Étienne Balibar

Ο ΦΟΒΟΣ ΤΩΝ ΜΑΖΩΝ

Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ

πρόλογος: Άρης Στυλιανού μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος

ΠΛΕΘΡΟΝ

ΠΛΕΘΡΟΝ | φιλοσοφία

LOUIS ALTHUSSER
Μοντεσκιέ, Πολιτική και Ιστορία

ROLAND BARTHES
Εικόνα–Μουσική–Κείμενο
Απόλαυση–Γραφή–Ανάγνωση

JUDITH BUTLER
Η ψυχική ζωή της εξουσίας

GILLES DELEUZE
Ο Νίτσε και η φιλοσοφία
Φουκώ
Η Πτύχωση: ο Λάιμπνιτς και το μπαρόκ

JACQUES DERRIDA
Συνομιλίες
Θέσεις

LUC FERRY
Μαθαίνοντας να ζούμε. Φιλοσοφική πραγματεία για τις νεότερες γενιές
Μαθαίνοντας να ζούμε. Η σοφία των μύθων

MICHEL FOUCAULT
Αυτό δεν είναι πίπα
Ο στοχασμός του έξω. Για τον Maurice Blanchot
Τρία κείμενα για τον Νίτσε

MARTIN HEIDEGGER
«...ποιητικά κατοικεί ο άνθρωπος...»
Κτίζειν, Κατοικείν, Σκέπτεσθαι
Λόγος, Μοίρα, Αλήθεια: Ηράκλειτος, Παρμενίδης
Νίτσε: Η βούληση για δύναμη στην τέχνη

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH
Η Ειρωνεία

PIERRE MACHEREY
Από τον Κανγκιλέμ στον Φουκώ. Η δύναμη των κανόνων

FRIEDRICH NIETZSCHE
Μαθήματα Ρητορικής

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
Αιμίλιος ή περί αγωγής
τόμ. Α΄: βιβλία I-III, τόμ. Β΄: βιβλία IV-V

CARL SCHMITT
Η θεωρία του αντάρτη: Παρεμβολή στην έννοια του πολιτικού

Ο ΦΟΒΟΣ ΤΩΝ ΜΑΖΩΝ
ΣΠΙΝΟΖΑ, ΜΑΡΞ, ΦΟΥΚΩ

ΠΛΕΘΡΟΝ | Φιλοσοφία

τίτλος πρωτοτύπου:
«Spinoza, l' anti-Orwell-La crainte des masses», «Foucault et Marx-L' enjeu du nominalisme» από το Étienne Balibar, *La Crainte des masses*

© Copyright Éditions Galilée, 1997

© για την ελληνική γλώσσα, Εκδόσεις Πλέθρον, 2010

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΛΕΘΡΟΝ – Λ. Ρινόπουλος & ΣΙΑ Ε.Ε.
Μασσαλίας 20α, 106 80 Αθήνα, τηλ.: (210) 36.45.057,
fax: (210) 36.41.260
http://www.plethronbooks.gr
e-mail: plethron@otenet.gr

ISBN 978-960-348-220-8

ÉTIENNE BALIBAR

Ο ΦΟΒΟΣ ΤΩΝ ΜΑΖΩΝ

Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ

μετάφραση:
Τάσος Μπέτζελος

ΠΛΕΘΡΟΝ

Περιεχόμενα

Άρης Στυλιανού: Πρόλογος στην ελληνική έκδοση 9

Σπινόζα, ο αντι-Όργουελ. Ο φόβος των μαζών 23

Φουκώ και Μαρξ. Το διακύβευμα του νομιναλισμού 91

Πρόλογος στην ελληνική έκδοση

Το παρόν βιβλίο του σύγχρονου γάλλου φιλοσόφου Ετιέν Μπαλιμπάρ περιλαμβάνει δύο εκτενή άρθρα, εκ των οποίων το πρώτο αφορά την πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα και το δεύτερο τη θεωρητική σχέση του Φουκώ με τον Μαρξ. Εκ πρώτης όψεως, τα δύο κείμενα δεν σχετίζονται άμεσα, ωστόσο έχουν μεγάλη συνάφεια ως προς τη στόχευσή τους. Το κοινό στοιχείο τους είναι, βεβαίως, η πολιτική, ενώ το ειδικότερο μοτίβο που τα συνδέει από φιλοσοφική σκοπιά είναι το ζήτημα της διαλεκτικής ή, καλύτερα, το ζητούμενο μιας διαλεκτικής ανοιχτής, εποικοδομητικής και μη τελεολογικής. Είναι προφανής η σημασία μιας διαλεκτικής τέτοιου τύπου για μια φιλοσοφία που ενδιαφέρεται σήμερα να σκεφτεί στον ορίζοντα που χάραξε ο μαρξισμός, ή μάλλον στον ανοιχτό ορίζοντα του μεταμαρξισμού, όπως τον περιγράφει ο ίδιος ο Μπαλιμπάρ. «Μεταμαρξισμός» με τη διπλή έννοια του όρου: αφενός, μετά τον Μαρξ και την παράδοση του μαρξισμού, δηλαδή συνεχίζοντας στην ίδια κατεύθυνση· αφετέρου, μετά την εξάντληση του μαρξισμού, δηλαδή πέραν των ορίων του, εμπλουτίζοντάς τον με διαφορετικές προσεγγίσεις. Ως προς τα θέματα αυτά, είναι πολύ χρήσιμο να αντιμετωπίσει κανείς σήμερα με κριτικό τρόπο τα ζητήματα που αναδεικνύει και γονιμοποιεί η προβληματική στοχαστών όπως ο Σπινόζα, ο Μαρξ και ο Φουκώ. Εξ ου και η συνοχή των δύο άρθρων του Μπαλιμπάρ.

Αμφότερα τα κείμενα, στην τελική τους εκδοχή, βρίσκονται τυπωμένα στο σπουδαίο βιβλίο του Μπαλιμπάρ *Ο φόβος των*

μαζών. Πολιτική και φιλοσοφία πριν και μετά τον Μαρξ (Étienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Παρίσι, 1997, σσ. 57-99 και 281-303).[1] Το πρώτο κείμενο, «Σπινόζα, ο αντι-Όργουελ. Ο φόβος των μαζών» προέρχεται από μια ανακοίνωση του γάλλου φιλοσόφου στο διεθνές συνέδριο που διεξήχθη στο Ουρμπίνο της Ιταλίας για τα 350 χρόνια από τη γέννηση του Σπινόζα, τον Οκτώβριο του 1982. Δημοσιεύτηκε το 1985 στα πρακτικά του συνεδρίου (Etienne Balibar, «Spinoza: la crainte des masses», *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso internazionale Urbino, 4-8 ottobre 1982*, a cura di Emilia Giancotti, Bibliopolis, Νάπολη, 1985, σσ. 293-320), ενώ έγινε ευρύτερα γνωστό όταν δημοσιεύτηκε σε εκτενέστερη μορφή στο περιοδικό *Les Temps Modernes*, τον Σεπτέμβριο του 1985 (τχ. 470, σσ. 353-398). Λίγους μήνες αργότερα, τον Δεκέμβριο του 1985, κυκλοφόρησε και το βιβλίο του Μπαλιμπάρ για τον Σπινόζα (*Spinoza et la politique*, PUF, Philosophies, Παρίσι, 1985).[2]

Όσο για το δεύτερο κείμενο, «Φουκώ και Μαρξ. Το διακύβευμα του νομιναλισμού», αυτό εκφωνήθηκε επίσης ως ανακοίνωση σε συνέδριο για τον Μισέλ Φουκώ που διεξήχθη στη Γαλλία το 1988, ενώ πρωτοδημοσιεύτηκε σε συλλογικό τόμο που φέρει τον τίτλο *Ο Μισέλ Φουκώ φιλόσοφος* (*Michel Foucault philosophe*, colloque 1988, ouvrage collectif, Éditions du Seuil, coll. «Des travaux», Παρίσι, 1989, σσ. 54-76). Ας αναφερθούμε όμως τώρα με συνοπτικό τρόπο σε καθένα από τα δύο κείμενα χωριστά.

1. Από τα συνολικά 18 κείμενα που περιλαμβάνονται στο εν λόγω βιβλίο, τα 4 έχουν κυκλοφορήσει στα ελληνικά στην έκδοση: Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Πολιτική και αλήθεια*, μτφρ. Μ. Μπαρτσίδης-Τ. Μπέτζελος, επιμ. Ν. Μουντζούρογλου-Ά. Στυλιανού, Νήσος, Αθήνα, 2005.

2. Ελληνική έκδοση: *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 1996.

Το άρθρο «Σπινόζα, ο αντι-Όργουελ. Ο φόβος των μαζών» αποτελεί μία από τις βασικότερες βιβλιογραφικές αναφορές της σύγχρονης σπινοζικής γραμματείας, κυρίως ως προς την ανάδειξη της πολιτικής σημασίας που έχει η σκέψη του Σπινόζα. Η πολιτική συμβολή του ολλανδού φιλοσόφου παραγνωρίστηκε για μεγάλο διάστημα, προς όφελος της περίφημης μεταφυσικής του. Εντούτοις, τα τελευταία σαράντα χρόνια η σπινοζική πολιτική θεωρία έχει προσελκύσει το ενδιαφέρον της έρευνας, επηρεάζοντας σε σημαντικό βαθμό τη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία.

Αν θελήσουμε να δούμε τα πράγματα στην ιστορική τους προοπτική, θα χρειαστεί να αναφερθούμε σε ορισμένες κομβικές συνεισφορές για την ανάδειξη της σημασίας της πολιτικής θεωρίας του Σπινόζα. Θα διαπιστώσουμε έτσι παράλληλα και την πολιτικοφιλοσοφική συγκυρία, στο πλαίσιο της οποίας τοποθετείται η παρέμβαση του Μπαλιμπάρ.

Η πρώτη και καθοριστική φιλοσοφική χειρονομία ως προς την επισήμανση του ειδικού πολιτικού βάρους της σπινοζικής σκέψης ήταν εκείνη του Λουί Αλτουσέρ και των μαθητών του –στους οποίους συγκαταλεγόταν ο Ετιέν Μπαλιμπάρ, αλλά και ο Πιερ Μασερέ. Όταν το 1965 εκδόθηκε το βιβλίο *Να διαβάσουμε το* Κεφάλαιο (L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le* Capital, Maspero, Παρίσι, 1965),[3] το έργο του Μαρξ φωτίστηκε με καινοφανή τρόπο και η ανάγνωση των μαρξικών κειμένων ανανεώθηκε εκ βάθρων. Επρόκειτο ειδικότερα, εν πολλοίς, για μια εκ νέου ανάγνωση του Μαρξ μέσω της σπινοζικής φιλοσοφίας. Όπως ακριβώς το έγραψε ο Αλτουσέρ στα *Στοιχεία αυτοκριτικής* (*Éléments d'autocritique*, Hachette Lit-

3. Ελληνική έκδοση: *Να διαβάσουμε το* Κεφάλαιο, μτφρ. Δ. Δημούλης, Χρ. Βαλλιάνος, Β. Παπαοικονόμου, επιμ. Δ. Δημούλης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2003.

térature, Παρίοι, 1974):[4] «δεν ήμασταν στρουκτουραλιστές [...] ήμασταν σπινοζιστές» (σ. 65). Με αυτόν τον τρόπο οι μελέτες του Αλτουσέρ και του κύκλου του άνοιγαν καινούργιες προοπτικές για την ανάλυση όχι μόνο του μαρξικού αλλά και του σπινοζικού corpus.

Ωστόσο, το σημαντικότερο βιβλίο για την ερμηνεία του δύσβατου φιλοσοφικού συστήματος της *Ηθικής* υπήρξε το μνημειώδες έργο του Μαρσιάλ Γκερού, *Σπινόζα. Ο Θεός (Ηθική Ι)* (1968) –έμελλε να ακολουθήσει ως συνέχεια ένας δεύτερος τόμος, το 1974: *Σπινόζα ΙΙ. Η Ψυχή (Ηθική ΙΙ)*.[5] Μόνο χάρη στον μεθοδικό μόχθο του Γκερού μπόρεσαν να γίνουν κατανοητές με ορθό τρόπο οι σχέσεις της σπινοζικής υπόστασης με τα κατηγορήματα και τους τρόπους της. Η αξιοθαύμαστη, λεπτομερέστατη ανάλυση του Γκερού αποτέλεσε πρότυπο για τη διεξοδική μελέτη των φιλοσοφικών κειμένων εν γένει και σφράγισε ανεξίτηλα κάθε μελλοντική ανάγνωση της *Ηθικής*.

Ακολούθησαν σχεδόν ταυτόχρονα δύο κλασικές μελέτες, αρκετά διαφορετικές αλλά απολύτως συμπληρωματικές μεταξύ τους: πρόκειται για το έργο του Ζιλ Ντελέζ, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης* (1968),[6] και για εκείνο του Αλεξάντρ Ματερόν, *Άτομο και κοινότητα στον Σπινόζα* (1969).[7] Η ανάγνωση του Σπινόζα από τον Ντελέζ ανέδειξε δυναμικά την υποτιμημένη μέχρι

4. Ελληνική έκδοση: *Στοιχεία αυτοκριτικής*, μτφρ.Τάκης Καφετζής, Πολύτυπο, Αθήνα, 1983.

5. Martial Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, I)* και *Spinoza II. L'âme (Ethique II)*, Aubier Montaigne, Παρίσι, 1968 και 1974.

6. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Παρίσι, 1968. Ελληνική έκδοση: *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφρ. Φώτης Σιατίτσας, επιμ. Άρης Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα, 2002.

7. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Παρίσι, 1969.

τότε έννοια της έκφρασης, αποκαλύπτοντας έτσι όλες τις εκφρασιακές πτυχές της *Ηθικής* και δίνοντας έμφαση κυρίως στους προλόγους, την προσθήκη και τα σχόλια (διαβάζοντας πίσω από τη γεωμετρικού τύπου έκθεση του κειμένου). Η διεισδυτική ματιά του Ματερόν ήταν πολύ πρωτότυπη και περισσότερο ευθέως πολιτική. Για τον λόγο αυτό, εξάλλου, επηρέασε σε μεγάλο βαθμό όλους ανεξαιρέτως τους κατοπινούς μελετητές της πολιτικής θεωρίας του Σπινόζα.

Δέκα χρόνια αργότερα, το 1979, ο Πιερ Μασερέ δημοσίευσε ένα πολύ σημαντικό βιβλίο με τίτλο *Χέγκελ ή Σπινόζα*,[8] το οποίο οριοθέτησε και ξεκαθάρισε (με τρόπο οριστικό και τελεσίδικο – ας ρισκάρουμε αυτή τη διατύπωση) τις φιλοσοφικές σχέσεις μεταξύ Χέγκελ και Σπινόζα. Η βασική θέση του Μασερέ, όπως προκύπτει από το εν λόγω βιβλίο, είναι ότι, αντίθετα με όσα είχε υποστηρίξει ο Χέγκελ, στη φιλοσοφία του Σπινόζα υπάρχει διαλεκτική, και μάλιστα υπάρχει *περισσότερη* διαλεκτική απ' ό,τι στο ίδιο το εγελιανό σύστημα.

Φθάνουμε έτσι στο 1981, όταν ο ιταλός φιλόσοφος Αντόνιο Νέγκρι γράφει (μέσα στη φυλακή) το ρηξικέλευθο βιβλίο του *Η ατίθαση ανωμαλία. Δοκίμιο για την εξουσία και τη δύναμη στον Μπαρούχ Σπινόζα*,[9] το οποίο μεταφράζεται αμέσως στα γαλλικά και κυκλοφορεί στη σειρά που διευθύνει ο Μπαλιμπάρ μαζί με τον Ντομινίκ Λεκούρ. Μάλιστα, τη γαλλική έκδοση προλογίζουν οι Ντελέζ, Μασερέ και Ματερόν.[10] Ο Νέγκρι επιχειρεί μια εκπληκτική μαρξιστική ανάλυση της σπινοζικής «ανωμαλίας» (που συμβαδίζει με την ολλανδική «ανωμαλία» κατά τον 17ο αι-

8. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Παρίσι, 1979.

9. Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli Editore, Μιλάνο, 1981.

10. Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, σειρά Pratiques théoriques, Παρίσι, 1982.

ώνα) και δείχνει με πειστικό τρόπο την εξέλιξη της σκέψης του ολλανδού φιλοσόφου: ο νεαρός Σπινόζα με τις νεοπλατωνικές επιρροές, εμφανείς στην πρώτη γραφή της *Ηθικής*, θα μετατραπεί στον ώριμο υλιστή Σπινόζα της εμμένειας, απορρίπτοντας κάθε διαμεσολάβηση, ταυτίζοντας ριζικά το δίκαιο με τη δύναμη και αναδεικνύοντας έτσι τη συντακτική δύναμη του πλήθους.

Σε αυτό το χρονικό σημείο τοποθετείται λοιπόν και η παρέμβαση του Μπαλιμπάρ, με το βιβλίο του και με ορισμένα σημαντικά σπινοζικά κείμενα, που συντάσσονται και δημοσιεύονται από το 1982 έως το 1985 περίπου, μεταξύ των οποίων ασφαλώς ξεχωρίζει το «Σπινόζα, ο αντι-Όργουελ. Ο φόβος των μαζών».

Πλήθος ή μάζες;

Ο Μπαλιμπάρ εκκινεί από μια θέση που την οφείλει εν πολλοίς στον Νέγκρι: η φιλοσοφία του Σπινόζα δεν μπορεί επ' ουδενί να γίνει κατανοητή υπεριστορικά ή ανιστορικά, σαν να επρόκειτο για καθαρή θεωρία, αλλά θα πρέπει να νοηθεί ως συγκεκριμένη πολιτική παρέμβαση σε μια ιστορική συγκυρία. Γι' αυτό και δεν έχει κανένα νόημα να διαχωριστεί η σπινοζική μεταφυσική από την πολιτική: η φιλοσοφία του Σπινόζα είναι εντελώς πολιτική, σε όλη της την έκταση.

Υπό αυτές τις προϋποθέσεις, ο Μπαλιμπάρ πρώτος επισήμανε με τέτοια επιμονή και τόση ένταση τη διαλεκτική που διέπει τις μάζες στην προοπτική του Σπινόζα. Πρόκειται βεβαίως για μια διαλεκτική του φόβου: του φόβου που αισθάνονται και του φόβου που προξενούν οι μάζες. Οι μάζες είναι συγχρόνως φοβερές και φοβισμένες, είναι επίφοβες όσο δεν φοβούνται, είναι τρομακτικές όσο δεν τρομοκρατούνται. Αυτή η θεμελιώδης αμφιθυμία των μαζών, αυτή η διαλεκτική, που κυμαίνεται μεταξύ

ενεργητικότητας και παθητικότητας, ορίζει εξάλλου τη δύναμη των μαζών και, ταυτόχρονα, την αδυναμία τους. Πρέπει να επισημανθεί ότι εδώ ο γάλλος φιλόσοφος κάνει λόγο για μάζες, σε ευθεία συσχέτιση με τη μαρξιστική παράδοση. Η αλήθεια είναι πως η αντίστοιχη ορολογία που χρησιμοποιεί ο Σπινόζα είναι ποικίλη και κάπως ασταθής. Από τη μεριά του ο Μπαλιμπάρ, αφού επισημάνει το πρόβλημα της σημασιακής μεταβλητότητας των όρων, συζητά διεξοδικά τα σχετικά προβλήματα και δείχνει για ποιους λόγους το βασικό αντικείμενο της σπινοζικής πολιτικής ανάλυσης είναι η μάζα ή οι μάζες. Γιατί όμως είναι προτιμότερο να γίνεται λόγος για μάζες και όχι για πλήθος;

Θα λέγαμε ότι ακριβώς στο σημείο αυτό εντοπίζεται μια πρώτη διαφορά μεταξύ της ερμηνείας του Μπαλιμπάρ και του Νέγκρι: η ανάλυση του ιταλού φιλοσόφου στηριζόταν αποκλειστικά στην έννοια του πλήθους (multitudo), έννοια που δεν έχει απλώς πολιτική εφαρμογή αλλά τείνει να προσλάβει οντολογικές διαστάσεις. Ο Μπαλιμπάρ διαβάζει τον Σπινόζα διαφορετικά από τον Νέγκρι, θεωρώντας ότι η δύναμη των μαζών ή του πλήθους μπορεί να είναι εξίσου εποικοδομητική και καταστροφική. Ο Νέγκρι προσδίδει στην έννοια του πλήθους απολύτως θετική χροιά: ονομάζει πλήθος το (μη) υποκείμενο της χειραφετητικής πολιτικής, που αντιπαρατίθεται στον Λεβιάθαν της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων.[11] Έτσι, όμως, σύμφωνα με τον Μπαλιμπάρ, το πλήθος ενδύεται έναν ασαφή και ακαθόριστο χαρακτήρα, γεγονός που δεν επιτρέπει να προσδιοριστούν τα όντως προοδευτικά και χειραφετητικά κινήματα που στρέφονται εναντίον του «συστήματος» και να διακριθούν από τα αντιδραστικά κινήματα. Ο Μπαλιμπάρ επιχειρεί να «διορθώσει» την οπτική του Νέγκρι, επισημαίνοντας ότι το

11. Για παράδειγμα, βλ. Michael Hardt και Antonio Negri, *Αυτοκρατορία*, μτφρ. Νεκτάριος Καλαϊτζής, Scripta, Αθήνα, 2002.

πλήθος είναι μάλλον ασαφής έννοια και προκρίνοντας την κλασική και πολιτικότερη έννοια της μάζας ή των μαζών. Αυτή η επιλογή τον βοηθά να αναλύσει το πρόβλημα της αμφισημίας και αμφιθυμίας των μαζών ως το κατεξοχήν πολιτικό πρόβλημα σε κάθε κράτος, σε κάθε καθεστώς και, κυρίως, ως το κατεξοχήν πρόβλημα του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Μια άλλη διαφορά της οπτικής του Μπαλιμπάρ από την αντίστοιχη του Νέγκρι συνίσταται στην έννοια της θεσμικής διαμεσολάβησης: ο Μπαλιμπάρ σκέφτεται σε βάθος τα προβλήματα της δημοκρατίας, ως ιδεατής σύλληψης και ως ιστορικής πραγμάτωσης, προσπαθώντας να σκιαγραφήσει κάποιες λύσεις προς την κατεύθυνση μιας ριζικότερης και «περισσότερης» δημοκρατίας (ευρισκόμενος έτσι σε ευθεία αντιπαράθεση με την ολική απαξίωση της δημοκρατίας από άλλους σύγχρονους φιλοσόφους, όπως για παράδειγμα ο Αλαίν Μπαντιού).

Στην προοπτική αυτή, ο Μπαλιμπάρ αντιμετωπίζει με επιφυλακτικότητα την προσπάθεια του Νέγκρι να διαβλέψει στη σκέψη του Σπινόζα την πλήρη έλλειψη και απόρριψη οποιασδήποτε μορφής διαμεσολάβησης. Ο γάλλος φιλόσοφος διακρίνει τη νομική διαμεσολάβηση, η οποία αποκλείεται ρητώς από τον Σπινόζα, από τη θεσμική διαμεσολάβηση, η οποία σαφώς υιοθετείται στο δεύτερο ήμισυ της *Πολιτικής Πραγματείας* (κεφάλαια 6-11). Η διαμεσολάβηση αυτού του τύπου αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της εποικοδομητικής διαλεκτικής της δημοκρατίας, που τείνει να διαμορφώνει, ει δυνατόν, ένα είδος ομοψυχίας, ομοθυμίας και ομοφωνίας στο πλαίσιο του πολιτικού σώματος, στο εσωτερικό της μάζας.

Στην πραγματικότητα, μόνο με τη θεσμική διαμεσολάβηση μπορεί να αντιμετωπιστεί το δύσκολο πρόβλημα της καταστροφικής πολιτικής βίας (και) των μαζών. Η απάντηση στη βία είναι η πολιτική του εκδημοκρατισμού και της πολιτοσύνης (civili-

té).[12] Η πολιτοσύνη είναι μια ιδέα την οποία ο Μπαλιμπάρ επεξεργάζεται με πολύ ιδιαίτερο και πρωτότυπο τρόπο. Πρόκειται για την πολιτική στην «πολιτισμένη» εκδοχή της, όπου συνδυάζονται η έννοια του πολίτη και της πολιτείας με την έννοια του πολιτισμού και της ηθικότητας. Σε τελική ανάλυση, η πολιτική της πολιτοσύνης είναι η πολιτική των όρων δυνατότητας της ίδιας της πολιτικής. Κάθε παρέμβαση που έχει στόχο να προλάβει ή να αναχαιτίσει μια βίαιη διαδικασία αποτελεί παράδειγμα πολιτικής της πολιτοσύνης.

Η πολιτική της πολιτοσύνης θα μπορούσε λοιπόν να ταυτιστεί με την πολιτική κατά της βίας, με την αντίσταση στη βία, η οποία καταστρέφει την ίδια τη δυνατότητα της πολιτικής. Διότι η βία στις ακραίες μορφές της, ως βαναυσότητα και ως ωμότητα, απειλεί να πλήξει καίρια τον πυρήνα της πολιτικής. Αυτή η οπτική του Μπαλιμπάρ δεν έρχεται σε αντίθεση με την ιδέα του ριζικού μετασχηματισμού της κοινωνίας, ούτε με τη βία που ο μετασχηματισμός αυτός συνεπάγεται, εφόσον διατηρείται ακόμη το πλαίσιο της «πολιτικής βίας». Όμως, η ωμότητα ξεφεύγει από το πλαίσιο αυτό, προκαλώντας μια κρίσιμη ασυμμετρία. Σε κάθε περίπτωση, η ιδέα του κοινωνικού μετασχηματισμού, ιστορικά, δεν έχει επιμείνει επαρκώς στην αναγκαία αντίσταση απέναντι στη βία. Τούτο σημαίνει ότι, για τον Μπαλιμπάρ, έστω και αν η βία είναι σε μεγάλο βαθμό σύμφυτη με την πολιτική και την ιστορία, εντούτοις είναι απαραίτητο να διερευνηθούν διεξοδικά τα καταστροφικά της αποτελέσματα, συμπεριλαμβανομέ-

12. Ο όρος civilité είναι δυομετάφραστος. Κατόπιν προβληματισμού και μεγάλης συζήτησης, αποφασίσαμε από κοινού με τον φίλο μεταφραστή Τ. Μπέτζελο να τον αποδώσουμε δοκιμαστικά ως «πολιτοσύνη», παρόλο ότι ο αξέχαστος Άγγελος Ελεφάντης είχε εύστοχα προτείνει τη μετάφραση «πολιτοφροσύνη». Επιχειρούμε μια εναλλακτική δυνατότητα, που πιθανόν να βρίσκεται πιο κοντά στον πρωτότυπο γαλλικό όρο.

νης της επαναστατικής βίας, ώστε να αντιμετωπιστούν μέσω μιας πολιτικής εκδημοκρατισμού και πολιτοσύνης.[13]

Η διαλεκτική της δημοκρατίας και της πολιτοσύνης συνδέονται καθοριστικά με μια γενικότερη ανθρωπολογική έννοια, την οποία ο Μπαλιμπάρ ανασύρει και αναδεικνύει μέσα από τα κείμενα του Σπινόζα: πρόκειται για την έννοια της διατομικότητας (transindividualité/transindividuality), την οποία επεξεργάζεται και διαμορφώνει με πρωτότυπο τρόπο ο γάλλος φιλόσοφος.[14]

Τούτο σημαίνει, με απλά λόγια, ότι βεβαίως υπάρχουν άτομα, αλλά ότι τα άτομα συγκροτούνται ως τέτοια μόνον μέσα από την *ατομικότητα* ή, ακόμη καλύτερα, μέσα από τη διατομική τους σχέση και συσχέτιση, δηλαδή μέσα στη *διατομικότητα*. Τα άτομα συγκροτούνται συλλογικά, με τρόπο κοινωνικό. Η ατομικότητα από μόνη της δεν μπορεί να αποκτήσει πλήρες νόημα, εφόσον τα πάντα μετασχηματίζονται στο πλαίσιο της διαδικασίας των μεταβαλλόμενων σχέσεων μεταξύ των ατόμων, υπό γενικούς όρους κοινωνίας και επικοινωνίας, δηλαδή μέσα στο διατομικό στοιχείο, στη διαδικασία της διατομικότητας.[15] Η σημαντική αυτή φιλοσοφική συμβολή του Μπαλιμπάρ εδράζεται στην ανάγνωση και ερμηνεία της πολιτικής σκέψης του Σπινόζα, αποτελώντας τρόπον τινά την αποκρυστάλλωση του εν λόγω κειμένου του, όπου ανατέμνεται το ζήτημα του φόβου των μαζών.

13. *Βία και πολιτοσύνη* είναι ο τίτλος ενός πολύ πρόσφατου, σημαντικού βιβλίου του Μπαλιμπάρ: Etienne Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Παρίσι, 2010.

14. Βλ. το κομβικής σημασίας κείμενο του Μπαλιμπάρ, *Σπινόζα: από την ατομικότητα στη διατομικότητα* (Etienne Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, Eburon, Delft, 1997). Επίσης, βλ. την ιταλική έκδοση του βιβλίου του *Spinoza. Il transindividuale*, Edizioni Ghibli, Μιλάνο, 2002.

15. Βλ. σχετικά μια ενδιαφέρουσα ανάλυση στο: Μιχάλης Μπαρτσίδης, «Φιλοσοφία και πολιτική στο έργο του Etienne Balibar», αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα 2006, σσ. 255-279.

Η σχέση Φουκώ-Μαρξ

Το κείμενο του Μπαλιμπάρ για τον Φουκώ και τον Μαρξ, πέρα από το γεγονός ότι αποτελεί μια ανάλυση ορισμένων πτυχών του φουκωικού έργου, παρεμβαίνει σε ένα κρίσιμο σημείο για τις προοπτικές του μαρξισμού, ή καλύτερα του *μεταμαρξισμού*. Ο Μπαλιμπάρ αρχίζει τη διερεύνηση των σχέσεων των δύο στοχαστών από το ζήτημα της ψυχανάλυσης ή, για την ακρίβεια, από το μόρφωμα του αποκαλούμενου «φροϋδομαρξισμού». Η θέση του Μπαλιμπάρ είναι ότι η μετωπική επίθεση του Φουκώ στον φροϋδομαρξισμό δεν συνεπάγεται την εύκολη και άμεση απόρριψη της σκέψης και της μεθοδολογίας του Μαρξ. Και τούτο διότι, παρά τις μεγάλες διαφορές τους, ο Φουκώ και ο Μαρξ συγκλίνουν σε κρίσιμα κεφάλαια, ώστε όσα τους ενώνουν είναι πιθανόν πολύ σημαντικότερα από όσα τους χωρίζουν.

Ο Μπαλιμπάρ δείχνει πειστικά ότι ενώ ο Φουκώ επεξεργάζεται τα δικά του ερωτήματα, θέτει διαρκώς στον Μαρξ ερωτήματα από διάφορες φιλοσοφικές αφετηρίες, και συγχρόνως θέτει σε άλλους συνομιλητές του ερωτήματα που προέρχονται από το μαρξικό έργο.

Ειδικότερα, ο Φουκώ προχωρεί σχεδόν πάντα με έναν διπλό βηματισμό: αφενός, ασκεί μια συνολική κριτική του μαρξισμού ως γενικής θεωρίας· αφετέρου, οικειοποιείται δημιουργικά επιμέρους μαρξικές ή μαρξιστικές διατυπώσεις. Το κοινό στοιχείο που φέρνει σε συνάφεια τους δύο στοχαστές είναι ο νομιναλισμός ή «το διακύβευμα του νομιναλισμού», σύμφωνα με τη διατύπωση του Μπαλιμπάρ.

Ακόμη περισσότερο, εκείνο που συνδέει τον Φουκώ με τον Μαρξ είναι ό,τι πιο εποικοδομητικό μπορεί να προκύπτει από τον λεγόμενο «ιστορικό υλισμό», δηλαδή από τη «θεμελίωση της φιλοσοφίας στο αντικείμενο που παρέχει η θεωρία στον εαυτό της:

υλικότητα της ταξικής πάλης και επομένως της αντίφασης, επομένως *αναγκαιότητα* του ιστορικού μετασχηματισμού».

Εντούτοις, σύμφωνα με τον Μπαλιμπάρ, ο Φουκώ θέτει υπό αμφισβήτηση αυτή τη μαρξική σύλληψη του ιστορικού υλισμού, οδηγούμενος σε διαφορετικές θέσεις, που ορίζουν πιθανώς έναν άλλον «ιστορικό υλισμό»: «*υλικότητα* όχι της 'κοινωνικής σχέσης', αλλά των μηχανισμών και των πρακτικών της εξουσίας, στον βαθμό που αυτή ασκείται επί των σωμάτων· *ιστορικότητα* όχι της αντίφασης, [...] αλλά του συμβάντος».

Επιπροσθέτως, ο Μπαλιμπάρ υπαινίσσεται ότι στο επίκεντρο της σχέσης Φουκώ-Μαρξ θα μπορούσε να βρεθεί, και βρίσκεται όντως, το κεφαλαιώδες ζήτημα της διαλεκτικής, μιας διαλεκτικής που ασφαλώς δεν θα ήταν η «φαντασιακή προεξόφληση του *τέλους* των αντιφάσεων αλλά η ανάλυση της σημερινής τους *κίνησης*, στο πλαίσιο των εσωτερικών καθορισμών της».

Ο Ντελέζ υποστήριζε ότι η αληθινή πολιτική είναι η οντολογία. Προεκτείνοντας μάλλον τις κατευθυντήριες ιδέες του Αλτουσέρ, ο Μπαλιμπάρ μοιάζει να προτείνει το αντίστροφο: η αληθινή οντολογία είναι η πολιτική. Τούτο σημαίνει ότι η φιλοσοφική μέριμνα του Μπαλιμπάρ στρέφεται στην περιγραφή και ανάδειξη του μη αναγώγιμου χαρακτήρα της πολιτικής αυτής καθεαυτήν, καθώς και στον αναπροσανατολισμό της θεωρητικής δραστηριότητας προς την πολιτική, προκειμένου να ανακτήσει η θεωρία τον συστατικά πολιτικό χαρακτήρα της, ακόμη και εν σχέσει με τα πιο θεωρησιακά ή μεταφυσικά της αντικείμενα. Στην προοπτική αυτή, το ζήτημα του υποκειμένου, και κυρίως η σχέση μεταξύ υποταγής και υποκειμενοποίησης, αποκτά στρατηγική διάσταση. Εξ ου και η σημασία που έχουν για την πολιτική οι αναλύσεις του Φουκώ. Όμως, το πολιτικό στοιχείο δεν μπορεί να αναχθεί σε οντολογικά θεμέλια ή σε μια φιλοσοφία της ιστορίας. Στο σημείο αυτό μπορεί να εντοπιστεί μια διαφο-

ροποίηση του Μπαλιμπάρ από την «οντολογία της δύναμης», την οποία φαίνεται να εισηγούνται, καθένας με τον δικό του ιδιαίτερο τρόπο, ο Ντελέζ και ο Νέγκρι.

Σύμφωνα με τον Μπαλιμπάρ, η πολιτική συχνά περιορίζεται και συμπιέζεται, αφενός από το αίτημα για αυτονομία και μη αναγωγή της σε κάτι άλλο, και αφετέρου από την ανάγκη να στηριχθεί σε κάποιον ετεροκαθοριζόμενο θεωρησιακό λόγο. Ο Μπαλιμπάρ υποστηρίζει ότι αυτός ο εγκλωβισμός μπορεί να ξεπεραστεί, ή τουλάχιστον να κατανοηθεί, αν διερευνηθεί η συνάρθρωση της πολιτικής με την ανθρωπολογία. Έτσι, μέσω της κριτικής επανεξέτασης ορισμένων «τυφλών» σημείων της ιστορίας του μαρξισμού, θα ήταν δυνατόν να διατυπωθεί και να αναδειχθεί εκ νέου το ανθρωπολογικό πρόβλημα. Αυτό συμβαίνει επειδή ακριβώς στο ανθρωπολογικό επίπεδο εμφανίζονται και επανακάμπτουν θεωρητικώς τα συστατικά προβλήματα της πολιτικής, μέσα από ανθρωπολογικές διαφορές ή από την αντίθεση του ανθρώπινου και του μη ανθρώπινου στοιχείου.

Όλα τα προαναφερθέντα προβλήματα θέτουν σαφώς το ζήτημα της σύγκρουσης ή της αντιπαράθεσης στην πολιτική, αλλά θέτουν συγχρόνως και το θέμα των κανόνων ή της νόρμας, διαμορφώνοντας τις προϋποθέσεις του μετασχηματισμού των κοινωνικών σχέσεων με βάση την ιδιαίτερα κρίσιμη ανθρωπολογική διαφορά. Ασφαλώς, ελλοχεύει πάντοτε ο κίνδυνος οι κοινωνικές σχέσεις να παραπέμπουν σε κάποια μεταφυσική αφαίρεση, αν δεν συνδέονται με τις νόρμες του ανθρώπινου στοιχείου. Στο σημείο αυτό ο Μπαλιμπάρ νιώθει την ανάγκη να συνδυάσει τη μαρξιστική παράδοση με την προβληματική του Φουκώ, υιοθετώντας εν μέρει την έννοια της βιοπολιτικής. Οι κοινωνικές σχέσεις λειτουργούν επιφέροντας διαφορές στο εσωτερικό του ανθρώπινου

είδους, γεννώντας πραγματικές και φανταστικές διαφορές στην ίδια τη ζωή, καθώς και προκαλώντας φυσικές ή αξιακές διαφορές στους ανθρώπινους πληθυσμούς.

Από την άποψη αυτή, το ζήτημα της μη αναγωγιμότητας της πολιτικής μπορεί να μεταγραφεί στο ζήτημα της ακραίας βίας ή της ωμότητας, η οποία παράγεται από το παιχνίδι της ανθρωπολογικής διαφοράς. Έτσι, το πεδίο της πολιτικής διευρύνεται και διασαφηνίζεται στον μέγιστο δυνατό βαθμό. Η σκέψη για τον αναγκαίο μετασχηματισμό του κόσμου που συνέλαβε ο Μαρξ μπορεί κάλλιστα να εμπλουτιστεί από τη σκέψη της *ετεροτοπίας* που πρότεινε ο Φουκώ. Ο Μαρξ και ο Φουκώ ανιχνεύουν, ο καθένας με τον τρόπο του, μια ουσιώδη διάσταση της πολιτικής: την ανάδυση της υποκειμενικότητας μέσα στο κοινωνικό πεδίο και στο έδαφος της ιστορίας.[16]

Η διεισδυτική ανάλυση του Μπαλιμπάρ, διατρέχοντας τις δικές της ανεξευρεύνητες ατραπούς, μέσα από τις διαλεκτικές εντάσεις των δικών της αμφιβολιών και απορριών, επιχειρεί ακατάπαυστα να σκεφτεί και να κατανοήσει φιλοσοφικά την πολιτική, συνδυάζοντας τη θεωρία και την πρακτική σε μια ενότητα, και διατηρώντας συγχρόνως πάντα ως στόχευση τον μετασχηματισμό του πραγματικού, δηλαδή την αλλαγή του κόσμου μέσα στην ιστορικότητά του.

ΑΡΗΣ ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ

16. Βλ. και Etienne Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, Éditions de l'Aube, Παρίσι, 1998, σσ. 13-14.

1.

Σπινόζα, ο αντι-Όργουελ. Ο φόβος των μαζών[1]

στην Emilia Giancotti
Terrere, nisi paveant

Θα προσπαθήσω εδώ να εξηγήσω (και να εξηγηθώ) για ποιον λόγο η πολιτική σκέψη του Σπινόζα (ή μάλλον, αν συμμεριστούμε σε αυτό το σημείο την αντίληψη που ευφυώς έχει εκθέσει ο Νέγκρι,[2] η σκέψη του Σπινόζα, στον βαθμό που είναι απ' άκρου εις άκρον πολιτική) είναι απαραίτητη σε εμάς, μολονότι μας φαίνεται εντελώς απορητική. Πράγματι, θεωρώ ότι είναι αδύνατον να αναχθούν οι θέσεις του «εβραίου αποστάτη» από τη Χάγη,

1. Η παρούσα μελέτη επαναλαμβάνει και αναπτύσσει ορισμένες ιδέες που είχα παρουσιάσει στο Συνέδριο του Ουρμπίνο, «Spinoza nel 350' Anniversario della Nascita», τον Οκτώβριο του 1982. Ευχαριστώ τον Olivier Bloch, τον Jean-Luc Nancy και τον Philippe Lacoue-Labarthe που μου έδωσαν την ευκαιρία να επανέλθω σε αυτές τις ιδέες στα σεμινάρια που αντιστοίχως διοργανώνουν. (Για την παρούσα επανέκδοση αποκατέστησα το πλήρες κείμενο με σημειώσεις που αρχικά είχαν περιοριστεί.)

2. Antonio Negri, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza* (γαλλική μετάφραση F. Matheron), PUF, Paris, 1982. Βλ. επίσης τα σχόλια που δημοσιεύτηκαν στο περιοδικό *Cahiers Spinoza*, τχ. 4, χειμώνας 1982-1983. Λυπάμαι που δεν ήταν δυνατόν να συμπεριλάβω το βιβλίο του André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude* (Aubier, Paris, 1984), που εκδόθηκε στο ενδιάμεσο χρονικό διάστημα, και του οποίου η διαφορετική προοπτική είναι εξίσου πολύ ενδιαφέρουσα. Πολλά από τα ζητήματα που θίγονται στη συνέχεια θα ήταν δυνατόν να είχαν αποσαφηνιστεί χάρη σ' αυτό.

υπό τη φαινομενική όψη του παραγωγικού συμπεραομού τους, σε έναν μοναδικό ορισμό, ακόμη κι αν επρόκειτο για μια τάση που προοδευτικά θα επικρατούσε επί των υπολοίπων στο πλαίσιο της διανοητικής διαδρομής του. Αντιθέτως, μου φαίνεται ότι ο Σπινόζα οδηγείται, ή ότι εμείς οδηγούμαστε όταν αποκομίζουμε την εμπειρία της ανάγνωσής του και επιχειρούμε να στοχαστούμε με βάση τις έννοιες που μας προτείνει, σε ένα πλέγμα αντιφάσεων χωρίς πραγματική λύση. Ωστόσο, το γεγονός αυτό όχι απλώς δεν αποπέμπει τα προβλήματα που θέτει ο Σπινόζα σε ένα μακρινό παρελθόν, αλλά τα καθιστά απαράκαμπτα, και παρέχει στη μεταφυσική του, για εμάς σήμερα, μια μοναδική κριτική δύναμη και μια μοναδική εποικοδομητική ικανότητα. Ίσως αυτό να είναι το σημάδι που μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε έναν φιλόσοφο.

Δεν τίθεται επομένως ζήτημα να επιλύσουμε φανταστικά τούτες τις αντιφάσεις, τοποθετούμενοι πέραν του σημείου στο οποίο έφτασε ο Σπινόζα με την έρευνά του, ή πέραν της θέσης που θα καταλάμβανε σε μια ιστορική εξέλιξη της οποίας το νόημα θα θεωρούσαμε ότι κατέχουμε. Σε σχέση με αυτό, θεωρώ ότι έχει αποφασιστική σημασία η απόδειξη την οποία παρήγαγε ο Πιερ Μασερέ, στο βιβλίο του *Χέγκελ ή Σπινόζα* (Maspero, Paris, 1979).[3] Κάθε ανάγνωση συνιστά ασφαλώς μετασχηματισμό. Αλλά για να είναι αποτελεσματικός ένας μετασχηματισμός, οφείλει να αρνηθεί την ευκολία της αναδρομικής κρίσης, οφείλει να αρνηθεί να προβάλει στις αντιφάσεις του Σπινόζα ένα σχήμα (διαλεκτικό ή μη) που θα το είχε ήδη, εκ των προτέρων, ακυρώσει ο ίδιος. Ως εκ τούτου, προέχει το αντίθετο: να καταδειχθούν, ει δυνατόν, ορισμένες χαρακτηριστικές αντιφάσεις της σκέψης του Σπινόζα

3. Το βιβλίο *Hegel ou Spinoza* επανεκδόθηκε το 1990 από τις εκδόσεις La Découverte.

που αποδεικνύονται την ίδια στιγμή απολύτως επίκαιρες, και μας επιτρέπουν έτσι να κατανοήσουμε τόσο το υλικό που μας παρέχουν να στοχαστούμε οι σπινοζικές έννοιες όσο και τον λόγο που μπορούν, με τη σειρά τους, να είναι ενεργές στη δική μας έρευνα, χωρίς προκαθορισμένη λύση.

Η αμφισημία της οπτικής γωνίας των μαζών

Μολονότι συχνά οι γάλλοι μεταφραστές είναι ελάχιστα αυστηροί σ' αυτό το σημείο, απέδωσαν ως *μάζα*, σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα, τον όρο multitudo του Σπινόζα.* Δεν επιχείρησαν ούτε να αναδείξουν συστηματικά τη σχέση που συναρθρώνει διαφορετικές χρήσεις της multitudo, ούτε να διασαφηνίσουν την ταυτόχρονη ή διαδοχική χρήση διάφορων όρων που τέμνονται μαζί της, όπως οι όροι vulgus, plebs, turba, και επίσης populus (θα επανέλθω σε αυτό). Στάθηκαν όμως με προσοχή στη χρήση που της επιφυλάσσει ο Σπινόζα, σ' εκείνη την πλευρά που απαιτεί την αντιπαράθεσή της με πολύ πιο πρόσφατες προβληματικές,

* Σε σχέση με τη μετάφραση στα ελληνικά των αποσπασμάτων από τα κείμενα του Σπινόζα, για τη μεν *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* ακολουθείται η γαλλική μετάφραση που παραθέτει ο Ετιέν Μπαλιμπάρ (πρόκειται για τη μετάφραση του Charles Appuhn στις εκδόσεις Garnier-Flammarion), για τη δε *Πολιτική Πραγματεία* (σε σχέση με την οποία ο Ετιέν Μπαλιμπάρ δεν παραπέμπει σε κάποια συγκεκριμένη γαλλική έκδοση) ακολουθείται η υπάρχουσα ελληνική μετάφραση (Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Α.Ι. Στυλιανού, Πατάκης, 1996), αλλά τροποποιείται όπου χρειάζεται για να αντιστοιχεί στη γαλλική μετάφραση που παραθέτει ο Ετιέν Μπαλιμπάρ (η σημαντικότερη τροποποίηση αφορά τον όρο multitudo, τον οποίο ο συγγραφέας μεταφράζει κατά κύριο λόγο ως μάζα). Για τα αποσπάσματα από την *Ηθική* (για την οποία επίσης ο Ετιέν Μπαλιμπάρ δεν παραπέμπει σε κάποια συγκεκριμένη γαλλική έκδοση), ελήφθη υπόψη και η πρόσφατη ελληνική μετάφραση (Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ευάγγ. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα, 2009). (Σ.τ.Μ.)

οι οποίες διατυπώθηκαν σε ό,τι ονομάστηκε εποχή των μαζών, ή των όχλων, και των κινημάτων των μαζών. Μια τέτοια σύγκριση είναι δικαιολογημένη και διαφωτιστική, υπό τον όρο να αντιμετωπίσουμε με τη δέουσα σοβαρότητα όλες τις διαβαθμίσεις της επιχειρηματολογίας και της ορολογίας του Σπινόζα. Τότε θα αντιληφθούμε ότι δεν πρόκειται για μια ολοκληρωμένη έννοια, αλλά για ένα επίμονο πρόβλημα που διαρκώς αναδιατυπώνεται.

Ο Σπινόζα εντάσσεται καθ' ολοκληρίαν στο πλαίσιο μιας περιόδου όπου οι πολιτικοί μετασχηματισμοί, η διαμόρφωση του νεότερου απολυταρχικού κράτους, εν μέσω αναταραχών και επαναστατικών βιαιοτήτων, έφεραν στο προσκήνιο το πρόβλημα των κινημάτων των μαζών, και επομένως του ελέγχου τους, της χρησιμοποίησής τους ή της προληπτικής καταστολής τους. Ούτε αυτή η έγνοια, ούτε η συναφής αναφορά στο θεωρητικό ζεύγμα imperium / multitudo χαρακτηρίζουν αποκλειστικά τον Σπινόζα: αρκεί να διαβάσουμε τον Χομπς. Η πρωτοτυπία, όμως, του Σπινόζα έγκειται στο γεγονός ότι, για εκείνον, η μάζα είναι ακριβώς το βασικό αντικείμενο έρευνας, στοχασμού και ιστορικής ανάλυσης. Με αυτήν την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι ο Σπινόζα είναι στην εποχή του, και πέραν αυτής, ένας από τους ελάχιστους θεωρητικούς της πολιτικής για τον οποίο το κεντρικό πρόβλημα δεν είναι μόνον η συγκρότηση του κράτους (ή της κρατικής τάξης, ή μάλλον του κρατικού μηχανισμού), ανάγοντας τα κινήματα των μαζών σε μια πρότερη φύση ή σε έναν ορίζοντα που απειλεί την ασφάλεια και τη σταθερότητα του κράτους, αλλά ο οποίος αναζητά πρωτίστως μια *εξήγηση* των αιτιών τους και της προσίδιας λογικής τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο προχωρά πολύ πέρα από την απόδοση μιας συμβολικής θετικότητας στη multitudo, που θα επέφερε τη μετατροπή της σε άλλο όνομα του λαού ή της κοινωνίας των πολιτών και θα την αναγόρευε σε θεμέλιο της πολιτικής και νομικής τάξης. Στον Σπινόζα η μάζα, ή μάλ-

λον ορθότερα οι μάζες, γίνονται ρητό θεωρητικό αντικείμενο, διότι, σε τελική ανάλυση, οι διαφορετικές τροπικότητες ύπαρξής τους, σύμφωνα με τις συγκυρίες και σύμφωνα με τις οικονομίες ή τα καθεστώτα των παθών, καθορίζουν τις πιθανότητες να προσανατολιστεί μια πολιτική πρακτική προς αυτήν ή την άλλη διέξοδο.[4]

Ως εκ τούτου, οφείλουμε να φτάσουμε μέχρι του σημείου να αναρωτηθούμε, υπό μορφή προβλήματος, μήπως η πρωτοτυπία, η αναπόδραστα ανατρεπτική πλευρά της σκέψης του Σπινόζα, την οποία πιστοποιούν οι αντιδράσεις που εξαρχής προκάλεσε, εν ολίγοις, για να χρησιμοποιήσουμε την εντυπωσιακή διατύπωση του Νέγκρι, η *ατίθαση ανωμαλία* του σπινοζισμού, συνίσταται στο γεγονός ότι υιοθέτησε στη θεωρία την «οπτική γωνία των μαζών», ή την «οπτική γωνία της μάζας», σε σχέση με την πολιτική και το κράτος. Πρόκειται για μια οπτική γωνία που δεν ταυτίζεται ούτε με την οπτική γωνία του κράτους, στις διάφορες παραλλαγές του, ούτε επίσης με μια λαϊκή ή δημοκρατική οπτική γωνία, ούτε κατά κυριολεξία με μια ταξική οπτική γωνία.

Αν χρειάζεται, ωστόσο, να υιοθετήσουμε μια σκοπίμως αμφίσημη διατύπωση, υπάρχει ένας επιπλέον λόγος. Ο φόβος των μαζών πρέπει να εννοηθεί με τη διπλή έννοια της γενικής: την αντικειμενική και την υποκειμενική. *Είναι ο φόβος που νιώθουν οι μάζες. Αλλά είναι επίσης ο φόβος που εμπνέουν οι μάζες* σε ό-

4. Στην *Πολιτική Πραγματεία* ο Appuhn μεταφράζει τη multitudo ως «μάζα», «πλήθος», «πληθυσμό», «λαό», «μάζα του λαού» κ.λπ., κάτι που είναι ελάχιστα αυστηρό, αλλά φωτίζει την πολυμορφία της συγκεκριμένης έννοιας. Ο Sylvain Zac μεταφράζει γενικώς «πλήθος», αλλά και «πληθυσμός». Η Madeleine Francès «μάζα» (και κατ' εξαίρεση «πληθυσμός»). Ο Pierre-François Moreau μεταφράζει συστηματικά «πλήθος», εκτός από το κεφάλαιο 9, § 13, όπου επισημαίνει ότι «ο όρος έχει μια σημασία περισσότερο στατιστική παρά πολιτική». Θα επανέλθω αργότερα στη δυνατότητα που υπάρχει να περιοριστεί αυτή η τελευταία διάκριση.

ποιον βρίσκεται σε θέση να κυβερνά ή να δρα πολιτικά, και συνεπώς στο ίδιο το κράτος. Ούτως ώστε, καθώς το πρόβλημα της συγκρότησης ή της μεταρρύθμισης του κράτους ανανακύπτει στο στοιχείο της δύναμης των μαζών και των κινημάτων τους, να τίθεται εξαρχής στο στοιχείο αυτού ακριβώς του φόβου, ο οποίος μπορεί να φτάσει μέχρι τον πανικό ή να συγκρατηθεί με ορθολογικό τρόπο, χωρίς όμως ποτέ να εξαφανίζεται εντελώς. Πρόκειται για έναν αμοιβαίο φόβο, αναφορικά με τον οποίο προέχει να κατανοηθεί πώς μπορεί να εξισορροπηθεί, ανοίγοντας έτσι τον δρόμο σε άλλες, περισσότερο εποικοδομητικές δυνάμεις (της αγάπης, του θαυμασμού, της αφοσίωσης αλλά και του κοινού οφέλους που γίνεται αντιληπτό με ορθολογικό τρόπο), είτε πάλι αντιστρόφως να αυτοσυντηρηθεί, φτάνοντας μέχρι του σημείου να απειλεί με διάλυση το κοινωνικό σώμα: καθότι οι μάζες είναι τόσο περισσότερο επίφοβες και ανεξέλεγκτες όσο περισσότερο τρομοκρατούνται από τις φυσικές δυνάμεις ή από τη βία που υφίστανται, η οποία είναι με τη σειρά της τόσο περισσότερο υπέρμετρη όσο περισσότερο μια τυραννική εξουσία νιώθει, εμπράκτως, ενδόμυχα αφοπλισμένη μπροστά τους.

Δύο επισημάνσεις μπορούν να διατυπωθούν εν προκειμένω.

Πρώτον: καθώς ο Σπινόζα υιοθετεί ως αντικείμενο την ίδια τη δυναμική του φόβου που νιώθουν και εμπνέουν οι μάζες, με τις πιθανές μεταστροφές του, δεν παραλείπει να επεξεργαστεί εννοιολογικά τη συναισθηματική αμφιθυμία που τον χαρακτηρίζει. Δεν υπάρχει ούτε φόβος χωρίς ελπίδα, ούτε ελπίδα χωρίς φόβο, σύμφωνα με ένα θεώρημα που συνάγεται άμεσα από την πρωτογενή διαίρεση (Χαρά και Λύπη) στην οποία υποβάλλεται η έννοια της επιθυμίας ως «ουσίας του ανθρώπου».* Όμως, αυ-

* Σύμφωνα με ένα χωρίο του σχολίου του 11ου θεωρήματος του τρίτου μέ-

τό ακριβώς το πλέγμα γίνεται στην *Ηθική* η καταστατική αρχή με την οποία εξηγείται συνολικά η ζωή των παθών.

Όλη η προσπάθεια του Σπινόζα τείνει πράγματι να ορίσει έναν δρόμο που θα επιτρέπει να προσανατολιστεί αυτή η ζωή, ατομικά και συλλογικά, προς την αύξηση της δύναμης του ενεργείν, προς την υπερίσχυση των χαρούμενων παθών, ώστε να μειωθεί στο μέτρο του δυνατού η επικράτεια της λύπης, του φόβου και του μίσους. Ωστόσο, είναι αμφίβολο κατά πόσο, στο συλλογικό επίπεδο τουλάχιστον, θα ήταν ποτέ δυνατή μια πλήρης περιστολή της ψυχικής σύγκρουσης, που θα έθετε τέλος στη fluctuatio animi* που χαρακτηρίζει την ψυχή των μαζών. Εξακο-

---

ρους της *Ηθικής*: «Με τον όρο Χαρά θα εννοώ, στη συνέχεια, ένα πάθος με το οποίο η Ψυχή μεταβαίνει σε μεγαλύτερη τελειότητα. Και με τον όρο Λύπη, ένα πάθος με το οποίο μεταβαίνει σε μικρότερη τελειότητα. [...] Ακολούθως εξήγησα, στο σχόλιο του θεωρήματος 9 αυτού του μέρους, τι είναι η Επιθυμία, και πέραν αυτών των τριών δεν αναγνωρίζω κανένα άλλο πρωτεύον συναίσθημα. Διότι, όπως θα δείξω στη συνέχεια, όλα τα υπόλοιπα συναισθήματα γεννιούνται από αυτά τα τρία». Σύμφωνα με το θεώρημα 9 του ίδιου μέρους της *Ηθικής*: «Η Ψυχή, τόσο καθόσον έχει σαφείς και ευκρινείς ιδέες, όσο επίσης καθόσον έχει συγκεχυμένες ιδέες, τείνει να εμμένει στο είναι της για κάποια αόριστη διάρκεια και έχει συνείδηση αυτής της τάσης της». Και, τέλος, σύμφωνα με ένα χωρίο του σχολίου που συνοδεύει το παραπάνω θεώρημα: «Αυτή η τάση, όταν αναφέρεται στην Ψυχή μόνο, ονομάζεται Βούληση. Όταν όμως αναφέρεται στην Ψυχή και στο Σώμα ταυτοχρόνως, καλείται Όρεξη, που επομένως δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ίδια η ουσία του ανθρώπου, από τη φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα συμβάλουν στη συντήρησή του. Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα πράττει. Έπειτα, ανάμεσα στην όρεξη και την επιθυμία δεν υπάρχει καμμία διαφορά, εκτός του ότι η επιθυμία αναφέρεται εν γένει στους ανθρώπους καθόσον έχουν συνείδηση των ορέξεών τους, και για τον λόγο αυτόν μπορεί να οριστεί ως εξής: *η Επιθυμία είναι όρεξη με συνείδηση αυτής*». (Σ.τ.Μ.)

* Σύμφωνα με το θεώρημα 17 του τρίτου μέρους της *Ηθικής*: «Αν φανταστούμε ότι ένα πράγμα, που μας επηρεάζει συνήθως με ένα συναίσθημα Λύπης, έχει κάποια ομοιότητα με ένα άλλο, που μας επηρεάζει συνήθως με ένα

λουθεί να συνιστά απλώς μια τάση ή μια προσπάθεια (σύμφωνα με τη λέξη που χρησιμοποιεί ο Σπινόζα). Κατά συνέπεια, μόνο σε μια οριακή κατάσταση, απολύτως προβληματική και κατά πάσα πιθανότητα ουτοπική, θα ήταν δυνατόν να ξεφύγουμε από αυτόν τον καθορισμό, και θα μπορούσε η πολιτική πρακτική να πάψει να διέπεται από τον αμοιβαίο φόβο και τη διακύμανση μεταξύ αγάπης και μίσους.

Και ωστόσο, αυτή είναι η δεύτερη επισήμανση, δεν είναι επίσης δυνατόν να αγνοούμε κάθε στοιχείο του σπινοζικού κειμένου που επικαλείται το ιδεώδες ή τουλάχιστον το πρότυπο (exemplar) μιας τέτοιας εξουδετέρωσης των παθών και επιχειρεί να ορίσει τις προϋποθέσεις της, τόσο σε σχέση με το άτομο όσο και σε σχέση με τη συλλογικότητα. Περί αυτού, ακριβώς, πρόκειται κάθε φορά που ο Σπινόζα χαράσσει ένα πρόγραμμα θεσμών που συμφωνούν με τη φύση, όπου η επιθυμία του καθενός να εμμείνει στο είναι του θα εκφραζόταν ευθέως μέσα από την ορθολογική αναγνώριση του συλλογικού συμφέροντος. Περί αυτού πρόκειται, επίσης, στην περίπτωση της μορφής του Χριστού.

Τότε, όμως, η προσοχή μας επικεντρώνεται σε μια *άλλη αμφισημία ή αμφιθυμία*, η οποία είναι ακόμη περισσότερο αξιοσημείωτη διότι μπορεί από ορισμένες απόψεις να διατυπωθεί μέσω σπινοζικών κατηγοριών, επιτρέποντας κατ' επέκταση ένα είδος αυτοκριτικής του συστήματος: εννοώ την *αμφιθυμία την οποία προδίδει η στάση, η θέση του ίδιου του Σπινόζα απέναντι στις μάζες*. Ας υπενθυμίσουμε με σχηματικούς όρους με ποιον τρόπο εμφανίζεται σε ορισμένες καθοριστικές στιγμές του έργου του.

συναίσθημα Χαράς του ίδιου μεγέθους, θα το μισούμε και θα το αγαπάμε συγχρόνως». Σύμφωνα με την αρχή του σχολίου που συνοδεύει αυτό το θεώρημα: «Αυτή η κατάσταση της Ψυχής, που γεννιέται από δύο αντίθετα συναισθήματα, καλείται *ψυχική διακύμανση* [...]». (Σ.τ.Μ.)

Εμφανίζεται κατ' αρχάς στα σχόλια του θεωρήματος 37, στο τέταρτο μέρος της *Ηθικής*, τα οποία απηχεί το κεφάλαιο 4 της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*. Τα σχόλια αυτά διατυπώνουν την υπόθεση μιας πολιτείας που θα απαρτιζόταν άμεσα από ανθρώπους «που ζουν υπό την καθοδήγηση του Λόγου», οι οποίοι έχουν, ως εκ τούτου, απελευθερωθεί από τους πόθους και τους φόβους που κατατρέχουν τον vulgus, δηλαδή τον συρφετό ή τον όχλο, αλλά είναι ικανοί να συλλαμβάνουν έννοιες κοινές σε όλη την ανθρωπότητα. Χωρίς να υπεισέλθουμε εδώ στη συζήτηση που δεν σταματά να αναβιώνει αναφορικά με την ακριβή φύση της σοφίας, όπως ορίζεται στην *Ηθική* από το τρίτο είδος γνώσης και τη διανοητική αγάπη για τον Θεό, μπορούμε ήδη να θέσουμε το εξής ερώτημα: αφ' ης στιγμής είναι δυνατόν να βρεθεί ένας δρόμος, έστω «πολύ δύσβατος», για να *απελευθερωθούμε* από τα πάθη, δηλαδή για να αντιπαλέψουμε τα θλιμμένα πάθη όχι μόνο μέσω της ενδυνάμωσης των χαρούμενων παθών, αλλά μέσω της ανάπτυξης *ενεργών* διαθέσεων, που θα προέκυπταν άμεσα από την εντελή γνώση των αιτιών, η υπόθεση που τέθηκε προς στιγμήν αλλά απορρίφθηκε ευθύς αμέσως (αφού «οι άνθρωποι» δεν ζουν εν γένει υπό την καθοδήγηση του Λόγου), δεν γίνεται άραγε με τη σειρά της πραγματικότητα, είτε ως τέλος της ιστορίας, είτε ως σχέδιο για μια κοινωνία ελεύθερων ανθρώπων, οι οποίοι θα συνδέονταν από τη φιλία και από την κοινή διεργασία της γνώσης και θα ζούσαν μόνοι τους, χωρίς εσωτερική ή εξωτερική σύγκρουση, περιβαλλόμενοι από τον όχλο των υπολοίπων;

Όμως, μια τέτοια κοινωνία θα ανασυγκροτούσε κατ' αυτόν τον τρόπο, είτε το θέλουμε είτε όχι, ένα «κράτος εν κράτει». Χωρίς να υπολογίζουμε ότι, καθώς θα προέβαλλε για τους λίγους μια καθαρή άσκηση του νου που θα ισοδυναμούσε με την απόσυρση από τη συλλογικότητα, ή τουλάχιστον με την εξουδετέρωση ή την

άρνηση των αποτελεσμάτων που παράγει η κοινωνία επί του ατόμου, θα μετέτρεπε εκ νέου τη σπινοζική σοφία σε έκφραση ενός ασκητισμού, ή μιας απόλυτης αυτονομίας του ατόμου. Πρόκειται, εν ολίγοις, για τη φαντασίωση μιας αυτοκυριαρχίας που έρχεται σε πλήρη αντίφαση με τη σπινοζική ανάλυση της αλληλουχίας των φυσικών αιτιών και της ανάπτυξης της δύναμης των σωμάτων.[5]

Ακόμη σαφέστερα, το κατευθυντήριο νήμα της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας* οδηγεί στον ορισμό ενός καθεστώτος εξουδετέρωσης των ανταγωνιστικών παθών: κυρίως των θρησκευτικών παθών, τα οποία προκύπτουν από τις αναπόφευκτες διαφορές απόψεων σε σχέση με τη θεία φύση (δηλαδή το υπέρτατο Υποκείμενο από το οποίο φαίνονται να απορρέουν οι ηθικές εντολές για αγάπη και δικαιοσύνη), και τα οποία αντιστρέφουν

5. Όταν οι σχολιαστές του Σπινόζα δεν επικαλούνται απλώς τη θέση που κατέχει το θεώρημα 37 και τα δύο σχόλιά του στο τέταρτο μέρος της *Ηθικής* ως επαρκή απόδειξη για μια συνεκτική συνάρθρωση της «πολιτικής θεωρίας» με τη σπινοζική «τάξη των λόγων», αλλά αναρωτιούνται επίσης για το περιεχόμενό του και τις αποδείξεις που προτείνονται γι' αυτό, υποχρεώνονται αναπόφευκτα να επισημάνουν την ύπαρξη μιας δυσκολίας.

Έτσι συμβαίνει, κυρίως, στην περίπτωση του Νέγκρι, που επισημαίνει σχετικά τις «συγχύσεις και τις ασυμμετρίες της επιχειρηματολογίας του τέταρτου μέρους»: «μια αβεβαιότητα διαπερνά συνεχώς το σύστημα». Διότι, όπως εξηγεί, καθώς ο Σπινόζα προσπαθεί να περάσει «από το αφηρημένο σχήμα της απελευθέρωσης», το οποίο βασίζεται στην ανάλυση των παθών, «στο συγκεκριμένο σχήμα της [συλλογικής] συγκρότησης», οδηγείται σε μια «καθαρά τυπική λύση», σε μια «ταυτολογία»: η αντίθεση των παθών θα ξεπεραστεί εάν και μόνο εάν οι άνθρωποι που ζουν υπό την καθοδήγηση του Λόγου συμφωνούν εκ φύσεως [...] Η *Ηθική* δεν θα προχωρήσει πιο κάτω από αυτό το σημείο. Το πολιτικό πρόβλημα, ως πρόβλημα συγκρότησης, παραπέμπεται στην *Πολιτική Πραγματεία*». Τότε, σύμφωνα με τον Νέγκρι, η τάξη του συστήματος εκτρέπεται στην κατεύθυνση ενός «θεωρητικού καθήκοντος που παρουσιάζεται ως εναλλακτική λύση»: την ανάλυση του σώματος «ως υλικής ενόρμησης που διατρέχεται από τη συνείδηση». Είναι αλήθεια ότι αυτή η ανάλυση προετοιμάζει, στην πραγματικότητα, την αυθεντική λύση: «η εκδίπλωση του Λόγου στη συνάρθρωση και την

έτσι αυτήν την αγάπη σε αμοιβαίο μίσος. Αλλά τούτη η εξουδετέρωση, η οποία αποτελεί πραγματικά, αυτή τη φορά, έναν περιορισμό της μάζας ως μορφής κοινωνικής ύπαρξης, είναι επίσης εντελώς προβληματική.

Οδηγεί τον Σπινόζα να ορίσει, όχι μόνο σε σχέση με τη θεοκρατία του Μωυσή, αλλά επίσης σε σχέση με την ολλανδική δημοκρατία, όπως ήταν ή όπως θα έπρεπε να είναι, μια τροπικότητα της υπακοής στον νόμο, όπου η αγάπη και η συνειδητή επιλογή του μικρότερου κακού θα αντικαθιστούσαν καθ' ολοκληρίαν, για τον καθέναν, τον φόβο της τιμωρίας. Πρέπει άραγε να παρουσιάσουμε τούτη την υπακοή ως ανάδυση της οριακής περίπτωσης που αναφέραμε προ ολίγου (όπως υποδηλώνει άλλωστε το θεώ-

---

ισορροπία του με το σώμα αποτελεί το πραγματικό πέρασμα από το appetitus στο virtus [...]». Κατά τον Νέγκρι, αυτό το πέρασμα παραμένει «εξαιρετικά κοπιώδες, με οπισθοχωρήσεις, και εξίσου συχνά με αναλύσεις που υποκινούν κοινοτοπίες! Εδώ είναι αισθητό το βάρος των ανθολογιών ηθικής του 17ου αιώνα, ωστόσο η διαδικασία συγκρότησης προχωρά. Σε πρώτη φάση εμφανίζεται μια ηθική της γενναιοδωρίας κ.λπ.» (A. Negri, *ό.π.*, σσ. 255-262). Η εμπλοκή, ή η αντίφαση, θα επανεμφανιστούν στο πέμπτο μέρος, στο οποίο ο Νέγκρι διακρίνει ένα μόρφωμα συμβιβασμού ανάμεσα στις δύο διαδοχικές «θεμελιώσεις» του συστήματος.

Με τρόπο πολύ διαφορετικό, αν όχι τελείως αντίθετο, ο Ματερόν θεωρεί ότι η *δεύτερη απόδειξη* του θεωρήματος 37 του τέταρτου μέρους συνιστά την «κορύφωση» ολόκληρης της επιχειρηματολογίας του Σπινόζα στο πρώτο τμήμα του τέταρτου μέρους, «που πρόκειται να ολοκληρώσει τη νοησιαρχική επανάσταση» που τελείται σ' αυτό. «Ξαναβρίσκουμε τότε», γράφει ο Ματερόν, «υπό μία μη αλλοτριωτική μορφή ό,τι θετικό εμπεριείχαν οι διαθέσεις που μελετώνται στο τρίτο μέρος», χάρη σε ένα είδος *άμεσης πρόσβασης* προς τη σκοπιμότητα του Λόγου (βλ. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969, σ. 249 κ.ε.).

Σχετικά με αυτό το σημείο ερμηνείας της γεωμετρικής τάξης, βλ. το βιβλίο μου *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985, σ. 93 κ.ε. [Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφρ. Α.Ι. Στυλιανού, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 1996, σ. 117 κ.ε.].

ρημα 73 του τέταρτου μέρους της *Ηθικής*),* και την οποία θα μπαίναμε τότε στον πειρασμό να ορίσουμε ως «υπακοή–μη υπακοή», ως ένα «κράτος–μη κράτος» (όπως θα πει αργότερα ο Λένιν) ή, αν προτιμάμε, ως έναν μαρασμό του κράτους μέσω της εκπλήρωσης του σκοπού του; Ή μήπως πρέπει να γενικεύσουμε την εκπληκτική διατύπωση του κεφαλαίου 17, όπου επικαλείται την «πάγια πρακτική της υπακοής» των Εβραίων («λόγω της συνήθειας, δεν ήταν πλέον δουλεία, αλλά πρέπει να ταυτιζόταν στα μάτια τους με την ελευθερία»), και να οδηγηθούμε έτσι στην ιδέα μιας πολιτικής ελευθερίας που συνίσταται κατ' ουσίαν στην ψευδαίσθηση της ελευθερίας –που θα ονομαζόταν αγάπη (ή υπακοή από αγάπη);[6] Με άλλα λόγια, πρέπει να αναγνωρίσουμε τον Σπινόζα ως έναν από τους κλασικούς θεωρητικούς της εθελοδουλείας;

* Σύμφωνα με το θεώρημα 73 του τέταρτου μέρους της *Ηθικής*: «Ο άνθρωπος που καθοδηγείται από τον Λόγο είναι πιο ελεύθερος στην πολιτεία, όπου ζει σύμφωνα με την κοινή απόφαση, παρά στη μοναξιά, όπου υπακούει μόνο στον εαυτό του». (Σ.τ.Μ.)

6. *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 17: «Ωστόσο, για να γνωρίσουμε καλά μέχρι ποιου σημείου εκτείνεται το δίκαιο και η εξουσία του ανώτατου άρχοντα του κράτους, χρειάζεται να επισημάνουμε ότι η εξουσία του δεν περιορίζεται στη χρήση του καταναγκασμού που στηρίζεται στον φόβο αλλά περιλαμβάνει όλα τα μέσα που κάνουν τους ανθρώπους να υπακούουν στις εντολές του: αυτό που καθιστά υπήκοο τον υπήκοο δεν είναι η αιτία που υπακούει αλλά η υπακοή του [...]. Η υπακοή δεν αφορά τόσο την εξωτερική ενέργεια όσο την εσωτερική ενέργεια της ψυχής».

Το ερώτημα κατά πόσο υπάρχει στο έργο του Σπινόζα μια ισοδυναμία ανάμεσα στη θεωρία της αγάπης και στη θεωρία της ψευδαίσθησης της ελευθερίας αποτελεί αντικείμενο μιας ατέρμονης συζήτησης. Θα περιοριστούμε στο σημείο αφετηρίας αυτής της συζήτησης, τον Λάιμπνιτς, ο οποίος στηρίζεται σε μια προσέγγιση μέσω της Καμπάλα: «Στους Εβραίους καβαλιστές ο όρος malcuth ή βασίλειο, ήτοι το τελευταίο Σεφιρώθ, σήμαινε ότι ο Θεός κυβερνά τα πάντα ακατανίκητα, αλλά με πραότητα και δίχως βία, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να πιστεύει ότι ακολουθεί τη βούλησή του ενώ εφαρμόζει τη βούληση του Θεού. Έλεγαν ότι το αμάρτημα του Αδάμ ήταν truncatio malcutch a caeteris

Γνωρίζουμε ότι αυτή η εξουδετέρωση του ανταγωνισμού συμπυκνώνεται στη διατύπωση των δογμάτων της οικουμενικής πίστης και της πρακτικής λειτουργίας τους (δεδομένου ότι οφείλουν να επιτρέπουν στον καθένα να τηρεί *με τα έργα* του τη δικαιοσύνη και τη φιλανθρωπία, όποιες κι αν είναι οι απόψεις του, θεσπίζοντας έτσι ένα είδος ισοδυναμίας των θεολογικών υποθέσεων υπό τον έλεγχο των δημόσιων αρχών). Όμως, με ποιον τρόπο πρέπει να σκεφτούμε αυτά τα δόγματα; Ως ένα κοινό περίβλημα των διαφόρων θρησκευτικών αντιλήψεων, το οποίο είναι κατ' επέκταση εμμενές στη φαντασιακή σκέψη; Σε μια τέτοια περίπτωση, γίνονται άραγε αποδεκτά από όλους λόγω μιας συλλογικής πρακτικής των ανθρώπων που επικοινωνούν αμοιβαία παρά τις διαφορές τους, και παράγουν έτσι οι ίδιοι τις συνθήκες της συνύπαρξής τους και της αμοιβαίας συνδιαλλαγής τους; Ή μήπως, αντίθετα, πρόκειται για μια ιδέα της νόησης, την οποία παράγει ο φιλόσοφος σε απόσταση από τον όχλο, καθώς αποσπάται από τις συγκρούσεις του και εφαρμόζει μια μέθοδο ιστορικής κριτικής θεμελιωμένη σε επιστημονικά αξιώματα, την οποία και προτείνει στο κράτος (δηλαδή στους διοικητές και τους αξιωματούχους του) προκειμένου να την επιβάλει στον όχλο και στον εαυτό του, στην προοπτική ενός κριτή (jus circa sacra) και μιας

---

plantis, δηλαδή ότι ο Αδάμ είχε καταργήσει το τελευταίο Σεφιρώθ καθώς έγινε κράτος εντός του κράτους του Θεού και απέδωσε στον εαυτό του μια ελευθερία ανεξάρτητη από τον Θεό· αλλά ότι επίσης έμαθε, από την πτώση του, πως δεν μπορούσε να υπάρχει από μόνος του και ότι οι άνθρωποι είχαν ανάγκη να ανυψωθούν από τον Μεσσία. Αυτή η θεωρία μπορεί να αποκτήσει ένα καλό νόημα. Αλλά ο Σπινόζα, που είχε εντρυφήσει στην Καμπάλα των συγγραφέων του έθνους του, και ο οποίος αναφέρει (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 2, § 6) ότι οι άνθρωποι, καθώς αντιλαμβάνονται με τον τρόπο τους την ελευθερία, καθιδρύουν ένα κράτος εντός του κράτους του Θεού, υπερέβαλλε. Κ.λπ.» (Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, επιμ. J. Brunschwig, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, § 372, σ. 337).

λελογισμένης προόδου, έτσι όπως θα την παρουσιάσει ο Διαφωτισμός [Aufklarung];

Το ίδιο το νόημα της σπινοζικής θεολογίας και της σπινοζικής εκκλησιολογίας εξαρτάται σαφώς από αυτή τη διαζευκτική επιλογή. Οριακά: πρόκειται είτε για μια ριζική, λαϊκή εκδοχή της *Μίμησης του Ιησού*, στην παράδοση της μεσαιωνικής Devotio moderna και όλων των θεολογιών της απελευθέρωσης, είτε για μια αστική φυσική θρησκεία, προρουσσωική και προκαντιανή.

Αυτή η διαζευκτική επιλογή είναι κατά μία έννοια το πρόβλημα που προσπαθεί ακριβώς να μετατοπίσει η *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, διότι καθαυτή είναι στείρα. Είναι όμως αμφίβολο αν το τελευταίο κεφάλαιό της παράγει κάτι άλλο από μια απορία, σε σχέση με αυτό, στον βαθμό που συνοψίζεται σε μια διπλή έγκληση, η οποία απευθύνεται τόσο προς τους πολίτες όσο και προς το κράτος, για να τους ζητήσει να αναγνωρίσουν το συμφέρον που καθεμιά εκ των δύο πλευρών θα είχε αν μετέτρεπε αυτά τα δόγματα σε περιοριστικό κανόνα της συμπεριφοράς της. Η ομολογία αυτής της απορίας είναι ευανάγνωστη στην προειδοποίηση που εμφανίζεται στο τέλος του Προλόγου: ο Σπινόζα περιορίζει την ανάγνωση αυτού του βιβλίου (το οποίο σχεδιάστηκε και συντάχθηκε ως μια άμεση παρέμβαση στην πολιτική συγκυρία κρίσης της Πολιτείας, προκειμένου να υπερασπιστεί μια ορισμένη μορφή κράτους που εμφανίζεται ως δημοκρατική, καθώς την βοηθά να αυτομεταρρυθμιστεί) στους φιλοσόφους, και αποτρέπει τους «άλλους» από την ανάγνωσή του, δηλαδή φοβάται μήπως την επιχειρήσει ο vulgus, ο άνθρωπος του όχλου, του οποίου «είναι αδύνατον να ελπίζει κανείς την υπακοή», επειδή η δεισιδαιμονία και ο φόβος δεν μπορούν να ξεριζωθούν από την ψυχή του.

Ασφαλώς, αυτές οι δυσκολίες ταυτίζονται κατά βάθος με εκείνες που διαπερνούν τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί ο Σπινόζα, στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, τις κοινές έννοιες,

αναφορικά με τις οποίες το κείμενο του έργου δεν μας επιτρέπει ποτέ να προσδιορίσουμε με σαφήνεια αν ορίζονται *θεωρητικά* ως τα αξιώματα της φυσικής φώτισης, ή αν ορίζονται *πρακτικά* ως η σύλληψη της ωφέλειας, η οποία είναι όμοια για όλους τους ανθρώπους, στο πλαίσιο της φαντασίας. Ίσως πάλι να πρόκειται για ένδειξη –ας αρκεστούμε σε αυτήν την υπόθεση– ότι, καθώς η *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* μεταφέρει σε ένα πεδίο συγκεκριμένης ανάλυσης και μαχητικής παρέμβασης τη θέση της *Ηθικής* πως οι ανεντελείς ιδέες διαθέτουν αυτές οι ίδιες μια πραγματικότητα και μια αλήθεια σε σχέση με εκείνους που τις σκέφτονται, οδηγήθηκε στην πράξη να τροποποιήσει τον φαινομενικά άκαμπτο και νοησιαρχικό ορισμό των δύο πρώτων ειδών γνώσης (και συνεπώς, εμμέσως του τρίτου, απομακρυνόμενη έτσι ακόμη περισσότερο από τον διανοητικό ελιτισμό που χαρακτήριζε την *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, στην οποία αντιτίθεται η θεωρία των κοινών εννοιών, όπως σωστά εξηγεί ο Ντελέζ).[7]

7. Βλ. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, σσ. 252-281 [Gilles Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ. Α. Στυλιανού, Κριτική, 2002, σσ. 335-374]. Η απόδειξη του Ντελέζ, σε σχέση με την τομή που διενεργείται ανάμεσα στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* και στην *Ηθική*, επιτρέπει να συναρθρωθούν επαρκώς οι δύο τρόποι παρουσίασης των «κοινών εννοιών» στην *Ηθική* (λογικός και πρακτικός τρόπος) και έτσι να διακοπεί μια νοησιαρχική ανάγνωση. Αλλά η σημείωση 6 της σελίδας 270 [σημ. 6, σ. 359] δείχνει την αμηχανία που αισθάνεται, μετά από τόσους άλλους, μπροστά στην «ανάμειξη των ειδών» (γνώσης) που λαμβάνει χώρα στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*.

Απορρίπτοντας, από την πλευρά μου, το αδύναμο επιχείρημα περί μιας διγλωσσίας του Σπινόζα, ή περί μιας υποτιθέμενης ανοχής του στις προκαταλήψεις των Χριστιανών στους οποίους απευθύνεται, θα έβλεπα σ' αυτήν την έλλειψη σαφήνειας της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, όχι μόνο το κίνητρο της «δεύτερης θεμελίωσης» του συστήματος (όπως λέει ο Νέγκρι) αλλά το έναυσμα για μια άλλη πιθανή *θεμελίωση*, εν μέρει αντιφατική με την επιστημολογία της *Ηθικής*, η οποία επιτρέπει να υποβληθούν σε κριτική οι απορίες της: αντί να υποτάσσει τον ορισμό της γλώσσας (ή του σημείου) στη γενική έννοια της φαν-

Ωστόσο, αυτές οι δυσκολίες είναι επίσης εμφανέστατα οι δυσκολίες της θέσης που πήρε ο Σπινόζα απέναντι στο κίνημα της θρησκευτικής μάζας έτσι όπως περιγράφεται στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* και την *Ηθική*, και μέσω αυτής απέναντι στη θρησκευτική μάζα που απειλεί εκ των έσω την Ολλανδική Πολιτεία τη στιγμή που γράφει. Διότι, αυτή η μάζα είναι ταυτοχρόνως

τασίας, τείνει περισσότερο να επαναστοχαστεί καθ' ολοκληρίαν τη φαντασία στο στοιχείο της υλικής επικοινωνίας, του θεσμικού αφηγήματος και του ιστορικού λόγου.

Ωστόσο, ακόμη και στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, η σπινοζική αντίληψη για τη γλώσσα δεν είναι ποτέ απολύτως συνεκτική. Και μάλιστα, οι δυσκολίες αυτές διασαφηνίζονται με τον καλύτερο τρόπο μέσα από τον «ιδεότυπο» του Χριστού, ως ερμηνευτή μιας «καθαρά διανοητικής», δηλαδή απολύτως μη λεκτικής, αποκάλυψης του θείου νόμου. Καθότι ο Χριστός θα έπρεπε να νοηθεί, ει δυνατόν, ως ένα ενικό σημείο που διακόπτει το κύκλωμα της επικοινωνίας, προορίζοντας για τους ανθρώπους έναν λόγο του οποίου δεν υπήρξε ποτέ αυτός ο ίδιος ο παραλήπτης, χωρίς εντούτοις να εξασφαλίζει έτσι καμμία θέσης υπεροχής ή υπερβατικότητας. Προφανώς, θα μπορούσε να «επιλυθεί» η δυσκολία αν ο Χριστός μετατρεπόταν σε καθαρή *αλληγορία*. Όμως, τότε δεν θα βρισκόμασταν εντός της προβληματικής του Σπινόζα, αλλά του Μαϊμονίδη (βλ. S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, Paris, 1965, σ. 190 κ.ε.) ή του Winstanley (βλ. Christopher Hill, *The World turned upside down. Radical ideas during the English Revolution*, Penguin Books, London, 1975, σ. 139 κ.ε., που επικαλείται σε σχέση με αυτό την πνευματική παράδοση του Joachmin de Floe).

Αυτές οι δυσκολίες συνδέονται εμφανώς με εκείνες που ανέφερα προ ολίγου σε σχέση με την «κοινωνία των έλλογων ανθρώπων», που παρουσιάζεται στο τέταρτο μέρος της *Ηθικής*, στο θεώρημα 37 και στα σχόλια: σε σημείο ώστε θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή η κοινωνία θα ήταν εφικτή αν είχε ένα νόημα να τη φανταστούμε να αποτελείται από ανθρώπους-μη ανθρώπους, ή από ανθρώπους που είναι κάτι παραπάνω από άνθρωποι, με βάση το μοντέλο του Χριστού, και οι οποίοι θα επικοινωνούσαν ο ένας με τον άλλον αποκλειστικά μέσω της μη λεκτικής συνεννόησης. Βλ. επίσης, A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, Paris, 1971, σ. 144 κ.ε., S. Zac, «Spinoza et le langage», στο *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Vrin, Paris, 1979, σ. 45 κ.ε., και το σχόλιο της Emilia Giancotti-Boscherini στην έκδοση που έχει επιμεληθεί του *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino, 1980, σσ. 40-42.

η δύναμη που θα έπρεπε να διαλυθεί για να στερηθεί η μοναρχική ανατροπή τη «μαζική βάση» της και η δύναμη που θα έπρεπε να συγκροτηθεί για να διευρυνθεί η δημοκρατική βάση της Πολιτείας. Ίσως να είναι επίσης η δύναμη που θα έπρεπε να αναπτυχθεί λόγω της σθεναρής πίστης της στο Ευαγγέλιο και της ηθικότητάς της, με την ταυτόχρονη απαλλαγή της από τις δεισιδαιμονίες και την αδιαλλαξία της...

Ο θάνατος στη ζωή του λαού

Προτού προχωρήσουμε παρακάτω, είναι αναγκαίο να σταθούμε στην εξόχως εντυπωσιακή εξέλιξη της ορολογίας του Σπινόζα, που τον οδηγεί τελικά να δώσει στην έννοια των μαζών το όνομά της: multitudo.[8]

Δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο το γεγονός ότι ο όρος απουσιάζει εντελώς από την *Ηθική*. Για την ακρίβεια, εμφανίζεται μόνο μία φορά, με την έννοια της αριθμητικής απροσδιοριστίας: in multitudine causarum (*Ηθική*, πέμπτο μέρος, σχόλιο του θεωρήματος 20). Ωστόσο, ακόμη και με αυτήν την έννοια, που είναι σημαντική τόσο για να προσδιοριστούν οι σχέσεις των τρόπων με την υπόσταση όσο και για να παρουσιαστεί η φυσική της συμφωνίας και της ασυμφωνίας μεταξύ των σωμάτων, ο Σπινόζα χρησιμοποιεί διαφορετικές διατυπώσεις σε όλες τις άλλες περιπτώσεις: multi, plures, plurimi κ.λπ. A fortiori, η *Ηθική* δεν περιγράφει ως multitudo το άθροισμα των ατόμων που αποτελούν το ανθρώπινο είδος ή μια καθορισμένη κοινότητα. Όπως θα δούμε, τούτη η απουσία σημαίνει ότι το πρόβλημα της αν-

8. Για μια καταγραφή των εμφανίσεων του όρου multitudo στον Σπινόζα και για την εξέλιξη των συμφραζομένων, βλ. E. Giancotti-Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, 2 τόμοι, Hague, 1970.

θρώπινης μάζας παρουσιάζεται στην *Ηθική* υπό μια διαφορετική τροπικότητα, η οποία είναι συγχρόνως πιο έμμεση, ή πιο σύνθετη, και πιο ουσιαστική από τον αριθμητικό προσδιορισμό.

Εντούτοις, δεν είναι λιγότερο σημαντική η συνεχής αναφορά της *Ηθικής* στον vulgus, που μεταφράζεται συνήθως στα γαλλικά με αόριστο τρόπο ως *συρφετός* [vulgaire], αλλά που περιγράφει γενικώς τον *όχλο* [foule]. Αυτή η αναφορά είναι παρούσα μόνο στα *σχόλια* (των οποίων τη στρατηγική λειτουργία έδειξε ο Ντελέζ), από το δεύτερο μέρος και μετά. Ωστόσο, ήδη το Παράρτημα του πρώτου μέρους αναφερόταν με αυτήν την έννοια στους ignari [αμαθείς]. Επομένως, η *Ηθική* συνδυάζει δύο αλληλένδετες προσεγγίσεις: αφενός συνδέει με την οπτική γωνία του «όχλου» όλο το σύστημα των ανθρωπομορφικών και τελεολογικών ψευδαισθήσεων, που προκύπτουν με φυσικό τρόπο από την άγνοια των φυσικών αιτίων, και αφετέρου εξηγεί την αναγκαιότητα αυτής της οπτικής γωνίας με ανθρωπολογικό τρόπο.

Ο όρος vulgus έχει υποτιμητική σημασία: αυτό θα μπορούσε να ενισχύσει την υποψία μας ότι η φυγή από την άγνοια συνιστά επίσης απομάκρυνση από τον όχλο. Ωστόσο, μπορούμε άραγε να αποδώσουμε σε αυτόν τον όρο μια αναλυτική σημασία, και όχι μόνο πολεμική; Ασφαλώς, δεδομένου ότι η φαντασία είναι συγχρόνως ένα είδος γνώσης και ένα είδος ζωής στο οποίο συγκλίνουν οι δυνάμεις των παθών όλων των ανθρώπων. Η άγνοια είναι, με θετικούς όρους, ένα πρώτο είδος (ανεντελούς) γνώσης, που πηγάζει τόσο από την άμεση εμπειρία όσο και από τις «φήμες», δηλαδή από τη διαδικασία κυκλοφορίας των σημείων της γλώσσας και των συλλογικών διαδόσεων. Όμως, το περιεχόμενο της φαντασίας παρουσιάζεται εξαρχής με μια πολιτική συνδήλωση, εφόσον συνδέει την ψευδαίσθηση της ελεύθερης ανθρώπινης βούλησης με την αναπαράσταση του Θεού ως αφέντη και ως βασιλέα της φύσης, ή ως νομοθέτη. Μια τέτοια αναπαράσταση σημαίνει ότι η

ανθρωπότητα αντιλαμβάνεται εαυτόν ως τον λαό του Θεού, ως ένα σύνολο ατόμων που διατηρεί μαζί του μια προσωπική σχέση αγάπης και μίσους (αφοσίωση, θεϊκή ανταμοιβή ή εκδίκηση κ.λπ.). Την ίδια στιγμή που προκαλεί μια ανεντελή ιδέα περί ατομικότητας, συνιστά επομένως ήδη μια προεξόφληση, μια ανεστραμμένη εγγύηση της αναπαράστασης που υποτάσσει έναν όχλο σε μια μοναρχική πολιτική εξουσία, καθώς της προσφέρει την επίφαση ενός θεϊκού δικαίου.

Μόνον στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* επιβεβαιώνεται μια σύνδεση ανάμεσα σε plebs, vulgus και, για πρώτη φορά, multitudo. Αλλά, όπως θα δούμε, εξακολουθεί να είναι πολύ αμφίσημη.

Εκ πρώτης όψεως, όλοι αυτοί οι όροι επικαλούνται την αρνητική, ανταγωνιστική και βίαιη πλευρά της κοινωνικής ζωής, σε αντίθεση με τη θετική πλευρά του φυσικού δικαίου την οποία δηλώνει ο populus, το σύνολο των cives. Ειδικότερα, στο κεφάλαιο 16, γεγονός πολύ αξιοσημείωτο σε σύγκριση με την *Πολιτική Πραγματεία*, ο Σπινόζα δεν μιλά ποτέ ούτε για multitudo, ούτε για plebs, ούτε για vulgus, κυρίως όχι σε σχέση με τη δημοκρατία, την οποία παρουσιάζει ως το «πιο φυσικό» κράτος, δηλαδή τόσο ως μια μορφή κράτους μεταξύ άλλων (το imperium populare), όσο και ως την πρωταρχική αλήθεια των διαφόρων πολιτευμάτων. Αλλά, ενώ οι όροι vulgus (που έχει ουσιαστικά μια επιστημολογική συνδήλωση: είναι ο αμαθής όχλος, για να μην πούμε καθυστερημένος, λόγω των προκαταλήψεών του), και plebs (που έχει μια κοινωνικο-πολιτική συνδήλωση: είναι η μάζα του λαού εν αντιθέσει προς τους κυβερνώντες, είναι επομένως οι κατώτεροι, εξ ορισμού ή εκ των πραγμάτων), διαπερνούν απ' άκρου εις άκρον τη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, η multitudo, που αντιπροσωπεύει την ενότητα των δύο πλευρών, παρεμβαίνει μόνο σε τρία στρατηγικά σημεία, που αξίζει τον κόπο να τα εξετάσουμε πιο προσεκτικά.

Κατ' αρχάς, στον *Πρόλογο*, δηλαδή στην ανάλυση του μηχανισμού της λαϊκής δεισιδαιμονίας. Πρόκειται, ως γνωστόν, για ένα πολιτικό και ιδεολογικό σύστημα, ή μάλλον για έναν μηχανισμό υποδούλωσης της σκέψης:

> Η αιτία που γεννά τη δεισιδαιμονία, που τη συντηρεί και τη θρέφει, είναι λοιπόν ο φόβος [...] στον οποίο υπόκεινται εκ φύσεως όλοι οι άνθρωποι. Καθώς ο όχλος (vulgus) παραμένει πάντα το ίδιο αξιοθρήνητος [...], αυτή η αστάθεια υπήρξε αιτία πολυάριθμων ταραχών και τρομερών πολέμων [...]. Κανένα μέσο για να κυβερνηθεί το πλήθος δεν είναι πιο αποτελεσματικό από τη δεισιδαιμονία [nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio] [...]. Επιχειρήθηκε με τη μεγαλύτερη δυνατή επιμέλεια να περιβληθεί η θρησκεία, αληθής ή ψευδής, από μια λατρεία και έναν μηχανισμό [cultus et apparatu] που να μπορούν να της προσφέρουν στη γνώμη των ανθρώπων περισσότερο βάρος από κάθε άλλο κίνητρο [...]. Αυτά τα μέτρα γνώρισαν τη μεγαλύτερη επιτυχία στους Τούρκους [...]. Το μεγάλο μυστικό του μοναρχικού καθεστώτος και το κύριο συμφέρον του συνίστανται στην εξαπάτηση των ανθρώπων. Κ.λπ.

Αυτές οι υποδείξεις θα επιβεβαιωθούν παρακάτω με την περιγραφή του κράτους των Εβραίων και τις αναφορές στην καταστροφική ιστορία της αγγλικής μοναρχίας. Καθώς ο μοναρχικός και εκκλησιαστικός μηχανισμός της δεισιδαιμονίας εκμεταλλεύεται έναν φόβο φυσικό για κάθε άτομο, τον αναπαράγει και συνεπώς τον διογκώνει ως μαζικό φαινόμενο, το οποίο γίνεται έτσι ανεξέλεγκτο.

Γι' αυτό ακριβώς το μοναρχικό καθεστώς αποτελεί μια επιστροφή στην αρχική βαρβαρότητα της ανθρωπότητας, ή μάλλον μια παραγωγή της μοναδικής βαρβαρότητας που μοιάζει πραγματικά να στερείται ελπίδας: Ultimi Barbarorum!*

* Σύμφωνα με τους βιογράφους του Σπινόζα, όταν το 1672, κατά τη γαλ-

Σε μια τέτοια περίπτωση οι άνθρωποι «μάχονται για τη σκλαβιά τους, σαν να επρόκειτο για τη σωτηρία τους, και θεωρούν όχι επαίσχυντο αλλά αξιοπρεπές στον ύψιστο βαθμό να δίνουν το αίμα και τη ζωή τους για να ικανοποιήσουν τη ματαιοδοξία ενός μόνο ανθρώπου» (*στο ίδιο*).

Πρόκειται για εκπληκτική θέση, από την πλευρά του Σπινόζα, δεδομένου ότι αυτή η αντιστροφή του φυσικού conatus* των ατόμων καταλήγει να δίνει σάρκα, μέσα στην παραφορά των μαζικών κινημάτων, στην επιθυμία για τον ίδιο τους τον θάνατο, στην αυτοκαταστροφή. Πρέπει πράγματι να συσχετίσουμε αυτήν την ακραία περίπτωση, όπου η φύση μοιάζει να αντιβαίνει στον εαυτό της ως ένστικτο συντήρησης, με τον πραγματικό κύκλο θανάτου που περιγράφει παρακάτω ο Σπινόζα, όταν αναλύει την αλληλουχία των τυραννικών μοναρχιών και των λαϊκών επαναστάσεων:

> [...] Δεν είναι λιγότερο καταστροφικό να αφαιρείται η ζωή ενός Μονάρχη, ακόμη κι αν έχει αποδειχθεί με κάθε δυνατό τρόπο ότι είναι ένας Τύραννος. Πράγματι, με τι μάτια θα αντικρίζει [ο διάδο-

---

λική εισβολή εναντίον της Ολλανδικής Δημοκρατίας, ξεσπά βίαιη εξέγερση κατά των αδερφών ντε Βιτ (του πρωθυπουργού και του αδελφού του), οι οποίοι κατακρεουργούνται κυριολεκτικά από τον όχλο, ο Σπινόζα γράφει και υπογράφει μια προκήρυξη υπό τον τίτλο «Ultimi barbarorum» («Οι Τελευταίοι των Βαρβάρων»), την οποία αποφασίζει να τοιχοκολλήσει. Τον αποτρέπει όμως τελικά, προστατεύοντάς τον, ο σπιτονοικοκύρης του. (Σ.τ.Μ.)

* Η έννοια του conatus (που μεταφράζεται στα ελληνικά ως «τάση» ή «προσπάθεια»), κεντρική για ολόκληρη τη φιλοσοφία του Σπινόζα, παραπέμπει στο θεώρημα 6 του τρίτου μέρους της *Ηθικής*: «Κάθε πράγμα τείνει (conatur), όσο εξαρτάται από το ίδιο, να εμμένει στο είναι του». Επίσης, στο κεφ. 3, § 18 της *Πολιτικής Πραγματείας*, ο Σπινόζα αναφέρει: «[...] απέδειξα όλα τα παραπάνω βασιζόμενος στην αναγκαιότητα της ανθρώπινης φύσης, με όποιον τρόπο και αν τη θεωρήσουμε: η αναγκαιότητα αυτή συνίσταται στην καθολική τάση όλων των ανθρώπων να αυτοσυντηρούνται, τάση [conatus] κοινή σε όλους τους ανθρώπους, είτε είναι αμαθείς είτε σοφοί». (Σ.τ.Μ.)

χός του] τους πολίτες, έχοντας βάψει τα χέρια του με αίμα από τον φόνο του βασιλιά, καυχώμενος για μια βαοιλοκτονία σαν να επρόκειτο για μια αγαθοεργία που δεν γίνεται να μην τη θεωρήσουν παράδειγμα και για τον ίδιον; [...] Όμως, δεν θα μπορεί εύκολα να εκδικηθεί τον θάνατο του τυράννου στέλνοντας πολίτες στον θάνατο, αν δεν κάνει συγχρόνως δική του την υπόθεση του τυράννου τον οποίο διαδέχεται, αν δεν επιδοκιμάσει τις πράξεις του και κατά συνέπεια αν δεν βαδίσει στα ίχνη του. Έτσι, έχει συμβεί ο λαός [populus] να μπορέσει να αλλάξει τύραννο, αλλά ποτέ να καταργήσει τον τύραννο, ούτε να αλλάξει μια μοναρχική διακυβέρνηση [imperium] με μια άλλη διακυβέρνηση διαφορετικής μορφής. Ο αγγλικός λαός έχει προσφέρει ένα ολέθριο παράδειγμα αυτού του ανέφικτου. [...] Αφού πρώτα χύθηκε πολύ αίμα, οδηγήθηκε να χαιρετίσει με ένα άλλο όνομα έναν νέο Μονάρχη (σαν όλο το θέμα να ήταν το όνομα που δίνεται στον ανώτατο άρχοντα) [...]. Πολύ αργά, ο λαός αντελήφθη ότι δεν είχε κάνει τίποτα για τη σωτηρία της πατρίδας, πέραν του να παραβιάσει το δίκαιο του νόμιμου βασιλέα και να αντικαταστήσει την υφιστάμενη κατάσταση με μια χειρότερη [...] (*Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 18).

Η Επανάσταση τρώει τα παιδιά της και οδηγεί στην παλινόρθωση.

Ο Σπινόζα σκέφτεται βέβαια εδώ τον Κρόμγουελ, και γενικότερα τη διαμάχη της εποχής για τη βαοιλοκτονία. Είναι χαρακτηριστικό πως όχι μόνο δεν υιοθετεί τη θεοκρατική προοπτική (την οποία εκφράζει λόχου χάρη ο συγκαιρινός του Ρακίνας στην *Αθαλία*), αλλά δείχνει ότι είναι εσωτερική στον μηχανισμό των παθών που εγκλωβίζει τον μονάρχη και τον λαό σε έναν κύκλο θανάτου. Δεν πρόκειται επίσης, κατά συνέπεια, για έναν πόλεμο όλων εναντίον όλων, με την έννοια του Χομπς, δηλαδή για μια ουσιοκρατική ανθρωπολογία. Η βία και η απειλή του θανάτου που προκύπτουν από τους εμφύλιους ή τους εξωτερικούς πολέμους δεν εκφράζουν μια αρχέγονη κατάσταση που θα βρισκόταν

εντεύθεν της πολιτικής κοινωνίας και η οποία θα είχε απωθηθεί κατά το μάλλον ή ήττον χάρη στη συγκρότησή της. Η αρνητικότητα την οποία εισάγουν δεν είναι διαμετρικά αντίθετη προς την κατάσταση δικαίου, ως εάν ο ένας όρος να αποκλείει εξ ορισμού τον άλλο, αλλά αποτελεί περισσότερο την ακραία συνέπεια της δικής της ιστορίας, το αντεστραμμένο αποτέλεσμα της ανθρώπινης επιθυμίας, το οποίο επιφέρουν οι εμμενείς ανταγωνισμοί της, σε καθορισμένες συνθήκες. Βρισκόμαστε, θα επανέλθω σ' αυτό, στους αντίποδες του Χομπς.[9]

Μετά από αυτήν την εισαγωγή, η multitudo θα εμφανιστεί πάλι στα κεφάλαια 17 και 18 της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*:

> Τόσο οι κυβερνώντες όσο και εκείνοι που κυβερνώνται είναι πράγματι όλοι τους άνθρωποι, δηλαδή πλάσματα πρόθυμα να εγκαταλείψουν την εργασία για να αναζητήσουν την ευχαρίστηση [ex labore proclives ad libidinem]. Όποιος γνώρισε την τόσο ασταθή ιδιοσυγκρασία της μάζας [varium multitudinis ingenium], λίγο θέλει να απογοητευτεί από αυτήν. Πράγματι, δεν την κυβερνά ο Λόγος αλλά μόνον οι διαθέσεις της ψυχής [...] (*Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 17).

Αυτός είναι ο κίνδυνος, και το πρόβλημα, που κάθε κράτος οφείλει να αντιμετωπίσει, συνδυάζοντας συναισθηματικά μέσα (ευσέβεια, αφοσίωση στην πατρίδα) και ορθολογικά μέσα (ωφέλεια, και συνεπώς ατομική ιδιοκτησία).[10]

9. Θα έπρεπε να αφιερωθεί μια ολόκληρη ανάλυση προκειμένου να συγκριθούν λεπτομερώς, από την οπτική γωνία αυτής της αντιστροφής ή αυτού του ορίου, η θεώρηση του Σπινόζα με τη θεώρηση της «ενόρμησης θανάτου» που αναπτύσσει ο Φρόυντ υπό την άμεση επήρεια του παγκόσμιου πολέμου του 1914-18, στο σημείο τομής των στοχασμών του σε σχέση με τη σαδομαζοχιστική αμφιθυμία ως αποτέλεσμα ψυχικής *παλινδρόμησης* και ψυχικής *μετουσίωσης*. Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται ότι ο Φρόυντ είναι πολύ περισσότερο «χομπσιανός» παρά «σπινοζιστής».

10. Θα μπορούσε να αντιπαραβληθεί με το ακόλουθο χωρίο του Φρόυντ,

Ωστόσο, σε συνθήκες πολιτικής διαφθοράς ο κίνδυνος επανεμφανίζεται, ανεξέλεγκτος:

> Σε ένα κράτος αυτού του είδους άρχει συνήθως το ορμητικό πάθος του λαού [plebis ira maxime regnare solet]. Ο Πιλάτος, για να ικανοποιήσει την οργή των Φαρισαίων, διέταξε να σταυρωθεί ο Χριστός [...] Κατά το παράδειγμα των Φαρισαίων, οι χειρότεροι υποκριτές, διαπνεόμενοι από την ίδια λύσσα, καταδίωξαν παντού τους ανθρώπους εξαίρετης εντιμότητας και θαυμαστής αρετής, που ήταν γι' αυτό απεχθείς στον όχλο [plebi invisos], καταγγέλλοντας τις απόψεις τους ως βδελυρές και υποδαυλίζοντας εναντίον τους τον θυμό του θηριώδους όχλου [saevam multitudinem] [...] (*Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 18).

Αυτές οι περιπαθείς, αν όχι εμπαθείς, διατυπώσεις βρίσκονται στην καρδιά της πολιτικής και ιστορικής επιχειρηματολογίας των κεφαλαίων 17 και 18 της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, η οποία αρκεί για να προσφέρει το πλήρες νόημα της συμβολαιακής θεωρίας που παρουσιάζεται στο κεφάλαιο 16, και της παρέχει εκ των υστέρων μια καθαυτό διαλεκτική λειτουργία.[11] Πράγματι,

---

από το *Μέλλον μιας αυταπάτης*: «Εν ολίγοις, δύο από τα πιο διαδεδομένα ανθρώπινα γνωρίσματα αποτελούν αιτία ώστε το οικοδόμημα του πολιτισμού να μην μπορεί να στηριχτεί χωρίς μια ορισμένη δόση καταναγκασμού: οι άνθρωποι δεν αγαπούν αυθόρμητα την εργασία, και τα επιχειρήματα είναι αδύναμα μπροστά στα πάθη τους» (γαλλική μετάφραση, εκδ. Denoël-Steele, Paris, 1932).

11. Πολλοί πρόσφατοι σχολιαστές διόρθωσαν το σφάλμα της ένταξης του Σπινόζα στους «θεωρητικούς του συμβολαίου», και συνεπώς του «φυσικού δικαίου», με την έννοια που εγκαινιάστηκε από τον Χομπς, και συνεπώς στους θεμελιωτές της νεότερης νομικής ιδεολογίας, και κατέδειξαν τις συγχύσεις που απορρέουν από αυτό το σφάλμα: βλ. A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, 1969, *ό.π.*, σ. 287 κ.ε., G. Deleuze, *ό.π.*, σ. 234 κ.ε. [σ. 311 κ.ε.] και κυρίως, εκ νέου, Negri, *ό.π.*, σσ. 182-200. Ασφαλώς, δεν συνάγεται ότι η σκέψη του Σπινόζα παραπέμπει στον οργανικισμό, ούτε ότι η χρήση του όρου «σύμφωνο» στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* έχει απλώς τη σημασία ενός

το ίδιο ακριβώς σύστημα αιτιών, σε νέες συνθήκες, εξηγεί κατ' αρχάς την αξιοσημείωτη σταθερότητα του εβραϊκού κράτους (κυρίως τη θεσμοποίηση του πατριωτικού μίσους, «που υπερισχύει σε σταθερότητα κάθε άλλου συναισθήματος, ένα μίσος που γεννιέται από την αφοσίωση, από την ευσέβεια, και που θεωρείται αυτό καθεαυτό ευσεβές: ό,τι πιο ισχυρό, ό,τι πιο άτεγκτο , *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 17) και εξηγεί στη συνέχεια τη σταδιακή και ολική κατάρρευσή του. Γι' αυτό, μια τέτοια κατάρρευση δεν μπορεί να φανεί σε εκείνους που την προκαλούν και την υφίστανται παρά ως μια προεξολφημένη εκδίκηση, η οποία έχει ήδη προβλεφθεί, του θείου νομοθέτη. Γι' αυτό, επίσης, η πραγματική εξήγησή της απαιτεί μια *ιστορία* του εβραϊκού λαού, κυρίως της εξέλιξης των θεσμών προς τη σύγκρουση της πολιτικής εξουσίας με τη θρησκευτική εξουσία. Η έννοια της multitudo γίνεται τότε, κατεξοχήν, εκείνη ακριβώς η έννοια που επιφέρει το πέρασμα της πολιτικής σκέψης του Σπινόζα από το αφηρημένο επίπεδο στη συγκεκριμένη ενότητα θεωρίας και πρακτικής, όπως υποδηλώνει η αρχή του κεφαλαίου 17.

Φτάνουμε έτσι στη σημαντικότερη πτυχή της απόδειξης του Σπινόζα: να καταδειχθεί ότι, σε κάθε περίπτωση, *ο βασικός κίνδυνος για το κράτος είναι πάντα εσωτερικός*, ότι συνίσταται πάντα στον ίδιο τον λαό.

> Ωστόσο, δεν συνέβη ποτέ η ασφάλεια του κράτους να απειλείται λιγότερο από τους πολίτες [cives] και περισσότερο από τους εξωτε-

---

υπολείμματος ή μιας ασυνέπειας. Τουναντίον, διαδραματίζει έναν κεντρικό ρόλο στην ανάλυση του επικαθορισμού της πολιτικής σχέσης από το θρησκευτικό φαντασιακό. Βλ. τις πολύ διαφωτιστικές αναλύσεις του Sylvain Zac στο βιβλίο του *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, 1979, *ό.π.*, σσ. 145-176, 203-214. Προσπάθησα να τις επεκτείνω στο άρθρο μου «Jus–Pactum–Lex, Sur la constitution du sujet dans le *Traité théologico-politique*», *Studia Spinozana*, τχ. 1, 1985.

> ρικούς εχθρούς [hostes], και εκείνοι που ασκούν την εξουσία [imperium tenent] να πρέπει να φοβούνται λιγότερο τους πρώτους παρά τους δεύτερους. Το μαρτυρά η Ρωμαϊκή Δημοκρατία [...] (*Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 17).

Με άλλα λόγια, οι ίδιες οι φυσικές συνθήκες του civitas [πολιτικού σώματος], της συγκρότησης ενός λαού εντός και διαμέσου του κράτους (δεδομένου ότι δεν υπάρχει λαός εκτός του κράτους), ενέχουν την τάση προς τον εμφύλιο πόλεμο. Απ' όπου προκύπτει η αναγκαιότητα (την οποία αντλεί ο Σπινόζα από τον Μακιαβέλι) να κατέχουν όπλα εκείνοι που αποτελούν τον βασικό κίνδυνο, υπό τον όρο να μπορεί να δημιουργηθεί μια αφοσίωση και μια πειθαρχία που να λειτουργεί γι' αυτούς σαν δεύτερη φύση. Απ' όπου προκύπτει η αναγκαιότητα, κυρίως, να περιοριστεί η βία του κράτους προς τα άτομα, ώστε να μην επιφέρει την αντι-βία των μαζών.

Επομένως, ο λαός (populus) και η multitudo δεν είναι κάτι ουσιωδώς διαφορετικό: μια ιστορική διαδικασία έχει σαν αποτέλεσμα να υπάρχει ο λαός ως multitudo, δηλαδή ως η φαινομενική άρνησή του, ως «όχλος»· και μια ορισμένη πρακτική μπορεί να ελέγξει την εξέλιξή του. Αλλά το συμπέρασμα μένει καθ' ολοκληρίαν απορητικό: επειδή οι αιτίες της κατάρρευσης είναι πάντα εσωτερικές, ο Σπινόζα συμπεραίνει ότι κάθε επανάσταση είναι εκ φύσεως επιζήμια. Πρέπει πρωτίστως να διατηρηθεί η μορφή του υφιστάμενου κράτους, όποιο κι αν είναι αυτό, με τις διανοητικές συνήθειες που εγχάραξε στην ψυχή του λαού (populi animus) και στις οποίες έχει προσαρμοστεί η ιδιοσυγκρασία (ingenium) του καθενός. Κάθε μαζικό κίνημα είναι συνώνυμο της εσωτερικής σκλαβιάς και δεν μπορεί παρά να οδηγήσει στην αντικατάσταση μιας τυραννίας από μια άλλη. Με αυτήν την έννοια, είναι ήδη εκ φύσεως ενδογενώς μοναρχικό. Στο πρακτικό καθήκον που επιβάλλεται στον λαό των πολιτών, ήτοι να διατηρήσουν ή να αναπτύξουν για τον εαυτό τους την πολιτειακή συγκρότηση, τη

μορφή συμφωνίας ή αμοιβαίων σχέσεων που τους ελευθερώνει στον μέγιστο βαθμό από τον φόβο και τη βία, δεν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα κανένα συλλογικό μέσο, καμία πολιτική πρακτική... Η δημοκρατία είναι ευκταία, αλλά είναι άοπλη.

Η επιστροφή στη μάζα

Μετά το τραγικό συμβάν του 1672 (την επανάσταση των Οραγγιστών), που επιβεβαιώνει την πρόβλεψή του και συγχρόνως διαψεύδει τις προσπάθειές του, ο Σπινόζα δεν θα τροποποιήσει αυτό το συμπέρασμα. Θα επιχειρήσει όμως να επανεξετάσει συνολικά το πρόβλημα των θεμελίων του κράτους, με έναν τρόπο ταυτοχρόνως πιο ριζοσπαστικό (μετατρέποντας τη multitudo στην έννοια του λαού που πρόκειται να κυβερνηθεί και από τους κόλπους του οποίου επιλέγονται οι κυβερνώντες) και λιγότερο «άγριο» (μετατοπίζοντας την ανάλυση από τις φαντασιακές διαδικασίες προς τους νομικούς θεσμούς και τη διοικητική στατιστική). Η απορία δεν θα εξαφανιστεί, αλλά η multitudo θα καταστεί η θεμελιώδης έννοια της πολιτικής θεωρίας, όπως δείχνει έξοχα ο Νέγκρι.

Πράγματι, επέρχεται μια πραγματική έκρηξη της έννοιας της μάζας στην *Πολιτική Πραγματεία*, που καλύπτει τώρα όλες τις πλευρές του πολιτικού προβλήματος, τόσο στο θεωρητικό επίπεδο του φυσικού δικαίου όσο και στο πρακτικό επίπεδο της ρύθμισης κάθε πολιτεύματος. Αυτή η καινοτομία σε σχέση με την *Ηθική*, αλλά και τη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* (στις οποίες παραπέμπει ο Σπινόζα, ως προαπαιτούμενα για την *Πολιτική Πραγματεία*), αντανακλά το γεγονός ότι το φυσικό δίκαιο νοείται τώρα ρητά, για πρώτη φορά, ως *η δύναμη της μάζας* (potentia multitudinis) και συνεπώς ως το «δίκαιο των πολλών» (εφόσον jus = potentia), όχι βέβαια με την έννοια ενός αριθμητικού αθροίσματος αλλά

μιας αλληλεπίδρασης δυνάμεων. Οι διάφορες κρατικές μορφές αποτελούν ισάριθμες τροπικότητες αυτής της αλληλεπίδρασης, γεγονός που επιτρέπει στον Σπινόζα, την ίδια στιγμή που διατηρεί την παραδοσιακή τους διάκριση, να ξεπερνά τον αριθμητικό φορμαλισμό (εξουσία ενός, περισσότερων, όλων) και να τις αναλύει σύμφωνα με τη διαλεκτική πρόοδο ενός θεμελιωδέστερου ερωτήματος, που αφορά την απόλυτη εξουσία (imperium absolutum). Ας πούμε, πιο συγκεκριμένα, ότι αυτό που διακυβεύεται είναι το ερώτημα *του απόλυτου χαρακτήρα της εξουσίας*: σε ποιον βαθμό είναι όντως απόλυτη; Και υπό ποίες προϋποθέσεις; Κατά συνέπεια, η σύνδεση μεταξύ της multitudo και του imperium, ανάμεσα στις τροπικότητες ύπαρξης της μάζας και στις τροπικότητες λειτουργίας του κράτους, είναι το εσωτερικό ελατήριο ολόκληρης της πολιτικής, και ταυτοχρόνως το κατευθυντήριο νήμα όλης της συλλογιστικής της *Πολιτικής Πραγματείας*.

Η διαφορά μεταξύ του Χομπς και του Σπινόζα εμφανίζεται εδώ ολοκάθαρα, όπως και ο λόγος για τον οποίο ο Σπινόζα αρνήθηκε τελικώς να χρησιμοποιήσει την έννοια ενός πρωταρχικού συμβολαίου, ακόμη και υπό την ήδη αρκετά διαφορετική μορφή που της είχε δώσει στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* (δεδομένου ότι δεν ήταν νομικό, αλλά εξαρχής ιστορικό, περιλαμβάνοντας και την ανάλυση των φαντασιακών εγγυήσεων που επικαθορίζουν το σύμφωνο και το καθιστούν αποτελεσματικό).[12]

Ασφαλώς, ο Χομπς είναι όσο και ο Σπινόζα ένας θεωρητικός που στοιχειώνεται από τον φόβο των μαζών και από τη φυσική ροπή τους προς την εξέγερση. Ο τρόπος με τον οποίο περιγράφει την οργάνωση του κράτους, συμπεριλαμβανομένου του τρόπου με τον οποίο διενεργεί τη διάκριση δημόσιας και ιδιωτικής

12. Βλ. E. Balibar, «Jus–Pactum–Lex, Sur la constitution du sujet dans le *Traité théologico-politique*», *ό.π.*

σφαίρας, μπορεί να εννοηθεί ως ένα σύστημα προληπτικής άμυνας ενάντια στα κινήματα μαζών που προκαλούν τους εμφύλιους πολέμους (ταξικού και θρησκευτικού χαρακτήρα) και τις επαναστάσεις. Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, το *πλήθος* μετατρέπεται για εκείνον στην αρχική έννοια του ορισμού του συμβολαίου (βλ. *De Cive*, κεφ. 6, και *Λεβιάθαν*, κεφ. 17 και 18), προκειμένου να συγκροτήσει νομικά το σύστημα και να το θεμελιώσει ιδεολογικά (με βάση την ισότητα). *Αλλά δεν πρόκειται, στην περίπτωση του Χομπς, παρά για ένα σημείο αφετηρίας*, που αμέσως μετά ξεπερνιέται. Τα δύο στοιχεία που ο Σπινόζα θέλει να στοχαστεί από κοινού (συνδυάζοντας έτσι στενά τον δημοκρατισμό με τον μακιαβελικό ρεαλισμό), ο Χομπς τα διαχωρίζει επιμελώς: το *πλήθος* που θεμελιώνει το συμβόλαιο δεν είναι στην περίπτωσή του η έννοια της μάζας, είναι η έννοια ενός λαού που έχει πάντοτε ήδη αποσυντεθεί, που έχει εκ των προτέρων αναχθεί (προληπτικά) στο άθροισμα των ατόμων που τον αποτελούν (οι άνθρωποι της φυσικής κατάστασης), τα οποία είναι ικανά να εισέλθουν το ένα μετά το άλλο, μέσω του συμβολαίου, στη νέα θεσμική σχέση της πολιτικής κοινωνίας. Να επισημάνουμε ότι την έννοια αυτού ακριβώς του χομπσιανού «ατομικιστικού» *πλήθους* θα μετασχηματίσει ο Λοκ –φιλόσοφος της ανεκτικότητας κατά μία έννοια διαμετρικά αντίθετη με τον Σπινόζα, παρά ορισμένες λεκτικές ομοιότητες– στο κεφάλαιο 8 της *Δεύτερης Πραγματείας*, για να δείξει ότι η συμφωνία της πλειοψηφίας ισοδυναμεί, εξ ορισμού και εκ των πραγμάτων, με την πράξη του όλου, ή την ομοψυχία.[13]

13. Αυτό σημαίνει ότι ο Λοκ θα αντικαταστήσει τη διαδρομή που πηγαίνει από το πλήθος στην ολότητα με εκείνη που πηγαίνει από το πλήθος στην πλειοψηφία: «Όταν οι άνθρωποι, οποιουδήποτε αριθμού, χάρη στην ατομική συναίνεση του καθενός, θεσπίζουν μια κοινότητα (Community), δίνουν σ' αυτήν την κοινότητα, εξ αυτού ακριβώς, τα χαρακτηριστικά ενός ενιαίου σώματος και τη δύναμη του ενεργείν που έχει ένα ενιαίο σώμα, δηλαδή μόνο σύμφωνα με τη

Τουναντίον, ο Σπινόζα συνδυάζει άμεσα αυτά τα δύο στοιχεία, εξετάζει εξαρχής τον ρόλο του πλήθους στη συγκρότηση του κράτους, εννοώντας με αυτόν τον όρο, όχι την αφαίρεση του λαού, αλλά την ιστορική και πολιτική πραγματικότητα της κίνησης των μαζών και του όχλου... Γι' αυτό ακριβώς, η συγκεκριμένη έννοια δεν επωμίζεται, στην περίπτωσή του, τον ρόλο μιας αφηρημένης προϋπόθεσης που αυτοστιγμεί απορρίπτεται και ξεπερνιέται στο πλαίσιο μιας τελεολογικής διαλεκτικής, αλλά μιας συγκεκριμένης αρχής ανάλυσης που διευρύνεται συνεχώς στο πλαίσιο μιας εποικοδομητικής διαλεκτικής. Γι' αυτό, κυρίως, το ζήτημα της *ομοψυχίας*, που δεν είναι λιγότερο κεντρικό σε σχέση με τον Χομπς, προσλαμβάνει εν προκειμένω διαμετρικά αντίθετη σημασία. Στον Χομπς, η ομοψυχία είναι η ουσία της πολιτικής μηχανής, καθώς ενέχεται με όρους λογικής στον μηχανισμό της. Στον Σπινόζα, η ομοψυχία είναι ένα πρόβλημα.

Η ύπαρξη του κράτους αναλογεί σε ένα άτομο ατόμων, που δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς να διαθέτει κάτι «σαν μία ψυχή», δηλαδή σαν μία βούληση: «το σώμα του κράτους [imperii corpus] πρέπει να καθοδηγείται σαν από μία και μόνη ψυχή [une veluti mente duci], και συνεπώς η βούληση του πολιτικού σώματος [civitatis voluntas] πρέπει να θεωρείται βούληση όλων [pro

---

βούληση και την απόφαση της πλειοψηφίας (majority)... Στις Συνελεύσεις που αντλούν την εξουσία τους από τους θετικούς νόμους (Assemblies impowered to act by positive Laws), όταν ο νόμος που τους επιτρέπει να δρουν δεν καθορίζει τον απαιτούμενο αριθμό, βλέπουμε ότι η *επιλογή της πλειοψηφίας* εκλαμβάνεται ως επιλογή του συνόλου και ότι υπερισχύει η απόφαση χωρίς αμφισβήτηση, διότι διαθέτει τη δύναμη του συνόλου, λόγω του νόμου της φύσης και του Λόγου (the act of the Majority passes for the act of the whole, and of course determines, as having by the Law of Nature and Reason, the power of the Whole). Κ.λπ.» (*Deuxième traité du Gouvernement civil*, επιμ. B. Gilson, Vrin, Paris, 1977, σσ. 130-132).

omnium voluntate]» (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 3, § 5). Αλλά τούτη η ομοψυχία δεν κατακτιέται αυτομάτως (a fortiori, δεν είναι εγγυημένη a priori, όπως στον Ρουσσώ, στη μεταφυσική ιδέα της Γενικής Βούλησης, με κίνδυνο να επανεμφανιστεί εκ των υστέρων, στο πεδίο της πρακτικής, το αρχικά απωθημένο φάντασμα των «μερίδων» και των «επιμέρους ενώσεων»): πρέπει να οικοδομηθεί σε συνάρτηση με τους περιορισμούς που συγκροτούν τις πνευματικές ή ψυχικές κινήσεις της μάζας (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 8, § 41: multitudinis animos movere) και τη μεγαλύτερη ή μικρότερη γνώση ή πληροφόρηση περί των δημοσίων πραγμάτων που εξασφαλίζουν τα άτομα χάρη στη δική τους μόρφωση και χάρη στη μορφή των θεσμών. Το πρόβλημα της ομοψυχίας είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με το πρόβλημα των υλικών συνθηκών της υπακοής, και κατ' επέκταση με το πρόβλημα των συνθηκών που καθιστούν δυνατή μια εκπροσώπηση του πλήθους στο κράτος, και συγχρόνως με το πρόβλημα των συνθηκών μιας πραγματικής εξουσίας του αποφασίζειν.[14]

14. Σε σχέση με την πληροφόρηση των πολιτών ως προϋπόθεση ομοψυχίας, βλ. *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 7, § 27 (που θα έπρεπε ίσως να την παραθέσουμε ολόκληρη). Ο Σπινόζα παραφράζει εκεί, και την ίδια στιγμή μετατοπίζει, την επιχειρηματολογία του Μακιαβέλι στο κεφάλαιο 48 του Πρώτου Βιβλίου των *Λόγων*.

Η προβληματική της *απόφασης* είναι εξίσου ουσιαστική στον Σπινόζα όσο είναι και η προβληματική της *ανώτατης αρχής*, ή μάλλον είναι αδιαχώριστη από αυτήν, εφόσον το «δίκαιο» δεν έχει νόημα παρά ως ενεργός δύναμη. Αυτό το σημείο έχει υποτιμηθεί σε αναλύσεις για τον Σπινόζα που γίνονται με όρους «συμβολαίου» ή «φυσικού δικαίου». Αλλά, παραδόξως, ο Νέγκρι το αγνοεί κι εκείνος επίσης (ίσως επειδή φοβάται να επανεισαγάγει μέσω αυτού ένα στοιχείο υπέρτερης, βουλησιαρχικής potestas στο imperium, εις βάρος της εμμενούς potentia της multitudo). Βλ. *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 8, § 5: «Η μάζα δεν θα μεταβίβαζε ποτέ το δίκαιό της σε λίγους ή σε έναν άνθρωπο, αν μπορούσε από μόνη της να επιτύχει την ενότητα στο εσωτερικό της (inter ipsam convenire) και να εμποδίσει τις έριδες που συνήθως εκδηλώνονται στις πολυμελείς

Και εντούτοις, ο συγκροτησιακός ρόλος της multitudo κινδυνεύει σε μεγάλο βαθμό, παρόλα αυτά, να εμφανιστεί καθαρά θεωρητικός, με την αρνητική έννοια του όρου, ως μια θεωρία που παραμένει αμετάκλητα αναντίστοιχη προς την πρακτική. Γνωρίζουμε ότι αυτό είναι το θεμελιώδες μέλημα της *Πολιτικής Πραγματείας*. Το δέκατο κεφάλαιο συνιστά κατά τη γνώμη μου απόδειξη και, πρακτικά, ομολογία αυτής της δυσκολίας: προτού καν φτάσουμε στις απορίες που χαρακτηρίζουν τη δημοκρατία, η ίδια η οικοδόμηση του αριστοκρατικού κράτους αμφισβητείται ως προς τη σταθερότητά της (τον «απόλυτο» χαρακτήρα της) και αποδεικνύεται ανεπαρκής *στο είδος της*. Πρέπει συνεπώς να επικαλεστούμε μια νέα ηθική αρχή που προσφέρει σε αυτήν την οικοδόμηση το αναγκαίο συμπλήρωμα σταθερότητας: αυτή θα

συνελεύσεις να εξελιχθούν σε στάσεις (seditiones). Γι' αυτό, η μάζα (multitudo) δεν μεταβιβάζει ελεύθερα στον βασιλιά παρά μόνον ό,τι της είναι απολύτως αδύνατο να κρατήσει υπό την εξουσία της (quod absolute in potestate ipsa habere nequit), δηλαδή τη μέριμνα για να αίρονται οι φιλονικίες και να ρυθμίζονται με άμεση λήψη αποφάσεων (controversiarum diremptionem et in decernado expeditionem)... Άρα, εφόσον η σωτηρία του λαού αποτελεί τον υπέρτατο νόμο, δηλαδή το υπέρτατο δίκαιο του βασιλιά (summum jus), προκύπτει ότι ο βασιλιάς δικαιούται να επιλέξει (eligere) μία από τις γνώμες που του πρότεινε η συνέλευση, αλλά δεν δικαιούται να αποφασίζει κατά την κρίση του κάτι που είναι αντίθετο με τις απόψεις του συνόλου της συνέλευσης, ούτε να εκφέρει ο ίδιος μια γνώμη (sententiam ferre) κ.λπ.».

Θα ήταν εντελώς εσφαλμένο να θεωρηθεί επουσιώδες αυτό το δικαίωμα (αυτή η εξουσία) εκτελεστικής απόφασης, αν θέλουμε πραγματικά να κατανοήσουμε πού οφείλεται η σχετική αδυναμία ακόμη και της καλύτερης μοναρχίας. Εξάλλου, το πρόβλημα θα τεθεί εκ νέου για την αριστοκρατία (βλ. *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 8, §§ 3-4, 36, 44· κεφ. 9, § 14). Όσο για τη λύση που εξασφαλίζεται στο πλαίσιο ενός δημοκρατικού κράτους, η οποία παρουσιάζεται ως εφικτή, και μάλιστα ως προτιμητέα, παραμένει άγνωστη, επειδή λείπει το σχετικό κείμενο. Προσπαθώ να δείξω τώρα για ποιον λόγο μου φαίνεται εγγενώς αδύνατη.

είναι η αρετή των πολιτών, η αγάπη για τους νόμους κατά το ρωμαϊκό παράδειγμα:

> Γιατί το δίκαιο αποτελεί την ψυχή του κράτους. Αν αυτό διατηρείται, θα διατηρείται αναγκαίως και το κράτος. Αλλά δεν μπορεί να μείνει αλώβητο αν δεν προστατεύεται συγχρόνως από τον Λόγο και από τα κοινά πάθη των ανθρώπων [...] (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 10, § 9).

Ωστόσο, το νεύρο της επιχειρηματολογίας της *Πολιτικής Πραγματείας* (και του ρεαλισμού της) ήταν αντιθέτως η αρχή που είχε τεθεί εξαρχής, σύμφωνα με την οποία:

> Αν η ανθρώπινη φύση ήταν έτσι φτιαγμένη ώστε οι άνθρωποι να επιθυμούν πάνω απ' όλα αυτό που τους είναι περισσότερο ωφέλιμο, δεν θα χρειαζόταν ιδιαίτερη τέχνη για τη διατήρηση της ομόνοιας και της εντιμότητας. Καθώς όμως είναι σίγουρο πως η ανθρώπινη φύση είναι συγκροτημένη τελείως διαφορετικά, το κράτος πρέπει απαραιτήτως να εγκαθιδρυθεί με τέτοιον τρόπο ώστε όλοι, κυβερνώντες και κυβερνώμενοι, είτε το θέλουν είτε όχι, να πράττουν ό,τι συμβάλλει στην κοινή σωτηρία· με άλλα λόγια, να είναι όλοι αναγκασμένοι να ζουν, είτε αυθόρμητα είτε καταναγκαστικά, σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 6, § 3).

Αυτή η αρχή, που διατυπώνεται προτού ξεκινήσει η ανάλυση της μοναρχίας, δεν στερούταν εντούτοις γενικής εμβέλειας. Πρέπει λοιπόν να υποθέσουμε ότι εντωμεταξύ τροποποιήθηκε ή διορθώθηκε... Θα το δούμε. Γεγονός είναι ότι το δέκατο κεφάλαιο ολοκληρώνεται με μια διατύπωση που δεν μπορεί παρά να φανεί ως ευσεβής πόθος: μπροστά στις κρίσιμες καταστάσεις όπου η μάζα τρομοκρατείται απ' τους κινδύνους που πρέπει να αντιμετωπίσει και όπου είναι έτοιμη να αφεθεί στα χέρια ενός χαρισματικού ανθρώπου, «πρέπει αναγκαστικά να επιστρέψουμε στο θεσπισμένο δίκαιο, που είναι αποδεκτό από όλους». Αλλά τι μας αποδει-

κνύει, αν όχι μια λήψη του ζητούμενου, ότι δεν θα δούμε το κράτος να βυθίζεται σε έναν αδιάλλακτο εμφύλιο πόλεμο;

Αν θέλουμε πραγματικά να εξετάσουμε την *Πολιτική Πραγματεία* όχι ως εφαρμογή ενός προκαθορισμένου σχεδίου, που θα ήταν απολύτως συνεκτικό και ήδη βέβαιο για τα αποτελέσματά του, αλλά ως μια εμπειρία σκέψης, ή ακόμη καλύτερα ως έναν θεωρητικό πειραματισμό που αναμετριέται με τις ίδιες τις εσωτερικές δυσκολίες του, η απουσία μιας θεωρίας της δημοκρατίας, που προκαλούσε πάντα την περιέργεια των σχολιαστών και άνοιγε τον δρόμο σε ενίοτε ευφυείς απόπειρες αναπλήρωσης του μέρους που λείπει, αποκτά νέα σημασία. Δεν μπορούμε να την αποδώσουμε απλώς σε ένα συμπτωματικό γεγονός όπως ο θάνατος του συγγραφέα, ούτε επίσης να προσπαθήσουμε να τον αντικαταστήσουμε προκειμένου να συναγάγουμε τις κύριες γραμμές της βασιζόμενοι στις αρχές που έχουν τεθεί αρχικά. Πρέπει να διερωτηθούμε τι είναι αυτό, στον ίδιο τον ορισμό των εννοιών, που οδηγεί τελικώς στη θεωρητική εμπλοκή, και καθιστά αδύνατη τη συγκρότηση μιας συνεκτικής θεωρίας για τη δημοκρατία, διότι η έννοιά της θα ήταν θεμελιωδώς διφορούμενη. Μια τέτοια ανάγνωση δεν θα αποτελούσε, κάθε άλλο, μια αναίρεση του Σπινόζα ή μια απόρριψη της οπτικής γωνίας του, όπως τόσες που έχουν υπάρξει. Τουναντίον, θα μπορούσε να αναδείξει ακόμη περισσότερο τη δύναμή της, αν μη τι άλλο επειδή θα μας απαγόρευε να ανακαλύψουμε στο έργο του Σπινόζα, όπως συμβαίνει σε άλλες περιπτώσεις, έναν κυκλικό τύπο σκέψης, όπου οι πρώτες θεωρητικές αρχές προεξοφλούν απλώς με αφηρημένο τρόπο τα συμπεράσματα. Στην προκειμένη περίπτωση, ο αρχικός ορισμός του φυσικού δικαίου και η θεμελίωση του κράτους στη συμφωνία του πλήθους των ατόμων θα εγγυούνταν εκ των προτέρων την τελική ανακάλυψη: ότι το δημοκρατικό κράτος είναι εκ φύσεως το καλύτερο, το πλέον φυσικό και το πλέον στα-

θερό, σύμφωνα με τη γραμμή σκέψης που χαρακτηρίζει συνολικά τον αστικό φιλελευθερισμό.

Ας μιλήσουμε διαφορετικά. Ο Σπινόζα στοχάζεται εξαρχής, με αυστηρό τρόπο, τη σχέση συγκρότησης των μαζών και του κράτους (multitudo και imperium) ως μια εσωτερική αντίφαση. Γι' αυτό, η επιχειρηματολογία της *Πολιτικής Πραγματείας* είναι η πλέον ρητά διαλεκτική του έργου του: η εξερεύνηση των δρόμων για μια επίλυση της αντίφασης συνίσταται κατ' αρχάς στην ανάπτυξη των όρων της.

Η θέση που εμφανιζόταν, στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, ως μια ιστορική διαπίστωση, γίνεται τούτη τη φορά βασική αρχή της ανάλυσης (και ο Σπινόζα ξαναδιαβάζει τον Μακιαβέλι αναζητώντας στο έργο του οτιδήποτε στοχάζεται ήδη τις συνεπαγωγές της): «είναι βέβαιο ότι το πολιτικό σώμα κινδυνεύει πάντοτε περισσότερο από τους ίδιους τους πολίτες παρά από τους εξωτερικούς εχθρούς· διότι οι καλοί πολίτες σπανίζουν» (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 6, § 6) –θα επανέλθω αργότερα στο ουσιώδες επακόλουθο αυτής της θέσης: ότι η διάλυση του κράτους υπό την επήρεια των εσωτερικών του αντιφάσεων δεν είναι ποτέ ολοκληρωτική.

Ομοίως, επιβεβαιώνεται εκ νέου (μετά το 1672!) η εξής πολιτική θέση: η αλλαγή της μορφής του κράτους με μια επανάσταση ή μια αντεπανάσταση είναι πάντα η χειρότερη λύση (γι' αυτό έχει σημασία να δειχτεί ότι κάθε κρατική μορφή μπορεί να είναι σταθερή, απόλυτη στο είδος της ή, αν μου επιτρέπεται η έκφραση, «σχετικά απόλυτη», δηλαδή ιστορικά βιώσιμη).

Ο φόβος των μαζών, στην αμφισημία του, είναι περισσότερο από κάθε άλλη φορά το θεμελιώδες ερώτημα: όλη η έρευνα της *Πολιτικής Πραγματείας* τείνει συνεπώς *να βρει το σημείο ισορροπίας* (ή τα σημεία ισορροπίας) ανάμεσα στη δύναμη της μάζας και στη δύναμη των κυβερνώντων, δεδομένου ότι πρόκειται ακριβώς

για την ίδια δύναμη, νοούμενη σε μια διαδικασία διαίρεσης και συνδυασμού, και συνεπώς ως μία και πολλαπλή, συγκεντρωμένη ή διασκορπισμένη, εκφραζόμενη ταυτοχρόνως μέσα από την υπακοή (ή την ανταρσία) και την απόφαση (ή την απουσία απόφασης). Ή επίσης: αυτή η έρευνα τείνει να βρει το σημείο ισορροπίας, *πολιτικής ισορροπίας*, που επιτρέπει ταυτοχρόνως στη μάζα και στους κυβερνώντες να ελέγξουν τον τρόμο που εμπνέουν αμοιβαία, αντί να παρασυρθούν σε έναν στρόβιλο θανάτου. Τότε, η έννοια μιας libera multitudo (μιας μάζας ελεύθερης ή εν ελευθερία) θα μπορούσε να μην περιγράφει μόνο ένα εξωτερικό πολιτικό δεδομένο (το γεγονός ότι ένα κράτος συγκροτείται εκ των έσω, και όχι μέσω κατάκτησης), αλλά να εκφράζει την εγγενή ιδιότητα μιας κοινωνικής ύπαρξης που χαρακτηρίζεται από τη «λατρεία για τη ζωή» (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 5, § 6).

Καθώς δεν μπορούμε εδώ να ακολουθήσουμε λεπτομερώς τους δρόμους αυτής της έρευνας, από το ένα κεφάλαιο της *Πολιτικής Πραγματείας* στο άλλο, σύμφωνα με την ημιτελή διαλεκτική πορεία της, θα αρκεστώ να υπενθυμίσω ένα στοιχείο που γίνεται ευδιάκριτο μέσα από την επίμονη παρουσία ενός χαρακτηριστικού θέματος, το οποίο εισάγεται αναφορικά με τη μοναρχία: πρόκειται για την *επιστροφή στη μάζα*, η απειλή αλλά και η αναπόφευκτη εμφάνιση της οποίας προκύπτουν από τη φύση ενός κράτους που οικοδομεί την «ψυχή» του εκπροσωπώντας όλες τις βουλήσεις μέσω της βούλησης ενός και μόνο θνητού ατόμου:

> Η μορφή του κράτους πρέπει να παραμένει πάντα μία και η αυτή· και, κατά συνέπεια, ο βασιλιάς πρέπει να είναι ένας, του ίδιου πάντοτε φύλου, και το κράτος πρέπει να παραμένει αδιαίρετο. Είπα ότι ο πρωτότοκος γιος του βασιλιά διαδέχεται, σύμφωνα με το δίκαιο, τον πατέρα του, [...] αυτό προκύπτει [...] από το γεγονός ότι η εκλογή του βασιλιά από τη μάζα [quae a multitudine fit] πρέπει, όσο εί-

> ναι δυνατόν, να ισχύει αιώνια. Σε διαφορετική περίπτωση, θα συμβεί κατ' ανάγκην η ανώτατη αρχή του κράτους να επιστρέφει συχνά στη μάζα του πληθυσμού: μεταβολή τεράστια και εξαιρετικά επικίνδυνη. [...] Καθένας στην πολιτική κοινωνία διατηρεί ακόμη και μετά θάνατον το ίδιο δίκαιο που είχε κατά τη διάρκεια της ζωής του [...], αυτό δεν συμβαίνει χάρη στη δύναμή του, αλλά χάρη στη δύναμη του πολιτικού σώματος, η οποία είναι αιώνια. Η περίπτωση [ratio] του βασιλιά είναι εντελώς διαφορετική· διότι η βούληση του βασιλιά είναι το ίδιο το δίκαιο της πολιτικής κοινωνίας και ο βασιλιάς είναι το ίδιο το πολιτικό σώμα· άρα, όταν πεθαίνει ο βασιλιάς, εκλείπει κατά κάποιον τρόπο και το πολιτικό σώμα· [...] κατά συνέπεια, η ανώτατη αρχή επιστρέφει κατά φυσικό τρόπο στη μάζα [summa potestas ad multitudinem naturaliter redit] του πληθυσμού, που δικαιούται να συντάξει νέους νόμους και να καταργήσει τους παλαιούς [...] (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 7, § 25· όλη η παράγραφος είναι σημαντική).

Λίγο παρακάτω (κεφ. 8, § 3), ο Σπινόζα συνοψίζει ολόκληρο το επιχείρημα γράφοντας:

> Οι βασιλείς είναι θνητοί, ενώ οι συνελεύσεις είναι αιώνιες· γι' αυτό η δύναμη του κράτους, από τη στιγμή που μεταβιβάζεται σε μια αρκετά μεγάλη συνέλευση, δεν επανέρχεται ποτέ στη μάζα [numquam ad multitudinem redit] [...]. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η εξουσία που μεταβιβάζεται σε μια αρκετά μεγάλη συνέλευση είναι απόλυτη ή προσεγγίζει στον μέγιστο βαθμό την απόλυτη εξουσία.

Ας σταθούμε μια στιγμή εδώ. Ιδού ακριβώς το κατευθυντήριο νήμα του επιχειρήματος που αναζητεί μια σταθερή ισορροπία η οποία να παρέχει στο κράτος ένα είδος αιωνιότητας: να βρεθεί εκείνο το μόρφωμα, το οποίο καθιστώντας την εκπροσώπηση του λαού νομική και συλλογική, και όχι πλέον φυσική και ατομική, θα αποτρέπει διά παντός, στον βαθμό που είναι ανθρωπίνως νοητό, την «επιστροφή στη μάζα».

Ωστόσο, ο Σπινόζα συνεχίζει: «αν υπάρχει μια απόλυτη εξουσία, στην πραγματικότητα είναι εκείνη που βρίσκεται στα χέρια ολόκληρου του λαού [quod integra multitudo tenet]». Μένει, άραγε, ένα επιπλέον βήμα μετά τη μοναρχία και την αριστοκρατία, σύμφωνα με τη λογική αυτού του πολιτικού υπολογισμού, για να κατακτήσουμε τη δημοκρατική λύση του προβλήματος; Αλλά τούτο το βήμα συνιστά εξ ορισμού αντίφαση: *τι μπορεί πράγματι να είναι μια εξουσία οριστικά αποσπασμένη από τον κίνδυνο της επιστροφής στη μάζα, επειδή θα ανήκε πάντοτε ήδη σε όλη αυτή τη μάζα;* Ή, αν προτιμούμε: αν η μάζα είναι εκ φύσεως «επίφοβη για τους κυβερνώντες [multitudo imperantibus formidolosa est]» (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 8, § 4), γεγονός που έχει ως αποτέλεσμα «στην πράξη, η εξουσία να μην είναι απόλυτη», *από ποια άποψη το πέρασμα στο όριο (δημοκρατία) μπορεί να εγγυηθεί έστω και κατ' ελάχιστο ότι η μάζα στην εξουσία δεν θα είναι επίφοβη για τον εαυτό της;*

Ας προχωρήσουμε παρακάτω. Καθώς προσπαθεί να οικοδομήσει σταδιακά τις συνθήκες της ομοψυχίας (και συνεπώς της υπακοής του κοινωνικού σώματος στον νόμο, που είναι γι' αυτό «σαν μια ψυχή»), η *Πολιτική Πραγματεία* διαπλέκει διάφορα νήματα και ακολουθεί αρκετές ιδέες που αναπτύσσονται άνισα.

Μία από αυτές, που παραμένει δευτερεύουσα, απηχεί το ενδιαφέρον της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας* για τη ζωή της φαντασίας, εξετάζοντας υπό ποιες προϋποθέσεις η κυβέρνηση δεν θα προκαλέσει «την αγανάκτηση του μεγαλύτερου μέρους του πληθυσμού [maximae partis multitudinis]» (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 3, § 9· κεφ. 7, § 2 κ.λπ.), είτε επειδή ο βασιλιάς ή η αριστοκρατία αποπλανούν τον όχλο, είτε επειδή περιβάλλουν με κύρος τη μορφή τους, είτε επειδή συγκροτείται στο κράτος ένας συνδυασμός ανοχής και κρατικής θρησκείας.

Αλλά η βασική ιδέα είναι εφεξής εντελώς διαφορετική: α-

φορά την αναγνώριση των κοινών εννοιών που εκφράζουν το δημόσιο όφελος και συγχρόνως το συμφέρον του καθενός, δηλαδή την ίδια τη διατήρηση του κοινωνικού σώματος. Ωστόσο, σ' αυτό το σημείο η σκέψη του Σπινόζα διχάζεται εκ νέου, ακολουθώντας αντιθετικά αξιώματα σε σχέση με τα πάθη.

Αφενός, μια σειρά κείμενα (όπου είναι χαρακτηριστικό ότι οι όροι plebs και vulgus, και ιδιαίτερα turba, συνδηλώνουν εκ νέου τη multitudo) διατυπώνουν μια απαισιόδοξη θέση, που θεωρεί τον όχλο ανίκανο να αυτοκυβερνάται και να αυτοσυγκρατείται, διότι αναγεννιούνται συνεχώς οι εσωτερικές διαιρέσεις του, απ' όπου απορρέουν οι στάσεις:

> Είναι προφανές ότι η μάζα του πληθυσμού [multitudo integra] δεν θα μεταβίβαζε ποτέ το δίκαιό της σε λίγους ή σε έναν άνθρωπο, αν μπορούσε από μόνη της να επιτύχει την ενότητα στο εσωτερικό της και να εμποδίσει τις έριδες που συνήθως εκδηλώνονται στις πολυμελείς συνελεύσεις [ex controversiis, quae plerumque in magnis Conciliis excitantur] να εξελιχθούν σε στάσεις (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 7, § 5).

Και επίσης:

> Οι άνθρωποι, όπως είπαμε, είναι εκ φύσεως εχθροί, έτσι διατηρούν τη φύση αυτή ακόμη και όταν ενώνονται και συνδέονται με νόμους. Πιστεύω δε πως γι' αυτόν τον λόγο οι δημοκρατίες μεταβάλλονται σε αριστοκρατίες, και αυτές με τη σειρά τους σε μοναρχίες. Γιατί είμαι πλήρως πεπεισμένος ότι τα περισσότερα αριστοκρατικά κράτη υπήρξαν προηγουμένως δημοκρατικά... (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 8, § 12).

Και τέλος:

> Η πρωταρχική αιτία για τη διάλυση των κρατών αυτού του τύπου [της αριστοκρατίας] είναι εκείνη που επισημαίνει ο οξυδερκέστατος Φλωρεντίνος στους *Λόγους στον Τίτο Λίβιο* (βιβλίο 3, λόγος 1): σε ένα κράτος, όπως και στο ανθρώπινο σώμα, «προστίθενται

καθημερινώς κάποια νέα στοιχεία [quotidie aggregator aliquid], τα οποία πότε-πότε απαιτούν θεραπεία»· γι' αυτό είναι απαραίτητο, αναφέρει, κάποτε ένα γεγονός να επαναφέρει το κράτος στη βασική του αρχή, στην οποία θεμελιώθηκε ευθύς εξαρχής. Αν αυτό δεν συμβεί την κατάλληλη στιγμή, τα προβλήματα θα πάρουν τέτοιες διαστάσεις ώστε να μην μπορούν να λυθούν χωρίς να διαλυθεί και το ίδιο το κράτος (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 10, § 1).

Η θέση αυτή τείνει επομένως να μας μεταφέρει σε μια πλατωνική λογική της παρακμής του απόλυτου χαρακτήρα ή της δύναμης των κρατών. Αλλά, αφετέρου, ο Σπινόζα επανέρχεται στην αισιόδοξη παραδοχή που είχε ήδη διατυπωθεί στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* (κεφ. 16): «Είναι σχεδόν αδύνατον η πλειοψηφία των ανθρώπων, όταν ενώνονται σε ένα σύνολο, αν αυτό το σύνολο είναι αρκετά ευρύ, να συμφωνούν σε έναν παραλογισμό». Όταν απειλεί η μοναξιά (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 6, § 1), όταν διακυβεύεται το ζωτικό συμφέρον τους, ένας *μεγάλος αριθμός* ατόμων δεν μπορούν να σφάλλουν κατά πλειοψηφία, και ακόμη καλύτερα: *το πλήθος, ως τέτοιο, δεν μπορεί να παραληρεί απολύτως*. Λόγου χάρη:

> [...] η ανθρώπινη φύση είναι φτιαγμένη έτσι ώστε ο καθένας επιζητεί με το μεγαλύτερο πάθος τη δική του προσωπική ωφέλεια, [...] και υποστηρίζει την υπόθεση του άλλου, μόνο στον βαθμό που πιστεύει ότι με αυτόν τον τρόπο ενισχύει τη δική του θέση [...]. Και παρόλο που η συνέλευση αυτή, αποτελούμενη από τόσο μεγάλο αριθμό πολιτών, αναπόφευκτα θα πρέπει να περιλαμβάνει και πολλά μέλη χωρίς καμιά καλλιέργεια, ωστόσο είναι βέβαιο ότι [...] η πλειοψηφία της συνέλευσης αυτής δεν θα θελήσει ποτέ τον πόλεμο, ενώ θα διακρίνεται αντιθέτως για τον ζήλο και την αγάπη της προς την ειρήνη [...](*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 4, § 4· κεφ. 7, §§ 4 και 7).[15]

15. Αυτές οι διατυπώσεις για την ικανότητα του πλήθους να διαβουλεύεται απηχούν μια μακρά παράδοση, που φτάνει μέχρι τον Αριστοτέλη (*Πολιτικά*,

Είτε ο Σπινόζα αναφέρεται ρητά είτε όχι σ' αυτή τη θέση, κατασκευάζει ένα μοντέλο ισορροπίας εξουσιών, ένα ιεραρχικό σύστημα συμβουλίων διακυβέρνησης που μεγιστοποιεί τις δυνατότητες διαβούλευσης και ορθολογικής απόφασης. Εξ ου και η ακόλουθη εκπληκτική φράση: «ο αριθμός των πατρικίων μπορεί κάλλιστα να είναι μεγαλύτερος από αυτόν της μάζας. Αντιθέτως, ο μόνος κίνδυνος έγκειται στην έλλειψη πατρικίων» (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 8, § 13).

Βρισκόμαστε στην καρδιά του εγχειρήματος της *Πολιτικής Πραγματείας*. Οι συνταγματικές δομές που μας προτείνει δεν είναι εξάλλου τόσο νομικές όσο *στατιστικές*, διατηρώντας την αρχική διπλή έννοια του όρου, την οποία μπορούσε να εμπνευστεί ο Σπινόζα από τον μερκαντιλισμό. Αυτές οι λειτουργικές σχέσεις (rationes) ανάμεσα σε μέρη του πλήθους, ανάμεσα σε διευθύνοντες και διευθυνόμενους, ανάμεσα σε εκτελεστική εξουσία, σε εξουσία διαβούλευσης και σε ελεγκτική εξουσία, έχουν πάντα την εξής τριπλή λειτουργία: να παγιώνουν τη δομή του κράτους ή να εξατομικεύουν τη μορφή του· να αποσυνθέτουν το προϋπάρχον πλήθος για να το ανασυνθέτουν με ορθολογικό τρόπο, συναρτήσει των συνθηκών (λόγου χάρη των οικονομικών συνθηκών –εμπόριο, πλούτος και φτώχεια που αναφέρονται εν

Γ', 1281 b). Αλλά κυρίως επικαλούνται ευθέως ορισμένα επιχειρήματα που είχε διατυπώσει ο Μακιαβέλι (*Λόγοι*, 1, κεφ. 47 και 57-58, όπου εμφανίζεται ακριβώς η έννοια του *πλήθους* ως άλλο όνομα του *λαού*), και τα οποία τροφοδοτούσαν πάντα τη «δημοκρατική» ανάγνωση του έργου του. Στον βαθμό ακριβώς που ο Σπινόζα επανέρχεται, δίκην θεμελίου, στο ζήτημα της φαντασιακής δομής του πλήθους και θέτει, επιπροσθέτως, το πρόβλημα της οργάνωσής του, έχει τη δυνατότητα να ξεπεράσει τους περιορισμούς με τους οποίους συνόδευε ο Μακιαβέλι τη θέση του. Βλ. τα σχόλια του Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, γαλλική μετάφραση, Payot, Paris, 1982, σ. 147 κ.ε., και επίσης του Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972, σ. 520 κ.ε.

παρόδω– αλλά κυρίως των πολιτισμικών σχέσεων –γνώση και άγνοια)· τέλος, να συνάγουν τις προϋποθέσεις μιας πραγματικής πολιτικής απόφασης (λόγου χάρη, εξαναγκάζοντας τους πατρικίους να σχηματίσουν ένα ενιαίο σώμα που θα καθοδηγείται από μια κοινή σκέψη) και να συγκροτούν τις βαθμίδες που θα επιφορτιστούν με τον έλεγχο της ορθολογικότητάς της.

Η στατιστική του Σπινόζα πρέπει να μπορεί να διαβαστεί τόσο ως επιστήμη του κράτους όσο και ως επιστήμη του πληθυσμού, τόσο από την οπτική γωνία του *imperium* (ασφάλεια, ρύθμιση της υπακοής και των διαδικασιών διαβούλευσης) όσο και από την οπτική γωνία του πλήθους (πραγματική απόφαση, συγκέντρωση της δύναμής του να ενεργεί).

Πρόκειται για ένα είδος λογιστικής της πολιτικής με δύο εισόδους. Αρκετοί πρόσφατοι μελετητές αναγνώρισαν τη σημασία και την πρωτοτυπία του εγχειρήματος: λόγου χάρη, ο Μυνιέ-Πολλέ, που μιλά για μια «πραγματική πολιτική μετρική», όρος εντούτοις εξόχως πλατωνικός. Ο Ματερόν γοητεύεται από αυτήν την προοπτική και αναπτύσσει ευφυώς τους υπολογισμούς που υποδεικνύει ο Σπινόζα, αναζητώντας έναν δρόμο μετάβασης από τη «στατική ισορροπία» στη «δυναμική ισορροπία» του κοινωνικού σώματος. Πιστεύω ότι σ' αυτό το σημείο ο Νέγκρι έχει άδικο, όταν υποστηρίζει ότι η σπινοζική σκέψη της «συγκρότησης», στον βαθμό που παρουσιάζεται ως ανάπτυξη της δύναμης του πλήθους, δεν αφήνει καθόλου χώρο στην ιδέα της διαμεσολάβησης. Ασφαλώς, ο Σπινόζα απορρίπτει τελικώς τη νομική διαμεσολάβηση συμβολαιακού χαρακτήρα, ως πραγματικό ή φαντασιακό θεμέλιο της ανώτατης αρχής. Θέλει όμως έτσι να αναπτύξει καλύτερα, στην *Πολιτική Πραγματεία*, την ανάλυση της θεσμικής διαμεσολάβησης: αυτό ακριβώς τον καθιστά έναν από τους πρώτους θεωρητικούς του νεότερου κρατικού μηχανισμού (σ' αυτό το σημείο συμφωνώ με την ανάλυση του Πιερ-Φρανσουά Μο-

ρώ)· τουναντίον, ο Μακιαβέλι, παρά τον στοχασμό του για την οργάνωση του στρατού, περιορίστηκε στην ανάλυση της κρατικής εξουσίας ως πηγής ή αντικειμένου πολιτικών στρατηγικών, και ο Χομπς, όπως είπαμε, στη διάκριση της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας (προκειμένου να προσδιορίσει ποιες «ενώσεις», διακριτές από το ίδιο το κράτος, μπορούν νομίμως να υπάρχουν, χωρίς να αποτελούν «φέουδα» ή «κράτη εν κράτει»).[16]

Ωστόσο, το αποτέλεσμα είναι, για μία ακόμη φορά, θεωρητικά απορητικό και πολιτικά διφορούμενο (κυρίως σε ό,τι αφορά τη χρήση του όρου *απόλυτο*). Πώς τούτη η κατασκευή, όσο σημαντική κι αν είναι από ιστορική άποψη, απαντά πράγματι στο ερώτημα που τίθεται;

Η αριθμητική οργάνωση της σχέσης imperium-multitudo (κράτος ή κρατική εξουσία εναντίον μαζών), σημαίνει ότι εισά-

16. Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976, σ. 226 (βλ. επίσης τα κεφ. IV και XVIII), Alexandre Matheron, 1969, *ό.π.*, σσ. 465-502, Pierre-François Moreau, «La Notion d'*Imperium* dans le *Traité Politique*», *Actes du Colloque d'Urbino*, *ό.π.*

Για να πειστούμε ότι πίσω από αυτόν τον στοχασμό υπήρχε μια παράδοση και ένα συγκεκριμένο ιστορικό πρόβλημα οργάνωσης των κοινωνικών ιεραρχιών στις μοναρχίες και τις ολιγαρχίες του 16ου και του 17ου αιώνα, αρκεί να διαβάσουμε τις σελίδες που έχει αφιερώσει ο Φερνάν Μπρωντέλ στις κλίμακες πλούτου και εξουσίας στη Βενετία, τη Γένοβα και την Αγγλία, στο *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, τόμ. 2, *Les Jeux de l'echange*, A. Colin, Paris, 1979, σ. 415 κ.ε. Βλ. επίσης πιο κάτω, σ. 487, την περιγραφή του σε σχέση με τις τροπικότητες του ολλανδικού μερκαντιλισμού, ο οποίος συχνά απορρίπτεται. Σε σχέση με αυτό το σημείο, βλ. Immanuel Wallerstein, *Le Mercantilisme et la consolidation de l'Économie-monde européenne, 1600-1750*, γαλλική μετάφραση, Paris, 1984, κεφ. II, «Η περίοδος της ολλανδικής ηγεμονίας». Για τη στατιστική ως «κρατική επιστήμη» και ως «επιστήμη του κράτους», βλ. J. Hecht, «L'idée de dénombrement jusqu'à la Révolution» (στο Jacques Mairesse et al., *Pour une histoire de la statistique*, τόμ. 1, INSEE, Paris) που επισημαίνει τον άμεσο ρόλο του Jan de Witt και του Christian Huyghens, στενών φίλων του Σπινόζα, στην ανάπτυξη της ολλανδικής στατιστικής.

γεται εκ των πραγμάτων σε κάθε κρατική μορφή μια δημοκρατική αρχή. Όχι με την έννοια ενός ιδεατού θεμελίου της ανώτατης αρχής, αλλά με την έννοια ενός ρυθμιστικού μηχανισμού και μιας φυσικής τάσης. Ακόμη και μια μοναρχία δεν είναι σταθερή ή «απόλυτη» παρά μόνο αν, απορρίπτοντας τις τυραννικές πρακτικές οι οποίες, υπό τη φαινομενική παντοδυναμία του ενός, αποκρύπτουν στην πραγματικότητα μια μεταμφιεσμένη αριστοκρατία και ένα σπέρμα αναρχίας (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 6, § 5), γίνει όχι απλώς μια συνταγματική μοναρχία, που θα αυτοπεριορίζεται καθώς θα επιβάλλει καταναγκασμούς στον εαυτό της, όπως ο Οδυσσέας μπροστά στις Σειρήνες,[17] αλλά μια μοναρχία που παραχωρεί τον μέγιστο χώρο μέσα της στο δημοκρατικό στοιχείο (είθε ο Γουλιέλμος της Οράγγης να ακούσει αυτήν την προειδοποίηση, σκεφτόταν ίσως ο Σπινόζα!). Το ίδιο ισχύει, και a fortiori, σε ό,τι αφορά την αριστοκρατία: εξ ου και η απόδειξη που καταδεικνύει την υπεροχή της ομοσπονδιακής αριστοκρατίας των πόλεων (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 9) σε σχέση με την συγκεντρωτική αριστοκρατία (κυριαρχία μιας πόλης επί της υπαίθρου της), στην οποία οι υπήκοοι παραμένουν ξένοι (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 8, §§ 9-12) –γεγονός που αποσαφηνίζει ίσως τις αιτίες που κατέρρευσε το ρεπουμπλικανικό καθεστώς το 1672, στον βαθμό που η ομοσπονδιακή οργάνωση έτεινε να εκφυλιστεί σε ολλανδικό συγκεντρωτισμό (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 9, § 2).

17. *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 7, § 1: «το παράδειγμα του Οδυσσέα». Στο εξαίρετο δοκίμιό του, *Ulysses and the Sirens, Studies in rationality and irrationality*, Cambridge University Press / Éd. Maison des Sciences de l'Homme, Paris-London-N. York, 1979, ο Jon Elster εξετάζει κείμενα του Πασκάλ και του Ντεκάρτ που *δεν* αναφέρονται σ' αυτό το παράδειγμα, ακόμη κι αν μπορούν να το αποσαφηνίσουν. Τουναντίον, αγνοεί το κείμενο του Σπινόζα που χρησιμοποιεί ρητά αυτό το παράδειγμα.

Και πάλι, όμως, *τι είναι η ίδια η δημοκρατία*, αν πρέπει επιτέλους να οριστεί ως ένα πολίτευμα σε πλήρη λειτουργία, ως μια αυτοδικαίως υπάρχουσα έννοια, και όχι πλέον μόνο ως ένα στοιχείο ή μια σταθεροποιητική τάση που διαπερνά τους θεσμούς των άλλων πολιτευμάτων; Αφ' ης στιγμής ο Σπινόζα, θέλοντας να συνδυάσει τη θεωρία με την πρακτική, προβαίνει σε έναν στοχασμό θεσμικής φύσεως, η δημοκρατία δεν είναι πλέον παρά το όριο της τελειοποίησης της αριστοκρατίας, σύμφωνα με την ίδια στατιστική αρχή αποσύνθεσης και ανασύνθεσης της multitudo. Δεν θα μπορούσε επομένως, κατά παράδοξο τρόπο, να εξασφαλίσει κάποια προσίδια καταστατική αρχή.

Η απορία είναι εκ νέου αναπόφευκτη, αφ' ης στιγμής η ίδια η φύση των χρησιμοποιούμενων εννοιών συνεπάγεται τόσο την αναγκαιότητα να πολλαπλασιαστούν οι θεσμοί που παγιώνουν την αριστοκρατία ενσωματώνοντας στην ιεραρχία των συνελεύσεών της ολόκληρη τη multitudo, όσο και την αναγκαιότητα να μετασχηματιστεί ριζικά η καταστατική αρχή της, η οποία εξακολουθεί να είναι δέσμια του κανόνα τον οποίο εκφράζει το «terrere, nisi paveant»: αν η μάζα δεν φοβάται, τρομοκρατεί![18] Ο αρχικός ορισμός της αριστοκρατίας, εμπεριείχε ήδη καθ' ολοκληρίαν αυτόν τον κανόνα:

> Φαίνεται λοιπόν πως ένα παρόμοιο κράτος θα βρίσκεται στην καλύτερή του κατάσταση [conditionem optimam] αν εγκαθιδρυθεί

18. *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 7, § 27. Το γεγονός ότι αυτό το απόφθεγμα (που προέρχεται από τον Τάκιτο, *Χρονικά*, I, 29), παρουσιάζεται εδώ στο πλαίσιο μιας απόρριψης, από την πλευρά του Σπινόζα, των αντιδημοκρατικών επιχειρημάτων, ωθεί εν γένει τους σχολιαστές να θεωρούν ότι ο Σπινόζα δεν το υιοθετεί. Με αυτόν τον τρόπο διαγράφεται όλη η αμφισημία που επιχειρώ ακριβώς να διασαφηνίσω. Η ίδια διατύπωση, όπως θα δούμε, εμφανίζεται στην *Ηθική* με μια ελάχιστα διαφορετική μορφή (Terret vulgus, nisi metuat), την οποία αποδέχεται τούτη τη φορά ο συγγραφέας.

> με τρόπο ώστε να προσεγγίζει στον μέγιστο βαθμό το απόλυτο κράτος, δηλαδή με τρόπο ώστε να καθιστά τη μάζα όσο το δυνατόν λιγότερο επίφοβη και να μην της παραχωρεί άλλη ελευθερία εκτός από εκείνη που πρέπει αναγκαστικά να της απονείμει δυνάμει της συγκρότησης του κράτους. Η ελευθερία αυτή είναι λιγότερο το δίκαιο της μάζας και περισσότερο το δίκαιο ολόκληρου του κράτους [non tam multitudinis, quam totius imperii jus], δίκαιο το οποίο μόνο οι άριστοι [ή οι ανώτεροι: optimates] διεκδικούν και διατηρούν ως δικό τους (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 8, § 5).

Και προσθέτει ο Σπινόζα: «Κατ' αυτόν τον τρόπο, η πρακτική θα συμβαδίζει στον μέγιστο βαθμό με τη θεωρία [...] όπως είναι προφανές». Ίσως, αλλά πώς θα μπορούσε να συμφιλιωθεί αυτή η επιβεβαίωση με την προοπτική μιας ταύτισης της ανώτατης συνέλευσης με ολόκληρο τον λαό, ώστε ο θεμελιώδης ορισμός του φυσικού δικαίου ως potentia multitudinis, ως «δύναμης της μάζας», όχι μόνο να «διατηρείται στο ίδιο το πολιτισμένο κράτος» αλλά και να μην χάνει κάθε πραγματικό περιεχόμενο; Κάθε σταθερό κράτος είναι απόλυτο στον βαθμό που η δομή του εκπληρώνει τη δημοκρατική τάση. Αλλά η ίδια η δημοκρατία δεν θα μπορεί ποτέ να οριστεί παρά ως μια *τέλεια αριστοκρατία*: πρόκειται για εγγενώς αντιφατική έννοια. Ή, αν προτιμάμε: *η ίδια η έννοια ενός μη αντιφατικού κράτους* (και κατ' επέκταση, μιας μη αντιφατικής μάζας) *είναι αντιφατική*. Οι σχολιαστές δεν έπαψαν να παγιδεύονται σ' αυτόν τον κύκλο.

Απ' όπου προκύπτει η εξαιρετική σημασία της διατύπωσης που αποσαφήνιζε το νόημα αυτών των όρων, σε σχέση με την επιλογή των πατρικίων, και η οποία δεν μπορεί παρά να προβληματίζει:

> Ονομάζουμε αριστοκρατικό το κράτος εκείνο στο οποίο δεν έχει την εξουσία ένας μόνο άνθρωπος αλλά ένας ορισμένος αριθμός ατόμων, τα οποία επιλέγονται μέσα από τη μάζα [ex multitudine selecti], και που εφεξής θα τα αποκαλούμε «πατρικίους». Λέγω

σαφώς: «ένας ορισμένος αριθμός ατόμων τα οποία επιλέγονται». Διότι αυτή είναι η κύρια διαφορά μεταξύ αυτού του κράτους και του δημοκρατικού [...]. Έτσι, ακόμη κι αν σε κάποιο κράτος το σύνολο της μάζας [integra multitudo] γινόταν δεκτό στις τάξεις των πατρικίων, από την στιγμή που τούτο δεν θα αποτελούσε κληρονομικό δίκαιο [...] το κράτος θα παρέμενε καθ' ολοκληρίαν αριστοκρατικό, εφόσον κανένας δεν θα γινόταν δεκτός στις τάξεις των πατρικίων χωρίς να έχει επιλεγεί ρητώς [nisi expresse selecti] (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 8, § 1).

Ιδού, λοιπόν, που επανακάμπτει η παλαιά ουτοπία μιας διακυβέρνησης που θα ήταν η *καλύτερη* επειδή είναι (και στο μέτρο που είναι) η *διακυβέρνηση των καλύτερων*, ακόμη κι αν χρειάζεται να αποδειχτεί ότι αυτοί οι καλύτεροι πρέπει να είναι «η πλειοψηφία»... Πώς θα μπορούσαμε να μην συγκρίνουμε αυτές τις διατυπώσεις με τις πρώτες γραμμές του ενδέκατου κεφαλαίου, αναφορικά με το «απολύτως απόλυτο» (omnino absolutum) δημοκρατικό κράτος; Πρόκειται για την κομβική στιγμή όπου αυτή η διαλεκτική έρχεται αντιμέτωπη με την ίδια τη διανοητική της πρόκληση. Hic Rhodus, hic salta!

Ωστόσο, βλέπουμε τότε τον Σπινόζα να αρνείται να ορίσει εξαρχής τη δημοκρατία με βάση μια προσίδια μορφή της σχέσης imperium-multitudo, όπως είχε πράξει για τα προηγούμενα πολιτεύματα. Το γεγονός και μόνο ότι θα επρόκειτο για ταυτολογικό ορισμό (κάτι που, στην περίπτωση του Ρουσσώ για παράδειγμα, θα του παρείχε αξία θεμελίου) αποτελεί εμφανώς για εκείνον μια ανυπέρβλητη εμπλοκή, υποδηλώνοντας την επιστροφή της επί μακρόν αναβαλλόμενης ουτοπίας. Εξ ου και οι αναβλητικοί ελιγμοί, αλλά και η επίκληση ορισμένων προϋποθέσεων: πρέπει κατ' αρχάς να γίνει διάκριση ανάμεσα σε «διάφορα είδη δημοκρατίας»... Βλέπουμε τελικώς τον Σπινόζα να βουλιάζει στην αναζήτηση «φυσικών» κριτηρίων για την ιδιότητα του πολίτη,

δικαιολογώντας τον a priori αποκλεισμό αυτής ή της άλλης τάξης (και πρωτίστως των γυναικών, των οποίων η σαγηνευτική αδυναμία, ως ύστατο υπόλειμμα των παθών του πλήθους, συνιστά πάντα για το κράτος μια θανάσιμη απειλή...).[19] Και, θα τολμούσα να πω, τον βλέπουμε να πεθαίνει μπροστά σ' αυτή τη λευκή σελίδα.

Ατομικότητα και επικοινωνία

Όπως είπαμε προηγουμένως, δεν σκοπεύουμε να ισχυριστούμε εδώ ότι ανασκευάζουμε τον Σπινόζα. Τουναντίον, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε το στοιχείο που συνιστά τη μοναδική δύναμη της σκέψης του, επιδιώκοντας να τον αποσπάσουμε από αναδρομικού τύπου συγχύσεις, που θέλουν πάση θυσία να τον αναγορεύσουν σε πρόδρομο του Ρουσσώ, του Μαρξ ή του Νίτσε. Ζητούμενο είναι να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε με ποιον τρόπο, εμπνεόμενος με αντιφατικό τρόπο από τον δικό του φόβο για τις μάζες και από την ελπίδα μιας δημοκρατίας που νοείται ως μαζική απελευθέρωση, ο Σπινόζα κατάφερε να αποδώσει σε αυτήν την έννοια μια σημασία και μια συνθετότητα

19. Ο αναγκαίος αποκλεισμός των γυναικών από την ιδιότητα του πολίτη –για τους ίδιους λόγους με τους ξένους και τους δούλους– αποτελεί ασφαλώς έναν κοινό τόπο για την πολιτική φιλοσοφία, που φτάνει τουλάχιστον μέχρι τον Αριστοτέλη και ριζώνει στην ιστορία των θεσμών. Αλλά το γεγονός ότι η *Πολιτική Πραγματεία* «μένει ανολοκλήρωτη» σ' αυτό ακριβώς το σημείο, ή μάλλον το γεγονός ότι σ' αυτό ακριβώς το σημείο ο *φόβος των γυναικών*, ως πραγματική μετωνυμία του φόβου των μαζών, διακόπτει την ανάλυση και αφήνει ανολοκλήρωτη τη θεωρητική έκθεση, δεν μπορεί να θεωρηθεί απλή σύμπτωση. Είναι μια ένδειξη που ενισχύει την υπόθεση που πρότεινα προηγουμένως σε σχέση με την τελική απορία της *Πολιτικής Πραγματείας*, και σε σχέση με τον θάνατο του συγγραφέα.

που δεν έχει προηγούμενο στους σύγχρονούς του ή στους μεταγενέστερους, σε ιστορικές συνθήκες που τον καταδίκαζαν με κάθε τρόπο σε απόλυτη θεωρητική μοναξιά. Αυτός είναι ο λόγος που θα ήθελα, ολοκληρώνοντας, να επιστρέψω, προ της *Πολιτικής Πραγματείας* που κατονομάζει ρητά αυτό το πρόβλημα, στις έννοιες που εκφράζουν αυτήν την πρωτοτυπία και αυτήν την επικαιρότητα με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο.

Θα τις βρούμε, πράγματι, στην *Ηθική* και στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, υπό τον όρο να μην αναζητήσουμε εκεί τη συνοχή μιας οριστικής πολιτικής ή φιλοσοφικής λύσης.

Δεν αρκεί να επισημάνουμε, όπως ειπώθηκε ήδη, ότι η θεωρία των παθών στην *Ηθική* εδράζεται στην ανάπτυξη της αμφιθυμίας τους, από την αρχική διαίρεση του conatus μέχρι την ανάλυση της fluctuatio animi. Πρέπει επίσης να αναρωτηθούμε ποιο είναι το θεωρητικό αντικείμενο αυτής της ανάλυσης.

Το εν λόγω αντικείμενο δεν είναι το άτομο *αλλά η ατομικότητα, ή μάλλον η μορφή της ατομικότητας*: με ποιον τρόπο συγκροτείται, με ποιον τρόπο τείνει να διατηρηθεί, με ποιον τρόπο συντίθεται με άλλες ατομικότητες με σχέσεις συμφωνίας και ασυμφωνίας, ή ενεργητικότητας και παθητικότητας. Αν είναι γνωστό ότι κατά τον Σπινόζα η ατομικότητα δεν αποτελεί σε κανέναν βαθμό υπόσταση, πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι δεν αποτελεί επίσης συνείδηση ή πρόσωπο με τη νομική ή θεολογική έννοια. Οι άνθρωποι, ως ενικοί πεπερασμένοι τρόποι, έχουν συνείδηση των επιθυμιών τους αλλά δεν έχουν συνείδηση των αιτιών που τις παράγουν, με άλλα λόγια «σκέφτονται», κάτι που είναι τελείως διαφορετικό. Κατά συνέπεια, κάθε ανθρώπινη ατομικότητα βρίσκεται ανάμεσα σε κατώτερες μορφές ατομικότητας που συντίθενται σ' αυτήν, χωρίς εντούτοις να διαλύονται σ' αυτήν, και σε ανώτερες μορφές ατομικότητας στις οποίες μπορεί να ενταχθεί – μια διαβάθμιση την οποία θα μπορούσαμε να εκφράσουμε μετα-

φορικά, στη γλώσσα των μαθηματικών, υπενθυμίζοντας ότι η δύναμη ενός (άπειρου) συνόλου και η δύναμη του συνόλου των μερών του είναι πάντα αδύνατον να συγκριθούν. Γι' αυτό, αν η ψυχή (το σύνολο των σκέψεων) πρέπει να οριστεί ως ιδέα του σώματος, από την άλλη η ατομικότητα δεν έχει καμμία σχέση με μια ένωση της ψυχής και του σώματος, και μάλιστα αποκλείει καθ' ολοκληρίαν αυτήν τη μυστικιστική αναπαράσταση.[20]

Αν στραφούμε τώρα στην ανάλυση των παθών, ή στην προσίδια ζωή της φαντασίας, θα δούμε ότι η διακύμανση της ψυχής εξηγείται ταυτοχρόνως από τη συνθετότητα ή την πολλαπλότητα του σώματος και από τη συνθετότητα ή την πολλαπλότητα των εξωτερικών σχέσεων με άλλα «περιβάλλοντα» σώματα (Γκερού): η σύγκρουση των διαθέσεων προκύπτει ακριβώς κατά τη συνάντηση αυτών των δύο πολλαπλοτήτων (μια συνάντηση που είναι απολύτως αδύνατο τα άτομα να τη γνωρίζουν πλήρως, αλλά της οποίας συλλαμβάνουν πάντα ένα μέρος).

Ωστόσο, ακόμη πιο αξιοσημείωτη είναι η ανάλυση του μηχανισμού αυτής της συνάντησης: οι άνθρωποι που τείνουν να αυτοσυντηρηθούν, να αυξήσουν τη δύναμή τους να ενεργούν, συνδέουν την αγάπη και το μίσος με το quod simile (*Ηθική*, τρίτο μέρος, θεωρήματα 15-17), δηλαδή με το *γνώρισμα ομοιότητας* που αντιλαμβάνονται ότι υπάρχει ανάμεσα στον εαυτό τους και σε εξωτερικά «πράγματα», που συμβαίνει να είναι οι άλλοι άνθρωποι. Με άλλα λόγια, η αγάπη και το μίσος δεν αποτελούν μια σχέση αναγνώρισης μεταξύ υποκειμένων: συνιστούν *αλληλουχίες συναισθημάτων, μερικού* πάντοτε χαρακτήρα, που ενισχύονται από την επανάληψη των συναντήσεων, από την πρόσκρουση λέξεων και

20. Βλ. Martial Gueroult, *Spinoza*, τόμ. II, *L'Âme (Éthique II)*, Paris, 1974, σ. 110 κ.ε., σ. 135 κ.ε., σ. 165 κ.ε. Βλ. επίσης Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979, σ. 208 κ.ε. Σε σχέση με όλα αυτά, οι επισημάνσεις του Deleuze, *ό.π.*, σ. 187 κ.ε. [249 κ.ε.], έχουν προφανώς ουσιώδη σημασία.

εικόνων, και οι οποίες συνδέουν ή διαχωρίζουν τα άτομα στο πλαίσιο της φαντασίας. Αυτές οι εξ ομοιότητας αλληλουχίες ανάμεσα σε μέρη δεν συνιστούν μια τροπικότητα της σχέσης ανάμεσα στο «εγώ» και τους «άλλους». Πρόκειται για εγκάρσιες σχέσεις (για να μην πούμε μεταβιβαστικές) που περνούν από το ένα αντικείμενο στο άλλο, ένθεν και εκείθεν της σωματικής ατομικότητας. Δεν είναι το προϊόν μιας συνείδησης, αλλά παράγουν ένα αποτέλεσμα συνείδησης, δηλαδή την ανεντελή γνώση της σωματικής μας πολλαπλότητας, η οποία είναι αδιαχώριστη από την ίδια την επιθυμία, και συνεπώς από τη χαρά και τη λύπη, από τον φόβο και την ελπίδα κ.λπ.

Η πιο εκπληκτική ίσως επεξήγηση γι' αυτήν την αρχή ανάλυσης του μηχανισμού της συναισθηματικής ταύτισης (και της αμφιθυμίας της) δίδεται από τον ορισμό της *ζηλοτυπίας*:

> Αν κάποιος φανταστεί ότι ένας άλλος συνάπτει με το αγαπώμενο πράγμα τον ίδιο ή στενότερο [arctiore] δεσμό φιλίας, από εκείνον με τον οποίο μόνον αυτός το είχε υπό την κατοχή του, θα αισθανθεί μίσος προς το ίδιο το αγαπώμενο πράγμα, και θα φθονήσει τον άλλον [...] επειδή είναι υποχρεωμένος να συνδέει την εικόνα του αγαπώμενου πράγματος με την εικόνα εκείνου που μισεί. Αυτός ο τελευταίος λόγος συντρέχει εν γένει στην αγάπη για μια γυναίκα. Πράγματι, όποιος φανταστεί τη γυναίκα που αγαπά να δίνεται σε έναν άλλον [alteri sese prostituere] θα λυπηθεί, όχι μόνον επειδή εμποδίζεται η δική του επιθυμία [ipsius appetitus coercetur], αλλά επίσης επειδή είναι υποχρεωμένος να συνδέει την εικόνα του αγαπώμενου πράγματος με τα γεννητικά όργανα και τις εκκρίσεις του άλλου [rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius jungere cogitur], και θα την σιχαθεί [...] (*Ηθική*, τρίτο μέρος, θεώρημα 35 και σχόλιο).

Επομένως, δεν είναι αυθαίρετο να ισχυριστούμε ότι η *Ηθική* διενεργεί μια πραγματική αντικοπερνίκεια αντιστροφή. Η διαδι-

κασία που μελετά φαινόταν αρχικά να αναφέρεται σε ένα άτομο και να υποστηρίζεται από ένα άτομο, σύνθετο ασφαλώς, αλλά σχετικά αυτόνομο, ή μάλλον απομονωμένο, νοούμενο κατά τρόπο αφηρημένο ως αντιπροσωπευτικό παράδειγμα του ανθρώπινου είδους, που θα επηρεαζόταν εκ των έξω, με διάφορους και αντιφατικούς τρόπους, από πράγματα όμοια και ανόμοια μεταξύ τους, που το ίδιο δεν τα ελέγχει και τα οποία με αυτήν την έννοια απειλούν την ακεραιότητά του.

Στην πραγματικότητα, χωρίς να εξαφανίζεται η ιδέα της ατομικότητας (δηλαδή της σταθερότητας ενός συνθέματος), δίχως την οποία δεν θα υπήρχε ούτε επιθυμία ούτε δύναμη (conatus), το πραγματικό αντικείμενο (ή το πραγματικό υποκείμενο) γίνεται σύντομα η ίδια η διαδικασία, το συναισθηματικό δίκτυο που διαπερνά κάθε άτομο, που περνά και ξαναπερνά από τα «μέρη» του και από τις ιδέες ή τις εικόνες τους. Κάθε άνθρωπος, κάθε άτομο, που είναι ενικό ως τέτοιο, είναι πάντα συγχρόνως όμοιο και ανόμοιο προς τον εαυτό του και προς τους άλλους, και η υποκειμενική του απομόνωση είναι απλώς μυθοπλασία. Τούτη η μυθοπλασία κορυφώνεται στη φαντασιακή αναπαράσταση της ελευθερίας των άλλων, με βάση την οποία φαντάζομαι συνδρομές ή εμπόδια για τη δική μου ελευθερία, και η οποία ωθεί στα άκρα τα συναισθήματα της αγάπης και του μίσους (*Ηθική*, τρίτο μέρος, σχόλιο του θεωρήματος 49).

Η συγκρότηση της ατομικότητας και η συγκρότηση του πλήθους στο φαντασιακό αποτελούν ένα και το αυτό πρόβλημα, μία και την αυτή διαδικασία: ό,τι ο Σπινόζα ονομάζει affectuum imitatio [μίμηση των συναισθημάτων]. Γι' αυτό ακριβώς δεν είναι παράλογο να υποστηρίξουμε ότι στην πραγματικότητα το αντικείμενο της σπινοζικής ανάλυσης είναι ένα σύστημα κοινωνικών σχέσεων, ή σχέσεων σε επίπεδο μάζας, που μπορεί να ονομαστεί *φαντασία*, και του οποίου το συγκεκριμένο παράδειγμα, ή ακό-

μη καλύτερα η ενική ιστορική μορφή, συγκροτείται πάντοτε κατά τον Σπινόζα από τη θρησκεία (και την ηθική). Η έννοια που προτείνει για τη φαντασία ξεφεύγει τόσο από τον ψυχολογισμό όσο και από τον κοινωνιολογισμό. Δεν μπορεί να αναχθεί ούτε στην ιδέα μιας πρωτογενούς διυποκειμενικότητας (έτσι όπως θα τη συναντήσουμε, λόγου χάρη, στον Φίχτε), ούτε στην ιδέα μιας οροθέτησης των ατόμων από τους κοινωνικούς όρους ύπαρξής τους (την οποία δεν απέφυγε ο Μαρξ).

Σε αυτήν ακριβώς τη βάση ο Σπινόζα μπορεί να αποδείξει ότι τα πάθη, ενώ είναι κακά καθεαυτά, εντούτοις είναι αναγκαία για την Πολιτεία, ώστε να πειθαρχείται ο όχλος (vulgus). Καθότι, για μία ακόμη φορά, «ο όχλος είναι τρομερός όταν δεν φοβάται» (*Ηθική*, τέταρτο μέρος, σχόλιο του θεωρήματος 54). Η αμφιθυμία κορυφώνεται σ' αυτό το σημείο, διότι η δόξα την οποία απολαμβάνει η εξουσία μπορεί ενίοτε να αντλεί την καταγωγή της από τον Λόγο, αλλά τις περισσότερες φορές είναι μια «ικανοποίηση που τροφοδοτείται αποκλειστικά από τη γνώμη του όχλου», ώστε «καθώς πρόκειται για μια πάλη για ό,τι θεωρείται ύψιστο αγαθό, προκύπτει μια μανιώδης όρεξη για αλληλοεξευτελισμό (opprimendi)» (*Ηθική*, τέταρτο μέρος, σχόλιο του θεωρήματος 58).

Σε αυτήν τη βάση, τέλος, ο Σπινόζα μπορεί να εξετάσει λεπτομερώς τις αντιφατικές συνέπειες που προκύπτουν διαρκώς από το γεγονός ότι κάθε άτομο, επειδή ταυτίζει τους άλλους με αντιπροσώπους μιας γενικής Ιδέας του ανθρώπου, προσπαθεί πάντα «να κάνει τους άλλους να ζουν σύμφωνα με τη δική του ιδιοσυγκρασία» (*Ηθική*, τρίτο μέρος, θεώρημα 31), σαν αυτό να αποτελούσε προϋπόθεση της ύπαρξής του, απ' όπου προκύπτουν διάφορες πρακτικές Καθολικές ιδέες, που χαρακτηρίζουν κατεξοχήν τον όχλο, όπως η *τάξη* και το *έθνος* (βλ. *Ηθική*, δεύτερο μέρος, σχόλιο 1 του θεωρήματος 40· τρίτο μέρος, θεώρημα 46).

Με άλλα λόγια, το αντικείμενο του Σπινόζα είναι η σχέση αμοιβαίας επικοινωνίας των συναισθημάτων, και συνεπώς η σχέση επικοινωνίας των ατόμων μέσω των συναισθημάτων τους. Από αυτήν την άποψη, η συναισθηματική επικοινωνία ταυτίζεται με την έννοια της μάζας.

Αλλά η προσπάθεια που διαπερνά αυτήν την επικοινωνία, από την επιθυμία του καθενός μέχρι την επιθυμία όλων στο πλαίσιο της Πολιτείας, δηλώνει ότι η επικοινωνία πρέπει πάντα να αναλύεται με βάση μια πολικότητα. Στον έναν πόλο, που αντιστοιχεί στη δεισιδαιμονία, η επικοινωνία διέπεται καθ' ολοκληρίαν από έναν μηχανισμό ταύτισης, και ως εκ τούτου παραγνώρισης των πραγματικών ενικοτήτων. Στον άλλον πόλο, που αντιστοιχεί στην επιβεβαίωση των κοινών εννοιών, οι οποίες αποτελούν (όπως όλες οι ιδέες) πρακτικές ενέργειες, η επικοινωνία είναι η ένωση εντελών γνώσεων και χαρούμενων διαθέσεων που πολλαπλασιάζουν τη δύναμη των ατόμων.

Η δυσκολία του σπινοζισμού πηγάζει από το γεγονός ότι, παρόλο που έχει στοχαστεί εξαρχής τη φαντασία και την αδυναμία του αμαθούς ανθρώπου ως μια διαδικασία συλλογικοποίησης, πάντοτε ήδη κοινωνικής, αποδεικνύεται εντούτοις ανίκανος, με βάση τις δικές του έννοιες, να στοχαστεί τη γνώση και τον έλεγχο των συνθηκών ύπαρξης που αυτή παρέχει στους ανθρώπους ως μια εξίσου συλλογική διαδικασία. Ο όχλος απλώς αμφιρρέπει· δεν μετασχηματίζεται αληθινά, ώστε να περάσει από ένα είδος γνώσης σε ένα άλλο (ή να διενεργήσει αυτό το πέρασμα σύμφωνα με τον «δρόμο» που περιγράφει ο Σπινόζα). Η ιστορία του όχλου, που εντούτοις απαιτείται εξαρχής, παραμένει προβληματική. Και τούτο, μολονότι η σπινοζική θεώρηση της αντικειμενικότητας της ιδέας (η ταύτιση της τάξης και της σύνδεσης των πραγμάτων με την τάξη και τη σύνδεση των ιδεών) έχει θέσει εξαρχής ότι η γνώση δεν είναι υποκειμενική: δεν είναι ούτε συνειδητοποίηση, ούτε

βούληση για γνώση, αλλά διαδικασία εμμενής στο ίδιο το πραγματικό.[21]

Εντούτοις, αν υπάρχει απορία σε τούτο το σημείο, αυτή αποτελεί το αντίτιμο μιας εκπληκτικά καινοτόμου ιδέας, όχι μόνο για την εποχή του Σπινόζα, αλλά ίσως και για τη δική μας: πρόκειται για την ιδέα μιας *επικοινωνίας* που δεν έχει κανένα κοινό πλέον, ως αντιφατική σχέση, με την ιδέα μιας *θείας κοινωνίας* (συμπεριλαμβανομένων της μηχανιστικής και της οργανικιστικής εκδοχής της). Όχι μόνο η πραγματικότητα των σωμάτων, και συνεπώς η εξωτερική-εσωτερική πολλαπλότητά τους, αντικαθιστά οριστικά τη φαντασίωση του Corpus mysticum, αλλά επιπλέον η ανάλυση της αμφιθυμίας των παθών, που δομεί την αμοιβαία σχέση τους, μας απαγορεύει να οδηγηθούμε απλώς, αντίστροφα, σε έναν μυστικισμό των σωμάτων. Ας θαυμάσουμε, με την ευκαιρία, το γεγονός ότι η βία ενός αφορισμού και αποκλεισμού, που αρχικά είχε ασκηθεί στον Σπινόζα, ξεπεράστηκε με έναν ριζικό μετασχηματισμό της ίδιας της ιδέας της επικοινωνίας. Και ας διαπιστώσουμε ότι, υπό αυτές τις συνθήκες, αναδύεται εκ νέου το ζήτημα της ιστορικότητας της επικοινωνίας.

Η φαντασία των μαζών είναι το πεδίο στο οποίο εγγράφεται η επιχειρηματολογία της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, κυρίως υπό τη μορφή του προφητισμού, που διέπεται εξ ολοκλήρου από τους μηχανισμούς της μεταβίβασης, της ταύτισης, και από την προκαταβολική απάντηση του προφήτη στο αίτημα με το οποίο εκφράζεται η ιδιοσυγκρασία του λαού του. Δεν πρόκειται παρά για έναν τρόπο να πει κανείς ότι ως προφήτες αναγνωρίζον-

21. Φυσικά, αυτή η κριτική έχει νόημα στον βαθμό που ο ίδιος ο Σπινόζα, εφόσον ορίζει το αγαθό ως ουσιωδώς *επικοινωνήσιμο* (δηλαδή περισσότερο ως μορφή, παρά ως αντικείμενο, συλλογικής επικοινωνίας) και τη σοφία ως *πρακτική* κατάφαση, μας υποχρεώνει να αναρωτηθούμε τι ισχύει κατ' αυτόν σε σχέση με τη συλλογική πρακτική.

ται τα άτομα των οποίων η φαντασία αναπαράγει τη συνεργία λέξεων και εικόνων, μέσω της οποίας ένα έθνος βιώνει την ταυτότητά του. Γι' αυτό και όλη η ιστορία των εθνών, όπως την κατανοεί ο Σπινόζα, εγγράφεται στην αντίφαση μιας αναγκαίας και συγχρόνως απίθανης σύγκλισης ανάμεσα στη Θρησκεία και το Κράτος, ανάμεσα στον προφητισμό και την ορθολογική επικοινωνία.

Όμως, τότε η τελική απορία της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας* μπορεί να διαβαστεί με έναν τρόπο που δεν θα έχει τίποτα το καθαρά αρνητικό, τουλάχιστον από θεωρητική άποψη.

Ασφαλώς, η *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* καταλήγει στον ευσεβή πόθο μιας κοινωνίας όπου κυβερνώντες και κυβερνώμενοι θα άκουγαν συγχρόνως τη λελογισμένη φωνή που τους εξηγεί το κοινό τους όφελος. Ασφαλώς, το σύμφωνο που τους προτείνεται κατ' αυτόν τον τρόπο έχει ως περιεχόμενο μια καθολική Πίστη που φαίνεται κατ' αρχάς να διαφέρει ελάχιστα από μια φυσική θρησκεία. Αλλά αυτή είναι μόνο η δευτερεύουσα πλευρά. Η βασική πλευρά έγκειται αντιθέτως στο γεγονός ότι ο Σπινόζα δεν σταμάτησε να αναλύει την ιστορικότητα της θρησκείας (και της «δεισιδαιμονίας»). Είναι λοιπόν το γεγονός ότι η καθολική Πίστη, της οποίας προέχει εδώ κυρίως η πρακτική λειτουργία, πρέπει να παραχθεί με βάση μια πρακτική και μια θεολογική παράδοση που να χαρακτηρίζουν τη μάζα. Εν ολίγοις, και βρισκόμαστε εδώ όχι απλώς στους αντίποδες της ιδεολογίας του Διαφωτισμού αλλά στην αντίπερα όχθη της θετικιστικής, εκκοσμικευμένης, υλιστικής ή μάλλον υλιστικής-διαλεκτικής προέκτασής της, είναι το γεγονός ότι ο Σπινόζα τόλμησε να στοχαστεί και να αιτιολογήσει θεωρητικά το σχέδιο ενός συλλογικού μετασχηματισμού της θρησκείας, εκ των έσω, ως θεμελιώδες πολιτικό καθήκον, και να διερωτηθεί με ποιες προϋποθέσεις ένα τέτοιο πρόβλημα έχει ορθολογικό νόημα.

Ένα από τα νευραλγικά σημεία της συλλογιστικής της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, όπως θυμόμαστε, όπου εμφανίζεται με τον καλύτερο τρόπο η απορία της, έγκειται στη δυσκολία να αποδοθεί ακριβές νόημα στην τελική λύση που αφορά την ελευθερία της σκέψης, η οποία αποτελεί εντούτοις το αντικείμενο του βιβλίου.

Πράγματι, ο Σπινόζα λέει σαφώς πως όλοι πρέπει να συμφωνήσουν, ώστε να «αφήσουν στους ανθρώπους την ελευθερία του κρίνειν», την ίδια στιγμή που θα τους απαγορεύσουν το «δικαίωμα να ενεργούν κατά το δοκούν», το οποίο πρέπει να μεταβιβαστεί καθ' ολοκληρίαν στον ανώτατο άρχοντα προς το συμφέρον όλων, ο οποίος και θα έχει τη διακριτική ευχέρεια να τους παραχωρήσει πάλι κάποιο μέρος, εφόσον το κρίνει δυνατό. Αυτή η λύση συνίσταται επομένως, ή θα έπρεπε να συνίσταται, στη χάραξη μιας διαχωριστικής γραμμής ανάμεσα σε ιδιωτική ελευθερία και δημόσιο δίκαιο, που ταυτίζεται με τη διαίρεση της σκέψης και της δράσης.

Ωστόσο, όπως δείχνει και το ίδιο το κείμενο του Σπινόζα, αυτή η χάραξη έχει μόνον θεωρητική υπόσταση, και στην πραγματικότητα είναι αδιανόητη με αυστηρούς όρους. Είναι λοιπόν αδύνατον να καταφέρουν να συμφωνήσουν «τα άτομα» και «το κράτος» για τον τόπο της και τις τροπικότητές της. Έτσι, η διάκριση ανάμεσα σε «σκέψη» και «δράση» τίθεται αμέσως υπό αίρεση, τόσο καθ' υπερβολήν όσο και κατ' έλλειψιν.

Καθ' υπερβολήν, διότι η ελευθερία του σκέπτεσθαι (του συλλογίζεσθαι, του κρίνειν) δεν είναι τίποτα χωρίς την ελευθερία που έχει κανείς να κοινοποιεί τις απόψεις του: κανένας δεν μπορεί, στην πράξη, *να σκέφτεται εντελώς μόνος*, χωρίς να εκφράζει τις απόψεις του, χωρίς να επικοινωνεί έστω και μόνο με έναν στενό κύκλο φίλων. *Ο τόπος της σκέψης δεν είναι το άτομο-ιδιώτης* ή η μυστικότητα της συνείδησης που αποτελεί τη φιλοσοφική του

υποστασιοποίηση, αλλά η ίδια η επικοινωνία, όποια κι αν είναι τα όρια ή η έκτασή της (βλ. *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 20). Γίνεται κατανοητό επομένως γιατί η *Ηθική* δεν έθεσε ως αξίωμα ότι «εγώ σκέφτομαι», αλλά ότι «ο άνθρωπος σκέφτεται», προτού δείξει ότι σκέφτεται τόσο περισσότερο, όσο περισσότερο οι έννοιές του είναι κοινές έννοιες.

Από την άλλη, η εικαζόμενη διάκριση είναι εξίσου αβάσιμη κατ' έλλειψιν, διότι, ακόμη κι όταν το κράτος δεν έχει «διαφθαρεί», δεν μπορεί να μην θέτει (και ο Σπινόζα μαζί του) *το ζήτημα των στασιαστικών απόψεων*: «ποιες γνώμες είναι στασιαστικές μέσα στο κράτος; Εκείνες που δεν μπορούν να τεθούν χωρίς να αναιρεθεί το σύμφωνο...» (βλ. *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 20). Βέβαια, ο Σπινόζα προσθέτει ότι «εκείνος που σκέφτεται·έτσι είναι στασιαστής, όχι λόγω της κρίσης που εκφέρει και της γνώμης του αυτής καθεαυτήν, αλλά λόγω της δράσης που αυτή συνεπάγεται [propter factum, quod talia judicia involvunt]» (*στο ίδιο*).

Στην πράξη, όμως, αφ' ης στιγμής το πρόβλημα δεν αφορά μεμονωμένα άτομα αλλά τον όχλο –ή τη μάζα–, με ποια μέσα θα διενεργηθεί αυτός ο επιμερισμός; Διότι, στην πραγματικότητα, τα άτομα –που δεν είναι εν γένει φιλόσοφοι, αλλά ακόμη κι αν είναι– που ζουν μέσα στον όχλο, και όχι έξω από αυτόν, *δεν έχουν τη δυνατότητα να μην ενεργούν σύμφωνα με τις γνώμες τους*, ή να συγκρατούν τις ενέργειες που συνεπάγονται αυτές οι γνώμες. Ως εκ τούτου, το κράτος δεν μπορεί απλώς να ορίσει με όρους λογικής τις ανατρεπτικές γνώμες· πρέπει επίσης να αναζητήσει *ποιος* σκέφτεται ανατρεπτικά, για να προφυλαχθεί απ' αυτόν. Εκτός αν αναγνωρίσουμε ότι το κριτήριο είναι ανεφάρμοστο ή ανεπαρκές. Εξάλλου, ο Σπινόζα το είχε πει καθαρά: «η υπακοή δεν αφορά τόσο την εξωτερική ενέργεια όσο την εσωτερική ενέργεια της ψυχής» [animi internam actionem]» (*Θεολογικοπο-*

λιτική Πραγματεία, κεφ. 17), και από αυτήν ακριβώς την εσωτερική ενέργεια εξαρτάται η αναγνώριση –ή η μη αναγνώριση– του αναγκαίου χαρακτήρα των νόμων της πολιτείας.

Δεν είναι δύσκολο να αντιληφθούμε ότι, σε όλες τις περιπτώσεις, αυτές οι δυσκολίες δεν αποτελούν σχολαστικές ενστάσεις, αλλά προκύπτουν από το πιο ισχυρό, το πιο πρωτότυπο και, κατά μία έννοια, το πιο απελευθερωτικό στοιχείο της σκέψης του Σπινόζα. Οι σχετικοί λόγοι περιέχονται στην *Ηθική*, όπως επισήμανα εν τάχει. Αν το άτομο δεν μπορεί να σκέφτεται χωρίς να ενεργεί με κάποιον τρόπο (δεδομένου ότι, στην ορολογία της *Ηθικής*, ορισμένες ενέργειες είναι απλώς πάθη..., αλλά επίσης κάθε πάθος, έστω και ανεντελώς, εκφράζει μια κατάφαση, δηλαδή μια ενέργεια), ο λόγος είναι ότι, εντελώς ή μη, ανήκει στην ουσία του να επιβεβαιώνει το είναι του. Το άτομο είναι εκ φύσεως επιθυμία και συνεπώς conatus.

Αυτόν ακριβώς τον όρο χρησιμοποιεί εξάλλου ο Σπινόζα στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*:

> [...] το έγκλημα καθοσιώσεως δεν είναι δυνατό παρά για υπηκόους ή πολίτες [...]. Ένας υπήκοος διαπράττει αυτό το έγκλημα *όταν προσπαθεί* να σφετεριστεί για οποιονδήποτε λόγο, ή να μεταβιβάσει σε κάποιον άλλον το δίκαιο του ανώτατου άρχοντα. Λέγω όταν προσπαθεί [dico conatus est], διότι, αν η καταδίκη έπρεπε να έπεται της διάπραξης του εγκλήματος, η πολιτεία τις περισσότερες φορές θα προσπαθούσε [conaretur] πολύ αργά να το καταδικάσει, αφού το δίκαιο θα είχε ήδη αποκτηθεί ή θα είχε μεταβιβαστεί σε κάποιον άλλον [...]. Όποιος κι αν είναι ο λόγος της προσπάθειάς του [conatus est], υπήρξε καθοσίωση και δικαίως καταδικάζεται [...] (*Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 16).

Η «προσπάθεια» για δράση (είτε καλή είτε κακή) ξεκινά πάντα *εντός της σκέψης*, «ενέχεται» σ' αυτήν: δηλαδή, δεν υπάρχει κατά κανέναν τρόπο, όπως συνεχώς αποδεικνύει ο Σπινόζα, μια

απόφαση για δράση, ως βούληση που έρχεται να προστεθεί εκ των υστέρων στο ιδιαίτερο ενέργημα της νόησης, προκειμένου να το εκτελέσει ή να το αναστείλει.

Για μία ακόμη φορά, τούτη η πρόταση προσλαμβάνει ολόκληρο το νόημά της μόνο αν αναγνωριστεί το προσίδιο θεωρητικό αντικείμενο της *Ηθικής*: όχι το καρτεσιανό ή το εμπειριστικό υποκείμενο, αλλά η διαδικασία ή το δίκτυο της κυκλοφορίας των συναισθημάτων και των ιδεών.[22]

Όσο για το γεγονός ότι κανένας δεν μπορεί να σκέφτεται έξω από τη διαδικασία της επικοινωνίας, ακόμη κι αν αυτό ενέχει για τον Σπινόζα αξιοσημείωτες δυσκολίες αναφορικά με τη γλώσσα, υπενθύμισα επίσης τον τρόπο με τον οποίο θεμελιώνεται στην παρουσίαση της σκέψης από την *Ηθική*.

Αλλά, τότε, αντιστρέφεται το νόημα αυτών των δυσκολιών: προσφέρουν ένα δίδαγμα και μια θετική γνώση. Σε αυτό ακριβώς το σημείο θα τολμούσα να υποστηρίξω από την πλευρά μου ότι μπορούμε να προσπαθήσουμε να διαβάσουμε τον Σπινόζα μετασχηματίζοντάς τον, ενάντια στις συντηρητικές θέσεις του, αλλά κατά το δυνατόν εγγύτερα στη μετασχηματιστική του τάση: όχι σαν μια αποτυχημένη προσπάθεια να ορίσει το δημοκρατικό κράτος, αλλά σαν μια απαράμιλλη προσπάθεια να σκεφτεί αυστηρά τη δημοκρατία ως *μετασχηματισμό του κράτους*, ή του κρατικού στοιχείου. Και να σκεφτεί αυτόν τον μετασχηματισμό, όχι στη φανταστική χρονολογία του, αλλά στις συνθήκες και τα αντικείμενά του.

22. Για το γεγονός ότι είναι αδύνατο να διακριθούν «η βούληση» και «η νόηση», και για τον παράλογο χαρακτήρα της βουλησιαρχικής ιδέας για μια «ελεύθερη εξουσία αναστολής της κρίσης», βλ. *Ηθική*, δεύτερο μέρος, θεωρήματα 48 και 49 με τα σχόλιά τους, που δεν είναι δυνατόν να τα παραθέσουμε εδώ. Η θέση του Σπινόζα στοχεύει τον Ντεκάρτ, αλλά επίσης στην αντίπερα όχθη, τον Καλβίνο (βλ. *Εγκαθίδρυση της χριστιανικής θρησκείας*, κεφ. II, «Περί της γνώσης του ανθρώπου»).

Το ελάχιστο ασυμπίεστο όριο

Αν αυτό που καθιστά αδύνατη τη λύση που προτείνει η *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, αφ' ης στιγμής προσπαθήσουμε να την στοχαστούμε ως έναν αμοιβαίο περιορισμό που θα είχε παγιωθεί και κωδικοποιηθεί, είναι η επεκτατικότητα του ίδιου του conatus, τούτο άραγε δεν συμβαίνει επειδή μια τέτοια νομική λύση –ή μια τέτοια νομική σύλληψη της λύσης– είναι απολύτως ετερογενής προς την προβληματική στην οποία εμπεριέχεται; Μην ξεχνάμε ότι ο Σπινόζα συνοψίζει την ανάλυσή του δείχνοντας πως είναι αδύνατον και επικίνδυνο για το κράτος να θέλει να καταργήσει πλήρως την ελευθερία σκέψης των πολιτών ή των υπηκόων, και να ισχυρίζεται ότι αυτή ταυτίζεται ολοκληρωτικά με τη σκέψη, και τις απόψεις του ανώτατου άρχοντα –όχι μόνο στη λεκτική της έκφραση, αλλά και στις εικόνες που σχηματίζει, με αποτέλεσμα να γίνεται αδιαχώριστη από τη δική του. Ως εάν το κράτος να μην ήταν στην πραγματικότητα παρά ένα μόνο άτομο, με την ανθρωπομορφική έννοια του όρου (ένας Λεβιάθαν), και όχι ένα άτομο με μια ανώτερη δύναμη, συνθετότητα ή πολλαπλότητα. Επανερχόμενος στο θέμα του *Προλόγου*, ο Σπινόζα σκέφτεται εδώ πρωτίστως, αλλά όχι αποκλειστικά, την απόλυτη μοναρχία και το φονικό της όνειρο για πολιτικο-θρησκευτική ομοιομορφία στην εθνική επικράτεια:

> Η βούληση να ρυθμιστούν τα πάντα μέσω νόμων προκαλεί περισσότερο την όξυνση παρά τη διόρθωση των ελαττωμάτων. Ό,τι δεν γίνεται να απαγορευτεί, πρέπει αναγκαστικά να επιτρέπεται, παρά τη ζημιά που συχνά μπορεί να επιφέρει [...]. Ας υποθέσουμε εντούτοις ότι αυτή η ελευθερία [του κρίνειν] μπορεί να κατασταλεί [oprimi] και ότι είναι δυνατόν να παραμείνουν οι άνθρωποι σε μια τέτοια εξάρτηση ώστε να μην τολμούν να αρθρώσουν έναν λόγο, παρά μόνο κατόπιν διαταγής του ανώτατου άρχοντα. Και πάλι, όμως, ο ανώτατος άρχων δεν μπορεί ποτέ να είναι βέβαιος ότι δεν

> θα έχουν σκέψεις διαφορετικές από αυτές που θα έχει θελήσει. Επομένως, ως αναγκαία συνέπεια [necessario sequeretur], οι άνθρωποι δεν θα σταματούσαν να έχουν γνώμες που θα διέφεραν από τα λόγια τους και έτσι η καλή πίστη, αυτή η πρώτιστη ανάγκη για το κράτος, θα καταστρεφόταν [...]. Οι άνθρωποι είναι έτσι φτιαγμένοι που δεν αντέχουν καθόλου να βλέπουν τις γνώμες που οι ίδιοι θεωρούν ορθές να εκλαμβάνονται ως εγκληματικές, και να καταστέλλεται ό,τι τους ωθεί στην ευσέβεια προς τον Θεό και τους ανθρώπους [ipsos... movet]. Γι' αυτό καταλήγουν να απεχθάνονται τους νόμους, να τολμούν τα πάντα εναντίον των αξιωματούχων, να θεωρούν ότι δεν είναι ανήθικο αλλά απολύτως ενάρετο να παρακινούν [movere] στάσεις για μια τέτοια αιτία και να επιχειρούν βιαιοπραγίες κάθε είδους [quodvis facinus tentare]. Εφόσον αυτή είναι λοιπόν η ανθρώπινη φύση, είναι προφανές ότι οι νόμοι που αφορούν τις γνώμες απειλούν όχι τους εγκληματίες, αλλά τους ανθρώπους με ανεξάρτητο χαρακτήρα [non scelestos, sed ingenuos] [...] και ότι δεν μπορούν να διατηρηθούν, κατά συνέπεια, χωρίς μεγάλο κίνδυνο για το κράτος (*Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 20).

Πρόκειται για μια αιτιακή αλληλουχία που θα άξιζε για πολλούς λόγους να συγκριθεί με εκείνη που είχε παρουσιάσει ο Τόμας Μορ στην *Ουτοπία* (από την ατομική ιδιοκτησία στην καταπίεση, από την καταπίεση στο έγκλημα, από το έγκλημα στη στάση και τον εμφύλιο πόλεμο): καθεμιά έχει τις συνεπαγωγές της και τους θεωρητικούς απογόνους της.

Ο Χομπς, όπως θυμόμαστε, είχε υποστηρίξει το αντίθετο: οι άνθρωποι μπορούν να πιστεύουν ό,τι θέλουν, αρκεί να ανοιγοκλείνουν τα χείλη τους στην ίδια κατεύθυνση με τον ανώτατο άρχοντα. Η άποψη του Χομπς είχε φανεί σκανδαλωδώς κυνική, κυρίως και πρωτίστως στους υπερασπιστές της καθεστηκυίας τάξης.[23] Ωστόσο, ο Σπινόζα δεν αμφισβητεί αυτήν την συλλογιστική από ηθική σκοπιά.

23. Βλ. Χομπς, *Λεβιάθαν*, κεφ. 32: «Απαιτείται να περιορίσουμε τη νόησή

Δείχνει ότι είναι επικίνδυνη επειδή είναι φύσει αδύνατη: αυτό σημαίνει ότι κάθε προσπάθεια (και ένας Θεός ξέρει πόσες τέτοιες έχουν υπάρξει) για να ταυτιστούν απολύτως οι γνώμες, για να καταπνιγεί η ατομικότητα, δεν μπορεί παρά να στραφεί εναντίον του εαυτού της, προκαλώντας εκρηκτική αντίδραση. Διότι αγνοεί πρακτικά ότι η ατομικότητα δεν είναι μια *απλή* ολότητα, που μπορεί να περιοριστεί εντός ενός μοναδικού λόγου, εντός ενός μοναδικού είδους ζωής. Εξακολουθεί πάντα να υπάρχει μια απροσδιόριστη πολλαπλότητα από μέρη, από σχέσεις και από διακυμάνσεις που υπερβαίνει ένα τέτοιο φαντασιακό σχέδιο, και η οποία τελικώς το ανατρέπει.

Βλέπουμε εδώ τον Σπινόζα να εφαρμόζει, σε πλήρη συμφωνία με τη θεωρία του για την ανθρώπινη φύση, μια αρχή του *ελάχιστου ορίου* ατομικότητας, ή του *μέγιστου ορίου συμπίεσης* του

μας στις λέξεις... Αλλά με τον περιορισμό της νόησής μας δεν εννοούμε υποταγή της διανοητικής μας ικανότητας στη γνώμη οποιουδήποτε άλλου ανθρώπου, αλλά θέληση για υπακοή, όπου αυτή είναι χρέος μας. Γιατί εμείς δεν έχουμε τη δύναμη να μεταβάλουμε την αίσθηση, τη μνήμη, τη νόηση, τον Λόγο και τη γνώμη. Αντίθετα, πάντοτε –και υποχρεωτικά– υιοθετούμε πράγματα που βλέπουμε, ακούμε και σκεπτόμαστε. Και γι' αυτό δεν είναι αποτελέσματα της θέλησής μας αλλά η θέλησή μας αποτέλεσμα αυτών. Περιορίζουμε τη νόησή μας και τον Λόγο μας όταν αποφεύγουμε την αντίφαση, όταν μιλάμε κατά τρόπο που μας επιτάσσει κάποια νόμιμη αρχή και όταν ζούμε ανάλογα. Τούτο, με δυο λόγια, σημαίνουν η εμπιστοσύνη και η πίστη σε όποιον ομιλεί, μολονότι ο νους μπορεί να είναι εντελώς ανίκανος να κατανοήσει τα λεγόμενα» (γαλλική μετάφραση Tricot, σ. 396 [Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν*, μτφρ. Γ. Δημητρακόπουλος, Αιμ. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1989, τόμ. II, σ. 12]). Βλ. επίσης, *Λεβιάθαν*, κεφ. 43, *ό.π.*, σσ. 620-621, και *De Cive*, κεφ. 18, §§ 12-13. Σχολιασμός του Matheron που δεν επιδέχεται αμφισβήτηση: «Politique et religion chez Hobbes et Spinoza», στο CERM, *Philosophie et religion*, Éditions Sociales, Paris, 1974, σ. 91 κ.ε. [αναδημοσιεύτηκε στο *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)*, Vrin, Paris, 1986, σ. 123 κ.ε.].

ατόμου, που τοποθετείται επακριβώς στους αντίποδες του κλασικού ατομικισμού.[24]

Αυτή η αρχή έχει κι άλλες αντίστοιχες στο έργο του. Επί παραδείγματι, εκείνη του κεφαλαίου 7 της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, που αφορά το ελάχιστο όριο σημασίας της γλώσσας («κανένας ποτέ δεν κατάφερε να βγάλει κέρδος [ex usu esse] αλλάζοντας το νόημα μιας λέξης, μολονότι έβγαλε πολλές φορές κέρδος αλλάζοντας το νόημα ενός κειμένου»), μια αρχή που συνάγεται από το γεγονός ότι η χρήση της γλώσσας, η οποία καθορίζει το νόημα των λέξεων, δεν είναι ατομική, δηλαδή ιδιωτική, αλλά κοινή («η γλώσσα διατηρείται συγχρόνως από τον όχλο και από τους λόγιους»: *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, κεφ. 7).

Αλλά κυρίως, αυτή η αρχή συνδέεται με εκείνη, από την *Πολιτική Πραγματεία*, η οποία αναφέρεται στα *όρια μιας πιθανής διάλυσης του κράτους*, και την οποία συναντήσαμε ήδη ως αντιστάθμισμα των θέσεων που σχετίζονται με τον εμφύλιο πόλεμο:

> Όλοι οι άνθρωποι φοβούνται τη μοναξιά, διότι κανένας μέσα στη μοναξιά δεν έχει τη δύναμη να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να εξασφαλίσει όσα είναι απαραίτητα για τη ζωή. Από εδώ προκύπτει ότι οι άνθρωποι εκ φύσεως επιθυμούν την πολιτική κοινωνία και ότι δεν μπορεί να συμβεί να την διαλύσουν ποτέ εντελώς. Άρα οι διαμάχες και οι στάσεις που ξεσπούν συχνά σε ένα πολιτικό σώμα δεν επιφέρουν ποτέ τη διάλυση του σώματος αυτού (όπως συμβαί-

24. Ο Ντελέζ (*Deleuze, ό.π.*, σσ. 184-185 [246-247], 201-203 [268-272]) σκιαγραφεί μια διατύπωση αυτού του προβλήματος, σε σχέση με το πώς, στον πεπερασμένο τρόπο, ενέχεται ή εκφράζεται «ένα πλήθος που υπερβαίνει κάθε αριθμό»: «Ο Σπινόζα υποδεικνύει ότι *η σχέση που χαρακτηρίζει έναν υπαρκτό τρόπο* στο σύνολό του είναι προικισμένη με ένα είδος πλαστικότητας [...]. Εδώ ορισμένα χωρία της *Επιστολής* 12 προς τον Meyer αποκτούν πλήρες νόημα, όταν υπαινίσσονται την ύπαρξη ενός μέγιστου και ενός ελάχιστου» (δική μου η υπογράμμιση). Και πιο πάνω: «Η εξατομίκευση στον Σπινόζα δεν είναι ούτε ποιοτική ούτε εξωτερική, είναι ποσοτική και ενδογενής» (*στο ίδιο*, ο. 180).

> νει συχνά σε άλλα είδη ενώσεων), αλλά απλώς το πέρασμα από μια μορφή σε μια άλλη, αν φυσικά οι αντιδικίες είναι αδύνατον να εκτονωθούν χωρίς να αλλάξει το καθεστώς [servata Civitatis facie] [...] (*Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 6, §§ 1-2).

Όπως υπάρχει ένα ελάχιστο ασυμπίεστο όριο ατομικότητας, υπάρχει επίσης ένα ελάχιστο όριο κοινωνικής και επίσης πολιτικής σχέσης, εξίσου ασυμπίεστο, ακόμη και υπό την επίδραση των πιο άναρχων λαϊκών επαναστάσεων. Σε αντίθεση με ό,τι προκύπτει από τον αφηρημένο ατομικισμό των θεωριών του πρωταρχικού συμβολαίου, ο Σπινόζα, την ίδια στιγμή που αναζητεί τη σταθερότητα του κράτους ως ένα «απόλυτο», σκέφτεται ότι υπάρχει πάντα μια διάσταση πολιτικής πέραν της αστάθειάς του.

Η εποχή μας στοιχειώνεται από έναν φόβο των μαζών, ο οποίος συνενώνει τις εικόνες της κρατικής απολυταρχίας, ή μάλλον του ηλεκτρονικού ελέγχου των απόψεων, με τις εικόνες της επαναστατικής βίας ή της τρομοκρατίας. Χάρη στη μυθική φιγούρα του ολοκληρωτισμού, η οποία βασίζεται σε απολύτως πραγματικά αλλά εντελώς ετερόκλιτα γεγονότα, αυτός ο φόβος γέννησε τη φαντασίωση ενός «ολικού» κινήματος μαζών, που υποκινείται εκ των έσω ή εκ των έξω από μια απειλή θανάτου, από μια ριζική αρνητικότητα, και το οποίο είναι ικανό να επιβάλλει την απόλυτη ομοιομορφία των ατόμων, ταυτίζοντας έτσι το πλήθος με τη μοναξιά χωρίς να αφήνει καθόλου χώρο για το ανθρώπινο στοιχείο. Η Χάννα Άρεντ πρότεινε τη μεταφυσική αυτής της φιγούρας, αλλά ο Τζορτζ Όργουελ (στο *1984*) δημιούργησε γι' αυτήν μια μυθοπλαστική παρουσίαση (και συνεπώς μια μυθοπλασία πάνω σε μια μυθοπλασία) πολύ πιο αποτελεσματική, την επικαιρότητα της οποίας δεν σταματά να υπενθυμίζει η ιστορία. Η λογοτεχνική ευφυΐα αυτής της μυθοπλασίας έγκειται, κυρίως στο γεγονός ότι ώθησε την ιδέα της κυριαρχίας μέχρι την ιδέα της απόλυτης οροθέτησης και, ταυτοχρόνως, την

ιδέα της πολιτικής προπαγάνδας μέχρι την ιδέα της δημιουργίας μιας τεχνητής γλώσσας, οι λέξεις της οποίας καταργούν την ελευθερία σκέψης.

Ο Σπινόζα είναι ο αντι-Όργουελ. Όπως ακριβώς για τον Σπινόζα είναι αδιανόητος ένας απόλυτος περιορισμός και έλεγχος του νοήματος των λέξεων, ομοίως δεν μπορούμε να σκεφτούμε έναν απόλυτο περιορισμό της ατομικότητας από τη μάζα, ούτε της μάζας μέσω απορρόφησης στην ατομικότητα που βρίσκεται στην εξουσία. Τούτες οι ακραίες περιπτώσεις, που μπορούν να θεωρηθούν απόλυτες αρνήσεις ή φιγούρες του θανάτου, ο οποίος είναι παρών ακόμη και μέσα στην ίδια τη ζωή, αποτελούν επίσης μυθοπλασίες, φύσει ανέφικτες και, κατά συνέπεια, άχρηστες διανοητικά και ολέθριες πολιτικά.

Είναι αλήθεια ότι ο Σπινόζα, αν και απέφυγε να υιοθετήσει την ιδέα ενός απόλυτου παραληρήματος του όχλου, που θα ήταν ικανός να προτιμήσει τον θάνατο από τη δική του ωφέλεια και αυτοσυντήρηση, συνάντησε, χωρίς να εμβαθύνει, φοβούμενος μήπως κυλήσει κι εκείνος στη «δεισιδαιμονία», το πρόβλημα του παραληρήματος του ατόμου:

> Κανένας λόγος δεν με υποχρεώνει να δεχθώ ότι ένα σώμα πεθαίνει μόνο όταν μεταβάλλεται σε πτώμα: η ίδια η εμπειρία φαίνεται να πείθει για το αντίθετο. Διότι συμβαίνει ενίοτε ένας άνθρωπος να υφίσταται τέτοιες μεταβολές, ώστε θα ήταν δύσκολο να πούμε πως είναι ο ίδιος. Συγκεκριμένα, έχω ακούσει να λένε για κάποιον ισπανό ποιητή που προσβλήθηκε από νόσο και, παρότι γιατρεύτηκε, λησμόνησε σε τέτοιον βαθμό την προηγούμενη ζωή του, ώστε δεν πίστευε ότι οι κωμωδίες και οι τραγωδίες που είχε γράψει ήταν δικές του. Θα μπορούσε κανείς να τον θεωρήσει ενήλικο βρέφος, αν είχε λησμονήσει και τη μητρική του γλώσσα (*Ηθική*, τέταρτο μέρος, σχόλιο του θεωρήματος 39).

Αν όμως ο Σπινόζα είχε εξετάσει τούτο το ζήτημα, άραγε θα

είχε οδηγηθεί σε ένα πλεόνασμα ψυχολογικού και νομικού ατομικισμού; Ή μήπως, αντίθετα, θα είχε απομακρυνθεί ακόμη περισσότερο από τους αντικατοπτρισμούς της συνείδησης (ή της ελευθερίας) και της οροθέτησης (ή της αναγκαιότητας);

Δείχνοντας ότι ατομικότητα και πλήθος είναι αδιαχώριστα, ο Σπινόζα καταδεικνύει επίσης τον παραλογισμό των θεωριών του ολοκληρωτισμού, που στα κινήματα των μαζών διακρίνουν μόνο τη φιγούρα ενός ριζικού ιστορικού κακού, και της αντιπαραθέτουν μόνο την πίστη στην αιώνια επανέναρξη της ανθρώπινης συνείδησης και στην ικανότητά της να καθιδρύει το βασίλειο των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. Μακράν του να είναι ο ίδιος ένας δημοκράτης, με την έννοια που θα μπορούσαμε εμείς να δώσουμε σ' αυτόν τον όρο, ο Σπινόζα παρέδωσε στην εποχή μας ενδείξεις και μέσα σκέψης ενάντια στην καθυπόταξη που αντέχουν περισσότερο στον χρόνο παρά αν είχε καταφέρει να περιγράψει τους θεσμούς της δημοκρατίας. Ο δικός του φόβος για τις μάζες δεν είναι από εκείνους, τους απολύτως ανορθολογικούς, που παραλύουν τη νόηση και μπορούν να συμβάλλουν μόνο στη νάρκωση των μαζών. Η διαρκής προσπάθειά του για κατανόηση (sed intelligere) είναι αρκετή ώστε να μπορεί να συμβάλλει στην αντίσταση, στην πάλη και στον μετασχηματισμό της πολιτικής.

2.

Φουκώ και Μαρξ. Το διακύβευμα του νομιναλισμού

Ποιος ο λόγος να επανέλθουμε σήμερα στο ερώτημα των σχέσεων του Φουκώ και του Μαρξ (ή της στάσης του Φουκώ απέναντι στον «μαρξισμό»), για το οποίο μπορούμε να σκεφτούμε ότι έχει εξαντλήσει όλα τα θέλγητρα και τα οφέλη του από τα τέλη της δεκαετίας του εβδομήντα τουλάχιστον, όταν ανταλλάχθηκαν όλα τα επιχειρήματα επ' ευκαιρία των σφοδρών αντιπαραθέσεων που όλοι θυμόμαστε; Ο Φουκώ έχει σχολιάσει εκτενώς τον εαυτό του σε άρθρα και συζητήσεις. Ωστόσο, δεν είναι δύσκολο να φανταστούμε την ειρωνεία που θα του είχαν εμπνεύσει οι σχηματικές αναλύσεις και ερμηνείες στις οποίες καταλήγουν, αναπόφευκτα, οι παραλληλισμοί μεταξύ καθιερωμένων έργων και συγγραφέων, με ενιαίο υποτίθεται χαρακτήρα. Εντούτοις, καθώς προχωρώ σε αυτήν την κατεύθυνση, θα ήθελα να την εκτρέψω σε μια πλάγια οδό (σε μια «διαγώνιο») που θα μπορούσε να μετατοπίσει κάπως τα διακυβεύματά της, σε αναζήτηση ερωτημάτων που μπορούν να τεθούν προκειμένου να συνεχίσουμε να εργαζόμαστε εντός της φιλοσοφίας μαζί με τον Φουκώ, όπως και μαζί με τον Μαρξ.

Είναι δελεαστικό, ενδεχομένως και απαραίτητο για μια ανάγνωση που δεν είναι ευλαβική, να εφαρμόσει στα κείμενα του Φουκώ (σκέφτομαι εδώ, κατά πρώτο λόγο, τα βιβλία του) την αρχή με την οποία αναλύει ο ίδιος τους κανόνες σχηματισμού ή εξατομίκευσης των αποφάνσεων: αναζητεί τη συσχέτισή τους με άλλες, που «βρίθουν στα περιθώριά τους», με τις οποίες εισέρχο-

νται «στην τάξη των αμφισβητήσεων και των αγώνων», προκειμένου να «αναδείξει την επίπτωση που έχουν ως συμβάντα».[1] Χρειάζεται, προς τούτο, να συσχετιστούν οι ενεργά υπάρχουσες αποφάνσεις με τακτικές λόγου που συγκροτούνται, και παράγουν τα αποτελέσματά τους, σε ένα καθορισμένο στρατηγικό πεδίο, να μελετηθούν οι μετασχηματισμοί αυτών των τακτικών στον βαθμό που τροποποιούν, λόγω ακριβώς της εκφοράς τους, το έδαφος στο οποίο παρεμβαίνουν. Το θέμα δεν είναι, όπως θα έχει γίνει κατανοητό, να προβούμε σε εικασίες περί ενός μη λεχθέντος ή περί προθέσεων, αλλά να ληφθεί κατά γράμμα η επιβεβαίωση του πάντοτε ήδη πολιτικού χαρακτήρα του θεωρητικού λόγου, στην προσίδια «ασώματη υλικότητά» του.[2] Η φιλοσοφία, όπως γνωρίζουμε καλά από τον Καντ και εφεξής, είναι ένα Kampflatz [πεδίο μάχης], στο οποίο δεν υπάρχει οριστική επίλυση των συγκρούσεων και όπου, κατά συνέπεια, κανένα διανοητικό σχέδιο δεν καταλαμβάνει ποτέ μια θέση απολύτως απλή και σταθερή, αλλά αναπτύσσεται καθώς έρχεται σε αντίθεση με τις υπάρχουσες αποφάνσεις, μέσω της ατελεύτητης «προβληματοποίησής τους».

Ωστόσο, η απόδοση, στη βάση μιας τέτοιας προοπτικής, ενός προνομιακού ρόλου στην αντίθεση του Μαρξ και του Φουκώ απαιτεί ευθύς αμέσως μια διευκρίνιση. Θα προτείνω την υπόθεση ότι μια πραγματική διαμάχη με τον Μαρξ είναι συνεκτατή, υπό μορφές που συνεχώς ανανεώνονται, με ολόκληρο το έργο του Φουκώ, και αποτελεί ένα από τα βασικά κίνητρα της παραγωγικότητάς του. Αυτή η διαμάχη είχε ήδη ξεκινήσει τη στιγμή που γραφόταν

1. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, σ. 128, 138, 159 [Michel Foucault, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα, 1987, σ. 151, 162, 186 –οι μεταφράσεις παρατίθενται κατά βάση ελαφρώς τροποποιημένες (Σ.τ.Μ.)].

2. *Στο ίδιο*, σ. 158.

η *Ιστορία της τρέλας*, αφού, όπως έχει δείξει σχετικά ο Π. Μασερέ σε ένα πρόσφατο άρθρο,[3] οι λόγοι που ο Φουκώ «αποφεύγει εφεξής σαν την πανούκλα οτιδήποτε προέρχεται από τον διαλεκτικό υλισμό» θα πρέπει να αναζητηθούν στην αντιστροφή της αρχικής προσχώρησής του στον μαρξισμό, νοούμενο ως «συγκεκριμένη κριτική» της αλλοτρίωσης· πρόκειται επίσης για μια διαμάχη που εξακολουθεί να είναι ανοιχτή μετά τη *Βούληση για γνώση*, όπως μαρτυρούν τα αποσπάσματα των μαθημάτων, τα άρθρα και οι διαλέξεις από τη δεκαετία του ογδόντα. Δεν πρόκειται ωστόσο για απλή μονομαχία. Για πολλούς εμφανέστατους λόγους. Κατ' αρχάς, εντάσσεται σε διαφορετικά προγράμματα εργασίας, όπου η αντιπαράθεση με τον Μαρξ παρεμβαίνει με άνισα καθοριστικό τρόπο, και ακόμη πιο συγκεκριμένα δεν απευθύνεται πάντα στον ίδιο «Μαρξ», στον ίδιο «μαρξισμό». Από την άλλη, είναι αλήθεια ότι η επανέναρξη αυτής της αντιπαράθεσης μπορεί να φανεί σε εμάς, εκ των υστέρων, ως ένα από τα νήματα συνέχειας που διασφαλίζουν την ενότητα της έρευνας που διεξήγαγε ο Φουκώ, από βιβλίο σε βιβλίο και από αρχείο σε αρχείο. Επιπλέον, είναι αρκετά εμφανές ότι οι διατυπώσεις που προέρχονται από τον Μαρξ δεν εξετάζονται σε συνθήκες ακαδημαϊκής απομόνωσης αλλά σε συνάρτηση με τη συγκυρία, έχοντας επικαθοριστεί από τις χρήσεις και τις ερμηνείες τους, στην προοπτική ενός είδους ραδιογραφίας του μαρξιστικού ιστού και αξιολόγησης του ρόλου του στη σύγχρονη γνώση (τα ονόματα του Σαρτρ, του Μερλώ-Ποντύ, του Αλτουσέρ, της Σχολής της Φραγκφούρτης θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν εδώ ως σημεία αναφοράς). Αλλά κυρίως, φαίνεται εξαρχής ότι, για τον Φουκώ, η διαμάχη με τον Μαρξ δεν ήταν ποτέ αυτοσκοπός, και δεν μπορεί να διαχωριστεί από άλλες αντιπαραθέσεις, στις οποίες παρεμβαίνει ως τρί-

3. P. Macherey, «Aux sources de l' *Histoire de la folie*: une rectification et ses limites», *Critique*, Αύγουστος-Σεπτέμβριος 1986, τχ. 471-472, σ. 753 κ.ε.

τος, σε πρώτη ή σε δεύτερη γραμμή. Να επισημάνουμε ευθύς αμέσως ότι τούτη η κατάσταση «τακτικής πολυσθένειας των λόγων»,[4] καθιστά απαγορευτική, εδώ, όχι μόνο κάθε αξίωση εξαντλητικής πραγμάτευσης, αλλά και κάθε αξίωση να περιοριστεί το διακύβευμα της διαμάχης σε ένα μοναδικό ερώτημα. Ενόσω ο Φουκώ επεξεργάζεται τα δικά του ερωτήματα, δεν σταματά να θέτει στον Μαρξ ερωτήματα που καταφθάνουν σε αυτόν από άλλους φιλοσοφικούς και ιστορικούς τόπους, όπως ακριβώς δεν σταματά να θέτει σε άλλους συνομιλητές ή αντιπάλους ερωτήματα των οποίων η διατύπωση εξαρτάται από τον Μαρξ.

Προτίθεμαι να διασαφηνίσω αυτήν την υπόθεση με ένα εξαιρετικά χαρακτηριστικό παράδειγμα: τον τρόπο με τον οποίο διασταυρώνονται, στη *Βούληση για γνώση*, το ζήτημα του μαρξισμού και το ζήτημα της ψυχανάλυσης. Πρόκειται για μια εξόχως πολεμική εργασία, όσο και προγραμματική, η προοπτική της οποίας πρόκειται εν μέρει να διορθωθεί, όπως γνωρίζουμε, αλλά η ενότητα της οποίας απορρέει ακριβώς από τους αντιπάλους που επιλέγει και από τον τρόπο με τον οποίο τους συσχετίζει.

Δεν αρκεί να πούμε ότι ο Φουκώ επιχειρεί εδώ να απορρίψει μια ορισμένη αντίληψη για την εξουσία, και μια ορισμένη αντίληψη για τη σεξουαλικότητα, δείχνοντας αυτό στο οποίο βασίζεται η μία και η άλλη (*η υπόθεση της καταστολής*) και το οποίο τους παρέχει τελικώς έναν ουσιοκρατικό ορισμό. Πρέπει να αναδείξουμε όλη τη σημασία που έχει το γεγονός ότι, από την πρώτη μέχρι την τελευταία σελίδα, επιχειρεί να καταρρίψει μια διάχυτη προβληματική της εποχής, η οποία όμως συστηματοποιείται σε αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε, με γενολογικούς όρους, σύγ-

4. Michel Foucault, *La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, I, Gallimard, Paris, 1976, σ. 132 [Μισέλ Φουκώ, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, I, *Η δίψα της γνώσης*, μτφρ. Γκλ. Ροζάκη, επιμ. Γ. Κρητικός, Ράππας, Αθήνα, 1982, σ. 124].

χρονο *φροϋδομαρξισμό* (ο Ράιχ, κυρίως, κατονομάζεται σε πολλές περιπτώσεις). Ο Φουκώ υποδεικνύει ο ίδιος, με ακρίβεια, τα μείζονα θέματα:

-Αμοιβαία συνεπαγωγή ανάμεσα στην καταστολή του σεξ και στην εκμετάλλευση της εργασιακής δύναμης στην καπιταλιστική κοινωνία,[5] στην οποία θέλει να απαντήσει ένα ευρύ κήρυγμα για σεξουαλική απελευθέρωση, ως συνιστώσα της πολιτικής και κοινωνικής επανάστασης.[6]

-Συνεργία ανάμεσα στην ηθική λογοκρισία, στην «αστυνόμευση των εκφερομένων» και στην αναπαραγωγή των οικονομικών σχέσεων υπό την κυριαρχία μιας κοινής πολιτικής τάξης πραγμάτων.[7]

-Ομολογία, από αυτήν την άποψη, της συνολικής αστικής τάξης πραγμάτων και της εξουσίας που ασκείται στα οικογενειακά και εκπαιδευτικά «κύτταρα», υπό την κοινή φιγούρα του Πατέρα.[8]

-Γενικότερη αντίθεση, τέλος, ανάμεσα σε μια φυσική ενεργητικότητα που είναι προσανατολισμένη προς την αναζήτηση της ηδονής και στην τεχνητή τάξη των θεσμών, από την απαγόρευση της αιμομιξίας μέχρι τη μονογαμική οικογένεια και το κράτος.[9] Από εκεί πηγάζει η σεξουαλική υποκρισία των κυρίαρχων τάξεων,[10] η οποία έχει ως κορύφωση τη μυθοπλασία μιας *αρχής* της *πραγματικότητας* στην οποία αντιτίθεται η *μεγάλη* ουτοπική *άρνηση*, η ολική ανατροπή των κατεστημένων αξιών και του ψεύδους που αυτές ενσαρκώνουν.[11]

5. *Στο ίδιο*, σσ. 12-13, 150-151, 173 [14-15, 141-142, 161-162].
6. *Στο ίδιο*, σσ. 14-15, 105, 173 [15-17, 100-101, 161-162].
7. *Στο ίδιο*, σσ. 25-26, 51 [27-28, 51].
8. *Στο ίδιο*, σσ. 62-64, 111-113, 132, 143 [61-63, 105-108, 124, 134-135].
9. *Στο ίδιο*, σσ. 95, 107-108, 146, 151 [91, 102-103, 137-138, 141-142].
10. *Στο ίδιο*, σ. 168 [157].
11. *Στο ίδιο*, σ. 126 [119].

Για ποιον λόγο η κριτική αυτών των θεμάτων έχει τόση σημασία για τον Φουκώ; Επειδή, ασφαλώς, ο φροϋδομαρξισμός ανήκει τόσο στην τάξη της λαϊκής κουλτούρας όσο και στην τάξη της λόγιας κουλτούρας, επειδή αποτελεί ένα είδος γεωμετρικού τόπου διανοητικών ρευμάτων που συσχετίζουν διακριτούς γνωστικούς κλάδους, φιλοσοφικούς, επιστημονικούς και λογοτεχνικούς λόγους, αγωνιστικές, θεωρητικές ή αισθητικές πρακτικές· επειδή αποτελεί εν ολίγοις τον *φυσικό τόπο* προς τον οποίο τείνει η *εναλλακτική προοπτική προς τις επιστήμες του ανθρώπου*. Με αυτήν την έννοια, η επιρροή του φροϋδομαρξισμού εκτείνεται πολύ πέραν των ρητών εφαρμογών του, περιλαμβάνει τόσο τους σύγχρονους λόγους περί ψυχοκοινωνιολογίας όσο και τους συνεχιστές του Μπατάιγ, με τον οποίο είχε αισθανθεί τόσο κοντά ο Φουκώ. Ωστόσο, ο φροϋδομαρξισμός (σε αυτήν ή την άλλη παραλλαγή του) αποτελεί πραγματικά μια *αντιστροφή* των αξιών που εκφέρουν διάφοροι ισχυροί θεσμικοί μηχανισμοί, εμπνέει διεκδικήσεις σε αυτούς τους μηχανισμούς, αγώνες των οποίων τη σημασία αναγνώριζε ο Φουκώ, αλλά αναφορικά με τους οποίους ενδιαφέρεται κυρίως να διερευνήσει μέχρι ποιου σημείου έρχονται πραγματικά σε ρήξη με τον σχηματισμό λόγου τον οποίο απορρίπτουν. Δεν θα ήταν παράλογο να υποθέσουμε εδώ ότι αυτό που ο Φουκώ θέλει να εξετάσει σε βάθος είναι η προδηλότητα, και η αποτελεσματικότητα, ενός ορισμένου αριστερισμού ή επαναστατικού ουτοπισμού.

Υπάρχουν κι άλλοι λόγοι που θεωρώ ότι είναι καθοριστικοί. Ο ίδιος ο τρόπος με τον οποίο ο Φουκώ ασκεί κριτική στον φροϋδομαρξισμό υποδηλώνει ότι, κατ' αυτόν, ένας τέτοιος συνδυασμός πρέπει, κατά γενικό κανόνα, να αποκαλύπτει τον λόγο που ο μαρξισμός και η ψυχανάλυση ανήκουν σε ένα κοινό πεδίο γνώσης, ή μάλλον σε ένα κοινό προεννοιακό έδαφος. Δεν είναι βέβαιο ότι μπορούν να αναχθούν σε αυτό που μοιράζονται από κοινού, αλλά είναι βέβαιο ότι, σε αυτό που μοιράζονται από κοινού,

πρέπει να επενεργεί ένας καθορισμός ουσιαστικός τόσο για τον μαρξισμό όσο και για την ψυχανάλυση. Ο μαρξισμός και η ψυχανάλυση δεν μπορούν να ερμηνευτούν στο πλαίσιο μιας απατηλής καθαρότητας αλλά βάσει των χρήσεων και των εφαρμογών, και κυρίως κατά την εφαρμογή της μιας πλευράς επί της άλλης (ως ιδιαίτερη περίπτωση του τρόπου που διαπερνούν το πεδίο των «επιστημών του ανθρώπου»).

Αντιστρόφως, φαίνεται επίσης ότι μια τέτοια κριτική συνιστά επαλήθευση της αυτονομίας του ίδιου του λόγου του Φουκώ, στον βαθμό που αφορά, εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον, τα ίδια αντικείμενα: τους θεσμούς εξουσίας, τις αντιστάσεις, τους αποκλεισμούς, την κοινωνική αντιμετώπιση των ηθικών και σεξουαλικών «παρεκκλίσεων», και τη σημασία της για την πολιτική οικονομία των νεότερων κοινωνιών. Ορισμένες έννοιες, όπως η κανονικοποίηση και η πειθαρχική κοινωνία, οι οποίες προτείνονται στο *Επιτήρηση και τιμωρία*, τέμνονται τουλάχιστον λεκτικά με τα θέματα του φροϋδομαρξισμού, για τα οποία διάφοροι αναγνώστες, όχι αναγκαστικά ανόητοι ή κακεντρεχείς, μπορούν να σκεφτούν ότι παρέχουν ένα υποκατάστατο ή μια γενίκευση (αυτός ο κίνδυνος –αν μπορούμε να τον χαρακτηρίσουμε έτσι– θα είναι πάντοτε υπαρκτός στην ανάλυση της «ποιμαντορικής» μορφής της εξουσίας, εφόσον σχετίζεται με τον τρόπο που ένα ορισμένο καθεστώς της σεξουαλικότητας εγκαθίσταται στην οικονομία της νεότερης κρατικής εξουσίας).[12]

Ωστόσο, αυτή η εγγύτητα αντικειμένων, ακόμη και λέξεων, ανάμεσα στον φροϋδομαρξισμό και στην έρευνα του Φουκώ (μια

12. Βλ. «Δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία» [«Deux essais sur le sujet et le pouvoir»], που περιλαμβάνονται στο βιβλίο των H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984 [«Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», στο Μισέλ Φουκό, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. Λίλα Τρουλινού, Ύψιλον, Αθήνα, 1991, σσ. 75-100].

εγγύτητα που θα μπορούσε να κρατήσει ακόμη περισσότερο αν φαινόταν ότι ο Φουκώ προβαίνει σε έναν *αντιθετικό* συνδυασμό αντιφροϋδικών εννοιών με αντιμαρξιστικές έννοιες) δυνάμωσε στη *Βούληση για γνώση*, με την τελική εμφάνιση του όρου *βιοεξουσία*, και την επαναλαμβανόμενη υπόδειξη του σύγχρονου *ρατσισμού* ως του κομβικού φαινομένου που έπρεπε να εξηγηθεί. Σύμφωνα με τον αρχικό σχεδιασμό, η *Ιστορία της σεξουαλικότητας* επρόκειτο να ολοκληρωθεί με έναν τόμο με θέμα «Πληθυσμός και φυλές». Η θέση που κατέχει το πρόβλημα του ρατσισμού στις ερευνητικές προοπτικές που χαράσσει εκεί ο Φουκώ είναι αξιοσημείωτη.[13] Δεν πρόκειται άραγε, τελικώς, για το «συγκεκριμένο» αποτέλεσμα που αποκαλύπτει περισσότερο από οτιδήποτε άλλο το παιχνίδι των νεότερων πολιτικών τεχνολογιών που αφορούν *τη ζωή* στο επίπεδο των ατομικών σωμάτων και στο επίπεδο των πληθυσμών ή του «είδους» και της αναπαραγωγής του; Δεν πρόκειται άραγε για τη βασική ένδειξη του βάθους όπου ριζώνουν στο σύγχρονο καθεστώς γνώσης-εξουσίας (και επίσης, όπως διευκρινίζει αργότερα ο Φουκώ, «γνώσης-εξουσίας-ηδονής») διάφορες έννοιες όπως εκφυλισμός ή ευγονική, στις οποίες θα έπρεπε να διακρίνουμε τον κατεξοχήν τύπο ενός συμβιβαστικού μορφώματος ανάμεσα στη συμβολική του αίματος και την αναλυτική της σεξουαλικότητας;[14] Όμως, ο Φουκώ γνωρίζει πολύ καλά ότι η αναγκαιότητα να εξηγηθούν οι σύγχρονες μορφές του ρατσισμού, η «μαζική» δυναμική τους, η επιρροή τους στην

13. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *ό.π.*, σσ. 37, 56, 73, 88, 155-157, 161-168, 179 κ.ε., 193-198 [38, 55-56, 71, 85, 144-146, 151-157, 167 κ.ε., 179-184] . (Από τότε που γράφτηκαν τούτες οι γραμμές, το ζήτημα αυτό αποτέλεσε αντικείμενο μιας αξιοσημείωτης μελέτης της Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, 1995.)

14. *Στο ίδιο*, σ. 195 [181].

ατομική «προσωπικότητα» και η σχέση τους με τον πόλεμο (ο οποίος αναφέρεται εκτενώς στο τελευταίο κεφάλαιο της *Βούλησης για γνώση*) βρίσκεται στην ρίζα του φροϋδομαρξισμού τόσο του Ράιχ όσο και του Αντόρνο ή του Μαρκούζε (του κατεξοχήν θεωρητικού του «πολιτισμού της καταστολής»). Γνωρίζει επίσης ότι μία από τις πλέον αδιαμφισβήτητες δυσκολίες που εγείρουν οι φροϋδομαρξιστικές θεωρητικοποιήσεις (τουλάχιστον στην περίπτωση του Ράιχ, στον οποίο δεν σταματά να αναφέρεται εδώ ο Φουκώ) αφορά την παράδοξη εγγύτητα του βιολογισμού τους, ή του ενεργητισμού τους, με τον βιολογισμό ή τον ενεργητισμό των ίδιων των ρατσιστικών ιδεολογιών. Και δεν θα μπορούσε να μην αναρωτηθεί ποιες προϋποθέσεις απαιτούνται ώστε μια ανάλυση της εξουσίας στις σύγχρονες κοινωνίες –στον βαθμό ακριβώς που θα ήταν κατ' ουσίαν μια βιοεξουσία ή μια εξουσία επί του είδους ριζωμένη σε μια «βιο-ιστορία» και η οποία θα κατηύθυνε μια «βιοπολιτική»– να μην βρεθεί δέσμια του ίδιου διφορούμενου.

Επομένως, σ' αυτό το σημείο η κριτική στον φροϋδομαρξισμό δεν θα αποτελεί για τον Φουκώ απλά ένα θεωρητικό προαπαιτούμενο αλλά μια απαραίτητη δοκιμασία για να καταδειχθεί η διαφορά των δικών του εννοιών και για να διαταχθούν καταλλήλως τα πρακτικά τους αποτελέσματα. Γνωρίζουμε πώς αναπτύσσεται, κατά μήκος της *Βούλησης για γνώση*, η κριτική στην «υπόθεση της καταστολής», ταυτόχρονα με την εξήγηση του ρόλου που επιτελεί στην οικονομία των λόγων για το σεξ: την προσταγή να *μιλάμε* για το σεξ, να *παράγουμε* την αλήθεια του, να αναζητούμε σε αυτό *την αλήθεια του καθενός*. Πρόκειται για μια προσταγή που διασφαλίζει τον πολλαπλασιασμό των λόγων (καθιστώντας ίσως τις νεότερες δυτικές κοινωνίες τις πιο φλύαρες της ιστορίας πάνω στο σεξ, του οποίου και επινόησαν τη γενολογική έννοια), και η οποία δεν αποδυναμώθηκε αλλά αντιθέτως ενισχύθηκε τακτικά από την αναπαράσταση αυτής της απαγόρευσης.

Με αφετηρία αυτήν την επισήμανση, ο Φουκώ θα αντιτάξει τρία βασικά επιχειρήματα στον φροϋδομαρξισμό:

1. Κατ' αρχάς, τον ιστορικά *εσφαλμένο* χαρακτήρα του. Στην πραγματικότητα, δεν είναι αλήθεια ότι η κοινωνία που αναπτύσσεται από τον 18ο αιώνα —«ας την ονομάσουμε όπως θέλουμε: αστική, καπιταλιστική ή βιομηχανική»—[15] αντέτεινε στο σεξ μια θεμελιώδη άρνηση και ότι το υπέβαλλε σε λογοκρισία. Περισσότερο το παρήγαγε ως το αποτέλεσμα των συνεχών φροντίδων της. Ομοίως, δεν είναι αλήθεια ότι η «προώθηση στην εργασία» των εργατικών μαζών, του προλεταριάτου, είχε ως προκαταρκτική συνθήκη μια ευνουχιστική επιτήρηση του έμφυλου σώματος των εργατών.[16] Σε σχέση με αυτό, ο Φουκώ παραθέτει ρητά τον Μαρξ.[17] Αντιθέτως, είναι αλήθεια από ιστορική σκοπιά ότι η σεξουαλικότητα, με τους ρυθμιστικούς και εξαναγκαστικούς μηχανισμούς της (οικογενειακή ηθικότητα, κυρίως απαγόρευση της αιμομιξίας, εκπαιδευτική διαδικασία, ιατρικοποίηση και ψυχιατρικοποίηση), *εισήχθη* στη σφαίρα της εργασίας με βάση ένα αστικό μοντέλο, αφ' ης στιγμής οι οικονομικές σχέσεις εξελίσσονταν προς μια κοινωνική ένταξη και μια λεπτή κανονικοποίηση της εργασιακής δύναμης (που αποτελούσε ασφαλώς, επίσης, μια προϊούσα διανοητικοποίηση αυτής της δύναμης). Συσχετικά, πρέπει να αντιληφθούμε τον ασκητισμό της αστικής ηθικής, όχι ως προϋπόθεση οικονομικής ορθολογικότητας ή, αντιστρόφως, ως υποκρισία, αλλά, αντιθέτως, ως μια τακτική επίτασης της σωματικής ηδονής.

2. Ακολούθως, την εξάρτησή του από ένα καθαρά *νομικό* μοντέλο της εξουσίας, περιοριστικό και ταυτοχρόνως αρχαΐζον, το οποίο επικεντρώνεται στις αναπαραστάσεις της ανώτατης αρχής και του νόμου (ηθικού Νόμου, πολιτικού Νόμου, συμβολικού

15. *Στο ίδιο*, σ. 92 [89].
16. *Στο ίδιο*, σ. 151, 158 κ.ε. [141-142, 148 κ.ε.].
17. *Στο ίδιο*, σ. 167 [156].

Νόμου). Σε αυτό το σημείο αγγίζουμε τον κοινό πυρήνα της ψυχανάλυσης και του μαρξισμού, που κατέστησε δυνατό, και μάλιστα αναπόφευκτο, τον συνδυασμό τους. Κάθε πλευρά αναγνώρισε στην άλλη το προϋποτιθέμενό της. Για την ακρίβεια, κάθε πλευρά αναγνώρισε στην άλλη μια παραλλαγή της ιδέας της καθυπόταξης των ατόμων σε μια κυριαρχική εξουσία, που πρέπει να πάρει τη μορφή της *υπακοής*,[18] και στην οποία ο Φουκώ, τουλάχιστον από το *Επιτήρηση και τιμωρία*, δεν σταματά να αντιτάσσει τη θετικότητα ή την παραγωγικότητα της εξουσίας, την ιδέα της *πειθαρχίας* (στην πραγματικότητα, όμως, αυτή η ιδέα είναι πολύ παλαιότερη σε αυτόν: βλ. την *Ιστορία της τρέλας* σε σχέση με τη «θετική» έννοια της εξουσίας εγκλεισμού, ή την *Τάξη του λόγου* σε σχέση με την «εξουσία κατάφασης» την οποία επιχειρεί να περιγράψει μια γενεαλογία).

Να σημειώσουμε ότι ανάμεσα στην ιδέα της καθυπόταξης-υπακοής και στην ιδέα της *αλλοτρίωσης* υπάρχει μια βαθιά συγγένεια (εφόσον η υπακοή πρέπει να βασίζεται, σε τελική ανάλυση, στην εσωτερίκευση του Νόμου ο οποίος απορρέει από μια εξωτερική αρχή· εφόσον η υπακοή καθορίζει κατ' αυτόν τον τρόπο έναν διχασμό του υποκειμένου, που θα πάρει την προνομιακή μορφή ενός δυϊσμού ψυχής-σώματος, αλλά τον οποίο θα συναντήσουμε επίσης στον δυϊσμό δημόσιου-ιδιωτικού ή κράτους-κοινωνίας, των οποίων καθίσταται έκδηλη έτσι η κοινή «μεταφυσική»). Καθώς ο φροϋδομαρξισμός, και γενικώς όλες οι παραλλαγές της υπόθεσης της καταστολής, θεωρούν ότι ανακαλύπτουν μια αρχή εξήγησης στην ομολογία του κράτους και της ηθικής Λογοκρισίας, αρκούνται να επαναλαμβάνουν το φαντασιακό σχήμα που είναι ήδη παρόν, με ταυτόσημη μορφή, σε καθεμιά από τις δύο συνιστώσες τους.

18. *Στο ίδιο*, σσ. 112-113 [107-109].

3. Κάνοντας τότε ένα επιπλέον βήμα, μπορούμε να ανακαλύψουμε στις σελίδες ολόκληρου του κειμένου της *Βούλησης για γνώση* μια συστηματική κριτική αυτού που ευχαρίστως θα αποκαλούσα, αναφορικά με μια ιδεαλιστική φιλοσοφική παράδοση στην οποία επικεντρώθηκαν από πολύ νωρίς οι επιθέσεις των υλιστών (Λουκρήτιος),[19] *αρχή της κοινωνικής ομοιομέρειας*: την ιδέα δηλαδή ότι τα «μέρη» ή τα «κύτταρα» του κοινωνικού (ή του πολιτικού, ή του πολιτισμικού) «όλου» είναι αναγκαστικά *όμοια με το ίδιο το όλον*. Στην προκειμένη περίπτωση, η αιχμή της κριτικής του Φουκώ (η οποία είναι υλιστική με αυτήν την έννοια) επικεντρώνεται στο ζήτημα της οικογένειας (αλλά αφορά επίσης άλλους θεσμούς ή μηχανισμούς, όπως το σχολείο και την ιατρική). Όσο ο Φουκώ τονίζει τον στρατηγικό ρόλο της οικογένειας (της ηθικοποίησής της, της ιατρικοποίησής της) στον μηχανισμό ρύθμισης των πληθυσμών που σχηματίζει μία από τις βασικές εξουσίες των «αστικών» κρατών, τόσο επιχειρεί από την άλλη να δείξει ότι η οικογένεια, που αποτελεί ταυτοχρόνως τον τόπο της θεσμικής διαστροφής[20] και της υστερικοποίησης του γυναικείου σώματος,[21] το *έτερον* του ψυχιατρικού χώρου,[22] το διακύβευμα διαφόρων ανταγωνισμών ανάμεσα στους κατόχους των επαγγελματικών γνώσεων σχετικά με τον άνθρωπο,[23] το μέσο για την κοινωνικοποίηση των διαγωγών τεκνογονίας, αλλά κυρίως τον τόπο της νομικής «επανακωδίκωσης» των τεχνικών του σώματος εν γένει με τη μορφή της επιγαμίας ή της συγγένειας,[24] δεν μπορεί, γι' αυτόν ακρι-

19. Βλ. την κριτική της «ομοιομέρειας κατά Αναξαγόρα» από τον Λουκρήτιο, στο *De natura rerum*, Βιβλίο πρώτο, στ. 830-920.

20. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *ό.π.*, σ. 50 κ.ε. [50 κ.ε.].

21. *Στο ίδιο*, σ. 137 κ.ε., 160 [129 κ.ε., 150].

22. *Στο ίδιο*, σσ. 147-148 [138-139].

23. *Στο ίδιο*, σ. 131, 138, 146 [123-124, 130, 137].

24. *Στο ίδιο*, σσ. 138, 142-150, 165 [130, 133-141, 154-155].

βώς τον λόγο, να θεωρηθεί *μικρογραφία της κοινωνίας συνολικά.* «Η οικογένεια δεν αναπαριστάνει την κοινωνία, και η κοινωνία, από την άλλη, δεν μιμείται την οικογένεια».[25] Η οικογένεια είναι μια «τοπική εστία» εξουσίας-γνώσης,[26] αλλά όχι μια μονάδα, ένα pars totalis «της κοινωνίας», και οφείλει τη στρατηγική σημασία της όχι στην ομοιότητά της αλλά στην ιδιοτυπία ή τη διαφορά της. Επομένως, όπως η οικογένεια δεν είναι ένα μικρό κράτος, έτσι και το κράτος δεν είναι μια μεγάλη πατριαρχία.

Ωστόσο, η ανάλυση γενικεύεται ευθύς αμέσως σε όλους τους θεσμούς των οποίων οι πρακτικές συμβάλλουν να παραχθεί τούτο το σύνθετο αντικείμενο που λέγεται «σεξουαλικότητα», και συνιστά ένα ουσιώδες μέρος της κριτικής που ασκείται στην αναπαράσταση της εξουσίας ως «ενός γενικού συστήματος κυριαρχίας που ασκείται από ένα στοιχείο ή μια ομάδα σε ένα άλλο στοιχείο ή ομάδα, και του οποίου τα αποτελέσματα διατρέχουν, χάρη σε μια αλληλουχία επενεργειών, ολόκληρο το κοινωνικό σώμα»:[27] με άλλα λόγια, στον *οργανικισμό* (στον οποίο, αντί για το μοντέλο του σώματος θα έπρεπε να διαβάσουμε τη διαιώνιση μιας ιδέας για την ψυχή, ή το πνεύμα). Έρχεται λοιπόν να διασαφηνίσει με συγκεκριμένο τρόπο ό,τι ονομάζει ο Φουκώ αναγκαιότητα του *νομιναλισμού*,[28] παράγοντας μάλιστα κριτικά αποτελέσματα σε ορισμένες από τις παλαιότερες διατυπώσεις του.

Στο *Επιτήρηση και τιμωρία* είχε γράψει, όταν ολοκλήρωνε την περιγραφή του πανοπτισμού: «Τι το εκπληκτικό λοιπόν αν η φυλακή μοιάζει με τα εργοστάσια, τα σχολεία, τους στρατώνες, τα νοσοκομεία –που όλα τους μοιάζουν με φυλακές;».[29] Και μπορεί μεν

25. *Στο ίδιο*, σ. 132 [124].
26. *Στο ίδιο*, σ. 130 [122].
27. *Στο ίδιο*, σ. 121 [115].
28. *Στο ίδιο*, σ. 123 [116].
29. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, σ. 229 [Mi-

να είχε προειδοποιήσει ρητά τον αναγνώστη για τον πειρασμό να διακρίνει στο Πανοπτικό κάτι διαφορετικό από ένα πρόγραμμα, το οποίο εξαρτάται άμεσα από τις μεταπτώσεις της υλοποίησής του σε ένα πεδίο αντιστάσεων, αλλά είχε επίσης παρουσιάσει τη φυλακή ως ένα «σωφρονιστικό αρχιπέλαγος»,[30] που αποτελείται από πολλούς ομόκεντρους κύκλους θεσμών, από πειθαρχικές πρακτικές που συγκροτούν «ένα μέσο συνεχούς επιτήρησης του πληθυσμού: έναν μηχανισμό που επιτρέπει να ελέγχεται, μέσω των ίδιων των παραβατών, ολόκληρο το κοινωνικό πεδίο»,[31] ένα σημείο αφετηρίας και κατάληξης για όλες τις παραλλαγές της κανονιστικής εξουσίας, το σύνολο των οποίων αποτελεί μια πειθαρχική κοινωνία. Έκτοτε, φαίνεται πως ο Φουκώ έπαψε να πιστεύει ότι ο ορισμός των μεγάλων «διαγραμμάτων εξουσίας», που χαρακτηρίζουν μια συγκεκριμένη κοινωνία, μπορεί να βασιστεί στη μορφική ομολογία των θεσμών (στην οποία ενυπάρχει πάντοτε η ιδέα ότι καθένας εξ αυτών αποτελεί ένα τμήμα του μεγάλου μηχανισμού της *εξουσίας*, ή μετέχει στη γενολογική ουσία της εξουσίας) και πέρασε στη θέση *του διφορούμενου χαρακτήρα της εξουσίας* και στη μελέτη της ιστορικής συνάρθρωσης των διαφορετικών πρακτικών της, η οποία συνεπάγεται με τη σειρά της –σε ρήξη με τη φιλοσοφική παράδοση που πηγαίνει από τον Καντ στον Μαρξ (ή τουλάχιστον στον νεαρό Μαρξ)– ότι δεν υπάρχει *η πρακτική*, αλλά *πρακτικές*, καθεμιά εκ των οποίων προσδιορίζεται από την ιδιαίτερη «τεχνολογία» της.

Όμως, αυτή η κριτική συναντά, και διασαφηνίζει εκ νέου, ένα θεμελιώδες θέμα, για το οποίο μπορούμε πραγματικά να πούμε

σέλ Φουκώ, *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου-Ιουλιέττα Ράλλη, θεώρηση Άλκης Σταύρου, Ράππας, Αθήνα, 1989, σ. 298].

30. *Στο ίδιο*, σ. 304 [395].

31. *Στο ίδιο*, σ. 287 [370].

ότι διαπερνά ολόκληρο το έργο του Φουκώ, παράλληλα με την κριτική που ασκεί στον ανθρωπισμό και τον «ανθρωπολογικό κύκλο»: την αμφισβήτηση του *πολιτικού ψυχολογισμού*, με την ευρύτερη έννοια του όρου. Με τον όρο αυτό εννοούμε τόσο την ιδέα ότι οι ιστορικές και κοινωνικές διαδικασίες εξασφαλίζουν τη θεμελίωσή τους, τη συνθήκη δυνατότητάς τους στον τρόπο με τον οποίο αυτοπροσδιορίζονται τα άτομα, είτε ελεύθερα είτε υπό καταναγκασμό (ιδέα στην οποία παρέχουν ένα συμπλήρωμα φαινομενικής αντικειμενικότητας μια σεξουαλική ψυχολογία ή μια ψυχολογία της σεξουαλικής προσωπικότητας), όσο και τη συμμετρική ιδέα σύμφωνα με την οποία η ψυχολογία, η συμπεριφορά ή η συνείδηση των ατόμων αντανακλά τη λειτουργική θέση που κατέχουν στο πεδίο των θεσμών ή των πολιτικών αντιφάσεων (τις περισσότερες φορές η μαρξιστική «ταξική συνείδηση» αποτελούσε μια παραλλαγή αυτής της ιδέας).

Ο Φουκώ δεν σταμάτησε να εξερευνά τις ρίζες και τις θεσμικές μορφές αυτής της κατοπτρικής σχέσης, δηλαδή δεν σταμάτησε να αναρωτιέται για ποιον λόγο, στη σύγχρονη κοινωνία, και μάλιστα τόσο περισσότερο όσο περισσότερο «εκσυγχρονίζεται» και συνεπώς «πολιτικοποιείται», η πολιτική (είτε πρόκειται για πρακτικές διακυβέρνησης είτε για τις αντιστάσεις που προκαλούν) προβάλλεται στην ψυχολογία, εξαναγκάζει τα άτομα να ταυτιστούν με ένα «εγώ» (ή με ένα «εμείς») για να δράσουν ως κοινωνικά όντα. Ποια είναι το μοντέλα υποκειμενικότητας που πρέπει να μιμηθούν τα άτομα για να ενταχθούν στο παιχνίδι των πρακτικών; Από αυτήν την άποψη, η πολιτική ουτοπία του φροϋδομαρξισμού εμφανίζεται πράγματι ως μια απλή αντιστροφή αξιών, που παραμένει καθ' ολοκληρίαν δέσμια του ψυχοπολιτικού δικτύου, και ως μια ένδειξη του ψυχολογισμού που είναι σύμφυτος στους δύο γεννήτορές της, τον Μαρξισμό και την Ψυχανάλυση.

Όμως, σ' αυτό ακριβώς το σημείο σταματά η συμμετρία. Στο

πλαίσιο της *Βούλησης για γνώση* ο Μαρξ και ο Φρόυντ αντιμετωπίζονται με εντελώς διαφορετικό τρόπο. Εδώ δεν θα επιχειρήσουμε να προσδιορίσουμε αν η μία αντιμετώπιση είναι πιο ορθή από την άλλη, αλλά να περιγράψουμε τον τρόπο με τον οποίο αυτή η ασυμμετρία μεταφράζει τη στρατηγική του Φουκώ σε επίπεδο λόγου.

Φαίνεται ότι αυτή η στρατηγική (λόγω μάλιστα του αρχικού σχεδίου για μια «ιστορία της σεξουαλικότητας») στρέφεται κατ' αρχάς *εναντίον της ψυχανάλυσης*, στον βαθμό που αυτή αποδέχεται ουσιαστικά ότι η σεξουαλικότητα δεν έχει ιστορία (ή ότι το σεξ είναι εκείνο ακριβώς το στοιχείο που σε κάθε ιστορία υπερβαίνει την ιστορία, σύμφωνα με το σχήμα της εκφοράς των ορίων της ανθρώπινης περατότητας, που περιγράφεται στις τελευταίες σελίδες του βιβλίου *Οι λέξεις και τα πράγματα*). Αλλά φαίνεται επίσης ότι, καθώς η κριτική στην ψυχανάλυση γίνεται μέσω μιας ορισμένης χρήσης του μαρξισμού (ή αν προτιμούμε, στρέφοντας κατά της ψυχανάλυσης τις μαρξιστικές διατυπώσεις που είναι συνυφασμένες με αυτήν στο πλαίσιο του φροϋδομαρξιστικού μείγματος), χρειάζεται επίσης να απορριφθεί όλη αυτή η διάσταση υπερβατικότητας του μαρξισμού που παρέχεται στην ίδια τη γλώσσα της ιστορικής εμμένειας (η ιδέα ενός νόμου της ιστορίας), και η οποία εκμηδενίζει την κριτική του εμβέλεια. Έτσι, αναλόγως με την οπτική γωνία από την οποία θα τοποθετηθούμε (δεν τολμώ να πω: την προτίμηση που θα δείξουμε στον Μαρξ ή τον Φρόυντ ως θεωρητικά σημεία αναφοράς), είναι δυνατόν να έχουμε την αίσθηση, είτε ότι το ουσιώδες είναι η κριτική στον Φρόυντ, σε σχέση με την οποία η κριτική στον Μαρξ είναι απλώς ένα μέσο, είτε ότι η κριτική στον Μαρξ είναι ακόμη περισσότερο αμείλικτη, εφόσον από αυτήν εξαρτάται κάθε οριστικό ξεκαθάρισμα λογαριασμών με τον ψυχολογισμό στον οποίο εγκλείεται η ψυχανάλυση.

Όπως είναι φυσικό, εδώ εμπλέκεται ολόκληρος ο μηχανισμός

της «πολιτικής ιστορίας της αλήθειας»,[32] εφόσον πρόκειται να δειχτεί, ανατρέποντας την παραδοσιακή θεματική (η οποία επιβεβαιώνεται κυρίως από τον Χάιντεγκερ) περί μιας αλήθειας που θα είχε «μια αρχέγονη συγγένεια με την ελευθερία», ότι «η αλήθεια δεν είναι ελεύθερη εκ φύσεως, ούτε η πλάνη δουλική εκ φύσεως, αλλά ότι η παραγωγή της διατρέχεται καθ' ολοκληρίαν από σχέσεις εξουσίας». Σε αυτήν την κριτική θέση, η ψυχανάλυση, όπως την αντιλαμβάνεται ο Φουκώ, αντιτάσσει ένα θεμελιώδες εμπόδιο, επειδή εμπλέκεται πλήρως στην πρακτική της ομολογίας, και στην απάρνηση αυτής της πρακτικής, επειδή καθιστά το ίδιο το σεξ την αλήθεια που «ζητά» να απελευθερωθεί. Αντιθέτως, ο μαρξισμός μπορεί να προσφέρει μια αποφασιστική συμβολή, αν όμως καταφέρουμε να τον διαχωρίσουμε από όλο αυτό το κομμάτι του που ταυτίζει τον *τελικό σκοπό* της απελευθέρωσης με την τελική φανέρωση της αλήθειας, και το οποίο παραπέμπει, σε τελική ανάλυση, στην υπόθεση της καταστολής.

Συνάγεται άραγε ότι η κριτική στην ψυχανάλυση παραπέμπει στην κατηγορία των *ιδεολογιών*; Ο Φουκώ απέρριπτε πάντα αυτόν τον όρο,[33] με μια σύντομη αλλά αξιοσημείωτη εξαίρεση, στην *Αρχαιολογία της γνώσης*. Όχι όμως πάντα για τον ίδιο βασικό λόγο. Μια αναδρομική εξέταση θα μπορούσε, κατά τη γνώμη μου, να δείξει ότι η μαρξιστική έννοια της ιδεολογίας (όπως εμφανίζεται στη *Γερμανική ιδεολογία*, δηλαδή περισσότερο ως «αυτοσυνειδησία» του κοινωνικού είναι, ή ως αφαιρετική έκφραση της «γλώσσας της πραγματικής ζωής», παρά ως αντανάκλαση της ταξικής πάλης) περιλαμβανόταν ανέκαθεν, έστω και δυνητικά, στο πεδίο των λόγων και των γνώσεων των οποίων η επιστημονική

32. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *ό.π.*, σ. 81 [78].

33. Και το κάνει εκ νέου εδώ: *La Volonté de savoir*, *ό.π.*, σ. 91, 129, 135, 168 [88, 122, 126, 157].

αξίωση μπορεί να υποβληθεί σε κριτική μέσω μιας αρχαιολογίας. Υπήρξε, ωστόσο, πέρασμα από μια προβληματική της αναπαράστασης και του σημείου σε μια προβληματική της πρακτικής.

Διαβάζοντας εκ νέου τη *Γέννηση της κλινικής* (1963), ένα βιβλίο στο οποίο δεν γίνεται καμμία αναφορά στον Μαρξ, για προφανείς λόγους, αλλά όπου οι ιστορικές κατηγορίες της πολιτισμικής εμπειρίας στρέφονται προς την κατεύθυνση μιας ανάλυσης των θεσμικών πρακτικών, δεν ξεφεύγουμε από το συμπέρασμα ότι η «γλώσσα της πραγματικής ζωής», κατά τον Μαρξ, πρέπει να φαινόταν στον Φουκώ ως μια παραλλαγή, ελάχιστα τροποποιημένη, της «γλώσσας της δράσης» κατά τον Κοντιγιάκ (και κατά συνέπεια κάθε θεωρία της ιδεολογίας ως απότοκο των Ιδεολόγων!) –με τίμημα μια υποκατάσταση της Φύσης από την Ιστορία στον ρόλο της αρχέγονης εμπειρίας, όπου θα υφαινόταν η αμοιβαία εξάρτηση του σημείου και του πράγματος.

Τουναντίον, διαβάζοντας εκ νέου τις διαδοχικές αναλύσεις για την παραγωγή του λόγου που ακολούθησαν την *Τάξη του λόγου* (1970), φαίνεται ότι αυτό που συνιστά πρόβλημα στην έννοια της ιδεολογίας είναι το ανθρωπολογικό προϋποτιθέμενό της, η υπόρρητη αναφορά της στην αλλοτρίωση ενός υποκειμένου, ακόμη και υπό τη μορφή της «παραγνώρισης» ή της «ψευδαίσθησης» που ενέχεται σε μια σχέση κυριαρχίας.

Ανάμεσα σε αυτές τις δύο κριτικές, η *Αρχαιολογία της γνώσης* (1969) αντιπροσώπευσε μια φευγαλέα στιγμή ασταθούς ισορροπίας (που είναι επίσης η μόνη στιγμή όπου ο Φουκώ αναφέρθηκε επί ίσοις όροις στον Μαρξ, τον Φρόυντ και τον Νίτσε ως θεμελιωτές μιας «εκκέντρωσης του υποκειμένου»).[34] Ο Μαρξ στον ο-

34. Είναι γεγονός ότι το κείμενο «Νίτσε, Φρόυντ, Μαρξ» (*Cahiers de Royaumont*, τόμ. VI, Minuit, Paris, 1967, *Nietzsche*) αναπαράγει μια διάλεξη του 1964 [αναδημοσιεύεται στο Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, τόμ. I, σ. 564 κ.ε. («Νίτσε, Φρόυντ, Μαρξ» στο Michel Foucault, *Τρία*

ποίο παραπέμπει τότε ο Φουκώ, για να εγγράψει την «τομή» ανάμεσα στις ιδεολογίες και τις επιστήμες στην ιστορία των σχηματισμών λόγου,[35] δεν είναι άλλος από τον Μαρξ που έχει μετασχηματιστεί απ' τον Αλτουσέρ σε έναν θεωρητικό της συνάρθρωσης των πρακτικών, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνονταν επίσης οι «πρακτικές λόγου». Αλλά τούτη η στιγμή είναι πρόσκαιρη, διότι ο χαρακτηρισμός των σχηματισμών λόγου ως ιδεολογικών σχηματισμών τείνει πάντα να αναγάγει τη συνάρθρωση της εξουσίας και της γνώσης στη συνάρθρωση της παραγνώρισης και της (επιστημονικής) γνώσης. Εφεξής, η ενότητα «εξουσίας-γνώσης» θα μετατοπίσει το ερώτημα της ιδεολογίας προς μια πλήρη ισοδυναμία των πρακτικών έναντι της αλήθειας, παρά θα το υποκαταστήσει με ένα άλλο όνομα στην προοπτική μιας κριτικής των ειδών γνώσης. Ως άσκηση μιας εξουσίας, κάθε πρακτική ενέχει κανόνες αλήθειας, διαδικασίες επιμερισμού μεταξύ αλήθειας και ψεύδους, και απ' αυτήν την άποψη η (επιστημονική) γνώση δεν αντιπροσωπεύει παρά μια εξουσία που ασκείται ανάμεσα σε άλλες.

Αν ζητούμενο δεν είναι να υποβληθεί σε κριτική η ψυχανάλυση ως ιδεολογία, ο Φουκώ παρουσιάζει εντούτοις, με διατυπώσεις που δεν περιορίζονται σε μια επίκληση της κριτικής στη θεωρησιολογία, όπως τη διαβάζουμε λόγου χάρη στη *Γερμανική ιδεολογία*, μια γένεση του σεξ ως «ιδεατού σημείου», ως «του πλέον θεωρησιακού, του πλέον ιδεατού, του πλέον μύχιου σημείου», ως «φαντασιακού σημείου» ή «φαντασιακού στοιχείου», με βάση το οποίο το ιστορικό σύστημα της σεξουαλικότητας διατάσσει όλη

κείμενα για τον Νίτσε, μτφρ. Δημήτρης Γκινοσάτης, επιμ. Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα, 2003, σσ. 15-37)].

35. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *ό.π.*, σ. 232 κ.ε. [268 κ.ε.] («Επιστήμη και γνώση»).

την ατομική εμπειρία.[36] Και μας λέει επίσης ότι αυτή η γένεση μπορεί να θεωρηθεί ισοδύναμη με «μια αρχαιολογία της ψυχανάλυσης».[37] Η ψυχανάλυση δεν μπορεί να ξεφύγει από την επιρροή αυτής της *ιδέας για το σεξ*, ούτε θεωρητικά (εφόσον το σεξ αποτελεί γι' αυτήν το κατεξοχήν όνομα της αλήθειας) ούτε πρακτικά (εφόσον η ψυχαναλυτική τεχνική εξαρτάται πλήρως από την ύπαρξη μιας σεξουαλικής απαγόρευσης και από την προσταγή να αποκατασταθεί). Με αποτέλεσμα η υπόθεση ενός *ψυχαναλυτικού νομιναλισμού* να είναι απλούστατα παράλογη, ενώ η υπόθεση ενός *νομιναλιστικού μαρξισμού* να μπορεί τουλάχιστον να εξεταστεί.

Η απόρριψη του φροϋδομαρξισμού μπορεί να διαβαστεί τότε ως ένα απλό προαπαιτούμενο για μια μαρξιστική κριτική της ψυχανάλυσης:

> Ορισμένοι θεωρούν ότι μπορούν να καταγγέλλουν ταυτόχρονα δύο συμμετρικές υποκρισίες. [...] Αυτό σημαίνει ότι δεν έχουν κατανοήσει καλά τη διαδικασία μέσω της οποίας η αστική τάξη εξασφάλισε αντιθέτως, με μια αλαζονική πολιτική επιβεβαίωση, μια φλύαρη σεξουαλικότητα που το προλεταριάτο αρνήθηκε επί μακρόν να αποδεχτεί, όταν στη συνέχεια του επιβλήθηκε με στόχο την καθυπόταξή του. Αν είναι αλήθεια ότι η «σεξουαλικότητα» είναι το σύνολο των αποτελεσμάτων που παράγονται στα σώματα, τις συμπεριφορές, τις κοινωνικές σχέσεις από ένα ορισμένο σύστημα που παραπέμπει σε μια σύνθετη πολιτική τεχνολογία, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι αυτό το σύστημα δεν λειτουργεί παντού με συμμετρικό τρόπο, και ότι επομένως δεν παράγει παντού τα ίδια αποτελέσματα. Πρέπει επομένως να επιστρέψουμε σε διατυπώσεις που έχουν από καιρό αποδοκιμαστεί (*sic*)· πρέπει να πούμε ότι υπάρχει μια αστική σεξουαλικότητα, ότι υπάρχουν ταξικές σεξουαλικότητες. Ή μάλλον ότι η σεξουαλικότητα είναι πρωτογενώς ιστορικά αστική και ότι επά-

36. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *ό.π.*, σσ. 205-207 [190-192].
37. *Στο ίδιο*, σ. 172 [161].

> γει, κατά τις διαδοχικές μετατοπίσεις της και τις μεταθέσεις της, ορισμένα ειδικά ταξικά αποτελέσματα» (*La Volonté de savoir*, σ. 168 [157]).

Ο Φουκώ επικαλείται μία ακριβώς από αυτές τις μετατοπίσεις, για να εξηγήσει, αν όχι την ίδια τη δυνατότητα της ψυχανάλυσης (διότι αυτή εγγράφεται σε ολόκληρη την ιστορία της αντικειμενοποίησης του σεξ ως αντικειμένου γνώσης, σε όλη την ιστορία που συνδέει το σεξ, την ομιλία και την απαγόρευση), τουλάχιστον τον τόπο και τη στιγμή της συγκρότησής της.

Όπως υπάρχει ένα ταξικό είναι, ή μάλλον ένα «ταξικό σώμα» της σεξουαλικότητας,[38] ομοίως το είναι της ψυχανάλυσης σε επίπεδο λόγου και πρακτικής είναι άρρηκτα συνυφασμένο με μια ταξική τοποθέτηση, με την έννοια μιας θέσης που κατέχει η ψυχανάλυση στις σχέσεις δυνάμεων, στις στρατηγικές σχέσεις μεταξύ των τάξεων.[39] Προηγουμένως, ο Φουκώ είχε επιχειρηματολογήσει εκτενώς εναντίον της ιδέας ενός παραλληλισμού ανάμεσα στην πολιτική καταστολή των φτωχών τάξεων και στον έλεγχο επί του σεξ.[40] Εφόσον η οικογένεια πρέπει να νοηθεί περισσότερο ως ένας τόπος επίτασης του συστήματος της σεξουαλικότητας, έπεται ότι η σεξουαλικότητα αποτέλεσε αρχικά ένα προνόμιο της αστικής τάξης, τόσο σε σχέση με την ηδονική πλευρά της όσο και σε σχέση με την ιατρική πλευρά της, ένα βασικό στοιχείο της κουλτούρας της. Όμως, αποτέλεσε επίσης τη βάση του καθαυτό αστικού κρατικού ρατσισμού, που είναι συνυφασμένος με την κληρονομικότητα και την ευγονική.

> Και η διαδικασία αυτή ήταν συνυφασμένη με την κίνηση με την οποία επιβεβαίωνε τη διαφορά και την ηγεμονία της. Πρέπει α-

38. *Στο ίδιο*, σ. 164 [153-154].
39. *Στο ίδιο*, σ. 170 κ.ε. [170 κ.ε.].
40. *Στο ίδιο*, σ. 158 κ.ε. [158 κ.ε.].

> σφαλώς να παραδεχτούμε ότι μία από τις πρωταρχικές μορφές της ταξικής συνείδησης είναι η καταξίωση του σώματος. Αυτό συνέβη πάντως στην περίπτωση της αστικής τάξης κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα. Μετέτρεψε το γαλάζιο αίμα των ευγενών σε έναν εύρωστο οργανισμό και σε μια υγιή σεξουαλικότητα. Καταλαβαίνουμε λοιπόν γιατί άργησε τόσο και γιατί πρόβαλλε τόσες επιφυλάξεις μέχρι να αναγνωρίσει ένα σώμα και ένα σεξ στις άλλες τάξεις –σε εκείνες ακριβώς που εκμεταλλευόταν (*La Volonté de savoir*, σσ. 166-167 [155-156]).

Η εκβιομηχάνιση, η αστικοποίηση και οι κοινωνικές συγκρούσεις του 19ου αιώνα θέτουν υπό αμφισβήτηση αυτό το προνόμιο, καθώς επιφέρουν την επέκταση του «σεξουαλικού σώματος» σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα,[41] δηλαδή την επέκταση των οικογενειακών, ιατρικών, δημογραφικών τεχνικών σεξουαλικοποίησης. Έτσι ο ταξικός επιμερισμός μετατοπίζεται: δεν αφορά πλέον την απόλαυση ή μη ενός σεξουαλικού σώματος, αλλά τον τρόπο με τον οποίο επιβάλλεται και αντιμετωπίζεται η απαγόρευση.

> Εκείνοι που είχαν χάσει το αποκλειστικό προνόμιο να ενδιαφέρονται για τη σεξουαλικότητά τους έχουν εφεξής το προνόμιο να γεύονται περισσότερο από άλλους αυτό που την απαγορεύει και να κατέχουν τη μέθοδο που επιτρέπει την άρση της απώθησης.[42]

Την ίδια στιγμή, η ψυχανάλυση παίρνει για την αστική τάξη τη θέση ζωτικής επιστέγασης του ψυχιατρικού μηχανισμού, και οι λαϊκές τάξεις στιγματίζονται ως εστία αλλοίωσης της φυλής, υπάγονται στο διοικητικό και δικαστικό πλέγμα που προορίζεται να καταδιώξει την αιμομιξία κ.λπ.

Η ταξική τοποθέτηση της ψυχανάλυσης είναι μία μόνο από τις δύο όψεις της κριτικής. Σε σχέση με την άλλη όψη, που αφορά κυριολεκτικά τη γένεση των *ιδεατοτήτων* της ψυχανάλυσης, παρεμ-

41. *Στο ίδιο*, σ. 169 [158].
42. *Στο ίδιο*, σ. 172 [161].

βαίνει επίσης μια θεματική κοντινή στον μαρξισμό. Ή μάλλον, εκεί ακριβώς η αναφορά στον Μαρξ εισέρχεται αναπόφευκτα σε μια διαδικασία διχασμού. Σύμφωνα με τον Φουκώ, δεν πρέπει να διακρίνουμε στην ψυχαναλυτική αναπαράσταση του σεξ, που βασίζεται στο παιχνίδι του κρυμμένου και του φανερού, της επιθυμίας και του νόμου, του θανάτου και της συγγένειας έτσι όπως συνδέονται πρωτογενώς, μια απλή συνέπεια της ανάπτυξης των πειθαρχιών κανονικοποίησης των σωμάτων αλλά ένα φαινόμενο επιστροφής του νομικού μοντέλου –ή μάλλον, του «λογο-νομικού» μοντέλου–[43] της εξουσίας επί των πρακτικών που την πραγματώνουν. Είναι ένα φαινόμενο που θα μπορούσε κανείς να το εξετάσει ως μια αντίφαση εσωτερική στο πλέγμα των γνωμόνων και των κανόνων, έτσι όπως το είχε αναλύσει λεπτομερέστερα το *Επιτήρηση και τιμωρία*, αντιπαραβάλλοντας κατ' αρχάς τη «δύναμη του Κανόνα» με τη «δύναμη του Νόμου»,[44] και εν συνεχεία εντοπίζοντας στην πειθαρχική εξουσία, δηλαδή στην κανονιστική εξουσία, το «πλεόνασμα εξουσίας» ή το *συμπλήρωμα* που εξασφαλίζει στις νομικές μυθοπλασίες την επιρροή τους επί του πραγματικού, *παράγοντας μια διάσταση νομικού πραγματικού*.[45]

Αναφερόμενος εξάλλου σε αυτήν την κριτική επιστροφή, η οποία διενεργείται στο όνομα του δικαίου και του νομικού ιδεώδους του, εναντίον των πειθαρχιών από τις οποίες όμως πηγάζει η ψυχανάλυση, ο Φουκώ επισημαίνει αυτό που ονομάζει «πολιτική τιμή της ψυχανάλυσης»,[46] σε σχέση με τη θεωρητική και πρακτική αντίθεσή της στον φασισμό, η οποία φτάνει μάλιστα μέχρι τη ρίζα της αρχικής ρήξης της με το οργανικιστικό «μεγάλο σύ-

43. *Στο ίδιο*, σ. 109 [104].
44. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *ό.π.*, σσ. 185-186 [243-244].
45. *Στο ίδιο*, σ. 224, 251 κ.λπ. [291-292, 323 κ.λπ.].
46. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *ό.π.*, σ. 197 [183].

στημα» της διαστροφής, της κληρονομικότητας και του εκφυλισμού.[47]

Επομένως, στην καρδιά του (ψυχαναλυτικού) ιδεαλισμού εμφανίζεται η αδιαφιλονίκητη κυριαρχία της *νομικής ιδεατότητας*, το ιστορικά συγκροτημένο φαντασιακό της ανώτατης αρχής. Ο Φουκώ περιγράφει πράγματι αυτήν την κυριαρχία ως αυταπάτη, αλλά μόνο στον βαθμό που διαιωνίζει έναν αναχρονισμό:

> Μια κανονικοποιητική κοινωνία είναι το ιστορικό αποτέλεσμα μιας εξουσιαστικής τεχνολογίας που επικεντρώνεται στη ζωή. Σε σύγκριση με τις κοινωνίες που γνωρίσαμε μέχρι τον 18ο αιώνα, εισερχόμαστε σε μια φάση υποχώρησης του νομικού στοιχείου. Τα Συντάγματα που έχουν γραφτεί σε ολόκληρο τον κόσμο από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης, οι Κώδικες που συντάχθηκαν και αναθεωρήθηκαν, όλη αυτή η συνεχής και θορυβώδης νομοθετική δραστηριότητα, δεν πρέπει να δημιουργούν αυταπάτες: πρόκειται για τις μορφές που καθιστούν αποδεκτή μια κατ' ουσίαν κανονικοποιητική εξουσία (*La Volonté de savoir*, σ. 190 [177]).

Με διαφορά κάποιων λέξεων (*ζωή* αντί για *εργασία*, *κανονικοποιητική* αντί για *οικονομική*: αλλά και στις δύο περιπτώσεις λόγου θα τεθεί θέμα *παραγωγής*, ή μάλλον *παραγωγικότητας*), φαίνεται να βρισκόμαστε κατά περίεργο τρόπο κοντά στον μαρξισμό: εκείνον τον μαρξισμό που, με τον Μαρξ της *Αθλιότητας της φιλοσοφίας*, υποστήριζε ότι «ο χειροκίνητος μύλος σας δίνει την κοινωνία με τον φεουδάρχη, ενώ ο ατμοκίνητος μύλος τον βιομηχανικό καπιταλισμό», και ο οποίος κατήγγειλε στον Προυντόν «τη μυθοπλασία της κοινωνίας-προσώπου»·[48] εκείνον τον μαρξισμό που, με τον Μαρξ της *18ης Μπρυμαίρ* και τον Λένιν του 1905,

47. *Στο ίδιο*, σσ. 157-158 [147-148].

48. Karl Marx, *Misère de la philosophie, Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*, Éditions Sociales, Paris, 1961, σ. 119, 110 κ.ε.

περιέγραφε «τις συνταγματικές αυταπάτες» των επαναστατών, που επαναλαμβάνουν τις μορφές αγώνα κατά της φεουδαρχίας·[49] εκείνον τον μαρξισμό, ασφαλώς, που με τον Μαρξ του *Κεφαλαίου* περιέγραφε την εργοστασιακή νομοθεσία ως ένα αποτέλεσμα της μόνιμης «περίσσειας» των σχέσεων δύναμης επί των νομικών μορφών του συμβολαίου.[50]

Ωστόσο, δεν θα μπορούσαμε να βρισκόμαστε πιο μακριά. Όχι μόνο επειδή ο Φουκώ υποστηρίζει, εμμέσως, ότι ο ίδιος ο μαρξισμός έχει εγκλωβιστεί, σε σχέση με το κράτος, στην αναπαράσταση της μοναρχικής ανώτατης αρχής, γεγονός που τον καταδικάζει να ταλαντεύεται ανάμεσα στην ιδέα μιας παντοδυναμίας και στην ιδέα μιας ριζικής αδυναμίας ή μιας καθαρά παρασιτικής λειτουργίας του κράτους, σύμφωνα με τη διαλεκτική ενός όλα ή τίποτα (ήδη στο *Επιτήρηση και τιμωρία*, εξετάζοντας τις αναλύσεις των Ρούσε και Κιρχάιμερ, που είχαν αντλήσει την έμπνευσή τους από τη Σχολή της Φραγκφούρτης,[51] ο Φουκώ είχε συστηματικά αντιδιαστείλει τον νόμο του όλα ή τίποτα, του ελέγχου ή της καταστροφής, όπως τον φανταζόμαστε σε σχέση με τους κρατικούς μηχανισμούς, προς το διάχυτο δίκτυο των πραγματικών «μικροεξουσιών», που δρουν σε επαφή με τα ίδια τα σώματα).[52] Καθότι, η εξάρτηση του μαρξισμού από τη νομική αυταπάτη (ή από την ντεσιζιονιστική αυταπάτη που βασίζεται στην αντίθεση του δικαίου και της βίας), την οποία ο ίδιος επικρίνει, θα μπορούσε να

49. Lénine, *Œuvres*, τόμ. 10, σ. 280 κ.ε., σ. 363 κ.ε.· τόμ. 13, σ. 21 κ.ε. (και εν γένει το σύνολο των αναλύσεων για την επανάσταση του 1905-1907, *Œuvres*, τόμ. 10-13).

50. Βλ. το άρθρο μου «Pouvoir», στο G. Labica & G. Bensussan (éd.), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Paris, 1985.

51. Georg Rusche, Otto Kirchheimer, *Punishment and Social Structure*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη, 1939· γερμανική μετάφραση, *Sozialstruktur und Strafvollzug*, Europäische Verlagsanstalt, 1974.

52. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *ό.π.*, σ. 29 κ.ε. [36 κ.ε.].

ερμηνευτεί οριακά με όρους εσωτερικής τομής, ή απόκλισης ανάμεσα στην ανάλυση που κάνει για την εκμετάλλευση και στην ανάλυση που κάνει για το κράτος. Σε μια τέτοια περίπτωση, ένα μέρος του μαρξιστικού λόγου θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως μια εσωτερική αμφισβήτηση της νομικής αναπαράστασης της εξουσίας, που θα ήταν έτσι συμμετρική με την εσωτερική αμφισβήτηση που κομίζει η ψυχανάλυση στις πειθαρχικές πρακτικές, και θα αποτελούσε αναπόσπαστο κομμάτι του ανθρωπιστικού σοσιαλισμού του 19ου αιώνα:

> Τον 19ο αιώνα εμφανίστηκε ένας άλλος τύπος κριτικής των πολιτικών θεσμών: ήταν μια πολύ περισσότερο ριζοσπαστική κριτική, αφού ήθελε να δείξει όχι μόνο ότι η πραγματική εξουσία ξεφεύγει από τους κανόνες του δικαίου αλλά ότι το ίδιο το σύστημα του δικαίου δεν είναι παρά ένας τρόπος να ασκείται βία, να προσαρτάται προς όφελος κάποιων, και να τίθενται σε λειτουργία, υπό τη φαινομενική όψη του γενικού νόμου, οι ασυμμετρίες και οι αδικίες μιας κυριαρχίας. Αλλά αυτή η κριτική του δικαίου εξακολουθεί να διατυπώνεται με βάση το αξίωμα ότι η εξουσία πρέπει, κατ' ουσίαν, να ασκείται σύμφωνα με κάποιο θεμελιώδες δίκαιο (*La Volonté de savoir*, σ. 117 [111]).

Ο ίδιος ο Φουκώ υποδεικνύει, στην πραγματικότητα, με ποια μέσα μπορούμε να βγούμε από αυτήν την κατοπτρική σχέση ανάμεσα στο δίκαιο και την κριτική του δικαίου. Το κάνει στο *Επιτήρηση και τιμωρία*, επαναλαμβάνοντας τις αναλύσεις του Μαρξ στο *Κεφάλαιο* σε σχέση με τον εργοστασιακό καταμερισμό της εργασίας, για να δείξει πώς οι πειθαρχικές μέθοδοι αυξάνουν τη χρησιμότητα των σωμάτων εξουδετερώνοντας την αντίστασή τους, και με ποιον τρόπο γενικότερα επιτρέπουν την ενοποίηση των δύο διαδικασιών συσσώρευσης των ανθρώπων και συσσώρευσης του κεφαλαίου.[53]

53. *Στο ίδιο*, σ. 221 κ.ε. [288 κ.ε.].

Επομένως, η πειθαρχία, η μικροεξουσία αντιπροσωπεύουν την άλλη όψη της οικονομικής εκμετάλλευσης και συγχρόνως την άλλη όψη της ταξικής νομικο-πολιτικής κυριαρχίας, την ενότητα των οποίων μας επιτρέπουν να στοχαστούμε· με άλλα λόγια, παρεμβάλλονται ακριβώς στο σημείο του *βραχυκυκλώματος* που διενεργεί ο Μαρξ ανάμεσα στο οικονομικό και το πολιτικό, την κοινωνία και το κράτος, όταν αναλύει την παραγωγική διαδικασία. Το κάνει εκ νέου, αλλά με διαφορετικό τρόπο, στη *Βούληση για γνώση*, επαναλαμβάνοντας για λογαριασμό του μια έννοια *ηγεμονίας* που δεν μπορεί παρά να θυμίζει έντονα τον Γκράμσι: πράγματι, ζητούμενο είναι να σταματήσουμε να φανταζόμαστε τις τάξεις ως υποκείμενα ή ως κάστες,[54] και κυρίως να ενσωματώσουμε στον ίδιο τους τον ορισμό τη συνθετότητα των σχέσεων εξουσίας, την πολλαπλότητα των μορφών σύγκρουσης και αντίστασης,[55] ώστε να βγούμε από το σχήμα ενός «μεγάλου δυαδικού επιμερισμού»,[56] όπου περιέχεται πάντα με ιδεατό τρόπο η αναγκαιότητα μιας τελικής κρίσης και μιας ανατροπής. Οι «κοινωνικές ηγεμονίες»,[57] τα «ηγεμονικά φαινόμενα» που δημιουργούν τις «μεγάλες κυριαρχίες»,[58] η συγκρότηση «ηγεμονικών εστιών» με αφετηρία τις οποίες ένα δίκτυο πειθαρχικών θεσμών και πρακτικών εκτείνεται σε ολόκληρη την κοινωνία[59]πρέπει να νοηθούν όχι ως δεδομένα αλλά ως αποτελέσματα ή συνισταμένες, ως «καταληκτικές μορφές» που αποτελούν συγχρόνως διαφορικές ή σχεσιακές μορφές. Ομοίως, οι επαναστάσεις πρέπει να νοηθούν ως «στρατηγικές κωδικώσεις σημείων αντίστασης»,[60] με

54. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *ό.π.*, σ. 125 [118].
55. *Στο ίδιο*, σ. 126 [119].
56. *Στο ίδιο*, σ. 127 [120].
57. *Στο ίδιο*, σ. 122 [116].
58. *Στο ίδιο*, σ. 124 [118].
59. *Στο ίδιο*, σ. 169 [158].
60. *Στο ίδιο*, σ. 127 [120].

άλλα λόγια ως αποτελέσματα συγκυριακής ενοποίησης, τα οποία δεν έχουν προκαθορισμένο χαρακτήρα.[61]

Εν ολίγοις, αυτές οι διορθώσεις κατευθύνονται αναμφίβολα εναντίον του εσχατολογικού φαντασιακού της ιστορίας, με το οποίο συνδέεται άρρηκτα ο μαρξισμός, αλλά δεν είναι καθόλου ασύμβατες με τις στρατηγικές αναλύσεις που έκανε ο Μαρξ, όπως δεν αντιβαίνουν στην ιδέα του *επικαθορισμού* που χρησιμοποίησε ο Αλτουσέρ για ανάλογους σκοπούς κριτικής της «μαρξιστικής» τελεολογίας.

Από την άλλη, εκείνο που σηματοδοτεί μια απαραμείωτη διαφορά είναι η ιδέα που προτείνει ο Φουκώ για τη δομή της κοινωνικής σύγκρουσης. Η διαφορά δεν αφορά το διαζευτικό δίπολο του τοπικού και του σφαιρικού (μιας μικροφυσικής και μιας μακροφυσικής της εξουσίας, τρόπον τινά), αλλά την αντίθεση που υπάρχει ανάμεσα σε μια *λογική της σχέσης δυνάμεων*, σε σχέση με την οποία η «αντίφαση» δεν αποτελεί στην καλύτερη περίπτωση παρά μια επιμέρους μορφολογία, και σε μια *λογική της αντίφασης*, σε σχέση με την οποία η «σχέση δυνάμεων» συνιστά μόνο τη στρατηγική στιγμή. Για τον Μαρξ, όπως και για τον Φουκώ, σε τελική ανάλυση, θα ήταν σωστό να ειπωθεί ότι «οι σχέσεις εξουσίας δεν βρίσκονται σε εξωτερική θέση έναντι άλλων τύπων σχέ-

61. Να σημειώσουμε εδώ ότι ο Λένιν, τον οποίο κάποια στιγμή ειρωνεύτηκε ο Φουκώ σε σχέση με τη «θεωρία» του για τον «πιο αδύναμο κρίκο» της κυριαρχίας («Pouvoirs et stratégies», συζήτηση με τον Ζακ Ρανσιέρ, *Les Révoltes logiques*, τχ. 4, Χειμώνας 1977 [«Εξουσίες και στρατηγικές», στο Μισέλ Φουκώ, *Το μάτι της εξουσίας*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2008, σσ. 165-182]) είχε γράψει από την πλευρά του: «αν κάποιος φαντάζεται ότι ένας στρατός θα παραταχθεί σε κάποιον δεδομένο τόπο και θα πει: 'είμαστε υπέρ του σοσιαλισμού', και ότι ένας άλλος στρατός, σε έναν άλλον τόπο, θα πει: 'είμαστε υπέρ του ιμπεριαλισμού', και ότι έτσι θα γίνει η κοινωνική επανάσταση (...), αυτός θα είναι επαναστάτης στα λόγια που δεν έχει ιδέα τι σημαίνει κοινωνική επανάσταση (*Œuvres*, τόμ. XXII, σ. 383).

σεων, [...] αλλά είναι εμμενείς σε αυτούς»,[62] ή επίσης ότι «η εξουσία έρχεται από κάτω»,[63] δηλαδή αντλεί όλη την αποτελεσματικότητά της ή την πραγματικότητά της από τις συνθήκες εντός των οποίων ασκείται· a fortiori, θα ήταν σωστό να ειπωθεί ότι «εκεί όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει και αντίσταση».[64] Αλλά αυτές οι θέσεις δεν γίνονται αντιληπτές με τον ίδιο τρόπο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Φουκώ τις αντιλαμβάνεται καθαρά με όρους εξωτερικότητας, πράγμα που σημαίνει ότι οι «βλέψεις» που αντιπαρατίθενται σε μια στρατηγική σύγκρουση μπορούν να καταστραφούν, να εξουδετερωθούν, να ενισχυθούν αμοιβαία ή να τροποποιηθούν, όμως δεν σχηματίζουν ενότητα ή ανώτερη ατομικότητα. Τουναντίον, για τον Μαρξ, η ανάπτυξη μιας σύγκρουσης προϋποθέτει *την εσωτερίκευση της ίδιας της σχέσης*, με αποτέλεσμα οι ανταγωνιστικοί όροι να γίνονται λειτουργίες ή φορείς αυτής της σχέσης: γι' αυτό ακριβώς δεν είναι ουσιώδες για τη μαρξιστική θεώρηση της ταξικής πάλης να περιγραφεί η κοινωνία με εμπειρικούς όρους, ως καθ' ολοκληρίαν προσδιοριζόμενη από «μια δυαδική και σφαιρική αντίθεση ανάμεσα σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους»,[65] αλλά είναι ουσιώδες γι' αυτήν να νοούνται οι ταξικές σχέσεις ως ενδογενώς ασυμφιλίωτες, ως σχέσεις από τις οποίες δεν μπορούν να ξεφύγουν οι κυριαρχούμενοι παρά καταστρέφοντας την ίδια τη σχέση της καθυπόταξης, με αποτέλεσμα να μετασχηματίζονται σε άλλα άτομα από εκείνα τα οποία «συγκροτεί» η υφιστάμενη σχέση.[66]

62. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *ό.π.*, σσ. 123-124 [117].

63. *Στο ίδιο*, σ. 124 [117].

64. *Στο ίδιο*, σ. 125 [119].

65. *Στο ίδιο*, σ. 124 [117].

66. (Η εσωτερίκευση της σχέσης ως προϋπόθεση της αντίφασης είναι αυτό ακριβώς που είχε απορρίψει ως θέση εγελιανή –και πέραν αυτού νεοπλατωνική– η σχολή του Ντέλα Βόλπε, και κυρίως ο Λούτσιο Κολλέτι. Βλ. το δοκίμιό

Παραδόξως, ίσως, αυτή η διαφορά –που έχει ως αποτέλεσμα, στην περίπτωση του Φουκώ, να έχουμε πάντα την εντύπωση ότι θα ήταν δυνατόν να μετατίθενται επ' αόριστον οι όροι μιας σύγκρουσης για να αναβληθεί η έκβασή της– παραπέμπει σε μια διαφορά αντίστροφης κατεύθυνσης σε σχέση με την *πρακτική*. Για τον Μαρξ, η κατεξοχήν πρακτική είναι μια *εξωτερική* παραγωγή, που παράγει τα αποτελέσματά της έξω από τον εαυτό της, και ως εκ τούτου παράγει αποτελέσματα υποκειμενοποίησης (η σύγκρουση αναπτύσσεται στο πεδίο των «παραγωγικών σχέσεων»). Τουναντίον, για τον Φουκώ η εξουσία είναι μια παραγωγική πρακτική που δρα κατ' αρχάς *επί των ίδιων των σωμάτων*, στοχεύοντας κατ' αρχάς σε μια εξατομίκευση ή σε μια υποκειμενοποίηση (οριακά σε μια «πρακτική εαυτού» ή σε μια πρακτική «του εαυτού») και παράγοντας, ως εκ τούτου, αποτελέσματα αντικειμενικότητας ή γνώσης. Εντέλει, η λογική του Φουκώ για τις σχέσεις δυνάμεων βασίζεται στην ιδέα μιας ευπλαστότητας της ζωής, ενώ η μαρξιστική λογική της αντίφασης (που εσωτερικεύει τις σχέσεις δυνάμεων) είναι αδιαχώριστη από μια εμμένεια της δομής.

Αυτή η εκτενής εξέταση, η οποία βασίζεται στην επανανάγνωση *ενός* κειμένου του Μισέλ Φουκώ, μας επιτρέπει ίσως να αντιληφθούμε κάπως πιο συγκεκριμένα τη σύνθετη μορφή υπό την οποία παρουσιάζεται η σχέση του με τον Μαρξ, σε μια πράγματι προνομιακή στιγμή. Αλλά πιστεύω ότι το συμπέρασμα μπορεί να γενικευτεί. Η ίδια στρατηγική συνθετότητα, διαφορετικά οργανωμένη, χαρακτηρίζει όλες τις φάσεις της εργασίας του, όπως μπορούν να εντοπιστούν με βάση τα βιβλία του. Θα υποστήριζα ευχαρίστως ότι υπακούει σε ένα γενικό σχήμα, το οποίο όμως ε-

---

του «Contradiction dialectique et non-contradiction», στο Lucio Colletti, *Le déclin du marxisme*, PUF, Paris, 1984.)

παναλαμβάνεται πολλές φορές, με το οποίο περνάμε από μια *ρήξη* σε μια τακτική *συμμαχία*, όπου η πρώτη συνεπάγεται μια συνολική *κριτική* του μαρξισμού ως *θεωρίας* και η δεύτερη μια μερική *χρήση διατυπώσεων* που είναι είτε μαρξιστικές είτε συμβατές με τον μαρξισμό. Μπορούμε μάλιστα να υποστηρίξουμε ότι οι διατυπώσεις αυτές είναι ολοένα και περισσότερο περιορισμένες στο αντικείμενό τους και ολοένα και περισσότερο ειδικά μαρξιστικές.

Έτσι, με αντιφατικό τρόπο, η αντίθεση με τη «θεωρία» του Μαρξ δεν θα σταματήσει να βαθαίνει, ενώ η σύγκλιση με καθορισμένες αναλύσεις και έννοιες του Μαρξ θα γίνει πιο χαρακτηριστική. Να προσθέσουμε ότι ο Φουκώ δεν χρησιμοποίησε περισσότερο τον Μαρξ όταν τον παρέθετε περισσότερο, ούτε όμως επίσης πρότεινε τις πιο ριζικές κριτικές του όταν τον διάβασε κατά το δυνατόν εγγύτερα (το καθεστώς των παραθέσεων και των αναφορών θα άξιζε από μόνο του μια προσεκτική μελέτη).

Ο Φουκώ, όπως και ο Μαρξ, και εντούτοις με τρόπο διαφορετικό από εκείνον (εξ ου και η αναγκαία αντιπαράθεσή τους), πραγματοποίησε με απόσταση ενός αιώνα αυτό που ονομάζει «φιλοσοφικά θραύσματα σε ιστορικά εργοτάξια».[67] Εδώ εμπλέκονται οι ίδιες βαθμίδες: *η φιλοσοφία* υπό τη μορφή της φιλοσοφίας της ιστορίας (και δεν υπάρχει ενδεχομένως παρά μόνο μία, ή μάλλον έχει ένα μόνο πρόβλημα: την ενικότητα της «αστικής» κοινωνίας και των διαδοχικών πολιτικών μορφών της)· *η ιστορία* υπό τη μορφή της έρευνας και της ιστοριογραφίας (και υπάρχουν προφανώς πολλές). Διατυπώνεται μονίμως, εδώ και έναν αιώνα, το ερώτημα αν το εγχείρημα του Μαρξ πρέπει να θεωρηθεί *η ολοκλήρωση της φιλοσοφίας της ιστορίας* ή η έναρξη μιας *άλλης σχέσης, μη φιλοσοφικής, με την ιστορία*. Ο ίδιος ο Φουκώ

67. *L'Impossible Prison*, Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle réunies par Michelle Perrot, Seuil, Paris, 1980, σ. 41.

μετέχει σε αυτόν τον προβληματισμό. Αλλά, σε αντίθεση με τόσους άλλους (μπαίνω στον πειρασμό να πω: σε αντίθεση με όλους τους άλλους), αφού πρώτα διατύπωσε μια αμιγώς θεωρητική απάντηση (αυτήν που μπορούμε να βρούμε στις διάσημες σελίδες του βιβλίου *Οι λέξεις και τα πράγματα* για τις «τρικυμίες σε παιδική λεκάνη», αναφορικά με τις διαμάχες ανάμεσα στην αστική οικονομία και την επαναστατική οικονομία του 19ου αιώνα),[68] την επαναλαμβάνει υπό μία πρακτική μορφή, ξεκινώντας εκ νέου, με βάση άλλα αντικείμενα σε μια άλλη συγκυρία, το άλμα της φιλοσοφίας στη μη φιλοσοφία, που ανακαλύπτει αίφνης ένα άλλο πρόσωπο των φιλοσοφικών ερωτημάτων (των ερωτημάτων της αλήθειας, της εξουσίας και της πρακτικής, των ερωτημάτων του χρόνου και του υποκειμένου).

Συνεπώς, η ανάγνωση του Φουκώ αποτελεί μια προνομιακή οδό, αν μας ενδιαφέρει να προσδιορίσουμε από ποια άποψη ο φιλοσοφικός μας ορίζοντας είναι αμετάκλητα μεταμαρξιστικός (με τη διπλή έννοια του όρου). Αλλά μπορούμε να γίνουμε ακόμη πιο τολμηροί. Αν είναι αλήθεια ότι οι τακτικές λόγου του Φουκώ μπορούν να αναλυθούν, κατά ένα σημαντικό μέρος, ως αντιμαρξιστικές τακτικές, πρέπει όντως να υπάρχουν κάποια *κοινά* διακυβεύματα. Αν είναι αλήθεια ότι η *μετατόπιση* της φιλοσοφίας που πραγματοποιείται από τον Μαρξ και από τον Φουκώ αφορά, με δυο λόγια, την αναγκαιότητα στην οποία βρισκόμαστε εδώ και έναν αιώνα τουλάχιστον, να περάσουμε από μια φιλοσοφία *της* ιστορίας σε μια φιλοσοφία *εντός* της ιστορίας, πρέπει όντως, υπό την αυστηρή μορφή μιας σειράς διλημμάτων (*είτε* Μαρξ, *είτε* Φουκώ), να σκιαγραφούνται οι δυναμικές γραμμές ενός θεωρη-

68. Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, σ. 274 [Μισέλ Φουκώ, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα, 1993 (1986), σ. 363].

τικού πεδίου που μένει να οριστεί. Πρέπει αυτό το πεδίο, κατά κάποιον τρόπο, να είναι *ήδη υπαρκτό*, έχοντας ήδη διανυθεί και αποκτήσει ενικά χαρακτηριστικά. Ωστόσο, πρέπει ως έναν βαθμό, να μένει να *ανακαλυφθεί* και να χαρτογραφηθεί.

Θα μπορούσαμε άραγε να πούμε ότι αυτό το πεδίο είναι ο «ιστορικός υλισμός»; Ως γνωστόν, ο Μαρξ δεν χρησιμοποίησε ο ίδιος αυτήν τη διατύπωση για να προσδιορίσει τη φιλοσοφική θέση που ενέχεται στην κριτική του ανάλυση για την καπιταλιστική κοινωνία, πέρασε όμως πολύ κοντά απ' αυτήν και δεν την απέρριψε. Τελικώς, περιγράφει λιγότερο άσχημα από οποιαδήποτε άλλη έκφραση το νευραλγικό σημείο και τη θεμελίωση της φιλοσοφίας στο αντικείμενο που παρέχει η θεωρία στον εαυτό της: *υλικότητα* της ταξικής πάλης και επομένως της αντίφασης, επομένως *αναγκαιότητα* του ιστορικού μετασχηματισμού (χάρη στη δραστικότητα της αντίφασης και εντός του πεδίου των κοινωνικών σχέσεων που συγκροτούνται από την ταξική πάλη). Απ' όπου διανοίγεται το ακόλουθο φιλοσοφικό ερώτημα, το οποίο παραμένει απορητικό: είναι άραγε νοητή μια διαλεκτική που δεν θα ήταν πλέον η φαντασιακή προεξόφληση του *τέλους* των αντιφάσεων αλλά η ανάλυση της σημερινής τους *κίνησης*, στο πλαίσιο των εσωτερικών καθορισμών της; Στην καρδιά αυτής της δυσκολίας βρίσκεται η έννοια της «κοινωνικής σχέσης», ή της αντίφασης ως δομής εμμενούς στις σχέσεις δυνάμεων. Σε αυτήν την έννοια στηρίζεται η μαρξική ιδέα του ιστορικού υλισμού. Ωστόσο, αυτήν ακριβώς την έννοια θα θέτει, ολοένα και πιο ρητά, υπό αμφισβήτηση ο Φουκώ. Στο (προσωρινό) πέρας της εξέλιξής του επ' αυτού του ζητήματος (στο *Επιτήρηση και τιμωρία*, τη *Βούληση για γνώση* και στα συναφή κείμενα), οδηγείται σε θέσεις που δεν θα ήταν παράλογο να προσδιοριστούν κι αυτές επίσης με το όνομα του «ιστορικού υλισμού», αλλά οι οποίες αντιτίθενται όρο προς όρο προς εκείνες του Μαρξ: *υλικότητα* όχι της «κοινωνικής σχέσης», αλλά των μηχανισμών και των πρακτι-

κών της εξουσίας, στον βαθμό που αυτή ασκείται επί των σωμάτων· *ιστορικότητα* όχι της αντίφασης (είτε νοηθεί ως ολοποίηση των αγώνων είτε ως εσωτερίκευση της αναγκαιότητάς τους) αλλά του *συμβάντος* –ως απίθανης συνισταμένης των στρατηγικών καθυπόταξης και των πολλαπλών και εν μέρει ανεξέλεγκτων αντιστάσεων. Απ' όπου προκύπτει η φιλοσοφική απορία που διανοίγεται τούτη τη φορά από τον Φουκώ: δεν έγκειται τόσο, κατά τη γνώμη μου, στη δυσκολία να σκεφτούμε τον *μετασχηματισμό* με αφετηρία μια «μικροφυσική της εξουσίας» (και συνεπώς με αστάθμητους όρους), όσο στη δυσκολία που υπάρχει να στοχαστούμε την ιστορικότητα με αφετηρία την υλικότητα του σώματος *χωρίς* να εγγράψουμε εντούτοις το ιστορικό συμβάν και τις προσίδιες κατηγορίες του στον ορίζοντα των *μεταμορφώσεων της ζωής* –ως άλλης μορφής τελεολογία.

Αν ο ιστορικός υλισμός του Μαρξ εξακολουθεί πάντα να στοιχειώνεται από την πνευματικότητα των φιλοσοφιών της ιστορίας (η αντίφαση, η αναγκαιότητα, η εμμένεια της δομής ως ιδιότητα του ιστορικού χρόνου σε επίπεδο λογικής ή λόγου), δεν θα μπορούσε να μην τεθεί το ερώτημα αυτού που, στον «υλισμό» και τον «ιστορικισμό» του Φουκώ, οδηγεί σε μια άμεση εγγύτητα με τον βιταλισμό, για να μην πούμε με τον βιολογισμό. Θα μας απαντήσουν αμέσως ότι είχε λάβει τα μέτρα του: με τον θετικισμό του (αυτή τη λέξη που του προσήψαν απαξιωτικά, και της οποίας αντέστρεψε τη χρήση), και ακόμη καλύτερα με τον *νομιναλισμό* του. Διπλό το όφελος από αυτόν τον όρο: διότι όταν εφαρμόζει κανείς έναν ιστορικό νομιναλισμό δεν διαλύει απλώς ριζικά διάφορες ιδεατότητες όπως «το σεξ», «ο ορθός λόγος», «η εξουσία» ή «η αντίφαση», αλλά απαγορεύει επίσης στον εαυτό του να περάσει από την υλικότητα των σωμάτων στην ιδεατότητα της ζωής, όταν άλλοι δεν σταματούν να (ξανα)περνούν από την υλικότητα των κοινωνικών σχέσεων στην ιδεατότητα της διαλεκτικής. Ωστόσο, μια

απαγόρευση, ακόμη κι όταν τη διατυπώνει κανείς για τον εαυτό του, δεν είναι παρά μια αμφίσημη προσταγή. Δεν καταργεί το ερώτημα, απλώς το απωθεί.

Κυρίως, όμως, η κατάσταση μπορεί να αντιστραφεί. Ας δώσουμε εδώ, φανταστικά, τον λόγο στον Μαρξ: *ισχυρίζεστε, ενάντια στην υποστασιοκρατία κάθε αντίληψης για την εξουσία ως «πράγματος» που ιδιοποιείται κανείς, ενάντια στον (νομικό) ιδεαλισμό που ταυτίζει κάθε εξουσία με την απόρροια μιας ανώτατης αρχής, ότι συγκροτείτε μια αναλυτική της εξουσίας η οποία διασαφηνίζει την αμιγώς σχεσιακή φύση της. Ωστόσο, όχι μόνο αναλύοντας την καπιταλιστική εκμετάλλευση ως μια διαδικασία κατανάλωσης-αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης και ως μια συνεχή περίσσεια επί των μορφών συμβολαίου και ανταλλαγής, δεν έκανα τίποτα άλλο· αλλά άντλησα δυνητικά συνέπειες που υπέβαλαν εκ των προτέρων σε κριτική τις αμφισημίες του «υλισμού» σας: συμφωνώ απολύτως μαζί σας ότι τα ιστορικά άτομα είναι σώματα καθυποταγμένα σε πειθαρχίες, σε κανόνες και σε πολιτικές ρυθμίσεις, αλλά υποστηρίζω ότι αυτά τα ίδια τα «σώματα», στην ταξική τους ενικότητα (και γιατί όχι στην ενικότητα του φύλου, της γνώσης, του πολιτισμού τους) πρέπει να νοηθούν με όρους σχέσεων. Ο συνεπής νομιναλιστής –ο λιγότερο μεταφυσικός από τους δύο– είμαι εγώ.*

Κατά την άποψή μου, το ζήτημα δεν είναι να αντιπαραβάλλουμε τέτοιες έννοιες («σώματα» και «σχέσεις»), και οπωσδήποτε όχι χωρίς να διερευνήσουμε περαιτέρω τις εκατέρωθεν συνεπαγωγές τους, αλλά μόνο να διασαφηνίσουμε το ερώτημα που διατυπώθηκε προηγουμένως με αφηρημένους όρους. Στην κριτική των φιλοσοφιών της ιστορίας, από τον Μαρξ έως τον Φουκώ, γίνεται πάντα λόγος για υλικότητα, και ως εκ τούτου για «υλισμό». Όσο για την εννόηση του ιστορικού στοιχείου στην υλικότητά του, ή ως «υλικού» στοιχείου, πρόκειται, όπως βλέπουμε, για ένα αμφίσημο εγχείρημα, που προσφέρεται για μεταστροφές. Μπο-

ρούμε να συμφωνήσουμε και να ονομάσουμε νομιναλισμό το *συμπλήρωμα υλισμού* που είναι αναγκαίο για να απαγορευτεί σε μια υλικότητα –οικονομική, πολιτική, λόγου– κάθε επιστροφή προς τη μεταφυσική. Αλλά η σύγκριση του Μαρξ και του Φουκώ δείχνει ότι υπάρχουν τουλάχιστον δύο τρόποι για να είναι κανείς νομιναλιστής. Συνεπώς, υπάρχουν δύο τρόποι για να εφαρμόζει κανείς τη φιλοσοφία εντός της ιστορίας, εν αντιθέσει προς τις φιλοσοφίες της ιστορίας.

Η τύχη της φιλοσοφίας κρίνεται σήμερα, σε ό,τι αφορά τη σχέση της με την ιστορική γνώση, στην απόκλιση, στην ενεργό αντίθεση αυτών των δύο (τουλάχιστον) τρόπων. Είναι λοιπόν τεράστιο πλεονέκτημα να μπορούμε να στηριζόμαστε στις εργασίες του Μισέλ Φουκώ: αντί να μπρυκάζουμε τον Μαρξ, αντί να παραμένουμε δέσμιοι της διφορούμενης αναζήτησης για να βρούμε ένα σημείο στήριξης στον Μαρξ, προκειμένου να προβούμε σε μια κριτική του Μαρξ, διαθέτουμε σήμερα δύο θεωρητικά σύνολα, συγχρόνως χωριστά και κατ' ανάγκην αντιθετικά, και επομένως ένα *σημείο αίρεσης** γύρω από το οποίο μπορούμε να διατυπώσουμε τα ερωτήματα μιας γνώσης.

* Σχετικά με το «σημείο αίρεσης», έννοια την οποία δανείζεται ο Μπαλιμπάρ από τον Φουκώ, βλ. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, *ό.π.*, σσ. 115-116, 194, 204 [156-157, 260, 273]. (Σ.τ.Μ.)

ΤΟ
ΒΙΒΛΙΟ
ΤΟΥ
ÉTIENNE BALIBAR

Ο ΦΟΒΟΣ ΤΩΝ ΜΑΖΩΝ.
ΣΠΙΝΟΖΑ, ΜΑΡΞ, ΦΟΥΚΩ

ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ
ΣΤΟ ΠΛΕΘΡΟΝ
ΚΑΙ ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΕ ΧΙΛΙΑ ΠΕΝΤΑΚΟΣΙΑ ΑΝΤΙΤΥΠΑ
ΤΟΝ ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟ ΤΟΥ 2010
ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ
ΤΟΥ ΓΙΑΝΝΗ ΜΑΝΙΚΑ
ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ
ΠΛΕΘΡΟΝ

επιμέλεια έκδοσης:
Λουκάς Ρινόπουλος

ΠΛΕΘΡΟΝ | ψυχολογία - ψυχανάλυση

JACQUES DERRIDA
Αντιστάσεις της ψυχανάλυσης
Εικοτολογίες περί «Φρόυντ»

JOËL DOR
Εισαγωγή στην ανάγνωση του Lacan
τόμ. 1: **Το ασυνείδητο δομημένο σαν γλώσσα**
τόμ. 2: **Η δομή του υποκειμένου**

BRUCE FINK
Κλινική εισαγωγή στη λακανική ψυχανάλυση: θεωρία και τεχνική

SIGMUND FREUD
Το Εγώ και το Αυτό
Το ζήτημα της ανάλυσης από μη γιατρούς
Περατή και μη περατή ανάλυση
Το ανοίκειο
Το ευφυολόγημα και η σχέση του με το ασυνείδητο / Το χιούμορ
Για τη δυναμική της μεταβίβασης / Ανάμνηση, επανάληψη και επεξεργασία
Για την εισαγωγή της θεραπείας / Παρατηρήσεις για τον έρωτα μεταβίβασης
Ο ποιητής και η φαντασίωση

HANS-MARTIN LOHMANN
Φρόυντ

MAUD MANNONI
Η θεωρία ως επινόηση: Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan

CHRISTIAN METZ
Ψυχανάλυση και κινηματογράφος: το φαντασιακό σημαίνον

GERHARD WEHR
Γιουνγκ

ΜΑΡΚΟΣ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ
Λακάν και Λεβί-Στρως ή η επιστροφή στον Φρόυντ (1951-1957)

ΘΑΝΟΣ ΛΙΠΟΒΑΤΣ
Φαντασιακή και αληθής ελευθερία

Το παρόν βιβλίο του γάλλου φιλοσόφου Ετιέν Μπαλιμπάρ περιλαμβάνει δύο εκτενή άρθρα, εκ των οποίων το πρώτο αφορά την πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα και το δεύτερο τη θεωρητική σχέση του Φουκώ με τον Μαρξ. Εκ πρώτης όψεως, τα δύο κείμενα δεν σχετίζονται άμεσα, ωστόσο έχουν μεγάλη συνάφεια ως προς τη στόχευσή τους.

Το κοινό στοιχείο τους είναι, βεβαίως, η πολιτική, ενώ το ειδικότερο μοτίβο που τα συνδέει από φιλοσοφική σκοπιά είναι το ζήτημα της διαλεκτικής ή, καλύτερα, το ζητούμενο μιας διαλεκτικής ανοιχτής, εποικοδομητικής και μη τελεολογικής. Σήμερα είναι προφανής η σημασία μιας διαλεκτικής τέτοιου τύπου για μια φιλοσοφία που ενδιαφέρεται να σκεφτεί στον ορίζοντα που χάραξε ο μαρξισμός, ή μάλλον στον ανοιχτό ορίζοντα του μεταμαρξισμού, όπως τον περιγράφει ο ίδιος ο Μπαλιμπάρ. «Μεταμαρξισμός» με τη διπλή έννοια του όρου: αφενός, μετά τον Μαρξ και την παράδοση του μαρξισμού, δηλαδή συνεχίζοντας στην ίδια κατεύθυνση· αφετέρου, μετά την εξάντληση του μαρξισμού, δηλαδή πέραν των ορίων του, εμπλουτίζοντάς τον με διαφορετικές προσεγγίσεις.

Ως προς τα θέματα αυτά, είναι πολύ χρήσιμο να αντιμετωπίσει κανείς με κριτικό τρόπο τα ζητήματα που αναδεικνύει και γονιμοποιεί η προβληματική στοχαστών όπως ο Σπινόζα, ο Μαρξ και ο Φουκώ. Εξ ου και η συνοχή των δύο άρθρων του Μπαλιμπάρ.

Άρης Στυλιανού

Ο Ετιέν Μπαλιμπάρ γεννήθηκε το 1942 και είναι από τους γνωστότερους φιλοσόφους του καιρού μας. Ομότιμος καθηγητής του Πανεπιστημίου Paris-X Nanterre και καθηγητής του Πανεπιστημίου της Καλιφόρνιας. Τη δεκαετία του 1960 συμμετείχε στην ομάδα του Λ. Αλτουσέρ, στην προσπάθεια για ανανέωση του μαρξισμού και των κοινωνικών επιστημών. Δημοσίευσε πολυάριθμα βιβλία, με επίκεντρο την πολιτική φιλοσοφία και τα προβλήματα της σημερινής Ευρώπης.

στο εξώφυλλο: J. Cl. Orozco, *The Masses*, 1935,
λιθογραφία, Βοστώνη, Μουσείο Καλών Τεχνών.