

Saul Newman
Ο Αναρχισμός, ο Μαρξισμός και το Βοναπαρτιστικό Κράτος
2004

Μετάφραση επιμέλεια: Θοδωρής Σάρας

Ηλεκτρονική έκδοση: [Autopoiesis. The autonomy way of life](#)

Περιεχόμενα

1. Εισαγωγή.....
2. Βοναπαρτισμός.....
3. Αυτόνομο ή καθορισμένο Κράτος;
4. Η αναρχική θεωρία του κράτους.....
5. Το πρόβλημα του οικονομικού αναγωγισμού.....
6. Κυριαρχία και βιο-πολιτική.....
7. Αναρχισμός και μετα-μαρξισμός.....
8. Η πολιτική της ενδεχομενικότητας.....
Συμπέρασμα.....
Αναφορές.....

1. Εισαγωγή

Φαίνεται ότι σήμερα, στις συνθήκες του ύστερου καπιταλισμού και της παγκοσμιοποίησης, το μοντέρνο κράτος γίνεται ολοένα και περισσότερο κυρίαρχο στην πολιτική, κοινωνική και οικονομική ζωή παρά λιγότερο. Αυτό μπορεί να ειπωθεί ιδιαίτερα στη σύγχρονη έννοια για την ασφάλεια και την τρομοκρατία. Ο “πόλεμος στον τρόμο” εξυπηρετεί την τελευταία ιδεολογική αιτιολόγηση για τη μαζικό συγκεντρωτισμό και επέκταση της κρατικής εξουσίας. Το νέο αυτό παράδειγμα της κρατικής εξουσίας ανοίγει το δρόμο για νέες πολιτικές και κοινωνικές διαμάχες, ριζοσπαστικά διαφορετικές από εκείνες που έχουν αναδυθεί στο παρελθόν. Αυτό προτείνει ότι το πρόβλημα της κρατικής εξουσίας δεν μπορεί να εξηγείται μόνο με οικονομικούς όρους, αλλά μάλλον συνιστά τις δικές του θεωρητικές και πολιτικές συνθήκες και όρους αναφοράς. Με άλλα λόγια, νέες περιοχές και σχέσεις εξουσίας αναδύονται για κάποιο καιρό – που δεν μπορούν να εξηγηθούν με οικονομικούς όρους, αλλά απαιτούν διαφορετικούς τρόπους ανάλυσης.

Επειδή το πρόβλημα της κρατικής εξουσίας είναι περισσότερο κρίσιμη τώρα παρά άλλοτε για τις ριζοσπαστικές πολιτικές, θα άξιζε να γυρίσει σε μία από τις πιο κατηγορηματικές θεωρητικές και πολιτικές συζητήσεις πάνω σε ακριβώς αυτή την ερώτηση. Η διαμάχη ανάμεσα στον μαρξισμό και τον αναρχισμό πάνω στην εξουσία, την λειτουργία και τη σχετική αυτονομία του κράτους, και το ρόλο του στην κοινωνική επανάσταση, ήταν μία κεντρική συζήτηση που σχημάτισε τη ριζοσπαστική πολιτική σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα. Η διατριβή αυτή εξετάζει μερικές από τις πλευρές κλειδιά αυτής της διαμάχης, εστιάζοντας στη “Βοναπαρτιστική στιγμή” στον κλασικό Μαρξισμό – δηλαδή, την ανάδυση των θεωρητικών συνθηκών για την σχετική αυτονομία του κράτους. Ωστόσο, θα ξείξω πως, παρά αυτή την καινοτομία, η Μαρξιστική θεωρία – ο Μαρξ, καθώς και οι επόμενες Μαρξιστικές επεμβάσεις – περιοριζόταν “σε τελική ανάλυση” από τις κατηγορίες των ταξικών και οικονομικών σχέσεων. Ο ισχυρισμός μου εδώ είναι ότι ο κλασικός αναρχισμός πήρε τη θεωρία του Βοναπαρτισμού ως το λογικό του συμπέρασμα, και ήταν ικανός να αναπτύξει μία έννοια της κυριαρχίας του κράτους ως συγκεκριμένο και αυτόνομο τόπο της εξουσίας που δεν ήταν αναγώγιμη στις καπιταλιστικές οικονομικές σχέσεις. Κάνοντας αυτό, ο αναρχισμός έσπασε ριζικά με τον Μαρξισμό. Επομένως, μέσα στη θεωρία του Βοναπαρτισμού βρίσκονται τα θεωρητικά θεμέλια για μία “επιστημολογική ρήξη” με τον Μαρξισμό καθεαυτό, επιτρέποντας την ανάπτυξη νέων αναλυτικών της εξουσίας – μία που, σε μία ορισμένη έκταση, συνεισφέρει προς σύγχρονες “μεταδομικές” και μετα-Μαρξιστικές” προσεγγίσεις σε αυτό το ερώτημα.¹ Στη διατριβή αυτή, θα εξετάσω τις συνέπειες του Βοναπαρτισμού μέσω της διερεύνησης και της ανάπτυξης μίας κλασικής αναρχικής κριτικής του Μαρξισμού, καθώς και της εξέτασης της σημασίας της για τη σύγχρονη ριζοσπαστικής πολιτικής θεωρίας.

2. Βοναπαρτισμός

Επιχειρηματολογώντας ενάντια στην Χεγκελιανή ιδέα ότι το κράτος ενσαρκώνει το γενικό καλό, ο Μαρξ το είδε ως μία συγκεκριμένη κατάσταση, η οποία χρωματίζεται από μόνη της ως καθολική. Η καθολικότητα και η ανεξαρτησία της από την κοινωνία των πολιτών είναι μόνο μία μάσκα για τα συγκεκριμένα οικονομικά συμφέροντα – όπως η ατομική ιδιοκτησία – που εξηηρετεί. (Marx 1970: 107) Ο Μαρξ ήταν αργότερα που ανέπτυξε από αυτή τη θέση ότι το κράτος αντιπροσωπεύει τα συμφέροντα της πιο οικονομικά κυρίαρχη τάξη – την αστική. Για το Μαρξ, ήταν οι οικονομικές δυνάμεις της κοινωνίας που προσδιόριζαν όλα τα ιστορικά, πολιτικά, πολιτιστικά και κοινωνικά φαινόμενα:

η οικονομική δομή της κοινωνίας είναι η πραγματική βάση πάνω στην οποία η δικαϊκή και πολιτική υπερδομή ανεγείρεται, και στην οποία συγκεκριμένες κοινωνικές μορφές σκέψης αντιστοιχούν · ότι ο τρόπος παραγωγής προσδιορίζει το χαρακτήρα της κοινωνικής, πολιτικής και διανοητικής ζωής... (1967: 182).

Για το λόγο αυτό ο Μαρξ κριτικάρει τον Πιερ-Ζοζεφ Προυντόν για την πρόταση του πως η

πολιτική εξουσία μπορεί να σχηματίσει το οικονομικό σύστημα. Σύμφωνα με τον Μαρξ, το κράτος δεν έχει αυτή την εξουσία γιατί αυτό υπάρχει ως απλή αντανάκλαση των αυτών οικονομικών συνθηκών που εμφανίζεται ικανό να αλλάξει ((‘The German Ideology’ in Marx and Engels 1976 vol. 5: 198)

Ωστόσο, ενώ ο Μαρξ έβλεπε το κράτος κύρια ως παραγωγό των οικονομικών δυνάμεων και των ταξικών συμφερόντων, κάποιες φορές επέτρεψε ένα σημαντικό βαθμό πολιτικής αυτονομίας. Η δουλειά του στην Δεκάτη ογδόη του Λουδοβίκου Βοναπάρτη περιγράφει το πραξικόπημα στη Γαλλία του 1851, στο οποίο το η δύναμη του κράτους που οδηγήθηκε από το Λούι Βοναπάρτη κατέλαβε απόλυτη εξουσία, πετυχαίνοντας όχι μόνο ένα σημαντικό βαθμό ανεξαρτησίας από την αστική τάξη, αλλά συχνά έδρασε απευθείας ενάντια στα άμεσα συμφέροντα της. Σύμφωνα με τον Μαρξ, ωστόσο, το Βοναπαρτιστικό κράτος υπηρέτησε τα μακροπρόθεσμα συμφέροντα του καπιταλιστικού συστήματος, ακόμα και όταν συχνά έδρασε στα άμεσα συμφέροντα και θέληση των αστών:

... ότι οι ιδιώτες αστοί μπορούν να εκμεταλλεύονται τις άλλες τάξεις και να απολαμβάνουν ανενόχλητα την ιδιοκτησία, την οικογένεια την θρησκεία και τάξη με τον όρο ότι η τάξη τους θα καταδικαστεί στην ίδια πολιτική εκμηδένιση με τις άλλες τάξεις· ότι για να σώσει το πουγκί της, πρέπει να αρνηθεί το στέμμα της ... (18η Λουδοβίκου Βοναπάρτη Σύγχρονη Εποχή 1987 σελ 75, στο πρωτότυπο (‘The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte’ in Marx and Engels 1976 vol.7: 143)

Σε ποίο βαθμό, ωστόσο, αυτή η περιγραφή του Βοναπαρτιστικού κράτους επιτρέπει τη θεωρητικοποίηση της σχετικής αυτονομίας του κράτους στο Μαρξισμό; Μία από τις κύριες συζητήσεις στη Μαρξιστική θεωρία έχει γίνει ακριβώς σε αυτό το ερώτημα. Ο David Held και ο Joel Krieger ισχυρίζονται ότι υπάρχουν δύο κύρια ρεύματα στη Μαρξιστική θεωρία σχετικά με τη σχέση ανάμεσα στις τάξεις και το κράτος. Πρώτα – επιτρέψτε μας να την αποκαλούμε (1α) – εξηγείται από την περιγραφή του Μαρξ για τον Βοναπαρτισμό, τονίζει τη σχετική αυτονομία του κράτους. Βλέπει τους κρατικούς θεσμούς και τη γραφειοκρατία να συστήνουν έναν ουσιαστικά διαφορετικό τόπο στην κοινωνία – η λογική του δεν προσδιορίζεται από τα συμφέροντα της τάξης και υποθέτει μία κεντρικότητα στην κοινωνία. Το δεύτερο ρεύμα (2α) που οι Held και Krieger υποστηρίζουν ότι είναι το κυρίαρχο στη Μαρξιστική σκέψη, βλέπει το κράτος ως ένα εργαλείο της ταξικής κυριαρχίας, που η δομή και η λειτουργία προσδιορίζονται από τα συμφέροντα της τάξης. (βλέπε ‘Theories of the State’ in Bornstein, et al: 4, 1–20)

Οι Held και Krieger υποστηρίζουν επίσης ότι αυτές οι δύο αντικρουόμενες παραδόσεις στη Μαρξιστική σκέψη αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικές στρατηγικές σε επαναστατικές σχέση με το κράτος. Η πρώτη θέση (1α) θα επιτρέψει στο κράτος να χρησιμοποιείται ως μια δύναμη για την επαναστατική αλλαγή και την απελευθέρωση (1β). Επειδή το κράτος θεωρείται ως ένα ουδέτερο θεσμός, με την έννοια ότι δεν είναι κατ' ουσίαν υπόχρεο προς τα συμφέροντα της τάξης, μπορεί να χρησιμοποιηθεί για επαναστατικοποιήσει τον καπιταλισμό και να ανατρέψει την αστική τάξη από τη θέση της οικονομικής κυριαρχίας. Η δεύτερη θέση (2α) Από την άλλη πλευρά, επειδή βλέπει το κράτος ως ουσιαστικά ένα αστικό κράτος, όργανο της ταξικής κυριαρχίας, απαιτεί ότι το κράτος πρέπει να καταστραφεί ως μέρος της σοσιαλιστικής επανάστασης (2β). Αυτή είναι η θέση που εξηγείται από τον Λένιν στο “Κράτος και Επανάσταση”. Αυτή η ερμηνεία της σχέσης ανάμεσα στο ζήτημα της αυτονομίας του κράτους, και το ρόλο του σε μια σοσιαλιστική επανάσταση, μπορεί να αναπαρασταθεί με τον ακόλουθο τρόπο:

1 (α) Το αυτόνομο κράτος ⇒	1 (β) το κράτος ως εργαλείο της επανάστασης
1(β) Το προσδιορισμένο κράτος ⇒	2 (β) το κράτος που πρέπει να καταστραφούν επανάσταση

Ένα Μαρξιστικό μοντέλο.

Τώρα είναι αυτή η διχοτόμηση των θεωριών του κράτους και οι ταυτόχρονες επαναστατικές

τους στρατηγικές που θα μπορούσε να αμφισβητηθούν από την αναρχική προοπτική. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αυτή ακριβώς η δεύτερη θέση (2α) - η θεώρηση του κράτους, όπως καθορίζεται από τάξη - που συνεπάγεται την πρώτη επαναστατική στρατηγική (1β) το οποίο επιτρέπει στο κράτος να χρησιμοποιείται ως ένα επαναστατικό εργαλείο της απελευθέρωσης. Επιπλέον, θα μπορούσε κανείς να δει την πρώτη θέση (1α) - η οποία επιτρέπει στο κράτος σχετική αυτονομία - όπως συνεπάγεται τη δεύτερη επαναστατική στρατηγική (2β), η οποία ζητεί την καταστροφή του κράτους σε μια σοσιαλιστική επανάσταση. Αυτή η αντιστροφή του παραδοσιακού μαρξιστικού μοντέλου θα μπορούσε να είναι χαρακτηριστικό μιας αναρχικής θέσης:

1 (α) Το αυτόνομο κράτος ⇒	2 (β) κράτος που πρέπει να καταστραφεί στην επανάσταση
2(α) Το προσδιορισμένο κράτος ⇒	1(β) το κράτος ως εργαλείο για την επανάσταση

Ο λόγος για αυτή τη μάλλον ριζοσπαστική ανατροπή της αποδεκτής λογικής είναι ότι η πρώτη θέση (1α) είναι πιο κοντά σε μια αναρχική θεωρία του κράτους. Ο αναρχισμός βλέπει το κράτος ως αυτόνομο θεσμό - ή σειρά θεσμών - που έχει τα δικά του συμφέροντα και λογική. Είναι ακριβώς γι 'αυτό το λόγο που το κράτος δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ένα ουδέτερο εργαλείο απελευθέρωσης κατά τη διάρκεια της επανάστασης. Ακόμη και αν είναι στα χέρια της επαναστατικής τάξης όπως και το προλεταριάτο - όπως υποστήριζε ο Μαρξ - εντούτοις, δεν μπορεί να είναι αξιόπιστο, διότι έχει τις δικές του επιταγές, πέρα από τον έλεγχο της «κυρίαρχης τάξης». Η ώρα της επανάστασης είναι, όταν ο κρατικός θεσμός μπορεί τουλάχιστον να είναι αξιόπιστο: θα χρησιμοποιήσει απλώς την ευκαιρία να διαιωνίσει τη δική του εξουσία. Το να θεωρήσουμε το κράτος ως ουδέτερο τότε, όπως κάνει η (1α) στρατηγική είναι επικίνδυνο. Σύμφωνα με αυτή την αναρχική λογική, επιπλέον, η θέση (2α) - αυτή που βλέπει το κράτος ως ένα εργαλείο της αστικής τάξης - παραγνωρίζει θεμελιωδώς τη φύση της κρατικής εξουσίας, γεγονός που συνεπάγεται ότι το κράτος είναι απλώς ένας ουδέτερος θεσμός υποταγμένος στα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης. Είναι αυτή η θέση, η οποία πραγματικά συνεπάγεται μία επαναστατική στρατηγική (1β) - η χρήση του κράτους ως εργαλείο της επανάστασης απαξ και είναι στα χέρια της επαναστατικής τάξης. Είναι πραγματικά μια διαμάχη για την έννοια της ουδετερότητας: σύμφωνα με τη μαρξιστική λογική, η ουδετερότητα θα σήμαινε την ανεξαρτησία του από τα συμφέροντα της τάξης, ενώ για τους αναρχικούς, η ουδετερότητα θα σήμαινε ακριβώς το αντίθετο - δουλοπρέπεια προς τα συμφέροντα της τάξης. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η άποψη του προσδιορισμένου από τα ταξικά συμφέροντα κράτους δεν επιτρέπει στο κράτος τη δική του λογική - θα εμφανιστεί ως ταπεινός υπηρέτης των ταξικών συμφερόντων και θα μπορούσε, ως εκ τούτου, να χρησιμοποιηθεί ως ένα ουδέτερο εργαλείο της επανάστασης αν ήταν στα χέρια της κατάλληλης τάξης. Από την άλλη πλευρά, είναι βοναπαρτιστική εκδοχή του Μαρξ για το κράτος - αυτή που το θεωρεί ως ένα ουδέτερο όργανο που δεν είναι υπόχρεο προς τα συμφέροντα της τάξης - αυτή ακριβώς είναι η λογική για τους αναρχικούς, η οποία αρνείται παραδόξως την ουδετερότητα του κράτους. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι επιτρέπει να θεωρηθεί ως ένας αυτόνομος θεσμός με τη δική του λογική και το οποίο, για αυτόν ακριβώς τον λόγο, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένα ουδέτερο εργαλείο της επανάστασης.

Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο αναρχισμός επιδιώκει τη λογική του βοναπαρτισμού πολύ περισσότερο από ό, τι ο ίδιος ο Μαρξ ήταν έτοιμος να εκλάβει και, με αυτόν τον τρόπο, εξ ολοκλήρου γυρίζει στο κεφάλι του τη μαρξιστική αντίληψη του κράτους και της επανάστασης. Η αναρχική αντίληψη του κράτους και τη σχέση της με την τάξη θα διευρυνθεί, αργότερα. Ωστόσο, είναι απαραίτητο σε αυτό το σημείο να δείξουμε ότι ενώ ο Μαρξ ήταν αναμφίβολα αντίθετος με το κράτος, είναι ακριβώς το ερώτημα για το πώς ήταν σε αντίθεση με αυτό - ως αυτόνομο βοναπαρτιστικό θεσμό, ή ως όργανο της αστικής κυριαρχίας - και τις συνέπειες αυτής για την επαναστατική στρατηγική, ότι είναι ζωτικής σημασίας σε αυτή τη συζήτηση. Ο Νίκος Πουλαντζάς, ο οποίος ήθελε να τονίσει τη σχετική αυτονομία του καπιταλιστικού κράτους, υποστηρίζει ότι για τον Μαρξ και τον Ένγκελς ο βοναπαρτισμός δεν είναι απλώς μια συγκεκριμένη μορφή του καπιταλιστικού κράτους, σε εξαιρετικές περιστάσεις, αλλά πραγματικά ένα συστατικό θεωρητικό

χαρακτηριστικό του (258). Αυτή προφανώς θα αμφισβητούσε τις ντετερμινιστικές ερμηνείες του κράτους στη Μαρξιστική θεωρία. Ο Ραλφ Μίλιμπαντ, από την άλλη πλευρά, υποστηρίζει ότι για τον Μαρξ και τον Ένγκελς, το κράτος ήταν ακόμα πάρα πολύ το μέσο της ταξικής κυριαρχίας (5)

Έτσι τι είναι ένας να κάνει αυτή την ανισότητα στις ερμηνείες της Μαρξιστικής θεωρίας του κράτους; Ο ίδιος ο Μαρξ ποτέ δεν ανέπτυξε μια απολύτως συνεπή θεωρία του κράτους, δείχνοντας ίσως σε ένα θεωρητικό αδιέξοδο που ο ίδιος δεν μπόρεσε να ξεπεράσει. Υπάρχουν φορές που φαίνεται να έχει μια πολύ ντετερμινιστική και εργαλειακή ανάγνωση του κράτους, όταν λέει, για παράδειγμα: ". . . το Κράτος είναι η μορφή με την οποία τα άτομα μιας κυρίαρχης τάξης υποστηρίζουν τα κοινά τους συμφέροντα. . . » (« Η Γερμανική Ιδεολογία » in Marx and Engels, 1976 vol.5: 90, ελληνική έκδοση σελ 130) . Παρ 'όλα αυτά, η θεωρία του βοναπαρτισμού άνοιξε το δρόμο για μια πιο ετερογενή προσέγγιση στο ζήτημα του κράτους και της σχετικής αυτονομίας του.

3. Αυτόνομο ή προσδιορισμένο κράτος;

Έτσι, πώς πρέπει να προσεγγίσουμε αυτή την κεντρική ασάφεια στο μαρξισμό; Δεν υπάρχει σαφής απάντηση σε αυτό. Όμως, με κίνδυνο να ηχεί σαν κάποιος να προσπαθεί να ενισχύει κάποια συνοχή σε σκέψεις του Μαρξ για το θέμα αυτό που ο ίδιος ίσως δεν σκόπευε ποτέ, ίσως μπορεί κάποιος να πει τα εξής: ενώ μπορεί να απορρίψει με σαφήνεια την ακατέργαστη λειτουργιστική ανάγνωση του κράτους, και ενώ επιτρέπει στο κράτος ένα σημαντικό βαθμό πολιτικής αυτονομίας σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, θα μπορούσε κανείς να πει ακόμα ότι, για τον Μαρξ, το κράτος είναι στην ουσία ταξική κυριαρχία. Με αυτό εννοώ ότι ενώ το κράτος δεν είναι καθόλου το απλό πολιτικό εργαλείο της αστικής τάξης και, μάλιστα, όπως ο ίδιος ο Μαρξ δείχνει, συχνά δρα εναντίον της, το κράτος εξακολουθεί να είναι, για τον Μαρξ, ένας θεσμός που επιτρέπει στην πλέον ισχυρή οικονομικά τάξη - την τάξη η οποία κατέχει τα μέσα παραγωγής - να εκμεταλλεύεται τις άλλες τάξεις. Με άλλα λόγια, είναι ακόμα το κράτος που διευκολύνει την κυριαρχία της αστικής τάξης και την εκμετάλλευση του προλεταριάτου. Η ερμηνεία αυτή θα επέτρεπε στο κράτος ένα σημαντικό βαθμό πολιτικής αυτονομίας: θα μπορούσε να λειτουργήσει ενάντια στην πολιτική βούληση της αστικής τάξης, αλλά και πάλι θα έπρεπε να προστατέψει τη μακροπρόθεσμη δομική θέση και τα συμφέροντα της αστικής τάξης. Έτσι, αντί να λέμε ότι, για τον Μαρξ, το κράτος είναι το *όργανο* της αστικής τάξης, μπορεί να είναι πιο ακριβές να πούμε ότι το κράτος είναι μια αντανάκλαση της αστικής ταξικής κυριαρχίας, ένας θεσμός του οποίου η δομή καθορίζεται από τις καπιταλιστικές σχέσεις. Η λειτουργία του είναι η διατήρηση της οικονομικής και κοινωνικής τάξης που επιτρέπει την αστική τάξη να συνεχίσει να εκμεταλλεύεται το προλεταριάτο.

Με την διατήρηση των όρων της καπιταλιστικής οικονομίας στο όνομα του «κοινού καλού», το κράτος εξυπηρετεί τα συμφέροντα της αστικής τάξης. Μπορεί κανείς να δει στη θεώρηση του Μαρξ για το κράτος - αν μπορεί να ειπωθεί ότι υπάρχει μία τέτοια "θεώρηση" ως τέτοια - μια συνέχεια της εγγελιανής κριτικής του *μερικού* κράτους, το κράτος που εξυπηρετεί τα συμφέροντα του μέρους, παρά του συνόλου της κοινωνίας. Για τον Μαρξ, όπως είδαμε, το κράτος έχει απατηλό, ιδεολογικό χαρακτήρα: παρελάσει το ίδιο ως μία καθολική πολιτική κοινότητα ανοικτή στη γενική συμμετοχή, ενώ στην πραγματικότητα ενεργεί εκ μέρους ορισμένων τομεακών συμφερόντων. Πρόκειται για ένα ιδεολογικό πέπλο πίσω από το οποίο διεξάγονται οι πραγματικοί αγώνες των οικονομικών τάξεων, πίσω από το οποίο η πραγματική δυστυχία και αλλοτρίωση της ζωής των ανθρώπων είναι κρυφή. Όπως ο Χέγκελ, ο Μαρξ ασχολούνταν με την εύρεση ενός ηθικού φορέα της δράσης, μια μορφή κοινοτικού ελέγχου, μια νόμιμη μορφή εξουσίας που θα υπερβαίνει το μερικό κράτος και θα ενσωματώνει τα συμφέροντα του συνόλου της κοινωνίας - κάτι που θα ήταν, με άλλα λόγια, θα υπερβεί την αντίφαση μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής ζωής. Για τον Μαρξ, το καπιταλιστικό κράτος ήταν μια έκφραση της αλλοτρίωσης στην κοινωνία των πολιτών, και ο μόνος τρόπος με τον οποίο αυτή η αλλοτρίωση θα μπορούσε να ξεπεραστεί ήταν μέσω ενός φορέα που δεν αντανakλούσε τις υπάρχουσες οικονομικές και τις σχέσεις ιδιοκτησίας. Σε αντίθεση με τον Χέγκελ, ο Μαρξ πίστευε ότι ο φορέας αυτός δεν θα μπορούσε να είναι το σύγχρονο κράτος ως έχει, γιατί ήταν ουσιαστικά το κράτος των αστικών σχέσεων. Ενώ ο Χέγκελ

είδε αυτό τον ενοποιητικό παράγοντα στην ηθική αρχή πίσω από το φιλελεύθερο κράτος, ο Μαρξ τη βρήκε στο προλεταριάτο.

Το προλεταριάτο είναι η εκδοχή του Μαρξ για τον καθολικό φορέα που αναζητάται στην Χεγκελιανή παράδοση - το υποκείμενο θα ξεπεράσει τις αντιφάσεις στην κοινωνία. Λόγω της μοναδικής του θέσης στο καπιταλιστικό σύστημα, το προλεταριάτο ενσωμάτωσε την καθολικότητα αυτού του συστήματος, και ως εκ τούτου, για τον Μαρξ, η χειραφέτηση του προλεταριάτου είναι συνώνυμη με την χειραφέτηση της κοινωνίας στο σύνολό της: «μια τάξη που είναι η διάλυση της όλων των τάξεων, μια σφαίρα της κοινωνίας που έχει ένα καθολικό χαρακτήρα, διότι τα δεινά της είναι καθολικά. . . » ('Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction' in Tucker: 538, 16–25).

Το προλεταριάτο αντιπροσωπεύει τη δυνατότητα άσκησης νόμιμης και καθολικής ηθικής εξουσίας αρχής πάνω στην κοινωνία: μιας κοινωνίας που χαρακτηρίζεται από την έλλειψη του δημόσιου - σε αντίθεση με την *ιδιωτική* - εξουσία-αρχή· μια κοινωνία στην οποία άνθρωποι ήταν αποξενωμένοι ο ένας από τον άλλο και από τη δημόσια σφαίρα. Ο Μαρξ είδε ως εκ τούτου αυτή την άσκηση δημόσιας εξουσίας, της *κοινωνικής* εξουσίας, ως ένα απαραίτητο στάδιο της εισαγωγής του κομμουνισμού - ένα «μεταβατικό» στάδιο. Αυτή η κοινωνική εξουσία θα πρέπει να οργανωθεί, επίσης, στο μηχανισμό του κράτους: «Εκεί αντιστοιχεί σε αυτό, επίσης, μια πολιτική μετάβαση κατά την οποία το Κράτος δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά η δικτατορία του προλεταριάτου» ('Critique of the Gotha Program' in Marx and Engels, 1968: 327, 315–331). Ο Μαρξ κάλεσε, επίσης, τους εργαζόμενους να αγωνιστούν για ". . . την πιο αποφασιστική συγκέντρωση της εξουσίας στα χέρια της κρατικής εξουσίας." ('Address of the Central Council to the Communist League' in Tucker: 509, 501–511) Έτσι το κράτος, που ελέγχεται από το προλεταριάτο, έχει γίνει για τον Μαρξ, αν και προσωρινά, το όχημα που θα απελευθερώσει την κοινωνία από την αστική κυριαρχία εκπροσωπώντας την κοινωνία στο σύνολό της. Έτσι, ο στόχος της επανάστασης, για τον Μαρξ, δεν ήταν αρχικά να καταστρέψουν την κρατική εξουσία, αλλά μάλλον να την καταλάβουν, και κατά τη μεταβατική περίοδο να τη διαιωνίσουν,. Φυσικά, πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι ο Μαρξ βλέπει αυτό το προλεταριακό κράτος ως μία προσωρινή ρύθμιση, και ο Engels υποστήριξε ότι θα "σβήσει", όταν δεν είναι πλέον απαραίτητη (1969: 333).

Ωστόσο, εάν το κράτος είναι πάντα μια αντανάκλαση της ταξικής κυριαρχίας, πώς τότε μπορεί να δει ο Μαρξ το μεταβατικό κράτος να ενεργεί για λογαριασμό του συνόλου της κοινωνίας; Οι αναρχικοί είδαν αυτό ως μια σημαντική ρωγμή στον τρόπο σκέψης του Μαρξ. Ο Μαρξ, από την άλλη πλευρά, πίστευε ότι επειδή το κράτος στη «μεταβατική περίοδο» ήταν στα χέρια του προλεταριάτου - την καθολική τάξη - θα ενεργούσε προς όφελος της κοινωνίας στο σύνολό της. Σύμφωνα με τον Μαρξ, δεν ήταν πλέον ένα μερικό κράτος, όπως αυτό ήταν στην αστική κοινωνία – ήταν πλέον ένα *καθολικό* κράτος. Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Μαρξ, η κρατική εξουσία δεν θα είναι πλέον ακόμη να είναι πολιτική εξουσία, αφού η «πολιτική εξουσία» ορίζεται από την αντανάκλαση των συμφέροντων μιας συγκεκριμένης τάξης. Με άλλα λόγια, επειδή δεν υπάρχουν πλέον ταξικές διακρίσεις στην κοινωνία, γιατί η αστική τάξη έχει ανατραπεί από τη θέση της οικονομικής και, ως εκ τούτου, της πολιτικής κυριαρχίας, δεν υπάρχει πλέον κανένα τέτοιο πράγμα όπως η πολιτική εξουσία: «Όταν, κατά τη διάρκεια της ανάπτυξης, οι ταξικές διαφορές έχουν εξαφανιστεί, και το σύνολο της παραγωγής έχει συγκεντρωθεί στα χέρια των οργανωμένων του ολόκληρο το έθνος, η δημόσια εξουσία θα χάσει τον πολιτικό της χαρακτήρα» ('Communist Manifesto' in Tucker: 490) . Ο Μαρξ λέει, επίσης, ως απάντηση στις αντιρρήσεις του αναρχικού Μιχαήλ Μπακούνιν για το μεταβατικό κράτος: ". . . όταν η ταξική κυριαρχία τελειώσει, δεν θα υπάρχει κράτος με την παρούσα πολιτική έννοια της λέξης» ('After the Revolution: Marx debates Bakunin' in Tucker: 545, 542–548). Για τον Μαρξ, επειδή η πολιτική κυριαρχία και η σύγκρουση είναι μια έκφραση της ταξικής κυριαρχίας, μόλις η ταξική κυριαρχία εξαφανίζεται, τότε έτσι θα εξαφανιστεί και η πολιτική κυριαρχία – το κράτος θα γίνει ένας ουδέτερος διοικητικός μηχανισμός που θα χρησιμοποιηθεί από το προλεταριάτο, μέχρι απλά να «απονεκρωθεί».

Ας ακολουθήσουμε τη λογική του Μαρξ: επειδή η πολιτική εξουσία είναι το παράγωγο της ταξικών και των καπιταλιστικών σχέσεων, τη στιγμή που οι σχέσεις αυτές καταργηθούν, τότε, με

τη στενή έννοια του όρου, η πολιτική εξουσία δεν θα υπάρχει πια. Ωστόσο, οι αναρχικοί είδαν τον ισχυρισμό αυτό ως επικίνδυνα αφελής. Παραμελούσε αυτό που είδαν ως τη θεμελιώδη αρχή της κρατικής εξουσίας (ή για εκείνο το θέμα, οποιασδήποτε μορφής θεσμικής ή κεντρικής εξουσίας): ότι είναι ανεξάρτητη από τις οικονομικές δυνάμεις και έχει τη δική του προσταγή της αυτοδιαίωξης του. Όπως έχω δείξει, ο Μαρξ επιτρέπει στο κράτος κάποια αυτονομία και αυτοπροσδιορισμό - ιδιαίτερα στη θεωρία του βοναπαρτισμού. Ωστόσο, το επιχείρημά μου είναι ότι δεν είχε αναπτύξει τις συνέπειες αυτού του επιχειρήματος στην πλήρη έκτασή τους, πέφτοντας και πάλι στη θέση του ταξικού και του οικονομικού αναγωγισμού. Αντίθετα, ο αναρχισμός βλέπει το κράτος, στην ουσία του, ως ανεξάρτητο από τις οικονομικές τάξεις, ριζοσπατικοποιώντας έτσι το Βοναπαρτιστικό επιχείρημα και το οδηγεί στη λογική του κατάληξη.

4. Η αναρχική θεωρία του κράτους

Η ιδέα ότι το κράτος μπορεί να χρησιμοποιηθεί για επαναστατικούς σκοπούς είναι το αποτέλεσμα της μαρξιστικής ανάλυσης που βλέπει το κράτος ως παράγωγο της κοινωνικών δυνάμεων, δηλαδή την οικονομική εξουσία-δύναμη της αστικής τάξης. Ο αναρχισμός λειτουργεί με τον αντίθετο τρόπο: αναλύει από το κράτος προς την κοινωνία. Βλέπει το κράτος και την κεντρική πολιτική εξουσία, να καθορίζει το κοινωνικό και να συνιστά τη θεμελιώδη θέση της καταπίεσης. Η Μαρξιστική θεωρία βλέπει επίσης το κράτος ως ένα κακό που μπορεί τελικά να ξεπεραστεί, αλλά είναι ένα κακό που προέρχεται από το κύριο κακό της αστικής οικονομικής κυριαρχίας και της ατομικής ιδιοκτησίας.²

Το κράτος, για τους αναρχικούς, είναι μια εκ των προτέρων καταπίεση, ανεξάρτητα από το ποια μορφή παίρνει. Ο Μπακούνιν υποστηρίζει ότι ο μαρξισμός δίνει πάρα πολύ προσοχή στις μορφές της κρατικής εξουσίας ενώ δεν λαμβάνει επαρκώς υπόψη τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η κρατική εξουσία και τη δομική κυριαρχία της στην κοινωνία: "Αυτοί (οι μαρξιστές), δεν γνωρίζουν ότι ο δεσποτισμός δεν εδρεύει τόσο στη μορφή του κράτους, αλλά στην ίδια την αρχή της κρατικής και της πολιτικής εξουσίας" (1984: 221). Ο Πέτρος Κροπότκιν επίσης, υποστηρίζει ότι πρέπει κανείς να κοιτάξει πέρα από τη σημερινή μορφή του κράτους: «Και υπάρχουν εκείνοι που, όπως εμείς, βλέπουν στο Κράτος, όχι μόνο τη σημερινή μορφή του και σε όλες τις μορφές κυριαρχίας που μπορούμε να υποθέσουμε, αλλά στην ίδια την ουσία του, ένα εμπόδιο για την κοινωνική επανάσταση." (9). Η καταπίεση και ο δεσποτισμός υπάρχουν, τότε, στην ίδια τη δομή και συμβολική θέση του κράτους - στην αρχή της εθνικής κυριαρχίας, που βρίσκεται στην καρδιά του. Το κράτος, με άλλα λόγια, συγκροτεί το δικό του τόπο της εξουσίας - δεν είναι απλώς ένα παράγωγο της ταξικής εξουσίας. Το κράτος έχει τη δική του ειδική λογική, τη δική του ορμή, τις δικές του προτεραιότητες: αυτά είναι συχνά πέρα από τον έλεγχο της άρχουσας τάξης και δεν αντανakλούν απαραίτητα τις οικονομικές σχέσεις. Για τους αναρχικούς, τότε, η πολιτική εξουσία δύναμη αναφέρεται σε κάτι άλλο από τις ταξικές και τις οικονομικές σχέσεις.

Το σύγχρονο κράτος έχει τη δική του καταγωγή του επίσης, ανεξάρτητα από την άνοδο της αστικής τάξης. Σε αντίθεση με τον Μαρξ, ο οποίος είδε το σύγχρονο κράτος ως δημιουργία της Γαλλικής Επανάστασης και της πολιτικής υπεροχής της αστικής τάξης, ο Μπακούνιν είδε το κράτος σαν το παιδί της Μεταρρύθμισης. Σύμφωνα με τον Μπακούνιν, οι στεμμένοι άρχοντες της Ευρώπης σφετερίστηκαν την εξουσία της Εκκλησίας, δημιουργώντας μια κοσμική αρχή, στη βάση της έννοιας του ελέω Θεού δικαίωματος- εξ ου και η γέννηση του σύγχρονου κράτους: «Το κράτος είναι ο μικρότερος αδερφός της Εκκλησίας "(1985: 20). Ο Κροπότκιν αποδίδει την εμφάνιση του κράτους σε μη οικονομικούς παράγοντες, όπως η ιστορική κυριαρχία του ρωμαϊκού δικαίου, την άνοδο του φεουδαρχικού δικαίου, τον αυξανόμενο αυταρχισμό της Εκκλησίας, όπως καθώς και την ενδημική επιθυμία για εξουσία-αρχή (1943: 28).

Επιπλέον, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι πολιτικές δυνάμεις του κράτους στην πραγματικότητα καθορίζουν και να επιλέγουν συγκεκριμένες σχέσεις παραγωγής, αντί για το αντίθετο. Αυτό συμβαίνει επειδή ενθαρρύνει ιδιαίτερες δυνάμεις της παραγωγής οι οποίες είναι λειτουργικές για το κράτος, επιτρέπουν την ανάπτυξη των μέσων εξαναγκασμού που απαιτούνται από το κράτος. Αυτό αναστρέφει το μοντέλο βάσης- εποικοδομήματος του κράτους στο κεφάλι

του, βλέποντας τις προσδιορίζουσες δυνάμεις να πηγαίνουν από πάνω προς τα κάτω και όχι από κάτω προς τα πάνω.³ Σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα, το να βλέπεις το κράτος ως παράγωγο της ταξικής εξουσίας είναι σα να πέφτεις θύμα της εξαπάτησης του κράτους. Ο ίδιος ο κρατικός μηχανισμός φαίνεται να είναι απρόσωπος - φαίνεται να στερείται οποιονδήποτε εγγενών αξιών ή κατευθύνσεων. Ο Μαρξ θεωρεί ως μια απατηλή αντανάκλαση της αποξένωσης από την ιδιωτική ατομική ιδιοκτησία, είτε ως θεσμός της αστικής τάξης. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, το κράτος έχει τη δική του καταγωγή και τους μηχανισμούς του, και λειτουργεί σύμφωνα με τη δική του ατζέντα, που είναι η ίδια η διαιώνιση του σε διαφορετικές προσωπεία - ακόμα και με το πρόσωπο του εργατικού κράτους.

Για τους αναρχικούς, η κρατική εξουσία η ίδια διαιωνίζει μέσω της επιρροής διαφθοράς που έχει σε όσους βρίσκονται στην εξουσία. Εκεί είναι όπου η πραγματική κυριαρχία βρίσκεται, σύμφωνα με τον Μπακούνιν: «Είμαστε βέβαιοι όλοι ειλικρινείς σοσιαλιστές και επαναστάτες και ακόμα, και αν θα είμασταν προικισμένοι με εξουσία. . . δεν θα βρισκόμασταν εκεί που είμαστε τώρα» (1984: 249). Ως εκ τούτου, το γεγονός ότι το προλεταριάτο είναι στο πηδάλιο του κράτους δεν σημαίνει, όπως ισχυρίστηκε ο Μαρξ, ένας τέλος στην πολιτική εξουσία. Το κράτος θα ήταν απλά η ίδια εκ νέου υπόσταση σε αυτή τη νέα πολιτική συγκυρία. Το μαρξιστικό πρόγραμμα θα σήμαινε μόνο μία μαζική αύξηση της πολιτικής εξουσίας και κυριαρχίας. Επιπλέον, ο Μπακούνιν πιστεύει ότι η επαναστατική στρατηγική του Μαρξ θα οδηγούσε σε ένα νέο στάδιο της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Το μαρξιστικό εργατικό κράτος θα διαιώνιζε, αντί να επιλλύει, τις καπιταλιστικές αντιφάσεις: θα αφήσει άθικτο τον καταμερισμό της εργασίας, θα ανανεώσει τις βιομηχανικές ιεραρχίες, και επιπλέον θα δημιουργήσει ένα νέο σύνολο ταξικών διαιρέσεων μεταξύ των εργαζομένων και των αγροτών, και την νέα τάξη διακυβέρνησης (Bakunin 1980: 336–337).

Ο Μπακούνιν ίσως αντιπροσωπεύει τα πιο ριζοσπαστικά στοιχεία της μαρξιστικής θεωρίας. Παίρνει στα σοβαρά τον Μαρξ όταν λέει ότι το κράτος είναι πάντα ταυτόχρονα με τις ταξικές διαιρέσεις και την κυριαρχία. Ωστόσο, υπάρχει μια σημαντική διαφορά. Για να το θέσουμε ωμά, για τον Μαρξ, η κυρίαρχη τάξη κυριαρχεί γενικά μέσω του κράτους, ενώ για τον Μπακούνιν, το κράτος γενικά άρχει μέσω της κυρίαρχης τάξης. Με άλλα λόγια, οι αστικές σχέσεις είναι στην πραγματικότητα μια αντανάκλαση του κράτους, αντί το κράτος να είναι μια αντανάκλαση των αστικών σχέσεων. Σε αντίθεση με τον μαρξισμό, η έμφαση στην αναρχική θεωρία είναι σχετικά με το ίδιο το κράτος - ένας όρος που περιλαμβάνει την οικονομική εκμετάλλευση - και όχι στις οικονομικές σχέσεις ειδικά. Ο αναρχισμός φαίνεται να έχει μια πολύ ευρύτερη έννοια του κράτους από το μαρξισμό. Η άρχουσα τάξη, υποστηρίζει ο Μπακούνιν, είναι το πραγματικά αντιπροσωπευτικό υλικό του κράτους. Με αυτή την έννοια, οι κυρίαρχες τάξεις είναι ουσιαστικής σημασίας για το κράτος, παρά το κράτος είναι απαραίτητο για τις άρχουσες τάξεις. Η αστική τάξη είναι μόνο μία από τις συγκεκριμένες μορφές άρθρωσης του κράτους (Μπακούνιν 1984: 208). Όταν η αστική τάξη καταστραφεί το κράτος θα δημιουργήσει μια άλλη τάξη στη θέση της, μέσω της οποίας μπορεί να διαιωνίσει την εξουσία του - ακόμα και σε μια δήθεν αταξική κοινωνία. Στον απόηχο μιας μαρξιστικής επανάστασης, μια νέα γραφειοκρατική τάξη θα έρθει να κυριαρχήσει και να εκμεταλλευτεί τους εργαζόμενους με τον ίδιο σχεδόν τρόπο όπως έκανε η αστική τάξη. Πίσω από κάθε άρχουσα τάξη της κάθε εποχής προβάλεται το κράτος - μια αφηρημένη μηχανή με τη δική της λογική κυριαρχίας. Όπως δείχνει ο Μπακούνιν, το κράτος πραγματοποιείται το ίδιο πλήρως ως μια μηχανή, όταν η Μαρξιστική επανάσταση εγκαθιστά τη γραφειοκρατική τάξη στο πηδάλιο του: "όταν όλες οι τάξεις έχουν εξαντληθεί οι ίδιες, η τάξη της γραφειοκρατίας εισέρχεται στη σκηνή και μετά το κράτος πέφτει, ή ανεβαίνει, αν θέλετε, στη θέση μιας μηχανής" (1984: 208). Είναι ακριβώς αυτός παρόμοιος με μηχανή χαρακτήρας του κράτους - αυτό το δομική επιτακτική ανάγκη της αυτο-διαιώνισης - που είναι επικίνδυνη, και την οποία η μαρξιστική θεωρία, λόγω της οικονομικού και του ταξικού αναγωγισμού, δεν θα μπορούσε να λογαριάσει. Είναι για το λόγο αυτό, που οι αναρχικοί υποστήριξαν, ότι η επανάσταση δεν πρέπει να στοχεύει στην κατάληψη του ελέγχου της κρατικής εξουσίας, έστω και προσωρινά, αλλά στην καταστροφή αυτή και την αντικατάστασή της με αποκεντρωμένες, μη ιεραρχικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης. Είναι επίσης, για τους λόγους που αναφέρθηκαν πριν που οι αναρχικοί υποστηρίζουν ότι δεν μπορούν να εμπιστευθούν πως το κράτος απλά θα «σβήσει». Για τους αναρχικούς, είναι εξαιρετικά αφελές,

ακόμη και ουτοπικό, να πιστεύει ότι η περιχαρακωμένη την πολιτική εξουσία - και - και η ανάλυση του Μπακούνιν έχει δείξει ότι το κράτος των εργαζομένων να είναι ακριβώς αυτό - θα αυτοκαταστροφεί απλά μόνο και μόνο επειδή παλιές ταξικές διαιρέσεις έχουν εξαφανιστεί οι και οι σχέσεις παραγωγής έχουν αλλάξει.

5. Το πρόβλημα του οικονομικού αναγωγισμού

Για τους αναρχικούς, ο μαρξισμός έχει μεγάλη αξία ως μια ανάλυση του καπιταλισμού και των σχέσεων ιδιωτικής αρχής στην οποία είναι συνδεδεμένη. Ωστόσο, εστιάζοντας σε αυτό, ο μαρξισμός παραμέλησε άλλες μορφές εξουσίας και κυριαρχίας - κατά κύριο λόγο αυτή του κράτους του κράτους, αλλά και την τεχνολογία, τους θρησκευτικούς θεσμούς και την κομματική ιεραρχία (βλέπε Bookchin: 188). Αυτό ήταν επειδή είχε μία τάση να τα ανάγει στις εννοιολογικές κατηγορίες της τάξης και της οικονομίας, και να τα θεωρεί ως δευτερεύοντα ως προς αυτές, και παράγωγα τους. Ο μαρξισμός πιάνεται, θα έλεγε κανείς, σε μια αναγωγική λογική που δεν μπορεί να λογαριάσει επαρκώς την ιδιαιτερότητα της πολιτικής κυριαρχίας. Σύμφωνα με την Elizabeth Rappaport, " Η τάση του (Μαρξ) να θεωρεί όλη την πολιτική σύγκρουση ως να στηρίζεται στον ταξικό ανταγωνισμό τον οδήγησε στην υποτίμηση της σημασίας της πολιτικής διάστασης της σοσιαλιστικής ανάπτυξης." (343)

Αυτή η αναγωγιστική λογική εκτείνεται και σε πιο σύγχρονες μορφές του μαρξισμού. Για παράδειγμα, ενώ ο Λουί Αλτουσέρ πρότεινε την έννοια μίας κοινωνίας ριζικά διαφορετικής από την κλασική μαρξιστική έννοια της κοινωνικής υπερδομής που προσδιορίζεται αυστηρά από την οικονομική ουσία ή δομή, ωστόσο είδε τις κοινωνικές σχέσεις, να καθορίζονται, σε τελευταία ανάλυση, από την οικονομία. Η παρέμβαση του Αλτουσέρ, ωστόσο, επέκτεινε τη λογική του βοναπαρτισμού, για μια ακόμη φορά συμπλέκοντας τη με τη δυνατότητα - μέσα στη μαρξιστική λόγο - θεώρησης της αυτονομίας του πολιτικού. Πρότεινε ότι η οικονομία δρα πάνω στο κοινωνικό μόνο έμμεσα - οι οικονομικές δυνάμεις ήταν μέρος του κοινωνικού όλου συνόλου, και το έκαναν χωρίς να αποτελούν έναν προνομιακό πυρήνα έξω από το κοινωνικό εποικοδόμημα. Με άλλα λόγια, οι πολιτικοί σχηματισμοί μπορεί να ενεργήσουν πάνω στην οικονομία, όπως ακριβώς μπορεί να δεχτούν τη δράση από την οικονομία. Αποκαλεί αυτή συμβιωτική σχέση υπερκαθορισμό (1977:101). Επιπλέον, ο Αλτουσέρ διερεύνησε πιο σύνθετους και αποκεντρωμένους αστερισμούς της εξουσίας - ΙΚΠ (ιδεολογικών κρατικών μηχανισμών) που περιλαμβάνουν όχι μόνο την κρατική γραφειοκρατία, αλλά και θεσμούς όπως η Εκκλησία και τα σχολεία, καθώς και άλλες μορφές κοινωνικής και πολιτικής κυριαρχίας - οι οποίες σε μεγάλο βαθμό λειτούργησαν αυτόνομα από τη λειτουργία της καπιταλιστικής οικονομίας. Αυτή η απόρριψη της θέσης βάσηεποικοδόμημα έχει πολλά κοινά με τον κλασικό αναρχισμό. Ο Αλτουσέρ φαίνεται, στη συνέχεια, να προσεγγίζει τη θέση των αναρχικών, γιατί επιτρέπει να δοθεί μια μεγαλύτερη έμφαση στην αυτονομία του κρατικού μηχανισμού, καθώς και άλλες μη οικονομικές μορφές εξουσίας. Ωστόσο παρά το γεγονός αυτό, ο Αλτουσέρ δομεί την αντίληψή του για το κοινωνικό γύρω από την οικονομία: η οικονομία για τον Αλτουσέρ, είναι η "δομή σε δεσπόζουσα θέση», η αρχή της οργάνωσης της κοινωνίας (βλ. 'The Object of Capital' in Althusser and Balibar: 188, 71-182). Ενώ οι πολιτικοί και κοινωνικοί σχηματισμοί δεν ήταν άμεσα, σε κάθε περίπτωση, καθορισμένοι από την οικονομία, ήταν εξακολουθούσαν να κυριαρχούνται από αυτή. Τα προνόμια της οικονομίας είχαν ακόμη προτεραιότητα, σε τελευταία ανάλυση - σε μία στιγμή της επανάστασης, για παράδειγμα - σε σχέση με άλλους κοινωνικούς σχηματισμούς.

Ο Alex Callinicos, από την άλλη πλευρά, προσπάθησε να υπερασπιστεί τον κλασικό Μαρξισμό ενάντια στην πιθανή πρόκληση που αντιμετώπισε από Αλτουσέρ, και από το στρουκτουραλισμό γενικά. Για τον Καλλίνικος, η απόρριψη του Αλτουσέρ του Χέγκελιανού κοινωνικού όλου κορυφώνεται με μια επιβεβαίωση της διαφοράς - μία πολλαπλότητας των κοινωνικών πρακτικών που δεν μπορεί να διαλεκτικοποιηθεί πίσω σε μία αρχική ενότητα (62). Είναι αυτό το δυναμικό άνοιγμα προς την έννοια της διαφοράς και της πολλαπλότητας, σύμφωνα με τον Καλλίνικος, η οποία έχει προκαλέσει την "κρίση του Μαρξισμού. Αντ' αυτού, αυτό που πρέπει να επαναβεβαιωθεί είναι η κλασική μαρξιστική έννοια της κοινωνικής ολότητας, κεντρικά

προσδιορισμένης από την οικονομία. Είναι μόνο αυτή την προοπτική, ισχυρίζεται ο Καλλίνικος, που επιτρέπει τη δυνατότητα της ταξικής πάλης. Ωστόσο, είναι ακριβώς αυτή η προοπτική, που αρνείται τη δυνατότητα άλλων πηγών εξουσίας στην κοινωνία, η οποία έχει αμφισβητηθεί από τον αναρχισμό.

Ο Bob Jessop προσπαθεί να αναπτύξει, μέσα στο μαρξιστικό πλαίσιο, μια ενδεχόμενη θεωρία της πολιτικής εξουσίας και του κράτους. Υποστηρίζει ότι στη μαρξιστική θεωρητικά υπάρχουν τρεις βασικοί τρόποι προσέγγισης του ζητήματος αυτού. Ο πρώτος βλέπει τη σχέση μεταξύ οικονομικών συμφερόντων και των θεσμικών συστημάτων καθαρά από την άποψη της λειτουργίας. Η δεύτερη προσέγγιση που υπογραμμίζει τον τρόπο με τον οποίο η θεσμική μορφή των διαφόρων συστημάτων αντανακλά ή αντιστοιχεί στις δομικές ανάγκες των οικονομικών συστημάτων. Η τρίτη προσέγγιση απορρίπτει τον οικονομικό ντετερμινισμό των δύο τελευταίων, και βλέπει τη σχέση μεταξύ των θεσμικών οργάνων και των οικονομικών συστημάτων που θα βασίζονται σε «ενδεχόμενες πρακτικές άρθρωσης» (80). Η δεύτερη, και ενδεχομένως ακόμη και το πρώτη, προσέγγιση που αντιπροσωπεύεται από τον Καλλίνικος ο οποίος βλέπει το κοινωνικό και πολιτικό, ως κεντρικά προσδιοριζόμενο από τις οικονομικές σχέσεις. Το τρίτο σκέλος της μαρξιστικής σκέψης ίσως το καλύτερα αντανακλάται από τον Αλτουσέρ που, σε ένα επίπεδο τουλάχιστον, φαίνεται να προτείνει μια ενδεχόμενη προσέγγιση στη σχέση ανάμεσα στο πολιτικό και το οικονομικό, που επιτρέπει στο πολιτικό ένα σημαντικό βαθμό αυτονομίας. Ωστόσο, όπως έχω δείξει, ακόμη και σε αυτό τη σύντομη ανάλυση, το πολιτικό εξακολουθεί να προσδιορίζεται τελικά από την οικονομία. Ως εκ τούτου, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι για την ανάδυση μιας πραγματικά ενδεχόμενης και αυτόνομης θεωρίας της πολιτικής και μη οικονομική εξουσίας-δύναμης, σημαίνει ότι κινείται πέρα από το εννοιολογικό όρια του μαρξισμού. Όπως λέει ο Rappaport: "Κάποιος . . . απαιτεί να κινηθεί πέρα από τον Μαρξ για την ανάπτυξη μιας θεωρίας μπορεί να εξηγήσει τις πολιτικές σχέσεις που δεν έχουν τα θεμέλιά τους στην υλική σπάνη." (343)

6. Κυριαρχία και βιοπολιτική

Η κλασική αναρχική κριτική εκ τούτου έδειξε ότι ο μαρξισμός ήταν ανίκανος να συλλάβει την κεντρική πολιτική εξουσία στην πραγματικά αυτόνομη διάσταση της. Η κύρια θεωρητική επίτευξη του αναρχισμού ήταν ακριβώς να ξεσκεπάσει αυτή την αυτόνομη διάσταση της δύναμης και εξουσίας, καθώς και να υπογραμμίσει τους κινδύνους της επαναβεβαίωση τους σε μια επανάσταση αν παραμεληθεί. Με άλλα λόγια, η πολιτική εξουσία έχει πλέον ειπωθεί ως φαινόμενο που δεν μπορούσε πλέον να αναχθεί σε διαφορετικές ταξικές διαρθρώσεις. Μάλλον, επρόκειτο να ειπωθεί από την άποψη της μιας αφηρημένης θέσης ή τόπος του κοινωνικού, που έχει τη δική του δομική λογική η οποία διαρθρώνεται με διαφορετικές τρόπους. Ο αναρχισμός εξέθεσε επομένως τους περιορισμούς της μαρξιστικής θεωρίας στην ενασχόληση του με το πρόβλημα της εξουσίας. Τυφλωμένη όπως ήταν από τον οικονομικό της ντετερμινισμό, απέτυχε να δει την εξουσία ως αυτόνομο φαινόμενο που ήταν μη αναγώγιμο σε οικονομικούς παράγοντες και ότι απαιτούσε τις συγκεκριμένες δικές της μορφές ανάλυσης.

Είναι ακριβώς αυτή η ανάγκη να εξετασθεί η εξουσία ως ένα ξεχωριστό και αυτόνομο φαινόμενο που αντικατοπτρίζεται στη σύγχρονη μεταδομική θεωρία, ιδιαίτερα, του Μισέλ Φουκώ. Ο Φουκώ, επίσης, επέκρινε τον οικονομικό και ταξικό αναγωγισμό του μαρξισμού, ακριβώς επειδή εμπόδιζε την εξέταση των σχέσεων εξουσίας με τους δικούς τους όρους: «Έτσι εφόσον το ζήτημα της εξουσίας υποτάχθηκε στην οικονομική στιγμή και το σύστημα των συμφερόντων που αυτή εξυπηρετεί, υπήρχε μια τάση να θεωρηθούν αυτά τα προβλήματα, μικρής σημασίας." ('Truth and Power' in 1980: 109–133) . Για τον Φουκώ, η εξουσία δεν μπορεί να αναχθεί απλά με τα συμφέροντα της αστικής τάξης ή της καπιταλιστική οικονομίας: η εξουσία δεν απορρέει από την αστική τάξη, αλλά από τους θεσμούς, τις πρακτικές, και τους Λόγους που λειτουργούν ανεξάρτητα από αυτή - όπως είναι ο Λόγος της φυλακής, της οικογένειας, της ψυχιατρικής - οι οποίοι έχουν τη δική τους συγκεκριμένη λογική.

Ο Φουκώ θα συμφωνούσε, τότε, με την αναρχική θεώρηση ότι η μαρξιστική επανάσταση

είναι μόνο μια αλλαγή της φρουράς: αλλάζει μόνο τη μορφή και την κατανομή της εξουσίας στην κοινωνία, αντί να την ανατρέπει. Για τον Φουκώ, μια Μαρξιστική επαναστατική πολιτική που αγνοεί την αυτονομία της κρατικής εξουσίας αναγάγωντας την σε μία οικονομική ανάλυση δεσμεύεται να συνεχίσει αυτή την εξουσία:

Κάποιος μπορεί να πει σε πολλούς σοσιαλισμούς, πραγματικούς ή ονειρεμένους: Ανάμεσα στην ανάλυση της εξουσίας στο αστικό κράτος και την ιδέα για το μέλλον της απονέκρωσης του, υπάρχει ένας όρος που λείπει: η ανάλυση, η κριτική, η καταστροφή, και η ανατροπή του ίδιου του μηχανισμού εξουσίας. (1976: 453 έως 466)

Όπως και οι αναρχικοί, τότε, ο Foucault πιστεύει ότι η εξουσία πρέπει να μελετηθεί από μόνη της, όχι να αναχθεί σε μια απλή λειτουργία της καπιταλιστικής οικονομίας ή του ταξικού συμφέροντος. Αν είναι συνεχώς υποταγμένη σε μια οικονομική ανάλυση, τότε το πρόβλημα της εξουσίας δεν πρόκειται ποτέ να αντιμετωπιστεί και θα συνεχίσει να διαγωνίζεται αφεαυτό.

Ωστόσο, η αναδιάρθρωση του Foucault για την εξουσία, όχι μόνο πήγε πέρα από το Μαρξισμό, αλλά και πέρα από τον ίδιο τον αναρχισμό, υπονομεύοντας το παράδειγμα της κυριαρχίας η οποία όχι μόνο εγγράφεται στις θεωρίες των αναρχικών της εξουσίας, αλλά και αυτό της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας γενικότερα. Δηλαδή, ότι, σύμφωνα με τον Φουκώ, όχι μόνο η εξουσία δεν ανάγεται στην ταξική θέση της αστικής τάξης, αλλά ήταν επίσης μη αναγώγιμη στον κεντρικό μηχανισμό του ίδιου του κράτους. Πράγματι, ο Φουκώ υποστηρίζει ότι το κράτος είναι ένα είδος ψευδαισθησιακού λόγου που κρύβει τη διασπαρτοτική φύση της εξουσίας και τον τρόπο με τον οποίο έχει εισχωρήσει στις κοινωνικές σχέσεις σε κάθε επίπεδο. Με άλλα λόγια, οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορούν πλέον να θεωρηθούν ως προερχόμενων από ένα κεντρικό θεσμό όπως το κράτος, ή πράγματι από κάθε θεσμό. Αντίθετα, η εξουσία είναι μια σχέση δύναμης που ασκείται στο επίπεδο των καθημερινών διαδράσεων, και διαπερνά μια πολλαπλότητα των απειροελάχιστων λόγων, πρακτικών και στρατηγικών. Πράγματι, διακυβέρνηση όχι ενός θεσμούς, αλλά μια σειρά από πρακτικές και ορθολογικές που ο Φουκώ αποκαλεί *διακυβερνητότητα* ή την «τέχνη της διακυβέρνησης.» Το κράτος, "όχι περισσότερο ίσως σήμερα ότι σε οποιαδήποτε άλλη στιγμή στην ιστορία του, δεν έχει αυτή την ενότητα, αυτή την ατομικότητα, αυτό την αυστηρή λειτουργικότητα, ούτε, για να μιλήσουμε ειλικρινά, αυτή τη σημασία (" *Governmentality* » σε Gordon 1991: 103, 87-104).

Πράγματι, σύμφωνα με τον Φουκώ, οι πολιτικές φιλοσοφίες - όπως και ο αναρχισμός - που κατοχυρώνουν την εξουσία στο κράτος, αποτελούν μέρος ενός ξεπερασμένου «δικαιακού-λόγου» πλαίσιο της εθνικής κυριαρχίας που δεν ισχύει πλέον σήμερα: «αυτό που χρειαζόμαστε. . . είναι μια πολιτική φιλοσοφία που δεν έχει ανεγερθεί γύρω από το πρόβλημα της κυριαρχίας. . . Πρέπει να κοπεί το κεφάλι του Βασιλιά: στην πολιτική θεωρία που έχει ακόμη να γίνει" (1978: 93). Αυτό είναι επειδή η κυρίαρχη λειτουργία της εξουσίας - που συμβολίζεται από το δικαίωμα **να λαμβάνει όπως ή να επιτρέπει να ζήσουν** - έχει αντικατασταθεί από το σύγχρονο τρόπο της Βιοεξουσίας - που συμβολίζεται από το δικαίωμα **να διατηρήσουν τη ζωή ή να αφήσει να πεθάνουν**. Με άλλα λόγια, σε αντίθεση με την κυρίαρχη εξουσία, βιοεξουσία έχει επεκτείνει την εμβέλεια πέρα από την ίδια βιολογική τη ζωή. Είναι μια μορφή εξουσίας που παίρνει η ζωή ως αντικείμενο της και τη στηρίζει, ρυθμίζοντας τις ροές και τις κινήσεις του, και να εντείνει τις ικανότητές της και τις εξουσίες, έτσι πιο αποτελεσματικά να ελέγχει και να κυριαρχεί σ' αυτό. Πρόκειται για μία πολύ πιο λεπτή και δεισδυτική μορφή εξουσίας από εκείνη που ασκούσαν προηγουμένως από τα τον κυρίαρχο πάνω στα υποκείμενα-υπηκόους του.

Τώρα είναι ακριβώς αυτή η έννοια της Βιοεξουσίας που ο σύγχρονος Ευρωπαίος φιλόσοφος Giorgio Agamben καταλαμβάνει και εξελίσσει σε μία συνεκτική θεωρία της βιοπολιτικής. Ωστόσο, εκεί που διαφέρει από τον Φουκώ είναι ότι, αντί να δει την αρχή της κυριαρχίας και της κρατικής εξουσίας, να έχει ξεπεραστεί από τη Βιοεξουσία, που βλέπει τους δύο τρόπους, που συνέπεσαν για να διαμορφώσουν το πολιτικό πλέγμα της σύγχρονης εποχής. Όπως υποστηρίζει Agamben, υπάρχει ένα κρυφό σημείο τομής ή *ακαθοριστίας* μεταξύ δικαιο- θεσμικών και βιοπολιτικών μοντέλων της εξουσίας, και ότι συνεπώς η διερεύνηση της κυριαρχίας και της κρατικής εξουσίας, αντί να είναι ξεπερασμένη, δεν είναι ποτέ μεγαλύτερη σημασία από ό, τι σήμερα: «Μπορεί μάλιστα να ισχυριστεί κανείς ότι η παραγωγή του βιοπολιτικού σώματος είναι η αρχική κατάσταση της κυρίαρχης εξουσίας

»(1998:6) Πράγματι, όπως δείχνει Agamben, υπάρχει ένα τυφλό σημείο στο έργο του Φουκώ γύρω από το σημείο στο οποίο οι τεχνικές της εξατομίκευσης και οι ολοποιητικές στρατηγικές στην πραγματικότητα συγκλίνουν. Με άλλα λόγια, αυτό που λείπει από το λογαριασμό του Φουκώ της εξουσίας είναι το ερώτημα του πώς η εξατομικεύσιμη εξουσία της βιοπολιτικής ασκείται, ποιοι θεσμοί κατά την ασκούν και από ποιες αρχές είναι νομιμοποιείται; Αυτό που πρόκειται να είναι το ακριβώς η αρχή της κρατικής εξουσίας ή κυριαρχίας - και χωρίς αυτό η θεωρία του Φουκώ- είναι ατελής. Επιπλέον, όπως σχολιάζει ο Agamben, η θεωρία του Φουκώ έχει παραμελήσει κάθε ανάλυση της παραδειγματικής περιπτώσεων της βιοεξουσίας τα ολοκληρωτικά κράτη του εικοστού αιώνα (1998: 119).

Έτσι φαίνεται ότι η πολιτική θεωρία, αν είναι να κατανοήσει πλήρως τους νέους τρόπους με τους οποίους ασκείται η εξουσία σήμερα, χρειάζεται μια θεωρία της κρατικής κυριαρχίας. Πράγματι, αντί να απορρίψει την έννοια της κρατικής κυριαρχίας, ή να τη θεωρήσει ψευδαισθησιακό λόγο, ο Agamben τη θεωρεί ως το κεντρικό πρόβλημα για την σύγχρονη πολιτική. Δείχνει τον τρόπο με τον οποίο κυριαρχία, στη βιοπολιτική άρθρωση, είναι η κρυφή μήτρα της πολιτικής της νεωτερικότητας, των βαθύτερων διαφορετικών πολιτικών ιδεολογιών και των μετασχηματισμών από τον ολοκληρωτισμό στην φιλελεύθερη-δημοκρατία. Υπάρχει κάποια απήχηση εδώ με το αναρχικό επιχείρημα σχετικά με την κρατική κυριαρχία - ότι είναι η μυστική λογική που κρύβεται πίσω από διάφορες αρθρώσεις του, από τη μοναρχία, να κοινοβουλευτική δημοκρατία, στα μαρξιστικά εργατικά κράτη.⁴

Στο επίκεντρο της εθνικής κυριαρχίας, σύμφωνα με Agamben, είναι η *κατάσταση της εξαίρεσης* - δηλαδή, η αρχή με την οποία το κράτος μπορεί να σταθεί τόσο εντός όσο και έξω από τη νομική τάξη ταυτόχρονα (1998: 15). Αυτή είναι το παράδοξο της κρατικής εξουσίας - ότι η κυριαρχία παρέχει τα θεμέλια της έννομης τάξης και, ακριβώς λόγω αυτού του γεγονότος, είναι, επίσης, πέρα από τα όριά του και έχει την εξουσία να την αναστείλει σε ορισμένες στιγμές. Ως εκ τούτου η αρχή της κυριαρχίας συνίσταται στην εξουσία του κράτους για την αναστολή το κανονικό νομικό σύστημα και να κηρύξει κατάσταση [κράτος] έκτακτης ανάγκης. Η κατάσταση [κράτος] της έκτακτης ανάγκης είναι η εξαίρεση που επιβεβαιώνει τον κανόνα: αντί να είναι παράγοντας εκτροπή των φυσιολογικών λειτουργιών της κρατικής εξουσίας, είναι εκεί που δείχνει το αληθινό της πρόσωπο, όπου μπορεί να δρα με ατιμωρησία και σε μια *ζώνη ακαθοριστίας* στο οποίο η κανονικοί νομικοί περιορισμοί και προστασίες δεν ισχύουν πλέον. Εάν αυτή η κατάσταση εξαίρεσης είναι η θεμελιώδης αρχή της κρατικής εξουσίας, τότε ο νόμος δεν μας προσφέρει καμία προστασία από αυτή. Ο νόμος μας έχει, με άλλα λόγια, εγκαταλείψει στην κυριαρχία. Αυτός ο χώρος της εξαίρεσης επίσης χαρακτηρίζεται από μια ορισμένη βία: «το κυρίαρχο είναι το σημείο της ακαθοριστίας μεταξύ της βίας και του νόμου, το κατώφλι στο οποίο η βία περνάει πάνω στο νόμο, και το δίκαιο περνά πάνω στη βία". (1998: 32)

Αυτό το κρυφό σημείο τομής της βίας, του δικαίου και της κυριαρχίας ήταν επίσης εκδηλωθεί στην κλασική αναρχική κριτική του κράτους, στο οποίο η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου - που χρησιμεύει ως πρότυπο της φιλελεύθερης αιτιολόγησης του κράτους - έχει αποδειχθεί ότι είναι ψευδής. Ο Μπακούνιν ως εκ τούτου απέρριψε την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου ως "ανάξια φάρσα», επειδή οι μασκαρεύει μια λογική αντίφαση: αν, όπως ισχυρίζονται οι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου, οι άνθρωποι ζουν μια άγρια ύπαρξη στη φυσική κατάσταση, χωρίς λογική ή ηθική, τότε πώς μπορεί να έχουν την προνοητικότητα να έρθουν μαζί για τους κοινούς τους σκοπούς (1984: 136); Η Πολιτική εξουσία-αρχή δεν μπορεί, επομένως, να βασίζεται σε μια λογική και ελεύθερη συμφωνία μεταξύ των ατόμων· μάλλον στηρίζεται σε μία ιδρυτική χειρονομία της βίας που αυθαίρετα φέρνει στην ύπαρξη το συμβολικό θεσμό του νόμου, και η οποία δεν είναι ορατή από την ιδεολογική φαντασίας του συμβολαίου. Με άλλα λόγια, το κοινωνικό συμβόλαιο χρησιμεύει μόνο για να μασκαρέψει την αληθινή φύση και τη λειτουργία του κράτους - αυτό-διαίωνιση και τη βία με την οποία αυτό εξασφαλίζεται: "Και δεδομένου ότι όλα τα κράτη, από τότε που ήρθαν να υπάρχουν πάνω στη γη, έχουν καταδικαστεί σε διαρκή πάλη - έναν αγώνα κατά των ιδίων των πληθυσμών τους, τους οποίους καταπιέζουν και την καταστρέφουν...»(Μπακούνιν 1984: 139).

Αυτή η μορφή βίας από το κράτος κατά του ίδιου του πληθυσμού του, ενσωματώνεται στο του Agamben του *homo sacer*. *Homo sacer* σημαίνει κυριολεκτικά «Ιερός άνθρωπος», και ορίζεται από την πράξη της νομικής ανθρωποκτονίας. Σύμφωνα με μια αρχαία αρχή του ρωμαϊκού δικαίου, αυτός που έχει δηλωθεί *homo sacer* αποκλείεται από την κανονική νομική προστασία και μπορεί συνεπώς να δολοφονηθεί από κάθε ένα χωρίς τιμωρία (βλ. Agamben 1998: 71 - 74). Το σχήμα αυτό χαρακτηρίζεται από μια ασάφεια γύρω από τη λέξη «ιερό» - που σημαίνει όχι μόνο ο,τι είναι άγιο και αφιερωμένο, αλλά και τι είναι *άθικτο*. Δηλαδή, αν κάποιος έχει δηλωθεί *homo sacer*, σύμφωνα με τον παρόντα νόμο, αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να θυσιαστεί τυπικά ή να εκτελεστεί, επειδή αυτό θα μεταβιβάσει σ'αυτόν ένα συμβολική στάτους - μάλλον, αυτός πετάχτηκε σε μια κατάσταση αποκλεισμού και εγκατάλειψης, και αφέθηκε στο έλεος των άλλων. Στην ανάλυση του Agamben, ο *homo sacer* είναι το απόλυτο υποκείμενο στο οποίο η βία του κράτους ασκείται με ατιμωρησία. Για παράδειγμα, μοντέρνα παραδείγματα του *homo sacer* μπορεί να είναι οι πρόσφυγες, οι οποίοι στερούνται κάθε είδους επίσημη νομικής προστασίας και οι οποίοι βρίσκονται στο έλεος των κυβερνήσεων σε όλο τον κόσμο. Οι Εβραίοι στη ναζιστική Γερμανία ήταν ίσως ο απόλυτος *homo sacer*- προτού να μπορέσουν να απελαθούν για τη δολοφονία και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, θα έπρεπε πρώτα να τους αφαιρεθεί η γερμανική ιθαγένεια και τα νομικά δικαιώματα και προστασίες που εγγυάται από αυτό. Επιπλέον, επειδή ο *homo sacer* στερείται κάθε συμβολικής και πολιτικής σημασίας, η κατάστασή του ανάγεται σε εκείνη της ίδιας της γυμνής ή «γυμνής» ζωή - Ζωή - παρέχοντας το τέλειο υποκείμενο της βιοπολιτικής, πάνω στον οποίο η εξουσία η ίδια η ζωή μπορεί να ασκηθεί χωρίς περιορισμό.⁵ Πράγματι, όπως δείχνει Agamben, το στρατόπεδο είναι ο υποδειγματικός βιοπολιτικός χώρος της νεωτερικότητας ακριβώς επειδή παρέχει μία ορισμένη εξωδικαστική ζώνη στην οποία η κυρίαρχη εξουσία μπορεί να ασκείται χωρίς περιορισμό στο σώμα και τη βιολογική ζωή του κρατούμενου: "αυτή είναι η αρχή σύμφωνα με την οποία «όλα είναι πιθανά». (1998: 170) Ο *Homo sacer* μπορεί να ειπωθεί, τότε, όπως η διάσταση της υποκειμενικότητας που προκύπτει όταν η κυρίαρχη δύναμη συμπίπτει με τη βιοπολιτική, όπως έχει κάνει με πρωτοφανή τρόπο στη σύγχρονη εποχή. Πιο ανησυχητικά, σύμφωνα με τον Agamben, είναι αυτή η υποκειμενικότητα στην οποία όλοι όλο και περισσότερο αναγώμαστε.

Μία από τις πιο πρόσφατες αρθρώσεις της βιοπολιτικής κατάστασης έχει το νέο πρότυπο ασφαλείας που προέκυψε ως επακόλουθο της 11ης Σεπτεμβρίου. Πράγματι, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο εν εξελίξει «πόλεμος κατά της τρομοκρατίας» και η εμμονή με την ασφάλεια που είναι μέρος αυτού, παρέχει τη νέα ιδεολογική αιτιολόγηση για την επιθετική επαναβεβαίωση της κυριαρχίας πέρα από τα επίσημα όρια που συνήθως επιβάλλονται από το νόμο και το φιλελεύθερο-δημοκρατικό πλαίσιο. Με άλλα λόγια, το σύγχρονο κράτος δείχνει το αληθινό του πρόσωπο με την κίνηση όλο και πιο κοντά σε μια κατάσταση έκτακτης ανάγκης ή *εξάιρεσης*. Ήδη έχουμε δει, στο όνομα της καταπολέμησης της τρομοκρατίας, χωρίς προηγούμενο παραβάσεις σχετικά με τις πολιτικές ελευθερίες και απεριόριστες εξουσίες της επιτήρησης χορηγούνται από τις κυβερνήσεις και μηχανισμούς ασφαλείας. Αυτό είναι συνδυασμένο, βέβαια, με μια αυξανόμενη στρατιωτικοποίηση του κράτους, και η προληπτική χρήση βίας κατά των εξωτερικών εχθρών, πραγματικών ή φανταστικών. Έχουμε δει επίσης την εμφάνιση των σύγχρονων μορφών της βιοπολιτικού χώρου, στα στρατόπεδα κράτησης, όπως το Camp X-Ray στον κόλπο του Γκουαντανάμο στην Κούβα και την αεροπορική βάση Μπαγκράμ στο Αφγανιστάν. Αυτά τα στρατόπεδα είναι απολύτως μιλώντας εκτός της κανονικής νομικής δικαιοδοσίας, επιτρέποντας έτσι στην κυβέρνηση σχεδόν πλήρη ατιμωρησία στη δύναμη που ασκεί επί των κρατουμένων. Επιπλέον, ο διορισμένος «παράνομος πολεμιστής» της ονομασίας υπογραμμίζει την αμφίσημη κατάσταση των κρατουμένων, το γεγονός ότι είναι πέρα από τις κανονικές νομικές προστασίες - η υποκειμενικότητα τους είναι αυτή του *homo sacer*. Σύμφωνα με τον Agamben, "*Το στρατόπεδο είναι ο χώρος που ανοίγει όταν η κατάσταση εξάιρεσης αρχίζει να γίνεται ο κανόνας*" (1998: 168 - 169) Μπορούμε αυτό να το δούμε ξεκάθαρα στις άτυπες, έξω- νομικές δομές και πρακτικές που αναδύονται ως αποτέλεσμα του «Πόλεμου κατά της τρομοκρατίας», να γίνει ένα μόνιμο χαρακτηριστικό της πολιτικής ζωής. Ο Agamben υποδηλώνει ότι η ασφάλεια, η οποία ήταν από τις πολλές λειτουργίες του κυρίαρχου κράτους - έχει γίνει πλέον μία ενιαία, επιτακτική λειτουργία του, η "βασική αρχή της κρατικής δραστηριότητας" (2002: 1). Κεντρικό ρόλο σε αυτό το παράδειγμα

ασφαλείας, ωστόσο, δεν είναι η πρόληψη των καταστάσεων έκτακτης ανάγκης, αλλά η παραγωγή τους - το κράτος έχει έννομο συμφέρον στη διατήρηση ενός ορισμένου επιπέδου της διαταραχής, βίας και καταστροφής, ακριβώς για να νομιμοποιήσει τις αυξανόμενες εισβολές του στην κοινωνική ζωή. Το πρόβλημα με αυτό το νέο παράδειγμα ασφαλείας του κράτους είναι ότι, όπως υποστηρίζει ο Agamben, "είναι πάντοτε δυνατόν να προκληθεί από την τρομοκρατία για να γίνει κι αυτό με τη σειρά του το ίδιο τρομοκρατικό» (2002: 1).

Η ανάλυση του Agamben έχει επομένως αποκαλύψει την κρυμμένη μήτρα της Βιοπολιτικής, κυρίαρχης εξουσία και την υποκειμενικότητα που υποβόσκει πίσω από τη σύγχρονη πολιτική. Με πολλούς τρόπους πηγαίνει πέρα από το κλασικό πολιτικό παράδειγμα του αναρχισμού δείχνοντας προς νέες μορφές της βιοεξουσίας που ο αναρχισμός δεν θα είχε απλώς την εννοιολογική γλώσσα να συλλάβει. Ωστόσο, η έμφαση Agamben για την κυρίαρχη εξουσία του κράτους και τον τρόπο που κυριαρχεί όλο και περισσότερο τη ζωή σήμερα, αντανακλά άμεσα το αναρχικό επιχείρημα που επέμεινε να βλέπουμε την κυριαρχία ως μη αναγώγιμη αρχή της εξουσίας-δύναμης και της κυριαρχίας, που υπερέβαινε τα διάφορες συγκεκριμένες του αρθρώσεις. Επιπλέον, οι αναρχικοί υποστήριξαν ότι η κεντρική διαίρεση στην πολιτική δεν ήταν μεταξύ των προλεταρίων και των αστών, όπως ισχυρίστηκε ο Μαρξ, αλλά μάλλον μεταξύ της ανθρωπότητας και του κράτους, το οποίο για τον Bakunin είναι «η πιο κυνική και πλήρης άρνηση της ανθρωπότητας» (1984: 138). Αυτή η διαφανόμενη σύγκρουση αντηχεί, επίσης, από τον Agamben, που, ίσως δείχνοντας την αυξανόμενη αναρχική φύση της ριζοσπαστικής πολιτικής, υποστηρίζει ότι «η καινοτομία της επερχόμενης πολιτικής είναι ότι δεν θα είναι πλέον μια μάχη για την κατάκτηση ή τον έλεγχο του κράτους, αλλά ένας αγώνας μεταξύ του κράτους και των μη κρατικών (ανθρωπότητα). . . » (1993: 84).

7. Αναρχισμός και μετα-μαρξισμός

Η αναρχική θεωρία, στην έμφαση που δίνει στο κυρίαρχο κράτος ως αυτόνομης και ειδικής διάστασης της εξουσίας, έχει ανακαλύψει νέες αρένες του ριζοσπαστικού πολιτικού ανταγωνισμού που δεν είναι πλέον υπερπροσδιορισμένος από το οικονομικό ή την τάξη. Για να διερευνήσουν περαιτέρω αυτά τα νέα πεδία του αγώνα και τον τρόπο που οι πολιτικές ταυτότητες απορρέουν από αυτά, θα στραφώ στην παρεμβάσεις από τους βασικούς μετα-μαρξιστές στοχαστές Ernesto Laclau και Chantal Mouffe. Θα υποθέσω ότι όχι μόνο το μετα-μαρξιστικό έργο έχει σημαντικούς δεσμούς με το κλασικό αναρχισμό, αλλά ότι η αναρχική θεωρία μπορεί να η ίδια να επεκταθεί μέσω της ανάλυσης των σχέσεων της ηγεμονίας και πολιτική αναγνώρισης στο επίκεντρο της μετα-μαρξιστικής επιχειρηματολογίας.

Στο έργο τους *Hegemony and Socialist Strategy*, οι Laclau και Mouffe προσπαθούν να αντιμετωπίσουν τη θεωρητική και πολιτική κρίση του μαρξισμού - εμφανής όχι μόνο στην αξιοθρήνητη αποτυχία των μαρξιστικών-λενινιστικών έργων, αλλά και στις συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες της συρρίκνωσης εργατικής τάξης στις μετα-βιομηχανικές κοινωνίες, τον κατακερματισμό του πολιτικού τομέα και την άνοδο των «νέων κοινωνικών κινημάτων». Προσθεμένοι σε αυτούς τους παράγοντες είναι οι πολιτιστικές και επιστημολογικές συνθήκες της «μετανεωτερικότητας», η οποία συνεπάγεται ένα σκεπτικισμό για τις καθολικές ουσιοκρατικές ταυτότητες και τις θετικιστικές κατηγορίες που ο Μαρξισμός βασίστηκε επάνω. Η θεωρητική προϋπόθεση για τη μετα-Μαρξιστική προβληματική είναι ο ισχυρισμός ότι η αποτυχία του μαρξισμού ως πολιτικού έργου οφείλεται στην παραμέληση της πολιτικής - με την επιμονή του ότι η πολιτική υπάγεται στην οικονομία. Οι Laclau και Mouffe υποστηρίζουν ότι οι δυνατότητες πολιτικού ριζοσπαστισμού που περιέχονται στο μαρξισμό ήταν πλημμελής από την ταξική ουσιοκρατία κατηγορία, τον οικονομικό του αναγωγισμό και την τυφλή πίστη στην ορθολογική επιστήμη και τη διαλεκτική. Ως εκ τούτου, χρησιμοποιώντας και αναπτύσσοντας ιδέες από το μεταδομισμό, την αποδόμηση και την ψυχανάλυση, οι Laclau και Mouffe έχουν προσπαθήσει να επανεξετάσουν ριζικά τον μαρξισμό με τρόπους που είναι μη-ουσιοκρατικοί, πλουραλιστικοί και να αποφύγουμε την αιτιοκρατική λογική της διαλεκτικής.

Για τους Laclau και Mouffe, ο οικονομικός και ταξικός ντετερμινισμός αποτελούν το

κεντρικό πρόβλημα στη μαρξιστική θεωρία, που την εμποδίζουν να είναι σε θέση να κατανοήσει πλήρως το πολιτικό - τον τομέα των πολιτικών ταυτοτήτων, των σχέσεων εξουσίας και ανταγωνισμών - στην ιδιαιτερότητα, την αυτονομία και την ενδεχομενικότητα του. Υποστηρίζουν ότι το σύγχρονο πολιτικό πεδίο δε διατήρησε τη συνοχή του με τους αγώνες του προλεταριάτου, και ότι εδώ και αρκετό καιρό έχει κατακερματιστεί από μια σειρά διαφορετικών και ανταγωνιστικών ταυτοτήτων και αγώνων - εκείνους των μαύρων, φεμινιστριών, των ομοφυλόφιλων, των εθνικών μειονοτήτων, των φοιτητών, των οικολόγων, των καταναλωτών, και ούτω καθεξής. Η τάξη δεν είναι πλέον η κυρίαρχη κατηγορία μέσω της οποίας ριζοσπαστική πολιτική υποκειμενικότητα ορίζεται. Όπως οι Laclau και Mouffe υποστηρίζουν, "Ο κοινός παρονομαστής όλων αυτών θα ήταν η διαφοροποίηση τους από τους εργατικούς αγώνες «τους που θεωρούνται “ταξικοί αγώνες”.” (159) Επιπλέον, αυτές οι ταυτότητες δεν υπερπροσδιορίζονται πλέον από το αγώνα ενάντια στον καπιταλισμό, αλλά είναι μάλλον αγώνες επί σειρά διαφόρων ζητημάτων που δεν μπορούν πλέον να εξηγηθούν με οικονομικούς ή ταξικούς όρους - για παράδειγμα, η υποβάθμιση του περιβάλλοντος, η διαφορετική πολιτιστική ταυτότητα, η θεσμική επιτήρηση, και δικαιώματα ευημερίας.

Θα μπορούσε να προταθεί, επιπλέον, ότι αυτές οι νέοι αγώνες και ανταγωνισμοί δείχνει στην αναρχική στιγμή στη σύγχρονη πολιτική. Όπως οι Laclau και Mouffe υποστηρίζουν, αυτά τα «νέα κοινωνικά κινήματα» αγωνίζονται κατά κύριο λόγο ενάντια στην κυριαρχία παρά την οικονομική εκμετάλλευση, όπως το Μαρξιστικό παράδειγμα θα υποστήριζε: «Όσο για την πρωτοτυπία τους, που απονέμεται πάνω τους από το γεγονός ότι θέτουν υπό αμφισβήτηση τις νέες μορφές υποταγής”(160). Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν αμφισβητούν την καπιταλιστική εκμετάλλευση, αλλά μάλλον ότι η οικονομική εκμετάλλευση θα μπορούσε να ειπωθεί μια πτυχή των ευρύτερων σχέσεων της κυριαρχίας. Ειδικότερα, οι παραλλαγές του κράτους κατά τα τελευταία πενήντα περίπου χρόνια - από το κράτος πρόνοιας και την αύξηση της γραφειοκρατίας, την νεοφιλελεύθερη κράτους της ιδιωτικοποίησης, στις πιο σύγχρονες μορφές της ασφάλεια-οδηγούμενης βιοπολιτικής κυριαρχίας όπως προαναφέρθηκε - έχουν δημιουργήσει νέες σχέσεις υποταγής, κυριαρχίας και της επιτήρησης, καθώς και οι ταυτόχρονες μορφές αντίστασης: «Σε όλες τους τομείς στους οποίους το κράτος έχει παρέμβει, μια πολιτικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων είναι στη βάση πολλών νέων ανταγωνισμών "(Laclau και Mouffe: 162). Με άλλα λόγια, είναι οι αγώνες εναντίον των ειδικών μορφών της κρατικής εξουσίας και των σχέσεων κυριαρχίας που υποκινήθηκαν από αυτό. Με αυτή την έννοια, είναι αντιεξουσιαστικοί, αντι-κρατικοί – δηλαδή «αναρχικοί» - αγώνες.

Οι Laclau και Mouffe δείχνουν επίσης τον τρόπο με τον οποίο οι αγώνες των εργαζομένων και των τεχνιτών το δέκατο ένατο αιώνα έτειναν να είναι αγώνες ενάντια στις σχέσεις υποταγής γενικά, και ενάντια στην καταστροφή του οργανικού, κοινοτικού τρόπου ζωής με την εισαγωγή του εργοστασιακού συστήματος και νέες μορφές της βιομηχανικής τεχνολογίας, όπως ο τείλορισμός. Αυτοί δεν συμμορφώνονται με την αντίληψη του Μαρξ για τους προλετάρους που αγγίζουν τις δυνάμεις του καπιταλισμού, προκειμένου να τη ριζοσπαστικοποιήσουν (Laclau και Mouffe: 156). Αυτή η άρνηση να αναγάγουν τους αγώνες των εργαζομένων στη συγκεκριμένη μαρξιστική θεώρηση του προλεταριακού αγώνα ενάντια στον καπιταλισμό, θα ήταν επίσης χαρακτηριστικό της της κλασικής αναρχικής θέσης, η οποία τόνισε την ετερογένεια των υπάλληλων υποκειμενικότητων και ανταγωνισμών (το κρίσιμο ρόλο του λούμπεν προλεταριάτο, για παράδειγμα, που είχε απορριφθεί από τον Μαρξ) και κυρίως τον αντι-αυταρχικό τους χαρακτήρα. Υπάρχει ένας σημαντικός θεωρητικός δεσμός ανάμεσα στον αναρχισμό και τον «μετα-Μαρξισμό» - και οι δύο θέσεις απορρίπτουν τον οικονομικό και τον ταξικό αναγωγισμό της μαρξιστικής σκέψης, επιμένοντας ότι δεν μπορούν να εξηγήσουν την ιδιαιτερότητα, την πολυπλοκότητα και τη ετερογένεια των πολιτικών αγώνων.

8. Η πολιτική της ενδεχομενικότητας

Δεδομένης της θεωρητικής εγγύτητας ανάμεσα στον αναρχισμό και το μεταμαρξισμό, είναι ίσως έκπληξη το γεγονός ότι αυτή η σύνδεση δεν έχει διερευνηθεί από Laclau και Mouffe - ιδιαίτερα καθώς, όπως πρότεινα παραπάνω, ο κλασικός αναρχισμός ήταν σε θέση να προσφέρει, ως

μια ριζοσπαστική εναλλακτική λύση για τον μαρξισμό, μία πλήρως αυτόνομη θεωρία του κράτους και της πολιτικής εξουσίας. Επιπλέον, ενώ ο αναρχισμός θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για την ενημέρωση του μετα-Μαρξισμού, ίσως ο μετα-Μαρξισμός μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί εδώ για να ενημερώσει τον αναρχισμό. Ειδικότερα, η θεωρία των Laclau και Mouffe της ηγεμονίας θα μπορούσε να αναπτυχθεί εδώ ως ένας τρόπος κατανόησης των διαδικασιών την πολιτική ταυτοποίησης χαρακτηριστικού των σύγχρονων αντιεξουσιαστικών αγώνων.

Η Ηγεμονία είναι μια έννοια που χρησιμοποιείται από Laclau και Mouffe για να περιγράψει μία ριζικά συνθετική πολιτική σχέση που πηγαίνει πέρα από τα όρια της της μαρξιστικής αντίληψης της ταξικής πάλης. Αναφέρεται σε μια πολιτική και θεωρητική προβληματική που αναδύθηκε από την κεντρική κρίση του μαρξισμού - της διεύρυνσης του χάσματος, ήδη εμφανές στο δέκατο ένατο αιώνα, μεταξύ, από τη μία πλευρά, η εμπειρική πραγματικότητα της συρρίκνωσης της εργατικής τάξης και των μετασχηματισμών στον καπιταλισμό, και, από την άλλη, των προβλέψεων του Μαρξ για την πόλωση της κοινωνίας σε δύο αντίθετες τάξεις και την αναπόφευκτη κατάρρευση του καπιταλισμού. Υπήρχαν διάφορες προσπάθειες να επιδιορθώσει αυτό το κενό μέσα από συνθετικές πολιτικές αρθρώσεις - παρεμβάσεις που φάνηκαν προς στιγμήν να επικαλούνται την αυτονομία της πολιτικής και της ενδεχομενικότητας του κοινωνικού, μόνο εκ επαναεγγράφοντας αυτά μία φορά ακόμα εντός των παραμέτρων του οικονομικού ντετερμινισμού και του ταξικού αναγωγισμού, αποκλείοντας έτσι το ριζοσπαστικό δυναμικό τους. Πράγματι, ήταν μόνο με την εισαγωγή της έννοιας της «ηγεμονίας», που το πολιτικό πεδίο αρχίζει να θεωρείται από μόνο του. Η λύση που προτάθηκε από την Ρωσική Σοσιαλδημοκράτες στα ειδικά προβλήματα στη Ρωσία κατά τη διάρκεια του δέκατου ένατου αιώνα ήταν μια ηγεμονική - λόγω της κατάστασης «της συνδυασμένης και άνισης ανάπτυξης», το προλεταριάτο θα έπρεπε να αναλάβει το ίδιο τα πολιτικά καθήκοντα της αστικής τάξης. Αυτό επεκτάθηκε στην αντίληψη του Λένιν για τη ταξική συμμαχία, στην οποία η αστική τάξη και το προλεταριάτο θα ενωθούν για την επίτευξη κοινών δημοκρατικών πολιτικών στόχων. Και στις δύο αυτές θέσεις, υπάρχει μια συνειδητή κατασκευή μιας πολιτικής ενότητας, η οποία περιλαμβάνει μία τάξη «να στέκεται», συνθετικά για τις απαιτήσεις των άλλων τάξεων. Ο Gramsci πήρε αυτή τη συνθετική πολιτική οικοδόμηση περισσότερο με την έννοια του «συλλογικής βούλησης», στην οποία οι ριζοσπαστικές συμμαχίες ή το «ιστορικό μπλοκ» θα μπορούσε να διαμορφωθεί από διάφορους τομείς και τάξεις στην κοινωνία των πολιτών μέσω της ιδεολογίας, της διανοητικής ηγεσίας και των κοινών «αξιών» και «Ιδέων» (Laclau και Mouffe: 66-67).

Αυτό που είναι σημαντικό σχετικά με αυτήν την έννοια της ηγεμονίας είναι ότι ορίζει μια ευδιάκριτα πολιτική σχέση. Δηλαδή, οι ριζοσπαστικές πολιτικές ταυτότητες θεωρούνται ως να κατασκευάζονται ενδεχόμενα και στρατηγικά για να ταιριάζουν στην συγκεκριμένη κατάσταση, αντί να είναι το αναπόφευκτο αποτέλεσμα των ιστορικών και οικονομικών δυνάμεων. Με άλλα λόγια, υποθέτεται εδώ ότι δεν υπάρχει αναγκαία ή απαραίτητη τη σχέση ανάμεσα στο προλεταριάτο και τις άλλες κοινωνικές ταυτότητες - υπάρχει μόνο μία συνθετική σχέση ανάμεσα σε αυτούς που αναπτύσσονται έξω από πολιτικές σκοπιμότητες και είναι εντελώς ενδεχομενικοί. Προτείνει επίσης ότι οι ριζοσπαστικοί πολιτικούς αγώνες δεν μπορεί πλέον να περιορίζονται στο προλεταριάτο, και θα πρέπει να θεωρηθεί ως ανοικτό σε άλλες τάξεις και κοινωνικές ταυτότητες. Αυτό είναι παρόμοιο με τη θέση των αναρχικών, η οποία επεδίωκε να συμπεριλάβει και άλλες τάξεις και κοινωνικά στρώματα στην επαναστατική πάλη παράλληλα με το βιομηχανικό προλεταριάτο - αγρότες, διανοούμενους και *déclassé* το λούμπεν προλεταριάτο. Πράγματι, ο Μπακούνιν προτίμησε τη λέξη «μάζα», αντί τη λέξη «τάξη» για να χαρακτηρίσει αυτή την ετερογενή επαναστατική ταυτότητα, «τάξη» υπονοεί ιεραρχία και αποκλειστικότητα (1950: 47)

Αυτή η έννοια της ηγεμονίας, αν ληφθεί στη λογική της κατάληξη, σπάει το δεσμό που είχε ανέκαθεν θεωρείται ότι ευρίσκεται μέσα στον μαρξισμό μεταξύ ταξικής θέσης και πολιτικές προοπτικών, που δείχνει ότι ταυτότητες, συμμαχίες και ριζική θέσεις συστήνονται ενδεχόμενα μέσω της συμμετοχής σε πολιτικούς αγώνες αφευατούς, αντί να είναι προκαθορισμένες. Οι Laclau και Mouffe υποστηρίζουν ότι, όταν μια σειρά από διαφορετικές ταυτότητες ασχολούνται σε διαφορετικούς πολιτικούς αγώνες, «αλυσίδες της ισοδυναμίας», μπορεί να σχηματιστούν μεταξύ τους, καθώς γίνονται ενωμένες γύρω από ένα κοινό αγώνα ή σε αντίθεση με έναν κοινό εχθρό. Για

παράδειγμα, μπορούμε να φανταστούμε μια κατάσταση στην οποία υπάρχει μια αυταρχική κυβέρνηση, που ανταγωνίζεται διαφορετικές ομάδων στην κοινωνία - μια κυβέρνηση που αρνείται τα δικαιώματα των εργαζομένων τους και στερεί στους μαθητές τα δικαιώματά τους, και ούτω καθεξής. Παρά τους διαφορετικούς ειδικούς τους στόχους και τις ταυτότητες, μια συγκεκριμένη σχέση της ισοδυναμίας θα μπορούσε να σχηματιστεί μεταξύ των εργαζομένων και των φοιτητών, καθώς γίνονται ενωμένοι ενάντια σε έναν κοινό εχθρό. Σε αυτήν την κατάσταση, μια συγκεκριμένη ταυτότητα θα «σταθεί» για ή θα ενσωματώσει την οικουμενικότητα αυτής της πολιτικής πάλης, ως εκ τούτου «να συρραφούν» ή προσωρινά να κατέχουν από κοινού το πολιτικό πεδίο.⁶

Για να κατανοήσουμε αυτή την ηγεμονική σχέση με πιο τυπικό τρόπο, μπορούμε να το σκεφτούμε με δομικούς όρους. Για τον Laclau, το πολιτικό πεδίο συνίσταται από δύο μη αναγώγιμους πόλους ή αρχές - την *καθολική* και τη *συγκεκριμένη* - και τη δυναμική που λειτουργεί μεταξύ τους. Επειδή δεν υπάρχει πλέον οποιαδήποτε καθολική υποκείμενο - τη θέση που κάποτε ήταν στην κατοχή του προλεταριάτου - αυτή η διάσταση του καθολικού είναι «άδεια» · δηλαδή, δεν μπορεί πλέον να ενσωματώνονται σε ένα αντικειμενικό περιεχόμενο. Το καθολικό παραμένει όπως ο άδειος ορίζοντας της πολιτικής - το «κενό σημαίνον» - δεν μπορεί να γεμίσει και όμως, ακριβώς λόγω αυτού του γεγονότος, δημιουργεί την επιθυμία ή τη δομική επιτακτική ανάγκη στις πολιτικές ταυτότητες (το συγκεκριμένο) για να το γεμίσει ή να το ενσαρκώσει. Είναι αυτή η πολιτική λειτουργία του να προσπαθεί να γεμίσει το “μη γεμιζόμενο” τόπο της πολιτικής που είναι ακριβώς η λογική της «ηγεμονίας» (Laclau σε Butler, et al: 58). Με άλλα λόγια, υπάρχει μια πολιτική διάσταση που είναι συμβολικά κενή και που δεν μπορεί παρά να συγκροτείται μέσω ενδεχόμενη σχέσης εκπροσώπησης, στην οποία μια συγκεκριμένη πολιτική ταυτότητα έρχεται μερικά να ενσαρκώσει αυτό, δημιουργώντας έτσι την ενδεχομενικότητα των κοινωνικών και πολιτικών ταυτοτήτων που αποτελούν συστατικό στοιχείο της.

Ο Laclau δείχνει ότι το πολιτικό πεδίο δεν μπορεί να αναχθεί ούτε σε έναν ουσιοκρατικό προσδιορισμό ούτε σε μία πλήρη «μεταμοντέρνα» διασπορά των ταυτοτήτων - ούτε, με άλλα λόγια, σε μία απόλυτη καθολικότητα ούτε στο απόλυτο συγκεκριμένο (particularity) . Και τα δύο είναι αναγωγιστικά παραδείγματα που αρνούνται ένα σωστό πολιτικό τομέα. Αντίθετα, η πολιτική πρέπει να θεωρηθεί ότι περιλαμβάνει κάποιο *μόλυνση* του καθολικού και του συγκεκριμένου. Οι πολιτικές ταυτότητες μοιράζονται μεταξύ τους τη δική τους ιδιαιτερότητα (particularity), και η διάσταση του καθολικού που συνιστά την ιδιαιτερότητά τους. Οι πολιτικές ταυτότητες, δεν έχει σημασία πόσο συγκεκριμένα, δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς μια διάσταση καθολικότητας που τους μολύνει. Είναι αδύνατο για μια ομάδα για να διεκδικήσει μια καθαρά ξεχωριστή και διαφορετική ταυτότητα, επειδή ένα μέρος του ορισμού της συγκεκριμένης ταυτότητας είναι συνίσταται στο πλαίσιο των σχέσεων με άλλες ομάδες (Laclau, 1996: 48). Για παράδειγμα, το αίτημα μίας συγκεκριμένης μειονότητας για πολιτιστική αυτονομία πάντα φέρει αναφορά σε μια καθολική διάσταση – το αίτημα για το δικαίωμα στη διαφορά είναι επίσης ένα αίτημα για ίσα δικαιώματα με τις άλλες ομάδες. Είναι επίσης αλήθεια, ωστόσο, ότι το καθολικό είναι μολυσμένο από το ειδικό. Το καθολικό είναι τυπικά κενό, έτσι ώστε να μπορεί μόνο να αρθρώσει το ίδιο αν αντιπροσωπεύεται από μια συγκεκριμένη πολιτική ταυτότητα. Ωστόσο, είναι επίσης, ότι, επειδή η καθολική τυπικά κενά, καμία ταυτότητα δεν μπορεί εντελώς να εκπροσωπήσει ούτε να το ενσαρκώσει. Με άλλα λόγια, το καθολικό, για Laclau, είναι «αδύνατο αντικείμενο» στο ότι η αναπαράσταση του είναι, ταυτόχρονα, αδύνατο και αναγκαία. Παρόλο που καμία ιδιαιτερότητα δεν μπορεί να ολοκληρωτικά να συμβολίσει το καθολικό, η μερική συμβολοποίηση είναι ζωτικής σημασίας εάν θέλουμε να έχουν οποιαδήποτε έννοια της πολιτικής για όλα.

Έτσι σε αυτή την ηγεμονική σχέση αμοιβαίας μόλυνσης, το καθολικό μοιράζεται ανάμεσα στην καθολικότητα και την ανάγκη του να εκπροσωπηθεί μέσα από μια συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα· ενώ το συγκεκριμένο μοιράζεται μεταξύ ιδιαιτερότητά του, και την αναφορά του σε μια οικουμενικότητα που αποτελεί τον ορίζοντα (βλ. Laclau σε Butler et al: 56). Όπως έχω δείξει, ακόμη και οι πιο ιδιαίτερες ταυτότητες, εάν πρόκειται να συμμετάσχουν σε οποιαδήποτε μορφή πολιτικού ακτιβισμού ή να αρθρώσει μια σειρά πολιτικών αιτημάτων, πρέπει να αναφερθεί σε μία κάποια καθολική διάσταση και να ιδαμορφώσει «αλυσίδες της ισοδυναμίας» με άλλες ταυτότητες και ομάδες. Με τον τρόπο αυτό, οι ομάδες σε αυτή την αλυσίδα είναι όλο και περισσότερο

ανίκανες να διατηρήσουν τη δική τους ιδιαιτερότητα, καθώς ενώνονται σε αντίθεση με έναν κοινό εχθρό.

Είναι σημαντικό να σημειωθεί εδώ ότι αυτή η ηγεμονική πολιτική σχέση δεν καθορίζεται από ένα ουσιοκρατικό τρόπο. Δεν υπάρχει ένας σύνδεσμος των προτέρων – όπως υπήρχε στο μαρξισμό με το προλεταριάτο - μεταξύ της καθολικής θέσης και την ιδιαίτερη ταυτότητα που έρχεται για να ενσαρκώσει. Σύμφωνα με τον Laclau, η σχέση της ενσάρκωσης είναι εντελώς ενδεχόμενη και απροσδιορίστη. Η “θέση για” [«σταθεί»] αποφασίζεται σε ένα ανοιχτό πεδίο της διαλογικής άρθρωσης και πολιτική αμφισβήτησης. Θεωρητικά, κάθε ταυτότητα, αν καταφέρει να αρθρώσει επαρκείς αλυσίδες της ισοδυναμίας, μπορεί να έρθει να αντιπροσωπεύσει ένα κοινό πολιτικό αγώνα. Επιπλέον, η ιδιαιτερότητα ότι «στέκεται» για το καθολικό το κάνει μόνο προσωρινά, και η ταυτότητά του αποσταθεροποιείται από την καθολικότητα που «εκπροσωπεί» (Laclau, 1996: 53). Επειδή αυτός ο σύνδεσμος είναι απροσδιόριστος και ενδεχομενικός, αυτό ανοίγει το πολιτικό πεδίο και σε άλλες ταυτότητες για να προσπαθήσει να ικανοποιήσει αυτή την ενσάρκωση της λειτουργίας.

Ας εφαρμόσουμε αυτή τη λογική της ηγεμονίας στους σύγχρονους ριζοσπαστικούς πολιτική αγώνες. Μια από τις σημαντικότερες αναπτύξεις στη ριζοσπαστική πολιτική κατά τα τελευταία χρόνια είναι η εμφάνιση αυτού που ονομάζεται σε γενικές γραμμές το κίνημα “κατά της παγκοσμιοποίησης”, ένα κίνημα διαμαρτυρίας ενάντια στην καπιταλιστική και τη νεοφιλελεύθερη θεώρηση της παγκοσμιοποίησης που τόσο μας κυριαρχεί σήμερα. Αυτό που είναι ριζοσπαστικό σχετικά με αυτό το κίνημα δεν είναι μόνο το εύρος της πολιτικής αντζέντας, αλλά οι νέες μορφές πολιτικής δράσης που αυτό συνεπάγεται. Είναι ριζικά διαφορετικό τόσο από την πολιτική της ταυτότητας που έχει πρόσφατα επικρατήσει στις δυτικές φιλελεύθερες κοινωνίες, καθώς και από τη μαρξιστική πολιτική της ταξικής πάλης. Μπορεί να θεωρηθεί ως ένα ηγεμονικό πολιτικό κίνημα, διότι, από το ένα χέρι, ενώνει διαφορετικές ταυτότητες γύρω από ένα κοινό αγώνα και όμως αυτό το κοινό έδαφος δεν καθορίζεται εκ των προτέρων, ή με βάση την προτεραιότητα συγκεκριμένων ταξικών συμφερόντων, αλλά είναι αρθρωμένα μέσα στο ενδεχόμενο δρόμο κατά τη διάρκεια του αγώνα του ίδιου. Οι αλυσίδες της ισοδυναμίας και οι απρόσμενες συμμαχίες σχηματίζονται μεταξύ των διαφόρων ομάδων οι οποίες θα είχαν ελάχιστα κοινά στοιχεία. Με άλλα λόγια, ο αγώνας κατά της παγκοσμιοποίησης περιλαμβάνει μια μόλυνση του οικουμενικού και του συγκεκριμένου. Πρόκειται για μια μορφή πολιτικής που δεν περιορίζεται πλέον στο Ειδικό, τα αυτονομιστικά αιτήματα των αποκλεισμένων μειονοτήτων, αλλά βάζει υπό αμφισβήτηση την κατάσταση της ίσιας παγκόσμιας καπιταλιστικής τάξης. Την ίδια στιγμή, όμως, προβληματοποιεί τον καπιταλισμό ακριβώς από την προοπτική των ταυτοτήτων και των μειονοτήτων, που εξαιρούνται και κυριαρχούνται από αυτή, με στόχο συγκεκριμένες περιοχές της καταπίεσης - την εξουσία των εταιρειών και την απληστία, τα γενετικά τροποποιημένα προϊόντα, την επιτήρηση στο χώρο εργασίας, τον εκτοπισμό των αυτοχθόνων λαών, τις παραβιάσεις της εργασίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και ούτω καθεξής. Με άλλα λόγια, δεν υπερβαίνουν αυτές τις ταυτότητες και τα αιτήματα από την προοπτική μιας καθολικής επιστημολογικής θέσης - όπως εκείνη του προλεταριάτου, για παράδειγμα· μάλλον είναι μια καθολική πολιτική που αναδύεται σε μια ενδεχόμενο τρόπο με ακρίβεια μέσω αυτών των ιδιαίτερων ταυτοτήτων τους. Επιπλέον, υπερβαίνει το συγκεκριμένο από αυτές τις ταυτότητες μόνο από μια θέση που είναι τυπικά άδεια. Οι διαφορετικές ταυτότητες που έρχονται να εκπροσωπήσουν τον αγώνα σε διαφορετικούς χρόνους - φοιτητές, συνδικαλιστές, ομάδες ιθαγενών, των οικολόγων - να το πράξει μόνο προσωρινά, αφήνοντας έτσι τον πολιτικό τομέα συντακτικά ανοικτό σε μια πολλαπλότητα των θέσεων ταυτοτήτων, και προοπτικών. Έτσι, ενώ αυτό το κίνημα είναι καθολικό, με την έννοια ότι επικαλείται ένα κοινό απελευθερωτικό ορίζοντα που επερωτά την ταυτότητα των συμμετεχόντων, επίσης απορρίπτει την ψευδή οικουμενικότητα της μαρξιστικής πολιτικής, η οποία αρνείται διαφορά και ετερογένεια, και υπάγει άλλους αγώνες στον κεντρικό ρόλο του προλεταριάτου - ή, για να είμαι πιο ακριβής, στον πρωτοπόρο ρόλο του Κόμματος.

Με πολλούς τρόπους, τότε, το κίνημα κατά της παγκοσμιοποίησης μπορεί να θεωρηθεί ως αναρχική μορφή της πολιτικής - δεν περιορίζεται σε μία μόνο ταξική ταυτότητα, έχοντας τον χαρακτήρα περισσότερο αγώνα μιας «μάζας» παρά «τάξης» και αναδεικνύει διαφορετικές σχέσεις

πολιτικής, κοινωνικής και πολιτιστικής υποταγής, παρά μόνο της οικονομικής εκμετάλλευσης. Ίσως δεν προκαλεί έκπληξη, λοιπόν, ότι οι αναρχικές ομάδες πρωταγωνιστούν σε αυτές τις διαμαρτυρίες. Επιπλέον, είναι ένα κίνημα που απορρίπτει το συγκεντρωτισμό και την ιεραρχία, προτιμώντας τις δομές που είναι πιο δημοκρατικές και πλουραλιστικές⁷. Όλες αυτές οι στρατηγικές και οι μορφές ακτιβισμού προτείνουν ένα ενδεχόμενο ηγεμονικό ύφος της πολιτικής, στην οποία οι πολιτικές ταυτότητες και θέσεις, παρά να καθορίζονται από την αρχή, έχουν συσταθεί και ανασυσταθεί μέσω της συμμετοχής τους στον ίδιο τον αγώνα της.

Συμπέρασμα

Το κίνημα κατά της παγκοσμιοποίησης μπορεί να ειπωθεί, τότε, όχι μόνο ως μία μορφή ηγεμονικής πολιτικής σε δράση, αλλά και ως σύγχρονη έκφραση μιας αναρχικής πολιτικής. Με αυτή την έννοια, ο μετα-Μαρξισμός, μεταδομισμός και ο αναρχισμός μοιράζονται ένα παρόμοιο πολιτικο-θεωρητικό εδάφος – ένα που χαρακτηρίζεται από ενδεχομενικότητα, ετερογένεια και την ιδιαιτερότητα της ίδιας της πολιτικής. Έχω προσπαθήσει να διερευνήσω την ανάδυση αυτού του εδάφους, γεγονός που υποδηλώνει ότι μπορεί να θεωρείται ότι προκύπτει από το κρίσιμη καινοτομία της κλασικής η αναρχικής θεωρίας - η θεωρητικοποίηση του αυτόνομου και της συγκεκριμένης πολιτικής σφαίρας που ήταν μη αναγώγιμη σε μια μαρξιστική ταξική και οικονομική ανάλυση. Όπως έχω δείξει, ο αναρχισμός πήρε την αντίληψη του Μαρξ για το βοναπαρτιστικό κράτος στο λογικό του συμπέρασμα, αναπτύσσοντας έτσι μια θεωρία της κρατικής εξουσίας και της κυριαρχίας ως ένα εντελώς αυτόνομο και ειδικό τομέα, γύρω από τον οποίο διάφορες πολιτικές αγώνες θα μπορούσαν να αναδυθούν; constellated.

Αναφορές

- Agamben, Giorgio 1993. *The Coming Community*, trans., Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio 2002. *Security and terror*. *Theory and Event* 5(4).
- Althusser, Louis 1977. *For Marx*, trans., Ben Brewster. London: New Left Books.
- Althusser, Louis and Balibar, Etienne 1979. *Reading Capital*. London: Verso.
- Bakunin, Mikhail 1950. *Marxism, Freedom and the State*, trans., K.J Kenafick. London: Freedom Press.
- Bakunin, Mikhail 1980. *On Anarchism*, ed., Sam Dolgoff. Montreal: Black Rose Books.
- Bakunin, Mikhail 1984. *Political Philosophy: Scientific Anarchism*, ed., G.P Maximoff. London: Free Press of Glencoe.
- Bakunin, Mikhail 1985. *From Out of the Dustbin: Bakunin's Basic Writings 1869- 1871*, trans. and ed., Robert M.Cutler. Michigan: Ardis.
- Bornstein, Stephen ed., 1984. *The State in Capitalist Europe*. London: Allen & Unwin.
- Bookchin, Murray 1989. *Remaking Society*. Montreal: Black Rose Books.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Callinicos, Alex 1982. *Is There A Future For Marxism?* London: Macmillan Press.
- Engels, Friedrich 1969. *Anti-Duhring*. Moscow: Progress Publishers.
- Foucault, Michel 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*. Ed. Colin Gordon. New York: Harvester Press.
- Foucault, Michel 1976. *The politics of crime*. Trans. M. Horowitz. *Partisan Review* 43 (3).
- Foucault, Michel 1978. *The History of Sexuality VI: Introduction*, trans. R. Hunter New York: Vintage Books.
- Gordon, Colin 1991. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.

- Graeber, David 2002. The new anarchists. *New Left Review* 13 (Jan/ Feb): 61–73.
- Jessop, Bob 1990. *State Theory: Putting Capitalist States in their Place*. Oxford: Polity Press.
- Kropotkin, Peter 1943. *The State: Its Historic Role*. London: Freedom Press.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto, 1996. *Emancipation(s)*. London: Verso.
- Marx, Karl 1970. *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, ed., Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich 1968. *Selected Works*, London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich 1976. *Collected Works Vol. 5*. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich 1976. *Collected Works Vol.7*. London: Lawrence and Wishart.
- Miliband, Ralph 1969. *The State in Capitalist Society*. New York: Basic Books.
- Miller, Jacques-Alain, 1977/8. Suture: elements of the logic of the signifier. *Screen* 18(4): 24–34.
- Newman, Saul 2001. *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Poulantzas, Nicos 1978. *Political Power & Social Classes*. London: Verso.
- Rappaport, Elizabeth 1976. Anarchism and authority. *European Journal of Sociology* 17(2): 333–343.
- Tucker, Robert C 1978. *The Marx-Engels Reader* 2 nd. Ed. New York: Norton.

Saul Newman
Anarchism, Marxism and the Bonapartist State
2004

This article was originally published in *Anarchist Studies*, [Volume 12, #1, 2004]
Retrieved on June 22, 2011 from
<http://www.connexions.org/CxLibrary/Docs/CX6979-BonapartismA>

1 Μερικές από αυτές τις συνδέσεις έχουν ερευνηθεί στο From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power (2001)

2 Αυτό το σημείο της διαφοράς συνοψίζεται από τον Ένγκελς: «Ενώ η μεγάλη μάζα των Σοσιαλδημοκρατών εργαζόμενων κατέχουν την άποψή μας ότι η κρατική εξουσία δεν είναι τίποτα περισσότερο από την οργάνωση με την οποία η άρχουσα τάξη - τσιφλικάδες και καπιταλιστές - έχουν προβλέψει τους με σκοπό την προστασία των κοινωνικών τους προνομίων, ο Μπακούνιν υποστηρίζει ότι είναι το Κράτος που έχει δημιουργήσει κεφάλαια, ότι ο καπιταλιστής έχει το κεφάλαιο του μόνο με τη χάρη στο Κράτος. Δεδομένου ότι, ως εκ τούτου, το κράτος είναι το κύριο κακό, είναι πάνω απ' όλα το κράτος που πρέπει να καταργηθεί και στη συνέχεια ο καπιταλισμός θα οδηγηθεί στην κόλαση του εαυτού του. Εμείς, αντίθετα, λέμε: Καταργήστε το κεφάλαιο... και το κράτος θα παραμεριστεί από μόνη του" (βλέπε 'Versus the Anarchists' in Tucker: 728, 728-729).

3 Ο Alan Carter υποστηρίζει ότι, επειδή πολλοί μαρξιστές έχουν παραμελήσει τη δυνατότητα των πολιτικών δυνάμεων να καθορίζουν τις οικονομικές δυνάμεις, έχουν πέσει στην παγίδα του κράτους: «οι μαρξιστές, επομένως, έχουν αποτύχει να συνειδητοποιήσουν ότι το κράτος ενεργεί πάντα για να προστατεύσει τα συμφέροντά του. Αυτός είναι ο λόγος που απέτυχαν να δουν ότι μια πρωτοπορία που κατέλαβε τον έλεγχο του κράτους δεν θα μπορούσε να είναι έμπιστη για να διασφαλιστεί ότι το κράτος θα «σβήσει». Αυτό που το κράτος θα μπορούσε να κάνει, αντ' αυτού, είναι υποστηρίξει διαφορετικές σχέσεις παραγωγής από εκείνες που μπορούν να υπηρετήσουν την παρούσα κυρίαρχη οικονομική τάξη - εάν πίστευε ότι αυτές οι νέες οικονομικές σχέσεις θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για την εξαγωγή από τους εργαζόμενους ακόμη μεγαλύτερης υπεραξίας - μίας υπεραξίας η οποία στη συνέχεια θα ήταν στη διάθεση του κράτους» (βλ. 'Outline of an Anarchist Theory of History' in Goodway: 184, 176-197).

4 Πράγματι, ο Μπακούνιν υποστηρίζει ότι ένα δημοκρατικό κράτος μπορεί να είναι πιο δεσποτικό από ένα μοναρχικό κράτος, επειδή μπορεί να καταπιέζει τους ανθρώπους στο όνομα της λαϊκής βούλησης (1984:209).

5 Σύμφωνα με τον Agamben, η Ζωή ήταν για τους αρχαίους Έλληνες η ίδια η βιολογική ζωή - το απλό γεγονός της ύπαρξης - σε αντίθεση με το BIOS, το οποίο ήταν μια μορφή ζωής κατάλληλη για το άτομο εντός της πόλεως. Με άλλα λόγια, στην καρδιά της ίδιας της έννοιας της ίδιας της ζωής είναι η διαίρεση μεταξύ συμβολικής και πολιτικής σημασίας της ζωής, και η γυμνή ζωή απογυμνώνεται από τη σημασία αυτή (βλ. 1998: 1-2).

6 «Ράμματα» Αυτή η έννοια έχει ληφθεί από την λακανική ψυχανάλυση για να περιγράψει μια διαδικασία κατά την οποία το θέμα είναι ενωμένο στη σημαίνουσα αλυσίδα, που επιτρέπει το σημαίνον να σταθεί για την απουσία του υποκειμένου στο λόγο (βλ. Miller 26-28).

7 Εδώ ο David Graeber έχει διερευνήσει όχι μόνο τις διάφορες και όλο και πιο ευφάνταστες μορφές ακτιβισμού που χαρακτηρίζουν το κίνημα, αλλά και τις διαφορετικές στρατηγικές που χρησιμοποιούνται από ομάδες διαμαρτυρίας για την επίτευξη συναίνεσης μεταξύ των συμμετεχόντων και να εφαρμόσουν μορφές άμεσης δημοκρατίας στη λήψη των αποφάσεων (βλ. 2002).