# ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΤΟ ΕΡΓΟ

# ΤΟΥ

# ÉTIENNE BALIBAR

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Αρ. εισ.: 8577 3887

© *Μιχάλης Μπαρταΐδης*, Ιωάννινα 2006

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΜΙΧΑΛΗΣ ΜΠΑΡΤΣΙΔΗΣ

# ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΤΟ ΕΡΓΟ

# ΤΟΥ

# ÉTIENNE BALIBAR

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. Παναγιώτης Νούτσος (επιβλέπων)

2. Ευθύμιος Παπαδημητρίου

3. Διονύσιος Δρόσος

«Η έγκρισις διδακτορικής διατριβής υπό του Τμήματος Φ.Π.Ψ. της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχήν των γνωμών του συγγραφέως».

(Ν. 5343/32, άρθρο 202/2)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ


ΠΡΟΛΟΓΟΣ ..... 13

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ..... 17

[illegible] ..... 25

1. [illegible] ..... [illegible]

1.1 Η [illegible] ..... [illegible]

1.1.1 Η [illegible] ..... 37

1.1.1.1 [illegible] ..... 41

1.1.2 Η [illegible] ..... 45

1.1.2.1 Η [illegible]

[illegible] ..... στη Τζένη

1.2 Η [illegible] ..... [illegible]

1.2.1 [illegible] ..... 55

1.2.1.1 [illegible] ..... [illegible]

1.2.1.2 Η [illegible] ..... [illegible]

1.2.3 Η [illegible] ..... 6[illegible]

1.3 Η [illegible] ..... 70

1.3.1 Η [illegible] ..... 71

1.3.2 Η [illegible] ..... 76

1.3.3 [illegible] ..... 81

1.4 [illegible] ..... [illegible]

2. Η [illegible] ..... [illegible]

2.1 Η [illegible] ..... 91

2.1.1 [illegible] ..... 92

2.1.2 Η [illegible] ..... 95

2.1.3 Η [illegible] ..... 110

2.1.3.1 [illegible] ..... 111

2.1.3.2 [illegible] ..... 119

2.1.3.3 [illegible] ..... 125

2.1.4 Η [illegible] ..... 126

2.1.4.1 [illegible] ..... 130

2.1.4.2 Η [illegible] ..... 134

2.1.4.3 [illegible] ..... [illegible]

[illegible] ..... [illegible]

2.1.4.4 [illegible] ..... [illegible]

2.1.4.5 Η [illegible] ..... [illegible]

2.1.4.6 [illegible] ..... [illegible]

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ..... 13

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ..... 17
*Φιλόσοφος «εν ενεργεία»;* ..... 25

1. ΜΙΑ ΝΕΑ ΣΥΝΘΕΤΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ..... 33
1.1 Η αναθεμελίωση του Μαρξισμού ..... 36
*1.1.1 Η κρίση και οι «άλλοι» Μαρξισμοί* ..... 37
*1.1.1.1 Κρίση του μαρξισμού και κρίση της πολιτικής* ..... 41
*1.1.2 Η ανάκτηση της ιστορικής συνθετότητας* ..... 43
*1.1.2.1 Η ενσωμάτωση της πάλης των τάξεων στην πολιτική* ..... 50
1.2 Η αποδυνάμωση του Κράτους και η πολιτική ..... 54
*1.2.1 Ένας «ευρύς» ορισμός του κράτους* ..... 55
*1.2.1.1 Το δίκαιο της δύναμης και η ηγεμονία* ..... 61
*1.2.1.2 Η κρίση νομιμοποίησης* ..... 65
*1.2.3 Η «σύνθετη ισχύς»* ..... 67
1.3 Η «άλλη» νεωτερικότητα-παγκοσμιοποίηση ..... 70
*1.3.1 Η «δεύτερη νεωτερικότητα»* ..... 71
*1.3.2 Η πραγματική καθολικότητα* ..... 76
*1.3.3 «Τέλος» ή επανέναρξη της πολιτικής;* ..... 81
1.4 Συμπεράσματα ..... 84

2. Η ΚΙΝΗΣΗ ΕΠΙ ΤΩΝ ΟΡΙΩΝ ..... 87
2.1 Η ταλάντευση της ιδεολογίας ..... 91
*2.1.1 Η υλιστική έννοια της ιδεολογίας* ..... 92
*2.1.2 Η αστάθεια της ιδεολογίας, συστατική έννοια του υλισμού* ..... 95
*2.1.3 Η ταλάντευση της «κυρίαρχης ιδεολογίας»* ..... 110
*2.1.3.1 Κυριαρχία πέρα από την εξουσία* ..... 111
*2.1.3.2 Κυριαρχία χωρίς τον κυριαρχούμενο;* ..... 119
*2.1.3.3 Ο ρόλος των κυριαρχούμενων* ..... 123
*2.1.4 Η ταλάντευση μεταξύ θεωρίας-πρακτικής* ..... 126
*2.1.4.1 Μια ορθολογική «κοσμοαντίληψη»* ..... 130
*2.1.4.2 Η σκέψη των μαζών ως απόλυτη συνείδηση* ..... 134
*2.1.4.3 Διακοπή της ταλάντευσης του Μαρξ: η έννοια της παραγωγής* ..... 141
*2.1.4.4 Καταμερισμός εργασίας ή πνευματική διαφορά;* ..... 145
*2.1.4.5 Η αντίφαση του Althusser: η «καθαρή» πρακτική* ..... 148
*2.1.4.6 Από την ταλάντευση στο διαμεσολαβητικό ρόλο της ιδεολογίας* ..... 151

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

2.2 Η ολοκλήρωση της υποκειμενοποίησης-υποταγής ..... 153
*2.2.1 Μια ιστορία των φιλοσοφικών σχημάτων της sujetion* ..... 154
*2.2.2 Η«εύθραυστη» υποκειμενοποίηση και το εσωτερικό όριο* ..... 172
*2.2.3 Η συμβολική καθολικότητα* ..... 178
*2.2.3.1 Το νέο σχεσιακό ιδεώδες* ..... 183
*2.2.4 Η «αδυναμία» υποκειμενοποίησης σήμερα και οι ασυμβατότητες* ..... 185
2.3 Η μεσολάβηση της πολιτικής ..... 188
*2.3.1 Η πολιτική μέσα και πέρα από το Κράτος* ..... 191
*2.3.1.1 Κράτος, κόμμα ως κέντρο της πολιτικής;* ..... 192
*2.3.1.2 Η υπέρβαση του δυισμού Κοινωνίας-Κράτους* ..... 202
*2.3.2 Η πολιτική ως μεσολάβηση και θεσμοθέτηση* ..... 207
*2.3.2.1 Η κοινωνική σχέση* ..... 211
*2.3.2.2 Η κοινωνικότητα-ο αμφίσημος δεσμός* ..... 215
*2.3.2.3 «Η επικοινωνία είναι πολιτική»* ..... 218
*2.3.3 Η ιστορικότητα της πολιτικής* ..... 221
*2.3.3.1 Η πολιτική ως ιστορικός μετασχηματισμός* ..... 223
*2.3.3.2 Η βία των ταυτοτικών συγκρούσεων* ..... 230
*2.3.3.3 Η έννοια της πολιτικής ως πολιτοφροσύνη* ..... 235
*2.3.4 Η αναδρομική αναθεμελίωση της πολιτικής ως πολιτοφροσύνη* ..... 241
2.4 Συμπεράσματα ..... 249

3. Η ΕΣΩΤΕΡΙΚΕΥΣΗ ΤΟΥ ΟΡΙΟΥ ..... 253
3.1 Για τη διατομικότητα ..... 257
*3.1.1 Ο αρνητικός ορισμός* ..... 259
*3.1.2 Από την ατομικότητα στη διατομικότητα* ..... 268
*3.1.3 Ο θετικός ή κατασκευαστικός ορισμός* ..... 271
*3.1.3 Ερευνητικές προοπτικές της διατομικότητας* ..... 277
3.2 Για την Ιστορικότητα ..... 280
3.3 Προς μια διαλεκτική της εμμένειας ..... 300
*3.3.1 Δομική αιτιότητα εκ νέου* ..... 300
*3.3.2 Η ιστορικοποίηση της διαλεκτικής* ..... 305
*3.3.3.Η παράξενη σπινοζική «διαλεκτική»* ..... 306
*3.3.4 Μαρξ: η ιστορικότητα της αντίφασης* ..... 309
*3.3.5 Foucault και ιστορικότητα του συμβάντος* ..... 314
3.4 Συμπεράσματα ..... 319

4. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ..... 321
4.1 Για μια «ιστορία της αλήθειας» ..... 324
*4.1.1 Ιδεο-λογία και αλήθεια* ..... 331
*4.1.1.1 Τα «πολιτεύματα της αλήθειας»* ..... 337
*4.1.1.2 Η αμφισημία (equivocité) της αλήθειας* ..... 342
*4.1.1.3 Η μεσολάβηση της ιδεολογίας* ..... 346

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

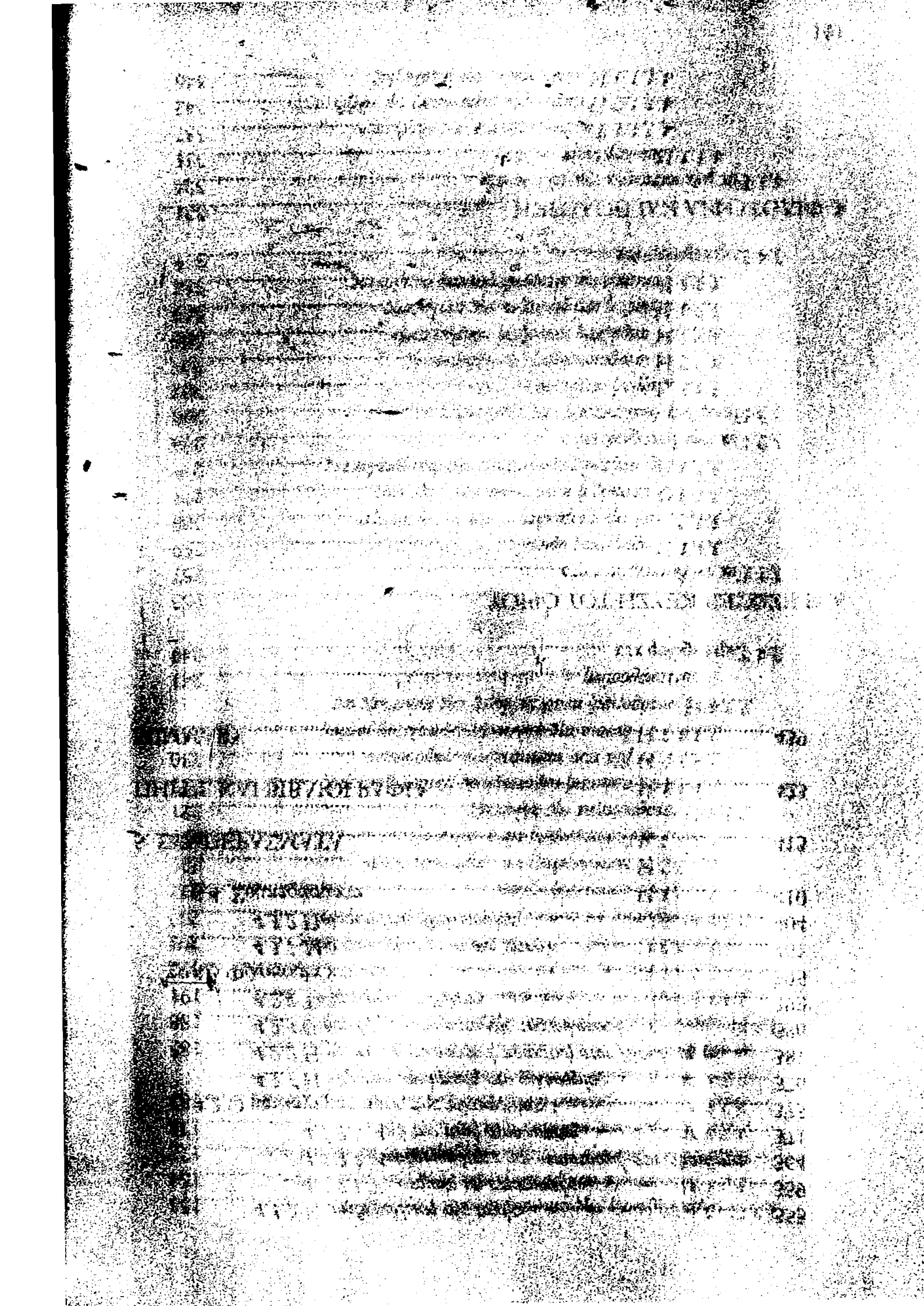
*4.1.2 Η αναθεμελίωση της τομής* ... 355
*4.1.2.1 Το «σημείο μη επιστροφής»* ... 359
*4.1.2.2 Αναδρομικότητα και «επιστροφή στα αδιανόητα»* ... 364
*4.1.2.3 Από την τομή στην τοπική* ... 371
4.2 Ο μετασχηματισμός της φιλοσοφίας ... 375
*4.2.1 Η παρούσα κατάσταση στη φιλοσοφία* ... 376
*4.2.2 Η γραφή ως φιλοσοφική πρακτική στον Μπαλιμπάρ* ... 381
*4.2.3 Ο διπλός μετασχηματισμός της φιλοσοφίας* ... 386
*4.2.4 Το αμφίσημο καθολικό* ... 392
4.3 Φιλοσοφία και πολιτική ... 395
*4.3.1 Μια φιλοσοφία μέσα στη ιστορία* ... 401
*4.3.2 Πολιτική (και) Φιλοσοφία;* ... 404
4.4. Συμπεράσματα ... 410

5. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ... 413

ΠΗΓΕΣ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ... 423

SUMMARY ... 439

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ



# ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το ενδιαφέρον μου για τη φιλοσοφία συνόδευε από νωρίς τις άλλες πανεπιστημιακές σπουδές μου καλύπτοντας ίσως πεδία που αυτές άφηναν ανέγγιχτα. Το ίδιο συνέβη σε πολλούς αξιόλογους νέους της εποχής μου στους οποίους επιβλήθηκαν τα κοινωνικά και επιστημονικά πρότυπα που κυριαρχούσαν τότε. Μεγαλώσαμε στο θετικιστικό κλίμα της απόλυτης υπερτίμησης των «θετικών» κλάδων έναντι των «θεωρητικών», κλίμα το οποίο παραδόξως δεν μπορέσαμε ποτέ να αρνηθούμε ίσως μάλιστα λόγω του έντονου ιδεαλισμού που μας χαρακτήριζε. Έτσι, ένα σημαντικό ποσοστό νέων οδηγήθηκε στην εκατόμβη ενός ανικανοποίητου πάθους. Ταυτοχρόνως, η πνευματική μου άνδρωση σε μια περίοδο έντονων κοινωνικών, ιδεολογικών και πνευματικών αντιπαραθέσεων και συζητήσεων στα τέλη της δεκαετίας του '70 και στη δεκαετία του '80, κέντρισαν ακόμη περισσότερο τη λανθάνουσα φιλοσοφική αναζήτηση-διερώτηση μου. Η ιστορική καμπή στο τέλος του αιώνα πολλαπλασίασε τις αβεβαιότητες και τα ερωτήματα αφήνοντας παράλληλα μετέωρα τα ιδεώδη. Σε τέτοιες περιπτώσεις η Φιλοσοφία μπορεί να αποτελέσει τον τόπο αυθεντικότερης πραγμάτευσης του υπολοίπου των παθών. Όχι βεβαίως με την ρομαντική ψευδαισθητική έννοια της καθολικότητας, αλλά με την αυθεντικότητα ενός τόπου επικοινωνίας μεταξύ γνώσης και πολιτικής. Το πάθος αυτό αποδείχτηκε αρκούντως ισχυρό ώστε να επιχειρήσω να μετατραπεί σε «έργο».

Η πεποίθηση μου ότι η ένταξη σε μια πειθαρχία-κλάδο θα εξασφάλιζε τη μετατροπή αυτή, με οδήγησε εκ νέου σε εγκύκλιες σπουδές στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών σπουδών μου στον Τομέα Φιλοσοφίας του οικείου Τμήματος η συνάντησή μου με τον Καθηγητή *Παναγιώτη Νούτσο* στάθηκε η αφορμή για την ιδέα της εκπόνησης της παρούσας εργασίας υπό τη μορφή διδακτορικής διατριβής. Το θέμα της προέκυψε αβίαστα, κυρίως λόγω της μακροχρόνιας επαφής και ενασχόλησης με τη φιλοσοφική παράδοση της γαλλικής αλτουσεριανής σχολής.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Πρόθεσή μου στην παρούσα εργασία ήταν να παρουσιάσω το εγχείρημα του Étienne Balibar, συνεργάτη και μαθητή του Althusser, να αποδείξει εμπράκτως τη ζωτικότητα των βασικών φιλοσοφικών θέσεών τους. Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι το εν λόγω εγχείρημα, συνοδευόμενο ακόμη, ή ακριβώς γι αυτό, και με αλλαγή των κατευθύνσεων της φιλοσοφίας του, λαμβάνει χώρα σε συνθήκες κρίσης του κλασικού μαρξισμού αλλά και σε μια εντελώς διαφορετική ιστορική –θεωρητική και πολιτική– συγκυρία από εκείνη στην οποία διαμορφώθηκαν οι θέσεις αυτές. Ωστόσο, από τη μελέτη της εξέλιξης του έργου του Μπαλιμπάρ, διαπιστώνουμε μια ιδιαίτερη γονιμότητα η οποία εντοπίζεται στη «δεύτερη» περίοδό του, μετά τις αρχές της δεκαετίας του '80, στην οποία και εστιάζουμε την έρευνά μας. Η γονιμότητα αυτή, που δεν μπορεί παρά να προκαλεί το εύλογο ενδιαφέρον, οφείλεται στη διερεύνηση επίκαιρων προβλημάτων, στην ανανεωμένη θεματολογία αλλά, ταυτοχρόνως, στη διαρκή αναφορά σε προγενέστερες θέσεις τις οποίες επεξεργάζεται συνεχώς. Η παρατηρούμενη γονιμότητα ως εγχείρημα συνεχούς διακινδύνευσης, καθ' όσον κινείται επί των ορίων και τα μετασχηματίζει, εμπεριέχει όμως ως τίμημα ορισμένες ασυνέχειες. Ωστόσο, είτε πρόκειται για ορισμένες απαντήσεις είτε, κυρίως, για κρίσιμες μετατοπίσεις των ερωτημάτων που τίθενται σήμερα στο φιλοσοφικό διάλογο και συζήτηση, επιδιώκουμε να αναδείξουμε την ιδιαιτερότητα της φιλοσοφικής του πρακτικής.

Οι προηγούμενες παρατηρήσεις παρέχουν το πλαίσιο το οποίο συνοψίζεται στο βασικό ερώτημα της παρούσας εργασίας. Συνεπώς, ο βασικός στόχος που διαπερνά τα επιμέρους κεφάλαια είναι η ανάδειξη του ρόλου της Φιλοσοφίας στον προσδιορισμό μιας νέας σχέσης μεταξύ γνώσης και πολιτικής. Η εργασία αποτελεί μια πρόταση-ανάγνωση μεταξύ άλλων δυνατών, ενθαρρύνει τη ριζοσπαστική αναθεμελίωση, έναντι τόσο της «αναμηρυκαστικής» επανάληψης, όσο και της εγκατάλειψης για την προσαρμογή.

Πρόκειται για την πρώτη απόπειρα υπό μορφήν μονογραφίας στο έργο του Étienne Balibar. Φιλοδοξία μου ήταν να συμβάλω στην κατανόηση του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΤΡΩΝ

έργου του σημαντικού αυτού φιλοσόφου και στη δημιουργία του εδάφους για την περαιτέρω μελέτη και εμβάθυνση επί μέρους πτυχών του φιλοσοφικού του έργου.

Θα ήθελα, κυρίως, να ευχαριστήσω τον Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων που μου παρείχε τη δυνατότητα να εκπονήσω την διδακτορική διατριβή. Τις πιο θερμές μου ευχαριστίες τις οφείλω στον καθηγητή μου *Παναγιώτη Νούτσο.* Αισθάνομαι πραγματικά τυχερός από την συνεργασία μου μαζί του. Με την αρχική ώθηση, τη μεθοδολογική καθοδήγηση, την εξασφάλιση όλων των ευνοϊκών συνθηκών για την εκπόνηση της εργασίας τόσο στο προπτυχιακό όσο και στο μεταπτυχιακό επίπεδο, την εμπιστοσύνη και την πατρική υπομονή και κατανόηση που μου επιφύλαξε, συνέβαλε καθοριστικά στην ολοκλήρωση της διατριβής.

Θερμές ευχαριστίες οφείλω στα άλλα δύο μέλη της Συμβουλευτικής Επιτροπής, τον Καθηγητή *Ευθύμιο Παπαδημητρίου* και τον Επίκουρο Καθηγητή *Διονύσιο Δρόσο* για την υπομονή με την οποία διάβασαν την εργασία καθώς και για τις χρήσιμες υποδείξεις τους. Τα λάθη και οι παραλείψεις της εργασίας μου, ωστόσο, βαρύνουν αποκλειστικά και μόνον εμένα.

Ευχαριστίες οφείλω στον ίδιο τον *Étienne Balibar* για την ευκαιρία των ζωντανών συζητήσεων μαζί του.

Από τους υπόλοιπους ευχαριστίες οφείλονται στον *Δημήτρη Δημούλη* για την αρχική βιβλιογραφική υποστήριξη, στους φίλους *Άρη Στυλιανού* και *Γιώργο Φουρτούνη* για την πολύτιμη συνεργασία που μου προσέφεραν. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τη φίλη *Ελένη Χοντολίδου*, για την πολύτιμη βοήθειά της στη μορφοποίηση του κειμένου και τη γενικότερη συμπαράστασή της στην τελική φάση ολοκλήρωσης αυτής της διατριβής.

Η αναγκαία μοναξιά κατά την εκπόνηση μιας εργασίας μειώνονταν ωστόσο από ένα σημαντικό αριθμό φίλων και συνομιλητών οι οποίοι στις διαρκείς συζητήσεις μας μου προσέφεραν πάντα γόνιμα ερεθίσματα. Η επικοινωνία,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μέσα σε ένα επιστημονικό και πολιτικό περιβάλλον, σε ένα ευρύτερο κοινό προβληματισμό αντιπροσωπεύει ουσιαστικά τη φιλοδοξία της συλλογικής παραγωγής της γνώσης, των κοινών εννοιών που κυκλοφορούν ανάμεσά μας.

Από τη θέση αυτή ανταποδίδω ευγνωμοσύνη στους γονείς μου για όσα μου πρόσφεραν όσον αφορά την μόρφωση μου.

Τέλος, θα ήθελα να τονίσω πως χωρίς την αμέριστη συμπαράσταση της συντρόφου μου, *Τζένης Οικονομίδη* αυτή η διατριβή δε θα μπορούσε να είχε γραφτεί ποτέ. Δεν με αναπλήρωσε απλώς, με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, στις οικογενειακές υποχρεώσεις μας αλλά ήταν διαρκής πηγή έμπνευσης και κριτικού λόγου. Η μόνη αδύνατη αντικατάσταση αφορά στην κόρη μας *Ιωάννα* που δεν χαιρόταν τον πατέρα της όσο θα ήθελε και θα έπρεπε για μεγάλο χρονικό διάστημα· είμαι βέβαιος, ωστόσο, ότι το πάθος που με κίνησε για τη συγγραφή της διατριβής μου θα της ενισχύσει την ήδη μεγάλη αγάπη για τη μάθηση ως περιπέτεια και χαρά.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

# ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Ο Etienne Balibar είναι σύγχρονος Γάλλος φιλόσοφος με διεθνή αναγνώριση για τις έρευνες και τις αναλύσεις του στην Κοινωνική και Πολιτική Φιλοσοφία.

Το ενδιαφέρον για μια εργασία για τον Balibar βρίσκεται στον συνδυασμό μιας αντίληψης για τη φιλοσοφία και μιας φιλοσοφικής στρατηγικής παρέμβασης στην παρούσα συγκυρία. Αλλά –πέρα από το ενδιαφέρον των ίδιων των αναλύσεων– νομίζουμε ότι έχει ακόμα μεγαλύτερο ενδιαφέρον να εξετάσουμε τη φιλοσοφική του πρακτική στη σημερινή εποχή, *τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής*. Από τη βιογραφία του γνωρίζουμε ότι παρ' ότι υπήρξε ένας στρατευμένος μαρξιστής φιλόσοφος, ακολουθώντας το βαθύτερο δίδαγμα του Althusser, δεν υποχώρησε ποτέ από την «εργασία μέσα στη φιλοσοφία». Αν τα εκείνα χρόνια δίδονταν, όσον αφορά στη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής, σχετικά εύκολες και απλοϊκές απαντήσεις με τη βοήθεια των διαφόρων σχημάτων του «διαλεκτικού υλισμού» και μιας μαρξιστικής «φιλοσοφίας της ιστορίας», σήμερα τα πράγματα είναι πολύ πιο σύνθετα. Βέβαια, στο παρελθόν, το ζήτημα προέκυπτε υπό τους όρους που επέβαλλε η μεγάλη ιστορική εμβέλεια της μαρξιστικής έννοιας της πολιτικής· στην ιστορία όμως της φιλοσοφίας του 20ου αι., ως αυθεντικό ερώτημα η πολιτική δεν απασχόλησε παρά ελάχιστα φιλοσοφικά ρεύματα άλλης προέλευσης, τα οποία και πάλι υποχρεώνονταν να συνδιαλέγονται, κατά κάποιον τρόπο, με τον μαρξισμό. Έτσι, όσες επεξεργασίες εμβάθυναν πάνω σ' αυτό το πρόβλημα, προέρχονταν, κατά το μάλλον ή ήττον, από τους κόλπους του μαρξισμού και μάλιστα αποτελούσαν την αφετηρία των «άλλων μαρξισμών». Παραγνωρίζοντας αυτό το δεδομένο, ορισμένοι διανοητές διευκολύνονται αποδίδοντας αναδρομικά την αποκλειστική σχεδόν ευθύνη για τις απλοϊκές απαντήσεις στον μαρξισμό. Αλλά οι ισχυρισμοί αυτοί δεν έχουν καμιά βάση, καθ' όσον, πέρα από την κρίση του μαρξισμού, συνέβησαν μεγάλες αλλαγές στο καθεστώς της ίδιας της φιλοσοφίας και της πολιτικής ευρύτερα. Η κρίση ή η παρακμή της ιδέας της προόδου δεν αφορά μόνο τη μαρξιστική αναπαράσταση της ιστορίας, αλλά έχει σημαντικές συνέπειες σε άλλους τομείς συμπαρασύροντας πολλές διαφορετικές αντιλήψεις και φιλοσοφικά ρεύματα. Η

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ίδια η κρίση του θετικισμού μαρτυρεί την ευρύτητα των επιπτώσεων στις επιστήμες, και κατ' επέκτασιν στη φιλοσοφία.

Η σημερινή ιστορική συνθετότητα αναδεικνύει την επανεξέταση της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής ως το κατ' εξοχήν πρόβλημα, επιβάλλοντας τον μετασχηματισμό αμφότερων των όρων της σχέσης. Ο Balibar ανήκει σε εκείνους που περιλαμβάνουν αυτήν την πρόταση ως προϋπόθεση των ερευνών τους, διασφαλίζοντας τουλάχιστον την αυθεντικότητα και τη σοβαρότητα του προβληματισμού τους. Ασφαλώς, οι σύγχρονες συζητήσεις για το θέμα της νεωτερικότητας εμπεριέχουν ως προϋπόθεση, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, αυτό ακριβώς το στοιχείο, της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής. Μέρος, ωστόσο, της κοινοτοπίας και του τετριμμένου χαρακτήρα τους ίσως να οφείλεται στο γεγονός ότι δεν τίθεται τολμηρά το ζήτημα των συνδυασμένων μετασχηματισμών τόσο στη φιλοσοφία όσο και στην πολιτική. Ο συνδυασμός αυτός θέτει το κατ' εξοχήν πρόβλημα του καιρού μας, την *ιστορικότητα*. Η επικράτηση του διλήμματος «υπέρ ή κατά του μεταμοντέρνου» δείχνει ανάγλυφα πόσο δύσκολο είναι να κρατηθεί μια θέση η οποία να αποφεύγει, τόσο το μοντέλο του ιστορικιστικού «ξεπεράσματος», όσο και την αμυντική επανεμφάνιση των ορθολογικών προτύπων. Η αξία της φιλοσοφικής παρέμβασης του Balibar βρίσκεται ακριβώς σ' αυτό το σημείο.

Οι καταβολές του αφ' ενός στη μαρξιστική (και δη στην αλτουσεριανή), παράδοση, αφ' ετέρου η άνδρωσή του μέσα στο περιβάλλον των ρήξεων που σημειώθηκαν στη γαλλική φιλοσοφία κατά τη δεκαετία του '60 φαίνεται ότι τον προίκισαν με εφόδια απαραίτητα ώστε να επιχειρήσει να τοποθετηθεί με τον σύνθετο τρόπο που προαναφέραμε. Η άσκηση της φιλοσοφίας εκ μέρους του, με ένα τόσο οριακό τρόπο, σχετίζεται με την οδυνηρή επίγνωση της έλλειψης οποιασδήποτε φιλοσοφικής και ιστορικής εγγύησης. Το γοητευτικότερο σημάδι της φιλοσοφικής πρακτικής του Balibar είναι η προσπάθειά του να μετατρέψει σε πλεονέκτημα ό,τι από την αναγκαστική κληρονομιά που φέρει θεωρείται ως μειονέκτημα. Ευαίσθητος δέκτης των προκλήσεων αλλά και αυστηρός, πι-

στός κληρονόμος βαδίζει σε ένα μοναχικό δρόμο γνωρίζοντας ωστόσο ότι υπάρχει ένα και μόνο κριτήριο για να μην αποτελεί «φωνή βοώντος εν τη ερήμω». Το κριτήριο αυτό είναι αποκλειστικά ιστορικού χαρακτήρα, με την έννοια ότι δεν προεξοφλείται ούτε προαναγγέλλεται, δηλαδή δεν προκαθορίζεται από τη φιλοσοφία. Ο Balibar έχει επίγνωση ότι με τη φιλοσοφία μπορεί μόνο να ανοίγει τη δυνατότητα για μια συνάντηση, για μια επικοινωνία, για το συμβάν της κομμουνιστικής πολιτικής. Αλλά, ταυτοχρόνως, έχει επίγνωση, επίσης, ότι μόνο μέσα στο στοιχείο της φιλοσοφίας μπορεί να εργαστεί κανείς, εκεί μπορεί να ξανασκεφτεί προβλήματα «χωρίς προκείμενες», ώστε να έχει μια πιθανότητα να προχωρήσει «ένα βήμα παραπέρα». Τα αποτελέσματα της φιλοσοφίας του δεν καθορίζονται από αυτήν την ίδια, αλλά είναι *εν αναμονή* και σε *εκκρεμότητα* της ιστορίας. Η ιστορία, καθ' όσον είναι «ανολοκλήρωτη» δεν μπορεί παρά να «ξαναρχίζει» κάθε φορά. Γνωρίζουμε ότι υπήρξαν ορισμένοι θεολόγοι «εν αναμονή» ως οι ευγενέστερες μορφές στην ιστορία της σκέψης οι οποίοι διαπραγματεύονταν το κενό, το χάσμα της στιγμής τους. Υπάρχουν ακόμη και σήμερα ορισμένοι φιλόσοφοι σαν αυτούς, ταλμουδιστές της φιλοσοφικής *γραφής* και των κειμένων και, ταυτοχρόνως, πιστοί στην ήδη πάντοτε υπάρχουσα επικοινωνία της πολιτικής. Φιλόσοφοι που σκέφτονται μέσα στην ιστορία και μέσα στη φιλοσοφία, «θεολόγοι της πολιτικής» και όχι της Ιστορίας.

Αναφερθήκαμε στις άμεσες φιλοσοφικές καταβολές του Balibar στο περιβάλλον της δεκαετίας του '60. Πράγματι, τότε συνέβησαν πολλά και ειπώθηκαν σημαντικά πράγματα στη φιλοσοφία. Ο φιλοσοφικός χρόνος ήταν πολύ πυκνός και συμπυκνωμένος· το φιλοσοφικό περιβάλλον δεν ήταν άλλο από αυτό που αποκλήθηκε γενικά «στρουκτουραλισμός». Παρ' ότι φιλοσοφικά είναι μόλις η «χτεσινή μέρα» εντούτοις, αν σκεφτούμε ότι η διαμάχη για το μεταμοντέρνο εμφανίζεται ως απότοκος και άμεση συνέχεια του στρουκτουραλισμού, ιστορικά μεσολάβησαν γεγονότα που μοιάζουν να άλλαξαν την παράσταση του κόσμου. Ωστόσο, όχι μόνο δεν έχει εξαντληθεί αλλά ίσως δεν έχει διερευνηθεί

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σοβαρά πόση ζωτικότητα διέθετε το φιλοσοφικό εκείνο πρόγραμμα, δεδομένου ότι εμφανίστηκε λίγο πριν την ιστορική καμπή των μεγάλων αλλαγών στα τέλη του 20ου αι. Από μια άποψη, δεν υπάρχει λόγος για κάποιον φιλόσοφο που εντάσσεται σ' αυτήν την παράδοση να στραφεί σε άλλες πηγές, τη στιγμή που θα μπορούσε να αξιοποιήσει γόνιμα ότι έχει παραχθεί. Υπάρχει αρκετό υλικό το οποίο περιμένει την αξιοποίησή του με τη μελέτη των σχέσεων των ρευμάτων αυτής της παράδοσης, των συγκλίσεων και των αποκλίσεων, των μετατοπίσεων αυτών των σχέσεων.

Ωστόσο, η γονιμοποίηση αυτή απαιτεί την αλληλο-ενσωμάτωση μέσα από τις διαφορές και, κυρίως, μέσα από την προοπτική των σημερινών συζητήσεων και διαλόγου. Για το λόγο αυτό, μια από τις δυσκολίες του θέματός μας έγκειται στο ότι απαιτείται γνώση του βάθους των ανταλλαγών μεταξύ των στοχαστών της εποχής εκείνης (οι «επιστροφές» στον Marx, στον Freud, στον Spinoza κ.λπ.) και, συγχρόνως, εκείνων της σημερινής φιλοσοφικής συγκυρίας. Εκτός από τις πρωτεύουσες πηγές, απαιτείται επίσης μια έρευνα ποικίλων άλλων πηγών. Η έλλειψη βιβλιογραφίας για τον Balibar αποτελεί, επίσης, έναν άλλο παράγοντα δυσκολίας προσπέλασης. Μ' άλλα λόγια, ο «διακειμενικός» Balibar απαιτεί μια έρευνα των πηγών του ώστε να διαπεραστούν και να κατανοηθούν οι αναλύσεις του. Η στρυφνότητα του ύφους του σχετίζεται κυρίως μ' αυτό: δεν πρόκειται για μια εγκυκλοπαιδική διακειμενικότητα, αλλά για την επιμονή και τη σοβαρότητα στην αξιοποίηση μιας παράδοσης. Τα «υπάρχοντα» περιουσιακά στοιχεία που προέκυψαν από τις ρήξεις του '60 είναι ικανά να εξασφαλίσουν μια ικανοποιητική παραγωγή. Αυτή είναι η πεποίθηση του Balibar έτσι όπως φαίνεται μέσα στη φιλοσοφική τακτική του.

> «Αυτό που έχει σημασία, κατά τη γνώμη μου, δεν είναι η διαμάχη για το μεταμοντέρνο, η οποία μάλλον στερείται αντικειμένου. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι στη δεκαετία του '60 ετέθησαν προβλήματα και δημιουργήθηκαν έννοιες που επιχειρούσαν να εξέλθουν από τα παραδοσιακά διλήμματα που κληροδότησε στη σκέψη κυρίως η διδασκαλία της φιλοσοφίας. Πιστεύω ότι το φιλοσοφικό πρόγραμμα εκείνης της εποχής δεν έχει εξαντληθεί, παρ' όλο που για πολλούς πρέπει να ξεχαστεί κάτω από την γενική ετικέτα του στρουκτουραλισμού. Γιατί οι φιλόσοφοι του '60 αρνήθη-

καν τόσο τον ορθολογισμό ως καντιανισμό ή θετικισμό όσο και τον ανορθολογισμό ως βιταλισμό ή ιστορισμό και τοποθέτησαν στη θέση αυτού του στείρου ζεύγους ένα γόνιμο πλέγμα εννοιών γύρω από τα πραγματικά προβλήματα της ζωντανής έρευνας» (1999a).

Η γνώση των ανταλλαγών δεν αποτελεί όμως προαπαιτούμενο απλώς για την κατανόηση των κειμένων –για το τί λέει ο Balibar– αλλά κυρίως για να αντιληφθούμε το τί κάνει. Πράγματι, είμαστε διαρκώς αντιμέτωποι με ένα συνεχή μετασχηματισμό και μια συνεχή μετατόπιση των ορίων με στόχο τη γονιμότητα. Η πολλαπλή μετατόπιση των ορίων είναι μέρος και αποτέλεσμα μιας φιλοσοφικής στρατηγικής του Balibar, η οποία την καθιστά διακριτή από άλλες. Για παράδειγμα, η συχνά διατυπωμένη άποψη ότι «όλα έχουν ειπωθεί» μπορεί να οδηγεί σε δύο διαφορετικές στάσεις: από τη μια, ανταποκρίνεται κατά ένα μέρος στη σημερινή κατάσταση, αλλά με την παραπάνω σημασία που της δίνει ο Balibar, της δημιουργικής δηλαδή σχέσης με την παράδοση· με την άλλη σημασία χαρακτηρίζει την επιπόλαιη, μεταμοντέρνα μη σκέψη, η οποία αντιλαμβάνεται το «ξεπέρασμα» μιας εποχής ή την παρακμή της προόδου με την ιστορικιστική έννοια της συνολικής αντικατάστασης ενός «παραδείγματος» από ένα άλλο. Η στάση αυτή χαρακτηρίζεται από το αναμάσημα, τον μηρυκασμό και την επανάληψη ως να μη *συμβαίνει* τίποτε πλέον, ως να σταμάτησε η ιστορία. Οι τομές και οι ασυνέχειες «διαγράφονται» μέσα από τη σχετικοποίηση των ορίων αντί να ολοκληρώνονται και να «ξαναρχίζουν».

Μια άλλη διαφοροποίηση του Balibar είναι από εκείνη την άποψη, σύμφωνα με την οποία, ειδικά για τον μαρξισμό, δεν τίθεται ζήτημα διεύρυνσης και υπέρβασης των ορίων, καθ' όσον «αυτά που γνωρίζουμε αρκούν για την ιδεολογική και πολιτική αντιπαράθεση». Ο Balibar σ' αυτήν την άποψη αντιτείνει τον απορητικό χαρακτήρα ορισμένων γεγονότων. Η έννοια της φιλοσοφικής απορίας παραπέμπει στο καταστατικά ανολοκλήρωτο της ιστορικής διαδικασίας, πράγμα που σημαίνει ότι αυτή δεν ελέγχεται ποτέ πλήρως ως προς τις συνέπειες των ιστορικών πρακτικών. Η θεωρητική γνώση, χωρίς να χάνει την αντικειμενικότητά της, δεν είναι ποτέ αρκετή ώστε «να μπορείς να τα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πεις όλα». Η δυνατότητα να γνωρίζουμε επαρκώς αφορά στη γνώση «μέσα από τις αιτίες» ενός συσχετισμού δυνάμεων, γεγονός που εγείρει τη σημασία της πειραματικότητας, της εμπειρίας. Τα ιστορικά γεγονότα, η πραγματικότητα ως στιγμή μετασχηματισμού είναι «πολλαχώς λεγόμενα» δηλαδή είναι αμφίσημα και με πολλαπλό νόημα. Η αναγνώριση των ορίων της θεωρητικής γνώσης δεν συνιστά την αβεβαιότητα ενός σχετικισμού, αλλά τη διάνοιξη στο ιστορικά απρόοπτο, το οποίο για τη θεωρητική γνώση είναι «πολύ αργά ή πολύ νωρίς ήδη πάντοτε». Αυτά που γνωρίζουμε δεν μας αρκούν ποτέ, λόγω του επικαθορισμού και της επίδρασης της ιδεολογίας ή της «άλλης σκηνής». Συνεπώς, η διάνοιξη στο ιστορικό απρόοπτο είναι απαραίτητος όρος της ίδιας της θεωρητικής γονιμότητας.

Τέλος, απαραίτητο στοιχείο μιας φιλοσοφικής στρατηγικής με γόνιμα αποτελέσματα αποτελεί η εγκατάσταση στο εσωτερικό όριο του αντιπάλου (Μπαρτσίδης 2005). Μια πραγματικά υλιστική φιλοσοφία συνίσταται σε μια φιλοσοφική στρατηγική κατάληψης των θέσεων του αντιπάλου μέσα από την επεξεργασία των προβλημάτων που αυτός θέτει. Δεν πρόκειται για πόλεμο θέσεων στο «εξωτερικό» μέτωπο αλλά για την αμφισβήτηση της Αρχής του αντιπάλου η οποία είναι «αδιανόητη». Οι φιλοσοφικές στρατηγικές των Kant, Derrida και Althusser μας έχουν διδάξει τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής μέσα στην ιστορία. Αλλά ό,τι δεν μετασχηματίζεται ενεργά, δεν μπορεί να διατηρηθεί. Αυτό δεν σημαίνει ότι απαγορεύεται η *θεματολογική ανανέωση*· αντιθέτως, αποτελεί όρο της γονιμότητας μιας θεωρητικής στρατηγικής.

Με τα προηγούμενα, κατανοούμε τη στρατηγική του Balibar ως μια κίνηση υπέρβασης (έξοδος από τα όρια) και εσωτερίκευσης (επιστροφή μέσα) των ορίων. Το σχήμα αυτό μπορούμε να το εφαρμόσουμε τόσο στην περίπτωση του μαρξισμού όσο και σε σχέση με αυτό που θεωρούμε κάθε φορά παράδοση στην οποία κανείς εντάσσεται. Μ' άλλα λόγια, θα λέγαμε, λοιπόν, ότι το ουσιώδες χαρακτηριστικό του Balibar είναι: επιμονή στην παράδοση και, συγχρόνως, θεματολογική ανανέωση.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ο ίδιος ο Balibar πιστεύει ότι: «*υπάρχει πάντοτε ένα ρίσκο στην αποτίμηση της κληρονομιάς ενός ζώντος*» (Balibar 1991a: 94). Το ρίσκο αυτό αναφέρεται στη σχέση με το *χρόνο* και το ανοικτό ακόμα *έργο*. Πότε είναι άκαιρη μια τέτοια συζήτηση για το έργο ενός ζώντος φιλοσόφου; Κατ' αρχήν, ο ίδιος ο φιλόσοφος έχει πάντοτε τη δυνατότητα να προσθέσει κάτι. Υπάρχει, και στην περίπτωσή του, έργο ολοκληρωμένο, με αρχή, τέλος και εσωτερική συνέχεια; Το έργο του έχει χαρακτήρα προγραμματικό: διακρίνουμε συνεχείς επανενάρξεις, «προκείμενες χωρίς συμπεράσματα», παρεμβάσεις: στοιχεία για τα οποία είναι «πολύ αργά πάντοτε» να διακρίνουμε την ενότητά τους ή πολύ νωρίς για να διαπιστώσουμε την επιρροή τους.

Τι σημαίνει αυτή η *αναμονή*, η αβεβαιότητα, η εκκρεμότητα; Στον Γκαίτε, ο οποίος είχε μια ιδιαίτερη έννοια του μετασχηματισμού, συναντούμε επίσης αυτήν την έννοια της αναμονής, της καθυστέρησης: διακόπτεται η ροή του αφηγηματικού χρόνου και παρεμβάλλεται η αφήγηση άσχετων στοιχείων με την υπόθεση. Με την τεχνική αυτή, εντείνεται η αναμονή και η αγωνία για την εξέλιξη της υπόθεσης. Έχεις την αίσθηση ότι το έργο παίζεται αυτήν τη στιγμή κάπου αλλού, στα παρασκήνια και θα εμφανιστεί σε λίγο με τη νέα τροπή που πήρε, διαστέλλεται ο χρόνος και το έργο είναι ανοικτό σε κάθε εξέλιξη[1]. Η αναμονή και η εκκρεμότητα αποδίδουν τη μη συγχρονικότητα.

Αν υπάρχει κάτι που συγκροτείται στο έργο του Balibar δεν είναι ολοκληρωμένες θεωρίες, παρά ορισμένες έννοιες και ζητήματα που τον απασχολούν και τα οποία θέτει και μετασχηματίζει συνεχώς. Αν, λοιπόν, έχει αξία *σήμερα* να μελετήσουμε τη φιλοσοφία του Balibar είναι γι αυτό που μετασχηματίζει, το *ενεργό*, το *έργο*.

---

[1] Ο Rancière λέει ότι: «ένα σταλινικό στρατόπεδο ή ένα βιετναμέζικο αντάρτικο είναι *έργο εν αναμονή* ερωτημάτων που θα επιτρέψουν να τα διαβάσουμε αλλά που στο μεταξύ τα έχει αδράξει τι κοινό δίχτυ της γνώσης», "La scene du texte" στο Sylvain Lazarus επιμ. *Politique et philosophie dans l' œuvre de Louis Althusser*. Paris: PUF *Politique et philosophie dans l' oeuvre de Louis Althusser*, 47-67.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Υπάρχουν, όπως πάντοτε, διάφορες είσοδοι στο έργο ενός συγγραφέα· κάποιες από αυτές είναι προνομιακές, οι καταλληλότερες, διότι επιτρέπουν μια καλύτερη *εποπτεία* του υπό εξερεύνηση πεδίου. Στην περίπτωση του Balibar και, συγκεκριμένα, για το υπό εξέταση ερώτημα, ως τέτοια είσοδο θεωρούμε την αντίληψή του για την καθολικοποίηση της ιστορίας και της πολιτικής. Εισερχόμενοι από αυτό το σημείο, είμαστε αντιμέτωποι και υποχρεωμένοι να παρακολουθήσουμε το θέμα μας με βάση την εξέταση των εξής δύο κατευθύνσεων: πρώτον, το ζήτημα της *ιστορικότητας* και δεύτερον, το ζήτημα της *διατομικότητας*. Τα δύο αυτά προβλήματα αναδεικνύουν το στοιχείο πιστότητας στη θεωρητική παράδοση, δηλαδή την έννοια της δομής, τη σχέση ως ενότητα διαφοράς και τη συνθετότητα της αιτίας. Η παράλληλη εξέταση των δύο αυτών προβλημάτων θα αναδείξει την αντι-τελεολογική κατεύθυνση, καθώς και άλλες νεώτερες θέσεις για τη σχέση γνώσης και πολιτικής, στο πλαίσιο μιας φιλοσοφίας της επικοινωνίας. Οι δύο αυτές κατευθύνσεις αντιστοιχούν στο κλασικό (όχι μόνο μαρξιστικό) τοπολογικό ζεύγος: ιστορία-κοινωνία στο οποίο, ωστόσο, προβάλλονται και συγχρόνως εφαρμόζονται οι μετασχηματισμοί μέσω των εννοιών της *ιδεολογίας* και της *πολιτικής*. Οι κατευθύνσεις αυτές μάς οδηγούν άμεσα στην εξέταση της σχέσης *φιλοσοφίας και πολιτικής* σήμερα, στην ιστορικότητά της, δηλαδή στην ενότητα των δύο ως ενότητα διαφοράς. Τα δύο αυτά ζητήματα της ιστορικότητας και της διατομικότητας αποτελούν σημαντικά ζητήματα για τον υλισμό, τα οποία μάς επιτρέπουν να δούμε πώς κάνει φιλοσοφία ο Balibar, την πρακτική του στη φιλοσοφία στις σημερινές συνθήκες.

Με αφετηρία ορισμένα ζητήματα που βρίσκονται στο επίκεντρο της σύγχρονης συζήτησης και έρευνας σχετικά με την πολιτική και τη θεωρία, προσεγγίζουμε άμεσα ορισμένες θέσεις του Balibar. Στη συνέχεια, αναζητούνται οι παράλληλες επεξεργασίες, οι οποίες στηρίζουν τις θέσεις αυτές, σε ορισμένα αυστηρώς φιλοσοφικά δοκίμια, υπό τη μορφή ενός προσωπικού εξελισσόμενου ερευνητικού προγράμματος. Κατά συνέπεια, οι εμβαθύνσεις εμφανίζονται χρονολογικώς σε μεταγενέστερα κείμενα. Θεωρούμε ότι η έκθεση αυτή, από τις

πολιτικές αναλύσεις, οι οποίες δε στερούνται βεβαίως φιλοσοφικού χαρακτήρα, προς τις αυστηρά φιλοσοφικές εμβαθύνσεις αντιστοιχεί στην ίδια την εξέλιξη του έργου του Balibar και, με αυτήν την έννοια, είναι νόμιμη και θεμιτή.

Η αφετηρία, λοιπόν, από τα άμεσα θεωρητικά και πολιτικά ζητήματα και η κίνηση προς το φιλοσοφικό βάθος τους δεν αποτελεί μια, τρόπον τινά, καθυστερημένη ανακάλυψη του φιλοσοφικού πεδίου στο οποίο αναφέρονται, αφού η κίνηση αυτή μπορούμε να πούμε ότι γίνεται διαρκώς. Αποτελεί μια σταθερά του Balibar από την οποία με αρκετό πείσμα και επιμονή δεν παρέκλινε σχεδόν ποτέ. Άλλοι φιλόσοφοι του ιδίου ρεύματος ακολούθησαν διαφορετική πορεία, όπως για παράδειγμα ο Pierre Macherey, ο οποίος θέτει ως αφετηρία του μια «καθαρή» φιλοσοφική εργασία ανάλυσης και σχολιασμού των έργων του Spinoza, χωρίς βεβαίως να αποκόπτεται και αυτός –το αντίθετο μάλιστα– από τις ανάγκες της φιλοσοφικής αντιπαράθεσης.

Η μετάβαση αυτή φαίνεται ως επιλογή παρακολούθησης του έργου του με χρονολογική σειρά, αλλά δεν είναι ακριβώς έτσι. Στην πραγματικότητα, εστιάζουμε στη μετά το '80 περίοδο του έργου του. Τα θέματα που χρησιμοποιούμε ως αφετηρία ανέκυψαν κατά την πρόσφατη εικοσαετία. Το γεγονός αυτό έχει μια ιδιαίτερη σημασία για τον τρόπο που ανέπτυξε τη φιλοσοφική του παρέμβαση μέσα στη θεωρητική, πολιτική και φιλοσοφική συγκυρία. Είναι γεγονός ότι ο Balibar ξανακέρδισε το στοίχημα της αποτελεσματικότητας των παρεμβάσεών του για δεύτερη φορά μέσα στη δεκαετία του '90. Ως γνωστόν, νεότατος γνώρισε μια ευρεία δημοσιότητα στα τέλη του '60, με αφορμή τη συμμετοχή του στο συλλογικό *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο*. Με το έργο αυτό συγκροτήθηκε μια ομάδα νεαρών φιλοσόφων γύρω από τον Althusser με στόχο την παρέμβαση στον μαρξισμό, στην πολιτική συγκυρία της εποχής εκείνης. Τα έργα του Balibar μέχρι τα τέλη του '70 κινούνται στην ίδια περίπου κατεύθυνση, δηλαδή διορθώνουν, συμπληρώνουν ή ολοκληρώνουν όσα αρχικώς κατατέθηκαν στο *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο*, πάντοτε διαπνεόμενα από τις ανάγκες, τα ερεθίσματα και τους στόχους της στράτευσης στο αρχικό εγχείρημα. Ε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ντούτοις, μετά την «χρεοκοπία»[2] στα τέλη του '70 του αλτουσερισμού ο Balibar υποχρεώθηκε σε συνολική αναδιάταξη της παρέμβασής του, ώστε να επανασυνδεθεί με κρίσιμα ζητήματα τα οποία διέφευγαν της ιστορικής αλτουσεριανής σχολής. Η θεματολογική μετατόπιση ήταν ένας απαραίτητος όρος για την «επιστροφή» του με νέους όρους στη φιλοσοφική σκηνή.

Στο σημαντικότερο φιλοσοφικό πρόβλημα της εποχής μας, αυτό του *καθολικού*, ο Balibar συμμετέχει σε έναν διάλογο με τους στοχαστές της σημερινής εποχής (τους Derrida, Habermas, αλλά και τους φιλελεύθερους αμερικανούς Rawls και ειδικά τον Walzer) με τις έννοιες της *αμφισημίας* και της *επαναθεσμοθέτησης*. Ο διάλογος του Balibar με τον Derrida γίνεται στο πλαίσιο μιας στενότερης σχέσης που χαρακτηρίζεται από την αναγνώριση μιας κοινής κληρονομιάς στη γαλλική ιστορία της φιλοσοφίας, η οποία ξεκινά τη δεκαετία του '60. Παρ' όλο που για πολύ καιρό οι επιδράσεις και οι αντιπαραθέσεις παρέμειναν υπόρρητες, εντούτοις αργότερα, στη δεκαετία του '90, τόσο από τον Althusser όσο και από τον Balibar, ομολογείται ότι πρόκειται για μια φιλοσοφική συμμαχία και μία πολιτική φιλία, μ' άλλα λόγια μια «ενότητα διαφοράς». Αντίθετα, όσον αφορά στον Habermas πρόκειται για ένα συνεχή σιωπηρό διάλογο εκ μέρους του Balibar χωρίς καμιά επίσημη ανταπόκριση από τον πρώτο. Όλη η θεωρία της διατομικότητας, η νέα έννοια της πολιτικής του Balibar, αλλά και, τελικά, η έννοια του αμφίσημου καθολικού συνιστούν διάλογο από εντελώς διαφορετικές αφετηρίες, οι οποίες παραδόξως συγκλίνουν συχνά στις πολιτικές απολήξεις.

Οι διαφορές στον τρόπο άσκησης της φιλοσοφίας μεταξύ των μαθητών του Althusser συνιστούν, πέρα από την ιδιαίτερη διαδρομή τους μέσα και προς τη φιλοσοφία, τον ιδιαίτερο τρόπο του καθενός να τοποθετηθούν εμπράκτως στο ερώτημα του δασκάλου τους για το *φιλοσοφικό «έργο»* όπως το διατύπωνε στον πρόλογο του *Για τον Marx*.

[2] Για περισσότερα βλ. μια από τις πρώτες «αποτιμήσεις» της περιπέτειας αυτής στο Gregory Elliott (1987). *Althusser, the detour of theory*. London: Verso.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«στη φιλοσοφική μας μνήμη η εποχή αυτή μένει σαν εποχή των ένοπλων διανοούμενων που καταδίωκαν το σφάλμα σε όλα τα κρυσφύγετα, η εποχή των *φιλοσόφων χωρίς έργα* (υπογρ. δική μου), όπως ήμασταν, που έκαναν πολιτική από κάθε έργο, και που χωρίζανε τον κόσμο –τέχνες, φιλολογίες, φιλοσοφίες και επιστήμες– με τη μια και μοναδική λεπίδα της ανελέητης τομής των τάξεων...
...από φιλοσοφική άποψη η γενιά μας θυσιάστηκε, κι αφέθηκε να θυσιαστεί μόνο στους ιδεολογικούς και πολιτικούς αγώνες, και εννοώ ότι θυσιάστηκε όσον αφορά τα διανοητικά και επιστημονικά της έργα» (Althusser 1978[1965]: 18, 23).

Θέτοντας, λοιπόν, προς διερεύνηση το πρόβλημα της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής στο έργο του Balibar αποδεχόμαστε, ότι η απάντηση δεν είναι καθόλου αυτονόητη. Ωθείται από την κρίση του μαρξισμού αλλά δεσμεύει κάθε φιλοσοφία και πολιτική του καιρού μας, συνδέεται με το κατ' εξοχήν διακύβευμα της επίκαιρης φιλοσοφικής διαμάχης, αποδίδει, τέλος, το ασύμπτωτο φιλοσοφίας και ιστορίας. Συνεπώς, το πρόβλημά μας αναλύεται στη μελέτη των επιμέρους μετασχηματισμών στους δύο όρους της σχέσης και, στη συνέχεια, στη σύνθεσή τους.

Από την επισκόπηση της διεθνούς βιβλιογραφίας διαπιστώνουμε ότι υπάρχει πραγματικά ένα μεγάλο κενό όσον αφορά στη μελέτη του έργου του Balibar. Η επισκόπηση δεν κομίζει κάποια βοηθητικά σημεία αφετηρίας προς αξιοποίηση, καθ' όσον οι αναφορές που συναντούμε, συνήθως, δεν συνοδεύονται από κάποιου είδους κριτική επεξεργασία, τα δε κριτικά σχόλια είναι σποραδικά[3]. Σε κάθε περίτωση, δεν υπάρχει διεθνώς μια μονογραφία για το έργο του εν λόγω φιλοσόφου. Η έλλειψη αυτή μας υποχρεώνει σε μια έρευνα των υπόρρητων ανταλλαγών του Balibar μέσα από άλλες πηγές. Το γεγονός της έλλειψης ειδικών βιβλιογραφικών αναφορών για τον Balibar καθορίζει τη διάρθρωση της εργασίας με τον ακόλουθο τρόπο.

Στο *πρώτο κεφάλαιο* προτάσσουμε την εξέταση τριών θεμάτων τα οποία φαίνονται ως σχετικά ανεξάρτητα. Αφορούν, ωστόσο, από κοινού την ιστορική συγκυρία και διασταυρώνονται συχνά μελετώντας τη θεωρητική εξέλιξη του φι-

[3] Βλέπε ενδεικτικά: Brewster (1970), Bourdieu (1975), Thompson (1978), Jameson (1981), Benton (1984), Cristofolini (1986), Montag (1991), Callinicos (1993), Lipietz (1993), Elliot (1994), Macherey (2005[1994]), Butler (1995), Lezra (1995), Eagleton & Milne (1996), Pêcheux (1981), Sprinker (1995).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λοσόφου. Στο βάθος όμως ανευρίσκεται η θεμελιώδης προβληματική της *αναθεμελίωσης* και της σχετικοποίησης *των ορίων* η οποία διαπερνά την παρέμβαση του Balibar. Οι θέσεις και τα συμπεράσματα που συνάγει από αυτές τις αναλύσεις της ιστορικής συγκυρίας είναι απαραίτητες για την κυρίως φιλοσοφική παρέμβασή του, η οποία αναπτύσσεται στα επόμενα μέρη. Τα θέματα του πρώτου μέρους αποτελούν, κατά κάποιον τρόπο, τρεις διαδρομές που επιλέξαμε –χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν άλλες– ώστε να εισέλθουμε και να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη της δεύτερης και κύριας περιόδου του έργου του Balibar.

Από το κεφάλαιο για τον μαρξισμό αναδεικνύεται το ζήτημα της ιστορικής συνθετότητας του οποίου η γενίκευση οδηγεί στην επανεξέταση της έννοιας της πολιτικής. Από το κεφάλαιο για την αποδυνάμωση του Κράτους αναδεικνύεται το θέμα της διάνοιξης της σχέσης Κράτους-πολιτικής, διάνοιξη απαραίτητη στο να τεθεί το πρόβλημα της ιστορικότητας. Τέλος, από το κεφάλαιο για την «άλλη» νεωτερικότητα και την παγκοσμιοποίηση αναδεικνύεται τόσο η κρίσιμη φιλοσοφικά έννοια της έντασης και της εμμένειας όσο και το ζήτημα, και πάλι, της πολιτικής ως καθολικής επικοινωνίας.

Παρατηρούμε ότι και από τα τρία αυτά θέματα το κοινό εξαγόμενο είναι τα απαραίτητα εκείνα στοιχεία για να τεθεί το πρόβλημα της πολιτικής, είναι η προβληματοποίηση της πολιτικής. Μπορούμε να θέσουμε την πολιτική, ως έννοια και ως πρακτική, ως το *φιλοσοφικό αντικείμενο* του Balibar.

Στη συνέχεια στο *δεύτερο κεφάλαιο* λαμβάνοντας τη θέση ότι η κρίση της ιδεολογίας και της πολιτικής συνιστά την καθοριστική διαδικασία η οποία έχει ως αποτέλεσμα την ιστορική συνθετότητα –αντίθετα από τις επικρατούσες ερμηνείες που αποδίδουν τις αλλαγές μονομερώς στις οικονομικές και τεχνολογικές αλλαγές– εξετάζουμε την αναδιατύπωση εκ μέρους του Balibar των οριακών εννοιών της ιδεολογίας και της πολιτικής. Η κρίση του ιδεώδους, λοιπόν, αναδεικνύει δύο άξονες της ανάλυσης, εκείνους της κυριαρχίας και της γνώσης, οι οποίοι τέμνουν συνεχώς τους ανωτέρω εννοιολογικούς μετασχημα-

τισμούς. Περιγράφουμε ως «κίνηση του Balibar επί των ορίων» τη σχετικοποίηση και την αναθεμελίωση των δύο εννοιών εννοώντας την κίνηση εξόδου από τα όρια του μαρξισμού και επανεπένδυσης σε αυτόν των εννοιολογικών μετασχηματισμών. Όπως είναι αναμενόμενο η αναδιάταξη αυτή περνά μέσα από μια ευρύτερη και πιο ολοκληρωμένη ανάλυση της διαδικασίας της υποκειμενοποίησης η οποία εκτίθεται στο παρεμβαλόμενο κεφάλαιο. Ουσιαστικά, στο μέρος αυτό εξετάζουμε την κρίση του ιδεώδους και επιχειρούμε να αντλήσουμε τα απαραίτητα στοιχεία για την ανασύστασή του μέσα από τις νέες έννοιες της ιδεολογίας και της πολιτικής καθώς και από τη νέα σχέση τους. Στο σύνολό του το μέρος αυτό οδηγείται στην ανάδυση του προβλήματος σύνθεσης της ιστορικής ατομικότητας.

Για το λόγο αυτό, στο *τρίτο μέρος* προβαίνουμε στην εμβάθυνση του προβλήματος παραγωγής της ατομικότητας ως αθρωπολογικής ενότητας διαφοράς. Η καινοφανής αυτή προβληματική του Balibar –που βρίσκεται σε συνέχεια αλλά και σε ρήξη με την αντιανθρωπιστική κατεύθυνση του Althousser– αποδίδει τη στρατηγική ολοκλήρωσης της κίνησης επί των ορίων (integration) με την εσωτερίκευση της αντίφασης ή της διαφοράς. Η διαδικασία σχηματισμού του σύνθετου και ανοιχτού όλου με εσωτερική ένταση επεξηγείται αφ' ενός με τη σύλληψη της *διατομικής* κοινωνικής σχέσης, αφ' ετέρου, με την περιγραφή ενός σύνθετου μοντέλου *ιστορικής* αλλαγής. Οι δύο αυτές διαστάσεις ανοιχτών ολοκληρώσεων –τόσο της ιστορίας όσο και της κοινωνικής σχέσης– μας υποχρεώνουν να εμβαθύνουμε στην επανεξέταση εκ μέρους του Balibar των *διαλεκτικών* σχημάτων και στην ιστορικοποίησή τους. Τίθεται το ερώτημα να νοήσουμε μια διαλεκτική χωρίς ορθολογικό «τέλος» ή μια εμμενή διαλεκτική, με άλλα λόγια μια συλλογική ορθολογικότητα στη θέση του μεταφυσικού ορθολογισμού και των πάσης φύσεως τελεολογιών, συμπεριλαμβάνοντας και εκείνες του κλασικού μαρξισμού. Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα αποσαφηνίσει ευνόητα τους μετασχηματισμούς στη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής. Ουσιαστικά, στο μέρος αυτό εμβαθύνοντας με σκοπό την επινόηση ενός νέου

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μοντέλου ατομικότητας δεν κάνουμε τίποτε άλλο παρά να συνεχίζουμε με ένα ριζικότερο τρόπο την εξέταση του προβλήματος της κρίσης του ιδεώδους και της ηγεμονίας όπως τέθηκε στα προηγούμενα μέρη, άρρηκτα συνυφασμένο με τους άξονες της κυριαρχίας και της γνώσης.

Με τον τρόπο αυτόν ακριβώς, οδηγούμαστε στο καταληκτικό *τέταρτο* μέρος πριν να συνοψίσουμε τις θέσεις και τα συμπεράσματα, να εξετάσουμε το πρόβλημα της ιστορικότητας της αλήθειας, αφ' ενός σε σχέση με την ιδεολογία, αφ' ετέρου σε σχέση με την επιστημονική γνώση η οποία συγκροτείται και παράγεται με την τομή. Ο επακριβής προσδιορισμός της έννοιας της αναθεμελίωσης του Balibar μας επιτρέπει να συνδέσουμε το πρόβλημα της συνθετότητας με την ιστορικότητα της γνώσης και της πολιτικής. Στη συνέχεια, με βάση τα δεδομένα και τα πορίσματα προβαίνουμε σε μια τελική αξιολόγηση των μετασχηματισμών της φιλοσοφίας και του ρόλου που μπορεί να παίξει σήμερα στην αναζήτηση ενός νέου είδους καθολικού αξιοποιώντας τη διάνοιξη της ιστορικότητας της γνώσης και της πολιτικής. Διαμορφώνεται μια νέα σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής δεν είναι μια σχέση ταύτισης αλλά μια ενότητα διαφοράς. Περιγράφεται μια σχέση έντασης μεταξύ τών δύο γεγονός που προσδιορίζει και τη δυνατότητα για ένα μετασχηματισμό του καθεστώτος της Πολιτικής Φιλοσοφίας πέρα από την επιστροφή στον νεοκλασικισμό που παρατηρείται στις μέρες μας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΚΡΗΤΗΣ

# ΜΙΑ ΝΕΑ ΣΥΝΘΕΤΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΜΙΑ ΝΕΑ ΕΠΙΘΕΣΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ

Οι ιστορικοί και οι κοινωνιολόγοι περιγράφουν την πολυπλοκότητα της παγκόσμιας κρίσης ως την αποτυχία όλων των πολιτικών προγραμμάτων και των ιδεολογιών, ως ασαφή αταξία χωρίς μηχανισμό ελέγχου (Hobsbawm 1995[1994]: 685, 710).

Η αίσθηση ότι «δεν γνωρίζουμε πού πάμε» σημαίνει ότι δεν υπάρχει μια συλλογική αναπαράσταση της ιστορίας και των κοινωνικών σχέσεων. Το στοιχείο της αβεβαιότητας χαρακτηρίζει την προσπάθεια συλλογικής γνώσης και ελέγχου της κατάστασης[4]. Άλλες περιγραφές που εμπνέονται από τις συστημικές θεωρίες τονίζουν ότι οι δράσεις σε ένα περιβάλλον, δέχονται τις επιδράσεις και τις αντιδράσεις και ξεφεύγουν βαθμιαία από τις προθέσεις αυτών που τις ξεκίνησαν. Έτσι, από τη στιγμή που παράγεται ένα πολύπλοκο σύνολο αναδεικνύονται τα όρια μιας απόλυτης και εξαντλητικής γνώσης και, ακολούθως, η αβεβαιότητα ως μονιμότερο χαρακτηριστικό. Η πολυπλοκότητα θέτει το ζήτημα του ανολοκλήρωτου της γνώσης και του διαρκούς μετασχηματισμού της. Στην αντίθετη περίπτωση, δημιουργούνται κλειστές ιδεολογίες, οι οποίες με τις «κατευθυντήριες ιδέες» τους αυτονομούνται και παράγουν ιδεολογική κυριαρχία εντελώς διαφορετικής φύσεως από τις ιδεολογίες των ιστορικών ηγεμονιών. Είναι έκδηλη η έλλειψη ενός μοντέλου, ενός ιδεώδους-προτύπου. Ως αποτέλεσμα προκύπτει γενικευμένη κατάσταση φόβου και οι παλινδρομητικές κινήσεις των μαζών.

Αποδεχόμενος σε γενικές γραμμές αυτήν την περιγραφή, ο Balibar πιστεύει ότι βασικό χαρακτηριστικό της σημερινής ιστορικής κατάστασης είναι η κρίση της ιδεολογικής κυριαρχίας. Η κρίση αυτή οφείλεται στον ιστορικά πρωτότυπο συνδυασμό ανισοτήτων και αποκλεισμών. Η κρίση του καθολικού, δηλαδή, μιας ιδέας της ανθρωπότητας, είναι το αποτέλεσμα αυτού του ιστορικού συνδυασμού. Με τον τρόπο αυτό, οι διαδικασίες διαφοροποίησης δεν συνοδεύονται από τις αντίστοιχες διαδικασίες ενότητας με βάση μια έννοια του καθολικού. Η έννοια της συνθετότητας όπως αναπτύχθηκε από τον Althusser,

[4] Για την πολυπλοκότητα βλ. Edgar Morεn (2004). *Η μέθοδος, οι ιδέες*. Αθήνα: Εικοστού Πρώτου.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

υποδήλωνε την επικαθορισμένη σχέση, στην οποία η κατάσταση επικαθορίζεται από την «άλλη τάση» και, συνεπώς, η ιστορία είναι μη γραμμική. Φαίνεται ότι κατά τον Balibar η σημερινή σύνθετη κατάσταση της καθολίκευσης χωρίς καθολικό ιδεώδες συνιστά επικαθορισμό χωρίς ενότητα σε «τελευταία ανάλυση». Η κρίση της ιδεολογίας και της υποκειμενοποίησης είναι η βασική διαδικασία που προσδιορίζει την πολυπλοκότητα.

Αυτήν τη διαδικασία θα πρέπει να φωτίσουμε στο παρόν κεφάλαιο ώστε να θέσουμε καλύτερα το ερώτημα: πώς μπορεί η φιλοσοφία και η πολιτική να βοηθήσουν στην εννόηση-νόημα και στο συλλογικό έλεγχο της ιστορικής διαδικασίας. Πώς μπορούν να συμβάλλουν στην παραγωγή ενός «νοήματος» της ιστορίας, όχι απαραιτήτως μονοσήμαντου, ώστε η παρέμβαση των μαζών να έχει ιστορικά αποτελέσματα;

Θα ερευνήσουμε μέσα από την κρίση του μαρξισμού, την αποδυνάμωση του κράτους και την κρίση της νεωτερικότητας, τις διαδικασίες εκείνες που έλαβαν χώρα ώστε να εισέλθει σε κρίση το καθολικό ιδεώδες.

## 1.1 Η αναθεμελίωση του μαρξισμού

Ξεκινώντας από την κρίση του μαρξισμού αναδεικνύουμε τη θέση ότι η κρίση αυτή είναι ιστορικά συνδεδεμένη με την ίδια την κρίση της πολιτικής. Η θέση αυτή υποδεικνύει ότι η ανάλυση της κρίσης του μαρξισμού ως επιστήμης και ως μαζικής ιδεολογίας είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να σκεφτούμε την πολιτική γενικά. Η μαρξιστική έννοια της πολιτικής ως ταξικής πολιτικής, από κοινού με την έννοια της ιδεολογίας, αποτελεί ένα από τα όρια του μαρξισμού. Η ανάκτηση της σύνθετης σχέσης μεταξύ ταξικής και μαζικής πολιτικής αποτελεί τον απαραίτητο όρο θεωρητικής και πολιτικής αποτελεσματικότητας του μαρξισμού. Κατά συνέπεια, η σχετικοποίηση της έννοιας της ταξικής πάλης ως ενός ανταγωνισμού και η ένταξή της στην ευρύτερη έννοια της πολιτικής προσ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δίδει στην τελευταία αναβαθμισμένη θέση στο εννοιολογικό καθεστώς. Η αναβάθμιση αυτή είναι μια επιπλέον προϋπόθεση η οποία θα μας επιτρέψει κατόπιν να πραγματευτούμε τη σημασία της σε ένα άλλο επίπεδο.

### *1.1.1 Η κρίση και οι «άλλοι» μαρξισμοί*

Όπως κάθε κρίση έτσι και αυτήν του μαρξισμού, αλλά ακόμη περισσότερο όλες οι μέχρι τώρα κρίσεις του μαρξισμού, δεν αποτελεί μονοδιάστατα αρνητικό γεγονός αλλά ανοίγει και δυνατότητες μετασχηματισμού. *«Υπάρχουν πολλοί τρόποι να καταστραφεί κάτι. Μερικές φορές είναι απλώς διάλυση, χωρίς να μένουν υπόλοιπα. Άλλες φορές είναι αναθεμελιώσεις ή συνέχειες ή επαναστάσεις»* (Balibar & Wallerstein 1991[1988]: 236).

Υπάρχουν θέσεις και έννοιες του μαρξισμού, οι οποίες αναπτυσσόμενες μπορούν να εκφράσουν τη ζωτικότητά του και άλλες που πρέπει να εγκαταλειφθούν. Τα ιστορικά όρια που τίθενται στον μαρξισμό είναι, σύμφωνα με τον Balibar, ορισμένα νέα φαινόμενα ασύμβατα προς τις αρχές και τις θεωρητικοποιήσεις του, όπως αυτά της πνευματικής διαφοράς, της διαφοράς των φύλων, τα προβλήματα ταυτοτήτων όπως ο εθνικισμός-ρατσισμός κ.λπ.

Η αναθεμελίωση του μαρξισμού δεν αποσκοπεί στην ενίσχυση της συνεκτικότητας και της συστηματικότητάς του μέσω της άρσης των αντιφάσεών του· αντίθετα, αυτή επιτυγχάνεται με εργασία πάνω στις αντιφάσεις και τον μετασχηματισμό τους. *«...γόνιμη μπορεί να είναι μόνο μια έρευνα των συστατικών αντιφάσεων της θεωρίας του Marx...πρέπει να επανεξετάσουμε τις κλασικές συζητήσεις για τα όρια ισχύος της θεωρίας αυτής...»* (Balibar 1984: 93).

Η γονιμότητα σχετίζεται με την παραγωγή νέων εννοιών, όπως νοείται αυτή η παραγωγή στην επιστημολογική αντίληψη της αναθεμελίωσης του Balibar. Σύμφωνα με τα πορίσματα της αντίληψης αυτής, δεν είναι καν στη θεωρία του Marx στην οποία αποκρυσταλλώνονται οι αντιφάσεις του, αλλά στις

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θεμελιώδεις έννοιές του. Συνεπώς, πρέπει να εντοπιστεί τι είναι τελικά αυτό που τοποθετεί την αντίφαση στη ρίζα των εννοιών. Η επέκταση του πεδίου με τη μετατόπιση των ορίων ώστε να συμπεριλάβει τα νέα φαινόμενα συνοδεύεται με μια επιστροφή στα «αδιανόητα» των αρχών του μαρξισμού. Πάνω απ' όλα σημαίνει *παραγωγή* εννοιών ώστε να διατυπωθεί πλήρως η θεωρία και, συνεπώς, να εμφανίσει τα όριά της. «*Ο μαρξισμός είναι πάντοτε στοχάσιμος επειδή είναι μετασχηματίσιμος*» (Balibar, *Reponses aux questions de Carlos Ruiz).* Η αναθεμελίωση του μαρξισμού αφορά στις έννοιες και όχι τις θεωρίες. Γι' αυτό, όπως θα δούμε, η αναθεμελίωση αναφέρεται στις οριακές έννοιες όπως αυτήν της ιδεολογίας, η οποία ως εσωτερικά ασταθής αποτελεί παραδειγματική οριακή έννοια.

Η μετατόπιση των ορίων δεν συνιστά «ξεπέρασμα» ή υπέρβαση ιστορικιστικού τύπου των εννοιών, των θεμάτων και αντικατάσταση από ένα άλλο «παράδειγμα». Αντίθετα, είναι «μετα-μαρξιστικό», με την έννοια της αναζήτησης, της αποκάλυψης και της ενεργοποίησης των *άλλων μαρξισμών* ως αντίθετης τάσης στην υπαρκτή και πραγματοποιημένη εκδοχή του. Η συγκρότηση του «άλλου» μαρξισμού προϋποθέτει μια διμέτωπη εναντίωση: αφ' ενός, του μαρξισμού *εναντίον* του εαυτού του, της αντιπαράθεσης των εννοιών του με τις ενάντιες[5], αφ' ετέρου, βεβαίως *εναντίον* των αντιπάλων του. Το «πέρα από» (au de la) σημαίνει ενεργοποίηση υπέρ ή κατά συγκεκριμένων –μοναδικών κατά-στάσεων, στοιχείων ή θέσεων. Η στάση αυτή δεν πρέπει να συγχέεται με τον διαχωρισμό «ξεπερασμένου» και «επίκαιρου» ή «ορθού» και «εσφαλμένου». Σημαντικότερο είναι να αποκαλύψει κανείς σκεπασμένες από «διαδοχικές βεβαιότητες» αντιφάσεις, όπως έλεγε ο Lacan, και να τις επεξεργαστεί (Balibar & Wallerstein 1991[1988]: 236).

Η ιδιαιτερότητα της κρίσης του μαρξισμού έγκειται στο γεγονός ότι ο ίδιος έχει μια αντιφατική καταστατική συγκρότηση. Η εσωτερική αντίφαση του μαρξισμού οφείλεται στο ότι αποτελεί *ταυτοχρόνως* επιστημονική θεωρία και ιδεολογία. Όταν η αντίφαση αυτή παίρνει τη μορφή της κρίσης τότε διακυ-

[5] Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Balibar είναι *antithesis*. Τον μεταφράζω ως *εναντίωση*.

βεύεται η ίδια η συνέχεια του μαρξισμού. Ο μαρξισμός αποτελεί μια αντιφατική ενότητα γνώσης και πολιτικής (πρακτικής). Η σχέση του μαρξισμού ως ιδεολογίας και του μαρξισμού ως επιστήμης σημαίνει ότι δεν νοείται η κρίση μόνο στο επίπεδο της πρώτης, αφήνοντας ανεπηρέαστη τη δεύτερη. Αντίθετα, το σύνθετο καθεστώς του μαρξισμού υποβάλλει μια αντιμετώπιση της κρίσης ταυτοχρόνως στα δύο πεδία. Η *αναθεμελίωση* (refonte) με την έννοια που της προσδίδει ο Balibar, είναι η κατάλληλη αντιμετώπιση γι' αυτό ακριβώς το λόγο. *«Η ιστορική επενέργεια του μαρξισμού ...παρουσιάζει μια φυσιογνωμία έντονα αντιφατική, διπλά αντιφατική μάλιστα»* (Balibar & Wallerstein 1991[1988]: 237).

Όσον αφορά στην όψη της επιστημονικής θεωρίας η αναθεμελίωση εστιάζεται, όπως είπαμε, στις έννοιες θεωρώντας ως κρίσιμης σημασίας διαδικασία την κυκλοφορία τους μέσα και έξω από τα όρια της θεωρίας. Από την άλλη, ο μαρξισμός ως ιδεολογία οφείλει να αναλύσει την ιδιαίτερη ιδεολογική του παρουσία στην ιστορία. Οφείλει να μετασχηματισθεί ο ίδιος ως ιδεολογία μαζών. Συνεπώς, σύμφωνα με τον Balibar, είναι απαραίτητο να αναθεωρηθούν δύο κρίσιμες έννοιες του μαρξισμού. Αφ' ενός πρέπει να επανεξεταστεί η έννοια της (ταξικής) ιδεολογίας, η οποία αποτέλεσε το «τυφλό σημείο» του μαρξισμού, ώστε να συγκροτηθεί μια αντίστοιχη συμβατή με την υλικότητά του. Αφ' ετέρου, τίθεται υπό αίρεση η ιδέα της «προλεταριακής πολιτικής». Και ακόμη περισσότερο, δείχνοντας τη ριζικότητα της κρίσης, τίθεται σε επανεξέταση η ιδέα της πολιτικής εν γένει.

Η αναθεμελίωση του μαρξισμού αφορά, λοιπόν, στη μετατόπιση και υπέρβαση των *ορίων* του που αποτελούν οι έννοιες *ιδεολογία* και *πολιτική*. Αυτές επαναπροσδιορίζονται και επανεπενδύονται στο εσωτερικό της θεωρίας. Όσον αφορά στην έννοια της *ταξικής πάλης* αυτή, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, διατηρείται μεν αλλά υποβάλλεται σε μια αλλαγή θέσης. Από καθοριστική δομή και ασυμφιλίωτη στιγμή στην υλικότητα της ιστορίας, μετατρέπεται σε ενσωματώσιμη σε ένα σύνθετο πλέγμα δομών εντός του οποίου επικαθορίζεται από τις άλλες δομές χωρίς, ωστόσο, αυτό να σημαίνει ότι τα αποτελέσματά της

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μπορούν να αγνοηθούν. Είναι φανερό ότι ο Balibar εφαρμόζει τη διαλεκτική της εμμένειας, η οποία δεν προβλέπει «καθορισμό σε τελευταία ανάλυση», αλλά συνδυασμό δύο καθορισμών ασύμβατων και αδιαχώριστων.

Κατά την πρόσφατη περίοδο των έργων του Balibar παρατηρείται μια περαιτέρω ριζοσπαστικοποίηση των θέσεων αυτών. Αξιολογεί την κρίση με πιο απαισιόδοξους τόνους, καθ' όσον η «μετά τον μαρξισμό» κατάσταση χαρακτηρίζεται πλέον από την κατάλυση οποιουδήποτε δεσμού του μαρξισμού με οργανώσεις ή θεσμούς. Αν στην προηγούμενη περίοδο πίστευε ότι υπήρχε ακόμη η δυνατότητα ενός δεσμού του μαρξισμού με το εργατικό κίνημα και εξ αυτού του λόγου η δυνατότητα συνάρθρωσης θεωρίας-πρακτικής (άρα της «ταξικής οπτικής»), τώρα καθίσταται ακόμη πιο αβέβαιη η ανατροφοδότηση του μαρξισμού από την πρακτική (δηλαδή την πολιτική). Η σταδιακή μετατόπιση του Balibar εκδηλώνεται στην προβληματική του επικαθορισμού της ταξικής πολιτικής από τη μαζική πολιτική των ταυτοτήτων και την ενσωμάτωση της έννοιας της ταξικής πάλης σε μια νέα έννοια της πολιτικής.

Η νέα φάση μετά τη δεκαετία του '90 συμπίπτει με μια νέα «διάγνωση» όπως περιγράφεται στις τελευταίες σελίδες του έργου *Η φιλοσοφία του Marx*. Αν προηγουμένως η αναθεμελίωση του μαρξισμού αφορούσε μόνο στην παραγωγή νέων εννοιών και όχι στη θεωρία, τώρα ο Balibar δηλώνει ότι *«δεν υπάρχει θεωρία του Μαρξ»* (Balibar 1999[1993]: 189). Ίσως το σημαντικότερο διακύβευμα, όσον αφορά στην κρίση του μαρξισμού, να βρίσκεται σ' αυτόν τον αγώνα δρόμου μεταξύ των δύο χρόνων, του *ιστορικού* και του *θεωρητικού χρόνου* (ή χρόνου της έννοιας), οι οποίοι «ήδη πάντοτε» δεν συμπίπτουν. Έτσι, η δραματικότητα της δήλωσης του Balibar ότι:

> «ο Marx δεν είχε το χρόνο να κατασκευάσει μια θεωρία, επειδή *οι διορθώσεις του γίνονταν με μεγαλύτερη ταχύτητα*», να αποδίδει εναργώς την απόσταση από τη στιγμή του Althusser ο οποίος έγραφε: *«έχουμε, λοιπόν, το δικαίωμα και το καθήκον, όπως έκαναν όλοι οι Κλασικοί, να μιλάμε για μαρξιστική θεωρία...»* (Althusser 1983[1974]: 29).

*1.1.1.2 Κρίση του μαρξισμού και κρίση της πολιτικής*

Για την αντιμετώπιση της κρίσης ο Balibar προτείνει, στην ουσία, δύο κατευθυντήριες θέσεις. Πρώτον, την «αναθεμελιωτική» επιστημολογική στρατηγική και, δεύτερον, την προτεραιότητα της πρακτικής έναντι της θεωρίας, συνεπώς, προτάσσει την κρίση της πολιτικής. Οι δύο κατευθυντήριες θέσεις, όπως είναι φανερό, αναφέρονται και στη σχέση μαρξισμού-κομμουνισμού. Ο μαρξισμός ως γνώση έχει ως απαραίτητο όρο τη σχέση του με κάποια έννοια κομμουνιστικής πολιτικής, η οποία εξασφαλίζει τη συλλογικότητα-κοινότητα της σκέψης. Αυτό είναι και το νόημα της διατύπωσης του Althusser: *«Οι κομμουνιστές όταν είναι μαρξιστές και οι μαρξιστές όταν είναι κομμουνιστές δεν είναι ποτέ 'φωνή βοώντος εν τη ερήμω'»* (Althusser 1977: 52).

Κριτήριο, λοιπόν, για το αν μια πρόταση είναι «μαρξιστική» αποτελεί το γεγονός ότι καθιστά δυνατή και επιτρέπει τη σκέψη πάνω στην κομμουνιστική πολιτική. Αλλά, όπως θα δούμε σε επόμενο κεφάλαιο, η επανεξέταση της μαρξιστικής έννοιας της πολιτικής οδηγεί τον Balibar σε μια νέα έννοια της πολιτικής γενικά ως επικοινωνίας. Ένας τρόπος αντιμετώπισης της κρίσης του μαρξισμού, όπως ο παραπάνω, έχει ως απαράκαμπτο όρο την εκ νέου επινόηση της πολιτικής. Και αυτό, διότι σήμερα αμφισβητείται η δυνατότητα όχι μόνο των ταξικών μαζικών πρακτικών αλλά η μαζική πολιτική πρακτική γενικώς.

> «Η κρίση του μαρξισμού είναι τόσο ριζική ώστε αφορά άμεσα όχι μόνο τους μαρξιστές αλλά και κάθε πολιτική σκέψη. Βρίσκεται στο επίκεντρο της κρίσης της πολιτικής (και των πολιτικών πρακτικών) την οποία διαπιστώνουμε σήμερα» (Balibar 1990[1984]: 92).

Αν, όπως είπαμε, η αντίφαση του μαρξισμού είναι *εσωτερική* και διασχίζει τις θεμελιώδεις έννοιές του, από την άλλη η κρίση του μαρξισμού εργάζεται επίσης στο *εσωτερικό (από τα μέσα)* των πολιτικών επίκαιρων ζητημάτων. Η απλή διαπίστωση ότι τα προβλήματα που διακυβεύονται μέσα στην κρίση του μαρξισμού –όπως οι ασυμβατότητες των ανθρωπολογικών διαφορών και οι πολιτι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κές των ταυτοτήτων– είναι, ταυτοχρόνως, τα ίδια βασικά προβλήματα κάθε πολιτικής, μπορεί να φαίνεται αυτονόητη έχει εντούτοις σπουδαία σημασία. Και αυτό διότι αποκαλύπτει τις δυνατότητες που υπάρχουν στην οριακή σημερινή κατάσταση. Μία από αυτές σχετίζεται με το γεγονός ότι δεν φαίνεται να υπάρχει άλλος τρόπος να σκεφτούμε τον κοινωνικό μετασχηματισμό και τη συλλογικά οργανωμένη πρακτική (μάζες). Με την προϋπόθεση ότι ο μαρξισμός δεν είναι μια απομονωμένη ατομικιστική θεωρία ούτε ιστορικιστική-ουτοπική ιδεολογία, τότε διαθέτει, «ήδη πάντοτε», το ιστορικό περιθώριο να επινοήσει μια πολιτική της επικοινωνίας κατάλληλη για την αντιμετώπιση των προβλημάτων που θέτουν οι σύγχρονες ασυμβατότητες. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι η κρίση του μαρξισμού συνιστά, με την πιο οξεία μορφή, κρίση ακριβώς της νεωτερικής πολιτικής. Το πρόβλημα του μαρξισμού είναι δυνατόν, εάν αυτός μετασχηματισθεί μέσα από την κρίση του, να μετατραπεί σε πλεονέκτημα.

Είναι μάταιο να αναζητούμε λύση της «κρίσης» δια μιας και γενικά. Όχι μόνο απαιτεί τη σύνθετη εργασία της αναθεμελίωσης θεωρητικά και ιστορικά-εμπειρικά, αλλά οι απαράκαμπτοι ιστορικοί καθορισμοί που αναφέραμε αφορούν την ίδια την έννοια και την πρακτική της πολιτικής.

> «Οι αντιθέσεις του μαρξισμού δεν έχουν μια ύπαρξη απλή ή καθαρή: δεν υπάρχουν παρά *μέσα σε μια πρακτικο-θεωρητική ιστορία*. Για να δοκιμάσουμε να τις συλλάβουμε *πρέπει να αλλάξουμε προοπτική* και να πάμε, ακριβώς, σε μια *λεπτομερειακή έρευνα της ιστορίας* αυτής η οποία στηρίζεται συγχρόνως πάνω σε διατύπωση προβλημάτων, σε χρήσεις εννοιών, σε μαζικές κοινωνικές πρακτικές» (Balibar 1984: 99).

Δεν πρόκειται για τίποτε άλλο παρά για την ικανότητά του να γνωρίζει και να αναγνωρίζει την ίδια του την κρίση. Ειδάλλως, η μη επίγνωση της κρίσης οδηγεί απλώς στη διαφωτιστική στάση των «συνειδητοποιημένων» που επιδεικνύουν διδακτικά τις βεβαιότητές τους καταγγέλλοντας τις ψευδαισθήσεις στις οποίες υπόκεινται οι μάζες. Η πρωτοκαθεδρία αυτή σημαίνει ότι ο μαρξισμός μπορεί να αντιμετωπίσει την κρίση του μόνο εμμέσως, μόνο μέσω των αποτελεσμάτων του ως θεωρίας στην πολιτική και των αποτελεσμάτων του ως ιδεολογίας-«υλικής δύναμης» στην ιστορία. Η επίγνωση σημαίνει γνώση αλλά

διαφέρει από την αυτοσυνείδηση. Με αυτήν την έννοια, δεν μπορεί να υπάρχει αυτοσυνείδηση της πορείας του μαρξισμού ως άμεση γνώση, διότι δεν μπορεί να γνωρίζει εκ των προτέρων ποια θα είναι η χρήση των διατυπώσεών του μέσα στην κοινωνική σύγκρουση· δεν μπορεί ο μαρξισμός να γνωρίζει το «νόημα» που θα αποκτήσουν αυτές και πώς θα εκληφθούν. Κατά δεύτερο, για τον ίδιο λόγο δεν μπορεί να ελέγξει την εννοιολογική διαμόρφωσή του. Πρόκειται για μια διαδικασία χωρίς συνείδηση (υποκείμενο), δηλαδή, για «συνείδηση χωρίς υποκείμενο». Η κατανόηση των αποτελεσμάτων της θεωρίας λαμβάνει χώρα μόνον αναδρομικά και εκ των υστέρων ως συλλογικός αναστοχασμός.

Συνεπώς, λόγω της σύνθετης σχέσης μεταξύ θεωρίας και πρακτικής (όπως θα δούμε στο σχετικό κεφάλαιο για την ιδεολογία) η παρέμβαση στην κρίση του μαρξισμού δεν μπορεί παρά να έχει έμμεσο χαρακτήρα περνώντας μέσα από την επινόηση μιας νέας έννοιας της πολιτικής και μιας νέας πολιτικής πρακτικής.

### *1.1.2 Η ανάκτηση της ιστορικής συνθετότητας*

Εξετάζοντας την κρίση του μαρξισμού και τη δυνατότητα αντιμετώπισής της με την αναθεμελίωσή του, διαπιστώσαμε ως κύριο αίτημα της μεθοδολογικής αυτής προοπτικής τη συνθετότητα του μαρξισμού. Ο στόχος δεν μπορεί να είναι άλλος από την υπέρβαση της μαρξιστικής αναγωγής-απλοποίησης της ιστορικής συνθετότητας. Ο αναγωγισμός αποτελεί χαρακτηριστικό σύμπτωμα των αντιφάσεών του. Μια από τις συνηθέστερες περιπτώσεις αναγωγισμού είναι η απλοποίηση των σύνθετων σχέσεων μεταξύ *τάξεων και μαζών*. Θα εξετάσουμε σύντομα το εγχείρημα του Balibar συνθετοποίησης της σχέσης αυτής ως ενδεικτική εφαρμογή της αναθεμελιωτικής προβληματικής του. Επιπλέον, το εν λόγω θέμα συνάπτεται, μέσω της αμφισβήτησης της μονοσήμαντης καθολικότητας του ταξικού ανταγωνισμού, με το κρίσιμο πρόβλημα του μετα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σχηματισμού των ταξικών ταυτοτήτων, το οποίο βρίσκεται στο επίκεντρο της κρίσης, τόσο της ιδεολογίας (του ιδεώδους), όσο και της πολιτικής (των ταυτοτήτων).

Ο Balibar εισάγει στην ανάλυσή του τις έννοιες της ατομικότητας και των ταυτοτήτων. Η *ατομικότητα* παρεμβαίνει ως τρίτος όρος μεταξύ των όρων της τάξης και της μάζας. Δεν υποδηλώνει το απομονωμένο άτομο του φιλελευθερισμού, αλλά την αείποτε υπάρχουσα διαδικασία σύνθεσης και, ταυτοχρόνως, διαφοροποίησης των ατόμων. Η βασική θέση του μαρξισμού είναι ότι δεν υπάρχει μόνιμος διαχωρισμός των κοινωνικών τάξεων αλλά, αντίθετα, αυτές συγκροτούνται στην ταξική πάλη. Η θέση αυτή είναι αρκετή για την οριοθέτηση από τις κοινωνιολογικές αναπαραστάσεις των τάξεων ως άθροισμα των εμπειρικών ατόμων. Οι κοινωνικές τάξεις *δομικά* και *ιστορικά* αλληλοεπικαλύπτονται και εν μέρει αλληλο-διαπλέκονται, με αποτέλεσμα να μην είναι κλειστές, όπως οι κάστες, ούτε υπερατομικότητες απομονωμένες (Balibar 1985a[1982]: λήμματα "Classes", "Lutte des classes"). Η σύνθεση αυτή σημαίνει τους μετασχηματισμούς των ατόμων αφ' ενός μέσα από την επικοινωνία και διάδραση με τα άλλα άτομα, καθώς και μέσα από την ένταξή τους σε μια διαδικασία ολοκλήρωσης, σε ένα ευρύτερο όλον. Οι τάξεις και οι μάζες αποτελούν δύο καταστάσεις κοινωνικής ύπαρξης εντός των οποίων η σύνθεση των ατόμων ή, αλλιώς, η ατομικότητα συντελείται με διαφορετικό τρόπο. *«Αν οι μάζες στο 'είναι' τους δεν είναι τίποτε άλλο παρά τάξεις –ή μάλλον, τα «πραγματικά» άτομα από τα οποία αποτελούνται είναι τα ταξικώς καθορισμένα άτομα– ο τρόπος ύπαρξής τους δεν ανάγεται στις τάξεις»* (Balibar 1994b: 114-115).

Με την έννοια της ατομικότητας αντικαθιστά τη μυθική ενότητα της εργατικής τάξης που απέρρεε από την ανάλυση της προλεταριοποίησης. Ο Marx αναζητούσε την ενότητα αυτή ως αντίβαρο στην ενότητα της κίνησης του κεφαλαίου. Μάλιστα, η ενότητα της εργατικής τάξης θα προέκυπτε ως καθολικοποίηση της ιδιαιτερότητας των στιγμών της προλεταριοποίησης. Τέτοια ενότητα, σύμφωνα με τον Balibar, δεν μπορεί να υπάρξει και, ως εκ τούτου, η προ-

σπάθεια του Marx καταλήγει στην αναγωγή-απλοποίηση (reduction). Οι αντιστοιχίες των όψεων της προλεταριοποίησης είναι δομικές και όχι μεταβατικές. Στον Engels, στον οποίο βρίσκουμε μια πρωτότυπη ανάλυση των μαζών, ο αναγωγισμός εμφανίζεται με την τελεολογική εναρμόνιση τριών πραγματικοτήτων: της εξαθλίωσης, της μη ιδιοκτησίας και της αλήθειας-προλεταριακής κοσμοαντίληψης (Balibar 1994b: 87-149, 122).

Αντίθετα, όπως έχουν δείξει μαρξιστικές έρευνες, η συνθετότητα της προλεταριοποίησης σημαίνει ότι η θέση των εργαζομένων βελτιώνεται σχετικά, ενώ αυξάνεται η εκμετάλλευση. Το σημαντικότερο όμως είναι ότι το κράτος (και η πολιτική) διαχειρίζεται την άρθρωση-ενοποίηση των όψεων της προλεταριοποίησης, και έτσι παρεμβαίνει στη συγκρότηση των τάξεων με διάφορες μορφές μεσολάβησης, όπως η ένταξη και η ενσωμάτωση, οι οποίες οργανώνουν την ηγεμονία της αστικής τάξης.

Η δεύτερη έννοια που εισάγει ο Balibar στην ανάλυσή του είναι εκείνη *της ταυτότητας* των τάξεων. Ως γνωστόν, με αφετηρίες τις εργασίες του E.P. Thompson, το ρεύμα επιστροφής στον Gramsci, την ανάπτυξη των Πολιτισμικών Σπουδών, της Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας αλλά και με τις αναλύσεις του Gareth Stedman Jones και άλλων, σημειώθηκε μια στροφή στις ιστορικές κυρίως σπουδές[6]. Η κεντρική ερευνητική ιδέα των νέων ρευμάτων συμπυκνώνεται στη θέση ότι οι ταυτότητες των τάξεων δεν συγκροτούνται με βάση μια τελεολογία ταξικής *συνείδησης* εγγεγραμμένη στις δομές συμφερόντων, αλλά ως ανάδραση της πολιτικής (οργανώσεων και κράτους). Οι «*ταξικές γλώσσες*», δηλαδή οι λεκτικοί αλλά και ευρύτερα συμβολικοί τρόποι με τους οποίους η εμπειρία των εργατών νοηματοδοτείται με συνεκτικό αλλά και διαφοροποιητικό τρόπο, οργανώνουν την αντίληψη του κόσμου και αναγορεύεται σε βάση της εμπρόθετης δράσης.

Ακολουθώντας τις νέες ερευνητικές κατευθύνσεις που άνοιξαν στη δεκαετία του '60 ο Balibar εμπνέεται από τα πλούσια στοιχεία που ανέδειξαν οι ι-

[6] Για μια ενημερωτική βιβλιογραφική επισκόπηση βλ. Έφη Αβδελά (1995). «Η κοινωνική τάξη στη σύγχρονη ιστοριογραφία», *Ιστορικά* 22, 199.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στορικοί για μια αμιγώς φιλοσοφικού χαρακτήρα κριτική του ίδιου του Marx. Ο Balibar απομονώνει ορισμένα αμφίσημα χαρακτηριστικά της αντίληψης τού Marx για τις τάξεις. Η *ενότητα* του κεφαλαίου και ο αυτοματισμός του αντισταθμίζεται με την *ενοποίηση* των διαδικασιών της προλεταριοποίησης σε ιδεατό ενιαίο λογικό τύπο. Εντοπίζοντας στο σημείο αυτό μια πρώτη στιγμή αναγωγής των διαδικασιών διαφοροποίησης, δείχνει περαιτέρω ότι η κατασκευή αυτή καταλήγει σε ένα τεράστιο διφορούμενο της μαρξιστικής αναπαράστασης των τάξεων (Balibar 1991[1988]: 251-253).

Κατά δεύτερον, υποβάλλει σε κριτική τη φιλοσοφική αντίληψη του Marx για την *ταυτότητα* και την *υποκειμενικότητα*. Οι προηγούμενες αμφισημίες επιλύονται από τον Marx με διαλεκτική –ως ενότητα αντιθέτων– που οδηγεί σε μια ιδεώδη διπλή ταυτότητα: της εργατικής τάξης ως οικονομικής κοινωνικής τάξης και του προλεταριάτου ως «πολιτικού υποκειμένου». Η παράξενη αυτή διπλή ταυτότητα, που δεν ισχύει για τις άλλες τάξεις, επιτρέπει επιπλέον τη θεώρηση της εργατικής τάξης-προλεταριάτου ως «καθολικής» τάξης. Κατά βάθος, διαπιστώνεται ότι υπάρχει στον Marx μια *αρχή ταυτότητας*[7] σ' αυτήν την αντιστοιχία μεταξύ της τάξης-αντικειμενικής ενότητας (ως παράγωγο της καπιταλιστικής ανάπτυξης) και της υποκειμενικής ενότητας της τάξης (ως ασύμβατο συμφερόντων της με καπιταλιστική ανάπτυξη). Μ' άλλα λόγια, η αρχή-αιτία που προσδιορίζεται στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής δεν επιτρέπει την ενοποίηση των διαδικασιών διαφοροποίησης σε μια ενότητα διαφοράς, αλλά σε μια ενότητα ταυτότητας. Με τον τρόπο αυτόν, δεν υπάρχει η δυνατότητα να συλληφθεί η σύνθεση των αποτελεσμάτων της κοινωνικής σχέσης και, κατά συνέπεια, της ατομικότητας των τάξεων.

Αντί μιας τέτοιας σύνθετης διαδικασίας εμφιλοχωρεί στην ανάλυση του Marx ένας φαύλος κύκλος αμοιβαιοτήτων που οδηγούν από την αντίληψη της πάλης των τάξεων (ως ασυμβίβαστου ανταγωνισμού) σε μια απλοποίηση των ταξικών σχέσεων. Προϋπόθεση αυτού του κύκλου αποτελεί η ιδέα της επανα-

[7] Σύμφωνα με την αρχή της ταυτότητας: «Ό,τι υπάρχει, υπάρχει/ό,τι υπάρχει δεν μπορεί και να μην υπάρχει/αυτό που υπάρχει παραμένει χωρίς αλλαγή».

στατικής *υποκειμενικότητας ως απλής συνειδητοποίησης* της αρνητικότητας των συνθηκών εκμετάλλευσης. Ο Balibar, μέσα από μια ενδιαφέρουσα και λεπτή φιλοσοφική κριτική στον Marx, αποδεικνύει την πρόταση ότι η αντίληψη της συνειδητοποίησης είναι εκείνη που τροφοδοτεί τον αναγωγισμό και την απλοποίηση.

Βλέπουμε ότι ο Balibar διατυπώνει με τον δικό του τρόπο μια κριτική της ταξικής ταυτότητας ως συνειδητοποίησης, ενισχύοντας τη θέση περί της δόμησής των ταυτοτήτων ως αποτέλεσμα της ιδεολογίας και της πολιτικής. Εξάλλου, αναφέρεται ρητά στον G.S. Jones, καθώς χρησιμοποιεί τον όρο «καθολική γλώσσα της πολιτικής», εννοώντας τα δικαιώματα και την ιδιότητα του πολίτη, γλώσσα στην οποία διατυπώνεται η πάλη των τάξεων. Ο ίδιος υποστηρίζει την καθοριστική σημασία του ιδεολογικού πεδίου μέσα στο οποίο δομείται συνεκτικά μια ορισμένη «ταξική γλώσσα». Δεν μπορεί κανείς να φτάσει σε μια αρχική και υλική έκφραση του ταξικού συμφέροντος, καθώς είναι η ίδια η λεκτική δομή της πολιτικής γλώσσας που συλλαμβάνει και ορίζει το συμφέρον. Έτσι, οι ταξικές ταυτότητες έχουν να κάνουν με την πολιτική, δηλαδή αποτελούν κατασκευές και, συγκεκριμένα, ορίζονται από τις σχέσεις οργάνωση-κόμμα-κίνημα-τάξη, σχέσεις στις οποίες δεν υπάρχει ποτέ πλήρης εκπροσώπηση και ενσωμάτωση.

Στη σύνθετη σχέση τάξεων-μαζών παρεμβαίνει καθοριστικά το Κράτος και η ιδεολογία. *«Η ιδεολογία συγκροτεί τις μάζες ως μάζες και στη γένεση της ιδεολογίας το κράτος εκπροσωπεί το επίπεδο της ταξικής πάλης»* (Balibar 1991[1988]: 115). Ό,τι εντάσσεται στο κράτος είναι τάξεις-μάζες και ό,τι αποκλείεται είναι μάζες-μη τάξεις. Η πολιτική, σύμφωνα με τον Balibar, εντάσσοντας στο κράτος τις μάζες, τις μετασχηματίζει σε πολίτες. Από την άλλη, είναι αδύνατον να εξαλειφθεί πολιτικά ο ανταγωνισμός της παραγωγής. Αυτό που συνδέει είναι αυτό που χωρίζει και δεν πρόκειται για κάποιο ανώτερο συμφέρον ή έννομη τάξη αλλά για μια αέναη σύγκρουση.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Σύμφωνα με τα παραπάνω οι έννοιες της ταξικής πάλης και των τάξεων είναι πολιτικές έννοιες. Περνώντας στο πρόβλημα των ταξικών ταυτοτήτων ο Balibar, σύμφωνα με τις παραπάνω κατευθύνσεις, επιλέγει να μελετήσει τη σχέση *ταυτοτήτων, οργάνωσης, κράτους*. Οι ταυτότητες δομούνται μέσα από την κοινωνική σύγκρουση και τις πολιτικές μορφές που αυτή παίρνει και όχι ως τελεολογία της ταξικής συνείδησης εγγεγραμμένης στις δομές συμφερόντων. Η «προλεταριακή ταυτότητα» υπήρξε ένα αντικειμενικό ιδεολογικό είδωλο που δρούσε μέσα σε μια υπερκαθοριζόμενη διαλεκτική πρακτικών και οργάνωσης στην οποία υπεισέρχονται οι μορφές του κράτους. Η τάξη ορίζεται από το σύνθετο πλέγμα των σχέσεων εργατικό κίνημα-οργανώσεις-πρακτικές όπως αλληλεπιδρούν με το κράτος.

Οι αναντιστοιχίες που παρατηρούνται μεταξύ τάξεων και ταυτοτήτων δεν οφείλονται σε μη συνειδητοποίηση αλλά στην πολλαπλότητα συμφερόντων, μορφών ζωής και γλώσσας πέρα από την παραγωγή. Η πολλαπλότητα των κοινωνικών σχέσεων δεν εκφράζεται και δεν ενσωματώνεται ποτέ πλήρως σε μια αποκλειστική μορφή. Άρα οι ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις διαπερνούν τις τάξεις ή αλλιώς, η πάλη των τάξεων διεξάγεται στο εσωτερικό τους. Επίσης, το κράτος με τους θεσμούς του, τις λειτουργίες του, τα ιδεώδη και τη γλώσσα του είναι πάντοτε παρόν στη συγκρότηση των τάξεων. Ο διαπλαστικός ρόλος του κράτους στη συγκρότηση των τάξεων είναι κρίσιμος. Όσον αφορά στην αστική τάξη ο διαπλαστικός ρόλος φαίνεται από το γεγονός ότι, για να επιτύχει την ηγεμονία της, διαφοροποιείται και μετασχηματίζεται γιά να ενσωματώσει άλλες μερίδες στη διαχείριση του κράτους. Ανακαλύπτει νέες μορφές κράτους και μετασχηματίζεται η ίδια σε νέες ταυτότητες. Το ίδιο ισχύει και για συγκρότηση της εργατικής τάξης με την παρέμβαση του κράτους που αρθρώνει τις τρεις όψεις της προλεταριοποίησης για αναπαραγωγή «εργατικής δύναμης-εμπόρευμα» (Balibar 1977: 112-172).

Όπως είπαμε, η πάλη των τάξεων παίρνει τη συμμετρική μορφή των δύο *στρατοπέδων* κατ' εξαίρεσιν, ωστόσο, παίρνει πολλές άλλες μορφές (Balibar

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΤΡΩΝ

1974: 188, 191). Η πολλαπλότητα και ο μετασχηματισμός των μορφών της πάλης των τάξεων έχει ως αποτέλεσμα τον αέναο μετασχηματισμό της ταυτότητας των κοινωνικών τάξεων «δομικά» και «ιστορικά» (Balibar 1991[1988]: 269-274). Οι σχετικά ομοιογενείς «ταξικές ταυτότητες» δεν προκύπτουν από κάποιον προκαθορισμό, αλλά είναι αποτέλεσμα της συγκυρίας. Οι τάξεις αποκτούν την εξατομικευμένη ταυτότητά τους εξαιτίας των επιπτώσεων της πολιτικής.

Ωστόσο, οι προηγούμενες θέσεις δεν σημαίνουν ότι ο *ανταγωνισμός* αναιρείται αλλά ότι γίνεται *καθολικός* συμπεριλαμβάνοντας τις ποικίλες όψεις των κοινωνικών σχέσεων (Balibar 1977: 76). Ο ανταγωνισμός γίνεται καθολικός καθ' όσον, αντίθετα από την απλοποιητική περιγραφή με βάση μόνο την εργασία ως προσδιοριστική πρακτική του κοινωνικού ανταγωνισμού, αυτός σήμερα τέμνεται από άλλες μεγάλες διαφορές παράγοντας νέες και μεγαλύτερες ανισότητες. Έτσι, η θρυλούμενη «*εξαφάνιση* των τάξεων», η απώλεια της ταυτότητας και της υπόστασής τους είναι συγχρόνως πραγματικότητα λόγω οικουμενικότητας-παγκοσμιοποίησης του ανταγωνισμού και, συγχρόνως, αυταπάτη αφού η «υποστασιακή» ταυτότητά τους ήταν πάντοτε αποτέλεσμα ανάδρασης της πρακτικής τους και όχι εγγενής δεδομένη ιδιότητα.

Η σημερινή κρίση είναι μια κρίση των μορφών αναπαράστασης και των συγκεκριμένων πρακτικών της πάλης των τάξεων. Δηλαδή, αποτελεί κρίση της ιδεολογίας-ιδεώδους και της πολιτικής μέσω των οποίων, όπως είδαμε, συγκροτούνται οι ταξικές ταυτότητες. Η κρίση αυτή, σύμφωνα με τον Balibar, σημαίνει αλλαγή των μορφών ιστορικής υποκειμενικότητας. Πρόκειται για μια βαθμιαία διαδικασία, κατά την οποία περνάμε από τις ταξικές αναπαραστάσεις του κοινωνικού σε εθνικές αναπαραστάσεις. Η μετάβαση αυτή δεν είναι οριστική, αλλά έχει το χαρακτήρα μιας σχέσης έντασης μεταξύ των δύο τύπων αναπαραστάσεων. Η ένταση αυτή εκδηλώνεται και στον όρο *εθνο-κοινωνικό Κράτος* τον οποίο χρησιμοποιεί ο Balibar για να αποδώσει τους μετασχηματισμούς της

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μορφής του κράτους, αφού είδαμε τον καθοριστικό ρόλο του κράτους στη συγκρότηση των ταυτοτήτων.

Από τις συγκεκριμένες αναλύσεις του, με τις οποίες επιχειρεί να ενσωματώσει και να εξηγήσει τα ιστορικά απρόοπτα, αναδύεται τουλάχιστον μια διαλεκτική του συγκεκριμένου, η οποία όμως δεν θέτει ποτέ σε αμφισβήτηση μια «αναπαράσταση της *ιστορίας* ως σύσταση και αντιπαράθεση συλλογικών δυνάμεων με *δική τους ταυτότητα*, προσιδιάζοντα *συμφέροντα* και προσιδιάζουσα κοινωνική λειτουργία» (Balibar 1991[1988]: 244). Αλλά αυτό δεν σημαίνει σε καμιά περίπτωση την αποδοχή του σχήματος των δύο μονοσήμαντων ταξικών στρατοπέδων, παρ' όλο που γνωρίζουμε τον ρόλο που παίζουν οι αναπαραστάσεις των ταξικών ταυτοτήτων. Αντίθετα, δείχνει την εσωτερική πολλαπλότητα των κοινωνικο-πολιτικών μετώπων των ανταγωνιζόμενων δυνάμεων, τον ιστορικο-πολιτικό χαρακτήρα των μαζικών αντιπαραθέσεων.

Ο Balibar με τη θέση περί του αέναου μετασχηματισμού των ταξικών ταυτοτήτων ως δομικού αποτέλεσματος του τρόπου παραγωγής αλλά και, ταυτοχρόνως, ως ιστορικού συμβάντος του πολιτικού ανταγωνισμού, διαμορφώνει την προκλητική απεικόνιση της *«ταξικής πάλης χωρίς τάξεις»*.

### *1.1.2.1 Η ενσωμάτωση της πάλης των τάξεων στην πολιτική*

Με την παραπάνω απεικόνιση υποδηλώνεται η *ενσωμάτωση-ολοκλήρωση* (integration) της έννοιας της ταξικής πάλης στην πολιτική. Ωστόσο, η ολοκλήρωση αυτή, όπως νοείται στον Balibar, δεν έχει τον λειτουργιστικό χαρακτήρα που συναντούμε σε παρόμοιες αντιλήψεις. Σύμφωνα με αυτές, η ολοκλήρωση-ενσωμάτωση λαμβάνει τον χαρακτήρα της εννοιολογικής ιεράρχησης και καθυπόταξης. Έτσι, η έννοια της ταξικής πάλης υποτάσσεται σε μια προϋπάρχουσα δέσμη εννοιών, με βάση την έννοια του πολίτη. Η citoyenneté υποτάσσει την κοινωνική citoyenneté, τα δικαιώματα του πολίτη υποτάσσουν τα κοινωνι-

κά δικαιώματα. Η έννοια του πολίτη θεωρείται ως η συντακτική αρχή των σύγχρονων κοινωνιών και θεμελιώνεται στη «γενική/καθολική» μορφή του πολιτικού στοιχείου, υπάγοντας και υπερβαίνοντας τις ανισότητες ως επιβιώσεις της ταξικής διαίρεσης (Γράβαρης 1997: 36-39).

Αυτή η έννοια της ολοκλήρωσης, σύμφωνα με την οποία κάθε κοινωνική διαίρεση υπάγεται στην καθολική μορφή του πολιτικού, αποτελεί έννοια της εκφραστικής ολότητας μέσα στην οποία παύουν να λαμβάνονται υπόψη οι μη αναγώγιμες διαφορές των μερών. Οι κρίσεις, οι μετασχηματισμοί και οι εντάσεις που περιγράψαμε στη διαμόρφωση των ταυτοτήτων υποβαθμίζονται ή χρησιμεύουν ως μέσο για την πραγμάτωση του (ρυθμιστικού) ιδεώδους του πολίτη.

Η έννοια της ενσωμάτωσης-ολοκλήρωσης του Balibar έχει διαφορετική σημασία καθώς αναφέρεται στην ολοκλήρωση με τη σημασία της συνθετότητας της αιτίας ή του επικαθορισμού. Η αντίληψη της ρύθμισης της πάλης των τάξεων συλλαμβάνει την ίδια ως θεσμό. Οι μάζες αφήνουν το θεσμικό και κοινωνικό υπόλοιπο που πρέπει να ενσωματωθεί αλλά σε άλλη μορφή Κράτους και, ταυτοχρόνως, αποτελούν το υλικό της πολιτικής (Balibar 1998b: 107).

Ωστόσο, μπορούμε να θεωρήσουμε το σημείο αυτό ως μια στροφή του Balibar σε σχέση με τις προηγούμενες θέσεις του. Τώρα, η ταξική πάλη δεν είναι ασυμβίβαστος ανταγωνισμός, αλλά δεν μπορεί να την αγνοήσει καμιά πολιτική. Η «ύλη» της πολιτικής συγκροτείται από τις ιδεολογικές διαμεσολαβήσεις, οι οποίες επικαθορίζουν κάθε ταξικό ανταγωνισμό. Η έννοια της *ταξικής πάλης* διατηρείται όχι ως καθοριστική, ως ασυμφιλίωτη δομή-στιγμή στην υλικότητα της ιστορίας, αλλά ως ενσωματώσιμη και επικαθοριζόμενη επίσης από άλλες δομές, τα αποτελέσματά της οποίας δεν μπορούν να αγνοηθούν. Είναι φανερό ότι ο Balibar εφαρμόζει μια εμμενή διαλεκτική, η οποία δεν προβλέπει «καθορισμό σε τελευταία ανάλυση» αλλά συνδυασμό δύο καθορισμών ασύμβατων και αδιαχώριστων.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η ιδέα της «πάλης των τάξεων χωρίς τάξεις» δεν σημαίνει την κατάργηση των τάξεων, αλλά ότι η πάλη των τάξεων και η ύπαρξη των τάξεων είναι ένα και το αυτό πράγμα (pugnare idem est ac existere). Δηλαδή, ο όρος «τάξη» νοείται ως ενεργητική ταυτότητα «πάλης» και «ύπαρξης», ταυτότητα η οποία σημαίνει διαίρεση. Η ιδέα του Balibar παραπέμπει στην «βασική οντολογική πρόταση του Althusser, με την οποία ταυτίζει *γενικά* τις έννοιες της «πάλης» και της «ύπαρξης» (Balibar 1989[1988]: 64-65). Κατά ανάλογο τρόπο ερμηνεύεται και η φράση του Marx στο *Μανιφέστο*: *«Η πάλη του προλεταριάτου ενάντια στην αστική τάξη αρχίζει με την ίδια του την ύπαρξη».*

Η έννοια της «ταξικής πάλης χωρίς τάξεις» αποτελεί ουσιαστικά προέκταση της θέσης περί συνεχούς μετασχηματισμού των μορφών που παίρνει η ταξική πάλη και φτάνει να σημαίνει τον αέναο μετασχηματισμό των ταξικών ταυτοτήτων. Δεν υπονοείται, όπως είπαμε, η κατάργηση των τάξεων αλλά η απώλεια της ορατότητάς τους στις σημερινές συνθήκες *«...στην πράξη αλλά και στις πιο σημαντικές απεικονίσεις της πολιτικής, οι τάξεις έχασαν την ορατή τους ταυτότητα. Έκτοτε η πάλη των τάξεων γίνεται η εικόνα του μύθου τους»* (Balibar 1991[1988]: 240). Η ορατότητα των ταξικών ταυτοτήτων χάνεται διότι λείπει η συνάρθρωση του πολιτικού, του θεωρητικού και του κοινωνικού στοιχείου. Οι αγώνες γίνονται αποσπασματικοί και οι διαφορετικές μορφές των κοινωνικών συγκρούσεων (όπως η πάλη γενεών, οι συγκρούσεις για τεχνολογική απειλή και πολεοδομικά ζητήματα, οι συγκρούσεις εθνοτήτων ή θρησκειών, οι ενδημικές μορφές πολέμου και διεθνούς τρομοκρατίας) αποκτούν τη μορφή του «πολέμου όλων εναντίον όλων». Η συνάρθρωση όμως του θεωρητικού και του πολιτικού σημαίνει ακριβώς την αποσύνδεση των δύο διαφορετικών χρόνων τους, ώστε να καθίσταται δυνατή η σκέψη του ιστορικά απρόβλεπτου που παίρνει η εκδήλωση των πολιτικών ταυτοτήτων.

Η θέση του Balibar για την πάλη των τάξεων, έτσι όπως διαμορφώνεται πλέον, είναι ότι αυτή αποτελεί εξηγητική αρχή αλλά όχι με την έννοια της αποκλειστικής καθολικότητας ενός «νόμου», καθ' όσον δεν είναι η μόνη. Αποτελεί

μια καθοριστική δομή που τέμνει όλες τις κοινωνικές πρακτικές αλλά δεν είναι η μόνη.

> «Ακριβώς επειδή τέμνει *όλες* τις κοινωνικές πρακτικές, διαπλέκεται αναγκαστικά με την καθολικότητα άλλων δομών. Καθολικότητα δεν είναι συνώνυμο του μονοδιάστατου, όπως επίσης υπερκαθορισμός δεν είναι συνώνυμο της απροσδιοριστίας» (Balibar 1991[1988]: 273).

Ο μαρξισμός ως «προβληματισμός των κοινωνικών ανταγωνισμών» έχει πάντοτε θεωρητική ισχύ στο σύγχρονο κόσμο, αλλά η πάλη των τάξεων, καθ' όσον επικαθορίζεται, «δεν βρίσκεται ποτέ εκεί που θα έπρεπε να είναι». Η ιδιαίτερη αντίληψη του Balibar για την ολοκλήρωση της ταξικής πάλης μέσα στην πολιτική διατυπώνεται επιγραμματικά με τον ακόλουθο τρόπο:

> «...για όσο καιρό η ταξική πάλη παραμένει η αρχή κατανόησης των κοινωνικών μετασχηματισμών: αν όχι ως ο μοναδικός «θεμελιακός προσδιορισμός» ή κινητήρας του ιστορικού γίγνεσθαι, ωστόσο ως ασυμβίβαστος και οικουμενικός ανταγωνισμός του οποίου καμιά πολιτική δεν μπορεί να κάνει αφαίρεση» (Balibar 1991[1988]: 239).

Η σύνθετη σχέση των ταξικών σχέσεων με τις άλλες κοινωνικές σχέσεις είναι αυτό ακριβώς που απασχολεί τον Balibar σ' αυτήν την κίνηση στα όρια του μαρξισμού και την ολοκλήρωση των παραδοσιακών μαρξιστικών εννοιών.

*Συμπερασματικά*, λοιπόν, η κρίση του μαρξισμού ως μαζικής ιδεολογίας και θεωρίας συναρτάται με την κρίση της πολιτικής. Κατά συνέπεια, λειτουργεί ως παράγοντας κρίσης του καθολικού. Η επιστημολογική αναθεμελίωση του μαρξισμού με την ανάκτηση της ιστορικής συνθετότητας ανοίγει εκ νέου τη δυνατότητα να προσδιοριστεί μια νέα έννοια της πολιτικής.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

## 1.2 Η αποδυνάμωση του Κράτους και η πολιτική

Συνεχίζοντας την εξέταση των παραγόντων συνθετότητας θα περάσουμε στην αποδυνάμωση του κράτους. Με τον όρο *αποδυνάμωση* στην παρούσα εργασία δεν εννοούμε ακριβώς ότι το Κράτος αποδυναμώνεται λόγω της παγκοσμιοποίησης. Η χρήση του όρου επιλέγεται για να συνδεθούμε με την αντίστοιχη θεωρητική συζήτηση χωρίς όμως να μας ενδιαφέρει σ' αυτό το πλαίσιο αυτή καθαυτή. Ακόμη και αν ο Balibar αποδέχεται το πλαίσιο των θεωριών της παγκοσμιοποίησης, εντούτοις, όπως κατ' επανάληψη ειπώθηκε, κεντρική θέση μας είναι ότι είναι δυνατό να γίνει μια ανάγνωση του έργου του με βάση το γεγονός ότι οι θεωρητικές παραδοχές του δεν αποτελούν προϋπόθεση για τους φιλοσοφικούς μετασχηματισμούς και τις θέσεις του Balibar. Έτσι, όταν λέμε αποδυνάμωση εννοούμε περισσότερο τη θέση του Balibar ότι κατά κάποιον τρόπο το Κράτος ήταν ήδη πάντοτε αποδυναμωμένο σε σχέση με την εικόνα που το ίδιο θέλει να παρουσιάζει για τον εαυτό του ή την εικόνα που προβάλλουν γι αυτό φαντασιακά οι μάζες (Μπαρτσίδης 2000).

Αποτέλεσμα της ανάλυσης περί αποδυνάμωσης του κράτους είναι ένας ευρύς ορισμός του *κράτους* και μια σύνθετη έννοια της *ισχύος*. Από την ανάλυση αυτή συνάγεται η σχετικοποίηση των ορίων του κράτους ως αποκλειστικού κέντρου οργάνωσης της πολιτικής. Η κρίση του Κράτους συνιστά κρίση της λειτουργίας του ως συγκεκριμένου καθολικού - με την οποία ολοκληρώνει- περικλείει θεσμικά τα αποτελέσματα των ιστορικών σύγκρούσεων και ανταγωνισμών. Αυτή είναι η σημασία των συνθετότερων ορισμών του κράτους και της ισχύος-εξουσίας. Το αντικείμενο, λοιπόν, του κεφαλαίου είναι η κρατική εξουσία και οι ιστορικοί μετασχηματισμοί του κράτους. Η διαπίστωση αυτή θα μας επιτρέψει, στη συνέχεια, να εντοπίσουμε τα σημεία που αρθρώνουν το είδος της θεωρητικής ανάλυσης του Balibar με μια φιλοσοφική εργασία πάνω στην έννοια της πολιτικής. Έτσι, στο κεφάλαιο για την πολιτική, θα μπορέσουμε να εξετάσουμε τι είναι η πολιτική μέσα και *πέρα* από το κράτος, δηλαδή την πολιτική σε

σχέση με το πρόβλημα της κοινωνικής σχέσης πέρα από το ζήτημα της οργάνωσης της εξουσίας.

### *1.2.1 Ένας «ευρύς» ορισμός του Κράτους*

Στο πλαίσιο της μαρξιστικής θεωρίας κατά τα τελευταία τριάντα χρόνια η παρακολούθηση των μετασχηματισμών του κράτους είχε ως αποτέλεσμα ενδιαφέρουσες θεωρητικές παραγωγές. Στη σημερινή ιστορική εποχή της έντονης αλληλεξάρτησης θεωρείται ότι έχουν διαβρωθεί τα όρια μεταξύ εσωτερικών και εξωτερικών υποθέσεων του κράτους. Προκαλείται μια κατάσταση η οποία ορίζεται ως «*διεύρυνση* και εξασθένιση» του κράτους· δηλαδή, αύξηση των ευθυνών με ταυτόχρονη μείωση της δυνατότητας εθνικού ελέγχου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι μεταναστευτικές μετακινήσεις πληθυσμών ως αποτέλεσμα δομικών ανισοτήτων και αποκλεισμών που διαφεύγουν του ελέγχου των κρατών και θέτουν ταυτοχρόνως το πρόβλημα της ένταξης τους στους πολιτικούς θεσμούς.

Κατά την περίοδο του έργου του Balibar που εξετάζουμε αναζητείται από τον ίδιο ένας συνθετότερος ορισμός του Κράτους πέρα από τον νομικό-διοικητικό του Κράτους-έθνους. Ο τελευταίος αφήνει ένα μη ελεγχόμενο, βίαιο και ωμό θεσμικό και κοινωνικό υπόλοιπο. Η ιστορική συγκρότηση του κράτους αποτελεί μια σύνθετη διαδικασία κατά την οποία το υπόλοιπο αυτό επικαθορίζει την ορθολογική λειτουργία του, θέτοντας το πρόβλημα της ασφάλειας. Υπό μια έννοια, το υπόλοιπο αυτό θέτει πάντοτε ένα πρόβλημα ασφάλειας που πρέπει να διαχειριστεί ο *μηχανισμός του κράτους* και, ταυτοχρόνως, μια *απαίτηση αναγνώρισης* των πολιτικών δικαιωμάτων των αποκλεισμένων πληθυσμών. Το κράτος ως θεσμός (νόμοι και κρατική μηχανή), κατά τον Balibar, αποτελεί μια σύνθετη μορφή συνύπαρξης του Κράτους Δικαίου και του Κράτους Ισχύος, που του προσδίδει μια διάσταση πέραν της νομικής και διοικητικής μορφής

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του. Δεν αποτελεί προϊόν κοινωνικού συμφώνου μεταξύ ατόμων αλλά εγκαθιδρύει δεσμούς μεταξύ ατόμων και ομάδων. Το κράτος ως τέτοιου είδους θεσμός, δηλαδή ως αμφίσημος δεσμός ατόμων και ομάδων, παίζει μεσολαβητικό ρόλο ώστε να μετατρέπονται οι μάζες, με τον εκδημοκρατισμό της γνώσης, σε συλλογικότητα πολιτών την οποία *ελέγχει* (κρατική κυριαρχία) και από την οποία, με τη σειρά της, *ελέγχεται* (λαϊκή κυριαρχία) το ίδιο. Πρόκειται για μια διπλή και σύνθετη διαδικασία ελέγχου του κράτους από τους πολίτες του και αντιστρόφως, πράγμα που συνιστά άλλωστε και τον ορισμό της δημοκρατίας. Το κράτος μ' άλλα λόγια, αποτελεί την οργάνωση των σχέσεων κυρίαρχων και κυριαρχούμενων.

Ο ευρύτερος ορισμός συνίσταται, λοιπόν, στην αντίληψη του κράτους ως θεσμού ο οποίος αποτελεί αφ' ενός αποτέλεσμα ενός συσχετισμού δυνάμεων και αφ' ετέρου ως συνεχής θεσμοθέτηση-σύσταση τείνει να αναγνωρίζει και να συμπεριλαμβάνει μέρος του υπολοίπου. Η «διόρθωση» αυτή του ορισμού του κράτους έχει για τον Balibar ιστορική αξία, με την έννοια της αναδρομικής επανεξέτασης της συγκρότησης και των μετασχηματισμών του κράτους αλλά, ταυτοχρόνως, και επίκαιρη αξία με την έννοια της εμφάνισης νέων ανέκδοτων μορφών του κράτους που χρήζουν αντιμετώπισης με ένα «ολοκληρωμένο» ορισμό. Ουσιαστικά, πρόκειται για μια *αναθεμελίωση* της έννοιας του κράτους από την οποία προκύπτει ο σύνθετος ορισμός του και φανερώνεται ότι το ίδιο δεν αποτελεί την αρχή-αιτία των πολιτικών δράσεων, αλλά το αποτέλεσμα ενός ιστορικού συσχετισμού δυνάμεων. Τα δύο στοιχεία τού ορισμού είναι αφ' ενός η «από τα κάτω» παραγωγή της σύστασης-συγκρότησης ως αποτέλεσμα συλλογικής πρακτικής και αφ' ετέρου η θεσμική διαμεσολάβηση.

Η θεσμική διαμεσολάβηση είναι διαφορετική από τη νομική μεσολάβηση συμβολαιακού τύπου. Η δεύτερη θέτει την κυριαρχία ως αρχή-αιτία της θεσμοθέτησης και της υποταγής, πράγμα που επιφέρει τη ολοποιητική συγκρότηση του κράτους ως κλειστού όλου που συμπεριλαμβάνει θεσμικά το σύνολο των κοινωνικών ανταγωνισμών. Δεν είναι δεσμός εξωτερικός μεταξύ μεμονω-

μένων ατόμων αλλά δεσμός εμμενής και αμφίσημος. Διευρύνει το ρόλο του κράτους σε σχέση με έναν ορισμό ταξικής εξουσίας προσδιορίζοντάς τον σε σχέση με τις μάζες. «*Οι μάζες βρίσκονται ήδη πάντοτε μέσα στο κράτος*» (Balibar 1980: 32). Το κράτος εμπλέκεται στη συγκρότηση-θεσμοθέτηση του συλλογικού. «*Κοινωνία=Κράτος ως ενότητα αντιθέτων*» (Balibar 1996[1985]: 130). Το Κράτος είναι αποτέλεσμα σύνθεσης δυνάμεων, αποτέλεσμα μιας εμμενούς αντιφατικής διαδικασίας, αποτέλεσμα ενός συσχετισμού δυνάμεων, συνισταμένη δυνάμεων. Το Κράτος-εξουσία-ισχύς, συνεπώς, είναι αποτέλεσμα της (πολιτικής) δράσης και όχι αιτία της.

Η θεσμική διαμεσολάβηση επιτρέπει τη σύλληψη της *κυριαρχίας* (domination) ως αποτέλεσμα και όχι ως προϋπόθεση της νομιμοποίησης. Επιτρέπει, ταυτοχρόνως, την εγγραφή της χειραφέτησης ως αποτέλεσμα, επίσης, της συλλογικής πρακτικής και ως αντίπαλης τάσης της κυριαρχίας. Τέλος, διαπραγματεύεται συνεχώς τη μη νόμιμη βία που βρίσκεται εκτός των θεσμών και που είναι χωρίς φραγμούς, απρόοπτη και ανορθολογική, μετατρέποντας την σε εξουσία-ισχύ ή αντι-βία εναντίον της εξουσίας.

Η κρίση νομιμοποίησης του κράτους μπορούμε να πούμε ότι συνιστά την κρίση του ως «καθολικού συγκεκριμένου» με τη χεγγελιανή έννοια. Η υπέρτατη εξουσία παύει να αντιπροσωπεύει την ιδανικότητα του όλου, μοιάζει πράγματι ως «απόλυτη δύναμη, ως απόλυτο κενό ώστε να τη συγχέουμε με τον δεσποτισμό» (Hegel χ.χ.: 274). Το Κράτος δεν μπορεί να περάσει από το «αντικειμενικό Πνεύμα» του Δικαίου-Κράτους στην αντικειμενική ηθικότητα εκφράζοντας την αναγκαιότητα μέσα στο λογικό-θεσμούς και την αναγκαιότητα μέσα στο ιδεώδες-σκοπό (Hegel χ.χ.: 113).

Στη θεσμική μεσολάβηση είναι αναγκαίος ο ρόλος των ιδεωδών- δικαιωμάτων ως στόχου της συλλογικής πρακτικής και της θεσμικής δραστηριότητας, μ' άλλα λόγια της αυτονομίας της πολιτικής από το κράτος. Έτσι, σχηματίζεται μια απάντηση στην κρίση του κράτους ως συγκεκριμένου καθολι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κού με το να διανοίγεται η σχέση κράτους και πολιτικής χωρίς να καταστρέφεται ο θεσμός-κράτος αλλά να μετασχηματίζεται.

> «Πάνω σε αυτό το σημείο ο Negri έχει λάθος όταν ισχυρίζεται ότι η σπινοζική έννοια της «συγκρότησης», ενώ παρουσιάζει την ανάπτυξη της δύναμης του πλήθους, δεν αφήνει καθόλου χώρο για την ιδέα της μεσολάβησης. Ο Spinoza αμφισβητεί τη νομική μεσολάβηση συμβολαιακού τύπου ως το πραγματικό ή φαντασιακό θεμέλιο της κυριαρχίας αλλά με σκοπό να αναπτύξει, στην *Πολιτική Πραγματεία*, μια ανάλυση της θεσμικής μεσολάβησης» (Balibar 1994b: 23).

Ας εξετάσουμε τη σχέση ενός τέτοιου ορισμού του κράτους συγκριτικά με τους κλασσικούς μαρξιστικούς ορισμούς ώστε να διαπιστώσουμε την αναθεμελιωτική λειτουργία του. Σύμφωνα με τη σημασία της αναθεμελίωσης στον Balibar θα πρέπει ο νέος ορισμός να επεξηγεί νέα φαινόμενα επεκτείνοντας το πεδίο ισχύος του χωρίς, ωστόσο, να σημαίνει ότι οι προηγούμενοι ορισμοί παύουν να ισχύουν στο πεδίο αναφοράς τους. Από τους διάφορους μαρξιστικούς ορισμούς του Κράτους ας κρατήσουμε ως σημείο αναφοράς εκείνον που περιλαμβάνει πληρέστερα την ακόλουθη κλασσική μαρξιστική θέση όπως την επεξεργάστηκε η αλτουσεριανή παράδοση.

Το Κράτος είναι *η πολιτική μορφή μιας ειδικής κοινωνικής κυριαρχίας*, μιας κυριαρχίας που διαφεύγει από τα μεμονωμένα άτομα και περιέρχεται σε μια ομάδα που ασκεί μια κοινωνική λειτουργία (παραγωγή) απαραίτητη για την κοινότητα και όχι ένας «μηχανισμός» εξωτερικός σε σχέση με την «οικονομία». Με μια άλλη διατύπωση, το Κράτος είναι η *συμπύκνωση* όλων των επιπέδων ταξικής εξουσίας, όντας το κέντρο άσκησης της καπιταλιστικής εξουσίας.

Ο Balibar, αποδεχόμενος τη «σχεσιακή αντίληψη για το Κράτος» που εισηγήθηκε ο Νίκος Πουλαντζάς, προχωρεί ένα βήμα παραπέρα. Το βήμα αυτό συνίσταται στην «σύνθετη» έννοια του κράτους ως σχέση. Η κρατική εξουσία δεν έχει (ένα) κέντρο αλλά αποτελεί αντιφατική ενότητα.

> «Αν και το κράτος δεν παύει να παρουσιάζεται ως κινητήρια αρχή...δεν είναι τίποτε άλλο παρά σειρά *αποτελεσμάτων* και αλληλουχία αποτελεσμάτων, ακόμη και αν κάποια απ' αυτά έχουν μεγάλη διάρκεια και εγγράφονται καθ' ολοκληρίαν σε μια θεσμική υλικότητα...Το Κράτος, με τη στενή έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε, *δεν υπάρχει*, δηλαδή δεν υπάρχει ως ξεχωριστή αρχή. Αυτό που «υπάρχει» είναι οι δυνά-

μεις και οι συσχετισμοί δυνάμεων ...υλικώς συνδυασμένα στη μορφή του Κράτους» (Balibar 2001b: 507).

Ποια είναι η σημασία και το νόημα αυτής της θέσης; Φαίνεται ότι δεν πρόκειται για τίποτε άλλο παρά για τη σημασία της «σχεσιακής» σύλληψης του κράτους που γνωρίζαμε μέχρι στιγμής, δηλαδή το κράτος είναι αποτέλεσμα του συσχετισμού δυνάμεων στην ταξική πάλη. Αν εξετάσουμε όμως προσεκτικότερα τη θέση αυτή θα διαπιστώσουμε ότι υπάρχει μια άλλη, αρκετά διαφορετική σημασία η οποία δεν ανατρέπει μεν την προγενέστερη αλλά οπωσδήποτε την διευρύνει. Το κράτος είναι το αποτέλεσμα μιας *σύνθεσης* του συσχετισμού δυνάμεων ή καλύτερα της *ενότητας των αλληλουχιών αποτελεσμάτων.* Το ίδιο επιδιώκει να εμφανίζεται ως η κινητήρια αρχή και αιτία αυτών των διαδικασιών, ως αιτία των πολιτικών δράσεων. Αλλά αυτή δεν είναι παρά η αστική παράσταση του κράτους και της πολιτικής *«μπροστά στην οποία προσέκρουσε ακόμη και ο Marx, σα νάχε παραλύσει από αυτήν»* (Althusser 1980: 12).

Κατ' αρχήν, οφείλουμε να παρατηρήσουμε μια διαφορά ως προς την έννοια της «συμπύκνωσης». Ο Balibar φαίνεται να αποσαφηνίζει ότι η συμπύκνωση δεν πρέπει να συγχέεται με την κεντρικότητα. Αντίθετα, η επιβεβλημένη κίνηση είναι η αντίστροφη, μια κίνηση θα λέγαμε, «απο-συμπύκνωσης». Τη συμπύκνωση πρέπει να την σκεφτόμαστε προς τη σειρά των γεγονότων που έχουν συμπυκνωθεί. Η θέση αυτή είναι ορθή και από την άποψη γενικά της έννοιας του επικαθορισμού.

Στην πραγματικότητα ένας ευρύς ορισμός του κράτους ήταν πάντοτε δυνατός. Ο Althusser τονίζοντας ότι δεν πρέπει να ανάγονται οι λειτουργίες τού κράτους στην ορατή σφαίρα των κρατικών μηχανισμών έγραφε:

> «το κράτος ήταν πάντοτε 'διευρυμένο' και πρέπει να συμφωνήσουμε σε αυτό το σημείο αντίθετα μ' εκείνους που θεωρούν αυτή τη 'διεύρυνση' φαινόμενο πρόσφατο και θεμελιώδες. Έχουν αλλάξει οι μορφές αυτής της διεύρυνσης όχι όμως και το στοιχείο της διεύρυνσης. Απλούστατα, μέχρι πρόσφατα, δεν διακρίναμε το γεγονός της διεύρυνσης του κράτους, γεγονός συστατικό» (Althusser 1980: 14).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Στην κατεύθυνση αυτής της ένδειξης του Althusser, ο Balibar αναπτύσσει τη δυνατότητα που αφ' ενός υπήρχε «ήδη πάντοτε» αλλά και που, αφ' ετέρου, παρέχεται σήμερα από τους ιστορικούς μετασχηματισμούς. Σύμφωνα με τη νέα «μη λενινιστική» θέση του Balibar το Κράτος είναι αποτέλεσμα του ιστορικού συσχετισμού δυνάμεων μεταξύ κυριαρχίας και χειραφέτησης. Η συνθετότητα αποτυπώνεται εδώ με την εισαγωγή μιας άλλης τάσης εκτός από αυτήν της κυριαρχίας που περιλάμβανε ο κλασικός ορισμός. Η συνθετότητα και η ευρύτητα του ορισμού είναι η μορφή της ιστορικότητας.

> «Στη μαρξιστική παράδοση ταξική κοινωνία σημαίνει ότι δεν πρόκειται για απλή διοίκηση αλλά για εξουσία που λειτουργεί ως όργανο ταξικής κυριαρχίας. Ο Marx δεν είδε ότι: η άρθρωση των *δομών* του Κράτους και της ταξικής *λειτουργίας* τους δεν είναι καθόλου *ορθολογική* και *λειτουργική*... επικαθορίζεται από τα *απρόοπτα και ανεξέλεγκτα αποτελέσματα της βίας* που εξαπολύεται» (Balibar 1998: 30).

Η τάση της *κυριαρχίας* συγκροτείται και νομιμοποιείται ως προληπτική αντι-βία, δηλαδή ως δημόσια τάξη. Η αντίθετη τάση, αυτή της *χειραφέτησης*, συγκροτείται ως αντι-εξουσία, δηλαδή ως αντίσταση στην καταπίεση.

Είμαστε σε θέση τώρα να κατανοήσουμε καλύτερα τη νέα και ριζοσπαστικότερη θέση του Balibar για τη σχεσιακότητα του κράτους. Σε τι συνίσταται η διαφοροποίηση από τη λενινιστική θέση; Πρόκειται για την αντιστροφή της θέσης για τον *μαρασμό του Κράτους* (Balibar 1985a[1982] Deperissement de l' Ètat). Η έννοια του μαρασμού σχετίζεται με την *κρατική μηχανή* και όχι με την *κρατική εξουσία*. Κατά δεύτερον, διακρίνεται από *καταστροφή* της «μηχανής», η οποία αφορά στο καπιταλιστικό κράτος ενώ ο μαρασμός αφορά στο κράτος *εν γένει*. Η πυροδότηση της διαδικασίας εξαφάνισης ήταν αποτέλεσμα της προλεταριακής επανάστασης.

Η τάση είναι ήδη παρούσα στους σημερινούς επαναστατικούς αγώνες (βλ. Κομμούνα, κοινότητα, communauté, Gemeinwesen). Η αντιστροφή του Lenin συνίσταται στην ιστορική κίνηση πέρα από τον μαρασμό του κράτους και την αποδυνάμωσή του για λόγους διαφορετικούς από την επαναστατική παρέμβαση των μαζών. Η αποδυνάμωση είναι, κατ' ουσίαν, «αντεπαναστατική»

κρίση του Κράτους. Αντί για μια κρίση νομιμοποίησης του κράτους, λόγω παρέμβασης των μαζών και των αγώνων τους, παρουσιάζεται κρίση νομιμοποίησης λόγω των αποτελεσμάτων της απεριόριστης-απόλυτης άσκησης της δύναμης του κυρίαρχου. Κατά συνέπεια, οι αποκλεισμοί και οι διαδικασίες αποενσωμάτωσης θέτουν το πρόβλημα της αποδυνάμωσης της τάσης της χειραφέτησης. Αυτό σημαίνει αποδυνάμωση του κράτους ως αποτελέσματος μιας σύνθεσης δυνάμεων.

### *1.2.1.1 Το δίκαιο της δύναμης και η ηγεμονία*

Παρατηρούμε ότι η ανάλυση του Κράτους με τους παραπάνω όρους αποφεύγει να ταυτιστεί τόσο με την παράδοση του Κράτους Δικαίου (Rechtstaat) όσο και με εκείνη του Κράτους ισχύος (Machtstaat). Αντίθετα επιχειρεί μια σύνθεση των δύο διαστάσεων μέσα από τη σπινοζική σύλληψη της ταύτισης δικαίου και δύναμης. Θα εξετάσουμε αμέσως τις συνθήκες ενίσχυσης ή αποδυνάμωσης του κράτους ως αποτέλεσμα σύνθεσης δυνάμεων.

Θέτοντας ως αφετηρία τη γνωστή θέση, σύμφωνα με την οποία η πραγματικότητα των τυπικών δικαιωμάτων είναι συνάρτηση της δυνατότητας άσκησής τους, διατυπώνει αμέσως τη θέση, που εξάγει από τον Spinoza , με κέντρο την οποία δομείται η ανάλυση της σύνθεσης δυνάμεων. *«...κάθε δίκαιο είναι περιορισμένο (εκτός από το δίκαιο του Θεού), αλλά τα όριά του δεν είναι άλλα από εκείνα μιας πραγματικής δύναμης»* (Balibar 1996[1989]: 258 κ.ε.).

Η αρχή αυτή εκμηδενίζει τις αξιώσεις της εξουσίας να υψωθεί πάνω από τα συμφέροντα των ατόμων. Ένα κράτος που δεν μπορεί να επιβληθεί στους υπηκόους του, είτε με καταναγκασμό είτε με συναίνεση, δεν έχει κανένα δικαίωμα πάνω τους και, συνεπώς, κανένα δικαίωμα ύπαρξης. Τα οποιαδήποτε συμβόλαια δεν έχουν άλλη ισχύ παρά την ωφέλεια που αντλούν από αυτά τα συμβαλλόμενα μέρη. Αντιστρόφως, από τη μεριά των κυριαρχούμενων, το άτομο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δεν μπορεί να απαιτεί κανένα άλλο δικαίωμα από το κράτος εκτός από αυτό που μπορεί να κατακτά εκ των πραγμάτων, μόνο του ή μαζί μ' άλλα άτομα. *

Εφαρμόζοντας την ίδια αρχή, εκτός από την περίπτωση αυτήν του αμοιβαίου περιορισμού, στις συνθήκες ισχυροποίησης ο Balibar συνάγει, από τον Spinoza πάντοτε, ότι *το ισχυρότερο κράτος είναι εκείνο που μπορεί να ασκεί τα περισσότερα δικαιώματα.* Δεν πρόκειται για το αυταρχικό αλλά για το ορθολογικό κράτος, το οποίο επιτυγχάνει την υπακοή «κυβερνώντας στις ψυχές των υπηκόων του» και προκαλώντας την εσωτερική τους συναίνεση στη δημόσια τάξη. Αντιστρόφως, το ισχυρότερο άτομο είναι εκείνο που έχει τα περισσότερα δικαιώματα, αλλά δεν είναι το απομονωμένο ή αυτό που εναντιώνεται σε όλους τους άλλους. Συνεπώς, *«το δίκαιο του ατόμου, όπως και το δίκαιο του κράτους περιλαμβάνει όλα όσα αυτό είναι πραγματικά ικανό να κάνει (και να σκεφτεί) σε δεδομένες συνθήκες»* (Balibar 1996[1989]: 259). Πρόκειται για τις ικανότητες (facilités) ενός συλλογικού υποκειμένου (δηλαδή ενός πολιτικού υποκειμένου) μέσα σε προσδιορισμένες συνθήκες σχέσεων και στο πλαίσιο μιας αντιφατικής διαδικασίας.

Όταν περνάμε στη συγκρότηση του πολιτικού σώματος, δηλαδή του κράτους, δεν περνάμε από το φυσικό δίκαιο στο πολιτικό δίκαιο, από τη φύση στο νόμο, από την ελευθερία στην υποχρέωση, από τη διαμάχη στο δίκαιο του ανώτατου άρχοντα-κυρίαρχου επί των υπηκόων του, όπως συμβαίνει στον Hobbes. Η συγκρότηση του κράτους προκύπτει με τη *σύνθεση δυνάμεων* από την άσκηση και δραστηριότητα των οποίων προκύπτουν τα δικαιώματά τους (Balibar 1996[1989]: 259). Η ικανότητα ή η εξουσία αποτελεί τη *συνισταμένη των δυνάμεων*, είναι αποτέλεσμα και όχι a priori αυθύπαρκτο δικαίωμα του κυρίαρχου, ανεξάρτητο από την άσκηση και την κατάκτησή του. Η «συνέχιση της φυσικής κατάστασης» που αναφέρει ο Spinoza σημαίνει την αντιπαράθεση των δυνάμεων και την κυριαρχία ως διακύβευμα: *«...δεν αναγνωρίζω στον ανώτατο*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΑΘΗΝΩΝ

*άρχοντα κανένα δίκαιο επί των υπηκόων του παρά μόνο στο μέτρο που αυτός το κατακτά με τη δύναμη: είναι η συνέχιση της φυσικής κατάστασης»*[8].

Η σύνθεση δυνάμεων προϋποθέτει την κατάργηση της διάκρισης φύση vs θεσμός και, συνεπώς, την αντιφατική σχέση τους ως εμμενούς διαδικασίας. Εφ' όσον είναι σύνθεση-συνισταμένη-αποτέλεσμα τότε, όταν αδυνατίζει το ένα μέρος, αδυνατίζει κάι η σύνθεση; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα πρέπει να εξετάσουμε τη διπλή διαδικασία συγκρότησης του πολιτικού σώματος η οποία, σύμφωνα με τον Balibar, διακρίνεται σε συγκρότηση μέσω των παθών και των ταυτίσεων και σε συγκρότηση ορθολογική μέσω των θεσμών.

Στην ορθολογική γένεση της Πολιτείας *οι δυνάμεις των άλλων ανθρώπων αν προστεθούν στις δυνάμεις του ενός αυξάνουν* την ασφάλεια, την ευημερία και τις γνώσεις του. Οι άνθρωποι είναι *αμοιβαίως ωφέλιμοι* στο μέτρο που διαφέρουν οι μεν από τους δε εξαιτίας του «φυσικού» τους, δηλαδή των *ικανοτήτων* και του χαρακτήρα τους. Το να επιθυμούμε το *κοινό καλό* δεν σημαίνει να επιθυμούμε να είναι όμοιοι με μας αλλά να είναι διαφορετικοί, *να αναπτύσσουν τη δική τους δύναμη και να γνωρίζουν το δικό τους όφελος* όλο και πληρέστερα. Μ' άλλα λόγια, η Πολιτεία, νοούμενη ορθολογικά και *οικοδομούμενη καθημερινά από τη δραστηριότητα των μελών της*, αποτελεί «*συλλογική ατομικότητα*...που δεν είναι θεμελιωμένη στην ομοιομορφία και ακριβώς γι αυτό παρουσιάζεται ως το μέσον κατάφασης και *ενδυνάμωσης της ατομικότητας του καθενός*» (ό.π.: 269-270).

Η απάντηση στο ερώτημα μας είναι καταφατική. Το κράτος είναι καθημερινή σύσταση και ενδυναμώνεται όσο προστίθενται οι επιμέρους δυνάμεις τών συστατικών μελών του, αντιστρόφως δε αποδυναμώνεται.

Στην παθολογική γένεση επιδιώκουν το κοινό καλό ως αντικείμενο αγάπης μέσα στη φαντασία τους η οποία αγάπη αυξάνει όσο το επιθυμούν και οι άλλοι. Έτσι, «*...η σύγκλιση όλων αυτών των αισθημάτων, η αμοιβαία ενδυνάμωσή τους, μπορεί να συγκροτήσει έναν κοινωνικό δεσμό*». Όμως εδώ ο Balibar επεμβαίνει με δύο διορθώσεις όσον αφορά ακριβώς αυτήν την περίπτωση ενδυνάμωσης

[8] Απόσπασμα επιστολής του Spinoza στον Jarig Jelles όπως παρατίθεται στο Βώκος, Γεράσιμος (1996). «Εισαγωγή», στο Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*. Αθήνα: Πατάκης, 79.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και παρατηρεί ότι είναι ψευδαισθητική και αμφίσημη. Συνεπώς, μπορεί να μετατραπεί στο αντίθετό της, δηλαδή σε αποδυνάμωση. *«...Η παθολογική κοινωνικότητα αποτελεί, συνεπώς, κατ' ανάγκην πηγή συγκρούσεων. Όμως είναι συγχρόνως πραγματική κοινωνικότητα»* (Balibar 1996[1989]: 272).

Τα όρια της παθολογικής διακύμανσης τίθενται από το κράτος γι' αυτό:

> «από τη διαμάχη των παθών ο Spinoza συνάγει την αναγκαιότητα να παραχωρήσουν τα άτομα ένα μέρος της δύναμής τους (ή του δικαίου τους) προς όφελος ενός δημοσίου θεσμού ...περνώντας από την έννοια του κοινού καλού στην έννοια της πολιτικής υπακοής»...«Αν, συνεπώς, παρατηρούμε ότι οι άνθρωποι ζουν σε σχετικά σταθερές πολιτείες ή κοινωνίες, αυτό συμβαίνει διότι, *δια της πλαγίας οδού*, το παιχνίδι της φαντασίας και του κρατικού καταναγκασμού *επικαθορίζει* εκείνο των *συμφερόντων*. Και, κυρίως, διότι το κράτος υποχρεώνει τα άτομα να συμπεριφέρονται *σαν να ζούσαν «καθοδηγημένα από τον λόγο»*, χρησιμοποιώντας ως υλικό τα πάθη τους» (Balibar 1996[1989]: 274).

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, τη σύνθετη συγκρότηση του κράτους ως αποτέλεσμα του ιστορικού συσχετισμού δυνάμεων μέσα από μια διαλεκτική αντιπαράθεσης ταξικών συμφερόντων, κρατικής εξουσίας και ιδεώδους (ιδιότητα του πολίτη). Συμπερασματικά, για τον Balibar ηγεμονία είναι η σύνθεση δυνάμεων. Σήμερα που ο κυρίαρχος θεωρεί ότι έχει απεριόριστη-απόλυτη δύναμη δεν αισθάνεται την ανάγκη να προβεί σε σύνθεση δυνάμεων και εγκαταλείπει την ηγεμονική στρατηγική, αλλά παραγνωρίζοντας ότι με αυτό τον τρόπο κυριαρχίας χάνει το δίκαιο-δικαίωμα, δηλαδή, μέρος της δύναμης του.

Η ενδυνάμωση-ενίσχυση του πολιτικού σώματος γίνεται με την υπακοή και τη γνώση, δηλαδή, με υποκειμενοποίηση. Εφ' όσον δεν υπάρχει συλλογική υποκειμενοποίηση, δηλαδή πολιτική, έχουμε αποδυνάμωση του πολιτικού σώματος, της Πολιτείας, του Κράτους. Πρόκειται γι' αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε *«εσωτερική» αποδυνάμωση του Κράτους*. Η κρίση των μορφών συγκρότησης του συλλογικού αποτελεί τον παράγοντα αποδυνάμωσης του κράτους που έχει ως αποτέλεσμα τον περιορισμό ελέγχου του ίδιου από τους πολίτες και αντιστρόφως.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Στο σημείο αυτό διαπιστώνουμε την κρίση του κράτους ως «καθολικού συγκεκριμένου», το οποίο αδυνατεί να παίξει το ρόλο αυτό με αποτέλεσμα να διανοίγεται η σχέση κράτους και πολιτικής.

### *1.2.1.2 Η κρίση νομιμοποίησης*

Υποστηρίζεται ότι λόγω υπονόμευσης της επάρκειας και αυτονομίας του κράτους, υπονομεύεται και η νομιμότητα και εξουσία του, δοκιμάζονται οι σχέσεις υπακοής και εξουσίας. Αλλά και η «από τα κάτω» αναζήτηση νέων ταυτοτήτων πέρα από τα όρια της εθνικής πολιτικής κοινότητας υπονομεύει τη συμμόρφωση και συμβάλλει στη διάβρωση της κρατικής εξουσίας.

Η ισχύς-δύναμη δεν είναι απεριόριστη αλλά περιορίζεται από τον τρόπο που ασκείται στην πραγματικότητα. Απονομιμοποίηση συμβαίνει όταν ασκείται η δύναμη απεριόριστα, απόλυτα και με τον τρόπο αυτόν χάνεται το δικαίωμα. Δεν πρόκειται για τη διαδικασία νομιμοποίησης ως ορθολογική επιχειρηματολογία που διαμορφώνει την γνώμη των μαζών. Αυτό δεν αρκεί, διότι όπως είδαμε στη σταθερότητα-νομιμοποίηση συμβάλλουν εξίσου τα πάθη και η φαντασία. Η κρίση νομιμοποίησης συνυπάρχει με την υπερεκτίμηση δυνατότητας ορθολογικής επιχειρηματολογίας (καθολικότητα λόγου) και την υπερεκτίμηση δυνατοτήτων θεσμοθέτησης δημοκρατικού καθεστώτος (καθολικότητα νόμου). Αντίθετα, στην ανάλυση του Balibar η οποία κινείται σε ρήξη με τις αντιλήψεις κοινωνικού συμβολαίου, η συγκρότηση του *συλλογικού κράτους-ατόμου* προκύπτει με τη σύνθεση σωματικών δυνάμεων και «ψυχής», ιδέας (τρόπο αναπαράστασης του σώματος μέσα στη φαντασία και το λόγο). Δεν υπάρχει θεωρητική προτεραιότητα της δημοκρατίας αλλά της διατήρησης του κράτους-ατόμου (conatus), δηλαδή της σταθερότητας και της ασφάλειας. *«Θεσμοθετούν και συνήθως σέβονται τους κανόνες σύνθεσης των δυνάμεων τους»* (Balibar

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

1996[1989]: 282) σημαίνει συναίνεση λόγω σύνθεσης και όχι λόγω σεβασμού μόνο του νόμου.

Στην πραγματικότητα, το δίδαγμα του Spinoza για τον Balibar συνίσταται όχι στη μετάβαση από το κράτος δικαίου στο κράτος ισχύος, ούτε για υποκατάσταση της ελευθερίας από την ασφάλεια, αλλά για αναζήτηση των πραγματικών μέσων της ελευθερίας, για μια άλλη έννοια της ελευθερίας.

Παράγεται, λοιπόν, αφ' ενός μια άλλη έννοια των θεσμών, της θεσμοθέτησης η οποία είναι υπόθεση όχι μόνο των νόμων αλλά και της «κρατικής μηχανής» στο πλαίσιο μιας εξισορρόπησης-κατανομής εξουσιών. Αφ' ετέρου, μια διαφορετική έννοια του κοινωνικού συμφώνου όχι μεταξύ μεμονωμένων ατόμων αλλά ατόμων μέσα στη μάζα καθ' όσον φαντάζονται το συμφέρον τους πάντοτε μέσα σε ένα συλλογικό σύστημα φαντασίας. Η διαδικασία θεσμοθέτησης του πολιτικού σώματος και ενδυνάμωσης του καθορίζεται από τον *εσωτερικό μετασχηματισμό της δύναμης της μάζας από παθητική σε ενεργητική μάζα, δηλαδή σε συλλογικότητα πολιτών.* Η μετάβαση αυτή δείχνει μια προσπάθεια και όχι μια αμετακίνητη αντικειμενική κατάσταση. Έτσι, αντί για μια θεωρία της δημοκρατίας έχουμε μια θεωρία εκδημοκρατισμού, με την κυκλοφορία της πληροφορίας, τη δημοσιότητα, τη διαφοροποίηση και διαμόρφωση απόψεων.

Περνώντας από τη διαμάχη στη σύνθεση δυνάμεων, η έννοια της ηγεμονίας που παράγεται είναι άραγε διαφορετική από τη μαρξιστική; Η απάντηση που δίνει ο ίδιος ο Balibar είναι ότι οι δύο έννοιες δεν διαφέρουν, αφού σύμφωνα και με τις δύο, τα δικαιώματα καθίστανται πραγματικά από τον συσχετισμό δυνάμεων, δηλαδή από τη δραστηριότητα. Αντίθετα, είναι πράγματι διαφορετική θέση από αυτήν του Hobbes, ο οποίος θεωρεί πρώτα την κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων, τη διαμάχη και μετά επιβάλλει το πολιτικό δίκαιο και την «τεχνητή» νομική τάξη.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

### *1.2.3 Η «σύνθετη ισχύς»*

Η επεξεργασία εκ μέρους του Balibar μιας σύνθετης έννοιας της ισχύος στηρίζεται σε δύο σημεία. Πρώτον, όπως είδαμε, σε μια θεωρία «σύνθεσης δυνάμεων» και της σταθερότητάς της (όχι διαμάχης), αφού πάντοτε υπάρχει επικοινωνία, υπάρχει ένα ελάχιστο ασυμπίεστο ατομικότητας, δηλαδή πάντοτε υπάρχει μια σύνθεση που δεν μπορεί να διαλυθεί τελείως. Και δεύτερον, ότι η ισχύς είναι αποτέλεσμα της δραστηριότητας. *«Το δικαίωμα νοείται ως πραγματικό –και όχι αφηρημένα δηλαδή ανεξάρτητα από την άσκησή του– διότι αντιστοιχεί στη δραστηριότητα ενός ή περισσοτέρων ατόμων»* (Balibar 1996[1989]: 259). Η πραγματικότητα της δράσης, τα όρια μιας πραγματικής δύναμης, ο συσχετισμός δυνάμεων περιορίζουν το δικαίωμα. Δίκαιο και νόμος δεν είναι αντιθετικά, όπως δεν είναι αντιθετικές έννοιες η ελευθερία και η υποχρέωση.

Η θέση αυτή βρίσκεται στον αντίποδα της αντίληψης του Hobbes, σύμφωνα με την οποία τα μεμονωμένα άτομα υποτασσόμενα εκχωρούν το δικαίωμα τους στον ηγεμόνα μέσω του οποίου επικοινωνούν και συγκροτούν την Πολιτεία ώστε να αποφευχθεί η φυσική κατάσταση του «πολέμου όλων εναντίον όλων». Εντούτοις, σύμφωνα με τον Balibar, η σημερινή κατάσταση μοιάζει με εκείνη του «πολέμου όλων εναντίον όλων», ακριβώς λόγω της αδυναμίας του κυρίαρχου να λειτουργήσει συνθετικά. Αυτό που στον Hobbes τίθεται στην αρχή ως προϋπόθεση της σύνθεσης και της συγκρότησης τώρα προκύπτει ως αποτέλεσμα. Ο κυρίαρχος θεωρεί ότι δεν υπάρχουν εμπόδια και περιορισμοί στη δύναμή του, την οποία θεωρεί πλέον ως απόλυτη. Κατά συνέπεια, θεωρεί ότι μπορεί να ζήσει απομονωμένος (αθλιότητα) ή να εναντιώνεται σε όλους τους άλλους (απειλή) τους οποίους παραγνωρίζει και αγνοεί ενεργώντας χωρίς να σκέφτεται. Αλλά η συμπεριφορά αυτή έχει ως αποτέλεσμα να αμφισβητείται, προκαλώντας έτσι την απονομιμοποίησή του. Χρησιμοποιώντας απεριόριστα και με απόλυτο τρόπο το δικαίωμά του της υπακοής των υπηκόων του, στην απόλυτη δύναμή του καταστρέφει τις σχέσεις προκαλώντας χάσμα επικοινωνί-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ας, μη ηγεμονία-σύνθεση δυνάμεων. Και έτσι, αποδυναμώνεται και «δίνει το δικαίωμα» στην αντίθετη δύναμη, αν δεν απομονωθεί η ίδια, να επικοινωνήσει και να συνθέσει, να συγκροτήσει. Η αποτελεσματικότητα της πολιτικής συναρτάται από τη νέα έννοια της δύναμης ως σύνθεσης πολλαπλών μοναδικών δραστηριοτήτων. *«Το ισχυρότερο άτομο είναι εκείνο που έχει τα περισσότερα δικαιώματα αλλά σίγουρα δεν είναι εκείνο που θα ζούσε απομονωμένο ή θα εναντιωνόταν σε όλους τους άλλους»* (Balibar 1996[1989]: 258).

Με βάση τα παραπάνω, ο Balibar προχωρά σε ριζική κριτική του «θεωρήματος» της σχέσης πολιτικής και ισχύος. Σύμφωνα με το θεώρημα, η αποτελεσματική δράση λαμβάνει χώρα εάν, και μόνον εάν, ενεργοποιούνται προϋπάρχουσες δυνατότητες και εάν η ενεργοποίηση αυτή αποτελεί γεγονός ενός υποκειμένου ενιαίου, «κυρίαρχου», με δεδομένη και σταθερή ταυτότητα, αναγνωρισμένη τόσο εσωτερικά όσο και εξωτερικά. Η πρόταση του Balibar διαμορφώνεται ως εξής: *η ισχύς δεν προηγείται της δράσης αλλά έπεται.* Η δράση δημιουργεί δύναμη ή τουλάχιστον την εντείνει, την συγκεντρώνει, την αναδιανέμει και την πολλαπλασιάζει. Η δράση, όπως έλεγε ο Foucault, αποτελεί «εξουσία που δρα πάνω σε άλλες εξουσίες», μ' άλλα λόγια, είναι χρησιμοποίηση της δύναμης των άλλων, λαμβάνοντας υπόψη τον δικό τους προσανατολισμό (μ' άλλα λόγια, η ηγεμονία). Για τον ίδιο λόγο, η συλλογική ταυτότητα δεν πρέπει να προϋποτίθεται ως δεδομένη, ως μυθική εικόνα την οποία πρέπει να «ενισχύσουμε» στη σχέση της με την πραγματικότητα. Αλλά *είναι μια ποιότητα συλλογικής δράσης* που αλλάζει μορφή και περιεχόμενο, στο βαθμό που παρουσιάζονται ιστορικές δυνατότητες, που νέοι παράγοντες εμφανίζονται στο προσκήνιο, ανέκδοτες μορφές αλληλεγγύης αναπτύσσονται μεταξύ εκείνων που χτες ακόμη αγνοούνταν ή έρχονταν σε αντιπαράθεση (Balibar 2004[2003]: 44).

Η ισχύς-δύναμη δεν αποτελεί αιτία της πρακτικής δράσης αλλά αποτέλεσμά της. Η θέση αυτή βρίσκεται σε συμφωνία με τη σπινοζική θέση: «Η μοναδικότητα των ατόμων, δηλαδή η επάρκεια ενός πράγματος με την ίδια την ουσία του δηλαδή η δύναμη να δρα ή να αποτελεί αιτία».

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ

Κωδικοποιώντας τις διαφορές μεταξύ των δύο μοντέλων, στο μοντέλο της *«απλής ισχύος»* παρατηρούμε:

✓ προϋπάρχουσες δυνατότητες,

✓ προκαθορισμένο αποτέλεσμα, γραμμική αιτιότητα, κλειστή προοπτική

✓ απομονωμένο και παγιωμένο, αύταρκες άτομο-σύνολο-σώμα (αποδυναμωμένο, αναποτελεσματικό),

✓ δράση, πρακτική, αιτία «πράγματος», δηλαδή υποστασιοποιημένου υποκειμένου που «εξωτερικεύει» ή υποστασιοποιημένης κοινωνικής δομής

✓ δεδομένη και σταθερή ταυτότητα.

Στο μοντέλο της *«σύνθετης ισχύος»* παρατηρούμε:

✓ νέες ιστορικές δυνατότητες,

✓ αστάθμητους παράγοντες, διακύβευμα, ανέκδοτο αποτέλεσμα, σύνθετη αιτιότητα, ανοιχτή προοπτική,

✓ επικοινωνία και μετασχηματισμό (ενδυνάμωση, αποτελεσματικότητα),

✓ συμβολική δράση, πρακτική ως διαδικασία,

✓ ταυτότητα που αλλάζει, μετασχηματίζεται, δηλαδή ταυτότητα ως αποτέλεσμα της πρακτικής δράσης.

Η φιλοσοφική αυτή διατύπωση αντιστοιχεί σε πολιτικό επίπεδο στη μετάβαση από τη στρατιωτική ισχύ προς την οικονομική ισχύ ή καλύτερα προς το δόγμα της *πολυμέρειας* και της συλλογικής δράσης.

*Συμπερασματικά*, η βάση των μετασχηματισμών του κράτους έγκειται στο γεγονός της κρίσης του αφηρημένου ιδεώδους της ενότητας της ανθρωπότητας, καθ' όσον πραγματοποιήθηκε ήδη μια μορφή ενότητας του κόσμου, η οποία, εντούτοις, συνοδεύεται από εντονότερους αποκλεισμούς. Στη σημερινή εποχή, παρατηρούνται έντονα χάσματα και ισχυρότεροι αποκλεισμοί λόγω της στέρησης των πολιτικών δικαιωμάτων σε ευρύτατες ομάδες πληθυσμών. Το Κράτος Δικαίου αδυνατεί να παίξει τον ρόλο του συγκεκριμένου καθολικού το οποίο αποκτούσε τη νομιμοποίηση του από την ουτοπία της αρμονικής «ιδεα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Οι βασικές θέσεις με τις οποίες αρχικά προσεγγίζει τόσο την ιστορική όσο και τη φιλοσοφική συγκυρία αφορά πρώτον, τη διάνοιξη της σχέσης Κράτους και πολιτικής, μ' άλλα λόγια την *ιστορικότητα* γενικά και ειδικότερα την ιστορικότητα της έννοιας της πολιτικής και, δεύτερον, την αντιφατικότητα και εσωτερική ένταση της νεωτερικότητας ως διαδικασίας, μ' άλλα λόγια την εμμένειά της. Εδώ μας ενδιαφέρει το δεύτερο πλέγμα θέσεων.

Η «άλλη πλευρά» της νεωτερικότητας, η δυνατότητα της οποίας αναδύεται σήμερα και καθίσταται επίκαιρη, είναι συνυφασμένη, όσον αφορά στον Balibar, με μια δυνατότητα «επανέναρξης» της πολιτικής μέσα από την κρίση της. Η επανέναρξη τίθεται αντιθετικά με τις ποικίλες θεωρίες περί του «τέλους» της πολιτικής. Σημαίνει, ωστόσο, γενικότερα ότι η έννοια και ο τρόπος άσκησής της παράγονται ιστορικά. Η πολιτική επινοείται και υπάρχει πάντοτε ως δυνατότητα. Η έννοια της πολιτικής που αντιστοιχεί στην «άλλη νεωτερικότητα», δηλαδή στην κατάσταση συνθετότητας και ετερογένειας συλλαμβάνεται και πράττεται ως επικοινωνία, ως διάδραση, ως *μεσολάβηση*, ως επαναθεσμοθέτηση. Αυτό που αποκαλεί ο Balibar η πολιτική της *«άλλης σκηνής»* είναι η βάση για να αποσαφηνίσει κανείς την τοποθέτησή του στο ζήτημα της νεωτερικότητας. Ειδικά σε σχέση με άλλες παραπλήσιες αναλύσεις όπως του Deleuze και του Negri (Negri 1997[1992] 399-440 και Negri & Hardht 2002[2000]: 105-135), οι οποίοι δεν δέχονται καμιά διαμεσολάβηση και δεν σκέφτονται με βάση τη φροϋδική «άλλη σκηνή» αλλά με βάση την έννοια της μηχανής ως παραγωγής επιθυμίας.

Η «άλλη σκηνή» είναι επικαθορισμένη ή «ετερόνομα ετερόνομη». Η «άλλη νεωτερικότητα» αποδίδεται με την εικόνα που μας δίνει ο Althusser στο κείμενο για τον Μπερτολάτσι: τα στοιχεία που βρίσκονται στην άκρη της σκηνής υπάρχουν αλλά είναι υποφωτισμένα, δεν φαίνονται ευκρινώς. Είναι τα στοιχεία που έχουν έναν άλλο χρόνο εμφάνισης, έχουν μια άλλη χρονικότητα. Είναι τα στοιχεία που αναδεικνύουν το βάθος της σκηνής. *«...έκανε μια μόνη πράξη από δύο και έκανε να παιχτούν μέσα στο ίδιο ντεκόρ δύο διαφορετικές πράξεις...λες και*



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*μόνη η σύγκρουση υποκατέστησε σ' αυτόν το θεατό και κενό χώρο έναν άλλο χώρο αθέατο και συμπαγή, αμετάστρεπτο...»*[9].

Η ιδιαίτερη φιλοσοφική και θεωρητική κίνηση με την οποία σκέφτεται ο Balibar τη νεωτερικότητα είναι μια *αναθεμελιωτική* κίνηση των αρχικών τομών και επαναστάσεων με τις οποίες αυτή συγκροτήθηκε. Η αναθεμελίωση αφορά στις μορφές συγκρότησης του συλλογικού, δηλαδή, όπως είπαμε, στις μορφές της πολιτικής πρακτικής, των θεσμών και της υποκειμενοποίησης. Στόχος της έρευνάς του είναι η αποκάλυψη των απόλυτων στοιχείων των αρχών με βάση τις οποίες συγκροτήθηκαν οι πολιτικές μορφές της νεωτερικότητας. Τα απόλυτα στοιχεία είναι τα μη παραστατικά στοιχεία –ιδανικά, πεποιθήσεις, πίστεις, ηθικές αρχές– που δεν αποτέλεσαν αντικείμενο σκέψης και στοχασμού. Πρόκειται για «επιστροφή στα αδιανόητα» και τη σχετικοποίησή τους με την ταυτόχρονη γενίκευση των ίδιων των αρχών, ώστε να συμπεριλάβουν νέα δεδομένα και προβλήματα τα οποία είτε δεν αντιμετωπίσθηκαν μέχρι τώρα είτε προέκυψαν στην πορεία. Κατ' ουσίαν, πρόκειται για τη μετατροπή των απόλυτων ασυνείδητων ιδεωδών σε παραστάσεις, δηλαδή στην παραγωγή ιδεολογίας μέσα από τη θεωρητική επεξεργασία. Το σχήμα της αναθεμελίωσης, το οποίο θα εξετάσουμε αργότερα στο κεφάλαιο για την αλήθεια, εφαρμόζεται από τον Balibar δύο φορές στη νεώτερη ιστορία, παράγοντας έτσι ένα σύνθετο πεδίο τριών διαστάσεων με το οποίο εικονογραφείται θα λέγαμε το πρόβλημα της νεωτερικότητας.

Η κίνηση ξεκινά, με μία επιστροφή στην αρχή της ισοελευθερίας, με την αποκάλυψη του απόλυτου χαρακτήρα της, όπως διατυπώθηκε για πρώτη φορά με τη Διακήρυξη του 1789. Το απόλυτο αυτό αντιστοιχεί στην έννοια της πολιτικής ως χειραφέτησης και της προσδίδει ένα χαρακτήρα, ως μια *απόλυτη*-αυτόνομη έννοια. Το απόλυτο της αρχής «επεξηγήθηκε» από τον Marx με την έννοια του καθορισμού της πολιτικής από έναν άλλο παράγοντα, την οικονο-

[9] Althusser (1978[1965]). «Το 'Piccolo teatro', Μπερτολάτσι και Μπρεχτ (Σημειώσεις για ένα υλιστικό θέατρο)», στο *Για τον Marx*, 137.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μία, δηλαδή, με την ετερονομία της πολιτικής. Έτσι, διαμορφώθηκε η έννοια της πολιτικής ως μετασχηματισμού των συνθηκών, αντί της αρχικής απόλυτης έννοιας. Τέλος, η αναθεμελίωση ολοκληρώνεται σήμερα με τη διαμόρφωση μιας έννοιας της πολιτικής ως «αλλαγή της αλλαγής», ως «μετασχηματισμός του μετασχηματισμού», ως «ετερόνομα ετερόνομη». Αυτό σημαίνει την αποδοχή της πλήρους έννοιας της ιστορικότητας και την αναζήτηση ενός «γενικού ισοδυνάμου για όλα τα συστήματα αναφοράς». Το ισοδύναμο αυτό αποδίδει τη σχεσιακή αντίληψη του κοινωνικού και ιστορικού, περιγράφει τους μετασχηματισμούς με βάση το αναλλοίωτο αυτού του ισοδυνάμου-*τρόπου*, αναζητώντας ένα νέο απόλυτο. Η «επιστροφή στα αδιανόητα», λοιπόν, σημαίνει *ακριβώς* παραγωγή νέας έννοιας (της πολιτικής) η οποία επιτρέπει να διατυπωθεί πλήρως η υπάρχουσα θεωρία με το να εκτεθεί στα όρια της. Η «επανέναρξη» της νεωτερικότητας είναι παραγωγή και σχετικοποίηση (συνθετοποίηση), ολοκλήρωση και επικοινωνία. Αλλά, επίσης, εξηγεί αυτό που στις πρώτες αρχές ήταν σκοτεινό ώστε να εφαρμοστεί σε νέα φαινόμενα. Έτσι, μπορούμε να υπογραμμίσουμε τη συνάρθρωση των κλασσικών εννοιών της πολιτικής, άρα της συλλογικής πρακτικής-υποκειμενοποίησης και κατ' επέκταση της νεωτερικότητας, με την πρόσφατη και νεότερη η οποία αποτελεί και *προϋπόθεση* τους.

> «Ας σημειώσουμε όμως εδώ ότι εάν αυτές οι εποχές (της πολιτικής) διαδέχονται η μια την άλλη, ή η μια γεννά την άλλη, δεν αντικαθίστανται όπως τα σκηνικά σε ένα θεατρικό έργο: για μας, άρα και στη σχέση μας με το πολιτικό *ζήτημα, εξακολουθούν να είναι όλες παρούσες* σε μια ασύνδετη ολότητα, σε μια "μη συγχρονικότητα" που αποτελεί τη δομή της «παρούσας στιγμής». Αυτό σημαίνει ότι τις αντιμετωπίζουμε συγχρόνως...» (Balibar 1993[1989]: 111).

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι βασικό χαρακτηριστικό της αντίληψης του Balibar είναι ότι δεν αποδέχεται τη διάκριση του συρμού για τη μετανεωτερικότητα ως νέα και διακριτή φάση, ως ιστορικιστικό «ξεπέρασμα» ή υπέρβαση της νεωτερικότητας. Συνήθως, οι αντιλήψεις αυτές συνδέονται με διάφορες παραλλαγές του «τέλους των ιδεολογιών», του «τέλους της πολιτικής» κ.λπ. Ο Balibar οριοθετείται από αυτές τις απόψεις και με την ιστορικότητα αντί του

ιστορικισμού μελετά τις εσωτερικές εντάσεις της νεωτερικότητας. *«Η εσωτερική ένταση μεταξύ «εξέγερσης» και «συγκρότησης-σύστασης» η οποία είναι τόσο χαρακτηριστική της νεωτερικής δημοκρατικής πολιτικής σκέψης»* (Balibar 1993[1989]: 52).

Ας εξετάσουμε αναλυτικότερα τις σχέσεις μεταξύ της πρώτης και δεύτερης στιγμής, έχοντας υπ' όψιν το επιστημολογικό σχήμα της αναθεμελίωσης της τομής του ίδιου του Balibar. Οι δύο στιγμές ρήξης εντοπίζονται στον Rousseau και στον Marx, αντιστοιχούν δε στη διαμόρφωση των δύο πρώτων εννοιών της πολιτικής, όπως περιγράφηκαν παραπάνω. Σε μεγάλο βαθμό, η συζήτηση για τη νεωτερική πολιτική σκέψη, για τον Balibar, αποτελεί μια εξακρίβωση της πρωτοτυπίας και των μη επιστροφής που αποτελούν οι Rousseau και Marx, δηλαδή των τομών που αντιπροσωπεύουν. Και μάλιστα, εντοπίζει ακόμη περισσότερο το θέμα στη φιλοσοφική *αναστροφή* που συμβαίνει όταν περνάμε από τον έναν στον άλλο. Η αναστροφή της φιλοσοφικής στάσης προς την «πολιτική» είναι η απαραίτητη συνθήκη για το προχώρημα του «δημοκρατικού» προσανατολισμού που αναδύθηκε με τον Rousseau. Η αναστροφή, που αναφέραμε παραπάνω, η οποία τοποθετεί την «αλήθεια» και την «πραγματικότητα» της πολιτικής όχι *μέσα στην ίδια* αλλά *έξω* από αυτήν, δηλαδή σε εξωτερικές συνθήκες και αντικείμενα, είναι αυτό που επιστημολογικά ο Balibar ονομάζει «επιστροφή στα αδιανόητα». Όπως σε κάθε αναθεμελίωση, η αρχική έννοια της τομής δεν μηδενίζεται ούτε γίνεται αντικείμενο άρνησης, αλλά αναδημιουργείται εξακριβώνοντας τις συνθήκες ισχύος της και αναπτύσσοντας πλήρως τις εσωτερικές αντιθέσεις της υπάρχουσας θεωρίας μέχρι τα όριά της. Επιχειρώντας ο Marx να αντιμετωπίσει το γεγονός ότι η εργασία είναι ανταγωνιστική κοινωνική σχέση παράγει μια έννοια της πολιτικής, η οποία διαιρεί το μέχρι τώρα ορισθέν πεδίο της πολιτικής, το «πολιτικό». Και έτσι, εμφανίζεται το παράδοξο: ενώ ο Marx αποσκοπεί στο να *επαναβεβαιώσει* τη (συλλογική) αυτονομία στην πολιτική, δηλαδή τον αυτοκαθορισμό και την αυτοαπελευθέρωση-χειραφέτηση, είναι υποχρεωμένος να *αρνηθεί* την αυτονομία του πολιτικού και ταυτίζει την πολιτική με το «άλλο» της. Στη συνέχεια, ακριβώς λόγω αυτής της

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

επιβεβαίωσης-βραχυκυκλώματος είναι που δημιουργείται η ανάγκη για μια νέα «επιστροφή στα αδιανόητα» των αρχών.

Η δεύτερη αυτή επιστροφή αποτελεί το κατ' εξοχήν ζήτημα της σημερινής ανοιχτής συζήτησης στην πολιτική θεωρία και την πολιτική φιλοσοφία. Αφορά στην κυρίαρχη τάση για «επιστροφή στον Kant», τη συζήτηση για το μεταμοντέρνο. Ο ίδιος ο Balibar ερωτοτρόπησε στιγμιαία με την επιστροφή στην αυτονομία του πολιτικού. Αλλά σχεδόν αμέσως διόρθωσε την κατεύθυνση του με την επινόηση της τρίτης έννοιας της πολιτικής ως ετερονομία της ετερονομίας, πράγμα εντελώς διαφορετικό από την αυτονομία του πολιτικού. Με αυτόν τον τρόπο, παρέχει τη δυνατότητα να σκεφτεί κανείς τη νεωτερικότητα ως διπλά αντιφατική διαδικασία, δηλαδή ως σύνθετη ή επικαθοριζόμενη. Αποδίδει, επίσης, όλο το απαιτούμενο βάθος στην εσωτερική ένταση και στην εμμένειά της.

Ας παρακολουθήσουμε και την τρίτη αυτή στιγμή που αφορά στη δεύτερη αναθεμελίωση ή «επιστροφή», ώστε κατόπιν να συνθέσουμε την τελική εικόνα που διαμορφώνεται σήμερα για την πολιτική, την ιστορία, τη φιλοσοφία. Η μία όψη είναι αυτή που κυριάρχησε και η άλλη αυτή που απωθήθηκε και που αναδύεται τώρα η δυνατότητα της. Μια τέτοια προσέγγιση δεν υποτιμά καθόλου τη σημασία των ιστορικών αλλαγών που συντελέσθηκαν και τα νέα δεδομένα της κατάστασης στην οποία βρισκόμαστε.

### *1.3.2 Η πραγματική καθολικότητα*

Η τρέχουσα κρίση της νεωτερικότητας, σύμφωνα με τον Balibar, συνίσταται στην ολοκλήρωση και κρίση του ιδεώδους-προτύπου της ανθρωπότητας λόγω των αποκλεισμών μέσα σε συνθήκες γενικευμένης επικοινωνίας ατόμων και ομάδων. Η κατάσταση αυτή αποκαλείται από τον ίδιο *πραγματική καθολικότητα*. Ας εξετάσουμε την ενδιαφέρουσα πολυσημία αυτού του όρου.

Η θέση του Balibar είναι ότι η πραγματική καθολικότητα ή η παγκοσμιοποίηση ως πραγματική αλληλεξάρτηση έχει ήδη συμβεί. Το ότι ολοκληρώθηκε η ιστορία αποτελεί ένα μείζον ιστορικό *γεγονός*· ένα γεγονός που μοιάζει ανεπανάληπτο και που θα είναι αμετάκλητο. Είναι συγχρόνως ιστορικό θεωρητικό γεγονός και γεγονός ιστορικής σημασίας. Σημασιοδοτεί *δομική αλλαγή* για τη φιλοσοφία καΐ για την πολιτική. Ο Althusser ονόμασε στο *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο* ως ιστορικό γεγονός τον τύπο συμβάντος κατά το οποίο αλλάζουν οι σχέσεις των στοιχείων της δομής. Αλλά η πραγματική καθολικότητα έχει συμβεί με την έννοια του ήδη πάντοτε, δηλαδή έχει συμβεί υπό μια συγκεκριμένη μορφή και, ωστόσο, παραμένει ως διαδικασία ανολοκλήρωτη. Η αλληλεξάρτηση των στοιχείων της δομής επικαθορίζεται πάντοτε από την ιστορία. Σύμφωνα με τον Balibar: *«η τομή αποτελεί όχι μόνο γεγονός-συμβάν αλλά είναι μια διαδικασία δηλαδή κατά τάση αντιφατική...»* (Balibar 1991a: 32). Οι συνέπειες της διατύπωσης του Althusser:

> «η τομή είναι η έναρξη μιας διαδικασίας χωρίς τέλος» προσδιορίζουν μια διαδικασία μη αντιστρεπτή και ανολοκλήρωτη. Το ανολοκλήρωτο του χαρακτήρα της υποδηλώνει το διαρκή *«μετασχηματισμό των όρων της σχετικής της ολοκλήρωσης»* (Balibar 1991a: 33).

Μ' αυτήν την έννοια, η ολοκλήρωση-«παγκοσμιοποίηση» έχει συμβεί όχι ως η απλοποιημένη ενότητα του κόσμου αλλά, αντίθετα ακριβώς, ως συνθετοποίηση του όλου. Με τον όρο αυτό, ο Balibar περιγράφει την εντατική αλληλεξάρτηση-αλληλεπίδραση με βάση όχι μια και μοναδική αρχή (όπως για παράδειγμα τον καταμερισμό εργασίας) στην οποία ανάγονται όλοι οι ανταγωνισμοί σε έναν (τον ταξικό), όλες οι διαφορές σε μία (την ταξική). Αυτό, με τη σειρά του, σημαίνει ότι δεν νοείται μετασχηματισμός ενός και μόνο τύπου. Αυτό που συνέβη δεν είναι ένας μετασχηματισμός του κόσμου, με την έννοια της εξόδου και της αντικατάστασης αυτού που υπήρχε, όπως πίστευε και περίμενε ο Marx. Τα μέχρι τώρα στάδια και βαθμοί αλληλεξάρτησης ολοκλήρωσαν μια διαδικασία διότι υπερέβησαν ένα όριο πέρα από το οποίο έχουμε την «δεύτε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρη» ή «άλλη» νεωτερικότητα ως μια νέα πιο σύνθετη ολότητα, εσωτερικά αντιφατική, με δύο όψεις και εντατική, δηλαδή με εσωτερική ένταση, που μετασχηματίζεται από την πάλη ή την εναλλαγή των δύο τάσεών της.

Στον προσδιορισμό της πραγματικής καθολικότητας συσχετίζονται διαδοχικά οι ακόλουθες ιδέες:

✓ *η ιδέα μιας πραγματικής αλληλεξάρτησης* μεταξύ στοιχείων ή μονάδων, από τα οποία μπορούμε να σχηματίσουμε ό,τι αποκαλούμε *κόσμο*,

✓ *ο κόσμος* ως τέτοιος *έχει μια πραγματικότητα* ή σχηματίζει το μόρφωμα μιας πραγματικής καθολικότητας,

✓ *η αναπαράσταση της ενότητας και διαφορετικότητας του κόσμου.*

Η έννοια *πραγματική καθολικότητα* σημαίνει ότι η ανθρωπότητα ως ουτοπία του κοσμοπολιτισμού έγινε ήδη πραγματικότητα και δεν αποτελεί πλέον ένα ιδεώδες. Ωστόσο, δεν «ενώθηκε με τον εαυτό της» αλλά διαιρέθηκε πλήρως και *ασύμβατα.* Οι ποικίλες ασυμβατότητες της σημερινής κατάστασης, που διακρίνει τόσο επίμονα ο Balibar, σχετίζονται ακριβώς με αυτό το γεγονός. Η θεμελιώδης αυτή θέση του Balibar μας προσανατολίζει ήδη από την αρχή όσον αφορά στις διαφορές της από τη λακανική προβληματική. Πράγματι, στη δεύτερη το πραγματικό είναι «μη όλον», είναι ανέφικτο και υπάρχουν μόνο «ψήγματα πραγματικού».

Η σημαντικότερη διάσταση της «πραγματικής καθολικότητας» του Balibar αφορά στην αναγκαιότητα «επιστροφής στα αδιανόητα», στα απόλυτα ιδεώδη για να ανα-νοηματοδοτηθεί το «πραγματικό» των ιστορικών πρακτικών και δυνάμεων παράγοντας παραστάσεις της ιστορίας και δυνατότητα μετασχηματισμού. Αντίθετα για τον Balibar: *«Μιλώντας για γεγονός, είναι σα να λες ότι υπάρχει ένα πριν και ένα μετά, ότι παγιώνεις μία ημερομηνία κατά την οποία θραύεται η συνέχεια των αναπαραστάσεων κάποιων φαινομένων»* (Balibar 1994a: 102-103). Τότε όχι μόνο δεν εξηγούνται τα πράγματα με τον ίδιο τρόπο, αλλά αλλάζουν οι έννοιες σημασία και αναφορά μέσα στην εμπειρία. Η θραύση της συνέχειας των αναπαραστάσεων αφορά στην κρίση ιδεολογίας στις μεταβατικές περιόδους.

Αυτό που «έγινε», λοιπόν, είναι ότι ένα συγκυριακό γεγονός, δηλαδή η κρίση ιδεολογίας-πολιτικής, έχει ως συνέπεια τη δομική αλλαγή.

Τι ακριβώς συμβαίνει σήμερα και ποιες συγκεκριμένες μορφές λαμβάνει η κρίση της νεωτερικότητας; Ο Balibar στο θέμα αυτό επαναλαμβάνει σε γενικές γραμμές τις γνωστές ιδέες για την οικονομική, πολιτική και πολιτιστική αλληλεξάρτηση (Giddens 2001[1990] και κυρίως Harvey 1990[1989]) και ειδικά για την «εξάπλωση» και «εμβάθυνση». Η εκτατική αλληλεπίδραση συνίσταται στην εξάπλωση και ενσωμάτωση, ενώ η εντατική αλληλεπίδραση χαρακτηρίζεται από αμεσότητα, υπαγωγή και ένταση επικοινωνίας, είναι η πιο σύνθετη και πιο βαθιά.

Στην πιθανή παρατήρηση ότι τα στοιχεία αυτά χαρακτήριζαν πάντοτε και εξαρχής τη νεωτερικότητα και ότι, συνεπώς, δεν είναι κάτι νέο η απάντηση είναι ότι τώρα περάσαμε ένα κατώφλι-όριο. *«Πέρα από»* το σημείο αυτό τόσο εκτατικά η απόσχιση-αποσύνδεση όσο και εντατικά η αυτάρκεια είναι αδύνατες. Αυτό είναι το «πέρας» (fin) και όχι το «τέλος» της ιστορικής διαδικασίας η οποία πλέον καθίσταται αμετάκλητη. Και δεν είναι το τέλος της ιστορίας, αλλά το τέλος κάποιου θεωρητικού ανθρωπισμού, είναι το τέλος του Kant και της ηθικής του.

Η παγκοσμιοποίηση, για τον Balibar, είναι *εντατική* και *βραχυκυκλώνει τους θεσμούς-σύνορα.* Εκτός από οικονομική είναι και πολιτική και πολιτιστική[10]. Οι δυνάμεις καθίστανται ανεξέλεγκτες και *ασύμμετρες,* συνεπώς, η επικαιρότητα από αυτήν την άποψη τιμά τον Hobbes και τον «πόλεμο όλων εναντίον όλων», ενώ δεν ισχύει πλέον ο γνωστός συμμετρικός ανταγωνισμός. Εντούτοις, δεν μπορεί να υπάρξει Λεβιάθαν λόγω *νέας συνθετότητας των συγκρούσεων.* Ιστορικά μέχρι τώρα η δύση επεκτεινόταν ως κεντρική περιοχή, αλλά πλέον έχουμε την επιστροφή αυτής της επέκτασης στο εσωτερικό του κέντρου (μουσουλμανικές, αραβικές, ινδικές κ.λπ. κοινότητες). Δεν μπορεί να υπάρξει πλέον ένα μοναδικό *κέντρο* ελέγχου αλλά δικτυακή αλληλοδιείσδυση. Η «πολυπολιτισμικότητα»,

[10] Για την πολιτιστική παγκοσμιοποίηση βλ. Robertson, 1995.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

επομένως, είναι η γενική κατάσταση της εποχής της πραγματικής καθολικότητας, θέτοντας το ζήτημα ότι στην εποχή μας δεν υπάρχει μόνο απλή και καθαρή εξάπλωση των δυτικών μοντέλων. Η έννοια της μειονότητας μετασχηματίζεται: όσο πολλαπλασιάζονται οι μειονότητες τόσο η διάκριση σε μειονότητα και πλειονότητα συσκοτίζεται, με αποτέλεσμα να μην αποτελεί πλέον εξαίρεση η κατάσταση στην οποία υπάρχουν άτομα μη κατατάξιμα. Όλο και περισσότερες μειονότητες, όλο και λιγότερες σταθερές και αδιαμφισβήτητες πλειονότητες, συνδυασμένες με ένα πλαίσιο *εσωτερικού* και όχι εξωτερικού αποκλεισμού συγκροτούν αυτό που ο Balibar ονομάζει *πραγματική καθολικότητα.*

Η έννοια του εσωτερικού αποκλεισμού βρίσκεται στον πυρήνα της θεωρητικοποίησης του Balibar και υποδηλώνει το μπλοκάρισμα της διαδικασίας υποκειμενοποίησης. Η επικοινωνία δεν καταστρέφεται εντελώς αλλά παραμένει «παθητική», γίνεται μόνο δια των παθών και δια των ταυτίσεων. Μ' άλλα λόγια, η επικοινωνία-καθολικοποίηση, παρά τα περί του αντιθέτου λεγόμενα, γενικεύεται αλλά δεν ενισχύεται, αφού συνοδεύεται με «κλείσιμο» του ορίζοντα των ενεργητικών ανταλλαγών. Οι ταυτότητες καθίστανται μονοσήμαντες-μονοδιάστατες και περισσότερο ανταγωνιστικές και ασυμβίβαστες. Πρόκειται για κρίση υποκειμενοποίησης και αδυναμία διαμόρφωσης ενός μοντέλου ατομικότητας (exemplar) αφού, όπως είδαμε, η ανθρωπινότητα δεν είναι πλέον ιδεώδες-ουτοπία αλλά συνθήκη ύπαρξης. Τα άτομα είναι μη κατατάξιμα και δεν εγκαλούνται ως υποκείμενα όπως εγκαλούνται στην ιδεολογία και τις σχέσεις εξουσίας (βλ. κεφάλαιο 2.2.4).

Η πραγματική καθολικότητα σημαίνει, λοιπόν, την κατάσταση ετερογένειας και *ασυμβατοτήτων* η οποία αποτελεί και την πραγματική αιτία της έξαρσης της βίας ή, κατά Balibar, της ωμότητας, δηλαδή της βίας με αυτοκαταστροφή. Η τρέχουσα κρίση της νεωτερικότητας συνίσταται στην ολοκλήρωση και κρίση του ιδεώδους-προτύπου της ανθρωπότητας, λόγω των αποκλεισμών σε συνθήκες γενικευμένης επικοινωνίας ατόμων και ομάδων.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΝΤΕΙΟΥ

Στο σημείο αυτό αναλαμβάνει ρόλο η πολιτική ώστε η ελάχιστη υπάρχουσα παθητική επικοινωνία να μετατραπεί συλλογικά σε ενεργητική. Όσο υπάρχει πολιτική προσφέρονται οι δυνατότητες να ανοίξει η διαδικασία ακριβώς με το άνοιγμα των αποκλεισμών.

### *1.3.3 «Τέλος» ή επανέναρξη της πολιτικής;*

Η κρίση της νεωτερικότητας είναι στενά συνυφασμένη με την κρίση της πολιτικής. Η πολιτική μπορεί να συνεισφέρει στη διαδικασία παραγωγής των αναπαραστάσεων, διότι η πολιτική πρακτική αποτελεί αναγκαία συνθήκη για την παραγωγή αναπαραστάσεων, συνεισφέροντας επινοητικά με βάση την ιστορική εμπειρία. Έτσι, η νεωτερικότητα είναι σύμφυτη με την ιστορικότητα και η ανάδειξη του εμμενούς χαρακτήρα της γίνεται μέσω της ιστορικότητας της έννοιας και του τρόπου άσκησης της πολιτικής. Η πολιτική δεν είναι δεδομένη, είναι δυνατότητα, μπορεί να εξαφανιστεί ή, αντίστροφα, να επανεκκινήσει.

Συζητούμε για το «τέλος της πολιτικής» ή η *πολιτική κατακλύζει τα πάντα, δηλαδή έχει καθολικοποιηθεί;* Το «τέλος της πολιτικής» έχει δύο εκδοχές. Η πρώτη εκδοχή είναι *θετικιστική*: ισορροπία-μετασχηματισμοί αλλά χωρίς ουσιαστικές συγκρούσεις, ριζικές εναλλακτικές και αντιστάσεις. Αυτό προέρχεται από το σχήμα αντιπαράθεσης των στρατοπέδων ως ορίζοντα, οπότε με «την πτώση του Τείχους» έχουμε «τέλος του πολιτικού Κράτους» εκ του αντιστρόφου. Η παγκοσμιοποιημένη αγορά δεν έχει τίποτε «εξωτερικό», ούτε γεωγραφικά ούτε κοινωνιολογικά, υπάρχουν μόνο μορφές εσωτερικού αποκλεισμού.

Η δεύτερη εκδοχή είναι *αποκαλυπτική-μεσσιανική*: Κομαντάντε Μάρκος, Derrida. Τα παραδείγματα αυτά δεν είναι αγοραία, διότι περιέχουν μια κριτική στους εσχατολογικούς μύθους του τέλους της ιστορίας. Μπορούμε να πούμε ότι φτάνουμε στα *έσχατα* της ανθρώπινης ζωής και ύπαρξης με την καταστροφι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κότητα των αποκλεισμών. Ωστόσο, στο σημείο αυτό –σημείο αναστροφής– δεν είναι που αναγεννάται η πολιτική ως δεσμός;

Στη θέση αυτών των δύο αντιλήψεων του «τέλους της πολιτικής» ο Balibar θεωρεί ότι βρισκόμαστε όχι σε ένα τέλος, αλλά σε ένα σημείο καμπής και αναστροφής για την πολιτική, καθώς αναδύεται η δυνατότητα για μια άλλη έννοια της πολιτικής. Αντί για το τέλος, λοιπόν, βρισκόμαστε σε μια φάση καθολικοποίησης της πολιτικής λόγω κρίσης της ιδεολογίας. Στο επίπεδο της σκέψης και της φιλοσοφίας διανοίγεται μια δυνατότητα να επαναπροσδιορίσουμε μια νέα έννοια της πολιτικής ως διάδρασης και επικοινωνίας. Αυτό μπορεί να γίνει με τον μετασχηματισμό της έννοιας του ορίου και στην πολιτική πρακτική με τον εκδημοκρατισμό των συνόρων.

Η έξοδος, λοιπόν, από τις δύο προηγούμενες εναλλακτικές θεωρήσεις προκύπτει από την έννοια του ορίου, καθώς ο εκδημοκρατισμός των συνόρων, σημασιοδοτεί τον εκδημοκρατισμό ορισμένων μη δημοκρατικών αρχών της δημοκρατίας, ώστε τα σύνορα να υπαχθούν στον συλλογικό έλεγχο. Τα σύνορα είναι θεσμοί, δεν είναι φυσικά, σύμφωνα με τον μεγάλο εθνικό μύθο, είναι ιστορικά, δηλαδή «κατασκευάζονται» από τα κράτη για τον έλεγχο των πληθυσμών και των κινήσεών τους, συγχέοντας την κυριαρχία με την εδαφική ιδιοκτησία. Εφ' όσον, λοιπόν, θεσμοθετούνται είναι *θεσμοί-όρια*, ακραία περίπτωση θεσμών· ελέγχουν τους πολίτες χωρίς να δίνεται η δυνατότητα να ελέγχονται από αυτούς, είναι ένας θεσμός που δεν μετασχηματίζεται, είναι *η απόλυτα μη δημοκρατική συνθήκη των δημοκρατικών θεσμών*. Γι αυτό είναι ιερά και εσωτερικευμένα. Τα προηγούμενα δεν μπορεί παρά να σημαίνουν μία άλλη σύλληψη του Κράτους, όπως συζητήσαμε στο κεφάλαιο 1.2. Στο νέο αυτό κράτος, παρατηρούμε την κίνηση από τα άκρα-όρια στο κέντρο του δημόσιου χώρου. Η κίνηση αυτή, περιλαμβάνει, κατά πάσα πιθανότητα, τη νέα έννοια της πολιτικής, ως θεσμικής αναδημιουργίας, με βάση την έννοια του εσωτερικού ορίου.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*Συμπερασματικά*, παρακολουθούμε, λοιπόν, μια τρίτη διάσταση από την οποία προκύπτουν ορισμένα στοιχεία για το πρόβλημα της πολιτικής. Κατά συνέπεια, ο επαναπροσδιορισμός της πολιτικής σήμερα είναι και πάλι μια διαδικασία σχετικοποίησης των ορίων των μέχρι σήμερα ιστορικά υπαρκτών εννοιών της.

Αφού η ιστορία δεν βρήκε το τέλος-σκοπό-νόημα αποδεικνύει ότι δεν είναι προοδευτική εξέλιξη όπως θα εννοούσε κάθε είδους εξελικτισμός. Τι σημαίνει αυτό για τη φιλοσοφία; Ότι προβάλλει η ιστορικότητα, οι μοναδικότητες και όχι η μια και μοναδική γραμμή εξέλιξης της καθολικής ιστορίας. Προβάλλει η εσωτερικά αντιφατική και *εμμενής* δομή της ιστορίας ως σύγκρουση μεταξύ δύο τάσεων, η διάνοιξη των δυνατοτήτων για διαφορετικές κατευθύνσεις μη προκαθορισμένης έκβασης της ιστορικής διαδικασίας. Προβάλλει, λοιπόν, η *πολλαπλότητα* της ενότητας, η συνθετότητα, ή *ολοκλήρωση και η επικοινωνία* αντί της γραμμικής αιτιότητας και των ιεραρχικών συστημάτων.

Παρ' όλο που ο Balibar αμφισβητεί τον καταμερισμό εργασίας ως αποκλειστική οργανωτική αρχή, εντούτοις, δεν τον αμφισβητεί ως οικονομικό παράγοντα της παγκοσμιοποίησης. Προσθέτει και άλλες διαφορές εκτός από την ταξική για να συνθέσει την καθολικότητα-παγκοσμιοποίηση, με αποτέλεσμα να την περιγράφει επιπλέον ως πολιτική και πολιτιστική παγκοσμιοποίηση. Ένα προσωρινό συμπέρασμα σ' αυτό το σημείο είναι ότι δεν εξαρτά αποκλειστικά τους φιλοσοφικούς μετασχηματισμούς του από την οικονομική έννοια της παγκοσμιοποίησης. Έτσι, μια αμφισβήτηση των διαπιστώσεών του όσον αφορά στην οικονομική διάσταση της παγκοσμιοποίησης δεν μπορεί να ανατρέψει τη φιλοσοφική εργασία και τις επιλογές του. Οι επιλογές του δεν κινδυνεύουν από το συγκεκριμένο περιεχόμενο που αντιλαμβάνεται ή προσπαθεί να αποδώσει στη σημερινή συνθετότητα. Βεβαίως, η έννοια της συνθετότητας συνιστά μια έννοια της παγκοσμιότητας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

## 1.4 Συμπεράσματα

Στο κεφάλαιο αυτό επιλέξαμε να εξετάσουμε ορισμένους από τους παράγοντες που έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση των σύνθετων και πολύπλοκων χαρακτηριστικών της σημερινής κατάστασης. Αυτό που συνάγουμε ως κύριο χαρακτηριστικό της, όπως αναγνωρίζεται από πολλές πλευρές, συνίσταται *στην αδυναμία παραγωγής και σύνθεσης του καθολικού ιδεώδους αλλά, ταυτοχρόνως, μέσα σε συνθήκες καθολικοποίησης ή, αλλιώς, παγκοσμιοποίησης.* Ενώ, δηλαδή, εντείνονται οι διαδικασίες διαφοροποίησης αλλά και μετασχηματισμού των ενοτήτων, ταυτοχρόνως, δεν παράγεται το καθολικό ιδεώδες με βάση το οποίο θα αρθρώνονταν οι διαδικασίες αυτές. Σύμφωνα με τον Balibar η συνθετότητα προσδιορίζεται από την ιδιάζουσα σύμπτωση των κλασικών ανισοτήτων με τα νέα φαινόμενα αποκλεισμών, καθώς και από τη σύμπτωση της κρίσης του θετικισμού με την κρίση των τελεολογικών αντιλήψεων. Η κρίση παραγωγής του καθολικού αναφέρεται, λοιπόν, τόσο στην κυριαρχία όσο και στη γνώση.

Η κρίση αυτή, δηλαδή η εμπλοκή ή εσωτερική ένταση μεταξύ των δύο στοιχείων, στη διαδικασία μετασχηματισμού, δόμησης και αποδόμησης του καθολικού αναδείχθηκε από τη διερεύνηση καθενός από αυτούς τους παράγοντες. Η κρίση του μαρξισμού ως μαζικής ιδεολογίας και τρόπου άσκησης της πολιτικής, η αδυναμία του κράτους να επιτελέσει το ρόλο του ως το «συγκεκριμένο καθολικό», η αμφισβήτηση της μονοσήμαντης και γραμμικής νεωτερικότητας με την ανάδειξη της εσωτερικής έντασης που τη χαρακτηρίζει και, τέλος, η κρίση του θετικισμού ως ενός και μοναδικού προτύπου ορθολογικότητας των επιστημών, όλα αυτά επιβεβαιώνουν, λοιπόν, *την κρίση ιδεολογικής κυριαρχίας.*

Η σύνθετη κατάσταση που προκαλείται από την κρίση που προαναφέρθηκε απαιτεί τη συνθετοποίηση των όρων καθενός από τους εξετασθέντες παράγοντες, τη σχετικοποίηση των ορίων τους. Ένα σημαντικό πόρισμα από την κίνηση αυτή αλλά και φιλοσοφική προϋπόθεση για τη συνέχεια αποτελεί η δια-

πίστωση ότι δεν υπάρχει πλέον τόπος πέραν του εξωτερικού ορίου, *δεν υπάρχει έξω*. Η εικόνα αυτή περιγράφει τη σημερινή κατάσταση της καθολικοποίησης χωρίς, ταυτοχρόνως, καθολικό ιδεώδες.

Η σχετικοποίηση ακολουθείται από την *αναθεμελίωση* των αρχών ή των θεμελιακών εννοιών, με στόχο τον προσδιορισμό ενός νέου καθολικού ιδεώδους. Η νέα καθολικότητα θα πρέπει να ανταποκρίνεται στην εσωτερική ένταση της εποχής. Το ζήτημα της *αρχής* είναι φιλοσοφικά στενά συνυφασμένο με το ζήτημα της συγκρότησης του *καθολικού*. Με τον τρόπο αυτό ο Balibar θα θέσει τις βάσεις για να επαναφέρει, όπως θα δούμε στο κεφάλαιο 4.1 το πρόβλημα μιας ιστορίας της αλήθειας.

Επίσης, από την τριπλή αυτή εξέταση διαπιστώσαμε την ανάδειξη του προβλήματος της έννοιας της *πολιτικής* ως κοινού σημείου αναφοράς, του συνδετικού κρίκου που συνδέει την όλη διαδικασία. Φαίνεται ότι τα σύγχρονα προβλήματα μπορούν να αντιμετωπισθούν παραγωγικά μόνο μέσα από τη φιλοσοφική εργασία και όχι από κοινωνιολογική ή γενικότερα θεωρητική σκοπιά. Ταυτοχρόνως, η πολιτική αποτελεί απαραίτητο όρο για την ανανέωση και ανασύσταση του ιδεώδους, αφού δεν υπάρχει άλλος τρόπος για τον προσανατολισμό προς αυτό παρά οι ιστορικές ενδείξεις που αναδεικνύονται μέσα από την πολιτική εμπειρία. Μέσα από την εξέταση αυτού του πλέγματος προβλημάτων προσδοκούμε τη συνάντηση μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής και την αποσαφήνιση της νέας ίσως σχέσης τους, την οποία θέσαμε ως αντικείμενο και στόχο της εργασίας μας.

Η κρίση παραγωγής και σύνθεσης ενός καθολικού έχει συνέπειες τόσο στο επίπεδο της κυριαρχίας όσο και σ' αυτό της γνώσης. Η έννοια που τέμνει τις δύο αυτές διαστάσεις είναι αυτή της ιδεολογίας. Στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο (κεφάλαιο 2) θα διερευνήσουμε ακριβώς τη θεμελιακή όσο και οριακή έννοια της ιδεολογίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

# Η ΚΙΝΗΣΗ ΕΠΙ ΤΩΝ ΟΡΙΩΝ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

CHANNEL THAILAND

Στο προηγούμενο κεφάλαιο προτάξαμε την ανάπτυξη ορισμένων διαστάσεων της σημερινής ιστορικής περιόδου με την εξέταση της κρίσης του μαρξισμού, της κρίσης του Κράτους και της κρίσης της νεωτερικότητας. Από τα τρία αυτά επίπεδα της κρίσης αναδύεται η εικόνα μιας συνθετότερης και περιπλοκότερης κατάστασης. Η συνθετότητα αποτελεί αποτέλεσμα και προϊόν έντασης των διαδικασιών διαφοροποίησης και μετασχηματισμού των ενοτήτων. Αφορά, όπως είπαμε, δύο γενικές διαστάσεις για τις οποίες επιβάλλεται η επανεξέταση αφ' ενός του προβλήματος της *κυριαρχίας* και αφ' ετέρου του προβλήματος της *γνώσης*.

Στην πραγματικότητα, η νέα κατάσταση συνδέει την κρίση των τελεολογικών αντιλήψεων (των φιλοσοφιών) της ιστορίας και, ταυτοχρόνως, την κρίση του θετικισμού. Οι δύο διαδικασίες αναδεικνύουν το πρόβλημα της ιστορικότητας. Στη διπλή αυτή διάσταση δομείται το πεδίο για την επανεξέταση της σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής, όπως έχει τεθεί από την υπόθεση της εργασίας μας. Τόσο στην πρώτη διάσταση με το συναφές πρόβλημα των σχέσεων εξουσίας-υποταγής, όσο και στη δεύτερη διάσταση με το συναφές πρόβλημα των σχέσεων θεωρίας-πρακτικής οι έννοιες που τις τέμνουν δεν είναι άλλες από αυτές της *ιδεολογίας* και της *πολιτικής* (ως οργάνωσης και πρακτικής).

Μπορούμε να πούμε ότι, όπως φάνηκε από το προηγούμενο κεφάλαιο, η νέα συνθετότητα προκύπτει από την κρίση της ιδεολογίας και της πολιτικής, παρά από διάφορους άλλους παράγοντες που προτείνονται συνήθως ως αιτίες της. Η συνθετότητα περιγράφεται συνήθως ως αποτέλεσμα ενός ιστορικιστικού τύπου «ξεπεράσματος-υπέρβασης» προς μια εντελώς νέα οικονομική και τεχνολογική φάση. Οι αντιλήψεις περί της παγκοσμιοποίησης ή της παγκοσμιότητας-καθολικοποίησης εξυπηρετούν εν πολλοίς αυτές τις περιγραφές. Ακόμη και αν ο ίδιος ο Balibar αποδέχεται ή προσχωρεί σε περιγραφές της παγκοσμιοποίησης (σημείο που αποτελεί ένδειξη των εσωτερικών αντιφάσεών του) εντούτοις, όπως είδαμε, σε καμιά περίπτωση δεν τις εννοεί ιστορικιστικά. Επομένως, από φιλοσοφικής απόψεως είναι σημαντικότερη η δυνατότητα μιας προοπτικής

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ανάγνωσης του έργου του με βάση την κρίση της ιδεολογίας παρά με τις θεωρίες της παγκοσμιοποίησης.

Μιλώντας για *κρίση της ιδεολογίας* και της πολιτικής, εννοούμε την κρίση των διαδικασιών συγκρότησης του συλλογικού, δηλαδή, των θεσμών και της πρακτικής. Η κρίση αυτή συνίσταται στην αδυναμία αναπαράστασης και, κατά συνέπεια, ολοκλήρωσης-ενσωμάτωσης των πρακτικών στους θεσμούς (Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους-ΙΜΚ), μ' άλλα λόγια, κρίση της υποκειμενοποίησης και ηγεμονίας. Η σχετικοποίηση των ταυτοτήτων, ως αποτέλεσμα της κρίσης ηγεμονίας, είναι η ισχυρότερη ένδειξη αυτών των διαδικασιών συνθετοποίησης και οριακότητας που αποκαλούμε «άλλη νεωτερικότητα». Οι πολιτικές αντιδράσεις δεν ανάγονται γραμμικά σε ταξικά ή κοινωνικά συμφέροντα, αλλά επικαθορίζονται από σκοπούς εντελώς διαφορετικούς. Τα στρατόπεδα είναι συγκεχυμένα και διαπερνούνται οριζοντίως από άλλες γραμμές ενοποίησης, διαφορετικές από εκείνες των συμφερόντων. Η νέα κατάσταση κατά την οποία *«θραύεται η συνέχεια των αναπαραστάσεων κάποιων φαινομένων»* είναι φανερό ότι αφορά στην κρίση της ιδεολογίας σε μεταβατικές περιόδους και τη σχέση της με την κυριαρχία και τη γνώση. Η νέα αυτή κατάσταση ιστορικής συνθετότητας (συγκυριακή κρίση με συνέπεια δομική αλλαγή) επιβάλλει την αναπροσαρμογή, την αναδόμηση και την αναθεμελίωση των μεθοδολογικών εργαλείων και εννοιών για την προσέγγισή της.

Πράγματι, η αναθεμελίωση παίρνει, στο εγχείρημα του Balibar, κατ' αρχήν τη μορφή της επανεξέτασης των δύο θεμελιακών-συστατικών και, ως εκ τούτου, *οριακών* εννοιών του μαρξισμού: αυτές της ιδεολογίας και της πολιτικής. Η επανεξέταση συμπεριλαμβάνει την ενσωμάτωση στοιχείων από άλλα θεωρητικά ρεύματα και, συνεπώς, οδηγεί σε ένα γόνιμο μετασχηματισμό των δύο εννοιών. Η επανένωση των δύο διαδικασιών, της σχετικοποίησης και της θεμελίωσης, οδηγεί στην παραγωγή μη μονοσήμαντων αλλά αμφίσημων εννοιών. Η σημασία της αναθεμελίωσης έγκειται στην αναγνώριση της «κατάστατικής αστάθειας» της ιδεολογίας. Αυτήν την κίνηση επί των ορίων είναι σκόπιμο

να παρακολουθήσουμε σ' αυτό το δεύτερο κεφάλαιο το οποίο εστιάζεται στην εμβάθυνση των μετασχηματισμών των εννοιών της ιδεολογίας και της πολιτικής πρακτικής καθώς και της σχέσης τους.

## 2.1 Η ταλάντευση της ιδεολογίας

Η ταλάντευση-αστάθεια της ιδεολογίας έχει μια διπλή διάσταση και σημασία στον Balibar. Ο Balibar αναφέρεται αφ' ενός στην εννοιολογική αστάθεια της ιδεολογίας και αφ' ετέρου στην ιστορική.

Η βασική θέση έρευνας του Balibar είναι ότι η *έννοια* της (κυρίαρχης) ιδεολογίας, που εισήγαγε ο Marx και διατηρήθηκε σε όλο τον μαρξισμό, παρουσιάζει μια συστατική αστάθεια. Η εννοιολογική ταλάντευση παρατηρείται, πρώτον, στη σχέση κυρίαρχων/κυριαρχούμενων, δίνοντας ορισμούς εναλλάξ αλλά αποκλειστικά στον ένα πόλο της σχέσης. Συναντούμε κυρίως την αντίληψη μιας «κυριαρχίας χωρίς κυριαρχούμενους», πράγμα που σημαίνει ότι η (κυρίαρχη) ιδεολογία απλώς επιβάλλεται στους κυριαρχούμενους, ότι δεν λαμβάνεται υπ' όψιν ο *ενεργός τους ρόλος στην παραγωγή* της, στην παραγωγή των ιδεών, των ιδεατοτήτων, ο ρόλος τους, τελικά, στο σχηματισμό της (κυρίαρχης) ιδεολογίας. Δεύτερον, η εννοιολογική ταλάντευση παρατηρείται να συμβαίνει στη διάκριση θεωρίας/πρακτικής, δίνοντας ορισμούς οι οποίοι αναφέρονται εναλλάξ και αποκλειστικά στο ένα από τα δύο πεδία αυτής της σχέσης. Συναντούμε κυρίως την αντίληψη της ιδεολογίας ως λάθους ή ψευδαίσθησης-απάτης πράγμα που σημαίνει ότι η ιδεολογία δεν διαθέτει καμιά πραγματικότητα έναντι της αλήθειας της επιστήμης ή της πρακτικής αντιστοίχως. Δεν λαμβάνεται υπ' όψιν ο μεσολαβητικός ρόλος της ιδεολογίας, η οποία ως ενδιάμεσος παράγοντας προσδίδει στη διάκριση θεωρίας/πρακτικής τη μορφή της σχέσης-ενότητας αντιθέτων, επιτρέποντας με τον τρόπο αυτόν να εισάγεται η πολιτική στη θεωρία και η γνώση στην πρακτική.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η υπέρβαση της ταλάντευσης στους δύο αυτούς άξονες συνίσταται στην «σχεσιακή» επανεξέταση της ιδεολογίας. Η επανεξέταση αυτή δίνει τη δυνατότητα για τη σύλληψη της αμφισημίας και του διαμεσολαβητικού ρόλου της ιδεολογίας, αποτελώντας προϋπόθεση για μια μεταδιαφωτιστική και μεταθετικιστική έννοια της ιδεολογίας, και κατ' επέκτασιν σε μια άλλη αντίστοιχη αντίληψη της σχέσης γνώσης και πολιτικής. Η σύλληψη της αστάθειας της ιδεολογίας ως συστατικής και, κατά συνέπεια, της ταλάντευσης της έννοιας ως σύμπτωμα της βαθύτερης αμφισημίας της αποτελεί μια θέση απολογισμού για τη μαρξιστική εννοιολόγηση και συγχρόνως μια νέα αφετηρία.

*2.1.1 Η υλιστική έννοια της ιδεολογίας*

Έχει σημειωθεί ήδη από πολλούς μελετητές η σύγχυση γύρω από τις σημασίες του όρου ιδεολογία. Από τα πρώτα ήδη επεισόδια της «καριέρας» του όρου διαπιστώνεται η εντυπωσιακή εναλλαγή μεταξύ αντίστροφων σημασιών του όρου στις διάφορες ιστορικές περιόδους. Η στενή δε συσχέτιση των δύο όψεων της ιδεολογίας αναγνωρίζεται ήδη με τις θεωρίες του διαφωτισμού. Ολοκληρώνεται τότε η άμεση σύνδεση μεταξύ του ρόλου της επιστημονικής γνώσης και της μορφής οργάνωσης της κοινωνίας. Η σύνδεση αυτή επιτυγχάνεται με την επέκταση του Λόγου από το γνωσιολογικό προς το κοινωνικοπολιτικό επίπεδο. Με τον Destutt de Tracy και τους Γάλλους «ιδεολόγους» (ideologues) εμφανίζεται ο όρος «ιδεολογία» που σημαίνει την επιστημονική μελέτη των ανθρωπίνων ιδεών (Νούτσος 1988: 15-16). και *«έχει ήδη αποκτήσει την εννοιολογική του αμφισημία δηλώνοντας ακριβώς ένα σημείο συνάντησης ανάμεσα στη γνωσιοθεωρία και στην κοινωνικοπολιτική πράξη»* (Χρύσης 1993: 26,).

Η συνάντηση αυτή, ωστόσο, γίνεται με τη μεσολάβηση του αφηρημένου και μεταφυσικού Λόγου, δηλαδή ενός καθολικού με βάση το οποίο γίνεται πρώτα η διάκριση θεωρίας και πράξης και μετά η συσχέτισή τους. *«Ο Τρασύ και*

*οι σύντροφοί του περιγράφουν τον θεμελιώδη ρόλο των ιδεών στην κοινωνική ζωή, και σκέφτονται μια πολιτική η οποία μπορεί να συνάγεται από a priori αρχές»* (Eagleton 1991: 68). Έτσι, η ανωτέρω συνάντηση συνδυάζεται από την άλλη με μια χαρακτηριστική ανορθολογικότητα του ακραίου ορθολογισμού. Ο όρος ιδεολογία σταδιακά μετακινείται από τη σημασία ενός επιστημονικού υλισμού σ' αυτήν των αφηρημένων και αποκομμένων ιδεών.

Στον Marx, αργότερα, ενεργοποιείται, *αρνητικά* αυτήν τη φορά, η σύνδεση ιδεολογίας-ιδεών και κοινωνικής πραγματικότητας σε μια θεωρία της αλλοτρίωσης. Εισάγεται δε για πρώτη φορά η έννοια της «κυρίαρχης ιδεολογίας». Η εξέλιξη συνίσταται στο ότι περιγράφεται η διαδικασία αυτονόμησης των ιδεών ως κοινωνικής συνείδησης από την κοινωνική πραγματικότητα και, ταυτόχρονως, ως καθοριζόμενης από αυτήν[11]. Οι ιδέες παράγονται κοινωνικά και, όπως κάθε προϊόν, διαφεύγουν από τον έλεγχο του φορέα τους, αποκτούν μια φαινομενικά αυτόνομη ύπαρξη και έρχονται στη συνέχεια να εξασκήσουν πάνω του εξουσία πλέον ως ξένη δύναμη. Με την έννοια αυτή, αφ' ενός ιστορικοποιείται η διαδικασία και αφ' ετέρου εξηγείται το αποτέλεσμα κυριαρχίας που προκύπτει από αυτήν τη διαδικασία[12]. Το ερώτημα «πώς γεννιούνται οι ιδέες;», που δεν είχε κανένα ενδιαφέρον για τους «ιδεολόγους», τίθεται από τον Marx και βρίσκει μια απάντηση. Αυτοί που παρεμβάλλονται άλλωστε μεταξύ διαφωτι-

---

[11] Για την οντολογική και γνωσιολογική διάκριση ουσίας και φαινομένου στην θεωρία της ιδεολογίας του Marx, όπως την επισκοπεί και την αναλύει ο Παναγιώτης Νούτσος, βλ. Νούτσος 1988: 18-22.

[12] Όπως θα δούμε στη συνέχεια αναλυτικότερα, η εισαγωγή της κυριαρχίας υφίσταται, αλλά ταυτοχρόνως παρατηρούμε την ταύτιση και τον περιορισμό της στην έννοια της «κυρίαρχης ιδεολογίας». Με τον τρόπο αυτόν εξαλείφεται η διάσταση της «από τα κάτω» παραγωγής των ιδεών δια της πρακτικής των κυριαρχούμενων και οδηγούμαστε στο παράδοξο να επιβάλλεται στους κυριαρχούμενους κάτι εξαρχής ξένο, κάτι που ποτέ δεν ήταν δικό τους. Ποιος λοιπόν παράγει τις ιδέες; Η μόνη απάντηση είναι: οι ιδεολόγοι οι οποίοι βρίσκονται στην υπηρεσία της κυρίαρχης τάξης. Συνεπώς, αν η κυρίαρχη ιδεολογία είναι οι ιδέες της κυρίαρχης τάξης και αν τις ιδέες παράγουν και συγκροτούν σε σύστημα οι ιδεολόγοι, τότε δεν ισχύει το σχήμα της αλλοτρίωσης με βάση το οποίο συλλαμβάνεται η αυτονόμηση των ιδεών-συνείδησης.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

στών και Marx ήταν ο Hegel (κράτος δικαίου ως ηγεμονία, αλλοτρίωση) και ο Φόυερμπαχ (αλλοτρίωση)[13].

Η κριτική της ιδεολογίας, σύμφωνα με τον Marx, η οποία συνίσταται στην αποκάλυψη του μυστικού της, αποτελεί την κατ' εξοχήν γνωστική διαδικασία. Ωστόσο, θα μπορούσε αμέσως να παρατηρήσει κανείς –αλλά αυτό αποδείχτηκε ιστορικά δυστυχώς εξαιρετικά δύσκολο– ότι ο Marx διατηρεί κάτι από τον θετικισμό του διαφωτισμού, αφού η αλήθεια ή η θεωρία φωτίζει την ψευδή συνείδηση. Από την άλλη, η κριτική του είναι αντιρασιοναλιστική στο βαθμό που δεν αντικαθιστά την ιδεολογία ως ψευδή συνείδηση με αληθείς έννοιες, αλλά με τη θέση ότι όλες οι ιδέες, αληθείς και ψευδείς, αναπτύσσονται στο πεδίο της πρακτικής κοινωνικής δραστηριότητας.

Αναγνωρίζουμε, λοιπόν, την αδιάλειπτη παρουσία τόσο του γνωσιολογικού όσο και του κοινωνικοπολιτικού επιπέδου, η σχέση των οποίων υφίσταται σε κάθε έννοια της ιδεολογίας και τέθηκε εξαρχής από τους διαφωτιστές. Στον Marx το γνωσιολογικό επίπεδο αναφέρεται στην παραμόρφωση της πραγματικότητας με την απόκρυψη του ταξικού προσδιορισμού των κοινωνικών σχέσεων, στο δε πεδίο της κοινωνικής πρακτικής με τη χειραγώγηση μέσω του κράτους και την προβολή του ειδικού ταξικού συμφέροντος ως καθολικού. Υφίσταται, λοιπόν, η σχέση της έννοιας της ιδεολογίας με τα δύο επίπεδα, αλλά, τελικά, οι δύο αυτές διαστάσεις της ιδεολογίας παραμένουν χωρισμένες και μεταξύ τους απομονωμένες ως πλευρές μιας δυιστικής αντίθεσης. Μ' άλλα λόγια, δεν συλλαμβάνεται μια σχέση των δύο πλευρών, αλλά αντίθετα μια κάθετη διάκρισή τους, μεταξύ των οποίων ταλαντεύεται πότε εδώ και πότε εκεί η έννοια της ιδεολογίας. Αυτό είναι το πρόβλημα που παρέμεινε άλυτο και μετά τον Marx ως τις μέρες μας.

---

[13] Για τους μετασχηματισμούς της έννοιας της «entfremdung» στον Marx όσον αφορά τα προβληματικά σημεία της έρευνας στο επίπεδο της ατομικότητας πέρα από τις κλασικές αναλύσεις που συνδέονται με τον μονοδιάστατο όρο «αλλοτρίωση» βλέπε Noutsos, 1989: 21, 22.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Με τη σύντομη ιστορική ανάδειξη των προβλημάτων εννοιολόγησης[14] της ιδεολογίας στη σχέση της με την εξουσία και με τη γνώση, συνολικότερα δηλαδή με το πρόβλημα της κυριαρχίας, καταστρώνεται ασφαλέστερα το πρόβλημα της εννοιολογικής και ιστορικής *αστάθειας* της ιδεολογίας και του επαναπροσδιορισμού της. Θα ήταν χρήσιμο, λοιπόν, να εξετάσουμε πώς εντάσσεται το ζήτημα της αστάθειας της έννοιας της ιδεολογίας στην αλτουσεριανή παράδοση και πώς την ανασυγκροτεί.

### *2:1.2 Η αστάθεια της ιδεολογίας, συστατική έννοια του υλισμού*

Τα προβλήματα που σωρεύτηκαν στην έννοια της ιδεολογίας από αυτές τις ταλαντεύσεις και τις ασυνέχειες οδήγησαν, μετά το '70, στην εγκατάλειψή της αφού θεωρήθηκε ότι απώλεσε την αναλυτική της χρησιμότητα[15].

Σύμφωνα με τον Foucault υπάρχουν τρεις λόγοι για τους οποίους είναι δύσχρηστη η έννοια: πρώτον, η αντίθεσή της με την κατηγορία της αλήθειας, δεύτερον, ότι αναφέρεται σε ένα υποκείμενο, τρίτον, ότι βρίσκεται σε δευτερεύουσα θέση σε σχέση με το επίπεδο της υποδομής ή της οικονομίας, το οποίο, ως το κατ' εξοχήν υλικό, είναι και προσδιοριστικό της ιδεολογίας (Foucault 1987: 20). Από τα τρία αυτά στοιχεία ο Foucault θεωρεί ότι προκύπτει ένας αρνητικός χαρακτήρας της έννοιας της ιδεολογίας τον οποίο αποδίδει στο μαρξισμό. Η αρνητικότητα της ιδεολογίας είναι αυτή που δεν επιτρέπει να σκέφτούμε την παραγωγική πλευρά της εξουσίας, της γνώσης και της πολιτικής.

Ο Eagleton, σε μια συζήτηση με τον Bourdieu, ο οποίος προτείνει επίσης την εγκατάλειψη της έννοιας, αναγνωρίζει ότι η αοριστία της έννοιας οφείλεται κυρίως στη σχέση της με την ιδέα μιας απόλυτης αλήθειας, η οποία είναι

---

[14] Γιά την ιστορία της έννοιας βλέπε Terry Eagleton (1991). *Ideology, an introduction.*

[15] Για την εγκατάλειψη της έννοιας λόγω απεριόριστης επέκτασης του πεδίου της βλ. Slavoy Zizek (επιμ.) (1994). *Mapping ideology.* London: Verso και Ernesto Laclau (1977). «Ο θάνατος και η ανάσταση της θεωρίας της ιδεολογίας», στο *Για την επανάσταση της εποχής μας*/μτφρ. Γιάννης Σαυρακάκης. Αθήνα: Νήσος, 226-241.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αναγκαία σε κάθε έννοια της ιδεολογίας. Θεωρεί ως επιπλέον αιτίες αοριστίας το ότι οι θεωρίες της ιδεολογίας εξαρτώνται από μια έννοια της αναπαράστασης αλλά και της «ψευδούς συνείδησης». Παρ' όλα αυτά, θεωρεί ότι υπάρχουν λόγοι για να διατηρηθεί η έννοια με μια έρευνα στο πεδίο του συμβολικού ασυνειδήτου και της ενεργητικής εσωτερίκευσης της κυριαρχίας από τους κυριαρχούμενους[16]. Ωστόσο, φαίνεται ότι βρίσκεται ακόμη στη λογική της νομιμοποίησης της κυριαρχίας και της επίσημης εξουσίας-γνώσης.

Ο Balibar ανήκει σε εκείνους τους θεωρητικούς που πιστεύουν, εντούτοις, ότι η έννοια της ιδεολογίας όχι μόνο μπορεί να διατηρηθεί και να ανανεωθεί, αλλά ότι επιπλέον αποτελεί την ακρογωνιαία έννοια του ιστορικού υλισμού.

> «Εάν διακινδυνεύω μια νέα φιλοσοφική *παρέμβαση* όσον αφορά την ιδεολογία είναι γιατί, δικαίως ή αδίκως, μου φαίνεται ότι το θέμα του τέλους των ιδεολογιών παραχωρεί τη θέση του σε ένα άλλο θέμα, το οποίο δεν είναι η «λαμπρότητα της αλήθειας» αλλά ίσως εκείνο της *επιστροφής των ιδεολογιών* (θρησκευτικών, ηθικών, πολιτικών)» (Balibar 1994a: 11).

Ο Balibar αισθάνεται την ανάγκη να αιτιολογήσει γιατί γράφει ξανά για την ιδεολογία. Ο πρώτος λόγος είναι ότι μια τέτοια επιλογή δεν θεωρείται πλέον καθόλου αυτονόητη, ο δεύτερος και σημαντικότερος είναι η ανάληψη της ευθύνης που απορρέει από τον φιλοσοφικό χαρακτήρα του εγχειρήματος της επαναφοράς της έννοιας της ιδεολογίας. Η ανάγκη αυτή προβάλλει πιεστικά εξαιτίας μιας σύγχυσης η οποία θεωρεί ότι η πεποίθηση περί του «τέλους των ιδεολογιών» σημαίνει επίσης και το τέλος της έρευνας για την ιδεολογία. Η σύγχυση αυτή οφείλεται σε ένα γεγονός το οποίο δεν έχει επισημανθεί: πρόκειται για τη συσχέτιση των αρνητικών αξιολογήσεων για την ιδεολογία με την πρόταση «ξεπεράσματος» της ιδεολογίας ως τέτοιας. Κάθε λόγος περί «τέλους» είναι λόγος αρνητικός, με την έννοια ότι δεν παράγει τη θετική γνώση των ιστορικών προϋποθέσεων και συνθηκών του αντικειμένου του. Είναι, επίσης, λό-

[16] Συζήτηση με τους Eagleton, Terry & Pierre Bourdieu (1992). "Doxa and Common Life", *New left review*, 191, 111-121.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γος «ιστορικιστικός» με την έννοια της αλληλοδιαδοχής με απλή αντικατάσταση των ιστορικών περιόδων. Ο Balibar χρησιμοποιώντας ένα αυθεντικό «ιστορικιστικό» επιχείρημα, με βάση το οποίο κάθε ιστορική περίοδος συντίθεται από τη διαπάλη δύο τάσεων, προτείνει την αντιστροφή του «τέλους των ιδεολογιών». Το «τέλος του τέλους» των ιδεολογιών σημαίνει την επιστροφή των ιδεολογιών αλλά και τη διάνοιξη της δυνατότητας για την έρευνα πάνω στην ιδεολογία. Η επιστροφή αυτή δεν είναι απλό οπισθοδρόμηση αλλά αντίθετα επανεμφάνιση του προβλήματος, καθώς και μια δυνατότητα για νέο λόγο πάνω σ' αυτό. Αντί της αρνητικής υπέρβασης έχουμε τη θετική υπέρβαση των ορίων προς ένα σύνθετότερο πρόβλημα.

Αυτού του είδους η αιτιολόγηση εκ μέρους του Balibar της επιμονής του στη χρησιμότητα της έννοιας της ιδεολογίας, αποσαφηνίζει συγχρόνως τον καθαρά φιλοσοφικό χαρακτήρα του εγχειρήματος. Μέχρι σήμερα η έννοια και οι ορισμοί της ιδεολογίας κινούνταν κυρίως στο χώρο της Κοινωνιολογίας και της Ψυχολογίας και αυτό δείχνει εξάλλου ο λανθάνων θετικισμός των μονοσήμαντων αυτών ορισμών. Αυτό που κάνει ο Balibar είναι να προειδοποιήσει ότι η επαναφορά της ιδεολογίας εγείρει σπουδαιότατα φιλοσοφικά ζητήματα απαιτώντας τη μετατόπισή τους. Για να μην επιστρέψουμε στους «αρνητικούς» κοινωνιολογικούς ορισμούς πρέπει να αναζητήσουμε μια θετική έννοια της ιδεολογίας. Η έρευνα για μια τέτοια έννοια είναι εφικτή μόνο με μια μάχη στη φιλοσοφία για τη διεκδίκησή της.

Για τους παραπάνω λόγους, η έρευνα για την έννοια της ιδεολογίας βασίζεται στις θεμελιώδεις κατευθύνσεις που άνοιξε ο Althusser με το φιλοσοφικό δοκίμιό του για την ιδεολογία. Ωστόσο, η ιδιαίτερη τροπή που παίρνουν οι γενικές αυτές κατευθύνσεις στην περίπτωση του Balibar καθίσταται εφικτή μετά τη στροφή που σημειώνεται στο έργο του *Cinques études du materialisme historique*, το οποίο εκδόθηκε στα 1975. Όπως ο ίδιος συνοψίζει:

> «...αναγνώρισα την αναγκαιότητα η ταξική πάλη και τα αποτελέσματά της, με την ανάπτυξη του καπιταλισμού, να ιδωθεί ως σχέση ανάδρασης στο πλαίσιο των *κοινω-*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*νικών σχηματισμών* και όχι απλά ως άμεση συνέπεια του τρόπου παραγωγής, θεωρούμενου ως ιδεατού μέσου όρου ή ως αμετάλλακτου συστήματος (πράγμα που συνιστά μια εντελώς μηχανιστική αντίληψη για τη δομή). Το συμπέρασμα που προέκυπτε ήταν ότι για τη διαμόρφωση των σχέσεων παραγωγής ο καθοριστικός ρόλος έπρεπε να αποδοθεί στο *σύνολο* των ιστορικών πλευρών της ταξικής πάλης(συμπεριλαμβανομένων και αυτών που ο Marx είχε επισημάνει με την διφορούμενη έννοια της υπερδομής)» (Balibar στο Balibar & Wallerstein 1991[1988]: 9).

Η προβληματική του «ιστορικού καπιταλισμού», λοιπόν, έτσι όπως αναπτύσσεται από τον Balibar θα παίξει, επίσης, ένα σημαντικό ρόλο στην επεξεργασία της έννοιας της ιδεολογίας, ακριβώς για το λόγο ότι στη θεμελιώδη αυτή έννοια συμπυκνώνονται πολλές από τις αντιφάσεις του ίδιου του μαρξισμού. Η θέση που κατέχει στο εννοιολογικό πλαίσιο του μαρξισμού και γενικότερα η φύση της έννοιας είναι παράδοξες, διότι είναι μια έννοια *οριακή*. Η οριακότητα και η παραδοξότητα της έννοιας εκδηλώνεται σ' αυτό που ο Balibar αποκαλεί θεωρητική αμφιταλάντευσή της. Το χαρακτηριστικό αυτό *«εκδηλώνεται με εκλείψεις, αντιθετικές παρεκκλίσεις-παρακάμψεις ή μετατοπίσεις προβληματικής»* (Balibar 1994b: 88). Η *κύρια* ταλάντευση παρατηρείται μεταξύ των δύο θεωρητικοποιήσεων του Marx, σε εκείνη της ιδεολογίας και σε εκείνη του φετιχισμού, στο μεσοδιάστημα των οποίων παρατηρείται η έκλειψη του όρου ιδεολογία αλλά, επίσης, και μια αλλαγή προβληματικής. Μια άλλη περίπτωση ταλάντευσης αφορά αυτήν μεταξύ της έννοιας της ιδεολογίας του Engels και της αντίθεσής της, που είναι η έννοια της «κοσμοαντίληψης». Η έννοια της ιδεολογίας αναδύθηκε, λοιπόν, δύο φορές με διαφορετική σημασία κάθε φορά. Στον Marx με τη σημασία της κυριαρχίας και με αναφορά στο πεδίο της πρακτικής, στον Engels με την επιστημολογική σημασία και με αναφορά στο πεδίο της θεωρίας. Μεταξύ των δύο στιγμών μεσολάβησαν, ή αργότερα προέκυψαν και οι συμπληρωματικές σημασίες της έννοιας στον καθένα από τους δύο στοχαστές.

Τέτοιες εκδηλώσεις θεωρητικής αστάθειας δεν είναι δυνατόν να αντιμετωπίζονται ως ένα προβληματικό σημείο που πρέπει να εξαλειφθεί, ως ένα κενό που πρέπει να καλυφθεί ή ως μια έλλειψη εννοιολογική που πρέπει να συμπλη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρωθεί και να αποσαφηνιστεί. Κοινό στοιχείο αυτών των θεωρητικών στάσεων αποτελεί το γεγονός ότι αγνοούν ή παραγνωρίζουν την οριακότητα της έννοιας.

Ας σημειωθεί ότι ο ίδιος ο Althusser, ακόμη και σε ένα από τα τελευταία σημειώματά του, αντιμετωπίζει το πρόβλημα των δύο θεωρητικοποιήσεων του Marx επιλέγοντας την πρώτη, αυτήν της θεωρίας της ιδεολογίας ως βάση περαιτέρω ανάπτυξης και απορρίπτοντας τη δεύτερη, αυτήν της θεωρίας του φετιχισμού. Έτσι, επιμένει ότι υπάρχει μια πραγματική θεωρία της ιδεολογίας, στην οποία όμως υπάρχει ένα *«θεωρητικό κενό που συμπληρώνεται από μια πλασματική θεωρία (αυτή του φετιχισμού-αλλοτρίωσης)...»*[17]. Ενώ το κενό, κατά τον Althusser, είναι πραγματικό ο Marx το αντιμετωπίζει με μια ψευδαίσθηση θεωρίας, με μια μη θεωρία, με μια φιλοσοφική κατηγορία. Αυτό, προφανώς, σημαίνει ότι για τον Althusser το κενό μπορεί να συμπληρωθεί με μια πραγματική θεωρία. Κατά συνέπεια, πέραν αυτού, το κενό δεν έχει άλλη σημασία, ούτε φυσικά σημαίνει κάτι η εμφάνιση και η ύπαρξη μιας άλλης δεύτερης θεωρητικοποίησης, αυτής του φετιχισμού, στο έργο του Marx.

Αντίθετα, ο Balibar, έχοντας κατά νουν την τακτική του Althusser, (από την οποία τακτική επιδιώκει να διαφοροποιηθεί και όχι φυσικά από την ερευνητική προοπτική του), πιστεύει ότι η εμφάνιση δύο προβληματικών και η συνακόλουθη ταλάντευση του Marx ανάμεσά τους, αποκτά σημασία και νόημα. Η σημασία αυτή είναι πλεονάζουσα, καθ' όσον αποτελεί ένδειξη ενός προβλήματος το οποίο δεν έχει επιλυθεί. Ο Balibar ασκώντας μια πραγματικά «συμπτωματολογική ή ενδεικτική ανάγνωση» δεν δέχεται (ή δεν επιτρέπει στον εαυτό του) να αρνηθεί την ύπαρξη ενός προβλήματος. Η αστάθεια, λοιπόν, αυτή πρέπει να αντιμετωπισθεί ως συστατική και μάλιστα ως ένδειξη του υλιστικού χαρακτήρα της έννοιας. Η συστατική αστάθεια της έννοιας της ιδεολογίας, μάς αποκαλύπτει τον *εγγενώς αντιφατικό* και *μη ολοκληρώσιμο* χαρακτήρα της, την αμφισημία της, μ' άλλα λόγια, ότι υπάρχουν πεδία τα οποία δεν μπορεί να καλύψει εννοιακά και δεν υπάρχει λόγος να επεκτείνεται σ' αυτά με καταχρηστικό

[17] Πρόκειται για το *Marx dans ses limites*, κείμενο του 1978 το οποίο εκδόθηκε μεταθανάτια στο Louis Althusser (1994). *Ecrits philosophiques et politiques I.* Paris: STOCK/IMEC, 510.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τρόπο. Σ' αυτά τα άλλα πεδία είναι που χρειάζεται να συναρθρωθεί η ιδεολογία με έννοιες μιας άλλης προβληματικής. Ο περιορισμός αυτός όχι μόνο δεν δημιουργεί κανένα πρόβλημα αλλά αντιθέτως αποδίδει καλύτερα και ενισχύει τον υλιστικό της χαρακτήρα. Και αυτό είναι δυνατό καθ' όσον η εγγενής αντιφατικότητα της έννοιας δεν συνιστά πρόβλημα παρά μόνο από τη σκοπιά μιας μεταφυσικής αντίληψης του μονοσήμαντου των εννοιών.

Έτσι, εξετάζοντας τους ιστορικούς και θεωρητικούς όρους της εννοιολογικής ταλάντευσης στον Marx και στον Engels, στους οποίους ανακαλύπτει καθ' οδόν σημαντικές διατυπώσεις υπέρβασής της, ο Balibar καταλήγει στην αντικατάσταση της *ταλάντευσης* με την *αμφισημία* της έννοιας. Κατ' ουσίαν, πρόκειται για αλλαγή προβληματικής με την οποία συλλαμβάνεται μια *θετική* (Balibar 1995: 159) έννοια της ιδεολογίας με τη συνάρθρωση των δύο αξόνων τους οποίους μελετούμε, δηλαδή τη συνάρθρωση των δύο προβληματικών της κυριαρχίας και της υποταγής, σε συνδυασμό με την υπέρβαση της θετικιστικής διάκρισης θεωρία/πρακτική. Μια επιπλέον θετικότητα επειδή «προσθέτει κάτι» με τη σειρά του. Αυτό που προσθέτει είναι η επικοινωνία των δύο κατά τα άλλα μη αναγώγιμων πόλων της σχέσης εξουσίας.

Η θετική έννοια προκύπτει από την υπέρβαση του Marx, με τη βοήθεια του Althusser αλλά και πέρα από αυτόν. Υπερβαίνουμε, λοιπόν, την περιγραφική και κριτική λειτουργία, οι οποίες εντοπίζουν μια έλλειψη ή ένα κενό σε σχέση με την πραγματικότητα, μια ψευδαίσθηση ή ένα λάθος.

> «Για να αναπτύξουμε την περιγραφική αυτή θεωρία σε θεωρία...θα ήταν αναγκαίο να προσθέσουμε κάτι...να πάρουμε υπόψη μας μια πραγματικότητα συνθετότερη...μια άλλη πραγματικότητα που βρίσκεται δίπλα και που δεν συγχέεται...» (Althusser 1978[1976]: 81, 82, 83).

Η θετικότητα έγκειται στο γεγονός ότι επιτρέπει να συλλάβουμε την ίδια την ιδεολογία ως *αιτία αποτελεσμάτων, ως καθοριστική, ως διαθέτουσα υλικότητα και όχι απλώς ως αντανάκλαση-αντιστροφή της πραγματικότητας*. Η υλικότητα της ιδεολογίας, το γεγονός δηλαδή ότι η ιδεολογία δεν είναι απλώς ιδέες, αποτέλεσε το

«απόλυτο όριο» του Marx, σύμφωνα με τον όρο που χρησιμοποιεί ο Althusser. Η υλικότητα της ιδεολογίας αντιστοιχεί στην ανάλυση του πραγματικού ως σχέση ή αλλιώς του πραγματικού ως μια ειδική αφαίρεση. Η σύλληψη της ιδεολογίας με αυτόν τον τρόπο ήταν ήδη κατάκτηση του Althusser.

Αλλά και ο εντοπισμός της αμφισημίας της ιδεολογίας βρίσκεται στον Althusser των αυτοκριτικών κειμένων:

> «εκεί, απέναντι στην *επιστήμη*, τοποθετούσα στη σκηνή μια πολύ σημαντική αλλά και πολύ αμφίσημη μαρξιστική έννοια –και με την παραπλανητική αμφισημία που έχει ακριβώς στη *Γερμανική Ιδεολογία*, όπου με μια και μόνη αδιαφοροποίητη ονομασία παίζει δύο διαφορετικούς ρόλους: αφ' ενός μεν το ρόλο μιας φιλοσοφικής κατηγορίας (πλάνη, σφάλμα) και αφ' ετέρου το ρόλο μιας επιστημονικής έννοιας (σχηματισμός του εποικοδομήματος). Η έννοια αυτή είναι η *ιδεολογία*. Και πολύ λίγη σημασία έχει ότι η *Γερμανική ιδεολογία* νομιμοποιεί αυτή τη σύγχυση: ξέρουμε ότι ο Marx απαλλάχθηκε από αυτήν και μας δίνει τη δυνατότητα να αποφύγουμε την παγίδα της» (Althusser 1983[1974]: 34).

Ο Althusser δεν βλέπει την ταλάντευση ως σύμπτωμα και αποβλέπει στην αποκάθαρση της σύγχυσης, ενώ εννοεί πλήρως την αμφισημία της έννοιας. Άλλωστε, στη συνέχεια, ταυτίζει και δεν κάνει διάκριση μεταξύ ιδεολογίας και κοσμοαντίληψης και δεν υποψιάζεται την αμφισημία της έννοιας «κυρίαρχη ιδεολογία». Αντίθετα, παρατηρεί την ποικιλία των ΙΜΚ και προτείνει την ενοποίησή τους, δηλαδή τις ιδεολογί*ες* που ενοποιούνται σε ιδεολογί*α*. Αυτό που υπαινίσσεται ο Althusser συνιστά πρόβλημα το οποίο, όπως θα δούμε, βρίσκει τη λύση του στον Balibar με τη διατομική συνάρθρωση της εν γένει ιδεολογίας και των ιδεολογιών. Η συνάρθρωση των δύο όψεων δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά με τη διατομική προοπτική με την οποία αποσαφηνίζεται η ενότητα της πολλαπλότητας.

Ας συγκρίνουμε το απόσπασμα του Althusser με αυτό του Balibar:

> «Θα διαπιστώσουμε ότι οι τελευταίες [χρήσεις του όρου ιδεολογία] τείνουν να τοποθετούνται από τη μία ή από την άλλη πλευρά μιας κλασικής διαχωριστικής γραμμής που οριοθετεί το θεωρητικό στοιχείο (η προβληματική του σφάλματος και της ψευδαίσθησης, ή ακόμη του 'αδιανόητου' μιας επιστημονικής θεωρίας) από το πρακτικό στοιχείο (η προβληματική της συναίνεσης, του τρόπου σκέψης ή του συστήματος α-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ξιών που 'ισχυροποιεί' τη συνοχή μιας κοινωνικής ομάδας ή ενός κοινωνικού κινήματος, ή που 'νομιμοποιεί' μια δεδομένη εξουσία) (Balibar 1999[1993]: 77).

Η ιδεολογία, λοιπόν, στον Althusser, δεν *επιβάλλεται* αλλά παράγεται, αλλά ενώ ο Althusser θέτει την παραγωγή της δεν προσδιορίζει τον ενεργό ρόλο των κυριαρχούμενων. Η ενότητα που επιτυγχάνεται δια της κυρίαρχης ιδεολογίας είναι ενότητα της πολλαπλότητας, της ποικιλίας των ιδεολογιών των κυριαρχούμενων. Η κυρίαρχη ιδεολογία είναι μια ενότητα διαφοράς, μια ενότητα αντιθέτων. Η αντιμετώπιση όμως της ταλάντευσης από τον Balibar, ως ένδειξης της εγγενούς και συστατικής αμφισημίας της έννοιας προσφέρει μια περαιτέρω αποσαφήνιση της θετικότητάς της. Επιτρέπει να αναγνωρίσουμε τον ενεργό ρόλο των κυριαρχούμενων στη διαμόρφωση της κυρίαρχης ιδεολογίας μέσω της αναγνώρισης της εμπειρίας τους ως καθολικής. Ταυτοχρόνως, η θέση ότι η κυρίαρχη ιδεολογία συγκροτείται με την αναγνώριση των ιδεολογιών των κυριαρχούμενων, υποδηλώνει τη μάχη για την κατάληψη των ισχυρών θέσεων του αντιπάλου ή προσθέτει, επίσης, ότι η κυρίαρχη ιδεολογία ηγεμονεύει προσποιούμενη και μεταμφιεζόμενη σε ιδεολογία των κυριαρχούμενων. Η οριακότητα της έννοιας σηματοδοτεί την κατάληψη του εσωτερικού ορίου του αντιπάλου με μια στρατηγική ανάλογη της φιλοσοφικής στρατηγικής του Althusser για τη μάχη εκ των έσω. Η διαπάλη υλισμού vs ιδεαλισμού συλλαμβάνεται ως σχέση-συσχετισμός, και όχι ως εξωτερική αντιπαράθεση στρατοπέδων.

Η αμφισημία της ιδελογίας είναι συστατική έννοια του υλισμού, διότι η ιδεολογία προσδιορίζει την αμφίσημη σχέση, τόσο με το πραγματικό όσο και με το φαντασιακό, ως πρακτική και όχι τη μονοσήμαντη σχέση της απλής αντανάκλασης της πραγματικότητας στη συνείδηση. Η ιδεολογία αποτελεί την αμφίσημη συνισταμένη με *εσωτερική ένταση* και διάδραση μεταξύ τάσεων και γεγονότων, αιτιών και αποτελεσμάτων. Είναι η κατ' εξοχήν υλιστική έννοια με βάση την οποία δίδεται ένας υλιστικός ορισμός του πραγματικού και κατά συνέπεια της ιστορικής διαδικασίας.

Η έννοια της *ιστορίας* του Marx δεν είναι προφανώς υλιστική επειδή προτίθεται να καταστρέψει τη *θεωρησιακή αιτιότητα* για να συγκροτήσει την εμπειρικά *επαληθεύσιμη αιτιότητα*. Η υλιστική σύλληψη της αιτιότητας σχετίζεται αναγκαία και εμπλέκεται άρρηκτα με την έννοια της ιδεολογίας (ή με τα προβλήματα που αποκαλύπτονται προς διαπραγμάτευση και εκφράζονται μέσω του ονόματος μιας τέτοιας έννοιας) για τρεις λόγους.

Πρώτον, διότι μέσω αυτής αποσπάται από την *τελεολογία*: θρησκευτικές και φιλοσοφικές μορφές, δηλαδή, καταστρέφει κάθε ταύτιση ενός *υποκειμένου της ιστορίας*. Κατά δεύτερον, ο ιστορικός υλισμός αποτελεί το πρόγραμμα ανάλυσης της διαδικασίας σχηματισμού και πραγματικής παραγωγής των ιδεαλιστικών αναπαραστάσεων της ιστορίας και της πολιτικής (π.χ. τα δικαιώματα, νομική ιδεολογία), δηλαδή της *διαδικασίας εξιδανίκευσης*, της αναγκαιότητας και διαμόρφωσης των ιδεατοτήτων. Κατά τρίτον ο όρος που επικαθορίζει την υλιστική αιτιότητα είναι ότι από το ζήτημα (της αιτίας ή) της αναγκαιότητας αυτών των ιδεατοτήτων-αφαιρέσεων προκύπτει το ζήτημα των τρόπων της επενέργειας τους, της ισχύος τους και των αποτελεσμάτων κυριαρχίας ή υποκειμενοποίησης-υποταγής που παράγουν.

Με τον διπλασιασμό (ή διχασμό) και την αυτονόμηση των ιδεών-αφαιρέσεων της συνείδησης παράγεται πραγματική κυριαρχία αντί ψευδαίσθησης. Η κυριαρχία αυτή παράγεται από μια σύνθετη αιτιότητα (την πνευματική διαφορά ή διαίρεση χε/πε), και αποτελεί ταυτοχρόνως σχήμα εξήγησης και ιστορική διαδικασία. Με την αδιαφάνεια των κοινωνικών σχέσεων, δηλαδή του πραγματικού και τη φαινομενικότητα όχι ως σφάλμα αλλά ως αναγκαία μεσολάβηση παράγεται υποταγή. Η υποταγή αυτή, παράγεται από μια σύνθετη αιτιότητα (φετιχισμός) που αποτελεί, επίσης, εξήγηση και ιστορική διαδικασία, παράσταση και, ταυτοχρόνως, αντικείμενο (Balibar 1999[1993]: 78-106).

Η σύνθετη αιτιότητα (σύνθετη σχέση αιτιών-αποτελεσμάτων) και η συναφής υλιστική έννοια του πραγματικού συνδέεται, λοιπόν, και προσδιορίζεται ευκρινέστερα με τα αποτελέσματα κυριαρχίας-υποταγής που παράγουν οι ιδεα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τότητες (το νέο συνολικό πεδίο αναφοράς της έννοιας της ιδεολογίας) δηλαδή με το ζήτημα της κυριαρχίας.

Οι ιδέες, δηλαδή οι αναπαραστάσεις των κοινωνικών σχέσεων είναι οι αφαιρέσεις με τις οποίες συλλαμβάνουμε και βιώνουμε τον κόσμο των κοινωνικών σχέσεών μας. *Αποτελούν αφ' ενός απαραίτητο όρο και, ταυτοχρόνως, παράγωγο-προϊόν των ίδιων των κοινωνικών σχέσεων.* Συνιστούν, τελικά, ένα είδος ιστορικής μεσολάβησης ή διάδρασης μεταξύ «αιτίας και αποτελέσματος».

Η παραγωγή των αφαιρέσεων ακολουθεί, λοιπόν, δύο δρόμους οι οποίοι οδηγούν σε δύο είδη αφαιρέσεων. Στις αφαιρέσεις που συνιστούν γνώση και στις αφαιρέσεις που συνιστούν εξιδανίκευση. Αυτή η διπλή και αμφίδρομη διαδικασία αναφέρεται στη σχέση εξουσίας/υποταγής και στη σχέση θεωρίας/πρακτικής. Στη πρώτη περίπτωση οδηγός θα πρέπει να είναι μια υλιστική κριτική της θετικιστικής αντίθεσης ψευδαίσθηση/πραγματικότητα και στη δεύτερη περίπτωση η κριτική της θετικιστικής αντίληψης για την εξωτερικότητα της σχέσης θεωρίας-πρακτικής με την προτεραιότητα του ενός πόλου επί του άλλου.

Από τα παραπάνω καθίσταται φανερό ότι η έννοια της ιδεολογίας αποτελεί την «λυδία λίθο» του ιστορικού υλισμού διότι, έτσι όπως αναθεμελιώνεται από τον Balibar, εμπλέκεται, εκθέτει και παράγει μια νέα έννοια της *σύνθετης-αιτιότητας*. Από την τριπλή αυτή διάσταση αναδεικνύεται όχι απλώς η χρησιμότητα της έννοιας, αλλά ακριβώς ο θεμελιακός, συστατικός και οριακός χαρακτήρας της στο εννοιολογικό καθεστώς του ιστορικού υλισμού. Με τον τριπλό αυτό προσδιορισμό (κριτική τελεολογίας, υλιστική καταγωγή της εξιδανίκευσης και ανάλυση των αποτελεσμάτων κυριαρχίας) η έννοια της ιδεολογίας δίνει έναν ορισμό των *πραγματικών σχέσεων* που καθορίζουν την ιστορική διαδικασία. Στην παραδοσιακή φιλοσοφία διατηρείται με διάφορες μορφές το ζεύγος ιδεαλισμός/ρεαλισμός. Στην υλιστική κριτική της ιδεολογίας αντιστοιχεί μια ανάλυση *του πραγματικού ως σχέσεων*, ως *δομή* πρακτικών σχέσεων. Η υλιστική αντίληψη δεν αντιπαραθέτει απλώς στις ιδέες τα υλικά πράγματα, ούτε την πράξη,

αλλά αντιπαραθέτει τις σχέσεις, τις σχέσεις πρακτικών, τη σκέψη και την πράξη, τις κοινωνικές σχέσεις ως διαδικασίες μετασχηματισμού. Η ιδεολογία *αντιστοιχεί στην ανακάλυψη ότι η πραγματικότητα του πραγματικού δεν είναι ένα «όν» άμεσα ταυτόσημο με τον εαυτό του, το «πράγμα καθεαυτό», αλλά είναι μια ειδική αφαίρεση.* Η πραγματικότητα αποτελεί μια σύνθετη σχέση του πραγματικού με το φαντασιακό. Είναι η παράσταση *«της φανταστικής σχέσης των ατόμων με τις πραγματικές σχέσεις στις οποίες ζουν»* (Althusser 1978[1976]: 102). Αυτός είναι και ο κεντρικός πυρήνας του ορισμού της ιδεολογίας από τον Althusser. Την παράσταση αυτή το άτομο μπορεί να αντιληφθεί μόνο ως μια αφαίρεση διπλά μετακινημένη-θεωρησιακή, ή όπως το έθεσε ο Marx αντεστραμμένη και αυτόνομη. Δεν είναι τα άτομα που δημιουργούν αυτές τις αφαιρέσεις, αφού είναι οι ίδιες σχέσεις που δημιουργούν τις αφαιρέσεις. Όλη η επιστήμη της ιστορίας είναι η διάκριση αυτών των δύο αντιθετικών αφαιρέσεων, δηλαδή μ' άλλα λόγια η αποδόμηση της ταύτισής τους. Γι αυτό το λόγο η ιστορία είναι «συγκεκριμένη» (Balibar 1994b: 92).

Η διατήρηση και η χρησιμότητα της έννοιας της ιδεολογίας ως συστατικά ασταθούς και αμφίσημης έννοιας αποδεικνύεται απαραίτητη τόσο στη σχέση της με την πολιτική και τον αμφίσημο ρόλο της δεύτερης, όσο και στη σχέση της με τη φιλοσοφία του αμφίσημου καθολικού. Μπροστά στη χαρακτηριστική αμφισημία της ιδεολογίας η φιλοσοφία ποτέ δεν αισθάνθηκε άνετα πράγμα που φαίνεται από το ότι: *«ποτέ δεν έπαψε να δείχνει ότι πρόκειται για έννοια άσχημα κατασκευασμένη, που δεν έχει μονοσήμαντη σημασία και οδηγεί τον Marx σε αντίφαση με τον εαυτό του»* (Balibar 1999[1993]: 72).

Ακριβώς λόγω των παραπάνω η συστατική αστάθεια της έννοιας πρέπει, λοιπόν, να αναγνωρίζεται ως σύμπτωμα της αμφίσημης λειτουργίας της ιδεολογίας. Η αμφισημία της ιδεολογίας αποτελεί την προϋπόθεση ώστε να αποφεύγουμε τη γραμμική αντίληψη της συνειδητοποίησης, σύμφωνα με την οποία μετά την αποκάλυψη της ψευδαίσθησης ή της απάτης (με τη βοήθεια της θεωρίας ή της πολιτικής) ακολουθεί η συνειδητοποίηση –από το υποκείμενο– της

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

άμεσης πραγματικότητας των κοινωνικών σχέσεων. Όμως η πραγματικότητα φαντασιακού είναι οι πραγματικές σχέσεις, είναι το πραγματικό ως σχέση, δηλαδή ως δομή πρακτικών σχέσεων. Όταν δεν ακολουθεί το αναμενόμενο τότε η *αιτία* αποδίδεται σε έλλειψη συνειδητοποίησης ή σε κενό της θεωρίας, έλλειψη και κενό τα οποία πρέπει να συμπληρωθούν με μια αιτιολόγηση. Επίσης, η αμφισημία της ιδεολογίας αποτελεί προϋπόθεση ώστε να αποφεύγουμε την παντοδυναμία της θεωρητικής γνώσης της οποίας η διάψευση αποδίδεται, αντιστοίχως, σε ένα κενό της θεωρίας –πράγμα που συμβαίνει, όπως είδαμε, ακόμη και στην περίπτωση του Althusser.

*Η εννοιολογική αστάθεια είναι καταστατική*, λοιπόν, και γι' αυτό το λόγο δεν αντιμετωπίζεται με τα διάφορα προγράμματα μιας «θεωρίας της ιδεολογίας», που επιχείρησαν να συγκροτήσουν ο μαρξισμός και η Κοινωνιολογία. Η αστάθεια της ιδεολογίας δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ένα κενό, μια *έλλειψη* που πρέπει να πληρωθεί. Ενώ η έννοια της ιδεολογίας αποτελεί την κατ' εξοχήν υλιστική στιγμή (ως αντιτελεολογική) εντούτοις, μια θεωρία της ιδεολογίας επαναφέρει, όπως είπαμε, την τελεολογία και τη θετικιστική γραμμικότητα. Σύμφωνα με την αντίληψη του Balibar για την αναθεμελίωση της τομής, την οποία θα εξετάσουμε εκτενέστερα σε επόμενο κεφάλαιο, τα αποτελέσματα αλήθειας συνδέονται με τις έννοιες και όχι με τις θεωρίες στο πλαίσιο των οποίων παράγονται. Μια πλήρης «θεωρία της ιδεολογίας» υποδηλώνει μια αντίληψη αντιστοιχίας ή σύμπτωσης μεταξύ πρακτικής και θεωρίας σύμφωνα με την οποία «γεμίζουμε» ή συμπληρώνουμε αντιστοίχως:

✓ το κενό της θεωρίας με τον εντοπισμό της *αιτίας* των αναπαραστάσεων-ιδεολογιών κάπου στη δομή του «κοινωνικού Όλου» ή

✓ την έλλειψη «συνειδητοποίησης» με το λόγο μας, με ένα σχήμα εξήγησης.

Αντίθετα, κατά τον Balibar, απαιτείται η ανωτέρω συνάρθρωση για να εκφραστεί το μη ολοκληρώσιμο και η πολυπλοκότητα, τόσο της ίδιας της ιστορικής διαδικασίας όσο και της θεωρίας. Η συστατική αστάθεια πρέπει να οδηγεί αντιστοίχως στον επαναπροσδιορισμό των κ-υ και θ/π, δηλαδή της κυ-

ριαρχίας και της γνώσης, με βάση την αμφίσημη λειτουργία της ιδεολογίας αντί της περιοδικής εννοιολογικής αμφιταλάντευσής της. Η αναγνώριση της συστατικής αστάθειας της έννοιας της ιδεολογίας και, ακολούθως, η προτεινόμενη συνάρθρωση αποτελούν, για τον Balibar, την αναμενόμενη αναθεμελίωση της τομής που παρήχθη με την παραγωγή της έννοιας της ιδεολογίας από τον Marx[18].

Επανερχόμενοι στην εξέταση των δύο αξόνων της αμφιταλάντευσης μπορούμε να δούμε ευκρινέστερα τι ακριβώς σημαίνει η αποδοχή της αμφισημίας που διαθέτει η έννοια της ιδεολογίας. Εξετάζοντας τι συμβαίνει στον άλλο πόλο της σχέσης κυριαρχίας/υποταγής είμαστε σε θέση να δούμε τη διάδραση των δύο πόλων της σχέσης, ως σχέσης έντασης μεταξύ δύο επικοινωνούντων και, ωστόσο, μη αναγώγιμων πόλων. Τελικά, απαιτείται η ανάλυση της διατομικής (προσωπικής και συλλογικής) συγκρότησης και των δύο μέσω, της οποίας άλλωστε συναρθρώνονται. Η διατομική συγκρότηση της ιδεολογίας παρέχει μια «επικοινωνιακή» αντίληψη της ιδεολογίας, με την έννοια ότι η στιγμή της συγκρότησης της κυρίαρχης ιδεολογίας (της κυριαρχίας) είναι μια στιγμή *επικοινωνίας* κυρίαρχων και κυριαρχούμενων. Το ίδιο συμβαίνει και κατά τη διαδικασία συγκρότησης της υποταγής ή υποκειμενοποίησης, με την έννοια ότι η διατομική συγκρότηση του συλλογικού υποκειμένου, όπως μας αποκαλύπτει κατά τον Balibar η προβληματική του φετιχισμού στον Marx, είναι μια στιγμή επικοινωνιακή. Η «επικοινωνιακότητα» της ιδεολογίας συμβάλλει στη θετική επαναδιατύπωση ενός υλιστικού ορισμού της, στο πλαίσιο δηλαδή ενός νέου σχήματος ιστορικής αιτιότητας, ως τη *μεσολάβηση* μεταξύ ασύμπτωτων τάσεων και γεγονότων ή η στιγμή της διάδρασης μεταξύ αιτιών και αποτελεσμάτων (Balibar 1995: 88). Όπως θα δούμε στο κεφάλαιο για τη διατομικότητα (3.1), η συνάρθρωση της ανάλυσης των σχέσεων κυριαρχίας και υποταγής αποτελεί α-

[18] Ανάλογα επίσης ο Laclau αναγνωρίζει την χρησιμότητα της έννοιας και την ανάγκη διατήρησής της προτείνοντας μια νέα έννοια της «διαστρέβλωσης» (distorsion) ως καταστατική-συστατική.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ποφασιστικό βήμα για την υπέρβαση του οντολογικού δυισμού άτομο vs όλον προς μια νέα οντολογία της κοινωνικής σχέσης.

Η συνάρθρωση των δύο προοπτικών της κυριαρχίας και της υποταγής, της ανάλυσης της ιδεολογίας και της ανάλυσης του συμβολικού (φετιχισμός), είναι η επιλογή του Balibar. Συγκεκριμένα, οδηγείται στη συνάρθρωση των τρόπων παραγωγής (συμφέροντα) και των τρόπων υποταγής (πεποιθήσεις, ιδεώδη). Συνεπιφέρει μια συνάρθρωση φαντασιακού και πραγματικού, πράγμα που αποτελεί τον ιδιαίτερο τρόπο αναγνώρισης του συμβολικού εκ μέρους του Balibar στο πλαίσιο της σύγχρονης συζήτησης για την ιδεολογία, η οποία φαίνεται να έχει αυτό το θέμα ως επίδικο αντικείμενο.

Όσον αφορά στη δεύτερη υπόθεση που διερευνά ο Balibar φιλοσοφικά είναι αυτό που θα αποκαλούσαμε η *αμφιταλάντευση της ιδεολογίας μεταξύ θεωρίας και πρακτικής*. Η υπέρβαση της παραδοσιακής διάκρισης θεωρία/πρακτική και ο επαναπροσδιορισμός της ως μια σχέση *έντασης* μεταξύ θεωρίας και πρακτικής συνδέεται στενότατα με το ζήτημα της ιδεολογίας. Η διατύπωση του Marx «δεν το γνωρίζουν αλλά το κάνουν» έχει δύο όψεις: η πρώτη, αυτή της παραγνώρισης, η οποία εντοπίζεται στη πλευρά της γνώσης και η δεύτερη του ασυνείδητου, που εντοπίζεται στην πλευρά της πρακτικής. Αντίθετα, στην επαναπροσδιορισμένη σχέση τους ως σχέση έντασης η αρχική αμφιταλάντευση μετατρέπεται στην ταυτόχρονη παρουσία τόσο της γνώσης όσο και της πολιτικής (της γνώσης και των παθών συγχρόνως) και στους δύο πόλους της σχέσης θεωρίας-πρακτικής. Η ιδεολογία αντί να ταλαντεύεται ως το λάθος σε σχέση με τη θεωρία και ως ψευδαίσθηση σε σχέση με την πρακτική, αποτελεί τον τρίτο όρο, όρο αμφισημίας-επικοινωνίας, στη θεωρία και στην πρακτική. Ο Balibar παρακολουθεί το επιστημολογικό πρόγραμμα του Engels και του Althusser με βάση την ταλάντευση αυτή. Η διερεύνηση, λοιπόν, της δεύτερης αυτής υπόθεσης οδηγεί, όπως θα δούμε σε επόμενο κεφάλαιο, στην επαναδιατύπωση της σχέσης της ιδεολογίας με την αλήθεια. Εφ' όσον η αλήθεια δεν βρίσκεται μόνο στη θεωρία ή μόνο στη πρακτική και εφ' όσον η ιδεολογία δεν είναι το λάθος ή

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ψευδαίσθηση τότε *η ιδεολογία είναι τόπος της αλήθειας*. Η ιδεολογία έχει μια υλική πραγματικότητα. Δεν είναι μια «αναπαράσταση» μη πραγματική αλλά πολύ υλική, πραγματική και αληθινή. Η επίδραση της ιδεολογίας πάνω στην πρακτική είναι εξίσου σημαντική όσο ο καθορισμός από τις παραγωγικές σχέσεις. Με τον τρόπο αυτόν, συνδεόμαστε με το πρόβλημα του Balibar «πώς αρθρώνεται ο διπλός καθορισμός κάθε κοινωνικής πρακτικής».

*Συνοψίζοντας*, οι δύο άξονες έρευνας, η κ-υ και η θ/π, είναι στενά συναρθρωμένοι στην εργασία του Balibar στην έννοια της ιδεολογίας. Κοινή προϋπόθεση είναι η υλικότητα της ιδεολογίας, η πραγματικότητα που διαθέτει, το στοιχείο αλήθειας που ορίζει. Οι μετασχηματισμοί, λοιπόν, που αφορούν την έννοια της ιδεολογίας μπορούν να συνοψιστούν στα εξής: κατά πρώτον, η έννοια της ιδεολογίας αποτελεί μαζί με αυτήν της πολιτικής τις δύο οριακές έννοιες του καθεστώτος του μαρξισμού. Οι μετασχηματισμοί που επιφέρει σ' αυτές μετατοπίζουν τα όρια του μαρξισμού. Ο Balibar «σχετικοποιεί» την έννοια της ιδεολογίας, την επεκτείνει ώστε το σημασιολογικό πεδίο της να καλύπτει ευρύτερα φαινόμενα και την επανεπενδύει στο εσωτερικό του εννοιολογικού θεωρητικού πλαισίου. Εσωτερικεύοντας την επέκταση ως εσωτερική ένταση της έννοιας, αποδίδει την αμφισημία της. Την εντάσσει σε μια αντιουσιοκρατική ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων, στην προοπτική της διατομικής επικοινωνίας ως απαραίτητο κρίκο μιας υλιστικής αντίληψης της ιστορικής αιτιότητας. Η κρίση και αστάθεια της έννοιας θέτει σε κρίση το θεωρητικό σύστημα, ωστόσο, με την αναθεμελίωση της έννοιας διανοίγεται η δυνατότητα λαβής του αληθινού τόσο στη σκέψη όσο και στην ιστορία-πολιτική. Δεύτερον, ως συνέπεια των προηγουμένων, τόσο από την πλευρά μιας *θεωρίας της γνώσης* (και συγκεκριμένα στον άξονα *επιστήμη-ιδεολογία-αλήθεια*) όσο και από την πλευρά μιας *θεωρίας του κοινωνικού* (στον άξονα *ιδεολογία πολιτική-αλήθεια*), μπορούμε να αναζητήσουμε τη νέα θέση της έννοιας της ιδεολογίας. Τρίτον, μπορούμε να προσδιορίσουμε τη νέα σχέση *ιδεολογίας-πολιτικής* διαφορετική από αυτήν του κλασσι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κού μαρξισμού, λαμβάνοντας υπ' όψιν και τα πορίσματα της έρευνας για την έννοια της πολιτικής. Θα δούμε τότε πως η πολιτική αναλαμβάνει το ρόλο της ιδεολογίας, όταν αυτή είναι σε κρίση, ώστε να αποκρύψει την πραγματικότητα, δηλαδή *η πολιτική ως συλλογική πρακτική παράγει-συγκροτεί (κυρίαρχη) ιδεολογία.* Η αμφισημία της ιδεολογίας είναι συνυφασμένη με την αμφισημία της πολιτικής, αμφισημία που ενώνει και χωρίζει: όταν ενώνει τότε παράγει συνοχή και ιδεολογία.

### *2.1.3 Η ταλάντευση της «κυρίαρχης ιδεολογίας»*

Μιλώντας γενικά για την αμφιταλάντευση της ιδεολογίας διακρίναμε την εννοιολογική και την ιστορική σημασία της. Η αμφιταλάντευση μιας θεμελιώδους έννοιας βάζει σε κρίση το θεωρητικό σύστημα στο οποίο εντάσσεται. Η συνάρθρωση των δύο σημασιών αποτελεί τη διαδικασία αναθεμελίωσης της έννοιας εκ μέρους του Balibar, πράγμα που συνιστά την προσφορά της παρέμβασής του σ' αυτήν την κρίση. Επίσης, είπαμε ότι η αμφιταλάντευση νοείται ως σύγκρουση δύο όρων: της ιδεολογίας και της κοσμοαντίληψης. Στο κεφάλαιο αυτό θα διερευνήσουμε το πρώτο σκέλος της κυρίαρχης ιδεολογίας και στο επόμενο κεφάλαιο (2.1.4) το σκέλος της κοσμοαντίληψης που συνδέεται με την ταλάντευση μεταξύ θεωρίας και πρακτικής.

Στο πρώτο σκέλος της ταλάντευσης της ιδεολογίας υπάρχουν δύο σημασίες μιας «κυριαρχίας χωρίς κυριαρχούμενους», τις οποίες θα εξετάσουμε διεξοδικότερα αμέσως παρακάτω. Η πρώτη σημασία της «κυριαρχίας χωρίς κυριαρχούμενους» αναφέρεται στην ιστορική σημασία της αμφιταλάντευσης της ιδεολογίας. Σύμφωνα με τον Balibar παρατηρείται σήμερα μια κατάσταση κατά την οποία παράγονται ασύμβατες αναπαραστάσεις των κοινωνικών σχέσεων λόγω του ιστορικά πρωτότυπου συνδυασμού ανισότητας και αποκλεισμών. Την περιγραφή αυτήν του Balibar παρουσιάσαμε στο κεφάλαιο (1.3.2) σχετικά με

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

την «πραγματική καθολικότητα». Στην κατάσταση αυτή, κατά την οποία δεν αναγνωρίζονται οι αναπαραστάσεις των κυριαρχούμενων το πρόβλημα που δημιουργείται σχετίζεται με την κρίση της *ιδεολογικής κυριαρχίας*.

Η δεύτερη σημασία της «κυριαρχίας χωρίς κυριαρχούμενους» αναφέρεται στην εννοιολογική ταλάντευση, η οποία οδήγησε στην απορία του μαρξισμού τη σχετική με το ότι: «το προλεταριάτο είναι εκτός ιδεολογίας», δηλαδή το προλεταριάτο δεν έχει παραστάσεις της κοινωνικής σχέσης. Στην περίπτωση αυτήν το πρόβλημα παίρνει τη μορφή της κρίσης της έννοιας της *κυρίαρχης ιδεολογίας*. Συνεπώς, αν η έρευνα του Balibar κινείται με βάση την υπόθεση μιας «κυριαρχίας με κυριαρχούμενους», τότε αυτό σημαίνει ότι οφείλουμε να σκεφτούμε τι κάνουν και τι σκέφτονται οι «από κάτω», με ποιες αναπαραστάσεις σκέφτονται την πρακτική τους, ποιες είναι οι ιδέες της πρακτικής τους, δηλαδή οι ιδεολογίες που παράγουν. Η τελική απάντηση του Balibar συμπυκνώνεται στη θέση ότι η «κυρίαρχη ιδεολογία» είναι οι ιδεολογίες των κυριαρχούμενων και δεν είναι η «ιδεολογία της κυρίαρχης τάξης». Η θέση αυτή αποδίδει όλη την απαιτούμενη *αμφισημία* της έννοιας της ιδεολογίας: συνδυάζονται η επικράτηση των κυρίαρχων και η καθολικότητα της κυριαρχίας τους αντί της *ταλάντευσης* μεταξύ ιδεολογίας και κοσμοαντίληψης, ιδεολογίας και φετιχισμού ή επιβολής και αναγνώρισης.

### *2.1.3.1 Κυριαρχία πέρα από την εξουσία*

Επιστρέφοντας και εστιάζοντας σ' αυτήν την πρώτη υπόθεση της *αμφιταλάντευσης της κυρίαρχης ιδεολογίας* ο Balibar αναδεικνύει την *ιστορική* (σε άλλο επίπεδο από την εννοιολογική) αστάθεια της ιδεολογίας κατά τις μεταβατικές περιόδους. Το *ιστορικό* έδαφος των περιπετειών της έννοιας της ιδεολογίας δεν εντοπίζεται εκεί που μας υποβάλλουν οι τετριμμένες θεωρίες του «τέλους των ιδεολογιών» αλλά, σύμφωνα με μια σημαντικότατη αντιστροφή που επιχειρεί ο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Balibar, εντοπίζονται, κυρίως, στην ιστορική κατάσταση, αυτήν τη φορά, μιας «*κυριαρχίας χωρίς κυριαρχούμενους*». Μ' άλλα λόγια, εντοπίζονται στην κρίση των κυρίαρχων ηγεμονικών ιδεολογιών και των θεσμών οι οποίοι δεν μπορούν να λειτουργήσουν εκπροσωπώντας τους κυριαρχούμενους ή να αναπαριστούν το πραγματικό. Κατά τον Balibar, η τρέχουσα ιστορική περίοδος συγκεντρώνει αυτά τα χαρακτηριστικά με τον ιδιαίτερο συνδυασμό *ανισοτήτων* και *αποκλεισμών*. Ο συνδυασμός αυτός προκαλεί μια ευρύτερη κρίση, αυτήν του ίδιου του καθολικού, δηλαδή της ίδιας της ιδέας ή της αναπαράστασης της κυριαρχίας. Στο επίπεδο αυτό, η υπόθεση της αμφιταλάντευσης-κρίσης της «κυρίαρχης ιδεολογίας» στη σημερινή συγκυρία συσσχετίζεται και συμπυκνώνει (ως επιμέρους υπόθεση εργασίας) τα στοιχεία των όσων εκτέθηκαν προηγουμένως (κεφάλαιο 1) για την *κρίση της ιδέας της κυριαρχίας*.

Με τον τρόπο αυτόν, ενώ η αστάθεια της ιδεολογίας σχετίζεται με την κρίση-αστάθεια της υποταγής-υποκειμενοποίησης και της πολιτικής, η κρίση του ίδιου του καθολικού σχετίζεται με την ενσωμάτωση, την ολοκλήρωση και την αναγνώριση της ατομικότητας. Ως εκ τούτου, η *κρίση της κυριαρχίας* δεν εξαντλείται σε μια απλή κρίση ηγεμονίας με την έννοια της αδυναμίας επιβολής της κυρίαρχης ιδεολογίας αλλά στην (ευρύτερη και πρωταρχικότερη) *αδυναμία παραγωγής και σύνθεσης ενός μοντέλου ατομικότητας*.

> «Η ηγεμονία των κυρίαρχων τάξεων θεμελιώνεται στην ικανότητα τους...για τον μετασχηματισμό της ανθρώπινης ατομικότητας, που εκτείνεται από την εκπαίδευση της εργατικής δύναμης έως τη συγκρότηση μιας «κυρίαρχης ιδεολογίας», τέτοιας που να μπορεί να υιοθετηθεί *από τους ίδιους τους κυριαρχούμενους*» (Balibar στο Balibar & Wallerstein 1991[1998]: 12).

Οι μετασχηματισμοί της ατομικότητας αφορούν το πρόβλημα της σχέσης ατόμου-όλου, δηλαδή την επαναδιαπραγμάτευση των προσδιορισμών του ατόμου πέρα από τη μονοσήμαντη και μονόδρομη αντίληψη του κοινωνικού καθορισμού του. Κατά συνέπεια, οδηγούν στον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της κοινωνικής σχέσης. Στην προοπτική της διατομικής σχέσης όπου υπερβαίνουμε το δίλημμα άτομο ή όλον, το πρόβλημα της κοινωνικής σχέσης τίθε-



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ται με νέο τρόπο σε ανθρωπολογική βάση. Το πρόβλημα της κυριαρχίας, λοιπόν, υπερβαίνει το επίπεδο των σχέσεων εξουσίας και αναδιατάσσεται σε πρόβλημα ανθρωπολογικής βάσης της κυριαρχίας.

Η μετατροπή της εξουσίας σε κυριαρχία συναντά το πρόβλημα της βίας πέρα από τη νομιμότητα, πέρα από κανόνες και όρια («ριζωμένες δομές κυριαρχίας»), δηλαδή, την κυριαρχία πέρα από την εξουσία. Η ανθρωπολογική βάση της κυριαρχίας έγκειται στη λειτουργία του εσωτερικού ορίου, στην ενσωμάτωση των παραστάσεων ενός καθολικού μοντέλου του ανθρώπινου. Πώς προκύπτει, λοιπόν, μια νέα έννοια της κυριαρχίας με βάση τη διατομική θεωρία; Ο Balibar αφορμάται από τη θεωρητικοποίηση της εξουσίας στον Foucault και εντοπίζει τα όριά της:

> «(στον Foucault) δεν συνάγεται καθαρά η μορφή που μπορεί να πάρει η 'απελευθέρωση της ελευθερίας' όταν η σχέση εξουσίας είναι επίσης σχέση κυριαρχίας» (Balibar 2005[1997]: 21).

> «Καταδεικνύεται πως, με ορισμένο τρόπο, η τροποποίηση αυτών που δεν εξαρτώνται από εμάς (παραδείγματος χάριν η κυριαρχία) προσδιορίζεται από ό,τι εξαρτάται από εμάς. Υπ' αυτήν την έννοια η μελέτη των τεχνικών εαυτού δεν γίνεται υπεκφυγή μπροστά στο ζήτημα των μαζικών δομών κυριαρχίας. Ερευνάται το πρωταρχικό επίπεδο καθορισμού, κατά συνέπεια το σημείο κατασκευής ή αποδόμησης της πολιτικής» (Balibar 2005[1997]: 23).

Η κυριαρχία συναρθρώνεται με την υποταγή και αλληλοπροσδιορίζονται επικαθορισμένα. Η σχέση κυριαρχίας και υποταγής δεν είναι άμεση, σχέση γραμμικής αιτιότητας αλλά σχέση σύνθετης αιτιότητας. Το να πάράγω αιτιακά κάτι είναι μια λειτουργία όχι *πάνω σε ένα πράγμα* αλλά *πάνω στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί αυτό το πράγμα.* Η ενότητα των ποικίλων διαδικασιών αποτελεί την όψη της ενότητας των διαφορών. Οι τρόποι κυριαρχίας επικαθορίζονται από τους τρόπους υποταγής, μέσω ενός τρίτου μεσολαβητικού όρου.

> «Μετά από αυτά, παρωδώντας τον Lacan, μετά τον Foucault, θα προσέθετα: η εξουσία δεν είναι το παν, και μάλιστα δεν είναι ουσιαστικά το παν...» ...

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«Η ωμότητα έχει μια σχέση με τις ιδέες και τα ιδεώδη (άρα με την *ιδεολογία*) που σε καμιά περίπτωση δεν ταυτίζεται με αυτήν της εξουσίας. Πράγμα που δεν σημαίνει βέβαια, ότι δεν υπάρχει σχέση...αλλά ότι δεν υπάρχει κέντρο»...
«Το ιδεώδες της βαναυσότητας δεν έχει ουσιαστικά ηγεμονική ή «ιδεολογική» διάσταση. Έχει φετιχιστική και συμβολική... πρέπει πάντοτε να υπάρχει ένα *αμετάτρεπτο υπόλοιπο*, ή ένα *υλικό κατάλοιπο του ιδεώδους*, άχρηστο και στερημένο 'νοήματος' (sens)[19]» (Balibar 2005: 106, 107, 108).

Για τον Balibar, λοιπόν, δεν αρκεί μόνο η ανάλυση της κυριαρχίας ως εξουσίας και επιβολής, αλλά χρειάζεται και η ανάλυση της άλλης όψης των σχέσεων εξουσίας, της κυριαρχίας ως επικράτησης και καθολικής επέκτασης μέσω της *αναγνώρισης* των κυριαρχούμενων δηλαδή της *υποταγής*. Γι' αυτό, στη μελέτη της κυριαρχίας εκτός και πέρα από την εξουσία χρειάζεται η μελέτη της υποταγής και, συγκεκριμένα, των τρόπων υποταγής-υποκειμενοποίησης (sujetion).

Είναι φανερό ότι ο Balibar εδώ πραγματεύεται φιλοσοφικά την έννοια της κυριαρχίας επιχειρώντας να διευρύνει το πεδίο της.

«το θέμα της κυριαρχίας πρέπει να τεθεί στο κέντρο της συζήτησης. Ο Marx δεν φτιάχνει μια θεωρία της συγκρότησης των ιδεολογιών ως λόγων, ως ειδικών ή γενικών αναπαραστατικών συστημάτων, για να θέσει απλώς *εκ των υστέρων* το ζήτημα της κυριαρχίας: το τελευταίο περιέχεται ήδη πάντοτε στην επεξεργασία της έννοιας *ιδεολογία*» (Balibar 1999[1993]: 75-76).

Από τη μια μεριά, ενσωματώνει την ερευνητική προοπτική που άνοιξε ο Foucault για την υποκειμενοποίηση και τη θετική-παραγωγική έννοια της εξουσίας χωρίς, ωστόσο, από την άλλη να συμμερίζεται την εκτίμηση για τη μη χρησιμότητα πλέον της έννοιας της ιδεολογίας και την εγκατάλειψή της.

Στην προβληματική του Foucault αντικαθίσταται η «κυριαρχία του υποκειμένου» (souveraineté) από την κυριαρχία (domination) ώστε να αποδοθεί η θέση ότι δεν υπάρχει ενότητα της εξουσίας υπό τη μορφή ενός κέντρου του όλου από την οποία απορρέει η πολλαπλότητα των άλλων εξουσιών. Αντίθετα, η κυριαρχία χαρακτηρίζεται από την αναζήτηση των σχέσεων υποταγής, οι οποίες παράγουν τα υποκείμενα ως πρακτικές, παρά από την αναζήτηση των υ-

[19] Για τη χρήση της έννοιας τοῦ «καταλοίπου», παραπέμπουμε στις αναλύσεις του J.-J. Lecercle (1990). *The Violence of Language*. London: Routledge.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ποκειμένων που αποδέχονται την υποταγή και κατ' επέκτασιν από τη γένεση του κυρίαρχου ως πηγή εξουσίας και θεμελίωσης των θεσμών (Foucault 2002[1997]). Με τη συγκρότηση των λόγων ή των *μορφών αναπαράστασης*, συνεπώς, της εξουσίας, διαμορφώνονται σχέσεις υποταγής και παράγονται τα υποκείμενα σε συγκεκριμένες θέσεις. Στον Foucault η κυριαρχία παράγεται αλλά εκ των υστέρων, δηλαδή αφού συγκροτηθούν οι λόγοι και οι πρακτικές υποκειμένου. Η κυριαρχία είναι αποτέλεσμα και, ακολούθως, το καθολικό παράγεται αλλά έρχεται εκ των υστέρων.

Στις μαρξιστικές προσεγγίσεις και ειδικά στην ανάγνωση του Marx από τον Balibar, η κυριαρχία παράγεται επίσης, ωστόσο, παράγεται με την έννοια ότι *υπάρχει ήδη πάντοτε*, ότι είναι εμμενής στην κοινωνική σχέση. Για την ακρίβεια, οι αναλύσεις του Foucault για την πειθαρχία και τη μικροεξουσία *«εγγράφονται στο σημείο του βραχυκυκλώματος που επιχειρεί ο Marx μεταξύ οικονομικού και πολιτικού, μεταξύ κοινωνίας και Κράτους κατά την ανάλυση του της παραγωγικής διαδικασίας»* (Balibar 1997a: 297). Δηλαδή, στην ανάλυση της ταξικής κυριαρχίας του κεφαλαίου, η οποία ασκείται μέσω της ιδιωτικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής και της εκμετάλλευσης της δύναμης της μισθωτής εργασίας.

Αλλά υπάρχει μεταξύ των δύο προσεγγίσεων μια σημαντικότερη απόκλιση. Για τον Balibar, έτσι όπως εξειδικεύει τη μαρξιστική οπτική, η κυριαρχία υπάρχει ήδη πάντοτε καθ' όσον η κοινωνική σχέση είναι αντιφατική. Η κοινωνική σχέση αντίφασης προηγείται και έχει την προτεραιότητα σε σχέση με τις πρακτικές που παράγονται (Balibar 1997a: 298-299).

> «Αλλά η κατασκευή (παραγωγή) όπως και η δραστηριότητα (παραγωγικότητα) των ατόμων εμπεριέχει πάντοτε μια προηγούμενη, καταγωγική αλληλουχία με άλλα άτομα...» ...«Τίποτε δεν μπορεί να είναι *απομονωμένο*, ακόμη παραπέρα τίποτε δεν μπορεί να συνδεθεί *a posteriori*, από 'τα έξω'» (Balibar1997b: 9).

Στη δραστηριότητα αυτή μετασχηματίζονται τα μοντέλα ατομικότητας και συγκροτείται η ηγεμονία-καθολικότητα ή, αλλιώς, η ιδεολογική κυριαρχία.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Από αυτήν τη διαφορά προοπτικής πηγάζει και η διαφορετική στάση σχετικά με την αναγκαιότητα της ιδεολογίας (και του Κράτους). Δεδομένου επίσης, για τον ίδιο λόγο, του ασταθούς χαρακτήρα της υποκειμενοποίησης-υποταγής, ο Balibar δεν συμμερίζεται επιπλέον το απρόσκοπτο της διαδικασίας συγκρότησης των σχέσεων εξουσίας. Η sujetion δεν έχει καθολική ισχύ αλλά αντιθέτως υπάρχουν σήμερα παράγοντες που εμποδίζουν και μπλοκάρουν τη διαδικασία. Με τον τρόπο αυτόν ο Balibar υπονοεί ότι η έννοια του Foucault δείχνει τα όρια της.

Μια νέα σύνθετη έννοια της κυριαρχίας θα πρέπει να αναφέρεται αφ' ενός στη σημασία της κυριαρχίας-*καθολικότητας* ως «ιδεατή έκφραση» των κοινωνικών σχέσεων (φαινομενολογικό επιχείρημα), αφ' ετέρου στην κυριαρχία-*εξουσία* των «μέσων διανοητικής παραγωγής» (κοινωνιολογικό επιχείρημα). Οι δύο αυτές διαστάσεις της κυριαρχίας αντιστοιχούν άλλωστε στις δύο σημασίες της λέξης κυριαρχώ (herrschend): εκτείνομαι παντού και ασκώ εξουσία, επιβάλλομαι. Ανακαλύπτοντας στο κείμενο του Marx την αμφισημία της έννοιας της κυριαρχίας ο Balibar αποκτά μια καλή αφετηρία για την επαναδιαπραγμάτευση της έννοιας αυτής. *«Αυτή είναι ακριβώς, όχι η λύση που δίνει ο Marx στο πρόβλημα της κυριαρχίας, αλλά η επαναδιατύπωση του ίδιου προβλήματος»* (Balibar 1999[1993]: 76).

Γι αυτό το λόγο είναι απαραίτητες νέες έννοιες της ιδεολογίας και της πολιτικής. Μια νέα έννοια της ιδεολογίας όπως επανατοποθετήθηκε αρχικά από τον Althusser με τη συσχέτιση ατομικότητας και υποκειμενικότητας αλλά και πέρα από αυτόν, δεδομένου ότι διατήρησε τα αδιέξοδα της έννοιας της «κυρίαρχης ιδεολογίας». Στον Althusser η αμφισημία της sujetion (χειραφέτηση+υποταγή) αναφέρεται και ανάγεται εξολοκλήρου στην ιδεολογική διαδικασία, συνεπώς, στην ταύτιση της κυριαρχίας με τη μία από τις δύο σημασίες της. Μ' άλλα λόγια, αναφέρεται στην κυριαρχία μόνο ως κυρίαρχη ιδεολογία και όχι ως ιδεολογική κυριαρχία γενικότερα. Αναφέρεται μόνο στη συγκρότηση της εξουσίας, δηλαδή μόνο στον τρόπο επιβολής. Δεν συλλαμβάνεται η κυρι-

αρχία στην άλλη της διάσταση εκείνη της καθολικής επέκτασης η οποία απαιτεί κάτι άλλο επιπλέον. Απαιτεί την αναγνώριση των κυριαρχούμενων, των «από κάτω», οι οποίοι με την *παραγωγή* των ιδεατοτήτων τους, των ιδεωδών τους (δηλαδή με την παραγωγή ιδεολογίας εκ μέρους τους) προσέρχονται στις σχέσεις εξουσίας. Όταν οι ιδεατότητες τους αναγνωρίζονται τότε η συντελείται η διαδικασία υποταγής-υποκειμενοποίησης. Σε αντίθετη περίπτωση, στην περίπτωση δηλαδή μη αναγνώρισης των αιτημάτων και των ιδανικών τους δεν δομούνται σχέσεις εξουσίας και υποταγής, κατά συνέπεια η κυριαρχία βρίσκεται σε κρίση. *Η άλλη διάσταση της κυριαρχίας απαιτεί τη συνάρθρωση με μια άλλου τύπου διαδικασία πέρα από την εξουσία* πέρα από την επιβολή: απαιτεί την ταυτόχρονη συγκρότηση της υποταγής και του υποκειμένου «από τα κάτω» και «από τα μέσα». Η καθολική επέκταση-αναγνώριση σημαίνει την ταυτόχρονη *εσωτερίκευση* και *παραγωγή* του καθολικού στοιχείου, του ιδεώδους, του προτύπου. Αναγνωρίζουμε ότι η επέκταση πέρα από τα όρια της εξουσίας ακολουθείται από μια επιστροφή «στο έσω» αλλά εμπλουτισμένη με το στοιχείο της έντασης.

Στην προοπτική της διατομικής σχέσης, όπου υπερβαίνουμε το δίλημμα άτομο ή όλον, το πρόβλημα της κοινωνικής σχέσης τίθεται με νέο τρόπο: η κοινωνική σχέση, η κοινωνικότητα ενώνει και χωρίζει, δεν αποτελεί μονοσήμαντο δεσμό ενότητας. Αλλά τότε επηρεάζεται και ο τρόπος εξέτασης της σχέσης κυριαρχίας, δεν αρκεί η εξέταση μόνο της όψης της εξουσίας, αλλά χρειάζεται και η εξέταση της όψης της υποταγής, εφ' όσον δεν είναι απολύτως καθορισμένα τα άτομα από το όλον-κοινωνία.

Υπ' αυτό το πρίσμα υπάρχουν δύο καθολικότητες και το «βραχυκύκλωμά» τους:

- ✓ η εξωτερική καθολικότητα *«πάνω από»*: η οποία απαιτεί τα άτομα, εγκαλεί τα μέλη ως άτομα. Η καθολικότητα αυτή αφορά στην κυριαρχία, την Ανώτατη Κοινότητα, τον «Άρειο Πάγο»,
- ✓ η εσωτερική καθολικότητα *«μέσα από»*: με την αμφισημία και τη μετάβαση από τον «εξαναγκασμό» (Πάθη) προς τα άτομα που απαιτούν την απελευ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θέρωση (Λόγος). Η μετατροπή των παθών ως να καθοδηγούνταν από τον λόγο. Η καθολικότητα αυτή με την εσωτερική ένταση αφορά στην *υποταξή-υποκειμενοποίηση.*

Η άρθρωση των δύο διαδικασιών, το βραχυκύκλωμα των δύο καθολικοτήτων σημαίνει ότι *ξεπερνιέται μια διάκριση (η διάκριση έσω/έξω) και γίνεται επικοινωνία «μέσα από» και «πάνω από» δηλαδή «ανάμεσα» (trans).*

Η ιδεολογική κυριαρχία απαιτεί τη συνάρθρωση της ατομικοποίησης με την υποκειμενοποίηση. Δεν υπάρχει μόνο η εξωτερική καθολικότητα ως απόκρυψη κυριαρχίας αλλά υπάρχει και η εσωτερική καθολικότητα ως απαίτηση αποκόλλησης-απελευθέρωσης. Δεν εγχαράσσεται απλώς από τα έξω αλλά παράγεται και από τα μέσα.

Αλλά ας αποσαφηνίσουμε περισσότερο και τον *εμμενή* (ήδη πάντοτε) χαρακτήρα της κυριαρχίας ή, μ' άλλα λόγια, τον *διατομικό* χαρακτήρα της συγκρότησης της κυριαρχίας. Η κυριαρχία σ' αυτήν την άλλη διάσταση συνίσταται στη σκέψη η οποία επεξεργάζεται τις αναπαραστάσεις των κοινωνικών σχέσεων, τις ιδέες, το καθολικό ιδεώδες, το κριτήριο, το νόμο. Αποτελεί τη σκέψη η οποία έχει ως αντικείμενο της τη μορφή του καθολικού. *«Θέτει την αρχή μιας κυριαρχίας που συγκροτείται μέσα στη συνείδηση και τη διχάζει...»* (Balibar 1999[1993]: 83). Η αρχή αυτή αποτελεί *νοητική εξήγηση* (σκέψη, συνείδηση, αναπαράσταση) και ταυτοχρόνως κοινωνική *διαδικασία* (αντιφατική, πρακτική, ασυνείδητο).

Ο Spinoza αποτελεί την πηγή έμπνευσης για μια τέτοια αρχή «καθολική» και όχι ο Kant όπως θεωρείται συνήθως. Η αρχή αυτή, όπως θα δούμε αναλυτικότερα στο κεφάλαιο για τη διατομικότητα (3.1), αποτελεί αιτιακή ενότητα της πολλαπλότητας των τρόπων. Μ' αυτήν την έννοια, η «διάδραση» ή η «συνθετότητα» δεν προκύπτει αλλά είναι καταγωγική, ήδη πάντοτε εμπλεκόμενη στο στοιχειώδες σχέδιο κάθε αιτιακής δράσης. Η σύλληψη της αρχής αυτής υποβάλλει ένα γενικό σχήμα αιτιότητας που δεν θα είναι γραμμικό, διαδοχής αιτιών-αποτελεσμάτων και δεν θα αντιπαραθέτει ηθική εναντίον αιτιότητας (ex

post, ex ante). Αντίθετα, περιγράφει μια τροποποιητική πρακτική, όπως η αιτιότητα που οδηγεί στην ελευθερία δεν είναι το αντίστροφο της φύσης αλλά η αναγκαστική έκφραση της *ενεργού* πλευράς.

Η αρχή αυτή δεν είναι ιεραρχική. Αναφέρεται σε ένα αντικείμενο-θεωρία-σκέψη-μορφές αναπαράστασης, ιδεατότητες και σε μια ιστορική διαδικασία. Ο Deleuze γράφει ότι: *«ο Althusser όρισε την υφή της δομής ως ταυτόσημης με την ίδια τη 'θεωρία' –και το συμβολικό οφείλει να νοηθεί ως η παραγωγή του αρχέτυπου και του ειδοποιού θεωρητικού αντικειμένου»* (Deleuze 1986[1979²]: 328). Για να κατανοήσουμε την εξέλιξη των θέσεων του Balibar για την ιδεολογία θα ήταν ίσως χρήσιμο, στο σημείο αυτό, να συνοψίσουμε τη διπλή οριοθέτησή του τόσο από τον Althusser όσο και από τον Foucault. Η οριοθέτηση από τον Foucault γίνεται με τη θέση ότι η κυριαρχία και το καθολικό δεν έρχεται εκ των υστέρων τόσο στον λόγο όσο και στην εξουσία, αλλά συγκροτείται ταυτοχρόνως και *μέσα* (δηλαδή από τα κάτω) και έρχεται από *αλλού*.

Η οριοθέτηση από τον Althusser γίνεται γιατί δεν πρόκειται ακριβώς για την ύπαρξη και τον ρόλο της «κυρίαρχης ιδεολογίας», αλλά για τη συγκρότηση της ιδεολογικής κυριαρχίας με τη φαινομενολογική έννοια-ιδεατό, καθολική έκφραση. Πρόκειται για την αναγκαιότητα των ιδεατοτήτων (maitres-mots) στη νομιμοποίηση των «Κρατικών Ιδεολογικών Μηχανισμών» λόγω του μεσολαβητικού και αμφίσημου ρόλου τους.

### *2.1.3.2 Κυριαρχία χωρίς τον κυριαρχούμενο;*

Ας εστιάσουμε στο παράδειγμα της «κυρίαρχης ιδεολογίας», δηλαδή, στην εννοιολογική ταλάντευση της ιδεολογίας. Ο Balibar παρατηρεί ότι στον γερμανικό όρο «herrschend» που χρησιμοποιεί ο Marx υπάρχει μια διπλή σημασία: εξουσιάζω και εκτείνομαι παντού. Για να εξουσιάσω είμαι υποχρεωμένος να παραχωρήσω κάτι. Ο Balibar γράφει σ' αυτό το σημείο:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«Πρόκειται για την *επικράτηση* (dominance) ενός σώματος παραστάσεων ή ενός παραδείγματος λόγου το οποίο τυποποιεί την εποχή του σε έναν, λίγο ή πολύ αδιαίρετο, κανόνα ή για την *κυριαρχία* (domination) που ασκείται από ένα σώμα παραστάσεων σε ένα άλλο και, μέσω αυτής της μεσολάβησης, από την κυριαρχία μιας πρακτικής σε μια άλλη, ενός τρόπου ζωής ή σκέψης σε ένα άλλο;» (Balibar 1994b: 98).

Μ' άλλα λόγια, πρόκειται για την επικράτηση ενός καθολικού κανόνα (και αξιών) μέσω της επέκτασης της ισχύος του μέχρι της πλήρους αποδοχής και, κατά συνέπεια, της αναγνώρισής του ως κοινού; Ή για την κυριαρχία ενός από τους υπάρχοντες κανόνες μέσω της σύγκρουσής του με τους άλλους και την επιβολή του πάνω σ' αυτούς; Αναδεικνύεται εδώ μια πρώτη αμφισημία αφού και οι δύο εκδοχές ισχύουν. Αλλά για να κατανοήσουμε καλύτερα την αξία και τον πλούτο αυτής της αμφισημίας πρέπει να την συσχετίσουμε με μια άλλη βαθύτερη, καλύτερα κρυμμένη και πιο σκοτεινή αμφισημία. Πρόκειται για την αμφισημία της έννοιας της «κυρίαρχης ιδεολογίας» μεταξύ των αναπαραστάσεων ως «συμβολικού κεφαλαίου» της κυρίαρχης τάξης (τα διανοητικά «μέσα παραγωγής») και των αναπαραστάσεων ως «ιδεών της κυριαρχίας». Μ' άλλα λόγια, μεταξύ των «ιδεών της κυρίαρχης τάξης» και των «ιδεών της κυριαρχίας», της μονοπώλησης ή του καθολικού. Αν συνδυάσουμε, λοιπόν, τις δύο πλευρές της αμφισημίας, δηλαδή, μονοπώληση+επιβολή = εξωτερικές στους κυριαρχούμενους και αναγνώριση+καθολικότητα = συγκροτείται κυριαρχούμενη ιδεολογία, τότε προκύπτουν δύο έννοιες της «κυρίαρχης ιδεολογίας».

Τόσο το μοντέλο τη μονοπώλησης όσο και το μοντέλο της καθολικότητας, ενώ υπάρχουν και τα δύο στον Marx, εν τούτοις παρουσιάζονται με εμφανώς απορητικό χαρακτήρα.

Για να αποσαφηνίσουμε το μοντέλο της *μονοπώλησης-επιβολής των ιδεών,* πρέπει να δούμε δύο συναφείς θέσεις του Marx: ότι η κυρίαρχη ιδεολογία είναι η ιδεολογία της κυρίαρχης τάξης και ότι η ιδεολογία είναι ειδικό προϊόν των ιδεολόγων, μιας ιδιαίτερης κοινωνικής κατηγορίας. Ο Balibar δείχνει ότι ισχύουν τα αντίστροφα ακριβώς: *«οι ιδεολόγοι πρέπει πάντοτε να στρατολογούνται από την κυριαρχούμενη τάξη παρά από την ίδια την κυρίαρχη τάξη ...και δεν μπορούν να*

*παράγουν την ιδεολογία της ταξικής κυριαρχίας εάν δεν της παρέχουν μια ορισμένη μορφή καθολικότητας»* (Balibar 1985d: 31).

Από αυτό το σημείο της προοπτικής του Marx αφήνεται ανοικτή η υπόθεση ότι η κυρίαρχη ιδεολογία είναι η ιδεολογία των κυριαρχούμενων και ότι η ιδεολογία παράγεται συλλογικά και όχι από μια ιδιαίτερη κοινωνική κατηγορία. Διαπιστώνει, λοιπόν, ο Balibar την ύπαρξη δύο φαύλων κύκλων στην ανάλυση του Marx. Αν ισχύει η θεωρία ότι η κυρίαρχη τάξη προϋποθέτει την κυρίαρχη ιδεολογία προκειμένου να συγκροτηθεί, πρέπει να εισάγουμε έναν τρίτο όρο για τη συγκρότηση της ιδεολογίας των κυριαρχούμενων. Συνεπώς, δεν υπάρχει μονοπώληση των ιδεών και επιβολή τους. Αν ισχύει το αντίστροφο, δηλαδή ότι η ιδεολογία κάνει τους ιδεολόγους, τότε πρέπει να εισαχθεί κάποια άλλη έννοια, ώστε να υποθέσουμε ότι κυρίαρχοι και κυριαρχούμενοι παράγουν ιδέες. Τις δυσκολίες και τα αδιέξοδα του Marx ο Balibar τις αποδίδει στη διαιώνιση του κλασσικού ζητήματος *της μονοπώλησης της γνώσης* στην προβληματική του (Balibar 1985d: 32-33).

Στο *Μανιφέστο* ο Marx ισχυρίζεται ότι το προλεταριάτο έρχεται σε «ρήξη με τις παραδοσιακές ιδεολογίες», οι οποίες, προφανώς, είναι η εθνικότητα, η θρησκεία, η οικογένεια, η ελευθερία, ο πολιτισμός, ο νόμος κ.λπ. Η αντιιδεολογική τάση του προλεταριάτου συνδέεται με τον καταστροφισμό (λόγω της απόλυτης εξαθλίωσης) και τον οικουμενισμό (ιδεώδες κρίσης και παγκόσμιας επανάστασης).

Το βασικό σημείο της απόδειξης του Balibar όσον αφορά στην απορία του Marx έγκειται στο εξής:

> «Η εργατική μάζα είναι *εξωτερική* στον κόσμο της ιδεολογίας αφού καθώς είναι θεμελιωδώς 'αποστερημένη' είναι και θεμελιωδώς 'χωρίς αυταπάτες' για την πραγματικότητα: γι' αυτή 'δεν υπάρχουν' οι ιδεολογικές αφαιρέσεις και αναπαραστάσεις της κοινωνικής σχέσης» (Balibar 1999[1993]: 91).

Αυτό που επιπλέον αναδεικνύει ο Balibar είναι ότι στον Marx συσχετίζονται στενά ο πολιτικο-κοινωνικός αποκλεισμός των προλεταριακών μαζών με

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

την απομόνωση και τον αποκλεισμό τους από τον κόσμο της ιδεολογίας. Η συσχέτιση των δύο αποκλεισμών σημαίνει ότι οι μάζες είναι εξωτερικές ως προς την παραγωγή της ιδεολογίας, αλλά σημαίνει επίσης ότι δεν έχουν τα «μέσα» να σκεφτούν ως κοινωνικά αποκλεισμένες και, ακολούθως, "impensés". Αυτό όμως, κατά τον Balibar, δεν μπορεί να συμβαίνει. Η παραδοχή αυτή υπογραμμίζει την ανάγκη μετασχηματισμού της έννοιας της ιδεολογίας προς τη διατομική επικοινωνία. Θα δούμε, αντίθετα, ότι ο Engels σχετικά με αυτό το ζήτημα, στην προοπτική της «κοσμοαντίληψης», έθεσε την ιδέα της «σκέψης των μαζών». Στο σημείο αυτό διαψεύστηκε ιστορικά ο Marx αφού αποκαλύφθηκε η δύναμη των παραδοσιακών ιδεολογικών αυτών μορφών επί του προλεταριάτου και, ταυτοχρόνως, η δύναμη των πολιτικών και στρατιωτικών μηχανισμών. Για το λόγο αυτό, σύμφωνα με τον Balibar, απωθήθηκε η έννοια της ιδεολογίας στο μεταγενέστερο έργο του Marx.

Όσον αφορά στο μοντέλο της *καθολικότητας των ιδεών* υπάρχει και μια δεύτερη εναλλακτική κατασκευή-ερμηνεία για την ιδεολογική κυριαρχία ως αποτέλεσμα μιας αληθινής ιδεολογικής μάχης, δηλαδή, ως την κυριαρχία μιας ιδεολογικής συνείδησης πάνω στην άλλη. Αντιπαρατίθενται οι αναπαραστάσεις που έχουν τα άτομα διαφορετικών τάξεων για *τον ίδιο τον ανταγωνισμό*, δηλαδή, για την κοινωνική σχέση η οποία τους ενώνει ενώ τους αντιπαραθέτει, *«μια σχέση που δεν μπορούν να 'βιώσουν' με τον ίδιο τρόπο αλλά που αναγκαστικά αναπαριστά, γι' αυτούς καθώς και για τους άλλους, τι είναι καθολικό σε μια δεδομένη εποχή, στην εποχή 'τους', ή εποχή του δικού τους ανταγωνισμού»* (Balibar 1994b: 99).

Εδώ εμφανίζεται η δυνατότητα να αποσαφηνιστεί η σχέση με το πραγματικό, πράγμα που αποτελεί τον στόχο της υλιστικής έννοιας της ιδεολογίας. Αυτήν την ερμηνεία την είχε στο νου του ο Marx, γεγονός που αποδεικνύεται από τη γνωστή φράση του 1959: *«οι ιδεολογικές μορφές με τις οποίες οι άνθρωποι συνειδητοποιούν τον ανταγωνισμό και τον φέρουν εις πέρας»* (Marx (1971 [1859]). Όπως αναπτύξαμε παραπάνω, την «έλλειψη» της πραγματικότητας έρχεται να καλύψει η ιδεολογία. Ωστόσο, το πρόβλημα της ερμηνείας αυτής είναι ότι α-

ντιπαραθέτει την κυρίαρχη με την κυριαρχούμενη ιδεολογία, όμως ο Marx δεν θέλει να κάνει αυτό ακριβώς. Έτσι, η *Γερμανική ιδεολογία* συλλαμβάνει την *κυρίαρχη ιδεολογία* χωρίς *κυριαρχούμενη ιδεολογία,* εκτός και αν δεν το λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν, οπότε αυτομάτως βρισκόμαστε εκτός υλισμού.

*2.1.3.3 Ο ρόλος των κυριαρχούμενων*

Ο Balibar επιχειρεί να δώσει μια απάντηση στο πρόβλημα της «κυρίαρχης ιδεολογίας». Θεωρεί ότι το απαραίτητο βήμα για την απάντηση αυτή συνίσταται στην εξήγηση των λόγων εκείνων που «*απονέμουν στους καταπιεσμένους ή στους εκμεταλλευόμενους έναν προνομιακό ενεργητικό ρόλο στη λειτουργία της 'ιδεολογίας'*» (Balibar 1991a: 111-5).

Ο Balibar αξιοποιώντας τα ανολοκλήρωτα στοιχεία του Althusser προχωρεί αποδεσμευόμενος όμως από τον προσανατολισμό του. Σε ποιο προσανατολισμό, σε ποια προοπτική εντάσσεται; Διαφαίνονται ισχυρές ενδείξεις επίδρασης από τις Πολιτισμικές Σπουδές, οι οποίες εισήγαγαν, επίσης, ανθρωπολογικές σημασίες στην έννοια της κουλτούρας όπως ο «τρόπος ζωής» (Williams 1994: 297-306). Η υπάρχουσα αντίθεση μεταξύ των δύο όψεων της ιδεολογίας, δηλαδή μεταξύ ιδεολογίας και ιδεολογιών, αποτελεί ένα ανοιχτό πρόβλημα το οποίο πρέπει να επιλυθεί. Η μια όψη είναι η *ουδέτερη* και *συμμετρική* όψη της εν γένει ιδεολογίας η οποία αναφέρεται σε κάθε άτομο. Η άλλη είναι εκείνη της *μεροληπτικής* και *ασύμμετρης* όψης των ιδεολογιών («ταξικές ιδεολογίες» ή καλύτερα ο «ταξικός χαρακτήρας» των ιδεολογιών), μ' άλλα λόγια, το φαντασιακό που είναι καθορισμένο από τους κοινωνικούς ανταγωνισμούς. Ο κρίκος που λείπει αφορά στην άρθρωση ιδεολογίας και ιδεολογιών, της ατομικής όψης και της συλλογικής όψης των ιδεολογιών.

Ο μηχανισμός της εν γένει ιδεολογίας αφορά στο άτομο που είναι «ήδη πάντοτε υποκείμενο». Αλλά, οι συμβολικές αναφορές στο όνομα των οποίων τα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

άτομα «εγκαλούνται ως υποκείμενα» και χάρις στις οποίες οι πρακτικές τους καταχωρούνται στους θεσμούς, είναι αναγκαστικά συλλογικές. Αυτό που έχει σημασία είναι ο τρόπος (modalité) αυτής της άρθρωσης. Για να επεκτείνει η κυρίαρχη ιδεολογία τα αποτελέσματά της πέρα από την εμπειρία των ίδιων των κυρίαρχων –πέρα από τα σύνορα του «ιδιωτικού τους κόσμου»– πρέπει να είναι καθολική με την ισχυρή έννοια, και όχι καθαρά τυπική. Όπως είδαμε προηγουμένως, η ισχυρή καθολικότητα είναι εκείνη που, μετά την επέκταση, προκύπτει από την εντατική εσωτερίκευση του καθολικού προτύπου και, συνεπώς, μπορεί να είναι «κανονική» και «κανονιστική». Ποια εμπειρία ή φαντασιακό επιδέχεται καθολικοποίηση με την ισχυρή έννοια, δηλαδή, να είναι συγχρόνως *γενικεύσιμη* στην κοινωνία και *ιδανικεύσιμη* στις συνειδήσεις; Ποια μπορεί να υπερβαίνει τη διάκριση εξωτερικού/εσωτερικού βραχυκυκλώνοντάς την και να αποκτά καθολικότητα, δηλαδή να είναι γενική (έξω) και ιδανική (μέσα), άρα «κανονιστική»;

Οι διάφορες θεωρίες της «νομιμοποίησης» και «ηγεμονίας» απαντούν συνήθως ότι κατάλληλη για καθολικοποίηση είναι η εμπειρία των ίδιων των κυρίαρχων (οι αξίες τους, το είδος ζωής τους, η κοσμοαντίληψή τους, το συμβολικό κεφάλαιό τους). Ο Balibar θεωρεί ότι συμβαίνει το αντίστροφο: η «βιωμένη» εμπειρία των κυριαρχούμενων μαζών είναι εκείνη η οποία εμπλέκει συγχρόνως αποδοχή-αναγνώριση και διαμαρτυρία-εξέγερση εναντίον του υπάρχοντος «κόσμου». Η καινοτόμος θέση του Balibar είναι ότι δεν υπάρχει κυρίαρχη ιδεολογία που να είναι η ιδεολογία των κυρίαρχων ως τέτοια. *Η κυρίαρχη ιδεολογία σε μια δεδομένη κοινωνία είναι πάντοτε μια ειδική καθολικοποίηση του φαντασιακού των κυριαρχούμενων.*

Η θέση αυτή επαληθεύεται από το γεγονός ότι οι ιδεολογίες των κυριαρχούμενων –αντίθετα από ότι υποβάλλει μια «ιδεαλιστική» αντίληψη της ιδεολογίας συχνά μαρξιστική– δεν είναι «ψευδαίσθηση» ούτε «αποξένωση» καθ' όσον πρόκειται για δικές τους ιδεολογίες. Αλλά και, αντίστροφα, διότι ο λόγος της κυρίαρχης ιδεολογίας (αυτής που μόλις αποδώσαμε στους κυριαρχούμενους) αποδέχεται ότι τα ιδεώδη (η δικαιοσύνη, η τιμή, η ελευθερία και ισό-

τητα, η εργασία κ.λπ.) δεν χάνουν καθόλου τον ρόλο τους, επειδή δεν επικρατούν, καθώς ως ιδανικά είναι αξίες για τις οποίες πρέπει να παλεύει κανείς αενάως. Γι' αυτό εισάγεται η αμφισημία στον ιδεολογικό κόσμο. Το σημαντικότερο παράδειγμα του καιρού μας –από τη μελέτη του οποίου προέκυψε άλλωστε η παραπάνω θέση του Balibar– είναι εκείνο του εθνικισμού ο οποίος: *«ήταν το κλειδί της ενοποίησης τρόπων ζωής και ιδιαίτερων ιδεολογιών σε μια και μόνη κυρίαρχη ιδεολογία, ικανή να επιβληθεί με διάρκεια στις κυριαρχούμενες ομάδες...»* (Balibar 1991[1988]: 273-4).

Με την ανωτέρω θέση του Balibar φαίνεται πως απαντώνται τα ερωτήματα που είχαμε θέση προς διερεύνηση όσον αφορά στον άξονα κυριαρχίας-υποταγής. Με τον τρόπο αυτόν, περνάμε από την αμφιταλάντευση της κυρίαρχης ιδεολογίας των κυρίαρχων στην αμφισημία της κυρίαρχης ιδεολογίας των κυριαρχούμενων. Σε κάθε αμφιταλάντευση υπάρχει εξωτερική σχέση των δύο σημασιών, ενώ αντίθετα, στην αμφισημία υπάρχει εσωτερική σχέση μεταξύ των δύο. Με βάση αυτήν την απάντηση για την κυρίαρχη ιδεολογία διαγράφεται πλέον η «διατομική-επικοινωνιακή» έννοια της ιδεολογίας.

Ενώ, λοιπόν, με την αμφισημία του όρου *κυριαρχία* δίνεται η δυνατότητα για μια νέα προοπτική της έννοιας της ιδεολογίας, ωστόσο, με την αμφιταλάντευση στη διάκριση *θεωρίας/πρακτικής*, η δυνατότητα αυτή δεν αξιοποιείται. Σημασία έχει όμως ότι η διάκριση αυτή ήταν ένας πολύ ισχυρός ο λόγος για να οδηγείται η ιδεολογία σε συστατική αστάθεια-ταλάντευση. Θα πρέπει να εξετάσουμε τι σήμαινε αυτή η αμφιταλάντευση, ποιες συνέπειες είχε και πώς μπορούμε να την υπερβούμε ώστε να διατηρείται η αμφισημία συγχρόνως στο επιστημολογικό και στο κοινωνικοπολιτικό πεδίο.

Πρόκειται τότε για την αμφισημία της σχέσης ιδεολογία-επιστήμη και την αμφισημία της σχέσης ιδεολογία-πολιτική. Η αμφισημία σε κάθε μια από αυτές τις δύο σχέσεις υποβάλλει μια άμεση και εσωτερική σχέση μεταξύ των δύο όρων της σχέσης χωρίς διαμεσολάβηση ενός τρίτου εξωτερικού όρου. Επίσης, υποβάλλει την ιδέα ότι δεν υπάρχει «καθαρή θεωρία» από ιδεολογία ό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πως επίσης δεν υπάρχει «καθαρή πρακτική» από ιδεολογία. Η ιδεολογία τέμνεται με την επιστήμη και η ιδεολογία τέμνεται με την πρακτική. Τέλος, η αμφισημία υπογραμμίζει ότι υπάρχει ένα εσωτερικό όριο σε κάθε μια από αυτές τις δύο σχέσεις, το οποίο λειτουργεί ταυτοχρόνως ως εμπόδιο και ως σημείο επικοινωνίας. Μ' άλλα λόγια, η ιδεολογία αποτελεί σημείο επαφής της επιστήμης με το άλλο της (το μη επιστημονικό) και σημείο επαφής της πρακτικής, πολιτικής με το άλλο της (το μη πολιτικό).

### *2.1.4 Η ταλάντευση μεταξύ θεωρίας-πρακτικής*

Η αντικατάσταση από τον Balibar της έννοιας του καταμερισμού χειρωνακτικής εργασίας/διανοητικής εργασίας (ΧΕ/ΔΕ) από την έννοια της ανθρωπολογικής «πνευματικής διαφοράς» συνιστά την αποφασιστική στιγμή για μια νέα έννοια της ιδεολογίας και της ιδεολογικής κυριαρχίας. Η έννοια της πνευματικής διαφοράς δεν αναφέρεται στη συνήθη έννοια της ιδεολογίας ως αντιθετικής στη γνώση-επιστήμη, αλλά συνδέεται με τη νέα έννοια της ιδεολογίας ως μεσολάβησης μεταξύ θεωρίας και πρακτικής. Η ταλάντευση της ιδεολογίας μεταξύ θεωρίας και πρακτικής αντικαθίσταται με την αμφισημία γνώσης-παθών, ανάμεσα στα οποία μεσολαβεί η ιδεολογία με τη διατομική της φύση. Μ' άλλα λόγια, γνώση υπάρχει και στη φαντασία-πάθη και στο λόγο. Η αμφισημία που εισάγει η ανθρωπολογική πνευματική διαφορά θέτει ένα εσωτερικό όριο τόσο στη γνώση όσο και στην πολιτική. Η αποτίναξη κάθε αφηρημένου προτύπου, με το οποίο κρίνουμε την πραγματικότητα, συμβάλλει στην οριοθέτηση τόσο από τον ορθολογισμό καντιανού τύπου όσο και από τον θετικισμό.

Είναι πολύ ενδιαφέρον ο τρόπος που έθετε το ζήτημα ο Deleuze σε μια συζήτηση με τον Foucault:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«...βιώνουμε με ένα νέο τρόπο τις σχέσεις θεωρίας-πρακτικής. Άλλοτε δεχόταν κανείς την πρακτική σαν μια εφαρμογή της θεωρίας, σαν μια απόρροιά της, άλλοτε πάλι αντίθετα, σαν κάτι που όφειλε να δίνει τροφή στη θεωρία για εμπνεύσεις, σαν να ήταν αυτή η ίδια η πρακτική πρωτουργός στη δημιουργία κάποιας μελλοντικής μορφής θεωρίας. Γενικά τη σχέση τους τη δεχόταν κανείς με τη μορφή μιας διαδικασίας καθολικοποίησης, με τη μια ή την άλλη έννοια... Δεν υπάρχει πια αντιπροσώπευση, δεν υπάρχει παρά δράση, δράση θεωρίας, δράση πρακτικής και οι σχέσεις τους είναι σχέσεις σταθμών ανεφοδιασμού ή δικτυώσεων» (Foucault & Deleuze 1973: 62-63).

Θα παρακολουθήσουμε συνοπτικά μια αναδρομή που κάνει ο Balibar σε ορισμένες στιγμές της μαρξιστικής παράδοσης (από τη *Γερμανική Ιδεολογία* του Marx στον Engels, μετά στον Marx και, τέλος, στον Althusser) εξετάζοντάς την ταλάντευση των ορισμών της ιδεολογίας διαδοχικά στο πεδίο της πρακτικής και στο πεδίο της θεωρίας. Σκοπός αυτής της ανασυγκρότησης είναι παράλληλα να συγκεντρώσουμε όσα στοιχεία ανακύπτουν από την έρευνα του Balibar, τα οποία βοηθούν να περιγράψουμε το μεσολαβητικό και αμφίσημο ρόλο της ιδεολογίας στη νέα, σύνθετη σχέση θεωρίας και πρακτικής, πέρα από την παραδοσιακή απλή διάκρισή τους. Τα σημεία που αναζητούμε είναι εκείνα με τα οποία εισάγεται η πολιτική στη θεωρία και η γνώση στην πρακτική.

Στο έργο του Engels, από τη *Διαλεκτική της φύσης* στο *Αντι-Ντύρινγκ* και από τον *Λουδοβίκο Φόυερμπαχ*, στα διάφορα γραπτά της τελευταίας περιόδου, παρατηρούνται μια σειρά μετασχηματισμών. Το ενδιαφέρον τους βρίσκεται σε μια συνεχή προσπάθεια να υπερβεί την αντίθεση θεωρίας-πρακτικής χωρίς να καταφέρνει τελικά να κατανοήσει την ειδική σχέσης τους ως αντιφατικής ενότητας. Ωστόσο, παράγονται καθ' οδόν σπουδαίες θέσεις, τόσο σε σύγκριση με αυτές του Marx όσο και, αυτοτελώς, για την ίδια την επικαιρότητά τους. Με την προσεκτική επανεξέταση που ο Balibar επιφυλάσσει στον Engels, αποφεύγοντας τους επιφανειακούς χαρακτηρισμούς, ακόμη και του Althusser, περί οπισθοδρόμησής του (του Engels) αποκομίζει σημαντικά κέρδη για το πρόβλημα της σχέσης θεωρίας-πρακτικής και του συναφούς προβλήματος της ιδεολογίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Αναφερθήκαμε σε μια έννοια της ιδεολογίας που αναδύθηκε στα δύο έργα του Engels, η οποία συνοδεύεται από την αντίθετή της, την έννοια της κοσμοαντίληψης. Μεταξύ αυτών των δύο εννοιών παρατηρείται εκ νέου μια θεωρητική ταλάντευση. Σταδιακά στα τελευταία έργα του, ο Engels μετατόπισε τους ορισμούς του στο πολιτικό πεδίο. Έτσι, στο τρίτο έργο (*Λουδοβίκος Φόυερμπαχ*) εμφανίζεται ένας νέος ορισμός της ιδεολογίας πολύ σημαντικός αλλά και διαφορετικός από όσους είχαν προηγηθεί, καθώς αναφέρεται στο κράτος και την κυριαρχία. Η έννοια της κοσμοαντίληψης μετατοπίζεται, επίσης, στο πολιτικό πεδίο, καθώς αναφέρεται στην παρέμβαση των μαζών από τα κάτω (σκέψη και δράση). Συνοπτικά, αυτός είναι ο χάρτης των μετακινήσεων των ορισμών του Engels.

Για την καλύτερη κατανόηση των εννοιολογικών μετασχηματισμών, ίσως είναι απαραίτητη μια αναφορά στο ιστορικό τους πλαίσιο. Αυτό που συνέβη στο διάστημα που μεσολάβησε από το 1845 μέχρι τη στιγμή που ο Engels επαναφέρει την έννοια της ιδεολογίας, μαζί με την αντίθετη της αυτήν της κοσμοαντίληψης, είναι το πολιτικό αποτέλεσμα της συνάντησης της θεωρητικής ανακάλυψης του Marx και των εξελίξεων στη συγκρότηση του εργατικού κινήματος. Κατ' ουσίαν, πρόκειται για μια επικοινωνία μεταξύ των δύο ιστορικών αυτών στοιχείων, του στοιχείου της γνώσης και του στοιχείου της πολιτικής. Ο Engels είναι υποχρεωμένος, μ' άλλα λόγια, να μην αγνοήσει, αλλά να κάνει μια προσπάθεια να συνδιαλλαγεί με τα αποτελέσματα του θεωρητικού γεγονότος- *Κεφάλαιο*. Τα επιστημονικά αποτελέσματα της κριτικής του Marx προς την Πολιτική Οικονομία, παρήγαγαν αποτελέσματα τόσο στο πεδίο της θεωρίας όσο και στο πεδίο της πρακτικής (υπέρβαση του ηθικού ιδεαλισμού). Συνεπώς, πέραν της πραγματικότητας της πολιτικής συγκυρίας και των εξελίξεων, αυτό που επίσης καθορίζει τα πράγματα είναι και η πραγματικότητα της θεωρίας, οι εξελίξεις στο θεωρητικό πεδίο. Ένα γεγονός- τομή στη θεωρία δεν μπορεί να αγνοηθεί στην πολιτική. Υπάρχει ένα αποτέλεσμα της αλήθειας. Σ' αυτήν τη θέση συνίσταται κυρίως η θετική συνέπεια της πρώτης στάσης του εκκρεμούς

στο άκρο της θεωρίας. Το αποτέλεσμα αλήθειας της θεωρίας μπορεί όμως να αναγνωριστεί και να αλλοιωθεί.

Αργότερα, στη δεύτερη φάση, παρατηρείται η ακριβώς αντίστροφη κίνηση, δηλαδή η σχετικοποίηση της αποτελεσματικότητας του αληθινού της θεωρίας λόγω της εξιδανίκευσης-ιδεολογικοποίησής της («ο μαρξισμός ως σύστημα»). Συνυπάρχουν πλέον δύο αποτελέσματα, αυτό της εξιδανίκευσης και εκείνο της αλήθειας: εμφανίζεται η τάση της αποδιάρθρωσης, αντί της συνάντησης, με αποτέλεσμα η θεωρία να μη σταματήσει να υπάρχει, αλλά η γνώση αποσυνδέεται από την πολιτική. Έτσι, το ζεύγος ιδεολογία-κοσμοαντίληψη που προέκυψε στην προηγούμενη φάση μένει μετέωρο και αποκαλύπτει την «κρίση». Για το λόγο αυτόν, ο Engels είναι υποχρεωμένος να μετατοπίσει τις δύο του έννοιες στο πεδίο της πολιτικής και προκύπτει ένας νέος ορισμός της ιδεολογίας καθώς και μια νέα χρήση της κοσμοαντίληψης. Παράγονται, λοιπόν, και πάλι ενδιαφέρουσες θέσεις από τη ανάλυση της πολιτικής-ιστορικής εμπειρίας, στα ιστορικά και πολιτικά του γραπτά. Η κύρια θετική συνέπεια της δεύτερης διαδοχικής στάσης του εκκρεμούς στο άλλο άκρο, το άκρο της πολιτικής, είναι η αναγνώριση του ρόλου της σκέψης των μαζών.

Συνολικά, η συγκριτική μελέτη των δύο περιόδων αποκαλύπτει τη συμμετρία, την εναλλαξιμότητα και την ασυμβατότητα μεταξύ τους, χαρακτηριστικά συμπτώματα της ταλάντευσης. Αποκαλύπτει, επίσης, τη θετικιστική αντίληψη της διάκρισης ψευδαίσθηση/πραγματικότητα. Αντ' αυτών, ο Balibar καταλήγει σε μια προγραμματική πρόταση για την ενσωμάτωση της αμφισημίας.

Ας εξετάσουμε διεξοδικότερα αυτήν την αναδρομή. Ο Engels δίνει στην ιδεολογία έναν αρχικό ορισμό: πρόκειται για τις «καθαρές» ιδέες χωρίς πρακτική. Συνεπώς, η ιδεολογία έχει σχέση με τον ιδεαλισμό, η αστική ιδεολογία είναι ιδεαλισμός. Σε αντίθεση με αυτήν, η έννοια της κοσμοαντίληψης συνίσταται από την κομμουνιστική και, ταυτοχρόνως, την υλιστική διάσταση λόγω του ότι είναι αποτέλεσμα του θεωρητικού γεγονότος της επιστημονικής ανακάλυψης του Marx. Οι δύο έννοιες προσδιορίζουν, αντιπαρατιθέμενες, ένα αντιθε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τικό πεδίο στο οποίο η αλήθεια εντοπίζεται στον δεύτερο πόλο, αυτό της κοσμοαντίληψης. Η έννοια της κοσμοαντίληψης, όπως ισχύει σε όλο το έργο του Engels (χωρίς εν τούτοις να της δίνει πουθενά ένα γενικό ορισμό) παρέχει την ευκαιρία να διερευνηθεί τι συμβαίνει αναφορικά με τους δύο άξονες που μας ενδιαφέρουν. Η δυνατότητα αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι στην έννοια της κοσμοαντίληψης ως συνολικής επιστημονικής προοπτικής συγχωνεύονται, αν και εκ των προτέρων, τόσο το στοιχείο της πολιτικής όσο και εκείνο της γνώσης. Επίσης, η κοσμοαντίληψη ως προλεταριακή προσφέρει την ευκαιρία της «από τα κάτω» εξέτασης της σκέψης και της δράσης των μαζών.

*2.1.4.1 Μια ορθολογική «κοσμοαντίληψη»*

Ο Engels, λοιπόν, κατ' αρχήν επαναφέρει, μετά από μεγάλο χρονικό διάστημα, τον όρο ιδεολογία αλλά με ένα ιδιαίτερο τρόπο. Πρώτον, μετατοπίζεται από την *πρακτική* στη *θεωρία* ή στον ιστορικό υλισμό ως επιστήμη της κοινωνικής παραγωγής και της πάλης των τάξεων. Και δεύτερο, διασπά σε δύο έννοιες το πεδίο που κάλυπτε αρχικά η έννοια της ιδεολογίας από μόνη της. Ο Balibar παρατηρεί ότι οι δύο ορισμοί του κινούνται σ' αυτήν τη φάση στο επιστημολογικό επίπεδο, είναι δηλαδή προϊόν μιας επιστημολογικής κριτικής. Ο όρος *ιδεολογία* αναφέρεται στις καθαρές ιδέες χωρίς πρακτική και ο όρος κοσμοαντίληψη ως επιστήμη αναφέρεται στη θεωρία και στην πρακτική. Η διάσπαση αυτή είναι υπεύθυνη για μια ακόμη, ειδικότερη αυτήν τη φορά, ταλάντευση μεταξύ ιδεολογίας και κοσμοαντίληψης. Αλλά η ταλάντευση αυτή συμβαίνει εντός του επιστημολογικού πεδίου. Ή, αναφορικά με την οριοθέτηση θεωρίας/πρακτικής που θέσαμε, η νέα διάκριση με τους δύο νέους ορισμούς οδηγεί σε μια νέα ταλάντευση εσωτερική, αυτήν τη φορά, στον πόλο της θεωρίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Οι συνέπειες της διάσπασης-ταλάντευσης είναι θετικές και αρνητικές. Στις θετικές συγκαταλέγεται η αναγνώριση της υλικότητας της θεωρίας, δηλαδή ότι υπάρχει μια πραγματικότητα στη θεωρία. Από τις αρνητικές η σημαντικότερη είναι ότι φαίνεται να διαπνέεται από έναν καντιανού τύπου ορθολογισμό σύμφωνα με τον οποίο η ενότητα θεωρίας και πρακτικής την οποία συλλαμβάνει ο Engels είναι προκαθορισμένη ως ενότητα στον Λόγο.

Μια πρώτη παρατήρηση είναι ότι οι έννοιες της ιδεολογίας και της κοσμοαντίληψης-επιστήμης εμφανίζονται ως εναλλάξιμες και ασύμβατες, δηλαδή συμμετρικές. Γι' αυτό ο Engels δεν μπορεί να τις ενοποιήσει σε μια σχέση καθορισμένη. Η συμμετρικότητα δείχνει ότι δεν υπάρχει κανενός είδους «τομή» μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης, πράγμα που σημαίνει ότι η μια μπορεί να παίρνει τη θέση της άλλης και να μην αλλάζει τίποτε. Στην αντίθετη περίπτωση, θα μπορούσαν να επικοινωνούν και, ωστόσο, να είναι μη αναγώγιμες μεταξύ τους. Έτσι χάνεται η δυνατότητα να ενοποιηθούν σε μια αντιφατική σχέση, αμφίσημη αλλά μη ταλαντευόμενη.

Το εμπόδιο αυτό οδηγεί τον Engels και σε μια ταύτιση θεωρίας-πρακτικής. Στη μία από τις δύο έννοιες, στις οποίες ο Engels αναγκάστηκε να διακρίνει το ενιαίο αρχικά σημασιολογικό πεδίο της ιδεολογίας, στην έννοια της «κοσμοαντίληψης» είπαμε ότι συμπεριλαμβάνει θεωρία και πρακτική. Την ορίζει ως κομμουνιστική και συγχρόνως υλιστική κοσμοαντίληψη. Δηλαδή, δεν συλλαμβάνει μια ενότητα διαφοράς, μια σχέση έντασης μεταξύ θεωρίας και πολιτικής, αλλά μια σχέση εξωτερικότητας. Στη σχέση έντασης θα υπήρχε ταυτόχρονη παρουσία της γνώσης και της πολιτικής σε κάθε πόλο της σχέσης θεωρία-πρακτική. Έτσι, στην περίπτωση του Engels όπου οι ορισμοί κινούνται στο πεδίο της θεωρίας, δηλαδή είναι επιστημολογικοί, θα πρέπει να υπάρχει το πολιτικό στοιχείο εσωτερικά στη θεωρία.

Στο σημείο αυτό χρειάζεται προσοχή γιατί ο Engels δεν αποδέχεται μια απλή εξωτερικότητα –όπως η θετικιστική– πράγμα που θα σήμαινε την προτεραιότητα της θεωρίας ως πρόβλεψη επί της πρακτικής και ως εφαρμογή

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της θεωρίας. Όπως θα δείξει ο Balibar, πρόκειται για καντιανό ορθολογισμό, καθώς τα στοιχεία που ταυτίζει οδηγούν σε μια προκαθορισμένη συγχώνευση και όχι σε μια ιστορική συνάντηση.

Σχηματικά, λοιπόν, έχουμε μέχρι στιγμής στον Engels: κίνηση μέσα στη θεωρία, δεύτερη διάσπαση και ταλάντευση, απουσία του πολιτικού μέσα στη θεωρία. Ωστόσο, προκύπτει μια μείζων θετική συνέπεια. Σ' αυτές τις συνθήκες ο Engels λαμβάνει μερικές ενδιαφέρουσες νέες θέσεις σχετικά με τη φιλοσοφία και τη σκέψη, οι οποίες διαφέρουν με αυτές του Marx της *Γερμανικής Ιδεολογίας*, όπου η έννοια της ιδεολογίας ορίζονταν σε αναφορά με την πρακτική.

Στη *Γερμανική Ιδεολογία* δεν υπάρχει ιστορία της σκέψης και, ως γνωστόν, ο Marx αρνείται στη φιλοσοφία οποιαδήποτε αξία γνώσης και ιστορικής θετικότητας. Ο Engels παίρνει την ακριβώς αντίθετη θέση: αν και διστάζει να αξιολογήσει ως φιλοσοφία την κομμουνιστική κοσμοαντίληψη, εντούτοις βλέπει για τη φιλοσοφία ένα ρόλο και μια περιοχή («οι νόμοι και λειτουργίες της σκέψης»). Κυρίως όμως περιγράφει τη γένεση της θεωρίας της ιστορίας με όρους μιας ουσιώδους σχέσης φιλοσοφίας και της ιστορίας της. Πρόκειται για ένα σημαντικό κεκτημένο, για μια σπουδαία παρακαταθήκη που αποκτούμε από τον Engels.

> «Η υλιστική κοσμοαντίληψη δεν αποτελεί μια ριζική αντίθεση σε κάθε φιλοσοφία. Εάν κατορθώνει να πάει πιο πέρα από τις κατηγορίες της φιλοσοφικής σκέψης αυτό συμβαίνει διότι *έρχεται έξω από αυτές* ή καλύτερα επειδή έρχεται έξω από τις αντιφάσεις τους. Άρα λοιπόν υπάρχουν αντιφάσεις στη φιλοσοφία. Συνεπώς, ακόμη και αν η φιλοσοφία δεν είναι η ίδια *το πραγματικό* υπάρχει *μια πραγματικότητα* στη φιλοσοφία: αφού ότι είναι αντιφατικό είναι πραγματικό» (Balibar 1994b: 104).

Αν η φιλοσοφία ως ιδεολογία στον Marx δεν έχει ιστορία, στον Engels αντίθετα σημειώνεται μια υπέρβαση αυτής της θέσης αναγνωρίζοντας ότι η φιλοσοφία έχει μια πολιτική πραγματικότητα. Ο υλισμός είναι συγκροτητικός της φιλοσοφίας. Η σημαντικότερη διαφορά του Engels με τον Marx αφορά, λοιπόν, στη διαπίστωση ότι δεν υπάρχει μόνο *η πρακτική ως υλιστική αλλά υπάρχει και ένας θεωρητικός υλισμός*. Υπάρχει πραγματικότητα μέσα στη θεωρία. Δεν

ταυτίζει άμεσα την πρακτική με την πραγματικότητα τοποθετώντας, κατά συνέπεια, την ιδεολογία και κάθε θεωρία στο επίπεδο της ψευδαίσθησης ή του μη είναι. Αλλά αν υπάρχει πραγματικότητα μέσα στη θεωρία τότε υπάρχει και «ιστορία του θεωρητικού» σύμφωνα με τον Althusser. Συνεπώς, η ιδέα μιας ιστορίας «της σκέψης», που επίσης υποβάλλει εδώ ο Engels, αποτελεί ένα ακόμη σημαντικό κεκτημένο, το οποίο μάλιστα, θα του χρησιμεύσει αργότερα για την έννοια «της σκέψης των μαζών». Ωστόσο, πέρα από την καταγραφή αρνητικών συνεπειών και σημαντικών κεκτημένων, τι συνετέλεσε στην αποτυχία αυτού του «επιστημολογικού» προγράμματος πραγμάτευσης της «κοσμοαντίληψης», ως ιδεολογίας και επιστήμης, του Engels;

Η επιστημολογική κατεύθυνση του Engels δεν οφείλεται μόνο στο γεγονός-*Κεφάλαιο* αλλά και στο πνευματικό περιβάλλον της εποχής του. Έτσι, στην έννοια της «κοσμοαντίληψης» εμπεριέχεται, σύμφωνα με την παρατήρηση του Balibar, μια Erkenntnistheoretisch που ισοδυναμεί με μία θεωρία αντίληψης νεοκαντιανού τύπου. Δεν πρόκειται ακριβώς για την Weltanschauung, την κοσμοαντίληψη ως κοσμοθεωρία δηλαδή για τον ρομαντικό όρο, με τον οποίο ο Dilthey, στο τέλος του αιώνα, εισήγαγε μια «ιστορικότητα» εναντίον του ορθολογιστικού. Η «θεωρία της γνώσης» που αποτελεί το υπόβαθρο του προγράμματος του Engels δεν του επιτρέπει να προσεγγίσει μια υλιστική αντίληψη της «ιστορίας της σκέψης». Δεν μπορεί να αποφύγει μια τελεολογία μεταξύ των δύο στοιχείων της, μιας «ιστορίας του θεωρητικού» και μιας «ιστορίας της πάλης μέσα στη θεωρία». Αυτό που λείπει είναι ακριβώς το δεύτερο συστατικό.

> «Ταυτίζει κομμουνιστική κοσμοαντίληψη με υλιστική κοσμοαντίληψη... υλισμός είναι αυτή η μικρή αρχή: 'κομμουνισμός+επιστήμη= υλισμός'. Αυτό που φαίνεται να λείπει εδώ είναι ένα ειδικά *πολιτικό* συστατικό, *εσωτερικό* στη *θεωρία* και αναγκαστικά ενεχόμενο στην ιστορία της» (Balibar 1994b: 111).

Το συστατικό που λείπει *«υποβάλλει μια ταξική άποψη και μπορεί να την προσθέσει στην επιστήμη χωρίς να είναι μια ξένη πρόσθεση»*. Μ' άλλα λόγια, πρόκειται αφ' ενός για τις *μορφές* της διαλεκτικής και αφ' ετέρου την *πάλη* μεταξύ υλι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σμού και ιδεαλισμού. *«Αν τις δεις από μόνες τους είναι με τέλειο ιδεαλιστικό τρόπο η έκφραση της αυτονομίας της σκέψης. Αν τις θεωρήσουμε κάθε μια αλλά και στη σχέση τους αντιπροσωπεύουν τη στιγμή της ταξικής πάλης»* (Balibar 1994b: 112).

Η συνάντηση των δύο στοιχείων παράγει αποϊδεολογικοποίηση, ενώ το αντίθετο αποτελεί την αυτονομία της σκέψης, δηλαδή την ιδεολογικοποίηση. Συνεπώς, αυτό που παρατηρούμε είναι ότι στο εγχείρημα του Engels η θεωρία και η πρακτική συγχωνεύονται εκ των προτέρων και όχι ως ιστορικό αποτέλεσμα. Το τίμημα της καντιανής επιρροής φαίνεται στον ορθολογισμό μιας εκ των προτέρων συγχώνευσης τους μέσα στον Λόγο, εντέλει μια τελεολογική σχέση θεωρίας-πρακτικής.

*Συνοψίζοντας*, θα λέγαμε ότι με τη μετακίνησή του στη θεωρία με την έννοια της «κοσμοαντίληψης» ο Engels αναγνώρισε μεν την υλικότητα της θεωρίας και της σκέψης αλλά περιέγραψε μια ενότητα θεωρίας-πρακτικής ως δεδομένη εκ των προτέρων.

### *2.1.4.2 Η σκέψη των μαζών ως απόλυτη συνείδηση*

Σε ορισμένα τελευταία γραπτά του ο Engels επιχειρεί μια νέα διάταξη των εννοιών της ιδεολογίας και της κοσμοαντίληψης. Με τους ορισμούς που δίνει, η έρευνα του μετατοπίζεται από το επιστημολογικό στο πεδίο της πρακτικής, της πολιτικής και της ιστορίας. Η αναθεώρηση συνίσταται σε ένα νέο σημαντικό ορισμό της ιδεολογίας, στην εισαγωγή της έννοιας των μαζών και της «σκέψης των από κάτω» και της συσχέτισής τους με την ιδεολογία και το Κράτος. Παρ' όλα αυτά, δεν μπορεί να υπερβεί ορισμένα εμπόδια το σημαντικότερο των οποίων παραμένει η αντίληψη ότι η πρακτική είναι πραγματικό και η ιδεολογία θεώρηση.

Ο Engels αναθεωρώντας προβαίνει σε ένα νέο ορισμό της ιδεολογίας στα 1888 στο *Λουδοβίκος Φόυερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσο-*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*φίας*. Αποσκοπεί μέσω της κριτικής στη χεγκελιανή διαλεκτική να επιλύσει τα προβλήματα διαλεκτικής στα οποία προσέκρουσε, όπως είδαμε προηγουμένως. Ο ιδεαλισμός και ο υλισμός είναι εγγενείς. Ο ιδεαλισμός μπορεί να είναι ιστορικός πρέπει όμως να τον διακρίνουμε από την εν γένει «ιδεολογική διαδικασία» –σημαντικός όρος που εμφανίζεται για πρώτη φορά– της οποίας είναι αποτέλεσμα.

Είναι απαραίτητο να παρατεθεί εδώ το κρίσιμο απόσπασμα του Engels ακριβώς όπως το επιλέγει ο Balibar:

> «Ακόμη ανώτερες, δηλαδή ακόμη πιο απομακρυσμένες από την υλική βάση ιδεολογίες παίρνουν τη μορφή της φιλοσοφίας και της θρησκείας. Εδώ η αλληλεξάρτηση ανάμεσα στις ιδέες και τις υλικές συνθήκες της ύπαρξης τους γίνεται όλο και πιο πολύπλοκη, όλο και πιο πολύ συσκοτίζεται από ενδιάμεσους κρίκους. Ωστόσο, υπάρχει... Κάθε ιδεολογία όμως, μια και εμφανιστεί, αναπτύσσεται σε σύνδεση με το δοσμένο υλικό των παραστάσεων και διαμορφώνεται πιο πέρα. Διαφορετικά, δεν θα ήταν καμιά ιδεολογία, δηλαδή απασχόληση με ιδέες ως αυτοτελείς οντότητες, που αναπτύσσονται ανεξάρτητα και υπακούουν μόνο στους δικούς τους νόμους. Πώς οι υλικές συνθήκες των ανθρώπων, που στα κεφάλια τους γίνεται η διαδικασία αυτή της σκέψης, καθορίζουν τελικά την πορεία της διαδικασίας αυτής, μένει αναγκαστικά σε αυτούς τους ανθρώπους άγνωστο, γιατί διαφορετικά θα σταματούσε κάθε ιδεολογία» (Engels 1977[1888]: 75-76).

Παρατηρούμε ότι η ιδεολογία είναι μια *αλυσίδα διαμεσολαβήσεων*. Πρακτική και ιδεολογία τέμνονται η μία με την άλλη. Όμως έχουμε, όπως και στη *Γερμανική Ιδεολογία*, μια θεωρία του Κράτους και μια θεωρία της ιδεολογίας. Όμως, η σχέση τους άλλαξε: στη *Γερμανική Ιδεολογία* η ιδεολογία προηγείται, στον *Λουδοβίκο Φόυερμπαχ* το Κράτος ανακεφαλαιώνει όλες τις ιστορικά προηγειθείσες μορφές κυριαρχίας. Συνεπώς, το κράτος (ανα)παράγει την ιδεολογία. Εισάγεται η έννοια των «μαζών» και αντιμετωπίζεται το γνωστό θεμελιώδες πρόβλημα «της σχέσης ατομικότητας και μάζας». Προσπαθώντας ο Engels να το επιλύσει καταλήγει στο σπουδαίο ρόλο των ιδεολογικών μορφών στη διαδικασία της «ανάδρασης» (Ruckwirkung) που χαρακτηρίζει την ιστορική κίνηση. *«Η ιδεολογία όχι μόνο «αντεπιδρά» πάνω στη βάση αλλά κυρίως αποτελεί τον* ενδιάμεσο *όρο της ιστορικής διαδικασίας ή του στοχασμού της κοινωνίας πάνω στον εαυτό της, η οποία προκαλεί την ιστορικότητα της»* (Balibar 1994b: 114).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η αναδιατύπωση εκ μέρους του Balibar του ορισμού του Engels συνιστά μια σημαντικότατη προσφορά του. Μας παρέχει μια έννοια της ιδεολογίας ως αναγκαίας μεσολάβησης, έννοια κατάλληλη για τη διατομική ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων και τη θεωρία της ιστορίας. Ειδικά όμως για το σημείο που μας ενδιαφέρει παρουσιάζει ένα πρωτότυπο αποτέλεσμα. Η κρίσιμη έννοια του συλλογικού «αναστοχασμού» που εμπεριέχεται σ' αυτόν τον ορισμό, εκτός από το ζήτημα της ιστορικότητας με το οποίο συσχετίζεται όπως θα δούμε σε επόμενο κεφάλαιο, αποτελεί το στοιχείο για την υπέρβαση της διάκρισης θεωρίας/πρακτικής.

Ένα σημαντικό στοιχείο που αναδεικνύεται, επίσης, με την ερμηνεία του Balibar είναι η αναγνώριση από τον Engels της ιστορικής σχέσης κράτους και μαζών. Ο Engels, στην ουσία, θέτει το ερώτημα τι είναι αυτό που συγκροτεί τις μάζες ως μάζες και δίνει την απάντηση ότι είναι η ιδεολογία και το χαρακτηριστικό της ασυνείδητο. Η ιδεολογία είναι το μέσο με το οποίο οι μάζες σκέφτονται συλλογικά την πρακτική τους. Στην πολιτική σκηνή, κατά τη διαδοχή των καθεστώτων, οι τάξεις δεν εισέρχονται αυτοπροσώπως, ως αφαίρεση, αλλά ως μάζες και μαζικά κινήματα, πάντοτε ήδη υποκείμενα στην «ανάδραση» της ιδεολογίας. Συνεπώς, το Κράτος αναπαράγοντας την ιδεολογία συγκροτεί εμμέσως τις μάζες. Η ιδεολογία αποτελεί την «τελευταία στιγμή» που αντιπροσωπεύει τη συγκεκριμένη βαθμίδα της πολιτικής.

Ωστόσο, η νέα έννοια της ιδεολογίας του Engels δεν τον καθιστά ικανό να επιλύσει το πρόβλημα της σχέσης επιστημονικής θεωρίας και προλεταριακής πολιτικής πρακτικής, αφ' ενός διότι δεν υπάρχει διατομική συνάρθρωση της ιδεολογίας στον Engels και, αφ' ετέρου, διότι δύο εκφράσεις παραμένουν αδύνατες περισσότερο από ποτέ. Η έννοια «υλιστική ιδεολογία» δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί, καθ' όσον η ιδεολογία, όπως είπαμε, παραμένει για τον Engels ως αυτονομημένη ψευδαίσθηση. Αλλά, και η «προλεταριακή ιδεολογία», επίσης, δεν είναι δυνατή καθ' όσον η τάξη δεν έχει ιδεολογία. Ο Engels, με τον τρόπο αυτόν, από τη μια διαθέτει, όπως προκύπτει από τον ορισμό που

παραθέσαμε, μια *αρχή-αιτία* για να εξηγεί την ιστορική κίνηση με όρους ιδεολογίας και, από την άλλη, έχει μια τάξη-επαναστατική δύναμη χωρίς ιδεολογία (*κενή ιδεολογίας*) η οποία, με αυτήν την έννοια, δεν αποτελεί δύναμη. Πρόκειται για έναν φαύλο κύκλο, ο οποίος αναδεικνύει το αίτημα να συνδεθούν σε μια έννοια τα δύο στοιχεία: το θεωρητικό και το πολιτικό. Παραμένει άλυτο, ωστόσο, το πρόβλημα ότι η τάξη δεν μπορεί να νοηθεί ότι έχει ιδεολογία.

Για να λυθεί αυτό το πρόβλημα εκδηλώνεται, στα 1887, μια προσπάθεια του Engels με ένα *νέο ορισμό της «κοσμοαντίληψης»*. Αφού δεν μπορεί να μιλήσει για «προλεταριακή ιδεολογία», μιλά για «προλεταριακή κοσμοαντίληψη». Ενώ η αρχική έννοια της κοσμοαντίληψης ήταν επιστημολογική, τώρα είναι πολιτική και αποτυπώνει την «από τα κάτω» ιδεολογική διαδικασία πριν την αυτονόμηση της ιδεολογίας, αυτονόμηση ανάλογη με εκείνην του κράτους. Η κοσμοαντίληψη ορίζεται, λοιπόν, ως η προλεταριακή πολιτική (θεωρία+πρακτική). Κατά βάθος, το ειδικό περιεχόμενο της κοσμοαντίληψης («πολιτικής της εργασίας») δεν είναι τίποτε άλλο από τη «σκέψη των μαζών». Περιγράφεται η πάλη και διαδοχή των κοσμοαντιλήψεων από τη θεολογική στη νομική και ακολούθως η πάλη τους με την προλεταριακή κοσμοαντίληψη. Προβαίνει, λοιπόν, ο Engels σε μια υποκατάσταση όρων, ώστε αντί για διαδοχή κυρίαρχων ιδεολογιών να προσδιορίζει διαδοχή κοσμοαντιλήψεων, ξεφεύγοντας από το εμπόδιο της έννοιας της ιδεολογίας. Η προλεταριακή αντίληψη είναι ό,τι ακριβώς για την αστική τάξη η νομική κοσμοαντίληψη: όπλο και δικαίωση. Μετακινούμαστε μακριά από το σχήμα *αναπαραγωγής* των ιδεολογικών κυριαρχιών και προχωρούμε σε ένα σχήμα *μετασχηματισμού* τους, στο οποίο ο ρόλος του κράτους αντιστρέφεται. Δηλαδή, το κράτος δεν παράγει αλλά αναγνωρίζει αυτό που υπάρχει και δημιουργείται-παράγεται «από κάτω». Φυσικά στο πλαίσιο αυτό, είναι αναμενόμενο να εκλείψει ο όρος «ιδεολογία».

Στα κείμενα του 1894 ο Engels αναπτύσσει περαιτέρω την ιδέα της «σκέψης των μαζών». Η εξέταση αυτή έχει ως προϋπόθεση να πάρει κανείς στα σοβαρά τις πεποιθήσεις, τις σκέψεις, τις βεβαιότητές με τις οποίες «πράττουν»,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τις ελπίδες και τους αγώνες που τους ενώνουν και τους χωρίζουν. Σε όλες αυτές τις μορφές συνυπάρχουν η φαντασία και ο λόγος, τα πάθη και η λογική, στοιχεία τα οποία αμφότερα παράγουν γνώση. Ακόμη και οι βεβαιότητες υπό μορφήν δόγματος ή θρησκευτικής πίστης είναι προϊόν μιας διαδικασίας σκέψης. Η διαδικασία σκέψης ταυτίζεται ή αποτελεί το πρώτο μέρος αυτού που ο Balibar, υπογραμμίζοντας τη διατύπωση του ίδιου του Engels, αποκαλεί «ιδεολογική διαδικασία». Η διαδικασία της σκέψης είναι η συλλογική παραγωγή ιδεών, η οποία προηγείται της μετέπειτα «αυτονόμησης των ιδεών» αυτών, δηλαδή του σχηματισμού της ιδεολογίας με την εξιδανίκευση τους. Στη διαδικασία της σκέψης συμπεριλαμβάνονται αλλά και παράγονται στοιχεία γνώσης. Η πρώτη ύλη της ιδεολογίας, λοιπόν, παράγεται και μάλιστα «από τα κάτω», δηλαδή, συλλογικά και πρακτικά. Με τη στροφή αυτή ο Engels συνδέεται με μία από τις καλύτερες παραδόσεις του υλισμού και θέτει αποφασιστικά το πρόβλημα της ιδεολογίας πέρα από τη θετικιστική διάκριση θεωρίας/πρακτικής. Γνώση δεν είναι αποκλειστικά η γνώση που είναι αξιολογικά ουδέτερη ή ελεύθερη από την ιδεολογική συνθήκη.

Η προλεταριακή κοσμοαντίληψη δεν είναι τίποτε άλλο από τη σκέψη των μαζών· αυτός μοιάζει να είναι ο νέος ορισμός της κοσμοαντίληψης κατά τον Engels. «Οι μάζες σκέφτονται» και μάλιστα όχι με βάση απλώς την ταξική πάλη αλλά με βάση συμπεράσματα από μια μακρά ιστορία –με βάση την ιστορική τους μνήμη. Η σκέψη των «από κάτω» είναι, κατ' αρχήν, η ιστορική μνήμη που διαθέτουν συλλογικά μέσω των αφηγήσεων. Συνεπώς, η σκέψη αυτή δεν είναι ατομική. Κατά την ερμηνεία του Balibar, είναι ευκρινής η διαφορά μεταξύ της ύστατης αυτής προσέγγισης του Engels και αυτής του ιδίου στον *Λουδοβίκο Φόυερμπαχ*. Εκεί το μοντέλο της σκέψης παρέμεινε στο ατομικό επίπεδο και υποννοούειτο μια «στατιστική» συνισταμένη. Εδώ ανοίγεται η δυνατότητα για μια εντελώς πρωτότυπη διατομική προσέγγιση η οποία δεν έχει τίποτε το κοινό με τις προσεγγίσεις ούτε της ατομικής ούτε Κοινωνικής Ψυχολογίας. Η πρωτοτυπία του Engels αποδεικνύεται, σύμφωνα με τον Balibar, από το γε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γονός ότι δεν συναντούμε στην ανάλυση του εννοιολογικά στοιχεία αυτών των παραδοσιακών ψυχολογικών προσεγγίσεων, όπως η σχέση με τον αρχηγό που συγκροτεί το πλήθος ή η αποκαλούμενη αρχαϊκή θρησκευτικότητα. Φαίνεται να προβάλλει το αντίστροφο: η θρησκευτική πεποίθηση είναι μια δεδομένη ιστορική μορφή της σκέψης των μαζών. Οι πεποιθήσεις, στις οποίες προβάλλονται πάθη όπως οι ελπίδες κ.λπ., αποτελούν μορφές σκέψης, αρκεί βεβαίως να βρίσκονται υπό την εγγύηση ενός μηχανισμού όπως αυτού της Εκκλησίας.

Στο σημείο αυτό ο Balibar κρίνει ότι για να ολοκληρωθεί αυτή η οριοθέτηση από τις ψυχολογικές θεωρίες, από τη θετικιστική αντίληψη αλλά και από την προηγούμενη θέση του ίδιου στον ορισμό της ιδεολογίας του *Λουδοβίκου Φόυερμπαχ*, είναι απαραίτητη μια προέκταση της θέσης. Χρειάζεται να κατασκευαστεί μια έννοια του *ασυνειδήτου* που να μην είναι η σκιά, η σκοτεινή πλευρά της συνείδησης, αλλά μια έννοια με την οποία μπορεί κανείς να στοχαστεί τόσο το φαντασιακό της «σωτηρίας» όσο και την έγκλιση των ατόμων ως φορέων της συλλογικής, θεσμικής ταυτότητας της ομάδας. Με αφετηρία τη θέση του Althusser ότι η ιδεολογία δεν είναι συνείδηση, η παρέμβαση του Balibar αποσκοπεί στο να αναδείξει το αίτημα για τη διατομικότητα. Ο διατομικός χαρακτήρας της κοινωνικής σχέσης είναι ο απαραίτητος όρος για να αξιοποιηθεί αυτή η ιδέα του Engels για την «από τα κάτω» παραγωγή της ιδεολογίας με την ενεργό συμμετοχή των κυριαρχούμενων. Για να συλληφθεί στην πληρότητά της η ιδέα αυτή, προϋποτίθεται η «οπτική των από κάτω» αλλά, ταυτοχρόνως, και η πραγματικότητα του «συλλογικού φαντασιακού».

Για να επιτευχθεί όμως αυτό, έπρεπε να ξεφύγει ο Engels από τη θετικιστική αντίθεση ψευδαίσθησης/πραγματικότητας, γεγονός που δεν συνέβη ποτέ. Με το να θεωρεί το σοσιαλισμό ως μακρινό απόγονο των χριστιανικών κινημάτων σημαίνει ότι εγγράφει όλη αυτήν την παράδοση, τελικά, στο περιεχόμενο της προλεταριακής κοσμοαντίληψης, δηλαδή στον τρόπο παραγωγής της μαζικής συνείδησης. Ενώ θεωρεί ότι η ιδεολογία παράγεται συλλογικά, ωστόσο διατηρεί και πάλι την αντίληψη για την ιδεολογία ως ψευδή συνείδηση. Αυτό ο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φείλεται στην εξελικτικιστική άποψη, η οποία συνδέεται και οδηγεί στη τελεολογία της συνείδησης. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, η συνειδητοποίηση είναι το αποτέλεσμα μιας γραμμικής διαδικασίας. «Σε τελευταία ανάλυση» μόνο οι «πραγματικές συνθήκες» της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και της απλοποίησης των ταξικών ανταγωνισμών από το καπιταλισμό θα επιτρέψουν την «έξοδο» από τον φαντασιακό κομμουνισμό στον πραγματικό κομμουνισμό, να *αφήσουν πίσω τους την ψευδαίσθηση*, να διαπεράσουν τον σπασμένο καθρέπτη των ονείρων τους. Με τον τρόπο αυτόν, εναρμονίζονται η εξαθλίωση των μαζών, η ριζική απουσία *ιδιοκτησίας* των μισθωτών εργατών και η ριζική απουσία *ψευδαισθήσεων* της μαρξιστικής θεωρίας.

*Συμπερασματικά*, ο Balibar καταδεικνύει, λοιπόν, την ταλάντευση και την αβεβαιότητα του Engels. Όταν η ταλάντευση βρίσκεται στο σημείο της θεωρίας με τους επιστημολογικούς ορισμούς αποφεύγει τον θετικισμό αλλά δεν μπορεί να αντιμετωπίσει το πρόβλημα που έχει θέσει προς επίλυση, αυτό της εξιδανίκευσης, της ιδεολογικοποίησης του «μαρξισμού». Αυτό όπως είδαμε οφείλεται στο γεγονός ότι δεν μπόρεσε να βρει την κατάλληλη σχέση, δηλαδή το πολιτικό στοιχείο εντός της θεωρίας. Από την άλλη, όταν, γι' αυτό το λόγο, η ταλάντευση βρίσκεται στο πεδίο της πρακτικής με τους πολιτικούς ορισμούς τότε δεν μπορεί να υπερβεί τη θετικιστική αντίθεση ψευδαίσθησης /πραγματικότητας. Από τη μια, δεν μπορεί να κρατήσει μια θέση αντιχεγκελιανή αντιπαραθέτοντας το πραγματικό ως πρακτική στην ιδεολογία ως θεώρηση· από την άλλη, δεν μπορεί να επιστρέψει σε μια χεγκελιανή θέση: πρακτική και θεωρία, *είναι* και *συνείδηση* θα συμπέσουν στην «τελική» φιγούρα του προλεταριάτου, την απόλυτη αλήθεια της ιστορίας –όχι *έξω* αλλά ούτε και *πέρα από* υλικούς καθορισμούς. *«Ό,τι πρέπει να είναι, είναι και στην πράξη (in der Tat), και ό,τι απλώς πρέπει να είναι, χωρίς να είναι, δεν έχει καμία αλήθεια»* (Hegel, όπως αναφέρεται στον Balibar 1999[1993]: 40). Ο Engels ακολούθησε στην πρώτη

περίπτωση, όπως είδαμε, τον «κριτικό» νεοκαντιανισμό και στη δεύτερη τον «υλιστικό» εξελικτικισμό.

*2.1.4.3 Διακοπή της ταλάντευσης του Marx: η έννοια της παραγωγής*

Με βάση την ανάλυση του εγχειρήματος του Engels ο Balibar διατυπώνει μια προγραμματική πρόταση για την έρευνα για την έννοια της ιδεολογίας. Ο τρίτος δρόμος για να αντιμετωπισθεί αυτό το αδιέξοδο, συνίσταται στο να διατυπωθεί μια νέα φιλοσοφική θέση και, συγχρόνως, να γίνει ένα νέο ξεκίνημα από το στοιχείο της φιλοσοφίας. Θα δούμε αμέσως ότι ο Balibar εντοπίζει στον ίδιο τον Marx ορισμένα κρίσιμα στοιχεία για αυτήν τη νέα αφετηρία. Είδαμε ότι ο Marx είχε προσεγγίσει την ιδέα της αμφισημίας της κυριαρχίας, αλλά δεν μπορούσε να την αξιοποιήσει επειδή ταλαντεύονταν μεταξύ θεωρίας και πρακτικής. Ο Balibar υποδεικνύει ότι με την έννοια της παραγωγής υπερβαίνει τη διάκριση αυτή.

Στο κείμενο των *Θέσεων* η έννοια της επαναστατικής πρακτικής ή πράξης προβάλλει ως λύση των αινιγμάτων και των εσωτερικών συγκρούσεων της φιλοσοφίας. Ο Marx των *Θέσεων* προτείνει την έξοδο από τη φιλοσοφία, κινούμενος στο στοιχείο της πρακτικής όπου και εντοπίζει την αλήθεια. Η έννοια της πρακτικής διαθέτει όμως μια αμφισημία: εμφανίζεται, γενικά στην ιστορία της φιλοσοφίας, άλλοτε ως ταυτολογία και άλλοτε ως αντίθεση. Μπορεί να σημαίνει το τέλος της ουσιοκρατικής φιλοσοφίας αλλά μπορεί να λειτουργήσει ως ένα άλλο όνομα της ανθρώπινης ουσίας. Στη *Γερμανική Ιδεολογία* ο Marx μετατοπίζεται σε μια αλλαγή προβληματικής, στην οποία τον δεσπόζοντα ρόλο αναλαμβάνει μια νέα έννοια, η έννοια της *παραγωγής*. Η νέα έννοια αντικαθιστά και συμπεριλαμβάνει αυτήν της πρακτικής.

> «Αφ' ετέρου, όμως, ο Marx θα δείξει ότι και η ίδια η ιδεολογία παράγεται, προτού συγκροτηθεί σε μια αυτόνομη παραγωγική δομή («προϊόντα» της οποίας είναι οι ι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δέες, η συλλογική συνείδηση: κάτι που αποτελεί αντικείμενο της θεωρίας για τη διανοητική εργασία)» (Balibar 1999[1993]: 60).

Οι ιδέες είναι συλλογικές, η ιδεολογία είναι «παραγωγική» και «επικοινωνιακή», παράγεται από τους κυριαρχούμενους μέσα στη σχέση κυριαρχίας. Έτσι: *«καθίσταται δυνατό να μελετήσουμε τη γένεση τους, την παραγωγή τους από τα άτομα, δυνάμει των συλλογικών ή των κοινωνικών συνθηκών μέσα στις οποίες τα άτομα σκέφτονται και επικοινωνούν μεταξύ τους»* (Balibar 1999[1993]: 60-61). Ό,τι δεν κατάφερε ο Engels, όπως είδαμε παραπάνω, φαίνεται ότι το προσέγγισε ο Marx. Ο Balibar εντοπίζει το κρίσιμο σημείο: *«σχηματίζεται εδώ μια θεωρία, η οποία αντιπροσωπεύει ένα νέο ξεκίνημα για τη φιλοσοφία...αφορά κάτι που διακυβεύεται από πολύ παλιά στο πλαίσιο της διαλεκτικής σκέψης»* (όπ.π.: 67).

Η επαναστατική πράξη ή πρακτική ήταν η κατηγορία με την οποία οριοθετείτο ο υλισμός από τον ιδεαλισμό. Είδαμε ότι ακόμη και στο *Λουδοβίκο Φόυερμπαχ* ο Engels, στο πνεύμα των *Θέσεων για το Φόυερμπαχ*, χρησιμοποιούσε αυτήν την οριοθέτηση. Επίσης, είδαμε ότι ο Balibar έδειξε πώς η έννοια αυτή, ωστόσο, μπορούσε να οδηγήσει και πάλι στην εξιδανίκευση. Η αμφισημία της έγινε φανερή από τη στιγμή που *«ήταν δυνατόν να εκληφθεί ως ένα άλλο όνομα της ανθρώπινης ουσίας»*. Η έννοια όμως της παραγωγής είναι σύνθετη και περιλαμβάνει τόσο την «πράξη» όσο και την «ποίηση». Η παραγωγή είναι, λοιπόν, παραγωγή «προϊόντων»-πραγμάτων και παραγωγή εαυτού. Δεν υπάρχει πρωτοκαθεδρία της ποιήσεως επί της πράξεως («θεωρητικός εργατισμός»), δεν υπάρχει αντιστροφή ιεραρχίας αλλά ταύτιση των δύο, σε μια ενότητα της πρακτικής ως παραγωγή. Στη σύνθετη έννοια της παραγωγής η μία σημασία περνάει μέσα από την άλλη και αντιστρόφως. Αν θέσουμε τη σύνθετη έννοια της παραγωγής ως το αντιφατικό κέντρο μιας διαδικασίας έχουμε την εξίσωση: πρακτική [= παραγωγή=(πράξη+ ποίηση)=] θεωρία.

Παρατηρούμε ότι με αυτήν τη συνθετοποίηση του ενός όρου (της πρακτικής) επηρεάζεται και ο άλλος όρος, η θεωρία. Μέχρι τη στιγμή αυτή, ο Marx ταύτιζε την αλήθεια με την πρακτική. Όταν πλέον η «πρακτική γίνεται

παραγωγή», η θεωρία από ενατένιση –η οποία απορρίπτεται– γίνεται «συνειδησιακή παραγωγή». Στη θεωρία ως παραγωγή υπεισέρχεται η πρακτική. Συνεπώς, αν ταυτίζεται η πρακτική με την αλήθεια, τότε υπάρχει αλήθεια και στη θεωρία, η οποία τότε δεν είναι απλή ενατένιση. *«Πιο συγκεκριμένα η θεωρία ταυτίζεται με έναν από τους δύο όρους της ιστορικής αντίφασης που γεννά η συνειδησιακή παραγωγή»* (Balibar 1999[1993]: 69). Δεδομένου ότι διακρίναμε στη παραγωγή ιδεών, δηλαδή αφαιρέσεων *«τις αφαιρέσεις που αντιπροσωπεύουν μια πραγματική γνώση από εκείνες που έχουν απλώς μια λειτουργία παραγνώρισης και εξαπάτησης»* (όπ.π.: 61), τότε προκύπτει ότι η θεωρία ταυτίζεται με παραγωγή γνώσης.

Ο Marx με την αμφισημία «εξουσιάζω-εκτείνομαι» προσπάθησε να υπερβεί την οριοθέτηση θεωρητικού/πρακτικού, συλλαμβάνοντας την ιδεολογική κυριαρχία ως εξουσία αλλά, συγχρόνως, και ως σκέψη που παράγει το καθολικό κριτήριο. Διάφορες χρήσεις όμως της έννοιας, μαρξιστικής ή μη έμπνευσης, προϋποθέτουν αυτήν τη διάκριση: δηλαδή η ιδεολογία όταν αναφέρεται στη θεωρία σημαίνει το σφάλμα, την ψευδαίσθηση, τα όρια της επίσημης επιστήμης και όταν αναφέρεται στην πρακτική (δηλαδή στην πολιτική) σημαίνει συναίνεση, νομιμοποίηση της εξουσίας. Σ' αυτές τις χρήσεις όμως η ιδεολογία αναφέρεται πάντοτε αποκλειστικά σε μία μόνο από τις δύο σημασίες. Δεν μπορεί να αναφέρεται και στις δύο ταυτοχρόνως. Αναλυτικότερα, αν χρησιμοποιείται ο όρος επιστημολογικά οπότε προσδιορίζει το μη επιστημονικό και αναφέρεται στη σχέση επιστήμης-ιδεολογίας, τότε δεν μπορεί να εννοείται και με την έννοια των αξιών, δηλαδή δεν μπορεί να αναφέρεται στη σχέση ιδεολογίας-πολιτικής και αντιστρόφως.

Με την έννοια της παραγωγής όμως ο «ιδεολογικός» μηχανισμός μπορεί να θεωρηθεί εξίσου κοινωνική ή νοητική διαδικασία (όπ.π: 78). Η έννοια της παραγωγής δείχνει ότι υπάρχει ένας καθορισμός ο οποίος θέτει όρια στην πρακτική και όρια στη σκέψη. Ο καθορισμός της παραγωγής αποκαλύπτει μια σπουδαία σχέση μεταξύ γνώσης και πολιτικής. Υπερβαίνοντας την κάθετη οριοθέτηση μεταξύ θεωρίας-πρακτικής θεωρούμε ότι γνώση και πολιτική επικοι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νωνούν αποτελώντας τους πόλους ενός ενιαίου πεδίου, εντός του οποίου διατηρούν τη διαφορά τους χωρίς να ανάγεται η μια στην άλλη. Το προηγούμενο εξωτερικό όριο της κάθετης διάκρισης μετατοπίζεται σε εσωτερικό όριο της κάθε μιας. Συνεπώς, γνώση και πολιτική έχουν εσωτερικά όρια (Balibar 1991a: 110).

> «*τα όρια της επικοινωνίας μεταξύ των ατόμων* (τα όρια του *πρακτικού* τους σύμπαντος) *αποτελούν επίσης όρια του διανοητικού τους σύμπαντος*. Προτού τεθεί θέμα συμφερόντων, υφίσταται θέμα μιας κατάστασης ή ενός ορίζοντα για την ύπαρξη... Ο Marx δεν έφτιαξε μια θεωρία της «ταξικής συνείδησης» ...αλλά μια θεωρία του ταξικού χαρακτήρα της συνείδησης, δηλαδή των ορίων του διανοητικού της ορίζοντα (της συνείδησης) που αντανακλούν ή αναπαράγουν τα όρια της επικοινωνίας τα οποία επιβάλλονται από τους διαχωρισμούς της κοινωνίας σε τάξεις, έθνη κ.λπ. και (γενικά από τον καταμερισμό εργασίας)» (Balibar 1999[1993]: 80).

Η ιδέα που εισάγει ο Marx και την οποία προσθέτει στην ενοποιημένη έννοια της πρακτικής ως παραγωγής είναι ο καταμερισμός ΧΕ/ΠΕ. Η έννοια αυτή, την οποία ο Balibar μετονομάζει σε «πνευματική διαφορά», εκφράζει την εσωτερική διαίρεση-όρια τόσο της *σκέψης* όσο και της *πρακτικής*.

*Η πνευματική διαφορά* είναι η έννοια με την οποία ο Balibar μπορεί να περάσει σε μια θεωρία της αλήθειας. Αποτελεί μια νέα απάντηση στο πρόβλημα της σχέσης ιδεολογίας και εξουσίας, της σχέσης ιδεών και εξουσίας. Με αφορμή την ιδέα του Engels για τη «σκέψη των μαζών» διαπιστώσαμε την πραγματικότητα και την «από τα κάτω» παραγωγή της ιδεολογίας, η οποία αμφισβητούσε, έστω καταρχήν, τη λογική της ιδεολογίας ως ψευδαίσθησης. Με την έννοια, λοιπόν, της ανθρωπολογικής πνευματικής διαφοράς ολοκληρώνεται το εγχείρημα του Balibar, της υπέρβασης της εργαλειακής θεματικής της ψευδαίσθησης αφού υπογραμμίζει ότι οι κυρίαρχοι δεν εξαπατούν αλλά σκέφτονται, έστω και με τη βοήθεια των ιδεολόγων.

> «Περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, ίσως, η ανάλυση της πνευματικής διαφοράς, υπό τον όρο να διεισδύει στο επίπεδο της γνώσης και ταυτοχρόνως σε εκείνο της οργάνωσης και της εξουσίας, φωτίζει σε βάθος τη φύση των διαδικασιών κυριαρχίας» (Balibar 1999[1993]: 87).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ανοίγει, τέλος, ο Balibar την προβληματική της άρθρωσης «γνώσης και πολιτικής» αντί του διαχωρισμού θεωρίας/πρακτικής αφού μας δείχνει τα εσωτερικά όρια τόσο της γνώσης-σκέψης-θεωρίας όσο και της πολιτικής-πρακτικής.

> «ενσωματωμένη σε ολόκληρη την κοινωνική οργάνωση της εργασίας, *διχάζει όλες τις πρακτικές και όλα τα άτομα με τον εαυτό τους* (διότι *μια πρακτική* με την πλήρη έννοια του όρου, *πράξις και ποίησις*, δεν μπορεί να είναι *ούτε* καθαρά σωματική *ούτε* καθαρά πνευματική, αλλά πρέπει να αποτελεί συμπληρωματικότητα, αμοιβαιότητα των δύο πτυχών) (Balibar 1999[1993]: 89).

Παρακολουθήσαμε μια διαδρομή της έννοιας της ιδεολογίας, η οποία ξεκινώντας από το ζήτημα της διάκρισης θεωρίας/πρακτικής και περνώντας από τον σταθμό της πνευματικής (ανθρωπολογικής) διαφοράς (αντί για κοινωνικό καταμερισμό εργασίας) καταλήγει στο να θέσει τις βάσεις για μια θεωρία της αλήθειας, τόσο της γνώσης όσο και της πρακτικής πολιτικής.

### *2.1.4.4 Καταμερισμός εργασίας ή πνευματική διαφορά;*

Η αντικατάσταση του καταμερισμού ΧΕ/ΠΕ από την έννοια της πνευματικής διαφοράς έχει μια ιδιαίτερη σημασία και θέση στο έργο του Balibar, γεγονός που θα δικαιολογούσε μια μικρή παρέκβαση και θα επέτρεπε μια διεξοδικότερη αναφορά. Ο Balibar θέτει ως αφετηρία την κριτική παρατήρηση ότι υπάρχει στον Marx μια φιλοσοφική ανθρωπολογία που συνδέεται με τον καταμερισμό εργασίας. Την ανθρωπολογία αυτή δεν πρέπει να την απορρίπτουμε διότι είναι συστατική της διαίρεσης, όπως συμβαίνει και σε όλες τις μεγάλες υπεριστορικές διαιρέσεις. Μια φιλοσοφική εργασία οφείλει να προσβλέπει στη διόρθωση ή καλύτερα στον μετασχηματισμό της «ανθρωπολογίας της εργασίας» του Marx. Ο Balibar, λοιπόν, επιχειρεί να σκιαγραφήσει μια νέα μαρξιστική προβληματική του «καταμερισμού ΧΕ/ΔΕ» που οδηγεί στις πρώ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τες ενδείξεις για την έννοια της «πνευματικής διαφοράς» ως ανθρωπολογικής διαφοράς.

Η έννοια του καταμερισμού ΧΕ/ΠΕ συνδέεται στενά με τον ορισμό της ιδεολογίας στον Marx. Η ιδεολογία είναι αποτέλεσμα του καταμερισμού εργασίας. Κοινό πεδίο αποτελεί μια φιλοσοφική ανθρωπολογία, στην οποία η «ουσία του ανθρώπου», η «ουσιώδης δραστηριότητά» του είναι η *εργασία*. Η ανασύσταση της χαμένης αρχικής ενότητας, του «ολικού ανθρώπου» είναι ο ορίζοντας που μας οδηγεί σε μια πρώτη προϋπόθεση: το *τέλος του καταμερισμού της εργασίας*. Από την άλλη, η συσχέτιση του καταμερισμού με την ιδεολογία χαράζει τη διαχωριστική γραμμή επιστήμης/ιδεολογίας, πραγματικότητας /φαινομενικότητας, αλήθειας/μυστικοποίησης και έτσι περιλαμβάνει μια δεύτερη αντίληψη-προϋπόθεση: το *τέλος της ιδεολογίας*. Μπορούμε να διαμορφώσουμε για την ιδεολογία και την ιδεολογική κυριαρχία ένα λόγο, συναφή με του Marx, χωρίς όμως αυτές τις δύο προυποθέσεις; Το ζήτημα δηλαδή είναι, παραμένοντας στη γραμμή του Althusser για την «αιωνιότητα της ιδεολογίας», να δείξουμε την ανθρωπολογική της βάση αλλά ως διαφορά και όχι ως «ουσία».

Η αναγκαία διόρθωση του Marx από τον Balibar, συνίσταται, στην ανάγκη να εισαχθεί το στοιχείο της ιδεολογίας, ενώ ο ίδιος τα ενέτασσε όλα στην παραγωγή. Για να επιτραπεί αυτή η κίνηση πρέπει να υπογραμμιστεί ότι μόνο στη σύγχρονη εποχή ταυτίζεται κάθε δραστηριότητα με την εργασία κάτω από μια ενιαία και αδιαφοροποίητη γενική έννοια της εργασίας. Ενώ η πραγματικότητα είναι, αντίθετα, ότι κάτω από αυτήν την έννοια υπάρχουν οι πιο διαφορετικές κοινωνικές δραστηριότητες και όχι μόνο οι οικονομικές, παραγωγικές (Balibar 1985d: 29). Η μεθοδολογική θέση του Balibar συνίσταται στο ότι ο καταμερισμός δεν πρέπει να ταυτίζεται με τις σχέσεις παραγωγής αλλά ούτε και να διαχωρίζεται, προσθέτοντας το ιδεολογικό επίπεδο και το κράτος. Με βάση πρόσφατες ιστορικές έρευνες αποδέχεται ότι υπάρχει ένας διπλός καταμερισμός: η *πρώτη μορφή* καταμερισμού είναι εκείνη μεταξύ παραγωγικής/μη παραγωγικής εργασίας. Η μορφή αυτή υπήρχε πάντοτε, πριν από τον καπιτα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λισμό και διατηρείται σ' αυτόν. Η διάκριση αυτή οριοθετεί τις μη παραγωγικές δραστηριότητες, οι οποίες συγκεντρώνονται στον κρατικό μηχανισμό και δημιουργεί αυτό που ονομάστηκε «επαγγελματίες ιδεολόγοι». Η *δεύτερη μορφή* καταμερισμού είναι αυτή που εισήγαγε ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής. Πρόκειται για ένα καταμερισμό ΧΕ/ΠΕ στην παραγωγή, μορφή ενυπάρχουσα στις σχέσεις της καπιταλιστικής παραγωγής. Ο καταμερισμός αυτός δεν έχει κανένα ιστορικό προηγούμενο γιατί ακριβώς βασίζεται στην ανάπτυξη της τεχνολογίας. Τεχνολογία με την κυριολεκτική σημασία του όρου υπάρχει μόνο στον καπιταλισμό καθ' όσον μόνο σ' αυτόν είναι εσωτερική της κοινωνικής σχέσης παραγωγής. Ο καπιταλισμός συνδυάζει και συγχωνεύει τις δύο αυτές μορφές καταμερισμού ΧΕ/ΠΕ σε μια ενιαία κοινωνική δομή.

Ωστόσο, ιδιαίτερη σημασία για την ανάλυσή μας έχει η πρώτη μορφή καταμερισμού, διότι με αυτήν εισάγονται τα νέα στοιχεία. Στην ουσία πρόκειται για τη διαδικασία παραγωγής της ιδεολογίας μέσα στους κρατικούς ιδεολογικούς μηχανισμούς. Η μορφή αυτή καταμερισμού είναι αναγκαία για τη συνέχεια/μετασχηματισμό του κράτους καθώς, σύμφωνα με τον Balibar, η συγκρότηση μιας κυρίαρχης τάξης δεν είναι ποτέ άμεση συνέπεια ενός τρόπου παραγωγής. Είναι μια ιστορική διαδικασία στην οποία η σημασία των ιδεολογικών σχέσεων είναι βασική.

> «Ο Marx παραγνώρισε την ιδιαιτερότητα αυτών των κοινωνικών σχέσεων εξαιτίας της περιοριστικής φιλοσοφικής του αντίληψης για την 'υλικότητα', αντίληψης που τον οδηγούσε συνεχώς να ταυτίζει το ιδεολογικό με κάποιες μορφές «συνείδησης» που απλά αντανακλούν το 'κοινωνικό είναι' χωρίς όμως να το συνιστούν» (Balibar 1986[1983]: 108).

Η αναζήτηση αυτής της πρόσθετης ιστορικής μορφής καταμερισμού προέκυπτε, κατ' ανάγκην θεωρητικά, για τον Balibar μετά τη στροφή του, στα τέλη του '70, προς ένα μοντέλο του «ιστορικού καπιταλισμού» θεμελιώδη θέση του οποίου αποτελεί η ιστορικότητα του τρόπου παραγωγής. Σύμφωνα με τη νέα θέση του:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«έπρεπε να αναγνωριστεί η πάλη των τάξεων και τα αποτελέσματά της ως σχέση ανάδρασης στο πλαίσιο των κοινωνικών σχηματισμών και όχι απλά ως άμεση συνέπεια του τρόπου παραγωγής... (συνεπώς) για τη διαμόρφωση των σχέσεων παραγωγής ο καθοριστικός ρόλος έπρεπε να αποδοθεί στο σύνολο των ιστορικών πλευρών της ταξικής πάλης (περιλαμβάνοντας και αυτές που ο Marx είχε επισημάνει με τη διφορούμενη έννοια της υπερδομής)» (Balibar στο Balibar & Wallerstein 1991[1988]: 9).

Έτσι, αν ο «καταμερισμός ΧΕ/ΠΕ» νοείται γενικά σαν αντιφατική κίνηση με δύο τάσεις πάντοτε λόγω της σχέσης του με την πάλη των τάξεων, τότε επιβάλλεται στον Balibar να θεωρήσει ένα «ιδεολογικό καταμερισμό» και ένα «παραγωγικό καταμερισμό». Ο πρώτος σχετίζεται με την παραγωγή της ιδεολογίας ή της ιδεολογικής κυριαρχίας. Πρόκειται για την «ιδεολογική διαδικασία» την ανάλυση της οποίας ο Balibar έχει καταστήσει, όπως γνωρίζουμε, αντικείμενο του. Από αυτήν τη μορφή καταμερισμού προκύπτουν τα πρώτα στοιχεία που αργότερα θα οδηγήσουν τον Balibar στην υιοθέτηση της ευρύτερης έννοιας της «πνευματικής διαφοράς» σε αντικατάσταση της παραδοσιακής έννοιας του καταμερισμού ΧΕ/ΠΕ. Η παραδοσιακή αυτή έννοια συνδέεται με ένα θετικιστικό ορισμό της ιδεολογίας ως πλήρους αντίθεσης με την επιστημονική γνώση.

### *2.1.4.5 Η αντίφαση του Althusser: η «καθαρή» πρακτική*

Γνωρίζουμε ότι το πρόβλημα αυτό αντιμετώπισε ο Althusser, γεγονός που οδήγησε στην «αυτοκριτική» του για τις θέσεις της πρώτη περίοδου. Ολοκληρώνοντας την αναδρομή στους κλασικούς του μαρξισμού σχετικά με την ταλάντευση της ιδεολογίας ο Balibar φαίνεται να συμπεριλαμβάνει και την εξέταση των θέσεων του ιδίου του Althusser. Στο κλασικό ζεύγος της αντίθεσης θεωρία/πρακτική ο Althusser εισάγει την πρακτική ως μεσολαβητικό παράγοντα (επιστήμη←πρακτική→ιδεολογία). Οι θεμελιώδεις κατηγορίες που χρησιμοποίησε ο Althusser για να σκεφτεί την επιστημονική τομή είναι η ιδεολογία

και η πρακτική, διότι μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε το λόγο για τον οποίο ο ορισμός της φιλοσοφίας είναι στρατηγικό σημείο. Η ιδεολογία δεν μπορεί να οριστεί άμεσα σε σχέση με τη γνώση. Όπως γράφει ο Balibar: *«ο Althusser δεν σταμάτησε να επιβεβαιώνει και να επανεξετάζει την ιδέα της πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής επί της θεωρίας: η πρακτική προηγείται της θεωρίας και την υπερβαίνει διαρκώς»* (Balibar 1991a: 40). Η σχέση της *επιστήμης* και της *ιδεολογίας* είναι, λοιπόν, από κάθε άποψη μια σχέση άνιση και ετερογενής, οι δύο όροι της οποίας δεν μπορούν να συνδυαστούν αυθόρμητα, να *επενεργήσει απευθείας ο ένας στον άλλον* εκτός και αν παρέμβει ένας *τρίτος όρος*: αυτός της πρακτικής.

Ο Althusser κατηγορήθηκε ότι μείωνε την πρακτική ως προς τη θεωρία, ότι προσέβλεπε σε μια «καθαρή θεωρία», αλλά σύμφωνα με τα παραπάνω βλέπουμε ότι ισχύει το αντίθετο. Αντίθετα όμως, πάντοτε είχε την ιδέα της πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής πάνω στη θεωρία. Ωστόσο, το πρόβλημα με τον Althusser έγκειται στο ότι είχε μια ιδέα της «καθαρής πρακτικής» και όχι, όπως συνήθως πιστεύουμε, την ιδέα της «καθαρής θεωρίας». *«Η δυσκολία της θέσης του Althusser...δεν είναι το ότι υποθέτει μια καθαρή θεωρία αλλά ότι έχει αποδεχθεί σιωπηρά την ιδέα μιας «καθαρής πρακτικής»* (όπ.π.: 40). Μια «καθαρή πρακτική» σημαίνει μια πρακτική που θα είναι καθαρή δραστηριότητα υλικού μετασχηματισμού και η οποία θα εφαρμόζεται τόσο στην περίπτωση της παραγωγής των μέσων της ύπαρξης όσο και στην παραγωγή της γνώσης αποβλέποντας στον επαναστατικό μετασχηματισμό των κοινωνικών σχέσεων. Ενώ έδωσε έναν υλιστικό –μη θετικιστικό, μη ρασιοναλιστικό– ορισμό της ιδεολογίας, εντούτοις παρουσιάζει την ιδεολογία και την πρακτική ως αντιθετικές, ως ριζικά εξωτερικές. Μετέθεσε πάνω στο ζεύγος της πρακτικής και της ιδεολογίας την αφηρημένη (ρασιοναλιστική) αντίθεση της αλήθειας και του λάθους. Η πρακτική είναι η αλήθεια και, σε σχέση με αυτήν, η ιδεολογία είναι το λάθος, μοιάζει να *μετασχηματίζει την ιδεολογία* χωρίς να επηρεάζεται από αυτόν τον μετασχηματισμό. Η πρακτική είναι το «ευγενές μέταλλο» το οποίο συμμετέχει και λειτουρ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γει καταλυτικά στον μετασχηματισμό της ιδεολογίας σε γνώση μένοντας, ωστόσο, ανέπαφο το ίδιο.

Από το σημείο αυτό ξεκινά μια σημαντική απόκλιση του Balibar από τον Althusser. Ο Balibar εισάγει πλέον την υποκειμενικότητα της πολιτικής παραμένοντας, ωστόσο σε συμφωνία με τον Althusser, εντός της αντιτελεολογικής θέσης ότι δεν υπάρχει υποκείμενο της ιστορίας. Ο Balibar με τον όρο ειδική αντίθεση των ιδεολογικών σχέσεων υπονοεί ότι η πρακτική διαθέτει, επίσης, μια ιστορικότητα πράγμα που σημαίνει ότι μετασχηματίζεται και η ίδια. Η κρίση της ιδεολογίας και ο μετασχηματισμός της, η ανασύστασή της μέσω της παρέμβασης της πολιτικής, όπως θα δούμε σε επόμενο κεφάλαιο, δεν αφήνει ανέπαφη την έννοια της πρακτικής. Η αντίληψη του Althusser για την «καθαρή» πρακτική προέρχεται, σύμφωνα με τον Balibar, από την αντίθεση μεταξύ ιδεολογίας (η οποία, παρ' όλους τους νέους ορισμούς είναι μη πραγματική) και της πρακτικής, ως «πραγματικού» μετασχηματισμού. Στην έννοια του μετασχηματισμού στον Althusser ταυτίζονται οι κατηγορίες της πρακτικής, της εργασίας, της παραγωγής, της ιστορίας. Ο Balibar υπονοεί ότι οφείλουμε να συνθετοποιήσουμε την έννοια του μετασχηματισμού και να συμπεριλάβουμε τον μετασχηματισμό, ο οποίος δεν είναι αποτέλεσμα της πρακτικής αλλά των αντιφάσεων του ίδιου του καθολικού. Ο Althusser, στο σημείο αυτό, έρχεται σε αντίφαση με τον ίδιο τον εαυτό του, με τον δικό του ορισμό της ιδεολογίας, από τον οποίο συνάγεται ότι κάθε πρακτική (κοινωνική) εκτυλίσσεται μέσα στην ιδεολογία, κάτω από ιδεολογικές σχέσεις που την καθορίζουν.

Το πρόβλημα, λοιπόν, που τίθεται για τον Balibar είναι πώς να αρθρωθεί σε μια συγκεκριμένη ανάλυση το σύστημα του *διπλού καθορισμού από τον οποίο εξαρτάται κάθε κοινωνική πρακτική*. Μ' άλλα λόγια, οι πρακτικές καθορίζονται τόσο από τις αντιθετικές τάσεις των παραγωγικών σχέσεων, όσο και από την ειδική αντίθεση των ιδεολογικών σχέσεων, δηλαδή από ό,τι ο Balibar εισάγει ως συμβολικό και παραπέμπει στις διάφορες μορφές υποταγής. Φαίνεται, λοιπόν, ότι το πρόβλημα αυτό σχετίζεται με το ζήτημα της ιστορικότητας των

τρόπων υποταγής, της ύπαρξης περισσότερων του ενός μοντέλων υποταγής – πέραν αυτού της «ιδεολογικής έγκλισης» θεολογικού τύπου του Althusser.

Συμπερασματικά, *μπορούμε να πούμε ότι ο Althusser έθεσε την πρακτική ως μεσολαβητικό παράγοντα μεταξύ επιστήμης και ιδεολογίας αλλά δεν μπόρεσε να αντιληφθεί και το αντίστροφο, δηλαδή την ιδεολογία ως μεσολαβητικό παράγοντα μεταξύ θεωρίας και πρακτικής.*

*2.1.4.6 Από την ταλάντευση στο διαμεσολαβητικό ρόλο της ιδεολογίας*

Για να συνοψίσουμε τα αποτελέσματα αυτής της μακράς έρευνας του Balibar στις θέσεις των κλασικών του μαρξισμού σχετικά με την ταλάντευση της έννοιας της ιδεολογίας, θα ήταν χρήσιμο να κωδικοποιήσουμε τις παρατηρήσεις ως εξής.

Ο Marx, όσον αφορά στην ταλάντευση μεταξύ κυριαρχίας και υποταγής δεν βλέπει την «από τα κάτω» διαδικασία στην πρώτη περίοδο της έννοιας της ιδεολογίας. Ωστόσο, στη δεύτερη φάση, του φετιχισμού, αποκτά αυτήν την προοπτική. Ως προς τη δεύτερη ταλάντευση, μεταξύ θεωρίας και πρακτικής παλινδρομεί τοποθετώντας την έννοια της ιδεολογίας άλλοτε στο θεωρητικό στοιχείο και άλλοτε στο στοιχείο της πρακτικής. Διατηρεί, δηλαδή, τη διάκριση θεωρίας/πρακτικής. Διαφαίνονται όμως στοιχεία (όπως η έννοια της «παραγωγής»), τα οποία δείχνουν ότι συλλαμβάνει το ζήτημα με όρους πέρα από τη διάκριση και μέσα σε μια θεωρία της αλήθειας.

Ο Engels ως προς την ταλάντευση μεταξύ κυριαρχίας και υποταγής αντιλαμβάνεται την «από τα κάτω» διαδικασία και σ' αυτό τον εξυπηρετεί η έννοια της κοσμοαντίληψης. Ως προς τη δεύτερη ταλάντευση, μεταξύ θεωρίας και πρακτικής, δεν ξεπερνά τη διάκριση μεταξύ θεωρίας και πρακτικής. Ταλαντεύεται, επίσης, επαναφέροντας τη συζήτηση στο πεδίο της θεωρίας, χωρίς όμως να συμπεριλαμβάνει το στοιχείο της πολιτικής στο εσωτερικό της. Η έννοια της

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ιδεολογίας δεν τον καθιστά ικανό να λύσει το πρόβλημα της σχέσης θεωρίας και (πολιτικής) πρακτικής, διότι συνεχίζει να θεωρεί την πρακτική ως το πράγματικό και την ιδεολογία ως ψευδαίσθηση.

Ο Althusser δεν ταλαντεύεται μεταξύ θεωρίας και πρακτικής, διότι ως γνωστόν, έθεσε πρώτος την ιδέα «να σκεφτούμε και να κάνουμε» την πολιτική συγχρόνως. Ωστόσο, το πρόβλημά του ανακύπτει από την ιδέα που έχει για «καθαρή» πρακτική ως πραγματικό μετασχηματισμό (η οποία δεν επηρεάζεται από την ιδεολογία), την οποία και τοποθετεί σε θέση διαμεσολαβητή μεταξύ επιστήμης και ιδεολογίας.

*Συμπερασματικά*, η έννοια της ιδεολογίας δεν πρέπει να ταλαντεύεται και να τοποθετείται στον έναν ή στον άλλο όρο της διάκρισης θεωρία/πρακτική, αλλά να αναφέρεται και στους δύο συγχρόνως. Αυτό επιτυγχάνεται με την εισαγωγή της πνευματικής διαφοράς ανθρωπολογικού χαρακτήρα. Η *πνευματική διαφορά* σταματά την ταλάντευση μεταξύ θεωρίας/πρακτικής και επιτρέπει την αξιοποίηση της αμφισημίας της έννοιας της κυριαρχίας. Δηλαδή, η πνευματική διαφορά έχει διπλό αποτέλεσμα όσον αφορά στην άρση της ταλάντευσης: τόσο στον άξονα της κυριαρχίας-υποταγής όσο και στον άξονα της θεωρίας-πρακτικής. Επιπλέον, αναδύεται η ανθρωπολογική βάση της ιδεολογικής κυριαρχίας, μ' άλλα λόγια, η κυριαρχία με βάση τις ανθρωπολογικές διακρίσεις και όχι απλώς με βάση τις κοινωνικές ανισότητες. Η ιδεολογική κυριαρχία έγκειται στη διαδικασία μετατροπής των διαφορών σε «διαρκείς ανισότητες».

Για να υπερβούμε την ταλάντευση της έννοιας της ιδεολογίας οφείλουμε να μην τη σκεφτόμαστε, λοιπόν, με βάση την ανωτέρω διάκριση, αλλά να της αποδώσουμε την καταστατική *αμφισημία* της, στοχαζόμενοι τόσο στο επιστημολογικό πεδίο (τις σχέσεις επιστήμης-ιδεολογίας όπου η επιστήμη επηρεάζεται από την ιδεολογία) όσο και στο πολιτικό πεδίο (τις σχέσεις ιδεολογίας-πολιτικής όπου η πρακτική επηρεάζεται από την ιδεολογία). Οφείλουμε να υπερβούμε την οριοθέτηση θεωρίας/πρακτικής ή επιστημολογικού/πολιτικού

και να δούμε τις σχέσεις *γνώσης και πολιτικής* για την επικοινωνία των οποίων μεσολαβεί *η ιδεολογία με το διατομικό της χαρακτήρα και το μεσολαβητικό της ρόλο.*

Η *διατομική συνάρθρωση* αποτελεί τη λύση που προκύπτει από την εξέταση της ταλάντευσης της ιδεολογίας στους δύο άξονες. Προϋποθέσεις, λοιπόν, για μια υλιστική έννοια της ιδεολογίας με την οποία συλλαμβάνεται η πραγματικότητα-υλικότητα της ιδεολογίας αποτελούν οι συναφείς κριτικές, πρώτον της διάκρισης *είναι/συνείδηση* και, δεύτερον, της θετικιστικής διάκρισης *ψευδαίσθησης/πραγματικότητας.* Οι προϋποθέσεις αυτές ανοίγουν το δρόμο προς μια μεταθετικιστική σχέση γνώσης και πολιτικής. Το πρόγραμμα αυτό οδηγεί, όπως θα δούμε σε επόμενο κεφάλαιο, στην εξέταση της αλήθειας σε σχέση αφ' ενός με την ιδεολογία και αφ' ετέρου με την πολιτική.

## 2.2 Η ολοκλήρωση της υποκειμενοποίησης-υποταγής

Στο προηγούμενο κεφάλαιο εξετάσαμε την ταλάντευση της ιδεολογίας και αναδείχθηκε ο διαμεσολαβητικός ρόλος της στη συγκρότηση των σχέσεων εξουσίας και στην παραγωγή της γνώσης. Η σχέση κυριαρχίας έχει ανάγκη την «από τα κάτω» αναγνώριση, η οποία επιτυγχάνεται με τη διαδικασία της υποκειμενοποίησης ως «σύνθετης επικοινωνίας»-αναγνώρισης των ιδεολογιών των κυριαρχούμενων. Η διαδικασία αυτή σημαίνει την παραγωγή ταυτοτήτων «από τα κάτω» και τη διατομική συγκρότηση της υποταγής. Η ανάλυση της διατομικής συγκρότησης της υποταγής προτιμήθηκε να εξετασθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο 2.1 (της ιδεολογίας), προκειμένου να καταστεί δυνατή τόσο η σύγκριση όσο και η συνάρθρωση με τη διατομική συγκρότηση της κυριαρχίας.

Ωστόσο, η κρίση του ιδεώδους αποκαλύπτει ότι δεν αρκεί η φαντασιακή καθολικότητα (με τις ταυτίσεις της) και η συγκρότηση της συλλογικής πρακτικής, χωρίς τη θεσμική τους συγκρότηση. Απαιτείται και κάτι άλλο επιπλέον, το συμβολικό ιδεώδες, το οποίο είναι απαραίτητο να συναρθρώνεται με τη φαντα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σία ώστε να ολοκληρώνεται η υποκειμενοποίηση-υποταγή. Εξάλλου, ένα ελάχιστο «υπερβατικό»-γενικότητα είναι απαραίτητο και στη διαδικασία παραγωγής της γνώσης στην οποία συναρθρώνεται φαντασία και λόγος. Η διερεύνηση του χαρακτήρα αυτής της συνάρθρωσης (στα δύο επίπεδα κυριαρχίας και γνώσης) θα αναδείξει τη σύνθετη φύση της υποκειμενοποίησης, όπως αυτή απαιτείται από τη σημερινή κατάσταση κρίσης του ιδεώδους. Με τον τρόπο αυτό, περιγράφεται από τον Balibar η ολοκλήρωση της sujetion αναδεικνύοντας τη σχέση υποκειμένου-ατόμου με ευρύτερο και πιο σύνθετο τρόπο από την περιγραφή του Althusser στο πλαίσιο της ιδεολογίας (ιδεολογική «έγκλιση» του υποκειμένου).

### *2.2.1 Μια ιστορία των φιλοσοφικών σχημάτων της sujetion*

Η πεποίθηση του Balibar είναι ότι ενώ το πρόβλημα του υποκειμένου δεν αποτελεί το ειδικό αντικείμενο της φιλοσοφίας, εντούτοις μόνο η φιλοσοφική εργασία στο θέμα του υποκειμένου μπορεί να είναι κριτική εργασία.

> «Από την αρχή της νεότερης περιόδου *η ανακάλυψη του υποκειμένου* ως κεντρικής κατηγορίας της φιλοσοφίας... αφορά όλα τα πεδία της συγκεκριμένης εμπειρίας (τῆν επιστήμη, την ηθική, το δίκαιο, τη θρησκεία, την αισθητική) και επιτρέπει την ενοποίησή τους...» (Balibar 1999[1993]: 45).

Ο κεντρικός ρόλος της κατηγορίας του υποκειμένου δεν σημαίνει την ανάδειξή της ως ιδιαίτερου φιλοσοφικού αντικειμένου αλλά τη δημιουργία ενός ενιαίου περιβάλλοντος ανασύνταξης της σχέσης μεταξύ των επιμέρους φιλοσοφικών πεδίων και προβλημάτων. Η καταλληλότητα της φιλοσοφικής εργασίας δεν προκύπτει από τη διεκδίκηση της αρμοδιότητάς της στο πρόβλημα του υποκειμένου ως προσίδιου και αποκλειστικού, αλλά από τη δυνατότητά της να σκεφτεί μια άλλη σχέση μέρους-όλου. Τέτοια δυνατότητα δεν διαθέτουν οι κοινωνιολογικές θεωρίες, καθ' όσον δεν μπορούν να διαφύγουν από τον μεθο-

δολογικό ατομισμό που τις συγκροτεί ή αλλιώς από τη διάκριση ατόμου/όλου. Παρά τις προσπάθειες κριτικής του «ατομικισμού» με τις θεωρίες της κοινωνικοποίησης (εσωτερίκευση, ενσωμάτωση, συμμετοχή ακόμη και με τη διαδραστική προσέγγιση) η κυρίαρχη τάση στην Κοινωνιολογία διατηρεί τον δυισμό της σχέσης μεταξύ δύο συνδεδεμένων πλην όμως διακριτών οντοτήτων ατόμου/κοινωνίας[20]. Η διατομικότητα αποτελεί μια νέα σύλληψη με την οποία αποφεύγουμε την ιδεαλιστική σύλληψη της υποκειμενικότητας, αφού αποκαλύπτεται πως ακόμη και η ριζοσπαστική οπτική του υποκειμένου ως πρακτική (Marx) παραμένει στο βελήνεκές του ιδεαλισμού (Balibar 1999[1993]: 45-6). Η διατομική υποκειμενικότητα συλλαμβάνεται ως πρακτική αλλά, συγκεκριμένα (όπως θα δούμε αναλυτικότερα στο κεφάλαιο 3.1), ως «πρακτική επικοινωνίας μέσω των «κοινών εννοιών» δηλαδή με τη μοιρασιά ορισμένων ενεργητικών παθών: της γνώσης και της αγάπης των σωμάτων» (Balibar 1995: 150). Η κύρια διάσταση της διατομικής κοινωνικής σχέσης είναι η ιστορική παραγωγή του υποκειμένου, γεγονός που σημαίνει ότι το υποκείμενο παράγεται στις πρακτικές και είναι πολλαπλό, οι δε τρόποι της sujetion είναι περισσότεροι του ενός. Καθ' όσον δε στην έννοια της πρακτικής ο Balibar συναιρεί την παραγωγή προϊόντων και την παραγωγή εαυτού, συνάγεται ότι από τη συνάρθρωση των δύο προκύπτει η συνθετότητα των τρόπων υποταγής.

Η ιστορία της παραγωγής αυτής είναι μια εργασία μέσα στη φιλοσοφία, από την οποία συνάγεται όχι ότι η κατηγορία του υποκειμένου ενοποιεί τη φιλοσοφία, αλλά ότι η φιλοσοφία αντιμετωπίζει ενιαία την πολλαπλότητα του υποκειμένου. Για τον ίδιο λόγο, στο πρόβλημα της αλήθειας, επίσης (όπως θα δούμε στο κεφάλαιο 4.1) μόνο η φιλοσοφική εργασία έχει τη δυνατότητα να κάνει την ιστορία της αλήθειας και να στοχαστεί το πολλαπλό. Ο Balibar θεωρεί, λοιπόν, ότι μόνο από τους φιλοσόφους και από τα ίδια τα κείμενά τους έχουμε να μάθουμε κάτι. Πρακτικά αυτό σημαίνει το ξαναδιάβασμα των φιλοσόφων υπό τα ερωτήματα και τις αβεβαιότητες της σημερινής κατάστασης ώ-

[20] Για την καλύτερη μετα-κοινωνιολογική περιοδολόγηση της κατηγορίας του σύγχρονου υποκειμένου βλ. αυτήν των Hall, Held, McGrew (2003[1992]: 417).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στε να «πάμε ένα βήμα μπροστά», να ανακαλύψουμε κάτι νέο (Balibar 1995: 155). Πρόκειται για μια φιλοσοφική πρακτική υπό τη μορφή της συνδυασμένης φιλοσοφικής, φιλολογικής και ιστορικής έρευνας. Με βάση τη φιλοσοφική αυτή πρακτική *η ιστορία* των τρόπων υποκειμενοποίησης-υποταγής στην οποία αποδίδεται ο Balibar, σηματοδοτεί την *ιστορικότητα* της υποκειμενοποίησης-υποταγής.

Για τον Balibar εμφανίστηκαν ιστορικά τρεις τουλάχιστον τρόποι ή φιλοσοφικά σχήματα υποκειμενοποίησης που προκύπτουν από τη συνάρθρωση διαφορετικών τρόπων παραγωγής με τους τρόπους *υποταγής* (*sujetion*) (Balibar 1995: 156). Στη σύγχρονη ιστορία της φιλοσοφίας του υποκειμένου (Descartes, Locke, Kant, Fichte) αναδεικνύεται ως κεντρική στιγμή η καντιανή περιγραφή της καρτεσιανής *subjectivité*. Η σύγχρονη έννοια του υποκειμένου ως *subjectivité* προκύπτει από τη στενή σχέση της σύγχρονης φιλοσοφίας με τη θεολογία και τη νομική αντίληψη. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο παρήγαγε το υπερβατικό σχήμα, το σχήμα του Νόμου. Αυτόν τον τρόπο υποκειμενοποίησης, σύμφυτο με την «φιλοσοφία της νεωτερικότητας», αναθεμελιώνει η γαλλική φιλοσοφία του δεύτερου μισού του 20ου αιώνα, ανακαλύπτοντας ότι εκεί συναιρούνται *υποκειμενικότητα* (subjectivité) και *υποταγή* (assujettissement). Στη γαλλική παράδοση εντάσσεται και η ανάλυση του Althusser περί «ιδεολογικής εγκλισης» του υποκειμένου.

Ένας άλλος τρόπος υποταγής (sujetion) είναι η εξισωτική μορφή του *πολίτη* του Αριστοτέλη βάσει της διάκρισης άρχων/αρχόμενος. Το «υποκείμενον» του Αριστοτέλη ως *subjectité,* δεν εκφράζει ποτέ τις σύγχρονες έννοιες του υποκειμένου subjectivité και sujetion, δείχνοντας ότι η έννοια του πολίτη αναφέρεται σε μια φυσική εξάρτηση υπηρετικού τύπου, και όχι βέβαια υπό την έννοια των σύγχρονων σχέσεων εξουσίας.

Ένας τρίτος τρόπος sujetion σχετίζεται με το φιλοσοφικό σχήμα του συμβολικού που συνάγει ο Balibar από τη θεωρία του φετιχισμού του Marx.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το σχήμα αυτό της *συμβολικής υποταγής* βρίσκεται σε διαφορετική κατεύθυνση από τη λακανική προβληματική του υποκειμένου και του συμβολικού.

Παρατηρούμε ήδη με αυτήν την περιοδολόγηση πόσο ευρύτερο αποκαλύπτεται το πεδίο της υποκειμενοποίησης σε σύγκριση με τις παραδοχές της φιλοσοφικής συζήτησης της νεωτερικότητας, καθώς με την αναδρομικότητα των άλλων τρόπων υποταγής ανοίγεται η δυνατότητα να εμπλουτισθεί η συζήτηση αυτή. Ο Balibar, όπως έχουμε πει, εργάζεται και ως ιστορικός της φιλοσοφίας για τη διαμόρφωση της σύγχρονης έννοιας του υποκειμένου. Η διάσταση αυτή της φιλοσοφικής πρακτικής του δεν αποτελεί δευτερεύον και τυχαίο στοιχείο. Αρνείται να παραλάβει κοινούς τόπους της ιστορίας της νεότερης φιλοσοφίας και να τις θέσει ως προϋποθέσεις των μετασχηματισμών του. Είναι αναμενόμενο, λοιπόν, στο κεντρικότερο θέμα της σύγχρονης φιλοσοφίας, το υποκείμενο, ο Balibar να κάνει πρωτογενή εργασία ιστορικού. Από την έρευνα αυτή το σπουδαιότερο αποτέλεσμα που προκύπτει είναι η αναδιάταξη της γενεαλογίας της έννοιας του υποκειμένου. Ο Balibar θεωρεί ότι στη φιλοσοφία κυριάρχησε η καντιανή ανάγνωση του Descartes, η οποία επιτελεί μια θεμελιώδη ιστορική αντιστροφή: τη στιγμή κατά την οποία εμφανίζεται ιστορικά η έννοια του υποκειμένου-πολίτη, με τη *Διακήρυξη των δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη* κατά τη Γαλλική Επανάσταση, τότε ακριβώς ο Kant διαμορφώνει την έννοια του υπερβατικού υποκειμένου ως subjektum, ηθικού υποκειμένου.

Ο Balibar διακρίνει τρεις έννοιες του *υποκειμένου* (sujet): την αριστοτελική ὑποκείμενον-subjectité, τη subjectivité και τη sujetion. Η δεύτερη έννοια της subjectivité (που αποκαλούμε συνήθως υποκειμενικότητα) αναφέρεται στο «σκεπτόμενο υποκείμενο» και στην υποκειμενική βεβαιότητα απέναντι στην αντικειμενικότητα. Η τρίτη έννοια της sujetion υποδηλώνει την ιδέα της εξάρτησης, της υποταγής και εμπεριέχει τόσο το subjectum (υποταγμένος) όσο και τον subjectus (υποδουλωμένος), έννοιες σαφώς διακριτές. Η άρθρωση των τριών γενικών εννοιών του υποκειμένου μεταξύ τους είναι προβληματική και οι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ποικίλες χρήσεις τους στην ιστορία της φιλοσοφίας δημιουργούν αρκετές συγχίσεις.

Οι μεγάλες αποκλίσεις-διαδρομές έχουν ως αφετηρία δύο χαρακτηριστικές στιγμές-τομές στη σύγχρονη περίοδο: πρώτον, την επινόηση της subjectivité ως υποκειμενικής βεβαιότητας με τον Kant και, δεύτερον, την αναθεμελίωσή της στη γαλλική φιλοσοφία του 20ου αιώνα με την ταύτιση της subjectivité με την sujetion. Από την πρώτη προκύπτει μια γραμμή λογικογραμματικών και οντολογικο-μεταφυσικών σημασιοδοτήσεων, από τη δεύτερη προκύπτουν νομικές, πολιτικές και θεολογικές σημασιοδοτήσεις. Χωρίς να είναι ανεξάρτητες η μια από την άλλη, δεν παύουν να προσδιορίζουν την άρθρωση της subjectivité και της assujettissement, ειδικά μετά τον Kant, στον οποίο προσδιορίστηκε η σημασία του υποκειμένου (sujet) ως συγκροτούντος υποκειμένου.

Είναι απαραίτητη, ωστόσο, μια επιπλέον εννοιολογική περιοδολόγηση στη σύγχρονη ευρωπαική φιλοσοφία, η οποία αφορά στην έννοια του υποκειμένου όπως αυτή τέμνεται με την έννοια της συνείδησης (consciense). Κατ' αρχήν, η θεολογική (Λούθηρος) και πολιτική κληρονομιά της «ελευθερίας της συνείδησης» οδηγεί στην έννοια του «πολίτη-υποκειμένου» (citoyen-sujet). Δεύτερον, η επινόηση *της συνείδησης,* ως γενική ικανότητα της γνώσης, θεωρείται ότι αποτελεί την κεφαλαιώδη στιγμή με την οποία προσδιορίζεται η ουσία της *υποκειμενικότητας* (*subjectivité*). Τέλος, σημαντική είναι η επανερμηνεία των αρχών της γνώσης και της ηθικότητας ως εκφράσεις της «συνείδησης εαυτού», ως σχέση με τον εαυτό, τη γνώση, την παραγωγή ταυτότητας και την ιδεολογία (consciense) (Balibar 2004: 273). Η σημασία της έννοιας της συνείδησης δεν υποβαθμίζεται καθόλου (όπως συνήθως πιστεύεται) από τις φιλοσοφίες του 19ου αι., την ψυχαναλυτική παρέμβαση για το «ασυνείδητο», και την «αποδόμηση του υποκειμένου» στον 20ο αιώνα μετά τον Heidegger και τους διάφορους στρουκτουραλισμούς. Σε κάθε περίπτωση, η έννοια της υποκειμενικότητας θα

πρέπει να συμπεριλαμβάνει τόσο τη διάσταση της συνείδησης όσο και του ασυνειδήτου.

Από τον Descartes, ο οποίος δεν μιλά για συνείδηση, ξεκινά μια ένταση μεταξύ «γνώσης εαυτού»-«παραγνώρισης εαυτού», που ανοίγει δύο δρόμους στη φιλοσοφία της υποκειμενικότητας: ο πρώτος χαρακτηρίζεται από την καταφατική σύλληψη της *συνείδησης* ως αναγνώριση εαυτού (παραστάσεις, νόηση, «συμβολικό») και ο δεύτερος από την αρνητική σύλληψη της συνείδησης ως παραγνώριση εαυτού και της πολλαπλότητάς του («φαντασιακό») (Balibar 1998c: 24, 31). Χαρακτηριστική της αρνητικής σύλληψης της συνείδησης είναι η γνωστή θέση του Spinoza (*Ηθική*, Θεώρημα 36, Παράρτημα) με την οποία διαμορφώνεται η προοπτική της *συνείδησης χωρίς υποκείμενο*. Στην προοπτική αυτή δεν είναι απαραίτητο επειδή θεωρούμε ότι ο Spinoza δεν εντάσσεται στις φιλοσοφίες του Υποκειμένου να αρνούμαστε την κεντρική θέση που κατέχει στο έργο του μια θεωρία της συνείδησης (Balibar 1994c: 49-50). Αντίθετα, η συνείδηση του Spinoza αποτελεί μια ασυνεχή διαδικασία μετάβασης μεταξύ δύο ειδών συνείδησης: από το πρώτο είδος γνώσης στο τρίτο περνώντας από την τομή του δεύτερου είδους γνώσης (των κοινών εννοιών)ή του λόγου.

Στην ιστορία της σύγχρονης φιλοσοφίας, όπως την ανασυγκροτεί ο Balibar με βάση την ανωτέρω ένταση, υπάρχουν τρεις σταθμοί όσον αφορά στην κατηγορία του υποκειμένου. Έναν σημαντικό σταθμό αποτελεί ο Locke στον οποίο συναντούμε την επινόηση της *συνείδησης-υποκειμένου*. Στον Locke διατηρείται η ένταση, που αναφέραμε, ως εξίσωση, δηλαδή ταυτότητα διαφοράς και συνεπώς, *πέρασμα* μεταξύ των δύο πόλων της έντασης π.χ. από παθητικότητα σε ενεργητικότητα, από την αίσθηση στο στοχασμό. Ο άλλος σταθμός, και σημαντικότερος όλων για τη φιλοσοφία του υποκειμένου, εντοπίζεται στον Kant ο οποίος παρέχει την επίλυση της έντασης. Ο Kant καθιστά εφικτή ιστορικά την επίλυση της έντασης μέσω ενός συμβιβασμού με τον οποίο αποσοβεί την ένταση, έτσι ώστε απωθώντας την να κυριαρχήσει. Ο συμβιβασμός συνίσταται στην ταύτιση των δύο πόλων (αίσθησης και στοχασμού) και, ακολούθως,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στην έξοδο από τον καρτεσιανισμό, καθ' όσον για τον Kant η νόηση είναι η ίδια ο δημιουργός που παρέχει στην εμπειρία τα αντικείμενά της, τόπος του «σκέφτομαι μαζί με τις παραστάσεις μου», δηλαδή μια συνείδηση εαυτού.

> «Η έννοια του υποκειμένου στον Kant είναι, όπως στη νεωτερική σύλληψη γενικά, "ελεύθερη συνείδηση εαυτού" αλλά με μια διπλή εσωτερική σύγκρουση: ευαισθησία και λόγος, θεωρητικός λόγος και πρακτικός λόγος... αυτό που συγκροτεί το υποκείμενο είναι ένας διαχωρισμός του ίδιου σε θαυμασμό και δυσαρέσκεια, δηλαδή η ταπείνωση "μέσα στην ίδια τη συνείδησή μας"... Εδώ είναι το κεντρικό ερώτημα: πώς γίνεται και η διαίρεση του αισθήματος δεν αποκλείει την ταυτότητα (την ταυτότητα εαυτού, την παρουσία στον εαυτό), δηλαδή ακριβώς τη συγκρότηση;» (Balibar 1989a: 401-402).

Η εμπειρία του εσωτερικού διχασμού είναι η προσέγγιση της «ανθρώπινης φύσης» και όταν συνειδητοποιώ την ενότητα της τότε γίνομαι υποκείμενο. Στον ιδεαλισμό γενικότερα και ειδικά στον Kant η *συνείδηση* αποτελείται από την *παράσταση* και από την *υποκειμενική δραστηριότητα* (υποκειμενικότητα). Η επινόηση του υπερβατικού υποκειμένου από τον Kant συνιστά την πιο κρίσιμη στιγμή άρνησης (δηλαδή αναγνώρισης-παραγνώρισης) του συλλογικού υποκειμένου (το οποίο ο Balibar υποδηλώνει πλέον με τον όρο citoyen-sujet) και, στην ουσία, στιγμή απώθησης της «άλλης νεωτερικότητας».

> «Η ιδεώδης έννοια του λαού ως «κοινό εγώ» των πολιτών του Rousseau διαλύθηκε στον ρεαλισμό της ανθρώπινης φύσης. Αλλά την ίδια στιγμή το ουσιώδες περιεχόμενό της, η ταύτιση του υποκειμένου και του πολίτη, που θεωρείται ως η ύπαρξη ακριβώς της ελευθερίας, εξυψώθηκε υπό τη μορφή μιας ρυθμιστικής «Ιδέας» της ιστορικής προόδου. Μπορούμε να πούμε: πρόκειται για μια ορισμένη ιδέα της ελευθερίας του υποκειμένου, μη αναγώγιμη στη ρουσωική citoyennete, η οποία είναι ικανή να θεμελιώσει αυτή τη διάλυση-εξύψωση» (Balibar 1989a: 400).

Στη διπλή αυτή κίνηση του Kant διχασμού του υποκειμένου και εξύψωσης (sublimation) θα βρούμε αργότερα την απάντηση του Balibar με την αντιστροφή της: αφ' ενός το υποκείμενο θα είναι αμφίσημο με εσωτερικό πέρασμα-μετασχηματισμό αφ' ετέρου το συμβολικό ιδεώδες του πολίτη-υποκειμένου με βάση την πρόταση της ισοελευθερίας θα είναι ένα σχεσιακό –μη τελεολογικό ρυθμιστικό ιδεώδες.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ο τρίτος σημαντικός σταθμός, σύμφωνα με τον Balibar, είναι η απάντηση του Marx στον Kant με την οποία διαχωρίζεται η παράσταση από την υποκειμενική δραστηριότητα και τίθεται η γένεση της υποκειμενικότητας από την αντικειμενικότητα. Στην προοπτική αυτή συλλαμβάνεται το συλλογικό *υποκείμενο χωρίς συνείδηση*. Η *subjectivité* (υποκειμενικότητα) διαθέτει μια ευρεία σημασία για όλες τις μορφές της *παράστασης* που προϋποθέτουν μια επέμβαση του υποκειμένου/χώρος, χρόνος (Kant). Ο Marx αποσκοπούσε στο διαχωρισμό παράστασης και υποκειμενικότητας, στην ανάδειξη της πρακτικής δραστηριότητας αυτής καθεαυτής και στην παραγωγή της παράστασης από την α ντικειμενικότητα και όχι από τη συνείδηση. Ο Balibar αναδεικνύει μια προβληματική *συγκρότησης του υποκειμένου* υπό τη δράση συμβολικών δομών στον Marx, μετά την εγκατάλειψη του όρου ιδεολογία, και το συνδέει με τη θεωρία του φετιχισμού. Στην ουσία αυτή η θεωρία βρίσκεται στην κατεύθυνση αναζήτησης εκ μέρους του Althusser και του Balibar, του συμβολικού στον Marx διαφορετικού από εκείνο των λακανικών, όπως θα εξηγήσουμε αναλυτικότερα αμέσως παρακάτω.

> «Ο Marx σκέφτηκε ότι η υποκειμενική δραστηριότητα για την οποία μιλά ο ιδεαλισμός είναι κατά βάθος το ίχνος, η άρνηση (η αναγνώριση και ταυτόχρονα η παραγνώριση) μιας δραστηριότητας πιο πραγματικής, πιο «αποτελεσματικής» αν θα μπορούσαμε να πούμε: δραστηριότητα που θα αποτελούσε σύσταση του εξωτερικού κόσμου και συγχρόνως σχηματισμό (Bildung) ή μετασχηματισμό του εαυτού της...έθεσε σκοπό του να άρει την αντίφαση, να διαχωρίσει την παράσταση από την υποκειμενικότητα και να αναδείξει την κατηγορία της πρακτικής δραστηριότητας αυτή καθεαυτήν» (Balibar 1999[1993]: 43).

Οι δυσκολίες της «συνείδησης εαυτού» είναι το σημείο συνάντησης και η πηγή των παρεξηγήσεων μεταξύ της γερμανικής και γαλλικής παράδοσης στη φιλοσοφία του υποκειμένου (Balibar 2004: 269).

> «το μόνο υποκείμενο για το οποίο κάνει λόγο ο Marx είναι ένα υποκείμενο πρακτικό, πολλαπλό, ανώνυμο το οποίο εξ ορισμού δεν έχει συνείδηση του εαυτού του. Στην πραγματικότητα, είναι *μη υποκείμενο*: είναι η "κοινωνία", δηλαδή το σύνολο των δραστηριοτήτων παραγωγής, ανταλλαγής, κατανάλωσης που το τελικό τους αποτέλεσμα μπορεί να το αντιληφθεί ο καθένας έξω από τον εαυτό του, ως φυσική ι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

διότητα των πραγμάτων. Αυτό το μη υποκείμενο ή σύμπλεγμα δραστηριοτήτων είναι που παράγει κοινωνικές *παραστάσεις* αντικειμένων την ίδια στιγμή που παράγει αναπαραστάσιμα *αντικείμενα*...» (Balibar 1999[1993]: 109-113).

Παρατηρούμε εύκολα εδώ την αντιστροφή της θέσης του Kant στον οποίο *«η νόηση είναι η ίδια ο δημιουργός που παρέχει στην εμπειρία τα αντικείμενα της»*.

Η υποκειμενικότητα, λοιπόν, είναι δημοφιλής όρος διότι περιλαμβάνει και τις *συνειδητές* όψεις της ιδιωτικής εμπειρίας (αποδόμηση του Locke) και τις *ασυνείδητες* όψεις με τα αποτελέσματά τους (Marx). Με την έννοια αυτή, το συλλογικό υποκείμενο ή η διατομική υποκειμενικότητα του Balibar, όπως θα δούμε αμέσως, περιλαμβάνει την υποκειμενικότητα (παραγωγή συλλογικών παραστάσεων) αλλά ως αποτέλεσμα *«ενός πολιτικού διακυβεύματος, ενός γίγνεσθαι ή ενός συσχετισμού δυνάμεων, εσωτερικών αυτών καθαυτών στην ίδια τους τη σύγκρουση»* (Balibar 2004: 1250), δηλαδή με τη διάσταση της πρακτικής, κατ' εξοχήν της πολιτικής, συνεπώς της υποταγής (sujetion). Στη sujetion του Balibar συναρθρώνονται, λοιπόν, υποκειμενικότητα και υποταγή. Η παραγωγή της υποκειμενικότητας ως σχέσης με τον εαυτό μας, γίνεται από την εξωτερικότητα, αφού δεν υπάρχει παραγωγή πραγμάτων-μετασχηματισμός αντικειμένων χωρίς παραγωγή-μετασχηματισμό εαυτού, όπως επίσης δεν υπάρχουν ταυτότητες απομονωμένες αλλά διατομικές.

Σε αντίθεση με τις θεωρίες υποκειμένου με την παραδοσιακή έννοια ως συνειδητού, επικεντρωμένου και εντελώς ικανού φορέα, η ιστορία συγκρότησης του υποκειμένου είναι πληθυντική και μη γραμμική-συνεχής. Συνήθως, ταυτίζεται με την ιστορία της νεωτερικότητας στη φιλοσοφία και στην κοινωνία, αλλά η ιστορία αυτή είναι αμφίσημη, με μια εσωτερική ένταση. Υπάρχει, δηλαδή, «ήδη πάντοτε» μια «άλλη νεωτερικότητα» καθώς και μια «άλλη υποκειμενικότητα». Όταν η ένταση απωθείται τότε κυριαρχεί ένας τύπος νεωτερικότητας και υποκειμενικότητας. Στην ιστορία της φιλοσοφίας η κρίσιμη αυτή στιγμή κατά την οποία επινοήθηκε ένας τρόπος επίλυσης αυτής της έντασης είναι, όπως είπαμε, η στιγμή του υπερβατικού υποκειμένου του Kant. Πρέπει, λοιπόν, να ε-

ξετασθεί λογικά και πρακτικά-πολιτικά η μετατόπιση προς την κατηγορία του υποκειμένου που επιχειρεί ο Kant, μετατόπιση που συμβαίνει τη στιγμή ακριβώς της εμφάνισης του πολίτη. Στην ιστορία αυτή ακολουθούμε τις στιγμές που αναδεικνύει και μελετά η γαλλική φιλοσοφία του 20ου αιώνα, στην οποία άλλωστε εντάσσονται ο Althusser και ο Balibar. Οι προτάσεις της γαλλικής φιλοσοφίας καθιστούν δυνατή μια άλλη χρήση της subjectivité από αυτήν της *Κριτικής του καθαρού λόγου.*

Η βασική θέση με την οποία ερευνούμε στην ιστορία της φιλοσοφίας είναι όχι το συγκροτούν υποκείμενο ως κέντρο και αυτεξούσιο-κυρίαρχο αλλά το *συγκροτούμενο υποκείμενο.* Η «κυριαρχία του υποκειμένου» (souveraineté) προϋποθέτει πάντοτε το υποκείμενο, την ενότητα και το νόμο. Αντ' αυτής ο Foucault αλλά και η μαρξιστική προοπτική, προτείνει μια θεωρία της κυριαρχίας (domination) (όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2.1.3). Η ανάγνωση του Balibar συνάγει:

> « ...αν και η συγκρότηση της αντικειμενικότητας μέσα στο φετιχισμό δεν εξαρτάται από την ύπαρξη ενός προαπαιτούμενου υποκειμένου, συνείδησης ή λόγου εντούτοις συγκροτεί υποκείμενα που αποτελούν μέρος της ίδιας της αντικειμενικότητας, δηλαδή υπάρχουν μέσα στην εμπειρία *δίπλα από τα 'πράγματα'*, τα εμπορεύματα, και *σε συσχέτιση μαζί τους.* Αυτά τα υποκείμενα δεν είναι συγκροτούντα αλλά συγκροτούμενα...» (Balibar 1999[1993]: 109-113).

Δεν αναζητούμε τα υποκείμενα που αποδέχονται την υποταγή, αλλά αντιστρόφως αναζητούμε τις σχέσεις υποταγής που παράγουν υποκείμενα, τις τεχνικές υποταγής και τους μηχανισμούς της.

> «υπακοή ως συμπεριφορά, είδος ζωής, ακόμη καλύτερα: ως πρακτική. Σε τι συνίσταται αυτή η πρακτική; Υποταγή των κινήσεων του σώματος σε οργανωμένες τελετουργίες, συλλογική πειθαρχία...και στις ψυχές δε πρόκειται για υποταγή της αλληλουχίας των ιδεών σε μοντέλα πράξης και σκέψης...» (Balibar 1996[1985]: 133-4 και στον Spinoza ΘΠΠ, Κεφ. 5 και 17).

Βλέπουμε ότι η πρακτική ως ασυνείδητη δραστηριότητα εμπεριέχει έντονα την τελετουργία. Αλλά αυτή αφορά στο επίπεδο της κίνησης των σωμάτων και μάλιστα πάντοτε μέσα στη συλλογικότητα: *«δεν νοείται υπακοή σε επίπεδο*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*μεμονωμένων ατόμων»* (όπ.π.:139) υποδεικνύοντας τη σχέση υποκειμενοποίησης και ατομικότητας.

Για το ζήτημα αυτό ο Balibar προτιμά τον όρο *τρόποι υποταγής*. Αναζητούμε, λοιπόν, την παραγωγή των υποκειμένων και τις διαδικασίες της παραγωγής (υποκειμενικοποίηση) και όχι τη γένεση του κυρίαρχου ως πηγή εξουσίας και θεμελίωση θεσμών.

> «...η υπακοή είναι αυτό που διακυβεύεται σε μια πρακτική –θα μπορούσαμε να πούμε σε μια πάλη;– της οποίας η αποφασιστική στιγμή είναι ο μετασχηματισμός του ίδιου του τρόπου επικοινωνίας. Η πρακτική αυτή είναι η προσπάθεια των ατόμων να προξενήσουν με τον *λόγο* τις ενέργειες στις οποίες πολύ συχνά τους καθορίζουν τα πάθη τους, κατανοώντας την αναγκαιότητα αυτών των ενεργειών» (όπ.π.:.142).

Πρόκειται τελικά για την έννοια της υποκειμενοποίησης στο Spinoza : η γνώση ως τελειοποίηση της επικοινωνίας και όχι ως χειραγώγηση.

Μια *δεύτερη*, παράγωγη από τα παραπάνω, θέση αφορά στην ενότητα του υποκειμένου όχι ως απλής ενότητας με κέντρο και κυριαρχία αλλά ως *ενότητα διαφοράς* συνειδητής και ασυνείδητης όψης (ή πρακτικής). Μέσω της δεύτερης όψης συνδεόμαστε με τις συγκροτούσες διαδικασίες της «κοινωνικής» ένταξης ή μ' άλλα λόγια της παραγωγής του ατόμου. Η ενότητα διαφοράς αφορά λ.χ. στη σχέση ενεργητικό-παθητικό, αίσθημα/λόγος κ.λπ. και μπορεί να βρίσκεται μέσα στη συνείδηση, η οποία ως εκ τούτου διαιρείται η ίδια όπως στον Kantή μπορεί να βρίσκεται τη στιγμή της συγκρότησης της συνείδησης όπως στον Λόκ κ.λπ.

Μια *τρίτη* θέση αναφέρεται στην *αμφισημία του υποκειμένου* με την οποία εκφράζεται η άρθρωση χειραφέτησης και υποταγής, δηλαδή η ύπαρξη ενός εσωτερικού ορίου, θέμα που θα εξετάσουμε εκτενέστερα αμέσως παρακάτω (στο 2.2.2). Η υποκειμενοποίηση, η συγκρότηση του υποκειμένου αποτελεί λοιπόν την αλλαγή του τρόπου επικοινωνίας δηλαδή το *πέρασμα του εσωτερικού ορίου*, η διάνυση της απόστασης(ιστορικότητα) από την επικοινωνία μέσω των παθών σε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

επικοινωνία μέσω του λόγου, και αυτή η διαδικασία νοούμενη πάντοτε ανάμεσα στα άτομα, μ' άλλα λόγια το υποκείμενο είναι πάντοτε συλλογικό.

Οι παραπάνω τρεις θέσεις, αυστηρώς αλληλένδετες μεταξύ τους, χαρακτηρίζουν το υποκείμενο, το οποίο, συνεπώς, θα πρέπει να είναι: *συγκροτούμενο, σύνθετο* και *αμφίσημο.*

Τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά, που συνιστούν μια άλλη χρήση της υποκειμενικότητας, προκύπτουν από την κριτική της έννοιας του συγκροτούντος και «κυρίαρχου» υποκειμένου, κριτική της «ελευθερίας της θέλησης» (Kant) η οποία εγκαινιάστηκε με την επισήμανση του Nietzsche περί της ψευδαίσθησης του Εγώ (Ich).

> «'Ελευθερία της θέλησης' –αυτή είναι η λέξη για εκείνη την πολύπλοκη κατάσταση ευχαρίστησης του προσώπου (sujet στη γαλλική μτφρ.) που θέλει, που διατάζει και την ίδια στιγμή ταυτίζει τον εαυτό του με τον εκτελεστή της διαταγής– ο οποίος ως τέτοιος απολαμβάνει το θρίαμβο σε βάρος των ενεχόμενων αντιστάσεων, αλλά και ο οποίος θεωρεί πως η ίδια του η θέληση είναι εκείνο που υπερνίκησε τις αντιστάσεις αυτές. Εκείνος που θέλει προσθέτει κατ' αυτόν τον τρόπο τις αισθήσεις της ευχαρίστησης των επιτυχημένων εκτελεστικών οργάνων, των εξυπηρετικών υποθελήσεων ή υποψυχών –γιατί το σώμα μας είναι μόνον ένα κοινωνικό οικοδόμημα απαρτιζόμενο από πολλές ψυχές– στις δικές του αισθήσεις ευχαρίστησης ως διατάζοντος. *L' effet c'est moi*: αυτό που συμβαίνει εδώ είναι αυτό που συμβαίνει σε κάθε καλοκατασκευασμένη και ευτυχισμένη κοινότητα: η κυρίαρχη τάξη ταυτίζεται με τις επιτυχίες της κοινότητας. Σε κάθε θέλειν έχουμε να κάνουμε απολύτως με ένα ζήτημα διατάζειν και υπακούειν, πάνω στη βάση, όπως είπα ήδη, ενός κοινωνικού οικοδομήματος απαρτιζόμενου από πολλές 'ψυχές'» (Nietzsche 1999: 29).

Από το χαρακτηριστικό αυτό απόσπασμα διαφαίνονται οι τάσεις της χρήσης της έννοιας sujet-υποκείμενο (Balibar 2004: 1244) ως κεντρικό πρόβλημα στη φιλοσοφία του 20ου αιώνα, και ειδικότερα όπως ανανεώθηκαν οι προσανατολισμοί της στο δεύτερο μισό του, δηλαδή ο τρόπος που ο άνθρωπος ή το άτομο μετατρέπεται σε υποκείμενο της *γνώσης* και των σχέσεων *εξουσίας.* Η διπλή διάσταση του υποκειμένου καθορίζεται αντίστοιχα από την άρθρωση της υποκειμενικότητας (*subjectivité*) και της υποταγής (*assujettissement*), η οποία με τη σειρά της αποτελεί κληρονομιά της διάκρισης μεταξύ των δύο σημασιών, του ουδέτερου *subjectum* και του αρσενικού *subjectus.* Σ' αυτήν την έρευνα των

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τρόπων «υποταγής του υποκειμένου» αντιστοιχεί η γαλλική παράδοση. Από την άλλη, η σχέση μεταξύ του τρόπου ύπαρξης του υποκειμένου και του πεδίου του νόμου ή της εξουσίας διερευνάται από τη σκοπιά μιας οντολογίας της ελευθερίας η οποία αντιτίθεται στη φύση(αναλυτικότερα στο Balibar 1989a: 401-402). Στη δεύτερη αυτή ερμηνεία του υποκειμένου μελετάται η σχέση υποκειμενικότητας-συνείδησης, «ελευθερία της συνείδησης» και αντιστοιχεί στη γερμανική παράδοση, ορισμένα στοιχεία της οποίας αναφέραμε προηγουμένως. *«Στην παράδοση αυτή το υποκείμενο γινόταν κυρίως αντιληπτό ως καθολική συνείδηση, τοποθετημένη πάνω από όλα τα μεμονωμένα άτομα (δηλαδή ο Λόγος της ανθρωπότητας) και συγχρόνως παρούσα στο καθένα από αυτά»* (Balibar 1999[1993]: 107).

Πρόκειται για την καντιανή έννοια έννοια του υποκειμένου που ο Foucault ανέλυσε στο *Οι λέξεις και τα πράγματα* και ονόμασε «εμπειρικο-υπερβατολογικό δίδυμο».

Η γαλλική παράδοση έχει ως αφετηρία τον Bataille ο οποίος όρισε το υποκείμενο με βάση την «κυριαρχία» του (souveraineté). Από τα εμπόδια στα οποία προσέκρουσε ο Bataille ξεκινούν οι Lacan, Althusser και Foucault με την αντιστροφή της θέσης του, δηλαδή με την «αποκέντρωση» του κυρίαρχου υποκειμένου και την ταύτιση της προβληματικής της υποκειμενικότητας με την προβληματική της sujetion. Κατά τη δεκαετία του '60 συγκροτήθηκε ως γνωστόν, στο χώρο των «επιστημών του ανθρώπου» ένα διακριτό φιλοσοφικό και επιστημονικό ρεύμα, από κοινού με τη Γλωσσολογία και την Κοινωνική Ανθρωπολογία και επικράτησε από τα μέσα του '50 με τον Lacan, το ρεύμα που αποκαλούμε στρουκτουραλισμό. Είχε ως κοινό στοιχείο γενικότερα, όσον αφορά στα αντικείμενα και τα στοιχεία τους, την ανάδειξη συστημάτων σχέσεων που εκ πρώτης όψεως δεν ήσαν φανερά, σχέσεις διαφοράς ή δομές, όπως είναι οι συμβολικές δομές.

> «Οι συμβολικές *σχέσεις* είναι *διαφορικές*: ενώ τα στοιχεία δεν έχουν από μόνα τους ύπαρξη, αξία ή σημασία δηλ. είναι απροσδιόριστα εντούτοις η σχέση τους είναι ολότελα *προσδιορισμένη* καθώς τα στοιχεία προσδιορίζονται αμοιβαία. Ο *αμοιβαίος προσδιορισμός* των συμβολικών *στοιχείων* (που καθορίζουν την υφή των όντων και των

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αντικειμένων) και ο *πλήρης προσδιορισμός* των *μοναδικών σημείων* (θέσεων που καθορίζουν τους ρόλους και τις στάσεις) που συγκροτούν ένα χώρο αντίστοιχο σε αυτά τα στοιχεία, είναι δύο πλευρές, δύο συστήματα κάθε δομής» (Deleuze 199χ[1973]: 334).

Για παράδειγμα, στη λακανική προβληματική του συμβολικού η συγκρότηση του υποκειμένου ως ενότητας διαφοράς συνειδητών *και* ασυνείδητων διαδικασιών γίνεται υπό την επίδραση των συμβολικών δομών. Η τομή, λοιπόν, που επέφερε η λακανική προβληματική ήταν ακριβώς η μελέτη της υποκειμενικότητας, διαμορφούμενης όχι αποκλειστικά στο στοιχείο της συνείδησης (η οποία «συγκροτεί τον κόσμο» δίνοντας νόημα) αλλά και στις ασυνείδητες διαδικασίες οι οποίες, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, σχετίζονται με τις κοινωνικές σχέσεις, με την κοινωνικότητα, με τον Άλλο κ.λπ., διαδικασίες που επίσης «συγκροτούν τον κόσμο». Μ' άλλα λόγια περιγράφεται από τη λακανική προβληματική όχι μια συγκροτούσα αλλά μια συγκροτούμενη υποκειμενικότητα. Σε κάθε περίπτωση, στους στρουκτουραλιστές δεν υπάρχει, όπως συνήθως λέγεται, απλή καταστροφή ή αποκλεισμός του υποκειμένου. Ο Deleuze έγραφε στο εν λόγω κείμενο:

«Ο στρουκτουραλισμός διόλου δεν είναι μια σκέψη που καταργεί το υποκείμενο, αλλά μια σκέψη που το κατατέμνει και το κατανέμει συστηματικά, που αμφισβητεί την ταυτότητα του υποκειμένου, που το διαλύει και το κάνει να περνά από θέση σε θέση, υποκείμενο μοναδικό πάντοτε, καμωμένο από εξατομικεύσεις, αλλά απρόσωπες, ή από μοναδικότητες, αλλά προ-ατομικές» (όπ.π.: 357).

Για το ίδιο ζήτημα ο Balibar, συμφωνώντας με τον Deleuze, υποστηρίζει ότι:

«είτε πρόκειται για τον Lacan, είτε για τον ύστερο Foucault ή τον Althusser, με τις αποκλίσεις τους ή τις αντιπαραθέσεις τους (όπως αυτή που αφορά τον Lacan και τον Althusser για την κατηγορία του 'συμβολικού') κανένας από τους μεγάλους στρουκτουραλιστές φιλοσόφους δεν ικανοποιούνταν με τον αποκλεισμό του υποκειμένου: όλοι τους, αντίθετα, επιχείρησαν να αποσαφηνίσουν αυτό το τυφλό σημείο που εγκατέστησε η κλασσική φιλοσοφία, δηλαδή περνώντας το υποκείμενο από μια συγκροτούσα λειτουργία σε μια θέση συγκροτούμενη» (Balibar 1993: 98).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Θα ήταν χρήσιμο να αναφερθούμε γενικά σε ορισμένα βασικά στοιχεία της λακανικής θεωρίας απαραίτητα για την κατανόηση ορισμένων νεότερων θέσεων του Balibar που αφορούν στη συνάρθρωση και στη σχέση των τριών επιπέδων: του Πραγματικού, του Φαντασιακού και του Συμβολικού. Το λακανικό Συμβολικό και η ψυχανάλυση ασχολούνται κατ' εξοχήν με την υποκειμενικότητα, με το πεδίο του υποκειμένου της σκέψης και της γνώσης ήτοι με καρτεσιανό cogito και καντιανό υπερβατικό υποκείμενο. Το λακανικό υποκείμενο είναι οντότητα *διηρημένη* ή *διχασμένη*, η δε σημαίνουσα τάξη (ο «νόμος του σημαίνοντος») αποτελεί την αιτία του υποκειμένου, δομώντας το σε μια διαιρετική διεργασία που κάνει το ασυνείδητο να αναδύεται, δηλαδή η δομή που διαιρεί το υποκείμενο.

Στον Foucault στο *Υποκείμενο και εξουσία* διερευνά τους τρόπους αντικειμενοποίησης οι οποίοι μετασχηματίζουν *το άτομο* σε *υποκείμενο*. Ο Althusser όντως εισάγει μια προβληματική συγκρότησης του υποκειμένου στο κείμενο για την ιδεολογία (Althusser 1978[1976][21]). Το υποκείμενο αποτελεί την κεντρική προϋπόθεση ύπαρξης και λειτουργίας της ιδεολογίας: *«δεν υπάρχει ιδεολογία παρά δια του υποκειμένου και για τα υποκείμενα»* (όπ.π. 106). Στη συνέχεια, παρουσιάζεται η διαδικασία συγκρότησής του ή ακριβέστερα η διαδικασία έγκλησης των ατόμων ως υποκειμένων. *«Το άτομο είναι ήδη πάντοτε υποκείμενο»* (όπ.π.). Στο τέλος του κειμένου αυτού ο Althusser θέτει για πρώτη φορά το ζήτημα της αμφισημίας του υποκειμένου προσδιορίζοντας το συνδυασμό υποταγής και ελευθερίας.

> «το διφορούμενο του όρου υποκείμενο. Πράγματι, με την τρέχουσα αποδοχή του όρου, υποκείμενο σημαίνει: 1ον μια ελεύθερη υποκειμενικότητα: ένα κέντρο πρωτοβουλιών, αυτουργό και υπεύθυνο για τις πράξεις του, 2ον ένα υποταγμένο άτομο, υποδουλωμένο σε μια ανώτερη εξουσία, που δεν διαθέτει καμιά άλλη ελευθερία εκτός από την ελευθερία να αποδεχτεί την υποταγή του. Αυτή η τελευταία σημασία μας δίνει και το περιεχόμενο του διφορούμενου που δεν αντανακλά παρά το αίτιο που την παρήγαγε: το άτομο εγκαλείται ως *(ελεύθερο) υποκείμενο για να υποταχθεί στις εντολές του Υποκειμένου, για να αποδεχθεί επομένως την υποταγή του* και άρα να «εκτελέ-

[21] Ως γνωστόν το κείμενο αυτό στην πραγματικότητα γράφτηκε για πρώτη φορά το 1969.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

σει οικειοθελώς» τις πράξεις και τις χειρονομίες της υποταγής του. *Δεν υπάρχει υποκείμενο παρά μόνο χάρη στην υποταγή του*» (Althusser 1978[1976]: 117).

Πώς επιτυγχάνεται αυτό το «οικειοθελώς» που παραπέμπει στη θέληση της «Μεταφυσικής των ηθών»; Σύμφωνα με τη διόρθωση-συμπλήρωση του Balibar επιτυγχάνεται με την ένταξη σε θεσμούς ηγεμονίας-δεύτερες κοινότητες (μετονομασία των ΙΜΚ) οι οποίοι δεν επιβάλλουν τεχνητά τις κυρίαρχες γνώμες αλλά εκθέτουν καθημερινά τα συμβολικά μοντέλα κανονικότητας και υπευθυνότητας τα οποία εσωτερικεύει το άτομο και γίνεται υποκείμενο. Δηλαδή τα άτομα μπροστά στην απειλή διάλυσης τους από τον αποκλεισμό βλέπουν ως απελευθέρωση την ανώτερη κοινότητα και το καθήκον άρα την υποταγή. Αυτός είναι ο μηχανισμός της υποκειμενοποίησης που θα αναπτύξουμε αναλυτικότερα αμέσως. Αξιοποιώντας αυτήν την ένδειξη του Althusser ο Balibar μετατρέπει τη sujetion σε sujet(ion)-citoyen(neté): εισάγοντας στη σχέση sujet (=χειραφέτηση+υποταγή) τον όρο της ισότητας-citoyen και αντιστρέφοντας την παραδοσιακή σχέση τους δείχνει ότι αυτό που συμβαίνει ιστορικά είναι όχι το υποκείμενο-υπήκοος αλλά ο πολίτης-υποκείμενο και άρα υποκείμενο «εξεγερμένο».

Θα πρέπει, λοιπόν, η αντίληψη του Althusser να διακρίνεται από εκείνες των Foucault και Lacan παρά τα «δάνεια» και τις κοινές αναφορές. Στην πραγματικότητα υπάρχει ένας υπόγειος διάλογος Althusser και Lacan για το συμβολικό ο οποίος απωθήθηκε από τον διάλογο Foucault και Habermas για το καθολικό (Zizek 1989: xx). Ο Althusser μπορεί να δανείστηκε έννοιες της ψυχανάλυσης όπως π.χ. ο «επικαθορισμός», η «συμπύκνωση», η «μετάθεση» ή αργότερα στην εννοιολογία του «σταδίου του καθρέφτη» και του λακανικού υποκειμένου. Ωστόσο και παρά τα λεγόμενα, μπορούμε να υποστηρίξουμε τη θέση ότι ποτέ δεν εισήλθε μέσα στα πλαίσια της ψυχαναλυτικής εννοιολογίας μετατοπιζόμενος από μια δομική προβληματική. Όπως δείχνει ο Balibar: *«ο Althusser έκανε μια επιλογή: επιλογή αντίθετη από εκείνη του Lacan και των λακανικών. Στην κριτική έρευνα του για την αναζήτηση της δομής που συγκροτεί το υποκείμε-*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*νο επέλεξε να γενικεύσει τις έννοιες του Marx κυρίως παρά εκείνες του Freud»* (Balibar 1993: 98).

Μια προγραμματική διατύπωση οριοθετεί τα πράγματα: «είναι *μέσα στη διαδικασία χωρίς υποκείμενο*, ως ιστορική διαδικασία, που η «συγκρότηση του υποκειμένου» μπορεί να έχει μια σημασία». Από τον Lacan διακρίνεται ένας διαφορετικός προσανατολισμός με βάση όχι το διχασμένο υποκείμενο αλλά το φαντασιακά ενοποιημένο. Όπως αναφέρει ο Eagleton το υποκείμενο του Althusser αντιστοιχεί στο Εγώ του Lacan έχοντας αυτήν τη φαντασιακή ενότητα, ενώ το υποκείμενο του Lacan είναι διχασμένη ή διηρημένη οντότητα (Eagleton 1991: 144). Εδώ μπορούμε να διαβάσουμε βαθύτερα το κείμενο για την ιδεολογία και θα διαπιστώσουμε ότι το συμβολικό υπάρχει αλλά όχι χωρισμένο από το φαντασιακό, λ.χ. το ζεύγος αναγνώριση/παραγνώριση, η διπλή κατοπτρική δομή της ιδεολογικής έγκλησης κ.λπ. Κυρίως, θα διαπιστώσουμε την καινοτομία της επισήμανσης του Althusser για τη διττή σημασία της λέξης «υποκείμενο»-sujet: ελεύθερο αλλά και υποταγμένο, την προοπτική της sujetion που αναπτύσσει μετά ο Balibar. Από τον πρώιμο Foucault της «ελευθερίας του υποκειμένου», του «υποκειμένου ως αυτόματου» και, ειδικά τον ύστερο της «αυτοσυγκρότησης του υποκειμένου» και του «μετασχηματισμού του εαυτού» διακρίνεται στο έργο του Althusser ένας διαφορετικός προσανατολισμός, καθώς ο Foucault δεν επεξεργάστηκε μια έννοια της ατομικότητας. Ο Balibar θεωρεί ότι ο Althusser γενικεύει τον Marx, και διακρίνει τις συγκλίσεις και αποκλίσεις Marx και Foucault, συγκεκριμένα στο θέμα της υποκειμενοποίησης. Η διαφορά τους είναι: ο Marx μιλά για εξωτερίκευση της πρακτικής ως παραγωγής με εξωτερικά αποτελέσματα υποκειμενοποίησης. Ο Foucault, από την άλλη, αναφέρεται σε εσωτερίκευση της (εξουσίας ως παραγωγικής) πρακτικής, με αποτελέσματα ατομικοποίησης και υποκειμενοποίησης και επίσης γνώσης/πλαστικότητα του βίου. Στον Althusser ο Balibar αποδίδει την έννοια του υποκείμενου της ιδεολογίας, ισχυριζόμενος ότι η ιδεολογία δεν είναι συνείδηση, αλλά παραγωγή υποκειμενικότητας από μη υποκειμενικά στοιχεία. Η μελέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τη επίσης της έννοιας της τομής από τον Althusser αποτελεί συγχρόνως και έρευνά για τη συγκρότηση του υποκειμένου ως διαδικασία αποσύνθεσης. Στην ιστορική διαδικασία ως διαδικασία χωρίς υποκείμενο είναι που αποκτά νόημα η «συγκρότηση του υποκειμένου». Ο ίδιος ο Balibar κινείται στη γραμμή του Althusser για γενίκευση του Marx (και συγχρόνως του Spinoza ): μιλά για υποκείμενο χωρίς συνείδηση, ανοίγοντας ξανά την ένταση του υποκειμένου και καθιστώντας την ιδεολογία «συλλογική συνείδηση» ή διατομική φαντασία.

Ο Balibar στη νέα του περίοδο αναγνωρίζει τη λειτουργία του συμβολικού συμπεριλαμβάνοντας το στην έννοια των θεσμών οι οποίοι θεσμός είναι και φανταστικό (συλλογική *πρακτική*) και συμβολικό(*γλώσσα,* νομική). Αλλά ακριβώς με τον τρόπο αυτό το συμβολικό πρώτον, ορίζεται στο διατομικό πεδίο άρα συσχετίζεται η υποκειμενοποίηση με την ατομικότητα και δεύτερον, επιτρέπει να περιγραφεί η υποκειμενοποίηση ως διαδικασία εσωτερίκευσης προτύπων –συμβολικών ιδεωδών– καλύπτοντας, θα λέγαμε, την «μη παθητική» πλευρά της διαδικασίας. Δεν είναι στοιχείο ασυνέχειας ως προς τον Althusser αλλά συγχρόνως αποτελεί μια «σιωπηρή» διόρθωση στην ανάγνωση του Marx, από την οποία συνάγει *τη δυνατότητα να αρθρώσει τις δύο προβληματικές: της ιδεολογίας-εξουσίας-κυριαρχίας και του φετιχισμού-υποταγής.* Δύο προβλήματα όχι εντελώς ανεξάρτητα που συνδέονται με διαφορετικό τρόπο με την απελευθέρωση-χειραφέτηση. Άλλωστε όπως είπαμε από τον Althusser κρατήσαμε την sujetion ως απελευθέρωση και υποταγή. Το βραχυκύκλωμα καθολικοποίησης που περιγράφει ο Balibar παρακάτω σημαίνει δύο πράγματα: πρώτον, την υπέρβαση της διάκρισης έσω/έξω άρα τη διατομικότητα και δεύτερον, επίσης, αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ, τη συνάρθρωση δύο διαδικασιών της κυριαρχίας και της υποταγής: ναι μεν αποκρύπτει τη μερικότητα υπέρ κάποιων συμφερόντων αλλά και ικανοποιεί την απαίτηση ενσωμάτωσης-ένταξης.

Γενικά, από τα παραπάνω, προκύπτει η βασική θέση του Balibar: *το πέρασμα από το υποκείμενο* (subjectus) *στον πολίτη και, μετά, από τον πολίτη στο υποκείμενο* (subjectum), *δηλαδή μια διαρκής διαδικασία συγκρότησης του υποκειμένου,*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*ένα γίγνεσθαι-υποκείμενο, η υποκειμενοποίηση* (devenir-sujet), *αυτό που σημαίνει άλλωστε το «ήδη πάντοτε» υποκείμενο.* Με αφετηρία, λοιπόν, τον Althusser[2] ο Balibar καταλήγει στη διάνοιξη της έντασης του υποκειμένου μεταξύ φαντασίας-λόγου, όπως αναφέραμε παραπάνω.

### *2.2.2 Η «εύθραυστη» υποκειμενοποίηση και το εσωτερικό όριο*

Ο Balibar, όπως και άλλοι γάλλοι φιλόσοφοι, με τις αναλύσεις τους τονίζουν τον χαρακτήρα της διαδικασίας όσον αφορά στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας. Περιγράφουν τη διαδικασία της υποκειμενοποίησης ως μια αντιφατική διαδικασία χωρίς εξασφαλισμένο το αποτέλεσμα της συγκρότησης του υποκειμένου.

> «Ο χρόνος είναι η μορφή με την οποία ο νους επηρεάζει τον εαυτό του (υποκειμενικότητα), χώρος είναι η μορφή με την οποία ο νους επηρεάζεται από κάτι άλλο (Kant). Αλλά ο χρόνος ως υποκείμενο, ή καλύτερα η υποκειμενοποίηση, είναι ό,τι αποκαλείται μνήμη» (Deleuze 2005[1986]: 94-123).

Από την ανάγνωση του Deleuze, συνάγουμε τη σχέση του Foucault με τον Heidegger και την ερμηνεία του Kant από τον Heidegger με την οποία συνδέεται ο Foucault. Αυτήν την ερμηνεία ακριβώς δεν «παραλαμβάνει» ο Balibar αλλά ανακαλύπτει ο ίδιος την επινόηση της συνείδησης και της μνήμης στον Locke και οδεύει προς την ιδιοποίηση-οικειοποίηση εαυτού. Ως τέτοια η υποκειμενοποίηση είναι το αποτέλεσμα του ανταγωνισμού δύο τάσεων και με τον τρόπο αυτό υπεισέρχεται το ιστορικό στοιχείο στη διαδικασία της υποκειμενοποίησης. Αυτό σημαίνει ότι η υποκειμενοποίηση μπορεί να βρίσκεται σε κρίση και να παίρνει διαφορετικές μορφές σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους. Έτσι, διαμορφώνονται οι τρεις τρόποι υποταγής-υποκειμενοποίησης (κεφάλαιο 2.2.1) στους οποίους ο Balibar αντιστοιχεί τρεις έννοιες της πολιτικής: πολιτική της χειραφέτησης (εναντίον της καταπίεσης και των διακρίσεων), πο-



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λιτική του μετασχηματισμού (συγκρούσεις εναντίον της εκμετάλλευσης), πολιτική της μεσολάβησης (δικαίωμα στην πολιτική).

Η συγκρότηση του υποκειμένου δεν είναι μια σταθερή και παγιωμένη κατάσταση αλλά μια στιγμή: «*όταν αναδύεται η συνάρθρωση της διεκδίκησης της ατομικότητας και του δικαιώματός της με τη σύγκρουση για τους κανόνες της κανονικότητας και την επανεξέτασή τους*» (Balibar 2005[1997]: 146). Αναφερθήκαμε στην τριπλή εννοιολόγηση της πολιτικής και των υποκειμένων της στο κεφάλαιο για τη νεωτερικότητα και είδαμε ότι δεν ταυτίζεται με μια συνήθη κοινωνιολογική περιοδολόγηση της νεωτερικότητας, ούτε επίσης εννοεί ο Balibar την κατηγορία του υποκειμένου ως φιλοσοφικό αντικείμενο. Ποια είναι τα δύο αντιτιθέμενα στοιχεία κατά τη διαδικασία της υποκειμενοποίησης; Σύμφωνα με τον Balibar, η εξασφάλιση της διαδικασίας χαρακτηρίζεται από τον τρόπο άρθρωσης των δύο τάσεων: της από τα πάνω τάσης για κυριαρχία-εξουσία και της από τα κάτω τάσης για υποταγή-αναγνώριση. Η από τα πάνω τάση αναφέρεται προφανώς στην ιδεολογική ηγεμονία η οποία επιτρέπει στο υποκείμενο να εντάσσεται σε μια κοινωνική ομάδα και να λειτουργεί ως ελεύθερο υποκείμενο. Η από τα κάτω τάση αναφέρεται στην απαίτηση απελευθέρωσης με αντίτιμο την υποταγή. Παρατηρούμε, λοιπόν, τη διττή παρουσία της υποκειμενοποίησης στους δύο πόλους: τη φαντασιακή υποκειμενικότητα και τη συμβολική (εξεγερσιακή) που την ανανεώνει διαρκώς. Όταν η λειτουργία αυτή μπαίνει σε κρίση, όταν δηλαδή δεν επιτυγχάνεται η άρθρωσή των δύο τάσεων τότε έχουμε αφ' ενός κρίση εθνικής ηγεμονίας λόγω αποκλεισμών και αφ' ετέρου, κρίση λειτουργίας του εσωτερικού ορίου. Η κρίση λειτουργίας του εσωτερικού ορίου σημαίνει κρίση εσωτερίκευσης ενός συμβολικού μοντέλου ή των αναπαραστάσεων καθολικού του «ανθρώπινου» υποκειμένου –ως κατανεμητού των ανθρωπολογικών διαφορών. Η κρίση της υποκειμενοποίησης συνεπάγεται την έκλυση βίας.

Η έννοια του *εσωτερικού ορίου* είναι κεντρική για την κατανόηση της θεωρίας της υποκειμενοποίησης του Balibar, καθώς η ευθραυστότητα της υπο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κειμενοποίησης αναδεικνύεται από την έννοια αυτή. Το εσωτερικό όριο είναι αμφίσημο και ασταθές και η λειτουργία του έχει εύθραυστες συνθήκες τις οποίες ο Balibar αποκαλεί *συνθήκες κανονικότητας* (Balibar 2001c: 63). Η ιεραρχία και πολλαπλότητα ταυτοτήτων εξαρτάται από τη δυνατότητα να διαφεντεύουμε το παιχνίδι των ταυτοτήτων και των συγκρουσιακών διαφορών μεταξύ των ανθρώπων θέτοντάς τες *εντός ορίων*. Διαφορές τέτοιες όπως οι πολιτιστικές διαφορές, οι διαφορές καταμερισμού εργασίας και κοινωνικής ανισότητας και τρίτον, οι ανθρωπολογικές διαφορές π.χ. φύλων-σεξουαλικότητας, υγείας/αρρώστιας, εγκληματικότητας και «τερατουργίας» κ.λπ. Η δυνατότητα αυτή αφορά να ταξινομούμε *τα ανθρώπινα όντα* σε τύπους, συμπεριφορές, παραδόσεις και να τα διευθετούμε κάτω από μια ορισμένη ιδέα της ανθρωπότητας. Το σύνορο, το όριο είναι το σημείο στο οποίο ρίπτονται, διαχωρίζονται, επιλέγονται οι διαφορές. Εξ ου και ο εθνικός θεσμός βρίσκεται στη καρδιά της ιστορικής κατασκευής της «ανθρώπινης φύσης». Το εθνικό σύνορο είναι «κανονιστικό», αποκρυσταλλώνει μια αξιοσημείωτη ενότητα αντιθέτων διότι το σύνορο αποτελεί συγχρόνως θεσμό *εξωτερικό* (που επιβάλλεται βίαια) και *εσωτερικό* (που το υποκείμενο «βιώνει» και «αφομοιώνεται», φαντασιακή ένταξη στην κοινότητα). Την έννοια της κανονικότητας-normalité την παίρνει από τον Foucault, όπως άλλωστε δηλώνει ρητά ο ίδιος. Υποκείμενο «χωρίς όρια» είναι χαμένο, αποξενωμένο, «ξένο ως προς τον ίδιο τον εαυτό του».

Η έννοια του εσωτερικού ορίου, η προέλευση της οποίας ανάγεται στον Fichte (Balibar 1994b: 81-83), είναι θεμελιώδης στη διαδικασία της συγκρότησης του αμφίσημου υποκειμένου: *υποταγή* με την εσωτερίκευση των προτύπων (normalité) αλλά συγχρόνως και *υποκειμενοποίηση* (χειραφέτηση). Η ιστορικότητα της συγκρότησης του υποκειμένου αποδίδεται με την υπέρβαση του εσωτερικού ορίου: πέρασμα, μέσω του συμβόλου της γλώσσας, μετασχηματισμός του παγιωμένου σε θεσμούς ακίνητου χώρου σε κινούμενο χρόνο. Το εσωτερικό όριο, όπως τα frontiers γενικά, είναι αμφίσημο, χαρακτηριστικά ασταθές διότι είναι το σημείο παγίωσης των πολιτικών *ταυτοτήτων* αλλά και το σημείο

της αβεβαιότητάς τους. Το εσωτερικό όριο του υποκειμένου είναι το όριο με τη διέλευση του οποίου επικοινωνούν ή όχι οι δύο πόλοι, το συνειδητό και το ασυνείδητο, η συνείδηση και η πρακτική. Στον Balibar έχουμε λοιπόν *διέλευση και όχι διχασμό* (clivage) κατά Lacan, πέρασμα το οποίο χρειάζεται χρόνο, ή περνάει σε άλλη χρονικότητα. Γενικά, το πέρασμα αυτό μας δείχνει ότι το υποκείμενο αποτελεί ταυτότητα μέσα στη διαφορά, ότι το υποκείμενο είναι το όριο αυτό. Ο Balibar συμμερίζεται την ανάλυση του Γάλλου ψυχαναλυτή André Green (Αντρέ Γκρην) η οποία συμπυκνώνεται στη θέση «*είμαστε ένα όριο*» (Green 2002[1990]: 137). «*Στα σύγχρονα Κράτη αυτή η συγκρότηση της υποκειμενικότητας αποτελεί μια διαρκή ένταση ανάμεσα στις εντάξεις (φαντασιακό, ταύτιση, κοινότητα) και την ιδιότητα του πολίτη (συμβολικό, ανταλλαγή και υποχρέωση, νόμος)*» (Balibar 2005[1997]: 143).

Η συγκρότηση της υποκειμενικότητας αποτελεί ένα πέρασμα από την ιδεολογική καθολικότητα (τρόποι κυριαρχίας, φαντασιακή καθολικότητα της ηγεμονίας, πλουραλιστική, εξωτερικότητα) στη συμβολική καθολικότητα του ιδεώδους (αφηρημένα και εξισωτικά, ισοπεδωτικά της ατομικότητας, φετιχισμός-τρόποι υποταγής, εσωτερικότητα). Στην ουσία, πρόκειται για αλλαγή του τρόπου επικοινωνίας, για τη διαδικασία μετάβασης από μια επικοινωνία ταύτισης σε μια επικοινωνία ανταλλαγής. Το υποκείμενο είναι πάντοτε συλλογικό, δηλαδή είναι σχέση, μη «κυρίαρχο υποκείμενο». Το υποκείμενο είναι πολιτικό-συλλογικό-διατομικό, όπως φαίνεται από τον χαρακτήρα της «συγκροτούσας» «ιδεώδους καθολικότητας» της «ισοελευθερίας».

«*Δεν μπορεί ποτέ να υπάρξει μια 'φαντασιακή' καθολικότητα χωρίς μια λανθάνουσα 'αναφορά στην 'ιδεατή' καθολικότητα*» (όπ.π: 146). Εδώ περιγράφεται όμως πιο συγκεκριμένα η σχέση έντασης μεταξύ φαντασιακού και συμβολικού πόλου της συγκρότησης του υποκειμένου, η συναρμογή ατομικοποίησης-υποκειμενοποίησης. Στις αρχικές δοκιμές αυτής της ιδέας, με αφορμή την ανάλυση της μορφής έθνος, ο Balibar ονόμαζε αυτήν τη σχέση ως «συμπλήρωμα ιδανικότητας» στη φαντασιακή κοινότητα-έθνος.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η διαδικασία της υποκειμενοποίησης συλλαμβάνεται ως διαδικασία χωρίς τέλος με την «από τα κάτω» ανανέωσή της, με την από τα κάτω παραγωγή της κυρίαρχης ιδεολογίας, επίσης της πολιτικής ως επικοινωνίας και της δημοκρατίας ως «διαρκούς εξέγερσης». Οι θεσμοί δεν έχουν ως όρο μόνο την εσωτερίκευση των καθολικών κοινών αξιών και υποχρεώσεων, αλλά ακόμη πιο βαθιά το γεγονός ότι αυτές προέρχονται από μια θεμελιωτική εξέγερση κατά την οποία απαιτείται η απόλυτη ελευθερία. Εδώ έχουμε να κάνουμε με τη γνωστή μας, από την ανάλυση της έννοιας της ιδεολογίας (κεφάλαιο 2.1.3), κεντρική διόρθωση του Balibar σε σχέση με τον μαρξισμό και τον Althusser. Η διόρθωση συνίασται στο ότι η έννοια της «κυρίαρχης ιδεολογίας» δεν εξηγεί τη συναίνεση και τη νομιμοποίηση και ότι οι θεσμοί-ΙΜΚ χρειάζονται μια «υπερβατική» νομιμοποίηση –με την έννοια του ιδεώδους που είναι ενεργό και μέσα στην ιστορική διαδικασία– και δεν εγχαράσσουν απλώς την ιδεολογία. Αυτό που χρειάζεται η «κυρίαρχη» ιδεολογία, ως απαραίτητη συνθήκη, είναι η ανάπτυξη και η επεξεργασία των αξιών και των απαιτήσεων των «κάτω», του «λαού», της «πλειοψηφίας» ή γενικά των κυριαρχούμενων. Η διαδικασία, λοιπόν, της ιδεολογικής έγκλισης για τη συγκρότηση των υποκειμένων απαραιτήτως υπόκειται σε μια αναγνώριση του πυρήνα των ιδεολογιών, των αξιών και των απαιτήσεων των κυριαρχούμενων και μετά τις επιστρέφει σ' αυτές.

Η υποκειμενοποίηση, λοιπόν, είναι η αντιφατική διαδικασία κατά την οποία διακυβεύεται *η μετατροπή των σχέσεων εξουσίας σε κυριαρχία*, η εξασφάλιση της υποταγής των κυριαρχούμενων μέσα από μια «*σύνθετη επικοινωνία*» ανταλλαγών, αναγνωρίσεων και παραγνωρίσεων μεταξύ των δύο τάσεων. Η επικοινωνία αυτή καθίσταται δυνατή ακριβώς μέσω των κοινών αξιών και ιδεολογιών, μέσω της καθολικότητάς τους ή, καλύτερα, μέσω της καθολικοποίησης ορισμένων αξιών που είναι αυτές των κυριαρχούμενων. Η γλώσσα της επικοινωνίας αυτής είναι η καθολικότητα τέτοιων αξιών, όπως τα δικαιώματα, η δικαιοσύνη, η ισότητα, η τιμή και η αξιοπρέπεια, ή πρόοδος κ.λπ. Αντίθετα, όποιοι μετασχηματισμοί και να επέλθουν στη σημασία των αιτημάτων αυτών είναι υποχρεωτι-

κό ένας πυρήνας της σημασίας τους να διατηρηθεί, ώστε να διατηρείται η επικοινωνία.

Η συγκρότηση του υποκειμένου, ως τέτοια, δεν αποτελεί ποτέ μια εκ των προτέρων απόλυτα διασφαλισμένη λειτουργία. Είναι μια σχέση, σύμφωνα με την περιγραφή του Balibar, μεταξύ δύο πόλων μη αναγώγιμων μεταξύ τους, μια ασταθής ισορροπία, μια συνεχής διαπραγμάτευση στο πλαίσιο ενός ανταγωνισμού, που δεν ολοκληρώνεται και δεν τελειοποιείται άπαξ δια παντός. Αντιθέτως, χαρακτηρίζεται από μια μόνιμη αναταραχή, από συνεχή αναβολή, «καθυστερήσεις» (Zizek 2000) ή μεταθέσεις και για τους λόγους αυτούς συνιστά μια «άπειρη» διαδικασία. Σε ένα συγγενικό πλαίσιο ο Alain Badiou διακηρύσσει: «*η υποκειμενοποίηση εισάγεται από ένα συμβάν και δικαιούται να εκτυλίσσεται επ' άπειρον*» (Badiou 1998: 22), παρ' όλο που δεν δέχεται ότι υπάρχει κρίση της διαδικασίας αλλά κρίση αυτού που εισέρχεται στη διαδικασία σύνθεσης του υποκειμένου. Υπάρχει, συνεπώς, πάντοτε ένα υπόλοιπο και γι' αυτό είναι διαρκώς μια διαδικασία κρίσης.

Οδηγούμαστε, λοιπόν, στο να εξετάσουμε το στοιχείο της διαδικασίας από το οποίο αυτή λαμβάνει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της σχέσης έντασης, της μόνιμης κρίσης και, ακολούθως, τον «άπειρο» χαρακτήρα της. Από πού προέρχεται ο μη αναγώγιμος χαρακτήρας αυτής της σχέσης; Είναι δυνατόν να γίνει μια «εργαλειακή» χρήση των ιδεολογιών των υποτελών; Θα μπορούσε αφ' ενός να αναγνωρίζεται απλώς ο πυρήνας των ιδεολογιών των κυριαρχούμενων χωρίς να μετασχηματίζεται με κάποιο τρόπο; Τι μεσολαβεί από τη συλλογική διατύπωση του αιτήματος μέχρι την εφαρμογή του; Η σχέση επικοινωνίας, ανταλλαγής και αναγνώρισης στην οποία αναφερόμαστε μπορεί να θεωρηθεί ως μια έλλογη σχέση ανταλλαγής επιχειρημάτων, πειθούς και συμφωνίας με βάση ορισμένες κοινές αρχές και αξίες; Ο Balibar στο σημείο αυτό παίρνει μια ιδιαίτερη θέση η οποία διακρίνεται από άλλες θεωρίες νομιμοποίησης (π.χ. Habermas) και με τον τρόπο αυτό παραμένει πιστός σε μια παράδοση η οποία αρνείται να συλλάβει την κοινωνική σχέση ως μια συμφωνία μεταξύ έλλογων

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

υποκειμένων. Η διαδικασία συγκρότησης της ηγεμονίας δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι εξαντλείται στη διαπραγμάτευση μεταξύ διαφορετικών λόγων και στην κάθε φορά συνάρθρωση τους. Αντιστρόφως, οι λόγοι εκφράζουν μια ιστορική διαδικασία πρακτικών σχέσεων από τις οποίες δεν μπορούν να απομονωθούν και να αυτονομηθούν. Στο έδαφος αυτών των σχέσεων κυριαρχίας υπάρχει ο κοινωνικός ανταγωνισμός ως μια διαρκής πραγματικότητα, ως το Πραγματικό. Υπάρχει η πρακτική αντίσταση των κυριαρχούμενων, ανεξάρτητα από τη μορφή των αιτημάτων τους η οποία άλλωστε πρέπει να είναι τέτοια ώστε να εισέρχονται στη διαδικασία της διαπραγμάτευσης, του συμβιβασμού και της ανταλλαγής. Η κυριαρχία επιτυγχάνεται, όπως είδαμε, με τη μορφή του καθολικού αλλά ποτέ δεν εξαφανίζεται ο πόλος των κυριαρχούμενων. Η πρακτική αντίσταση των κυριαρχούμενων ως εκδήλωση του ασυμφιλίωτου ανταγωνισμού *«υπάρχει και είναι παρούσα με μη αναγώγιμο τρόπο μέσα στην καρδιά της κυριαρχίας»* (Balibar 2005[1997]: 148). Πρόκειται για την αντίθεση ως δομή εμμενή στο συσχετισμό δυνάμεων, τη μαρξιστική σύλληψη της δομής της κοινωνικής σύγκρουσης. Από αυτό το στοιχείο προέρχεται ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της υποκειμενοποίησης, τον ακριβή μηχανισμό του οποίου θα δούμε αμέσως.

### *2.2.3 Η συμβολική καθολικότητα*

Η συνεχής ανανέωση της υποκειμενοποίησης εξασφαλίζεται με τον εξεργεσιακό χαρακτήρα του απόλυτου ιδεώδους της ισοελευθερίας. Ο «εξεγερσιακός» χαρακτήρας αναφέρεται στο γεγονός ότι μαχόμενοι τους διαχωρισμούς μαχόμαστε την καταπίεση και τον καταναγκασμό. Από την άλλη, ο διατομικός χαρακτήρας σημαίνει ότι τα δικαιώματα είναι ατομικά αλλά διεκδικούνται συλλογικά. Προέρχονται και τα δύο από τον αρνητικό χαρακτήρα της πρότασης της ισοελευθερίας: δεν υπάρχουν ελεύθεροι αν δεν είναι όλοι ίσοι. Αυτή είναι η εξήγηση του παραδόξου που δίνει ο Balibar. Εκείνο όμως που επιπλέον συνάγει ο Balibar από τον ασυμφιλίωτο χαρακτήρα του κοινωνικού α-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νταγωνισμού είναι η συσχέτιση της έννοιας της εξέγερσης, του στασιασμού, της ανταρσίας με μια σημασιοδότηση του καθολικού. Η «εξεγερσιακή» θεμελίωση των καθολικών αξιών σχετίζεται άμεσα με τον χαρακτήρα της υποκειμενοποίησης ως άπειρης διαδικασίας όπως επίσης και με την έννοια της δημοκρατίας ως διαρκούς «εξέγερσης», ή των ορίων της δημοκρατίας, το «ουσιωδώς απεριόριστο που χαρακτηρίζει τη δημοκρατία» (Balibar 1993[1992]: 92).

> «Η ανακάλυψη του υποκειμένου...σχετίζεται με την ιδέα ότι η ανθρωπότητα διαμορφώνεται ή εκπαιδεύεται μόνη της, με την ιδέα ότι θέτει η ίδια τους νόμους της και άρα ότι απελευθερώνεται η ίδια από καταπίεση, άγνοια κ.λπ.» (Balibar 1999[1993]: 46).

Η χρήση από τον Balibar αυτής της ιδέας περί του νεωτερικού υποκειμένου είναι προς την αντίστροφη κατεύθυνση: ο «εξεγερσιακός»-διατομικός χαρακτήρας της υποκειμενοποίησης βασίζεται ακριβώς στην ταυτόχρονη σύσταση (εξουσίας) και εξέγερση (υποκειμενοποίηση-υποταγή). Μ' άλλα λόγια, η αμφισημία της sujetion βρίσκεται πίσω από τη θέση του Balibar περί ταυτόχρονης σύστασης και εξέγερσης.

Επίσης, ο «εξεγερμένος» πολίτης είναι ο ενεργός πολίτης· «το απεριόριστο (απόλυτο, άνευ όρων και ορίων) δικαίωμα του ανθρώπου στην ιδιότητα του ενεργού πολίτη» δια του οποίου καθιστά πραγματικά τα αφηρημένα και τυπικά δικαιώματα της θεσμοποιημένης πολιτικής, δηλαδή ο ενεργός πολίτης διεκδικεί το καθολικό δικαίωμα στην πολιτική δραστηριότητα και αναγνώριση (Balibar 1993[1992]: 93). Η έννοια του Πολίτη είναι μία έννοια σε εκκρεμότητα, καθ' όσον ο υπερβολικός χαρακτήρας του απόλυτου ιδεώδους, δηλαδή της πρότασης της ελευθερίας, υπερβαίνει την απόφανση-εκφορά· η απροσδιοριστία εκδηλώνεται, επίσης, ως η διάνοιξη μιας δυνατότητας, όχι ως υπόσχεση ή μοίρα αλλά ως συνάντηση διατύπωσης και καταστάσεων ή κινήματος-κινήσεων τυχαίων.

Η υποκειμενοποίηση ή *«το γίγνεσθαι-υποκείμενο του πολίτη παίρνει μια διαλεκτική μορφή επειδή αποκρυσταλλώνει την αναγκαιότητα της θεμελίωσης των θεσμικών ορισμών και συγχρόνως τη μη δυνατότητα να αγνοεί τη διεκδίκησή τους, η άπειρη*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*αντίφαση στην οποία εμπλέκονται»* (Balibar 1989: 44). Εδώ, ο Balibar αναφέρεται σε ένα ρυθμιστικό ιδεώδες με το οποίο οριοθετείται διπλά: αφ' ενός από τον Kant (το ρυθμιστικό ιδεώδες του οποίου είναι υπερβατικό, τελεολογικό, προεξοφλείται, δεν ανακαλύπτεται εκ των υστέρων) και αφ' ετέρου από τον Hegel.

*«Η εξέγερση είναι κατά αναγκαίο τρόπο συλλογική»* (Balibar 1999[1993]: 55). *«Οι κοινωνικές σχέσεις που αναφέρονται εδώ (στον Marx) δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας αδιάκοπος μετασχηματισμός, μια 'διαρκής επανάσταση'»* (όπ.π.: 56). Ο πολίτης είναι ένα ρυθμιστικό ιδεώδες μη υπερβατικό το οποίο εισάγεται με τον τρόπο αυτόν, ως μια ρυθμιστική παράσταση-Ιδέα, απαραίτητη για τη συμβολοποίηση-υποκειμενοποίηση[22]. Στο citoyen sujet ο Balibar δείχνει αυτήν τη σχέση εξέγερσης-συγκρότησης.

> «Ο πολίτης μπορεί να θεωρείται ταυτοχρόνως ως συγκροτών το Κράτος και ως παράγοντας μιας επανάστασης. Όχι μόνο μιας θεμελιωτικής επανάστασης αλλά μιας διαρκούς επανάστασης στην οποία η αρχή της ισότητας απαγορεύει κάθε διαφορά που χρησιμεύει ως βάση ή προϋπόθεση θεσμοποίησης μιας ανισότητας, πολιτικής «κατάχρησης εξουσίας». Υπέρβαση εναντίον υπέρβασης, λοιπόν...αφού το αίτημα του ατόμου οριζόμενου από τη νομική του δραστηριότητα και του ατόμου ορισμένου από την επαναστατική του δραστηριότητα• είναι ταυτόσημα: είναι ο άνθρωπος 'χωρίς ιδιοκτησία', 'χωρίς ιδιότητες' (Balibar 1989: 45).

Έτσι, πέρα από την «εσωτερίκευση» των κοινών ή καθολικών αξιών αυτό που χρειάζεται μια περαιτέρω περιγραφή και ανάλυση είναι το γεγονός ότι η καθολικότητα των αξιών αυτών θεμελιώνεται και προέρχεται πάντοτε αφ' ενός από μια εξεγερσιακή πράξη και αφ' ετέρου ότι το αίτημα της καθολικότητας διατυπώνεται με τρόπο «απόλυτο». Το αρνητικό, το ριζικό Κακό, το απόλυτο Κακό, a priori και ύψιστο αποτελεί το μέτρο σύγκρισης και, ωστόσο, δεν είναι μετρήσιμο, χαρακτηρίζει κάθε «υπερβατική αναγωγή» και δεν αίρεται (relever, aufheben). Το απόλυτο σημαίνει ότι δεν εξαρτάται από ιστορικές και πολιτιστικές συνθήκες (όπως το αμφίσημο), δεν το υπερβαίνει καμιά πρόοδος. Λειτουργεί ως *αρχή* η οποία ή είναι αποδεκτή ή απορρίπτεται, ως αρχή επιτακτική

[22] Βλέπε αναλογία με αυτό που κάνει ο Locke, κατά τον ίδιο τον Balibar, με την έννοια της *Μνήμης ως ίχνους* (Balibar 1998c: 91).



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και προστακτική. Παρατηρούμε στο σημείο αυτό την αναλογία με το απόλυτο ιδεώδες στον Kant που λειτουργεί ως ρυθμιστική αρχή.

Το απόλυτο ιδεώδες διαθέτει δύο όψεις: την εκτατική (*extensive*) και την εντατική (*intensif*) όψη. Η εφαρμογή της εκτατικής είναι ανεμπόδιστη και απεριόριστη αλλά συνοδεύεται από μια αντίφαση: δεν μπορεί να μην ισχύει για κάθε άνθρωπο πάνω στη γη. Έχει χαρακτήρα *expansif*, δηλαδή διακρίνεται από υπερεπέκταση, είναι διαχεόμενο, επικοινωνήσιμο, προφητικό (δεν μπορεί να μην επέλθει, βέβαιο μέλλον), προσηλυτιστικό. Η εντατική (*intensif*) όψη του απόλυτου αποτελεί την κατ' εξοχήν διάσταση της υποκειμενοποίησης. Περιγράφει μια εσωτερική διαφορά η οποία δεν ανάγεται στην έκταση ή στην ποιότητα, αν και συνοδεύεται από διακυμάνσεις. Χαρακτηρίζει γενικά μια σχέση μεταξύ δύο καταστάσεων, δύο πόλων που η διαφορά τους δεν είναι αναγώγιμη σε κάτι άλλο εξωτερικό παρ' όλο που προσδιορίζει μια διακύμανση μεταξύ τους, δηλαδή μια αύξηση ή μείωση της κάθε μιας στη σχέση τους, μια διαφοροποίηση (Lalande II, 33). Διαφοροποιώ δεν σημαίνει διακρίνω (distinct) εννοιολογικά άρα δεν υπάρχει καμιά «αντίφαση» μεταξύ των δύο όρων. Η σχέση έντασης των δύο εννοιών της πρότασης της ισοελευθερίας σημαίνει ακριβώς ότι δεν μπορούν να διαχωριστούν, να διακριθούν. Αυτό το σημείο ακριβώς δείχνει τη διαφορά με τον Kant ο οποίος επιλύει την ένταση με το υπερβατικό υποκείμενο και τον διαχωρισμό, την κατανομή και την ιεραρχία που επιβάλλει. Αντίθετα, ο Balibar προσανατολίζεται στην αναζήτηση της μεσολάβησης και της επικοινωνίας μεταξύ των δύο μη αναγώγιμων αλλά και μη διαχωρίσιμων όρων. Συνεπώς, λαμβανομένων υπόψιν όλων αυτών, μπορούμε να πούμε ότι δεν υπάρχει τόπος για να «συμφιλιωθούν», να αναχθούν η μια στην άλλη θεσμικά σε μια ιεραρχημένη «προνομιακή» σχέση ή σε ένα αμοιβαίο περιορισμό (Kant, Rawls). Δεν υπάρχει τόπος να πραγματωθεί το απόλυτο-ιδεώδες καθολικό.

Στην έννοια του Balibar το Απόλυτο οδηγεί σε μια αμφισημία, δεν έχει προκαθορισμένη πραγμάτωση ή κατασκευή ιστορικού τόπου του. Στην έννοια

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του το απόλυτο εντοπίζεται με βάση την κατανομή ή διαχωρισμός του, με την αποσαφήνιση και την γραμμικά προκαθορισμένη πραγμάτωση του σε ένα τόπο. Στον Kant υπάρχει τέτοιος τόπος αφού το καθολικό λειτουργεί με μια μονοσήμαντη αναφορά η οποία φαίνεται από το ότι κατανέμει το καθολικό στη θεωρητική περιοχή και στην πρακτική περιοχή. Στον Hegel επίσης φαίνεται στη διάκριση «αφηρημένη» καθολικότητα/«συγκεκριμένη» καθολικότητα. Αυτά είναι ακριβώς προγράμματα αποσαφήνισης και αναγωγής της αμφισημίας του καθολικού μέσω διαχωριστικών σχημάτων ή ιεραρχικών ή άλλων.

Για τον Balibar η λύση του μυστηρίου, όπως είπαμε, έγκειται στην απόδειξη της πρότασης της ισοελευθερίας. Ενώ η πρόταση διαθέτει θετικό περιεχόμενο εντούτοις η απόδειξη της είναι μόνο αρνητική: δεν υπάρχει παράδειγμα που να καταργούν ή να καταπνίγουν την ελευθερία χωρίς να καταργούν ή να περιστέλλουν την ισότητα και αντιστρόφως.

> «η σημασία της εξίσωσης Άνθρωπος=Πολίτης δεν βρίσκεται τόσο στον προσδιορισμό ενός πολιτικού δικαιώματος όσο στην κατάφαση ενός καθολικού δικαιώματος *στην πολιτική*. Τυπικά τουλάχιστο –αλλά εδώ υπάρχει το παράδειγμα μιας μορφής που μπορεί να καταστεί υλικό όπλο– η Διακήρυξη *ανοίγει* μια ακαθόριστη σφαίρα «πολιτικοποίησης» της διεκδίκησης δικαιωμάτων» (Balibar 1993[1989]: 96).

Με τον τρόπο αυτό, δεν πρόκειται για υποταγή του τύπου της «εσωτερικής φωνής», δηλαδή υποταγή όπως στον subditus, αλλά το υποκείμενο γίνεται subjectum και η αυτονομία που το χαρακτηρίζει είναι εκείνη ενός συλλογικού νομοθέτη. Αν στο υποκείμενο-νομοθέτη του Kant:

> «οι νόμοι δεν υπάρχουν *μέσα* στα φαινόμενα, όπως και αυτά τα τελευταία δεν υπάρχουν *καθ' εαυτά*: όπως τα φαινόμενα υπάρχουν μόνο αναφορικά με το υποκείμενο, καθ' όσον αυτό είναι προικισμένο με μια αισθητικότητα, έτσι και οι νόμοι υπάρχουν μόνο αναφορικά με το υποκείμενο καθ' όσον αυτό είναι προικισμένο με μια νομοθετική δύναμη...(που παρέχει τα αντικείμενα στην εμπειρία)» (Σατελέ 1985: 50).

τότε παρατηρούμε ότι το συλλογικό υποκείμενο-πολίτης του Balibar συνιστά την αντιστροφή του καντιανού υποκειμένου.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*Συμπερασματικά*, η λύση του παραδόξου της πρότασης της ισοελευθερίας ως απόλυτου ιδεώδους αποσκοπεί να δείξει το «αναγκαίο γίγνεσθαι» της ελευθερίας: ο «νόμος» ακριβώς αυτής της διαδικασίας είναι ότι η *απελευθέρωση* του ατόμου πολλαπλασιάζει τη συλλογική δύναμη όπως και η συλλογική ελευθερία πολλαπλασιάζει την ατομική δύναμη. Όπως στον Spinoza για τον οποίο η «ατομική» ελευθερία είναι ἀμοιβαία με την «συλλογική» ελευθερία ή προϋπόθεσηόρος-συνθήκη της ελευθερίας είναι η συλλογικότητα. Μ' άλλα λόγια, απελευθέρωση αλλά και υποταγή μέσα στους θεσμούς του συλλογικού, οι ατομικές δυνάμεις είναι *συμπληρωματικές* όπως συμπληρωματικές είναι και διαδικασία ατομικόποίησης με την υποκειμενοποίηση.

*2.2.3.1 Το νέο σχεσιακό ιδεώδες*

Τελικά, η αναδιατύπωση της ισοελευθερίας, αυτό το νέο ιδεώδες καθολικό του Balibar διαμορφώνεται με βάση τα εξής χαρακτηριστικά:

- ✓ δεν είναι ηθικό ιδεώδες αλλά πολιτικό: το δικαίωμα μπορεί να είναι ηθικό αλλά το «δικαίωμα στο δικαίωμα» είναι πολιτικό καθώς δεν σηματοδοτεί το πολιτικό δικαίωμα αλλά το καθολικό δικαίωμα στην πολιτική. Με βάση ένα τέτοιο ιδεώδες δεν συγκροτείται μια ηθική της καθολικότητας –ένα μοντέλο «ανθρωπινότητας»– αλλά μια πολιτική της καθολικότητας-πολίτη, μια πολιτική του μη αποκλεισμού η οποία αποκαλείται από τον Balibar «πολιτοφροσύνη». Ένα ηθικό ιδεώδες ως υπερβατικό διχάζει και διαιρεί εσωτερικά το υποκείμενο. Αντί της ηθικότητας η πολιτοφροσύνη δηλαδή ο κανόνας ως τρόπος και όχι ως καθήκον(moral) συγκροτεί το συλλογικό υποκείμενο.
- ✓ δεν είναι υπερβατικό με τη μορφή του ιεραρχικού προτύπου, ανώτερου και κυριαρχικού. Όπως είδαμε σε μια τέτοια μορφή υπάρχει η μετάβαση «από το Υποκείμενο στο υποκείμενο» πράγμα που αποτελεί τον χαρακτηριστικό κύκλο του υπερβατικού-εμπειρικού υποκειμένου κατά Foucault. Το ιδεώδες

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του Balibar δεν είναι a priori μορφή σε σχέση με εμπειρία αλλά είναι το ίχνος της υπερβατικότητας και της αιωνιότητας.

- ✓ είναι ιστορικό, ενεργό και εμμενές πράγμα που σημαίνει ότι προέκυψε ιστορικά, και ισχύει πάντοτε, με τη συνάντηση λογικής και πολιτικής, διατύπωσης και εκφοράς, σημασίας και αναφοράς. Υπ' αυτήν την έννοια, το συμβολικό ιδεώδες από virtuel-ενδεχομενικό μετατρέπεται σε actuel-ενεργό.
- ✓ δεν είναι σκοπός στον οποίο κατατείνει η ανθρωπότητα βαθμιαία δηλαδή δεν έχει τελεολογικό χαρακτήρα. Αντίθετα, επιφέρει τη διάκριση του αντικειμένο-σκοπού με τροποποιήσεις του σκοπού και μετασχηματισμό του αντικειμένου.
- ✓ Δεν είναι sublime object, δεν διαλύει και δεν εξυψώνει, διότι δεν στηρίζεται σε εσωτερικό διαχωρισμό ή διαίρεση του υποκειμένου για να απαιτηθεί ένας εξωτερικός όρος ενότητας. Αντιθέτως, στηρίζεται σε μια αμφίσημη σχέση ενότητας μέσα στη διαφορά, στην ενότητα της μοναδικότητας επομένως συνιστά ένα πέρασμα, μια διέλευση και επικοινωνία.
- ✓ αποτελεί μεσολάβηση όχι μεταξύ δύο αντιτιθέμενων τάξεων του παθολογικού εαυτού και του καθολικού λογικού υποκειμένου αλλά μεταξύ παθώνφαντασίας και λόγου ώστε «σαν να καθοδηγούνταν από το λόγο». Μ' άλλα λόγια, δεν αποτελεί ιδεώδες-καθήκον αλλά *τρόπο*.
- ✓ είναι αθάνατο και δεν καταστρέφεται καθ' όσον ανανεώνεται διαρκώς μέσω του «εξεγερσιακού χαρακτήρα του.
- ✓ μετατοπίζεται σταθερά από τόπο σε τόπο, από ομάδα σε ομάδα, από ζήτημα σε ζήτημα(όπως και το λακανικό συμβολικό).
- ✓ αποτελεί μια ρυθμιστική αρχή με την έννοια μια μη μονοσήμαντης αλλά αμφίσημης *παράστασης* αναφοράς, δηλαδή ως αρχή-γενικό ισοδύναμο η οποία βρίσκεται σε ένα άλλο επίπεδο χωρίς αυτό το επίπεδο να είναι «πέρα από», υπερβατικό. Είναι *τρόπος* για τη σκέψη να αντιλαμβάνεται, να παρατηρεί τον εαυτό της επί τω έργω, ως ένα σημείο αποστασιοποίησης, ως «σημείο στήριξης».

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*Συμπερασματικά*, το απόλυτο ιδεώδες με τα ανωτέρω χαρακτηριστικά συνιστά κυρίως μια οριοθέτηση με το αντίστοιχο απόλυτο ιδεώδες του Kant και για το λόγο αυτό ο Balibar είναι σε θέση να αντιπροτείνει μια νέα έννοια του υποκειμένου αποκαλύπτοντας τη διαρκή μετάβαση από το sujet στον citoyen-πολίτη, αντιστρέφοντας (μη υπερβατικό) και ριζοσπαστικοποιώντας (αυτονομία, χειραφέτηση των ιδίων) την καντιανή έννοια του υποκειμένου. Το υποκείμενο του Balibar είναι πολιτικο-λογικό και όχι ηθικό.

*2.2.4 Η «αδυναμία» υποκειμενοποίησης σήμερα και οι ασυμβατότητες*

Με βάση την ανωτέρω προβληματική ο Balibar θεωρεί ότι προκύπτει ασυμβατότητα της επαναστατικής ιδέας λόγω της ασυμβατότητας και της ετερογένειας των νέων αντιφάσεων και των νέων διακρίσεων-«διαχωρισμών».

Τι σημαίνει αυτό γενικά; Καταρχήν ο προβληματισμός για την επαναστατική ιδέα δεν προέρχεται από την καταμέτρηση των δυνάμεων και την προσαρμογή στην αμείλικτη λογική του συσχετισμού τους. Ακόμη ίσως πιο δύσκολα, προέρχεται από την αναγνώριση ενός χαρακτηριστικού της εποχής μας, της ασυμβατότητας που προέρχεται από την ασυμμετρία των δυνάμεων. Αναδύονται νέες ανέκφραστες διαφορές ή επανεμφανίζονται αντιφάσεις που δεν μπορούν να εκφραστούν στη *γλώσσα* του καθολικού ιδεώδους, στην κοινή γλώσσα της πολιτικής των δικαιωμάτων, στο συμβολικό τελικά στην πολιτική και στην υποκειμενοποίηση. Τι σημαίνει λοιπόν η ασυμβατότητα, σε τι συνίσταται και πως αντιμετωπίζεται;

Καταρχήν, η εμφάνιση της ετερότητας ως πρόβλημα της πολιτικής συνοδεύεται από την έλλειψη επικοινωνίας καθ' όσον οι αντιφάσεις διαπνέονται από άλλη λογική, είναι ετερογενείς. Από τη μια μεριά, παρατηρείται ετερογένεια μεταξύ ανισότητας και διαφοράς δεδομένου ότι η διαφορά είναι άλλο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πράγμα από την ανισότητα και γι' αυτό απαιτείται μια νέα ισότητα της διαφοράς και της αμοιβαιότητας των ιδιαιτεροτήτων. Από την άλλη, παραμένει η ετερογένεια μεταξύ των πόλων της διαφοράς, για παράδειγμα μεταξύ άνδρα και γυναίκας, μορφωμένου και αμόρφωτου. Οι δύο πόλοι δεν μπορούν να αναφέρονται σε ένα κοινό μοντέλο υποκειμενικότητας, δεν μπορεί να είναι ίδια η ελευθερία των ανδρών και η ελευθερία των γυναικών παρότι επιδιώκεται να είναι «ίση» η ελευθερία τους. Συνεπώς, απαιτείται η διαφοροποίηση των ελευθεριών. Η επικοινωνία τους είναι οριακά ανέφικτη αφού υπάρχει διαφορά στο σώμα η οποία μετατρέπεται σε κοινωνική ανισότητα.

Κατά δεύτερον, οι «μειονοτικές» ομάδες δεν εκφράζονται, δεν αναπαριστούνται στους θεσμούς διότι δεν αναγνωρίζεται πολιτικά η διαφορά δηλαδή η δυνατότητα να μην εκπροσωπούνται από άλλους οι γυναίκες και οι «αμαθείς». Και όμως ενώ από τη Γαλλική Επανάσταση διεκδικήθηκαν η ιδιότητα του πολίτη των γυναικών και το δικαίωμα στη μόρφωση παράλληλα με την αμφισβήτηση των διανοούμενων ή «αντιπροσώπων» εντούτοις επί δύο αιώνες αυτό απωθείται ενώ εκδηλώνεται ακατάπαυστα. Οι διαφορές αυτές παραμένουν απωθημένες ενώ είναι συνεχώς παρούσες στην πίσω πλευρά της πολιτικής πρακτικής, παρότι εμφανίζονται ως εξωτερικές προς αυτή, ως μη πολιτικές διαφορές.

Τέλος, οι ασύμβατες διαφορές εμπεριέχουν πάντοτε ένα *υπόλοιπο* που δεν μπορεί να διατυπωθεί με όρους του αγώνα ενάντια στην καταπίεση και στην αδικία, δηλαδή ως πολιτική και υποκειμενοποίηση στη γλώσσα της ισοελευθερίας, στη γλώσσα των δικαιωμάτων.

Συνεπώς, απαιτούνται νέες μορφές υποκειμενοποίησης και νέες μορφές πολιτικής (ως έννοια και ως πρακτική). Το αίτημα των καιρών συνίσταται στην επινόηση της «σύνθετης» διαφοράς ώστε να αντιμετωπίζονται οι αποκλεισμοί. Η επινόηση αυτή δεν μπορεί να αναφέρεται ούτε μόνο στη φαντασιακή καθολικότητα ούτε μόνο στη συμβολική καθολικότητα. Αντίθετα, όλες οι διαφορές, παλιές και νέες, αναμένουν μια συνολική παράσταση στην οποία θα μπορούν να αναφέρονται και να επικοινωνούν χωρίς να ανάγονται. Μια παράσταση που θα

συναρθρώνει τις τρεις έννοιες: *«σε μια δεδομένη συγκυρία, διαθέτουν μια συνισταμένη και ρόλο καθολικό σύμφωνα με τους τρεις άξονες που προσπάθησα να αρθρώσω»* (Balibar 2005[1997]: 156).

Πρόκειται για τη σχέση των τριών καθολικών που προτείνει ο Balibar από τη συνάρθρωση των οποίων είναι δυνατόν να προκύψει μια νέα έννοια της πολιτικής όσο και ένα φιλοσοφικό δίδαγμα για το κατ' εξοχήν φιλοσοφικό πρόβλημα της εποχής μας, τη διαμάχη για το καθολικό μεταξύ διαφωτισμού και μεταμοντερνισμού. Απαιτείται να νοηθεί μια νέα υποκειμενοποίηση, μια νέα πολιτική με την αντιμετώπιση της ετερογένειας-ασυμβατότητας και των χαρακτηριστικών της. Η αντιμετώπιση αυτή συνίσταται, σύμφωνα με την πρόταση του Balibar, στην επινόηση ενός τρίτου όρου, μιας *μεσολάβησης* για την επικοινωνία που συνιστά ταυτοχρόνως μια νέα έννοια της πολιτικής και μια νέα πολιτική πρακτική. Απαιτείται, σύμφωνα με τον Balibar, κάτι σαν το καθολικό ιδεώδες, μια ρυθμιστική αρχή, μια παράσταση αναφοράς με την οποία αφ' ενός θα καταστεί δυνατή η επικοινωνία μεταξύ των ασύμβατων περιοχών αφ' ετέρου θα διατηρείται η ιδιαιτερότητα του καθενός. Μια έννοια του καθολικού η οποία θα επιτρέπει την επικοινωνία των διαφορετικών τρόπων μεταξύ τους, που θα νοεί και θα αναγνωρίζει τη μοναδικότητα-singularité. Μια νέα έννοια της ισοελευθερίας, πιο σύνθετη που θα περιλαμβάνει τη διαφορά, που θα αναγνωρίζει το εσωτερικό όριο μιας έντασης και όχι τον εξωτερικό περιορισμό, αποκλεισμό. Με τον τρόπο αυτό, μπορεί να καταστεί δυνατή τόσο η επαναστατική πολιτική όσο και η επανασυγκρότηση κράτους.

*Συμπερασματικά*, η ύπαρξη των κυριαρχούμενων στη σχέση κυριαρχίας είναι μη αναγώγιμη, παράγει αντίσταση-εξέγερση, άρα έχει ανάγκη και εισάγει το απόλυτο-ιδεώδες καθολικό, ήτοι το συμβολικό ιδεώδες. Πράγμα που σημαίνει ότι υπάρχουν και *άλλοι* τρόποι υποκειμενοποίησης, εκτός από τον γνωστό της «ιδεολογικής έγκλισης» ή της «εσωτερικής φωνής» που είναι ο τρόπος του Althusser. Εισάγεται, κατά συνέπεια, η έννοια του «πολίτη-υποκειμένου»

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

που είναι συμβολική υποκειμενοποίηση. Με τη συνάρθρωση των δύο τρόπων υποκειμενοποίησης (της φαντασιακής και συμβολικής) προκύπτει η υποκειμενοποίηση συνολικά ως μια εύθραυστη διαδικασία με εσωτερική ένταση, με εσωτερικό όριο ή ως διαρκής μετάβαση από τον ένα στον άλλο τρόπο. Κατά συνέπεια, η υποκειμενοποίηση χαρακτηρίζεται από μια ιστορικότητα και *συνδέεται άρρηκτα με την παραγωγή και σύνθεση του μοντέλου ατομικότητας*. Η ιστορικότητα είναι ιστορικότητα της κυριαρχίας και ιστορικότητα της γνώσης, της αλήθειας. Η ανασυγκρότηση και παραγωγή του προτύπου ατομικότητας αφορά τόσο στην ιδεολογική κυριαρχία, τη συνάρθρωση εξουσίας και υποταγής, όσο και στην παραγωγή της γνώσης, στη σχέση γνώσης και πολιτικής. Η αδυναμία ή κρίση συγκρότησης του συλλογικού υποκειμένου συναρτάται με την έννοια και τον ρόλο της πολιτικής με τη μεσολάβηση της οποίας επιτυγχάνεται η ανανέωση του καθολικού ιδεώδους. Το ζήτημα αυτό θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο για την πολιτική ως μεσολάβηση.

## 2.3 Η μεσολάβηση της πολιτικής

Είδαμε στο κεφάλαιο 1 τον τρόπο με τον οποίο αναδεικνύεται και στοιχειοθετείται το πρόβλημα της πολιτικής σήμερα. Τρεις παράγοντες προσδιορίζουν το πρόβλημα: *πρώτον* η ανάγκη σχετικοποίησης των ορίων της μαρξιστικής έννοιας της πολιτικής, *δεύτερον* η σχετικοποίηση των ορίων του κράτους ως αποκλειστικού κέντρου οργάνωσης της πολιτικής με τη διάνοιξη της σχέσης κράτους-πολιτικής και, *τρίτον* η ανάγκη σχετικοποίησης των ορίων της νεωτερικότητας με την επανέναρξη της πολιτικής ως *καθολικής επικοινωνίας*. Και οι τρεις αποτελούν παράγοντες σχετικοποίησης και συνθετοποίησης του προβλήματος.

Η τριπλή αυτή διαδρομή σχετικοποίησης περιέγραψε με σαφήνεια και την κρίση των μορφών καθολικού ιδεώδους με την οποία συλλαμβάνουμε την

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κρίση ή την, κατά Balibar, ταλάντευση της ιδεολογίας. Από την έρευνα του Balibar για την ιδεολογία (κεφάλαιο 2.1) προστέθηκε καθ' οδόν και ένα άλλο στοιχείο, ότι η πρακτική παράγει ιδεολογία. Αλλά η διαδικασία αυτή, που στην ουσία πρόκειται για την υποκειμενοποίηση, εμφανίζεται εύθραυστη και αβέβαιη, αποτυπώνοντας στην ιστορικότητά της την ίδια την πολιτική ως συνθήκη δυνατότητας. Τίθεται, συνεπώς, το ερώτημα του τρόπου συνεισφοράς της πολιτικής στην αντιμετώπιση της κρίσης του καθολικού και της ιδεολογίας.

Λόγω κρίσης και ταλάντευσης της ιδεολογίας (που δεν σημαίνει τέλος των ιδεολογιών) εμφανίζεται η *καθολικοποίηση* της πολιτικής (ως ανοιχτής διαδικασίας) έναντι του κράτους και της ιδεολογίας. Δεν υπάρχει το αφηρημένο ιδεώδες, καθ' όσον πραγματοποιήθηκε μια μορφή ενότητας του κόσμου, οπότε δεν λειτουργεί και το συγκεκριμένο καθολικό, δηλαδή η διαμεσολαβητική λειτουργία του Κράτους. Αναλαμβάνει, λοιπόν, η πολιτική ως δεσμός- *επικοινωνίας* και αμοιβαιότητας να παίξει τον ρόλο της ιδεολογίας στην υποκειμενοποίηση, δηλαδή στην παραγωγή ταυτοτήτων. Η μαζική πολιτική πρακτική με τους σκοπούς με τους οποίους συγκροτείται θέτει το αίτημα της αναθεμελίωσης του καθολικού ιδεώδους-αρχής. Σ' αυτές τις ιστορικές περιόδους μετάβασης, η ανάληψη αυτού του ρόλου από την πολιτική ακολουθείται επίσης από την παραγωγή μιας νέας αναπαράστασης της πρακτικής, δηλαδή μιας νέας έννοιας της πολιτικής: η πολιτική νοείται ταυτοχρόνως ως πρακτική και ως έννοια. Φαίνεται ότι για τον Balibar η πολιτική έχει μια διπλή διάσταση: συμφερόντων αλλά και θεσμικής δημιουργίας.

Αυτό παραπέμπει στο προσωπείο της πολιτικής με τους εξής δύο τρόπους: *πρώτον* σκεφτόμαστε και «κάνουμε πολιτική», δηλαδή η πολιτική ανήκει στην τάξη της σκέψης, με τις δύο διαστάσεις της, της «σκέψης των μαζών» και της θεωρητικής σκέψης. Συνεπώς, η πολιτική δεν έχει κέντρο: βρίσκεται πέραν του κράτους και πέραν της οργάνωσης. *Δεύτερον*, η πολιτική έχει ιστορικότητα, δηλαδή δεν ασκείται πάντοτε με τον ίδιο τρόπο αλλά οι οι μορφές της μετασχηματίζονται.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Είδαμε επίσης ότι ο Balibar συνάγει μια σύνθετη έννοια της πρακτικής ως παραγωγής (Balibar 1999[1993]: 68 και Balibar 1991a: 37) η οποία έχει διπλό καθορισμό: πρώτον από τις παραγωγικές σχέσεις και δεύτερον από την αντίθεση των ιδεολογικών σχέσεων («μη οικονομικών» κοινωνικών σχέσεων). Συνεπώς, η πρακτική είναι σχεσιακή σύνθετη ενότητα: παραγωγής προϊόντων και παραγωγής εαυτού, ταυτότητας, υποκειμενικότητας. Συνεπώς, η πολιτική πρακτική, με τα σειρά της, έχει διπλό καθορισμό: είναι ταξική πολιτική και πολιτική ταυτοτήτων. Από αυτήν τη συνάρθρωση και το σύνθετο καθορισμό προκύπτει η *ιστορικότητα* της πολιτικής.

Οι νέες ανθρωπολογικές διαφορές-ανισότητες λόγω των αποκλεισμών, αναδεικνύουν, σύμφωνα με τον Balibar, τα όρια της πολιτικής της ισότητας και την ανάγκη μετασχηματισμού της («πολιτική για το δικαίωμα στην πολιτική») ώστε να συμπεριλάβει όχι μόνο τον άνθρωπο-πολίτη (υποκείμενο δικαιωμάτων) αλλά και τον άνθρωπο υποκείμενο φαντασιώσεων ή επιθυμίας. Οι ανισότητες που θεμελιώνονται σ' αυτού του είδους την ανθρωπολογική διαφορά απαιτούν όχι εξάλειψη, εξαφάνιση, εξουδετέρωση μέσα στην ισότητα δικαιωμάτων, αλλά αναγνώριση της διαφοράς μέσα στην ισότητα, τη συμπληρωματικότητα και την αμοιβαιότητα ιδιαιτεροτήτων· είναι, δηλαδή, ανισότητες ταυτότητας. Οι ανισότητες αυτές υπερβαίνουν τη γενική και αφηρημένη έννοια του ανθρώπου, διότι αναπαράγονται, ασκούνται και επαληθεύονται ως ξεχωριστή προσωπική σχέση ατόμου *προς* άτομο, ενώ ιστορικά καταργήθηκε τυπικά κάθε σχέση εξάρτησης ανθρώπου από άνθρωπο. Λ.χ. δεν προκύπτουν από την έννοια του ανθρώπου τα δικαιώματα των γυναικών, δεν *εμπεριέχεται* στην πολιτική της ισότητας η διαφορά των φύλων. Έτσι, το πρόβλημα εμφανίζει αυτήν τη συγκεκριμένη μορφή –όρια και μετασχηματισμός– ώστε με την αρωγή της προβληματικής της αναθεμελίωσης στην πρόταση της ισοελευθερίας να προσεγγιστεί η λύση, δηλαδή ένας νέος ορισμός της ισότητας ως σύνθετης σχέσης ενότητας ταυτότητας και διαφοράς.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*2.3.1 Η πολιτική μέσα και πέρα από το Κράτος*

Για μια αρκετά μεγάλη περίοδο στη συζήτηση για το κράτος και την πολιτική κυριαρχεί η συζήτηση για το κόμμα. Όπως παρατηρεί ο Lazarus:

> «Γιατί η πολιτική ανήκε στη μη σκέψη; Διότι υπάγονταν στο κόμμα και κατ' επέκταση στο Κράτος μετά τον πόλεμο του 14. Η ανυποληψία της πολιτικής οφείλονταν στο ότι υπήρχε το ζήτημα του κράτους ως αντικειμενική κατηγορία, ως αντικείμενο γνώσης. Η ταύτιση της πολιτικής στο κράτος δεν επέτρεπε τον στοχασμό γι' αυτήν αφού το κράτος δεν εγείρει τη σκέψη αλλά την αντικειμενική γνώση. Αν το κράτος δεν αποτελεί τον πυρήνα της πολιτικής τότε το να σκεφτείς την πολιτική σημαίνει να σκεφτείς την πρακτική της» (Lazarus 1993: 11).

Είναι εύλογο ότι, κυρίως μέσα από τις θέσεις για το κόμμα, μπορούμε να συλλέξουμε τα στοιχεία θέσεων για το κράτος με ρητό τρόπο και, πολύ πιο έμμεσα, αυτών για την πολιτική.

Από την εξέταση των θέσεων του Marx ο Balibar στοιχειοθετεί μια αρχική μετατόπιση του πρώτου: από την αντίληψη για το *Κράτος ως έκφραση της κοινωνίας* και τη συνακόλουθη θέση για «κόμμα-συνείδηση» ο Marx μεταβαίνει στην αντίληψη για το *Κράτος ως μηχανή-μηχανισμό* και τη συνακόλουθη θέση για το «κόμμα-οργάνωση». Από την εξέταση των αντιφάσεων αυτής της πρώτης προβληματικής ο Balibar διαπιστώνει ότι στον Marx αναπαράγεται η αστική νομική διαλεκτική περί καθολικότητας και αλήθειας ως συνείδησης. Επειδή όμως ο Marx δεν εννοούσε ποτέ τη θέση με την οποία η πολιτική ταυτίζεται με τη συνειδητοποίηση, γι' αυτό και αναγκάστηκε να κάνει μια υλιστική αντιστροφή. Η αντιστροφή, ωστόσο, λαμβάνει χώρα στο εσωτερικό της θέσης περί «κόμματος-συνείδησης». Σύμφωνα με αυτήν, η συγκρότηση της ταξικής συνείδησης δεν είναι ένα διανοητικό εγχείρημα αλλά πριν απ' όλα μια πρακτική διαδικασία. Μ' άλλα λόγια, διατυπώνεται η θέση ότι η ταξική πάλη είναι αυτή που συγκροτεί τους εργάτες σε τάξη (Balibar 1984[1979]). Συνεπώς, το κόμμα ταυτίζεται διαδοχικά με το γίγνεσθαι-τάξη, με τη συγκρότησή της ως αυτόνο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μης δύναμης με βάση την οποία υπάρχει και, επίσης, η διαφορετική φύση του Κράτους και του κόμματος αφορά στη διαφορά τους ως πολιτικών μορφών οργάνωσης των αντίπαλων τάξεων. Άρα, σε αφηρημένη μορφή, ο Marx εννοούσε τη διαφορετική φύση της «αστικής πολιτικής» από την «προλεταριακή πολιτική». Το ζήτημα που παρέμενε ανοιχτό, ωστόσο, ήταν ο χαρακτήρας αυτής της διαφοράς.

*2.3.1.1 Κράτος, κόμμα ως κέντρο της πολιτικής;*

Η θέση του Althusser «*να αποσπάσουμε το κόμμα από το κράτος και να το αποδώσουμε στις μάζες*», δηλαδή για το κόμμα έξω από το κράτος, έθετε επίσης τα όρια του Althusser σε σχέση με τη φύση αυτής της διαφοράς του κόμματος ως μηχανής (Balibar 1980: 30). Η θέση αυτή κατά τον Balibar αναπαράγει την ιδεαλιστική αντίληψη για το κόμμα ως αποτέλεσμα θέλησης, ελεύθερο να *επιλέξει* τη θέση που κατέχει μέσα στις κοινωνικές σχέσεις.

Στο κεφάλαιο για την κρίση του μαρξισμού (1.1) διαπιστώσαμε την ενσωμάτωση-ολοκλήρωση της πάλης των τάξεων στην πολιτική, εκ μέρους του Balibar. Επίσης, είδαμε τη συνθετότερη διαλεκτική της σχέσης μαζών-τάξεων και τον σχηματισμό των ταξικών ταυτοτήτων ως αποτέλεσμα της παρέμβασης του Κράτους και της πολιτικής. Στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής, η θέση για το κόμμα που παίρνει ο Balibar στο συλλογικό έργο *Συζήτηση για το κράτος* είναι ακριβώς αντίστροφη από εκείνην του Althusser. Για την ακρίβεια, επεκτείνει την αλτουσεριανή θέση για το κόμμα ως ιδεολογικό μηχανισμό του κράτους στις συνέπειές της. «*Η έννοια των ΙΜΚ προορίζεται φανερά να αναλύσει την ανάπτυξη των αντιφάσεων και της πάλης των τάξεων μέσα στο πλέγμα των κρατικών σχέσεων*» (Balibar 1980: 43).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ο Balibar αποδίδει στο κόμμα τον αντιφατικό ρόλο της έκφρασης και ενσωμάτωσης των μαζών στο κράτος. Πρόκειται για ένα αφετηριακό σημείο απόκλισης από τον Althusser που αποδεικνύεται αργότερα, με την προσθήκη και άλλων μετατοπίσεων μέσα από ασυνέχειες, πολύ σημαντικό στην εξέλιξη του Balibar. Οι μάζες βρίσκονται ήδη «μέσα στο κράτος», είναι ήδη παγιδευμένες σε ένα πλέγμα κρατικών σχέσεων-θεσμικών διακρίσεων που λειτουργούν με ιδεολογία και καταστολή (Balibar 1980: 32-36). Οι μάζες δεν βρίσκονται «εκτός κράτους», έξω από τις ιδεολογικές σχέσεις, έξω από οικογένεια, τη θρησκεία και την πατρίδα. Το εργατικό κίνημα δεν ήταν ποτέ «εκτός κράτους» και η λεγόμενη θεσμοποίηση του στα τέλη του 19ου δεν ήταν παρά μια μετατροπή των μορφών εξάρτησης κράτους-εργατικού κινήματος. Κατά τον Balibar, δεν είναι γόνιμο να σκεφτόμαστε με βάση την οριοθέτηση εντός/εκτός του κράτους, αντίθετα, οφείλουμε να θεωρούμε τις μεταβολές των μορφών ως αποτέλεσμα των εσωτερικών αντιφάσεων του συστήματος των κρατικών σχέσεων.

Κατά ανάλογο τρόπο, η αντιδιαστολή αστικής πολιτικής/προλεταριακής πολιτικής συλλαμβάνεται ως ενότητα αντιθέτων και όχι ως κάθετη διάκριση. Στην αρχή της μαρξιστικής σκέψης η αντιδιαστολή έπαιρνε τη μορφή της αστικής πολιτικής/προλεταριακής μη πολιτικής, ταυτίζοντας κάθε πολιτική με την αναπαραγωγή των μορφών κυριαρχίας του κράτους των κυρίαρχων. Αυτό σήμαινε ότι δεν μπορεί να υπάρξει προλεταριακή πολιτική ή γενικά μια άλλη πολιτική. Στη συνέχεια, η αντιδιαστολή αυτή πήρε τη μορφή της αντίθεσης ανάμεσα σε διαφορετικές θεσμικές μορφές, αυτές της αστικής δημοκρατίας από τη μια και της προλεταριακής δημοκρατίας από την άλλη (κοινοβούλιο/σοβιέτ). Όπως φαίνεται όμως από αυτές τις περιπτώσεις, προέκυπτε ως αποτέλεσμα μια αντίληψη για το κόμμα ως χώρο (στον οποίο η αντίφαση είναι ήδη πάντα λυμένη) και όχι ως αντιφατική μορφή αυτονομίας-ενσωμάτωσης στο Κράτος.

«Όλα συμβαίνουν λες και η διατεινόμενη ενότητα του θεωρητικού 'κέντρου' και του πολιτικού 'κέντρου' ή της *θεωρητικής* διεύθυνσης και της *στρατηγικής* διεύθυνσης –

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

> αυτή η ενότητα που οι αναρχικοί αντέκρουσαν προκαταβολικά ως προσωπική 'δικτατορία' του Marx, παρέχοντας εκ των προτέρων ένα από τα επιχειρήματα της μελλοντικής κριτικής του 'μαρξιστικού ολοκληρωτισμού'– δεν κατάφερε ποτέ να υπάρξει χωρίς αμέσως να διαρρηγνύεται και πάλι» (Balibar 2005: 65).

Το κόμμα δεν είναι η «τελική» μορφή της ολοκλήρωσης των αγώνων και της σύνδεσης θεωρίας-πρακτικής. Η μεταφυσική αυτή αντίληψη επαναφέρει μια τελεολογία. Σύμφωνα με αυτήν, το κόμμα είναι το κέντρο και το όλον της πολιτικής κατ' αναλογίαν του κράτους. Οι μαζικοί αγώνες και τα κινήματα πρέπει να εκφράζονται και να συντίθενται από αυτό το κέντρο καθ' όσον αυτό μπορεί να σκέφτεται για λογαριασμό τους, αθροίζοντας τις επιμέρους αλήθειες τους. Ανάλογη θέση διατυπώνει αργότερα και ο ίδιος ο Althusser με μια ένδειξη σε ένα από τα ύστερα γραπτά του:

> «Η πολιτική σήμερα δεν έχει κέντρο, κεντρικότητα, βρίσκεται παντού... δεν υπάρχει πολιτική στρατηγική ένα κέντρο της έρευνας, των μελετών, της λήψης των αποφάσεων και διεύθυνσης...» (Althusser 1995: 140-147).

> Το κόμμα δεν είναι ένας καθαρός όρος ή οριστική κατάκτηση αλλά τόπος της ταξικής πάλης. Έτσι, η αναγνώριση της αντιφατικής θέσης του μέσα στο παιχνίδι των ΙΜΚ σημαίνει ότι πρόκειται για την «μακροπρόθεσμη πάλη στα ισχυρά και όχι στα αδύναμα στοιχεία της ιδεολογικής ταξικής κυριαρχίας». Η τοποθέτηση του προβλήματος με αυτό τον τρόπο βοηθά στην ανάλυση «της πολυπλοκότητας των συνθηκών από τις οποίες εξαρτάται αυτό το πολύ εύκολο αναποδογύρισμα της σχέσης μεταξύ πρωτοβουλίας των μαζών και υποταγής τους» (Balibar 1980: 46).

Ο μετασχηματισμός των κομμάτων απαιτείται διότι δεν κλονίζεται καθόλου η υπαγωγή των μαζών στις μορφές της αστικής πολιτικής, με αποτέλεσμα οι αντιφάσεις του κράτους να έχουν γίνει εσωτερικές αντιφάσεις του κόμματος και το κράτος να δείχνει πλέον τα όριά του. Η κρίση της κομματικής μορφής, όπως και των κρατικών μορφών γενικότερα, απαιτεί μια ρήξη η οποία δεν σημαίνει αναγκαστικά «καταστροφή» της μορφής αλλά μετασχηματισμό της. Ο μετασχηματισμός συμβαίνει πάντοτε σε συνθήκες κρίσης νομιμοποίησης, στις οποίες το κόμμα δεν μπορεί να επιτελέσει το ρόλο του ως ιδεολογικός μηχανισμός του κράτους, ρόλος που αποβλέπει στην ενσωμάτωση των μαζών σ' αυτό. Τότε, είναι υποχρεωμένο για να ξεπεράσει την κρίση του να

ανοιχτεί και να αναγνωρίσει τις αποκλεισμένες δυνάμεις των μεταναστών, των γυναικών κ.λπ., παράγοντας μια νέα μορφή ένταξης, συμμετοχής και τελικά ενσωμάτωσης των μαζών. Απαραίτητο στοιχείο του μετασχηματισμού αποτελεί η σχετικοποίηση των ορίων του κόμματος με την υπέρβαση ή το βραχυκύκλωμα επικοινωνίας του «μέσα» και του «έξω» από αυτό.

Κατά συνέπεια, το δίλημμα «μέσα ή έξω» από το κράτος παίρνει εντελώς νέο χαρακτήρα, υπερβαίνοντας τον δυισμό και προσδιορίζοντας την επικοινωνία των δύο σφαιρών χωρίς οι σφαίρες αυτές να ανάγονται σε ένα ομογενές πεδίο. Τον ρόλο αυτό της επικοινωνίας αναλαμβάνει η πολιτική ως μεσολάβηση χωρίς αντιπροσώπευση.

Από τις αρχικές αναλύσεις του Balibar για το κράτος και το κόμμα συγκεντρώσαμε ορισμένα στοιχεία για την πολιτική. Το εγχείρημα παρέμβασης στον μαρξισμό, με βάση την ιδέα ότι η πολιτική δεν έχει ως κέντρο το κράτος, συνεχίζεται στη δεκαετία του '80 και μετά, επεκτείνοντας το πεδίο των ερευνών σε εκείνο της πολιτικής φιλοσοφίας. Στο κεφάλαιο για την αποδυνάμωση του κράτους (1.2) διαπιστώσαμε την αδυναμία του κράτους να λειτουργήσει ως καθολικό συγκεκριμένο, δηλαδή ως Κράτος Δικαίου. Η αποδυνάμωση του κράτους με την έννοια της αδυναμίας του να περικλείει σε ένα όλον το σύνολο των πρακτικών και των ιστορικών αποτελεσμάτων, έχει ως αποτέλεσμα τη διάνοιξη της σχέσης της πολιτικής με το κράτος και τη συσχέτιση της πολιτικής με το καθολικό ιδεώδες με αυτόνομο τρόπο. Θα εξετάσουμε στη συνέχεια τη διάνοιξη της σχέσης κράτους και πολιτικής εστιάζοντας στη δεύτερη.

Παρά τη συνολικά διαφορετική εννοιολόγηση της πολιτικής εκ μέρους της μάρξιστικής παράδοσης από την προβληματική του Foucault, η ανατροπή που επιφέρει ο Foucault όχι μόνο είναι απολύτως ενδιαφέρουσα αλλά και συγγενική με εκείνην του Marx. Για το λόγο αυτό, παραθέτουμε ως ενδεικτική της αποδυνάμωσης της κρατικής-δικαιικής κυριαρχίας, καθώς και της διάνοιξης της σχέσης κράτους και πολιτικής, την εμβληματική θέση του Foucault, η οποία αποτέλεσε μια σημαντική στιγμή ρήξης στην πολιτική φιλοσοφία:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«το σύστημα του δικαίου είναι απολύτως εστιασμένο στον βασιλιά (δηλαδή ατο Κράτος[23]), αποτελεί τελικά απόρριψη του γεγονότος της επιβολής (domination) και των συνεπειών της... προσπάθησα να ανατρέψω την βασική κατεύθυνση, να κάνω το αντίστροφο, να αναδείξω ως σημαντική την επιβολή, τη μυστικότητα και την ωμότητά της και βάσει αυτού στη συνέχεια να δείξω ότι το δίκαιο είναι εργαλείο της επιβολής αυτής» (Foucault 2002[1997]: 42-43).

Θα δούμε ότι η ιδέα αυτή για την κλειστή σχέση κράτους δικαίουπολιτικής και για την εγγενή απόκρυψη της επιβολής, είναι ιδέα με την οποία ο Balibar παρεμβαίνει στον μαρξισμό, συνδέοντας όμως την απόκρυψη όχι μόνο με το δίκαιο αλλά με την ίδια την πολιτική. Ο Balibar αναλαμβάνει να εξετάσει τις ρίζες της προβληματικής του Marx στους Machiavelli και Hegel, ώστε να διαφανεί καλύτερα η δική του συμβολή. Στη σχέση που μας ενδιαφέρει, η χεγγελιανή σύλληψη του κράτους ως ιδανικού όλου καθόρισε για πολύ καιρό την πολιτική φιλοσοφία. Μελετώντας τη χεγκελιανή ολότητα ο Althusser μας παρέχει την ακόλουθη ένδειξη για τη δυνατότητα της πολιτικής:

«η χεγκελιανή ολότητα στερείται αυτής της διαρθρωμένης δομής η οποία αποτελεί την απόλυτη προϋπόθεση που επιτρέπει σε μια πραγματική συνθετότητα να είναι ενότητα και να αποτελεί πραγματικά το αντικείμενο μιας πρακτικής που θέτει σαν σκοπό της να μετασχηματίσει τη δομή αυτή: της πολιτικής πρακτικής. Δεν είναι τυχαίο το ότι η χεγκελιανή θεωρία της κοινωνικής ολότητας δε θεμελίωσε ποτέ μια πολιτική, ότι δεν υπάρχει και δεν μπορεί να υπάρξει χεγκελιανή πολιτική» (Althusser 1978[1965]: 204 και υποσημείωση σ. 203).

Ο Hegel θεμελιώνει το Κράτος με έναν ιδιαίτερο τρόπο, ορίζοντας μια καθολική αρχή χωρίς τόπο μέσα στην κοινωνία, μια ολοποίηση του κράτους και της κοινωνίας. Επίσης, δεν ενοποιεί την ολότητα με την ιδεολογία αλλά αντίθετα την εξαλείφει (έννοια της απόκρυψης).

«Ο Hegel εγγράφει τον μακιαβελισμό στο σύστημα των μέσων πραγματοποίησης μιας ανώτερης ηθικής νόρμας η οποία επιτρέπει να υπερβαίνουμε την ταλάντευση της αφηρημένης ηθικότητας ανάμεσα σε δύο ανθρώπινες 'φύσεις'... το θέμα αυτό μας ενδιαφέρει διότι μας επιτρέπει να οριστικοποιήσουμε μια αντίληψη για τη σχέση Κράτους-πολιτικής την αντίθεση των οποίων ο μαρξισμός οφείλει να ξανανοίξει...» (Balibar 1981a: 138).

[23] Σημείωση του γράφοντος.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Ο Hegel, με μια εκλεκτική ανάγνωση του Machiavelli, ταυτίζοντας την πολιτική με τη βία, νομικοποιεί πλήρως την πολιτική και μάλιστα τη δικαιώνει αναδρομικά. Όμως για τον Machiavelli η πολιτική έχει τη διττή όψη της δύναμης (βία, καταναγκασμός) και της πανουργίας-προσποίησης.

> «...η δεύτερη όψη είναι πιο ουσιώδης και επικαθορίζει την πρώτη αφού οδηγεί στη *λήθη των πηγών* του Κράτους, λήθη χωρίς την οποία δεν υπάρχει σταθερή εξουσία. Η πανουργία αποτελεί το μέσο για τη συγκρότηση του συστήματος των όψεων, εμφανίσεων της εξουσίας, του *προσποιητού (du semblant)*» (Balibar 1981a: 144).

Έτσι, ενώ ο Machiavelli με βία και πανουργία αγνοεί τη νομική θεώρηση της πολιτικής, από την άλλη ο Hegel με βία και δίκαιο εξαλείφει την απόκρυψη, το δόλο (dissimulation), ό,τι δηλαδή θα θεωρούσαμε με το φαντασιακό ή την ιδεολογία. Στον Hegel η πολιτική μπορεί να είναι βία αλλά ποτέ απόκρυψη. Ο Balibar χαρακτηρίζει ως *ασύμβατες* τις δύο αντιλήψεις του μακιαβελικού *κόσμου του προσποιητού* στον οποίο ξεδιπλώνεται η πολιτική (κόσμου που δεν παραπέμπει σε καμιά αλήθεια αφού αποτελεί ο ίδιος την αλήθεια του πράγματος, όπως ο ιδεολογικός κόσμος) και της εγελιανής ιδέας για *το ασυνείδητο* (η οποία χαρακτηρίζει την πολιτική δράση των μεγάλων ανδρών προεξοφλώντας τη μετάβαση στο Κράτος). Η απώθηση της πανουργίας, από τον Hegel, εκτός σφαίρας πολιτικής δράσης, συνοδεύεται αντιθέτως από τον ορισμό της διαδικασίας σχηματισμού του Κράτους ως «πανουργίας του λόγου», δηλαδή το γεγονός ότι τα άτομα πράττουν ασυνείδητα τα μέσα ενός καθολικού σκοπού. Ο Hegel συγχέει συστηματικά δύο διακριτές ιστορικά αντιλήψεις της «μοχθηρίας», αφού αυτή του Machiavelli δεν έχει καμιά σχέση με οικονομικό εγωισμό. Καθώς έπεται των θεωρητικών του κτητικού ατομικισμού, αντιμετωπίζει την «πανουργία του λόγου» ως το αόρατο χέρι που δρα στην κοινωνία των πολιτών και ως την πολιτική δράση των μεγάλων ανδρών. Με τον τρόπο αυτόν, εξαλείφει το τυχαίο και το απρόοπτο της ιστορίας υιοθετώντας μια μηχανική (στατική) ισορροπία συμφερόντων ως την πρώτη στιγμή της πραγματοποίησης του Κράτους. Σε κάθε περίπτωση, η λήθη και η εξάλειψη του ιστορικού α-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

προόπτου επιβάλλει την εξάλειψη της *ιστορικότητας* της διαδικασίας σχηματισμού του κράτους. Αντίθετα, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, ο Balibar δείχνει ότι ο Marx διαθέτει το στοιχείο αυτό, το οποίο εκδηλώνεται στη συγκρότηση του Κράτους ως *μεταβατική* ισορροπία.

Στο έργο του Hegel παρατηρούμε, λοιπόν, μια μετατόπιση και μια αναγωγή της πολιτικής στο Κράτος, ούτως ώστε με την ολοποίηση Κράτους και κοινωνίας των πολιτών κάτι από την πολιτική μένει απ' έξω, χάνεται, «ξεχνιέται» ή αποκηρύσσεται. Από αυτήν ακριβώς τη «λήθη» και την περιθωριοποίηση αναδύεται ο περιορισμός της πολιτικής στην προοπτική του Hegel. Όπως είδαμε, υπάρχει μια όψη της πολιτικής –η προσποίηση, η ανορθολογικότητα, η τέχνη της εξαπάτησης και εντέλει η ιδεολογία– η οποία δεν ανάγεται στη συγκρότηση του Κράτους και την οποία ο Hegel παραγνωρίζει. Υπάρχει η πολιτική και η ιστορία της, αλλά μέχρι τη στιγμή που αρχίζει να υπάρχει το Κράτος δικαίου. Η πολιτική υπάρχει ως μετάβαση, ως προπαρασκευή του Κράτους στο οποίο τελικά βρίσκει την επαρκή ορθολογική της μορφή.

Από τα προηγούμενα τίθεται το ερώτημα της θέσης του Marx μεταξύ των δύο προοπτικών. Βρίσκεται ο Marx εντός της εγελιανής ερμηνείας ή συναντάται στον Machiavelli με αυτό που παραγνώρισε ο Hegel; Πώς και γιατί συνδέονται ή ταυτίζονται, στον θεωρητικό ορίζοντα του μαρξισμού, οι έννοιες του Κράτους και της πολιτικής, καθ' όσον –όπως γνωρίζουμε– ο μαρξισμός εννοιολογεί διαφορετικά την πολιτική και δεν παραγνωρίζει την ανορθολογική όψη της;

Η υπόθεση του Balibar είναι ότι ο Marx μπορεί να αποτελέσει τον τρίτο όρο μεταξύ των δύο προηγούμενων, με την έννοια ότι μετατοπίζει το ζήτημα σε ένα άλλο πεδίο. Αυτό είναι δυνατόν καθ' όσον υπάρχει στον Marx η έννοια της πάλης των τάξεων, η οποία λειτουργεί κατ' αυτόν τον τρόπο. Η έννοια της πάλης των τάξεων μετατοπίζει τον «τόπο» της πολιτικής δείχνοντας ότι η πολιτική *δεν κάνει ποτέ αφαίρεση του Κράτους* και, ωστόσο, *δεν ανάγεται σ' αυτό*. Η έννοια της μετατόπισης από την άλλη, υπογραμμίζει ότι η πολιτική τείνει να συ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ναντήσει κάτι διαφορετικό εξερχόμενη από ένα πεδίο και μεταβαίνοντας σε ένα άλλο. Η πολιτική συναρθρώνει δύο ετερογενή πεδία αποτελώντας η ίδια το μεταξύ τους όριο. Πράγματι, η ασυμβατότητα μεταξύ του Hegel και του Machiavelli δεν μπορεί να γεφυρωθεί με απλό τρόπο, αλλά μόνο να συναρθρωθεί σε μια ενότητα διαφοράς.

> «ο Marx τείνει να ξαναορίσει μια έννοια της πολιτικής που εκτείνεται σε όλο το πεδίο της πάλης των τάξεων, στο σύστημα πρακτικών της που είναι πολωμένο αλλά όχι ενοποιημένο ούτε διατεταγμένο ή κανονικοποιημένο και, συνεπώς, να διαρρήξει την εξίσωση Κράτους=πολιτικής...» (Balibar 1981a: 149).

Η διάρρηξη της εξίσωσης σημαίνει τη διάνοιξη μιας κλειστής ταυτοτικής ενότητας προς μια ενότητα διαφοράς με την εισαγωγή ενός τρίτου όρου, ο οποίος επικαθορίζει και διαφοροποιεί τους όρους που προηγουμένως ταυτίζονταν. Για τη διάνοιξη αυτή, απαιτούνται *πρώτον* η κριτική της νομικής αντίληψης του Κράτους, όπως τη συναντήσαμε στο κεφ. 1.2.1 και *δεύτερον*, μια φιλοσοφική προοπτική η οποία, κατά τους Althusser και Balibar, είναι δυνατόν να αναζητηθεί στον Marx. Σύμφωνα με την προοπτική αυτή, το *ιστορικό πεδίο υπερβαίνει το «όλον»*. Από τη μια μεριά η άπειρη διαδικασία της πάλης των τάξεων, του είναι ως απείρου και από την άλλη το πεπερασμένο «όλον» ως Κράτος, ως σκέψη, Λόγος, φιλοσοφία[24]. Η πάλη των τάξεων, λοιπόν, είναι «ευρύτερη» ή «πληρέστερη» από το ίδιο το Κράτος. Η πάλη των τάξεων αποτελεί τον τρίτο όρο που διανοίγει την απλή ταύτιση κράτους και πολιτικής και της προσδίδει την ιστορικότητά της. Τότε, η πολιτική αποτελώντας *το όριο* μεταξύ του έλλογα δομημένου και πεπερασμένου πεδίου του κράτους και του ετερογενούς και άπειρου πεδίου των πρακτικών της πάλης των τάξεων, *συνιστά ένα αμφίσημο μέγεθος. Πρέπει να αποτελεί ταυτοχρόνως πρακτική και γλώσσα ή*, μ' άλλα λόγια,

[24] Με την άποψη αυτή συμφωνεί και ο Μασερέ δείχνοντας ότι με τη διαλεκτική του Spinoza άπειρο και πεπερασμένο δεν χωρίζονται αλλά μεταβαίνουμε από το άπειρο στο πεπερασμένο και, επίσης, ότι το «όλον» νοείται όχι ως τυπική ολότητα αλλά ως αλυσίδα καθορισμών-«ανοικτό όλον» (Macherey 1979: 180-190).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*φαντασία και ταυτοχρόνως λόγο.* Με τον τρόπο αυτόν, η πολιτική είναι σε θέση να συγκροτεί μια σχεσιακή ενότητα διαφοράς.

Υπογραμμίζοντας τη θέση αυτήν του Balibar έχουμε κατοχυρώσει ένα σημαντικό βήμα στην κατανόηση του έργου του συνολικά, διότι η αμφισημία της έννοιας της πολιτικής καταλαμβάνει κεντρική θέση σ' αυτό. Όπως θα δούμε, από αυτήν τη θέση παράγονται άλλες σημαντικές παράγωγες, για παράδειγμα η θέση ότι η πολιτική αποτελεί συγχρόνως κοινωνία και κράτος. Παρατηρούμε, παρεμπιπτόντως εδώ, ότι ο Balibar περιγράφει τα χαρακτηριστικά που διέπουν το πεδίο αυτό και μάλιστα ορίζοντάς το ως σύστημα, σε οριοθέτηση όμως από τα χαρακτηριστικά των ολοκληρωμένων συστημάτων. Σημειωτέον ότι η περιγραφή αυτή γίνεται το 1981, αρκετά πριν την παγκοσμιοποίηση και την «καθολικοποίηση της πολιτικής».

Είναι απαραίτητο, ωστόσο, να επαναλάβουμε ότι πρόκειται για μια *μετατόπιση* της πολιτικής σε ένα διαφορετικό επίπεδο –πεδίο και όχι για μια αντιστροφή της σχέσης Κράτους-πολιτικής. Αν δεν νοήσουμε τη μετατόπιση αυτή δεν μπορούμε να συλλάβουμε τον ιστορικό χαρακτήρα της συνάντησης της πολιτικής με το ετερογενές και πολλαπλό.

> «...δεν μπορούμε να πούμε ότι το Κράτος είναι μια στιγμή της συγκρότησης της πάλης των τάξεων κατά τον ίδιο τρόπο που τείνουμε να λέμε ότι η πάλη των τάξεων είναι μια στιγμή της συγκρότησης του Κράτους. Η πάλη των τάξεων δεν είναι ένα καθορισμένο τέρμα, δεν είναι οργανική ολότητα. Δεν μπορούμε να ορίσουμε καμιά διαδικασία η οποία να *οδηγεί* στην πάλη των τάξεων και να αποπερατώνεται, ολοκληρώνεται σε αυτή διότι η πάλη των τάξεων είναι η ίδια μια άπειρη διαδικασία» (Balibar 1981a: 150).

Στο απόσπασμα αυτό, ο Balibar αναγνωρίζει μια όψη της έννοιας της πολιτικής στον Marx συγχρόνως «μακιαβελική» και μη εγελιανή. Η ανάγνωση του Marx εκ μέρους του Balibar είναι, καταρχήν, ανάλογη με αυτήν του Gramsci αφού αναγνωρίζει, όπως και αυτός, την επιρροή του Machiavelli. Ωστόσο, σε δεύτερο βαθμό είναι αντίροπη, καθ' όσον δεν ανάγει την πολιτική στο κράτος προεξοφλώντας τη συγκρότησή του ως σκοπό της. Πράγματι, στην

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γκραμσιανή παράδοση αναγνωρίζεται ο πλουραλισμός εντός του θεσμικού πεδίου άλλά όχι και η πολλαπλότητα του ετερογενούς ιστορικού πεδίου. Η ιστορικότητα της σχέσης κράτους και πολιτικής ως αντιθετικής και μη ολοποιήσιμης είναι το νόημα της διατύπωσης *«να είμαστε ιστορικιστές, όπως λέει ο Gramsci, αλλά απόλυτοι ιστορικιστές»* (Balibar 1980: 44), με σημαντικές συνέπειες στις πολιτικές στρατηγικές που προκύπτουν από τις δύο παραδόσεις.

> «Αυτό προϋποθέτει ότι αποδεχόμαστε ότι να τοποθετηθείς στην *επικαιρότητα* της πολιτικής, έτσι όπως την περιγράφει ή όπως αγωνίζεται να ριζώσει μέσω μιας ορισμένης ενότητας θεωρίας και πρακτικής, αλλά χωρίς να προεξοφλείται το τέλος-σκοπός της ή ότι δεν μπορείς να φαντάζεσαι ότι η επικαιρότητά της μπορεί να οριστεί ως προεξόφληση του τέλους-σκοπού της» (Balibar 1981a: 150).

Ο Balibar θεωρεί ότι μπορούμε να διαπιστώσουμε στον Marx μια προσπάθεια αξιοποίησης του Machiavelli, αλλά και ταυτόχρονης οριοθέτησης από τον Hegel. Μπορούμε να εγγραφούμε στην έννοια της πολιτικής, όπως την περιγράφει ο Marx στην εποχή του, δηλαδή στη δυνατότητα να γίνεται η πολιτική με τον τρόπο που υποδεικνύει ο Marx, αντιλαμβανόμενοι ωστόσο την ιστορικότητά της και, συνεπώς, το ενδεχόμενο να αλλάζει και να μετασχηματίζεται. Η πολιτική δεν ορίζεται άπαξ δια παντός με βάση ένα ρόλο που πρέπει να επιτελεί και ένα σκοπό που πρέπει να επιδιώκει. Είναι δυνατόν, συνεπώς, η μαρξιστική έννοια να διανοίξει τη *σχέση φιλοσοφίας-πολιτικής* την οποία έκλεινε ο Hegel, παγιώνοντας τη σχέση Κράτους-πολιτικής. Η σχέση αυτή αποκτά επικαιρότητα –κάθε φορά διαφορετική και ζωντανή– αλλά χωρίς προεξόφληση βάσει της εγγύησης του Κράτους ως σκοπού-τέλους. Το ζήτημα αυτό που αποτελεί και το θέμα της παρούσας εργασίας θα αναπτύξουμε στο κεφάλαιο 4, συγκεντρώνοντας καθοδόν και άλλα στοιχεία.

Έτσι, αν στον Machiavelli η πολιτική δεν ανάγεται σε μια οργανική αντίληψη του Κράτους ως *το όλον* στο οποίο διατάσσονται οι κοινωνικές διαφορές, τότε σ' αυτό αντιστοιχεί η ιδέα του Marx ότι *το Κράτος δεν εμφανίζεται ως όλον* παρά στο βαθμό που γίνεται ένα αντιφατικό στοιχείο στη μη ολοκληρώσιμη-ολοποιήσιμη διαδικασία της πάλης των τάξεων. Με αυτήν την έννοια: *«η πο-*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*λιτική είναι αυτό που πλημμυρίζει το κράτος, αυτό που το συγκροτεί ως μεταβατική ισορροπία ή σχεσιακό συσχετισμό δυνάμεων. Αποτελεί δηλαδή μια διαδικασία διαφοροποίησης και όχι ολοκλήρωσης-integration»* (Balibar 1981a: 151).

Θέτοντας την πολιτική ως διαφοροποιητική διαδικασία κατανοούμε και τη θέση, που αναπτύξαμε στο κεφάλαιο 1.2.1, για το κράτος ως αποτέλεσμα μιας *σύνθεσης* του συσχετισμού δυνάμεων ή καλύτερα της *ενότητας των αλληλουχιών αποτελεσμάτων*. Η συγκρότηση του Κράτους ως σύνθεση αποτελεί μεταβατική ανοιχτή ισορροπία αντί της στατικής ολοκλήρωσης.

*2.3.1.2 Η υπέρβαση του δυισμού Κοινωνίας-Κράτους*

Πριν προχωρήσουμε είναι αναγκαίο να εξετάσουμε ένα θέμα το οποίο λειτούργησε ως παγίδα για τον Marx και δεν του επέτρεψε να αξιοποιήσει πλήρως την έννοια της πάλης των τάξεων, ώστε να ξεφύγει από την αντίληψη του κράτους ως όλου. Πρόκειται για το ζεύγος κοινωνία/κράτος το οποίο είναι υπεύθυνο για την παλινδρομητικη τάση του Marx. Το εννοιολογικό δίδυμο *Κοινωνία/Κράτος* επαναφέρει και πάλι μια παράσταση του όλου, την οποία ο Marx έτεινε να αποφύγει, όπως είδαμε μόλις, με την έννοια της πάλης των τάξεων. Η δυσκολία του ίδιου του Marx εντοπίζεται σ' αὐτήν τη συμμετρική διάκριση την οποία, σύμφωνα με τον Balibar, ποτέ δεν αποχωρίστηκε παρ' όλο που οι αναλύσεις του καθίσταντο ολοένα και πιο ασύμβατες με αυτό.

Είδαμε προηγουμένως με ποιον τρόπο ο Hegel διαμόρφωσε το ολοποιητικό σχήμα κοινωνίας των πολιτών και κράτους. Επίσης, το ζεύγος αυτό τέμνει, ως γνωστόν, την αντίθεση *ιδιωτικό/δημόσιο* η οποία συνδέθηκε με τη νομική αντίληψη του κράτους. Με την έννοια των ΙΜΚ ο Althusser υπογράμμιζε ότι οι κρατικοί μηχανισμοί είναι θεσμοί που υπερβαίνουν τη διάκριση ιδιωτικού/δημόσιου υποδηλώνοντας τη συνεκτατότητα κράτους και κοινωνίας. Κατά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

συνέπεια, η διάνοιξη του κράτους στο μη κράτος τείνει προς κάτι επίσης ευρύτερο και ετερογενές της κοινωνίας. Το πεδίο του μη κράτους δεν είναι η κοινωνία αλλά το πεδίο των πρακτικών, της ταξικής πάλης.

Η ανάλυση της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης δείχνει ότι η νομική μορφή της *ιδιωτικής ιδιοποίησης* και η συναφής του μισθωτού συμβολαίου αποτελούν τον αναπόφευκτο μέσο όρο για την απόσπαση της υπερεργασίας. Η ιστορική ανάπτυξη των καπιταλιστικών σχέσεων, κυρίως όμως, δείχνει ότι η αστική κυριαρχία στηρίζεται ταυτοχρόνως στο Κεφάλαιο και στο Κράτος. Πρόκειται για την ενότητα, εν είδει «δικέφαλου αετού», *δύο* κέντρων τα οποία βρίσκονται άλλοτε σε συνεργασία και άλλοτε σε απόκλιση ή κρίση. Ο Marx δοκίμασε όλους τους τρόπους *αναγωγής* και *απλοποίησης* αυτού του δυισμού, ειδικά μετά το 1848, αλλά ήταν αναγκασμένος να την *αναγνωρίσει,* ειδικά στις αναλύσεις για βοναπαρτισμό και τον μπισμαρκισμό. Με αυτήν τη σημασία, ο δυισμός αυτός δεν ήταν μόνο μια γλώσσα αλλά αποτελούσε μορφή οργάνωσης (μορφή ζωής), μια δομική πολιτική μορφή υπό τον όρο ότι κοινωνία ταυτιζόταν με το κεφάλαιο. Οι συνθήκες αναπαραγωγής του κεφαλαίου αλλά και οι ίδιοι οι εργάτες και οι οικογένειές τους που συνδέονται με τις συνθήκες αναπαραγωγής του κεφαλαίου βίωναν την ταύτιση αυτή. Η διάκριση κοινωνία/κράτος αποτελεί μια σταθερά με βάση την οποία τα άτομα και οι ομάδες σκέφτονται τη δομή της κοινωνικής οργάνωσης. Αποτελεί μια πλασματική κατασκευή με υλικότατα αποτελέσματα και αποκαλύπτει κάθε φορά το όριο της ενότητας και της διαίρεσης όπως το φαντάζονται οι μάζες.

Ωστόσο, το ζεύγος Κοινωνία/Κράτος είναι ανεπαρκές στο να καταλάβουμε την πολιτική σημασία της κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας. Αν υπάρχει στον Marx η έννοια της «προλεταριακής πολιτικής» είναι για να ορίσει μια άλλη ενότητα πέρα από την ενότητα που φαντάζονται με τη βοήθεια της ανωτέρω διάκρισης οι μάζες.

«Η δύναμη της μαρξιστικής τοποθέτησης έγκειται στο ότι αποκαλύπτει τον 'φετιχισμό του κράτους' παρόντα τόσο στην αφηρημένη άρνησή του, όσο και στις φαντα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σιώσεις της ρεφορμιστικής χρήσης του και ανοίγει έτσι έναν αυτόνομο χώρο για το πρόβλημα της πολιτικής του εργατικού κινήματος» (Balibar 2005[1997]: 64).

Αν η ενότητα της «προλεταριακής πολιτικής» αποτελεί πράγματι έναν αυθεντικό *τρίτο όρο*, ζήτημα ιστορικής συγκυρίας, τότε επιτυγχάνει να αντιστέκεται στη διχοτομία Κοινωνίας πολιτών-Κράτους και να την αποδιαρθρώνει μετατοπίζοντας την ενότητα ως αποτέλεσμα της πολιτικής σε άλλο πεδίο, εκείνο των αντιφατικών πρακτικών της πάλης των τάξεων. Η πολιτική γεννιέται σ' αυτό το πεδίο αλλά ο τόπος εγκατάστασής της βρίσκεται εντός του λογικοθεσμικού πεδίου κράτους και κοινωνίας.

> «Η πολιτική δεν ανάγεται ούτε στην Κοινωνία ούτε στο Κράτος, ο θεσμικός διαχωρισμός των οποίων αποτελεί το πεδίο προβολής της αλλοτρίωσης της πολιτικής: κατά συνέπεια, η πολιτική δεν εγκαθίσταται ποτέ εκεί όπου γεννιέται» (Balibar 1990[1987]: 95).

Η διάκριση αυτή είναι υπεύθυνη για τον εγκλωβισμό της πολιτικής ενότητας είτε ως ενότητα της κοινωνίας είτε ως ενότητα του κράτους. Σε κάθε μια από τις δύο περιπτώσεις η ενότητα ως πολιτική εντοπίζεται και εκφράζεται στον ένα όρο, ενώ ο άλλος αποτελεί την αλλοτρίωση της αυθεντικότητάς της. Εναλλάξ η κοινωνία αποτελεί τον τόπο της αυθεντικής και αληθινής ενότητας και το κράτος την ψευδαίσθηση, την αυταπάτη, το ψέμα μιας διαχωριστικής ενότητας, και το αντίστροφο. Αλλά, επίσης, εναλλάξ η μια σφαίρα εκφράζει και ολοκληρώνει την άλλη ως η αλήθεια της. Το αποτέλεσμα της κατοπτρικής σχέσης κοινωνίας/κράτους είναι ο σχηματισμός μιας παράστασης του όλου με ιεραρχημένη δομή και κέντρο. Όπως είναι αυτονόητο, στην παράσταση αυτήν της κυκλικής εναλλαγής η πολιτική που μόλις περιγράψαμε στα προηγούμενα δεν έχει καμία θέση.

Το γεγονός ότι ο απαιτούμενος τρίτος όρος για την υπέρβαση της διχοτομίας βρέθηκε για μια στιγμή, με τον Marx, στην κριτική της Πολιτικής Οικονομίας οφείλεται στο ότι αυτή η διχοτομία αποτελεί πάνω απ' όλα αποτέλεσμα της οικονομικής ιδεολογίας. Ο Hegel έφτιαξε αυτήν την παράσταση του κοινωνικού όλου ως την *ιεραρχική και κεντροποιημένη* σχέση της κοινωνίας των

πολιτών και του Κράτους αφού βρήκε τη διάκριση στους οικονομολόγους Smith και Ferguson. Έτσι, ο Marx αναγνώρισε τη διάκριση λόγω της οικονομικής ιδεολογίας της εποχής του, τους νόμους της ανάπτυξης ως φυσικής κατάστασης και τη μεταφυσική ιδέα της προόδου. Από την άλλη, την παραγνώρισε λόγω της εξόδου του από την οικονομική ιδεολογία με τον αντι-εξελικτικιστικό νόμο της τάσης, σύμφωνα με τον οποίο τάση και αντιτάση αντιτίθενται εναλλακτικά με αποτέλεσμα η τάση δεν καταλήγει ποτέ εκεί που αρχικά έτεινε. Εξαιτίας του νόμου αυτού είναι που υπάρχει μια ιστορία του καπιταλισμού και όχι μόνο μια λογική της συσσώρευσης. Γι' αυτό ο Marx περνά από την αξία στην εργασία και από εκεί στην υπερεργασία, άρα στις στρατηγικές εκμετάλλευσης και στην ιστορία τους, και όχι στη διάκριση κοινωνίας/κράτους.

> «Στον βαθμό που η σχέση έκφρασης μεταξύ Κοινωνίας και Κράτους, βρίσκεται υπό επανεξέταση, υποψιαζόμαστε ότι υπάρχει κατά βάθος ασυμβατότητα μεταξύ του ιστορικού υλισμού και της αναπαράστασης του κοινωνικού συστήματος ως υπέρθεσης δύο σφαιρών, αναπαράστασης που προέρχεται από την κλασική φιλοσοφία και Πολιτική Οικονομία. Σε τελευταία ανάλυση, η μαρξιστική έννοια της ταξικής πάλης αντιτίθεται σε αυτήν την αναπαράσταση ακυρώνοντας κάθε σύλληψη της ιστορίας ως έκφρασης της Κοινωνίας μέσα στο Κράτος ή συμμετρικά, ως απορρόφησης του Κράτους από την Κοινωνία» (Balibar 2005[1997]: 68).

Η διάκριση αυτή ήταν δύσκολη για τον Marx γιατί η οικονομία –ως τέτοια– αποτελεί την κατ' εξοχήν κρατική ιδεολογία ή την πρωτεύουσα κρατική ιδεολογία της αστικής τάξης ως κυρίαρχης τάξης. Από την άλλη, η κυρίαρχη μορφή της κυρίαρχης ιδεολογίας είναι η νομική ιδεολογία, δηλαδή η ιδεολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, του κοινωνικού συμβολαίου. Δεν μπόρεσε, λοιπόν, ο Marx να διακρίνει την κατ' εξοχήν κρατική ιδεολογία της αστικής τάξης από την ιδιαίτερη ιδεολογία η οποία «μπετονάρει» εσωτερικά τον αστικό Κρατικό μηχανισμό, τη συμπεριφορά των δημόσιων λειτουργών, τη δραστηριότητα των διαννοουμένων, τα δικαιώματα και τα καθήκοντα των πολιτών σε σχέση με τον κρατικό μηχανισμό, η οποία είναι πράγματι η νομική ιδεολογία ή η «νομική κοσμοαντίληψη» (σε αντίθεση με τη θρησκευτική). Αυτή η διάκριση καλύπτεται όταν ο Engels λέει ότι *«το κράτος αποτελεί την πρώτη ιδεολογική*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*δύναμη»* καθιστώντας την κυρίαρχη ιδεολογία *το προϊόν* του κρατικού μηχανισμού, ενώ το ζήτημα που προέχει είναι να γνωρίζουμε ποια ιδεολογική μορφή οφείλει να γίνει κυρίαρχη ώστε η αστική τάξη να ελέγχει, να μετασχηματίζει και να χρησιμοποιεί τον κρατικό μηχανισμό.

Την αδυναμία εντοπισμού της πολιτικής πέρα από την ανωτέρω διάκριση εννοούσε ο Althusser όταν έγραφε: *«έχει εξαφανισθεί ως αυτόνομη βαθμίδα, η πολιτική είναι η αυταπάτη της πολιτικής, είναι η ιδεολογία της, η ιδεολογία γνωρίζει ανάπτυξη (φιλελευθερισμός)»* (Althusser 1995: 147).

Η διάκριση κοινωνίας/κράτους προσφέρει τα μέσα στις διάφορες μερίδες της αστικής τάξης να σκεφτούν και να οργανώσουν την ενότητα των συμφερόντων τους εμποδίζοντας τα συμφέροντα των εργατών να παρεμβληθούν και να διαβρώσουν τις μαζικές βάσεις του κράτους. Η θέση του Balibar ότι *«η επαναστατική πολιτική μετατοπίζει το όριο Κοινωνίας και Κράτους με κίνδυνο του μαζικού κινήματος»* (Balibar 1990[1987]: 95) υπονοεί ότι για να οριστεί μια πολιτική ως τρίτος όρος που επικαθορίζει τη διάκριση και μετατοπίζει τα όριά της πρέπει να έχει επίγνωση ότι δεν μπορεί να την αποφύγει αλλά να «παίζει» μεταξύ των δύο μορφών της. Ανάλογα με το ποια κυριαρχεί πρέπει ο τρίτος όρος να εγγράφεται ως κριτική από τη μεριά της άλλης. Έτσι, σήμερα για να εξοπλίσουμε την «προλεταριακή πολιτική» μπορούμε να ενισχύσουμε όχι την κριτική της νομικής ιδεολογίας, αλλά την κριτική της οικονομικής ιδεολογίας.

Συμπεραίνοντας, με την κίνηση διάνοιξης της πολιτικής πέρα από το κράτος πρόβαλε η ιστορικότητα και ο αμφίσημος χαρακτήρας της καθώς και η σύνθετη, αντιφατική και μη ολοκληρώσιμη σχέση της με αυτό. Ταυτοχρόνως, η μη τελεολογική σχέση της πολιτικής με το κράτος υποβάλλει και την επανεξέταση της διάκρισης κοινωνίας/κράτους ως αναπαράστασης του όλου. Η κριτική της κυκλικής εναλλαγής μεταξύ των δύο σφαιρών είναι επιβεβλημένη αναπτύσσοντας τη θέση ότι η πολιτική αφορά και τους δύο όρους της διάκρισης. Προβάλλει, λοιπόν, ένα πλούσιο τοπίο για την πολιτική το οποίο περιμένει την εξερεύνησή του, όσον αφορά διάφορες άλλες διαστάσεις της φύσης της.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*2.3.2 Η πολιτική ως μεσολάβηση και θεσμοθέτηση*

Όπως συμπεράναμε στο προηγούμενο κεφάλαιο η διατήρηση της διάκρισης κοινωνία/κράτος αποτέλεσε την καθοριστική δυσκολία για τον Marx, η οποία τον εμπόδιζε να προσεγγίσει μια έννοια της πολιτικής *πέρα* από το κράτος. Η βασική θέση τού Balibar σ' αυτό το ζήτημα αντλείται από την εργασία του στον Spinoza και αφορά μια ριζική επανατοποθέτηση του προβλήματος της κοινωνικής σχέσης. Η πολιτική είναι η πρακτική με την οποία συγκροτούνται συνεχώς οι κοινωνικές σχέσεις και, συγχρόνως, και η Πολιτεία. Η τελευταία, δηλαδή το Κράτος, συλλαμβάνεται, όπως είδαμε, ως σύνθεση δυνάμεων, άρα ως σχέσεις εξουσίας οι οποίες είναι συγχρόνως ελευθερία και υποταγή ή καλύτερα κυριαρχία και απελευθέρωση.

Με την κριτική της διάκρισης κοινωνίας/κράτους και την υπέρβασή της οδηγούμαστε στη συνθετοποίηση του προβλήματος. Συλλαμβάνουμε τη σχέση κοινωνίας και κράτους σε ένα ενιαίο πεδίο το οποίο, ωστόσο, είναι εσωτερικά οριοθετημένο· πρόκειται για μια ενότητα διαφοράς ή για μια σχεσιακή αμφίσημη ενότητα κοινωνίας και κράτους. Η πολιτική αναφέρεται στις κοινωνικές σχέσεις αλλά και στο κράτος, αποτελεί τον παράγοντα που μεσολαβεί μεταξύ των δύο πόλων, η μεσολάβηση αυτή απαιτείται, άλλωστε, από το εσωτερικό όριο του ενιαίου πεδίου. Το εσωτερικό όριο προέκυψε από την αναδίπλωση της πολιτικής στο εσωτερικό του ιδεο-λογικού πεδίου του κράτους-κοινωνίας μετά την έξοδό της στο πεδίο του μη κράτους και των ιστορικών πρακτικών. Η επέκταση και ολοκλήρωση-ενσωμάτωση του ετερογενούς εσωτερικεύεται ως ένταση μεταξύ δύο τάσεων. Συνεπώς, η προηγούμενη κάθετη διάκριση μεταξύ κοινωνίας/κράτους μετατρέπεται σε εσωτερικό όριο ενός ενιαίου πεδίου, αλλά η ύπαρξη αυτού του εσωτερικού ορίου έχει τα αίτια της αλλού, «στο έξω».

Αναδεικνύεται, λοιπόν, ένας ενδιάμεσος ρόλος για την πολιτική μεταξύ κοινωνίας και κράτους, αφ' ενός συμβάλλοντας στη συγκρότηση της κοινωνικής σχέσης, αφ' ετέρου στη συγκρότηση του κράτους ως αποτέλεσμα συσχετισμού

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δυνάμεων. Όπως δείξαμε προηγουμένως, το πεδίο του κράτους και της κοινωνίας διαπνέεται από την ομοιογενή λογική ενός δεσμού, έστω και αντιφατικού, ο οποίος συνίσταται και συγκροτείται από τη διακύμανση μεταξύ φαντασίας και λόγου. Ωστόσο, η έξοδος από το πεδίο αυτό οδηγεί προς το ετερογενές πεδίο των πρακτικών και του ιστορικού πραγματικού, όπου καμιά λογικότητα δεν είναι αρκετή να το εκφράσει από μόνη της παρά σε σχέση με τη συλλογική εμπειρία. Η πολιτική που γεννάται ως πρακτική η ίδια στο πεδίο αυτό αναλαμβάνει να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ του ομοιογενούς πεδίου κράτους-κοινωνίας και του ετερογενούς πεδίου των ποικίλων και πολλαπλών πρακτικών, αναλαμβάνει, λοιπόν, το ρόλο του κράτους το οποίο αδυνατεί να αποτελέσει το «καθολικό συγκεκριμένο». Από αυτό το σημείο μπορούμε να αντιληφθούμε αυτό που ο Balibar ονομάζει «καθολικοποίηση της πολιτικής».

Η πολιτική ως μεσολάβηση αναφέρεται διττά τόσο στο εσωτερικό του πρώτου πεδίου όσο και μεταξύ αυτού και του εξωτερικού του. Δείξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (κεφάλαιο 2.3.1) ότι η πολιτική, ως *γλώσσα* και ως *πρακτική* ταυτοχρόνως, μπορεί να επιτελέσει τη μεσολάβηση πάνω στο όριο κράτους και μη κράτους διευρύνοντας τα όρια του πρώτου και συμπεριλαμβάνοντας με μια συνεχή διαδικασία θεσμοθέτησης ό,τι αποκλείεται από αυτό. Δείξαμε, επίσης, ότι η πολιτική ως *φαντασία* και ως *λόγος* επιτελεί το ρόλο της μεσολάβησης μεταξύ κοινωνίας και κράτους με την επικοινωνία. Στη διπλή κίνηση της πολιτικής στα δύο όρια και, συνεπώς, στη διττή φύση της ως μεσολάβηση, η δεύτερη αυτή της ενσωμάτωσης-ολοκλήρωσης επικαθορίζει την πρώτη και της προσδίδει την ιστορικότητα, συνώνυμο της «καθολικοποίησης της πολιτικής».

Η καθολικοποίηση της πολιτικής σχετίζεται με τον ρόλο μεσολάβησης και επικοινωνίας που αναλαμβάνει η ίδια. Η σχετικοποίηση των ορίων δεν σημαίνει «ξεπέρασμα» των αρχών που δομούσαν το πεδίο αλλά αναθεμελίωσή τους. Έτσι, η σχετικοποίηση του ορίου κράτους μη κράτους δεν σημαίνει εξαφάνιση του κράτους αλλά *ενοποίηση* των προηγουμένως διακριτών πόλων και

κλάδων σε ένα ενιαίο πεδίο. Το πεδίο αυτό δεν είναι ομοιογενές, καθ' όσον οι πόλοι υπάρχουν στην ιδιαιτερότητά τους πλην όμως επικοινωνούν μεταξύ τους, δεν τήκονται και δεν ανάγονται όλα τα στοιχεία σε ένα στοιχείο με βάση την ομοιότητά τους, παραμένουν ετερογενή αλλά με δυνατότητα επικοινωνίας και μεσολάβησης ανάμεσά τους. Σε μια τέτοια δομή του πεδίου είναι φανερό ότι το όριο-εμπόδιο ενός δυισμού ή κάθετης διάκρισης μετατρέπεται σε ένα εσωτερικό όριο. Το πεδίο είναι ενιαίο αλλά και εσωτερικά οριοθετημένο. *Η διέλευση του ορίου απαιτεί ένα νέο είδος μεσολάβησης.* Σ' αυτήν ακριβώς την ανάγκη ανταποκρίνεται η αναζήτηση μιας νέας έννοιας της πολιτικής. Η νέα έννοια και πρακτική της πολιτικής προσδιορίζεται γενικά ως μεσολάβηση και επικοινωνία, αλλά με ταυτόχρονη διπλή οριοθέτηση. Η πρώτη όψη συνίσταται στη δημιουργία χώρων οι οποίοι ευνοούν την επικοινωνία, από την άλλη, η θεσμική δημιουργία δεν αποτρέπει τη σύγκρουση συμφερόντων. Πρόκειται, λοιπόν, για μια αμφίσημη λειτουργία, για ένα αμφίσημο ρόλο της πολιτικής καθ' όσον ενώνει αλλά και διαιρεί.

Η καθολικοποίηση της πολιτικής για τον Balibar έχει, όπως είδαμε στο κεφάλαιο 1.3.3, μια ιστορική σημασία πέρα από την εννοιολογική. Ο καπιταλισμός, η αποικιοποίηση και η απο-αποικιοποίηση δημιούργησαν όχι μόνο μια οικονομία-κόσμο στην οποία κυριαρχεί η εξάπλωση της εμπορευματικής μορφής, *«...αλλά και μια πολιτική-κόσμο, ένα πεδίο επιλεκτικής κυκλοφορίας των πληροφοριών (επικοινωνία[25]) υπό τη διαρκή επενέργεια της διάσπασης της ανθρωπότητας σε μάζες με συνθήκες ζωής και έκφρασης που δεν επιδέχονται ουσιαστικά σύγκριση»* (Balibar 1990[1987]: 95-96). Η καθολικοποίηση της πολιτικής συνοδεύεται από τους δομικούς αποκλεισμούς οι οποίοι προκαλούν την κρίση και διάσπαση του καθολικού ιδεώδους της ενωμένης ανθρωπότητας. Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι και πάλι η πολιτική η ίδια καλείται να γεφυρώσει την πρωτοφανή ιστορικά διαίρεση που προκλήθηκε με την άλλη όψη της αμφισημίας της, αυτήν της ενότητας ως γλώσσας.

[25] Σημείωση του γράφοντος.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Αναμένεται, λοιπόν, η παραγωγή ενός νέου καθολικού, ενός ιδεώδους σχεσιακού με τη μεσολάβηση της πολιτικής. Ο ρόλος αυτός της πολιτικής ως *μεσολάβηση-θεσμοθέτηση* στηρίζεται στη λειτουργικότητα της αμφισημίας της. Από τη μια η πολιτική ως *πρακτική* αναφέρεται στην ιστορική διαδικασία χωρίς υποκείμενο και, από την άλλη, η πολιτική ως *γλώσσα* αναφέρεται στη θεσμική δραστηριότητα, στη συγκρότηση υποκειμένων και ταυτοτήτων. Η πολιτική αναφέρεται στο ετερογενές πεδίο των πρακτικών αλλά και στο έλλογο πεδίο του κράτους, της σκέψης, των θεσμών. Αυτό σημαίνει ότι η πολιτική διαθέτει μια αμφισημία πολύ λειτουργική: *διαιρεί* αλλά και *ενώνει*. Με τη χαρακτηριστική αμφισημία διαθέτει μια μεταφορικότητα, με την οποία μπορεί να υποκαθιστά την ιδεολογία. Με αυτήν την έννοια, αναλαμβάνει ρόλο ενοποίησης του κόσμου, ρόλο επικοινωνίας· η πολιτική είναι επικοινωνία. Η πολιτική ως επικοινωνία λειτουργεί με ένα *ιδεώδες-τρόπο* αντί του μονοσήμαντου καθολικού ιδεώδους του δικαίου. Ο τρόπος αυτός, για τον Balibar, είναι η *πολιτική των δικαιωμάτων του ανθρώπου* ή η *πολιτική ως δικαίωμα στην πολιτική*.

Ο διττός ρόλος της πολιτικής συνίσταται αφ' ενός στη δημιουργία χώρων επικοινωνίας στους οποίους συμπεριλαμβάνονται διαφοροποιημένες ενότητες, αφ' ετέρου στο να φέρει εις πέρας τη σύγκρουση μέσω της θεσμοθέτησης-συγκρότησης. Η άρθρωση της διαιρετικής και της ενωτικής λειτουργίας της πολιτικής αποδίδει, όπως είπαμε, την ιστορικότητα της συγκροτητικής λειτουργίας της, τη θεσμοθέτηση ως αναθεμελιωτικής διαδικασίας. Με την κίνηση εξόδου από το έλλογο πεδίο προς το πεδίο των ιστορικών πρακτικών αλλά και την επιστροφή στο εσωτερικό ως παράγοντα εσωτερικής διαφοροποίησης και έντασης η πολιτική λειτουργεί ως διαφοροποίηση αλλά και ως ενοποίηση. Συγκροτεί μια ενότητα διαφοράς, μια μοναδικότητα (singularité).

> «Η επικοινωνία δεν περιορίζεται στη μυστικιστική κοινωνία (Gemeinschaft) ούτε στην εμπορική ανταλλαγή (Gesellschaft). Ο Spinoza αποκαλεί «κοινές έννοιες» τις πνευματικές μορφές που παίρνει η αμοιβαία ωφέλεια, την οποία ο Marx αποκαλεί «ενότητα θεωρίας και πράξης». Κάθε σύστημα πραγματικής επικοινωνίας αποτελεί μια πολιτική μονάδα. Το αν συμβιβάζεται με το υπάρχον κράτος είναι εμπειρικό ζήτημα» (Balibar 1990 [1987]: 95-96).

Η συνεχής *θέσμιση*[26] συνίσταται στη διάνοιξη και *δημιουργία* δημόσιων χώρων επικοινωνίας, θεσμών (ΙΜΚ) ηγεμονίας και χώρων πολιτών-«υποκειμένων».

> «Το θεμελιώδες πρόβλημα της πολιτικής –καθώς και το πρόβλημα των αιτίων της πολιτικής θεσμοθέτησης, της διατήρησης του κράτους– είναι, συνεπώς, να ξέρουμε πώς συνδυάζονται η φαντασία και ο λόγος, πώς συμβάλλουν στην 'κοινωνικότητα'» (Balibar 1996[1989]: 268).

Είδαμε ότι η βασική θέση του Balibar σ' αυτό το ζήτημα αντλείται από την εργασία του στον Spinoza και αφορά μια ριζική επανατοποθέτηση του προβλήματος της κοινωνικής σχέσης. Η πολιτική είναι η πρακτική με την οποία συγκροτούνται συνεχώς οι κοινωνικές σχέσεις και συγχρόνως η Πολιτεία. Ας εξετάσουμε σύντομα τη νέα προβληματική της κοινωνικής σχέσης. Θα δούμε με πιο τρόπο, εντός του ιδεολογικού πεδίου, η πολιτική διαιρείται σε παραγωγή-ταξική πολιτική και επιθυμία-πολιτική ταυτοτήτων.

### *2.3.2.1 Η κοινωνική σχέση*

Το πρόβλημα της κοινωνικής σχέσης συνίσταται στον τρόπο που τίθεται το ερώτημα της κοινωνικής ενότητας, διότι σύμφωνα με την υλιστική θέση είναι η ίδια η αντίφαση που συγκρατεί και ενώνει τους όρους της κοινωνικής ενότητας. Η ενότητα είναι το ιστορικό αποτέλεσμα ύπαρξης της αντιφατικής σχέσης. Για τον Balibar, όπως άλλωστε και για την αλτουσεριανή παράδοση με το ερώτημα του Althusser «τι είναι η κοινωνία», το πρόβλημα αυτό δεν αναφέρεται σε μια αμφισβήτηση της μαρξιστικής έννοιας του τρόπου παραγωγής και των σχέ-

---

[26] Για τη θέσμιση σε νεοκλασική προοπτική βλέπε και Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Ράππα. Η πολιτική εισάγει μια beance (διάνοιξη) στη θετική τάξη του είναι, η διάνοιξη του ανέφικτου η οποία εμποδίζει το τελικό κλείσιμο αυτής της τάξης και/ή μετατοπίζει/διαταράσσει την ισορροπία της. Η πολιτική μέσα και πέρα από το Κράτος-«όλον».

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σεων παραγωγής. Αντίθετα, αναφέρεται στο επίπεδο αυτού που η μαρξιστική ορολογία αποκαλεί ενότητα του «κοινωνικού σχηματισμού», δηλαδή στην ιστορική μορφή που παίρνει αυτή η ενότητα.

> «...είτε, αντίθετα, έχει την έννοια ότι η θεωρία του Κράτους *δεν μπορεί να συναχθεί άμεσα* από τη σχέση παραγωγής, αν δεν εισαχθούν στη θεωρία άλλα βασικά στοιχεία, κάποιο άλλο 'αφετηριακό σημείο' που δεν υπάρχει στον 1° τόμο του *Κεφαλαίου* (αν δεν εισαχθεί δηλαδή η έννοια μιας 'κοινωνικής σχέσης' *ξεχωριστής* από τη σχέση καπιταλιστικής παραγωγής και εμπορευματικής κυκλοφορίας)» (Balibar 1984[1979]: 122).

Η ερμηνεία του Balibar συνίσταται στον εντοπισμό ενός θεωρητικού ορίου του Marx. Το όριο λειτουργεί αμφίσημα: ως εμπόδιο και ως σημείο επέκτασης, ως θετική προϋπόθεση για τη διατύπωση του προβλήματος αλλά ως αρνητική προϋπόθεση, δηλαδή για τη μη επίλυση του. Εξετάζοντας, λοιπόν, το συγκεκριμένο πρόβλημα καταλήγει ότι ο Marx *«αφήνει τελείως αδιερεύνητες τις ιδεολογικές σχέσεις»* (όπ.π.: 170), έλλειψη που έρχεται να καλύψει η εισαγωγή της έννοιας της κοινωνικής σχέσης, στο επίπεδο του ιστορικού κοινωνικού σχηματισμού (Balibar 1974: 234). Ο Balibar διακρίνει άλλωστε τις κοινωνικές ενότητες του σημερινού κόσμου από τις οικονομικές, καθ' όσον οι επιτόπιες κοινωνικές σχέσεις ή μορφές της κοινωνικής σύγκρουσης είναι οι καθοριστικές. Συνεπώς, η συνολική εξέλιξη είναι αποτέλεσμα της κίνησης των κοινωνικών ενοτήτων παρά αιτία τους. Εμπεριέχεται ήδη εδώ η θέση για την πολιτική ενότητα σε σχέση με την προτεραιότητα της οικονομικής ενότητας.

Και τέλος:

> «Μήπως όμως βιαζόμαστε να θεμελιώσουμε πάνω στον καταμερισμό εργασίας την ολότητα των κοινωνικών *αποτελεσμάτων*, όπως τα αποκαλούσε ο Althusser; Μ' άλλα λόγια, μπορούμε να θεωρούμε (όπως έκανε ο Marx σε μερικά «φιλοσοφικά» κείμενα) ότι οι κοινωνίες ή οι κοινωνικοί σχηματισμοί διατηρούνται «εν ζωή» και συγκροτούν σχετικά βιώσιμες *ενότητες* εκ του γεγονότος και μόνο ότι οργανώνουν αυτές την παραγωγή και τις ανταλλαγές κάτω από ορισμένες ιστορικές σχέσεις;» (Balibar στο Balibar & Wallerstein 1991[1988]: 17).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Εννοώντας τον καπιταλιστικό καταμερισμό εργασίας ως την οικονομική ενότητα θεωρεί ότι αυτός, με τη σειρά του, δεν αρκεί για να εξηγηθεί η θεμελίωση της κοινωνικής ενότητας· δεν αποτελεί το αίτιο της θεμελίωσης αλλά, αντίστροφα, της απο-θεμελίωσης. Ο καπιταλιστικός καταμερισμός εργασίας ως οικονομική ενότητα διαλύει τις κοινότητες, την κοινωνική ενότητα «προσδίδοντας στις εσωτερικές τους ανισότητες τη μορφή ασυμφιλίωτων ανταγωνισμών».

> «Το δεύτερο θεώρημα λέγει ότι οι κοινωνικές σχέσεις είναι σχέσεις οικονομικές. Από τη μεριά τους οι οικονομικές σχέσεις είναι σχέσεις κοινωνικές. Νέα εξίσωση που η διατύπωσή της αποτελεί την καρδιά της μαρξιστικής κριτικής. Κρατώ εδώ μόνο την ακόλουθη όψη: κάθε ανάλυση των κοινωνικών συνθηκών της πολιτικής οφείλει να φωτίζει ταυτοχρόνως τη δομική αιτιότητα που ασκούν και το *κοινωνικό αποτέλεσμα* (Althusser) που παράγουν. Στην περίπτωση του Marx, δομή αιτίας και αποτελέσματος αναγνωρίζεται στη 'διαδικασία παραγωγής και αναπαραγωγής' του κεφαλαίου και στην ίδια τη δυναμική της. Η ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής αποτελεί λειτουργία αυτής της διαδικασίας που συνδέεται με μια μορφή οργάνωσης των κοινοτήτων στις οποίες ασκείται η κυριαρχία του κεφαλαίου. Η μεγάλη φιλοδοξία του Marx ήταν να δείξει ότι η ίδια η στοιχειώδης δομή, η διαδικασία εκμετάλλευσης της μισθωτής εργασιακής δύναμης, συνιστά ταυτοχρόνως το 'σπέρμα' μιας μορφής 'οικονομικής κοινότητας' (στην προκειμένη περίπτωση την αγορά ή την κοινότητα παραγωγών-εμπόρων) και μιας μορφής κράτους (ή της κυριαρχίας-υποταγής, άρα μιας 'πολιτικής κοινότητας') και, συνεπώς, της εξάρτησης ή συσχέτισης η οποία σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας χαρακτηρίζει τη σχέση τους» (Balibar 2005[1997]: 30).

Ο Balibar αναζητεί άλλες κοινωνικές πρακτικές, υλικές αλλά μη οικονομικές οι οποίες επικαθορίζουν τον καθοριστικό ρόλο της παραγωγικής κοινωνικής σχέσης:

> «είναι η ιστορία των αντιδράσεων του σύνθετου πλέγματος των 'μη οικονομικών' κοινωνικών σχέσεων που διαμορφώνουν το ενοποιητικό στοιχείο μιας ιστορικής συλλογικότητας ατόμων, την αποδόμηση της οποίας απειλεί η επέκταση της μορφής αξίας» (Balibar στο Balibar & Wallerstein 1991[1988]: 18).

Η τοποθέτηση αυτή μας υποδεικνύει μια συνθετότητα παρά μια εγκατάλειψη της μαρξιστικής θέσης για τον τρόπο παραγωγής και τον καθοριστικό ρόλο των παραγωγικών σχέσεων. Η συνθετότητα που εισάγει ο Balibar υποδηλώνει ότι η θεμελίωση της κοινωνικής σχέσης δεν γίνεται πάνω σε μια *αρχή* ταυτότητας. Ασκώντας την αυτοκριτική του για ορισμένα σημεία της συμβολής

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του στο *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο* παρατηρούσε ότι στον Marx υπάρχει ταύτιση της διαδικασίας κεφαλαιακής συσσώρευσης με τη διαδικασία αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων(το θέμα αυτό συναντήσαμε στο 1.14). έγραφε:

> «στον Marx υπάρχει μια παλιά φιλοσοφική παράσταση της ταυτότητας εαυτού, η μονιμότητα (νοούμενη υπό τη μορφή της διάρκειας των σχέσεων σε μια κυκλική διαδικασία) δεν χρειάζεται εξήγηση αφού εξηγείται από μόνη της, δεν είναι αιτιατή (ή παραγόμενη), όντας η ίδια αιτία του εαυτού της. μόνο η «αλλαγή», ως «πραγματική» αλλαγή, δηλαδή καταστροφή-μετασχηματισμός της ουσίας, θα είχε ανάγκη μιας εξήγησης και μιας αιτίας» (Balibar 1974: 236).

Στον Marx αναγνωρίζουμε μια φιλοσοφία της υπόστασης η οποία ευθύνεται για την ουσιοκρατική αντίληψη της ενότητας σε μια ουσία της ανθρώπινης φύσης όπως η εργασία. Δεν υπάρχει δηλαδή μία αιτία εξήγησης και ενότητας της κοινωνικής σχέσης. Αντίθετα, ο σύνθετος προσδιορισμός της ενότητας συνεπάγεται ότι η αρχή θεμελίωσης δεν είναι μια ουσία αλλά μια διαφορά. Η ενότητα της κοινωνικής σχέσης είναι μια ενότητα διαφοράς και η ιστορία της δεν ανάγεται στην απλή οικονομική ή πολιτική ενότητα.

Κατανοούμε, λοιπόν, καλύτερα τι εννοεί ο Balibar όταν έγραφε:

> «δεν υπαινίσσομαι εδώ τη σύγκρουση ιδεαλισμού και υλισμού ούτε την αντίληψη ότι η οικονομική ενότητα των κοινωνιών οφείλει να συμπληρωθεί ή να αντικατασταθεί από μια συμβολική ενότητα, τον ορισμό της οποίας θα αναζητήσουμε είτε στο δίκαιο είτε στη θρησκεία είτε στην απαγόρευση της αιμομιξίας κ.λπ.» (Balibar στο Balibar & Wallerstein 1991[1988]: 18).

Η υπέρβαση της διάκρισης δομή/ιστορία επιτρέπει την ολοκλήρωση της κοινωνικής σχέσης με τη συμπερίληψη των ιδεολογικών σχέσεων σε μια σύνθετη σχέση, σε μια ενότητα διαφοράς.

> «...αυτό που συνδέει μεταξύ τους τις κοινωνικές ομάδες και τα άτομα δεν είναι κάποιο ανώτερο κοινωνικό συμφέρον ή μια έννομη τάξη, αλλά μια σύγκρουση σε αέναη ανάπτυξη. Γι' αυτό η πάλη των τάξεων και οι ίδιες οι τάξεις ήταν πάντοτε έννοιες κατ' εξοχήν πολιτικές, που δυνάμει εξέφραζαν μια ανάπλαση της έννοιας της επίσημης πολιτικής» (Balibar στο Balibar & Wallerstein 1991[1988]: 256).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Έτσι, η νέα διαίρεση της πολιτικής και η συνακόλουθη αμφισημία της, οι οποίες εντοπίζονται εντός του ιδεολογικού χώρου, ταυτίζονται με τη συγκρότηση της ίδιας της κοινωνικής σχέσης. Την ταύτιση αυτή θα έχουμε την ευκαιρία να αποσαφηνίζουμε πληρέστερα στο κεφάλαιο 3.1 για τη διατομικότητα της κοινωνικής σχέσης. Η ολοκλήρωση της κοινωνικής σχέσης περιλαμβάνει σε μια δομική ιστορική ενότητα τόσο την παραγωγική κοινωνική σχέση, η οποία παραπέμπει στην *ταξική πολιτική*, όσο και τις ιδεολογικές κοινωνικές σχέσεις οι οποίες παραπέμπουν στην *πολιτική των ταυτοτήτων*. Η πολιτική πρακτική προκύπτει από τη λανθάνουσα αντίθεση εκμετάλλευσης και από τη λανθάνουσα αντίθεση ιδεολογικής κυριαρχίας, δηλαδή προκύπτει από μια διπλή παραγωγική διαδικασία: από την αντίθεση της παραγωγικής σχέσης (ταξική πρακτική) και από την αντίθεση της παραγωγής «συνείδησης»-παραστάσεων-ιδεών.

Όσον αφορά, λοιπόν, την πολιτική βλέπουμε ότι προκύπτει μια δεύτερη εσωτερική διαίρεση, εκτός από εκείνη σε πρακτική και γλώσσα. Η νέα εσωτερική διαίρεση συνδέεται επίσης με την αμφισημία και τη μεταφορική λειτουργία της πολιτικής. Επιπλέον, μας υποβάλλει την ιδέα ότι *η πολιτική εμπλέκεται στη συγκρότηση της ίδιας της κοινωνικότητας* συμβάλλοντας στην επικοινωνία φαντασίας και λόγου.

### *2.3.2.2 Η κοινωνικότητα-ο αμφίσημος δεσμός*

Αν η κοινωνική σχέση συγκροτείται ως ενότητα αντιθέτων, τότε η κοινωνικότητα ως δεσμός πρέπει να νοείται ως αποτέλεσμα που παράγεται σε μια αντιφατική διαδικασία. Η συγκρότηση της κοινωνικότητας –είτε στη βάση μιας προϋπάρχουσας φύσης είτε στη βάση μιας εκ των υστέρων θεσμοθέτησής της– υποβάλλει δύο αντιλήψεις αντίθετες, οι οποίες από την αρχαιότητα έως τη νεότερη εποχή σηματοδοτούνται σταθερά από τη διάκριση φύση/θεσμός. Η αντι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θεση αυτή δεν παρακάμπτεται εύκολα, γιατί, κατά τον Balibar, οι δύο αντιλήψεις έχουν ως κοινό τους στοιχείο το ότι η κοινωνικότητα ως δεσμός νοείται σταθερά έξω και πάνω, δηλαδή υπερβατικά, από αυτά που πρέπει να ενώνει και κατόπιν πραγματώνεται. Πρόκειται να εξετάσουμε αυτό το ζήτημα σε επόμενο κεφάλαιο που αναφέρεται στη διατομικότητα της κοινωνικής σχέσης. Ως προς αυτό που μας ενδιαφέρει στο σημείο αυτό, αρκεί να παρατηρήσουμε ότι σύμφωνα με τις ανωτέρω φιλοσοφικές παραδόσεις η έννοια της κοινωνίας προσδιορίζει την ενότητα ως άθροισμα-σύνολο των ατόμων με βάση μια κοινή ιδιότητα-ταυτότητα ή ως το όλον των επιμέρους ατόμων. Η κοινωνική σχέση συλλαμβάνεται, όπως είπαμε, ως μια μονοσήμαντη ενότητα ταυτότητας. Κατ' επέκτασιν το Κράτος νοείται ως δεσμός ατόμων-πολιτών (νομικά), συνεπώς, ως πεπερασμένο Όλον και όχι ως ενότητα-σχέση εξουσίας.

Στον Spinoza , όμως, δεν υπάρχει η αντίθεση φύσης/κοινωνίας αλλά μια συνέχεια πεδίου. Ο άνθρωπος, λέει ο Spinoza , δεν είναι *κράτος εν κράτει* αλλά *φυσικό άτομο* ή *καθέκαστον πράγμα*, όπως υπάρχουν άπειρα τέτοια στη φύση. Κατά συνέπεια, πρέπει να τεθεί η υπόθεση ότι ο δεσμός δεν ενώνει μόνο αλλά και χωρίζει συγχρόνως και, κυρίως, ότι παράγεται ο ίδιος κατά τη διαδικασία συγκρότησης της κοινωνίας. Με αυτόν τον τρόπο, τίθεται, δηλαδή, το πρόβλημα της κοινωνικής σχέσης διαφορετικά (Balibar 1996[1985]: 117 κ.ε.).

Ο Balibar δείχνει, με αξιοθαύμαστα λεπτό τρόπο, δύο «παραγωγές», γενέσεις της κοινωνίας, η *πρώτη* μέσω του λόγου, ο οποίος επιβάλλει στο άτομο την αναγκαιότητα να διατηρήσει το είναι του (ατομικά) και την αναγκαιότητα να συνθέσει μ' άλλα άτομα (κοινωνικά). Οι δύο αναγκαιότητες αποτελούν ενότητα και μας δείχνουν ότι δεν πρέπει να αντιπαραθέτουμε ατομικισμό και κοινωνικότητα. Η *δεύτερη* μέσω των παθών, με τα οποία επίσης προσπαθεί να διατηρηθεί στην ύπαρξη: η άγνοια της φύσης του οδηγεί σε μια εικόνα του εαυτού του και όχι σε γνώση, συνεπώς, οδηγεί σε αδυναμία κυριαρχίας στις εξωτερικές αιτίες και, κατά συνέπεια, σε υποταγή σ' αυτές. Η ταύτιση που φέρνει σε επικοινωνία τα άτομα μέσω των-εικόνων τους, η αμφισημία των παθών χαράς και

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θλίψης μεταξύ των οποίων διακυμαίνονται και ο φόβος των διαφορών τους, που τους ἀναγκάζει να εξομοιώνονται, αναδεικνύουν την κοινωνικότητα ως αντιφατικό δεσμό μέσω των παθών. Ο Balibar καταλήγοντας διατυπώνει τη βασική του θέση για την κοινωνικότητα ως αμφίσημο δεσμό:

> «*Η κοινωνικότητα είναι συνεπώς η ενότητα μιας πραγματικής συμφωνίας και μιας φαντασιακής αμφισημίας, που και η μια και η άλλη παράγουν πραγματικά αποτελέσματα.* Ή ακόμη: η ενότητα των αντιθέτων (ορθολογική ταυτότητα *και* αστάθεια των παθών, αλλά επίσης μη αναγώγιμη μοναδικότητα των ατόμων *και* 'ομοιότητα' των ανθρώπινων συμπεριφορών), δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτό που αποκαλούμε κοινωνία» (Balibar 1996[1985]: 130).

Ολοκληρώνοντας την περιγραφή ο Balibar γράφει:

> «για να υπάρξει πραγματικά μια τέτοια ενότητα, πρέπει να σχηματισθεί μια εξουσία που να πολώνει τα αισθήματα των ατόμων και να κατευθύνει τις κινήσεις τους...*η Κοινωνία πρέπει επίσης να αποτελεί Κράτος* και οι δύο αυτές έννοιες θα υποδηλώνουν μια και μόνη πραγματικότητα» (όπ.π.).

Με τη διπλή παραγωγή της κοινωνικότητας μέσα από μια αντιφατική διαδικασία βλέπουμε το πραγματικό βάθος της υπέρβασης της διάκρισης κοινωνίας/κράτους. Πρόκειται πλέον για την ταυτόχρονη συγκρότηση τους σε μια και μόνη σχέση, ταυτοχρόνως φαντασιακή και ορθολογική· συγκρότηση εμμενής, χωρίς καμιά υπερβατική μεσολάβηση του λόγου που να πραγματώνεται κατόπιν ή μιας γενικής τάξης της φύσης που προβάλλεται στα ανθρώπινα πράγματα. Επίσης, παρατηρούμε το υλικό στοιχείο, την πραγματικότητα που εμπεριέχει κάθε πόλος αντίθετα από τη χεγγελιανή σχέση ολοκλήρωσης του ενός ως ψευδαίσθηση στην αλήθεια του άλλου. Τέλος, η ενότητα αυτού του αμφίσημου τύπου μεταξύ φαντασίας και λόγου περιλαμβάνει στα στοιχεία της, όπως παρατηρούμε, ήδη πάντοτε το στοιχείο της επικοινωνίας. Αλλά στο στοιχείο αυτό ακριβώς, εντοπίζεται η πολιτική έτσι όπως εσωτερικεύεται ως γλώσσα στο πεδίο του ιδεολογικού (φαντασίας-λόγου), δηλαδή στο πεδίο των συλλογικών ταυτοτήτων και των θεσμών-δικαιωμάτων, ερχόμενη από αλλού, από το πεδίο των πολλαπλών πρακτικών.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Συνεπώς, η πολιτική συμβάλλοντας στη συγκρότηση της κοινωνικότητας, στη συγκρότηση της ίδιας της κοινωνικής σχέσης, συμβάλλει και στην ίδια τη θεσμοθέτηση.

*2.3.2.3 «Η επικοινωνία είναι πολιτική»*

Το πρόβλημα της πολιτικής ως επικοινωνίας επιτρέπει να υπερβούμε το δίλημμα «άτομο ή όλον» ως δεδομένα στην αφετηρία. Αντίθετα, μπορούμε να το δούμε ως αποτέλεσμα, ως κατασκευή που προκύπτει μέσα σε *«ένα ορισμένο καθεστώς επικοινωνίας με άλλες ατομικότητες. Η σειρά των καθεστώτων επικοινωνίας διαπερνάται η ίδια από μια συλλογική προσπάθεια για τον μετασχηματισμό του τρόπου επικοινωνίας από τις σχέσεις ταύτισης στις σχέσεις ανταλλαγής αγαθών και γνώσεων»* (Balibar 1996[1989]: 293). Έτσι «ανάμεσα» στα άτομα και στο όλον εγκαθίσταται η *μεσολάβηση* της πολιτικής, της φαντασίας, της διατομικότητας.

Κινούμενος ο Balibar στην προοπτική του Spinoza (η οποία εγκαταλείπει την ιδέα ότι το κράτος οικοδομείται με βάση «αυτόνομες δυνάμεις» ή την ιδέα ενός κοινωνικού συμφώνου που συνάπτεται μεταξύ μεμονωμένων ατόμων) ο Balibar θέτει το ζήτημα των θεσμών. Η αποφασιστική σημασία του προβλήματος προέρχεται από το γεγονός ότι «το αυθεντικό υλικό της πολιτικής είναι η μάζα». Για τον Balibar τα άτομα φαντάζονται το συμφέρον τους, δηλαδή σκέφτονται και ενεργούν, ήδη πάντοτε μέσα στις μορφές ενός συλλογικού συστήματος φαντασίας. Η διαδικασία της θεσμοθέτησης του πολιτικού σώματος συνίσταται σε έναν *εσωτερικό μετασχηματισμό* της δύναμης της μάζας. Ο μετασχηματισμός αυτός είναι το πέρασμα από την παθητικότητα –που αναφέρθηκε προηγουμένως ως άγνοια εαυτού, ταλάντευση, αδυναμία– στην ενεργητικότητα. Η ενεργητική μάζα δεν «είναι τίποτε άλλο από μια συλλογικότητα πολιτών». Μ' άλλα λόγια, η πολιτική ως θεσμοθέτηση αποτελεί, όπως είπαμε, τη διέλευση του εσωτερικού ορίου μεταξύ φαντασίας και λόγου, μεταξύ συ-



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γκρούσεων και σύνθεσης. Η πολιτική ως θεσμοθέτηση είναι η πολιτική ως γλώσσα που δεν μπορεί παρά να αποτυπώνεται σε δημιουργία μεσολαβητικών θεσμών.

Υπενθυμίζουμε στο σημείο αυτό όσα αναπτύξαμε στο κεφάλαιο 2.2 για την υποκειμενοποίηση. Η διαδικασία αυτή λαμβάνει χώρα στο πεδίο του ιδεολογικού, δηλαδή στο πεδίο που συνυπάρχουν και συναρθρώνονται οι συλλογικές εντάξεις-ταυτότητες και η θεσμική διάσταση της ιδιότητας του πολίτη και των δικαιωμάτων. Η συνεχής μετάβαση από το ένα στοιχείο στο άλλο είναι η ενεργητική συγκρότηση της υποκειμενικότητας όπως επεξηγεί ο εσωτερικός μετασχηματισμός της μάζας που αναφέρθηκε προηγουμένως. Στο πεδίο αυτό, η πολιτική μεταφέρει με την αμφισημία της τα αποτελέσματα της αρχικής διεύρυνσης προς το ετερογενές και ασυμφιλίωτο πεδίο των πολλαπλών πρακτικών, μετατρέποντάς τα σε εσωτερική ένταση και διακύμανση μεταξύ φαντασιακού και συμβολικού. Η πολλαπλότητα, λοιπόν, μετατρέπεται με την ολοκλήρωση σε εσωτερική διαφορά, σε ενότητα διαφοράς.

Για να μπορέσει να παίξει η πολιτική αυτό το ρόλο απαιτείται να την συλλάβουμε όχι μόνο ως πρακτική αλλά και ως γλώσσα-μεταφορικότητα. Η σύλληψή της ως γλώσσα παρέχει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε σε βάθος τη λειτουργία της επικοινωνίας. Η πολυσημία των πολλαπλών πρακτικών χωρίς να ανάγεται σε μονοσήμαντη ενότητα, εντούτοις, βρίσκει την ανταπόκρισή της στην *κυριολεξία της πολιτικής* ως γλώσσας. Η χάρη της πολιτικής ως επικοινωνίας είναι η κυριολεξία της με την οποία προσδιορίζει την ενότητα. Η ενότητα ως συγκεκριμένη κάθε φορά μονάδα επικοινωνίας δεν ανάγει την πολυσημία, αλλά τροφοδοτείται από αυτήν συνεχώς και χωρίς τέλος. Η πολιτική είναι το συμβάν μιας συνάντησης πάνω σε μια «κοινή έννοια». Με τη λειτουργία της επικοινωνίας στην παραγωγή της μοναδικής ενότητας (singularité) αποσαφηνίζεται τόσο η συγκρότηση του συλλογικού, όσο και η παραγωγή από τα κάτω των καθολικών. Η καθολικότητα της γλώσσας της πολιτικής των δικαιωμάτων, λοιπόν, είναι διαφοροποιητική.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*Συνοψίζοντας*, τις λειτουργίες της πολιτικής θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε: *αφ' ενός* η πολιτική ως *πρακτική* επιφέρει τη διάνοιξη του πεπερασμένου *όλου* του κράτους και της φιλοσοφίας-αλήθειας αναγόμενη στο ευρύτερο πεδίο της πολλαπλότητας των ετερογενών πρακτικών και της πάλης των τάξεων ως ασυμφιλίωτου ανταγωνισμού. Επίσης, το ασυνείδητο σύνολο πρακτικών διαφοροποιείται αφ' ενός σε παραγωγή προϊόντων και συνδέεται με την ταξική πολιτική συγκρούσεων αλλά και σε παραγωγή επιθυμίας, συνδεόμενη με τη δημιουργία εαυτού δηλαδή με την πολιτική των ταυτοτήτων. *Αφ' ετέρου*, η πολιτική ως *γλώσσα* μεταφέρει τα αποτελέσματα των πρακτικών εντός του ιδεο-λογικού ή θεσμικού πεδίου στο οποίο διαιρείται η ίδια εσωτερικά αλλά ως ενότητα φαντασίας και λόγου, δηλαδή σε πολιτική ταυτοτήτων και θεσμική πολιτική των δικαιωμάτων. Η πολιτική ως γλώσσα (συμβολικό) αναφέρεται στη σχέση των πρακτικών με το απόλυτο ιδεώδες των δικαιωμάτων το οποίο ανανεώνει κάθε φορά εξεγερσιακά.

Οι κύριες λειτουργίες της πολιτικής, συνεπώς, συνίστανται σε μια διαμεσολαβητική λειτουργία στο πρώτο όριο και σε μια λειτουργία επικοινωνίας στο δεύτερο. Οι δύο λειτουργίες συνάπτονται με την ιστορικότητα της υποκειμενοποίησης, δηλαδή με τη συγκρότηση του συλλογικού. Οποιαδήποτε διαταραχή στη συμβολοποίηση είτε μεταξύ φαντασιακού και συμβολικού είτε μεταξύ πρακτικών και ιδεο-λογικού, γενικώς, αποτελεί κρίσιμο διακύβευμα για την ίδια την πολιτική. Η μεσολάβηση της πολιτικής στηρίζεται στη διττή αμφίσημη όψη της και δεν αποτελεί μεσολάβηση εκπροσώπησής του εξωτερικού στο εσωτερικό, αλλά «εξαφανιζόμενη μεσολάβηση» συνεχούς σύστασης ενός ανοικτού όλου. Η μεσολάβηση της πολιτικής προσομοιάζει με το ρόλο της μετάφρασης, η οποία όσο κυριολεκτική είναι τόσο δεν μειώνει την πολυσημία. Με αυτήν την έννοια η πολιτική αναφέρεται στο κράτος χωρίς να ανάγεται σ' αυτό αλλά αντίθετα διανοίγοντάς το στην ιστορικότητα των πρακτικών.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Γενικά, η πολιτική ως θεσμοθέτηση είναι το ίχνος της σύγκρουσης αυτού πού αποκλείεται ή απορρίπτεται εκτός του θεσμικού ιδεο-λογικού πεδίου. Η παρέμβαση της πολιτικής παρέχει τη δυνατότητα *αναπαράστασης των πρακτικών στους θεσμούς* αποκαθιστώντας την κρίση της ιδεολογίας. Με την κυριολεξία της δείχνει την αλήθεια επαναφέροντας ακατάπαυστα ένα υπόλοιπο προς θεσμοποίηση ώστε να μην επιτρέπει το όλον του ιδεο-λογικού και του κράτους να κλείνουν. Η παραπάνω δομή μάς επιτρέπει να αναφερθούμε στη σχέση ιδεολογίας και πολιτικής. Θα δούμε τον τρόπο με τον οποίο η πολιτική παράγοντας ένα συλλογικό αμφίσημο ιδεώδες υποκαθιστά τον ρόλο της ιδεολογίας και συνεισφέρει στη επίλυση της κρίσης του καθολικού. Το θέμα αυτό θα μας οδηγήσει στην ιστορικότητα της πολιτικής ως έννοιας και ως πρακτικής.

### *2.3.3 Η ιστορικότητα της πολιτικής*

Διαπιστώσαμε προηγουμένως τη συνθετότητα της πολιτικής με την άρθρωση ταξικής πολιτικής και πολιτικής ταυτοτήτων. Η διπλή παραγωγή της κοινωνικότητας αποσαφηνίζει τον χαρακτήρα των «άλλων» κοινωνικών σχέσεων πέραν των σχέσεων παραγωγής. Οι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής προσδιορίζουν την ταξική πολιτική, ενώ οι «άλλες» κοινωνικές σχέσεις αναφέρονται σε ό,τι ο Marx αποκάλεσε «ιδεολογικές μορφές με τις οποίες οι άνθρωποι φέρουν εις πέρας τη σύγκρουση». Όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2.2 ο Balibar συγκροτεί την ένννοια των τρόπων υποταγής-υποκειμενοποίησης (sujetion) για να ολοκληρώσει την υποκειμενοποίηση. Αυτό που ο Balibar αποκαλεί «άλλη σκηνή» του φαντασιακού, των ταυτοτήτων, είναι η «συνθήκη των συνθηκών», οι τρόποι της sujetion επικαθορίζουν τους τρόπους παραγωγής.

Είδαμε, επίσης, ότι ο Balibar συνάγει μια σύνθετη έννοια της πρακτικής ως παραγωγή (Balibar 1991a: 37, Balibar 1999[1993]: 68) η οποία έχει διπλό καθορισμό: από την αντίθεση της παραγωγικής σχέσης (ταξική πρακτική) και

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

από την αντίθεση της παραγωγής «συνείδησης»-παραστάσεων-ιδεών. Η ολοκλήρωση της κυριαρχίας με την υποκειμενοποίηση-υποταγή έχει ως προϋπόθεση επίσης την ολοκλήρωση της έννοιας της πρακτικής με την έννοια της παραγωγής. Οι τρόποι υποταγής-υποκειμενοποίησης επικαθορίζουν τον καθορισμό του τρόπου παραγωγής. Η *πολιτική των ταυτοτήτων* επικαθορίζει την *ταξική πολιτική*. Γνωρίζουμε, επίσης, ότι η ολοκλήρωση της ιδεολογικής κυριαρχίας απαιτεί την αναγνώριση των παραστάσεων των κυριαρχούμενων. Στην αντίθετη περίπτωση, η διαταραχή της υποκειμενοποίησης έχει ως αποτέλεσμα τη μη δόμηση των σχέσεων εξουσίας και την εμφάνιση της *βίας*-ωμότητας ως το υπόλοιπο ιδεατότητας του θεσμικού ιδεο-λογικού πεδίου. Η ιστορικότητα της πολιτικής αναφέρεται, επίσης, στις μορφές που η ίδια λαμβάνει με σκοπό τη ρύθμιση του υπολοίπου αυτού, επί ποινή εξαφανίσεώς της αν δεν επιτευχθεί η μεσολάβηση.

Όπως είπαμε παραπάνω, η ιστορικότητα της πολιτικής σχετίζεται με την απρόσκοπτη διαδικασία της υποκειμενοποίησης, δηλαδή τόσο της αναπαράστασης των πρακτικών στο ιδεο-λογικό, όσο και τη διακύμανση μεταξύ φανταστικού και συμβολικού. Οι ασυμβατότητες των νέων ανθρωπολογικών διαφορών και η βία των ταυτοτήτων αντιστοιχούν σε αδιέξοδο των δύο παραπάνω διαδικασιών. Υπάρχουν δύο επίκαιροι δρόμοι για την civilité, δύο περιπτώσεις όπου απαιτείται μεσολάβηση: πολιτική για το δικαίωμα στην πολιτική (ασυμβατότητα ανθρωπολογικών διαφορών: έμφυλη διαφορά και διανοητική διαφορά) και πολιτική για τη συγκρότηση θεσμών-χώρων επικοινωνίας (ασυμβατότητα της βίας των ταυτοτήτων). Αλλά η επικαιρότητα της civilité αποκαλύπτει συγχρόνως και την αναδρομικότητά της, καθ' όσον η επινόησή της απαιτεί να σκεφτούμε την ιστορία των συλλογικών πρακτικών και των «κοινών εννοιών». Η πολιτική δεν είναι δεδομένη και εξασφαλισμένη αλλά αντικείμενο και διακύβευμα της σκέψης και της πρακτικής.

Από τον σύνθετο αυτό καθορισμό προκύπτει η ιστορικότητα της πολιτικής, δηλαδή οι διαφορετικές μορφές που παίρνει ιστορικά τόσο ως *πρακτική*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

όσο και ως *έννοια*. Ο Balibar περιγράφει τρεις έννοιες της πολιτικής όχι με τη μορφή της περιοδολόγησης διαδοχικών εννοιών που αντικαθιστούν η μια την άλλη, αλλά με την έννοια της συνύπαρξης από τη στιγμή που εμφανίζονται. Οι τρεις έννοιες είναι κατά σειρά εμφανίσεως: η *χειραφέτηση* (αυτονομία της πολιτικής), ο *μετασχηματισμός* (ετερονομία) και η σημερινή τρίτη και επικαθορίζουσα μορφή της *πολιτοφροσύνης* (ετερονομία της ετερονομίας). Η βαθύτερη σημασία της ιστορικότητας της πολιτικής ανακαλύπτεται στην αναδρομική εμφάνιση της τρίτης έννοιας, της civilité στα σημεία αδιεξόδου των δύο άλλων. Μ' άλλα λόγια, η πολιτοφροσύνη ήταν ήδη πάντοτε πρακτική, αλλά παραμένει «αδιανόητη», δηλαδή δεν έχει αναπτυχθεί στο επίπεδο της σκέψης ως έννοια.

Στο κεφάλαιο 1.3 χρειάστηκε να αναφερθούμε στα διαφορετικά μοντέλα της πολιτικής στην πραγμάτευση της νεωτερικότητας, καθ' όσον παρατηρείται ότι υπό μια έννοια οι φάσεις της συμπίπτουν με αυτά. Εδώ, στο σημείο αυτό, θα αναφερθούμε στους διαφορετικούς τρόπους πολιτικής με σκοπό να κατανοήσουμε καλύτερα την πολιτική ως μεσολάβηση, αντικείμενο άλλωστε του παρόντος κεφαλαίου. Έτσι, αντί να τις εξετάσουμε κατά σειρά ιστορικής εμφανίσεως θα θέσουμε στο επίκεντρο την τρίτη έννοια. Με βάση την αναδρομικότητα της εμφάνισής της θα εξετάσουμε πώς παράγεται η τρίτη από τα αδιέξοδα της δεύτερης και κατόπιν πώς επαναπροσδιορίζεται η πρώτη. Η εξέταση περιλαμβάνει τα αδιέξοδα της συμβολοποίησης, δηλαδή αφ' ενός της απρόσκοπτης αναπαράστασης των πρακτικών στο ιδεο-λογικό πεδίο των σχέσεων εξουσίας και, αφ' ετέρου, της απρόσκοπτης θεσμικής ρύθμισης των ταυτοτήτων εντός του ίδιου πεδίου.

### *2.3.3.1 Η πολιτική ως ιστορικός μετασχηματισμός*

Την έννοια της πολιτικής ως μετασχηματισμού εισηγήθηκε, ως γνωστόν, ο Marx κατά την περίοδο εμφάνισης του εργατικού κινήματος στα μέσα του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

19ου αιώνα και συνδέθηκε ιστορικά με την ταξική πολιτική. Η πολιτική ως μετασχηματισμός είναι ετερόνομη, δηλαδή καθορίζεται από *συνθήκες-καταστάσεις* ή *σχέσεις*. Είναι η πολιτική που γίνεται λαμβάνοντας υπ' όψιν τις συνθήκες, δηλαδή προϋποθέτει την υπευθυνότητα και σχετίζεται με τον «ωφελιμισμό» των ατόμων, δηλαδή αναφέρεται στις συνήθειες και είναι ρεαλιστική ή υλιστική. Σε αντιδιαστολή, η πολιτική της χειραφέτησης, η οποία χαρακτηρίζεται ως αυτόνομη από συνθήκες, γίνεται με βάση τα ιδεώδη, τις πεποιθήσεις, τον «ιδεαλισμό» των ατόμων και είναι «ιδεαλιστική». Ο Balibar προδιαγράφοντας τη συνάρθρωση των δύο εννοιών γράφει: *«όπως γνωρίζουμε η πολιτική (συμπεριλαμβανομένης και της επαναστατικής πολιτικής) είναι συγχρόνως θέμα ιδανικών και θέμα συνηθειών»* (Balibar 1999[1993]: 127).

Ο μετασχηματισμός των κοινωνικών σχέσεων θα επέφερε και τον ιστορικό μετασχηματισμό του κόσμου. Στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής υπάρχει συμβατότητα μεταξύ βίας και πολιτικής, αφού η βία μπορεί να ανάγεται τόσο στους θεσμούς όσο και στη συγκρότηση του συλλογικού. Κατά συνέπεια, η βία αποσκοπεί στον μετασχηματισμό της ιστορίας και εντάσσεται σε μια ιστορική ορθολογικότητα. Αν το ενδιαφέρον μας εντοπίζεται, ωστόσο, στα αδιέξοδα αυτής της έννοιας της πολιτικής, τότε, κατά τον Balibar, αυτά αναφέρονται ακριβώς στις νέες μορφές βίας που προκύπτουν από τον συνδυασμό ανισοτήτων και αποκλεισμών. Οι νέες μορφές βίας ούτε εντάσσονται σε μια ιστορική ορθολογικότητα ούτε μετασχηματίζουν τον κόσμο και την ιστορία, συνεπώς, συνιστούν αδιέξοδα που οδηγούν στην αναζήτηση μιας άλλης έννοιας και πρακτικής της πολιτικής.

Ιστορικά διαμορφώθηκαν διάφορα μοντέλα ετερονομίας της πολιτικής. Ο Balibar διακρίνει ως σημαντικότερα εκείνα των Marx και Foucault και προκρίνει να εξετάσει τις διαφορές τους αντί των κοινών στοιχείων, διαφορές όσον αφορά στην έννοια του υποκειμένου που εμπεριέχουν και όσον αφορά στη βία των ταυτοτήτων. Η έννοια του υποκειμένου στην ετερονομία της πολιτικής, τόσο του Marx όσο και του Foucault, αναφέρεται στη συγκρότηση του υποκειμέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νου ως αποτέλεσμα σε ένα «αναγκαίο γίγνεσθαι της ελευθερίας» (στην προοπτική τοῦ Spinoza και του Hegel). Μ' άλλα λόγια, πρόκειται για *καθορισμένη* αυτονομία. Η ισοελευθερία, αντίθετα, έχει ως προϋπόθεση την αυτονομία και ελευθερία του υποκειμένου. Προφανώς, διαγράφεται μια διαφορετική πολιτική ηθική μεταξύ των δύο πολιτικών αλλά καμιά τους δεν ορίζει μια ηθική πολιτική, καθ' όσον και οι δύο νοούν την αυτονομία του υποκειμένου και όχι τον διχασμό ή τη διαίρεσή του που αποτελεί απαραίτητο γνώρισμα κάθε ηθικής (moral) πολιτικής.

Στον Marx οι συνθήκες είναι η οικονομία, αλλά, γενικότερα, μπορούμε να αναφερόμαστε και σε άλλες συνθήκες εξωτερικές της πολιτικής, όπως οι σχέσεις κυριαρχίας των φύλων και οι σχέσεις διανοητικής κυριαρχίας. Όλες αυτές οι εξωτερικές συνθήκες της πολιτικής, είναι συνθήκες που την *καθορίζουν,* δηλαδή, της επιβάλλουν όρια και αποτελούν, ωστόσο, αντικείμενα μετασχηματισμού για την πολιτική.

Τα τρία θεωρήματα του Marx για την πολιτική δίδονται από τον Balibar ως εξής:

✓ οι συνθήκες ταυτίζονται με τις κοινωνικές σχέσεις, η δε πολιτική είναι μια καθορισμένη πρακτική και όχι ηθική.

✓ οι κοινωνικές σχέσεις ταυτίζονται με τις οικονομικές: *κοινωνικές* συνθήκες συγχρόνως ασκούν δομική αιτιότητα και παράγουν αποτέλεσμα *κοινωνίας.* Η δομή, δηλαδή ο τρόπος παραγωγής, παράγει συγχρόνως μια οικονομική κοινότητα και μια πολιτική κοινότητα-Κράτος τα οποία αλληλοεξαρτώνται (όπως εξετάσαμε στο 2.3.2).

✓ οι κοινωνικές σχέσεις-συνθήκες έχουν μια ιστορία, η δομή έχει μια *ιστορικότητα.* Η πολιτική μετασχηματισμού δεν είναι απλή αλλαγή συνθηκών, αλλά «αλλαγή μέσα στην αλλαγή» ή διαφοροποίηση της αλλαγής (όπως θα δούμε στο 3.2).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Στον Marx υπάρχει η λογική της *αντίφασης*. Η πολιτική γίνεται με βάση την εσωτερική αντίφαση μιας δομής συνθηκών, ήδη δεδομένων. Η υποκειμενοποίηση είναι η συλλογική ατομικοποίηση όταν συμβαίνει η διαφοροποίηση, όταν δηλαδή η τάση ορίζεται εσωτερικά από μια αντι-τάση. Οι δύο τάσεις είναι εμμενείς στις ιστορικές συνθήκες, γεγονός που συνιστά την ιστορική αντίθεση. Αντικειμενική αντι-τάση και υποκειμενοποίηση είναι μία και αυτή πραγματικότητα καθ' όσον δεν προηγείται η μια της άλλης. Η κίνηση της αντίθεσης είναι η συνεχής υποκειμενοποίηση και απο-υποκειμενοποίηση. Στόχος αυτής της διαλεκτικής, σύμφωνα με τον Balibar, δεν είναι η εξουσία αλλά η αποσύνθεση των ανταγωνιστικών τρόπων κοινωνικοποίησης. Οι αντιτιθέμενοι όροι της αντίφασης δεν είναι εξωτερικοί μεταξύ τους, στους οποίους τα άτομα ανήκουν αποκλειστικά, αλλά *ασύμβατοι τρόποι* ύπαρξης που επηρεάζουν τα ίδια άτομα ή τα καλούν να επιλέγουν εναντίον των εαυτών τους. Αναδύεται, λοιπόν, μια φαινομενολογία της κοινωνικής ύπαρξης υπό τρεις μορφές: τάξη, ατομικότητα, μάζα με τις αντίστοιχες πρακτικές. Η γενική μορφή της πάλης των τάξεων, σύφωνα με τη γνωστή και από άλλα σημεία (1.2) θέση του Balibar, δεν αρκεί για να συλλάβουμε αυτήν την ποικιλομορφία των πρακτικών. Διαφαίνεται, λοιπόν, η απάντηση ότι η πολιτική στον Marx είναι η διαδρομή υποκειμενοποίησης μεταξύ των τριών αυτών τρόπων πρακτικής. Ο Marx, σύμφωνα με τον Balibar, διέθετε μια αντίληψη μεταβλητότητας των αποτελεσμάτων της δομής-συνθηκών. Η δομή ενεργοποιείται σε ύπαρξη μέσα στα αποτελέσματά της και η ενεργοποίηση συνιστά την υποκειμενοποίηση με μοναδικό τρόπο κάθε φορά (singularité).

Στον Foucault υπάρχει η λογική της σχέσης (συσχετισμού) δυνάμεων: οι συνθήκες και οι πρακτικές μετασχηματισμού σχεδόν ταυτίζονται, και αυτό υποδηλώνεται με το αξίωμα του Foucault «δράση πάνω στη δράση». Θα λέγαμε, μάλιστα, ότι οι αντικειμενικές συνθήκες είναι ο ίδιος ο συσχετισμός δυνάμεων. Η σχέση συνθηκών και πρακτικών μετασχηματισμού είναι τέτοια που η εννοιολογική διαφορά τους παύει να υπάρχει. Το άλλο αξίωμα του Foucault

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

διατυπώνει ότι οι σχέσεις εξουσίας είναι οι κοινωνικές σχέσεις: όταν συγκροτούνται σχέσεις εξουσίας τότε υπάρχει «δράση πάνω στη δράση», δηλαδή καταλληλότητα, σύνθεση, συγκρότηση, επικοινωνία, όταν όμως δεν συγκροτούνται σχέσεις εξουσίας τότε υπάρχει ασυμβατότητα, διάλυση, μη επικοινωνία.

> «(Από τον Foucault και μετά)... αυτό που καθίσταται άνευ αντικειμένου είναι η ιδέα μιας διαλεκτικής 'μεσολαβήσεων' μέσω της οποίας θα σκεφτόμασταν, ακολουθώντας το νήμα του ιστορικού χρόνου, τη σύζευξη των συνθηκών και της μετασχηματιστικής πρακτικής» (Balibar 2005[1997]: 35).

Ο Balibar, όπως είδαμε στο κεφάλαιο 1.2, εξάγει από τον Foucault και υιοθετεί το κεντρικό θεώρημα το οποίο αποκαλεί θεώρημα της σχέσης «ισχύος και πολιτικής», σύμφωνα με το οποίο η ισχύς είναι αποτέλεσμα της δράσης και όχι το αντίστροφο. Ο Balibar δεν αναφέρεται στη δράση ενός a priori συγκροτημένου υποκειμένου με δεδομένη την ποσότητα ισχύος του αλλά, αντίστροφα, στη δράση ενός μη ενιαίου και μη κυρίαρχου υποκειμένου το οποίο μετασχηματίζεται μέσα στην πρακτική ώστε να αυξήσει την ισχύ του μέσω της αλληλόδρασης με άλλες δράσεις. Η δυσκολία του Foucault έγκειται *πρώτον*, στην έννοια του της *αντίστασης*, από την οποία δεν μπορεί να συναχθεί η μορφή που θα πάρει η «απελευθέρωση», δηλαδή η συγκρότηση της πολιτικής συλλογικότητας-υποκειμένου και, *δεύτερον*, στην έννοια των *«τεχνικών εαυτού»* με την οποία δεν μπορεί να συσχετίσει την παραγωγή εαυτού με τους ιστορικούς τρόπους ύπαρξης των ατόμων, δηλαδή την ατομικότητα ως σύνθεση. Το όριο στο οποίο προσκρούει η ανάλυση του Foucault είναι οι ακραίες καταστάσεις εξολόθρευσης και οι ριζωμένες δομές κυριαρχίας (όπως είδαμε στο 2.1.2, ο ορισμός του Foucault των καταστάσεων κυριαρχίας ως μη αντιστρεψιμότητα της κίνησης των σχέσεων εξουσίας, ως μπλοκαρισμένες, ακίνητες και σταθερές όπου δεν υπάρχει δυνατότητα *αντίστασης*). Γενικά, η ασυμμετρία των σχέσεων εξουσίας ως μη αντιστρεπτή ή ως απόλυτη ασυμμετρία, κατά την οποία δεν υπάρχουν σχέσεις εξουσίας και υποκείμενα (αφού μόνο ένας ζωντανός οργανισμός πειθαρχεί ή κυβερνάται αλλά «γυμνή δύναμη που ασκείται στην καταστροφή και

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στο θάνατο για το θάνατο»), αποτελεί το πρόβλημα στο οποίο ο Foucault δεν μπορεί να απαντήσει. Η σύζευξη των δύο δυσκολιών δεν του επιτρέπει να περιγράψει ένα «ενδεχομενικό γίγνεσθαι των αντιστάσεων» ή, μ' άλλα λόγια, το απρόβλεπτο των αντιστάσεων δεν μπορεί να συλληφθεί ως καθορισμένο αποτέλεσμα «πολλαπλών καταναγκασμών-καθορισμών», παραμένοντας έτσι τυχαίο και όχι ιστορικό αποτέλεσμα. Ακριβώς στο αδιέξοδο αυτό ο Balibar αναλαμβάνει, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, να δώσει μια απάντηση με τη νέα έννοια της πολιτικής ως μεσολάβησης. Ωστόσο, η προσφορά του Foucault όσον αφορά στην πολιτική ως μετασχηματισμού συμπυκνώνεται, σύμφωνα με τον Balibar, ως εξής: *«η τροποποίηση εκείνου που δεν εξαρτάται από μας (παραδείγματος χάριν η κυριαρχία) προσδιορίζεται επίσης απ' ό,τι εξαρτάται από μας»* (Balibar 2005[1997]: 38).

Με αυτά ως δεδομένο μπορούμε να προσδιορίσουμε τα αδιέξοδα της έννοιας του μετασχηματισμού και να παραλληλίσουμε τις απορίες του Marx με αυτές του Foucault. Η προβληματική του Marx χαρακτηρίζεται από την *εμμένεια της δομής* και την *ιστορικότητα της αντίφασης*. Σύμφωνα με τη λογική της αντίφασης, καθ' όσον οι συνθήκες της πολιτικής, ως πρακτικής μετασχηματισμού, είναι εξωτερικές ως προς την ίδια ο Marx, εξωτερικεύει την πρακτική ως παραγωγή και εσωτερικεύει το συσχετισμό-σχέση δυνάμεων (Balibar 1997a: 298-299). Τα αποτελέσματα της υποκειμενοποίησης είναι εξωτερικά παράγοντας την αρνητικότητα και την επαναστατική διαίρεση, συνεπώς, όλα παίζονται στον μετασχηματισμό του κόσμου με τη λογική «ή όλα ή τίποτα». Παρατηρούμε ότι δεν πρόκειται για μια έννοια του μετασχηματισμού ως ιστορικής ανάπτυξης των αντιφάσεων (όπως αναφέραμε προηγουμένως για ενεργοποίηση της δομής στα αποτελέσματα της και διαφοροποίηση των μορφών πολιτικής υποκειμενικότητας) αλλά πρόκειται για μια έννοια όπως εκείνη της καντιανής κριτικής των αντινομιών του λόγου ως αιτία-λόγο της πρακτικής. Ο «μετασχηματισμός του κόσμου» συλλαμβάνεται όχι ως ιστορική διαλεκτική μετασχηματισμού ενός αμφίσημου όλου αλλά ως καντιανή- ορθολογική.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η προβληματική του Foucault χαρακτηρίζεται από την *εμμένεια της ιστορίας* και την *ιστορικότητα του συμβάντος*. Σύμφωνα με τη λογική της σχέσης δυνάμεων, η παραγωγή της εσωτερικότητας τοποθετείται «έξω» και ακολουθεί η εσωτερίκευση της (παραγωγικής) πρακτικής μετασχηματισμού με εσωτερικά αποτελέσματα υποκειμενοποίησης (όπ.π.). Αλλά και εδώ η κατάσταση «διπλού δεσμού» δεν προσδιορίζει το μετασχηματισμό ενός αμφίσημου υποκειμένου-εαυτού αλλά είναι καντιανή κατανομή και διαίρεσή του. Συνεπώς, ως κοινή απορία των δύο προβληματικών αναδεικνύεται το γεγονός ότι *δεν συνδέονται ο «μετασχηματισμός του κόσμου» και η «παραγωγή εαυτού», παραμένοντας έτσι ως δύο ασύμβατες διαδικασίες*. Όπως διαπιστώσαμε στο κεφάλαιο 1.3 η πραγματική καθολικότητα είναι η αναπαράσταση της ενότητας και της διαφορετικότητας του κόσμου. Όταν «θραύονται οι παραστάσεις του κόσμου» μπλοκάρεται και η διαδικασία παραγωγής υποκειμένων και σύνθεσης της ατομικότητας. Το αδιέξοδο της πολιτικής ως μετασχηματισμού του κόσμου (Marx) δεν βρίσκεται στην έννοια του μετασχηματισμού αλλά στην έννοια του κόσμου. Ο κόσμος πρέπει να νοηθεί ως αμφίσημος και όχι μονοσήμαντος, κατά συνέπεια, πρόκειται για μετασχηματισμό «του παρόντος από τα μέσα». Το ίδιο ακριβώς ισχύει με τον μετασχηματισμό του εαυτού (Foucault). Ο εαυτός είναι αμφίσημος και ο μετασχηματισμός δεν μπορεί παρά να αναφέρεται στην εσωτερική ενεργοποίηση.

Ο Balibar συνάγει, λοιπόν, ότι οι απορίες της πολιτικής ως μετασχηματισμού έχουν να κάνουν με την πολιτική των ταυτοτήτων, την «παραγωγή εαυτού». Μ' άλλα λόγια, η πολιτική ως μετασχηματισμός συλλαμβάνει τον μετασχηματισμό του κόσμου αλλά όχι και τον μετασχηματισμό εαυτού, τις μεταβαλλόμενες ταυτότητες των υποκειμένων της πολιτικής. Συνεπώς, τα όρια της έψνοιας σχετίζονται με την *ιστορικότητα της υποκειμενοποίησης*. Υπάρχουν καταστάσεις στις οποίες η συγκρότηση του υποκειμένου –με τον τρόπο που ορίζει η πολιτική του μετασχηματισμού– δεν είναι δυνατή διότι επικαθορίζεται από άλλες συνθήκες. Η άλλη σκηνή του φαντασιακού, των ταυτοτήτων, «των ι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δεολογικών μορφών με τις οποίες οι άνθρωποι φέρουν εις πέρας τη σύγκρουση» (Marx), είναι η «συνθήκη των συνθηκών».

*2.3.3.2 Η βία των ταυτοτικών συγκρούσεων*

Αν η έννοια της πολιτικής ως ιστορικού μετασχηματισμού συναντά εμπόδια που σχετίζονται με την ιστορικότητα της υποκειμενοποίησης, απομένει να δούμε με ποιον τρόπο η τελευταία εμπλέκεται με το ζήτημα της βίας. Ο Balibar θεωρεί ότι διαβαίνουμε το όριο καταστροφής όταν ακριβώς συμπλέκονται η βία και οι συγκρούσεις ταυτοτήτων. Στις καταστάσεις αυτές τείνει να εξαλειφθεί το όριο μεταξύ φυσικού και κοινωνικού, παράγοντας τους «ανθρώπους για πέταμα» οι οποίοι βρίσκονται υπό εξάλειψη. Βρισκόμαστε στην αντίθετη κατάσταση των σχέσεων εξουσίας όπως τις θεωρητικοποίησε ο Foucault. Οι σχέσεις εξουσίας καταστρέφονται καθ' όσον δεν λειτουργούν οι διαδικασίες υποκειμενοποίησης και παράγονται αποκλεισμοί, δηλαδή δεν αναγνωρίζονται οι φορείς των πρακτικών ώστε να παραμένουν υποκείμενα δράσης. Στις καταστάσεις κυριαρχίας πέρα από την εξουσία (όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2.1) δεν διαμορφώνονται υποκείμενα εξουσίας, γεγονός που σημαίνει ότι δεν πρόκειται απλώς για κρίση νομιμοποίησης αλλά για καταστροφή των σχέσεων εξουσίας.

Τι διαφορετικό αντιπροσωπεύουν αυτές οι μορφές βίας-εξάλειψης από την κλασική δομική βία των συστημάτων κυριαρχίας και εξουσίας, που γνωρίσαμε, όπως η δουλεία, η πατριαρχία ή το κεφάλαιο; Η δομική βία τσακίζει τις αντιστάσεις για να αναπαράγεται το σύστημα κυριαρχίας και εξουσίας. Με τη σειρά τους, οι κυριαρχούμενοι αναγνωρίζουν τη λειτουργικότητά της για τα συμφέροντα και την εξουσία των κυρίαρχων και μπορούν να αγωνιστούν για την ανατροπή τους. Η εξάλειψη όμως των «απορριπτέων ανθρώπων» δεν είναι λειτουργική ώστε ως τέτοια να εξασφαλίζει τη δομική αναπαραγωγή του συστήματος. Εμφανίζεται ως φυσική και χωρίς κοινωνική εξήγηση, με αποτέλε-

σμα να διαλύονται οι παραστάσεις με τις οποίες θα μπορούσε κάποιος να σκεφτεί το λόγο, δηλαδή τους σκοπούς και τα μέσα μιας τέτοιας βίας[27]. Εδώ βρίσκεται το όριο που σήμερα ξεπερνιέται: η βία δεν είναι απλώς ανορθολογική αλλά είναι μη λειτουργική, οι νέες μορφές βίας εμφανίζονται ως μορφές βίας πέρα από σκοπούς και προθέσεις, ως βία χωρίς αντικείμενο. Αυτές ακριβώς τις μορφές ο Balibar αποκαλεί «*υπερ-αντικειμενικές*» (Balibar 2005[1997]: 43).

Στο άλλο άκρο ο Balibar περιγράφει και κωδικοποιεί τις υπό την ονομασία «*υπερ-υποκειμενικές*» μορφές βίας (όπ.π.: 45). Σ' αυτές τις περιπτώσεις, παρατηρείται η αντίθετη φορά: δεν αμφισβητείται ότι υπάρχει σκοπός αυτών των ενεργειών, καθώς και ο φορέας τους ο οποίος είναι συγκεκριμένα πρόσωπα, όμως η βούληση από την οποία πηγάζουν δεν είναι η βούληση ενός υποκειμένου αλλά είναι η έκφραση ενός «πράγματος» που βρίσκεται εντός του υποκειμένου, της ταυτότητας. Το υποκείμενο είναι το απλό όργανο αυτής της πέρα από υποκείμενα ταυτότητας, η οποία για να επιβεβαιωθεί αποκλείει εντελώς οτιδήποτε άλλο, εξολοθρεύει κάθε ίχνος ετερότητας ακόμα και μέσα στον εαυτό. Έτσι, για να αποφύγει την «απειλή» της ανάμειξης των ταυτοτήτων αποδεικνύεται έως και αυτοκαταστροφική. Η βία αυτή συνδέεται με την επιθυμία θανάτου, την επιθυμία της αυτοκαταστροφής. Ο Balibar αναλύοντας, από τα μέσα της δεκαετίας του '90, τις ακραίες μορφές βίας με τον εξαιρετικό αυτό τρόπο υπήρξε προφητικός τόσο για τα φαινόμενα ασύμμετρης εξουσίας εκ μέρους των κυριάρχων που εκφράστηκαν αργότερα με ορατό τρόπο στις επεμβάσεις και πολέμους στη Μέση Ανατολή, όσο και για τις περιπτώσεις της αυτοκαταστροφικής βίας των φονταμενταλιστών κομάντος αυτοκτονίας.

Από αυτές τις δύο ακραίες μορφές –τη χωρίς σκοπό και τη χωρίς υποκείμενο (αυτοκαταστροφική)– φαίνεται ότι είμαστε μάρτυρες ενός μη αναγώγιμου γεγονότος: δεν πρόκειται για τη βία η οποία είναι το «κακό» που μετατρέ-

---

[27] Η *φυσικοποίηση* (naturalization) ως οριακή κατάσταση όπως εδώ και αυτή των ιδεολογιών. Για τη δεύτερη, ως τη συνήθη λειτουργία των ιδεολογικών μηχανισμών με την οποία οι ιδεολογικές πρακτικές διαχωρίζονται από την κοινωνική βάση και τα συμφέροντα που τις δημιούργησαν και εμφανίζονται να οφείλονται στη φύση των πραγμάτων ή των ανθρώπων, βλέπε Fairclough 1995.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πεται διαλεκτικά σε καλό αλλά, αντίθετα, πρόκειται για βία η οποία *δεν είναι πλέον μετατρέψιμη* ιστορικά (όπ.π: 46). Αν η ιστορία αναφέρεται, σύμφωνα με τον ορισμό του Balibar, σε θεσμούς και δυνάμεις, τότε η ακραία βία δεν μετατρέπεται ούτε σε πολιτικό θεσμό συνδεόμενη με την ιδεολογική ηγεμονία ούτε σε συλλογική πολιτική βία ιστορικού μετασχηματισμού. Δεν πρόκειται για τη βία ως τον καταναγκασμό που συνοδεύει την ιδεολογική ηγεμονία ούτε για τη βία ως μέσο χειραφέτησης.

Ως γνωστόν, σε όλες τις θεωρητικοποιήσεις του πολιτικού στοιχείου ό,τι απέμενε από τη βία εκτός συγκρότησής του αναλάμβανε η πολιτική να το εκφράσει και, με τη σειρά της, να μετασχηματίσει εκ νέου το πολιτικό. Η αναγωγή της στους πολιτικούς θεσμούς ήταν δυνατή είτε με την απώθηση είτε με τη μετατροπή της. Η συμπληρωματικότητα αυτών των διαδικασιών –απώθηση, επιστροφή, αναγνώριση, μετατροπή– επέτρεπε την αναγωγή η οποία αποτελούσε έτσι τη βάση της ιστορικής ορθολογικότητας. *Οι νέες ακραίες και οριακές μορφές βίας, όμως υπερβαίνουν ακριβώς αυτό το όριο της λειτουργικής σχέσης πολιτικής και ιστορίας. Περνούν εκτός ιστορικής ορθολογικότητας και απορρίπτονται ως μη νοητές.* Θα πρέπει εδώ να προσέξουμε την κρίσιμη διαφορά: η βία δεν απωθείται απλώς αλλά «απορρίπτεται» ως μη κοινωνική και, κατ' επέκτασιν, ως μη ιστορική. Περνά, λοιπόν, στο πεδίο του φυσικού και αποδίδεται ως αιτία στην απώλεια της φύσης του ανθρώπου, δηλαδή της ανθρωπινότητας.

Όπως είναι προφανές, η βία αυτή αμφισβητεί την πολιτική ως χειραφέτηση και, κυρίως, ως μετασχηματισμό. Πρόκειται για κάτι διαφορετικό από την κλασική μαρξιστική σύλληψη της συλλογικής βίας ως ιστορικού παράγοντα. Συνεπώς, προκύπτει ένας άλλος παράγοντας που καθορίζει επίσης την πολιτική, προκύπτει μια άλλη συνθήκη, ένας τρίτος όρος. Η «άλλη συνθήκη» των νέων μορφών βίας επικαθορίζοντας τη σχέση του ιδεολογικού πεδίου και των ιστορικών πρακτικών του πραγματικού, δεν ενσωματώνεται με την απλή «δημοκρατική» αντιπροσώπευση του δεύτερου στο πρώτο μέσω της πολιτικής μεσολάβησης. Αντίθετα, απαιτεί τον μετασχηματισμό της ίδιας της πολιτικής,

ως έννοιας και ως πρακτικής, ώστε να ανασυνταχθεί το πεδίο των θεσμών με τη δημιουργία νέων. Η μη αναγωγή της βίας στο ιδεολογικό πεδίο αναδεικνύει μια βαθιά ετερογένεια και ασυμβατότητα γεγονός που ανακαλεί την ιστορικότητα της ίδιας της πολιτικής.

Εδώ ο Balibar προσθέτει ένα ακόμη νέο στοιχείο το οποίο δείχνει τα όρια και την κρίση της πολιτικής. Το άλλο βασικό στοιχείο που είχε παρουσιάσει ήταν η ασυμβατότητα των ανθρωπολογικών διαφορών ως μη έκδηλων αντιφάσεων με την πρόταση της ισοελευθερίας. Ακολούθως, επεχείρησε να ορίσει νέες μεσολαβήσεις για την αναθεμελίωση και αναδιατύπωση της πρότασης αυτής ως μιας πολιτικής χειραφέτησης. Η δεύτερη διάσταση ασυμβατότητας που παρουσιάζει σχετίζεται κυρίως με τη δεύτερη έννοια της πολιτικής, την πολιτική ως μετασχηματισμό. Πρόκειται για την ασυμβατότητα βίας και ιστορίας. Είναι ο εντοπισμός των αντιφάσεων και των ορίων της έννοιας αυτής που οδηγούν από ένα άλλο δρόμο, επίσης, στην αναζήτηση μιας νέας έννοιας της πολιτικής. Από την ετερονομία της πολιτικής περνάμε στην ετερονομία της ετερονομίας. Ο τρίτος όρος που υπεισέρχεται επικαθορίζει την αμοιβαία σχέση ιστορίας και πολιτικής ορίζοντας ένα στοιχείο εκτός του κοινού πεδίου των δύο. Δεν πρόκειται για απλό πρόβλημα νομιμοποίησης και συγκρότησης της ηγεμονίας. Στην περίπτωση αυτή, θα ήταν ικανή και αρκετή η σύλληψη του Gramsci στην οποία ταυτίζονται ιστορία και πολιτική, όπως παρατήρησε ο Πουλαντζάς (Πουλαντζάς 1975[1965]: 47-49).

Η ακραία βία, λοιπόν, δεν είναι πλέον αναγώγιμη στην πολιτική ως μετασχηματισμό και, ως εκτούτου, στην ιστορία. Με την παρεμβολή της βίας παράγεται μια ένταση μεταξύ πολιτικής και ιστορίας, ένταση που είναι υπεύθυνη τόσο για το ιστορικά απρόβλεπτο όσο και για την ιστορικότητα της πολιτικής.

«Μια τέτοια μορφή βίας συνιστά κατά συνέπεια το υλικό τόσο της πολιτικής όσο και της ιστορίας, τείνει να γίνει (ή να ξαναγίνει) μια διαρκής *συνθήκη* της εκτύλιξής τους (τουλάχιστον υπό την έννοια ότι δεν πρόκειται να απαλλαγούν από αυτήν), και εντούτοις χαράσσει το όριο των αμοιβαίων δράσεων: της μετάβασης τόσο της πολιτι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*κής στο πεδίο της ιστορικότητας όσο και των ιστορικών συνθηκών στη σφαίρα επιρροής της πολιτικής»* (Balibar 2005[1997]: 46).

Πουθενά αλλού δεν αποκαλύπτεται τόσο καθαρά το γεγονός ότι η πολιτική ανήκει στο πεδίο της σκέψης από αυτό το σημείο. Η πολιτική οφείλει να επινοείται συλλογικά με νέες μορφές ώστε να καθίσταται δυνατή ως πρακτική και, με τη σειρά της, να καθιστά δυνατή την ιστορία και τον ιστορικό μετασχηματισμό των κοινωνικών σχέσεων. Η ιστορικότητα της πολιτικής είναι όρος της ιστορίας. Υπ' αυτήν την έννοια μάλιστα, η παρεμβολή της βίας και η συνθετοποίηση των σχέσεων πολιτικής και ιστορίας πρέπει να εξετάζεται αναδρομικά.

Η εν λόγω ένταση παράγει ένα πλεόνασμα των σχέσεων εξουσίας και της ιστορίας το οποίο παραμένει ακαθόριστο. Ο Balibar αποκαλώντας «υπερυποκειμενικές» και «υπεραντικειμενικές» τις δύο ακραίες μορφές βίας θέλει να υπογραμμίσει την οριακότητα της σχέσης ιστορίας και πολιτικής. Η υπερβολικότητα της βίας (το υπέρ ως «πέρα από») υποδηλώνει το «πέρα από» την κοινωνία και την ιστορία, πεδίο που δεν είναι άλλο από το φυσικό. Με τον τρόπο αυτό, η σύζευξη φυσικοποίησης και υποταγής είναι το άλλο άκρο της ιστορικότητας της υποκειμενοποίησης και της πολιτικής. Όταν οι ταυτότητες δεν θεωρούνται ως ιστορικό-κοινωνικό αποτέλεσμα αλλά ως φυσική καταγωγή είναι αναμενόμενο να μην νοείται η αμφισημία της υποκειμενοποίησης ως υποταγής και, ταυτοχρόνως, ως χειραφέτησης. Έτσι, η ιστορικά πρωτότυπη κατάσταση στην οποία συμπλέκονται η βία με το ζήτημα των ταυτοτήτων χαρακτηρίζεται από την απολυτοποίηση των τελευταίων, με αποτέλεσμα την πολιτιστική ασυμβατότητα και τη θεσμική καταστροφή.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*2.3.3.3 Η έννοια της πολιτικής ως πολιτοφροσύνη*

Αναλύοντας την απολυτοποίηση των ταυτοτήτων ο Balibar διατυπώνει τρεις θέσεις με σκοπό να διαμορφωθεί ένα εννοιολογικό πλαίσιο αποκατάστασης της επικοινωνίας αλλά με αναδρομικό τρόπο: πρώτον, οι ταυτότητες δεν είναι ποτέ μεμονωμένα ατομικές ούτε ομαδικές αλλά είναι *διατομικές*, δεύτερον, δεν είναι σταθερές αλλά μετασχηματιζόμενες μέσα σε διαδικασίες *ταύτισης* (στο φαντασιακό και στο συμβολικό πεδίο άρα θεσμικό), και τρίτον, είναι *αμφίσημες*. Μ' άλλα λόγια, με το πλέγμα των θέσεων αυτών, που έχουμε συναντήσει συχνά στο έργο του, διατυπώνει την απάντηση που έλειπε από τον Foucault, τον διατομικό-ιστορικό χαρακτήρα της υποκειμενοποίησης και της πολιτικής. Η απάντηση συνίσταται στη σπουδαιότητα των θεσμών, στη συνεχή διαδικασία μετασχηματισμού των ταυτοτήτων και ενεργητικής επικοινωνίας, συμμετοχής και ανταλλαγών. Καθ' όσον η *σύζευξη της βίας και των ταυτοτήτων* μας δείχνει τη σημερινή κατάσταση μη επικοινωνίας και ασυμβατότητας, η θεσμική μεσολάβηση που προτείνει ο Balibar τείνει στην άρση της σύζευξης αυτής. Υπάρχουν δύο τέτοιες ανυπόφορες, άρα καταστροφικές, καταστάσεις: εκείνη κατά την οποία η ατομικότητα ανάγεται σε μια μοναδική και μονοσήμαντη ταυτότητα, απόλυτη και αποκλείουσα που απορροφά στο εσωτερικό της κάθε «άλλο», και εκείνη η κατάσταση που η ταυτότητα επιπλέει ελεύθερα, δηλαδή όπου είσαι ο κανένας. Αφού οι δύο αυτές ακραίες καταστάσεις δεν επικοινωνούν μεταξύ τους είναι φανερό το αίτημα για μεσολάβηση. Τι είδους μεσολάβηση όμως;

Η μεσολάβηση αναφέρεται στην αναζήτηση του κέντρου όχι ενός κύκλου, δηλαδή ενός κλειστού απλού όλου αλλά κέντρο ενός σύνθετου όλου, επικαθοριζόμενου και ετερογενούς (δηλαδή ανοιχτής σειράς), όλου που δεν είναι όλον αλλά έχει πάντα πλεόνασμα, κέντρο μιας αντίφασης ή μιας αντιφατικής ενότητας, σύνθετη ταυτότητα διαφοράς. Στην περίπτωση του κλειστού όλου το κέντρο είναι το κράτος, στη μεσολάβηση του οποίου ανάγονται εξ ολοκλήρου οι ασύμβατοι παράγοντες, με βάση την οποία το κράτος «υπερβαίνει»-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«ξεπερνά» τους παράγοντες αυτούς. Αντίθετα, σε μια μεσολάβηση μη εγελιανή το αναζητούμενο κέντρο είναι ένας τρίτος όρος, ένα σημείο αναφοράς που αποκαθιστά την *επικοινωνία* μεταξύ των ασύμβατων χωρίς να ανάγει το ένα στο άλλο, χωρίς να τα ιεραρχεί, χωρίς να καταργεί τη διαφορά τους, ανάγοντάς τα στον ίδιο τον τρίτο όρο. Τα χαρακτηριστικά ενός τέτοιου κέντρου φαίνεται ότι, για τον Balibar, τα πληρούν *οι θεσμοί* σε συνδυασμό με την πολιτική.

> «Ο ρόλος των θεσμών συνίσταται ακριβώς στο να μειώνουν, χωρίς να απαλείφουν, την πολλαπλότητα, τη συνθετότητα και τη συγκρουσιακότητα των ταυτίσεων και των εντάξεων –εν ανάγκη εφαρμόζοντας προληπτική βία ή οργανωμένη αντι-βία, «συμβολική» και υλική (σωματική)» (Balibar 2005[1997]: 50).

Άλλωστε, οι θεσμοί συνεπάγονται και αντι-θεσμούς που προκύπτουν με την εξέγερση. Οι θεσμοί όμως δεν είναι πολιτική. Όπως άλλωστε υπογράμμιζε ο Foucault, δεν έχουν προτεραιότητα οι θεσμοί, αλλά οι σχέσεις εξουσίας. Συνεπώς, η θεσμική μεσολάβηση του Balibar αποσκοπεί στο να καταστήσει δυνατή τη μετατρεψιμότητα της βίας, επαναφέροντας εντός των ορίων της σχέσης πολιτικής και ιστορίας και μειώνοντας το υπερβολικό, το πλεόνασμα βιαιωμότητας. Οι θεσμοί μειώνουν την ένταση της βίας και της ασυμβατότητας. Πρόκειται για το πρώτο σημαντικό στοιχείο της νέας μορφής πολιτικής, της πολιτοφροσύνης:

> «*Πολιτοφροσύνη* είναι η πολιτική εκείνη που ρυθμίζει τις ταυτοτικές συγκρούσεις εντός των δύο ακραίων ορίων... δεν εξαλείφει κάθε βία απομακρύνει όμως τις ακρότητες με το *να δίνει τον χώρο* (δημόσιο, ιδιωτικό) για την πολιτική (τη χειραφέτηση, τον μετασχηματισμό) και επιτρέποντας την ιστορικοποίηση της ίδιας της βίας» (Balibar 2005[1997]: 50).

Ο όρος πολιτοφροσύνη (civilité) που εισάγει ο Balibar αποσκοπεί να εκφράσει μια έννοια η οποία αναφέρεται τόσο στην πολιτική όσο και στην ηθική. Η civilité παραπέμπει στον «πόλεμο των πολιτισμών» (war of civilizations) ως ασύμβατες πολιτιστικές διαφορές, όπως για παράδειγμα οι θρησκευτικοί πόλεμοι. Τα σύγχρονα «κινήματα ταυτοτήτων» είναι «πολιτιστικά-ηθικά κινή-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ματα». Στην πραγματικότητα, ο Balibar επιχειρεί να αποδώσει με ακρίβεια το εγχείρημα για μια εμμένουσα πολιτική ηθική, για μια πολιτική ηθική «από τα κάτω». Πρόκειται για πολιτική δημιουργίας ενός δημόσιου χώρου επικοινωνίας ή ενός ενδιάμεσου χώρου; Πρόκειται για κάτι σαν αυτοεξημέρωση του πλήθους, μια εσωτερική μετατροπή των παθών με βάση ένα (χαρούμενο) ιδεώδες, ένα συλλογικό νέο συμβολικό στη θέση αυτού που λείπει λόγω της ασυμβατότητας των ταυτίσεων που προκαλείται σήμερα ως συνέπεια της διάλυσης των συλλογικοτήτων και των αποκλεισμών.

Η πολιτική ως civilité είναι αμφίδρομη, δηλαδή γίνεται «από τα πάνω» αλλά και «από τα κάτω». Η εξουσία και το κράτος κάνει τέτοιου είδους πολιτική (ειδικά στις περιόδους ένταξης και ενσωμάτωσης των μαζών όπως αυτές του ισχυρού κοινωνικού-εθνικού Κράτους) αλλά εμφανίζεται ως μόνος παράγοντας πολιτοφροσύνης. Αντίθετα, όταν γίνεται *από τα κάτω*, με την *αυτονομία* του πλήθους συνδυαζόμενη με τη *δημοκρατία*, τότε είναι ακριβώς πολιτική και όχι πειθαρχία, πολιτική αγωγή ή κοινωνικοποίηση. Ο Balibar αναζητά στη Sittlichkeit του Hegel μια αρχική έμπνευση, έχοντας επίγνωση ότι θα πρέπει να πάρει τις προφυλάξεις του, αφού γνωρίζουμε ότι στον Hegel τη διαδικασία αυτήν την ελέγχει εξαρχής αλλά και την εγγυάται, σε τελική ανάλυση, το κράτος. Ο Hegel όντως περιγράφει, όπως γνωρίζουμε, στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* μια «πολιτοφροσύνη» με τη διαδικασία ταύτισης/αποταύτισης. Η μετατρεψιμότητα σχετίζεται με τη δυνατότητα διαμεσολάβησης (από το κράτος) του καθολικού-αφηρημένης ταυτότητας και του συγκεκριμένου-ταυτότητας. Όπως έχουμε αναπτύξει στο κεφάλαιο 1.2, η δυνατότητα αυτή σήμερα εκλείπει, σύμφωνα με τον Balibar, γεγονός που συνιστά το μείζον πρόβλημα. Ο Balibar δεν υποτιμά και δεν παραγνωρίζει, όπως μια ολόκληρη αναρχική παράδοση, το ρόλο και τη λειτουργία του κράτους στη διαδικασία αυτή. Αμφισβητεί την ικανότητα του κράτους να το κάνει σήμερα ακριβώς, επειδή θεωρεί ότι είναι αποδυναμωμένο.

Είναι αναγκαίο, λοιπόν, να συγκροτούνται θεσμοί οι οποίοι θα παίζουν αυτό το ρόλο που εγκαταλείπει το κράτος. Ο στόχος της πολιτοφροσύνης είναι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

η μεσολάβηση αφηρημένου καθολικού με συγκεκριμένο, δηλαδή η μεσολάβηση για την επίλυση της ασυμβατότητας που υπάρχει σήμερα μεταξύ βίας και πολιτικής. Ωστόσο, απαιτεί τη συνάρθρωση με την πολιτοφροσύνη «από τα κάτω», δηλαδή ποτέ δεν γίνεται χωρίς ένα βαθμό αυτονομίας του πλήθους από το κράτος. Τι σημαίνει αυτή η αυτονομία; Σημαίνει την προοπτική της ατομικοποίησης. Εδώ διαφαίνεται και η δυνατότητα οριοθέτησης από κυρίαρχη ηθική προς μια πολιτική ηθική. Η πολιτική για τη συγκρότηση θεσμών είναι άλλο πράγμα από τους θεσμούς και δεν πρέπει να συγχέεται με την κλασική διαπραγμάτευση συμφερόντων. «*Οι θεσμοί μειώνουν, ανάγουν...είναι η συνθήκη των συνθηκών. Αλλά η πολιτική από τα κάτω είναι η συλλογική συγκρότηση με βάση ένα άλλο ιδεώδες*» (όπ.π.: 54). Αυτή η διαδικασία απαιτεί την αυτονομία, την προβληματοποίηση του ζητήματος της θεσμοθέτησης και της συγκρότησης μιας ενότητας (όπως διαπιστώνουμε στις μέρες μας αναφορικά με το πρόβλημα της Ευρώπης). Μ' άλλα λόγια, η *αυτονόμηση* πρέπει να νοείται όχι ως αποχωρισμός από μια ένταξη (όπως υποδεικνύουν τα φονταμενταλιστικού τύπου πολιτιστικά κινήματα ταυτοτήτων) αλλά, ταυτοχρόνως, ως επανασυγκρότηση της ατομικότητας στο πλαίσιο μιας νέας σύνθεσης.

Στην προβληματική της πολιτοφροσύνης ως αμφίδρομης συνάρθρωσης και θεσμοθέτησης τίθεται, λοιπόν, το ερώτημα σχετικά με τις ταυτότητες των «από κάτω» ή του πλήθους. Στο σημείο αυτό, απαιτείται η αξιοποίηση της προβληματικής των Deleuze & Guattari λαμβάνοντας όμως κάποιες προφυλάξεις. Για τον Deleuze η πλειονότητα δεν είναι η πλειοψηφία αλλά μια κατάσταση κυριαρχίας ή ένα κυρίαρχο πρότυπο. Το πλήθος είναι οι μειονότητες ή το «γίγνεσθαι-μειονότητα», δηλαδή μια διαδικασία αποχωρισμού από την ουσιοκρατική ενότητα μιας ταυτότητας και παραγωγής μοναδικοτήτων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι μειονότητες δεν είναι μια κατάσταση ή ένα μειοψηφικό σύνολο αλλά μια διαδικασία υποκειμενοποίησης. Η κατάσταση κυριαρχίας συνδέεται με την πλειονότητα και η διαδικασία απόκτησης ταυτότητας συνδέεται με την «μειονοτοποίηση», την απόσπαση από τη μείζονα ταυτότητα ενός προτύπου.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Όπως παρατηρεί ο Balibar, στον Deleuze «*η αποταύτιση υπερισχύει ριζικά πάνω σε κάθε ταύτιση, πάνω σε κάθε συλλογικής αναγνώριση του εαυτού με βάση το σχήμα ενός κανονιστικού μοντέλου ή ενός «προτύπου»* (όπ.π.: 55). Τη διαδικασία αυτή ο Deleuze την εντάσσει στη μικροπολιτική. Την πλειονότητα-πλειοψηφία την αντιστοιχεί στη μακροπολιτική-ιστορία και το πλήθος-μειονότητες στη συγκρότηση μοναδικοτήτων ως μικροπολιτική. Μ' άλλα λόγια, η αυτονόμηση, τις μορφές της οποίας αναζητούμε, για τον Deleuze είναι μια διαρκής απόσπαση από την κατάσταση κυριαρχίας, την κατάσταση μείζονας ταυτότητας και το πέρασμα σε μια διαδικασία παραγωγής ελασσόνων ταυτοτήτων, η οποία συνιστά την ατομικοποίηση.

Από την ανάλυση που προηγήθηκε διαφαίνεται, σύμφωνα με τον Balibar, μια «αντινομία του πρακτικού λόγου» στον Deleuze. Υπενθυμίζουμε ότι προηγήθηκε η ίδια κριτική που άσκησε ο Balibar τόσο στον Marx όσο και στον Foucault. Η «αντινομία» αυτή αφορά στο ασύμπτωτο των πρακτικών στο επίπεδο της μακροπολιτικής με βάση τα δικαιώματα-Κράτος και των πρακτικών στο επίπεδο της μικροπολιτικής με βάση την επιθυμία. Πώς συνδέονται οι αντιστάσεις που προκύπτουν στα δύο αυτά επίπεδα; Εάν δεν συνδέονται, τότε η κάθε μια τείνει να καταλήξει σε ένα επικίνδυνο σημείο. Οι δύο κίνδυνοι συνίστανται αφ' ενός στη φυσικοποίηση της «κοινωνικής σχέσης» με την πολιτική πρακτική των δικαιωμάτων χωρίς την έκφραση της επιθυμίας και, αφ' ετέρου, στην «εξιδανίκευση του μίσους» με την πολιτική πρακτική της επιθυμίας χωρίς συλλογικά πρότυπα, καθιστώντας την απόσπαση δίκοπο μαχαίρι. Συνεπώς, η πολιτόφροσύνη των «από κάτω» δεν συνίσταται στη μονοσήμαντη επιλογή μεταξύ κύριαρχίας ή απόσπασης. Η πολιτοφροσύνη των από κάτω είναι η *αυτονόμησή* τους από το κράτος αλλά και η επανασυγκρότησή τους μέσα σε αυτό με τον ενεργητικό *μετασχηματισμό* τους σε πολίτες (*πολιτοφροσύνη*)[28]. Η πολιτοφροσύνη, όπως παρατηρούμε, αποτελεί ήδη μια σύνθετη πολιτική αποτελούμενη από τα συστατικά των άλλων δύο ιστορικών εννοιών πολιτικής, δηλαδή της αυ-

[28] Η ιδέα να μεταφραστεί ο όρος civilité ως «πολιτοφροσύνη» οφείλεται στον Άγγελο Ελεφάντη. Βλ. Ζαν-Κλωντ Μισεά (2002). *Η εκπαίδευση της αμάθειας*. Αθήνα: Βιβλιόραμα, σ. 108.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τονομίας και του μετασχηματισμού. Ταυτοχρόνως, αποτελεί και την απάντηση στα αδιέξοδα της *υποκειμενοποίησης* των άλλων δύο τρόπων πολιτικής.

«*Μπορούμε, ακολουθώντας τον Hegel, να θεωρήσουμε ως δεδομένο ότι η κίνηση αποταύτισης-ταύτισης αποτελεί την καρδιά της έννοιας της πολιτοφροσύνης*» (όπ.π.: 52). Είναι η εναλλακτική λύση στη βία του κράτους και, συγχρόνως, φάρμακο στην αδυναμία του που παράγει τη βία των μαζών. Ο Balibar μνημονεύει το μοναδικό ιστορικά παράδειγμα της πολιτικής του Γκάντι ως χαρακτηριστικό μιας πολιτοφροσύνης από τα κάτω, ενός εσωτερικού μετασχηματισμού του πλήθους με σκοπό να περιορίσει τόσο την κρατική βία αλλά και να αυτοπεριοριστούν τα πάθη του πλήθους που οδηγούν στην υπερβολική βία. Η πολιτοφροσύνη συνίσταται στην παρέμβαση σε εκείνο ακριβώς το σημείο όπου η συλλογική *ατομικότητα* κινδυνεύει να διαλυθεί και παρεμβαίνει ώστε αυτή να διατηρηθεί. Το σημείο αποδιάρθρωσης είναι το σημείο που πέρα από αυτό υπάρχει ασυμβατότητα πρακτικών και μη επικοινωνία, δεν υπάρχει πλέον ένας κοινός όρος έκφρασης των συμφερόντων και των επιθυμιών, πέρα από το οποίο εκδηλώνονται οι εξολοθρευτικές και αυτοκαταστροφικές τάσεις. Πρέπει να επικοινωνήσουν και να συγκλίνουν οι αντιστάσεις εναντίον της ομογενοποίησης και οι αντιστάσεις εναντίον της απομόνωσης και αυτοκαταστροφής. Υπ' αυτήν την έννοια η πολιτοφροσύνη αντιστοιχεί όντως σε ένα ηθικό σχήμα της *υπευθυνότητας* για τη διατήρηση της ατομικότητας, της σύνθεσης του πολιτικού σώματος.

*Συνοψίζοντας*, η μείζων πρόταση του Balibar για την επινόηση μιας νέας έννοιας της πολιτικής συνίσταται στην αμφίδρομη θεσμοθέτηση, στη διάνοιξη δημόσιου χώρου και, τέλος, στον αυτομετασχηματισμό της πολλαπλότητας των μαζών ώστε να αίρονται οι ασυμβατότητες, να αποκαθίσταται η επικοινωνία και να ευνοούνται οι ανταλλαγές μεταξύ των ποικίλων ταυτοτήτων. Η αποσύζευξη βίας και ταυτοτήτων επαναφέρει τη δυνατότητα της πολιτικής να μετα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τρέπει τη βία σε ιστορικό αποτέλεσμα μετασχηματισμού των κοινωνικών σχέσεων.

*2.3.4 Η αναδρομική αναθεμελίωση της πολιτικής ως πολιτοφροσύνη*

Η νέα έννοια της πολιτοφροσύνης εμφανίζεται αναδρομικά ως τρίτη έννοια μεταξύ της χειραφέτησης και του μετασχηματισμού. Η αναδρομικότητα της civilité θέτει το ζήτημα να επανεξετάσουμε, επίσης, τα οριακά σημεία ή τα αδιέξοδα της πολιτικής της χειραφέτησης, τα οποία τείνει να υπερβαίνει. Από τη δεύτερη αυτή οριοθέτηση θα αποσαφηνίσουμε την πολιτοφροσύνη ως προς τον πολίτη –*συμβολικό* ιδεώδες συμπληρωματικά με την πολιτοφροσύνη ως προς το *φαντασιακό* των ταυτοτήτων– δημιουργία θεσμών που μόλις είδαμε. Επίσης, ενώ προηγουμένως τα όρια αφορούσαν την ασυμβατότητα που προκύπτει από τη βία των *ταυτοτικών* συγκρούσεων, εδώ τα όρια-αδιέξοδα της πολιτικής ως χειραφέτησης σχετίζονται με την ασυμβατότητα των *ανθρωπολογικών διαφορών* ως προς την αρχή της ισοελευθερίας και των δικαιωμάτων.

Η έννοια της αυτονομίας της πολιτικής αναφέρεται στη διεκδίκηση του ιδανικού της ισοελευθερίας από τους κάθε φορά αποκλεισμένους. Η έμπρακτη διεκδίκηση σημαίνει ότι ως *ενεργοί* πολίτες διεκδικούν να γίνουν *άνθρωποι*. Η έννοια του υποκειμένου της πολιτικής της αυτονομίας είναι εν δυνάμει όλοι οι άνθρωποι.

> «Τα υποκείμενα της πολιτικής υπ' αυτήν την έννοια αποτελούν εξ ορισμού φορείς του καθολικού μέσα στο οποίο εμπλέκονται. Αυτό σημαίνει καταρχάς ότι το διεκδικούν *ενεργεία*: στην παρούσα στιγμή (που όπως είδαμε είναι *κάθε* στιγμή, υπό την έννοια ότι είναι πάντοτε επίκαιρο το αίτημα της χειραφέτησης για τον εαυτό τους και για τους άλλους) και με *δραστικό* τρόπο, σε ένα σύστημα θεσμών και πρακτικών των πολιτών που αντιπροσωπεύουν την ολοκληρωμένη αξιοπρέπεια κάθε ανθρώπου. Για να είναι κανείς πολίτης, αρκεί να *είναι άνθρωπος, ohne Eigenschaften*[29]» (Balibar 2005[1997]: 22).

[29] Χωρίς ιδιότητες.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η πολιτική της αυτονομίας αφορά ακριβώς τους «ήδη πάντοτε» αποκλεισμένους. Διεκδικώντας το καθολικό δικαίωμα αυτονομούνται και αυτοσυγκροτούνται ως λαός του λαού:

> «Η αυτονομία γίνεται πολιτική, όταν αποδεικνύεται ότι ένα κομμάτι της κοινωνίας (άρα και της ανθρωπότητας) είναι *αποκλεισμένο* –νομίμως ή όχι– από το καθολικό δικαίωμα στην *πολιτική* (ακόμη και με τη μορφή μιας απλής, αλλά πολύ χαρακτηριστικής, αντίθεσης ανάμεσα σε 'ενεργούς' και 'παθητικούς πολίτες', δηλαδή σε ενήλικους και ανήλικους). Αυτό το κομμάτι (που γίνεται αναπόφευκτα ένα *κόμμα*: το κόμμα του καθολικού ή το κόμμα της κατάργησης των ιδιαιτεροτήτων και των τάξεων) παρουσιάζεται όχι απλώς ως ο πιο δραστήριος εκπρόσωπος της ιδιότητας του πολίτη, αλλά ως το τμήμα που δύναται να προβάλει τη δική του χειραφέτηση ως *κριτήριο* της γενικής χειραφέτησης» (όπ.π: 24).

Το αδιέξοδο της πολιτικής της χειραφέτησης οφείλεται στο γεγονός ότι η *αυτονομία* με τη διεκδίκηση του απόλυτου ιδεώδους της ι-ε κινδυνεύει να μετατραπεί σε *απόσπαση* του τμήματος αυτού από το ιδεο-λογικό πεδίο των σχέσεων εξουσίας και των θεσμών παράγοντας τη βία της ωμότητας. Η βία αυτή επικαθορίζει την αυτονομία μη οδηγώντας στη χειραφέτηση αλλά, όπως είδαμε, στην πλήρη καθυπόταξη κατάσταση στην οποία δεν νοείται αυτονομία. Έτσι, όταν έρχεται η πολιτοφροσύνη, ως προσπάθεια μείωσης αυτού του επικαθορισμού της βίας, δεν πρόκειται για απλή επιστροφή στην αυτονομία της πολιτικής (αφού, όπως θα δούμε αμέσως, αυτό δεν είναι δυνατό λόγω της ασυμβατότητας ανθρωπολογικών διαφορών με την αρχή της ι-ε). Η πολιτοφροσύνη συνιστά επιστροφή ή επανέναρξη της πολιτικής ως σύνθετης έννοιας αποτελούμενης τόσο από τη χειραφέτηση από την κυριαρχία (αυτονομία) όσο και από τον μετασχηματισμό του συλλογικού «εαυτού»-ταυτότητας. Η ετερονομία της ετερονομίας, που είναι το λογικό σχήμα της πολιτοφροσύνης, είναι φανερό ότι σηματοδοτεί τον επικαθορισμό και διαφέρει από το λογικό σχήμα της απόλυτης, άνευ όρων ισοελευθερίας. Η διεκδίκηση με βάση την τρίτη έννοια αφορά στο «δικαίωμα στα δικαιώματα» του πολίτη εμπεριέχοντας τον εσωτερικό αυτομετασχηματισμό. Το «δικαίωμα στα δικαιώματα», όμως όπως είδαμε στο 2.2.3, συνιστά σχεσιακή αρχή και δεν αποτελεί διεκδίκηση της εκτατικής καθολικότητας (επέκταση της ισχύος μιας απλής αρχής σε «όλους τους ομοίους»)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αλλά της εντατικής (ως δικαίωμα όλων των διαφορετικών στην ίση ελευθερία). Η εντατική καθολικότητα σημαίνει τη σχέση έντασης μεταξύ κυρίαρχων – κυριαρχούμενων αλλά και μεταξύ των διαφορετικών εντός των κυριαρχούμενων. Η ενεργητική διεκδίκηση του σχεσιακού ιδεώδους επιτρέπει να αναπτυχθεί η εσωτερική αλληλεπίδραση εντός της υπό διαμόρφωση συλλογικότητας (ανάμεσα στους διαφορετικούς αλλά επίσης ανάμεσα σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους) και, κατά συνέπεια, να διατηρηθεί αυτόνομα αντί της απόσπασης ενός τμήματος από αυτή. Η πολιτοφροσύνη δεν συνιστά την απλή διεκδίκηση των δικαιωμάτων αλλά τη διεκδίκηση του δικαιώματος στην *πολιτική*.

Η έννοια του υποκειμένου που αντιστοιχεί στην πολιτική ως πολιτοφροσύνη είναι ο *πολίτης-υποκείμενο*. Η σημασία που προσδίδει ο Balibar σε αυτήν την έκφραση είναι ότι μετά το υποκείμενο, η «κυριαρχία του υποκειμένου» που εγκαινιάζει τη νεωτερικότητα, έρχεται ο πολίτης. Η σύνθετη έννοια της πολιτοφροσύνης αποτελεί, λοιπόν, την αναθεμελίωση της ισοελευθερίας ως ισότητας αλλά και ελευθερίας-χειραφέτησης από την κυριαρχία, όλων των διαφορετικών.

Με βάση το γεγονός ότι η πολιτοφροσύνη αποτελεί την αναθεμελίωση της αυτονομίας της πολιτικής (αλλά και εκείνης του μετασχηματισμού), θα εξετάσουμε, κλείνοντας, την αναθεμελίωση της ι-ε ως απόλυτου ιδεώδους πράγμα που οδηγεί στο νέο *ηθικό σχήμα* της πολιτικής της *υπευθυνότητας*. Εξετάσαμε στο 2.2.3 το ρόλο του συμβολικού ιδεώδους στη συγκρότηση του υποκειμένου και την «εξεγερσιακή» ανανέωση του καθολικού καθώς και τις ασυμβατότητες στην υποκειμενοποίηση στο 2.2.4. Είδαμε στο κεφάλαιο 1.3 τον τρόπο που ανασυγκροτείται η «άλλη» νεωτερικότητα με βάση κυρίως, κατά την άποψη του Balibar, την αναθεμελίωση της ισοελευθερίας αναδρομικά. Εδώ εξετάζουμε την πολιτική της χειραφέτησης κατά την ίδια τη στιγμή της εμφάνισης της, στιγμή που συνδέεται με το επαναστατικό γεγονός-τομή, τις θεμελιώδεις αρχές της και την εγγενή αντίφαση που κρύβουν με την απώθηση των ανθρωπολογικών *διαφορών*. Η αντίφαση αυτή αποτελεί άλλωστε το «σημείο επιστροφής» για την αναθεμελίωση της πολιτικής (όπως διαπιστώσαμε στο προαναφερθέν 1.3),

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

επιστροφή που δεν αποτελεί συντηρητική *ηθική* άρνησης του γεγονότος της επαναστατικής τομής.

Η συγκυρία στα τέλη της δεκαετίας του '80 σημαδεύεται από την επιστροφή της ηθικής των δικαιωμάτων έναντι της επανάστασης και της πολιτικής. Εμφανίζεται το αίτημα της ηθικοποίησης της πολιτικής ή της επαναθεμελίωσης της πολιτικής ζωής στην ηθική. Τίθεται το ερώτημα αν μπορούμε να αναθεμελιώσουμε την πολιτική χωρίς να προσφύγουμε στην πρωτοκαθεδρία της ηθικής (moral). Μπορεί να γίνει ένας επαναπροσδιορισμός παραμένοντας, εντούτοις, στο πεδίο που άνοιξε η επαναστατική τομή και προσδιόρισε τη σύγχρονη πολιτική επανεξετάζοντας βεβαίως τις θεμελιώδεις αρχές που αυτή έθεσε; Για τον Balibar *«ίσως, αυτό που κρίνεται κατά βάση είναι ο επαναπροσδιορισμός του ζητήματος της επανάστασης με όρους citoyenneté, δηλαδή με όρους πολιτικής υπευθυνότητας και κοινωνικότητας»* (Balibar 1993[1989]: 81). Η θέση αυτή σημαίνει ότι επιχειρεί να συναιρέσει εξέγερση και συγκρότηση, ή επανάσταση και κράτος, αλλά σε μια σχέση έντασης μεταξύ των δύο. Μ' άλλα λόγια, για τον Balibar, το ζήτημα της επανάστασης σήμερα τίθεται με όρους θεσμοθέτησης και συμμετοχής (η θεσμοθέτηση του συλλογικού, του κοινωνικού). Η θεσμοθέτηση δεν σημαίνει εξάντληση και μηδενισμό της επανάστασης αλλά, αντίθετα, εμπεριέχει την τομή που αυτή σήμανε. Η θεσμοθέτηση δεν μπορεί παρά να είναι συλλογική δραστηριότητα και ως τέτοια διατηρεί την επανάσταση διαρκώς ενεργή με το να αναπροσαρμόζει τις αρχές της στη σημερινή κατάσταση. Πρόκειται για μια ανανέωση της επανάστασης και όχι για αντικατάστασή της με τη θεσμοθέτηση νοούμενη, σ' αυτήν την περίπτωση, ως στατική και ακίνητη. Με αυτήν την έννοια, η επανάσταση ήδη πάντοτε περιέχει το στοιχείο της συγκρότησης θεσμών και, αντίστροφα, η θεσμοποίηση εμπεριέχει τις ρήξεις.

Παράλληλα, κατά τον Balibar, ο επαναπροσδιορισμός της επανάστασης ως συλλογικής δραστηριότητας συμμετοχής και θεσμοθέτησης σημαίνει και συλλογική ευθύνη. Και πάλι όμως, η ευθύνη αυτή δεν νοείται ως ηθικός σωφρονισμός αλλά ως συλλογική αντιμετώπιση των συνεπειών της επαναστατικής ρή-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ξης, συλλογική πολιτική επανεξέταση των προβλημάτων που αυτή αναγκαστικά δεν συμπεριέλαβε, και δεν μπορούσε εκ των προτέρων να συμπεριλάβει, στις γενικές αρχές που έθετε.

Η προβληματική της αναθεμελίωσης παρουσιάζει αυτήν τη διττή διάσταση συνδυάζοντας την επιβεβαίωση και ενεργοποίηση της επαναστατικής πολιτικής αλλά και την άπόρριψη της ηθικής ως θεμελίου της. Δηλαδή αντί να έχουμε μια μονοσήμαντη συντηρητική επιστροφή η οποία θα κλείνει το χάσμα που άνοιξε η επανάσταση με τον τρόπο αυτό, αντίθετα, ανοίγει η δυνατότητα να αναθεμελιώσουμε, να επαναπροσδιορίσουμε ακριβέστερα ό,τι έθεσε αυτή, και να την *επανενεργοποιήσουμε*.

Το πλεονέκτημα που προσφέρει αυτή η προοπτική είναι πρόδηλο: μπορούμε να εγγραφούμε στη «συζήτηση της επιστροφής» και να επηρεάσουμε την κατεύθυνση της θέτοντας ένα διαφορετικό και ενάντιο στόχο, μια στοχοθεσία μη ηθική αλλά εκ νέου πολιτική. Αυτό είναι και η σημασία της προαναφερθείσας διάγνωσης του Balibar για το διακύβευμα της σημερινής φιλοσοφικοπολιτικής αντιπαράθεσης. Η προβληματική της αναθεμελίωσης μας επιτρέπει να προβληματοποιήσουμε το ερώτημα για μια νέα πολιτική. Πρέπει λοιπόν να δούμε πως προσδιορίζει ο Balibar την αντίφαση στις αρχές, ποια αντίφαση ορίζει μεταξύ αρχών και ιστορικής πραγμάτωσης και ποιο ως το «σημείο επιστροφής». Η απάντηση είναι αντιστοίχως: επανάσταση και θεσμοθέτηση, οι μεσολαβήσεις, οι ανθρωπολογικές διαφορές. Και, παράλληλα, πώς εφαρμόζει την προβληματική της αναθεμελίωσης ως κίνηση προς την εμμένεια και διαμόρφωση μιας πολιτικής ηθικής.

Η σημερινή τάση ηθικής επιστροφής αποκαλύπτεται πάνω στο θεμελιώδες παράδοξο της διάστασης ή διαφοροποίησης ή αποχωρισμού Ανθρώπου από Πολίτη. Αυτό σημαίνει κατά τον Balibar ότι τα δικαιώματα του ανθρώπου αντιπροσωπεύουν ένα ιδανικό, πράγμα που αντίκειται στη Διακήρυξη η οποία τόνιζε την άμεση κοινωνική επικαιρότητα τους, την αναγκαιότητα αλλά και τη δυνατότητα να τεθούν άμεσα σε ισχύ. Πως γίνεται αυτό; Οι δύο τύποι εξήγη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σης είναι: πρώτον, ο καντιανός εσωτερικός διχασμός της ανθρώπινης φύσης και δεύτερον, το ιστορικιστικό «ξεπέρασμα» των συνθηκών στις οποίες αναφέρονταν η διακήρυξη.

Και οι δύο προβάλλουν ένα εγγενή ουτοπισμό των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Θεωρούν δηλαδή ότι:

> «η διακήρυξη τους είχε ως μοναδικό σκοπό να εκφράσει ένα ιδεώδες, δηλαδή να αποκρυσταλλώσει ένα νέο φαντασιακό προσφέροντας στη σύγχρονη πολιτική και κοινωνία ένα μέσο για να επιβληθεί στις ιεραρχικές κοινωνικές κατηγορίες του παρελθόντος και δίνοντας τους το δικό τους, κατά βάση θεολογικό, φαντασιακό» (Balibar 1993[1989]: 85).

Παρατηρούμε ότι στη βάση της επιστροφής της ηθικής υπάρχουν δύο συγκεκριμένες αντιλήψεις οι οποίες έχουν ως κοινό χαρακτηριστικό τους τον μηδενισμό και ακύρωση της τομής, ενώ ο Balibar θεωρεί ότι το ιστορικό γεγονός της διατύπωσης της ισοελευθερίας είναι αναντίστρεπτο, σημείο μη επιστροφής. Επίσης, κοινό στοιχείο των δύο μοντέλων είναι το ότι παράγουν μια έννοια ηθικού υπερβατικού ιδανικού και μάλιστα ως ουτοπικού- τελεολογικού. Τα δύο αυτά μοντέλα αντιστοιχούν σε δύο τουλάχιστον αντιλήψεις με τις οποίες οριοθετείται η επιστημολογική αντίληψη του Balibar περί «αναθεμελίωσης» με την οποία αναγνωρίζει και δεν μηδενίζει την αρχική τομή. Από τον τρόπο που οριοθετείται έναντι των δύο αυτών μοντέλων μπορούμε να αναδείξουμε τη δική του κίνηση και στάση απέναντι τόσο στο ζήτημα της ηθικής όσο και στο μοντέλο του ιδανικού που προτείνει ως πολιτικό στόχο και το οποίο είναι «*η παράσταση του πολίτη χωρίς να είναι καθορισμένη ως υποκείμενο*» (1989: 36). Μια παράσταση αυτού του είδους δεν αποτελεί ηθικό ιδανικό αλλά τρόπο:

> «Θα προτιμούσα ένα άλλο τρόπο εξήγησης, πιο διαλεκτικό ή και περισσότερο εγγενή: την υπόθεση ότι, ευθύς εξ αρχής, οι 'θεμελιώδεις' όροι κρύβουν λόγω της απλότητας και του επαναστατικού ριζοσπαστισμού τους, μια αντίφαση η οποία δεν τους επιτρέπει να αποκτήσουν την ισχύ μιας σταθερής τάξης. Ή καλύτερα, την υπόθεση ότι η αντίφαση, σε δεύτερο βαθμό, έγκειται στην αστάθεια της σχέσης ανάμεσα στον απορητικό χαρακτήρα των εκφερομένων και το συγκρουσιακό χαρακτήρα της κατάστασης στην οποία εμφανίζονται καί η οποία λειτουργεί ως σημείο αναφοράς. Έτσι, κάθε προσπάθεια επανεργοποίησης του κειμένου των *Δικαιωμάτων του Ανθρώπου*

*και του Πολίτη*, που επικαλείται την αλήθεια του, δεν μπορεί παρά να προσκρούει στα αποτελέσματα που έχει η εξέλιξη των εσωτερικών του εντάσεων» (Balibar 1993[1989]: 85).

Η σύγκρουση δύο ανταγωνιστικών τάσεων στο εσωτερικό της επανάστασης οι οποίες «ερμηνεύουν» διαφορετικά το κείμενο δείχνει ότι η διαδικασία είναι εσωτερικά αντιφατική εξαρχής με εμμενείς τις αντιφάσεις. Ποια είναι η εγγενής αντίφαση που υπάρχει στην επαναστατική στιγμή;

Ο Balibar εξετάζει δύο νέες ερμηνείες που προτάθηκαν στην πρόσφατη συζήτηση με αφορμή τα διακόσια χρόνια από τη Γαλλική Επανάσταση. Οι ερμηνείες αυτές εντοπίζουν, η κάθε μια για λογαριασμό της, μια εγγενή αντίφαση. Ο Balibar απορρίπτει τις υποθέσεις τους και με βάση την επιστημολογική προβληματική της τομής (αναθεμελίωσης) προτείνει μια άλλη υπόθεση για τις κρίσιμες αντιφάσεις της επαναστατικής τομής. Συγκεκριμένα με την ιδέα της συνάρθρωσης λογικής διαδικασίας και ιστορικής διαδικασίας σε μια μοναδικότητα συγκυρίας, δείχνει ότι πρόκειται για τη σχέση εκφορών και της διαφοροποιητικής ιστορικής πραγμάτωσής τους. Αυτό ακριβώς το στοιχείο της μοναδικότητας τόσο του κειμένου όσο και της κατάστασης είναι που διαφεύγει από τις σημερινές ερμηνείες οι οποίες, επίσης, αναζητούν μια αρχική αντίφαση. Η αντίφαση της τομής βρίσκεται, λοιπόν, στην αστάθεια της σχέσης εκφερομένων και κατάστασης.

Ο Balibar θέτει το ζήτημα ότι σήμερα υπάρχει ασυμβατότητα των αντιφάσεων: δεν μπορούν να εκφερθούν με την ίδια γλώσσα (δεν επικοινωνούν, δεν εκφράζονται από το ίδιο συμβολικό), με τους όρους ενός και μόνο Λόγου(είναι «πολλαχώς λεγόμενες»). Συνεπώς, δεν μπορούν να συναντηθούν, δεν επικοινωνούν, είναι ετερογενείς. Ριζικότερα, *δεν έχουν την ίδια έννοια.* Απαιτούνται, λοιπόν, *μεσολαβήσεις* επειδή η I=E δεν μπορεί να εγγυηθεί τη *θεσμική* σταθερότητα. Με τον τρόπο αυτόν, προκύπτει η αμφιλογία κάθε θεσμικής μεσολάβησης της κοινωνικής-διατομικής σχέσης και επίσης κάθε θεσμοποίηση της επαναστατικής τομής υπόκειται στην «επιστροφή του αδιανόητου». Τόσο οι *έκδηλες*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αντιφάσεις (διαφορά φύλων) όσο και οι *μη έκδηλες* (πνευματική διαφορά) απωθημένες-ασύμβατες αντιφάσεις απαιτούν να επινοήσουμε νέες μεσολαβήσεις.

Συνάγεται ότι η αναθεμελίωση της ισοελευθερίας σημαίνει την αναδρομικότητα της ισχύος της πολιτικής ως πολιτοφροσύνης. Το σχεσιακό ιδεώδες του δικαιώματος στο δικαίωμα, οι μεσολαβήσεις για θεσμική σταθερότητα δηλαδή πολιτοφροσύνη, αυτά αποτελούν πολιτική ηθική και όχι ηθική πολιτική.

*Συμπερασματικά,* εξετάσαμε σ' αυτό το κεφάλαιο το ρόλο της πολιτικής στην ανανέωση του καθολικού ιδεώδους και της ιδεολογικής κυριαρχίας. Η διάνοιξη από την πολιτική του κλειστού πεδίου του κράτους προς το ετερογενές πεδίο των πρακτικών έδειξε ότι η πολιτική αναφέρεται στο κράτος αλλά δεν εξαντλείται σ' αυτό. Η ανάκτηση της ιστορικότητας της πολιτικής πέρα από το κράτος μας οδήγησε στην επανεξέταση της διάκρισης κοινωνίας/κράτους και στη διαπίστωση του ρόλου της πολιτικής στη συγκρότηση της ίδιας της κοινωνικής σχέσης δηλαδή της πολιτικής ως θεσμοθέτησης. Ακολούθως, η επιστροφή της πολιτικής εντός του ιδεο-λογικού πεδίου εσωτερικεύοντας τη διαφορά ολοκληρώνει τη δόμησή του ως ανοιχτού όλου. Η πολιτική με την αμφισημία και τη μεταφορικότητά της επιτρέπει αφ' ενός την αναπαράσταση των ετερογενών πρακτικών στο ιδεολογικό θεσμικό πεδίο και αφ' ετέρου τον μετασχηματισμό της φαντασιακής καθολικότητας των συλλογικών πρακτικών σε ιδεώδες απόλυτο. Συνάπτεται στενά με τα δύο όρια-σημεία ευθραυστότητας της διαδικασίας υποκειμενοποίησης και υποταγής.

Ο Balibar επινοεί μια νέα έννοια της πολιτικής, αυτήν της μεσολάβησης και της επικοινωνίας μεταξύ πραγματικού και ιδεολογικού και μεταξύ φαντασιακού και συμβολικού. Με τη νέα έννοια της πολιτικής ως πολιτοφροσύνης (civilité) φιλοδοξεί να δείξει τις δυνατότητες για τη συλλογική επινόηση ενός σημείου αναφοράς-ρυθμιστικού ιδεώδους με το οποίο παρεμβαίνει η πολιτική στην κρίση της ιδεολογίας και της υποκειμενοποίησης. Έτσι, παρέχεται η δυνατότητα να αναλάβει το ρόλο της ιδεολογίας τόσο στη συνάρθρωση εξουσίας

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και υποταγής όσο και στη συλλογική παραγωγή της γνώσης/εκδημοκρατισμός της γνώσης. Η αναδρομική «επανεμφάνιση» της έννοιας και της πρακτικής της πολιτικής ως πολιτοφροσύνης μεταξύ της χειραφέτησης και της αλλαγής του κόσμου μάς αποκαλύπτει τις σύνθετες μορφές της και την ιστορικότητα της. Αλλά η τελευταία με τη σειρά της τοποθετεί το πρόβλημα της πολιτικής ως αυθεντικό πρόβλημα τόσο της σκέψης όσο και της πρακτικής.

Με τα αποτελέσματα που προκύπτουν από την αντιμετώπιση του προβλήματος της πολιτικής μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα, στα επόμενα κεφάλαια, τη θεμελιώδη θέση του Balibar για τη σχέση έντασης μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής σήμερα. Ο μετασχηματισμός της πολιτικής ως έννοιας και ως πρακτικής, γενικά η ιστορικότητα της προοιωνίζει τη δομική αλλαγή της σχέσης της με τη φιλοσοφία υπό τον απαραίτητο όρο του μετασχηματισμού και της δεύτερης.

*2.4 Συμπεράσματα*

Στο παρόν κεφάλαιο δώσαμε τον γενικό τίτλο «η κίνηση επί των ορίων» για δύο λόγους. Πρώτον, διότι εξετάσαμε τις δύο οριακές έννοιες της ιδεολογίας και της πολιτικής όσον αφορά στο κλασσικό καθεστώς του μαρξισμού. Δεύτερον, διότι οι παράγοντες στους οποίους οφείλεται η κρίση (ιδεολογικής) κυριαρχίας απαιτούν τη σύνθετη αντιμετώπιση, δηλαδή την υπέρβαση με ένα ορισμένο τρόπο των ορίων.

Το σημαντικότερο γνώρισμα της κρίσης συνίσταται στο ότι η ιδεολογία δεν μπορεί να αναπαραστήσει καθολικά το πραγματικό. Η κρίση του καθολικού υφίσταται λόγω του συνδυασμού ταυτοχρόνως ανισοτήτων και αποκλεισμών. Ως αποτέλεσμα παρατηρείται «αμφιταλάντευση» της ιδεολογίας μεταξύ της εξουσίας και της υποταγής χωρίς οι δύο στιγμές να συναρθρώνονται σε ι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δεολογική κυριαρχία, πράγμα που αποτελεί απαραίτητο όρο της ιδεολογικής λειτουργίας.

Η μη απρόσκοπτη λειτουργία της ιδεολογίας επιφέρει την «αδυναμία» συγκρότησης των υποκειμένων σε σχέσεις εξουσίας. Ο εντοπισμός της συμβολικής υποκειμενοποίησης εμπλουτίζει τη διαδικασία καθιστώντας τη σύνθετη, με εσωτερική ένταση και όριο. Η, ακριβώς για αυτό το λόγο, η «εύθραυστη» υποκειμενοποίηση αναδεικνύει *το ευρύτερο πρόβλημα της παραγωγής από τα κάτω και σύνθεσης της ιστορικής ατομικότητας (του όλου).* Αναδεικνύεται σταδιακά το πρόβλημα της κατασκευής και επινόησης ενός νέου μοντέλου ατομικότητας.

Για την ανασύσταση ενός νέου καθολικού καθώς και της ιδεολογικής κυριαρχίας διαπιστώθηκε ο απαραίτητος ρόλος της πολιτικής. Η «εξαφανιζόμενη μεσολάβηση» της πολιτικής επιτρέπει την αναπαράσταση των ασύμβατων και ετερογενών αντιφάσεων, διαφορών και πρακτικών στο ιδεο-λογικό θεσμικό πεδίο. Επίσης, η πολιτική με την αμφισημία της επιτρέπει τον μετασχηματισμό, εντός του πεδίου, της φαντασιακής καθολικότητας των συλλογικών πρακτικών σε ιδεώδες απόλυτο. Ο προσδιορισμός ενός συλλογικού ρυθμιστικού ιδεώδους εξυπηρετεί τη συνέχιση της υποκειμενοποίησης και τη συνάρθρωση της κυριαρχίας και των σχέσεων εξουσίας. Ο ιστορικός ρόλος της πολιτικής αναδεικνύει τη μεσολαβητική διάστασή της στην κρίση της ιδεολογίας (ρόλο που το Κράτος πλέον δεν ικανοποιεί) και, ακολούθως, στην ανανέωση του καθολικού ιδεώδους και την επανασυγκρότηση των σχέσεων κυριαρχίας.

*Συνοψίζοντας*, η «κίνηση επί των ορίων» η οποία συνιστά μετασχηματισμό των δύο εννοιών, της ιδεολογίας και της πολιτικής, μας παρέχει μια επιβεβαίωση του συστατικού-συγκροτητικού χαρακτήρα τους, ακριβώς λόγω της οριακότητάς τους και όχι λόγω μιας υποτιθέμενης «μεταφυσικής» σταθερότητας της σημασίας τους. Επίσης, οι παράγοντες που συνέβαλαν στη σημερινή κρίση και σύνθετη κατάσταση μπορούν να συνοψιστούν στο πρόβλημα του μετασχηματισμού της ανθρώπινης ατομικότητας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Αυτό που χρειάζεται είναι να εξετάσουμε τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις αυτών των θέσεων όσον αφορά σε αυτό που αποκαλούμε «εσωτερίκευση του ορίου». Είναι φανερό ότι αυτή η φιλοσοφική στρατηγική απαιτεί και οδηγείται σε μια νέα φιλοσοφική έννοια της *σχέσης*. Κατά συνέπεια, έχοντας υπ' όψιν μας αυτήν τη μεταβολή μπορούμε να εξετάσουμε ποιοι είναι οι μετασχηματισμοί που επέρχονται στην ίδια την έννοια της κοινωνικής σχέσης συνολικά αλλά και στη σύλληψη της ιστορικής διαδικασίας μετασχηματισμού της.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

# Η ΕΣΩΤΕΡΙΚΕΥΣΗ ΤΟΥ ΟΡΙΟΥ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ίσως θα ήταν χρήσιμο να επαναφέρουμε εντελώς συνοπτικά τα κεντρικά σημεία τῶν δύο προηγούμενων κεφαλαίων, ώστε να αναδειχθεί καλύτερα αυτό που πρόκειται να ακολουθήσει. Συναντήσαμε στα προηγούμενα κεφάλαια το ζήτημα της ιστορικής συνθετότητας, όπως αυτή αναδύεται από την κριτική στις γραμμικές και τελεολογικές αντιλήψεις της ιστορίας. Οι φιλοσοφικές αντιλήψεις της ιστορίας ως Όλου και, ταυτοχρόνως, οι αντίστοιχες συλλογικές αναπαραστάσεις της ιστορίας δέχτηκαν ισχυρά πλήγματα κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα. Στο πρώτο κεφάλαιο εξετάσαμε ορισμένες προνομιακές διαστάσεις αυτής της κρίσης όσον αφορά στο μαρξισμό, τις κοινωνιολογικές θεωρίες, το κράτος και τη νεωτερικότητα. Το πρόβλημα της ιστορικότητας είναι άρρηκτα συνδεδεμένο, επίσης, με τη κριτική της σύλληψης της κοινωνικής σχέσης ως όλου η διαμόρφωση του οποίου ανάγεται σε μια καθοριστική δομή στην οποία υπάγονται όλοι οι παράγοντες. Οι τελεολογικές αναπαραστάσεις της κοινωνίας και της ιστορίας συνδέονται με τα διάφορα διαλεκτικά σχήματα αιτιότητας.

Παρακολουθήσαμε στη συνέχεια στο κεφάλαιο 2 την κίνηση του Balibar «επί των ορίων» και την επαναδιαπραγμάτευση των οριακών εννοιών της ιδεολογίας και της πολιτικής. Μέσα από την εξέταση της κρίσης της ιδεολογίας και του καθολικού ιδεώδους προέκυψε η συνθετότητα και, εξ αυτής, η ιστορικότητα της υποκειμενοποίησης. Τόσο η διατομική συγκρότηση των ιδεολογιών, όσο και η αναδραστική λειτουργία της ιδεολογίας μέσα στην ιστορία αποτελούν στοιχεία που μας υποδεικνύουν τη γενίκευση του ρόλου της ιδεο-λογίας και τη συσχέτιση του με το πρόβλημα της διατομικής κοινωνικής σχέσης και της ιστορικότητας. Η βασική διαπίστωση αφορούσε στη σταδιακή ανάδειξη του προβλήματος της παραγωγής της ατομικότητας. Η κρίση του καθολικού ιδεώδους αλλά, παραδόξως, μέσα σε συνθήκες καθολικοποίησης μας οδηγεί λοιπόν στο πρόβλημα της παραγωγής της ατομικότητας και του μη τελεολογικού σχηματισμού του όλου. Πρόκειται για τη φιλοσοφική αναζήτηση μιας νέας έννοιας της ενότητας ως ταυτόχρονης συγκρότησης ατομικότητας-όλου στο οποίο να αναγνωρίζεται η διαφορά και η πολλαπλότητα.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η *ατομικότητα* ως ανθρωπολογική ενότητα διαφοράς αναφέρεται στην κυριαρχία και αναδεικνύει τη σχέση γνώσης-πολιτικής ευρύτερα από τη σχέση γνώσης-εξουσίας. Θα γίνει, επίσης, φανερή μια διαφορετική προσέγγιση του Balibar, από εκείνη της περιόδου του *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο*, όσον αφορά στη σχέση δομής και ιστορίας πέρα από την απλή αντίθεσή τους. Η σύνθετη σχέση τους μέσα σε μια αντίληψη δομικής ιστορίας οριοθετείται ριζικά από κάθε τελεολογική σύλληψη του όλου. Η εστίαση του Balibar στη διαδικασία σχηματισμού του όλου και κυρίως στην εσωτερική της ένταση, δηλαδή, η ταυτόχρονη σύσταση κοινωνίας-κράτους και ατόμου-όλου, αναδεικνύει καθαρά τη νέα προβληματική της ιστορικότητας σε διαλεκτική σχέση με τη διατομικότητα.

Τα αποτελέσματα της κίνησης επί των ορίων δεν μπορούν να αξιοποιηθούν αν δεν μεταφερθούν, κατά κάποιον τρόπο, στο εσωτερικό του πεδίου. Η ένταση που εσωτερικεύεται δεν μπορεί παρά να προκαλέσει, συνεπώς, μια συνολική αναδιάταξη και μετασχηματισμό προς ένα σύνθετο και ανοιχτό όλον. Η ολοκλήρωση αυτής της στρατηγικής συνίσταται ακριβώς στην ανάπτυξη της προβληματικής του «εσωτερικού ορίου», την ανάπτυξη δηλαδή της αιτιακής συνθετότητας του πεδίου και, ταυτοχρόνως, μιας νέας ενότητάς του μέσα από την εσωτερική διαφορά και ετερογένεια.

Η δεύτερη στιγμή, αυτήν της «εσωτερίκευσης του ορίου», συμπίπτει με την πιο πρόσφατη και τολμηρότερη περίοδο της εξέλιξης του έργου του Balibar. Η περιγραφή και ανάλυση των επίκαιρων προβλημάτων της κυριαρχίας και της γνώσης, χωρίς να επιστρέφει σε μια νεοκλασικιστική αντιμετώπισή τους, οδηγείται ένα βήμα πιο πέρα στη σύλληψη του μετασχηματισμού της ανθρώπινης ατομικότητας. Η εσωτερίκευση των ορίων αποτελεί στην ουσία μια πρώτη απάντηση στο ζήτημα των προϋποθέσεων της παραγωγής και σύνθεσης ενός νέου μοντέλου ατομικότητας.

Στο παρόν κεφάλαιο θα δοκιμάσουμε την υπόθεση αυτή εξετάζοντάς την στους δύο κεντρικούς άξονες στους οποίους αναπτύσσεται η συνθετότητα ως διαδικασία αυτή καθαυτή, καθώς επίσης και τις νέες μορφές διαλεκτικής που

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

απαιτούνται. Πράγματι, η σύλληψη της διατομικής μορφής της κοινωνικής σχέσης μετατοπίζει ριζικά την προβληματική που αφορά στο σχηματισμό του όλου. Πρόκειται για μια διαδικασία καθολικοποίησης της κοινωνικής σχέσης με εσωτερική διαίρεση. Όπως άλλωστε το θέσαμε στην υπόθεσή μας περί συνθετότητας ως καθολικοποίησης χωρίς καθολικό ή με κρίση του καθολικού. Από την άλλη, η προβληματική ενός σύνθετου μοντέλου ιστορικής αλλαγής συλλαμβάνει την καθολικοποίηση της ιστορίας ως διαδικασία ολοκλήρωσης, πράγμα που δεν σημαίνει το τέλος, αλλά την εσωτερίκευση της διαίρεσης ενός ενιαίου όλου σε δύο τάσεις, από την εναλλαγή των οποίων σχηματίζονται «συνεχείς επανεκκινήσεις». Αναδεικνύεται έτσι η εσωτερική ένταση και ο επικαθορισμός τόσο στην κοινωνική σχέση όσο και στην ιστορική διαδικασία.

Οι δύο διαστάσεις ανοιχτών ολοκληρώσεων, τόσο της κοινωνικής σχέσης όσο και της ιστορίας, συνθέτουν ένα ερευνητικό πρόγραμμα στη διάρκεια του οποίου επαναξετάζονται τα διαλεκτικά σχήματα. Αναδεικνύεται ο «αναγκαίος δεσμός» μεταξύ της δομής της αντίφασης και της αντίληψης για την κοινωνία και την ιστορία. Το προγραμματικό ερώτημα που τίθεται από τον Balibar είναι η δυνατότητα να νοήσουμε μια διαλεκτική χωρίς ορθολογικό «τέλος», μια συλλογική ορθολογικότητα στη θέση του μεταφυσικού ορθολογισμού η οποία να διακρίνεται τόσο από μια διυποκειμενική «συνείδηση της εποχής», όσο και από την πλήρη αβεβαιότητα. Το ερώτημα αυτό απαιτεί μια εργασία ιστορικοποίησης των μορφών της διαλεκτικής. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό, θα μας αποσαφηνίσει τους μετασχηματισμούς της φιλοσοφίας και τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής.

## 3.1 Για την έννοια της διατομικότητας

Η έννοια και η θεωρία της διατομικότητας αποτελεί μια, σχετικά πρόσφατη, μεγάλη φιλοσοφική παρέμβαση του Balibar. Ο φιλοσοφικός χαρακτή-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρας της πρέπει να νοηθεί με την πιο αυστηρή έννοια και να ενταχθεί στην τωρινή συζήτηση για το πρόβλημα της ατομικότητας ή γενικότερα των μορφών ιστορικής ύπαρξης όπως της μάζας, της τάξης, του multitudo. Αποτελεί, επίσης, μια μεγάλη φιλοσοφική παρέμβαση και στον μαρξισμό, αφού προσφέρει νέες αφετηρίες για τον ορισμό των κοινωνικών σχέσεων, πέρα από τα όρια του Marx και του «τρόπου παραγωγής». *«Η επανεξέταση της μαρξιστικής έννοιας της 'κοινωνικής σχέσης', ως σχέση εξωτερική της πολιτικής και ανεξάρτητη από την παρέμβαση της»* (Balibar 1990a: 88).

Στα πρώτα στάδια των επεξεργασιών του για την ατομικότητα στον Spinoza, στις αρχές της δεκαετίας του '80, ο Balibar διαπνεόταν από την ιδέα ότι *«ο πυρήνας της Ηθικής αποτελεί ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων»* (Balibar 1996[1989]: 257). Την περίοδο εκείνη με την εργασία του σχετικά με την οντολογία του Spinoza ως μια «σχεσιακή οντολογία» πρότεινε μια γενική θεωρία της Επικοινωνίας, μια φιλοσοφία των τρόπων επικοινωνίας. Αργότερα (1993), δίνει στη θεωρία αυτήν τον όρο διατομικότητα, ανακαλύπτοντας συγχρόνως ότι ο όρος αλλά και ένας πλήρης ορισμός της έννοιας υπήρχε στο βιβλίο του Γάλλου φιλοσόφου Gilbert Simondon, *L' individuation psychique et collective* (1989[1955]). Σχετικά με το βιβλίο αυτό υπάρχει μια ενδιαφέρουσα βιβλιογραφική ιστορία που δεν είναι της παρούσης. Σημειώνουμε μόνον ότι τον Simondon υπέδειξε πρώτος ο Deleuze (Deleuze 1988[1986]: 119) και έμελλε να αποτελέσει την κοινή πηγή έμπνευσης των σύγχρονων αναλύσεων για την ατομικότητα. Πρόσφατο παράδειγμα ενσωμάτωσης της θεωρίας του Simondon αποτελούν η σχολή των Multitudes και η ιταλική μετα-εργατιστική σχολή (Paulo Virno κ.λπ.)[30].

Τι είναι η διατομικότητα; Είναι μια νέα έννοια η οποία μας δίνει μια δυνατότητα, που ως τώρα δεν είχαμε, αφ' ενός να συλλάβουμε την παραγωγή του ατόμου και τη συγκρότηση της κοινωνίας ως ενιαία και ταυτόχρονη διαδικασία και μάλιστα διαδραστική. Μας προσφέρεται, μια έννοια η οποία μας βοηθά να

[30] Paolo Virno (2002). *Grammaire de la multitude.* Editions de l' éclat & Conjonctures.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ξεπεράσουμε τον προκαθορισμό του ατόμου από την κοινωνία ή το αντίστροφο, να αντιμετωπίσουμε το άτομο ως μια ανοιχτή σχέση καθορισμού αλλά και ως μία σχέση δημιουργική, να αντιμετωπίσουμε την ελευθερία και, τελικά, την πολιτική. Αφ' ετέρου, η διατομικότητα αναφέρεται τόσο στην κοινωνική σχέση όσο και στη γνώση της. Για την απόδοση της έννοιας της διατομικότητας, καθ' όσον πρόκειται για ένα νέο πεδίο, ίσως είναι σημαντικότερη μια εισαγωγικού τύπου ανασυγκρότησή της. Ο καταλληλότερος τρόπος είναι να θέσουμε δύο, συναφείς με το πρόβλημα, κλασικές φιλοσοφικές διακρίσεις, τις οποίες οφείλουμε να υπερβούμε και να παρακολουθήσουμε έτσι συντομότερα τη διαδρομή από αυτές προς ένα θετικό ορισμό της έννοιας.

### *3.1.1 Ο αρνητικός ορισμός*

Ας πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά: στον Balibar απαντώνται δύο είδη ορισμών, ένας αρνητικός και ένας θετικός ορισμός της διατομικότητας. Το γεγονός αυτό, όπως θα δούμε, δεν είναι καθόλου χωρίς σημασία αφού για να περάσει κανείς από την απόρριψη στον θετικό προσδιορισμό μεσολαβούν κάποιοι μετασχηματισμοί. Ο αρνητικός ορισμός (της διατομικότητας) αναφέρεται στο τι *δεν είναι* η ατομικότητα. Το άτομο δεν είναι δεδομένο εκ των προτέρων και αφηρημένο αλλά παράγεται και κατασκευάζεται. Επίσης, δεν είναι το μέρος στο οποίο κατοικεί μέσα του μια ουσία η οποία είναι η ουσία του όλου. Αυτό που αμφισβητείται εδώ είναι ένας τύπος σχέσης μεταξύ δύο όρων, ο τύπος της διάκρισης ή του δυισμού. Στο πλαίσιο ενός δυισμού ή μιας διάκρισης ο ένας από τους δύο όρους έχει την πρωτοκαθεδρία ούτως ώστε να ανάγεται ο άλλος όρος σ' αυτόν. Με την αναγωγή αυτή όμως συγκροτείται μια εσωτερική ιεραρχία, η οποία συνοδεύεται από την έκφραση ή την αντιπροσώπευση του ενός όρου από τον άλλο. Μ' άλλα λόγια, ενώ δεν επικοινωνούν εντούτοις ανάγεται ο ένας στον άλλο.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η μορφή της απόρριψης –το τι δεν είναι– αποτελεί το πρώτο βήμα για την υπέρβαση ενός οντολογικού δυισμού. Το βήμα αυτό οδηγεί κατ' αρχήν στην αποδοχή της αμοιβαιότητας μεταξύ των δύο όρων, δηλαδή στη σχέση αλληλεπενέργειας. Η υπέρβαση της διάκρισης συνίσταται σε μια ανατροπή της παραδοσιακής έννοιας της ουσίας. Αυτήν την ανατροπή δηλώνει, με την ισχυρή της σημασία, η έκφραση «οντολογία της σχέσης» την οποία χρησιμοποιεί ο Balibar. Με την ανατροπή αυτή συλλαμβάνεται η *ουσία ως σχέση*. Εδώ πρόκειται, βεβαίως, και για μια νέα τοποθέτηση, μια διέξοδο στο φιλοσοφικό πρόβλημα της σχέσης. Η κατηγορία της σχέσης δεν αναφέρεται σε μια διανοητική σύγκριση πραγμάτων, ούτε σε μια σχέση στην οποία έρχονται αντιμέτωπες ιδέες. Αντιθέτως, θέτει την αντικειμενική («πραγματική») ύπαρξη της σχέσης[31]. Προκύπτει, λοιπόν, ένας άλλος τύπος σχέσης σύμφωνα με τον οποίο κανείς από τους δύο όρους δεν ανάγεται στον άλλο, είναι δηλαδή ασυμφιλίωτοι και, εντούτοις, ορίζονται σε μια σχέση επικοινωνίας και διάδρασης. Πρόκειται δηλαδή για μια σχέση έντασης, σχέση ενός πεδίου.

Έχοντας αυτές τις γενικές παρατηρήσεις υπ' όψιν η διατομική σχέση, έτσι όπως την εννοεί ο Balibar, επιτρέπει να συλλάβουμε: πρώτον, την κοινωνική σχέση *πέρα από τον οντολογικό δυισμό: άτομο vs όλον-κοινωνία* και δεύτερον, επιτρέπει επίσης να κατανοήσουμε την ατομικότητα ή την «κοινότητα» την ίδια ως σχέση, η οποία δεν εντοπίζεται ούτε *μέσα* στα άτομα-υποκείμενα οριζόμενη δι' εαυτήν ούτε *έξω* σε ένα συνδετικό θεσμό.

Ας θεωρήσουμε τις δύο διακρίσεις ως δύο άξονες, τον κάθετο και τον οριζόντιο αντίστοιχα. Όσον αφορά στην *πρώτη* κάθετη διάκριση: σύμφωνα με αυτήν, το αφηρημένο άτομο τίθεται ως αφετηρία από την οποία συγκροτείται η κοινωνία ως άθροισμα ατόμων. Ή, αντίστροφα, με αφετηρία το καθολικό υποκείμενο-όλον, την κοινωνία εν προκειμένω ως αδιαίρετης ενότητας, αναγόμαστε

[31] Για μια πραγμάτευση της ουσίας ως σχέσης στον Balibar βλέπε και Vittorio Morfino (2003). "Ontologie de la relation et materialisme de la contingence", *Actuel Marx en Ligne*, 18.
http://xnet2.u-paris10.fr/pls/portal30/docs/folder/intranet/cdr/revues/amarx/indexm.htm



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στα άτομα ως λειτουργικά μέλη της, τα οποία όλα μαζί και καθένα ξεχωριστά εκφράζουν την απόλυτη ουσία, η οποία ακυρώνει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του καθενός. Και στις δύο εναλλακτικές εκδοχές αυτού του δυισμού, δηλαδή τον ατομικισμό ή τον ολισμό, το άτομο συλλαμβάνεται ως μια αφηρημένη τυπικότητα: δεν υπάρχουν πραγματικά άτομα, δεν υπάρχει αυτό που σήμερα αποκαλούμε μοναδικότητα ή ενικότητα (singularité).

Η υπέρβαση του δυισμού σημαίνει ότι δεν δεχόμαστε ούτε την προτεραιότητα του ατόμου ούτε την προτεραιότητα της κοινωνίας-όλου στη σχέση ατόμου-όλου. Συλλαμβάνεται μια σχέση μη αντιπαράθεσης μεταξύ ατόμου και κοινότητας, δηλαδή μια σχέση *αμοιβαιότητας* με την οποία «*πραγματώνεται το άτομο δια της κοινότητας και η κοινότητα δια του ατόμου*» (Balibar 1999[1993]: 55). Ή σύμφωνα με τη διατύπωση που επιτυγχάνει σε άλλο σημείο ο Balibar: «*ως μεταβάσεις μεταξύ των δύο πόλων κατά τις οποίες πλέκεται και ξεπλέκεται ο δεσμός των ατόμων με την κοινότητα, δεσμός που αντιστρόφως συγκροτεί τα άτομα*» (όπ.π.).

Η πρωτοτυπία του Spinoza εκφράζεται, κατά τον Balibar, στον τρόπο που αντιμετωπίζει το πρόβλημα της κοινωνικής σχέσης, δηλαδή το *πρόβλημα της κοινωνικότητας*. Ο Spinoza δεν διακρίνει φυσική από θεσμική κοινωνικότητα και, επίσης, η κοινωνικότητα είναι δεσμός αμφίσημος ο οποίος ενώνει αλλά και χωρίζει. Υπάρχουν δύο δρόμοι γένεσης της κοινωνικότητας: ο ένας με συμφωνία ο άλλος με τις συγκρούσεις. Κατά τη διάρκεια της εξέτασης αυτού του προβλήματος στον Spinoza ο Balibar δείχνει ότι υπάρχουν δύο αναγκαιότητες για κάθε άτομο. Η μια έγκειται στο να διατηρήσει το είναι του με μια συνεχή προσπάθεια και η άλλη, συγχρόνως, να συνθέσει με άλλα άτομα της ίδιας φύσης ένα ισχυρότερο άτομο για να εξισορροπήσουν τις εξωτερικές αιτίες που αντιτίθενται στη φύση τους. Οι δύο αναγκαιότητες αποτελούν μια ενότητα και πηγάζουν ταυτοχρόνως από την ουσία του ανθρώπου που είναι η επιθυμία να διατηρηθεί στην ύπαρξη. Και ο Balibar παρατηρεί: «*εξ ού ο Spinoza συμπεραίνει το άτοπο των θεωριών που θέλησαν να αντιπαραθέσουν τον ατομικισμό στην κοινωνικότητα...*» (Balibar 1996[1985]: 125). Αλλά και στην παραγωγή μέσω των παθών

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μετατοπίζεται επίσης η προβληματική της κοινωνικότητας: δεν υπάρχει ο άλλος ως άτομο αλλά ως σύνολο και, επίσης, η ίδια αιτία βρίσκεται στη ρίζα τών αντιθετικών συμπεριφορών. Με την πραγματική παθολογική κοινωνικότητα ο Spinoza *«υπερέβη ένα δίλημμα: ή τα άτομα αντιπαρατίθενται μεταξύ τους και η κοινωνία διαλύεται ή η κοινωνία συγκροτείται ως ένα 'όλον' όπου βασιλεύει η ειρήνη και η αγάπη»* (Balibar 1996[1989]: 272). Όντως, όπως παρατηρούμε, η διατομική σχέση περιγράφεται από τον Balibar ως διαδικασία που ενοποιεί αλλά και διαιρεί ή, μ' άλλα λόγια, παράγει ατομικοποίηση αλλά και εξατομίκευση.

Όσον αφορά στη *δεύτερη* οριζόντια διάκριση, σύμφωνα με αυτήν υπάρχει ένα υποκείμενο εσωτερικά διαιρεμένο, και εξ αυτού δεν μπορεί να είναι κοινωνικό. Η κοινωνικότητά του, η σχέση με τα άλλα άτομα-υποκείμενα επιβάλλεται μέσω ενός *τρίτου όρου εξωτερικού*, όπως είναι ο νόμος ή ο θεσμός, μέσω του οποίου συγκροτείται και η ενότητά του ως ατόμου. Ο τρίτος όρος μέσω του οποίου επικοινωνούν τα υποκείμενα και συγκροτούνται ως ενότητα και, συνεπώς, συγχρόνως ως άτομα, είναι εξωτερικός αλλά και υπερβαίνει τα άτομα. Η μεγάλη στιγμή σ' αυτήν την προοπτική είναι ο Kant (Balibar 1989a: 403-407).

Στην αντίστροφη εναλλακτική εκδοχή, αυτήν της εσωτερικότητας, το άτομο δεν υπάρχει, δεν είναι κοινωνικό αλλά καθίσταται κοινωνικό όταν δει τον εαυτό του ως εικόνα του άλλου. Δεν υπάρχει ενότητα, αλλά προκύπτει από την οικειοποίηση και την εσωτερίκευση της εικόνας του άλλου ως alter ego. Η ενότητα προκύπτει *μέσω* του άλλου, ως επικοινωνία εσωτερικά συγκροτημένων υποκειμένων, ως εσωτερική διυποκειμενικότητα. Η μεγάλη στιγμή αυτής της σύλληψης είναι ο Leibniz, στον οποίο η εσωτερική συγκρότηση και η στιγμή της ενότητας του ατόμου προκύπτουν από μια «προϋπάρχουσα αρμονία» με ιεραρχικό τρόπο (Balibar 1997b: 32, 35). Σ' αυτήν την προοπτική εγγράφεται πολύ αργότερα και ο Husserl, ο οποίος χρησιμοποίησε άλλωστε πρώτος τον όρο διυποκειμενικότητα.

Παρατηρούμε ότι και στις δύο περιπτώσεις του δυισμού μέσα/έξω δεν αρκούν τα άτομα αλλά χρειάζεται και κάτι άλλο πέρα από αυτά. Έτσι, αυτό το

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

άλλο στην περίπτωση του Leibniz είναι μια ουσία, μορφή ή υπόσταση (η ανθρωπινότητα) η οποία βρίσκεται μέσα στα άτομα όπως βρίσκεται και στη Φύση, είναι μέρος των ατόμων ώστε αυτά να γίνουν άτομα και να γίνουν κοινωνικά. Στην περίπτωση του Kant βρίσκεται έξω από τα άτομα, είναι ένας τρίτος όρος αναγκαίος ώστε τα άτομα να γίνουν άτομα και να γίνουν κοινωνικά. Και στις δύο περιπτώσεις το άτομο δεν προκύπτει από τη σχέση ατόμων αλλά από ένα τρίτο καθολικό όρο *πέρα από αυτά.*

Τι σημαίνει η υπέρβαση αυτής της διάκρισης μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής διυποκειμενικής σχέσης; Σημαίνει ότι απορρίπτεται η αναγκαιότητα της προϋπόθεσης ενός τρίτου καθολικού όρου, είτε εξωτερικού και υπερβατικού, είτε εσωτερικού και εμμενούς. Ο Balibar με τη διατομικότητα συλλαμβάνει: *«κάτι που δεν υπάρχει ιδεατά 'μέσα' σε κάθε άτομο (ως μορφή ή υπόσταση) ούτε κάτι το εξωτερικό που θα βοηθούσε να το κατατάξουμε, αλλά για κάτι που υπάρχει ανάμεσα στα άτομα, εξαιτίας των ποικίλων αλληλεπιδράσεων τους»* (Balibar 1999[1993]: 54).

Το σχήμα του δυισμού: ατομικισμός/ολισμός διατυπώθηκε από τον Louis Dumont και επικράτησε ως ερμηνευτικός άξονας της νεωτερικότητας συνολικά, ως εποχής του ατόμου. Εφαρμόζεται άλλοτε με εναλλαγή των δύο όρων άλλοτε με υβριδικές τους αναμίξεις παραμένοντας όμως οι όροι πάντοτε ασυμφιλίωτοι. Στην ιστορία της ατομικότητας που συγκροτεί ο Dumont (Dumont 1988: 230) μοναδική απόπειρα συμφιλίωσης των δύο στοιχείων αποτελεί η μονάδα του Leibniz. Σ' αυτόν όπως και στον Spinoza, τις θεωρούμενες ως «ολιστικές» θεωρίες, η ατομικότητα δεν περιορίζεται στο ανθρώπινο άτομο αλλά στην ατομικότητα *εν γένει* στη Φύση της οποίας ο άνθρωπος αποτελεί μέρος.

Την ίδια εποχή, λοιπόν, ο Spinoza δεν είναι δυνατόν να κατανοηθεί με βάση αυτόν τον οντολογικό δυισμό. Ο ορισμός και μόνο της επιθυμίας δείχνει την πρωτοτυπία του: «*Επιθυμία είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου*» (*Ηθική*, III, Θ9, σχόλιο). Ο Balibar, συνδυαστικά με την οντολογική αρχή του conatus (*Ηθική*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

III, 6) «*κάθε πράγμα προσπαθεί να διατηρηθεί στο είναι του, αναλόγως με ό,τι μπορεί και με ό,τι είναι αυτό καθεαυτό*» (*Ηθική*, III, 6) δείχνει ότι:

> «ο όρος ουσία χρησιμοποιείται λοιπόν εδώ με μια πολύ ασυνήθιστη σημασία...δεν πρόκειται για μια *γενική ιδέα* της ανθρωπότητας, για μιαν αφηρημένη έννοια που περιλαμβάνει όλα τα άτομα απαλείφοντας τις διαφορές τους, αλλά, αντιθέτως, για τη δύναμη που *καθιστά μοναδικό* κάθε άτομο και του αποδίδει μια ιδιαίτερη ιστορία» (Balibar 1996[1989]: 265).

Ενώ, λοιπόν, στον Leibnitz βρίσκεται μια υπέρβαση του δυισμού άτομο/όλον, καθ' όσον συλλαμβάνει την ενότητα φύσης-ατόμου δεν βρίσκεται όμως η υπέρβαση του άλλου δυισμού έσω/έξω. *Η πρωτοτυπία, λοιπόν, του Spinoza έγκειται στην ταυτόχρονη υπέρβαση των δύο διακρίσεων.* Στο σημείο αυτό μπορούμε να πούμε ότι έχουμε κατακτήσει ένα σημαντικό πλεονέκτημα κατανόησης της διατομικότητας σχετικά με ένα θεμελιώδες αφετηριακό στοιχείο. Το σημαντικό αυτό στοιχείο έγκειται στο ότι οι κλασικές θεωρίες είναι «ασθενείς» θεωρίες της ατομικότητας, καθ' όσον, όπως είδαμε, έχουν ανάγκη ενός εξωτερικού όρου για να ορίσουν το άτομο, τις σχέσεις των ατόμων και το όλον. Στις κλασικές θεωρίες το άτομο παραμένει αφηρημένο ή μ' άλλα λόγια τα άτομα δεν υπάρχουν. Αντίθετα, στη προοπτική της διατομικότητας:

> «Δεν υπάρχουν παρά μόνο άτομα. Αλλά ο νομιναλισμός αυτός δεν έχει καμία σχέση με τον απομονωτισμό. Λέγοντας ότι τα άτομα είναι διαφορετικά ...δεν εννοούμε ότι είναι απομονώσιμα αλλά ότι επικοινωνούν με άλλες ατομικότητες με τις αμοιβαίες ενέργειες και τα αμοιβαία πάθη τους. Η μοναδικότητα είναι διατομική λειτουργία, λειτουργία της επικοινωνίας» (όπ.π.: 265).

Η προοπτική της διατομικότητας προβάλλει ως μια «ισχυρή» θεωρία της ατομικότητας διατηρώντας το ισχυρό στοιχείο των θεωριών αυτών, δηλαδή το άτομο, και επιχειρεί να το καταστήσει πραγματικό και μοναδικό. Η διατομικότητα ή πολιτική επικοινωνία «*επιτρέπει να υπερβούμε το δίλημμα μεταξύ ατομικισμού και οργανικισμού έτσι όπως το κατανόησαν οι πολιτικές φιλοσοφίες, ως πρόβλημα προέλευσης ή θεμελίου. Αυτό που είναι δεδομένο στην αρχή είναι το άτομο...ή το «κοινωνικό ζώο,*» (όπ.π.: 292-293). Αντίθετα, για τον Balibar το άτομο είναι πα-

ραγωγή-κατασκευή η οποία «*προκύπτει από την 'προσπάθεια' (conatus) του ίδιου του ατόμου, αλλά μέσα σε συνθήκες καθορισμένες από το 'είδος ζωής' του που δεν είναι τίποτε άλλο από ένα ορισμένο καθεστώς επικοινωνίας με άλλες ατομικότητες*» (όπ.π.: 272).

Επιπλέον, όμως, στο στοιχείο αυτό εντοπίζεται και η εσωτερική σχέση μεταξύ αρνητικού και θετικού ορισμού της διατομικότητας. Το πέρασμα στον θετικό ορισμό σημαίνει τη συγκρότηση ενός αντικειμένου γνώσης. Το θέμα δεν είναι να αφαιρέσουμε προσδιορισμούς από τα άτομα ώστε να καταστούν αφηρημένο αντικείμενο γνώσης αλλά να τα αντιμετωπίσουμε ως συγκεκριμένα, δηλαδή ως σύνθεση πολλαπλών καθορισμών (Μαρξ). Το υπό συγκρότησιν αντικείμενο είναι μια σύνθεση της πολλαπλότητας: αντί της γνώσης του γενικού προσδιορίζει τη γνώση της ενικότητας, δηλαδή της συνθετότητας ή αμοιβαίας αιτιότητας, πράγμα που είναι ταυτόσημο με «το ελάχιστο της ανύπαρκτης γενικότητας» (Althusser 1978[1976]: 147). Το αντικείμενο γνώσης είναι μια έννοια της ενότητας ως διαφοράς. Και για τις δύο αυτές όψεις ο κατάλληλος όρος για να αποδοθούν είναι η έκφραση που χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Balibar «νομιναλισμός της ενικότητας» (Balibar1994a: 53)[32].

Πριν προχωρήσουμε ίσως θα ήταν χρήσιμα ορισμένα στοιχεία από την ιστορία της φιλοσοφίας σχετικά με τη διατομικότητα. Ανάμεσα σε διάφορους μελετητές που επισήμαναν το στοιχείο αυτό στον Spinoza, ο Balibar προσπαθεί να την συλλάβει και να την εκφράσει με τον τρόπο του. Την προοπτική της κοινωνικής σχέσης ως διατομικής σχέσης ο Balibar την εξάγει από τον Spinoza. Με τη θετική έννοια του ορισμού, του *τι είναι* και όχι του *τι δεν είναι*, δεν υπάρχει διατομικότητα στον Spinoza[33], ωστόσο, βρίσκονται εκείνα τα στοιχεία που επεκτείνοντάς τα μπορεί κανείς να την κατασκευάσει. Ωστόσο, με

---

[32] Για τον νομιναλισμό βλέπε Παναγιώτη Νούτσου (1980). *Ο νομιναλισμός οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*. Αθήνα: Κέδρος.

[33] Εκτός ίσως από την περίπτωση της «μίμησης των αισθημάτων» (imitation des affects) (*Ηθική*, III, 27) ως ισχυρό διατομικό στοιχείο ήδη και όχι ως απλή ένδειξη.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

την αρνητική έννοια η οποία συνίσταται στην υπέρβαση της διάκρισης ατομικισμού/ολισμού η προβληματική της διατομικότητας απαντάται, με άλλη έννοια, και σε άλλους φιλοσόφους. Αναφέραμε ήδη τον Leibniz και ο ίδιος ο Balibar αναφέρει τον Hegel, τον Freud και τον Marx.

Στον Hegel η ελευθερία έχει νόημα μόνο στη *σχέση* μεταξύ ατόμων, όπως υποδηλώνεται αυτή η αποφασιστική στιγμή στη *Σύνοψη* με το όνομα *αντικειμενικό Πνεύμα*. Οι τρεις μορφές της πραγματικής ελευθερίας: δίκαιο, ηθικότητα, δρώσα συλλογική οντότητα (π.χ. κράτος) είναι οι μορφές της «διατομικότητας» στον Hegel (αν και δεν πρόκειται ακόμη για πλήρη έννοια της διατομικότητας καθ' όσον είναι μορφή *μέσα* στο άτομο) και τίθεται με τον τρόπο αυτόν για πρώτη φορά η σχέση υποκειμενικότητας-ατομικότητας.

Στον Leibnitz είδαμε την έννοια της σχέσης ως εμμενή διυποκειμενικότητα, δηλαδή ως ιεραρχική και «κάθετη». Η σχέση του Μέρους με το Όλο, του «ατομικού» με το «συλλογικό» είναι σχέση έκφρασης-αντιπροσώπευσης, άρα η ελευθερία του ατόμου δεν ενισχύει τη συλλογική ελευθερία.

Στον Marx, ο Balibar αναζητά και βρίσκει ισχυρότατες ενδείξεις διατομικότητας ξεκινώντας κυρίως από την *6η Θέση για τον Φόυερμπαχ*. Η ατομικότητα στον Marx υφίσταται ως σχέση ή ως λειτουργία της κοινωνικής σχέσης που δεν παύει να μετασχηματίζεται στην ιστορία. Οι σχέσεις που ιδρύουν τα άτομα μεταξύ τους ορίζουν το κοινό στοιχείο των ατόμων, το «γένος». Το ορίζουν επειδή το συγκροτούν ανά πάσα στιγμή, υπό ποϊκίλες μορφές.

Όσον αφορά ορισμένα στοιχεία διατομικότητας στον Freud, ο Balibar τα εντοπίζει σχετικά με το ζήτημα του σπινοζικού πρώτου είδους γνώσης. Έτσι, θίγοντας τις ομοιότητες του σπινοζικού και του φροϋδικού φαντασιακού αναφέρει ότι ο Spinoza προκαταλαμβάνει τρόπον τινά τον Freud: «*η θεωρία του οποίου, όπως είναι γνωστό, δεν χαρακτηρίζεται τόσο από τη σημασία που προσδίδει στο σύστημα των παθών όσο από τη σημασία που προσδίδει στη σκέψη μέσα στο σύστημα των παθών*» (Balibar 1996[1989]: 267). Ο Lacan, από τη μεριά του, όπως υπο-

σημειώνει ο Balibar, εξέφραζε την ιδέα ότι το φρουδικό ασυνείδητο δεν αποτελεί ούτε ατομική «ικανότητα» ούτε «συλλογικό» σύστημα αρχετύπων.

Στη μαρξιστική προοπτική ο Althusser έγραφε στο *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο*:

> «Επισημαίνω ωστόσο ότι το ψευδοπρόβλημα του 'ρόλου του ατόμου στην ιστορία' είναι η ένδειξη ενός αληθινού προβλήματος που ανακύπτει δικαιολογημένα από τη θεωρία της ιστορίας: του προβλήματος της έννοιας των *ιστορικών μορφών ύπαρξης της ατομικότητας*. *Το Κεφάλαιο* μας δίνει τις απαραίτητες αρχές για την τοποθέτηση αυτού του προβλήματος, ορίζοντας, για τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, τις διάφορες μορφές ατομικότητας που αξιώνει και παράγει αυτός ο τρόπος παραγωγής, σύμφωνα με τις λειτουργίες που έχουν ως 'φορείς' (traeger) τα άτομα μέσα στον καταμερισμό εργασίας, στα διάφορα 'επίπεδα' της τομής. Φυσικά, και εδώ, ο ιστορικός τρόπος ύπαρξης της ατομικότητας σε ορισμένο τρόπο παραγωγής δεν μπορεί να διαβαστεί με γυμνό μάτι μέσα στην 'ιστορία', και συνεπώς η έννοιά του πρέπει να *κατασκευαστεί*, και όπως όλες οι έννοιες επιφυλάσσει εκπλήξεις, με πιο έντονη τη μεγάλη διαφορά της με τις ψευδοπροφάνειες του 'δεδομένου' –που δεν είναι παρά η μεταμφίεση της τρέχουσας ιδεολογίας. Μόνο αν ξεκινήσουμε από την έννοια των παραλλαγών του ιστορικού τρόπου ύπαρξης της ατομικότητας μπορούμε να προσεγγίσουμε το αληθινό υπόλειμμα του *προβλήματος* του *ρόλου του ατόμου στην ιστορία*, που στη διαδεδομένη του μορφή είναι ψευδές, γιατί είναι στρεβλό, θεωρητικά νόθο, αφού συγκρίνει τη θεωρία ενός αντικειμένου με την εμπειρική ύπαρξη ενός άλλου» (Althusser 2003[1965]: 333).

Ο νεαρός τότε Balibar, στη συμβολή του στο ίδιο έργο, έθετε τις βάσεις για μια ερευνητική προοπτική η οποία έμελλε αργότερα να πάρει σάρκα και οστά στη θεωρία της διατομικότητας:

> «Αν αυτή είναι η θεωρία της ιστορίας που συνεπάγεται η μέθοδος ανάλυσης του Marx, τότε μπορούμε να παράγουμε μια νέα έννοια που ανήκει σ' αυτή τη θεωρία: θα την ονομάσω έννοια των *διαφορικών μορφών της ιστορικής ατομικότητας*...Τώρα μπορούμε να πούμε πως οι 'άνθρωποι' αυτοί, στη θεωρητική τους κατάσταση, δεν είναι *οι συγκεκριμένοι άνθρωποι*, για τους οποίους οι περίφημες φράσεις λένε, ούτε λίγο ούτε πολύ, ότι 'κάνουν την ιστορία'. Είναι σε κάθε πρακτική και σε κάθε μετασχηματισμό της οι διαφορετικές μορφές ατομικότητας, που μπορούμε να ορίσουμε με βάση τη συνδυαστική δομή της πρακτικής. Όπως υπάρχουν στην κοινωνική δομή, σύμφωνα με τον Althusser, διαφορετικοί *χρόνοι* που κανένας τους δεν είναι αντανάκλαση κάποιου κοινού βασικού χρόνου, για τον ίδιο λόγο, δηλαδή εξαιτίας της *συνθετότητας* της μαρξιστικής ολότητας, υπάρχουν στην κοινωνική δομή διαφορετικές μορφές πολιτικής, οικονομικής, ιδεολογικής ατομικότητας *που δεν στηρίζονται στα ίδια άτομα* και έχουν τη δική τους, σχετικά αυτόνομη, ιστορία» (Balibar, 2003[1965]: 526).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Τέλος, ο Deleuze δίνοντας τον τόνο στη συζήτηση για τον στρουκτουραλισμό και αναφερόμενος στη σχέση της ατομικότητας και της δομής έγραψε χαρακτηριστικά: «*Η δομή δεν είναι μορφή-όλον αυτόνομο που κυριαρχεί πάνω στα μέρη. Ορίζεται από τη φύση ορισμένων ατόμων στοιχείων που αξιώνουν να εξηγήσουν το σχηματισμό των όλων και την παραλλαγή των μερών τους*» (Deleuze 1985[1979²]: 328).

Από τα παραπάνω είμαστε σε θέση να αντικρύσουμε κάπως πιο άνετα το αχανές πεδίο που ανοίγεται μπροστά μας. Ο λόγος είναι ότι από τις υπερβάσεις των δυισμών που περιγράψαμε παραπάνω οδηγούμαστε αντιστοίχως σε δύο αμοιβαιότητες, δύο συνθετότητες, στις διαδικασίες διάδρασης-επικοινωνίας. Στο τέλος, όπως θα δούμε, πρόκειται να αξιοποιηθούν από τον Balibar με τη διατύπωση δύο θεμελιωδών θεωρημάτων της διατομικότητας στο πολιτικό πεδίο.

### *3.1.2 Από την ατομικότητα στη διατομικότητα*

Καθώς εξετάζουμε την έννοια της ατομικότητας αναδύεται μια νέα έννοια με ορισμένα χαρακτηριστικά. Κατ' αρχήν, υπερβαίνοντας τον δυισμό διαπιστώνουμε ότι η ατομικότητα αποτελεί *σχέση*. Επίσης, διαπιστώνουμε ότι αποτελεί *διαδικασία* μετασχηματισμού. Η μετάβαση από τον αρνητικό ορισμό στον θετικό σημαίνει ότι η σχέση που προέκυψε από την ανατροπή της ιεραρχίας στην έννοια της ουσίας, αποτελεί επιπλέον διαδικασία. Οι συνθετότητες που προκύπτουν έχουν ως κοινό στοιχείο το γεγονός ότι αποτελούν διαδικασίες διαφοροποίησης και επικοινωνίας. Η διατομική σχέση ως αδιάκοπη διαδικασία μετασχηματισμού αποτελεί επίσης ένδειξη μιας μη τελεολογικής διαλεκτικής. Ο Balibar κάνει την απαραίτητη διάκριση λέγοντας ότι «*η διατομική σχέση δεν είναι) ούτε υπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων ούτε σύστημα θεσμών, αλλά μια διαδικασία*» (Balibar 1999[1993]: 56).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Επίσης, αποτελεί προϋπόθεση αιτιακής *ενότητας*, πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει να αποσαφηνίσουμε τον τρόπο με τον οποίον η διατομικότητα είναι προϋπόθεση της παραγωγής του ατόμου. Η προϋπόθεση δηλώνει την όψη της ενότητας των διαδικασιών ατομίκευσης και η διάσταση της ενότητας αναφέρεται στην υπόσταση ως αιτιακή ενότητα. Η «υπόσταση» είναι η διαδικασία παραγωγής πολλαπλών ατόμων ή μ' άλλα λόγια, είναι το όνομα με το οποίο προσδιορίζουμε την αιτιακή ενότητα της άπειρης πολλαπλότητας των «τρόπων» (Balibar 1997b: 8). Η υπόσταση, λοιπόν, προσδιορίζει την *ενότητα της πολλαπλότητας*. Η ερμηνεία του Balibar κατανοεί τη σπινοζική σημασία της υπόστασης ως «καθολικής αιτιότητας». Η υπόσταση δεν υπάρχει παρά με τα άτομα και αυτό δεν σημαίνει ότι η υπόσταση ταυτίζεται με τα άτομα (Balibar 1990b: 65). Αμοιβαίως, τα «άτομα» είναι όλα διαφορετικά και αιτιακά εξαρτώμενα, επικοινωνούν δε, ακριβώς λόγω αυτής της αιτιακής αλληλεξάρτησης.

Τέλος, η ατομικότητα αποτελεί *αντικείμενο*(-ότητα). Όπως είδαμε παραπάνω, η παραγωγή του ατόμου, η ατομικοποίηση συγκροτείται ως *αντικείμενο*. Ο Spinoza δεν προτείνει, λοιπόν, απλώς την κριτική αλλά τη γνώση κάποιου πράγματος, προτείνει ως αντικείμενο μια διαφορά η οποία είναι ενότητα (η singularité).

> «Ίσως η καλύτερη διατύπωση να είναι η εξής: το αντικείμενο της σπινοζικής οντολογίας είναι η ατομικοποίηση, ή *η διαφορά μεταξύ ενεργητικότητας και παθητικότητας ως τέτοιας*. Αλλά η διαφορά αυτή, η οποία δεν είναι παρά η κίνηση της ίδιας της παραγωγής της, αποτελεί επίσης μια πρωταρχική ενότητα» (Balibar 1990b: 58).

Έχουμε, λοιπόν, από τη μια μεριά τη σχέση ως αντικείμενο και από την άλλη το αντικείμενο ως σχέση. Πρόκειται για μια δυσκολία αλλά και ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον σημείο. Στο σημείο αυτό, μπορούμε μόνο να αναφέρουμε ότι η διαφορά αυτή εμφανίζεται πράγματι και στα τρία επίπεδα της διατομικότητας, όπως θα τα αναφέρουμε αμέσως παρακάτω. Η αιτιότητα ως ενότητα διαφοράς ταυτίζεται με την ολοκλήρωση (integration) ως ενότητα διαφοράς μεταξύ ενεργού (εσωτερικά αίτια) και παθητικού (εξωτερικά αίτια). Αλλά, επίσης, η

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κοινωνικότητα είναι ενότητα διαφοράς που ενώνει και χωρίζει μεταξύ παθολογικής κοινωνικότητας και ορθολογικής κοινωνικότητας.

Στην ουσία, ο Balibar προτείνει, λοιπόν, μια επιστημολογική διάσταση της διατομικότητας, μια θεωρία της γνώσης η οποία θεμελιώνεται στη σπινοζική κατηγορία των «κοινών εννοιών»: οι αληθείς ιδέες «βρίσκονται εξίσου στο μέρος και στο όλον» (ενυπάρχουν στην ανθρώπινη φύση και στη φύση γενικώς) είναι επίσης κοινές σε όλους τους ανθρώπους.

Συναιρώντας τα σημαντικά σημεία σε μια ενιαία διατύπωση θα λέγαμε ότι: το άτομο είναι *σχέση*, η ατομικότητα είναι σύνθεση, η παραγωγή του ατόμου είναι *διαδικασία* χωρισμού (individuation) και ενοποίησης (individuallization) συγχρόνως, το άτομο είναι *αποτέλεσμα* αυτής της διαδικασίας και η ενότητά του δευτερογενής.

Ωστόσο, τα άτομα όχι μόνο παράγονται-κατασκευάζονται (παθητικότητα) αλλά και παράγουν-κατασκευάζουν (ενεργητικότητα): αυτό είναι το θετικό στοιχείο της διατομικότητας το οποίο έχει ως προϋπόθεση μια αλληλουχία των ίδιων των διαδικασιών. Τα άτομα, ενώ προκύπτουν από διαδικασίες χωρισμού, δεν είναι απομονωμένα *«επειδή οι* διαδικασίες *που οδηγούν στο χωρισμό μοναδικοτήτων* δεν *είναι οι ίδιες χωρισμένες»* (Balibar 1997b: 9). Υπάρχει λοιπόν μια αρχική αλληλουχία με βάση την οποία τίποτε δεν είναι απομονωμένο και τίποτε δεν μπορεί να διασυνδεθεί a posteriori, από «τα έξω». Η αλληλοδιάδραση των διαδικασιών είναι πρωταρχική αφού η ενότητα τους είναι πρωτογενής ως αναγκαία-αιτιακή και όχι ενδεχομενική. Έτσι, η διατομικότητα ως τέτοια είναι η *προϋπόθεση* της ατομικοποίησης. Η διατομικότητα είναι η διάδραση, η διασταύρωση, η διαπλοκή των διαδικασιών ατομίκευσης, των διαδικασιών παραγωγής του ατόμου. Η επικοινωνία δεν προκύπτει εκ των υστέρων, αλλά υπάρχει ήδη πάντοτε στην παραγωγή του ατόμου. Τα χαρακτηριστικά αυτά εμφανίζονται, όπως μπορούμε να δούμε, σε κάθε μία από τις τρεις διαστάσεις του θετικού ορισμού της διατομικότητας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*3.1.3 Ο θετικός ή κατασκευαστικός ορισμός*

Με τη θετική ή κατασκευαστική έννοια της διατομικότητας ο Balibar επιχειρεί να δώσει ένα θετικό ορισμό, δηλαδή σε τι ακριβώς συνίσταται η έννοια της διαδικασίας κατασκευής του ατόμου. Συγκεντρώσαμε ορισμένα στοιχεία τα οποία μας επιτρέπουν πλέον να κατανοήσουμε τον ορισμό σε γενικές, αδρές γραμμές. Καθ' όσον με την προηγηθείσα οριοθέτηση-υπέρβαση των διακρίσεων άνοιξε η δυνατότητα της μη ιεραρχικής σχέσης των δύο όρων, οδηγούμαστε στην περιγραφή της συνθετότητας των σχέσεων αυτών. Μπορούμε, επίσης, να κατανοήσουμε τι κάνει ο Balibar πάνω στη σκέψη και με τη σκέψη του Spinoza. Με απλά λόγια, θα λέγαμε ότι στον Spinoza δεν μπορούμε να βρούμε συγκεκριμένες διατυπώσεις που στηρίζουν μια έννοια της διατομικότητας, αλλά, εντούτοις, μπορούμε να βρούμε την ιδέα ως κεντρική στα κρίσιμα σημεία της *Ηθικής*. Παρεμπιπτόντως, αναδεικνύεται, για άλλη μια φορά η προσίδια στον Balibar φιλοσοφική πρακτική μετασχηματισμού.

Ας επανέλθουμε στους δύο άξονες για να ελέγξουμε τι ακριβώς προσφέρουν στα πλαίσια ενός θετικού ορισμού οι δύο συνθετότητες. Θα διαπιστώσουμε πράγματι ότι αναδύεται μια οριζόντια και μια κάθετη διάδραση, οι οποίες συνιστούν *διαδικασίες*. Η θετική απάντηση στο τι είναι η διατομικότητα είναι ότι η διατομικότητα συνίσταται σε διαδικασίες *διάδρασης-επικοινωνίας*.

Πρώτη θέση: *η διατομικότητα ως γενικό σχήμα αιτιότητας*

Η αιτιακή-οριζόντια διάδραση και ενότητα μεταξύ ατομικοτήτων αντιστοιχεί στην αμοιβαιότητα που προκύπτει από την υπέρβαση της τοπολογικής διάκρισης μέσα/έξω προς στο *ανάμεσα*. Το στοιχείο της διαδικασίας εμφανίζεται στη σχέση του μέσα και του έξω, στο ανάμεσα, στη μορφή δικτύου που παίρνουν οι μη γραμμικές αιτιακές σχέσεις μεταξύ των ατόμων. Οι σχέσεις δεν συλλαμβάνονται ως σχέσεις μεταξύ κυρίαρχων υποκειμένων αλλά τρνίζεται αντίθετα η συγκρότηση της ατομικότητας ως διαδικασίας σύνθεσης, μέσα σε ένα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δίκτυο σχέσεων. Δεν συλλαμβάνεται πρώτα το υποκείμενο και μετά οι σχέσεις των ατόμων ούτε υπάρχει μια αρχή ή ένα τέλος της διαδικασίας της συγκρότησης. Πρόκειται για μια άπειρη διαδικασία ταυτόχρονης κατασκευής του ατόμου-υποκειμένου, του διατομικού υποκειμένου και όχι του υποκειμένου-αρχή και αιτία εαυτού. Ο Macherey το διατυπώνει επίσης ως εξής: *«Το άτομο συγκροτείται συλλογικά εγγράφοντας στην οργάνωση του, συγκρουσιακά, το ίχνος του κοινωνικού»* (Macherey 1989: 40).

Για την προσέγγιση της πρώτης διάστασης της διατομικότητας είναι αναγκαίο να υπενθυμίσουμε τη κρίσιμη θέση του Spinoza:

> «ένα οποιοδήποτε ατομικό πράγμα, δηλαδή κάθε πράγμα που είναι πεπερασμένο και έχει προσδιορισμένη ύπαρξη, δεν μπορεί να υπάρχει ή να ενεργεί για να παράγει κάποιο αποτέλεσμα χωρίς να είναι προσδιορισμένο να υπάρχει και να ενεργεί από μια άλλη αιτία που είναι καθεαυτή πεπερασμένη και έχει μια προσδιορισμένη ύπαρξη, και έτσι επ' άπειρον» (*Ηθική*, I, 28).

Από την παραπάνω θέση του Spinoza αντλούνται δύο χαρακτηριστικά της διατομικότητας ως αιτιακού σχήματος. Το πρώτο είναι ότι πρόκειται για *μη γραμμικό* σχήμα αιτιότητας εν αντιθέσει με το καντιανό σχήμα γενικής αιτιότητας στο οποίο η αιτιότητα αποτελεί αναγκαία διαδοχή. Είναι σχήμα οριζόντιας «διάδρασης» ή «συνθετότητας» η οποία δεν είναι παραγόμενη αλλά πρωτότυπη και ήδη εμπλεκόμενη στο στοιχειώδες σχέδιο κάθε αιτιακής δράσης. Αναγνωρίζουμε στο συγκεκριμένο σημείο μια ικανή ένδειξη εμμενούς και όχι μεταβατικής αιτιότητας. Το δεύτερο χαρακτηριστικό δείχνει ότι εγκαθιδρύεται μια «τάξη συνάφειας» ή μια *αλληλουχία* όχι μεταξύ ατομικών όρων (αντικείμενα, γεγονότα, φαινόμενα) αλλά ανάμεσα σε res singulars (ενικών πραγμάτων) δηλαδή ατόμων. Η αποφασιστική σπινοζική θέση είναι εκείνη που διατυπώνει ότι «*υπάρχω* σημαίνει *λειτουργώ* ή επενεργώ σε άλλα πράγματα». Πρόκειται για μια παραγωγική λειτουργία στην οποία συγχωνεύεται τόσο το στοιχείο της μη γραμμικότητας όσο και το στοιχείο της αλληλουχίας: Το να παράγω αιτιακά κάτι είναι μια λειτουργία *όχι πάνω σε ένα πράγμα* αλλά πάνω στον *τρόπο* με τον οποίο αυτό το πράγμα λειτουργεί. Δηλαδή, πάνω σε κάτι το οποίο υπάρχει



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ήδη ως ενεργό, έχει μια δυναμική η οποία με τη σειρά της δεν προέρχεται από αυτό τō ίδιο το πράγμα, καθ' όσον αυτό δεν είναι αιτία του εαυτού του, αλλά από άλλα πράγματα τα οποία επενεργούν επάνω σ' αυτό. Με τον τρόπο αυτόν, εισάγεται η έννοια του *δικτύου* στην οποία ενυπάρχουν και τα δύο στοιχεία, της μη γραμμικότητας και της αλληλουχίας. Έτσι, δεν έχουμε ανεξάρτητες γραμμικές σειρές αλλά άπειρο δίκτυο ενικών τρόπων (modi) ή υπάρξεων, μια δυναμική ενότητα *τροποποιούντων/τροποποιούμενων* δράσεων. Η έννοια αυτής της συνθετότητας είναι άμεσα αξιοποιήσιμη πολιτικά όσον αφορά στην επινόηση νέων μορφών και μοντέλων οργάνωσης και δράσης χωρίς ενιαίο κέντρο ιεραρχικής αντιπροσώπευσης.

Δεύτερη θέση: *η διατομικότητα ως μια έννοια ολοκλήρωσης (integration) διαφορετικών τάξεων ατομικότητας*

Η αιτιακή-κάθετη διάδραση και ενότητα είναι αντίστοιχη με την αμοιβαιότητα ως υπέρβαση του δυισμού μεταξύ όλου και μέρους. Το στοιχείο της διαδικασίας εδώ αναφέρεται στην ολοκλήρωση-ένταξη ως συνεχούς διαδικασίας σύνθεσης ή συνεχούς αποσύνθεσης και αναδόμησης. Η διαδικασία αυτή δεν έχει τέλος, πράγμα που θα σήμαινε ολοκλήρωση με την κλασική έννοια (totalisation) αλλά είναι διαδικασία επ' αόριστον. *«Γίνεται καθαρό σ' αυτό το σημείο ότι κάθε χρήση της έννοιας του ατόμου από τον Spinoza εξαρτάται από τη θεώρηση της εξατομίκευσης ως διαδικασίας. Εδώ ακριβώς είναι που η διατομικότητα γίνεται μη αναγώγιμη»* (Balibar 1997b: 16).

Μέχρι στιγμής εξετάσαμε τη διατομική σχέση, δηλαδή *το πώς του ατόμου με τα άλλα άτομα.* Στη συνέχεια, η διατομικότητα ως ολοκλήρωση αναφέρεται στους ατελείωτους μετασχηματισμούς ενοτήτων, στις συνεχείς συνθέσεις και ανασυνθέσεις, δημιουργίας αναδημιουργίας, καταστροφής και ανακατασκευής μορφών από πιο «απλά» σε πιο «σύνθετα» άτομα-ενότητες. Όλες αυτές οι διαδικασίες δημιουργούν ένα περιβάλλον. Η διατομικότητα ως ολοκλήρωση αναφέρεται στη σχέση-διάδραση του ατόμου με το περιβάλλον, ως μια δυναμική

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και μη παγιωμένη αλλά σχετικά σταθερή *ισορροπία* εξωτερικών και εσωτερικών αιτιών, παθητικότητας και ενεργητικότητας αντιστοίχως, ως ένα καθορισμένο επίπεδο ολοκλήρωσης στο οποίο η ενότητα ενσωματώνει και ενσωματώνεται. Αν στην οριζόντια συνθετότητα-αιτιακή τάξη η ενότητα τροποποιούσε τροποποιούμενη, στην αιτιακή τάξη της κάθετης συνθετότητας *ενσωματώνει ενσωματωνόμενη*. Μ' άλλα λόγια, σχετικοποιείται η διάκριση «όλου» και «μέρους» και αναδεικνύεται η σχεσιακή θέση: *«ό,τι είναι μέρος σε ένα επίπεδο μπορεί να γίνει όλον σε ένα άλλο επίπεδο»* (όπ.π.). Η έννοια της συνθετότητας αυτής είναι πολύ επίκαιρη και χρήσιμη και στο πολιτικό πεδίο στη σύγχρονη συζήτηση περί ολοκληρώσεων.

Τρίτη θέση: *διατομικότητα ως διαμεσολάβηση μεταξύ φαντασίας-λόγου*

Οι δύο προηγούμενες διαστάσεις της διατομικότητας αποτελούν ένα καθολικό σχήμα αιτιότητας το οποίο ολοκληρώνεται και επεξηγείται με μια τρίτη διάσταση. Αυτές οι συνθετότητες-αιτιακές τάξεις παραγωγής της ατομικότητας συμπληρώνονται και τελειοποιούνται μόνο αν αναφερθούμε στα ανθρώπινα άτομα. Η τρίτη διάσταση, η τρίτη έννοια σχετίζεται με την ατομικότητα μέσα στην ιστορία, όπου από την εμπειρία μας αντλούνται τα στοιχεία με τα οποία μπορεί να περιγραφεί η μοναδικότητά της.

Είδαμε προηγουμένως στην ανάλυση των δύο σχημάτων αιτιότητας ότι το να είναι ένα άτομο ενεργητικό ή, με σπινοζικούς όρους, το να αποτελεί «επαρκή αιτία» είναι ταυτόσημο με το να εγκαθιστά σχέσεις με άλλα άτομα. Γνωρίζουμε ότι ο Spinoza απορρίπτει την παραδοσιακή διάκριση μεταξύ γνώσης και πάθους και δεν ανάγει τη μια όψη στην άλλη. Κάθε ιδέα συνοδεύεται από ένα αίσθημα (χαράς ή θλίψης) και, αντιστρόφως, κάθε αίσθημα συνδέεται με μια παράσταση: εικόνα ή έννοια. Η διάκριση, λοιπόν, αντικαθίσταται από δύο είδη γνώσης, τη φαντασία και το λόγο τα οποία αντιτίθενται μεταξύ τους όπως η παθητικότητα και η ενεργητικότητα. Όλοι οι άνθρωποι ζουν συγχρόνως μέσα στη φαντασία και μέσα στο λόγο. Συνεπώς, όλοι σκέφτονται και γνωρί-

ζουν. Η φαντασία δεν αποτελεί ανθρώπινη ικανότητα (όπως η μνήμη, η αντίληψη) αλλά *δομή* στην οποία οι ατομικοί «εαυτοί» συγκροτούνται πρωταρχικά και η δομή αυτή είναι σχεσιακή ή διατομική, δηλαδή κυρίως *διαδικασία* διαδοχικών κυκλικών ταυτίσεων μέσω των παθών. Από την άλλη, ο Λόγος δεν αποτελεί ικανότητα αλλά *δομή* ή σύστημα αμοιβαίων σχέσεων μέσω του οποίου η προσπάθεια του ατόμου να διατηρηθεί στην ύπαρξη συνδέεται με τη γνώση του δικού του καλού και με την αναγκαία εγκαθίδρυση ανταλλαγών με άλλους ανθρώπους.

Καθένα από τα δύο είδη γνώσης θεωρείται ως ειδικός τρόπος εγκαθίδρυσης μιας αναγκαίας διασύνδεσης μεταξύ διατήρησης του ατόμου και θεσμοθέτησης της κοινότητας. Κατά συνέπεια, αποτελούν τρόπους επικοινωνίας: αφ' ενός, η φαντασιακή επικοινωνία ή διάδραση μεταξύ των ατόμων με την ταύτιση μέσω ομοιότητας (παθητική γνώση καθ' όσον κυριαρχούνται από τις συγκεχυμένες ιδέες της ομοιότητας) και, αφ' ετέρου, η ορθολογική επικοινωνία ή διάδραση με την ταύτιση μέσω ανταλλαγής και αμοιβαίας χρησιμότητας (ενεργητική γνώση καθ' όσον γνωρίζουν ότι ενώ είναι διαφορετικά εντούτοις έχουν κοινά). Οι δύο τρόποι αντιστοιχούν στην παθολογική και ορθολογική συγκρότηση της κοινωνικής σχέσης. Και στις δύο περιπτώσεις υπάρχει διατομικότητα (αφού υπάρχει διάδραση και επικοινωνία μεταξύ των ατόμων) ως συνθήκη για την ύπαρξη του ατόμου αλλά υπό ανταγωνιστικές μορφές.

Έτσι η διατομικότητα, αποτελώντας όρο στη συγκρότηση δύο *ανταγωνιστικών* τρόπων επικοινωνίας, δύο ειδών γνώσης πρέπει να θεωρείται επίσης ως *διαδικασία* μεταξύ δύο τάσεων. *«Η συγκεκριμένη έννοια της διατομικότητας δηλώνει ότι οι σχέσεις μεταξύ των ατόμων πρέπει να θεωρούνται μέσα στη μετάβαση από τη Φαντασία στο Λόγο δηλαδή ως μετάβαση από μια μικρότερη σε μια μεγαλύτερη δύναμη δράσης»* (Balibar 1997b: 31). Όπως η παραγωγή του ατόμου είναι μια διαδικασία που ενώνει και χωρίζει, κατά τον ίδιο τρόπο και η συγκρότηση της κοινωνικής σχέσης είναι μια διαδικασία που ενώνει και χωρίζει. Η συγκρότηση της κοινωνικής σχέσης και, ειδικότερα, η δημιουργία της κοινότητας προκύπτουν

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

από την άρθρωση της *φαντασίας* και του *λόγου* ως δύο διαφορετικών τρόπων επικοινωνίας μεταξύ ατόμων. Καθένας από τους δύο τρόπους επικοινωνίας συγκροτείται διατομικά και συνεισφέρει, μέσα από μια ενιαία διαδικασία, στη συγκρότηση της κοινωνικής σχέσης ως αντιφατικού και αμφίσημου δεσμού (όπως θέσαμε καταρχήν το πρόβλημα στο κεφάλαιο 2.3.2). Η διατομική προσέγγιση αποτελεί, για τον Balibar, τον μοναδικό τρόπο να απορριφθεί η «ατομικιστική θεμελίωση» της κοινωνικής σχέσης, καθώς συλλαμβάνει την εγκαθίδρυση σχέσεων με τα άλλα άτομα ως μια ενεργοποίηση, ως ενδυνάμωση, η οποία συνδυάζεται όχι με την περαιτέρω εξάρτηση των ατόμων αλλά, αντίθετα, με την αύξηση της αυτονομίας τους. Παρατηρούμε ότι η ενεργητικότητα αναφέρεται και στη γνώση-λόγο, στην πολιτική συλλογικότητα καθώς και στην επικοινωνία. Άλλωστε, μία από τις ιδέες-κλειδιά είναι η ενεργός ύπαρξη: «*στη φιλοσοφία του Spinoza η ατομικότητα είναι όχι μόνο η κεντρική έννοια αλλά ακριβώς η μορφή της ενεργού ύπαρξης (actual existence)*» (Balibar 1997b: 8).

Αυτό όμως που θέτει με πρωτότυπο τρόπο η τρίτη αυτή διάσταση της διατομικότητας είναι η ταυτόχρονη συγκρότηση γνώσης και πολιτείας. Η διατομικότητα ως διαδικασία μετάβασης υποδηλώνει, επίσης, την *ιστορικότητα* της γνώσης και της πολιτικής καθ' όσον πρόκειται για διαρκή μετασχηματισμό από τον ένα πόλο στον άλλο και αντιστρόφως, δηλαδή ανάλογα με το βαθμό συγκρότησης της συλλογικότητας. Με τον τρόπο αυτόν, η τελειοποίηση της επικοινωνίας αυξάνει τη γνώση, την ενδυνάμωση των πολλών, την κοινωνικότητα. Ο Spinoza εξηγεί ότι η συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας αποτελεί συνθήκη της ελεύθερης σκέψης και της γνωσιακής δραστηριότητας. Ο Balibar προτείνει, με τη σειρά του, και το αντίστροφο: ότι η συγκρότηση ενός νέου είδους γνώσης αποτελεί ταυτοχρόνως και ένα νέο είδος πολιτικής. Η *διατομικότητα αποτελεί, λοιπόν, την εσωτερική σχέση μεταξύ γνώσης και πολιτικής.*

> «Η φιλοσοφία του Spinoza είναι φιλοσοφία των τρόπων επικοινωνίας μέσα στην οποία συνδυάζονται θεωρία της γνώσης και θεωρία του κοινωνικού είναι. Ο ίδιος ο Spinoza χαρακτήρισε το πρόβλημα αυτό ως πρόβλημα των «κοινών εννοιών»: κατηγορία που παραπέμπει συγχρόνως στην καθολικότητα του λόγου και στη θεσμοθέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τηση της συλλογικότητας. Οι κοινές έννοιες είναι αληθείς ιδέες που θεμελιώνουν κάθε αποδεικτική επιστήμη και οι οποίες «βρίσκονται εξίσου στο μέρος και στο όλον» (ακριβώς, δηλαδή, ενυπάρχουν στην ανθρώπινη φύση και στη φυσική αιτιότητα γενικώς). Είναι επίσης κοινές σε όλους τους ανθρώπους, στο μέτρο που αυτοί συμβάλλονται για να ζήσουν και να σκεφτούν, όποιος κι αν είναι ο βαθμός σοφίας τους και η κοινωνική τους κατάσταση. Χωρίς αμφιβολία, πρέπει να ανατρέξουμε σε αυτήν τη θεμελιώδη κατηγορία, τόσο για να αναλύσουμε τη λειτουργία και τις μορφές του κράτους όσο και για να ορίσουμε την ατομικότητα και, τέλος, να μάθουμε σε τι συνίσταται η ελευθερία» (Balibar 1996[1989]: 251).

«Γνωρίζω όταν επικοινωνώ» ή «συμμετέχω και γνωρίζω»: αυτό είναι το αξίωμα της σχέσης γνώσης-πολιτικής-επικοινωνίας το οποίο προτείνει ο Balibar προς διερεύνηση. Η έννοια της διατομικότητας αποτελεί σημαντικό υπόβαθρο που οδηγεί στο τρίτο είδος γνώσης πέρα από το λόγο καθώς και στην επινόηση μιας νέας πολιτικής ως μεσολάβησης πέρα από το ιδεο-λογικό πεδίο του κράτους και του πεδίου των σχέσεων εξουσίας.

### *3.1.3 Ερευνητικές προοπτικές της διατομικότητας*

Ανακεφαλαιώνοντας, η θεωρία της διατομικότητας αποτελεί μια επανατοποθέτηση του προβλήματος της κοινωνικής σχέσης. Όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2.3.2, το πρόβλημα της κοινωνικής σχέσης ως υπέρβαση της διάκρισης κοινωνίας/κράτους καθώς και το συμπέρασμα στο οποίο καταλήξαμε διατύπωνε την κοινωνική σχέση ως συνεχή δραστηριότητα. Είχαμε την ευκαιρία, επίσης, να δούμε την εφαρμογή της διατομικής προσέγγισης στη συγκρότηση της ιδεολογικής κυριαρχίας στο 2.1.2. Γενικότερα, η διατομικότητα συνιστά ένα κεντρικό μοτίβο για τον Balibar καθ' όσον αυτή συνδέεται με ορισμένα σημαντικά ζητήματα της πολιτικής φιλοσοφίας και θεωρίας συνεισφέροντας σε μια γονιμότερη επαναδιατύπωσή τους. Ενδεικτικά, η διατομική υπόθεση αποδεικνύεται καρποφόρα πάνω απ' όλα στις εξής δύο κατευθύνσεις:

- *Πρώτον*, μπορεί να *επανεξετάσει τη σχέση κυριαρχίας* θεωρώντας και τους «από κάτω» καθ' όσον τα άτομα δεν είναι καθορισμένα από το όλο παρά δια-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τηρώντας και την αυτονομία τους. Μπορεί να δει την υποταγή, τη σχέση υποκειμενοποίησης-ατομικότητας, καθ' όσον, όπως είδαμε, δεν υπάρχει υπακοή στο επίπεδο των μεμονωμένων ατόμων. Ανοίγεται με τον τρόπο αυτόν η προοπτική της διατομικής συγκρότησης τόσο της κυριαρχίας όσο και της υποταγής. Η απάντηση του Balibar, σε επίπεδο αρχής, στο θεμελιώδες ερώτημα της πολιτικής πώς συνδυάζονται λόγος και φαντασία και πώς συμβάλλουν στην κοινωνικότητα είναι:

> «Αν, συνεπώς, παρατηρούμε ότι οι άνθρωποι ζουν σε σχετικά σταθερές πολιτείες ή κοινωνίες, αυτό συμβαίνει διότι, δια της πλαγίας οδού, το παιχνίδι της φαντασίας και του κρατικού καταναγκασμού επικαθορίζει εκείνο των συμφερόντων· και κυρίως διότι το κράτος υποχρεώνει τα άτομα να συμπεριφέρονται *σαν* να ζούσαν «καθοδηγούμενα από τον λόγο», χρησιμοποιώντας ως υλικό τα πάθη τους» (Balibar 1996[1989]: 274).

Η διατομική προσέγγιση προσφέρει λοιπόν, τη δυνατότητα να λυθεί ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα του κλασικού μαρξισμού όσον αφορά στη σχέση ιδεολογίας και πολιτικής.

*Δεύτερον*, η διατομικότητα αποτελεί συνδυασμό μιας θεωρίας του κοινωνικού είναι και μιας θεωρίας της γνώσης. Ο Balibar είναι εξαιρετικά πρωτότυπος και γόνιμος στο ζήτημα της σχέσης γνώσης και πολιτικής: «το να γνωρίζεις σημαίνει να σκέφτεσαι ολοένα και λιγότερο μόνος». Ανοίγεται, λοιπόν, ένα πρόγραμμα *εκδημοκρατισμού της γνώσης* με τη βαθύτερη έννοια. Μπορούμε να προσεγγίσουμε μια μη διαφωτιστική σύλληψη του εκδημοκρατισμού της γνώσης, καθ' όσον αυτή αναπτύσσεται μεν με την ενεργοποίηση-συμμετοχή, αλλά με σκοπό την εγκαθίδρυση της αναγκαίας *σύνδεσης* μεταξύ διατήρησης του ατόμου και θεσμοθέτησης της κοινότητας (του όλου), δηλαδή τη διατήρηση της ύπαρξης της σύνθεσης. Στην αντίληψη αυτή, το κρίσιμο ζήτημα δεν έγκειται στη διάνοιξη της σχέσης γνώσης και εξουσίας, στη διάδοση της γνώσης ευρύτερα σε όλους με σκοπό τη χειραφέτηση, αλλά στην αποκατάσταση *επικοινωνίας* μεταξύ της ήδη υπάρχουσας γνώσης από την προσπάθεια διατήρησης του ατόμου (conatus) και της γνώσης ενός-συλλογικού υποκειμένου για τη διατή-

ρηση της πολιτείας. Δεν πρόκειται για την ανάπτυξη της κριτικής ικανότητας ενός υποκειμένου αλλά για τη θετική γνώση ενός αντικειμένου, αυτού της κοινωνικής σχέσης. Πρόκειται για τη γνώση της *σχέσης* με τους άλλους: με τη μορφή της ταύτισης-επικοινωνίας μέσω των παθών και με τη μορφή της αμοιβαίας ωφέλειας από την ανταλλαγή με τους άλλους. Η γνώση αυτή είναι θετική καθ όσον αποσκοπεί στη διατήρηση της σχέσης και δε συνιστά αρνητική κριτική, με σκοπό να αποκαλύψει τις ψευδαισθήσεις της φαντασίας, των παθών, της ιδεολογίας.

Τέλος, εκτός από τη θεωρητική καρποφορία, ο Balibar συνάγει δύο πορίσματα, απολύτως απαραίτητα και χρήσιμα στη συζήτηση των αποριών της σύγχρονης πολιτικής. Διατυπώνει το διατομικό θεώρημα: η αυτονομία ή η δύναμη του ατόμου δεν ανάγεται-μειώνεται, αλλά αντίθετα επεκτείνεται με τη συγκρότηση του Κράτους ή της πολιτικής κοινωνίας. Επίσης, και η κυριαρχία ή ισχύς του Κράτους δεν ανάγεται-μειώνεται αλλά επεκτείνεται με την αυξανόμενη αυτονομία των πολιτών. Η σημασία της θέσης αυτής φωτίζει και επεξηγεί πλήρως το ζήτημα της αποδυνάμωσης του κράτους, όπως εξετάσαμε στο κεφάλαιο 1.2. Επίσης, το ίδιο θεώρημα διατυπώνεται και διαφορετικά: *«η απελευθέρωση του ατόμου στην πράξη πολλαπλασιάζει τη συλλογική δύναμη όπως και η συλλογική ελευθερία πολλαπλασιάζει την ατομική δύναμη»*. Τα θεωρήματα αυτά, συμπεριλαμβάνοντας και τα στοιχεία με πολιτική σημασία που είδαμε καθ' οδόν, αποτυπώνουν ακριβώς στο πολιτικό πεδίο την υπέρβαση ατομικισμού-ολισμού. Συνιστούν ταυτοχρόνως κρίσιμες θέσεις για την αμφισβήτηση του φιλελευθερισμού και την υπεράσπιση της δημοκρατίας.

Ίσως αρχίσαμε να κατανοούμε καλύτερα την αξία μιας τέτοιας εργασίας αυστηρά φιλοσοφικής και ωστόσο εγγεγραμμένης στη συγκυρία, μιας ριζοσπαστικής σκέψης που τολμά τους μετασχηματισμούς χωρίς να μηρυκάζει γνωστές θέσεις αλλά ούτε και καινοφανείς κοινοτυπίες. Το στοίχημα είναι μια ριζοσπαστική αναθεμελίωση αρχών, μια υπέρβαση που δεν οδηγεί στην προσαρμογή.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

## 3.2 Για την Ιστορικότητα

Στο κεφάλαιο 1 αναδείχθηκε το πρόβλημα της ιστορικότητας μέσω της εξέτασης του μαρξισμού ως τελευταίου παραδείγματος μαζικής ιδεολογίας που λειτούργησε ως μια φιλοσοφία της ιστορίας. Αναδείχθηκε, επίσης, η ιστορικότητα ως διάνοιξη της πολιτικής πέρα από το κράτος το οποίο θεωρείται, στο πλαίσιο των Φιλοσοφιών της ιστορίας, ως ολοκλήρωση της ιστορίας. Τέλος, η ένταση της νεωτερικότητας ως εσωτερικός ανταγωνισμός της κυρίαρχης και της «άλλης νεωτερικότητας» απέδωσε την κατ' εξοχήν επίκαιρη διάσταση της ιστορικότητας. Γενικά, οι τρεις αυτοί παράγοντες αποτελούσαν στοιχεία ενός ορισμένου τύπου ιστορικής ορθολογικότητας, η κρίση του οποίου οδήγησε στην κρίση του καθολικού και στον μετασχηματισμό των μορφών, τόσο της πολιτικής όσο και της γνώσης.

Η συνθετότητα και η περιπλοκότητα, σύμφωνα με τον Balibar, δεν οφείλεται σε άλλους λόγους παρά στην κρίση της εσωτερίκευσης από τους κυριαρχούμενους ενός καθολικού και των αμφισημιών του. Κατά συνέπεια, εκφράζεται σήμερα από τη σύγχυση καθολικού και μερικού τα οποία δεν αποτελούν αντίθεση, αντινομία αλλά όψεις του ίδιου νομίσματος, μ' άλλα λόγια, αλληλεπιδρούν σε διφορούμενες, αμφίσημες ενότητες και ταυτότητες. Με τον τρόπο αυτόν, η πολυπλοκότητα, κατά τον Balibar, αναφέρεται στην αυξανόμενη σημασία των τοπικών κοινωνικών σχέσεων και συγκρούσεων και στην ιδιαιτερότητα ή καλύτερα τη μοναδικότητα, δηλαδή τις ειδικές μορφές που λαμβάνουν οι συνολικές αντιφάσεις. Από τις τοπικές συγκρούσεις παράγεται ως αποτέλεσμα η παράσταση του ιστορικού όλου. Αυτή η σημασία της συνθετότητας αναδεικνύει το πρόβλημα της ιστορικότητας και την έννοια που λαμβάνει αυτή στην εξέλιξη του έργου του Balibar.

Η ιστορικότητα ανακύπτει και εκφράζεται από την κρίση των Φιλοσοφιών της Ιστορίας και, ειδικότερα, την κρίση των τελεολογικών φιλοσοφιών της ιστορίας. Εξετάζοντας τις φιλοσοφίες της ιστορίας ο Lowith με βάση τη διά-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κριση «κοσμική ιστορία» και ιερή «ιστορία της σωτηρίας» προχωρεί σε μια ενδιαφέρουσα παρουσίαση του διαγράμματος της παγκόσμιας ιστορίας του Marx. Τέτοια στοιχεία αυτής της φιλοσοφίας της ιστορίας είναι: τα δύο στρατόπεδα και η έσχατη σύγκρουση-λύση, η κοσμοϊστορική αποστολή εκλεκτού λαού-προλεταριάτου, η λυτρωτική λειτουργία του, η μετατροπή επίγειας πολιτείας σε πολιτεία θεού, ολόκληρη η πορεία της ιστορίας ως καθορισμένης από τη θεία πρόνοια προόδου προς έναν τελικό σκοπό πλήρη νοήματος. Συμπερασματικά σημειώνει:

> «Τελικά ένας μεμονωμένος παράγοντας όπως οι οικονομικές συνθήκες δεν μπορεί ποτέ να «καθορίζει» την ιστορία ως σύνολο και η ερμηνεία ολόκληρης της ιστορικής πορείας, μια αφήγηση δηλαδή, απαιτεί ένα πλαίσιο αναφοράς πέρα από ουδέτερα γεγονότα» (Löwith 1985[1949]: 75-77).

Ο Perry Anderson, επισκοπώντας, επίσης, τα βασικά ρεύματα των φιλοσοφιών της ιστορίας, με αφορμή τη συζήτηση στη δεκαετία του '90 για «το τέλος της ιστορίας», παρουσιάζει στοιχεία από ορισμένες φιλοσοφίες της συνείδησης που έθεσαν το πρόβλημα της ιστορικότητας. Θεωρώντας απαραίτητο να μην συγχέονται οι αντιλήψεις περί «κλειστής ιστορίας» με αυτές περί του τέλους της «ανοιχτής ιστορίας» παρατηρεί ότι ο Hegel δεν μίλησε για τέλος της ιστορίας. Το στοιχείο αυτό επιτρέπει σε κάποιον να επικαλεστεί τον Hegel όσον αφορά στην ιδέα μιας *ιδιοποίησης-εσωτερίκευσης* του παρελθόντος από μια συνείδηση στο παρόν. Στη συνέχεια, με τη συμβολή του Dilthey, ο οποίος αποτελεί κομβικό σημείο στη διαμόρφωση της σύγχρονης αντίληψης για την ιστορικότητα, ο Anderson σημειώνει:

> «Όλες οι αιτιώδεις σχέσεις στην κοινωνία ήταν μόνο επιμέρους και πιθανές: δεν υπήρχε πρώτο αίτιο ή αρχική κινητήρια δύναμη στην ιστορία, οι διαδικασίες της οποίας είναι αναγώγιμα πολλαπλές. Ούτε η πραγματικότητα των τοπικών συνόλων ούτε η αντικειμενικότητα των αποσπασματικών ντετερμινισμών αποκλείουν την έλλειψη συνοχής των ατομικών γεγονότων ή την αβεβαιότητα του συνόλου... Η έννοια της ιστορίας δεν είναι συνδεδεμένη στην υπόθεση μιας ολοκληρωτικής τάξης πραγμάτων. Αυτό που είναι καθοριστικό είναι μάλλον η συνείδηση μας για το παρελθόν και η βούληση μας να ορίσουμε τους εαυτούς μας με τους όρους του. Η διάκριση μεταξύ πραγματικά ιστορικών ατόμων και λαών και εκείνων που δεν είναι ιστορικοί, δεν έχει να κάνει με *το ρυθμό της κοινωνικής αλλαγής ή το χαρακτήρα των θεσμών*. Το να

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ζεί κανείς ιστορικά σημαίνει να συντηρεί, να ξαναζεί και να κρίνει την ύπαρξη των δικών του προγόνων και άλλων κοινωνιών» (Anderson 1994[1992]: 48).

Στη συνέχεια, μέσω του Cournot και του Κοζέβ φτάνουμε στον Raymond Aron ο οποίος αναδεικνύει την ιστορικότητα του Dilthey και του Heidegger. Ο Aron για το πρόγραμμα αυτό επικαλέστηκε τον Hegel, αλλά τα άλλα στοιχεία του προγράμματος –όχι η συντήρηση ή αναβίωση αλλά η κρίση και η βούληση– φέρουν τη σφραγίδα του Weber και του Heidegger:

«ο άνθρωπος ορίζει τον εαυτό του και την αποστολή του μετρώντας τον εαυτό του ενάντια στη μηδενικότητα με τη δύναμη εκείνου που δημιουργεί τον εαυτό του κρίνοντας το περιβάλλον του και επιλέγοντας τον εαυτό του και έτσι υπερπηδά τη σχετικότητα της ιστορίας με το απόλυτο της απόφασης του. Παρόλα αυτά περιείχε σημεία φιλοσοφίας της ιστορίας με βάση την καντιανή ιδέα του λόγου ως ρυθμιστικής αρχής μιας κοινωνίας που κυβερνιέται από τον νόμο και ενός κόσμου όπου διασφαλίζεται η ειρήνη» (Anderson 1994[1992]: 49-50).

Η προβληματική της ιστορικότητας, ως γνωστόν, είναι κατά βάσιν φαινομενολογικής προέλευσης. Οι δύο πρώτες, σχεδόν ταυτόχρονες και αμοιβαία προσδιοριζόμενες στιγμές εμφάνισης της ιστορικότητας είναι σίγουρα εκείνες του Husserl και του Heidegger. Η φαινομενολογική περιγραφή της συνείδησης και του τρόπου πρόσβασης στον εαυτό και τον κόσμο φέρουν το στίγμα της ιστορικότητας, όπως συμβαίνει και γενικότερα σε κάθε κατανόηση και εξήγηση. Κοινό στοιχείο των δύο φιλοσόφων είναι: *«η κατ' απομίμηση δομή της ιστορικότητας με τη δομή του χρόνου, δηλαδή η ιστορικότητα ως εσωτερική χρονικότητα της συνείδησης»*[34]. Στην εκδοχή του Husserl πρόκειται για την ιστορικότητα της συνείδησης η οποία συλλαμβάνει το νόημα του κόσμου που είναι ήδη διυποκειμενικά συγκροτημένος. Η ιστορικότητα της συνείδησης αναδύεται στη σχέση της με τον κόσμο και όχι στη σχέση της με τον εαυτό της. Η θέση του Husserl, όπως φαίνεται, θεμελιώνεται στην ιστορία. Η δεύτερη έννοια της ιστορικότητας, παράλληλα με εκείνη του Husserl, είναι του Heidegger. Σ' αυ-

[34] Βλ. την αναφορά στην εισαγωγή του μεταφραστή και επίσης στην *Εισαγωγή* του Derrida αμφότερα στο Edmund Husserl (2003[1939]). *Η προέλευση της γεωμετρίας*/μτφρ. Παύλος Κοντός. Αθήνα: Εκκρεμές.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τήν, η ιστορικότητα της συνείδησης αναδύεται σε σχέση με τον εαυτό της, τη στιγμή δηλαδή που βιώνει τη μοναχικότητά της με αναπόδραστο τρόπο. Η ιστορικότητα εδράζεται στη χρονικότητα του Dasein, δηλαδή στη θεμελιωδέστερη δομή του είναι. Η ιστορία για τον Heidegger *«αρχίζει με τη λήθη του είναι...εκείνο που παραμένει πραγματικά έξω από τη σκέψη, λησμονημένο, είναι η διαφορά του είναι και του όντος ή μάλλον το γεγονός ότι το Είναι είναι διαφορά»* (Pleiade 1982/1987[1974]: 167-170). Έτσι, η ιστορικότητα είναι θεμέλιο και προϋπόθεση δυνατότητας της ιστορίας, αφού η ιστορία δεν μπορεί να εκτυλιχθεί παρά μόνο ξεκινώντας από αυτήν την πρώτη απώθηση.

Παρά την κοινή καταγωγή της προβληματικής της ιστορικότητας στους δύο γερμανούς φιλοσόφους, βλέπουμε σχεδόν αμέσως να σχηματίζεται και μια μεγάλη διαφορά όσον αφορά στη σχέση της ιστορικότητας με την ιστορία. Η ιστορικότητα ως αναδρομική επιστροφή στην προέλευση του νοήματος συνιστά εμβάθυνση στο παρόν και η «λήθη» της ιστορίας είναι η αδυνατότητα να συλληφθεί η γένεση του νοήματος που θεμελιώνει το παρόν, είναι πάντοτε μια αναπηρία της παροντικής συνείδησης, ένα έλλειμμα αυτοκατανόησης. Το έλλειμμα αυτό είναι το σύμπτωμα της κρίσης την οποία ο Husserl ονομάζει «κρίση των επιστημών», κρίση του τρόπου με τον οποίον αποδίδουμε νόημα στην ίδια την επιστήμη, του τρόπου με τον οποίον αποδίδουμε νόημα στον «κόσμο-της-ζωής». Έτσι, η ιστορικότητα αποκτά μια στενή συνάφεια με το θέμα της διεύρυνσης της γνώσης πέρα από την επιστημονική και αυστηρά ορθολογική διάστασή της.

Η διάδοση και η επίδραση των αντιλήψεων των δύο Γερμανών φιλοσόφων για την ιστορικότητα στη γαλλική φιλοσοφική σκηνή εξετάζεται, καθόλου συμπτωματικά και από τον ίδιο τον Balibar. Ο ίδιος προτείνει την ισοδυναμία του θέματος της ιστορικότητας με την προβληματική της «ιστορίας της αλήθειας» στη γαλλική φιλοσοφία του δεύτερου μισού του 20ου αι. (για τη δεύτερη θα αναφερθούμε στο κεφάλαιο 4.1). Το επίδικο φιλοσοφικό πρόβλημα σ' αυτήν την επιστημολογικού αλλά και μεταφυσικού χαρακτήρα συζήτηση είναι, όπως

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θα δούμε αναλυτικότερα, το πέρασμα ή η μετάβαση από το επίπεδο του βιώματος ή της εμπειρίας ή αυτό που αποκαλούμε σπινοζικό πρώτο είδος γνώσης στο σχηματισμό ενός θεωρητικού αντικειμένου μέσω της ενεργοποίησης της χρονικότητας. Η ιστορικότητα εμφανίζεται, θα λέγαμε με βάση την αλτουσεριανή ορολογία, στο ενδιάμεσο σημείο της αντίθεσης μεταξύ της ιδεολογίας και της επιστήμης, πράγμα που μόλις διαπιστώσαμε με την εξέταση της διατομικής προσέγγισης. Πρόκειται για το σημείο στο οποίο αναδύεται η ιστορικότητα της γνώσης ως συλλογική παραγωγή ή τόπου της αλήθειας. Στο παρόν κεφάλαιο εξετάζοντας την ιστορικότητα εν γένει και όχι την επιστημολογική ή μεταφυσική της διάσταση, μας ενδιαφέρει η γενική σημασία της έννοιας.

Η κριτική της Hannah Arendt στον Marx θέτει, επίσης, μια σημαντική διάσταση της ιστορικότητας. Σύμφωνα με την κριτική αυτή, η πράξη είναι δημιουργία εαυτού και όχι «δημιουργία της ιστορίας», καθ' όσον ο Marx συνταύτισε πράξη και κατασκευή (δημιουργία) «*ταυτίζει το νόημα της ιστορίας με το σκοπό της ανθρώπινης δράσης και το σκοπό αυτό ως το τελικό προϊόν κάποιας κατασκευαστικής διαδικασίας*» (Arendt 1996: 124-125). Η κριτική αυτή όμως είναι λανθασμένη, σύμφωνα με τον Balibar, εφ' όσον στον Marx υπάρχουν και πράξη και κατασκευή μέσα στην έννοια της παραγωγής: μετασχηματισμός εαυτού και μετασχηματισμός του κόσμου αποτελούν όψεις της αυτής διαδικασίας. Ωστόσο η κριτική της Άρεντ είναι εν μέρει σωστή όσον αφορά στο ζήτημα της σχέσης *ιστορίας και πολιτικής*. Συνήθως, παίρνουμε ως δεδομένη την απλή ταυτότητα ιστορίας και πολιτικής. Η επανεξέταση όμως και ο προσδιορισμός της συνθετότητας της σχέσης ως σχέση ταύτισης ή ταυτότητας διαφοράς αποτελεί, επίσης, μία από τις βασικές προϋποθέσεις της ιστορικότητας.

Από αυτήν την πρώτη προσέγγιση μέσω ορισμένων ιστορικών και φιλοσοφικών παρεμβάσεων προκύπτουν ορισμένα στοιχεία ορισμού της ιστορικότητας. Η ιστορικότητα ορίζεται ως η χρήση της *γνώσης* του παρελθόντος για τη *διαμόρφωση του παρόντος* σεβόμενοι (σύμφωνα με τον Heidegger) το παρελθόν ή ανατρέποντας το για ένα ανοιχτό μέλλον (Giddens 2001[1990]: 70). Πρόκειται

για τη μάχη, σύμφωνα με τον Foucault, ιδιοποίησης του παρελθόντος και αξιοποίησής του στο συσχετισμό δυνάμεων στο παρόν. Ιστορικότητα είναι να μπορείς να βλέπεις το παρελθόν όχι ως αυτό που έχει παρέλθει αλλά ως αυτό που έχει υπάρξει και καθορίζει ακόμα το ζωντανό παρόν, επηρεάζοντας ταυτοχρόνως τα μελλούμενα. Είναι η δυναμική συνύπαρξη παραγόντων της «συγκυρίας», που μας προσανατολίζει προς το μέλλον, το οποίο είναι με αυτήν την έννοια ανοικτό και όχι προκαθορισμένο. Η ιστορικότητα εκδηλώνεται με την παρουσία μέσα στο παρόν και ένα βασικό χαρακτηριστικό της, λοιπόν, είναι η *διάνοιξη* της ιστορικής εξέλιξης σε διάφορα και πολλαπλά ενδεχόμενα και δυνατότητες. Η ιστορικότητα συλλαμβάνεται, επίσης, ως θεωρία της ενεργητικότητας μιας συνείδησης έναντι των ντετερμινιστικών σχημάτων. Η *ενεργητικότητα* αποτελεί, επίσης, ένα δεύτερο χαρακτηριστικό της ιστορικότητας συνιστώντας τον παράγοντα ανάδυσης της χρονικότητας.

Ο Balibar πρόκειται να κινηθεί προς αυτές τις θέσεις για να τις καταλάβει ως θέσεις του αντιπάλου, αφ' ενός μέσω της κριτικής της τελεολογίας του Marx αφ' ετέρου με αξιοποίηση των αντι-τελεολογικών στοιχείων που υπάρχουν στο έργο του Marx. Πολύτιμος αρωγός σ' αυτό το εγχείρημα είναι οι θέσεις του Althusser, η παρέμβαση του οποίου ανέδειξε έντονα την αντιτελεολογική διάσταση που όφειλε να χαρακτηρίζει τον μαρξισμό. Ωστόσο, τα όρια της παρέμβασής του ήταν συγκεκριμένα, καθ' όσον δεν μπορούσε να δει τα νέα φαινόμενα της συνθετότητας τα οποία αμφισβήτησαν ριζικά την ιδέα ότι η ιστορία κατευθύνεται προς τα μπρος. Η αμφισημία και τα ιστορικά παράδοξα των νέων μορφών της κινητοποίησης των μαζών, της μετατόπισης των ταυτοτήτων καί της γενίκευσης της βίας μπορεί να μοιάζουν ως «πισωγυρίσματα» ή επιστροφές, σε κάθε περίπτωση όμως οφείλονται σε παράγοντες που μπορεί να υπήρχαν αλλά δεν ήταν δραστικοί ιστορικά. Η αβεβαιότητα για την πορεία της ιστορικής διαδικασίας η οποία θέτει το ακόμη δυσκολότερο καθήκον να μπορεί κανείς να συλλάβει και να αποφανθεί «πού πάει η ιστορία» έχει σημαντικές συνέπειες, τόσο στη γνώση όσο και στην πολιτική. Ο Balibar φαίνεται να έχει

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ως οδηγό την παραδοχή ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε επαρκώς αυτό που συμβαίνει τώρα, εκφράζει την απορητική του στάση σχετικά με την τωρινή κατάσταση θεωρώντας την τουλάχιστον βαθιά αινιγματική (Balibar 1997a: 12). Επιπλέον, αποδέχεται την πεποίθηση ότι τα πράγματα μπορούν να πάνε «πίσω» και μάλιστα πολύ βαθιά μέσα στο χρόνο αναδεικνύοντας έτσι τις διαφορετικές χρονικότητες, οι οποίες προσδιορίζουν την κατάσταση (Balibar 1999[1993]: 158-162). Απαραίτητη προϋπόθεση, λοιπόν, εκτός από την αντι-τελεολογική παρακαταθήκη του Althusser, είναι ορισμένοι μετασχηματισμοί που ο Balibar φροντίζει να επιτελέσει ώστε να καταστούν εφικτές η κατάληψη και η ενσωμάτωση των θέσεων για την ιστορικότητα που έλαβαν οι φιλοσοφίες της συνείδησης στις οποίες αναφερθήκαμε προηγουμένως συνοπτικά. Η ενσωμάτωση τέτοιων θέσεων πρέπει να γίνει τολμηρά και επιθετικά χωρίς όμως να περάσει στον σχετικισμό, ιστορικισμό. Ο στόχος είναι μια νέα ορθολογικότητα, μια νέα δυνατότητα να γίνει η ιστορία αντικείμενο συλλογικής γνώσης και αλλαγής. Πρόκειται για μια υλιστική αντιστροφή των θέσεων για την ιστορικότητα οι οποίες την αναδεικνύουν ως διαδικασία που λαμβάνει χώρα μέσα στην πρακτική και όχι μέσα στη συνείδηση όπως οι φιλόσοφοι στους οποίους αναφερθήκαμε. Στον Balibar έχουμε, αντίθετα με την ιδεαλιστική εννοιολόγηση, «το ρυθμό της κοινωνικής αλλαγής και τον χαρακτήρα των θεσμών», όχι μέσα στη συνείδηση αλλά μέσα στο στοιχείο της *πρακτικής*, η οποία είναι διατομική, ασυνείδητο και αντιθετική, «δημιουργία εαυτού» με «εσωτερίκευση» ανθρωπότητας-κανόνα ως ρυθμιστικής αρχής.

Τα προηγούμενα επεξηγούν γιατί επιλέξαμε να εξετάσουμε ως κεντρική τη θέση του Balibar σύμφωνα με την οποία η ολοκλήρωση, καθολικοποίηση της ιστορίας με την έννοια της αλληλεπίδρασης μεταξύ όλων των ατόμων και ομάδων (ό,τι ο Balibar αποκαλεί πραγματική καθολικότητα ή «παγκοσμιοποίηση»), αποτελεί μείζον ιστορικό *γεγονός*. Ένα τέτοιο γεγονός συνιστά *δομική αλλαγή*: τα πράγματα άλλαξαν με την έννοια ότι έγιναν συνθετότερα και η αλλαγή αυτή έχει συνέπειες στην προσπάθεια να τα γνωρίσουμε αλλά και να δρά-

σουμε. Αφού σε μια τέτοια στιγμή η ιστορία δεν βρήκε το τέλος, σκοπό ή νόημα πού επαγγέλονταν οι τελεολογικές φιλοσοφίες, αποδεικνύεται ότι η ιστορία δεν συνιστά προοδευτική εξέλιξη, δεν εξελίσσεται με γραμμική πρόοδο. Η κρίση της προόδου αποτελεί το κατ' εξοχήν γεγονός με σημαντικότατες συνέπειες. *«Η ιστορία κατέστη καθολική, η κοινωνική σχέση καθολικοποιήθηκε, η πολιτική καθολικοποιήθηκε»* (Balibar 1999[1993]: 193). Ο Balibar γράφει: *«το γεγονός ότι η ιστορία κατέστη αλληλεπίδραση και αλληλεξάρτηση όλων των ατόμων και όλων των ομάδων που ανήκουν στην ανθρωπότητα»* (όπ.π.: 62).

Βέβαια, η θέση αυτή στη γενική της διατύπωση δεν συνιστά ούτε πρωτοτυπία ούτε αποκλειστικότητα του Balibar, αντίθετα, σήμερα αποτελεί σχεδόν κοινό τόπο φιλοσόφων, ιστορικών και κοινωνιολόγων. Όπως είδαμε όμως από τη μέχρι τώρα παρακολούθηση του έργου του Balibar μια τέτοια θέση παίρνει σ' αυτόν μια ιδιαίτερη και πιο εκλεπτυσμένη μορφή μέσω διάφορων και συνεχών οριοθετήσεων. Εξυπηρετεί μια τακτική με την οποία τοποθετείται στον ορίζοντα των σημερινών αναζητήσεων ο οποίος επιβάλλει την εν λόγω θέση ως «επιστημονική ιδεολογία», δηλαδή ως το πλαίσιο των ανταλλαγών μεταξύ της ιδεολογίας και της επιστήμης. Με εφόδιο αυτήν τη θέση σχετικά με το ζήτημα της ιστορικότητας ο Balibar οδηγείται σε διπλή οριοθέτηση, εσωτερική όμως στην παράδοση που σχηματίζει το έργο των Althusser και Foucault.

> «Η ιστορικότητα είναι ένα από τα πλέον ανοικτά θέματα της επικαιρότητας. Αυτό οφείλεται, μεταξύ άλλων, στο ότι η καθολικοποίηση της κοινωνικής σχέσης που προανήγγειλαν οι φιλοσοφίες της ιστορίας αποτελεί ήδη γεγονός: υπάρχει πλέον μια ενιαία περιοχή των τεχνικών και της πολιτικής, της επικοινωνίας και των σχέσεων ισχύος...» (όπ.π.: 193).

Τι σημαίνει αυτή η θέση; Σημαίνει ότι η ιστορία δεν «ολοκληρώθηκε» με τον σχηματισμό του *Κράτους* δικαίου, με τη νομικο-κρατικιστική καθολικότητα, με την πραγμάτωση, δηλαδή, της «αφαίρεσης» στο «καθολικό συγκεκριμένο». Η ιστορία δεν «έκλεισε», δεν περιορίζεται, δεν «εκπληρώθηκε» μέσα σ' αυτό το «κλειστό Όλον». Δεν ολοκληρώνεται με το Κράτος-Όλον, αλλά ολοκληρώνεται με την πολιτική ως ανοιχτή επικοινωνία όλων των ατόμων και ομά-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δων. Η πολιτική έχει *«μετατοπιστεί στον παγκόσμιο χώρο ή εγκαθίσταται στο κινούμενο 'όριο' που μας συνδέει με τον κόσμο»* (Balibar 1997: 12) όπως διαπιστώσαμε στο κεφάλαιο 1.3.3. Πρόκειται για μια διαδικασία καθολίκευσης μετά τη διάνοιξη και όχι για την ήδη πάντοτε καθολική ιστορία ως ιστορία της ανθρωπότητας. Το ότι έχει ολοκληρωθεί προ πολλού, ότι έχει συμβεί η καθολικοποίηση σημαίνει ότι η ιστορία δεν είναι προοδευτική εξέλιξη αφού δεν βρήκε τον σκοπό και την εκπλήρωσή της. Το επιχείρημα αυτό το συναντάμε ήδη στον Burckhardt (Lòwith 1985[1949]: 46), η φιλοσοφία του οποίου αποτελούσε μια ιδιότυπη και σχετικά ανεξάρτητη περίπτωση από τον κυρίαρχο εξελικτισμό του 19ου αιώνα. Όπως, επίσης, δείχνει η Arendt η αβεβαιότητα της πράξης έδινε το τυχαίο των μεμονωμένων πράξεων στο παρόν ενώ αντίθετα το νόημα της ιστορικής διαδικασίας στην ολότητά της (οικουμενική-καθολική διαδικασία στην οποία δεν υπάρχει τυχαίο αλλά νόημα ως τάξη ή αναγκαιότητα) έδινε στην πολιτική σφαίρα την απαραίτητη αξιοπρέπεια και η ιστορία συμφιλίωνε (Hegel, Kant) τους ανθρώπους με την πραγματικότητα των ανθρώπινων υποθέσεων. Η διάψευση σύμφωνα με την Arendt, επήλθε με τον «ολοκληρωτισμό» των τεχνικών διαδικασιών:

> «οι τεχνητές πλέον διαδικασίες, αφού καταβρόχθισαν τη στέρεη αντικειμενικότητα του δεδομένου, τέλειωσαν καθιστώντας άνευ νοήματος τη μια και μοναδική καθολική διαδικασία η οποία αρχικά διαμορφώθηκε για να τους δώσει νόημα και να δράσει ως ο αιώνιος χρονοχώρος όπου μπορούσαν να εκβάλλουν και να απαλλαγούν από τις αμοιβαίες συγκρούσεις και αποκλεισμούς. Να τι συνέβη στην έννοια της ιστορίας μας, όπως ακριβώς και στην έννοια της φύσης μας. Στην κατάσταση ριζικής παγκόσμιας αποξένωσης, ούτε ιστορία ούτε φύση είναι νοητές. Αυτή η διττή απώλεια του κόσμου...άφησε πίσω της μια κοινωνία ανθρώπων οι οποίοι, δίχως κοινό κόσμο να τους συσχετίζει και να τους διαχωρίζει αυτόματα, είτε ζουν σε απελπιστικό απομονωτισμό ή συνωθούνται όλοι μαζί σε μια μάζα» (Arendt 1986[1958]: 141).

Τι σημαίνει, λοιπόν, η καθολικοποίηση της ιστορίας για τη φιλοσοφία; Σημαίνει ότι προβάλλει η ιστορικότητα, οι μοναδικότητες και όχι η μία και μοναδική γραμμή εξέλιξης της καθολικής ιστορίας. Προβάλλει η εσωτερικά αντιφατική και εμμενής δομή της ιστορίας ως αντιπαράθεση δύο τάσεων η οποία αναδεικνύει τις διαφορετικές χρονικότητες. Για παράδειγμα, η ιστορικό-



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τητα συνίσταται στην ταυτόχρονη και αντιφατική συνύπαρξη στο παρόν της κυρίαρχης τάσης της νεωτερικότητας αλλά και της τάσης της «άλλης νεωτερικότητας» που απωθήθηκε. Ορίζεται, λοιπόν, ένα σύνθετο πλέγμα δύο χρόνων και όχι η αντικατάσταση ενός παρόντος από ένα άλλο παρόν, αυτό της μετανεωτερικότητας. Η «άλλη νεωτερικότητα» δεν ακυρώνει την αρχική τομή της νεωτερικότητας όπως θα εννοούσε μια γραμμική έννοια του χρόνου αλλά την επαναθεμελιώνει μέσα από την αντιφατική συνύπαρξη των δύο τάσεων η οποία παράγει συνεχώς νέες μοναδικότητες.

Η *ιστορικότητα,* λοιπόν, μέσα από τη διαδικασία αρνητικής κριτικής της τελεολογικής αντίληψης *συγκροτεί επιπλέον μια θετική γνώση.* Συγκροτείται *ένα αντικείμενο* το οποίο είναι *μια ενότητα διαφοράς,* ό,τι ακριβώς ονομάζουμε σήμερα ως μοναδικότητα (singularité). Η γνώση αυτού του «ενδογενούς συσχετισμού δυνάμεων στην ιστορία» είναι η γνώση μιας στιγμιαίας ενότητας που αποτελείται από δύο τάσεις ή που παράγεται μέσα από την ανάπτυξη της διαφοράς τους, είναι αποτέλεσμά της. Η ιστορικότητα επηρεάζει τη γνώση με την ανάδειξη της «πειραματικής» χρονικότητας αυθεντικής μέσα στο θεωρητικό» (Balibar 1994a: 168, 188, 195). Αυτή είναι η πρόσθετη κίνηση μέσα και πέρα από τις αντι-τελεολογικές θέσεις του Althusser που αναφέραμε παραπάνω και που θα εξετάσουμε αναλυτικότερα παρακάτω. Κατά ανάλογο τρόπο και παράλληλα, όπως άλλωστε είδαμε στο κεφάλαιο 3.1, με τον άλλο πυλώνα της συνθετότητας, τη διατομικότητα ο θετικός ορισμός της οποίας συγκροτεί ένα αντικείμενο γνώσης ως ενότητα διαφοράς. Η δεύτερη κίνηση συνιστά οριοθέτηση αυτήν τη φορά από την αντίληψη του Foucault.

Πώς συλλαμβάνεται από τον Balibar η ιστορικότητα ως διάνοιξη; Η ιστορικότητα εμφανίζεται στο σημείο της *κρίσης της ιδεολογίας η οποία συνίσταται στην αδυναμία της να αναπαραστήσει το πραγματικό με το καθολικό.* Όταν ισχυριζόμαστε ότι δεν υπάρχει μια μαζική παράσταση της εξέλιξης της ιστορικής διαδικασίας αναφερόμαστε σε μια παράσταση η οποία παίζει ενοποιητικό ρόλο τόσο στο επίπεδο της μαζικής ιδεολογίας όσο και στο επίπεδο των επιστημονι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κών ιδεολογιών. Τέτοιο παράδειγμα αποτέλεσε εδώ και δύο αιώνες η ιδέα της *προόδου* με τις διάφορες εκδοχές και σημασίες της. Η κρίση της ιδεολογίας έχει μια διττή έκφραση ή, καλύτερα, παρουσιάζει δύο αλληλένδετες πλευρές. Από τη μία έχουμε την κρίση της προόδου ως ολοποίησης της ιστορίας με βάση μια ιδέα και από την άλλη, έχουμε την κρίση του Κράτους ως το καθολικό συγκεκριμένο με το οποίο ολοκληρώνεται, αν και δεν τελειώνει, η ιστορία σύμφωνα με τον Hegel (όπως είδαμε στο 1.2 και 2.3.1). Η στιγμή της κρίσης της ιδεολογίας είναι η στιγμή της διάνοιξης της ιστορίας σε διάφορα ενδεχόμενα, στο απρόοπτο, στο αστάθμητο. Είναι η στιγμή που η βεβαιότητα για την ιστορική εξέλιξη κλονίζεται με την αδυναμία να αναπαρασταθούν σε ένα όλον τόσο οι κοινωνικές σχέσεις όσο και η ιστορική διαδικασία. Αυτό που συμβαίνει είναι το «ξετύλιγμα της πλεξούδας της ιδεολογίας» με το κράτος, δηλαδή η ταυτόχρονη κρίση της ιδέας της προόδου και του κράτους. Είδαμε στο κεφάλαιο για την ιδεολογία τον τρόπο με τον οποίον συλλαμβάνει ο Balibar την εσωτερική σχέση συστροφής μεταξύ Κράτους και ιδεολογίας (κεφάλαιο 2.1.3).

Η αδυναμία αναπαράστασης θέτει το πρόβλημα της ιστορικότητας της γνώσης-αλήθειας και ταυτοχρόνως της ιστορικότητας της πολιτικής. Τη στιγμή εκείνη συμβαίνει να αναλαμβάνει ιδιαίτερο ρόλο η πολιτική. Η πολιτική (όπως είδαμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο 2.3.3 για την ιστορικότητα της πολιτικής), νοούμενη ως πρακτική και συγχρόνως ως συμβολική γλώσσα, μετασχηματίζοντας τις μορφές της μετατρέπει τους κάθε φορά υπάρχοντες στόχους σε νέο ιδεώδες (καθολικοποίηση της πολιτικής). Η πολιτική αναλαμβάνει να αποκαταστήσει την ενότητα ως αποτέλεσμα της πρακτικής αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι μπορεί να αποδώσει ένα σκοπό, ιδεώδες ή νόημα στην ίδια την ιστορία. Ο σκοπός-ιδεώδες της πολιτικής μετατοπίζεται και εκτρέπεται πάντοτε. Η αντιτελεολογική αυτή σύλληψη της σχέσης ιστορίας και πολιτικής και ακολούθως της ιστορικής διαδικασίας αναπαρίσταται από τον Balibar με το σχήμα των αποκλίσεων-κόμβων-αποκλίσεων. Το σχήμα αυτό αποδίδει αρκετά εύστοχα τη διαφορά με το γραμμικό σχήμα της προοδευτικής εξέλιξης. Επιπλέον, δείχνει

το ασύμπτωτο πολιτικής και ιστορίας, τη μη ταύτισή τους αντίθετα από κάθε ιστορικιστική αντίληψη. Η ιστορία είναι μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο, ενώ αντίθετα η πολιτική έχει πάντοτε υποκείμενο (Balibar 2005[1997a]: 31). Η σχέση όμως ιστορίας και πολιτικής είναι μια ενότητα διαφοράς, πράγμα που συνιστά την απάντηση στη εν μέρει σωστή κριτική της Arendt στον Marx για ταύτιση ιστορίας και πολιτικής –η πολιτική είναι το «να κάνεις την ιστορία».

Η ιστορική συνθετότητα αποτυπώνει την απουσία ενός τέλους-σκοπού της ιστορικής κίνησης, εφ' όσον δεν υφίσταται μια ενοποιός αναπαράσταση και εκπροσώπηση των δυνάμεων στους θεσμούς, όπως πράγματι συμβαίνει σήμερα λόγω των ποικίλων αποκλεισμών. Η καθολική, παγκόσμια και οικουμενική ιστορία παραχωρεί τη θέση της στην ιστορικότητα ως ανοιχτό Όλον. Η ιστορικότητα έχει ως χαρακτηριστικό της τη *διάνοιξη* των δυνατοτήτων της ιστορίας και της πολιτικής. Η εξέλιξη του συνόλου είναι αποτέλεσμα της κίνησης των διάφορων, ειδικών, τοπικών και επιμέρους ενοτήτων και αυτό σημαίνει ότι παράγεται «από τα κάτω» και ενδογενώς. Η εξέλιξη του συνόλου της ιστορίας είναι εμμενής. Η γνώση αυτού του συσχετισμού συνιστά την ιστορικότητα και όχι η γνώση με βάση την καθολική πορεία της ιστορίας. Η εξέλιξη του συνόλου της ιστορίας ως αποτέλεσμα της διαφορικής κίνησης των διαφόρων ενοτήτων μπορεί να οδηγήσει σε μια καθολική-συνολική αντίληψη αλλά όχι ολοκληρωμένη και τελική, εφ' όσον το σύνολο αποτελεί ένα ανοιχτό όλον (Balibar 1999[1993]: 144-149). Επίσης, το σύνολο ως αποτέλεσμα και η γνώση του δεν αναφέρεται σε μια ικανότητα αλλαγής ενός υποκειμένου αλλά σε μια πρακτική, σε μια δομή σχέσεων αποτέλεσμα της οποίας είναι το συλλογικό υποκείμενο.

Το πρόβλημα της *ιστορικής αλλαγής* ή της «μετάβασης» εξετάζεται πλέον, υπ' αυτήν την προοπτική, με βάση την έννοια της *κρίσης*. Ο Robert Nisbert ταξινομεί τα μοντέλα της ιστορικής αλλαγής (Nisbert 1995[1969]: 273-289) με βάση τη διάκριση φύση-ιστορία: από τη μια η αλλαγή είναι φυσική, έχει ορισμένη κατεύθυνση, είναι εμμενής, είναι διαρκής, είναι αναγκαία, προέρχεται από ομοιόμορφες αιτίες και από την άλλη, η αλλαγή συσχετίζεται με το συμ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

βάν, με την κρίση, δεν έχει συγκεκριμένη κατεύθυνση, διαθέτει συνέχεια αλλά και ασυνέχεια, και τέλος, τίθεται σε επανεξέταση το αν υπάρχει αναγκαιότητα στην αλλαγή. Η κρίση συνοδεύεται από εμπόδια, αδιέξοδα αλλά ταυτοχρόνως και από δυνατότητες τις οποίες παρέχει. Με την επικοινωνία δημιουργούνται περισσότερες δυνατότητες συνάντησης, *διάδρασης* και συλλογικής δράσης και νέων ταυτοτήτων, συλλογικοτήτων, συμμαχιών, εν τέλει πολιτικής. Η σημερινή περίοδος της «παγκοσμιοποίησης» που περιγράφεται με την κρίση της εθνικής κυριαρχίας, την κρίση και τον μετασχηματισμό των διαδικασιών ενσωμάτωσης-ολοκλήρωσης (intergrations), τη σχετικοποίηση της ταξικής πολιτικής και την ανάδειξη των κινήσεων των μαζών και της πολιτικής των ταυτοτήτων, χαρακτηρίζεται ως μια τέτοια περίοδος καθολικοποίησης της ιστορίας και της πολιτικής, ως μια περίοδος κρίσης αλλά και ανάκτησης των δυνατοτήτων της ιστορίας και της πολιτικής.

Τη σημασία της ιστορικότητας, όπως προκύπτει από τα ανωτέρω, θα πρέπει να εξετάσουμε αναλυτικότερα με βάση το πρόσφατο έργο του Balibar. Στο έργο του Balibar υπονοούνται, όπως θα δούμε αμέσως, δύο σημασίες της ιστορικότητας. Η *πρώτη* αφορά στον μετασχηματισμό των κοινωνικών ενοτήτων σε μια νέα ευρύτερη και συνολικότερη διάταξη-σύστημα, εντός της οποίας εντείνονται οι διαδράσεις αλλά και αναπαράγονται με άλλη μορφή οι διαιρέσεις και οι συγκρούσεις αποτέλεσμα των οποίων είναι το σύστημα. Η *δεύτερη* αφορά στη συλλογική γνώση, πεποίθηση ή γενικά αναπαράσταση της ιστορίας (αναστοχασμός) ως πρόοδο ή μη και τη συναφή έννοια της χρονικότητας.

Όσον αφορά στην πρώτη σημασία, είναι φανερό ότι πρόκειται για τον μετασχηματισμό των κοινωνικών ενοτήτων-σχηματισμών στο πλαίσιο του καπιταλισμού, όπως νοούνται στη μαρξιστική θεωρία. Πρόκειται για μια εργασία αναθεώρησης της οπτικής του Balibar της πρώτης περιόδου. Χωρίς να επαναλαμβάνουμε τα διάφορα θέματα αυτής της συζήτησης, την οποία αναπτύξαμε σε άλλα σημεία της εργασίας μας, θα εστιάσουμε εδώ στην πλευρά της ανάλυ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σης που αφορά στη σχέση του μέρους με το όλο (ή της δομής με την ιστορία) ώστε να αποσαφηνίσουμε την έννοια που δίνει ο Balibar στην ιστορικότητα του καπιταλισμού. Αποδεχόμενος τη έννοια της κοσμο-οικονομίας του Wallerstein ο Balibar γράφει:

> «ο μόνος *κοινωνικός σχηματισμός*, με την αυστηρή έννοια του όρου, στον σημερινό κόσμο είναι η ίδια η κοσμο-οικονομία, γιατί είναι η πιο ευρεία ενότητα που στο εσωτερικό της οι ιστορικές διαδικασίες αλληλοεξαρτώνται. Με άλλα λόγια, η κοσμο-οικονομία στη περίπτωση αυτή δεν θα συνιστούσε μόνο μια οικονομική ενότητα και ένα σύστημα κρατών, αλλά μια κοινωνική ενότητα. Συνεπώς, η διαλεκτική της εξέλιξης της θα ήταν μια *σφαιρική* διαλεκτική που θα τη χαρακτήριζε η προτεραιότητα των συνολικών προσδιορισμών πάνω στους τοπικούς συσχετισμούς δύναμης» (Balibar 1991: 14).

Ο Balibar, αισθάνεται την ανάγκη λόγω επικράτησης του καπιταλισμού να τοποθετηθεί σε παγκόσμιο επίπεδο, αλλά τείνει να αποφύγει το περιοριστικό στοιχείο της οικονομικής παγκοσμιοποίησης. Έτσι, επιχειρεί να δείξει ότι οι τοπικές ενότητες συγκροτούν και σχηματίζουν το όλον και καθώς δεν συμπίπτουν παράγεται η πολυμορφία. Ωστόσο, φροντίζει αμέσως παρακάτω να τροποποιήσει αυτήν τη θέση για να διαμορφώσει καλύτερα τη δική του θεώρηση.

> «Αναρωτιέμαι αν οι *κοινωνικές ενότητες* του σημερινού κόσμου δεν πρέπει να διακρίνονται από την *οικονομική ενότητα* του. Γιατί τελικά θα πρέπει να συμπίπτουν; Κατά συνέπεια, θεωρώ ότι η συνολική εξέλιξη της κοσμο-οικονομίας είναι μάλλον το άδηλο αποτέλεσμα της κίνησης των κοινωνικών της ενοτήτων παρά η αιτία της» (ό.π.: 15).

Κατανοούμε, λοιπόν, καλύτερα τη θέση του Balibar η οποία αναφέρεται στην «καθολικοποίηση» των κοινωνικών σχέσεων και, ταυτοχρόνως, στην εσωτερική διαίρεση και στον εμμενή σχηματισμό του όλου. *«Την ενότητα του κοινωνικού σχηματισμού εξασφαλίζει η ανάδραση του σύνθετου πλέγματος των μη οικονομικών κοινωνικών σχέσεων που διαμορφώνουν το ενοποιητικό στοιχείο μιας ιστορικής συλλογικότητας ατόμων»* (όπ.π.). Η ενότητα δεν προϋπάρχει λόγω της επιβολής της από τον τρόπο παραγωγής αλλά είναι αποτέλεσμα μιας σύνθετης και αντιφατικής διαδικασίας. Η ενότητα είναι αποτέλεσμα της ιδεολογίας και της πολι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τικής. Η σημασία της έννοιας της ιστορικότητας στον Balibar είναι αυτή ακριβώς: πρόκειται για *τη μεσολάβηση πάντοτε της ιδεολογίας* στην πραγμάτωση των τάσεων της οικονομίας, την αλληλόδραση και τον επικαθορισμό μεταξύ της ιδεολογίας και του τρόπου παραγωγής. *«Η ιδεολογία όχι μόνο «αντεπιδρά» πάνω στη βάση αλλά κυρίως αποτελεί τον ενδιάμεσο όρο της ιστορικής διαδικασίας ή του στοχασμού της κοινωνίας πάνω στον εαυτό της που διαρκώς προκαλεί την ιστορικότητά της»* (Balibar 1994b: 114).

*Στον ορισμό αυτό της ιστορικότητας*, του Balibar, συνδηλώνονται, όπως είναι φανερό, όλοι οι παράγοντες που αναφέραμε παραπάνω: η διάνοιξη της συστροφής Κράτους και ιδεολογίας, η παραγωγή των αναγκαίων μαζικών αναπαραστάσεων, η λειτουργία τους ως «επιστημονικών ιδεολογιών», δηλαδή ως κρίκου μεταξύ της ιδεολογίας-πολιτικής και γνώσης, το «αποτέλεσμα κοινωνίας», δηλαδή η διατήρηση της ενότητας ως το κίνητρο του συλλογικού «στοχασμού».

Η άλλη σημασία της ιστορικότητας που συναντούμε στο έργο του Balibar αφορά στην ιστορικότητα ως χρονικότητα. Οι μορφές που παίρνουν οι αντιφάσεις αλλάζουν και μετατοπίζονται διαρκώς. Ο χρόνος της πολιτικής είναι διαφορετικός από τον χρόνο της οικονομίας και δεν συμπίπτουν σχεδόν ποτέ. Η εξέλιξη του κοινωνικού σχηματισμού ως όλου είναι αποτέλεσμα δύο χρόνων, των χρόνων των δύο τάσεων. Οι χρόνοι αυτοί βρίσκονται σε σχέση διάδρασης ο ένας επί του άλλου και, ωστόσο, δεν ανάγεται ο ένας στον άλλον. Αυτό, ως γνωστόν, είναι το νόημα της φράσης του Althusser «η ώρα του καθορισμού σε τελευταία ανάλυση δεν έρχεται ποτέ». Η ιστορικότητα ως «ιστορικότητα του καπιταλισμού» (υπάρχουν πολλαπλοί καπιταλισμοί) ως μια άλλη σχέση δομής και ιστορίας, δομής και αντίφαση. Πράγματι, στο σημείο αυτό έχει δίκιο ο Λακλάου ο οποίος επισημαίνει μια παρανάγνωση του Gramsci από τον Althusser. Η ενότητα είναι αποτέλεσμα της πολιτικής και δεν είναι a priori ενότητα, ωστόσο όμως, δεν είναι και απλή συνάρθρωση μέσα στη συγκυρία αλλά αποτελεί αιτιακή ενότητα των διαδικασιών. Μ' άλλα λόγια υποδηλώνεται



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μια ενότητα τρόπου, δηλαδή της δομής ως σχέσης σχέσεων αλλά και της ιστορικότητας της πολιτικής.

Οι διαφορετικοί χρόνοι των δύο τάσεων που συνιστούν την ιστορικότητα του καπιταλισμού οδηγούν τον Balibar να υιοθετήσει για την ιστορική αλλαγή το μοντέλο (σύμφωνα με την ταξινόμηση του Nisbert) «αλλαγή της αλλαγής», η οποία είναι αναγκαία και, ωστόσο, δεν έχει ορισμένη κατεύθυνση. *«Ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής –που η ίδια η βάση του είναι επαναστατική»– δεν μπορεί να μην αλλάξει. Το ζήτημα είναι να ξέρουμε προς ποια κατεύθυνση θα αλλάξει»* (Balibar 1999[1993]: 166).

Ο Balibar θεωρεί ότι, από την άποψη αυτή, υπάρχει ετερογένεια του έργου του Marx. Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι η ιστορικιστική, η δομική και η στρουκτουραλιστική άποψη συνυπάρχουν. Αντιστοίχως, υπάρχουν τρία μοντέλα της ιστορικής αλλαγής στον Marx που υιοθετήθηκαν διαδοχικά: το ιστορικιστικό μοντέλο της *μεταστροφής* (απότομη αλλαγή κατεύθυνσης, επανάσταση, εκκένωση νοήματος), το στρουκτουραλιστικό μοντέλο της *ευθύγραμμης* εξέλιξης (επιστήμη της ιστορίας, πλήρωση) και το μοντέλο *της εμμενούς αιτιότητας* (τάση και εσωτερική της αντίφαση=*αλλαγή της αλλαγής*, δηλαδή *εναλλακτική λύση* αντί για επανάσταση). Οι εναλλακτικές λύσεις νοούνται και υπάρχουν ως δύο τάσεις στο εσωτερικό ενός ενιαίου όλου.

> «Η πολιτική δεν είναι κατά συνέπεια η απλή αλλαγή συνθηκών, σαν να ήταν δυνατόν να απομονώνονται και να εξετάζονται αφηρημένα, παρά είναι η αλλαγή μέσα στην αλλαγή ή η *διαφοροποίηση της αλλαγής*, που έχει ως αποτέλεσμα το νόημα της ιστορίας να είναι πάντοτε παροντικό» (Balibar (2005[1997]): 31).

Ο Balibar καταλήγει στη συναίρεση δομής και αντίφασης: δομή δεν είναι ο τρόπος παραγωγής ούτε το «όλον» του κοινωνικού σχηματισμού αλλά *δομή είναι το σύμπλεγμα των αντιφάσεων, δηλαδή δομή είναι ο επικαθορισμός* (Balibar 1990a: 90-91). Στο σημείο αυτό εντοπίζεται και η ουσιωδέστερη διαφορά του Balibar με τον Althusser. Ενώ ο Althusser αναφέρεται στο «σύνθετο/δομημένο όλο» ο Balibar τοποθετείται στη φάση και στη διαδικασία σχηματισμού του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

όλου. Ο Balibar αποσκοπεί στο να αποκόψει ριζικά κάθε πιθανότητα να επανέρχεται η τελεολογία. Το ζήτημα αυτό θα αναπτυχθεί εκτενέστερα στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο (3.3).

Η άλλη σημασία της ιστορικότητας είναι, λοιπόν, αυτή που αντλείται από τον φιλοσοφικό στοχασμό της έννοιας του χρόνου και της προόδου. Η ιστορικότητα ως πολλαπλή χρονικότητα σημαίνει ότι υπάρχουν πολλαπλοί χρόνοι:

> «(Όπως) υπάρχουν στην κοινωνική δομή, σύμφωνα με τον Althusser, διαφορετικοί *χρόνοι* που κανένας τους δεν είναι αντανάκλαση κάποιου κοινού βασικού χρόνου, για τον ίδιο λόγο, δηλαδή εξαιτίας της *συνθετότητας* της μαρξιστικής ολότητας» (Balibar 2003[1965].

Όπως το θέτει ο Deleuze: *«ο χρόνος είναι πάντοτε ένας χρόνος ενεργοποίησης...ο χρόνος βαίνει πάντοτε από το δυνητικό στο τωρινό, δηλαδή από τη δομή στις ενεργοποιήσεις της, και όχι από μια τωρινή μορφή σε μια άλλη»* (Deleuze 1985[1979[2]]: 339). Ο Balibar ασχολήθηκε με το θέμα ήδη ακόμα από την πρώτη του συμβολή στο *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο*. Στο κεφάλαιο *Τάση και αντίφαση του τρόπου παραγωγής* γράφει σχετικά:

> «Η ανάπτυξη της δομής σύμφωνα με μια τάση, δηλαδή έναν νόμο που δεν επάγεται μόνο (μηχανικά) την παραγωγή αποτελεσμάτων, αλλά την παραγωγή αποτελεσμάτων σύμφωνα με ένα ειδικό ρυθμό, σημαίνει ότι *ο ορισμός της ειδικής εσωτερικής χρονικότητας* της δομής ανήκει στην ανάλυση της ίδιας της δομής» (Balibar 2003[1965]: 575).

Εν τω μεταξύ, παρ' όλο που στα αρχικά κείμενα του Balibar η προσέγγιση του χαρακτηρίζονται από τη δομιστική τάση, εντούτοις, μπορούμε να διακρίνουμε ακόμη και σ' αυτά την υλιστική σύλληψη της αντίφασης όχι ως λογικής αλλά ως «πραγματικής», δηλαδή ως αποτελέσματος.

> «Η αντίφαση υπάρχει μόνο στα αποτελέσματα, η αιτία όμως δεν μπορεί να διαιρεθεί, δεν μπορεί να αναλυθεί σε ανταγωνιστικούς όρους. Η αντίφαση λοιπόν δεν είναι αρχική, είναι παράγωγη... Η εσωτερική και αναγκαία συνοχή που ορίζει το νόμο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

παραγωγής των αποτελεσμάτων της δομής αποκλείει τη λογική αντίφαση» (όπ.π.: 576-577].

Στα κείμενα που χρονολογούνται μετά τη διόρθωση αναδεικνύει την αντίφαση ή την «πραγματική αντίθεση» σε βαθμό τέτοιο που η ιστορικότητα συνδέεται με αυτήν την έννοια[35]. Παραμένοντας στην εξέταση του ίδιου έργου, και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο *Δυναμική και Ιστορία*, βλέπουμε τον Balibar να γίνεται ακόμη πιο συγκεκριμένος εξειδικεύοντας τη θέση του Althusser για μια υλιστική έννοια του χρόνου και της ιστορίας. Τονίζει, για παράδειγμα, ότι στο *Κεφάλαιο* η μελέτη της πρωταρχικής συσσώρευσης και της τάσης του τρόπου παραγωγής παράγονται ξεχωριστά και διαφορικά. Από το γεγονός αυτό συνάγεται ότι η ενότητά τους, αντί να προϋποτίθεται με μια σύλληψη του χρόνου εν γένει πάντοτε ήδη δεδομένη, πρέπει να κατασκευασθεί με βάση μια αρχική ποικιλία που καθρεφτίζει τη συνθετότητα του όλου (όπ.π.: 585-586). Ο Balibar παρατηρεί ότι η σχέση θεωρητικής εξάρτησης ανάμεσα στις έννοιες του *χρόνου* και της *ιστορίας* αντιστρέφεται σε σχέση με την εμπειριστική ή εγελιανή ιστορία. Στην τελευταία, αντί οι δομές της ιστορίας να εξαρτώνται από τις δομές του χρόνου, οι δομές της χρονικότητας εξαρτώνται από τις ιστορικές. Οι δομές της χρονικότητας και οι ειδοποιοί διαφορές τους *παράγονται μέσα στη διαδικασία συγκρότησης της έννοιας ιστορία,* ως αναγκαίοι καθορισμοί του αντικειμένου της. Ο ορισμός, λοιπόν, της χρονικότητας και των παραλλαγμένων μορφών της είναι ήδη *ρητά* απαραίτητος. Με την έννοια αυτή, η ανάγκη στοχασμού της σχέσης (της συναρμογής) των διαφορετικών κινήσεων και των διαφορετικών χρόνων αποτελεί ήδη βασική ανάγκη για τη θεωρία. Στη θεωρία του Marx, λοιπόν, ποτέ δεν μπορεί να είναι εκ των προτέρων δεδομένη η συνθετική έννοια του χρόνου, αντίθετα είναι πάντοτε *αποτέλεσμα.* Και ο Balibar κατέληγε:

«Η έννοια ιστορία λοιπόν δεν ταυτίζεται με καμιά από τις ιδιαίτερες στιγμές που παράγονται στη θεωρία για το στοχασμό των διαφορικών μορφών του χρόνου. *Η έν-*

[35] Βλέπε και το κριτικό δοκίμιο του Lipietz «Από την αναπαραγωγή στη ρύθμιση» στο *The althusserian legacy.* London & New York: Verso.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

> *νοια ιστορία γενικά, μη εξειδικευμένη, απλώς επισημαίνει ένα πρόβλημα* συστατικό για τη «θεωρία της ιστορίας» (τον ιστορικό υλισμό): δηλώνει αυτή τη θεωρία στο σύνολό της ως *τόπο* του προβλήματος της άρθρωσης των διαφορετικών ιστορικών χρόνων και των παραλλαγών της. Η άρθρωση αυτή δεν σχετίζεται με το απλό μοντέλο της *εισαγωγής* του ενός χρόνου στον άλλο. Δεν αντιμετωπίζει τις *συμπτώσεις* ως προφάνειες αλλά ως προβλήματα» (όπ.π: 592).

Ποια είναι η σχέση αυτών των δύο σημασιών; Η δεύτερη υπερβαίνει σε εμβέλεια την πρώτη. Η ιστορικότητα του καπιταλισμού σχετίζεται με αυτό που ονομάσαμε «νέα σύνθετη κατάσταση» ή επικαθορισμένη. Άλλωστε, ο ίδιος ο Balibar κάνει τον συσχετισμό σε ένα σημείο:

> «Όπως δεν υπάρχει καπιταλισμός «εν γένει», αλλά μόνο «ιστορικός καπιταλισμός», που παράγεται από τη συνάντηση και τη σύγκρουση πολλαπλών καπιταλισμών, έτσι δεν υπάρχει και καθολική ιστορία αλλά μόνο μοναδικές ιστορικότητες» (Balibar 1999[1993]: 182).

Ο Balibar συγκρίνει και συσχετίζει πράγματι τις δύο σημασίες. Οφείλουμε να συναρθρώσουμε με κάποιον τρόπο τη *θεωρητική* και τη *φιλοσοφική σημασία*. Η φιλοσοφική μας οδηγεί στην αμφισβήτηση της τελεολογίας και η θεωρητική στην κριτική της ιδεολογίας και την αντίστοιχη τελεολογία. Σχηματίζεται ένα παράδοξο την παρουσία του οποίου έχουμε από την αρχή της εργασίας μας σχετικά με αυτό που ονομάσαμε νέα σύνθετη κατάσταση. Είναι, λοιπόν, φυσικό να επιδιώξουμε τη λύση αυτού του παραδόξου με τα στοιχεία που συγκεντρώσαμε. *«Δεν ακολουθεί [η ιστορία] ένα σχέδιο που υπάρχει αλλά προκύπτει από τον τρόπο με τον οποίο διακριτές ιστορικο-πολιτικές μονάδες, που είναι βυθισμένες στον ίδιο «χώρο» (ή συνυπάρχουν στο ίδιο «παρόν»), αντιδρούν στις τάσεις του τρόπου παραγωγής»* (Balibar 1999[1993]: 177).

Φαίνεται καθαρότερα η σχέση των δύο σημασιών της ιστορικότητας. Η διαφορετική αντίδραση στις τάσεις του τρόπου παραγωγής προκαλεί διαφορετικές χρονικότητες. Μ' άλλα λόγια, η αντίληψη για την ιστορικότητα του καπιταλισμού *αποτελεί προϋπόθεση* για την αντίληψη της πολλαπλότητας των χρόνων, της ιστορικότητας ως χρονικότητας. Και η πολλαπλότητα των χρόνων, με τη σειρά της, αποτελεί, όπως είδαμε, *προϋπόθεση δυνατότητας* μιας συλλογικής παράστασης της εξέλιξης της ιστορικής διαδικασίας, όπως για παράδειγμα αυτή



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*της προόδου.* Όπως η ιδεολογία του εξελικτικισμού στην εποχή του Marx είναι υπεύθυνη για τον επιστημονικό εξελικτικισμό των τρόπων παραγωγής στο έργο του, ο τρόπος παραγωγής, με τη σειρά του, αποτελούσε τη θεωρητική προϋπόθεση της μιας και μοναδικής γραμμής εξέλιξης της ιστορίας και της καθολικής ιστορίας. Όπως γνωρίζουμε, ο Heidegger θεωρούσε ότι προϋπόθεση της ιστορικότητας είναι η χρονικότητα και όχι προϋπόθεση της χρονικότητας η ιστορικότητα και όχι το αντίστροφο (Löwith 19987[1941]: 340).

*Συμπερασματικά*, υπάρχει μια *καθολίκευση-ενοποίηση χωρίς καθολική ιστορία* και τη συναφή *βεβαιότητα* αλλά με ιστορικότητα, δηλαδή με διάνοιξη στις τάσεις πολλαπλών *χρονικοτήτων*-μη συγχρονικών και τη γνώση του συσχετισμού των δυνάμεων στην παρούσα στιγμή. Το καθολικό (το Πνεύμα, η φιλοσοφία) ποτέ δεν εισέρχεται στο πραγματικό, δεν συγχρονίζεται στο παρόν, δεν πληρούται, ολοκληρώνεται. Η συνθετότητα της παρούσας κατάστασης σημαίνει την «παγκοσμιοποίηση» ή παγκοσμιότητα ή αλληλεπίδραση όλων χωρίς την παράσταση μιας καθολικής ιστορίας ή καλύτερα με την κατάρρευση της καθολικής ιστορίας. Η *διατομική* σύλληψη της κοινωνικής σχέσης έχει ως απαραίτητη προϋπόθεση δυνατότητας την *ιστορικότητα*. Η πρώτη συνιστά μια σύλληψη της κοινωνίας και της ατομικότητας χωρίς δυισμούς, δηλαδή μια σύλληψη της ως ενιαίο πεδίο αλλά με μη αναγώγιμους εσωτερικούς πόλους. Η δεύτερη συνιστά μια σύλληψη της ιστορικής διαδικασίας σύμφωνα με την οποία ο μετασχηματισμός της πρώτης γίνεται μέσα από διαφορικό τρόπο και όχι με ενιαίο νόημα. Δηλαδή, γίνεται με πολλαπλούς μετασχηματισμούς όχι στον ίδιο χρόνο πράγμα που οδηγεί στον μετασχηματισμό ως εναλλαγή. Αν οι μετασχηματισμοί γινόταν στον ίδιο χρόνο δηλαδή γραμμικά ή και απότομα με μεταστροφή τότε θα συλλαμβάνονταν συνολικά και θα απέδιδαν ένα και μοναδικό νόημα στην ιστορία. Το μοντέλο της εναλλαγής είναι κατάλληλο για να αποδώσει τις διαφορετικές χρονικότητες. Η «άλλη νεωτερικότητα» εναλλάσσεται στο παρόν την κυρίαρχη νεωτερικότητα της προόδου αλλά ωστόσο όχι με τη γραμμική έννοια

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αλλά ως εμβάθυνση της αρχικής τομής. Η καθολικοποίηση της κοινωνικής σχέσης όπως συλλαμβάνεται από τον Balibar με την έννοια της διατομικότητας και η καθολικοποίηση της ιστορίας-πολιτικής όπως αναλύεται στο παρόν κεφάλαιο αποτελούν αλληλένδετες διαδικασίες ανοιχτών ολοκληρώσεων με εσωτερική ένταση. Οι δύο έννοιες αποτυπώνουν μια νέα προβληματική στην οποία επενεξετάζονται τα μέχρι τούδε γνωστά διαλεκτικά σχήματα προς την κατεύθυνση της ιστορικοποίησης τους και της εμμένειας.

## 3.3 Προς μια διαλεκτική της εμμένειας

Οι δύο διαστάσεις ανοιχτών ολοκληρώσεων, τόσο της κοινωνικής σχέσης όσο και της ιστορίας, συνθέτουν ένα ερευνητικό πρόγραμμα στη διάρκεια του οποίου επαναξετάζονται τα διαλεκτικά σχήματα. Αναδεικνύεται ο «αναγκαίος δεσμός» μεταξύ της δομής της αντίφασης και της αντίληψης για την κοινωνία και την ιστορία (Althusser 1978[1965]: 107). Το προγραμματικό ερώτημα που τίθεται από τον Balibar είναι η δυνατότητα να νοήσουμε μια διαλεκτική χωρίς ορθολογικό «τέλος», μια συλλογική ορθολογικότητα στη θέση του μεταφυσικού ορθολογισμού η οποία να διακρίνεται τόσο από μια διυποκειμενική «συνείδηση της εποχής», όσο και από την πλήρη αβεβαιότητα. Το ερώτημα αυτό απαιτεί μια εργασία ιστορικοποίησης των μορφών της διαλεκτικής.

### *3.3.1 Δομική αιτιότητα εκ νέου*

Η σύλληψη της δομικής αιτιότητας από τον Althusser στο *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο* (56-71) ταύτιζε τη δομή με το όλον ή την ολότητα. Αργότερα εξηγεί ότι οι κριτικές που δέχθηκε προσανατολίστηκαν στον προσδιορισμό της αιτιότητας ως δομικής, ενώ για τον ίδιο και τους συνεργάτες του το υπό διερεύ-

ησιν πρόβλημα αφορούσε στην ίδια την *αιτιότητα* και, συγκεκριμένα, στην παρουσία της «απούσας αιτίας» ή της «ύπαρξης» στα αποτελέσματά της (Althusser 1983[1974]: 43-44). Το πρόβλημα αυτό αφορούσε ουσιαστικά στην έννοια της *εμμένειας* η οποία αποτελούσε το πραγματικό διακύβευμα. Οι έννοιες του όλου, της δομής, και της εμμένειας της αιτίας αρθρώνονται με ορισμένους τρόπους μέχρι τη στιγμή που ο Althusser εγκαταλείπει την ταύτιση όλου και δομής, με τον τρόπο που υπήρχε στην έννοια του δομημένου όλου. Απορρίπτοντας το όλον δεν σημαίνει ότι απορρίπτεται συγχρόνως η ενότητα ως εμμενής αναγκαιότητα και κατ' επέκτασιν η έννοια της δομής, αντίθετα ανοίγει η δυνατότητα να συσχετισθεί η δομή με την έννοια της ενικότητας (singularité)[36]. Αντί της δομής των δομών που οδηγούσε στη συνδυαστική κατασκευή ιεραρχικών ολοτήτων (παρέκκλιση στην οποία υπέπεσε ο νεαρός Balibar) εμφανίζεται η *δομή ως σχέση σχέσεων*. Στην ίδια κατεύθυνση ο Althusser αποσαφηνίζει, επίσης, ως απαραίτητο στοιχείο την πρωτοκαθεδρία της αντίφασης έναντι της διαδικασίας (όπ.π: 49), καθώς και το βασικό δίδαγμα από τον Spinoza για τη μη «υπερκείμενη» αιτιότητα και το «*ανοιχτό Όλον το οποίο δεν είναι τίποτε περισσότερο από την ενεργητική σχέση των μερών του*» (όπ.π.: 62). Βέβαια, ο Althusser του *Για τον Marx* εξέταζε, πρωτοποριακά για την εποχή του, τη συνθετότητα αλλά με βάση την έννοια του δεδομένου-δομημένου όλου το οποίο είναι υπεύθυνο για την επαναφορά της τελεολογίας. Από τα παραπάνω συνάγεται ότι ο Althusser προσδιορίζει αρκετά ικανοποιητικά την αιτιότητα ως δομική με την έννοια της *σχέσης σχέσεων*. Έχει σχεδόν εξανεμίσει την απόσταση μεταξύ «καθορισμού σε τελευταία ανάλυση» και συνεχούς επικαθορισμού και, επιπλέον, ορίζει τον πρώτο στο ιστορικό πεδίο:

> «Δεν μπορούμε να τη συλλάβουμε και να έχουμε κάποια λαβή πάνω της παρά μέσα στις μορφές της ταξικής πάλης, που αποτελεί, κυριολεκτικά, την *ιστορική* της ύπαρξη. Το να λέμε ότι 'η αιτία είναι απούσα' σημαίνει στον Ιστορικό Υλισμό ότι η 'σε τελευταία ανάλυση αντίφαση' δεν είναι *ποτέ παρούσα η ίδια* στη σκηνή της ιστορίας ('η

Στη σύντομη αυτή ανασκόπηση ορισμένες ιδέες προέρχονται από μια εν προόδω εργασία του Warren Montag που είχε την καλοσύνη να μας κοινοποιήσει.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ώρα του σε τελική ανάλυση καθορισμού δεν σημαίνει ποτέ') και ότι δεν μπορούμε να έχουμε απευθείας λαβή επάνω της, όπως έχουμε σε ένα 'παρόν πρόσωπο'. Είναι «αιτία», αλλά με διαλεκτική έννοια, καθορίζοντας *ποιος* είναι ο «αποφασιστικός κρίκος» στη σκηνή της πάλης των τάξεων, επάνω στον οποίο πρέπει να έχουμε λαβή.» (Althusser1983[1974]: 43).

Στο παραπάνω απόσπασμα ο Althusser θέτει καθαρά πλέον το ζήτημα της *ιστορικότητας της αιτιότητας*. Η ιστορικότητα της αιτιότητας αποτελεί μια αφετηριακή θέση που ανοίγει την κατεύθυνση μιας εμμενούς διαλεκτικής, όρο που εν μέρει προτείνει ο ίδιος ο Althusser *«(αυτό που) εξαγγείλαμε με τον όρο δομική αιτιότητα (βλ. Spinoza), κάτι που αποτελεί μεν 'τεράστια θεωρητική ανακάλυψη του Μαρξ', αλλά που μπορούσαμε να το ονομάσουμε επίσης –ακολουθώντας τη μαρξιστική παράδοση– υλιστική διαλεκτική αιτιότητα»* (Althusser όπ.π.: 43). Μιλώντας για διαλεκτική της εμμένειας, αναφερόμαστε στη διαλεκτική οι μορφές αιτιότητας της οποίας δεν αποτελούν ένα αφηρημένο γενικό σχήμα, δίκην γενικού καθολικού νόμου, που συγκροτεί ως αποτέλεσμα ένα όλον με βάση το οποίο μπορεί να γνωρίσει και να παρέχει μια εξήγηση εκ των προτέρων. Αντιθέτως, πρόκειται για ένα σύνθετο γενικό αιτιακό σχήμα το οποίο, εξ αυτού του λόγου, τροποποιείται μέσα στην ιστορία αποκτώντας πραγματική ύπαρξη στα διαφοροποιημένα αποτελέσματά του. Η σύνθετη ενότητα της διαφοράς ή των αντιφάσεων (δηλαδή η ενικότητα-singularité) των αποτελεσμάτων συνιστά την ίδια την αιτιακή ενότητα της οποίας τη γνώση επιτρέπει η διαλεκτική της εμμένειας. Η ενότητα των αποτελεσμάτων είναι επικαθορισμένη ή σύνθετη, εντούτοις, γνωρίζουμε ότι ο Althusser δεν εγκαταλείπει την έννοια του καθορισμού σε τελευταία ανάλυση:

«τα πάντοτε αλληλοεξαρτώνται, η ανεξαρτησία ενός στοιχείου δεν είναι παρά η μορφή της εξάρτησης του και ότι το παιχνίδι των διαφορών ρυθμίζεται από την ενότητα ενός καθορισμού σε τελευταία ανάλυση. Να γιατί δεν μίλησα για ολότητα, γιατί το μαρξικό σύνολο είναι σύνθετο και άνισο και σημαδεμένο από την ανισότητα του καθορισμού σε τελευταία ανάλυση. Αυτό ακριβώς το παιχνίδι, αυτή η ανισότητα, επιτρέπουν να σκεφτούμε ότι μπορεί να συμβεί κάτι το πραγματικό μέσα στο κοινωνικό σχηματισμό και να έχουμε πρόσβαση στην πραγματική ιστορία μέσω της πολιτικής πάλης των τάξεων... στον κύκλο δεν υπάρχει πρόσβαση...» (Althusser, 1978[1976]: 142).

Παρατηρούμε ότι αυτό που ονομάζει πλέον ο Althusser «καθορισμό σε τελευταία ανάλυση» σημαίνει το ίδιο πράγμα με ό,τι ο Balibar προσδιόρισε αργότερα, όπως είδαμε στο κεφάλαιο για τη διατομικότητα, ως αιτιακή ενότητα των διαδικασιών διαφοροποίησης. Όσον αφορά στον Balibar μπορούμε να συνάγουμε, από όσα προηγήθηκαν στα δύο προηγούμενα κεφάλαια, ότι η προβληματική του εγγράφεται ακριβώς στην κατεύθυνση μιας δομικής αιτιότητας αλλά με τη νέα έννοια της εμμενούς αιτιότητας στην ιστορία, «μη υπερκείμενης» όπως σημείωνε ο Althusser. Ο Balibar τοποθετείται στο σχηματισμό του όλου με την ιστορικότητα, δηλαδή περιγράφοντας τις διαδικασίες ολοκλήρωσης μέσα από τη διαφοροποίηση και, κυρίως, την προτεραιότητα της *αντίφασης η οποία συλλαμβάνεται ως εσωτερική ένταση* του ανοιχτού όλου ή της ενικότητας. Προσδιορίζουμε την προβληματική του Balibar με βάση δύο σειρές θέσεων που αντλούμε από τα προηγούμενα κεφάλαια. Αφ' ενός, από τη διατομικότητα της *κοινωνικής σχέσης* είδαμε ότι η ενότητα των διαδικασιών διαφοροποίησης (παραγωγή των ατόμων-μοναδικοτήτων) δεν είναι μια ενότητα του όλου αλλά είναι η αιτιακή ενότητα διαφοράς, εμμενής στα αποτελέσματά της, δηλαδή στους τρόπους ύπαρξης ή τις ατομικότητες. Πρόκειται για το παράδοξο ενός *«νομιναλισμού που επιβεβαιώνει την ιδέα της αναγκαίας διασύνδεσης αντί της διάλυσης»* (Balibar 1990: 75). Η οριζόντια και κάθετη διάδραση ή σύνθετη αιτιότητα από γενικά σχήματα αιτιότητας ιστορικοποιούνται με την άρθρωση φαντασίας και λόγου, γνώσης και κοινότητας αναδεικνύοντας την εσωτερίκευση του ορίου, την εσωτερική ένταση σε καθένα από αυτά ορίζοντας εντέλει την κοινωνικότητα ως δεσμό αμφίσημο που ενώνει και χωρίζει. Αφ' ετέρου, από την πραγμάτευση της ιστορικότητας διαπιστώσαμε την εμμενή αντίφαση της ιστορικής διαδικασίας ως ανταγωνισμού δύο τάσεων που δεν ολοκληρώνεται ποτέ αλλά επανεκκινεί, παράγοντας έτσι τις ποικίλες χρονικότητες. Η εσωτερίκευση του ορίου στην έννοια της ιστορικότητας γίνεται κατανοητή με το ρόλο της ιδεολογικής διαμεσολάβησης-διάδρασης αντί της μονοσήμαντης αιτιότητας του καθορισμού σε τελευταία ανάλυση.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Από τα δύο αυτά επίπεδα προκύπτει η έκθεση της αιτιότητας, η επέκταση και ολοκλήρωση της στο να συμπεριλάβει τη διαφοροποίηση και, στη συνέχεια, η εσωτερίκευση του ορίου ως ένταση της ενικότητας ή του ανοιχτού όλου. Σχηματίζεται μια διαλεκτική που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *διαλεκτική της εμμένειας,* δηλαδή μια παράδοξη διαλεκτική η οποία δεν αποτελεί πλέον τον τρίτο όρο στον οποίο ανάγονται θεωρία και πρακτική αλλά τον ενδιάμεσο τρίτο όρο με τον οποίο αρθρώνονται στην ιστορία. Πρόκειται για την ιστορική αιτιότητα ως αιτιότητα μέσα στην ιστορία, αφού από το *γενικό σχήμα αιτιότητας* μεταβαίνουμε στις μορφές που παίρνει αυτό μέσα στην ιστορία. Η μετάβαση αυτή δεν έχει την έννοια της μεταβατικής (transitive) αιτιότητας αλλά της εμμενούς αιτιότητας και του αμοιβαίου καθορισμού. «*...Μια αιτιότητα που ασκείται με ένα ορισμένο μοντέλο, ένα τρόπο ώστε η απούσα αιτία να περνάει από τη μια σκηνή στην άλλη, ένα* τρόπο ώστε οι οικονομικές δυνάμεις να καθορίζουν τις συμβολικές και αντιστρόφως» (Balibar 2001c: 41). Ο τρόπος που αναφέρεται εδώ (πρόκειται ακριβώς για την πρόοδο που κάνει ο Balibar στο ζήτημα της αιτιότητας) δεν είναι τίποτε άλλο από τη δομή ως σχέση σχέσεων και η μετάβαση δεν είναι τίποτε άλλο από την ιστορικότητα της αιτίας και συναφώς της δομής. Η απούσα αιτία εγγράφεται με μια παρουσία-απουσία στη σκηνή των αποτελεσμάτων της, πράγμα που αποσαφηνίζει και την έννοια του αμοιβαίου καθορισμού: δεν πρόκειται «*τόσο για την απούσα αιτία ως η αιτία* που απουσιάζει η ίδια *αλλά για την αιτία που η αποτελεσματικότητα της εργάζεται μέσα από την αντίθετη της*» (Balibar 1995: 160). Τέλος, η μετάβαση που αναφέραμε συνιστά την άρθρωση, τη διαμεσολάβηση εντός του πεδίου της σύνθετης αιτιότητας και πρόκειται για το πέρασμα-διέλευση του εσωτερικού ορίου: «*ο δομικός νόμος της αιτιότητας στην ιστορία είναι* η περιπέτεια μέσω και διαμέσου της άλλης σκηνής» (όπ.π.: 160). Η προβληματική αυτή του Balibar προφανώς δεν είναι συμβατή με ό,τι γνωρίσαμε ως μια ανάλογη μαρξιστική προβληματική, αλλά μπορεί να εγγράφεται στην ίδια υλιστική παράδοση και να παράγει μια νέα εξίσου μαρξιστική αντίληψη. Επίσης, ενώ ο ίδιος την αποκαλεί, εκ νέου, προβληματική της *δομικής αιτιότητας,*



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

εντούτοις δεν έχει κανένα ντετερμινιστικό στοιχείο, αντίθετα είναι προφανές ότι αποτελεί ένα κατ' εξοχήν αντιτελεολογικό σχήμα. Ξεκινώντας από την αυτοκριτική παρατήρηση του Althusser σχετικά με την ακαταλληλότητα του όρου *δομική αιτιότητα*, έτσι όπως νοείτο στο *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο*, καταλήγουμε στην εκ νέου χρήση του όρου από τον Balibar για να περιγράψει την πιο ιστορικοποιημένη και εμμενή έννοια της αιτιότητας. Μάλιστα, ακόμη πιο προκλητικά, θεωρεί ότι ο καταλληλότερος όρος για να αποδώσει την προβληματική αυτή είναι ο παλιός και παρεξηγημένος όρος στρουκτουραλισμός. Αυτήν τη φορά ο *στρουκτουραλισμός* δεν πρέπει να νοείται ως το σχήμα συνάρθρωσης και ιεραρχίας δομών για τη συγκρότηση συστημάτων και ολοτήτων αλλά, όπως περιγράψαμε παραπάνω, ως η προβληματική της παραγωγής διαφοροποιημένων ενοτήτων-ταυτοτήτων, της μη συγχρονικότητας των γεγονότων με τον εαυτό τους (Balibar 1995: 161).

### *3.3.2 Η ιστορικοποίηση της διαλεκτικής*

Από την ανάλυση της διατομικότητας και της ιστορικότητας παράγεται μια νέα ιστορική ορθολογικότητα η οποία βασίζεται αντιστοίχως: αφ' ενός στο συνδυασμό γνώσης και κοινότητας, αφ' ετέρου στο συνδυασμό συμμετοχής και πρόοδου. Τα δύο στοιχεία ιστορικής ορθολογικότητας δείχνουν την εμμένεια δηλαδή την αιτιότητα-δομή μέσα στην ιστορία απ' όπου συνάγεται κατόπιν η σχέση φιλοσοφίας και ιστορίας. Θα έπρεπε να αποσαφηνίσουμε ότι ο Balibar συναρθρώνει την ιστορικότητα *των πρακτικών* (με την έννοια του σπινοζικού conatus: γνώση και κοινότητα ή με τη μαρξιστική έννοια: συμμετοχή και πρόοδος) με την ιστορικότητα *της αιτιότητας* (η διαλεκτική της εμμένειας και η ιδεολογία ως η μεσολάβηση μεταξύ του ασύμπτωτου των τάσεων και των γεγονότων, η διάδραση αιτιών και αποτελεσμάτων αυτό είναι η εμμένεια). Η ιστορική ορθολογικότητα που αναζητεί ο Balibar χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του ως *φι-*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*λοσοφία της συγκυρίας*, με την έννοια της διάγνωσης των συσχετισμών και της εκτίμησης της απόστασης-ασυμφωνίας ιδεών-ιδεωδών από το συμβολικό.

Στη συνέχεια, θα εξετάσουμε τα σημαντικότερα σημεία της εργασίας του Balibar που αφορούν στην έννοια της ιστορίας και ακολούθως στην *ιστορικοποίηση της διαλεκτικής*, η οποία αποτελεί την απάντηση του Balibar για μια φιλοσοφία μέσα στην ιστορία. Τα σημεία αυτά αφορούν στον Spinoza, στον Marx και στον Foucault. Στο τέλος αυτής της εξέτασης θα αντιπαραβληθούν οι θέσεις των τριών ώστε να εξάγουμε τις θέσεις του ίδιου του Balibar με τις οποίες θα σκιαγραφηθεί η συνολική του προσέγγιση για την ιστορική αλλαγή και τη δυνατότητα της γνώσης της.

### *3.3.3 Η παράξενη σπινοζική «διαλεκτική»*

Ο τρόπος που χαρακτηρίζει ο Balibar τη σπινοζική αντίληψη για την ιστορία αποτελεί ίσως τον χαρακτηριστικότερο ορισμό της ιστορικότητας: «*αλλά επιδιώκει [ο Spinoza] να γνωρίσει ακριβώς, 'τέλεια', τους συσχετισμούς δυνάμεων και όσα διακυβεύονται στην πολιτική, από τα αίτιά τους*» (Balibar 1996[1985]: 16-17). Εξετάζοντας την υπόθεση αν υπάρχει μια φιλοσοφία της ιστορίας στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* (ΘΠΠ) σημειώνει ο Balibar ότι ο ριζοσπαστικός νατουραλισμός του Spinoza δεν αφαιρεί από την έννοια της ιστορίας το νόημα. Η «φύση» αποτελεί ακριβώς ένα νέο τρόπο να σκεφτούμε την ιστορία, σύμφωνα με μια μέθοδο ορθολογικής εξήγησης που σκοπεύει στην εξήγηση δια των αιτιών. Μπορούμε να πούμε ότι η τέλεια γνώση του «Θεού» είναι ουσιαστικά η ενδογενής γνώση της ιστορίας (Balibar 1996[1985]: 60). Η διαλεκτική του νομιναλισμού ή διαλεκτική της εμμένειας του Spinoza διαφαίνεται από το ότι:

> «η σπινοζική ιστορία παρουσιάζει, για ένα σύγχρονο αναγνώστη, αξιοσημείωτα χαρακτηριστικά. Δεν αποσκοπεί στην καθολικότητα και ωστόσο είναι πλήρως θεωρητική, δηλαδή εξηγητική. Πράγματι, στοχεύει στην *ιστορική ενικότητα* (singularité)» (Balibar 1985c: 110-111).



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η διαλεκτική της εμμενούς αντίληψης της ιστορικής αιτιότητας είναι κοινή στη ΘΠΠ και στην Πολιτική Πραγματεία. Τίθεται, ωστόσο, το ερώτημα των διαφορών της έννοιας της ιστορίας στα δύο βιβλία ανάμεσα στα οποία μεσολαβεί, κατά τον Balibar, αλλαγή προβληματικής. Έτσι, στη ΘΠΠ υπάρχει μια φιλοσοφία της ιστορίας –προσανατολισμένη έστω και αν δεν συγκροτείται σε φιλοσοφικό σύστημα. Συγκροτείται ένας ιστορικός λόγος, μια ιστορική θεωρία των «παθών του κοινωνικού σώματος». Ο Spinoza μιλά ως φιλόσοφος για τον οποίο η φιλοσοφία πρέπει να παρεμβαίνει εναντίον της θεολογίας ως ιδεολογικού μηχανισμού και όχι εναντίον της θρησκείας η οποία είναι κάτι άλλο. Ο Spinoza εξασκεί θα λέγαμε μια «φιλοσοφική (αληθινή) θρησκεία» αναδεικνύοντας το τρίτο είδος γνώσης. Αντιμετωπίζει τη Γραφή ιστορικοκριτικά κάνοντας θεωρία της ιστορίας και όχι φιλοσοφία της ιστορίας. Το ότι δεν συγκροτείται μια τελεολογική φιλοσοφία της ιστορίας φαίνεται από το γεγονός ότι δεν υπάρχει «ένα σχήμα μονοσήμαντης εξήγησης» αλλά μια εξήγηση πολλαπλή και σύνθετη.

Αντίθετα, στην *Πολιτική Πραγματεία* δεν υπάρχουν πλέον τα θέματα μιας φιλοσοφίας της ιστορίας. Εκεί απορρίπτει τη φιλοσοφία ως ένα αφηρημένο τρόπο σκέψης της ιστορίας. Κατά τον Balibar εμφανίζεται εκεί μια νέα έννοια της *ιστορίας*: *«η ιστορία υπάγεται στη θεωρία, αποτελώντας για την τελευταία πεδίο επίδειξης και ανίχνευσης, και όχι προσανατολισμένο πλαίσιο, του οποίου οι αμετάκλητες 'στιγμές' θα μπορούσαν να επιβάλλουν τους καταναγκασμούς των στην πολιτική»* (Balibar 1996[1985]: 80).

Ο Balibar υπογραμμίζει ευθύς εξαρχής ότι στην ΠΠ η θεωρία και η πρακτική (praxis) είναι αδιαχώριστες, αλλά προστίθεται αμέσως ότι: *«η εμπειρία (experientia) έχει δείξει ήδη όλα τα είδη κράτους που μπορούσαν να νοηθούν, ώστε να εξασφαλιστεί η ομόνοια μεταξύ των ανθρώπων»* (όπ.π.: 81). Με τον τρόπο αυτόν κατανοούμε ότι η διαλεκτική με την έννοια του περάσματος από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, ως ανάπτυξη των αντιφάσεων της αρχικής διατύπωσης είναι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ταυτόσημη με μια ιστορική μελέτη. Αφ' ενός εξηγεί τη συνθετότητα των αιτιών που επιτρέπουν σε ένα καθορισμένο κράτος (μια ατομικότητα-ενικότητα) να διατηρεί την ιδιαίτερη μορφή του, αφ' ετέρου, την ίδια στιγμή, καθιστά δυνατή τη σκέψη των εσωτερικών συγκρούσεων και των δυνάμεων ενίσχυσης ή αποδυνάμωσής του. Αν χρειάζεται μια γενική έννοια αυτή είναι των *κοινών εννοιών* η οποία δεν αποτελεί υπερβατικό αλλά εγγράφεται στην παραγωγή των ενικών ουσιών, στην ποικιλία των συνθηκών και των μορφών, στην ανάλυση των διαφορών (Balibar 1985c: 110-111). Όταν ο Spinoza λέει *«...πιστεύω πως δεν μπορούμε με τη σκέψη να επινοήσουμε τίποτε που να μην έχει δοκιμαστεί και που να μην είναι γνωστό...πολύ δύσκολα μπορούμε να συλλάβουμε κάτι άλλο...που να μην το έχουν αντιληφθεί ακόμη άνθρωποι που ασχολούνται με τα κοινά»* (ΠΠ, 1, 3), εννοεί ότι δεν πρέπει να παίρνουμε το κράτος των Εβραίων ως μοντέλο αλλά επίσης ότι η μελέτη της ιστορίας του εξηγείται από τις αιτίες του. Με τον τρόπο αυτόν κατανοούμε ακριβώς τη διαλεκτική της εμμένειας ή του νομιναλισμού που ενσωματώνει ο Balibar.

Αυτό που προηγουμένως αποτελούσε δυνατότητα και δικαίωμα της φιλοσοφίας, δηλαδή η επινόηση νέων μορφών, τώρα περιορίζεται άραγε; Η απάντηση είναι ότι ο Spinoza δεν απορρίπτει τη φιλοσοφία αλλά συλλαμβάνει την «ηθική» ριζοσπαστικά και εξασκεί τη φιλοσοφία πρακτικά. Από τον μη διαχωρισμό φύσης και ιστορίας εξήγαγε τις συνέπειες μιας αυστηρά *εμμενούς* αντίληψης της ιστορικής αιτιότητας στην οποία έχουμε *αιτία των αιτιών* και, κατά συνέπεια, όχι δύο αλλά τρεις όρους, όπως για παράδειγμα στην ανωτέρω ανάλυση του Spinoza: *άτομο, κράτος* και τον τρίτο όρο *πλήθος*. Η ισορροπία της ατομικότητας-κράτους δεν περιγράφεται ως στατική αντιπροσώπευση αλλά ως συλλογική πρακτική. Κατανοούμε, λοιπόν, αυτό που δηλώνει ο Balibar ότι το σπινοζικό conatus αποτελεί την πρώτη σύλληψη της ιστορικότητας ως πρακτικής και όχι ως συνείδησης (Balibar 1999[1993]: 167). Το *conatus* εμπεριέχει την ιστορικότητα καθ' όσον αποτελεί μια διαδικασία ενεργοποίησης ή *μετάβασης*-περάσματος από την παθητικότητα στην ενεργητικότητα.

Η ιστορία, λοιπόν, αποτελεί μια διαδικασία όχι προσανατολισμένη αλλά απρόβλεπτη. Από την εργασία στον Spinoza ο Balibar εξάγει ορισμένα σημαντικά συμπεράσματα με βάση τα οποία μπορεί να συγκροτηθεί μια ριζικά αντιτελεολογική αντίληψη. Μια τέτοια αντίληψη αποδεσμεύεται από κάθε «προοδευτισμό» από τον οποίο δεν κατόρθωσε να διαφύγει ούτε ο κλασσικός μαρξισμός.

*3.3.4 Μαρξ: η ιστορικότητα της αντίφασης*

Παρακολουθώντας την ερευνητική εργασία του Balibar πάνω στην έννοια της ιστορικότητας του Marx, θα αντλήσουμε επίσης στοιχεία χρήσιμα για την ανασυγκρότηση της δικής του αντίληψης. Γενικά, ο στόχος που θέτει ο Balibar είναι να διερευνηθεί αν υπάρχει μια τελεολογική φιλοσοφία της ιστορίας στον Marx, πράγμα που θεωρείται μεν από πολλούς ευκόλως αποδεκτό και αποδείξιμο, αλλά δεν είναι σαφές με βάση ποια ακριβώς έννοια της προόδου[37] εμφανίζεται η τελεολογική αντίληψη στον Marx.

Στον Hegel το έλλογο περιεχόμενο της ιστορίας του κόσμου προσδιορίζεται ως η συνεχής πρόοδος απελευθέρωσης του Πνεύματος, παράδοση που συνεχίζεται και στους μεταχεγκελιανούς. Στον Marx η πραγμάτωση της φιλοσοφίας συντελείται με την πρακτική, δηλαδή μέσω *των ενεργών ανθρώπων ή των μαζών και, συνεπώς, η πρόοδος είναι αναπόσπαστη από την ορθολογικότητα της ιστορίας*. Πρόκειται για τον απόλυτο ιστορισμό σε σχέση με τον μεταφυσικό του Hegel (Löwith 1987[1941]: 155-173). Ο ίδιος ο Balibar, όπως είδαμε στο κεφάλαιο για την πολιτική (κεφάλαιο 2.3.1), θεωρεί τη συνεχή επανεξέταση της σχέσης Hegel-Marx απαραίτητη για την άρθρωση των τριών αυτών όρων της πολιτικής, του Κράτους και της ιστορίας. Από την άποψη αυτή, προσλαμβάνει τον Hegel πράγματι ως «μεταφυσικό», αφού *«στηρίζεται πάντοτε σε 'τελεολογικές'*

[37] Για την ιστορικότητα των κατηγοριών και την έννοια της προόδου στον Marx βλ. Ψυχοπαίδης 1994: 200-223.

*αναπαραστάσεις της προόδου (και πιο βαθιά ακόμα σε μηχανιστικές-τελεολογικές αναπαραστάσεις του χρόνου)»* (Balibar 1981a: 138). Όπως είπαμε, η ιδέα της προόδου απαιτεί την παράσταση του όλου της ιστορίας με βάση την οποία ένα τελεολογικό σχήμα αιτιότητας παρέχει την εξήγηση της ιστορικής εξέλιξης. Το «σύνολον της ιστορίας» εκφράζεται στον Marx με τον καθοριστικό ρόλο του τρόπου παραγωγής και η συσχέτιση κοινωνικοποίησης και προόδου παρέχει την ορθολογικότητα της ιστορίας.

Ο Foucault αναπτύσσοντας την κριτική του στη διαλεκτική διατύπωνε τη θέση σύμφωνα με την οποία «*με τη φιλοσοφία της ιστορίας έχουμε τη μετάβαση του ιστορικού λόγου προς τη διαλεκτική*» (Foucault 2002[1997]: 280, 292). Αντίθετα, ο Balibar, μολονότι όχι απλώς αποδέχεται αλλά εντάσσεται στη θέση του Foucault, εντούτοις θεωρεί ότι ο Marx με τη φιλοσοφική πρακτική του δεν κάνει το ίδιο πράγμα με τον Hegel και τους άλλους φιλοσόφους της ιστορίας. Το παραπάνω σημείο φαίνεται να απαντά και στον Foucault, εκτός από τους μεταμοντέρνους γενικά:

> «Θέτοντας όλους τους εξελικτισμούς στο ίδιο επίπεδο καταδικαζόμαστε να βλέπουμε στην ιστορία των ιδεών, σύμφωνα με την έκφραση του Hegel, μια τεράστια "νύχτα όπου όλες οι αγελάδες είναι μαύρες". Σημαντικότερο είναι, αντίθετα αυτό που διακρίνει τους μεν από τους δε, δηλαδή τα αιρετικά σημεία γύρω από τα οποία αντιπαρατίθενται μεταξύ τους. Η *πάλη των τάξεων δεν είναι η πάλη των φυλών*, όπως και οι διαλεκτικές του Hegel, του Φουριέ ή του Marx δεν είναι ο νόμος της αυξανόμενης 'διαφοροποίησης' του Σπένσερ... ή ο νόμος της 'ανασκόπησης' του Χαίκελ» (Balibar 1999[1992]: 149).

Η συζήτηση, δηλαδή, παράγεται από τις διαφορές. Ο εξελικτισμός αποτελεί, βεβαίως, το κοινό μοτίβο της εποχής αλλά είναι αξεπέραστος. Δεν μπορεί παρά και οι συγκρούσεις ακόμη να εκφράζονται με τους ίδιους όρους, να εκφράζονται στο εσωτερικό του. Ο εξελικτικισμός αποτελεί την «επιστημονική ιδεολογία» της εποχής, δηλαδή έναν τόπο ανταλλαγών μεταξύ επιστήμης και του θεωρητικού και κοινωνικού φαντασιακού. Ο Balibar θεωρεί ότι δεν πρέπει να βλέπουμε αδιαφοροποίητα τον εξελικτικισμό του 19ου αιώνα ως «ενότητα ταυτότητας του όλου με τα μέρη» αλλά ως «ενότητα διαφοράς», με την οποία

συγκροτείται η ατομικότητα του κάθε συγγραφέα. Έτσι, ο Balibar αναλαμβάνει να δείξει ότι:

> «ο Marx υπέβαλλε τις κατηγορίες της διαλεκτικής σε μια μετατόπιση η οποία είναι ένα από τα σαφέστερα παραδείγματα «αποδήμησης» της φιλοσοφικής σκέψης...η μετατόπιση αυτή, όσο αποφασιστικά κι αν επιχειρήθηκε, δεν έχει ολοκληρωθεί· αντίθετα, απέχει πολύ από την ολοκλήρωση της, διότι η ξένη γη περί της οποίας πρόκειται εδώ, *η ιστορία*, αλλάζει διαρκώς σχήματα» (Balibar 1999[1993]: 192).

Ο Marx δεν διαλεκτικοποιεί την ιστορία, όπως αντιλαμβάνεται ο Foucault, αλλά αντίστροφα *ιστορικοποιεί τη διαλεκτική*. Πρόκειται για τις «τρεις στιγμές της διαλεκτικής» που παρουσιάζει ο Balibar στο έργο του *Η φιλοσοφία του Marx*. Ο Balibar θέτοντας το γνωστό αιτιακό σχήμα του Προλόγου της *Συμβολής στην κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* περί «βάσης» και «εποικοδομήματος» δείχνει με λεπτό τρόπο μια διαδικασία συνθετοποίησής του στις αναλύσεις του *Κεφαλαίου* σε «τρία επίπεδα φθίνουσας γενικότητας». Η *πρώτη* στιγμή της διαλεκτικής αποτελείται από μια ορθολογικότητα άνευ προηγουμένου που έχτισε ο Marx, δηλαδή μια λογική ή μια μορφή εξήγησης ειδικά προσαρμοσμένη στην πάλη των τάξεων. Οι καταστάσεις δεν εκφράζουν προϋπάρχουσες διαλεκτικές στιγμές ενός και μοναδικού αιτιακού καθορισμού, όπως για παράδειγμα ο τρόπος παραγωγής, αντίθετα, «*αποτελούν τύπους διαλεκτικών διαδικασιών ή αναπτύξεων, το σύνολο των οποίων θα μπορούσαμε να συλλάβουμε ως ανοιχτή σειρά*» (Balibar 1999[1993]: 158). Αυτή η βασική θέση του Balibar για τη φιλοσοφική πρακτική αναπτύσσεται ρητά σε παλιότερο κείμενο, στο *Και πάλι για την αντίφαση*, στην πρώτη φάση του οποίου θέτει: « *η διαλεκτική έχει ως αντικείμενο την πάλη των τάξεων και συγχρόνως αποτελεί η ίδια προιόν, ή καλύτερα, ειδική μορφή της πάλης των τάξεων*» (Balibar χ.χ. [1977]: 55).

Η δεύτερη στιγμή της μετατροπής των διαλεκτικών μορφών αφορά στην ιδέα ότι η ιστορία «προχωρεί και προς την κακή πλευρά» της, από την οποία οδηγούμαστε στη σύλληψη της διαδικασίας αντί της μονοσήμαντης προοδευτικής εξέλιξης. Με τη διαλεκτική ιδέα της διαδικασίας η αντίθεση δεν επιλύεται παρά μόνο με την ανατροπή της *τάσης* ή την εκδήλωση της *αντίθετης τάσης*. Ε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κείνο που ενδιαφέρει στη ροή της ιστορίας δεν είναι η ολοκλήρωση της γενικής καμπύλης αλλά η διαφορικότητα και η επιτάχυνση, δηλαδή ο συσχετισμός δυνάμεων που υπάρχει κάθε στιγμή και καθορίζει την κατεύθυνση της κίνησης. Πρόκειται για την «πραγματική αντίθεση» ως ασυμφιλίωτη αντίθεση που αναζητά τους πραγματικούς της όρους, συνεπώς, την αναγκαιότητά της, μέσα στο φαινομενικά αντίθετό της. Αυτή είναι η δεύτερη στιγμή μετασχηματισμού της διαλεκτικής που προσδιορίζει την ιστορικότητα της «πραγματικής αντίφασης», σύμφωνα με την οποία η δομή, δηλαδή «*ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής δεν μπορεί να μην αλλάζει αλλά το ζήτημα είναι να γνωρίζουμε προς ποια κατεύθυνση*» (Balibar 1999[1993]: 166).

Η διαλεκτική αυτή μορφή είναι σημαντική διότι αποτελεί τον κόμβο με τον οποίο ο Balibar αρθρώνει την ιστορικότητα με την ιστορικοποίηση της αιτιότητας που αναφέραμε ως υπόθεσή μας. Επίσης, αποτελεί το σημείο συνάντησης της σπινοζικής έννοιας της ιστορικότητας του conatus με τη μαρξιστική έννοια της ιστορικότητας της πρακτικής. Τα προβλήματα της τελεολογίας της ιστορίας που κατά φαντασίαν θεωρείται ως ολότητα «*αντικαθίστανται από προβλήματα αιτιότητας ή αμοιβαίας δράσης των 'δυνάμεων της ιστορίας', τα οποία τίθενται ανά πάσα στιγμή, στο κάθε παρόν*» (όπ.π. 167). Με την έννοια αυτή, η ιστορικοποίηση της αντίθεσης αποτελεί μια αποφασιστική στιγμή της διαλεκτικής της εμμένειας, αφού στο παλιό δίλημμα μεταξύ φυσικού ντετερμινισμού και ιστορικής αιτιότητας ως γενικής παράστασης «*η έξοδος συντελείται σαφώς προς την πλευρά του υλισμού, εν πάση περιπτώσει προς την πλευρά της εμμένειας. Από την άποψη αυτή, η αντίφαση αποτελεί καθοριστικότερο παράγοντα από την πράξη*» (όπ.π.: 168). Η πρωταρχικότητα της αντίφασης δείξαμε ότι αποτελεί τη θεμελιώδη θέση για μια υλιστική διαλεκτική, ενώ αντίθετα στον Foucault η προτεραιότητα αποδίδεται στο συσχετισμό δυνάμεων-σχέσης.

Η τρίτη στιγμή μετασχηματισμού της διαλεκτικής στον Marx αφορά στην πολλαπλότητα των δρόμων ιστορικής ανάπτυξης, τη συνάρθρωση της οποίας με την πιο αφηρημένη ιδέα της πολλαπλότητας των χρόνων παρου-

σιάσαμε στο κεφάλαιο 3.2 για την ιστορικότητα. Ορισμένοι χρόνοι παρουσιάζονται ως συνεχής πρόοδος, ενώ άλλοι προκαλούν βραχυκύκλωμα μεταξύ των πιο παλιών και των πιο πρόσφατων στοιχείων. Αυτός ο «επικαθορισμός», κατά την ορολογία του Althusser:

> «είναι η ίδια η μοναδικότητα της ιστορίας. Δεν ακολουθεί ένα σχέδιο που προυπάρχει αλλά προκύπτει από τον τρόπο με τον οποίο διακριτές ιστορικο-πολιτικές μονάδες, που είναι βυθισμένες στον ίδιο 'χώρο' (ή συνυπάρχουν στο ίδιο 'παρόν'), αντιδρούν στις τάσεις του τρόπου παραγωγής» (όπ.π.: 177).

Όμως η τρίτη αυτή διαλεκτική μορφή δεν επέφερε μια περαιτέρω ιστορικοποίηση της αιτιότητας στον Marx, πράγμα που αργότερα έμελλε να θέσει μόνον ο Althusser μιλώντας περί «της μη συγχρονικότητας του ιστορικού χρόνου αυτού καθεαυτού» και να ολοκληρώσει στο σημείο αυτό ο Balibar αποσαφηνίζοντας με τον τρόπο αυτό την αποφασιστική στιγμή προς τη διαλεκτική της εμμένειας. Όπως θέσαμε εισαγωγικά στο παρόν κεφάλαιο, η κεντρική θέση του Balibar για τη *δομική εμμενή αιτιότητα* διατυπώνει *«ότι το κράτος και η ιδεολογία επενεργούν με τη σειρά τους στην οικονομία, ή ακόμη συγκροτούν, σε δεδομένες περιστάσεις, την ίδια τη βάση πάνω στην οποία επενεργούν οι τάσεις της 'βάσης'»* (όπ.π.: 182).

Οι μετατοπίσεις των ιστορικών μορφών που παίρνει η πάλη των τάξεων σημαίνουν ότι η φαινομενικά απλή αντίφαση επικαθορίζεται πάντοτε. Άλλωστε ο Althusser υπέδειξε: «*πρέπει να μετασχηματίσουμε βαθιά τις δομές αυτής της ίδιας της διαλεκτικής*» (Althusser 1978[1965]: 104). Ο Balibar, σε άλλο σημείο περιγράφοντας την τομή ως μετασχηματισμό των δομών της διαλεκτικής, αναφέρει ότι υπάρχουν πάντοτε δύο διαλεκτικές στην Αλτουσερανή διαλεκτική: μια της *συνείδησης* και μια της *παραγωγής*. Υπάρχει μία ένταση μεταξύ των δύο ρευμάτων, με βάση την ιδέα της τομής ως μετασχηματισμού: αλτουσεριανοί της Συγκυρίας (κριτικής του φιναλισμού, του «νοήματος της ιστορίας», στη γραμμή των Machiavelli και Lenin) και αλτουσεριανοί της Δομής (κριτική της «ολότη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ταςˮ υπέρ της συνθετότητας της δομής, άνιση ανάπτυξη της, τρόπος παραγωγής) (Balibar 1993: 91-92).

Με την εικόνα της «αποδήμησης» της φιλοσοφίας προς την ιστορία ο Balibar θέλει να υποδηλώσει ότι δεν ολοκληρώνεται ποτέ αυτή η κίνηση ιστορικοποίησης της διαλεκτικής. Μπορεί να νοηθεί μια νέα ορθολογικότητα (γνώση) χωρίς πρόοδο, εξέλιξη; Ή αλλιώς υπάρχει μια διαλεκτική χωρίς ορθολογικό «τέλος»;

### *3.3.5 Foucault: και ιστορικότητα του συμβάντος*

Αυτό το κεντρικό ερώτημα βλέπουμε να το διατυπώνει ο Balibar προγραμματικά στο κείμενό του για τις σχέσεις Μαρξ-Foucault, στο οποίο αποσαφηνίζει περαιτέρω την προοπτική της διαλεκτικής της εμμένειας. Στον Foucault, αντίθετα από τον Marx, υπάρχει η προτεραιότητα του συσχετισμού δυνάμεων και όχι της αντίφασης. Η εμμένεια του συμβάντος:

> «Έτσι, αντίθετα από ότι λέγεται η ιστορία της κλασσικής εποχής –όταν ο κόσμος και ο άνθρωπος αποτελούσαν ένα σώμα μέσα σε μια μοναδική ιστορία– ήταν η πιο 'εξηγητική'. Τον 19ο έρχεται στο φως μια γυμνή μορφή της ανθρώπινης ιστορικότητας – το γεγονός ότι ο άνθρωπος ως τέτοιος είναι εκτεθειμένος στο συμβάν» (Foucault 1986[1966]: 510).

Είναι γνωστή η κριτική που άσκησε παρακτικά ο Foucault εναντίον της διαλεκτικής, της μεσολάβησης και της τελεολογίας της με βάση την κατηγορία του *συμβάντος*. Σ' αυτήν την κίνηση προς το νομιναλισμό με βάση την έννοια του συμβάντος και της ιστορικής εμμένειας, ο Foucault αντιτίθεται, επίσης, και στην έννοια της δομής. Νοεί, δηλαδή, μια εμμένεια χωρίς δομή, συνεχίζοντας να απαντά στο δίλημμα «δομή ή ιστορία» και τοποθετείται υπέρ της ιστορίας.

Ο Balibar εξάγοντας από τον Marx μια «οντολογία της κοινωνικής σχέσης» η οποία αποτελεί ταυτοχρόνως και αντιρεαλιστική και αντινομιναλιστική θέση, την συγκρίνει με τον νομιναλισμό του Foucault. Την θεωρεί, βέβαια, υλιστική αλλά και εξ αυτού συγχρόνως ριζοσπαστικότερα νομιναλιστική. Σε κάθε

κριτική των φιλοσοφιών της ιστορίας, δηλαδή σε κάθε κριτική των τελεολογικών σχημάτων για την ιστορία, στόχο που ο Balibar θεωρεί ότι πρέπει να αντικαταστήσει το δίλημμα «δομή ή ιστορία», υπάρχει πάντοτε η υλικότητα και άρα πάντοτε κάποιος «υλισμός». Πρόκειται όμως για αμφίσημο και αμφίρροπο εγχείρημα χωρίς εγγυημένο τελικό αποτέλεσμα όσον αφορά στην έκβαση της αέναης μάχης μεταξύ υλισμού/ιδεαλισμού. Ο Balibar, λοιπόν, προτείνει να ονομαστεί νομιναλισμός το απαραίτητο *συμπλήρωμα υλισμού* που δεν επιτρέπει την αναστροφή μιας υλικότητας προς τη μεταφυσική. Για τον Balibar, ο νομιναλισμός αυτός του Foucault, δηλαδή το παρόν, το πραγματικό χωρίς την ανάγκη του καθολικού είναι το απαραίτητο συμπλήρωμα του υλισμού ώστε αυτός να μην ανάστραφεί στον ιδεαλισμό. Ο νομινασλισμός του Foucault μας αποτρέπει από την είσοδό μας ξανά στη διαδικασία της εξιδανίκευσης μιας μοναδικής αρχής αιτιότητας στην εξήγηση και παράσταση της ιστορίας και, συνεπώς, στη μετατροπή της γνώσης σε ιδεολογία[38].

Κατασκευάζοντας έναν πίνακα των αποκλίσεων μεταξύ του Marx και του Foucault σχετικά με τη δομή της κοινωνικής σύγκρουσης θα αναδειχθεί καθαρά η διαφορετική αντίληψή τους περί της εμμένειας. Στον Marx η δομή της κοινωνικής σύγκρουσης χαρακτηρίζεται από τη λογική της αντίφασης με παράλληλη εσωτερίκευση του συσχετισμού δυνάμεων και, τέλος, την εξωτερίκευση της πρακτικής ως παραγωγής με αποτέλεσμα την υποκειμενοποίηση. Πρόκειται για ένα σχήμα *εμμένειας της δομής*. Στον Foucault η δομή αυτή χαρακτηρίζεται από τη λογική του συσχετισμού δυνάμεων με εξωτερικότητα της σχέσης (χωρίς σχηματισμό ανώτερης ενότητας ή ατομικότητας) και, τέλος, εσωτερίκευση της (εξουσίας ως παραγωγικής) πρακτικής με αποτέλεσμα την ατομικοποίηση και υποκειμενοποίηση. Πρόκειται αντιστοίχως για ένα σχήμα εμμένειας χωρίς δομή ή *εμμένειας της ιστορίας*.

Παρατηρούμε ότι η εμμένεια αποτελεί κοινό στοιχείο των δυο προβληματικών. Μπορούμε, λοιπόν, να τις θεωρήσουμε ως δύο συμβατούς τρόπους

[38] Για οριοθέτηση με τον ιστορικισμό του Foucault και την αντίφαση του Althusser στην κριτική του προς τον Gramsci, βλ. αντίστοιχα και Δοξιάδης 1992: 106-107 και 80-81.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της εμμένειας πράγμα που επιτρέπει την υπέρβαση του διλήμματος: «δομή ή ιστορία». Ως δύο τρόποι της εμμένειας μπορούν να ορίσουν ένα πλαίσιο ενεργητικής αντίθεσης από το οποίο μπορεί να προκύψει μια σχέση *συμπληρωματικότητας*.

Θεωρεί, λοιπόν, ο Balibar ότι από την αντιπαραβολή Marx και Foucault αναδύονται δύο τρόποι να είναι κανείς νομιναλιστής, δύο τρόποι να εξασκεί κανείς τη φιλοσοφία μέσα στην ιστορία σε αντίθεση με τις φιλοσοφίες της ιστορίας. Μάλιστα θεωρεί ότι ένα νέο είδος φιλοσοφίας και μια νέα σχέση φιλοσοφίας και ιστορικής γνώσης αναδύεται σήμερα στο πλαίσιο που ορίζεται από την ενεργητική αντίθεση των δύο αυτών τρόπων. Έτσι, από τον Foucault διδασκόμαστε πώς να αποφεύγουμε την εξιδανίκευση και από τον Marx διδασκόμαστε ότι τα άτομα και τα σώματά τους είναι σχέσεις, διδασκόμαστε τη διατομική κοινωνική σχέση. Αν ο μαρξισμός ολισθαίνει στην εξιδανίκευση και στην τελεολογία μιας φιλοσοφίας της ιστορίας λόγω της αμφισημίας του υλισμού του, από την άλλη, ο Foucault ολισθαίνει σε μια άλλη τελεολογία, αυτήν του βιταλισμού ο οποίος είναι επίσης πολύ επικαιρος. Έτσι, *το διπλό μάθημα του νομιναλισμού που εξάγεται από την ιστορική διαδρομή των δύο αντιλήψεων είναι ένα μάθημα που συνδυάζει τη διατομικότητα με την ιστορικότητα.* Αυτό είναι το διπλό μάθημα της συμπληρωματικότητας του υλισμού από τον νομιναλισμό, πράγμα που μπορούμε να αποκαλέσουμε *διαλεκτική της εμμένειας*.

> «...είναι νοητή μια διαλεκτική, η οποία δεν θα είναι πια η φαντασιακή προεξόφληση *του τέλους* των αντιθέσεων αλλά ανάλυση της επίκαιρης *κίνησης* τους μέσα στους εσωτερικούς καθορισμούς της; Στη καρδιά της δυσκολίας εμφανίζεται η έννοια της 'κοινωνικής σχέσης' ή της αντίθεσης ως δομής εμμενούς στο συσχετισμό δυνάμεων» (Balibar 1997a: 301-302).

*Συμπερασματικά*, στον Spinoza σε πρώτη φάση διατηρείται η ανάγκη για ένα καθολικό αλλά αμφίσημο, ενώ σε μία δεύτερη φάση, περνάει σε μια έννοια της ιστορίας χωρίς καθολικό, στην έννοια της ιστορίας ως «πειραματική» γνώση. Στον Marx υπάρχει έντονα μια φιλοσοφία της ιστορίας αλλά η προσεκτικό-



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τερη ανάγνωση μας οδηγεί στη σταδιακή αλλαγή προβληματικής μέχρι την εγκατάλειψη του καθολικού και την ιστορικοποίηση της διαλεκτικής. Στον Marx μπορούμε να βρούμε την ιστορικότητα της αντίφασης, δηλαδή ιστορικοποίηση της διαλεκτικής. Στον Foucault απορρίπτεται εξαρχής η ανάγκη του καθολικού με την ιστορικότητα του συμβάντος. Έτσι, από τη συγκριτική εξέταση του Marx με τους Spinoza και Foucault ο Balibar αποκρυσταλλώνει μια *εμμενή διαλεκτική* με την κατάδειξη της αναγκαιότητας ενός αμφίσημου καθολικού ως διαμεσολάβησης.

Τα αποδεικτικά στοιχεία που συγκεντρώθηκαν αφορούν στα νέα σχήματα αιτιότητας του αμοιβαίου καθορισμού, καθώς και της διαδικασίας ως μεσολάβησης. Η *αιτιότητα* ως ενότητα διαφοράς μεταξύ ενεργητικότητας-παθητικότητας δύο στοιχείων που δεν αποτελεί το ένα την αιτία του άλλου ως αποτελέσματος (γραμμική αιτιότητα) αλλά και τα δύο αποτελούν αιτία και αποτέλεσμα συγχρόνως (σύνθετη αιτιότητα, επικαθορισμός). Η ενσωμάτωση-ολοκλήρωση με επέκταση και εσωτερίκευση ως ένταση ως κάθετο σχήμα αιτιότητας-συνθετότητας. Κατόπιν, η διαδικασία της πραγματικής αντίφασης και η χρονικότητα. Η δομική και εμμενής σύνθετη αιτιότητα χαρακτηρίζεται από την απουσία/παρουσία στα αποτελέσματα και αντιστρόφως υπό τη μορφή του αμοιβαίου καθορισμού και διάδρασης. Το στοιχείο αυτό επιτρέπει να χαρακτηρίσουμε τη διαλεκτική της εμμένειας ως μια νέα μορφή της μεσολάβησης.

Τέλος, η *μεσολάβηση* με την οποία συλλαμβάνεται το ανοιχτό Όλον χωρίς κέντρο, δηλαδή την ενότητα αντιθέτων ως σχέση αμφίσημη. Η μεσολάβηση αυτή δεν είναι χεγκελιανή διότι δεν αναφέρεται σε κέντρο κύκλου –απλή ολότητα-ταύτότητα. Αντίθετα αναφέρεται στο κέντρο ενός όλου σύνθετου, επικαθοριζόμενου και ετερογενούς δηλαδή ανοιχτής σειράς, όλου που δεν είναι όλον αλλά έχει πάντοτε πλεόνασμα, σύνθετη ταυτότητα διαφοράς. Πρόκειται για τη μεσολάβηση ενός τρίτου όρου, ενός τρόπου μεταξύ των ασύμβατων όρων, όρου που αποκαθιστά την επικοινωνία χωρίς να αναγάγει το ένα στο άλλο, να τα ιεραρχεί και, κατά συνέπεια, να τα διαιρεί εσωτερικά καταργώντας τη μοναδι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κότητα τους ή να τα «υπερβαίνει»-«ξεπερνά». Πρόκειται για τη μεσολάβηση σε μια σχέση διαφοράς, απόστασης μη αναγώγιμης αλλά διαφοροποιήσιμης, δηλαδή σε μια σχέση έντασης. Η παρουσία του άλλου ως ήδη πάντοτε σύγχρονου και όχι «ξεπέρασμα».

Ο ρόλος αυτός της διαλεκτικής αποκαλείται από τον Balibar ο *εξαφανιζόμενος μεσολαβητής* και αντικαθιστά την «απουσία της αιτίας» με την πανταχού παρουσία και ταυτοχρόνως την απουσία της. Η μεσολάβηση-επικοινωνία αποτελεί σημείο διαφοράς με τον Althusser: όχι λοιπόν στην απόλυτη έναρξη-τομή αλλά στην επανέναρξη-επικοινωνία. Ωστόσο, υπάρχει μια σχετική ένδειξη στον Althusser όταν αναφέρεται στις νέες μορφές οργάνωσης που θα αποτελούν το «μη κράτος»: *«μια συνολικά νέα μορφή που θα επιφέρει την ίδια της την εξαφάνιση, το ίδιο της το σβήσιμο»* (Althusser 1992[1976]: 37).

Η φιλοδοξία να καλύπτει η διαλεκτική όλα τα πεδία προβλημάτων αποτελώντας θεωρία της συνθετότητας των πρακτικών (θεωρία του κοινωνικού είναι)και, συγχρόνως, θεωρία της «θεωρητικής πρακτικής» (θεωρία της γνώσης) ήταν και θα παραμείνει ανικανοποίητη (Balibar 1993: 94). Ακόμη και με την «γενίκευση» της έννοιας της τομής στο *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο* ο Althusser κατέληξε σε ένα ανοιχτό ερώτημα με διπλό σκέλος: αποτέλεσμα γνώσης, αποτέλεσμα κοινωνίας. Αντιθέτως, το ερώτημα αυτό μπορεί να απαντηθεί μόνο στο πλαίσιο μιας (φιλοσοφίας ή) θεωρίας της επικοινωνίας η οποία αποτελείται από θεωρία της γνώσης και μια θεωρία του κοινωνικού είναι (Balibar 1996[1989]: 251). Όταν εξετάζουμε γνώση και πολιτική παράλληλα, δηλαδή σε συνδυασμό, σε συνάρθρωση μέσα σε μια σχέση έντασης. Οδεύοντας από την «διαλεκτική» στην επικοινωνία ή στη διαλεκτική της εμμένειας αναδύεται μια άλλη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής την οποία θα διερευνήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*3.4 Συμπεράσματα*

Στο κεφάλαιο αυτό εξετάσαμε τους φιλοσοφικούς μετασχηματισμούς που επιχειρεί ο Balibar ώστε να ενσωματώσει στην προβληματική της κοινωνικής σχέσης και της ιστορίας τη συνθετότητα που παρατηρείται στην εποχή μας. Η διατομική σύλληψη της κοινωνικής σχέσης και η ιστορικότητα μάς αποκαλύπτουν ότι πρόκειται για την αντιφατική διαδικασία σχηματισμού του όλου με εσωτερικό όριο. Πράγματι, η υπόθεση που διατυπώσαμε για την εσωτερίκευση των ορίων φαίνεται να επαληθεύεται, αφού εντοπίσαμε σε αρκετά σημεία την προβληματική αυτή: στην ανασύνθεση της κυριαρχίας και της υποταγής, στην παραγωγή των ταυτοτήτων, στη συλλογική παραγωγή της γνώσης. Κάθε συνθετοποίηση ενός πεδίου, υπ' αυτήν την έννοια, εμπεριέχει ένα εσωτερικό όριο. Η εσωτερίκευση του ορίου αποτελεί την έννοια με την οποία συλλαμβάνουμε ένα νέο μοντέλο ατομικότητας, πρόβλημα άρρηκτα συνυφασμένο με αυτό της ηγεμονίας, της κυριαρχίας και της γνώσης.

Επινοείται, τελικά, μια νέα μορφή διαλεκτικής, αυτή της σύνθετης και εμμενούς αιτιότητας, διάδρασης με τη μεσολάβηση ενός τρίτου όρου, σημείου αναφοράς, ως κέντρου ενός ανοικτού όλου που επιτρέπει τη διάδραση μεταξύ των αντιφατικών τάσεων. Το προγραμματικό ερώτημα που τίθεται ως κεντρικό από τον Balibar είναι η δυνατότητα να νοήσουμε μια διαλεκτική χωρίς ορθολογικό «τέλος», ερώτημα που απαιτεί μια εργασία ιστορικοποίησης των μορφών της διαλεκτικής. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό θα μας αποσαφηνίσει τους μετασχηματισμούς της φιλοσοφίας και τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής. Η μορφή του «εξαφανιζόμενου μεσολαβητή», η οποία είναι το ουσιαστικότερο κεκτημένο από τη μέχρι τώρα διαδρομή, θα αποδειχθεί πολύ χρήσιμη στο επόμενο κεφάλαιο.

Θέτει, λοιπόν, ο Balibar ορισμένους όρους ώστε να επανεξετασθούν παραγωγικότερα τα προβλήματα της κυριαρχίας και της γνώσης-πολιτικής. Θα λέγαμε ότι οι νέες μορφές διαλεκτικής είναι συνώνυμες με το «νέο» υποκείμενο.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ειδικότερα, αναδύεται τώρα το στοιχείο της ιστορικότητας της γνώσης, το οποίο μπορούμε να προσεγγίσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, με την εξέταση της «ιστορίας της αλήθειας» ευρύτερα και της προβληματικής της αναθεμελίωσης – δηλαδή της ιστορικοποίησης– της τομής μεταξύ επιστήμης και ιδεολογίας. Το τελευταίο αυτό ζήτημα θα μας εφοδιάσει με τα στοιχεία για τις θέσεις του Balibar ώστε, να συνοψίσουμε στο καταληκτικό κεφάλαιο στο κεντρικό μας ερώτημα που αφορά στον επαναπροσδιορισμό των σχέσεων φιλοσοφίας και πολιτικής.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

# ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Σ' αυτό το τελευταίο κεφάλαιο είμαστε υποχρεωμένοι να συνοψίσουμε τις θέσεις και τα συμπεράσματα από τα κεφάλαια που προηγήθηκαν ώστε να διαμορφωθεί τελικά το πεδίο για την αποσαφήνιση της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής στο έργο του Balibar. Θα εξετάσουμε τις προϋποθέσεις που θέτει ο Balibar για την ιστορικότητα-ιστορία της αλήθειας. Οι προϋποθέσεις αυτές αφορούν στη σχέση –και όχι πλέον στην αντίθεση– της αλήθειας με την ιδεολογία και, επίσης, αφορούν στη σχέση της αλήθειας με τον πέρα από την ιδεολογία χώρο, εκεί όπου απορρίπτονται τα μη αληθινά, δηλαδή το πεδίο του πραγματικού. Τα σημεία στα οποία αναδύεται η ιστορικότητα της αλήθειας είναι σημεία-όρια μεταξύ τέτοιων ετερογενών πεδίων, δηλαδή διαφορικές θέσεις, με άλλα λόγια *τόποι*. Η παρουσία της αλήθειας σ' αυτά τα σημεία μεταξύ ιδεολογίας και πραγματικού επικαθορίζει τη σχέση ιδεολογίας και γνώσης-επιστημονικής αλήθειας, γνώση η οποία συγκροτείται και παράγεται με την τομή. Ο επικαθορισμός της τομής συνιστά ακριβώς την ιστορικοποίησή της με τη διαδικασία της «αναθεμελίωσης». Ο επακριβής προσδιορισμός της «αναθεμελίωσης της τομής» εκκρεμούσε από το εισαγωγικό κεφάλαιο. Παρέχεται τώρα η δυνατότητα να συνδέσουμε το αίτημα της *συνθετότητας* με την *ιστορικότητα* η οποία χαρακτηρίζει ακριβώς την «αναθεμελίωση της τομής». Η ιστορικότητα χαρακτηρίζει τη συλλογική παραγωγή της γνώσης, καθώς και την αλήθεια, τη συγκρότηση του υποκειμένου και την πολιτική. Γενικά, η λαβή της νεωτερικότητας από τη φιλοσοφία, για τον Balibar, δεν είναι αναπόφευκτο να οδηγεί στη διαγραφή ή εξουδετέρωση της τομής (του επαναστατικού γεγονότος ή της επιστήμης) και, κατά συνέπεια, στο ξεπέρασμα και την αντικατάστασή της από μια νέα περίοδο. Αντίθετα, υπάρχει η δυνατότητα της τομής ως «συνεχών ρήξεων», ως «διαρκούς επανέναρξης» μέσω της αναθεμελίωσής της.

Στη συνέχεια, υπό το φως αυτής της ανάλυσης θα εξετάσουμε το μετασχηματισμό της φιλοσοφίας στην παρούσα κατάσταση βασιζόμενοι στη νέα διαλεκτική μορφή της μεσολάβησης, όπως αυτή αναδείχθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο (3.3). Ο μετασχηματισμός της φιλοσοφίας απαιτείται ώστε η φιλοσο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φία να μπορέσει να παίξει ρόλο στην αναζήτηση μιας νέας καθολικότητας, χωρίς μία κεντρική αρχή καθώς και μιας πολιτικής ενότητας χωρίς κέντρο ιεραρχίας. Το αίτημα αυτό που διατυπώνεται προς τη φιλοσοφία αποτελεί αναγκαία συνθήκη *ώστε να παρέμβει στον τόπο της ιστορικότητας ο οποίος διανοίγεται* μεταξύ ιδεολογίας και επιστημών, όπως επίσης μεταξύ ιδεολογίας και πολιτικής. Και στα δύο αυτά πεδία η μελέτη της αλήθειας που ακολουθεί θα συμβάλει καθοριστικά. Η φιλοσοφία, προκειμένου να σταθεί ικανή να παρέμβει και να αξιοποιήσει τη διάνοιξη της ιστορικότητας πρέπει να οριοθετηθεί τόσο με την άκαρπη, συντηρητική και αμυντική αναδίπλωση ενός διαφωτιστικού ορθολογισμού, όσο και με τη συμπαθή πλην επιπόλαιη συνεχή αναγγελία του νέου από τους υπέρμαχους της άπειρης πολλαπλότητας που ξαναπέφτουν στον ιστορικισμό, συγχέοντάς τον με την ιστορικότητα.

Τέλος, η αξιοποίηση της διάνοιξης της ιστορικότητας της πολιτικής και ο μετασχηματισμός της φιλοσοφίας σε ένα νέο ρόλο του «εξαφανιζόμενου μεσολαβητή» μεταξύ των επιστημών και της ιδεολογίας διαμορφώνουν μια νέα σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής. Πρόκειται για μια σχέση σύνθετης ταύτισης μεταξύ των δύο, για μια σχέση ενότητας διαφοράς στην οποία περιγράφεται μια ένταση μεταξύ δύο μεσολαβήσεων.

## 4.1 Για μια «ιστορία της αλήθειας»

Θα εξετάσουμε τις προϋποθέσεις που θέτει ο Balibar για την έρευνά του σχετικά με την ιστορία της αλήθειας. Η *πρώτη* προϋπόθεση αφορά στη συσχέτιση του προβλήματος της αλήθειας με την ιδεολογία. Αφορά επίσης στη σχέση της αλήθειας με τον χώρο πέρα από το ιδεο-λογικό, εκεί όπου απορρίπτονται τα μη αληθινά, δηλαδή το πεδίο του πραγματικού. Τα σημεία στα οποία αναδύεται η ιστορικότητα της αλήθειας είναι σημεία-όρια μεταξύ τέτοιων ετερογενών πεδίων, δηλαδή διαφορικές θέσεις ή, αλλιώς, *τόποι*. Η *δεύτερη* προϋπό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θεση είναι ότι η παρουσία της αλήθειας σ' αυτά τα σημεία μεταξύ ιδεολογίας και πραγματικού επικαθορίζει τη σχέση ιδεολογίας και επιστημονικής γνώσης-αλήθειας, γνώση η οποία συγκροτείται και παράγεται με την τομή. Ο *επικαθορισμός της τομής* από την τοπική-της-αλήθειας συνιστά ακριβώς την ιστορικοποίησή της με τη διαδικασία της «αναθεμελίωσης». Έτσι, το πρόγραμμα έρευνας της αλήθειας δεν έχει αποκλειστικά επιστημολογικό χαρακτήρα αλλά ανοίγει για τη φιλοσοφία και τη σκέψη έναν άλλο χώρο. Πρόκειται για το χώρο της ιστορικότητας ή της «πειραματικής» χρονικότητας μέσα στο θεωρητικό δηλαδή, είναι αυτό που προτείνει ο Balibar: η παραγωγή και συγκρότηση των «αδιαφόρητων» συνθηκών της σκέψης ως αντικειμένου.

Η ενασχόληση του Balibar με την έννοια της αλήθειας έχει, λοιπόν, κάποιες ιδιαίτερες προϋποθέσεις. Η σημαντικότερη προϋπόθεση απορρέει από την ανανέωση του ενδιαφέροντος, τα τελευταία χρόνια, για την έννοια της ιδεολογίας. Το παράδοξο είναι ότι αυτό συμβαίνει στην εποχή των λόγων περί «τέλους των ιδεολογιών» και της πραγματικότητας της επιστροφής, όχι απλώς των ιδεολογιών, αλλά των αποκλειστικών-φονταμενταλιστικών κινημάτων με τα απόλυτα-καθαρά ιδεώδη της ασυμβατότητας των πολιτισμών. Όπως είδαμε (κεφάλαιο 2.1.4), η εργασία του για την έννοια της ιδεολογίας οδηγεί στην πραγμάτευση του προβλήματος της αλήθειας. Οι άλλες σημαντικές φιλοσοφικές παρεμβάσεις κατά την τελευταία εικοσαετία για το πρόβλημα της αλήθειας (όπως αυτή του Foucault) χαρακτηρίζονταν από την αποσύνδεσή τους από την έννοια της ιδεολογίας. Η ιδεολογία απορρίπτεται ή απλώς καταγέλλεται καθ' όσον θεωρείται η έκφραση της απόλυτης αλήθειας ή μεταφυσικής.

Στο πλαίσιο των αντιουσιοκρατικών ρευμάτων γενικά, η αλήθεια συλλαμβάνεται αναγκαστικά ως *διαδικασία*, δηλαδή ως συγκροτούμενη και παραγόμενη μέσα στις σχέσεις εξουσίας και στα δίκτυα πρακτικών. Η αλήθεια είναι η γνώση που παράγεται μέσα από τον ανταγωνισμό. Ωστόσο, η εμφάνιση της αλήθειας και ο εντοπισμός της εξαντλείται στο πεδίο του λόγου και της υποκειμενικότητας. Η αλήθεια, κατά τον Foucault, είναι ο τρόπος παραγωγής και

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κυκλοφορίας των αποφάνσεων ή το σύστημα που διέπει την εμφάνιση των αποφάνσεων, του λόγου. Ο Balibar δέχεται, επίσης, ότι ή έρευνα της αλήθειας γίνεται στις διατυπώσεις, αλλά η διαφορά του έγκειται στο ρόλο της ιδεολογίας, αφού πρόκειται για τον τρόπο σταθεροποίησης του νοήματος αλλά και ανατροπής του με τις «κύριες λέξεις» της ιδεολογίας: η αλήθεια είναι αμφίσημη, η διαδικασία συγκρότησης της αλήθειας είναι ασταθής. Ενώ στον Foucault είναι βέβαιο ότι η αλήθεια συγκροτείται και μάλιστα εκφράζεται μέσα στο λόγο, όπως οι σχέσεις εξουσίας είναι πάντοτε συγκροτημένες και δεν υπάρχει αστάθεια. Για το λόγο αυτό ο Foucault δεν έχει ανάγκη την ιδεολογία.

Για να υπερβεί αυτόν τον περιορισμό, ο Balibar είναι υποχρεωμένος αφ' ενός να επανεισάγει την παράμετρο της έννοιας της ιδεολογίας για την ανάγκη του μεσολαβητικού ρόλου των «κυρίων λέξεων» της ιδεολογίας, αφ' ετέρου, πράγμα που φαίνεται ως το πιο παράδοξο, να εντοπίσει την αλήθεια στην ίδια την ιδεολογία. Συνεπώς, αναγκάζεται να επαναφέρει στοιχεία μιας ορισμένης διαλεκτικής σχέσης μεταξύ ιδεολογίας και αλήθειας αντί και πέρα από την καθιερωμένη αντιπαράθεση των δύο εννοιών. Η υπόθεση εργασίας του Balibar είναι, λοιπόν, αρκετά προκλητική: το πρόβλημα της αλήθειας όχι μόνο πρέπει να συσχετισθεί με την ιδεολογία αλλά μόνο έτσι μπορούν να αποσαφηνιστούν και οι δύο έννοιες.

Από την προϋπόθεση αυτή συνεπάγεται και μια δεύτερη. Το ζήτημα της αλήθειας *δεν αποτελεί «αντικείμενο» του λόγου αποκλειστικά* και ειδικά του φιλοσοφικού λόγου, αλλά πέρα από αυτόν τίθεται ως τέτοιο «σε όλα τα είδη του λόγου, των εμπειριών και των πρακτικών» (Balibar 1994a: 7). Από την άλλη, η πραγμάτευση της αλήθειας υπερβαίνει τα πεδία της γνώσης, της επιστήμης και της εξουσίας ή της υποκειμενικότητας, δηλαδή (αυτοί) «οι λόγοι της αλήθειας αντιμετωπίζουν ένα ζήτημα αυτό της αλήθειας) που τους *υπερβαίνει*» (όπ.π.). Η αλήθεια παράγεται διότι διαπραγματεύεται συνεχώς με το άλλο του λόγου και της εξουσίας και μπορεί να το συμπεριλαμβάνει, διότι είναι η μόνη που μπορεί να το αναγνωρίζει. Η βασική θέση που εξάγεται εδώ είναι ότι ο τόπος της αλή-

θειας είναι σύνθετος και ετερογενής: περιλαμβάνει το λόγο και τη φαντασία-βίωμα αλλά και στοιχεία πέρα από το λόγο (ενόραση, εμπειρία). Τα στοιχεία που απορρίπτονται ως μη αληθινά αποτελούν μια δεξαμενή *επανεμφάνισής* τους ως μη παραστατικά στοιχεία δηλαδή ιδέες-πίστεις, αξίες. Τα ιδανικά εμφανίζονται με την πρακτική μετασχηματισμού και αναζητούν την αναπαράσταση-εκπροσώπησή τους στον τόπο της αλήθειας, δηλαδή στην ευρύτερη περιοχή της ιδεο-λογίας.

Έτσι, το πεδίο που ο Balibar αποκαλεί *ιδεο-λογικό* είναι ο τόπος όπου βρίσκεται η αλήθεια αλλά όχι όλη η αλήθεια. Η αλήθεια αποτελεί αποτέλεσμα μιας διαδικασίας λογικής παραγωγής, αλλά και συμβάν συνάντησης σε μια διαδικασία επέκτασης-καθολίκευσης-επικοινωνίας πέρα από το λόγο και την εξουσία. *Είναι αποτέλεσμα της δομής του ιδεο-λογικού αλλά ταυτοχρόνως γεγονός μιας ήδη πάντοτε υπάρχουσας επικοινωνίας.* Η συνάρθρωση αυτή αποδίδει με σαφήνεια τη θέση του Balibar για την ιστορικότητα της αλήθειας και τη σχέση της με την ιδεολογία και την επιστημονική γνώση. Η θέση αυτή είναι αντιουσιοκρατική, αντιθετικιστική αλλά και διαλεκτική.

Μ' αυτόν τον τρόπο τίθεται σε αμφισβήτηση η έκθεση της αλήθειας ως ολότητας και περιγράφεται η *ασταθής και αντιφατική διαδικασία συγκρότησής* της. Η αλήθεια δεν είναι μία αλλά πολλαπλή, και η ενότητα του πολλαπλού δεν είναι μια a priori καθολικότητα αλλά μια παραγώμενη και αμφίσημη. Η καθολίκευση, λοιπόν, αντί της ολότητας συλλαμβάνει ακριβώς τον ανολοκλήρωτο χαρακτήρα της συγκρότησης της αλήθειας μέσα από την άρθρωση των διαφόρων τόπων στους οποίους εμφανίζεται. Η αντιουσιοκρατική προοπτική του Balibar εμβάνει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά μέσα από την ανάπτυξη της θεωρίας της διατομικότητας, της διατομικής σχέσης ως μιας «οντολογίας της σχέσης». Όπως είδαμε στο κεφάλαιο της διατομικότητας (κεφάλαιο 3.1) μια νέα «σχεσιακή οντολογία» μας επιτρέπει να υπερβούμε τον οντολογικό δυισμό και τη συναφή αρχηση-περιχαράκωση των συμμετριών: αλήθεια/ψευδαίσθηση, κοινωνία-πολιτική. Ο «νομιναλισμός της σχέσης» του Balibar ανοίγει νέες δυνατότη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τες όσον αφορά στη σχέση της αλήθειας, τόσο με την ιδεολογία όσο και με την πολιτική: αφ' ενός, με το «ελάχιστο ασυμπίεστο» επικοινωνίας της διατομικής κοινωνικής σχέσης παρέχει ένα στοιχείο «αντικειμενικότητας» της αλήθειας (η αλήθεια υπάρχει και παράγεται ήδη πάντοτε στο «έξω» της συνάντησης), αφ' ετέρου, η αλήθεια είναι προϊόν «υποκειμενικού» μετασχηματισμού των βιωμάτων σε λόγο, στη συλλογική παραγωγή γνώσης. Το άτομο, ή καλύτερα, η ατομικότητα είναι ο τόπος όπου διασταυρώνονται οι δύο διαδικασίες εξαλείφοντας κάθε γραμμικότητα της αιτίας, είναι το «ανάμεσα» στο οποίο συναρθρώνονται το «μέσα» και το «έξω». Το άτομο αποτελεί τον δικτυακό τόπο της αλήθειας. Η διατομική σύλληψη της κοινωνικής σχέσης παρέχει επίσης, όπως είδαμε, μια διαλεκτική αντίληψη του σχηματισμού του όλου ως διαδικασία ολοκλήρωσης μέσα από την ενσωμάτωση της διαφοράς. Η αλήθεια δεν εντοπίζεται στο μέρος ή στο όλον αλλά συγκροτείται από τη διαφορική σχέση τους.

Ο στόχος που τίθεται από τον Balibar δεν είναι ο προσεταιρισμός της αλήθειας στη μάχη και στην κριτική εναντίον της *ολότητας* και της εξουσίας. Ακόμα πιο πέρα, στόχος είναι πλέον η αποκάλυψη και παρέμβαση στο εσωτερικό όριο, στο όριο που διχάζει εσωτερικά τόσο τη συγκρότηση της αλήθειας όσο και της φιλοσοφίας και του Κράτους. Η προοπτική του Balibar είναι ο «δημοκρατισμός» της συγκρότησης (constitution) και όχι η εξωτερική κριτική ή ανατροπή της εγκαθίδρυσης (institution) των «καθεστώτων αληθείας». Ουσιαστικά, η καταληκτική πρόταση είναι: μια διπλή *επαναθεσμοθέτηση* της αλήθειας και της κοινωνίας-πολιτικής. *Η αλήθεια ως το καθολικό χωρίς κεντρική αρχή και πολιτική ως επικοινωνία-μεσολάβηση για ενότητα χωρίς κέντρο.*

Η συγκρότηση της αλήθειας ως εσωτερικά αντιφατική διαδικασία χαρακτηρίζεται από την *ιστορικότητα*. Για τι είδους ιστορικότητα πρόκειται; Αντί μιας θεωρίας-φιλοσοφίας της αλήθειας με την έννοια ενός ορισμού ή κατασκευής ενός συστήματος, ο Balibar κάνει μια έρευνα για την αλήθεια. Η έρευνα των αληθειών ή καλύτερα της ποικιλίας, της διασποράς των διατυπώσεων της αλήθειας αποτελεί μια παράξενη «ιστορία της αλήθειας». Δεν πρόκειται για την

στορία του παρελθόντος της αλήθειας αλλά για μια ιστορία του παρόντος της. Μια «φιλοσοφία της αλήθειας» είναι μια «φιλοσοφία της ιστορίας της αλήθειας» ως γραμμική, εξελικτικιστική ολοκλήρωση της αλήθειας-όλου όπως αυτή απαρτίζεται από τις επιμέρους αλήθειες. Η παραγωγή ως συνεχές πέρασμα, η μετάβαση ανάμεσα στις διάφορες διατυπώσεις της αλήθειας και η άρθρωσή τους σε έναν ιστό της αλήθειας στο παρόν, είναι αυτή η παράξενη *μη χρονική* «ιστορία» ή, καλύτερα, ιστορία πολλαπλών χρονικοτήτων. Αυτό το πρόγραμμα έρευνας και ιστορίας της αλήθειας ο ίδιος ο Balibar το χαρακτηρίζει «ηθικό» με τη σπινοζική έννοια της άσκησης σε ένα *τρόπο*. Η αναζήτηση της αλήθειας συνίσταται στην άρθρωση τρόπων, δηλαδή στην επικοινωνία μέσα από τη διαφορά παρά σε αναζήτηση μιας απόλυτης αξίας, αλήθειας ή ιδεώδους. Το καθολικό δεν είναι Ένα αλλά αμφίσημο, η αλήθεια είναι αμφίσημη. Η ενότητα του πολλαπλού είναι τρόπος, άρθρωση, είναι ενότητα με ένταση εσωτερική μεταξύ δύο μη αναγώγιμων πόλων ή τάσεων. Η ιστορικότητα της αλήθειας είναι η μετάβαση ανάμεσα στα ποικίλα ονόματά της *όταν* (και με αυτήν την έννοια αποτελεί συμβάν) αυτά αρθρώνονται σε μια ενότητα διαφοράς, σε έναν ιστό επικοινωνίας και συμμετοχής, σε «κοινές έννοιες». Πρόκειται, λοιπόν, για τη σχεσιακότητα της αλήθειας και όχι για τη σχετικότητά της, με άλλα λόγια, για τη συγκρότηση ενός αμφίσημου «ιδεώδους-τρόπου». Μ' αυτήν την έννοια η «ιστορία της αλήθειας» δεν αρκεί να γίνει μια «πολιτική ιστορία της αλήθειας» αλλά, κατά τον Balibar, μετατρέπεται σε μια *ιστορία της πολιτικής αλήθειας*. Μ' άλλα λόγια δεν αρκεί να πολιτικοποιήσουμε την αλήθεια στο πλαίσιο του ανταγωνισμού, όπως προτείνει ο Foucault, αλλά, επιπλέον, να ιστορικοποιήσουμε τον ανταγωνισμό διανοίγοντας τη σύγκρουση μεταξύ των απόλυτων-ιδανικών αληθειών. Η αμφίδρομη διαδικασία κατά την οποία η πολιτικοποίηση της ηθικής πρέπει να ακολουθείται, ταυτοχρόνως, από την επανηθικοποίηση της πολιτικής αποτελεί το μείζον εξαγόμενο της έρευνας για την αλήθεια του Balibar. Η παραπάνω διατύπωση αποδίδει επίσης και το χρησιμότερο συμπέρασμα όσον αφορά γενικότερα στη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής στο έργο του Balibar.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Εν τέλει, «ηθικό πρόγραμμα» συνιστά η έρευνα της αλήθειας που υπερβαίνει τη θετικιστική διάκριση ή οριοθέτηση θεωρίας/πρακτικής και την αντίστοιχη κατανομή της αλήθειας στις δύο περιοχές. Αλήθεια δεν είναι μόνο η πρακτική (πρώιμος Marx) ούτε μόνο η θεωρία (θετικισμός, ύστερος Engels), η αλήθεια υπάρχει και στη θεωρία (επιστήμη, φιλοσοφία) και στην πρακτική. Πρέπει να σκεφτόμαστε *πέρα από* και *χωρίς* αυτήν τη θετικιστική διάκριση η οποία σημάδεψε τον χαρακτήρα και το ρόλο της φιλοσοφίας τους τελευταίους δύο αιώνες. Το «ηθικό πρόγραμμα» δεν εξαντλείται ούτε ταυτίζεται με ένα «επιστημολογικό» πρόγραμμα αλλά το συμπεριλαμβάνει.

Πρόκειται για ένα νέο και διαφορετικό πεδίο του Balibar σε σχέση με τις επιστήμες και τον μαρξισμό. Ο Balibar οδηγείται σε μια *επιστροφή «μέσα στη φιλοσοφία»*, της οποίας άλλωστε κλασσικό αντικείμενο αποτελεί η αλήθεια. Η επιστροφή αυτή ξενίζει επιστήμονες και μαρξιστές, ειδικά αν λάβουμε υπ' όψιν την αντιστροφή που λαμβάνει χώρα μέσα στην εξίσωση επιστήμη=αλήθεια, δηλαδή ότι η αλήθεια βρίσκεται μέσα στην ιδεολογία, βρίσκεται και εκτός επιστήμης. Η βασική νέα θέση αντικαθιστά τη διάκριση επιστήμη/ιδεολογία με την ευρύτερη σχέση αλήθειας-ιδεολογίας, αφού η επιστημονική αλήθεια είναι *μία από* τις αλήθειες. Γενικά, αυτή η επικοινωνιακή επιστημολογία ή φιλοσοφία της επικοινωνίας του Balibar είναι καινοτόμος και προκλητική. Η επιστημολογία αυτή αποτελεί, φυσικά, και το σημαντικότερο ίσως σημείο ασυνέχειας μέσα στη συνέχεια της αλτουσεριανής σκέψης για την αλήθεια. Ο Althusser έθεσε στο ύστερο έργο του βασικά στοιχεία αυτής της προβληματικής, ειδικά στην *Υποστήριξη της Αμιένης*. Ωστόσο, επέμεινε μέχρι τέλους στην «αντικειμενικότητα» της αλήθειας ως επιστημονικής γνώσης, όπως ρητά αναφέρει ο ίδιος ο Balibar (Balibar 1989[1988]: 66). Αντίθετα, ο Balibar αναδεικνύει την «υποκειμενική» διάσταση της αλήθειας και την ενσωματώνει με τη συνάρθρωση αποτελέσματος-αλήθειας και αλήθειας-συμβάντος.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα τα παραπάνω θα εξετάσουμε αναλυτικότερα δύο θέματα στα οποία δοκιμάζεται η προβληματική της αλήθειας του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Balibar: τη σχέση ιδεολογίας και αλήθειας, με τη συνάρθρωση των τόπων της αλήθειας και την επανεξέταση της έννοιας της επιστημολογικής τομής και της αναθεμελίωσής της. Τα δύο θέματα είναι κατάλληλα να αποσαφηνίσουν το ζήτημα της ιστορικοποίησης των ιδεωδών και της επινόησης ενός νέου αμφισημου καθολικού, με σκοπό οι τόποι της αλήθειας ή η «τοπική» του Althusser (η οποία αντικαθιστά ή επικαθορίζει την τομή) να μας βοηθήσουν να προσδιορίσουμε ένα «σύνθετο αντικείμενο»: *«μια συγκεκριμένη χρήση αυτής της διάκρισης και της έννοιας του θεωρητικού για να σχεδιάσει* στη φιλοσοφία ένα σημείο *για να σκεφτεί αυτό που η ίδια από αυτή, στην εγγενή της σχέση με την πολιτική»* (Balibar 1993: 115)[39].

### 1.1 *Ιδεο-λογία και αλήθεια*

Διερευνώντας τους τόπους της αλήθειας εννοούμε ότι τα σημεία αυτά είναι διαφορικές θέσεις μεταξύ ετερογενών πεδίων. Πρόκειται για μια φαινομενολογία της εκδήλωσης της αλήθειας με την οποία αναζητούμε όχι ακριβώς σταθερά σημεία εντοπισμού της αλήθειας, αλλά μάλλον μια σκηνή στην οποία αυτή εμφανίζεται. Η φαινομενολογία αυτή μπορεί να περιγραφεί επίσης στη διαδικασία ιδεολογικοποίηση/απο-ιδεολογικοποίηση η οποία είναι το κέντρο της διαλεκτικής σχέσης ιδεολογίας-αλήθειας.

Οι δύο βασικές προϋποθέσεις της έρευνας του Balibar για την αλήθεια και η επανασύνδεσή της με την ιδεολογία χωρίς η αλήθεια να περιορίζεται αποκλειστικά στο πεδίο του λόγου. Η θέση αυτή επιχειρεί να αξιοποιήσει και την πλατωνική παράδοση περί της ιδεολογίας ως τόπου των ιδεών («τόπος ειδών») καθώς και την αντιπλατωνική παράδοση περί ιδεολογίας ως τόπου των ψευδαισθήσεων («τόπος ειδώλων»). Για να το κατορθώσει αυτό ο Balibar οφείλει πρώτα να δείξει ότι η αλήθεια υπερβαίνει το πεδίο του λόγου. Πρέπει δη-

[39] Σημειώνουμε ότι ο τίτλος του δοκιμίου απ' όπου το παραπάνω απόσπασμα είναι *L' objet d' Althousser.*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λαδή να δείξει ότι η αλήθεια δεν ταυτίζεται αποκλειστικά με την παρουσία των ιδεών μέσα στο στοιχείο του λόγου, ενώ ταυτοχρόνως ενδιαφέρεται να διατηρήσει τη θετικότητα της πλατωνικής αντίληψης των ιδεών. Από την άλλη, δέχεται την αρνητική κριτική, εσωτερική της ρεαλιστικής παράδοσης (Αριστοτέλης), επί της πλατωνικής αντίληψης για την αυτονομία και αυτο-θεμελίωση του κόσμου των ιδεών, μέσα στην οποία εγγράφεται και η χρήση του όρου *ιδεολογία* εκ μέρους του Marx, όπως είδαμε στο κεφάλαιο για την ιδεολογία (2.1.1). Η κριτική αυτή επισημαίνει ότι δεν πρέπει να διαχωρίζονται οι ιδέες από την «ύλη» (την υλικότητα) του «πραγματικού». Όταν οι ιδέες δεν ταυτίζονται με το λόγο αυτό, σημαίνει ότι υπάρχουν και άλλες λειτουργίες των ιδεών (μη έλλογες ιδέες). Το ζήτημα δεν είναι να αντιστραφεί ο πλατωνισμός αλλά να διευρυνθεί το διάστημα μεταξύ των δύο αντίθετων θέσεων και η ταλάντευση ανάμεσά τους να μετατραπεί σε σχέση έντασης μεταξύ έλλογων ιδεών-ειδών και μη έλλογων ιδεών-ειδώλων. Απορρίπτοντας κανείς την ταύτιση λόγου και αλήθειας πρέπει να δείξει επιπλέον τη σχέση της αλήθειας με το χώρο πέραν του λόγου.

Υπάρχει, λοιπόν, ένας χώρος πέρα από το ιδεο-λογικό στον οποίον διανοίγεται η αλήθεια ώστε να μην περιφράσσεται ή να εγκλείεται η ιστορικότητά της. Είναι ο χώρος του μη αληθινού-«πραγματικού», όπου απορρίπτονται τα αποκλεισμένα από το λόγο στοιχεία, ο χώρος που ορίζεται ως το «άλλο» του λόγου. Το πραγματικό είναι αντικείμενο γνώσης, πρόκειται δηλαδή για ένα πεδίο ετερογενές σε σχέση με το λόγο, το είδος επικοινωνίας των οποίων πρέπει να επινοηθεί (δια της επανεμφάνισης των impensés). Ο χώρος αυτός δεν ταυτίζεται με το πραγματικό της διάκρισης είναι/συνείδηση, δεν είναι ο χώρος του παραλόγου. Ως γνωστόν, η ανακάλυψη του Althusser ότι η ιδεολογία δεν είναι μη πραγματική, έτσι όπως νοείται στο πλαίσιο της παραπάνω διάκρισης της ρεαλιστικής οντολογίας, σημαίνει ότι η ιδεολογία «έχει μια πραγματικότητα». Η υλικότητα αυτής της πραγματικότητας συνίσταται στο ότι η ιδεολογία δεν είναι οι ιδέες εν γένει και μετέωρες αλλά οι ιδέες που συνδέονται με μια πρακτική. Η αφαίρεση δε που τις χαρακτηρίζει ως ιδέες είναι η αφαίρεση της «δο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μής», η αφαίρεση ενός αντικειμένου-ιδέας το οποίο δομεί το πραγματικό ως σχέση σχέσεων (ή δομή). Έτσι, το πραγματικό αποτελεί σχέση (κοινωνική) πρακτικών, δηλαδή είναι *όχι ό,τι υπάρχει αλλά ό,τι αλλάζει.* Το πραγματικό δεν είναι απλώς τα «πράγματα» αλλά είναι σύνθετο και σχεσιακό, είναι τα πράγματα που αλλάζουν. Μ' αυτήν την έννοια, *«το πραγματικό εξέρχεται από την αντικειμενικότητα του και εκτίθεται»* (Guibert-Sledziewski 1987: 10) στην παράσταση όχι πλέον ως αντικείμενο της δραστηριότητας ενός υποκειμένου αλλά ως μια πρακτική σχέση. Το πραγματικό-κοινωνικές σχέσεις συνιστά ένα μη υποκείμενο:

> «ένα σύμπλεγμα δραστηριοτήτων πρακτικό, πολλαπλό, ασυνείδητο, ανώνυμο...το οποίο παράγει κοινωνικές παραστάσεις αντικειμένων την ίδια στιγμή που παράγει αναπαραστάσιμα αντικείμενα... αποτελεί παράσταση και ταυτοχρόνως αντικείμενο, είναι ένα αντικείμενο πάντοτε ήδη δεδομένο υπό τη μορφή μιας παράστασης» (Balibar 1999[1993]: 110).

Η συγκρότηση της κοινωνικής αντικειμενικότητας είναι το αντίβαρο της υποκειμενικότητας ως συγκροτούμενης και η διατομική (κοινωνική) παραγωγή των αφαιρέσεων-*παραστάσεων* είναι απαραίτητη για τη σύλληψη του πραγματικού ως συσχετισμού ή σχέσης (και όχι ουσία εξωτερική ή ιδεατό «μέσα»). Πάνω σ' αυτό άλλωστε βασίζεται ο ορισμός του Althusser για την ιδεολογία ως αναγκαία συνθήκη των κοινωνικών σχέσεων. Όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2, υπάρχουν, σύμφωνα με τον Balibar, δύο τύποι σχέσης με το πραγματικό, δύο τρόποι παραγωγής αφαιρέσεων-καθολικότητας. Ο ένας αναφέρεται στην ιδεολογία (η φαντασιακή καθολικότητα υποκειμενικότητα εξουσία-λόγος) και ο δεύτερος αναφέρεται στο φετιχισμό (συμβολικό-ασυνείδητο-υποταγή). Οι δύο τρόποι παραγωγής αφ' ενός των έλλογων ιδεών και αφ' ετέρου των μη έλλογων ιδεατοτήτων αντιστοίχως, είναι αποτέλεσμα των πρακτικών και όχι του πνεύματος, της συνείδησης ή του Λόγου. Κατ' αναλογίαν, αλήθεια υπάρχει τόσο μέσα στην ιδεο-λογία (φαντασία και λόγος) όσο και πέρα από το λόγο στο πεδίο των συμβολικών συγκρούσεων (συμβολικό-ιδεατότητα-ασυνείδητο). Η ένταση μεταξύ των δύο τρόπων παραγωγής ιδεών και ιδεατοτήτων, δηλαδή η συνάρθρω-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σή τους σε μια σχέση διαφοράς προσδιορίζει τους ποικίλους και διαφορετικούς τόπους της αλήθειας.

Το ζήτημα των τρόπων συγκρότησης, καθαίρεσης και ανατροπής του νοήματος ανάγεται στα παραπάνω. Η περιγραφή του ιδεο-λογικού και του έξω ή του πέρα από αυτό αναλογεί με την περιγραφή του πολιτικού στοιχείου-θεσμού. Η δομή του ιδεολογικού αναδεικνύει ανάγλυφα την κίνηση της αλήθειας μέσα και έξω από το ετερογενές αυτό πεδίο, κίνηση που ισοδυναμεί με την κίνηση της πολιτικής εν σχέσει με το πολιτικό.

Η ετερογένεια[40] ρυθμίζεται με την αναπαράσταση των πραγμάτων-γεγονότων σε μια ιδέα-έκφραση-λέξη ή διατύπωση. Οι αναπαραστάσεις αποτελούνται από λεκτικά και μη λεκτικά στοιχεία, δηλαδή με την έκφραση στο λόγο, έτσι ώστε να αποδίδεται νόημα στα πράγματα. Η αναπαράσταση του πραγματικού μεταφέρει, σύμφωνα με τη σωσυριανή ορολογία, την ετερογένεια εντός του γλωσσικού-λογικού σε σχέση διαφοράς μεταξύ σημαίνοντος και σημαινομένου. Η αναπαράσταση στο λόγο και ο σχηματισμός νοήματος έχουν ωστόσο ανάγκη σταθεροποίησης καθ' όσον το νόημα αποτελεί σχέση και για το λόγο αυτό μπορεί να αλλάζει και να κυκλοφορεί. Η σταθεροποίηση-παγίωση του νοήματος δεν είναι δεδομένη και προκαθορισμένη αλλά επιτυγχάνεται με τη μεσολάβηση ενός ρυθμιστικού ιδεώδους-αρχής, απαραίτητου τόσο στους θεσμούς και όσο και στη σκέψη. Η λειτουργία της αρχής-ιδεώδους έγκειται στη ρύθμιση της κυκλοφορίας του νοήματος σε ορισμένα πλαίσια και με βάση κάποια κριτήρια. Η ρύθμιση της κυκλοφορίας του νοήματος συνίσταται στον περιορισμό της διέλευσής της από ορισμένα σημεία-όρια, διαφορικές θέσεις δηλαδή σε ορισμένους τόπους. Λόγω αυτής της απαραίτητης λειτουργίας του ιδεώδους, η ιδεολογία αποτελεί τόπο της γνώσης και της αλήθειας. Ταυτοχρόνως, η ιδεολογία αποτελεί τον μεσολαβητή της οργάνωσης της εμπειρίας σε σχέση με το λόγο.

[40] Για την «απροσδιοριστία» του πραγματικού βλ. Ψυχοπαίδης 1997: 173.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Υπάρχουν διάφοροι τύποι ρυθμιστικής λειτουργίας. Το ιδεώδες μπορεί να συνίσταται από τις «Κύριες-λέξεις» που οδηγούν τη σύνθεση σε μια ιεραρχημένη, με βάση μια και μοναδική Αρχή (principe), δομή καθολικότητας και, συνεπώς, στην εξιδανίκευση. Η αρχή συνδυασμένη με την καθολικότητα, δηλαδή, η αρχή ως καθολική αρχή, αποτελεί το Λόγο-αλήθεια. Ο Λόγος ως αρχή και αιτία των πάντων συνιστά το θεμέλιο πάνω στο οποίο ιδρύεται (institution) η δομή των σχέσεων μεταξύ ιδεών και πραγματικού ως σχέση έκφρασης και αντιπροσώπευσης. Η καθολικότητα της αρχής εξασφαλίζει την επικοινωνία και η αποκλειστικότητά της εξασφαλίζει την κυριαρχία ενός κέντρου το οποίο διαμοιράζει και κατανέμει τους τίτλους αληθείας στα ομογενοποιημένα πλέον στοιχεία του λόγου. Μπορεί, επίσης, να δομείται με την απουσία μιας Αρχής-αλήθειας, πράγμα που δεν σημαίνει και απουσία ιδεώδους-αρχής. Στην περίπτωση αυτή, η ρυθμιστική αρχή είναι το ιδεώδες της ισότητας-ελευθερίας μεταξύ των στοιχείων του λόγου. Η περιοχή του λόγου, μέσω αυτού του τύπου μεσολάβησης, αποτελεί και πάλι τον αποκλειστικό τόπο της αλήθειας και της ιστορίας της. Η αρχική ετερογένεια μετατρέπεται σε ομογενοποιημένη δομή με εσωτερική απόλυτη διάκριση θεωρίας και πρακτικής, υποκειμένου και αντικειμένου, αλήθειας και λάθους. Γενικά, η ετερογένεια ανάγεται σε έναν ομοιογενή τόπο της αλήθειας, τον λόγο, τόπος αποκλειστικός καθ' ότι ακριβώς ομοιογενής.

Η ετερογένεια, καθώς και η σταθεροποίηση του νοήματος, μπορεί, ωστόσο, να αντιμετωπισθεί με τη μεσολάβηση ενός ιδεώδους άλλου τύπου. Το ιδεώδες αυτό παίζει, επίσης, ρυθμιστικό ρόλο αλλά δεν συνδέεται αποκλειστικά με μία καθολικότητα. Το ιδεώδες-αρχή τέτοιου τύπου λειτουργεί ως ένα «όνομα της αλήθειας», ως μια «ελάχιστη γενικότητα-αφαίρεση», μια μεταβατική μορφή που οδηγεί στην ανοιχτή δομή μιας αμφίσημης καθολικότητας με πολλαπλές αρχές και, συνεπώς, στη γνώση. Το ιδεώδες-όριο επιτυγχάνει τη συνάρθρωση της ετερογένειας και τη σταθεροποίηση του νοήματος με αναγνώριση της διαφοράς. Το ιδεώδες-όριο λειτουργεί ως μεταβατική μορφή μεταξύ πολ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λαπλών καθολικοτήτων. Το ιδεώδες-όριο είναι το πέρασμα, το σημείο διέλευσης μεταξύ του λόγου και του πέρα από τον λόγο πεδίου. Είναι ο μεσολαβητής μεταξύ της εμπειρίας και του λόγου με βάση τον οποίο δεν δομείται ένας ομοιογενής χώρος που αποκλείει (όπως προηγουμένως στην περίπτωση της μεσολάβησης με μια κεντρική αρχή) αλλά αντίθετα η αρχική ετερογένεια αναγνωρίζεται στην ετερογενή ενότητα ενός κόσμου που συμπεριλαμβάνει έλλογα και μη έλλογα στοιχεία.

Το νέο «διευρυμένο» και σύνθετο ιδεώδες δεν είναι μια απλή αλλά σύνθετη αρχή, δηλαδή ένας *τρόπος* συνδυασμού πολλών αρχών, επιτρέποντας όχι απλώς την αναδιοργάνωση της δομής του ιδεο-λογικού (του πολιτεύματος ή του καθεστώτος της αλήθειας) αλλά τη συνεχή συγκρότηση (constitution), τη διαρκή επανασύσταση του. Με τον τρόπο αυτόν, καθιστά παραστάσιμα ή *αναγνωρίσιμα*, πλην όχι και απαραιτήτως έλλογα, τα μη έλλογα στοιχεία από τα οποία αποτελείται το πραγματικό (όχι ό,τι υπάρχει αλλά ό,τι αλλάζει και δεν το έχουμε σκεφτεί, σχέση). Η μετατροπή τους σε αναπαριστώμενα χωρίς να αλλάξει ο μη έλλογος χαρακτήρας τους σημαίνει την *παρουσία* χωρίς την εκπροσώπησή τους αφού η *παράσταση* (presentation) σημαίνει τόσο την παρουσία όσο και την εκπροσώπηση. Στη διαστολή της αμφισημίας της παράστασης ανοίγει ένας χώρος, μια *σκηνή* όπου ξεδιπλώνεται η παρουσία της αλήθειας. Η παρουσία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ονομασία των μη έλλογων. Η ονομασία τους είναι αρκετή για την άρση της απομόνωσης και την επικοινωνία, καθ' όσον το *όνομα* είναι ένα κοινό σημείο αναφοράς διακριτών ή ετερογενών πραγμάτων. Το όνομα, υπ' αυτήν την έννοια, ως ένα καθολικό-αλήθεια των πραγμάτων που αλλάζουν είναι ιδέα, αν δεχτούμε τον ορισμό του Πλάτωνα αντιστρέφοντάς τον: *«είδος γαρ πού τι έν έκαστον ειώθαμεν τίθεσθαι περί έκαστα τα πολλά, οίς ταυτόν όνομα επιφέρομεν» («μιλάμε για ιδέα εκεί που πολλά μερικά όντα τα δηλώνουμε με το ίδιο όνομα»)* (*Πολιτεία* X 596 A). Είναι μια «ελάχιστη αφαίρεση-γενίκευση» που κινείται ήδη στο πεδίο των παραστάσεων, των ιδεών (χωρίς να αντιτίθεται στα πράγματα) ορίζοντας την επικοινωνία αλλά ταυτοχρόνως και το διαχωρισμό.

Το όνομα, αντίθετα από το σημείο (signe) το οποίο είναι μονοσήμαντο (καθ' ότι γλωσσικό), αποτελεί ένα αμφίσημο όριο-πέρασμα. Η επικοινωνία αυτού του είδους ισοδυναμεί με την ένταξη ή συγκρότηση ενός κόσμου στον οποίο, εξ ορισμού, περιλαμβάνονται ετερογενή στοιχεία. Η δομή ενός κόσμου καθιστά την απόλυτη ετερογένεια ορατή ως εσωτερική διαφορά και χωρίς να ανάγει την ετερογένεια λογικού-πραγματικού (ιστορικού) επιτρέπει τη συνάρθρωσή τους με την παρεμβολή της φαντασιακής καθολικότητας. Η μετατροπή των ονομάτων σε έννοιες είναι μια διαφορετική διαδικασία μετασχηματισμού, μια διαφορετική χρονικότητα στην οποία αναφέρεται η ιστορικότητα της γνώσης σε σχέση με το λόγο.

### *1.1.1 Τα «πολιτεύματα της αλήθειας»*

Ο Balibar εξετάζει το ερώτημα αν ο τόπος της αλήθειας είναι έλλογος, αν είναι ο λόγος ο τόπος της αλήθειας. Στην περίπτωση αυτή, κάθε πράγμα, γεγονός ή συμβάν έχει τη θέση του στο χώρο του ρητοποιημένου, η οποία εκπροσωπείται-αναπαρίσταται από τη θέση μιας διατύπωσης-εκφοράς. Στη μεταφορική αυτή περιγραφή αναγνωρίζουμε ως οικειότερο παράδειγμα τη φορμαλιστική λογική της πρώιμης φάσης του Wittgenstein στο *Tractatus*. Αυτό που κάνει ο Wittgenstein είναι να ταυτίζει τον χώρο της αλήθειας με τον έλλογο-λογικό» χώρο, όπου κάθε πράγμα, γεγονός και συμβάν έχει τη θέση του που αναπαρίσταται από τη θέση μιας εκφοράς-διατύπωσης. Η *απλή και καθαρή* αυτή λύτιση έχει το πλεονέκτημα ότι μας οδηγεί σε μια δημοκρατική σύλληψη της αλήθειας αφού διανέμει την αλήθεια σε μια απειρία ίσων διατυπώσεων.

Στο άλλο άκρο έχουμε τον Πλάτωνα (ιδεολογία, θεωρία ιδεών) στον οποίον απαιτείται πάντοτε μια *αρχή* (principe) με βάση την οποία ιεραρχούνται τις οντότητες και η οποία εκπροσωπεί την εξουσία στο πεδίο της γνώσης. Η αρχή αυτή είναι το κατ' εξοχήν αληθινό. Αλλά και σε όλα τα φιλοσοφικά ρεύ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ματα που συγκροτούνται ως αντιστροφή-ανατροπή του πλατωνισμού διατηρείται, επίσης, αυτή η απαίτηση μιας αρχής που συμπυκνώνει το αληθινό. Θα μπορούσαμε να ονομάσουμε, λοιπόν, τη δομή του πλατωνικού συστήματος μοναρχική. Ενώ στον Wittgenstein δεν έχουμε καμιά ιεραρχία, καμιά αρχή: όλες οι διατυπώσεις του «αληθινού» είναι ίσες, ανεξάρτητες. Ο *λογικός* χώρος του Βιτγκενστάιν περιγράφει, επίσης, με αυτό τον τρόπο την ιδεολογία ως τόπο της αλήθειας ορίζοντας έναν κόσμο διάσπαρτων συμβάντων και καταστάσεων. Τα στοιχεία του κόσμου αυτού αναφέρονται όλα μονοσήμαντα και ομοιογενώς σε λεκτικές διατυπώσεις και έχουν ως κοινό σημείο αναφοράς τους την «γενική προτασιακή μορφή». Τα στοιχεία είναι «ελεύθερα» και «ίσα» αλλά απολύτως ομοιογενή και μονοσήμαντα, ο τόπος της αλήθειας είναι δημοκρατικός, δηλαδή μη ιεραρχικά και εξισωτικά αντιπροσωπευτικός αλλά με μια τυπική αφηρημένη ισότητα, φορμαλιστική.

Ο Balibar ανασυγκροτεί τα «πολιτεύματα της αλήθειας», τα οποία θεμελιώνονται στην ταύτιση αλήθειας και λόγου, με βάση τα δύο διαμετρικά αντίθετα ιστορικά παραδείγματα: την «μοναρχία» του Πλάτωνα και την «δημοκρατία» του Wittgenstein Μεταξύ των δύο αναπτύσσονται διάφορες παραλλαγές οι οποίες δεν φαίνονται ικανές να αλλάξουν την υποχρεωτική εναλλαγή μεταξύ των δύο βασικών: την ιεραρχική και την εξισωτική. Υπάρχουν άλλες ποικιλίες δημοκρατισμού της αλήθειας στην ιστορία της φιλοσοφίας[41]; Η απάντηση είναι ότι υπάρχει μια νέα δυνατότητα πέρα από τα μέχρι τώρα δεδομένα με αφετηρία τη σπινοζική σύλληψη της αλήθειας. Ο σπινοζικός δημοκρατισμός αποτελεί ένα παράδειγμα μη ιεραρχικής και, ωστόσο, σύνθετης ισότητας. Πρόκειται για ένα «παράδοξο» αλλά πολύ ενδιαφέρον «πολίτευμα της αλήθειας», καθ' όσον εκδηλώνεται και δεν απωθείται η εσωτερική ένταση της «δημοκρατίας». Ο σπινοζικός εκδημοκρατισμός *«θεμελιώνεται στην εξουδετέρωση κάθε προνομιακού ονόματος της αλήθειας, στην αρχή της ισότητας όλων των «ιδεών» ή γνώσεων αποκλείοντας κάθε κανονικοποίηση της σκέψης»* (Balibar 1994a: 13).

[41] Για το συμμετοχικό μοντέλο ως αξία βλ. Ψυχοπαίδης 1997: 15.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Πράγματι, στον Spinoza ο τόπος της αλήθειας δεν ταυτίζεται αποκλειστικά με το λογικό χώρο, δηλαδή η αλήθεια δεν ταυτίζεται με το λόγο. Ο τόπος δεν είναι ομοιογενής αλλά ετερογενής, εκφράζει την εσωτερική ένταση, την εσωτερική διαφορά ενός πεδίου στο οποίο συνυπάρχουν λογικά και μη λογικά στοιχεία με απολύτως ίσες αξίες. Έτσι, η ισότητα των ιδεών και των γνώσεων δεν είναι μια ομοιογενής ισότητα αλλά ετερογενής και γι' αυτό το λόγο «σύνθετη». Στην απλή και καθαρή ταύτιση-ισότητα του Wittgenstein αντιπαραβάλλεται η *«σύνθετη» ισότητα ή ισότητα διαφοράς μεταξύ ιδεών* την οποία είναι δυνατόν να εξάγουμε από τις θέσεις του Spinoza .

Στο κεφάλαιο για τη διατομικότητα (κεφάλαιο 3.1) θέσαμε την έννοια του εκδημοκρατισμού της γνώσης στον Spinoza . Είναι αναπόφευκτη η αιώρηση από ιεραρχικό σε εξισωτικό τόπο της αλήθειας; Η απάντηση είναι ότι δεν είναι αναπόφευκτη, καθ' όσον είναι δυνατόν να ορίζεται η αλήθεια και στο πεδίο του λόγου και πέρα από τον λόγο. Στην προοπτική αυτή ο *λόγος* και η *εμπειρία* μπορούν να επικοινωνούν χωρίς να ανάγονται το ένα στο άλλο, διαμορφώνοντας με τον τρόπο αυτόν μια ενότητα διαφοράς. Συνεπώς, ο *τόπος της αλήθειας είναι η άρθρωση των δύο σε ένα ενιαίο πλην όμως ετερογενές πεδίο.*

> «ο μη αντιπροσωπευτικός αλλά ενεργός ή αιτιακός χαρακτήρας των ιδεών που είναι συνώνυμος με την απόρριψη της a priori διάκρισης μεταξύ γνώσης και αισθήματος ή όπως θα λέγαμε σήμερα μεταξύ γνωσιακής λειτουργίας και αισθησιακής ή παθηματικής λειτουργίας» (Balibar 1994a: 50).

Απορρίπτοντας την ταύτιση λόγου και αλήθειας ο Balibar θέτει ένα διαφορετικό σημείο αφετηρίας, ότι ο τόπος δεν μπορεί να ανάγεται σε έναν έλλο- χώρο αφού ο λόγος είναι μια αλυσίδα διατυπώσεων, μια διάταξη φράσεων. στόσο, ο Balibar θεωρεί ότι εδώ αποκαλύπτεται ένα σημαντικό γεγονός, το γονός της *ετερογένειας του τόπου της αλήθειας.* Ο ίδιος ο Wittgenstein με τη ση *«τα όρια της γλώσσας μας είναι τα όρια του κόσμου μας»* παραδέχτηκε αυτήν μη αναγωγή, αφού η σημασία της φράσης του είναι ότι εντοπίζει και εκθέτει κ όριο του διατυπώσιμου. Με τον τρόπο αυτόν, ο Wittgenstein επιβεβαιώνει

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

έμπρακτα ότι το ίδιο το όριο δεν είναι διατυπώσιμο και δεν μπορεί παρά απλώς να «καθίσταται ορατό».

Τα δύο πεδία ένθεν κακείθεν του ορίου είναι διαφορετικά αλλά η διαφορά αυτή είναι μια διαφορά εντός ενός και του αυτού πεδίου. Πρόκειται τελικά για μια εσωτερική διαφορά παρά για δύο κάθετα διαχωρισμένα πεδία. Έτσι, το αρχικό όριο του δυισμού μεταξύ των δύο πεδίων συλλαμβάνεται τώρα ως εσωτερικό όριο, που σημαίνει ότι αυτό λειτουργεί τόσο ως διάκριση όσο και ως επικοινωνία. Με τον τρόπο αυτόν, ανακύπτει ένα πρώτο χαρακτηριστικό ιστορικότητας της αλήθειας. Αυτό που γίνεται ορατό είναι ότι η *διαφορά* του λογικού χώρου και του εξωτερικού του, του διατυπώσιμου και του μη διατυπώσιμου, του τόπου της αλήθειας και του μη τόπου είναι μια διαφορά εσωτερική. *Ο τόπος της αλήθειας δεν έχει τη δομή μιας ομογενούς λογικότητας αλλά τη δομή ενός κόσμου.*

Η *ιδεολογία* περιλαμβάνει γλωσσικά και μη γλωσσικά όντα: είτε *αντικείμενα* ορισμένα από τη γλώσσα και που δεν ανάγονται-εξαντλούνται σ' αυτήν, είτε *υποκείμενα* που παράγουν τα γλωσσικά όντα, είτε και τα μεν και τα δε. Αν υπάρχει αλήθεια μέσα και δια της γλώσσας, τότε υπάρχει αμφισημία του είναι σε σχέση με τη γλώσσα: το είναι της γλώσσας αποτελεί μη είναι (flatus vocis), αντιμέτωπο με τα αντικείμενα για τα οποία μιλά ή με τα υποκείμενα τα οποία το μιλούν. Το ζήτημα της αλήθειας δεν μπορεί παρά να μετατοπιστεί προς την προέλευση, τη σημασία αυτών των διακρίσεων: γενικά προς το στοχασμό πάνω στη διαφορά του είναι ως *γλώσσα* (ή «λέξη») και του είναι ως *πράγμα*, το άλλο της γλώσσας.

Ωστόσο, είναι και τελείως αδύνατο να εξαλειφθεί ο έλλογος χαρακτήρας της αλήθειας. Αυτό δεν γίνεται παρά υπό τη μορφή μιας επιταγής να μεταφερθούμε *στα όρια* της γλώσσας για να βγούμε από αυτήν. Όμως, το σημείο εξόδου οφείλει ήδη πάντοτε να *κατονομάζεται*. Μόνο στην αποτελεσματικότητα αυτού του ονόματος μένει η δυνατότητα να παραστήσουμε την *έξοδο* αυτή ως στιγμή της αλήθειας: ό,τι ονομάζουμε «ενόραση», παρατήρηση, πειραματισμό, πρα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κτική. Η γνώση του «από την πείρα» (τρίτο είδους γνώσης του Spinoza ) είναι μια ενορατική γνώση πέρα από το λόγο. Υποψιαζόμαστε ότι συμβαίνει το αντίστροφο: αυτό που ονομάζεται αλήθεια ή αυτό που ονομάζει την αλήθεια είναι το σημείο όπου ο λόγος ολοκληρώνεται ως τετελεσμένος, ακυρώνεται, εξερχόμενος για να συναντήσει το άλλο του (το πραγματικό, τη διαίσθηση, το νόημα) αλλά και επιστρέφει εκεί απ' όπου εξήλθε (το ομιλούν υποκείμενο ή το αντικείμενο για το οποίο υπάρχει ο λόγος ο οποίος σχηματίζει ένα «σύμπαν» και το οποίο δεν είναι όλον, δεν είναι «ο κόσμος»). Έτσι, ο τόπος της αλήθειας αποτελείται από τη συνάρθρωση τόσο του λόγου, των γλωσσικών στοιχείων όσο και του μη έλλογου, των μη γλωσσικών στοιχείων, της ενόρασης. Το σημείο περάσματος ή μετάβασης συνίσταται στο όριο *πέρα από τον λόγο* και στο σημείο αυτό εκτίθεται η αλήθεια και κατονομάζεται. Το *όριο-όνομα της αλήθειας* έχει την προτεραιότητα έναντι της αλήθειας γενικά· η προτεραιότητα αυτή σημαίνει ότι μας ενδιαφέρει το πώς παράγεται η αλήθεια και όχι από πού προέρχεται. Η πρόληψη της αλήθειας ως διαδικασίας μετατοπίζει το ενδιαφέρον προς τη στιγμή της εμφάνισής της όπου *«habemus ήδη πάντοτε μια αληθινή ιδέα»* (Spinoza όπως αναφέρεται στον Althusser 1978[1976]: 146) ως απόλυτη έναρξη. Παρατηρούμε, λοιπόν, να εμφανίζονται όλα τα στοιχεία του προβλήματος της ιστορικότητας στην αυθεντική τους μορφή, όπως εμφανίστηκαν στην προβληματική του Heidegger: η Αρχή ως όνομα του είναι, τόπος της αλήθειας, γλώσσα και είναι, διάνοιξη, διαφορά του είναι και του όντος.

Η ιστορικότητα πέρα από το λόγο που μας ενδιαφέρει, εντοπίζεται όταν μετά την επιστροφή «στα ίδια τα πράγματα» το πράγμα-πρακτική αναδύεται με την ενόραση και παράγεται μια αλήθεια ως συμβάν, ως στιγμή, ως συνάντηση. Η αλήθεια είναι κάτι που γίνεται σε μια μετατροπή· δεν είναι το πραγματικό με τη σημασία αυτού που υπάρχει σε κάθετη διάκριση με το μη πραγματικό που είναι εκείνο που δεν υπάρχει (δηλαδή την ψευδαίσθηση). Η αλήθεια είναι όντως πραγματικό με την έννοια αυτού που μετασχηματίζεται ως αποτέλεσμα μιας πρακτικής. Εδώ εντοπίζεται μια ενδιαφέρουσα σύγκλιση με την κονστρουκτιβι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στική επιστημολογική θέση, σύμφωνα με την οποία οι πρακτικές, οι θεσμοί, οι μορφές συμβολικής δράσης προϋποθέτουν τις κατηγοριοποιήσεις του κόσμου. Η αλήθεια δεν είναι της κατηγορίας «υπάρχει ή δεν υπάρχει» στατικά και δεν μπορεί να περιγραφεί ούτε και να χωρέσει μέσα σε ένα σχήμα. Η αλήθεια είναι κάτι που συμβαίνει στα όρια του λογικού με το πραγματικό και κατονομάζεται. Η αλήθεια προκαλεί ένα συνοριακό επεισόδιο, είναι διαφιλονικούμενη και ως τέτοια δεν μπορεί να αποφασιστεί σε ποιόν ανήκει. Το όνομα της αλήθειας συνιστά μια ελάχιστη γενικότητα, μια καθολικότητα παραγόμενη η οποία δεν είναι απαραίτητο να συνδυαστεί με βάση μια αρχή-λόγο και να υπαχθεί σε μια ιεραρχημένη και ομογενοποιημένη δομή. Μπορεί να συνδέεται με πολλαπλές αρχές και να εντάσσεται με αυτόν τον τρόπο σε μια δομή ετερογενή και σύνθετη. Στην περίπτωση αυτή, ο τόπος της αλήθειας οργανώνεται ανοικτά και αναγνωρίζει την ισοτιμία λόγου, ιδεών και ενόρασης. Η οργάνωση του τόπου δεν θεμελιώνεται απλώς στην ίση εκπροσώπηση αλλά σε μια νέα συγκρότηση, όπως περιγράφεται από το μοντέλο του σπινοζικού «εκδημοκρατισμού». Κατανοούμε έτσι τη σημασία της προτεραιότητας του ονόματος σε σχέση με το λόγο. Πρόκειται για μια διαδικασία συνεχούς σύστασης. Με βάση, λοιπόν, αυτήν τη θέση περί σύνθετου τόπου της αλήθειας αλλά και περί προτεραιότητας του ονόματος είναι αναμενόμενο ότι πρέπει να εστιάσουμε στον τρόπο που παράγεται ή στον τρόπο με τον οποίον λειτουργεί η ονομασία. Το σημείο αυτό είναι κρίσιμο για την κατανόηση της σχέσης αλήθειας και ιδεολογίας.

### *4.1.1.2 Η αμφισημία (equivocité) της αλήθειας*

Η παραγωγή της αλήθειας συνιστά, όπως είπαμε, μια διαδικασία μετατροπής πάνω στο όριο-όνομα της αλήθειας. Στη διαδικασία αυτή παρατηρούμε δύο χαρακτηριστικά. *Πρώτον* η αλήθεια είναι αυτο-αναφερόμενη, δηλαδή δεν στηρίζεται πουθενά παρά μόνο στον εαυτό της. *Δεύτερον*, από τη στιγμή

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

που εμφανίζεται στο όριο-όνομα η διαδικασία εξελίσσεται ως μια πολλαπλή ενοποίηση και ταυτοχρόνως διαίρεση της αλήθειας. Τα δύο αυτά στοιχεία προσδιορίζουν τη χαρακτηριστική αμφισημία της αλήθειας.

Όσον αφορά στην αυτο-αναφορά, το όνομα νοείται ως ελάχιστη γενικότητα διότι, όπως είπαμε, ονομάζει τα μη έλλογα χωρίς να τα μετουσιώνει σε έλλογα. Με άλλα λόγια, με το όνομα της αλήθειας δεν σκεφτόμαστε παρά το άλλο της αλήθειας, το ετερογενές, επειδή το όνομα είναι το κατάλληλο μέσο για να εκφραστεί η «ουσία» της αλήθειας, η οποία είναι μια ουσία διαφοράς από τον εαυτό της, είναι σχεσιακή (όπως η ανυπόστατη χάραξη του Althusser). Το ότι η «ουσία» της αλήθειας είναι σχέση σημαίνει ότι είναι μια μη λογική ουσία. Αυτή η ιδιοτροπία της αλήθειας αποδίδεται μόνο με το όνομα, καθ' όσον μόνο το όνομα μπορεί να αναφέρεται στα μη έλλογα. Το όνομα είναι αυτό που επιτρέπει στην αλήθεια να είναι «ελεύθερη» από άλλους προσδιορισμούς, να μην στηρίζεται πουθενά, δηλαδή να αυτο-αναφέρεται. Το όνομα συνυφαίνεται με την παρουσία της αλήθειας και συγκεκριμένα «με τον τρόπο παράστασης της αλήθειας μέσα στο όνομά της» (Balibar 1994a: 66). Η αυτοαναφορικότητα της αλήθειας φαίνεται καθαρά στη φράση του Spinoza : "verum index sui" και ερμηνεύεται από τον Balibar ότι η αλήθεια δεν έχει κανέναν άλλο προσδιορισμό παρά τον εαυτό της. Η αλήθεια είναι, λοιπόν, ένα ιδιαίτερο σημαίνον καθώς αποτελεί το ίδιο της το όνομα ή «αποτελεί το όνομα αυτού που είναι το ίδιο της το όνομα» (Balibar 1994a: 70). Σε τελευταία ανάλυση, ένα όνομα δεν «σημαίνει» αλλά δείχνεται ή εκτίθεται.

Αλλά και η δεύτερη στιγμή της διαδικασίας, εκείνη της ενοποίησης-διαίρεσης της αλήθειας, φαίνεται επίσης στην ίδια σπινοζική διατύπωση αυτήν τη φορά στην πλήρη της μορφή: "verum index sui et falsi". Η αλήθεια δεν αναφέρεται παρά στον εαυτό της, δεν αναφέρεται «σε τίποτε», σε «κανένα νόημα», αλλά διχάζεται *στην ίδια και σε ένα άλλο όνομα* το οποίο δεν ονομάζει παρά «το ίδιο πράγμα». Το άλλο όνομα δεν είναι ενιαίο. Η *ενότητα* της αλήθειας ως όνομα εμπλέκεται άμεσα σε μια διαδικασία *διαίρεσης* σε δύο και πλέον ή άπει-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρες μεταφορικής ομιλίες. Υπάρχει όμως και η διαίρεση με την οποία το όνομα της αλήθειας εκφράζει δύο διαφορετικά πράγματα συγχρόνως. Εφ' όσον η αλήθεια είναι αυτο-αναφορική και παρουσιάζεται ως ένα όνομα αυτο-ονομαζόμενο, τότε δεν έχει καμιά αξία δια-κριτική, δηλαδή δεν κάνει κάποια διάκριση για σκέψη, δεν έχει αποκτήσει ακόμα νόημα. Το νόημα επέρχεται με την *κρίση* (jugement), δηλαδή με την επιλογή-κατάφαση ορισμένων στοιχείων ως αληθινών και την απόρριψη-αποποίηση (negation) άλλων ως μη αληθινών. Το νόημα συγκροτείται πάντοτε μέσω μιας αντιπαράθεσης του αληθινού με το μη αληθινό. Με το να αντιτάσσονται δύο πράγματα μέσω ενός κριτηρίου, τότε ακριβώς αρχίζει να αποκτά νόημα το μέχρι τούδε αδιαφοροποίητο όνομα. Το ζήτημα δεν είναι να αρνηθούμε τη λειτουργία της διάκρισης και της αντιπαράθεσης, αλλά να εξετάσουμε πώς ακριβώς συμβαίνει και ποιες μορφές παίρνει[42].

Είναι γνωστό από τον Freud ότι η άρνηση (το όχι του αναλυομένου) συνιστά γνώση του απωθημένου υλικού, αποκάλυψη του ασυνειδήτου[43]. Είναι επίσης γνωστό ότι εκείνο που απορρίπτεται, παρ' ότι επιλέγεται για να αντιπαρατεθεί στο αληθινό ως μη έχον νόημα, εντούτοις δεν έχει μία μόνο σημασία. Ο Balibar στηρίζεται σ' αυτό το σημείο στην ψυχαναλυτική έννοια της άρνησης και όχι στις φιλοσοφικές της σημασίες. Ο λόγος για αυτήν την επιλογή είναι διπλός. *Πρώτον*, διότι η ψυχαναλυτική έννοια αναφέρεται στην είσοδο του απωθημένου υλικού στη συνείδηση, στην εγκατάσταση μιας διαίρεσης του υποκειμένου. Αυτό για το οποίο ενδιαφέρεται κυρίως ο Balibar είναι να προσδιορίσει την αλήθεια ως την κίνηση από τις μη παραστάσιμες ιδέες, τα μη έλλογα στοιχεία, τις αξίες που αναφέρονται στο ασυνείδητο σε συνειδητές έλλογες παραστάσεις, στη συγκρότηση του λόγου των υποκειμένων μέσω των κριτηρίων που επιλέγονται. Σ' αυτήν την προοπτική η ψυχαναλυτική σημασία είναι περισσότε-

---

[42] Η λειτουργία της άρνησης συνδέεται φυσικά κατ' εξοχήν με την τομή –επιστημονική τομή ή την επαναστατική τομή– στην οποία απορρίπτεται αναγκαία η μέχρι τότε κατάσταση. Η λειτουργία της άρνησης έχει ως προϋπόθεση την απώθηση της αμφισημίας και της πολλαπλότητας.

[43] Βλ. το λήμμα «Αποποίηση (negation)», στο Laplanche & Pontalis, *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, σ. 76.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ρο συναφής απ' ότι οι φιλοσοφικές οι οποίες αφορούν συλλογισμούς και διατυπώσεις ἂν και οι δύο παραδόσεις συναντώνται τελικά στο πρόβλημα των πίστεων-πεποιθήσεων[44]. *Δεύτερον,* διότι του είναι απαραίτητη η αξιοποίηση της αμφισημίας ή του διφορούμενου που χαρακτηρίζει τη φροϋδική άρνηση ώστε να συνάγει από αυτήν την αμφισημία και το διφορούμενο της αλήθειας.

Υπάρχουν λοιπόν, όπως είναι δυνατόν να συναχθεί από το φροϋδικό κείμενο, πολλές υπό αποποίηση σημασίες της μη αλήθειας. Υπάρχουν πολλές αρνήσεις μέσα στην άρνηση: το όχι, το σημείο της άρνησης, είναι πολλαπλό, διαθέτει πολλές σημασίες καθ' ότι αναφέρεται σε διάφορες μορφές αντιπαράθεσης αληθινού και μη αληθινού. Αυτό όμως σημαίνει ότι η αποποίηση διαθέτει μια μη αναγώγιμη πολλαπλότητα, ότι καθένα από τα αντίθετα του αληθινού είναι μοναδικό και μη αναγώγιμο σε μία σημασία. Το σφάλμα, το λάθος, η λήθη, η ανακρίβεια, το ψέμμα, το απατηλό, το πλασματικό, το φαινομενικό όλα αυτά δεν είναι το ίδιο πράγμα, όχι όμως βάσει ενός γενικού *κριτηρίου* όπως απαιτεί και επιβάλλει κάθε ορθολογισμός, αλλά ενός κριτηρίου πολλαπλού ανάλογα με την περίσταση. Η αλήθεια είναι μία αλλά και πολλαπλή, όχι απλώς και γενικώς μία όπως ισχυρίζονται οι μεταφυσικοί ορθολογισμοί με τη μονοσήμαντη κανονιστικότητα που επιδιώκουν να επιβάλλουν. Η συμφιλίωση και ηρεμία του ενός και αποκλειστικού κριτηρίου (ορθολογισμός) είναι χαρακτηριστική του ορθολογισμού, αντίθετα, η «συμφιλίωση με την εμπειρία, με ό,τι έχεις ζήσει είναι χαρακτηριστική της ιστορικότητας και της αμφισημίας της αλήθειας. Από την άλλη, η αντιπαράθεση, την οποία έχει ως προϋπόθεση η άρνηση, ενώ παίρνει πολλές μορφές, εντούτοις ανάγεται σε μια και μόνη μορφή, σ' αυτήν της άρνησης-αποποίησης. Ταυτοχρόνως, με την αναγωγή της η αντιπαράθεση απωθείται-εξαλείφεται μέσω της αυτο-επιβεβαίωσης της αλήθειας, της αυτοκατάφασης (ως «άρνηση της άρνησης»), στην οποία συνεπικουρείται από το πρώτο απαραίτητο στοιχείο της αμφισημίας, την αυτο-αναφορά. Η απώθηση

[44] Για τις διαφορές της ψυχαναλυτικής σημασίας της negation με τις αντίστοιχες φιλοσοφικές προβληματικές βλ. λήμμα «Verneinung» στο *Vocabulaire Européen des Philosophies,* σ. 1364.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της αντιπαράθεσης είναι φανερή από το γεγονός ότι ενώ εκφέρεται, εντούτοις δεν λέγεται.

Με τον εντοπισμό της πολυσημίας της άρνησης-απόρριψης σε συνδυασμό με την αυτο-αναφορά προσεγγίζουμε την *αμφισημία της αλήθειας*, καθ' όσον έτσι καθίσταται φανερό ότι η αλήθεια είναι αντιφατικά μια και πολλαπλή. Η προσέγγιση αυτή του Balibar συνιστά ένα ισχυρό σημείο οριοθέτησης τόσο από τον ορθολογισμό όσο και από τον σχετικισμό. Δεν πρέπει να κατανοούμε την πολλαπλότητα της αλήθειας με την έννοια της διανομής του αληθινού σε επιμέρους περιπτώσεις, πράγμα που θα σήμαινε μια σχετικιστική αντίληψη σύμφωνα με την οποία είναι σωστό και τούτο και κείνο, αλλά με τη σημασία της διαίρεσης σε πολλές περιοχές χρήσης, σε πολλά «γλωσσικά παιχνίδια», στα οποία η αντιπαράθεση αλλά και η κανονιστικότητα ενός κριτηρίου ορίζεται με μοναδικό τρόπο κάθε φορά. Σ' αυτήν την αμφισημία της άρνησης κυκλοφορεί μια λειτουργία αποκλεισμού και απόρριψης, η οποία συγκροτεί τον πρώτο μας δρόμο για την αμφισημία της αλήθειας πραγματοποιούμενης στην πολλαπλότητα των ονομάτων της.

Τίθεται, λοιπόν, το ερώτημα: το μοντέλο ονομασίας της αλήθειας μέσω επιλογής και απώθησης του αντιθέτου της είναι και αποκλειστικά το μοντέλο συγκρότησης του επιστημονικού λόγου; Η απάντηση εκ μέρους του Balibar είναι αρνητική. Η αντιπαράθεση αληθινού/μη αληθινού δεν είναι προνόμιο της επιστημονικής αλήθειας, αλλά λειτουργεί και στο πλαίσιο άλλων λόγων όπως αυτών της πολιτικής, της ηθικής, της τέχνης, της θρησκείας.

### *4.1.1.3 Η μεσολάβηση της ιδεολογίας*

Κατανοώντας την αμφισημία της αλήθειας μπορούμε να υπεισέλθουμε στη λειτουργία και στο ρόλο της, να εξετάσουμε σε τι εξυπηρετεί, σε τι χρησιμεύει αυτή. Είδαμε ότι η αυτο-αναφορικότητα της αλήθειας οδηγεί αφ' ενός σε

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μια ενότητά της στο όνομα, αφ' ετέρου την εμπλέκει σε μια επ' άπειρον διαίρεσή της σε άλλα ονόματα, σε μια επ' άπειρον μεταφορικότητα. Είδαμε, επίσης, ότι πίσω από κάθε άρνηση και τη βία του αποκλεισμού που αυτή εξασκεί στα πολλά νοήματα, βρίσκεται η αμφισημία, δηλαδή η διφορούμενη φύση της αλήθειας η οποία εκφράζει την πολλαπλότητα των νοημάτων. Η αμφισημία της αλήθειας πραγματοποιείται στην πολλαπλότητα των νοημάτων, των άλλων ονομάτων της αλήθειας, πολλαπλότητα η οποία είναι μη αναγώγιμη σε ένα από αυτά.

Τι μπορεί να συμβαίνει, τώρα, με αυτά τα «άλλα ονόματα» και την πολλαπλότητα τους; Ο Balibar περιγράφει στο σημείο αυτό μια νέα διαίρεση, ένα νέο διχασμό της αλήθειας που αναπτύσσεται αυτήν τη φορά μέσα στην εκφορά του ονόματος της αλήθειας. Ο νέος διχασμός αντί της αμφισημίας (equivocité) παράγει ισοδύναμα (equivalent) της αλήθειας. Τα ισοδύναμα αυτά, τα οποία ο Balibar αποκαλεί *maitres-mots*, υποτάσσουν την πολλαπλότητα με το να αναφέρονται (υπερφαλαγγίζοντας ακόμα και την αμφισημία) στο πεδίο που βρίσκεται πέρα από κάθε ονομασία. Πρόκειται για την πραγμάτευση της σχέσης της αλήθειας με το ετερογενές του λόγου πεδίο. Οι «κύριες λέξεις» αναφέρονται και εκφράζουν το υπόλοιπο του λόγου, τη διαφορά και παρέχουν μια λύση στο πρόβλημα της πολλαπλότητας των νοημάτων εμφανιζόμενες ως ένα γενικότερο ισοδύναμο από τα μέχρι τούδε εμπλεκόμενα στοιχεία, ανάμεσα και πέρα από αυτά, ως κάτι άλλο από αυτά. *«Άλλο από τι; Άλλο από τα πράγματα, τα αντικείμενα, τις οντότητες και άλλο από τα υποκείμενα, τα άτομα, τους συνομιλητές»* (Balibar 1994a: 81). Οι *κύριες λέξεις* είναι ένα σημείο αναφοράς διαφορετικής φύσεως από τις έλλογες παραστάσεις και τους φορείς τους. Μέχρι στιγμής είχαμε τη συγκρότηση των συνειδητών στοιχείων, των *έλλογων παραστάσεων* με βάση την άρνηση και το κριτήριο επιλογής, τη συγκρότηση της επιστήμης, του λόγου (ιδεολογία). Γενικότερα, η παράσταση συνδεόταν με τα υποκειμενικά στοιχεία και η αμφισημία της αλήθειας οδηγούσε είτε στη φαντασίωση μιας «αυτοσυνείδησης» ως απόλυτης αλήθειας είτε στη γνώση των αληθινών μέσα από την

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ανωνυμία της παραγωγικής γνωστικής διαδικασίας. Στη συνέχεια, παρακολουθούμε την ασυνείδητη λειτουργία της ιδεολογίας με τις *μη έλλογες παραστάσεις-ιδέες,* την εξιδανίκευση με βάση τα απορριπτόμενα μη αληθινά, τα «αδιανόητα», τα μη συνειδητά στοιχεία όπως: ηθικές αξίες, πίστη, πεποιθήσεις. Πρόκειται για τον συμβολικό τρόπο της σχέσης με το πραγματικό στον οποίο η παράσταση συνδέεται με την αντικειμενικότητα και παράγονται παραστάσεις αντικειμένων και, ταυτοχρόνως, αναπαραστάσιμα αντικείμενα.

Στο σημείο αυτό εντοπίζεται, λοιπόν, η παραγωγή της εξιδανίκευσης. Οι κύριες λέξεις ορίζουν και διατάσσουν την *πίστη* υποδεικνύοντας ή αναδεικνύοντας ένα όνομα της αλήθειας ως το κύριο ανάμεσα από όλα τα άλλα[45]. Η αποτελεσματικότητα των κύριων λέξεων οφείλεται στο ιδεώδες ή στην ιδανικότητα που προσδιορίζουν επιλέγοντας το πιο αυθεντικό, το πιο πρωταρχικό όνομα της αλήθειας, επιβάλλοντάς το ως γενικό ισοδύναμο αναφοράς όχι μόνο της αλήθειας του λόγου αλλά και της αλήθειας κάθε εμπειρίας.

Βρίσκουμε στο κείμενο του Balibar τον εξής ορισμό των κύριων λέξεων:

> «είναι οι αναπόφευκτοι *μεσολαβητές* της οργάνωσης της εμπειρίας σε σχέση με το λόγο στον οποίο σχηματίζονται οι ίδιες, οι μεσολαβητές της αναφοράς 'υποκειμένων' σε 'αντικείμενα', 'αντικειμένων' μεταξύ τους και 'υποκειμένων' μεταξύ τους μέσα σε ένα και μόνο πυρήνα νοήματος. Ωστόσο, αυτό σημαίνει ότι δεν πρέπει να είναι ούτε υποκείμενα ούτε αντικείμενα *καθορισμένα,* πάνω στα οποία μπορούμε να θεμελιώσουμε...φιγουράρουν *ως τρίτος* μέσα στο λόγο και στους θεσμούς, ως προελεύσεις, σκοποί εν συντομία *αρχές*» (Balibar 1994a: 83).

Οι κύριες λέξεις βρίσκονται στο κέντρο της διαλεκτικής διαδικασίας ιδεολογικοποίησης-αποιδεολογικοποίησης, ανάγουν την αμφισημία της αλήθειας με την απόλυτη ταύτιση αρχής και ιδεώδους. Εκεί που η ελάχιστη γενικότητα που απαιτείται για να εκδηλωθεί η αλήθεια αναδεικνυόταν με πολλές αρχές, τώρα με την επιβολή μιας από αυτές ως κύριας οι maitres-mot συντελούν στην εξιδανίκευση κατά την οποία η αλήθεια απολυτοποιείται. Οι κύριες λέξεις προσδιορίζουν τον ρόλο μιας Αρχής, θεμελίου-αιτίας και σκοπού, με την ο-

[45] Η θεωρία της εξιδανίκευσης μέσω maitres-mots του Balibar συγκλίνει σ' αυτό το σημείο με εκείνη του Slavoy Zizek στο *The sublime object of ideology.* Verso: 1989.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ποία αφ' ενός «ξεκινά» η γνώση, αφ' ετέρου αποτελεί η ίδια μια κατευθυντήρια-οδηγητική αρχή. Οι «μεγάλες κουβέντες», τα συνθήματα εμπεριέχουν πάντοτε μια εξήγηση και ένα σκοπό-ιδανικό. Οι κύριες λέξεις ως μεσολαβητές της οργάνωσης της καθημερινότητας σε σχέση με το λόγο, την εξουσία και τους θεσμούς, δηλαδή με το επίπεδο της αναπαράστασης-εκπροσώπησης, παρέχουν συγχρόνως ένα ιδεώδες, έναν τρόπο ζωής. Αναδεικνύεται έτσι η ηθική (moral) λειτουργία των κύριων λέξεων όπως η αυθεντία του «δασκάλου» και η πίστη που αυτή επιτάσσει στον μαθητή. Όπως είδαμε, ο Balibar αποδέχεται ως απαραίτητο τον ρόλο των ιδανικοτήτων στη νομιμοποίηση των θεσμών[46].

Παρατηρούμε, λοιπόν, τον κανονιστικό ρόλο των κύριων λέξεων: γνωσιακό και ηθικό-εξιδανικευτικό. Οι κύριες λέξεις που επιβάλλουν μια αρχή, καλύπτουν κάθε εμπειρία και οργανώνουν την κυριαρχία. Προσεγγίζοντας τις κύριες λέξεις ως ένα τρίτης τάξης, αυτονομημένο γενικό ισοδύναμο, ένα υψηλότερο καθολικό με την αυθεντικότερη αλήθεια του οποίου μετριούνται όλες οι άλλες, κατανοούμε ότι πρόκειται για μια μορφή ιδέας-ιδεατού κατάλληλου να παράσχει, με τη βία της ταυτολογίας, νόημα στην ετερογένεια του κόσμου. Ο λόγος δεν βρίσκει κανένα νόημα στην ετερογένεια και την απορρίπτει ως «αδιανόητη». Η αφελής και αισιόδοξη βεβαιότητα του λόγου υποσκάπτεται από όσα μηχανεύεται η τύχη και το πεπρωμένο των απορριπτόμενων. Τα τελευταία οδηγούνται στην αγκαλιά της αυθεντίας της οποίας τη γνώση, την εμπειρία και την εξουσία μόλις είχε αψηφήσει ο λόγος. Η αυθεντία των κύριων λέξεων μπορεί να πείθει διότι γνωρίζει ότι η αλήθεια δεν αποδεικνύεται μόνο, αλλά ότι, εξίσου, *δείχνεται*. Οι κύριες λέξεις αναλαμβάνουν λοιπόν τον ρόλο εκείνου που δείχνει την αλήθεια δείχνοντας τον εαυτό του ως ισοδύναμό της. Η λειτουργία του ιδεατού συνίσταται στο γεγονός ότι αυτό εγκαθίσταται στο σημείο όπου απαιτείται μια μεσολάβηση και εκεί αναλαμβάνει ρόλο εγγυητού. Πρόκειται

[46] Στο σημείο αυτό προσιδιάζει με την έννοια της αλήθειας των συστημικών προσεγγίσεων η οποία συνίσταται: *«στη μεταβίβαση απλοποιημένης συνθετότητας στην οποία χρησιμεύει ο μηχανισμός της εξουσίας (Macht)... και έτσι αντιμετωπίζουμε το πρόβλημα νομιμότητας της εξουσίας ως μια γενικευμένη ετοιμότητα να αποδεχθεί κανείς αποφάσεις»* Niklas Luhmann, *Νομιμοποίηση μέσω διαδικασίας*. Αθήνα: Κριτική, σσ. 58-61.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

για τη μεσολάβηση την οποία αναζητούσαμε, μεταξύ του έλλογου και του μη έλλογου στοιχείου του τόπου της αλήθειας. Οι κύριες λέξεις αποτελούν τον «*εξαφανιζόμενο μεσολαβητή*» ο οποίος είναι απαραίτητος ώστε να επικοινωνούν λόγος και εμπειρία, χωρίς να ανάγονται μεταξύ τους και να συγκροτείται έτσι ο τόπος της αλήθειας ως άρθρωση δύο ετερογενών στοιχείων. Ωστόσο, η μεσολαβητική λειτουργία δεν σχετίζεται με κάποια αμφισημία του μεσολαβητή, αλλά αντίθετα με την ισοδυναμία του με την αλήθεια, πρόκειται λοιπόν, για τη συμβολική λειτουργία του καθολικού.

Μήπως, άραγε, οι κύριες λέξεις είναι ο μεσολαβητής που ανάγει την ετερογένεια της αλήθειας σε ένα ομογενές πεδίο εξιδανικευμένης αλήθειας; Φαίνεται ότι η αντιμετώπιση της πολλαπλότητας του νοήματος λαμβάνει μια ιδιαίτερη μορφή μέσα από το δρόμο της εξιδανίκευσης. Στην περίπτωση αυτή, η βεβαιότητα που παρέχει ο μεσολαβητής υπό τη μορφή της αποκάλυψης, και η οποία λειτουργεί συμπληρωματικά στη βεβαιότητα της επιχειρηματολογίας και της απόδειξης του λόγου, αποτελεί, βεβαίως, μια *περιοριστική νοηματοδότηση*. Ο περιορισμός αυτός δεν αφορά πλέον στα νοήματα που αναγνωρίζει ως αντίθετα της αλήθειας αλλά στα νοήματα τα οποία δεν αναγνωρίζει καν. Τέτοια είναι τα νοήματα τα οποία δεν απωθούνται απλώς στο ασυνείδητο –και θα παρέμεναν ανακτήσιμα– αλλά εξωθούνται εντελώς πέρα από αυτό. Η ταυτολογία των κύριων λέξεων δεν περνά μέσα από την άρνηση, αλλά από την *αποποίηση* (denegation). Ενώπιον του ανώτερου δικαστήριου του καθολικού ιδεώδους των κυρίων λέξεων δεν υπάρχει αναγνώριση –όπως συμβαίνει με την κατάφαση ή την άρνηση– αλλά πλήρης *διάψευση*. Αυτό που αποποιείται ή διαψεύδει η ταυτολογία είναι το γεγονός ότι προέκυψε από μια διαρκή μετατόπιση του ονόματος της αλήθειας. Με τον τρόπο αυτό, αποτελεί η ίδια το ίχνος μιας διαρκούς σύγκρουσης το οποίο φέρει μέσα της αυτο-καταστροφικά. Η βία που ασκείται με την πλήρη απόρριψη δημιουργεί ένα φαύλο κύκλο αφού το γενικό ισοδύναμο θέλει να εκφράσει τα πάντα, αλλά και δεν μπορεί πλέον να συνεχίσει τη μετατόπιση σε άλλο σημείο αναφοράς. Πρόκειται για ένα παντοδύναμο και ακατα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μάχητο ιδεώδες, εντούτοις αδύναμο, αφού δεν αναγνωρίζει το πραγματικό ή δεν αντιμετωπίζει πραγματικά την πολλαπλότητα του νοήματος. Από γενικό, καθολικό ισοδύναμο μετατρέπεται σε ισοδύναμο αυτο-αναφερόμενο και αποκλειστικό με την έννοια ότι ταυτίζει αρχή και ιδεώδες χωρίς δυνατότητα άλλης μεσολάβησης. Τα νοήματα που απορρίπτονται δεν μπορούν να επιστρέψουν πουθενά παρά μόνο σαν φετίχ (Balibar 1997a: 407), είναι εντελώς αποκλεισμένα και κυκλοφορούν ασυμβολοποίητα. Διαμορφώνεται με τον τρόπο αυτόν ένα πεδίο περίκλειστο (η forclusion κατά Lacan), χωρίς καμιά κυκλοφορία και ανταλλαγή με το έξω του. Όλα ανάγονται σε μια απόλυτη αρχή αυθεντική, ριζική καταγωγή και προέλευση. Ο περιορισμός νοήματος λαμβάνει τη μορφή του ριζικού *αποκλεισμού,* δημιουργώντας όχι απλώς μια λογική ασυμβατότητα μεταξύ αλήθειας και μη αληθινού αλλά γενική ασυμβατότητα μεταξύ λογικού και ιστορικού, εφ' όσον το μη αληθινό εξορίζεται πέρα από το πεδίο του λόγου χωρίς να αναγνωρίζεται.

Με τη μετατόπιση προς την κύρια λέξη και την εξιδανίκευση έχουμε αφ' ενός εκκένωση νοήματος –καθαρό σημαίνον– και αφ' ετέρου επαναπλήρωση νοήματος –αποδίδει όλα τα σημαινόμενα συγχρόνως. Υπάρχει, ωστόσο, μια διαρκής ένταση μεταξύ της εξιδανικευτικής διαδικασίας και της ιστορικής παραγωγής «άφθονου νοήματος» από το πραγματικό. Η αποσύνδεση των δύο διαδικασιών είναι η αιτία της αποσύνδεσης του νοήματος από την αναφορά στο ισοδύναμο, καθ' ότι το τελευταίο λειτουργεί πλέον ταυτολογικά.

Αν η αυτο-αναφορά στο προηγούμενο επίπεδο εκτονωνόταν στην αμφισημία της αλήθειας απωθώντας την άρνηση, τώρα η αυτο-αναφορά και ταυτολογία των ιδανικών δεν έχει πλέον πού να εκτονωθεί, δεν έχει τόπο να μετατοπιστεί περαιτέρω και δεν αναγνωρίζει ότι προήλθε από μια μετατόπιση. Αν με την άρνηση η σχέση αλήθειας-λάθους παρέμενε στο πλαίσιο μια γραμμικής ανασκευής του περιεχομένου στο πεδίο του λόγου, τώρα με την αποποίηση που επιβάλλει η ταυτολογία των κύριων λέξεων διαμορφώνεται μια μη γραμμική σχέση, *ασύμμετρη* και ετερογενής. Αν στην περίπτωση της άρνησης ο σχη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ματισμός νοήματος είχε ανάγκη την αναγωγή-μείωση της πολλαπλότητας των μορφών της αντιπαράθεσης αλήθειας-λάθους σε μια και μόνη μορφή, τώρα με τον αποκλεισμό ορισμένων νοημάτων ως «αδιανόητων» (impensèes) αυτό που απαγορεύεται, με την ταυτολογία, είναι ακριβώς η δυνατότητα διαφοροποίησης της ίδιας της αρχής-θεμελίου. Αν, τέλος, στο προηγούμενο επίπεδο ό,τι υπήρχε στο ασυνείδητο είχε τη δυνατότητα να ανακτηθεί, να μετασχηματισθεί, αφού τουλάχιστον «δειχνόταν» όντας έτσι μη αδιανόητο, τώρα «αδιανόητη» είναι πλέον η ίδια η αρχή. Η αρχή ως ουσία, πρωταρχική αλήθεια χωρίς ασάφεια και υπολείμματα είναι αρχή ολοκληρωτική. Η ενότητα της αλήθειας είναι συμπαγής, αδιαφοροποίητη και οριστική καθ' όσον βασίζεται στην ταύτιση αρχής και ονόματος-ιδεώδους. Με άλλα λόγια, η ενότητα στηρίζεται στο απόλυτο θεμέλιο μιας αρχής η οποία δεν έχει κάτι πρωταρχικότερο από αυτήν, δεν έχει πλέον ανάγκη καμιάς ιστορικότητας, καμιάς διάνοιξης και, συνεπώς, αποτελεί ήδη πάντοτε τέλος-σκοπό. Για την ακρίβεια, με την αποποίηση η ενότητα δεν αναγνωρίζει ότι η ίδια είναι προϊόν της μετατόπισης μιας σύγκρουσης. Η ταύτιση αυτή δεν αφήνει καμιά δυνατότητα εξ νέου διαίρεσης της ενότητας της αλήθειας –όπως στα άλλα «προηγούμενα» επίπεδα– αφού όλα τα ονόματα της αλήθειας έχουν αναχθεί σε ένα κύριο όνομα στο οποίο υποτάσσονται. Η αρχική ετερογένεια εσωτερικεύεται ως απόλυτη ταυτότητα εαυτού, ο οποίος βρίσκεται σε απόλυτη και μη αναγώγιμη διαφορά με το άλλο, το ετερογενές το οποίο δεν αναγνωρίζει καν.

Κατά συνέπεια, η απόρριψη εγείρει την ανάγκη μιας σύνθετης αντιμετώπισης. Η συνθετότητα της αντιμετώπισης συνίσταται στην, με κάποιο τρόπο, αποκατάσταση της επικοινωνίας μεταξύ των ετερογενών πεδίων, στην άρση του αποκλεισμού, στη διάνοιξη του περίκλειστου πεδίου. Συνίσταται στην αναγνώριση της διαφοράς, στη δυνατότητα διαφοροποίησης της αρχής-ιδανικού σε πολλαπλές αρχές. Η δυνατότητα επανεξέτασης των αρχών αυτών με την επανασύνδεσή τους με το ιστορικό, δηλαδή με τη ιστορικοποίηση των αρχών και της εξιδανίκευσης με την κριτική συνεπάγεται την παραγωγή μοναδικοτήτων.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Κατ' ουσίαν, πρόκειται για την *ανάκτηση* των δυνατοτήτων μετατόπισης που υπήρχαν στα άλλα επίπεδα παράγοντας ένα νέο όνομα της αλήθειας συγκρουσιακό, που αναγνωρίζει εσωτερικά τη διαίρεσή του, την κυκλοφορία, το μετασχηματισμό του σε *αρχή-όριο*, αρχή μη κυριαρχική αλλά ρυθμιστική.

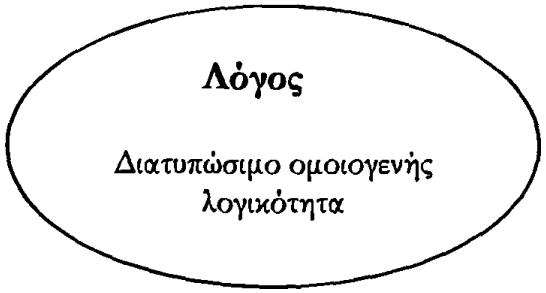
Στο σημείο αυτό τίθεται το ερώτημα πώς συνυπάρχουν τα τρία επίπεδα στιγμές ονομασίας που περιγράφηκαν μέχρι στιγμής, πώς αρθρώνονται και ποια είναι η συνολική δομή που προκύπτει. Η διαδρομή και το πέρασμα της αλήθειας από τα ανωτέρω σημεία σχηματίζει μια ποικιλία των τόπων της και τίθεται το ερώτημα πώς ενώνονται αυτοί. Καθώς η αλήθεια αναπτύσσεται και ξεδιπλώνεται από το ένα επίπεδο ενότητας στο επόμενο πρέπει να διατηρούνται: πρώτον, η πολλαπλότητα του νοήματος, δεύτερον η μη αντιστρεψιμότητα, δηλαδή η ιστορικότητα που σημαίνει όχι εγκλεισμός λόγω του αδιεξόδου αναφοράς ενός γενικευμένου ισοδυνάμου και, τέλος, τρίτον η δυνατότητα ορισμένοι ιδεολογικοί σχηματισμοί να λειτουργούν ως μη ιδεολογίες, λόγοι δηλαδή να υπάρχει μια ιδέα-ιδεατό όχι ως ισοδύναμο κυριαρχικό αλλά απλώς ρυθμιστικό.

*Συμπερασματικά*, το ιδεο-λογικό είναι ανοιχτό, η ιδεολογία είναι ο τόπος της αλήθειας αλλά όχι το όλον της, η αλήθεια εξάλλου δεν ολοκληρώνεται μέσα στην ιδεολογία, όμως δεν μπορεί να την αγνοήσει αναγόμενη στην άπειρη πολλαπλότητα. Αντίθετα, κινείται διαφοροποιητικά σε σχέση με την ιδεολογία παράγοντας μια ενότητα μέσα στη συγκυρία, μια ενότητα διαφοράς, ένα νόημα πολλαπλό αλλά και σταθεροποιημένο σε κάποιο σημείο «όχι για όλο το χρόνο» αλλά για ορισμένες χρήσεις του.

Ο ιδεολογικός τόπος είναι δομημένος με μια τριπλή «λογική»: *σύγκρουσης* ή πάλης μεταξύ κύριων λέξεων για την *ιδιοποίηση* του ονόματος της αλήθειας, *υπαγωγής* κύριων λέξεων σε ορισμένες από αυτές τις ίδιες ως το διακύβευμα διαρκούς «επαλήθευσης» (φιλοσοφικά συστήματα) και, τέλος, *κυκλοφορίας* του νοήματος μεταξύ των ονομάτων της αλήθειας τα οποία «κυκλοφορούν» τα ίδια

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*ως σημαίνοντα* και λειτουργούν ως ρελέ και, επίσης, ως εμπόδια. Αυτή η τριπλή «λογική» απεικονίζει τη δομή του ιδεολογικού:




*Αλήθεια*

Μη διατυπώσιμο,

ανομοιογενής κόσμος: γλωσσικά+μη γλωσσικά όντα

*μη αληθινό* (λάθος, ψέμμα)

*Σχήμα 1*: «Το σχήμα της αλήθειας». Ο εσωτερικός κύκλος είναι ο χώρος του λογικού, ο δεύτερος που περιλαμβάνει τον πρώτο είναι ο χώρος των ιδεών. Ο πρώτος και ο δεύτερος κύκλος ορίζουν το χώρο του αληθινού και ιδεο-λογικού. Έξω από τον δεύτερο κύκλο υπάρχει το μη αληθινό, το αποκλεισμένο. Μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου υπάρχει το 1° σημείο διέλευσης, σημείο εξόδου και όνομα της αλήθειας. Μεταξύ του δεύτερου και του χώρου του μη αληθινού υπάρχει το 2° σημείο διέλευσης, σημείο εξόδου. Έτσι, η κυκλοφορία παρίσταται από τα δύο αυτά σημεία.

Αυτή η τριπλή λογική ή διαδικασία δηλώνει απλώς την *περίφραξη* (clôture) του τόπου, όπου συμβαίνει μια επανάληψη και μια αόριστη αντιμετάθεση, ή αντιθέτως το ασυμπλήρωτο (αίσθηση ανεπάρκειας) το οποίο μπορούμε να εννοήσουμε με πολλούς τρόπους, υπό την έννοια μιας *διασποράς* του νοήματος, μιας *ιστορικότητας* της αλήθειας (μη αντιστρεψιμότητα της ιστορίας) και, τέλος, υπό την έννοια ότι *κάποιοι* ιδεολογικοί σχηματισμοί αποτελούν *μη ιδεολογίες*, δηλαδή λόγοι, στους οποίους η αλήθεια δεν λειτουργεί ως αυτο-αναφορά, ως κύριες λέξεις, ως αντικείμενο ιδιοποίησης μέσω κάποιου ονόματος.

Η διαγραφή του ονόματος της αλήθειας, δηλαδή η πλήρης ανωνυμία της αλήθειας αποσκοπεί σε μια δημοκρατία της αλήθειας η οποία βρίσκεται ή τείνει προς την *άπειρη πολλαπλότητα*. Η υπόθεση αυτή συνιστά για τον Balibar

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μια απορία. Δεν είναι δυνατόν να καταργηθεί η λειτουργία των κύριων λέξεων με βάση τις οποίες παράγονται οι ιδεατότητες. Δεν είναι δυνατόν να παραγνωριστεί η παραγωγή των εξιδανικεύσεων ως η μια τάση της αντιφατικής διαδικασίας ονομασίας της αλήθειας, δηλαδή ονομασίας του *πραγματικού ιστορικού που είναι σχέση.*

### *4.1.2 Η αναθεμελίωση της τομής*

> «Πλάγιαζα στο πλάι του μες στο σκοτάδι, ακούγοντας τη σκοτεινή γής να μιλάει γι' αγάπη Κυρίου και για την ομορφιά Του και το αμάρτημά Του στήνοντας αυτί κατά τη σκοτεινή αφωνία απ' όπου μέσα οι λέξεις γίνονται πράξεις, και όπου οι άλλες λέξεις, όσες δεν είναι πράξεις, παρά μόνο χάσμα σε ό,τι είναι λειψό στον άνθρωπο, κατεβαίνουν όμοιες με το κρώξιμο από τις αγριόχηνες μέσα από το άγριο σκοτάδι και μέσα σε νύχτες παμπάλαιες και τρομαχτικές, ψηλαφίζοντας κατά τις πράξεις καταπώς ψηλαφίζουν τα ορφανά όταν τους υποδείχνονται δύο άτομα μέσα στο πλήθος και τους λένε: Τούτος είναι ο πατέρας σου, τούτη η μάννα σου».
>
> Ουίλιαμ Φώκνερ, *Καθώς ψυχορραγώ*, σ. 146.

Στο έργο του Balibar συναντούμε την έρευνα για την έννοια της «τομής» μέσα σε διάφορα θέματα και με ποικίλες αφετηρίες ως αφορμή. Τέτοιες αφετηρίες αφορούν για παράδειγμα στο ζήτημα της υποκειμενοποίησης δεδομένου ότι ο Balibar θεωρεί ότι η διαρκής επανεξέταση της τομής από τον Althusser στην ουσία συνιστά μια άδηλη έρευνα της συγκρότησης του υποκειμένου. Διαπιστώσαμε, επίσης, την εφαρμογή, ρητά ή άρρητα, του σχήματος «τομή και αναθεμελίωση», ήδη από τα πρώτα κεφάλαια, σε επιμέρους θέματα όπως αυτό της παγκοσμιοποίησης και της νεωτερικότητας, του μαρξισμού και της Ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης. Όλες αυτές οι πλευρές συγκλίνουν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, στο πρόβλημα της ιστορικοποίησης κάποιου είδους τομής. Χαρακτηριστικότερο όλων είναι το ζήτημα της νεωτερικότητας ως τομής και της «άλλης» νεωτερικότητας ως αναθεμελίωσης η οποία δεν συνιστά ιστορικιστικό ξεπέρασμα. Γενικά, παρατηρούμε μια ισοδυναμία μεταξύ αφ' ενός τομής και αναθεμελίωσης από επιστημολογικής απόψεως και αφ' ετέρου επανάστασης

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και θεσμοποίησης ως διαρκούς εξέγερσης στην πολιτική. Μια επιπλέον «ερεθιστική» θεματολογία είναι η σχέση επανάστασης και επιστήμης. Αν με άλλου είδους πολιτικές μεταφορές στην ιστορία των επιστημών εξετάζονται επιφανειακά οι σχέσεις της επιστήμης και της πολιτικής, αντίθετα, η «τομή» ως μια τέτοια μεταφορά επιτρέπει να αποφεύγονται οι αναγωγισμοί και οι μανιχαϊσμοί. Ο Balibar θεωρεί ότι, με την προϋπόθεση της επανεξέτασης και διόρθωσης της παράστασης της τομής που εισήγαγε ο Althusser, είναι δυνατόν να προσεγγιστούν *«οι συναντήσεις που μπορεί να συμβαίνουν ανάμεσα σε ένα αποτέλεσμα αλήθειας των επιστημών και σε ένα αποτέλεσμα αλήθειας μέσα στην πολιτική»* (Balibar 1994a: 99).

Με τη διερεύνηση των συγκεκριμένων εφαρμογών του σχήματος συγκεντρώσαμε ορισμένα στοιχεία τα οποία αποσαφηνίζουν το ερώτημα της σημερινής πολυπλοκότητας όσο και τη βασική υπόθεση για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής. Στην αναθεμελίωση επανεξετάζεται ο στενός δεσμός που ενώνει τη *λογική* διαδικασία της επαναδιατύπωσης των αρχών με την *ιστορική* διαδικασία της αναθεμελίωσης. Η ενότητα αυτή (όπως και η ενότητα φιλοσοφίας και πολιτικής) είναι ενότητα διαφοράς και όχι απλή ταύτιση. Οι δύο διαδικασίες διατηρούν την αυτονομία τους χωρίς να ανάγονται η μία στην άλλη. Το ενδιαφέρον μας, στο σημείο αυτό, εστιάζεται στον επικαθορισμό της τομής από την αλήθεια και την ιστορικοποίησή της με την αναθεμελίωση. Η ανάγκη για συνθετότερη αντιμετώπιση της αλήθειας με το πέρα από το λόγο πεδίο, δηλαδή η ανάγκη της ιστορικοποίησής της, διασταυρώνεται με την ιστορικοποίηση της τομής. Η «διόρθωση» της τομής με την αναθεμελίωση κατ' ουσίαν σημαίνει τις πολλαπλές τομές των οποίων η ενότητα διαφοράς και η κοινή δομή χαρακτηρίζεται από μια επαναληπτικότητα. Όμως η επαναληπτικότητα της δομής επικαθορίζεται από την ιστορία της. Προβάλλει, λοιπόν, το ζήτημα να γνωρίσουμε εάν και με ποιον τρόπο η επαναληπτικότητα της τομής αρχίζει από τον τόπο-όριο μιας ήδη πάντοτε υπάρχουσας *αμφίσημης επικοινωνίας*. Ο τόπος-όριο της αλήθειας (η «τοπική» κατά Althusser) προσδιορίζει τη συνάρθρωση αλή-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θειας των επιστημών (ως αποτέλεσμα παραγωγής) και αλήθειας ως (αποτέλεσμα) συμβάντος επικοινωνίας. Όπως θα δούμε, αυτό που προσδιορίζει την ενότητα των πολλαπλών τομών είναι η αιτιακή ενότητα των διαδικασιών διαφοροποίησης.

Μελετώντας, στο προηγούμενο κεφάλαιο (κεφάλαιο 4.1.1), τη σχέση της αλήθειας με την ιδεολογία διαπιστώσαμε τη σύνθετη σχέση της αφ' ενός με το λόγο αφ' ετέρου με το πεδίο του μη αληθινού. Είδαμε ότι στην τριπλή δομή του ιδεο-λογικού περιλαμβάνεται και η στιγμή του αποκλεισμού από το έλλογο αλλά ακόμη και από το ασυνείδητο. Αποκλεισμός όμως συμβαίνει, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, και κατά τη στιγμή της τομής με την οποία συγκροτείται η επιστημονική γνώση. Εκεί, εκτός από την απόρριψη του ψευδούς, το οποίο παραμένει συμμετρικό του αληθινού, απορρίπτονται επιπλέον ορισμένα ερωτήματα εκτός προβληματικής εντελώς. Η τομή περιέχει μια σύνθετη σχέση τόσο με το ψευδές όσο και με το σφάλμα. Μελετώντας τον ρόλο του νοήματος που αποκλείεται κατά την τομή αποσαφηνίζεται η σχέση επιστημών-ιδεολογίας ως μια σχέση έντασης.

Τι είδους συνάφεια υπάρχει μεταξύ του αποκλεισμού της τομής και αυτού της ταυτολογίας της εξιδανίκευσης-κύριων λέξεων; Η τομή συγκροτεί νόημα αλλά όχι όλο το νόημα και γι' αυτό επιζητεί τη συμπλήρωση και ολοκλήρωσή της με την αναθεμελίωση διαμορφώνοντας εξ αρχής ένα νέο, ανοικτό πεδίο. Η εξιδανίκευση άλλοτε κενή και άλλοτε υπερπλήρης νοήματος διαμορφώνει ένα περίκλειστο πεδίο. Στην πρώτη περίπτωση υπάρχει μια ένταση με επικοινωνία μεταξύ των δύο πόλων, ένταση που χαρακτηρίζει τις σχέσεις ιδεολογίας-επιστημών και την αλληλεπίδραση μεταξύ τους. Στη δεύτερη υπάρχει μια σχέση «ή όλα ή τίποτε», δηλαδή μια ταλάντευση η οποία απαιτεί μια μεσολάβηση ώστε να καταστεί δυνατή η ιστορικοποίηση. Η αναθεμελίωση επανεξετάζει ό,τι αποποιήθηκε και απορρίφθηκε κατά την τομή ως εσφαλμένο και ιστορικοποιεί την ασύμμετρη σχέση των στοιχείων αυτού του είδους σφάλματος σε σχέση με τη λογική της απόδειξης. Η ταυτολογία της εξιδανίκευσης παράγο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ντας ασυμμετρία εγείρει –χωρίς να το επιζητεί η ίδια– την ανάγκη σύνθετης αντιμετώπισής της. Η ιστορικοποίησή της συνίσταται στη διάνοιξη της ταύτισης αρχών και ιδεώδους και τη μετατροπή της σε σχέση διαφοράς.

Στόχος είναι μέσα από την αναθεμελίωση της τομής να φανεί ο επικαθορισμός της σχέσης επιστημών-ιδεολογίας από την αλήθεια, η διαρκής συνάρθρωση παραγωγής και επικοινωνίας ή αλήθειας-αποτελέσματος και αλήθειας-συμβάντος. Στη διαδικασία παραγωγής του αληθινού της επιστημονικής γνώσης υπάρχουν ορισμένα στοιχεία τα οποία είναι σκοτεινά. Τα στοιχεία αυτά, που σχετίζονται με τα σφάλματα τα οποία απορρίπτονται, εμφιλοχωρούν μέσα στον απόλυτο χαρακτήρα των αρχών. Με την αναδρομική επανεξέταση του απόλυτου των αρχών διαπιστώνουμε ότι απαιτείται μια *επέκταση* για να συμπεριληφθεί ό,τι αποκλείσθηκε. Η επέκταση της καθολικότητας των αρχών θέτοντας ένα ζήτημα ορίων έρχεται πάντοτε αντιμέτωπη με το άλλο της αλήθειας, με τη σύναψη του λογικού με το κοινωνικό-ιστορικό. Σ' εκείνο το σημείο φαίνεται ο επικαθορισμός της τομής από την αλήθεια. Η αλήθεια με τον τρόπο αυτό επικαθορίζει τη σχέση ιδεολογίας και επιστημονικής γνώσης. Αντίστοιχα φαίνεται ότι όχι μόνο δεν υπάρχει απλή διαχωριστική γραμμή μεταξύ επιστήμης/ιδεολογίας αλλά ότι η σύνθετη σχέση τους αναδεικνύει ότι η επαναληπτικότητα της τομής αρχίζει από τον τόπο-όριο μιας ήδη πάντοτε υπάρχουσας *αμφίσημης επικοινωνίας*. Η αλήθεια επεκτεινόμενη κατακλύζει τη γνώση, το λόγο και την ιδεολογία αλλά η επέκταση μετατρέπεται σε εσωτερική ένταση λόγω της οποίας ξαναρχίζει κάθε φορά να παράγεται με μοναδικό τρόπο.

Η αποποίηση εκ μέρους της τομής ενός ερωτήματος ως αδιανόητου και μη αναπαραστάσιμου στηρίζεται στον απόλυτο χαρακτήρα των αρχών της. Η αναθεμελίωση είναι η διαδικασία κατά την οποία αναγνωρίζεται ο συγκεκριμένος τύπος σφάλματος το οποίο έχει αποκλειστεί υπό τη γενική και αδιαφοροποίητη κατηγορία «σφάλμα». Αυτό που απορρίπτεται κάθε φορά είναι διαφορετικό. Η αναγνώριση της διαφοράς-ιδαιτερότητας του σφάλματος έχει ως προϋπόθεση την αναζήτηση και εισαγωγή ενός νέου απόλυτου ως γενικότερου ισο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δύναμου αναφοράς από τα προηγούμενα. Οι μεταφυσικές προϋποθέσεις των αρχών είναι το απόλυτο τους και αυτό συνιστά τη σκοτεινή τους περιοχή. Τα σκοτεινά είναι τα σφάλματα αλλά αδιαφοροποίητα, είναι αδιαχώριστες από τις έννοιες καθ' όσον είναι αυτές που επιτρέπουν στις αρχές να γίνονται αμφίσημες. Χρειάζεται ένα νέο απόλυτο ώστε να μετατραπεί η απόλυτη αρχή σε αρχή υπό συνθήκες. Η διαφοροποίηση των σφαλμάτων είναι ο φωτισμός των σκοτεινών-αποκλεισμού. Η μεταφυσική των αρχών δεσμεύει την εμπειρία και τις πεποιθήσεις και προσδιορίζει το ίδιο πεδίο με αυτά που δεσμεύει η εξιδανίκευση.

*4.1.2.1 Το «σημείο μη επιστροφής»*

Η επανεξέταση της έννοιας της τομής από τον Balibar εκκινά από τον σχετικό ορισμό, εκ μέρους του Regnault, της τομής ως «σημείο μη επιστροφής». Στον παραπάνω ορισμό αξιοποιούνται οι παρατηρήσεις του Regnault σχετικά με ορισμένα χαρακτηριστικά της τομής: τη μεταλλαγή, τη μη αντιστρεψιμότητα, την ασυνέχεια και το γεγονός ότι αναφέρεται στις έννοιες και όχι στις θεωρίες. Έτσι, η τομή δεν σηματοδοτεί μια εργασία της γνώσης σε δεδομένα πλαίσια αλλά αποτελεί μια υποχρεωτική «φυγή προς τα μπρος» της εννοιολόγησης προς τα θεμέλια, τα όρια, τα γνωστικά αντικείμενα και τις κρίσεις της.

Όσον αφορά στη λογική διαδικασία η παραγωγή του αληθινού σε σχέση με το ψευδές στηρίζεται στη διαδικασία της απόδειξης. Οι αποδείξεις στρέφονται κατά των προφανειών, η ολότητα των οποίων συνθέτει ένα «κόσμο», μια «φύση». Κατά την παραγωγή των αποδείξεων προκύπτει το αποτέλεσμα αλήθειας της τομής. Οι αποδείξεις είναι θετικές ή αρνητικές (απόρριψη) και *συγκροτούν το νόημα* διαχωριζόμενες από την ιδεολογία-ολοποίηση. Το ψευδές ή το σφάλμα ως το συμμετρικό του αληθινού παραμένει μέσα στο πεδίο του αληθινού.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Υπάρχει όμως και ένας τύπος σφάλματος που δεν είναι συμμετρικό της αλήθειας. Η ριζική αλλαγή προβληματικής έχει ως αποτέλεσμα ορισμένα ερωτήματα να τίθενται εκτός πεδίου κάθε δυνατής απόδειξης. Πρόκειται για μια διαδικασία αποκλεισμού και αποποίησης, ανάλογη με εκείνη που εξετάσαμε κατά την ονομασία της αλήθειας. Προκύπτει, λοιπόν, μια καταστροφή των προφανειών η οποία εκφράζεται από μια ρωγμή στη γλώσσα και δύο σύμπαντα εννοιών χωρίς επικοινωνία, με ασύμβατες προθέσεις-σκοπούς και επιθυμίες. Προκύπτει, τέλος, ασυμβατότητα μεταξύ των πριν και μετά της τομής πεδίων. Ορισμένα ερωτήματα δεν μπορούν να τεθούν και η επιμονή τους να τεθούν δεν σηματοδοτεί το *γεγονός* του εννοιολογικού σφάλματος αλλά εγκαινιάζει ένα *νέο τύπο σφάλματος*: η επιμονή αυτή σχετίζεται με την *αξία που έχει το ερώτημα για το υποκείμενο της επιστήμης*. Με άλλα λόγια, με το ότι δεν μπορούν να συνδεθούν με την επιθυμία για γνώση του υποκειμένου της επιστήμης (είναι αποκλεισμένα και όχι απωθημένα). Εισάγεται, λοιπόν, με τον Regnault το «υποκειμενικό» στοιχείο της αλήθειας πέρα από το «αντικειμενικό» του Bachelard. *«Ο διαφορετικός αυτός τρόπος σφάλματος εκδηλώνει την παρουσία του «προ-επιστημονικού» μέσα στην ιστορία της γνώσης η οποία ωστόσο στηρίζεται στον αποκλεισμό του ως μη επιστημονικού»* (Balibar 1994a: 128).

Ποια είναι, ακριβώς, αυτή η διαφορά μεταξύ των δύο τύπων σφάλματος; Στον πρώτο τύπο έχουμε συμμετρική σχέση: η αλήθεια δείχνει το ψευδές γραμμικά και ομοιογενώς, με την απλή ανασκευή του περιεχομένου του. Ο δεύτερος τύπος χαρακτηρίζεται από ασυμμετρία: απορρίπτεται, ή καλύτερα, αποποιείται ένα ερώτημα ως τελείως ασύμβατο με τη λογική της απόδειξης, ως ερώτημα που καθορίζεται από διαφορετικές συνθήκες-όρους και, κατά συνέπεια, δεν γίνεται κατανοητό, διαφεύγει, χάνεται[47]. Συνεπώς, εγείρει μια σύνθετη

[47] Παράβαλε με το σχήμα της αλήθειας, που παρατέθηκε παραπάνω, την παράσταση του Γαλιλαίου η οποία είναι η πρώτη παράσταση της τομής. Σ' αυτήν απεικονίζονται: σε μια πρώτη στιγμή οι επιστημονικές ερμηνείες διακρίνονται από τις μη-επιστημονικές οριοθετούμενες οι μεν εντός της περιφέρειας του μεγάλου κύκλου και οι δε εκτός. Στη συνέχεια, οι πρώτες διακρίνονται σε μη αποδεκτές και σε αποδεκτές. Οι αποδεκτές σχηματίζουν ένα μικρότερο κύκλο στο εσωτερικό του μεγάλου (Losee, 1991[1980]): 82).



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

και όχι απλή αντιμετώπιση. Η άρνηση-αποποίηση μεταθέτει ή θέτει σε κυκλοφορία το ασυμβολοποίητο και μη αναπαραστάσιμο ερώτημα το οποίο δεν μπορεί παρά να επανεμφανίζεται. Η σύνθετη αντιμετώπιση απαιτεί την αναγνώριση της διαφοράς των δύο πεδίων, αναγνώριση όχι του σφάλματος εν γένει ως τέτοιου, αλλά του συγκεκριμένου σφάλματος το οποίο ακριβώς αποκλείεται. Με την αναγνώριση αποκτούν σημασία-νόημα και το επιβάλλουν στην εμπειρία. Ο Balibar δίνει στο σημείο αυτό ένα ορισμό της ιδεολογίας με τον οποίο αποδίδει την αναδρομικότητα του νοήματος που απορρίφθηκε ως μη αποδεικνυόμενο και μη αποδεκτό. «Ιδεολογία, από τη σκοπιά της επιστήμης, *είναι το σφάλμα ως η επιμονή (tenacité) αυτού του μη αποδείξιμου το οποίο δεν εξαλείφεται μια για πάντα από την τομή ή από το εσωτερικό της περιοχής που άνοιξε η τομή*» (Balibar 1994a: 128-9).

Ο ορισμός αυτός εξειδικεύει την «αυτοκριτική» θέση του Althusser για τη ρασιοναλιστική θεωρητικιστική παρέκκλισή του και προσδιορίζει διεξοδικότερα την παρουσία της ιδεολογίας στο πεδίο της τομής. Ταυτίζει την ιδεολογία με το σφάλμα αλλά όχι πλέον με ρασιοναλιστικό τρόπο, αφού ακριβώς το σφάλμα, που είναι τα σφάλματα τα οποία δεν έχουν εξαλειφθεί «δια παντός», επιμένει μέσα στη περιοχή της τομής. Κυρίως όμως επειδή έχει «κατακτηθεί» ήδη η αλήθεια και από αυτήν την κατακτημένη θέση μπορεί ο επιστήμονας να στραφεί στην προϊστορία της επιστήμης του και να τη χαρακτηρίσει ως σφάλμα.

> «Είναι επειδή κατέχουμε μια αληθινή ιδέα» που...μπορούμε να πούμε 'verum idex sui et falsi', ότι το αληθινό αυτο-δηλώνεται και υποδηλώνει το εσφαλμένο, επομένως, η αναγνώριση του σφάλματος είναι η ανάδραση του αληθινού»...και όχι 'στη ρασιοναλιστική σκηνή της αντίθεσης θετικής αλήθειας-(ιδεολογικού) σφάλματος'» (Althusser 1983[1974]: 37).

Δεν πρόκειται για τη χάραξη μιας απλής διαχωριστικής γραμμής με βάση ένα *κριτήριο* αλλά για την ανάδυση ενός πολωμένου πεδίου στη θέση μιας ομοιογενούς επιφάνειας. Τόσο οι έννοιες της επιστήμης όσο και αυτές της ιδε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ολογίας αρχίζουν να υπάρχουν μόνο από το γεγονός της τομής. Στο ανομοιογενές αυτό πεδίο οι δύο πόλοι επικοινωνούν αλλά έμμεσα.

Όπως λέει ο Althusser:

> «Μια επιστήμη αναγνωρισμένη, βγαίνει (έξοδος[48]) πάντα μέσα από την προϊστορία της και συνεχίζει ατελεύτητα να βγαίνει από αυτήν (η προϊστορία μιας επιστήμης εξακολουθεί να της είναι πάντα σύγχρονη, σαν ο Άλλος της) με τη μορφή της *απόρριψης* της ως *σφάλματος*» (Althusser 1983[1974]: 26).

Η ιδεολογία παρακολουθεί στενά την τομή και η τομή κοιτάει προς τα πίσω αλλά δεν μπορεί να σκεφτεί τα σφάλματα. Τα σφάλματα που αποτελούν τον ιστό της ιδεολογίας δεν είναι παράλογα ούτε χωρίς νόημα. Αντιθέτως, επιβάλλουν νόημα στην εμπειρία με την ικανότητα να παρουσιάζουν στα υποκείμενα τον κόσμο ως ένα σύνολο που επιδέχεται σκέψης και ως τόπο αναγνώρισης. Από την άλλη, η επιστημονική γνώση θεωρώντας την ιδεολογία ως εξωτερική της και χωρίς επικοινωνία μαζί της διατηρεί εντούτοις μια έμμεση επιρροή πάνω της. Της παρέχει τεχνικές για τη διαμόρφωση του εμπειρικού κόσμου και εξήγησης των καταστάσεων και των αυτονόητων προφανειών μέσα στις οποίες τα άτομα επικοινωνούν. Έτσι, κάθε επιστήμη *«δεν αποτελεί τη γνώση ενός καθαρού 'αντικειμένου' αλλά επιστήμη των καθορισμών του υποκειμένου»* (Balibar 1994a: 130). Όπως προτείνει ο Μασερέ: «κάθε επιστήμη είναι επιστήμη της ιδεολογίας» (*"a propos de la rupture (Marxisme et Humanisme, suite)*. Ωστόσο, η ιδεολογία ως τέτοια δεν αποτελεί γνωστικό αντικείμενο καμιάς καθορισμένης επιστήμης. Με τον τρόπο αυτόν, κατανοούμε την προαναφερθείσα σχέση: ενώ η επιστήμη προσδιορίζει την ιδεολογία ως το προ-επιστημονικό σφάλμα, εντούτοις δεν αποτελεί επιστήμη του σφάλματος ως προπατορικού αμαρτήματος. Μ' άλλα λόγια, ενώ δείχνει τα αποκλεισμένα ερωτήματα, εντούτοις δεν μπορεί να τα σκεφτεί.

Υπάρχει, λοιπόν, μια *ένταση* και μια επικοινωνία μεταξύ των δύο πόλων του πεδίου παρ' όλο που είναι μεταξύ τους ασύμβατοι. Η ιδεολογία διαθέτει

[48] Προσθήκη του γράφοντος.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«ήδη πάντοτε» ένα υπόλοιπο νοήματος, το οποίο δεν διαφεύγει των επιστημών αλλά και δεν μπορεί να επεκταθεί ολικά, αφού και το ίδιο προκύπτει από την περιοδική ανάδυση των επιστημών με το γεγονός της τομής. Το «ήδη πάντοτε» άφθονο νόημα της ιδεολογίας περιμένει την αναδρομή της τομής ώστε να εγγραφεί ως αποτέλεσμα αλήθειας συμμετέχοντας ενεργητικά στη διαδικασία συγκρότησης νοήματος μιας καθορισμένης επιστήμης. Η παρουσία και η *επιμονή-εμμονή* αυτού του νοήματος είναι που δημιουργεί την *ένταση* στις σχέσεις ιδεολογίας-επιστημών.

*Η απόδειξη, λοιπόν, συγκροτεί το νόημα αλλά όχι όλο το νόημα.* Αυτό το υπόλοιπο που αφήνει η απόδειξη, δηλαδή το μη αποδείξιμο, δεν είναι το μη νόημα, το παράλογο, το άτοπο, η απουσία νοήματος αλλά το «αδιανόητο». Πρόκειται για την περίσσεια νοήματος της διαδικασίας συγκρότησης του νοήματος, για την περίσσεια της παραγωγικής εργασίας της απόδειξης, περίσσεια που υπάρχει «ήδη πάντοτε» και δεσμεύει την εμπειρία. Πρόκειται για νόημα δυνητικά αποδείξιμο, συγκροτήσιμο, νόημα υπό ανάκτησιν και νόημα σε αναμονή, νόημα που επιμένει και αναμένει.

> «Συμβολικό είναι το νόημα που προκύπτει πάντα από τον συνδυασμό στοιχείων που τα ίδια δεν είναι σημαίνοντα. Υπάρχει πάντα άφθονο νόημα, υπερπαραγωγή, υπερκαθορισμός του νοήματος, που παράγεται κατά περίσσεια από τον συνδυασμό θέσεων μέσα στη δομή» (Deleuze 1985[1973]: 331).

Αλλά τα «αδιανόητα» εδώ δεν εννοούνται με τη λακανική έννοια. Όταν ο Althusser λέει: ο Άλλος, ο πατέρας κ.λπ. δεν παραπέμπει στον Lacan αλλά στο ότι τα «αδιανόητα» δεν είναι προπατορικά αμαρτήματα-Σφάλματα (Althusser 1983[1974]: 25). Το πεδίο του αληθινού περιλαμβάνει, εμπεριέχει και το λάθος. Αυτό το οποίο δεν αναγνωρίζεται, δεν απωθείται απλώς αλλά απορρίπτεται στο πεδίο του Πραγματικού. Δεν μιλούμε για το λάθος αλλά για άλλο τύπο λάθους-σφάλματος. Θα ήταν χρήσιμο εδώ να εντοπίσουμε τη διαφορά με τον Lacan και τη στρουκτουραλιστική τάση προς *«το ιδανικό της παραγωγής του πραγματικού του με βάση τη συνδυαστική οποιονδήποτε στοιχείων»* (Althusser

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

1982[1974]: 47). Όπως θα δούμε, αν ισχύει το σχήμα του Γαλιλαίου, τότε υπάρχει σίγουρα άλλη σύλληψη των «αδιανόητων». Πράγματι, παρακάτω φαίνεται ότι δεν είναι το «ασυνείδητο» αλλά, πέρα από αυτό, είναι οι ίδιες οι αρχές-ιδεώδη. Ο αποκλεισμός, πράγματι, εντοπίζεται αλλά παίρνει νόημα με την «υποκειμενική» αλήθεια. Το υπόλοιπο νοήματος που αφήνει η απόδειξη, η λογική διαδικασία συνιστά, λοιπόν, το υπόλοιπο νοήματος *με το οποίο η αλήθεια επικαθορίζει την τομή επιζητώντας την αναθεμελίωση*. Μένει να εξετάσουμε πού εντοπίζεται το στοιχείο που δεσμεύει την εμπειρία και το οποίο δεν μπορεί να σκεφτεί η τομή.

*4.1.2.2 Αναδρομικότητα και «επιστροφή στα αδιανόητα»*

Τίθεται, λοιπόν, το ζήτημα της ονομασίας του αληθινού για το επιστημονικό μοντέλο το οποίο όμως δεν σημαίνει ότι είναι και το μόνο νόμιμο διότι, όπως είδαμε, υπάρχουν πολλές μορφές αντίθεσης αληθινού/μη αληθινού. Το μοντέλο που χρησιμοποιεί η επιστήμη είναι ένα από αυτά, και γι' αυτό το αποτέλεσμα αλήθειας με την παραγωγή μέσω της αποδεικτικής διαδικασίας δεν είναι το όλον. Αυτό το υπόλοιπο είναι το νόημα που επιστρέφει ως αδιανόητο-ασύλληπτο και στην ενσωμάτωση του οποίου παίζει πάντοτε ρόλο η αναθεμελίωση προκειμένου να τα σκεφτεί αλλά και πάλι με μια τομή, με ένα νέο σημείο μη επιστροφής, με μια επανέναρξη με «απόλυτο» τρόπο.

Ποια ακριβώς είναι η σχέση τους; Η αναθεμελίωση γίνεται πάντοτε στο πεδίο της προηγούμενης τομής, εν τούτοις όμως δεν αποκαθιστά τη συνέχεια παραστάσεων την οποία διέρρηξε η τομή κλείνοντας το χάσμα που άνοιξε. Δεν πρόκειται για μία γραμμική κίνηση συντηρητικής επιστροφής ή «φυγής προς τα μπρος». Αντίθετα, είναι ο μόνος τρόπος να συνεχιστεί η τομή με την ανάδυση ενός νέου «σημείου μη επιστροφής», με μια νέα τομή, ώστε ένα νέο πεδίο αναδιαταγμένης πόλωσης να αναδύεται. Η επιστροφή γίνεται στο βάθος (σκοτεινό)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και όχι στο πριν, η χρονικότητα της τομής δεν είναι γραμμική. Πρόκειται για την ολοκλήρωση της τομής συμπεριλαμβάνοντας ό,τι αυτή άφησε απέξω, ό,τι απέκλεισε, ό,τι άφησε αφώτιστο και σκοτεινό.

Η ολοκλήρωση σημαίνει ότι εξωθείται και «υπερβαίνει» τα όρια με μία έξοδο, επεκτείνεται ώστε να κυριαρχήσει με το να συμπεριλάβει το άλλο-την εμπειρία, η οποία δεσμεύεται από τα «αδιανόητα» του αρχικού αποκλεισμού και ξαναρχίζει με μια εσωτερική ένταση. Πρόκειται για την εφαρμογή ενός αιτιακού σχήματος της ολοκλήρωσης (integration), δηλαδή για έναν διαφορικό σχηματισμό του όλου ο οποίος αναθεωρεί τα προαπαιτούμενα της αρχικής τομής και της διάταξης που εγκαθίδρυσε. Μιλούμε, δηλαδή, για επεξήγηση και συμπλήρωση με παραγωγή μοναδικοτήτων: *«με την παραγωγή εννοιών επιτρέποντας να διατυπωθεί πλήρως η υπάρχουσα θεωρία και να εκτεθούν τα όρια της»* (Balibar 1994a: 139). Όπως διατυπώνει και ο Althusser: *«βγαίνει...απορρίπτοντας ως σφάλμα με αποκλειστικό γι αυτήν τρόπο...προς στιγμήν δεν 'εκθέτει τις λεπτομέρειες'»* (Althusser 1982[1974]: 25).

Η αναθεμελίωση είναι πορεία από την αρχή αλλά παράλληλα με την αρχική τομή. Η τομή ζητά και περιμένει την αναθεμελίωσή της διότι αλλιώς δεν μπορεί να συνεχιστεί. Βλέπουμε ότι η νέα έννοια της αναδρομής (recurrence) του Regnault διαφέρει από αυτήν του Bachelard: «αδιανόητα» είναι οι ίδιες οι αρχές π.χ. της κλασσικής μηχανικής. Αδιανόητα είναι αυτά που δεν μπορούμε να σκεφτούμε (pensable), δηλαδή αυτά που δεν μπορούμε να μετασχηματίσουμε (transformable). Η αναδρομή επεξηγεί τη *σκοτεινή πλευρά* των αρχών: *«γεννιέται... μέσα από μια διεργασία...σκοτεινή και τυφλή...συνέργεια στοιχείων...τα οποία 'ανακαλύπτουν', εκ των υστέρων όμως, ότι το ένα αναζητούσε το άλλο...»* (Althusser 1983[1974]: 24-25).

Με αυτήν την ένδειξη του Althusser φαίνεται καθαρά ότι χρειάζεται η μεσολάβηση άλλου ιδεώδους, διαφορετικού από το ταυτολογικό της αρχής-ιδεώδους. Χρειάζεται ένα σχεσιακό ιδεώδες-συμβολικό, ένα νέο γενικό ισοδύναμο. Με αυτό το σχεσιακό ιδεώδες αρθρώνεται το αίτημα της τομής με την

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

επιστροφή του αδιανόητου νοήματος. Μετά την αποποίηση η ταυτολογία αποκόπτει ακριβώς την αναθεμελίωση και για να ανοίξει προς τη διαφορά χρειάζεται η μεσολάβηση του νέου ιδεώδους, αναγνωρίζοντας αυτό που κατέστη αντικείμενο αποποίησης-το χωρίς Πατέρα. Υπάρχουν δύο χρόνοι της αναδρομής, ο χρόνος της ανάκτησης και ο χρόνος της εκκρεμότητας.

> «Όντας ξέχωρο από το πραγματικό και το φανταστικό δεν έχουν εξωτερική υποδήλωση ούτε εσωτερική σημασία. *Είναι νόημα.* Νόημα 'θέσης',... Οι θέσεις αυτές προηγούνται των πραγμάτων. Καταρτίζεται μια τοπολογία και εντοπίζονται σχέσεις. Οι συμβολικές *σχέσεις* είναι διαφορικές: ενώ τα στοιχεία δεν έχουν από μόνα τους ύπαρξη, αξία ή σημασία δηλ. είναι απροσδιόριστα εντούτοις η σχέση τους είναι ολότελα προσδιορισμένη καθώς τα στοιχεία *προσδιορίζονται* αμοιβαία»... «...ο *πλήρης προσδιορισμός* των *μοναδικών σημείων*(θέσεων που καθορίζουν τους ρόλους και τις στάσεις) που συγκροτούν ένα χώρο αντίστοιχο σ' αυτά τα στοιχεία» (Deleuze: 1985[1968]: 329).

Η αναδρομή ως ολοκλήρωση, πλήρης εξήγηση της αρχής εκ των υστέρων και η συμπλήρωση από άλλες αρχές χωρίς τις οποίες θα είναι ανενεργός συνοδεύεται από το παράδοξο της ονομασίας ως «αδιανόητου» κάποιου στοιχείου που εξηγείται πλήρως. Θα αναγκαστούμε να υπεισέλθουμε σε μια λεπτομερέστερη αναφορά στην ιστορία των επιστημών για να εξακριβώσουμε το σημείο στο οποίο δεσμεύεται η εμπειρία στα «αδιανόητα». Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Balibar είναι εκείνο της «αρχής της αδράνειας» στην κλασσική μηχανική από την τομή του Γαλιλαίου-Νεύτωνα στην αναθεμελίωση της από τον Αινστάιν.

Η «εξήγηση» που έδωσε ο Νεύτων για τη σύμπτωση αδρανειακής και βαρυτικής μάζας δεν ήταν πλήρης γιατί πέραν της πειραματικής διαπίστωσης δεν είχε μια θεωρητική αιτιολόγηση. Αυτήν την έδωσε ο Αινστάιν: επεκτείνοντας με μια γενίκευση την αρχή της σχετικότητας εκτός από τα αδρανειακά συστήματα σε όλα τα συστήματα αναφοράς καθιστώντας τη βαρύτητα και την αδράνεια δύο λέξεις για το ίδιο πράγμα. Λύνεται το πρόβλημα: *«πώς να δεχτούμε ότι η φύση μπορεί να είναι τόσο ασύμμετρη ώστε ο χώρος να δρα πάνω στα υλικά σώματα χωρίς κι αυτά να δρουν πάνω στο χώρο»* (Francoise Balibar 1997[1984]: 162). Από την έννοια του χώρου ως ανεξάρτητου και απόλυτου-μη σχεσιακού

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

αίτιου της κίνησης ο Αινστάιν περνά στην απόρριψη αυτής της υπόθεσης και στην εισαγωγή ενός νέου απόλυτου, του κοινού *τρόπου* που μετασχηματίζονται:

> «στην εισαγωγή ενός εννοιολογικού αντικειμένου με τις ακόλουθες ιδιότητες: 1. δεν του αποδίδουμε τον πραγματικό χαρακτήρα που αποδίδουμε στην ύλη(ή στα πεδία) 2. προσδιορίζει τη συμπεριφορά των πραγματικών αντικειμένων αλλά σε καμία περίπτωση δεν επηρεάζεται από αυτά» (Francoise Balibar όπ.π.: 164).

Η Θεωρία της Σχετικότητας είναι παράδειγμα *αναζήτησης ισοδύναμων σημείων αναφοράς* τα οποία επιτρέπουν το αναλλοίωτο των σχέσεων μεταξύ των φυσικών μεγεθών-φυσικών «νόμων», στους «υπερ-νόμους» στους οποίους υπόκεινται οι νόμοι της Φυσικής. Το αναλλοίωτο είναι κατά κάποιο τρόπο το νέο απόλυτο.

> «Σχετικότητα σημαίνει για μια κατηγορία φυσικών και φιλοσόφων, γνωσιολογικό σχετικισμό. Αλλά το πραγματικό περιεχόμενο της θεωρίας του Αινστάιν είναι η *μη σχετικότητα: το αναλλοίωτο των φυσικών νόμων*, η ανεξαρτησία τους από το σύστημα αναφοράς» (Μπιτσάκης 1994: 132).

Οι αρχές για να επεξηγηθούν πρέπει να προϋποτεθούν μεταφυσικές θέσεις (απόλυτος χρόνος, χώρος). Υπάρχει ήδη πάντοτε κάτι σκοτεινό στη διατύπωση των αρχών, και όχι μόνον αυτό αλλά η καθολικότητα των αρχών θεμελιώνει την επέκταση σε νέους τύπους φαινομένων καθορίζοντας έτσι τα επιστημολογικά όρια. Αλλά για να απαντήσουμε στο ερώτημα της οριοθέτησης (π.χ. ηλεκτρομαγνητισμός) επανεκτυλίσσονται οι μεταφυσικές προϋποθέσεις για παραγωγή νέων περίσσιων υπεράριθμων «απόλυτων» (π.χ. αιθέρας της κυματικής οπτικής). Στη συνέχεια, εμφανίζεται η αυθαιρεσία αυτών των προϋποθέσεων λόγω παράδοξου εννοιολογικού περιεχομένου. Έτσι, αντί για επανεκτύλιξη όπως πριν των προϋποθέσεων προτείνεται η *διαγραφή* τους. Αλλά πώς θα αποφευχθεί και η διαγραφή των ίδιων των αρχών; *«Αυτή η κατάσταση επιτρέπει να κατανοήσούμε τον στενό δεσμό που ενώνει την ιστορική διαδικασία της αναθεμελίωσης με τη λογική διαδικασία της αξιωματικής μεθόδου»* (Balibar 1994a: 137).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ο δεσμός αυτός σχηματίζει μία ενότητα διαφοράς με την οποία αποδίδεται η ιστορικότητα έναντι του ιστορικισμού. Με το συνδυασμό λογικής αλήθειας και πολιτικής ιστορικής αλήθειας ο Balibar εφαρμόζει και εδώ κατά πανομοιότυπο τρόπο, με την ίδια σχεδόν ορολογία, το ίδιο διαλεκτικό σχήμα όπως στην περίπτωση της ισοελευθερίας (citoyen). Αποδεικνύεται, επίσης, η «παραλληλία» των δύο επιπέδων στη θεωρία της αλήθειας του Balibar: του επιστημολογικού και του πολιτικού. Προκύπτει, λοιπόν, μια ισχυρή ένδειξη για τη βαθύτερη σχέση τους με τη χρήση της έννοιας της «τομής» ως μιας κοινής μεταφοράς. Απαραίτητη προϋπόθεση είναι αυτή η χρήση να βασίζεται σε στοιχεία από την ιστορία των επιστημών.

Ο δεσμός, λοιπόν, αυτός εμφανίζεται ως ένας τρόπος, μια δίοδος, ένας δρόμος ο οποίος επιτρέπει αφ' ενός να επεξηγούνται πλήρως οι αρχές και αφ' ετέρου να απομονώνεται το νόημα τους, η εξηγητική τους λειτουργία από τις μεταφυσικές τους προϋποθέσεις (μειώνοντας την *υπερβολή νοήματος* που αρχικά έφεραν), τέλος να δείχνεται *σε ποιες αποδείξεις είναι απαραίτητες*. Με την ίδια κίνηση η λογική διαδικασία της αξιωματικής μεθόδου εξουσιοδοτεί τις αρχές να έχουν μια αμφίσημη λειτουργία: να παρατηρούν τόσο τα συμπεράσματα τους όσο και τις πρώτες αιτίες τους. Εδώ βρίσκονται τα δύο στοιχεία: το *υπό ανάκτηση* (το σκοτεινό) και το *σε εκκρεμότητα* (για πραγμάτωση). Αλλά έτσι οι αρχές κυριαρχούν πάνω στα συμπεράσματα τους πλήρως.

Έτσι, η λογική διαδικασία επικουρούμενη από την ιστορική οδηγεί στην *επαναδιατύπωση των αρχών* συνεισφέροντας στην αναθεμελίωση. Αυτή είναι η έννοια της «επιστροφής στα αδιανόητα»:

> «όχι με την ψυχολογική σημασία (ανακαλύπτοντας αυτό που μέσα στο πνεύμα του Γαλιλαίου ή του Νεύτωνα ήταν ενεργό «ασυνείδητο») αλλά με τη σημασία της παραγωγής εννοιών επιτρέποντας να διατυπώνεται πλήρως η υπάρχουσα θεωρία, συνεπώς, να εξωθείται στα όρια της» (Balibar 1994a: 139).

Το πιο «αδιανόητο» είναι ότι η τομή φαίνεται ως μια απόφαση ενός ατόμου ή μιας εποχής: «*η κριτική των αρχών εξαρτάται η ίδια από μια ορισμένη μετα-*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*φυσική αναπαράσταση της ιστορίας* όπου η ιδέα του φυσικού λόγου αντιστρέφεται απλώς στο αντίθετό της (την ανορθολογικότητα...)» (όπ.π.: 140). Κι όμως δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε τις μεταφυσικές προϋποθέσεις από τις έννοιες και να τις κρατήσουμε, καθώς αυτό είναι συνήθως ένα εγχείρημα θετικιστικής έμπνευσης. *«Πιστεύουμε ότι μπορούμε να διαφυλάξουμε τον απόλυτο χώρο, τον απόλυτο χρόνο τελείως αποσπασμένο-διαχωρισμένο από την ιδέα του απόλυτου»* (όπ.π.: 149). Αυτό θα σήμαινε ότι δεν αλλάζει τίποτε στις θεμελιώδεις έννοιες, στην εννοιολόγηση του χρόνου και ότι ο χρόνος μπορεί να παραμένει κάτι σαν το ιδεώδες ρολόι του Νεύτωνα.

Ο Balibar επιχειρεί, λοιπόν, να διορθώσει την παράσταση της αναθεμελίωσης που πήρε ως ερέθισμα από τον Regnault και να δώσει μια απάντηση όσον αφορά στην ιδιαίτερη έννοιά της σ' αυτό το θεωρητικό πλαίσιο. Η *πρώτη* βασική όψη για την κατανόηση της αναθεμελίωσης αφορά στο γεγονός ότι αυτή, όπως και η τομή, στηρίζεται στις έννοιες και όχι στις θεωρίες. Δεν είναι «υποκατάσταση», διαδοχική επιλογή, δεν είναι ανασκευή ούτε τελειοποίηση ή γενίκευση.

> «Είναι επικύρωση των εννοιών με τον μόνο δυνατό τρόπο δηλαδή με την αναγνώριση των συνθηκών ακριβώς της αξίας τους...Συνεπώς, η αναθεμελίωση δεν μηδενίζει την τομή, δεν είναι ακόμη περισσότερο μια άλλη τομή αλλά είναι η αποτελείωση της τομής» (Balibar όπ.π.: 142).

Ο Balibar εξετάζει τα *απόλυτα* της αρχικής τομής, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι «σχετικοποιεί» την επιστημονική γνώση. Η σχετικοποίηση έχει την έννοια ότι από «τα απόλυτα» περνάμε σε «υπό συνθήκες» δηλαδή όχι σε απόλυτα-ουσίες αλλά σε σχεσιακά απόλυτα-τρόπους. *«Στον Νεύτωνα, το 'σχετικό' δεν νοείται χωρίς το αντίθετό του, το 'απόλυτο'»* (Francoise Balibar 1997[1984]: 133).

Η αναθεμελίωση ξεκινά από την αρχή αλλά παράλληλα. Καθ' όσον υπάρχει ασυνέχεια μεταξύ της πρώτης τομής και της αναθεμελίωσης, δεν μπορούμε να πούμε ότι πρόκειται για γενίκευση αλλά και ούτε ότι είναι ασύμβατες. Το κρίσιμο σημείο για την κατανόηση της σχέσης τομής και αναθεμελίωσης

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αφορά αυτό που τις συνδέει. Στο παράδειγμά μας, είναι ότι η δεύτερη *εξηγεί* εκείνο που στην πρώτη συμπύκνωνε το φυσικό νόημα των αρχών και καθιστούσε δυνατή την εφαρμογή της σε ευρύτερα φαινόμενα. Πρόκειται για την ίδια την έννοια της σχετικότητας, η οποία με τη σειρά της λειτουργεί ως το ισοδύναμο μεταξύ συστημάτων αναφοράς και, τελικά, πρόκειται για *την ίδια την έννοια της αιτιότητας* (Balibar 1994b: 144). Η σχετικότητα θεμελιώνει έναν νέο τρόπο να σκεφτούμε την αιτιότητα ώστε αυτή να αποτελεί τη δομική σταθερά των φυσικών διαδικασιών η εσωτερική ενότητα των οποίων είναι αναγκαία. Κατανοούμε, λοιπόν, γιατί η αναθεμελίωση είναι επιβεβαίωση αλλά και ολοκλήρωση της τομής. Είναι ίσως χρήσιμο να θυμηθούμε ότι στα μη γραμμικά αιτιακά σχήματα της διατομικότητας ως ενότητα της πολλαπλότητας προσδιορίζεται η αιτιακή ενότητα των διαδικασιών διαφοροποίησης. Εξίσου χρήσιμο είναι να θυμηθούμε τα δύο πρώτα επίπεδα συνθετότητας, το οριζόντιο και το κάθετο.

Η *δεύτερη* όψη της αναθεμελίωσης αφορά στον αντιφατικό δεσμό της ιδεολογίας και της έννοιας και έτσι αφορά πλέον και στις θεωρίες. Πρόκειται για τον σπουδαίο ρόλο του δεσμού που παίζουν, όπως είδαμε, οι «μεταφυσικές» αρχές. Μέσω αυτών διατηρούνται στην επιστήμη οι διάφορες προεπιστημονικές έννοιες (notions), αλλά μέσω αυτών επίσης η επιστήμη σκέφτεται και επεκτείνεται σε νέες περιοχές, δηλαδή οι μεταφυσικές αρχές αποτελούν το επιστημολογικό εμπόδιο με την υπέρβαση του οποίου η επιστήμη ωθείται προς τα μπρος. Ο Balibar, δανειζόμενος τον όρο του Canguilhem, αποκαλεί *επιστημονικές ιδεολογίες* το περιβάλλον μέσα στο οποίο εργάζονται οι έννοιες. Το περιβάλλον αποτελείται από συστήματα αναφοράς όπως διατυπώσεις, αφηρημένα σημαινόμενα, αποδείξεις κ.λπ. και ταυτοχρόνως από αντιληπτικά πεδία όπως διάφορες ιδεολογικές αναπαραστάσεις. Η διαλεκτική λειτουργία των επιστημονικών ιδεολογιών προέρχεται από τη σχετική ασάφειά τους και ο ρόλος τους είναι αυτός του «εξαφανιζόμενου μεσολαβητή». Στο πλαίσιο αυτό, κατανοούμε τον αντιθετικό δεσμό ιδεολογίας και έννοιας που συνιστά αυτό που ο θετικισμός αποκαλεί «μεταφυσική». Από τη μια, οι επιστήμες προχωρούν μέσω



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του ιδεολογικού, «υπερβαίνουν» το όριο-εμπόδιο αλλά στρέφονται προς τα μέσα, πρ̄ος το εσωτερικό (όπ.π.: 150). Αυτό το περιγράφουμε ως «έξοδο» αλλά και επιστροφή προς την ένταση, στον άλλο χρόνο. Η παραγωγή-εργασία της έννοιας επικοινωνεί με τις εξωτερικές «υπερβολικές» επεκτάσεις. Από την άλλη, η ιδεολογία επηρεάζεται από την αλήθεια της επιστημονικής γνώσης. Έτσι, μια νεότερη θεωρία απαγορεύει την επιστημονική ιδεολογία που συνοδεύει την αρχική τομή και υποχρεώνει στην πλήρη αναθεμελίωση της αρχικής θεωρίας.

Η θετικιστική αναπαράσταση μιας αντίθεσης μεταξύ Ιδεολογίας και Επιστήμης διορθώνεται με την πραγματική αντίθεσή τους υπό την έννοια της εναλλαγής μεταξύ δύο μη αναγώγιμων τάσεων μέσα στη συγκυρία. Η διαλεκτική μεσολαβητική λειτουργία των επιστημονικών ιδεολογιών αποδίδει με ακρίβεια την αντιφατική διαδικασία ιδεολογικοποίησης/απο-ιδεολογικοποίησης.

*Συνοψίζοντας,* μπορούμε να πούμε ότι σύμφωνα με την έννοια της αναθεμελίωσης του Balibar ενώ δεν υπάρχουν οριστικές ούτε πλήρεις θεωρίες εντούτοις υπάρχουν έννοιες αληθινές «για πάντα».

*4.1.2.3 Από την τομή στην τοπική*

Με τη βοήθεια της αναθεμελίωσης της τομής, έτσι όπως την τροποποίησε ο Balibar, συλλαμβάνουμε την ιστορικότητα της αλήθειας (Balibar 1994a: 154). Μπορούμε να συνοψίσουμε για τη σχέση της αλήθειας εν γένει με την αλήθεια της επιστημονικής γνώσης και, συνεπώς, για τον επικαθορισμό της τομής από την τοπική. Όσον αφορά ένα από τα αρχικά ερωτήματα, το οποίο εξετάζαμε παράλληλα, αυτό της διαφοράς του αποκλεισμού (dencgation) της τομής με αυτόν της εξιδανίκευσης-ιδεολογίας, η απάντηση που δίνεται είναι: *«Η αλήθεια της επιστημονικής έννοιας εγείρει μια αρνητικότητα αλλά αρνητικότητα χωρίς πέρίφραξη του διανοητικού κόσμου μέσα στον οποίο λειτουργεί»* (όπ.π.: 155). Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι το κριτήριο της αλήθειας λειτουργεί μέσα σε θεωρίες και σε αντιφατικά προγράμματα είναι άρα ανοικτό. Ο Balibar αποσαφήνισε ε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πίσης ότι η έννοια-αλήθεια με την αναθεμελίωσή της ανακαλύπτει ένα προεπιστημονικό σφάλμα και, συγχρόνως, ένα σφάλμα-φαντασιακό της επιστημονικής ιδεολογίας.

Η συνθετότητα του αποτελέσματος της επιστημονικής αλήθειας είναι ασύμβατη με τον δογματισμό της διάκρισης επιστήμης/ιδεολογίας. Επιβάλλει μια διάκριση μεταξύ ιδεολογίας και κοινής γνώσης-«κόσμου της ζωής». Οι έννοιες και οι αποδείξεις έρχονται σε ρήξη όχι με την Ιδεολογία ούτε με την «κοινή γνώση» αλλά με ένα *σύμπλεγμα ως φαντασιακό*. Η αλήθεια δεν είναι ούτε απόλυτη ούτε σχετική και δεν εντάσσεται στην παραδοσιακή φιλοσοφική εναλλαγή αλήθειας/ιστορίας. Η αντινομία αυτή προϋποθέτει μια έννοια του χρόνου γραμμική όπως έδειξε ο Heidegger –αλλά και ο Hegel, ο Spinoza και ο Althusser. Είναι ένα γεγονός που συναρθρώνει αναδρομή και αναμονή, τομή και αναθεμελίωση, είναι μια και μόνη διαδικασία σύνθετη, η οποία εξέρχεται από τον «γενικό χρόνο» και αποκτά την ιστορικότητά της.

Η αλήθεια είναι ευρύτερη από τη γνώση και επεκτείνεται πέρα από το λόγο. Η επέκταση αυτή δεν σχηματίζει ένα ευρύτερο, δομημένο και κλειστό όλο πράγμα που θα συνιστούσε την αλήθεια ως καθολικότητα. Άλλωστε, έτσι συλλαμβάνει η φιλοσοφική παράδοση και η μεταφυσική την αλήθεια ως όλον ή σύστημα. Αντίθετα, η επέκταση είναι μια διαδικασία καθολίκευσης η οποία υποδηλώνεται με μια κίνηση μετασχηματισμού και περάσματος της αλήθειας στα όρια μεταξύ αυτών των ετερογενών πεδίων. Αν η αλήθεια υπερβαίνει ένα πεδίο δεν σημαίνει ότι ολοκληρώνεται οριστικά σε ένα άλλο ευρύτερο και καθολικό. Οι μετατοπίσεις της αλήθειας δεν σχηματίζουν μια προϊούσα κάθετη γραμμή ιεραρχίας στην οποία τα κατώτερα επίπεδα εκφράζονται και υποκαθίστανται από ένα τελικό και ανώτερο. Οι μετατοπίσεις της αλήθειας παρ' όλο που κινούνται πάντοτε προς γενικότερα σημεία αναφοράς αλλά και καθίστανται δυνατές πάντοτε μέσω αυτών, εντούτοις, σχηματίζουν περισσότερο ένα δίκτυο αληθειών. Τα περάσματα και οι διαβάσεις των ορίων μεταξύ των ετερογενών πεδίων αποτελούν σημεία ανάδυσης ή τόπους της αλήθειας. Εκεί, ολοκληρώνε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ται η αλήθεια ως αποτέλεσμα της δομής του πεδίου από το οποίο εξέρχεται και ταῦτοχρόνως ξαναρχίζει, εσωτερικά, ως γεγονός με το συμβάν συνάντησης με το διαφορετικό, με το άλλο. Η κυκλοφορία από τα όρια-τόπους συνιστά *διάνοιξη* και *συγκρότηση* συγχρόνως, το ίδιο και η κίνηση επέκτασης αποτελεί ολοκλήρωση και επανέναρξη συγχρόνως. Τη διαδικασία της ιστορικοποίησης την διαπιστώσαμε με την εξέταση της αναθεμελίωσης της τομής. Όμως η ιστορικότητα της αλήθειας εκδηλώνεται, επίσης, όπως είπαμε, στη διαρκή μετατόπισή της σε διαφορικές θέσεις· ό,τι εδώ αποτελεί μέρος, αλλού αποτελεί όλον. Η επέκταση της αλήθειας αποτελεί μια διαδικασία καθολίκευσης κατά την οποία η αλήθεια συλλαμβάνεται ως ένα αμφίσημο καθολικό που αποτελείται από τη συνάρθρωση των διαφόρων τόπων της αλήθειας. Ο *τόπος* αναφέρεται σε μια σχέση διαφοράς και ορίζει μια διαφορική και όχι μια προϋπάρχουσα θέση, παρομοίως με την *τοπική* εννοούμε ότι ένα πράγμα είναι τοποθετημένο με ορισμένο τρόπο σχετικά με άλλα πράγματα. Η ιστορικότητα της αλήθειας, λοιπόν, συνδέει στενά την έρευνα των τόπων της αλήθειας με την τροποποίηση της έννοιας της τομής μέσα από την αναθεμελίωσή της. Η αλήθεια επεκτεινόμενη κατακλύζει τη γνώση, το λόγο και την ιδεολογία αλλά η επέκταση μετατρέπεται σε εσωτερική ένταση εξαιτίας της οποίας ξαναρχίζει κάθε φορά να παράγεται με μοναδικό τρόπο. Η αλήθεια με τον τρόπο αυτόν επικαθορίζει τη σχέση ιδεολογίας και επιστημονικής γνώσης.

Ο Balibar αναγνωρίζει και συλλαμβάνει αυτόν τον επικαθορισμό επιχειρώντας να τροποποιήσει την έννοια της τομής. Η τομή δεν διαγράφεται αλλά μετασχηματίζεται σε συνεχή επανέναρξη στους τόπους της αλήθειας, δηλαδή μέσα στην *τοπική*. Η τομή καθώς ιστορικοποιείται με τον τρόπο που είδαμε δεν παραμένει απλή αυτο-παραγωγή της δομής και η επαναληπτικότητά της αρχίζει από τον τόπο-όριο μιας ήδη πάντοτε υπάρχουσας αμφίσημης επικοινωνίας. Ο Balibar επιχειρώντας μια περιοδολόγηση του Althusser από το φιλοσοφικό αντικείμενο *τομή* στο φιλοσοφικό θέμα *τοπική* συγκεντρώνει τρ στοιχεία-ενδείξεις τα οποία συνεπικουρούν στη θέση του. Μπορούμε να πούμε ότι όχι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μόνο η διάκριση μεταξύ επιστήμης/ιδεολογίας καταργήθηκε αλλά *η τοπική κατέστη η θεμελιώδης έννοια.* Αν στον Althusser η τομή αποτελούσε κεντρικό θέμα εξαρτώμενο από τοπική, στον ύστερο Althusser συμβαίνει το αντίστροφο. Η λύση είναι ο επικαθορισμός τους, πράγμα που σημαίνει την ιστορικότητα, τη διάνοιξη ενός χώρου ή την παραγωγή και συγκρότηση ενός αντικειμένου των «αδιανόητων συνθηκών» της σκέψης.

Με την τοπική ορίζεται η συλλογική παραγωγή γνώσης, η δικτυακή μορφή της σκέψης. Οι τόποι της σκέψης είναι οι τόποι που διατρέχει και επενδύεται η σκέψη υπό τις διάφορες μορφές και «γένη» της χωρίς *ιεραρχία.* Δεν αναφέρεται πλέον στο απλό *περιεχόμενο* της επαναστατικής προβληματικής μετά την επιστημολογική τομή, ο πυρήνας της επιστημονικότητας. Η τοπική αναφέρεται συγχρόνως και αδιαχώριστα τόσο στην κοινωνική και ιστορική δομή όσο και στο μηχανισμό της σκέψης, στη δομή παραγωγής και πραγματοποίησης της σκέψης, πέρα από κάθε διάκριση μεταξύ ατομικής και συλλογικής σκέψης (όπ.π.: 110-111). Με την προβληματική της τοπικής επιχειρείται να αναλυθεί η επαλληλία μεταξύ του ιδεο-λογικο-κοινωνικού μηχανισμού που καθορίζει τη δραστικότητα της σκέψης και της διαπάλης των δυνάμεων (όπ.π.: 113). Η έννοια της τοπικής του Althusser προσδιορίζει το ίδιο θεματολογικό πεδίο στο οποίο αναφέρεται το διατομικό αξίωμα του Balibar για την κοινή συμβολή γνώσης και πολιτικής στη διατήρηση της σύνθεσης (conatus) (κεφάλαιο 3.1).

Αν δεχτούμε ότι το θέμα της τοπικής έχει πλατωνική προέλευση τότε η πρωτοτυπία της αντιστροφής της πλατωνικής «τοπικής» από τον Althusser έγκειται στη συγκεκριμένη χρήση αυτής της διάκρισης και της έννοιας του *θεωρητικού* για να σχεδιάσει *στη φιλοσοφία ένα σημείο* στο οποίο να σκεφτεί την εγγενή της σχέση με την πολιτική.

*Συμπερασματικά*, εξετάζοντας την ιστορικότητα της αλήθειας μέσα από τα θέματα των τόπων της και το θέμα της αναθεμελίωσης της τομής διαπιστώσαμε τον επικαθορισμό και την ενσωμάτωση της τομής ως μια στιγμή της αλήθειας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η ανάδειξη της τοπικής της σκέψης προετοιμάζει το έδαφος για μια διατομική συνάρθρωση γνώσης και πολιτικής. Ο στόχος που τίθεται είναι να προσδιοριστεί με τη βοήθεια της φιλοσοφίας ένα σημείο άρθρωσης της σκέψης όλων των ειδών απαραίτητο στοιχείο για μια νέα σχέση της φιλοσοφίας με την πολιτική. Από την έρευνα της αλήθειας ο Balibar προσπορίζει σημαντικά ευρήματα και τα επισυνάπτει στο αίτημα προς τη φιλοσοφία να μετασχηματισθεί ώστε να επινοήσει ένα αμφίσημο καθολικό.

## 4.2 Ο μετασχηματισμός της φιλοσοφίας

Η αναζήτηση των νέων μορφών διαλεκτικής κατέληξε σε μια νέα έννοια της μεσολάβησης. Η πανταχού παρουσία και συγχρόνως εξαφάνιση του μεσολαβητικού παράγοντα αποτελεί καταφανώς μια εντελώς διαφορετική έννοια από την εκφραστική μεσολάβηση της αντιπροσώπευσης στην καθιερωμένη διαλεκτική. Αποτελεί, επίσης, ένα άλλο όνομα της «απούσας αιτίας» του Althusser, σύμφωνα με την οποία η διαδικασία (της μεσολάβησης θα προσθέταμε) εξαφανίζεται και ωστόσο είναι παρούσα «μέσα στα αποτελέσματα» της.

Η νέα έννοια της μεσολάβησης είναι ποικιλοτρόπως χρήσιμη για τον Balibar σε πολλά σημεία του έργου του. Η μείζων εφαρμογή της αφορά κυρίως την ίδια την έννοια και προβληματική της φιλοσοφίας. Η επαναδιατύπωση της θέσης του Althusser για τον «μετασχηματισμό της φιλοσοφίας» γίνεται, όπως θα δούμε σ' αυτό το κεφάλαιο, με βάση την έννοια της μεσολάβησης. Θα προσεγγίσουμε το ζήτημα του μετασχηματισμού της φιλοσοφίας ως καθολικής μορφής μέσα από την εξέταση της παρούσας κατάστασης, της γραφής ως φιλοσοφικής πρακτικής μετασχηματισμού και του αμφίσημου καθολικού.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*4.2.1 Η παρούσα κατάσταση στη φιλοσοφία*

Η παρούσα κατάσταση της φιλοσοφίας χαρακτηρίζεται από την εξέλιξη μιας διπλής διαδικασίας όσον αφορά στη σχέση της με τις επιστήμες και την ιστορία: αφ' ενός μια ανάκτηση του ρόλου της λόγω της κρίσης του θετικισμού και αφ' ετέρου, αντίστροφα, μια απώλεια του κυριαρχικού της ρόλου λόγω της κρίσης των «φιλοσοφιών της ιστορίας» (όπως είδαμε στο 1.3 και στο 3.2). Η συνύπαρξη των δύο αντιφατικών τάσεων, της επιστροφής αλλά και ταυτοχρόνως της μη πρωτοκαθεδρίας της, περιγράφουν τη διαδικασία του μετασχηματισμού της φιλοσοφίας. Η τάση επιστροφής είναι «επιστημολογικής» φύσεως. Αντίθετα, η τάση συγκράτησης της κυριαρχίας της είναι ιστορικο-πολιτικής φύσεως. Η ένταση μεταξύ των δύο τάσεων ορίζει τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής ως ανοικτής σχέσης αντί του κλεισίματος ή της ολοκλήρωσης σε σύστημα ή κλάδο, όπως για παράδειγμα του κλάδου της Πολιτικής Φιλοσοφίας.

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (4.1), σχετικοποιείται ή «εξαφανίζεται» η ριζικότητα της τομής μεταξύ επιστήμης και ιδεολογίας αλλά με την έννοια της ολοκλήρωσης και όχι του «πισωγυρίσματος» ή της διαγραφής της τομής. Καθώς συμβαίνει αυτό, η φιλοσοφία αναλαμβάνει ρόλο μεσολαβητικό ως *μέσο επικοινωνίας*-διάδρασης μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης. Η επιστροφή της φιλοσοφίας σήμερα ή, υπό μια άλλη έννοια, ο *μετασχηματισμός* που αυτή υφίσταται οφείλεται στην ανωτέρω ιστορική διαδικασία που λαμβάνει χώρα. Η παραδοσιακή θετικιστική αντίθεση μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης και η συναφής διάκριση θεωρίας/πρακτικής αντικαθίσταται από τη μεσολάβηση της ιδεολογίας μεταξύ θεωρίας και πρακτικής και, ακολούθως, από τον μεσολαβητικό ρόλο της φιλοσοφίας μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης. Αυτός είναι ο ρόλος της φιλοσοφίας σύμφωνα με τον ύστερο Althusser και, στη συνέχεια, με πιο συγκεκριμένο τρόπο, με τον Balibar.

Η επιστροφή αυτή αν δεν λάβει τον μεσολαβητικό χαρακτήρα που προτείνεται, θα οδηγηθούμε σε μια εκ νέου υπερτίμηση του ρόλου της φιλοσοφίας,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πράγμα που συνιστά αντανακλαστική αντίδραση στην υποτίμησή της κατά την περίοδο άνθησης του θετικισμού και των Κοινωνικών Επιστημών, συμπεριλαμβανομένου και του ρόλου που έπαιξε σ' αυτό ο μαρξισμός. Η νεοκλασικιστική «επιστροφή» της Πολιτικής Φιλοσοφίας αποτελεί σύμπτωμα της απώθησης, της «εξαφάνισης» της ίδιας κατά την περίοδο που ακολούθησε την επαναστατική τομή. Ο «νεοκλασικισμός» της Πολιτικής Φιλοσοφίας επαναφέρει μια «φιλοσοφία της ιστορίας», τη στιγμή που είναι αδύνατον να υπάρξει μια τέτοια καθ' όσον είναι αδύνατον να υπάρξει μια «μεγάλη» φιλοσοφία ως σύστημα. Η επιστροφή της φιλοσοφίας λοιπόν ανοίγεται σε δύο δυνατότητες-τάσεις: στην επιστροφή μέσα από την εκμηδένιση της τομής και του επαναστατικού γεγονότος και, κατά συνέπεια, στην προσαρμογή και στην επιστροφή με την έννοια της επανεμφάνισης των προβλημάτων χωρίς την εκμηδένιση ή την εξουδετέρωση της τομής αλλά στην εμβάθυνση, την εντατικοποίηση, την επανέναρξη, την ολοκλήρωση και την επικοινωνία.

Στη δεύτερη τάση, παραδόξως, η ίδια η φιλοσοφία αναλαμβάνει ένα ρόλο με «μηδενικό αποτέλεσμα» όσον αφορά στη γνώση ή, καλύτερα, με μόνο αποτέλεσμα τον μετασχηματισμό της ίδιας (Μπαλτάς & Φουρτούνης 1994). Ο μεσολαβητικός ρόλος συνίσταται στο να αναζητηθεί και να βρεθεί μια έννοια του καθολικού που να μη ταξινομεί ιεραρχικά τις γνώσεις και τις πρακτικές αλλά να μεσολαβεί ανάμεσα σ' αυτές και να τις αρθρώνει μη ιεραρχικά. Σε κάθε έννοια της σχέσης επιστήμης-ιδεολογίας που υπάρχει μεσολάβηση εκεί υπάρχει και η δυνατότητα για την άρθρωση θεωρίας της *γνώσης* (ταύτιση αλλά και διαφορά επιστήμης-αλήθειας) και θεωρίας της *κοινωνικότητας-πολιτικής* (ταύτιση αλλά και διαφορά κοινωνίας-κράτους). Όταν δεν καθίσταται εφικτή η μεσολάβηση αλλά διατηρείται η διάκριση και η ιεράρχηση τότε ευνοείται η Γενική Επιστημολογία παραμένοντας προβληματική η συσχέτιση γνώσης-πολιτικής, κοινωνικότητας. Μπορούμε να διακρίνουμε διάφορους τύπους αυτής της ιεραρχίας μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η μεσολάβηση της Φιλοσοφίας, ο ρόλος του «εξαφανιζόμενου μεσολαβητή» συνίσταται στο ότι η Φιλοσοφία αποτελεί μια πρακτική η οποία *δεν παράγει γνώση* αλλά *μετατοπίζει τα όρια*, δηλαδή ευνοεί την επικοινωνία. Η παραγωγή της γνώσης είναι μια αυτο-παραγωγή, αυτο-ποίηση. Αλλά η πρακτική της Φιλοσοφίας δεν έχει αποτελέσματα ή καλύτερα έχει μηδενικό αποτέλεσμα, πράγμα που σημαίνει ότι μετασχηματίζει μόνο τον εαυτό της. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν έχει να επιτελέσει έργο. Αντίθετα, το «φιλοσοφικό έργο» συνίσταται στον μετασχηματισμό της φιλοσοφίας. Στο αρχικό πλαίσιο της έννοιας της τομής, στον Althusser του *Για τον Marx*, ο ρόλος των Γενικοτήτων ΙΙ ή των κοινών εννοιών ήταν σχετικά διαφορετικός αφού εκεί αποτελούσαν τα «μέσα παραγωγής» που μετασχηματίζουν την ιδεολογία ώστε να παραχθεί η επιστημονική γνώση. Οι Γενικότητες ΙΙ δρούν στο όριο μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης και συντελούν στη διέλευση αυτού του ορίου, λειτουργώντας ως η «ελάχιστη γενικότητα», δηλαδή ως μεσολαβητής. Ωστόσο, ήδη στην εισαγωγή για τον αναγνώστη του *Για τον Marx* ο Althusser έθετε το ζήτημα της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής με το ίδιο πνεύμα, αν και πρωθύστερα, περίπου όπως αργότερα στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής*:

> «δεν έδειξα τι είναι αυτό, σαν κάτι ξεχωριστό από την επιστήμη, που αποτελεί την καθαυτό φιλοσοφία: την οργανική σχέση ανάμεσα σε κάθε φιλοσοφία...και την πολιτική. Η αποσιώπηση αυτή δεν έμεινε χωρίς συνέπειες για ορισμένες 'θετικιστικές αναγνώσεις' των δοκιμίων μου» (Althusser 1978[1965]: 12-13).

Ο «εξαφανιζόμενος μεσολαβητής» έχει αρνητική και θετική σημασία. Ενώ στην αρνητική «εξαφανίζεται», στη θετική «βρίσκεται παντού». Οι δύο σημασίες είναι ταυτόχρονες, πράγμα που σημαίνει ότι ο μεσολαβητής είναι παντού και πουθενά. Ο «εξαφανιζόμενος μεσολαβητής» αντικαθιστά την «απούσα αιτία» και αποτελεί την έννοια του αμφίσημου καθολικού την οποία προτείνει ο Balibar. Το ότι ολοκληρώθηκε η ιστορία αποτελεί μείζον ιστορικό *γεγονός* σημαίνει *δομική αλλαγή* για τη *φιλοσοφία* και για την πολιτική όπως διαπιστώσαμε στο 1.3 και στο 3.2. Ένα γεγονός που μοιάζει ανεπανάληπτο και που θα είναι



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αμετάκλητο αποτελώντας συγχρόνως ιστορικό θεωρητικό γεγονός και γεγονός ιστορικής σημασίας. Η διαδικασία της «πραγματικής καθολικότητας» ή, με άλλα λόγια, η πραγματική παγκοσμιοποίηση δεν έχει μόνο πολιτικές αλλά και φιλοσοφικές συνέπειες:

> «καταργεί τις κλασικές ουτοπίες του κοσμοπολιτισμού, που στηρίζονταν στην ιδέα μιας ηθικής σφαίρας ή ενός 'βασιλείου πνευμάτων', τοποθετημένου *πέραν* των κρατικών θεσμών. Αυτές οι διανοητικές κατασκευές (κοινές στο 'φιλελευθερισμό' και το 'σοσιαλισμό') απαξιώθηκαν από την ίδια την κίνηση της οικουμενικοποίησης [universalization]» (Balibar 2005: 157).

Πράγματι, εάν πραγματοποιείται μια τέτοια κατάσταση τότε ποια η χρησιμότητα ενός καθολικού ηθικού ιδεώδους; Η πραγματοποίηση της καθολικότητας-παγκοσμιοποίησης-αλληλεξάρτησης συνιστά τη σχετικοποίηση των συνόρων-ορίων. Ακόμη σχετίζεται με την αδυναμία της φιλοσοφίας να παίξει το ρόλο της, όπως τον προσδιόριζε ο Althusser (1992[1976]), να εντάσσει παραμορφώνοντας τις πρακτικές σε μια τάξη ιεραρχική.

> «Η φιλοσοφία βρίσκεται σήμερα σε ένα κρίσιμο σημείο καμπής της ιστορίας της και έχει εισέλθει σε μια περίοδο μετάβασης, στην οποία είναι πιθανόν ότι η *φιλοσοφική γραφή* αλλά και ο *τρόπος διάδοσης* της φιλοσοφίας έχουν αρχίσει να τροποποιούνται ριζικά» (Balibar 1999a).

Η απάντηση είναι ότι δεν σχετίζεται με ένα κέντρο αλλά γράφεται και διαδίδεται «δικτυακά» δηλαδή ανολοκλήρωτη, διεσπαρμένη-μοναδική:

> «Η θεμελιώδης θέση του διευρυμένου *θετικισμού* υποστηρίζει την *αγεφύρωτη διάσταση* ανάμεσα στη φιλοσοφία και στις επιστήμες. Η διάσταση αυτή χρησιμοποιήθηκε είτε για να υποτιμηθεί είτε για να υπερτιμηθεί η φιλοσοφία. Ακριβώς αυτή η αντίληψη έχει υποχωρήσει αισθητά στις μέρες μας και τείνει να εξαφανιστεί. Αυτό δεν σημαίνει προφανώς το τέλος της φιλοσοφίας· σημαίνει απλούστερα, και παραγωγικότερα ίσως, ότι βρισκόμαστε στο δρόμο για μια αντίληψη της φιλοσοφίας που δεν είναι δέσμια της θετικιστικής παράδοσης. Τούτο δω όμως συνεπάγεται ότι η φιλοσοφική σκέψη σήμερα είναι αποφασισμένη να ξανασκεφτεί *τον καθολικό χαρακτήρα της αλλά και την κατηγορία του καθολικού*» (όπ.π.).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το τελευταίο συνιστά και την απάντηση του Balibar στο ερώτημα *«ποια είναι η φιλοσοφική συγκυρία σήμερα, τι γίνεται με τη φιλοσοφία, τι μπορεί να κάνει η φιλοσοφία σήμερα»*. Η κρίση της φιλοσοφίας όπως περιγράφεται από την προβληματική κορυφαίων φιλοσόφων του 20ου αιώνα όπως του Heidegger, του Wittgenstein, του Adorno, αφορά στην ανεπάρκειά της σε σχέση με την επανάσταση και το βίωμα, σε σχέση με τη γραφή και τη γλώσσα. Το αίτιο της κρίσης της φιλοσοφίας αποδίδεται στην αδυναμία της να επιτύχει την ενότητα ενώ αποζητεί την ολότητα. Αν και δεν προσδιορίζεται χρονολογικά η έναρξη της κρίσης, καθώς και μια ικανοποιητική εξήγηση της εντούτοις περιγράφεται η κατάσταση που επακολούθησε ως η ανάδειξη του φιλοσοφικού στοχασμού αντί της φιλοσοφίας ως συστήματος. Η μετα-φιλοσοφική κατάσταση ορίζεται από την αρνητική διαλεκτική και την αποσπασματικότητα. Τίθεται όμως το ερώτημα αν το «τέλος της φιλοσοφίας», ο «θάνατός» της νοούνται ως επανέναρξη μέσω της απόλυτης άρνησης και επαναδιεκδίκησης μιας ουτοπίας της χαμένης ενότητας *είναι* και *νοείν*. Αν δεν νοείται η κρίση της Φιλοσοφίας ως τέλος, τότε οφείλουμε να συλλάβουμε τους μετασχηματισμούς που επέρχονται για τη Φιλοσοφία και τις δυνατότητές της.

Το διακύβευμα της σημερινής φιλοσοφικής συγκυρίας είναι η διαμάχη για το καθολικό και, κατά συνέπεια, ο μετασχηματισμός της σχέσης της φιλοσοφίας με τις άλλες πρακτικές, τις επιστήμες και την πολιτική πρακτική. Από την κρίση του θετικισμού[49] αναδύθηκε το πρόβλημα της ιστορικότητας λαμβάνοντας τη μορφή διαμάχης μεταξύ «σχετικιστικού ιστορικισμού» και νορματιβισμού («εγγενούς κανονιστικότητας»).

Τι αλλάζει στη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και επιστημών; Από τη μια η φιλοσοφία δεν μπορεί να υποτάξει τις επιστήμες λόγω «παγκοσμιοποίησης». Εννοούμε με αυτό την ιστορικότητα, δηλαδή τη συνθετότητα της ιστορικής διαδικασίας αντί της τελεολογικής παράστασης της ιστορίας, όπως αυτή παρε-

[49] Για τις ιδρυτικές στιγμές της θετικιστικής φιλοσοφίας βλ. Pierre Macherey (2002[1989]). *Κοντ: η φιλοσοφία και οι επιστήμες*. Αθήνα: Πατάκης, ειδικά για τον ρόλο της φιλοσοφίας 51-65, 98-100, για τη σχέση θεωρίας-πράξης 104-124.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

χονταν από τις «φιλοσοφίες της ιστορίας». Από την άλλη, υποχώρησε η θετικιστική ἀντίθεση ιδεολογίας/επιστημών και αναγνωρίζεται η αντιφατική σχέση τους, με αποτέλεσμα να αναλαμβάνει η φιλοσοφία μεσολαβητικό ρόλο. Μέχρι τώρα η φιλοσοφία ακολουθούσε τις επιστήμες, δανειζόταν την ορθολογικότητά τους και επέβαλλε την κυριαρχία της απαιτώντας την υποταγή των επιστημών με βάση την αρμοδιότητά της να βλέπει το Όλον, να παρέχει μια παράσταση ενότητας του κόσμου, μια καθολικότητα (Althusser). Η φιλοσοφία δεν είναι πλέον ικανή να τις υποτάξει, εφ' όσον, σύμφωνα με τον Balibar, η ενότητα του κόσμου πραγματοποιήθηκε υπό μια ορισμένη μορφή και ως εκ τούτου, η φιλοσοφία απώλεσε το συγκριτικό της πλεονέκτημα με βάση το οποίο «εκμεταλλευόταν» τα αποτελέσματα της επιστημονικής παραγωγής. Σύμφωνα με τα προηγούμενα διαμορφώνεται μια πιο ισότιμη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και επιστημών.

### *4.2.2 Η γραφή ως φιλοσοφική πρακτική στον Balibar*

Για τον Balibar το ζήτημα της γραφής αποκτά μια ιδιαίτερη σημασία στην παρούσα κατάσταση της φιλοσοφίας και αποκαλύπτει προνομιακά τους μετασχηματισμούς της. Κάθε φιλοσοφία είναι βασικά γραπτή. Μια μοναδική εμπειρία σκέψης είναι πάντοτε μια εμπειρία γραφής, γεγονός που εμφαίνεται στο ότι οι σημαντικοί φιλόσοφοι, αλλά και κάθε αυθεντική σκέψη επίσης, έχουν ιδιαίτερη μορφή, είδος και στυλ γραφής. Η «φιλοσοφική πρακτική», συνειδητά ή όχι, κινείται από και μέσω της γραφής.

Η σχέση με τη συγκυρία είναι αυτή που προσδίδει στη φιλοσοφική γραφή τον χαρακτήρα της ως ιδιαίτερης πρακτικής μετασχηματισμού. Ο τρόπος που ρέει η ιστορία και ο τρόπος που ρέει η γραφή είναι ακριβώς ο ίδιος. Ξεκινώντας ένα κείμενο υπάρχει πάντα, έστω ως ψευδαίσθηση, ένας στόχος. Ωστόσο, μέσα στη διαδικασία της γραφής προκύπτουν πάντοτε προσωρινά αποτελέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σματα, διαφορετικά και μη αναμενόμενα, με βάση τα οποία διορθώνεται διαρκώς ο αρχικός στόχος. Όπως στην ιστορία έτσι και στη γραφή «υπάρχουν απρόοπτα αλλά δεν υπάρχουν *ατυχήματα*» (Balibar 1977: 56). Η *ανίχνευση* αφορά πάντα στα στοιχεία που συναντά κανείς εισερχόμενος στο θέμα. Ο συγγραφέας είναι αναγκασμένος να ανιχνεύσει και να κινηθεί σε ένα άγνωστο τοπίο, πεδίο χωρίς να διαθέτει κάτι στις αποσκευές του. Το ίδιο το θέμα προσφέρει τη δυνατότητα να αναδείξει ή να ανακαλύψει σημαντικά στοιχεία έτσι ώστε επιστρέφοντας στην αρχική ιδέα αυτή να μετασχηματισθεί. Τη στιγμή εκείνη, ως στιγμιαία σύγκλιση, δημιουργείται ένας κόμβος. Επιστρέφει κανείς όχι κενός αλλά με όλα όσα συνάντησε και ανακάλυψε κατά τη διαδρομή.

> «στο τέρμα μιας κριτικής των αποκλίσεων της υλιστικής διαλεκτικής, *η διαδρομή δεν είναι μηδενική*: κάθε άλλο. Η κριτική και η επανόρθωση τους δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν παρά μόνο αν βασιστούμε σε ότι επαναστατικό έχουν *αυτές οι ίδιες*, στο στοιχείο εσωτερικής ορθότητας που αναπτύσσουν» (όπ.π.: 71).

Το θέμα το οποίο εμπεριέχει δυνητικά όλα αυτά τα ερωτήματα κάποιο από τα οποία αποσπά την προσοχή του στοχασμού. Δεν υπάρχει πραγματική σκέψη αν αυτή δεν εκτραπεί, αν δεν «χάσει» τον σκοπό της ούτως ώστε να τον ξαναβρεί μετασχηματισμένο. Η πραγματικότητα της σκέψης είναι η πραγματικότητα της σκέψης του πραγματικού. Η πραγματική σκέψη δεν φοβάται ότι θα χαθεί σε δαιδάλους, αντίθετα κινητοποιείται από τις ρωγμές, τις αποσπάσεις, τα ξεστρατίσματα και τα παρακλάδια.

> «Γι' αυτό το λόγο στην υλιστική διαλεκτική δεν υπάρχει *ασφάλεια*, δεν υπάρχει *συγκυρία* παρά μόνο μέσα στο ίδιο το γίγνεσθαι της πάλης, της ανάπτυξης, της κριτικής και της επανόρθωσης. Όπως λέει ο Marx "ό,τι υπάρχει αξίζει να χαθεί"», (όπ.π.: 58).

Ο «ίσιος δρόμος του Θεού» είναι η απαγόρευση της σκέψης ενώ, αντίθετα, η απόκλιση, η παρέκκλιση είναι η αναζωογόνηση της σκέψης:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«η ηθική αντίθεση αλήθειας και σφάλματος, που θεωρούνται εξωτερικά μεταξύ τους, δεν ορίζει παρά μια διαδικασία αποκλεισμού... Οι αποκλίσεις είναι η κινητήρια δύναμη της ανάπτυξης της υλιστικής διαλεκτικής» (όπ.π. 60).

Ο Balibar συμπυκνώνει τη διαδικασία της γραφής σε τρεις τρόπους: την απορία, τη διασπορά, και τη διασταύρωση της νοηματικής αλυσίδας. Η προσεκτικότερη υφολογική ανάλυση των δοκιμίων του ίδιου μας δείχνει ότι πρόκειται επίσης για το ιδιαίτερο στυλ γραφής του Balibar. Αρκετά συχνά εγείρονται δικαιολογημένες αντιδράσεις για τη δυσκολία που παρουσιάζουν τα δοκίμιά του για τους αναγνώστες. Ο μελετητής ή ο απλός αναγνώστης θα πρέπει να έχει υπ' όψιν του τα παρακάτω χαρακτηριστικά ώστε να προσπελάσει το ιδιαίτερο ύφος του. Τα στοιχεία αυτά χαρακτηρίζουν τη φιλοσοφική πρακτική του Balibar ως πρακτική διαρκούς μετασχηματισμού. Κυρίως όμως τα *τρία αυτά χαρακτηριστικά αναδεικνύουν μια άλλη σχέση με τον καθολικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας.*

Το πρώτο σημαντικό χαρακτηριστικό μιας νέας φιλοσοφικής πρακτικής είναι η *απορία.* Το απορητικό στοιχείο της φιλοσοφικής γραφής προσδιορίζει μια νέα σχέση της με το καθολικό και ταυτοχρόνως αναφέρεται στο *ανολοκλήρωτο* των φιλοσοφικών κειμένων πράγμα που, συνεπώς, σημαίνει την ανάγκη για διαρκές ξαναγράψιμό τους. Κάθε μεγάλη φιλοσοφία είναι ανολοκλήρωτη υπό την έννοια ότι δεν αποτελεί σύστημα, και, επίσης, αν-ολοκληρώνει άλλες φιλοσοφίες. Η σημασία της φιλοσοφικής απορίας έγκειται στο ότι *αν-ολοκληρώνει τον κόσμο* αντί να τον «μετασχηματίζει» ή να αν-ολοκληρώνει την παράσταση του κόσμου ως «κόσμου». Η αν-ολοκλήρωση σημαίνει τη *διάνοιξη*, την ενεργητική πράξη με την οποία αφήνεται ανοιχτή μια διαδικασία, ώστε να μην συγκλίνει σε ένα τέλος-σκοπό. Η απορία αφορά στην *αντι-τελεολογική* διάσταση της φιλοσοφικής πρακτικής, καθώς και της πολιτικής πρακτικής με την έννοια ότι δείχνει «*όχι ένα σφάλμα αλλά τον διπλό δεσμό (double bind) μιας ανακάλυψης ή ενός επαναστατικά θεωρητικού ερωτήματος, που τίθεται με όρους άρνησης ή με όρους μη δυνατότητας επίλυσής του*» (Balibar 1995: 159). Μπορούμε να διαπιστώσουμε διαβάζοντας ένα οποιοδήποτε από τα φιλοσοφικά δοκίμια τού ίδιου του Balibar την ανωτέρω χαρακτηριστική φιλοσοφική πρακτική, καθ' όσον δεν κα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ταλήγουν σε κάποιο συμπέρασμα αλλά σε προσωρινά συμπεράσματα τα οποία αφήνουν ανοιχτά στην έρευνα.

Το δεύτερο στοιχείο, η *διασπορά*, σημαίνει το γεγονός ότι ποτέ δεν γράφεται «το ίδιο βιβλίο δεύτερη φορά». Με τη χρήση της ντεριντιανής αυτής έννοιας ο Balibar αποσκοπεί να δείξει όχι μόνο ότι πάντοτε εισάγεται μια διαφορά με το προηγούμενο, αλλά κυρίως ότι κάθε εμπειρία γραφής είναι απρόβλεπτη περιπέτεια. Ο Balibar αναφέρει ως χαρακτηριστικό παράδειγμα τον Spinoza , στον οποίο κάθε ένα από τα τρία μεγάλα βιβλία του αποτελεί μια μοναδική-ενική εμπειρία που οδηγεί σε *διαφορετικά-άλλα* θεωρήματα. Την εμπειρία της διασποράς έδειξε ο Balibar και στην περίπτωση του Marx (Balibar 1999[1993]: 185, 188) Η θεωρία κάθε μεγάλου φιλοσόφου υπάρχει αλλά βρίσκεται στις αλληλεπικαλύψεις των διαφορετικών μονοπατιών γραφής. Πρόκειται για την εμπειρία της διάνοιξης ενός μονοπατιού, των επιστροφών στον κύριο δρόμο και ξανά του μονοπατιού που «κόβει δρόμο». Αυτές οι διαδρομές συνθέτουν ένα δίκτυο τα τμήματα του οποίου επικοινωνούν, δεν είναι σποραδικά και απομονωμένα αλλά διάσπαρτο πλέγμα και ιστός. Η ντεριντιανή έννοια της διασποράς στον Balibar παίρνει τη σημασία της έκθεσης της έννοιας (concept) στην αναδραστικότητα των αποτελεσμάτων της και αφορά στην επαναληπτικότητα της δομής με τη *διαφοροποίηση και τη μοναδικότητα* (όπως αναπτύξαμε στο κεφ. 3.3). Και σε σχέση με αυτό το χαρακτηριστικό επιβεβαιώνεται στη φιλοσοφική πρακτική του ίδιου του Balibar. Πράγματι, η φιλοσοφική του παραγωγή βρίσκεται σε διάσπαρτα κείμενα τα οποία συνθέτουν βιβλία. Αλλά σπάνια έγραψε βιβλία «συστηματικά».

Τέλος, ο Balibar αναφέρει ένα τρίτο στοιχείο το οποίο ονομάζει *συστροφή της ίδιας της σημαίνουσας αλυσίδας*. Πρόκειται για έναν τρόπο γραφής αλλά και φιλοσοφικής πρακτικής που επικαθορίζει ή υπογραμμίζει τους δύο προηγούμενους. Εστιάζει σε συγκεκριμένους όρους ή λέξεις οι οποίες στην ιστορία της φιλοσοφίας συμπυκνώνουν ένα πολυσήμαντο νόημα και επιτρέπουν την έρευνα για την ανάκτηση της πολυσημίας, την επανεισαγωγή νέων σημασιών. Οι ίδιες

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αυτές λέξεις αποτελούν σημείο κυκλοφορίας, διασποράς και αποκλίσεων. Μια τέτοια πρακτική επιχειρεί να πλέξει τη σημαίνουσα αλυσίδα και, συγχρόνως, προκαλεί την εκδήλωση της ύπαρξής της. Για τον Balibar στην πρακτική της φιλοσοφικής γραφής οι λέξεις και οι προτάσεις γύρω από τις οποίες αποκρυσταλλώνονται οι απορίες και λαμβάνουν χώρα οι επινοήσεις-ανακαλύψεις, συνήθως ανήκουν σε μακρές σημαίνουσες αλυσίδες. Εκεί συγκροτείται το στοιχείο ταλάντευσης, αβεβαιότητας, ανησυχίας, ταραχής (Unruhe, malaise). Αποτελεί σημείο επιστροφής στις αφετηρίες, στην αναγκαιότητα για νέες χρήσεις και ερμηνείες (Balibar 1995: 147). Για να κατανοήσουμε το σημείο αυτό ώστε να αποφύγουμε μια λανθασμένη ταύτιση του Balibar με άλλες «ερμηνευτικές» παραδόσεις, χρήσιμο είναι να υπενθυμίσουμε την ταυτόσημη θέση του Balibar που συναντήσαμε στο κεφ. 3.3 για την αιτιότητα. Εκεί διαπιστώσαμε ότι η *διαλεκτική της εμμένειας* εξυπηρετεί στην αποκάλυψη του κρυφού και μη αναγνώσιμου χαρακτήρα της αιτιακής παραγωγής, δηλαδή ενώ τα αποτελέσματα είναι ορατά, εντούτοις αυτό που πρέπει να αποκαλυφθεί είναι η διαδικασία της παραγωγής των. Υπάρχει μια στενή σχέση ανάμεσα στο πλέξιμο ή στο ξεπλέξιμο της *σημαίνουσας αλυσίδας* με, αφ' ενός, τα *αιρετικά σημεία* που διχάζουν τους φιλοσόφους· αφ' ετέρου, τις *διαχωριστικές γραμμές* που χωρίζουν το φιλοσοφικό από το μη φιλοσοφικό λόγο.

*Συνοψίζοντας*, διαπιστώνουμε ότι η φιλοσοφική πρακτική έχει δύο καθορισμούς: αφ' ενός, τη σχέση της με τη συγκυρία και, αφ' ετέρου, τη σχέση της με τη γραφή ως διαρκές *βραχυκύκλωμα* ή *συντόμευση* μεταξύ της σκέψης και της μακράς ιστορίας της. Τα χαρακτηριστικά που κωδικοποιήσαμε με την ευκαιρία της εξέτασης της φιλοσοφικής γραφής ως πρακτικής μετασχηματισμού του καθολικού χαρακτήρα της φιλοσοφίας αναδεικνύουν τη διαφορά πρακτικής μεταξύ φιλοσοφίας και ιδεολογιών. Αρκεί να υπενθυμίσουμε τον αντίστροφο χαρακτήρα των στοιχείων τα οποία δομούν το ιδεο-λογικό ως κλειστό πεδίο (κεφάλαιο 4.1.1).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

### *4.2.3 Ο διπλός μετασχηματισμός της φιλοσοφίας*

*«Η μαρξιστική φιλοσοφία υπάρχει αλλά δεν έχει ποτέ παραχθεί ως φιλοσοφία»* (Althusser 1992[1976]: 8). Ο Althusser εννοεί ότι δεν υπάρχει μαρξιστική φιλοσοφία υπό τη μορφήν ολοκληρωμένου συστήματος. Επιπροσθέτως, εκτός από τη μορφή, δεν υπάρχει και το άλλο στοιχείο αναγνώρισης ενός φιλοσοφικού συστήματος: το ιδιαίτερο αντικείμενο. Τρίτον, με την ιδιαίτερη γραφή της οριοθετείται από το μύθο, τη θρησκεία, την ηθική και την πολιτική, την ποίηση και τη λογοτεχνία. Τέλος, το σπουδαιότερο, παράγεται με τη διαφοροποίησή της από τις επιστήμες: ενώ δανείζεται το μοντέλο του λόγου τους, εντούτοις αντιστρέφει την υποταγή αυτή σε εξουσία πάνω στις επιστήμες. Έτσι, η φιλοσοφία εμφανίζεται ως η επιστήμη του Όλου –δηλαδή όλων των πραγμάτων.

> «Για τη φιλοσοφία, οι άνθρωποι ζουν και δρουν υποκειμενικά στους νόμους των δικών τους κοινωνικών *πρακτικών*· δεν *γνωρίζουν τι κάνουν*. Πιστεύουν ότι κατέχουν αλήθειες· δεν έχουν *συναίσθηση* του τι *γνωρίζουν*. Δόξα τω Θεώ, υπάρχει η φιλοσοφία, που βλέπει γι' αυτούς και μιλάει γι' αυτούς, τους λέει εκείνο που κάνουν και εκείνο που γνωρίζουν» (Althusser 1992[1976]: 15).

Η φιλοσοφία έχει την αξίωση να περιλάβει το σύνολο των κοινωνικών πρακτικών και ιδεών, να δει το «όλον» με σκοπό να εγκαθιδρύσει την κυριαρχία της πάνω σ' αυτές τις ίδιες τις πρακτικές. Αυτό το εξωτερικό (το οποίο η φιλοσοφία επιθυμεί να φαντάζεται ότι υποτάσσει στην αλήθεια) είναι η πρακτική, οι κοινωνικές πρακτικές. Την ένταση μεταξύ λόγου και πρακτικής (που αναπτύξαμε στο κεφ. 4.1.1) αποδίδει με εναργή τρόπο ο ύστερος Althusser:

> «σε αντιδιαστολή προς τον Λόγο...η πρακτική, η οποία είναι ολοκληρωτικά ξένη προς τον Λόγο, δεν είναι αλήθεια και δεν ανάγεται –δεν πραγματοποιεί τον εαυτό της– στην ομιλία ή στη θέαση. Η πρακτική είναι μια διαδικασία μετασχηματισμού που υπόκειται στις δικές της συνθήκες ύπαρξης και παράγει όχι την αλήθεια αλλά μάλλον 'αλήθειες'... Η πρακτική είναι ό,τι η φιλοσοφία, μέσα στην ιστορία της, δεν στάθηκε ποτέ ικανή να ενσωματώσει » (όπ.π. 16-17).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η φιλοδοξία της φιλοσοφίας είναι ταυτόσημη με εκείνην του κράτους το οποίο θέλει να εμφανίζεται ότι εμπεριλείει το σύνολο των ιστορικών πρακτικών (βλ. κεφ. 2.3.1). Ενώ ο Althusser τοποθετεί ακόμη και τον Spinoza στη χορεία των φιλοσόφων που τους απασχολεί έμμονα το ζήτημα του κράτους προς το οποίο απευθύνουν τη «επίκληση» να τους ακούσει διότι θα ωφεληθεί, αντίθετα, για τον Marx αναφέρει ότι διακατέχεται από μια δυσπιστία για το κράτος και για τη φιλοσοφία. Η δυσπιστία αυτή δεν είναι απόρριψη ή άρνηση, παρ' όλο που ο Marx βρισκόταν στην προοπτική της κατάργησης του κράτους. Ο Althusser διευκρινίζει προσεκτικά ότι η δυσπιστία του Marx αφορούσε «ένα *θεσμό* –το κράτος– και μια *μορφή ενοποίησης* –τη φιλοσοφία– τα οποία έβλεπε να είναι βαθιά συνδεδεμένα». Από τη διατύπωση αυτήν του Althusser αντιλαμβανόμαστε ότι μπορεί να υπάρξει μια άλλη σχέση ενός θεσμού και μιας μορφής ενοποίησης της ιδεολογίας. Όπως το «μη κράτος» έτσι νοείται και «μη φιλοσοφία». Δηλαδή, όπως η ελεύθερη συνένωση έτσι και φιλοσοφία ως μη σύστημα και, συνεπώς, σε μια σχέση που δεν θα έχει ως λειτουργία τη συγκρότηση της κυριαρχίας –της κυρίαρχης ιδεολογίας. Η σχέση αυτή μπορεί να επινοηθεί με βάση κάποια ιστορικά «στοιχεία».

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι υπάρχει, στο βάθος των διατυπώσεων του Althusser, μια θεσμοθέτηση και μια ιδεολογική ενοποίηση και, ταυτοχρόνως, μια άλλη σχέση μεταξύ τους. Δηλαδή, δύο διαδικασίες οι οποίες βρίσκονται σε μια διαφορετική σχέση από αυτήν με την οποία επιβάλλεται μια κυριαρχία, «μια καταπιεστική ιδεολογική ενότητα». Η σχέση αυτή επιτρέπει την «απελευθέρωση και την ελεύθερη ανάπτυξη των κοινωνικών πρακτικών». Περιγράφεται μια πολιτική θεσμοποίηση και μια ιδεολογική ενοποίηση αλλά σε μια σχέση ανοικτή. *Μια πολιτική πρακτική μέσα και πέρα από το κράτος και μια φιλοσοφική πρακτική μέσα και πέρα από τη φιλοσοφία.*

Η στρατηγική του Althusser είναι μέσα στο εσωτερικό όριο και πέρα στο εξωτερικό όριο-περίφραξη, σε μια σχέση. Πρέπει να *επινοηθεί* τελικά μια νέα πρακτική της φιλοσοφίας. Αντιστοίχως, πρέπει να επινοηθεί μια νέα έννοια

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της πολιτικής ισχυρίζεται ο Balibar και είδαμε ότι επιτυγχάνει στο 2.3.4. Ο Althusser, λοιπόν, προτείνει ότι πρέπει να επινοήσουμε μια νέα φιλοσοφική πρακτική με την οποία θα μετασχηματίσουμε τη φιλοσοφία.

Ο Balibar περιγράφει δύο τύπους μετασχηματισμού της φιλοσοφίας: για την ακρίβεια θέλει να πει ότι υπάρχουν πολλοί τρόποι αλλαγής, ο μετασχηματισμός δεν είναι μονοσήμαντος αλλά αμφίσημος. Ο ένας τρόπος αφορά στην κίνηση πάνω στα εξωτερικά όρια και τη μετατόπισή τους για το μετασχηματισμό. Ο δεύτερος ή «άλλος» τρόπος αφορά στην κίνηση στο εσωτερικό όριο με το βραχυκύκλωμα με το οποίο έχει ήδη πάντοτε μετασχηματισθεί. Πρόκειται αναμφίβολα και για δύο φιλοσοφικές στρατηγικές αν όχι διαφορετικές τουλάχιστον η μία ως συνέχεια της άλλης, δύο εκδοχές του «εξαφανιζόμενου μεσολαβητή». Η πρώτη αντιστοιχεί στην έννοια του εξωτερικού ορίου, τη διέλευση-σχετικοποίησή του και τη μεσολάβηση για την παραγωγή και της τομής-επανάστασης. Η δεύτερη αντιστοιχεί στην έννοια και τη διέλευση του εσωτερικού ορίου και τη μεσολάβηση ως μέσο επικοινωνίας και την «συνεχιζόμενη τομή» με επανέναρξη-επαναθεσμοθέτηση. Η άρθρωση των δύο στρατηγικών είναι δυνατή.

Ο ένας τύπος αφορά γεγονότα όπως η περίπτωση του Marx. *«Μετά τον Marx η φιλοσοφία δεν ήταν ποτέ πια όπως πριν. Συνέβη ένα μη αντιστρέψιμο γεγονός...»* (Balibar 1999[1993]: 14). Με την ταλάντευση του εντεύθεν και εκείθεν της φιλοσοφίας ή μέσα και έξω από τη φιλοσοφία ο Marx διαμόρφωσε μια νέα φιλοσοφική πρακτική με την οποία μετασχημάτισε τη φιλοσοφία. Η ταλάντευση αυτή δείχνει μια *κίνηση πάνω στα όρια τα οποία εντούτοις μετατοπίζει.* Ο τύπος μετασχηματισμού αντιστοιχεί σ' αυτό που εννοούσε ο Althusser.

Ο Balibar εφαρμόζει λεπτομερώς στο παράδειγμα του Marx την πρόταση του Althusser. Περιγράφει την αμφισβήτηση, εκ μέρους του Marx, του ρόλου και της λειτουργίας της φιλοσοφίας στη μορφή του γερμανικού ιδεαλισμού της εποχής του. Δείχνει τον συστηματικό τρόπο με τον οποίο διαχειρίστηκε ο ιδεαλισμός την αμφισημία του καθολικού, τις δύο όψεις του. Η κριτική

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

του Marx αρθρώνεται από τον Balibar σε δύο νευραλγικά φιλοσοφικά θέματα τα οποία σχετίζονται μεταξύ τους: στο θέμα της πρακτικής και στο θέμα της ανθρωπολογίας ή της «ουσίας του ανθρώπου».

Όσον αφορά στο πρώτο δείχνει πως η φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού παραμόρφωσε την πραγματική πρακτική δραστηριότητα σύστασης-μετασχηματισμού ταυτοχρόνως του κόσμου και του εαυτού σε ένα συνδυασμό-αναγωγή της παράστασης-ενατένισης-τάξης του κόσμου σε και από μια δραστηριότητα-υποκειμενικότητα. Πώς δηλαδή η κατηγορία του υποκειμένου ενοποιεί παράσταση και πρακτική. Η κίνηση του Marx στο σημείο αυτό δεν ήταν αρκετή ώστε να μπορέσει να «βγει» από τη φιλοσοφία, δεν μπόρεσε να ξεφύγει από την καντιανή διαλεκτική λόγου και πράξης και από την έννοια του μετασχηματισμού που αυτή εμπεριέχει.

Όσον αφορά στο δεύτερο, δείχνει πως η φιλοσοφική κατηγορία της ουσίας νοούμενη ως ιδέα ή αφαίρεση ή ως καθολική έννοια μπορεί να ταξινομεί τις διαφορές μεταξύ ατόμων και συγχρόνως να «κατοικεί» εντός των ατόμων. Ο Balibar δείχνει ότι ο Marx μετατοπίζει την έννοια του καθολικού-ουσία από ιδέα σε σχέσεις οι οποίες ορίζουν το καθολικό στοιχείο της ανθρώπινης ουσίας, επειδή συγχρόνως το συγκροτούν ανά πάσα στιγμή, δηλαδή το σχηματίζουν και το μετασχηματίζουν. Έτσι, οι κοινωνικές σχέσεις είναι ένα σύνολο-διαδικασία το οποίο μετασχηματίζεται αδιάκοπα και όχι όλον-κόσμος που μετασχηματίζεται σε μια στιγμή. Και τα δύο θέματα μέχρι στιγμής συνδέονται στον Marx με την «λύση» των αινιγμάτων της φιλοσοφίας που αποτελεί η κατηγορία της επαναστατικής πρακτικής «μετασχηματισμού του κόσμου».

> «αν η έννοια της επαναστατικής *πρακτικής* δήλωνε ότι ο 'μετασχηματισμός του κόσμου' συνταξιοδοτεί ολόκληρη την ουσιοκρατική φιλοσοφία, κατά παράδοξο τρόπο ήταν δυνατόν να εκληφθεί ως ένα άλλο όνομα της ανθρώπινης *ουσίας*» (Balibar 1999[1993]: 68).

Ο Althusser δεν ξέφυγε σ' αυτό το σημείο από το πρόβλημα αφού προτείνει ως την *«καλύτερη απάντηση σ' αυτούς είναι να πας μακρύτερα και να εισάγεις τη*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*σκανδαλώδη ρωγμή της πρακτικής στον ίδιο τον πυρήνα της φιλοσοφίας»* (Althusser 1992[1976]: 19). Ο Marx, κατά τον Balibar, διαμόρφωσε την έννοια της παρᾰγωγής η οποία εκφράζει την ενότητα της πρακτικής, την ταύτιση υλικού μετασχηματισμού και μετασχηματισμού εαυτού, συνθηκών ύπαρξης και ουσίας τους. Διαφοροποιείται, ωστόσο, στο εξής: δείχνει την *απόκλιση* σκοπού και αποτελεσμάτων της πρακτικής. Στον Althusser η πρακτική είναι η στιγμή της αλήθειας την οποία παραμορφώνει η φιλοσοφία. Για τον Balibar η πρακτική δεν είναι μονοσήμαντη: αν «το λέγειν είναι πράττειν» από μια άλλη πλευρά «το πράττειν είναι λέγειν».

> «Η σκέψη του Μαρξ...παρήγαγε το *αντίθετο* αποτέλεσμα από εκείνο που επεδίωκε. Όχι *μόνο* δεν έθεσε *τέλος στη φιλοσοφία*, αλλά μάλλον προκάλεσε στο εσωτερικό της ένα διαρκώς ανοιχτό ζήτημα, δια του οποίου η φιλοσοφία μπορεί στο εξής να ζει και να ανανεώνεται» (Balibar 1999[1993]: 15).

Ο Balibar υπονοεί επίσης ότι η φιλοσοφία μετασχηματίζεται ήδη στις μέρες μας, όμως όχι από μια δική μας φιλοσοφική πρακτική αλλά για άλλους λόγους. Για το λόγο ότι αυτό στο οποίο αποσκοπεί η φιλοσοφία *έχει ήδη συμβεί αλλά με άλλο τρόπο.* Υπάρχει, κατ' αρχήν, εδώ η αναλογία με το κράτος, με τους μετασχηματισμούς του κράτους. Συλλαμβάνεται η αποδυνάμωση του κράτους και η κρίση ηγεμονίας όχι λόγω της παρέμβασης των αγώνων αλλά λόγω ευρύτερων αλλαγών που αφορούν στη μορφή της κυριαρχίας ως δύναμης αποκλεισμών και όχι ως ηγεμονικής ενσωμάτωσης, που αφορούν το *βραχυκύκλωμα* των θεσμών από τα κάτω και συγχρόνως από τα πάνω και την εντατική αλληλεξάρτηση-αλληλεπίδραση των ατόμων και ομάδων μεταξύ τους με άμεσο τρόπο χωρίς τη διαμεσολάβηση των θεσμών. Η διαπίστωση όσον αφορά στη φιλοσοφία είναι ότι δεν μπορεί να θεμελιώσει μια μονοσήμαντη αναφορά και να επιβάλλει μια συμφιλίωση, κατανομή ή διαμεσολάβηση. Το καθολικό είναι πολλά «καθολικά». Πρόκειται για ένα άλλο τύπο μετασχηματισμού.

Ποιος είναι ο σκοπός της φιλοσοφίας; Είναι να επιβάλλει μια τάξη στις κοινωνικές πρακτικές και να παρέχει μια παράσταση ενότητας του κόσμου, μια

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σημασία-νόημα. Τα μεγάλα φιλοσοφικά εγχειρήματα επιχειρούν να θεμελιώσουν το καθολικό σε μια μονοσήμαντη αναφορά. Αν όμως, όπως πιστεύει ο Balibar, σήμερα έχει ολοκληρωθεί η ιστορία που σημαίνει ότι έχει πραγματοποιηθεί μια ορισμένη *ενότητα* του κόσμου τότε υπάρχει μια συνέπεια για τη φιλοσοφία. Δεν απαιτούνται τα *αποτελέσματα ολοποίησης* που παράγει για την κοινωνία και την ιστορία. Δεν μπορούν να επιβληθούν η κατανομή, η συμφιλίωση ή η διαμεσολάβηση των διαφόρων χρήσεων του καθολικού. Καταρρέουν οι φιλοσοφίες της ιστορίας και αλλάζει ο ρόλος της φιλοσοφίας γενικά. Το γεγονός αυτό δεν σημαίνει το τέλος της φιλοσοφίας αλλά τον μετασχηματισμό της. Το καθόλικό, ο λόγος δεν κατανέμεται πλέον σε θεωρητικό και πρακτικό, σε αφηρημένο και συγκεκριμένο αλλά είναι αμφίσημο. Αντί της ιεραρχίας και κατανομής έχουμε την αμφισημία του καθολικού. Αντί της απλοποιημένης ενότητας του όλου έχουμε την (όχι τη συνθετότητα του Όλου) ενότητα της πολλαπλότητας. Αυτό που εδώ είναι όλον σε σχέση με κάτι άλλο είναι μέρος.

Ας δούμε τον χαρακτήρα αυτού του ιστορικού γεγονότος. Πρόκειται για ένα *τετελεσμένο* γεγονός. Λέμε ότι έχει συντελεσθεί η καθολικοποίηση-παγκοσμιοποίηση της ιστορίας, ότι η ιστορία έχει ολοκληρωθεί. Η κατάσταση αυτή, ή καλύτερα η διαδικασία της πραγματικής αλληλεξάρτησης έχει δρασκελίσει ένα κατώφλι-όριο πέρα από το οποίο δεν είναι αντιστρεπτή, η διαδικασία είναι αμετάκλητη καθώς κάθε «απόσχιση» ή «αυτάρκεια» καθίσταται αδύνατη. Αυτό σημαίνει ότι έχει σχηματισθεί ένα όλον κλειστό. Ο ορίζοντας της ιστορίας φαίνεται κλειστός. Κάθε τετελεσμένο γεγονός είναι ένα κλειστό και ολοκληρωμένο γεγονός. Για την ιστορία της φιλοσοφίας, το φιλοσοφικό γεγονός, για τη φιλοσοφία που δεν αποτελείται από θεωρίες, για το ότι στον Marx δεν υπάρχει μια γενική θεωρία αλλά προβληματικές:

> «ότι η ιστορία των ιδεολογιών και ιδίως η ιστορία της φιλοσοφίας, ίσως δεν είναι ιστορία συστημάτων, αλλά ιστορία *εννοιών οργανωμένων σε προβληματικές*, όντας δυνατό να ανασυγκροτήσουμε το συγχρονικό τους συνδυασμό. Παραπέμπω εδώ στις εργασίες του Althusser για την ανθρωπολογική προβληματική του Φόυερμπάχ και του νεαρού Marx, και για την ιστορία της φιλοσοφίας γενικά» (Balibar 2003[1965]: 525).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*4.2.4 Το αμφίσημο καθολικό*

Στο προηγούμενο κεφάλαιο σχετικά με τη γραφή διαπιστώσαμε ότι αυτή αποτελεί την κατ' εξοχήν φιλοσοφική πρακτική μετασχηματισμού του καθολικού χαρακτήρα της φιλοσοφίας. Αναφέραμε ήδη στην αρχή του τελευταίου αυτού κεφαλαίου ότι στόχος του Balibar είναι να προσδιορίσει μια νέα κατηγορία του καθολικού. Η νέα κατηγορία είναι απαραίτητη για τον επαναπροσδιορισμό της φιλοσοφίας στη σημερινή ιστορική συγκυρία. Η δομική αλλαγή της φιλοσοφίας που ο Balibar θεωρεί ως μείζον ιστορικό και θεωρητικό γεγονός σχετίζεται με τη νέα κατηγορία του καθολικού καθώς και με τον επαναπροσδιορισμό του καθολικού της χαρακτήρα.

Κατά την ανάπτυξη του θέματος μας συναντήσαμε σε ορισμένα – καθόλου τυχαία– σημεία τους ορισμούς των τριών επιπέδων του καθολικού σύμφωνα με τον Balibar: της πραγματικής καθολικότητας που ουσιαστικά περιγράφει τις διαδικασίες πραγματοποίησης της παγκοσμιοποίησης, τη φαντασιακή καθολικότητα απαραίτητη στη διαδικασία της ιδεολογικοποίησης, και τη συμβολική ή ιδεατή καθολικότητα. Είναι η στιγμή, όπως θα περίμενε κανείς, να δούμε πώς συναρθρώνει ο Balibar τα τρία αυτά επίπεδα, τις τρεις σημασίες του καθολικού σε μια νέα κατηγορία, αυτήν του αμφίσημου καθολικού.

Στην αρχή του βιβλίου *Ο φόβος των μαζών* προτάσσεται ένα κείμενο που περιγράφει τις τρεις έννοιες της πολιτικής. Στο τέλος ένα άλλο κείμενο περιγράφει τις τρεις καθολικότητες και τη συνάρθρωση τους. Αυτά τα δύο κείμενα, η αρχή και το τέλος, το πρώτο και το τελευταίο πρέπει να διαβάζονται σε στενή αλληλοσυσχέτιση.

Η κατανομή του καθολικού σε θεωρητικό και σε πρακτικό πεδίο, ή αλλιώς σε λόγο και πράξη, από τον Kant ή η διαίρεση σε «αφηρημένη» και «συγκεκριμένη» καθολικότητα από τον Hegel αποτελούσαν αναγωγές σε ένα *μονοσήμαντης* αναφοράς καθολικό και συγχρόνως συμφιλίωση ή διαμεσολάβηση των διαφόρων χρήσεων του. Κατόρθωναν να συγκαλύπτουν τις ασυμβατότητες οι



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

οποίες υπήρχαν ή άλλες που προέκυψαν και εμφανίστηκαν με την πάροδο του χρόνου. Οι ασυμβατότητες και οι μη αναγώγιμες εντάσεις που διαπιστώνονται σήμερα δεν μπορούν να αντιμετωπισθούν και πάλι με τον ίδιο τρόπο φιλοσοφικά.

Πρέπει να αναζητηθεί και πάλι ένα σημείο αναφοράς αλλά αυτήν τη φορά όχι ιεραρχικό και αναγωγικό, πάγιο και αμετάλλακτο, προκαθορισμένο και τελεολογικό. Πρέπει να αναζητηθεί ένα καθολικό σημείο αναφοράς το οποίο επιτρέπει την επικοινωνία μεταξύ των ασύμβατων γλωσσών και περιοχών, χρήσεων και πρακτικών χωρίς να καταργεί τις διαφορές τους. Ένα καθολικό – τρόπος, σύνθετο και όχι απλό, ενιαίο στην πολλαπλότητα του, συγκροτούμενο και συγκροτούν. Το αιτούμενο καθολικό επιτρέπει την επικοινωνία μεταξύ των όρων χωρίς να τους αναγάγει σε έναν από αυτούς διαιρώντας τους εσωτερικά αλλά διατηρώντας τη μη αναγωγιμότητά τους. Η μετατόπιση από τον Balibar της προβληματικής της «ανθρώπινης ουσίας» προς μια προβληματική των «ανθρωπολογικών διαφορών» (Balibar 1999[1993]: 52[2]-54) αποτελεί την αποφασιστική στιγμή για την αναζήτηση του νέου καθολικού, στιγμή που η εμβέλειά της επεκτείνεται σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας και, συγχρόνως, παραμένει στην αντι- ανθρωπιστική γραμμη που υπέδειξε ο Althusser.

Η απάντηση, λοιπόν, στο ερώτημα πώς συναρθρώνει τα τρία επίπεδα σε μια νέα κατηγορία του καθολικού έγκειται στην υπέρβαση του διαχωρισμού Λόγου και πρακτικών και την σύλληψη του περάσματος, της διέλευσης αυτού του εξωτερικού ορίου. Η συνεχής ροή, το βραχυκύκλωμα και η επικοινωνία μεταξύ των τριών καθολικοτήτων αποδίδει την ιστορικότητα τόσο της *γνώσης*(αξιοποίηση όλων των ειδών γνώσης) όσο και της *πολιτικής*(αναγνώριση όλων των πρακτικών). Η επικοινωνία και ροή με το αμφίσημο καθολικό δεν πρέπει να συγχέεται με τη σχετικοποίηση αλλά υποδηλώνει την αναδρομικότητα μιας συνεχούς ρήξης με την οποία παράγονται μοναδικές ενότητες ή ενικότητες γνώσης και πολιτικής. Η «ανθρωπολογική διαφορά» ιστορικοποιεί συνεχώς τη γνώση και την πολιτική παράγοντας από «τα κάτω» το ρυθμιστικό σημείο ανα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φοράς και εξασφαλίζοντας έτσι εκ νέου μια ενότητα με τις «κοινές έννοιες» και τη θεσμοθέτηση του συλλογικού, εκεί που το εξωτερικό καθολικό παρήγαγε τὴ διαίρεση της ανθρωπότητας στο όνομα της ενότητας της ανθρώπινης ουσίας. Αντί ενός καθολικού-κόσμου το οποίο εξέφραζε τις *κοσμοπολιτικές* αντιλήψεις (οι οποίες είδαμε ότι εξαντλήθηκαν) προτείνεται ένα καθολικό-τρόπος που παραπέμπει αφ' ενός σε ένα σύνθετο Όλον με διάφορα επίπεδα-τάξεις μη αναγώγιμα τα οποία αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, αφ' ετέρου σε ένα ανοιχτό Όλον με κέντρο αλλά απεριόριστο-μη κλειστό. Το νέο αμφίσημο καθολικό δεν συνιστά ένα πολιτικό ιδεώδες αλλά ένα καθολικό της πολιτικής ή την ίδια την πολιτική ως καθολικό αντί του καθολικού Κράτους (Balibar 2005:156).

Όλα αυτά σημαίνουν την αναζήτηση ενός *αμφίσημου* καθολικού εις αντικατάσταση του μονοσήμαντου. Η αμφισημία σημαίνει το Ένα που γίνεται Δύο, η πολλαπλότητα της ολότητας, το «στα δύο», η εκκρεμότητα και ο διχασμός. Η αμφισημία σημαίνει ότι συνυπάρχουν συγχρόνως διάφορες τάξεις και επίπεδα *τα οποία επικοινωνούν* μεταξύ τους με περάσματα και με τον τρόπο αυτό η αμφισημία υποδηλώνει έναν εμμενή δεσμό.

Κατά συνέπεια, ένα τέτοιο καθολικό αναδεικνύει και απαιτεί μια άλλη λογική και ηθική, την απορητική. Αυτό σημαίνει και υποδηλώνει ό,τι είναι ταυτοχρόνως αναγκαίο και αδύνατο, ό,τι εμπεριέχει ταυτοχρόνως την ταυτότητα-και τη διαφορά. Μια ηθική απορητική, δηλαδή πολιτική και όχι προδεδομένη, μια ηθική των καταστάσεων και όχι των κανόνων ή καλύτερα των κανόνων ρύθμισης μέσω των ίδιων των συσχετισμών, μια εμμένουσα ηθική. Ομοίως μια διαλεκτική απορητική και όχι τοπική, μια διαλεκτική της εμμένειας και της επικοινωνίας και όχι «υπερβατική» και ιεραρχική, διαχωριστική.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

## 4.3 Φιλοσοφία και πολιτική

Από το σύνολο της εργασίας μας προέκυψε αφ' ενός, η αναβάθμιση του ρόλου της πολιτικής (συγκριτικά με εκείνο που της επεφύλασσαν οι κοινωνικές επιστήμες και ο κλασικός μαρξισμός) μαζί με μια νέα έννοιά της, αφ' ετέρου, η αναγνώριση των μετασχηματισμών της φιλοσοφίας και η αναμενόμενη αλλαγή του ρόλου της εν σχέσει με τις επιστήμες και την πολιτική. Τις αλλαγές αυτές διαπιστώσαμε σε όλη τη διαδρομή της εργασίας μας σε δύο άξονες. *Πρώτον*, από την εξέταση της σχέσης γνώσης και πολιτικής αναδείξαμε την ατομικότητα ως ανθρωπολργική ενότητα διαφοράς η οποία διχάζοντας τα άτομα τα καθιστά τόπους της γνώσης και των πρακτικών. *Δεύτερον*, από την εξέταση της σχέσης Κράτους και πολιτικής διαπιστώσαμε τη διάνοιξή της, γεγονός που οδηγεί στη διάνοιξη της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής. Κατά συνέπεια, οι δύο αυτές αλλαγές δεν μπορεί παρά να οδηγούν στον προσδιορισμό μιας νέας σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής. Η πολιτική μπορεί να προσφέρει ενδείξεις για τις δυνατότητες επικοινωνίας με βάση τις οποίες η φιλοσοφία μπορεί να παίξει ένα ρόλο που δεν θα κατανέμει τις πρακτικές ιεραρχικά αλλά θα ευνοεί την επικοινωνία τους. Με άλλα λόγια, ο Balibar εισάγει αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε ιστορική, *πολιτική απορία* ή απορία της πολιτικής και ταυτοχρόνως προτείνει για την αντιμετώπιση της μια φιλοσοφική πρακτική της επικοινωνίας: την *εξαφανιζόμενη μεσολάβηση*.

Με την πρόταση αυτή μπορούμε συνοψίζοντας να εξετάσουμε αφ' ενός τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής, αφ' ετέρου επίσης την τοποθέτηση του Balibar στα σημερινά ρεύματα της Πολιτικής Φιλοσοφίας. Στην ουσία, όσον αφορά και στα δύο αυτά σημεία, πρόκειται για την κίνηση της πλατωνικής γραμμής για την πολιτική, αλλά αντεστραμμένα. Η πλατωνική γραμμή ορίζεται από την απουσία θεμελίου της πολιτικής και γι αυτό αφήνει τη δυνατότητα για μια ανοιχτή σχέση φιλοσοφίας-πολιτικής. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Balibar, αποσκοπούμε σε μια ορθολογικότητα όχι του λόγου αλλά σε μια τέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τοια της επικοινωνίας μεταξύ φαντασίας και λόγου. Στην περίπτωση της θεμελίωσης σε μια κατηγορία, ακόμη και αν δεν πρόκειται για μεταφυσική θεμελίωση, εντούτοις οδηγεί σε ενότητα ταυτότητας φιλοσοφίας και πολιτικής του τύπου της Πολιτικής Φιλοσοφίας. Έτσι, η θέση του Balibar είναι ο συνδυασμός της απορίας του «μη πολιτικού» και της φιλοσοφίας, ώστε να διαφεύγουμε από τις προϋποθέσεις της Πολιτικής Φιλοσοφίας. Ο συνδυασμός αυτός προσδιορίζει μια *«αναγκαία ανέφικτη» σχέση*, συνδυασμός ο οποίος φαίνεται να αποτελεί για τον Balibar τον χαρακτήρα της σχέσης φιλοσοφίας-πολιτικής.

Όπως είπαμε, η *επικοινωνία φιλοσοφίας-πολιτικής* φαίνεται, εν πρώτοις, ως ιστορικιστική ταύτιση αλλά πρόκειται για λανθασμένη ανάγνωση. Αντίθετα, διερευνώντας βαθύτερα τη σημασία της επικοινωνίας τους διαπιστώσαμε ότι πρόκειται για ενότητα διαφοράς, *αντιθετική σχέση και αμφίσημη, σχέση έντασης* μεταξύ των δύο όρων.

> «*Καταργεί την περιχαράκωση και την ιεραρχία* μεταξύ των περιοχών της γνώσης. Στον Spinoza δεν υπάρχει αφ' ενός η μεταφυσική (ή η «οντολογία») και αφ' ετέρου η πολιτική ή η ηθική, θεωρούμενες ως «δεύτερες» εφαρμογές της «πρώτης» φιλοσοφίας. Η μεταφυσική είναι η σκέψη της *πρακτικής*, της δράσης. Και *η πολιτική είναι φιλοσοφία*: αποτελεί το *εμπειρικό* πεδίο μέσα στο οποίο ξετυλίγεται η ανθρώπινη *φύση* και η προσπάθεια απελευθέρωσης... δεν αντλήσαμε όλες τις συνέπειες του γεγονότος ότι ο πυρήνας της *Ηθικής* αποτελεί ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων» (Balibar 1996[1989]: 256).

Έτσι, «η κατάργηση της *περιχαράκωσης* και της *ιεραρχίας* μεταξύ περιοχών της γνώσης» ή και «ειδών γνώσης» συνιστά την αποκατάσταση της επικοινωνίας τους. Ας εξετάσουμε καλύτερα αυτήν τη *φιλοσοφική πρακτική του «αγωγού»* (Balibar 1999[1993]: 197), η οποία μας αποκαλύπτει τη σημασία της αποκατάστασης της επικοινωνίας μεταξύ θεωρίας και πρακτικής.

Η φιλοσοφική πρακτική της μετατόπισης των ορίων αλλά και της εσωτερίκευσής τους συνιστά αποκατάσταση επικοινωνίας και μετασχηματισμό τόσο της σχέσης όσο και των όρων της σχέσης. Σημαίνει επίσης επαναθεσμοποίηση, αμφισβήτηση της ιεραρχίας της γνώσης, εκδημοκρατισμός της γνώσης, χειραφέτηση.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ο Balibar, όπως είδαμε, φώτισε τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής στον Spinoza με την εξέταση τριών *προβλημάτων: κοινωνικότητα, υπακοή, επικοινωνία.* Ορίζει ως το θεμελιώδες πρόβλημα της πολιτικής και συνάγει τη διπλή γένεση της πολιτείας ή της κοινωνικότητας στον Spinoza , πράγμα που αποτελεί το κλασσικό αντικείμενο της πολιτικής φιλοσοφίας όμως όχι σε μονοσήμαντη και σταθερή ουσιοκρατική θεμελίωση ή προέλευση αλλά ως αμφίσημο δεσμό υπό κατασκευήν. Όμως εδώ με την κατάργηση της ιεράρχησης στη σχέση των δύο και της περιχαράκωσης του αντικειμένου με την επικοινωνία λόγου-φαντασίας αλλά και γνώσης-πολιτικής ή κοινωνίας έχουμε *τη διάνοιξη της σχέσης πέρα από το κλειστό την Πολιτικής Φιλοσοφίας.*

Όπως είπαμε, στον άξονα της σχέσης *γνώσης και πολιτικής* η ανθρωπολογική πνευματική διαφορά διχάζει και διασπά τα άτομα τα οποία καθίστανται τόποι της γνώσης: γνωρίζω δεν σημαίνει πλέον ότι κατέχω ένα *αντικείμενο* αλλά ότι διασχίζομαι από *πρακτικές,* ότι εισέρχομαι σε ένα πλέγμα-*δίκτυο πρακτικών και σχέσεων,* σε μια συλλογική διαδικασία με πολλές διαστάσεις.

Η σημασία της *επικοινωνίας* για τον Balibar αποσαφηνίζεται με την παρακάτω γνωστή μας προγραμματική θέση των ερευνών του για τον Spinoza η οποία αποτελεί και πρακτικό στόχο της φιλοσοφίας του πρώτου:

> «Η φιλοσοφία του Spinoza είναι, με την πολύ ισχυρή έννοια του όρου, φιλοσοφία της *επικοινωνίας*... μέσα στην οποία συνδυάζονται *θεωρία της γνώσης* και *θεωρία του κοινωνικού είναι.* Ο ίδιος ο Spinoza χαρακτήρισε το πρόβλημα αυτό ως πρόβλημα των 'κοινών εννοιών': κατηγορία που παραπέμπει συγχρόνως στην *καθολικότητα του λόγου* και στη *θεσμοθέτηση της συλλογικότητας*» (Balibar 1996[1989]: 251).

Η άρθρωση μιας θεωρίας της γνώσης με μια θεωρία της κοινωνικοποίησης γίνεται μέσω της φιλοσοφίας της «επικοινωνίας», η οποία καταλήγει στο διαρκές αίτημα του «*εκδημοκρατισμού* της γνώσης» ως τη μείζονα πρόταση με ισχυρό βεληνεκές, ταυτοχρόνως στην πολιτική θέσμιση όσο και στην ανασύσταση μιας νέας καθολικότητας. Η πρόταση αυτή ρίχνει το βάρος στην άρση των αποκλεισμών αντί να περιορίζεται στην κριτική και καταγγελία – απαραίτητη ωστόσο– των διασυνδέσεων *γνώσης και εξουσίας.* Με άλλα λόγια,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αφού η κοινωνική ζωή είναι επικοινωνία τότε η (πάλη για τη) *γνώση* αποτελεί (πολιτική) *πρακτική και αντιστρόφως*. Διαπιστώσαμε, λοιπόν, τον τρόπο με τον οποίο η σύνθεση ενός νέου μοντέλου *ατομικότητας* σε μια ανθρωπολογική βάση ενότητα διαφοράς αναδεικνύει μια απάντηση τόσο στο πρόβλημα της κυριαρχίας όσο και σε εκείνο της γνώσης καθώς και της επικοινωνίας τους.

Κατά συνέπεια, η *φιλοσοφική πρακτική* την οποία διακρίνουμε στον Balibar δεν αποσκοπεί σε μια επικοινωνία κατά την οποία η γνώση αποτελεί το «κοινοποιήσιμο αγαθό» «αληθινή ζωή» σαν φυγή εκτός της πραγματικής πολιτικής. Η πραγματική ωρίμανση ενός φιλοσόφου επιτυγχάνεται όταν τα έργα του μπορούν «να θεωρηθούν συγχρόνως ως *φιλοσοφικά* έργα και ως σκέψεις πάνω στην *πολιτική*» (όπ.π.: 256). Εξασκώντας τη φιλοσοφία διαφορετικά σημαίνει: *«να ξαναβρίσκεις έτσι ως πρακτικό στόχο το ίδιο πρόβλημα που είχε θέσει ως θεωρητική αφετηρία»* (όπ.π.:252).

Η ενότητα διαφοράς μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής που αναζητούσαμε σηματοδοτεί τον αμοιβαίο προσδιορισμό τους και όχι μια σχέση χρησιμότητας.

> «Αυτό γίνεται *όχι με μια παράκαμψη* της 'πολιτικής *περιοχής*' με βάση τις ανθρωπολογικές ή οντολογικές θεμελιώσεις αλλά με τη μορφή ενός *αμοιβαίου προσδιορισμού* του στοχασμού για την πολιτική πρακτική και του στοχασμού για την ανθρώπινη ύπαρξη ή του «είναι στον κόσμο» (Balibar 2000: 14).

Η πασίγνωστη προτροπή του Althusser για τη «σκέψη πάνω στα *όρια*» αναφέρεται βεβαίως σε μια φιλοσοφική πρακτική του να σκεφτόμαστε στα άκρα μετατοπίζοντας τα όρια με τη ρήξη αλλά, ταυτοχρόνως, αναφέρεται (σύμφωνα με όσα είδαμε να διατυπώνει αλλά και να εφαρμόζει ο Balibar) και στον διαρκή στοχασμό πάνω σε ό, τι παραμένει «αδιανόητο» και μη γνωστό (Althusser 1978[1976]: 125-131). Με αφετηρία τις θέσεις αυτές του Althusser μπορούμε να διαπιστώσουμε τα βήματα όσον αφορά στη σχέση Φιλοσοφίας και Πολιτικής στον Balibar. Η ανάπτυξη που επιφέρει ο τελευταίος έγκειται στην επεξεργασία της έννοιας του ορίου, όπως δείξαμε με όλα σχεδόν όσα προηγήθηκαν



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στην εργασία μας. Η απάντηση με το αμφίσημο καθολικό είναι εδώ ιδιαιτέρως χρήσιμη καθ' όσον αποκτά τη σημασία της ακριβώς στο πρακτικό επίπεδο, δηλαδή στο πρόβλημα της φιλοσοφικής πρακτικής της επικοινωνίας. Γι' αυτό το λόγο, ως κύριος στόχος του Balibar αναδεικνύεται η θετικιστική διάκριση θεωρίας και πρακτικής. Όλες οι άλλες κριτικές που επεφύλαξε (όπως εκείνες εναντίον της τελεολογίας των φιλοσοφιών της ιστορίας ή των επιβιώσεων της διαφωτιστικής παράδοσης μέσα στο μαρξισμό) αποκτούν την πλήρη σημασία τους μόνον όταν εγγράφονται σε μια *αντιθετικιστική* κατεύθυνση.

> «Φιλοσοφία και πολιτική αποτελούν *δύο* ανεξάρτητα πεδία; Η φιλοσοφία αποτελεί 'θεωρία' από την οποία θα μπορούσε να προκύψει πολιτική πρακτική; Και από πού ο Spinoza *αντλούσε* τη φιλοσοφική ιδέα της ελευθερ*ίας που θα ήταν ικανή να διαλύσει τις ψευδαισθήσεις* των ίδιων των υπερασπιστών της; ...θα αποδείξουμε ότι φιλοσοφία και πολιτική *συνεπάγονται η μία την άλλη*» (Balibar 1996[1985]: 16-17).

Η εφαρμογή θεωρητικών μοντέλων προϋποθέτει τη σιγουριά ότι κάποια πράγματα δεν τα αμφισβητούμε και δεν τα ξανασκεφτόμαστε· ενσωματώνουμε ίσως κάποια νέα δεδομένα αλλά μόνο για να αποδείξουμε την ισχύ των γνωστών. Από την άλλη, η κριτική στη θετικιστική εφαρμογή δεν σημαίνει ότι πρέπει να ξανασκεφτούμε τα πάντα και να τα διαλύσουμε. Όταν σκεφτόμαστε ανοιχτά θέματα τα οποία γνωρίζουμε ή τα αποδεχόμαστε μπορεί να αποδειχτεί η χρησιμότητά τους, παρ' όλα αυτά στη διαδικασία της σκέψης ακόμη και αυτά δεν μπορεί παρά να παραμένουν απροστάτευτα. Υπάρχει μια ελευθερία που επιτρέπουμε για να είναι μια διαδικασία ανοιχτή σε όλα τα ενδεχόμενα. Η ελευθερία αυτή δεν αμφισβητεί και δεν απειλεί τίποτε, κατά συνέπεια, δεν πρέπει να μας τρομάζει. Υπάρχει όμως ο κίνδυνος να απομακρυνθούμε από μια θέση, όχι όμως οριστικά. Αυτό είναι το απαραίτητο τίμημα όταν μια σκέψη είναι φιλοσοφική ή, αντίστροφα διατυπωμένο, μια σκέψη φιλοσοφική πρέπει να είναι πάντοτε μια σκέψη με ρίσκο.

> «Από την άποψη αυτή το δίλημμα «θεωρητική» φιλοσοφία/«εφαρμοσμένη» στην πολιτική δεν στερείται απλώς νοήματος αλλά αποτελεί το *κατ' εξοχήν εμπόδιο* για τη σοφία» (όπ.π.).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η επαναφορά της κατ' εξοχήν θετικιστικής διάκρισης θεωρία/εφαρμογή συνεπάγεται την επαναφορά ενός ορίου-εμποδίου και δεν συλλαμβάνεται η εγγενής αστάθεια που είναι απαραίτητη για τον φιλοσοφικό στοχασμό. Η καταστατική αστάθεια και ταλάντευση αποδίδεται με την έννοια του αγωγού, που αναφέραμε παραπάνω, νοώντας με τον τρόπο αυτόν την επικοινωνία των δύο όρων χωρίς να ανάγονται ο ένας στον άλλον.

> «Θέτοντας εξειδικευμένα φιλοσοφικά προβλήματα δεν ακολουθεί μια παρακαμπτήρια *οδό* ...ούτε μετατίθεται...αλλά *επιδιώκει να γνωρίσει ακριβώς, «τέλεια», τους συσχετισμούς δυνάμεων και όσα διακυβεύονται στην πολιτική, από τα αίτιά τους.* Από την άλλη, οργανώνοντας τη φιλοσοφική έρευνα με αφετηρία τα πολιτικά ερωτήματα δεν απομακρυνόμαστε από ...τη φιλοσοφία, αντίθετα ακολουθούμε μια *οδό* (ίσως όμως δεν είναι η μόνη) που επιτρέπει να καθορίσουμε τα φιλοσοφικά ενδιαφέροντα και προβλήματα» (*όπ.π.*).

Η ενότητα φιλοσοφίας-πολιτικής αποτελεί ενότητα διαφοράς, με άλλα λόγια δομική σχέση, με την οποία πρέπει να κατανοούμε ότι υπάρχει πάντοτε ασύμπτωτο σκέψης και ιστορίας. Η ιστορία, οι πρακτικές προηγούνται πάντοτε του στοχασμού, η φιλοσοφία τείνει να φτάσει, να προσεγγίσει αλλά ποτέ δεν μπορεί να συμπέσει με την πολιτική. Για το λόγο αυτόν, ποτέ δεν είναι αρκετά αυτά που γνωρίζουμε ώστε να κάνουμε πολιτική, καθ' όσον η πολιτική διαφεύγει πάντοτε της γνώσης. Η επίγνωση αυτού του στοιχείου, της *απορίας*, είναι τομοναδικό και αναντικατάστατο στοιχείο της φιλοσοφίας του Althusser, είναι αρκετό κριτήριο για να πούμε ότι κατανοήσαμε από την προβληματική του για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής.

> «Όμως η *ενότητα* αυτή δεν είναι καθόλου απλό και εύκολο να γίνει κατανοητή...μια διανοητική εργασία που υποχρεώνει τη φιλοσοφία να αναπροσαρμόσει τις βεβαιότητές της...η ιδέα της φιλοσοφίας δεν παραμένει σταθερή αλλά βρίσκεται εν κινήσει» (Balibar 1996[1985]: 16-17).

Ωστόσο, *δεν είναι πάντοτε εφικτό* να κρατάμε αυτήν τη θέση, γιατί η φιλοσοφική σκέψη δεν στηρίζεται ούτε υποστηρίζεται από τις συνθήκες της. Οι ίδιοι όροι του φιλοσοφικού στοχασμού, της σκέψης γενικότερα, πρέπει να γίνο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νται αντικείμενο άρνησης από την ίδια, αφού με την προστασία και την ασφάλεια του «ήδη γνωστού» στο οποίο πατάμε για να σκεφτούμε δεν αποτελεί τρόπο να αναπτυχθεί η φιλοσοφική σκέψη. Η Φιλοσοφία δεν μπορεί να αναπτυχθεί μέσα από μια σχέση χρησιμότητας, από το «δια ταύτα», αλλά έχει ανάγκη από μια «απόλυτη ελευθερία», μια ελευθερία χωρίς όρους και χωρίς συνθήκες, δηλαδή αυτό που ο Althusser ονόμασε φιλοσοφική πρακτική «χωρίς προκείμενες».

Τελικά, η φιλοσοφία αποτελεί το *ενοποιητικό πεδίο της σκέψης*, υπό την έννοια ότι μπορεί να συνομιλήσουν βαθιά εντός αυτού, να επικοινωνήσουν, να διακινηθούν ένχοιες, αισθήματα, σκέψεις, να υπάρξουν συναντήσεις. Εξάγοντας το βαθύτερο φιλοσοφικό δίδαγμα από τον Spinoza ο Balibar περιγράφει, στην ουσία, τη δική του ιδιαίτερη φιλοσοφία και αντίστοιχη πρακτική:

> «σκέφτηκε την ενότητα φιλοσοφίας- πολιτικής; Πιστεύουμε πως ναι, αφού αναπτύσσοντας με τη σειρά του τις έννοιες μιας ανθρωπολογίας ...απέδωσε άμεσα πολιτική σημασία στη διαφορά της φιλοσοφίας του από τις προγενέστερες» (Balibar 1996[1985]: 115).

### *4.3.1 Μια φιλοσοφία μέσα στη ιστορία*

Στη συνέχεια, όπως αναφέραμε, από την εξέταση της σχέσης *Κράτους* και *πολιτικής* διαπιστώσαμε τη διάνοιξη της, γεγονός που οδηγεί ακολούθως στη διάνοιξη της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής. Ο παράγοντας αυτός είδαμε ότι ενισχύει την *ιστορικότητα* της σχέσης που μας απασχολεί ως ενότητας (ανεξάλειπτης) διαφοράς («αναγκαία αλλά ανέφικτη»). Η γνώση δεν αποτελεί αποκλειστικό πεδίο διαχείρησης εκ μέρους του κράτους καθώς αναδεικνύεται εντονότερα η άλλη πλευρά της που συνδέεται με την τάση της επικοινωνίας και της χειραφέτησης. Η τάση αυτή αναφέρεται σε ότι αποκαλέσαμε «σκέψη των μαζών» η οποία αποτελεί υλικό και διακύβευμα της πολιτικής ως συλλογική παραγωγή της γνώσης χωρίς κέντρο(κράτος ή κόμμα). Η πολιτική (πρακτική)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μέσα και πέρα από το κράτος ισοδυναμεί με την πρακτική μέσα και πέρα από τη φιλοσοφία καθ' όσον και το κράτος και η φιλοσοφία συλλαμβάνονται ως μη «πεπερασμένο όλον».

Τέλος, αν *πολιτική ταυτίζεται με τη φιλοσοφία* με ένα ορισμένο τρόπο τότε η θέση αυτή σχετίζεται με αυτό που ο ίδιος ο Balibar ονομάζει «απόλυτο ιστορικισμό». Διαπιστώσαμε ότι στην περίπτωση του Balibar δεν ευσταθεί η παρατήρηση για ιστορικισμό καθ' όσον: δεν υπάρχει έκφραση συγχρονικότητας αλλά έκφραση εμμένειας, δεν έχουμε αναγωγή αλλά συνθετότητα των πρακτικών και επικαθορισμό τους ως αμοιβαίος προσδιορισμός. Συνεπώς, η σχέση πραγματικής ιστορίας *(πολιτικής) και φιλοσοφίας* δεν είναι σχέση εκφραστικής ενότητας αλλά σύνθετης ενότητας και αμοιβαίου προσδιορισμού. Όπου η ενότητα είναι η ίδια η συνθετότητα δηλαδή η δομή της συνθετότητας και ως τέτοια είναι αντικείμενο μιας *πρακτικής* μετασχηματισμού της. Τι σημαίνει ο «απόλυτος ιστορικισμός» που δηλώνει ο Balibar; Σημαίνει απόλυτος και σχετικός συγχρόνως. Ο ιστορισμός εισάγει το στοιχείο της σχετικότητας, των σχέσεων δύναμης, του συσχετισμού δυνάμεων με τις οποίες δομείται το ιστορικό πεδίο. Η ιστορική γνώση συναντά το στοιχείο της απροσδιοριστίας, της αταξίας και του πολέμου και δεν μπορεί να κυριαρχήσει επ' αυτού αφού αποτελεί όρο της, δηλαδή την προσδιορίζει και εξαρτάται από τη συγκυρία του συσχετισμού δυνάμεων. Η ιστορική γνώση δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο από ένα όπλο. Το απόλυτο βρίσκεται εσωτερικά της σχετικότητας, του συσχετισμού και σημαίνει τη μη αναγώγιμη θέση που καταλαμβάνεις στη μάχη, τη θέση που παίρνεις, το ορθό μιας θέσης.

Η τελική απάντηση βρίσκεται στο:

> «η στιγμή της απόλυτης αλήθειας παρούσας μέσα σε κάθε σχετική αλήθεια αντί για τη σύλληψη της απόλυτης αλήθειας ως 'προοδευτικής ολοκλήρωσης' των σχετικών αληθειών η οποία ακολουθεί μια προκαθορισμένη καμπύλη» (Balibar 2005[1997]: 86-87).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η ιστορικότητα της φιλοσοφίας –το γεγονός ότι η φιλοσοφία μετασχηματίζεται η ίδια– σημαίνει, όπως δείξαμε, ότι η φιλοσοφία δεν βρίσκεται εκτός και υπεράνω ιστορίας αλλά εντός της ιστορίας την οποία και επηρεάζει αλλά και από την οποία φυσικά επηρεάζεται. Η φιλοσοφία μέσα στην ιστορία σημαίνει ότι η φιλοσοφία παίρνει θέση και μεροληπτεί. Άραγε αυτό να σημαίνει ότι δεν μπορεί να έχει αξίωση σε μια συνολική λαβή πάνω στην ιστορική πραγματικότητα; Δεν είναι απαραίτητο να συμβαίνει αυτό. Το γεγονός ότι η φιλοσοφία εγγράφεται εσωτερικά στην ιστορία σημαίνει μόνον ότι δεν μπορεί να νοείται ως ένα συγκροτημένο φιλοσοφικό σύστημα. Αντίθετα, σημαίνει ότι η φιλοσοφία νοείται ως μια πρακτική μέσα στην ιστορία. Αυτή η φιλοσοφική πρακτική η ίδια καθορίζεται από την ιστορία την οποία και, ως ιστορική πρακτική, την καθορίζει με τη σειρά της. Υπ' αυτήν την έννοια, η φιλοσοφική πρακτική μετασχηματίζει την ιστορία και μετασχηματίζεται η ίδια. Κατά συνέπεια, πρώτον δεν μπορεί να αποτελεί ένα οργανωμένο και αμετάλλακτο σύστημα. Επιπλέον, όχι μόνο δεν αποτελεί σύστημα αλλά και είναι υποχρεωμένη να αναλύει τη θέση της ως «υλικής δύναμης» μέσα στη διαδικασία την οποία μελετά και συλλαμβάνει.

Τέτοια συστήματα αποτελούν οι φιλοσοφίες της ιστορίας οι οποίες κρίνουν την ιστορία, εξετάζουν το παρελθόν, προβλέπουν το μέλλον και παράγουν ιστορική γνώση με βάση ορισμένους νόμους του λόγου. Με βάση την αφηρημένη καθολικότητα αυτών των νόμων συλλαμβάνουν την ενότητα της ιστορίας συνολικά, δηλαδή ως ένα Όλον του οποίου τα μέρη και οι στιγμές, δηλαδή τα ιστορικά γεγονότα μπορούν να γνωσθούν εκ των προτέρων. Μάλιστα δε μπορεί να γνωσθεί και η έκβαση της ιστορικής διαδικασίας, το τέλος της το οποίο αποτελεί όχι μόνο τη γραμμική –προοδευτική εξέλιξη της αλλά και τον σκοπό της.

Αντίθετα, σε μια προοπτική της εμμενούς στην ιστορία γνώσης, δηλαδή της ιστορικότητας, η γνώση οφείλει να στηρίζεται σε μια άλλη ορθολογικότητα. Η φιλοσοφία δεν διαθέτει μια συνολική θεώρηση απέξω ωστόσο μπορεί να

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

συνεισφέρει στην παραγωγή μιας έννοιας της ενότητας όχι της ιστορίας ως σύνολο αλλά της ενικότητας του ιστορικού γεγονότος. Προσφέρει τη δυνατότητα να σκεφτούμε την ενότητα των αιτιακών προσδιορισμών ενός ιστορικού αποτελέσματος μέσα από τη γνώση των *σχέσεων*, δηλαδή των *συσχετισμών δύναμης* και των θεσμών, στο παρόν οι οποίοι παράγουν αυτό το αποτέλεσμα. Έτσι, η φιλοσοφία ως πρακτική και όχι ως σύστημα αναζητεί και μπορεί να επινοεί, ανάλογα με την ιστορική συγκυρία, μια θεωρητική καθολικότητα η οποία δεν είναι δυνατή παρά με την εσωτερική πραγμάτωση μιας θέσης μέσα στον ιστορικό συσχετι

*4.3.2 Πολιτική (και) Φιλοσοφία;*

Με βάση τα παραπάνω συμπεράσματα μπορούμε τώρα να εξακριβώσουμε τη θέση που λαμβάνει ο Balibar μέσα στην Πολιτική Φιλοσοφία. Έχει λεχθεί ότι στις μέρες μας παρατηρείται μια «επιστροφή» της Πολιτικής Φιλοσοφίας. Επανέρχεται η πολιτική φιλοσοφία ως στοχασμός για την *κοινότητα* (που σημαίνει τη μη διαίρεση αντίθετα από ότι σημαίνει η κοινωνία) και τους σκοπούς της, για τους νόμους και τη θεμελίωσή τους. Ο μαρξισμός που αντιλαμβανόταν την πολιτική ως έκφραση ή ως προσωπείο των κοινωνικών σχέσεων εμπόδιζε την πολιτική φιλοσοφία να υπάρξει στην καθαρότητά της. Η πολιτική φιλοσοφία επίσης είχε υποταχθεί, ήταν πειθήνια στους σφετερισμούς του κοινωνικού και των κοινωνικών επιστημών (Arendt 1996 για κοινωνία/πόλιστική, δημόσιο/ιδιωτικό, Marcuse 1985 για τον λόγο κοιν. επιστημών μετά τον Hegel). Με την υποχώρηση των κοιν. κινημάτων και των προβλημάτων που έθεταν, με την κατάρρευση του κρατικού μαρξισμού και το τέλος των ουτοπιών η πολιτική φιλοσοφία ξαναβρίσκει την καθαρότητα του στοχασμού της πάνω στις αρχές και στις μορφές μιας καθαρής επίσης πολιτικής. Επιχειρεί να λει-

τουργήσει *νομιμοποιητικά* και πάλι σκεφτόμενη *το Κράτος, τον νόμο, τη δημοκρατία και τον νόμο, το δίκαιο και το Κράτος δικαίου.*

Η εξαφάνιση και η επανεμφάνιση της Πολιτικής Φιλοσοφίας σχετίζεται με την εμφάνιση, τις διακυμάνσεις και την σημερινή «μη ορατότητα» ή μετασχηματισμό του επαναστατικού γεγονότος ως τομή τόσο στο πολιτικό επίπεδο όσο και στη επιστήμη. Η επανεμφάνιση της Πολιτικής Φιλοσοφίας υποννοεί ένα ορισμένο «τέλος της επανάστασης». Η πολιτική δεν αμφισβητείται πια από τα κοινωνικά κινήματα και τις κοινωνικές επιστήμες. Δεν εκδηλώνεται πλέον σε διάφορους τόπους και με διάφορους τρόπους (στο δρόμο, στο εργοστάσιο, στο πανεπιστήμιο). Η ανακαίνιση της πολιτικής εκφράζεται σήμερα από την αδιαφάνεια και την απουσία αυτών των τόπων και τρόπων. Μάλλον, ξαναβρήκε τους ιδιαίτερους δικούς της τόπους και τρόπους σκέψης και απόφασης, το κοινό καλό, τα σύνολα, τις σφαίρες του κράτους. Η πολιτική φιλοσοφία ανασυγκροτείται εκφράζοντας την απουσία της πολιτικής των έγκυρων εκπροσώπων, καθ' όσον περιγράφεται η *κρίση εκπροσώπησης του κοινωνικού.*

Η σχέση της (πολιτικής) φιλοσοφίας με το αντικείμενό της, την πολιτική χάνει την προφάνειά της. Η πολιτική φιλοσοφία εκφράζει τη συνάντηση φιλοσοφίας και πολιτικής συνάντηση στην οποία εκτίθεται το παράδοξο ή το σκάνδαλο της πολιτικής: *την απουσία ιδιαίτερου θεμελίου.* Η πολιτική αποτελεί σκανδαλώδες αντικείμενο διότι είναι η δραστηριότητα η οποία έχει ως ορθολογικότητα της *την ορθολογικότητα της παρερμηνείας* (Ranciere 1995: 12, 95).

Η ρήξη, η αποσυσχέτιση μεταξύ πολιτικών φιλοσοφιών και κοινωνικών επιστημών και ειδικά μεταξύ της οικονομικής και πολιτικής σκέψης με αποκορύφωμα τον μαρξισμό εξέφραζε, όπως ισχυρίζονται όσοι πρωτοστατούν στην καθαρή ανασυγκρότηση της πολιτικής φιλοσοφίας, την ανάμιξη δύο διακριτών ερωτημάτων: το «δέον είναι» (φιλοσοφία) με το «κοινωνικό είναι» (κοινωνικές επιστήμες). Τώρα που κατέρρευσε ο διαχωρισμός αυτός αφήνεται ανοιχτός ο χώρος ώστε η πολιτική φιλοσοφία να επανέλθει στο αντικείμενό της το οποίο αφορά στους «κανόνες» της κοινής συμβίωσης (ηθική), *την πολιτική.* Είναι εφι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κτή πλέον η αναδίπλωση του κλάδου στον εαυτό του. Όμως υπάρχουν άλλες πολιτικές φιλοσοφίες, από διάφορες παραδόσεις και διάφορα μονοπάτια πού παίρνουν ως αντικείμενο της πολιτικής το «κοινωνικό είναι» σε όλες τις συναρθρώσεις, τις αντιθέσεις και τις δυνάμεις του.

Η συζήτηση που αντιπαραθέτει τάσεις της «κοινωνικής επιστήμης» και της «πολιτικής φιλοσοφίας» παίρνει αντιθέσεις που προυπήρχαν της «γένεσης της κοινωνιολογίας. Η ανωτέρω θέση του Balibar, όπως είδαμε, είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την πεποίθησή του ότι μόνο με τη φιλοσοφική εργασία μπορούν να απαντηθούν τέτοια ερωτήματα. Γενικότερα, μόνο μέσα στο στοιχείο της φιλοσοφίας σε συνδυασμό μόνο με την εμπειρία της πολιτικής μπορεί να προκύψουν κάποιες απαντήσεις στο πρόβλημα της καθολικότητας χωρίς καθολικό ιδεώδες.

> «Κάθε στοχασμός του καθεστώτος της πολιτικής φιλοσοφίας σχετίζεται με διαφορετικές αντιλήψεις της *χρονικότητας*, κάθε σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία αντιστοιχεί σε μια *φιλοσοφία της ιστορίας* η οποία στοχάζεται την άρθρωση της ορθολογικότητας με τη νεωτερικότητα» (Balibar 2000: 11-22).

Οι διάφορες «επιστροφές στη πολιτική φιλόσοφία», όπως και η σημερινή που θα ονομάζαμε «νεο-κλασσικισμό» η οποία αποτελεί κριτική του *ιστορικισμού* ή του εξελικτισμού, δεν παρουσιάζουν τίποτε καινούριο. Όπως είδαμε στο κεφάλαιο 3.3 για την ιστορικότητα υπήρξαν στον 20ο αιώνα ρεύματα που επιχείρησαν να αρθρώσουν την ιστορική ορθολογικότητα με την δυτική νεωτερικότητα και να παράξουν μια έννοια της χρονικότητας. Συνεπώς, η ενότητα του σημερινού νεοκλασσικισμού είναι απολύτως προβληματική καθ' όσον ταλαντεύεται μεταξύ ιστορικισμού και εξελικτικισμού. Ο Balibar με βάση αυτά τα δεδομένα προβαίνει στην εκτίμηση ότι η σημερινή επιστροφή της Πολιτικής Φιλοσοφίας ως αυτόνομου και ενιαίου κλάδου δεν είναι τόσο ισχυρής εμβέλειας.

Αν ισχύουν τα παραπάνω τότε παρέχεται η δυνατότητα να αντιμετωπισθεί η πολιτική φιλοσοφία όχι μονολιθικά παρά σαν πολλαπλότητα ρευμάτων και αντικειμένων και, συνεπώς, διακυβευμάτων που εξετάζουν τις κλασσικές κα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τηγορίες όπως π.χ. κοινότητα και σύγκρουση, δικαιώματα και ισχύς, νομιμοποίηση; κυριαρχία και δικαιοσύνη, αυθεντία, αντιπροσώπευση, υπευθυνότητα κ.λπ. Στο δεύτερο μισό του 20ου αι. επιχειρείται να επανασυνδεθεί η πολιτική φιλοσοφία με τη φιλοσοφία εν γένει μέσω κατηγοριών όπως η πράξη, το επιχείρημα, η ορθολογικότητα, η σύσταση (Arendt, Habermas, Negri). Αυτό γίνεται *όχι με την παραγωγή* της «πολιτικής *περιοχής*» με βάση τις ανθρωπολογικές ή οντολογικές *θεμελιώσεις* αλλά με τη μορφή ενός *αμοιβαίου προσδιορισμού* μεταξύ στοχασμού για την πολιτική πρακτική και στοχασμού για την ανθρώπινη ύπαρξη ή του «είναι στον κόσμο. Αυτές δεν αποτελούν εξω-φιλοσοφικές θεμελιώσεις αλλά, αντίθετα, καθιστούν ορατό το γεγονός ότι *σήμερα το πολιτικό αντικείμενο και η δυσκολία να το σκεφτούμε διχάζουν* τη φιλοσοφία και, συνεπώς, συνεισφέρουν στη συγκρότηση της. Περιγράφοντας κατ'αυτό τον κριτικό τρόπο τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της πολιτικής φιλοσοφίας σήμερα ο Balibar υποδηλώνει και την ιδιαίτερη εγγραφή του στην παράδοση της νεότερης και σύγχρονης σκέψης. Εγγράφεται δηλαδή στις κριτικές της πολιτικής φιλοσοφίας -όπως η κοινωνιο-ιστορική, η «μη πολιτική»- οι οποίες συνιστούν κριτικές αποδόμησης της αυτονόμησης της πολιτικής. Είχαμε την ευκαιρία να εξετάσουμε αναλυτικά στο κεφάλαιο 2.3 την έννοια της ιστορικότητας και την συναφή αναδρομικότητα της πολιτικής όπως προτείνεται από τον Balibar, και κατά συνέπεια είμαστε πλέον σε θέση να αντιληφθούμε την ακριβή σημασία που δίνει σε αυτήν την αποδόμηση. Δεν πρόκειται λοιπόν για μια σχετικοποίηση ή για μια οντολογική παύση της αυτονομίας της πολιτικής αλλά για ένα εγχείρημα να *εγγραφεί στο κέντρο της η μη σημασία ή η απορία την οποία η ίδια απωθεί στα όριά της ή σε μια «άλλη σκηνή»*. Αυτή είναι ακριβώς το ρεύμα που ο ίδιος αποκαλεί ρεύμα του «μη πολιτικού» (impolitique) δανειζόμενος τον όρο από τον Ιταλό φιλόσοφο Roberto Esposito (Esposito 1998, 2000).

Στην ανάδυση του ρεύματος αυτού ο Balibar εντάσσει ετερογενείς περιπτώσεις σκέψης όπως ο Thomas Mann, ο Karl Schmitt, ο Nietzsche, ο Bataille. Το χαρακτηριστικό ζήτημα που απασχολεί το ρεύμα αυτό είναι το αρνη-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τικό ή το μηδέν που κατοικεί στο κέντρο της πολιτικής από τη στιγμή που καταστρέφονται τα υποστασιακά απόλυτα τα οποία διακανόνιζαν μια ιεραρχία αξιών και προγραμμάτων οργάνωσης χωρίς ωστόσο να παραβλέπεται η «υπερβατικότητα» του προβλήματος της εξουσίας, της δικαιοσύνης ή του ιερού όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2.1 για την ιδεολογία. Έτσι η προβληματική αυτή αποκαλύπτει τον εμμενή χαρακτήρα της καθ' όσον διαθέτει πλέον μια ηθική διάσταση αλλά η ιδιαιτερότητά της είναι ότι δεν προκύπτει ούτε από ανθρωπολογικές ιδεατότητες ούτε από τυπικές προσταγές παρά αποκλειστικά από τα όρια ή τις απορίες του ίδιου του πολιτικού. Στην γενεαλογία της προβληματικής του «μη πολιτικού» στο δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα ο Balibar τοποθετεί τους Foucault και Derrida, Negri, Lefort, Nancy και Agamben.

Ο Balibar προτείνει: *«να τοποθετήσουμε τα* όρια της πολιτικής *στο κέντρο της βγαίνοντας έτσι από τις προϋποθέσεις της πολιτικής φιλοσοφίας»* (Balibar 2000: 21). Επιβεβαιώνεται και πάλι η φιλοσοφική πρακτική της εσωτερίκευσης του ορίου. Το πρόγραμμα αυτό αποδεσμεύει δύο μεγάλα κριτικά ζητήματα: αφ' ενός, αυτό *της ελευθερίας*, η οποία θεμελιώνεται στην απόφαση του «κυρίαρχου» για κοινή ζωή. Όμως η ελευθερία ως κατάφαση των ιδιαιτεροτήτων απουσιάζει ριζικά από τους θεσμούς της κυριαρχίας. Αφ' ετέρου, αυτό *της εκπροσώπησης*, το ανεκπροσώπητο της δημοκρατικής αρχής, δηλαδή το γεγονός ότι η δημοκρατία είναι ατελής, δεν υπάρχει παρά με τη μορφή μιας άπειρης διαδικασίας, στερούμενης κανόνων και εγγυήσεων. Αυτό το ατελές και ανολοκλήρωτο ορίζει το μυθικό συμπλήρωμα το οποίο πραγματεύεται το «μη πολιτικό» στοιχείο.

Από αυτά κατανοούμε ότι η πολιτική φιλοσοφία αναπτύσσεται ως *ορθολογικός* μύθος ή μύθος του κοινοτιστικού, *«διυποκειμενικού» λόγου-αιτίας.*

> «Η επικαιρότητα του πλατωνικού στοχασμού για την πολιτική είναι αξεπέραστη: η πολιτική είναι ανεπίλυτη αντινομία, συστατικό σχίσμα της εξουσίας και της αρετής, του δικαίου και της δικαιοσύνης, της μορφής και της αξίας που προβάλλεται στην καρδιά του πολιτικού, σύμφωνα με μια αναπόφευκτη ασυμφωνία- διχόνοια η οποία την διασχίζει για πάντα και που κανένας φιλελεύθερος ανθρωπισμός δεν μπορεί να ανακουφίσει-συγκαλύψει» (Balibar 2000).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η πλατωνική θέση της μη θεμελίωσης της πολιτικής λαμβάνεται από το ρεύμα του «μη πολιτικού» και θεωρείται από τον Balibar ως η κατ' εξοχήν υλιστική θέση με την οποία μπορεί να αποφευχθεί η απανασυγκρότηση της Πολιτικής Φιλοσοφίας ως συμπαγούς και καθαρού κλάδου της φιλοσοφίας. Αντίθετα από τον Πλάτωνα ο Αριστοτέλης, όπως λέει και ο Ranciere (1995:19-39), ορίζει: «η πόλις είναι κοινότητα...η οποία είναι η πιο κυρίαρχη από όλες τις άλλες και τις συμπεριλαμβάνει» (1252 α 3-5). Δεν πρόκειται, λοιπόν, για επανασύσταση του πλατωνισμού αλλά αντίθετα για τον τρόπο να ανοίγει έτσι η εναλλακτική της *μετα-πολιτικής* και μιας σκέψης *απολιτικής* ή, της υπερβατικότητας και της απουσίας του Ενός, χωρίς καμιά αναφορά στην κοινότητα. Το μεταπολιτικό νήμα από τον Πλάτωνα έως τον Marx εσωτερικεύει το όριο στα θεμέλια της πολιτικής ώστε το Έν (η ενότητα διαφοράς) να αναπαρίσταται στο κοινωνικό στοιχείο, στην κοινωνική πρακτική που κάνει να επικοινωνούν τα άτομα δεσμευμένα σε ένα κοινό έργο. Η προβληματική της διατομικότητας του Balibar αποτελεί ένα έξοχο παράδειγμα «απολιτικής» σκέψης. Το «απολιτικό» νήμα περνάει από τη θέση της μη αναγωγιμότητας της σύγκρουσης, ή της διαίρεσης αλλά επεκτείνει τη θέση ότι η δημοκρατία *πρόκειται πάντα να έρθει.* Τα ανωτέρω στοιχεία με την προσθήκη επιπλέον της «παρουσίας του μη εκπροσωπούμενου» όπως διαπιστώσαμε στην νέα διαλεκτική μορφή της «εξαφανιζόμενης μεσολάβησης» του Balibar καθώς επίσης και η θεματική του «αναγκαστικού αδύνατου» με την οποία προσδιορίζει την απορητική μορφή του αμφίσημου καθολικού αποτελούν αρκετά στοιχεία στο έργο του για να μας δείξουν την τοποθέτηση του μέσα και πέραν της Πολιτικής Φιλοσοφίας καθώς και την σχέση έντασης μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Στο καταληκτικό αυτό κεφάλαιο εξετάσαμε τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής με βάση τα στοιχεία που συγκεντρώθηκαν από την ανάπτυξη που προηγήθηκε.

Με αφετηρία μια «ιστορία της αλήθειας» στην οποία υποδηλώνεται η θέση για την ιστορικότητα της γνώσης και της πολιτικής συνοψίσαμε τις σχέσεις της ιδεολογίας και της πολιτικής με την αλήθεια. Επιπλέον, προσδιορίσαμε την προβληματική του Balibar για την «αναθεμελίωση της τομής» με την οποία δικαιώνεται όλη η στρατηγική της σχετικοποίησης και εσωτερίκευσης των ορίων.

Στη συνέχεια, διατυπώσαμε τη θέση περί διπλού μετασχηματισμού της φιλοσοφίας από τον οποίο προκύπτει η παρούσα κατάσταση της φιλοσοφίας. Η επαναδιατύπωση της αλτουσεριανής θέσης για τον μετασχηματισμό της φιλοσοφίας βασίζεται στη νέα διαλεκτική μορφή της διαμεσολάβησης. Εστιάσαμε στην ιδέα του αμφίσημου καθολικού με βάση το οποίο δίδεται μια απάντηση στην υπόθεση εργασίας για την καθολικοποίηση χωρίς καθολικό ιδεώδες. Η ιδιαίτερη αυτή απάντηση του Balibar συνιστά μια παρέμβαση στο κεντρικό επίδικο αντικείμενο των φιλοσοφικών συζητήσεων για την κρίση του καθολικού, όπως επίσης και μια πρόταση για το ρόλο της φιλοσοφίας σήμερα.

Η προβληματική της αναθεμελίωσης, μας παρείχε τη δυνατότητα να αποσαφηνίσουμε την αντίληψη του Balibar για τη σχέση της φιλοσοφίας με το πρόβλημα της νεωτερικότητας. Έγινε φανερό ότι διαχωρίζεται από το νεοκλασικιστικό ρεύμα επιστροφής της Πολιτικής Φιλοσοφίας, καθ' όσον εντάσσεται στη υλιστική γραμμή της αντιστροφής του πλατωνισμού από τον οποίο διατηρείται και επανοηματοδοτείται η θέση περί μη ύπαρξης θεμελίου της πολιτικής. Η θέση του Balibar για την ιστορικότητα της έννοιας της πολιτικής πάνω απ' όλα σημαίνει ότι δεν υπάρχει ένα μοντέλο-πρότυπο της αλλά αντίθετα υπογραμμίζει τον απορητικό χαρακτήρα της.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Με την ιδέα του αμφίσημου καθολικού προσδιορίζεται ένας καταρχήν τρόπος για την αντιμετώπιση της απορητικής μορφής του πραγματικού και της ιστορίας.

Με βάση αυτά, η υλιστική έκφραση της ιστορικότητας εμφανίζεται καθαρά στη νέα σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής. Αυτή προσδιορίζεται ως σχέση αντιφατικής ενότητας, ως μια ταύτιση ανοιχτή μέσα σε μια συνάντηση, ως μια σχέση έντασης. Η ενότητα διαφοράς διαθέτει ιστορικότητα, πράγμα που σημαίνει την ταυτόχρονη οριοθέτηση τόσο από τον ιστορικισμό όσο και από τον θετικισμό. Πράγματι, ο Balibar με τη φιλοσοφική του εργασία προσεγγίζει και κατοχυρώνει τον επαναπροσδιορισμό φιλοσοφίας και πολιτικής, όπως τέθηκε ως αίτημα μετά την κρίση του αλτουσεριανού εγχειρήματος αλλά και σε συνέχειά του.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

# ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το οδηγητικό ερώτημα-μίτος αυτής της εργασίας, με βάση το οποίο παρακολουθήσαμε το πρόσφατο κυρίως έργο του Etienne Balibar, ήταν ο επαναπροσδιορισμός της σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής. Για να δώσουμε μια επαρκή απάντηση στο παραπάνω ερώτημα ακολουθήσαμε μια διαδρομή στο έργο το φιλοσόφου μελετώντας το στην ιστορική του συνέχεια. Πράγματι, το πρόβλημα που εξετάσαμε χαρακτηρίζει τις αναζητήσεις και τις επανατοποθετήσεις του φιλοσόφου σε αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε δεύτερη περίοδο του έργου του μετά το 1980. Δεν προτιμήσαμε τη συγκριτική παρουσίαση των θέσεων του φιλοσόφου, όπως αυτές έχουν αλλάξει μεταξύ των δύο περιόδων· ακόμη και αν μια τέτοια μέθοδος θα είχε το πλεονέκτημα να εμφανίζει τις ασυνέχειες και τις μετατοπίσεις, εντούτοις θα είχε τον κίνδυνο να παραμένει σε εκείνο το είδος εξωτερικής κριτικής που εστιάζει στην αρνητικότητα παρά στις θετικές διατυπώσεις. Αντίθετα, η μέθοδος που επιλέξαμε έχει το πλεονέκτημα, αυτό της θετικότητας, επιτρέποντας την εσωτερική εγγραφή στην κίνηση του έργου του Balibar, ώστε να διαπιστώνει την εσωτερική συνοχή ενώ, ταυτοχρόνως, υπογραμμίζει τους ποικίλους μετασχηματισμούς των ορίων του. Ο κίνδυνος που ενεδρεύει σε αυτήν την επιλογή μεθόδου είναι η ενδεχόμενη ταύτιση με το συγγραφέα-αντικείμενο. Εντούτοις, αν πάρουμε τις κατάλληλες προφυλάξεις ο κίνδυνος αυτός μπορεί να αποφευχθεί. Οι προφυλάξεις αφορούν στον παράλληλο έλεγχο της εξέλιξης του έργου μέσα στην ιστορική και φιλοσοφική συγκυρία. Άλλωστε, όπως είδαμε, αυτή είναι η προσίδια φιλοσοφική πρακτική του Balibar, την οποία μαθαίνουμε από τον ίδιο.

Για να προσεγγίσουμε τη θέση του συγγραφέα, κατ' αρχήν, τοποθετήσαμε το έργο του μέσα στην παρούσα ιστορική συγκυρία, η συνθετότητα της οποίας αποδίδεται στην κρίση της ιδεολογικής κυριαρχίας· η κρίση αυτή, με τη σειρά της, οφείλεται στον ιστορικά πρωτότυπο συνδυασμό ανισοτήτων και αποκλεισμών. Η κρίση του καθολικού ιδεώδους ως αποτέλεσμα του συνδυασμού αυτού λαμβάνει τη μορφή της κρίσης της ιδέας της «ανθρωπινότητας», της διάσπασης όσο ποτέ άλλοτε του κραταιού αυτού οικουμενικού σκοπού-ιδεώδους.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το αποτέλεσμα των παραπάνω αλλαγών είναι ότι οι διαδικασίες διαφοροποίησης δεν συνοδεύονται από τις αντίστοιχες διαδικασίες ενότητας, διαμορφώνοντας την ιδιαίτερη κατάσταση μιας καθολίκευσης («παγκοσμιοποίησης») χωρίς καθολικό ιδεώδες.

Επιχειρήσαμε να φωτίσουμε την κατάσταση αυτή μέσα από την εξέταση τριών παραγόντων: *πρώτον*, την κρίση του μαρξισμού ως μαζικής ιδεολογίας και συλλογικής πολιτικής, *δεύτερον*, την κρίση του κράτους με την έννοια της αποδυνάμωσής του ως αποκλειστικού κέντρου της πολιτικής, και *τέλος*, την κρίση της νεωτερικότητας με την αμφισβήτηση της γραμμικής σημασίας της. Οι παραπάνω κρίσιμες διαδικασίες συνθέτουν το πλαίσιο εντός του οποίου μόνο μπορεί να γίνει κατανοητή η κρίση του καθολικού ιδεώδους. Από την τριπλή αυτή εξέταση διαπιστώσαμε την ανάδειξη του προβλήματος της πολιτικής, η επανεπινόηση της οποίας αποτελεί απαραίτητο όρο για την ανανέωση του καθολικού ιδεώδους μέσα από τις ενδείξεις της ιστορικής εμπειρίας. Τα προβλήματα αυτά μπορούν να αντιμετωπισθούν παραγωγικά, κατά τον Balibar, μόνο μέσα από τη φιλοσοφική εργασία, καθ' όσον αυτή μπορεί να σκεφτεί την οριακότητα, πράγμα αδύνατον για οποιοδήποτε ιδιαίτερο θεωρητικό η επιστημονικό κλάδο. Συνεπώς, η τοποθέτηση με αυτόν τον τρόπο του ερωτήματος που μας απασχολεί, αποσκοπεί να δώσει μια απάντηση στο πώς μπορούν να συσχετισθούν μεταξύ τους φιλοσοφία και πολιτική ώστε να συμβάλλουν στην εννόηση και στο συλλογικό έλεγχο της ιστορίας.

Στη συνέχεια, αφού προσδιορίσαμε ως αφετηριακό σημείο την κρίση της ιδεολογικής κυριαρχίας με τα αντίστοιχα αποτελέσματα τόσο στην εξουσία όσο και στη γνώση, ωφείλαμε να εστιάσουμε ειδικότερα στις οριακές έννοιες της ιδεολογίας και της πολιτικής. Από την εξέταση των εννοιολογικών μετασχηματισμών διαπιστώσαμε τον τρόπο με τον οποίο ο Balibar επαναθεμελιώνει τις Αρχές. Καθίσταται, έτσι, δυνατό να δείξουμε πώς οι δύο έννοιες ξαναγίνονται συστατικές υλιστικές έννοιες, ενσωματώνοντας ως απαραίτητη προϋπόθεση την ίδια την οριακότητά τους. Η έννοια της ιδεολογίας παύει να «ταλα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ντεύεται» μεταξύ θεωρίας και πρακτικής ή μεταξύ εξουσίας και υποταγής αποκτώντας έτσι την αμφισημία που της επιτρέπει να παίζει έναν κατ' εξοχήν διαμεσολαβητικό ρόλο στην ιστορία. Το κρίσιμο στοιχείο για τον παραπάνω επαναπροσδιορισμό έγκειται στην εισαγωγή εκ μέρους του Balibar της «ανθρωπολογικής πνευματικής διαφοράς» ως διευρυμένης (σε σχέση με την έννοια του καταμερισμού ΧΕ/ΠΕ) βάσης της κυριαρχίας, η οποία αναφέρεται στην αείποτε μετατροπή των διαφορών σε «διαρκείς ανισότητες».

Η μη απρόσκοπτη λειτουργία της ιδεολογίας, επιφέρει την αδυναμία συγκρότησης των υποκειμένων μέσα στις σχέσεις εξουσίας. Εξετάζοντας στη συνέχεια την υποκειμενοποίηση-υποταγή (sujetion) διαπιστώσαμε τον εντοπισμό εκ μέρους του Balibar, της συμβολικής υποκειμενοποίησης η οποία εμπλουτίζει τη διαδικασία καθιστώντας την σύνθετη, με εσωτερική ένταση και όριο. Η «εύθραυστη» υποκειμενοποίηση ανέδειξε το ευρύτερο πρόβλημα της παραγωγής από τα κάτω και σύνθεσης της ιστορικής ατομικότητας με βάση ένα μοντέλο σχεσιακού ιδεώδους του οποίου περιγράψαμε τα χαρακτηριστικά.

Για την ανασύσταση ενός νέου καθολικού, καθώς και της ιδεολογικής κυριαρχίας διαπιστώθηκε ο απαραίτητος ρόλος της πολιτικής. Η στοιχειοθέτηση της διάνοιξης της πολιτικής πέρα από το κράτος –στο οποίο δεν παύει να αναφέρεται χωρίς όμως να ανάγεται σε αυτό– προς το ετερογενές-πολλαπλό πεδίο των πρακτικών και των αντιφάσεων επιτρέπει την ανάκτηση της ιστορικότητάς της. Η πολιτική με την αμφισημία και τη μεταφορικότητά της αναπαριστά τις πρακτικές στο ιδεολογικό θεσμικό πεδίο και αφ' ετέρου μετασχηματίζει τη φαντασιακή καθολικότητα των συλλογικών πρακτικών σε απόλυτο ιδεώδες. Ο Balibar προχωρεί στην αναδρομική περιοδολόγηση των μέχρι τώρα ιστορικών εννοιών της πολιτικής είτε ως χειραφέτηση είτε ως αλλαγή επινοώντας επιπρόσθετα μια νέα, αυτήν της πολιτοφροσύνης (civilité). Ο ιστορικός ρόλος της πολιτικής έγκειται στη μεσολαβητική διάστασή της στην κρίση της ιδεολογίας και, ακολούθως, στην ανανέωση του καθολικού ιδεώδους. Ο εν λόγω μεσολαβητικός ρόλος της πολιτικής δεν πρέπει να συγχέεται με μια έννοια της μεσο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λάβησης ως αντιπροσώπευσης αλλά, αντίθετα, πρέπει να νοείται ως «εξαφανιζόμενη μεσολάβηση», με άλλα λόγια, ως διαδικασία που εξαφανίζεται μέσα στα αποτελέσματά της. Με όσα προσποριστήκαμε από την εξέταση του προβλήματος της πολιτικής θέσαμε τις βάσεις για την καλύτερη κατανόηση της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής, αφού ο μετασχηματισμός της πολιτικής ως έννοιας και ως πρακτικής προοιωνίζει τη δομική αλλαγή της σχέσης της με τη φιλοσοφία υπό τον απαραίτητο όρο του μετασχηματισμού και της δεύτερης.

Γενικά, στο δεύτερο μέρος παρακολουθήσαμε ταυτοχρόνως και αυτό που ονομάσαμε «κίνηση επί των ορίων» του Balibar, δηλαδή τον μετασχηματισμό οριακών εννοιών και την κίνηση θεματολογικής διεύρυνσης και επέκτασης από το μέχρι τότε καθεστώς του μαρξισμού. Είναι απαραίτητο να τονίσουμε ότι η κίνηση αυτή δεν συνοδεύεται από εγκατάλειψη των αρχών ή των κεντρικών εννοιών αλλά, αντίθετα, χαρακτηρίζεται από την αναθεμελίωση και επαναπροσδιορισμό τους. Μάλιστα δε, θα πρέπει να αντιληφθούμε τη στρατηγική αυτή και ως τη συνολική φιλοσοφική στρατηγική του Balibar: οριακή κίνηση που οδηγεί στη διάνοιξη και στην «έξοδο», η οποία συνοδεύεται από την επιστροφή στο εσωτερικό το οποίο ολοκληρώνει δομώντας το με μια εσωτερική ένταση. Δεν πρόκειται για μια ιστορικιστικού τύπου υπέρβαση στο «μετά» και την αντικατάσταση ενός «παραδείγματος» από ένα τελείως διαφορετικό αλλά, αντίθετα, για την αναδρομική επαναληπτικότητα της δομής.

Η κίνηση, λοιπόν, που ακολουθεί ο Balibar είναι αυτή της «εσωτερίκευσης του ορίου», θεμελιώδες αξίωμα για τον ίδιο, όρο με τον οποίο τιτλοφορούμε το τρίτο μέρος. Στο μέρος αυτό εμβαθύνουμε στις φιλοσοφικές προϋποθέσεις των μετασχηματισμών στην ίδια την έννοια της κοινωνικής σχέσης συνολικά, όπως επίσης και στην αντιτελεολογική σύλληψη της ιστορικής διαδικασίας μετασχηματισμού της. Η διατομική συγκρότηση των ιδεολογιών όσο και η αναδραστική λειτουργία της ιδεολογίας στην ιστορία, μας υποδεικνύουν τη συσχέτισή της με το πρόβλημα της διατομικής κοινωνικής σχέσης και της ιστορικότητας. Με άλλα λόγια, η κρίση του καθολικού ιδεώδους, παραδόξως,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μέσα σε συνθήκες καθολίκευσης μας οδηγεί στο πρόβλημα της παραγωγής της ατομικότητας και του σχηματισμού του μη τελεολογικού όλου, του ανοιχτού και σύνθετου όλου κατά τη διατύπωση του ίδιου του Althusser. Πρόκειται για την αναζήτηση μιας νέας έννοιας, αυτήν της ενότητας ως ταυτόχρονης συγκρότησης της ατομικότητας-όλου στην οποία αναγνωρίζεται η διαφορά και η πολλαπλότητα. Εδώ, συναντήσαμε την πρωτότυπη προβληματική της *διατομικότητας* του Balibar καθώς και την αυτοκριτική αναζήτηση εκ μέρους του της ιστορικότητας. Η έρευνα αυτή αποσκοπεί να ενσωματώσει τη συνθετότητα που παρατηρείται στην εποχή μας, αλλά και να έρθει σε διάλογο και οριοθέτηση με μια από τις μείζονες θέσεις της φιλοσοφίας του 20ου αιώνα. Η εσωτερίκευση του ορίου αποτελεί την έννοια με την οποία συλλαμβάνουμε το νέο μοντέλο ατομικότητας, πρόβλημα άρρηκτα συνυφασμένο με αυτό της *ηγεμονίας*, της *κυριαρχίας* και της *γνώσης*.

Η φιλοσοφική στρατηγική της εσωτερίκευσης του ορίου προσέφερε ορισμένες σημαντικές ενδείξεις στο διαλεκτικό πρόβλημα του σχηματισμού του όλου. Επινοείται, τελικά, μια νέα μορφή μεσολάβησης αυτή της σύνθετης και εμμενούς αιτιότητας της διάδρασης με τη μεσολάβηση ενός τρίτου όρου. Ο τρίτος όρος συγκροτεί ένα σημείο αναφοράς το οποίο δεν αποτελεί κέντρο ενός όλου-κύκλου αλλά ενός ανοικτού όλου, και της μετατοπισμένης-επικαθορισμένης εναλλαγής μεταξύ δύο αντιφατικών τάσεων. Το προγραμματικό ερώτημα να νοήσουμε μια διαλεκτική χωρίς ορθολογικό «τέλος» βρίσκει την απάντησή του μέσα από μια εργασία ιστορικοποίησης των μορφών της διαλεκτικής. Η μορφή του «εξαφανιζόμενου μεσολαβητή» (vanishing mediator) αποτελεί το σημαντικότερο κεκτημένο από όλη αυτήν τη διαδρομή, το οποίο αποδεικνύεται πολύ χρήσιμο στο επόμενο και τελευταίο κεφάλαιο.

Με βάση τα όσα είδαμε στο δεύτερο μέρος και επίσης λόγω της ανανέωσης του ενδιαφέροντος για την έννοια της ιδεολογίας τα τελευταία χρόνια, ο Balíbar οδηγείται σε μια πρωτότυπη πραγμάτευση του προβλήματος της αλήθειας. Με αφετηρία μια «ιστορία της αλήθειας» εξετάσαμε ορισμένες νέες θέ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σεις του Balibar όσον αφορά στις σχέσεις της αλήθειας με την ιδεολογία και την πολιτική. Το πεδίο που ο Balibar αποκαλεί ιδεο-λογικό είναι ο τόπος που βρίσκεται η αλήθεια. Αλλά όχι όλη η αλήθεια, καθ' όσον αυτή αποτελεί τόσο αποτέλεσμα μιας διαδικασίας λογικής παραγωγής όσο και συμβάν συνάντησης σε μια διαδικασία επέκτασης, καθολίκευσης και επικοινωνίας πέρα από το λόγο και την εξουσία. Επιπλέον εξετάσαμε, στη συνέχεια αυτού του τέταρτου μέρους, την προβληματική του Balibar για την «αναθεμελίωση» της τομής διαπιστώνοντας τον επικαθορισμό της τομής και την ενσωμάτωσή της ως μιας στιγμής της αλήθειας. Η σταδιακή αντικατάσταση της τομής και η ανάδειξη της «τοπικής» της σκέψης προετοίμασε το έδαφος για τη διατομική συνάρθρωση και, συνεπώς, για την ιστορικότητα γνώσης και πολιτικής. Προσδιορίζεται με τον τρόπο αυτό, ένα σημείο άρθρωσης της γνώσης όλων των ειδών ως απαραίτητο στοιχείο για μια νέα σχέση της φιλοσοφίας με την πολιτική.

Στη συνέχεια, τα σημαντικά ευρήματα που προσποριστήκαμε από την έρευνα της αλήθειας επισυνάπτονται στο αίτημα προς τη φιλοσοφία να μετασχηματισθεί ώστε να επινοήσει ένα «αμφίσημο καθολικό». Έχοντας αντιμετωπίσει στα προηγούμενα κεφάλαια την έννοια της πολιτικής παρέμενε σε εκκρεμότητα το πρόβλημα της φιλοσοφίας. Πρόβλημα το οποίο προσεγγίσαμε μέσω της εξέτασης της παρούσας κατάστασης της φιλοσοφίας, μέσω των μετασχηματισμών της, τέλος, μέσω της γραφής ως φιλοσοφικής πρακτικής. Πράγματι, η επαναδιατύπωση της αλτουσεριανής θέσης για τον μετασχηματισμό της φιλοσοφίας βασίζεται στη νέα διαλεκτική μορφή της μεσολάβησης με την οποία δίδεται μια απάντηση στην ειδικότερη υπόθεση εργασίας περί καθολικοποίησης χωρίς καθολικό ιδεώδες. Η ιδιαίτερη αυτή απάντηση του Balibar πέραν του ότι συνιστά μια μείζονα παρέμβαση στο επίδικο φιλοσοφικό διακύβευμα, αποτελεί επίσης και μια πρόταση για το ρόλο της φιλοσοφίας σήμερα ή μια φιλοσοφική πρακτική της επικοινωνίας.

Με εφόδια τις θέσεις αυτές προσεγγίσαμε, τελικά, στο θέμα της σχέσης φιλοσοφίας και πολιτικής αναγνωρίζοντας πράγματι ότι στο έργο του Balibar

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

υπάρχει μια νέα σχέση μεταξύ των δύο. Η υλιστική έκφραση της ιστορικότητας εμφανίζεται καθαρά στη νέα σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής. Αυτή προσδιορίζεται ως σχέση αντιφατικής ενότητας ή, με άλλα λόγια, ως μια σχέση έντασης. Η ενότητα διαφοράς διαθέτει ιστορικότητα, πράγμα που σημαίνει την ταυτόχρονη οριοθέτησή της τόσο από τον ιστορικισμό όσο και από τον θετικισμό.

Έτσι, το φιλοσοφικό μάθημα που παίρνουμε από την εξέταση του έργου του Balibar αφορά στη δυνατότητα συγκρότησης ενός καθολικού αμφίσημου με βάση το οποίο μπορούμε να αντιμετωπίζουμε, στη σκέψη και στη πρακτική, τον «απορητικό» χαρακτήρα του πραγματικού τόσο μέσα στη σημερινή ιστορική συγκυρία όσο και γενικότερα. Πρόκειται για ένα μάθημα υλισμού εξαιρετικά δυσεύρετου.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

# ΠΗΓΕΣ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

## 1. ΠΗΓΕΣ

### *1.1 Έργα του Étienne Balibar*


(1974). *Cinq études du materialisme historique.* Paris: Maspero.

(1977). «Μαρξισμός, ρασιοναλισμός, ιρρασιοναλισμός»/μτφρ. Εύα Καλπουρτζή, *ο Πολίτης*, 8, 60-69.

(1978[1976]). *Για τη δικτατορία του προλεταριάτου*/μτφρ. Νίκος Μανωλόπουλος. Αθήνα: Οδυσσέας.

(χ.χ.[1977]). «Και πάλι για την αντίθεση», στο *Διαλεκτική: προβλήματα και διερευνήσεις*/μτφρ. Ευτύχης Μπιτσάκης. Αθήνα: Gutenberg, 55-96.

(1979). Balibar, E./G. Bois, G. Labica & J.-P. Lefebvre. *Ouvrons la fenêtre, camarades!* Paris: Maspero.

(1980). «Κράτος, κόμμα, μετάβαση», στο Αλτουσέρ, Λουί/Ετιέν Μπαλιμπάρ, Νίκος Πουλαντζάς & Μπερνάρ Εντελμάν. *Συζήτηση για το Κράτος*/μτφρ. Δημήτρης Ψαρράς. Αθήνα: Αγώνας, 23-50.

(1981[1974]). Μπαλιμπάρ, Ε. & Π. Μασερέ «Μία υλιστική προσέγγιση της λογοτεχνίας και της γλώσσας»/μτφρ. Κλαίρη Μιτσοτάκη. Αθήνα: Αγώνας.

(1981a). "Marx le joker ou le tiers inclus", στο Balibar, Etienne κ.ά. *Rejouer le politique.* Paris: Galilèe, 135-168.

(1983). "Longue marche pour la paix", στο E.P. Thompson, *L' exterminisme.* Paris: PUF.

(1984). «'Κρίση του μαρξισμού', επικαιρότητα του μαρξισμού»/μτφρ. Χρήστος Θεοχαράς, *Θέσεις*, 6, 103-110.

(1984[1979]). Μπαλιμπάρ, Ε./Τ. Λουπορίνι & Α. Τοζέλ. *Ο Μαρξ και η κριτική της πολιτικής*/μτφρ. Τάκης Καφετζής. Αθήνα: Πολύτυπο.

(1985a[1982]). άρθρα στο G. Labica-G. Bensussan επιμ. *Dictionnaire critique du marxisme.* Paris: PUF. "Appareil", "Bakouninisme", "Classes", "Contre-revolution", "Deperissement de l' Etat", "Dictature du Proletariat", "Division du travail manuel et intellectuel", "Critique de l' economie politique", "Lutte des classes", "Pouvoir", "Droit de tendances".

(1985b). Balibar Étienne & D. Lecourt, "Présentation", στο G. Canguilhem κ.ά. *Du développement à l' évolution au XIXe siècle*, Paris: PUF.

(1985c). "Jus-Pactum-Lex, Sur la constitution du sujet dans le *Traité Theologico-politique*", *Studia Spinozana*, Volume I, 106-142.

(1985d). "Intellectuels, ideologues, ideologie", στο *Raison presente,* 73, 23-38.

(1986[1983]). «Για τη μαρξιστική έννοια του 'καταμερισμού της χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας και την πάλη των τάξεων'/μτφρ. Χρήστος Θεοχαράς, *Θέσεις*, 17, 99-111.

(1988[1984]). «Ο Μαρξ και η επιχείρηση»/μτφρ. Τάκης Ουλής, *Θέσεις*, 23–24, 75-85.


ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

(1989). "Citoyen sujet: réponse à la question de Jean-Luc Nancy: qui vient après le sujet?", *Cahiers confrontation*, 20, 23-47.
(1989a). "Rousseau et Kant, ce qui fait qu' un peuple est un peuple", *Revue de synthese*, 3-4, 391-417.
(1989[1982]). «Δικτατορία του προλεταριάτου»/μτφρ. Δημήτρης Δημούλης, *Θέσεις*, 26, 45-55.
(1989[1988]). «Σώπαινε ακόμα, Αλτουσέρ»/μτφρ. Ελένη Καλαφάτη, *Πολίτης*, 98, 59-70.
(1990[1987]). «Θέσεις»/μτφρ. Δημήτρης Δημούλης, *Θέσεις*, 31, 95-96.
(1990[1984]. Για την «αρίση του μαρξισμού»/μτφρ. Δημήτρης Δημούλης, *Θέσεις*, 31, 89-94.
(1990a). " Les apories de la 'transition' et les contradictions de Marx", *Sociologie et societes*, 22(1), 83-91.
(1990b). "Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza", στο Edwin Curley & Pierre-Francois Moreau, E. J. Brill επιμ. *Spinoza. Issues and Directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 59-74.
(1991a). *Écrits pour Althusser* (Ecrits). Paris: La Découverte.
(1991b). "Étienne Balibar", στο N. Avtonomova κ.ά. *Lacan avec les Philosophes*. Paris: Albin Michel, 87-97.
(1991[1988]). Μπαλιμπάρ, Ετιέν & Ιμμάνουελ Βαλλερστάιν. *Φυλή, Έθνος, Τάξη: οι διφορούμενες ταυτότητες*/μτφρ. Άγγελος Ελεφάντης & Ελένη Καλαφάτη. Αθήνα: Πολίτης.
(1993[1989]). «Η πρόταση της ισοελευθερίας»/μτφρ. Β. Παπαοικονόμου & Δ. Δημούλης, *Θέσεις*, 42, 81-111.
(1993[1992]). *Τα όρια της δημοκρατίας*/μτφρ. Ελένη Μπεναφάτου & Αντρέας Πανταζόπουλος. Αθήνα: Πολίτης.
(1993)."L' objet d' Althusser" στο Sylvain Lazarus επιμ. *Politique et philosophie dans l' œuvre de Louis Althusser*. Paris: PUF, 81-116.
(1994a). *Lieux et noms de la verité* . Saint-Étienne: Editions de l' Aube.
(1994b). *Masses, classes, ideas: studies on politics and philosophy before and after Marx* /μτφρ. James Sweson. London: Routledge.
(1994c). "A note on *Consciousness/conscience* in the Ethics", *Studia Spinozana*, 8, 37-50.
(1995). "The infinitive contradiction"/μτφρ. Jean-Marc Poison & Jacques Lezra, *Yale French Studies*, 88, 142-164.
(1996). "Avant-propos pour la réédition de 1996 de la *Pour Marx*". Paris: La Découverte.
(1996[1985]). *Ο Σπινόζα και η πολιτική*/μτφρ. Άρης Ι. Στυλιανού. Αθήνα: Εστία.
(1996[1989]. «Σπινόζα: Πολιτική και επικοινωνία», επίμετρο στο *Σπινόζα, Πολιτική Πραγματεία*/μτφρ. Α.Ι. Στυλιανού. Αθήνα: Πατάκης, 247-294.
(1997). «Η παγκοσμιοποίηση έχει ήδη συμβεί»/μτφρ. Ανδρέας Πανταζόπουλος, *Κυριακάτικη Αυγή*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

(1997a). *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx.* Paris: Galilée.
(1997b). *Spinoza: from individuality to transindividuality.* Delft: Eburon.
(1998a). "Analyse du racisme", στο Jean-Francois Rey επιμ. *Alterites, entre visible et invisible.* Paris: L' Harmattan, 175-182.
(1998b). *Droit de cité. Culture et politique en démocratie.* Saint-Étienne: Editions de l' Aube.
(1998c). *John Locke, identité et différence. An essay concerning Human Understanding II, xxvii, Of identity and diversity. L' invention de la conscience.* Paris: Éditions du Seuil.
(1999a). «Ζούμε έναν πόλεμο όλοι εναντίον όλων», *το Βήμα,* 31/10.
(1999b). «Κομμουνισμός και Μαρξ, παγκοσμιοποίηση και Κόσοβο», συνέντευξη στην *Κυριακάτικη Αυγή,* 17/10.
(1999c). Balibar, E./J. Costa-Lascoux, M. Chemillier-Gendreau & E. Terray. *Sans-papiers: l' archaïsme fatal.* Paris: La Découverte.
(1999d). *Le renversement de l' individualisme possessif* (δακτ.) Seminaire au Département de Philosophie, Université Aristote de Thessalonique.
(1999[1993]). *Η φιλοσοφία του Μαρξ*/μτφρ. Άρης Στυλιανού. Αθήνα: Νήσος.
(2000). "Qu'est-ce que la philosophie politique? Notes pour une topique", *Actuel Marx: Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique?,* 28, 11-22.
(2001a). «Ευρώπη: Μια 'ανέφικτη' συλλογική ταυτότητα;», *Εποχή,* 21 & 27/1.
(2001b). «Κομμουνισμός και ιδιότητα του πολίτη. Σκέψεις για την πολιτική της χειραφέτησης στα τέλη του 20ου αιώνα», στο *Η πολιτική σήμερα, ο Νίκος Πουλαντζάς και η επικαιρότητα του έργου του*/μτφρ. Μαρλέν Λογοθέτη. Αθήνα: Θεμέλιο, 504-505.
(2001c). *Nous, citoyen d' Europe? Les frontièrs, l' État, le peuple.* Paris: La Découverte.
(2002). "'Histoire de la vérité': Alain Badiou dans la philosophie française", στο Charles Ramond επιμ. *Alain Badiou: Penser le multiple.* Paris: L' Harmattan, 497-523.
(2002a). "Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes", στο Carl Schmitt *Le Léviathan dans la doctrine de l' état de Thomas Hobbes: sens et échec d`un symbole politique. Paris: Editions du Seuil.*
(2003a). "Le principe démocratique", στο Jean-Pierre Dubois & Marie-Christine Vergiat. *Refonder la citoyenneté.* Paris: Le Bord de l' Eau, 35-48.
(2003b). *L' Europe, l' Amerique, la guerre: réflexions sur la médiation européenne.* Paris: La Découverte.
(2004). "Consciense", "Sujet", "Verité", στο Cassin, Barbara επιμ. *Vocabulaire Européen des Philosophies.* Paris: Seuil-Le Robert.
(2004[1965]). «Για τις θεμελιώδεις έννοιες του ιστορικού υλισμού», στο *Διαβάζοντας το κεφάλαιο*/μτφρ. Δημήτρης Δημούλης. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 455-602.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

(2004[2003]). *Η Ευρώπη, η Αμερική, ο πόλεμος: σκέψεις πάνω στην Ευρωπαϊκή μεσολάβηση*/μτφρ. Γιάννης Στρίγκος. Αθήνα: Χρήστος Ε. Δαρδανός.
(2005[1997]). *Πολιτική και αλήθεια*/επιμ. Άρης Στυλιανού & Νίκη Μουντζούρογλου, μτφρ. Μιχάλης Μπαρτσίδης & Τάσος Μπέτζελος. Αθήνα: Νήσος.
(χχ). *Réponses aux questions de Carlos Ruiz pour la Revue ANALISIS*. Δακτυλόγραφο.

### *1.2 Άλλες πηγές*

#### *1.2.1. Κλασικά φιλοσοφικά κείμενα*

Αριστοτέλης (1975). *Ηθικά Νικομάχεια*/μτφρ. Ανδρέας Δαλέζιος. Αθήνα: Πάπυρος.
Αριστοτέλης (1975). *Πολιτικά*/μτφρ. εισαγωγή, σχόλια Νίκος Παρίτσης. Αθήνα: Πάπυρος.
Πλάτων (2002). *Πολιτεία*/μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Πόλις.
Ντεκάρτ, Ρενέ (2003). *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*/μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης. Αθήνα: Εκκρεμές.
Spinoza, Benedict de (1965). *Traité théologico-Politique, Œuvres II*/μτφρ. Charles Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion.
--- (1996). *Πολιτική Πραγματεία*/εισαγωγή Γεράσιμος Βώκος, μτφρ. Άρης Στυλιανού. Αθήνα: Πατάκη.
--- (χ.χ.). *Ηθική*/μτφρ. Μίνα Ζωγράφου. Αθήνα: Αναγνωστίδης.
Machiavelli, Niccoló (1984). *Έργα I, II*/μτφρ. Τάκης Κονδύλης. Αθήνα: Κάλβος.
Hobbes, Thomas (1989[1651]). *Λεβιάθαν* 2 τομ./μτφρ. 1ος τόμος Γρηγόρης Πασχαλίδης & Αιμίλιος Μεταξόπουλος, 2ος τόμος Γιάννης Δημητρακόπουλος & Αιμίλιος Μεταξόπουλος. Αθήνα: Γνώση.
Kant, Immanuel (1971). *Δοκίμια*/εισαγωγή, μτφρ. Ε.Π. Παπανούτσος. Αθήνα: Δωδώνη.
--- (1976[1787]). *Κριτική του Καθαρού Λόγου*/μτφρ. Αναστάσιος Γιανναράς. Αθήνα: Παπαζήση.
--- (1984[1785]). *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*/μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα-Γιάννινα. Δωδώνη.
--- (1992). *Για την αιώνια ειρήνη*/μτφρ. Άννα Πόταγα & Λευτέρης Αναγνώστου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
Ρουσσώ, Ζαν Ζακ (χ.χ.). *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Αθήνα: Αναγνωστίδης.
Χέγκελ, Γκέοργκ (χχ). *Φιλοσοφία του Δικαίου*/μτφρ. Γρηγόρης Λιόνης, επιμ. Κ. Μετρινός. Αθήνα: Αναγνωστίδης.
--- (1993[1995]). *Φαινομενολογία του Πνεύματος I και II*/μτφρ. Δημήτρης Τζωρτζόπουλος. Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

--- (χ.χ.). *Φιλοσοφία της Ιστορίας*/μτφρ. Αχιλλέας Βαγενάς. Αθήνα: Αναγνωστίδης
Νίτσε, Φρίντριχ (1999). *Πέρα από το καλό και το κακό*/μτφρ. Ζήσης Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Νησίδες.
Χούσσερλ, Έντμουντ (199χ). *Η κρίση της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας*. Αθήνα: Εκκρεμές.
--- (2002). *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*/μτφρ. Παύλος Κοντός. Αθήνα: Ροές.
--- (2003[1939]). *Η προέλευση της γεωμετρίας*/μτφρ. Παύλος Κοντός. Αθήνα: Εκκρεμές.
Χάιντεγκερ, Μάρτιν (1985). *Είναι και Χρόνος*, τομ. Β΄/μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη.
--- (1987[1976]). *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*/μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Ροές.
Wittgenstein, Ludwig (1978). *Tractatus LogicoPhilosphicus*/μτφρ. Θανάσης Κιτσόπουλος, παρουσ. Ζήσιμος Λορεντζάτος. Αθήνα: Παπαζήσης.
Habermas, Jürgen (1997). *Η ηθική της επικοινωνίας*/μτφρ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
--- (1993[1985]). *Η φιλοσοφία της νεωτερικότητας*/μτφρ. Λ. Αναγνώστου & Α. Καραστάθης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
--- (1997[1961/1990]). *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*/μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου. Αθήνα: Νήσος.
Ντελέζ, Ζυλ (1985[1979²]). «Πώς αναγνωρίζουμε τον στρουκτουραλισμό», στο Σατελέ, Φ. *Η φιλοσοφία, ο εικοστός αιώνας*/μτφρ. Αθήνα: Γνώση, 323-361.
--- (1996[1981]). *Σπινόζα, Πρακτική Φιλοσοφία*/μτφρ. Κική Καψαμπέλη. Αθήνα: Νήσος.
--- (2002[1968]). *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*/μτφρ. Φώτης Σιατίτσας. Αθήνα: Κριτική.
--- (2005[1986]). *Φουκώ*/μτφρ. Τάσος Μπέτζελος. Αθήνα: Πλέθρον.
Derrida, Jaques (1994). *Force de loi*. Paris: Galilée.
--- (1990[1967]). *Περί Γραμματολογίας*/μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση.
--- (1995[1993]). *Τα φαντάσματα του Μαρξ*/μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Εκκρεμές.
--- (1996). *Πολιτική και φιλία*/μτφρ. Δημήτρης Παπαγιαννάκος & Αριστείδης Μπαλτάς. Αθήνα: Εκκρεμές.
--- (1997[1967]). *Η φωνή και το φαινόμενο*/μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Ολκός.
--- (2003[1967]). *Η γραφή και η διαφορά*/μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Καστανιώτη.
--- (2004[2002]). *Μαρξ & Υιοί*/μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Εκκρεμές.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*1.2.2 Έργα του Marx*

(1978[1867]). *Το Κεφάλαιο: κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, τομ. I, II, III/μτφρ. Παναγιώτης Μαυρομάτης. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
(1975). Μαρξ, Κάρλ & Φρίντριχ Ένγκελς. *Αλληλογραφία: Α΄ Τόμος 1837-1848*/μτφρ. Γιάννης Χάρης & Χρήστος Βέλτας. Αθήνα: Ολκός.
(1977[1845]). *Θέσεις για τον Φόυερμπαχ*/μτφρ. Φ. Φωτίου. Αθήνα: Θεμέλιο.
(1971[1859]). *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*/μτφρ. Φ. Φωτίου. Αθήνα: Νέοι Στόχοι.
(1978). *Η κριτική της Εγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*/μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης. Αθήνα: Παπαζήση.
(1978[1843]). *Το Εβραϊκό ζήτημα*/μτφρ. Γιάννης Κρητικός. Αθήνα: Οδυσσέας.
(1999[1848]). Μαρξ, Κάρλ & Φρίντριχ Ένγκελς. *Το μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*/μτφρ. Γιώργος Κόττης. Αθήνα: Θεμέλιο.
(χ.χ.) *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας*/μτφρ. Γεωργία Δεληγιάννη-Αναστασιάδη. Αθήνα: Αναγνωστίδη.
(χ.χ.). *Η Γερμανική Ιδεολογία*/μτφρ. Κώστας Φιλίνης. Αθήνα: Θεμέλιο.

*1.2.3 Έργα του Engels*

(1963). *Αντι-Ντύρινγκ*/μτφρ. Τ. Στεργίου. Αθήνα: Αναγνωστίδης.
(1974[1895-96]). *Ο ρόλος της βίας στην ιστορία*/μτφρ. Τάσος Στεργίου & Λευτέρης Αποστόλου. Αθήνα: Μπάυρον.
(1977[1888]). *Λουδοβίκος Φόυερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*/μτφρ. Φ. Φωτίου. Αθήνα: Θεμέλιο.
(1978[1880]). *Ουτοπιστικός Σοσιαλισμός και Επιστημονικός Σοσιαλισμός*/μτφρ. Φ. Φωτίου. Αθήνα: Θεμέλιο.
(1985²[1845]). *Η κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία*/μτφρ. Λευτέρης Αποστόλου. Αθήνα: Μπάυρον.
(1991). *Ο πόλεμος των χωρικών*/μτφρ. Θανάσης Παπαρήγας. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
(χ.χ.). *Η διαλεκτική της φύσης*/μτφρ. Θεοδόσης Μαρίνος. Αθήνα: Αναγνωστίδης.

*1.2.4 Έργα του Althusser*

(1994). *Ecrits philosophiques et politiques I, II.* Paris: STOCK/IMEC.
(1978[1965]). *Για τον Μαρξ* /μτφρ. Τάκης Καφετζής. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
(1977). *Απάντηση στον Τζών Λιούις*/μτφρ. Γιάννης Κρητικός & Κλαίρη Μητσοτάκη. Αθήνα: Θεμέλιο.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

(1980[1978]). «Το πρόβλημα του κράτους στη μαρξιστική θεωρία», στο Αλτουσέρ, Λουί κ.ά. *Συζήτηση για το Κράτος*/μτφρ. Δημήτρης Ψαρράς. Αθήνα: Αγώνας, 9-21.
(1992[1976]). *Ο μετασχηματισμός της φιλοσοφίας & Η μοναξιά του Μακιαβέλι*/μτφρ. Σπύρος Λαπατσιώρας & Άγγελος Ελεφάντης. Αθήνα: Πολίτης.
(1995). *Φιλοσοφικά*/μτφρ. Άγγελος Ελεφάντης. Αθήνα: Πολίτης.
(2003[1965]). *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο*/μτφρ. Δημήτρης Δημούλης, Χρίστος Βαλλιάνος & Βίκυ Παπαοικονόμου. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
(1978[1976]). *Θέσεις*/μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας. Αθήνα: Θεμέλιο.
(1983[1974]). *Στοιχεία αυτοκριτικής*/μτφρ. Τάκης Καφετζής. Αθήνα: Πολύτυπο.

*1.2.5 Έργα του Foucault*

Φουκώ, Μισέλ & Ζιλ Ντελέζ (1973). *Οι διανοούμενοι και η εξουσία, μια συζήτηση με τον Μισέλ Φουκώ και τον Ζιλ Ντελέζ*/μτφρ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Ηριδανός*, 4, 62-71.
(1982[1978]). *Ιστορία της σεξουαλικότητας Ι, Η δίψα της γνώσης*/μτφρ. Γκλόρυ Ροζάκη, επιμ. Γιάννης Κρητικός. Αθήνα: Ράππα.
(1989[1984]). *Ιστορία της σεξουαλικότητας ΙΙ, Η χρήση των απολαύσεων*/μτφρ. Γιώργος Κωνσταντινίδης. Αθήνα: Ράππα.
(1986[1966]). *Οι λέξεις και τα πράγματα*/μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση.
(1987[1969]). *Η αρχαιολογία της γνώσης*/μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Εξάντας.
(1987). *Εξουσία, γνώση και ηθική*/μτφρ. Ζήσης Σαρίκας. Αθήνα: Ύψιλον.
(1988[1984]). *Τι είναι ο Διαφωτισμός*/μτφρ. Στέφανος Ροζάνης. Αθήνα: Έρασμος.
(1989[1976]). *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*/μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου & Ιουλιέττα Ράλλη. Αθήνα: Ράππα.
(1991). *Η μικροφυσική της εξουσίας*/μτφρ. Λίλα Τρουλινού. Αθήνα. Ύψιλον/βιβλία.
(1992[1984]). *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*/μτφρ. Γιάννης Κρητικός. Αθήνα: Ράππα.
(2002[1997]). *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*/μτφρ. Τιτίκα Δημητρούλια. Αθήνα: Ψυχογιός.
(2003). *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*/μτφρ. Δημήτρης Γκινοσάτης. Αθήνα: Πλέθρον.
(χχ[1964]). *Η ιστορία της τρέλας*/μτφρ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου. Αθήνα: Ηριδανός.
(χχ[1971]). *Η τάξη του λόγου*/μτφρ. Χ. Χρηστίδης & Μ. Μαιδάτσης. Αθήνα: Ηριδανός.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*1.3 Κείμενα για τον Étienne Balibar & τον Louis Althusser*

*1.3.1 Κείμενα με αναφορές στον Balibar*


Benton, Ted (1984). *The rise and fall of structural Marxism: Althusser and his influence.* London: Macmillan.

Bourdieu, Pierre (1975). "La Lecture du Marx: quelques remarques critiques and grave: propos de *Lire de Capital*", *Actes de la Recherches en Sciences Sociales,* 5-6, 65-79.

Brewster, Ben (1970). "Glossary", στο Louis Althusser & Étienne Balibar *Reading Capital.* London & New York: New Left Books.

Butler, Judith (1995). "Conscience Doth Make Subjects of Us All", *Yale French Studies,* 88.

Callinicos, Alex (1993). "What is living and what is dead in the Philosophy of Althusser", *The Althusserian Legacy* επιμ. Ann Kaplan & Michael Spinker. London: Verso.

Cristofolini, Paolo (1986). "Review of Étienne Balibar's *Spinoza et la politique*", *Studia Spinozana,* 2, 429-432.

Eagleton, Terry & Drew Milne (1996). *Marxist Literary Theory: a Reader.* Oxford: Blackwell.

Elliot, Gregory επιμ. (1994). *Althusser: a Critical Reader.* Oxford: Blackwell..

--- (1987). *Althusser: the detour of theory.* London: Verso

Jameson, Frederick (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Art.* Ithaca, New York: Cornell University Press.

Lezra, Jacques (1995). "Editor's Preface", *Yale French Studies,* 88.

Lipietz, Alain (1993). "From Althusserianism to 'Regulation Theory'", *The Althusserian Legacy* επιμ. Ann Kaplan & Michael Spinker. London: Verso.

Montag, Warren (1991). "The Emptiness of a distance taken: Freud, Althusser, Lacan", *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society,* 4(1).

Pêcheux, Michel (1981). *Language, Semantics and Ideology.* New York: St. Martin's Press.

Sprinker, Michael (1995). "The legacies of Althusser", *Yale French Studies,* 88.

Thompson, E.P. (1978). *The Poverty of Theory & Other Essays.* London: Merlin Press.

Μασερέ, Πιερ (2005[1994]). «Ο αϋλοποιημένος Μαρξ ή το πνεύμα του Ντεριντά», *Θέσεις,* 90, 67-78.


*1.3.2 Κείμενα αποκλειστικά για τον Althusser*


D' Alessandro, P. (1980). *Darstellung e soggetivita, Saggio su Althusser.* Firence.

Karsz, S. (1974). *Theorie et politique: Louis Althusser.* Paris.

Tieme, K.(1982). *Althusser zur Einfuehrung.* Hannover.


ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Martel, D. (1984). *L' anthropologie d' Althusser.* Ottawa.
Ranciere, J. (1974). *La lecon d' Althusser.* Paris.
Vincent J-M. επιμ. (1974). *Contre Althusser.* Paris.
Lecourt, D. (1982). *La philosophie sans feinte.* Paris.
Anderson, P. (1983). *In the tracks of historical materialism.* London.
*M (mensuel, marxisme, mouvement)*, 43, Janvier 1991 (αφιέρωμα *Althusser*).
*Magazine Litteraire,* 304, Novembre 1992 (αφιέρωμα).
*Futur anterieur*, supplement de la revue. *Sur Althusser. Passages.* 1993.
*Futur anterieur* (1997). *Lire Althusser aujourd' hui.* Paris: L'Harmattan.
Kaplan Ann & Michael Spinker (επιμ.)(1993). *The Althusserian Legacy.* London: Verso.
Cotton, Jean-Pierre (1979). *La pensee de Louis Althusser.* Toulouse: Privat.
Moulier-Boutang, Y. (1992). *Louis Althusser, une biographie, τ.I.* Paris: Grasset.
Montag, Warren (2003). *Louis Althusser.* New York: Palgrave Macmillan.

## 2. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### *2.1 ελληνόγλωσση*

Agamben, Giorgio (2005[1995]). *Homo sacer, Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*/μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμούρας. Αθήνα: Scripta.
Badiou, Alain (1998). *Η ηθική, δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*/μτφρ. Βασίλης Σκολίδης & Κώστας Μπόμπας. Αθήνα: Scripta.
Bachelard, Gaston (2000[1934]). *Το νέο επιστημονικό πνεύμα*/επιμ. Αριστείδης Μπαλτάς, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
Dor, Joel (1994/1996). *Εισαγωγή στην ανάγνωση του Λακάν I, II*/μτφρ. Ιφιγένια Μποτουροπούλου, επιμ. Δημήτρης Παπαευθυμίου. Αθήνα: Πλέθρον.
Frege, Godlip (1989). *Τα θεμέλια της αριθμητικής.* Αθήνα: Νεφέλη.
--- (1997). «Νόημα και αναφορά», *Δευκαλίων*, 17, 11-42.
Luhmann, Niklas (1999[1983]). *Νομιμοποίηση μέσω διαδικασίας*/μτφρ. Κώστας Βαθιώτης. Αθήνα: Κριτική.
Tarski, Alfred (199χ). «Η σημασιολογική αντίληψη της αλήθειας και τα θεμέλια της σημασιολογίας», στο Γ. Ρουσόπουλος (επιμ.), *Αλήθεια*, σ.71. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
Williams, Raymond (1994). *Κουλτούρα και ιστορία*/εισαγωγή–μετάφραση Βενετία Αποστολίδου. Αθήνα: Γνώση.
Αβδελά, Έφη (1995). «Η κοινωνική τάξη στη σύγχρονη ιστοριογραφία: από το οικονομικό δεδομένο στην πολιτισμική κατασκευή», *Τα Ιστορικά* 22, 173-204.
Άντερσον, Πέρυ (1994[1992]). *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*/μτφρ. Απόστολος Οικονόμου. Αθήνα: Στάχυ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Άρεντ, Χάννα (1996). *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*/μτφρ. Γιώργος Ν. Μερτίκας. Αθήνα: Λεβιάθαν.
--- (1986[1958]). *Η ανθρώπινη κατάσταση*/μτφρ. Στέφανος Ροζάνης & Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Γνώση.
Βώκος, Γεράσιμος (1996). «Εισαγωγή» στο Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, 1-88. Αθήνα: Πατάκης.
Γκράμσι, Αντόνιο (1973). *Ιστορικός υλισμός*/μτφρ. Τίτος Μυλωνόπουλος. Αθήνα: Αθήνα: Οδυσσέας.
--- (χ.χ.). *Για τον Μακιαβέλη, για την πολιτική και για το σύγχρονο Κράτος*/μτφρ. Αθήνα: Ηριδανός.
Γκριν, Αντρέ (2002[1990]). *Η ιδιωτική τρέλα, Ψυχανάλυση των οριακών περιπτώσεων*/μτφρ. Θάλεια Λογαρίδη. Αθήνα: Καστανιώτης.
Γκίντενς, Άντονυ (2001[1990]. *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας*/μτφρ. Γιώργος Μερτίκας, επιμ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Κριτική.
Γράβαρης, Διονύσης (1997). *Κρίση του κοινωνικού Κράτους και νεωτερικότητα.* Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.
Guillermit, Louis (1985[1979]). «Ο Emmanuel Kant και η κριτική φιλοσοφία», στο Σατελέ, Φρανσουά (1985). *Η φιλοσοφία, Γ', από τον Καντ ως τον Χούσερλ*/μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση, 15-68.
Δημούλης, Δημήτρης (1994). «Πολιτικότητα, πολιτική, ταξική πολιτική. Σημειώσεις και απορίες», *Θέσεις*, 46, 33-62.
--- (1996). «Ιδιότητα του πολίτη και πολιτικά δικαιώματα. Λειτουργία και υπέρβαση μιας διαφοροποιητικής κατασκευής», *Θέσεις*, 55, 11-30 & 56.
Δοξιάδης, Κύρκος (1992). *Υποκειμενικότητα και εξουσία, για τη θεωρία της ιδεολογίας*. Αθήνα: Πλέθρον.
Dastur, Francoise. (1987²[1974]). «Χάιντεγκερ», στο Encyclopédie de la Pléiade, *Ιστορία της Φιλοσοφίας 20ος αιώνας, Σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα*/μτφρ. Νίκος Νασοφίδης & Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: ΜΕΤ, 161-184.
Elias, Norbert (1996[1939]). *Η διαδικασία του Πολιτισμού, μία ιστορία της κοινωνικής συμπεριφοράς στη Δύση*/μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, επιμ. Κώστας Λιβιεράτος. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
Καστοριάδης, Κορνήλιος (198[1975]). *Η φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας*/μτφρ. Σωτήρης Χαλικιάς, Γιούλη & Κώστας Σπαντιδάκης. Αθήνα: Ράππα.
Κουζέλης, Γεράσιμος (1997). «Ο λόγος και τα υποκείμενα του έθνους: μια κοινωνιολογική προσέγγιση», στο Φραγκουδάκη, Άννα & Θάλεια Δραγώνα, *Τι είν' η πατρίδα μας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 106-142.
Λακλάου, Ερνέστο (1983[1997]). *Πολιτική και ιδεολογία στη μαρξιστική θεωρία, καπιταλισμός, φασισμός, λαϊκισμός*/μτφρ. Γρηγόρης Ανανιάδης. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα.
--- (1997[1990]). *Για την επανάσταση της εποχής μας: κοινωνική εξάρθρωση, ηγεμονία και ριζοσπαστική δημοκρατία*/μτφρ. Γιάννης Σταυρακάκης. Αθήνα: Νήσος.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Lalande, André (1955[1951]). *Λεξικόν της Φιλοσοφίας*, 4 τομ./μτφρ. Ευτύχιος Π. Φικιώρης. Αθήνα: Πάπυρος.
Laplanche, J. & J.-B. Pontalis (1986[1967²]). *Λεξικό της Ψυχανάλυσης*/μτφρ. Β. Καψαμπέλης, Α. Σκουλίκα, Λ. Χαλκούση & Π. Αλούπης. Αθήνα: Κέδρος.
Λέβιτ, Καρλ (1987[1941]). *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε*/μτφρ. Γεωργία Αποστολοπούλου. Αθήνα: Γνώση.
--- (1985[1949]). *Το νόημα της ιστορίας, η φιλοσοφία της ιστορίας από τις βιβλικές απαρχές της ως τους Μαρξ και Μπούρκχαρντ*/μτφρ. Μάριος Μαρκίδης & Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Γνώση.
Λεφέβρ, Ζαν-Πιέρ & Πιερ Μασερέ (1998[1984]). *Ο Έγελος και η κοινωνία*/μτφρ. Γιώργος Φαράκλας. Αθήνα: Εστία.
Λίποβατς, Θ. & Β. Ρωμανός (2002). *Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα.* Αθήνα: Νήσος.
Λούκατς, Γκέοργκ (1975). *Ιστορία και ταξική συνείδηση*/μτφρ. Γιάννης Παπαδάκης. Αθήνα: Οδυσσέας.
Losee, J. (1991[1980]). *Φιλοσοφία της επιστήμης, μια ιστορική εισαγωγή*/μτφρ. Θ. Μ. Χρηστίδης. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
Μαρκούζε, Χέρμπερτ (1985). *Λόγος και επανάσταση, ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*/μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Ύψιλον.
Μερλώ-Ποντύ, Μωρίς (1984[1995]). *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*/μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης. Αθήνα: Ύψιλον.
--- (2005[1953]). *Εγκώμιο της φιλοσοφίας*/μτφρ. Κική Καψαμπέλη. Αθήνα: Εκκρεμές.
Μηλιός, Γιάννης (1996). *Ο μαρξισμός ως σύγκρουση τάσεων: τέσσερα παραδείγματα ελλήνων μαρξιστών-Κορδάτος, Μάξιμος, Λεκατσάς, Πουλαντζάς.* Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
Μορέν, Εντγκάρ (2004). *Η Μέθοδος, 4. οι ιδέες*/μτφρ. Θοδωρής Τσαπακίδης. Αθήνα: Εικοστού Πρώτου.
Μπαλιμπάρ, Φρανσουάζ (1997[1984]). *Χώρος και σχετικότητα, ο Αινστάιν διαβάζει Γαλιλαίο και Νεύτωνα*/μτφρ. Μαρία Λογιωτάτου. Αθήνα: Εστία.
Μπαλτάς, Αριστείδης (1988). «Για την έννοια του ιστορικού χρόνου, Φυσική και «ιστορικός υλισμός», *Πολίτης*, 94, 59-70.
Μπαλτάς, Αριστείδης & Γιώργος Φουρτούνης (1994). *Ο Λουί Αλτουσέρ και το τέλος του κλασικού μαρξισμού.* Αθήνα: Πολίτης.
Μπαρτσίδης Μιχάλης (2000). «Αποδυνάμωση του Κράτους και εθνική κυριαρχία», στο *Η εξουσία στη μεταδιπολική εποχή*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων τομέας Φιλοσοφίας, 45-61.
--- (2005). «Για τον Jaques Derrida», *Θέσεις*, 90, 65-67.
Μπένγιαμιν, Βάλτερ (1997). «Για την έννοια της ιστορίας», *Πολίτης*, 43, 32-39.
Μπέργκερ, Π. & Τ. Λούκμαν (2003). *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας, μια πραγματεία στην κοινωνιολογία της γνώσης*/μτφρ. Κώστας Αθανασίου. Αθήνα: Νήσος.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Μπιτσάκης, Ευτύχης (1994). «Η διαμόρφωση και η εξέλιξη των χωροχρονικών εννοιών» στο *Κοσμολογία, υποθέσεις και θεωρίες*. Αθήνα: Τροχαλία.
Νέγκρι, Τόνι (χ.χ.). «Ο Τζων Μ. Κέυνς και η καπιταλιστική θεωρία του κράτους το 1929», στο Παντσιέρι, Ρανιέρο/Τόνι Νέγκρι & Μάριο Τρόντι. *Νεοκαπιταλισμός και επαναστατικό κίνημα*. Αθήνα: Κομμούνα/Θεωρία 2, 93-137.
Νέγκρι, Τόνι & Μάικλ Χαρντ (2002[2000]). *Αυτοκρατορία*/μτφρ. Νεκτάριος Καλαϊτζής. Αθήνα: Μεταίχμιο.
Νίσμπερτ, Ν. (1995[1969]). *Κοινωνική αλλαγή και ιστορία*/μτφρ. Στέφανος Ροζάνης & Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Γνώση.
Νούτσος, Παναγιώτης (1980). *Ο Νομιναλισμός, οι κοινωνικοπολιτικές προυποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*. Αθήνα: Κέδρος.
--- (1988). *Καρλ Μαρξ, ο κριτικός της ιδεολογίας*. Αθήνα: Θεμέλιο.
--- (1989). *Le marxisme européen. Une theorie en construction*. Jannina: Université de Jannina.
Ντυμόν, Λουί (1988). *Δοκίμια για τον ατομικισμό*/μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης. Αθήνα: Ευρύαλος.
Πουλαντζάς, Νίκος (1975[1965]). *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*, Α και Β τόμοι/μτφρ. Κώστας Φιλίνης. Αθήνα: Θεμέλιο.
--- (1982[1978]). *Κράτος, εξουσία και σοσιαλισμός*/μτφρ. Γιάννης Κρητικός. Αθήνα: Θεμέλιο.
Σατελέ, Φρανσουά (1985). *Η φιλοσοφία, Β', από τον Γαλιλαίο ως τον Ζ.Ζ. Ρουσώ, Γ', από τον Καντ ως τον Χούσσερλ*/μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση.
Spengler, Oswald (2003[1922]). *Η παρακμή της Δύσης*, 2 τομ./μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου. Αθήνα: τυπωθήτω-Δαρδανός.
Ροσέ, Κλοντ (2003[1988]). *Η αρχή της ωμότητας*/μτφρ. Τάκης Αθανασόπουλος. Αθήνα: Καστανιώτη.
Σορέλ, Ζώρζ (1990[1908]). *Οι ψευδαισθήσεις της προόδου*/μτφρ. Φανή Παπαδοπούλου. Αθήνα: Γνώση.
Τσετούγκ, Μάο (1985). *Για τον Διαλεχτικό Υλισμό*. Αθήνα: Α/συνέχεια.
Φρόυντ, Σίγκμουντ (1974[1927]). *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*/μτφρ. Γιώργος Βαμβαλής. Αθήνα: Επίκουρος.
Φώκνερ, Ουίλλιαμ. (1983). *Καθώς ψυχορραγώ*/μτφρ. Μένης Κουμανταρέας. Αθήνα: Κέδρος.
Hall, Stuart/David Held & Antony Mc Grew (2003[1992]). *Η νεωτερικότητα σήμερα: οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*/μτφρ. Θ. & Β. Τσακίρης. Αθήνα: Σαββάλας.
Χομπσμπάουμ, Έρικ (1995[1994]). *Η εποχή των άκρων, ο σύντομος εικοστός αιώνας 1914-1991*/μτφρ. Βασίλης Καπετανγιάννης. Αθήνα: Θεμέλιο.
Χρύσης, Αλέξανδρος. (1993). *Ιδεολογία και κριτική*. Αθήνα: Στάχυ.
Ψυχοπαίδης, Κοσμάς (1994). *Ιστορία και μέθοδος*. Αθήνα: Σμίλη.
--- (1997). *Πολιτική μέσα στις έννοιες*. Αθήνα: Νήσος.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Badiou Alain (1976). *De l' ideologie.* Paris: Maspero.
Bensussan, Gerard (1985). "Crises du marxisme,, στο G. Labica-G. Bensussan επιμ. *Dictionnaire critique du marxisme.* Paris: PUF, 259-270.
Bertrand, Michele (1983). *Spinoza et l' imaginaire.* Paris: PUF.
--- (1996). "Imaginaire symbolique: l' inscription du sujet dans le social", στο Labica, Georges. *Ideologie, Symbolique, Ontologie.* Paris: CNRS, 15-32.
Cassin, Barbara (2004) επιμ. *Vocabulaire européen des hilosophies, Dictionnaire des intraduisibles.* Paris: Seuil-LeRobert.
Coleman Janet επιμ. (1996). *L' individu dans la theorie politique et dans la pratique.* Paris: PUF.
Colliot-Thelene, C. (1992). *Le desenchantement de l' Etat de Hegel a Max Weber.* Paris: Minuit.
Delbraccio, M. (1987). "De l' imaginaire au symbolique", στο Labica, Georges. *Ideologie, Symbolique, Ontologie.* Paris: CNRS, 33-60.
Eagleton, Terry (1991). *Ideology, an introduction.* London: Verso.
Eagleton, Terry & Pierre Bourdieu (1992). "Doxa and Common Life", *New left review,* 191, 111-121.
Esposito, R.(1988). *Categorie dell' impolitico.* Bologne: Il Mulino.
--- (2000). *Communitas, origine et destin de la communauté.* Paris: PUF.
Fairclough, Norman (1995). *Critical discourse analysis: The study of language.* London: Longman.
Fourtounis Giorgos (2005). "On Althusser's immanentist structuralism: reading Montag, reading Althusser, reading Spinoza", *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society,* 17(1), 101-118.
Freund, Julien (1987). *Politique et impolitique. Philosophie politique.* Paris: Sirey.
Giddens, A. & D. Held επιμ. (1982). *Classes power and conflict.* Berkeley: University of California Press.
Harvey, David. (1989). *The condition of postmodernity.* Oxford: Blackwell.
Jones, Gareth Stedman (1989). *Languages of class. Studies in English Working Class History 1832-1982.* Cambridge: Cambridge University Press.
Labica, Georges (1987). *Le paradigme du grand-Hornu: essai sur l' idéologie.* Paris: PEC-La Brèche.
Lazarus, Sylvain (1993). "Althusser, la politique et l' histoire", στο *Politique et Philosophie dans l' œuvre de Louis Althusser.* Paris: PUF, 9-28.
Lecercle J.- J. (1996). *La violence du langage.* Paris: PUF.
Macherey, Pierre (1979). *Hegel ou Spinoza.* Paris: PUF.
--- (1989). "Vers le social", *Magazine littéraire,* 264, 38-40.
Marshall T.H. & T. Bottomore (1991). *Citizenship and social class.* London: Pluto.
Montag, Warren (2003). *Between Spinozists: The function of structure in Althusser, Macherey and Deleuze* (draft).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Negri, Antonio (1982). *L' anomalie sauvage, Puissance et pouvoir chez Spinoza.* Paris: PUF.
--- (1996[1979]). *Marx au-delá de Marx.* Paris: L' Harmattan.
--- (1997[1992]). *Le pouvoir constituant essai sur les alternatives de la modernité.* Paris: PUF.
Noutsos, Panayiotis (1989). *Le marxisme Européen: une theorie en construction.* Jannina: Université de Jannina.
Pêcheux, Michel (1975). *Les verites de la palice.* Paris: Maspero.
Pêcheux, Michel (1990). *L' inqietude du discours/*επιμ. Denise Maldidier. Paris: Editions des Cendres.
Pêcheux, Michel & F. Gadet (1981). *La Langue introuvable.* Paris: Maspero.
Ranciere, Jaques (1995). *La mésentente.* Paris: Galilée.
Robertson, Roland (1995). "Glocalization: Time-Spaces and Homogeineity-Heterogeneity", Mike Featherstone, Scott Lash & Roland Robertson επιμ., *Global Modernities.* London: Sage.
Rawls, John (1971). *A Theory of Justice.* Massachusetts: Belknap Press.
Guibert-Sledziewski, E. (1987). "Le concept de fonction ideologique", στο Georges Labica επιμ. *Ideologie, Sumbolique, Ontologie.* Paris: Editions du CNRS.
Simondon, Gilbert (1989). *L individuation psychique et collective a la lumiere des notions de Forme, Information, Potentiel et Metastabilite.* Paris: Editions Aubier.
--- (1994). *Une pensée de l' individuation et de la technique.* Paris: Albin Michel.
Stolze, Ted (1998). "Deleuze and Althusser: flirting with structuralism", *Rethinking Marxism,* 10(3), 51-63.
Thompson E.P. (1968). *The making of the english working class.* London: Pelican Books.
Virno, Paolo (2002). *Grammaire de la multitude*, Editions de l' éclat & Conjonctures.
Wolff, Francis (1991). *Aristote et la politique.* Paris: PUF.
Zizek, Slavoy (1989). *The sublime object of ideology.* London: Verso.
--- επιμ. (1994). *Mapping ideology.* London: Verso.
--- (2000). "Le malaise dans la subjectivation politique", *Actuel Marx*, 28, 137-152.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

MICHALIS BARTSIDIS

# PHILOSOPHY AND POLITICS IN THE WORK OF ETIENNE BALIBAR

## SUMMARY

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

This thesis begins with the articulation of the central issue under question. The driving question, on the basis of which the late work of Etienne Balibar is examined, is a redefinition of the relationship between philosophy and politics. In order to provide an adequate answer-proposition to the above question, the whole of Balibar's work is studied in its historic continuity. Indeed, the problem under question is characterized by the investigations and theoretical repositionings of Balibar in the context of what we may name the second period of his work, that written after 1980. A comparison of the philosopher's positions, as they have changed from the first period of his work to the second has not been chosen as a way of structuring the thesis; even though such a method would have the advantage of providing the reader with a clear idea of the breaks and changes of direction in Balibar's work, it would still run the risk of remaining a kind of 'external' critique, focusing on negativity rather than positive formulations. The chosen method of presentation has the aforementioned advantage, that of positivity, making possible an internal positioning in the movement of Balibar's opus, a positioning which highlights the coherence of his work, while at the same time underlining the various transformations of its limits. A danger inherent in this choice of method has to do with the possible identification with the author who is the object of study. However, by taking certain precautionary steps this risk, it is believed, can be dealt with. These steps have to do with a parallel, constant examination of the evolution of Balibar' s work within its historical and philosophical conjuncture. This is, after all, the philosophical practice that we learn from Balibar himself.

In order to begin approaching the author's position, his work is studied in the context of the present historical moment, the complexity of which can be attributed to the crisis of ideological domination; this crisis can then be attributed to the historically new combination of inequalities and exclusions. The crisis of this universal ideal, which comes as a result of the aforementioned combination, becomes in the end a crisis of the concept of 'humanliness' itself, a truly unprecedented collapse of this powerful and universal ideal. The result of the above changes is that the processes of differentiation are not accompanied by the corresponding processes of unity, leading to a distinctive situation of 'universalization' without universal ideal.

The above situation is illuminated by focusing on three factors: *firstly*, the crisis of Marxism as a mass ideology and collective political project; *Secondly,* the crisis of the state conceived as the sole centre of politics, and *finally*, the crisis of modernity with the various challenges to its linear meaning. The crisis of the universal ideal can only be understood in the context of the above processes. This examination leads to the emergence of the problem of politics itself, the reconceptualization of which is a necessary precondition for the renewal of the universal ideal in the context of each historical moment. Philosophy is the only means of dealing productively with these problems, according to Balibar, as only philosophy can conceptu-



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

alize the borderline, in contrast to any other, distinct, theoretical or scientific field. Thus, this way of posing the question aims to give an answer as to how philosophy and politics relate to each other in order to contribute to the representation and collective control of history.

Taking then as a starting point the crisis of ideological domination, with the aforementioned corresponding results both in power and in knowledge, it is imperative to focus especially on the border - concepts of ideology and politics. Through the examination of the conceptual transformations in Balibar's work, it has been possible to ascertain the way in which he refounds the principles. It is thus possible to show how the two notions become once again constitutive materialist concepts, incorporating necessarily their status as 'border' concepts. In this way, the notion of ideology ceases to oscillate between theory and practice or between power and subjection and acquires its true ambivalent nature, which then allows it to play a distinct mediational role in history. The critical element of the above redefinition lies in Balibar's widening of the concept of 'anthropological intellectual difference', in relation to the concept of the division of labour as the foundation of domination which refers to the transformation of differences into 'continuous inequalities'.

The abnormal function of ideology results in the inability of subjectivisation within power relations. Looking more closely at the notion of subjectivisation-subjection (*sujetion*), it can be deduced that Balibar has identified the concept of symbolic subjectivisation, a concept which enriches the process, rendering it more complex, with internal intensity and limits. The fragile subjectivisation of Balibar underlined the broader issues of the production from below and the constitution of historical individuality on the basis of a model of the relational ideal, the characteristics of which are described in the thesis.

The crucial role of politics is therefore underlined, in order to better reconceptualize a new universal as well as a new ideological domination. The recovery of politics' historicity can be thus achieved, with the 'opening' of politics beyond the state, towards the multiple, heterogeneous field of practices and contradictions –without denying the link of politics to the state, but not reducing one to the other. Politics then, in this conceptualization, with its ambivalent and metaphorical value, acts as a representation, on the one hand, of practices on the ideological institutional level while, on the other hand, it transforms the fictitious universality of collective practices into an absolute ideal. Balibar goes on to retrospectively examine all the historically important political concepts until his time, from the points of view of emancipation or transformation, adding a new point of view, that of 'civility' (*civilité*). The historical role of politics lies in its mediational dimension in the crisis of ideology and moreover in the renewal of the universal ideal. This mediational role of politics should not be confused with the idea of mediation as representation, but should be understood as a 'vanishing me-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

diation', that is, a process that disappears within its results. As a consequence, with all that has been acquired from this examination of the problem of politics, a foundation can be laid out for the better understanding of the relation between philosophy and politics. This is because the transformation of politics as a concept and as a practice leads the way to a structural change in its relation to philosophy, provided the latter is transformed as well.

In the second part of the thesis Balibar's notion of 'movement at the limits' is examined. This notion centers on the transformation of border concepts and on the movement of the conceptual widening of the traditional marxist theory. It has to be emphasized that this movement does not mean that central concepts are abandoned but rather that they are reconceptualized. In fact, it is useful to view this strategy as the whole philosophical strategy of Balibar: a movement at the limits that leads to an opening and a transcending of the limits. This transcending is then accompanied by a return to the internal field, a return that completes it, providing it with intensity. So we are not talking about a type of historicist transition to something that follows and the substitution of a paradigm for a different one but on the contrary, what is referred to is the retrospective repetitivity of the structure.

The movement that Balibar refers to is that of the 'internalization of the border', a central tenet for him, which is the title of the thesis' third section. In this third section, what is examined is the philosophical presuppositions of the transformations in the general notion of social relation. What is also looked at is the anti-teleological understanding of the historical process of the transformation of social relation. The transindividual constitution of ideologies as well as the retroactive function of ideology in history point to its link to the issue of the transidividual social relation and of historicity. In other words, the crisis of the universal ideal, paradoxically, within conditions of universality leads to the problem of the production of individuality as well as the formation of the non-teleological whole, the open and complex whole as Althusser puts it. What is referred to here is a new conceptualisation of unity as a simultaneous formation of individuality and of whole, in which we can recognize difference and multiplicity. Here, we also come across Balibar' s original problematic on transindividuality, as well as his self-critical search of historicity. This search aims to incorporate the complexity of our time and to communicate with and delineate one of the major philosophical tenets of the 20th century. The internalization of the border is the concept with which this new model of individuality can be understood as a problem tightly tied to that of hegemony, domination and knowledge.

The philosophical strategy of internalizing the border has offered some important clues to the dialectical problem of the formation of the whole. What is finally constructed is a new form of mediation, that of a complex and immanent causality of interaction with the mediation of a third



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

term. This third term constitutes a reference point which is not the center of a whole-circle, but that of an open, continuous whole and of a displaced-overdetermined alternation between two contradictory tendencies. Therefore, the question of conceptualizing a dialectic without a rational 'telos' finds its answer in the work of historicity of dialectic's forms. The form of the 'vanishing mediator' is the most important gain of the aforementioned arguments, and is indeed a notion that proves very useful in the context of the following (and last) chapter.

On the basis of all that has been examined in the second part, and also because of a renewed interest in ideology in the last years, Balibar is led to an original way of dealing with the problem of truth. Starting from a 'history of truth' some of Balibar's recent ideas have been examined, ideas that have to do with the relation of ideology and politics with truth. The field which Balibar terms ideo-logical is the field where truth lies. But not all truth, since that is the product of a process of logical production, as well as the fact of a meeting which takes place in the process of expanding, universalizing and communicating beyond reason and power. Furthermore, Balibar's refoundation of the epistemological break is examined in this chapter, leading to his understanding of the break as overdetermined and incorporated in a moment of truth. The gradual substitution of the break and the emergence of the "topic" of thought created the conditions for the transidividual articulation and as a result of this, for the historicity of knowledge and politics. In this way, Balibar articulates the knowledge of all species as a necessary element in this new relation between philosophy and politics.

Following this, the important findings that were drawn from the research of truth are addressed to philosophy, so that it can transform and produce an "ambivalent universal". Having dealt with the concept of politics, the problem of philosophy remains open. This has been dealt with through the study of its current state, through its transformations and through writing as philosophical practice. Indeed, the reformulation of the althusserian position on the transformation of philosophy is based on the new dialectic form of mediation with which an answer is given to the distinct hypothesis of universalization without a universal ideal. This answer that Balibar has given is a major contribution to the philosophical issue at stake. It also is a proposal for the role that philosophy can play today and/or for a philosophical practice of communication.

Following from these views, the thesis ends with the issue of the relation between philosophy and politics, recognizing that in Balibar's work a new relation exists between the two. The materialist expression of historicity can be clearly seen in this new relation between philosophy and politics. It can be defined as a relation of contradictory unity, or in other words, as a relation of intensity. The unity of difference has a historicity that means that it can simultaneously distinguished both from historicism and of positivism.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Thus, the philosophical lesson drawn from Balibar's work has to do with the possibility of constructing an ambivalent universal on the basis of which we can deal with –in thought and in practice– the "aporetic" character of the real both in today's historical conjuncture, as well as more generally. It is about a precious lesson on materialism.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ