

..η πολιτική του Michel Foucault..

Πέτρος Μετάφας (αθήνα 2010)

(9) Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ FOUCAULT ΣΤΗΝ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ

Στα πλαίσια της αντίληψης του **Foucault**, υποστηρίζει ο A.Negri, «ο μαρξισμός έχει κατεδαφισθεί ολοκληρωτικά, είτε από την οπτική γωνία της ανάλυσης των σχέσεων εξουσίας, είτε από την οπτική γωνία της ιστορικής τελεολογίας, με την άρνηση του ιστορικισμού ή ενός ορισμένου θετικισμού». Αλλά την ίδια στιγμή, ο μαρξισμός επινοείται εκ νέου και αναπλάθεται από τη σκοπιά των κινημάτων και των αγώνων, δηλαδή των υποκειμένων αυτών των κινημάτων και αυτών των αγώνων. Διότι η γνώση είναι ένα και το αυτό με την παραγωγή της υποκειμενικότητας.¹

α'. Μετανεωτερικότητα - Βιο-πολιτική

Ο καπιταλισμός λει ο Negri απαιτεί την πλήρη πολιορκία της ζωής προκειμένου να συγκροτηθεί μια εργασιακή δύναμη και να ικανοποιηθούν οι απαιτήσεις αποδοτικότητας της παραγωγής. «*Η εξουσία γίνεται βιο-εξουσία*». Με βάση τον ορισμό του περάσματος από το καθεστώς πειθαρχίας στο καθεστώς ελέγχου, «*μπορούμε ήδη να συμπεράνουμε ότι το μεταμοντέρνο δεν εκφράζει μια υποχώρηση του κράτους από την κυριαρχία που ασκεί στην κοινωνική εργασία αλλά μια βελτίωση του ελέγχου που ασκεί επί της ζωής*». Στην πραγματικότητα λοιπόν, «ο **Foucault** αναπτύσσει αυτή τη διαίσθηση παντού, ως εάν το πέρασμα στη μετα-βιομηχανική εποχή να αποτελεί κεντρικό στοιχείο της σκέψης του μολονότι δεν μιλά ποτέ ευθέως γι' αυτό». Έχουμε να κάνουμε επομένως με το πέρασμα από το νεωτερικό πολιτικό στο μετανεωτερικό βιο-πολιτικό στοιχείο.²

Για όσους από εμάς χρησιμοποιούμε λοιπόν τον **Foucault** δεν υπάρχει τίποτα να διορθώσουμε στις θεωρητικοποιήσεις του: «*αρκεί να επεκτείνουμε τις διαισθήσεις του σε σχέση με την παραγωγή της υποκειμενικότητας και τις συνεπαγωγές της*».

Οι αγώνες για το σωφρονιστικό σύστημα τους οποίους στήριξαν οι **Foucault**, Deleuze και Guattari συγκροτούν συνολικά παρατηρεί ο Negri μια νέα σχέση ανάμεσα στη γνώση και την εξουσία: αυτή αφορά «*το σύνολο των καταστάσεων όπου μπορούν να αναπτυχθούν, [...] χώροι ελευθερίας, μικρές στρατηγικές συστροφής της εξουσίας εκ των έσω, και όπου μπορεί να προωθηθεί η επανάκτηση της ατομικής και της συλλογικής ταυτότητας, η επινόηση νέων κοινοτικών μορφών ζωής και αγώνα, κοντολογίς ό,τι ακριβώς ονομάζουμε απ' την πλευρά μας ανατροπή*».³ Ο **Foucault** όρισε εκ νέου σε σχέση με τον κλασικό μαρξισμό, τον χώρο των πολιτικών και κοινωνικών αγώνων και την μορφή των επαναστατικών υποκειμένων: η επανάσταση δεν είναι μόνο προοπτική απελευθέρωσης, είναι μια πρακτική ελευθερίας, είναι «*παραγωγή του εαυτού μαζί με άλλους μέσα σε αγώνες, είναι καινοτομία, επινόηση γλωσσών και δικτύων, είναι παραγωγή και ανάκτηση της αξίας της ζωντανής εργασίας. Είναι παγίδευση του καπιταλισμού εκ των έσω*».⁴

¹ Toni Negri: “Ο **Foucault** μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), σελ. 170. Ας σημειώσουμε εδώ: σύμφωνα με τον Γ. Φαράκλα, ο Negri «ριζοσπαστικοποιεί τον νιτσεισμό του Deleuze και του **Foucault**, κι έτσι καταργεί δυστυχώς κάθε έννοια έλλογου δέοντος, άρα και κάθε φιλοσοφική προετοιμασία της επανάστασης» (Γιώργος Φαράκλας: *Νόημα και Κυριαρχία*, εκδ. Εστία 2007, σελ. 41).

² Πολύ σημαντικές είναι πιστεύω οι παρατηρήσεις του **Foucault** σχετικά με την διευρυνόμενη “ιατρικοποίηση” στην κοινωνία μας. «*Δεν υπάρχει πλέον εξωτερικό ως προς την ιατρική πεδίο*» είχε επισημάνει. Με δεδομένο πως οι “νόρμες” λειτουργούν κυρίως με βάση κριτήρια βιολογικά, η κοινωνική μας ζωή δομείται τελικά με άξονα τη διάκριση “φυσιολογικού” (normal) και “παθολογικού”. Η ιατρική εξουσία εμφανίζεται έτσι παντού και έχει μετατραπεί σε μια «*γενική κοινωνική λειτουργία*» (**Foucault**, *Dits et Ecrits II*, Gallimard Paris 2001).

³ Toni Negri: “Ο **Foucault** μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), σελ. 171.

⁴ Για τον **Foucault** όπως είδαμε τα σημεία αντίστασης είναι μεταβλητά, μεταβατικά, εισάγουν δε μέσα στην κοινωνία σχέσεις οι οποίες και αυτές με τη σειρά τους μετατοπίζονται. Ο Deleuze έδωσε μεγάλη σημασία στην έννοια της «περιπλάνησης» την οποία τη

Ο «κοινωνιολογικός θετικισμός *ala* Bourdieu» ήταν ασφαλώς ιδιαίτερα γόνιμος αλλά δεν μπόρεσε να συναντηθεί με τη σκέψη του **Foucault** και κατήγγειλε μάλιστα τον υποκειμενισμό της, λειο Negri. «*Είναι όμως πασιφανές ότι δεν υπάρχει υποκειμενισμός στην περίπτωση του Foucault. [...] Αυτό που συνεχώς αρνείται ο Foucault [...] είναι ο υπερβατολογισμός, δηλαδή οι φιλοσοφίες της ιστορίας που δεν δέχονται να συνυπολογίσουν όλους τους καθορισμούς του πραγματικού όταν έρχονται αντιμέτωπες με τη δικτύωση και τη συγκρότηση των υποκειμενικών δυνάμεων*». Αυτές οι θεωρίες διατείνονται πως μπορούν να αξιολογήσουν και να ελέγξουν την κοινωνία από μια εξωτερική οπτική γωνία και με αυταρχικό τρόπο. «*Η μόνη μέθοδος που μας παρέχει πρόσβαση στο πραγματικό είναι η μέθοδος της απόλυτης εμμένειας, της ατελεύτητης επινόησης της παραγωγής νοήματος και των μηχανισμών δράσης*».

Ας ανοίξουμε μια μικρή παρένθεση στο σημείο αυτό: ο Bourdieu εκφράζει σε ένα σημείο την αποδοκιμασία του για την “υποτίμηση” των κοινωνικών επιστημών: «*κατά νου έχω τον Althusser, που αναφερόταν στις “λεγόμενες κοινωνικές επιστήμες”, και τον Foucault που κατέτασσε τις κοινωνικές επιστήμες στις κατώτερες τάξεις των “γνώσεων”*». Οι φιλόσοφοι λοιπόν, «*ιδιοποιούνταν το αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών, υπονομεύοντας ταυτόχρονα τις βάσεις του*».⁵ Το δίκαιο φτιάχνει τον κοινωνικό κόσμο και φτιάχνεται από αυτόν. Πρέπει να αναρωτηθούμε λειο P. Bourdieu για τις κοινωνικές συνθήκες και τα όρια αυτής της «*σχεδόν μαγικής αποτελεσματικότητας*» για να μην πέσουμε «*στον ριζοσπαστικό νομιναλισμό*» τον οποίο υποδηλώνει σε ορισμένες αναλύσεις του ο **Foucault** - έτσι, παράγουμε τις κατηγορίες βάσει των οποίων κατασκευάζουμε τον

συναντάμε και στον Nietzsche: αυτή την γεμάτη ένταση θέληση για περιπλάνηση, είναι που ο Deleuze ονόμασε «*νομαδισμό*». Η «*νομαδική διανομή*» είναι αυτή η οποία μπορεί να μας απαλλάξει από τον καθορισμό των θέσεων, την κατάταξη των πραγμάτων, την κατανομή των ιδιοτήτων, την εγκαθίδρυση ιεραρχίας, βάσεις μιας Αρχής (G. Deleuze: *Différence et répétition*, Paris: P.U.F., 1968). Ο **Foucault** χρησιμοποιεί τον όρο «*διασπορά*» για να περιγράψει αυτή τη μη ρυθμισμένη βάσει κεντρικής αρχής παρουσία και δράση των αντιστάσεων. (M. **Foucault**: *H Δίψα της Γνώσης*, σελ.120). Στον Nietzsche η θέληση για δύναμη ταυτίζεται με τις δυνάμεις «*καθυπόταξης*» αλλά και με τις «*αντιστάσεις*»: η γνώση μπορεί να λειτουργεί άλλοτε για την ενίσχυση της εξουσίας, άλλοτε πάλι για την αποδυνάμωσή της ‘ τα σημεία αντίστασης μπορούν να αποτελούν «*στήριγμα*» ή «*λαβή*» για την εξουσία αλλά μπορούν επίσης να λάβουν τον ρόλο του «*αντίπαλου*» (**Foucault**). Με αυτή την έννοια, εάν το υποκείμενο-σημείο αντίστασης υπερβεί την «*καθυπόταξη*» του (Nietzsche) τότε δύναται με τη σειρά του να καθυποτάσσει τα σημεία (τα οποία το καθυπέτασαν), για τους δικούς του σκοπούς (Δ. Ν. Λαμπρέλλη: *Το υποκείμενο της δύναμης. Καλλικλής, Nietzsche, Negri*, εκδ. Καρδαμίτσα 2003, σελ. 87-97).

⁵ P. Bourdieu: *Επιστήμη της Επιστήμης και Αναστοχασμός* (εκδ. Πατάκη 2005, σελ. 230-231: πρόκειται για κύκλο μαθημάτων στο College de France το 2000-2001). Ο Bourdieu αναφέρεται στη σημασία των ερευνών του **Foucault** περί σχηματισμών λόγου στην ανάλυση των πολιτισμικών έργων, σε μια διάλεξη που έδωσε στο πανεπιστήμιο Princeton το 1986. (Pierre Bourdieu: *Πρακτικοί Λόγοι – για τη θεωρία της δράσης*, εκδ. Πλέθρον 2000, “Για μια επιστήμη των έργων”, σελ. 55-73).

Αν η κοινωνική πραγματικότητα είναι ένα σύνολο σχέσεων δυνάμει μεταξύ τάξεων που ιστορικά αντιμάχονται οι μεν τις δε (Marx), η κοινωνική πραγματικότητα είναι επίσης ένα σύνολο σχέσεων, νοημάτων (Weber), και κάθε κοινωνική κυριαρχία (ενός ατόμου, μιας ομάδας, μιας τάξης, ενός έθνους κλπ...), αν δεν προσφεύγει καθαρά και συνεχώς στην ένοπλη βία, *πρέπει να αναγνωρίζεται*, να γίνεται αποδεκτή ως νόμιμη, δηλαδή να λαμβάνει ένα θετικό, κατά προτίμηση, νόημα, κατά τέτοιο τρόπο, ώστε οι ίδιοι οι εξουσιαζόμενοι να προσχωρούν στην αρχή της κυριαρχίας τους από τους εξουσιαστές και να αισθάνονται *αλληλέγγυοι* με αυτούς. Το να νομιμοποιούμε μια κυριαρχία ισοδυναμεί με το να δίνουμε όλη την δύναμη του λόγου στο λόγο (στο συμφέρον) του ισχυρότερου. Αυτό προϋποθέτει την *άσκηση συμβολικής βίας*, βίας που εκφράζεται με ευφημισμούς και, εξ αυτού, είναι κοινωνικώς αποδεκτή, που συνίσταται στην *εξουσία επιβολής σημασιών*, στο «*να κάνει να πιστεύουν και να κάνει να βλέπουν*», ώστε να κινητοποιεί (Pierre Bourdieu & J.-Cl. Passeron, *Οι Κληρονόμοι*, εκδ. Καρδαμίτσα, σελ. 23). Από τη φύση του ίδιου της του αντικειμένου, η κοινωνιολογία δεν μπορεί να είναι ουδέτερη, αποστασιοποιημένη, απολιτική. Η κοινωνιολογική γνώση ασκεί από μόνη της μια απελευθερωτική επίδραση, κάθε φορά που οι μηχανισμοί, των οποίων τους νόμους του τρόπου λειτουργίας τους φανερώνει, οφείλουν ένα μέρος της αποτελεσματικότητάς τους στην παραγνώριση, δηλαδή κάθε φορά που θίγει τα θεμέλια της συμβολικής βίας: αυτή η ιδιαίτερη μορφή βίας δεν μπορεί να ασκηθεί παρά σε άτομα των οποίων «*τα ενεργήματα γνώσης εμπεριέχουν τη σιωπηρή αναγνώριση της κυριαρχίας που συνεπάγεται η παραγνώριση των αληθινών θεμελίων της κυριαρχίας*».

Η αποστολή του κοινωνιολόγου, λέει ο Bourdieu, είναι να «*αναγκαιοποιεί*» τις συμπεριφορές, να εκριζώνει την αυθαίρετη ρίζα τους, χωρίς, αντίθετα, να τις δικαιολογεί, συγκροτώντας, με τον τρόπο αυτό, την σφαίρα των καταναγκασμών που τις καθορίζει. Ο κοινωνιολόγος απο-φουσιποιεί και απο-μοιραίνει τον κοινωνικό κόσμο, δηλαδή καταστρέφει τους μύθους που επενδύουν την άσκηση της εξουσίας και διαιωνίζουν την κυριαρχία. Έτσι, η κοινωνιολογία είναι ένα “μάθημα ελευθερίας”. Το να βεβαιώνει ο κοινωνιολόγος την αντικειμενική ύπαρξη των δομών και την αναγκαιότητα της επιστημονικής μελέτης του τρόπου λειτουργίας τους δεν συνεπάγεται τον περιορισμό, και ακόμη περισσότερο, την κατάργηση της ελευθερίας των κοινωνικών υποκειμένων.

Ο Bourdieu δεν δέχεται την άποψη ότι ο κόσμος εξελίσσεται “*σύμφωνα με αμετάβλητους νόμους που οι ανθρώπινες δράσεις δεν μπορούν να αλλάξουν*” ‘ δεν πιστεύει πως οι κοινωνικοί νόμοι εκφράζουν “*αναπόφευκτες αναγκαιότητες*”. Αντίθετα, η ανάπτυξη μιας επιστημονικής γνώσης των δομών δίνει στο άτομο ένα επιπλέον μέσο για να δράσει πάνω στις δομές μέσω των δομών, άρα για να άγεται λιγότερο από τις δομές και συνεπώς να συγκροτείται περισσότερο ως πιο υπεύθυνο, πιο απελευθερωμένο υποκείμενο. (Pierre Bourdieu & J.-Cl. Passeron, *Οι Κληρονόμοι*, εκδ. Καρδαμίτσα, σελ. 40-42).

κοινωνικό κόσμο και αυτές οι κατηγορίες παράγουν αυτόν τον κόσμο.⁶ Αποφεύγοντας τον δομισμό ο Bourdieu επιδιώκει, χωρίς προσφυγή σε μια φιλοσοφία του υποκειμένου, να μην αντιμετωπίσει τα κοινωνικά υποκείμενα ως «αντιστηρίγματα της δομής» αλλά να τα επαναφέρει μέσα στο κοινωνικό γίνεσθαι με την τοποθέτηση «μέσα στην πρακτική σχέση με το κόσμο». Θέλει να αποφύγει τον «ρεαλισμό της δομής» και τις «υποστασιοποιήσεις» στις οποίες οδηγεί ο «αντικειμενισμός», χωρίς παράλληλα να καταφύγει σε έναν υποκειμενισμό που υπερίπταται οποιονδήποτε αναγκαιοτήτων: «Γι' αυτό, λει ο Bourdieu πρέπει να επιστρέψουμε στην πρακτική, χώρο της διαλεκτικής μεταξύ του *opus operatum* και του *modus operandi*, των αντικειμενοποιημένων προϊόντων και των ενσωματωμένων προϊόντων της ιστορικής πρακτικής, των δομών και των έξεων (*habitus*)». Το κοινωνιολογικό «Παράδειγμα» (με την έννοια του Kuhn) που όρισε ο Bourdieu το ονόμασε «κατασκευαστικό δομισμό».⁷

Κανείς ισχυρίζεται ο Negri δεν έχει απομακρυνθεί περισσότερο από τον **Foucault** μακριά από τον κυριαρχισμό ακόμα και γιακωβίνικου τύπου, από την λαϊκότητα ακόμη και εξισωτικού χαρακτήρα, από την παραδοσιακή αντίληψη της οικογένειας, της πατριωτικής δημογραφίας κλπ.: Αλλά τότε «η μεθοδολογία του **Foucault** δεν ανάγεται σε μια σχετικιστική ή σκεπτικιστική θέση, και συνεπώς σε μια αποδυναμωμένη εκδοχή της ιδεαλιστικής θεώρησης της ιστορίας; Όχι, για μια ακόμη φορά όχι. Η σκέψη του **Foucault** μας προτρέπει να θεμελιώσουμε τη δυνατότητα μιας ανατροπής ([...] ο **Foucault** μιλούσε για “αντίσταση”) που θα μας βοηθήσει να απαλλαγούμε ολοκληρωτικά από τη νεωτερική παράδοση του έθνους-κράτους και του σοσιαλισμού». Αυτή η συλλογιστική λοιπόν δεν μπορεί να θεωρηθεί σχετικιστική ή σκεπτικιστική επειδή βασίζεται πρωτίστως στην «εξύμνηση του *Aufklarung*, της επανεπινόησης του ανθρώπου και της δημοκρατικής του δύναμης, τη στιγμή που όλες οι αυταπάτες της προόδου και της κοινής ανασυγκρότησης έχουν προδοθεί από την ολοκληρωτική διαλεκτική του νεωτερικού».

Ο εθνικοσοσιαλισμός είναι «αμιγές προϊόν του νεωτερικού». Ο *Aufklarung* όπως μας θυμίζει ο **Foucault** «δεν είναι η ουτοπική εξύμνηση των φώτων του ορθού λόγου. Τουναντίον, είναι η απ-ουτοπία, η καθημερινή πάλη που στρέφεται γύρω από το συμβάν, η συγκρότηση της πολιτικής με βάση την προβληματοποίηση του “εδώ και τώρα”, με βάση τις θεματικές της χειραφέτησης και τις ελευθερίας».

Ο **Foucault** σύμφωνα με τον Negri έχει πέσει σε πολλές περιπτώσεις θύμα του τρόπου ανάγνωσης που του επεφύλασσαν πολλοί στη Γαλλία: «παρουσίασαν τη μεθοδολογική ρήξη με τον υλισμό και τον κολεκτιβισμό ως προσχώρηση σε έναν νεοφιλελεύθερο ατομικισμό. Ο **Foucault** ήταν πολύτιμος όταν αποδομούσε τις κατηγορίες του διαλεκτικού υλισμού. Αλλά αναδομούσε επίσης τις κατηγορίες του ιστορικού υλισμού και αυτό δεν ήταν αποδεκτό».⁸

Σύμφωνα με τον Negri, οι ίδιοι οι πολιτικοί θεσμοί και οι μορφές εξουσίας του κεφαλαίου μετασχηματίζονται από τους αγώνες των εργαζομένων. Μετά την εξέγερση του 1968 και με τους αντι-αποικιοκρατικούς αγώνες το κεφάλαιο έχει περιέλθει σε μια θέση όπου δεν μπορεί πλέον να ελέγχει και να συγκρατεί τις ροές της εργασιακής δύναμης στα σύνορα του έθνους-κράτους ‘ η νέα παγκόσμια τάξη απαιτεί μια νέα τάξη στον κόσμο της εργασίας. Αυτό με το οποίο είμαστε αντιμέτωποι είναι η αυτοματοποίηση της βιομηχανίας και πληροφορικοποίηση της κοινωνίας: διανοητική, άυλη εργασία, χωρική κινητικότητα, χρονική ευλυγισία. «Η κοινωνία στο σύνολό της και η ζωή των ανθρώπων προσλαμβάνουν μια νέα σημασία για την εξουσία» ‘ πρόκειται για την «πραγματική υπαγωγή της κοινωνίας στο κεφάλαιο» την οποία είχε προβλέψει ο Marx. Ο **Foucault**, αναγνώρισε αυτό το ιστορικό πέρασμα, δεδομένου ότι περιέγραψε τη γενεαλογία της πολιορκίας της ζωής, ατομικής και κοινωνικής, από την εξουσία. «Αλλά η υπαγωγή της κοινωνίας στο κεφάλαιο (το ίδιο όπως και η εμφάνιση των βιοεξουσιών) είναι πολύ περισσότερο εύθραυστη απ’ όσο νομίζουμε – και κυρίως από όσο νομίζει το ίδιο το κεφάλαιο, ή απ’ όσο αναγνωρίζει ο αντικειμενισμός των μαρξιστών επιγόνων (όπως για παράδειγμα η Σχολή της Φρανκφούρτης)».⁹ Η γενική υπαγωγή στο κεφάλαιο γενικεύει τις αντιφάσεις της εκμετάλλευσης – το ίδιο η επέκταση των βιοεξουσιών δημιουργεί τους όρους για μια βιοπολιτική απάντηση από την πλευρά της κοινωνίας με την έννοια της δύναμης της ζωής. «Ανοίγει, υποστηρίζει ο Negri, ο δρόμος

⁶ Pierre Bourdieu: *Μικρόκοσμοι – Τρεις μελέτες πεδίου*, εκδ. Δελφίνι 1992, σελ. 191-192.

⁷ Pierre Bourdieu: *Les Sens Pratique*, Minuit 1980, σελ. 87.

⁸ Toni Negri: “Ο **Foucault** μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), σελ. 173.

⁹ Toni Negri: “Ο **Foucault** μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), σελ. 174-175.

για την ανταρσία και την εξάπλωση της ελευθερίας, για την παραγωγή υποκειμενικότητας και για την επινοήση νέων μορφών αγώνα. Όταν το κεφάλαιο πολιορκεί ολόκληρη τη ζωή, η ζωή αποκαλύπτεται ως αντίσταση».¹⁰

Οι αναλύσεις λοιπόν του **Foucault** για τη μεταστροφή των βιοεξουσιών σε βιοπολιτική επηρέασαν την εργασία των Hardt και Negri για την Αυτοκρατορία: «σε σχέση με τον τρόπο με τον οποίο οι νέες μορφές της εργασίας και των αγώνων, που παρήχθησαν από τον μετασχηματισμό της υλικής εργασίας σε άυλη, αποκαλύπτονται ως διαδικασίες που παράγουν υποκειμενικότητα». Η παραγωγή υποκειμενικότητας για τους Hardt και Negri «εντάσσεται σε μια βιοπολιτική μεταμόρφωση που εισάγει στον κομμουνισμό». Η νέα αυτοκρατορικές συνθήκες μέσα στις οποίες κατασκευάζουμε τον εαυτό μας, θέτουν ως κέντρο βάρους του βιοπολιτικού περιβάλλοντος ό,τι θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «κοινό»: αυτό που κατασκευάζουμε όλοι μαζί για να διασφαλιστεί η δυνατότητα ο άνθρωπος να παράγει και να αναπαράγεται. Τα περιεχόμενα των ενικοτήτων μας δεν εξαλείφονται στα πλαίσια του «κοινού»: λαμβάνει χώρα μια «συναρμογή» (Deleuze) όπου κάθε δύναμη πολλαπλασιάζεται από τη δύναμη των άλλων.

Στα χρόνια της δεκαετίας του '70, μέσα σε συνθήκες σφοδρής καταστολής ορισμένα μέρη των κοινωνικών κινημάτων αμφισβήτησης διέτρεξαν τον κίνδυνο της τρομοκρατικής παρέκκλισης. Πίσω ωστόσο από αυτόν τον εξτρεμισμό παραδέχεται ο Negri «υπήρχε πάντοτε η πεποίθηση ότι η εξουσία είναι μία και μόνον μία, ότι η βιοεξουσία καθιστούσε ταυτόσημες τη δεξιά και την αριστερά», ότι μόνον το κόμμα ή οι ένοπλες πρωτοπορίες που δομούνταν ως μικρά κόμματα με στρατιωτική μορφή θα μπορούσαν να μας σώσουν. «Αντιληφθήκαμε ότι αυτή η παρέκκλιση δεν αφορούσε τα κινήματα. Ο **Foucault**, και μαζί με αυτόν ο *Deleuze* και ο *Guattari* μας προειδοποίησαν σε σχέση με αυτή την παρέκκλιση. Επρόκειτο από αυτή την άποψη για πραγματικούς επαναστάτες: όταν ασκούσαν κριτική στον σταλινισμό ή στις πρακτικές του “υπαρκτού σοσιαλισμού” δεν υιοθετούσαν μια υποκριτική και φαρισαϊκή στάση, σαν τους «νέους φιλοσόφους» του φιλελευθερισμού».

Στην Αυτοκρατορία ο «νέος αγωνιστής κομμουνιστής» δεν έρχεται ως δάνειο από τα παλιά: είναι ο νέος τύπος πολιτικής υποκειμενικότητας που παράγεται «με βάση την (οντολογική και υποκειμενική) παραγωγή των αγώνων για την απελευθέρωση της εργασίας και για μια πιο δίκαιη κοινωνία». Η σημασία του **Foucault** είναι εξαιρετική λέει ο Negri: η γενεαλογία ως κριτική οντολογία του εαυτού μας καθίσταται πολιτική ‘ η επιστημολογία αποκτά «συγκροτησιακό» χαρακτήρα ‘ η ηθική αναδέχεται «μετασχηματιστικές» διαστάσεις. Ζητούμενο είναι να επινοηθεί εκ νέου ο «άνθρωπος» στους κόλπους μιας νέας οντολογίας: «στα χαλάσματα ακριβώς της νεωτερικής τελεολογίας θα ανακτήσουμε ένα υλιστικό “τέλος”».¹¹

β'. “Αυτοκρατορία” και Κοινωνία Ελέγχου

Ο Negri, όπως το εκθέτει στο κεφάλαιο για την “Βιοπολιτική Παραγωγή” στην *Αυτοκρατορία*,¹² θεωρεί πως ο **Foucault** με τις αναλύσεις του μας βοηθά να διαγνώσουμε το ιστορικό πέρασμα από την πειθαρχική στην κοινωνία του ελέγχου. Στην πειθαρχική κοινωνία ένα διάχυτο δίκτυο “dispositifs” (μηχανισμών) παράγει και ρυθμίζει ήθη, έθνη και παραγωγικές πρακτικές. Η διασφάλιση της υπακοής στην εξουσία επιτυγχάνεται κυρίως μέσω πειθαρχικών θεσμών όπως οι φυλακές, τα άσυλα, τα νοσοκομεία, τα εργοστάσια, οι θεσμοί εκπαίδευσης κλπ. οι οποίοι δομούν τον κοινωνικό χώρο και προωθούν έναν τρόπο σκέψης ο οποίος συνάδει προς την λογική της πειθαρχίας. Αντιθέτως, στην κοινωνία του ελέγχου (η οποία «ανοίγεται προς το μετανεωτερικό») οι μηχανισμοί οικοδόμησης του κοινωνικού προστάγματος γίνονται περισσότερο «δημοκρατικοί», ολοένα και «πιο εμμενείς στο κοινωνικό πεδίο», καθώς κατανέμονται στο νου και το σώμα όλων των πολιτών. Ως αποτέλεσμα αυτού οι συμπεριφορές κοινωνικής ένταξης και αποκλεισμού όλο και περισσότερο εσωτερικεύονται από τα ίδια τα υποκείμενα. Η εξουσία πλέον, υποστηρίζει ο Negri, ασκείται μέσω μηχανισμών οι οποίοι «οργανώνουν με άμεσο τρόπο τους νόες» (σε επικοινωνιακά συστήματα, πληροφορικά δίκτυα κλπ.) και τα σώματα (συστήματα κρατικής πρόνοιας, επιτηρούμενες δραστηριότητες κλπ.) «ωθώντας σε μια κατάσταση αυτόβουλης αλλοτρίωσης από την αίσθηση της ζωής και την επιθυμία για δημιουργικότητα».

¹⁰ Έχει επισημανθεί πως η έννοια της «βιοπολιτικής» στον Negri διεκδικείται τόσο ώστε μας απομακρύνει από την αρχική σημασία που είχε στον **Foucault**: λέει ο Negri «κάθε τι που είναι πολιτικό είναι βιο-πολιτικό» (Toni Negri: *Βιοπολιτική και Αντι-εξουσία*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2001). Με μια έννοια “η ζωή” αντιτίθεται στην βιοεξουσία. Αυτό μας οδηγεί σε ένα είδος «πολιτικού βιταλισμού».

¹¹ Toni Negri: “Ο **Foucault** μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), σελ. 176.

¹² M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002.

Επομένως η κοινωνία του ελέγχου χαρακτηρίζεται από μια επίταση και γενίκευση των σωφρονιστικών μηχανισμών της πειθαρχικότητας, ο έλεγχος ωστόσο εκτείνεται πολύ πέραν των δομημένων θεσμικών εστιών και μέσα από ευέλικτα δίκτυα.

Δεύτερον, ο **Foucault** λειοψύχει ο Negri μας επιτρέπει να αντιληφθούμε τη βιοπολιτική φύση του νέου εξουσιαστικού παραδείγματος: η βιοεξουσία «*ρυθμίζει τον κοινωνικό βίο εκ των έσω, παρακολουθώντας τον, ερμηνεύοντάς τον, απορροφώντας τον και αναδιαρθρώνοντάς τον*». Η εξουσία μπορεί να διοικήσει αποτελεσματικά ολόκληρο τον πληθυσμό «*μόνον όταν καθίσταται μια αναπόσπαστη, ζωτική λειτουργία την οποία κάθε άτομο ενστερνίζεται και επανενεργοποιεί εκουσίως*». Όπως ακριβώς το έθετε ο **Foucault**, αντικείμενο της εξουσίας γίνεται πλέον η ζωή. Άμεσο ζητούμενο της βιοεξουσίας δηλαδή είναι η διεύθυνση, η παραγωγή και αναπαραγωγή της ίδιας της ζωής.

Σύμφωνα με τον Negri, μόνο η κοινωνία του ελέγχου είναι σε θέση να υιοθετήσει το βιοπολιτικό πλαίσιο ως αποκλειστικό πεδίο αναφοράς της. Στην πειθαρχική κοινωνία η πειθάρχηση αναπτυσσόταν παρατηρεί ο Negri σύμφωνα με μια «*σχετικώς κλειστή, γεωμετρική και ποσοτική λογική*» («κοινωνία εργοστάσιο»). Καθόλωνε τα άτομα μέσα σε θεσμούς αλλά δεν τα απορροφούσε πλήρως στο ρυθμό της παραγωγικής κοινωνικοποίησης ‘ δεν διαπότηζε τις συνειδήσεις και τα σώματα μέχρι του σημείου απόλυτου χειρισμού. Η σχέση δηλαδή εξουσίας ατόμου «*παρέμενε στατική: η πειθαρχική εισβολή της εξουσίας ήταν ανάλογη της αντίστασης του ατόμου*». Με το πέρασμα στην βιοπολιτική εξουσία, ολόκληρο το κοινωνικό σώμα περιλαμβάνεται στον εξουσιαστικό μηχανισμό ‘ η σχέση εξουσίας ατόμου γίνεται «*ανοιχτή, ποιοτική και συναισθηματική*». Η εξουσία τώρα με τη μορφή του ελέγχου «*εισχωρεί έως τα γάγγλια της κοινωνικής δομής*» ως τα βάθη των συνειδήσεων, εκτείνεται στο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων, ενώ «*η κοινωνία αντιδρά ως ένα σώμα*».

Οι συλλήψεις αυτές της κοινωνίας του ελέγχου και της βιοεξουσίας αποτελούν για τον Negri δύο κεντρικές πτυχές της έννοιας της Αυτοκρατορίας, η οποία αποτελεί και «*το τέλος προς το οποίο κατατείνει το νέο εξουσιαστικό παράδειγμα*».¹³ Υπάρχει εδώ, σ’ αυτό το πέρασμα, κάποια αναλογία με την μετάβαση από την “τυπική” στην “πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο” που περιέγραψε ο Marx; Το πέρασμα είναι «*θεμελιωδώς διαφορετικό, κατά το ότι αντί να επικεντρώνεται στο μονοδιάστατο της διαδικασίας την οποία περιέγραψε ο Marx και αναδιατύπωσε και επεξεκίνησε η Σχολή της Φρανκφούρτης, το φουκωικό πέρασμα πραγματεύεται κυρίως την πληθυντικότητα και την πολλαπλότητα – και οι Deleuze και Guattari αναπτύσσουν αυτή τη θεώρηση με ακόμη μεγαλύτερη ενάργεια*». Η ανάλυση της “πραγματικής υπαγωγής”, όταν νοείται ως επενδύουσα όχι μόνο την οικονομική ή πολιτισμική διάσταση αλλά αυτόν καθαυτό τον κοινωνικό “βίο”, «*διασπά τη γραμμική και ολοκληρωτική μορφή της κεφαλαιοκρατικής ανάπτυξης*». Οι αντιστάσεις «*παύουν να είναι περιθωριακές και ενεργοποιούνται στο κέντρο μιας κοινωνίας η οποία διανοίγεται σε δίκτυα ‘ τα ατομικά σημεία μοναδικοποιούνται σε χίλια διαφορετικά επίπεδα*».¹⁴ Αυτό που «*σιωπηρά οικοδόμησε ο Foucault (και που οι Deleuze και Guattari κατέστησαν σαφές)* είναι συνεπώς το παράδοξο μιας εξουσίας που, ενώ συνενώνει και εγκολπώνεται κάθε στοιχείο του κοινωνικού βίου [...], αφήνει ταυτόχρονα να διαφανεί ένα νέο πλαίσιο, ένα νέο περιβάλλον μέγιστης πολλαπλότητας και ανεπίσχετης μοναδικοποίησης – ένα περιβάλλον του συμβάντος».¹⁵

Ο **Foucault** είχε τονίσει σε αρκετά σημεία των ερευνών του, πως η μετάβαση από το κυρίαρχο Παλαιό Καθεστώς στο πειθαρχικό νεωτερικό κράτος θα έπρεπε απαραίτητα να λάβει υπόψη ότι ο έλεγχος δεν διεξάγεται αποκλειστικά και μόνο διαμέσου της συνείδησης και της ιδεολογίας: «*για την κεφαλαιοκρατική κοινωνία η βιοπολιτική είναι αυτό που έχει τη μέγιστη σπουδαιότητα, το βιολογικό, το σωματικό, το υλικό*».¹⁶ Ο **Foucault** σύμφωνα με την άποψη του Negri προσπάθησε να «*επαναφέρει το πρόβλημα της κοινωνικής αναπαραγωγής και όλα τα στοιχεία του αποκαλούμενου εποικοδομήματος στο εσωτερικό της υλικής, θεμελιακής*

¹³ Ίσως, ισχυρίζεται ο Negri, όπως ο **Foucault** αντιλήφθηκε το *Πανοπτικόν* ως το *διάγραμμα* της νεωτερικής εξουσίας, η παγκόσμια αγορά θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως το διάγραμμα της αυτοκρατορικής εξουσίας. Στον εξομαλυσμένο χώρο της Αυτοκρατορίας δεν υπάρχει κανένας “τόπος” εξουσίας – η εξουσία είναι παντού και πουθενά. Η Αυτοκρατορία «*είναι μια ου-τοπία, ή ορθότερα ένας μη-τόπος*». (M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 260).

¹⁴ Ενώ στην πειθαρχική εποχή το συμποτάζ ήταν η θεμελιακή μορφή αντίστασης παρατηρεί ο Negri, στην εποχή του αυτοκρατορικού ελέγχου ίσως είναι η αποσκίρτηση («*έξοδος*», «*νομαδισμός*»). Αυτή η αποσκίρτηση δεν έχει ορισμένο τόπο, είναι η «*εκκένωση των τόπων εξουσίας*». (M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 289).

¹⁵ M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 48-52.

¹⁶ M. **Foucault**: “La naissance de la medicine sociale”, *Dits et Ecrits III*.

δομής και να ορίσει αυτό το πεδίο όχι μόνο με οικονομικούς αλλά και με πολιτισμικούς, σωματικούς και υποκειμενικούς όρους». Εντούτοις, παρ' ότι ο **Foucault** διείδε τον βιοπολιτικό ορίζοντα της σύγχρονης κοινωνίας και τον όρισε ως ένα πεδίο εμμένειας – «δεν κατόρθωσε ποτέ να απεγκλωβιστεί από την στρουκτουραλιστική επιστημολογία η οποία κατηύθυνε εξ αρχής τις έρευνές του». Στην πραγματικότητα εάν ρωτούσαμε τον **Foucault** ποιος ή τι κατευθύνει το σύστημα, ή ποιος είναι ο “βίος” «η απάντησή του θα ήταν μια αμήχανη σιωπή. Αυτό που τελικά αποτυγχάνει να συλλάβει ο **Foucault** είναι η πραγματική δυναμική της παραγωγής μέσα στην βιοπολιτική κοινωνία». Αντιθέτως οι Deleuze και Guattari παρουσιάζουν «μια κυριολεκτικά μετα-στρουκτουραλιστική αντίληψη της βιοεξουσίας, η οποία ανανεώνει την υλιστική σκέψη και ερείδεται σταθερά στο ερώτημα της παραγωγής του κοινωνικού Είναι». Η συνεχής λειτουργία των κοινωνικών μηχανών στις ποικίλες διατάξεις και συναρμογές τους παράγει τον κόσμο και τα υποκείμενά του – παραγωγή αξιών, κοινωνικών σχέσεων, συναισθημάτων ‘ ωστόσο οι Deleuze και Guattari αρθρώνουν την κοινωνική αναπαραγωγή «μόνο επιφανειακά και εφήμερα, ως έναν χαοτικό, απροσδιόριστο ορίζοντα που χαρακτηρίζεται από το ασύλληπτο συμβάν». Η σύλληψη της σχέσης κοινωνικής παραγωγής και βιοεξουσίας λειο Negri μπορεί να γίνει καλύτερα με τη βοήθεια όρων όπως «μαζική διανοητικότητα», «άυλη εργασία» ή την μαρξική «γενική διάνοια» (general intellect).¹⁷

γ'. Ουμανισμός μετά τον “Θάνατο του Ανθρώπου”

Αναφερόμενος στις τελευταίες μελέτες του **Foucault** για την *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, ο Negri παρατηρεί πως «αναβιώνει η ίδια επαναστατική ορμή που ζωογόνησε τον αναγεννησιακό ουμανισμό. Η ηθική μέριμνα του εαυτού επανεμφανίζεται ως συντακτική δύναμη αυτοδημιουργίας». Εντούτοις αυτό δεν αποτελεί αντίφαση ή υπαναχώρηση: αυτό που θέτει ο **Foucault** είναι ένα φαινομενικά παράδοξο, αλλά και επείγον ερώτημα: τι σημαίνει ο ουμανισμός μετά τον θάνατο του Ανθρώπου; Αλλιώς, τι μπορεί να σημαίνει ένας αντιουμανιστικός (ή μετα-ανθρώπινος) ουμανισμός;

Ο αντιουμανισμός των Althusser, **Foucault** κ.ά. της δεκαετίας του '60, συνδέεται με μια έννοια με την άρνηση του Spinoza να αναγνωρίσει στην ανθρώπινη φύση νόμους διαφορετικούς από τους νόμους της φύσης ως όλου. Εάν ο Άνθρωπος εννοηθεί ξεχωριστά από την φύση, τότε ο Άνθρωπος δεν υπάρχει. «Αυτή ακριβώς η παραδοχή είναι ο θάνατος του Ανθρώπου» σημειώνει ο Negri.

Εντούτοις ο αντιουμανισμός «δεν έρχεται κατ' ανάγκην σε αντίθεση με το επαναστατικό πνεύμα του αναγεννησιακού ουμανισμού [...]». Το κοινό στοιχείο είναι επί της ουσίας, σύμφωνα με τον Negri «μια επίθεση εναντίον της υπερβατικότητας»: υπάρχει μια συνέχεια μεταξύ της θρησκευτικής σκέψης που εκχωρεί εξουσία επί της φύσεως στον Θεό, και της νεωτερικής σκέψης που εκχωρεί την ίδια εξουσία στον Άνθρωπο. Η υπερβατικότητα του θεού απλώς μεταβιβάζεται στον Άνθρωπο. Ωστόσο ένας τέτοιος Άνθρωπος που στέκεται χωριστά και πάνω από τη φύση «δεν έχει θέση σε μια φιλοσοφία της εμμένειας». Όπως ο Θεός, «ετούτη η υπερβατική μορφή Ανθρώπου οδηγεί γρήγορα στην επιβολή κοινωνικής ιεραρχίας και κυριαρχησης». Ο αντιουμανισμός επομένως ως άρνηση κάθε υπερβατικότητας δεν πρέπει να συγχέεται με την άρνηση της δημιουργικής ζωντανής δύναμης που ζωογονεί το επαναστατικό ρεύμα της νεωτερικής παράδοσης. «Απεναντίας, η άρνηση της υπερβατικότητας είναι η συνθήκη που καθιστά δυνατό να συλλογιζόμαστε αυτήν την εμμενή εξουσία, μια αναρχική βάση φιλοσοφίας: “Ni Dieu, ni maitre, ni l'homme”».

Επομένως ο ουμανισμός των τελευταίων έργων του **Foucault** δεν αντιφάσκει ή παρεκκλίνει. Μόλις αναγνωρίσουμε τα μετα-ανθρώπινα σώματα και νόες μας, μόλις αναγνωρίσουμε τους εαυτούς μας ως «τα πιθηκοειδή και τα cyborgs που είμαστε» χρειάζεται έπειτα να ερευνήσουμε τις δημιουργικές δυνάμεις μας. Αυτός είναι ο ουμανισμός μετά το θάνατο του Ανθρώπου: «ό,τι ο **Foucault** ονομάζει “le travail de soi sur soi”, το διαρκές συντακτικό σχέδιο δημιουργίας ημών αυτών και του κόσμου».¹⁸

δ'. Οριζόντια Θέση των Κυκλωμάτων Ελέγχου

Το κεφάλαιο σύμφωνα με τον Negri, δεν έχει ανάγκη από μια υπερβατική εξουσία αλλά από «έναν μηχανισμό ελέγχου, ο οποίος θα εδρεύει στο επίπεδο της εμμένειας».¹⁹ Καθώς τα τείχη των θεσμών της

¹⁷ M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 54-56.

¹⁸ M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 133-134.

¹⁹ M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 436.

πειθαρχικής κοινωνίας καταρρέουν η λογική της υποκειμενοποίησης (subjectification) διαχέεται σε όλο το κοινωνικό πεδίο. Που ακριβώς εδραζόταν όμως η υπερβατικότητα της πειθαρχικής κοινωνίας; Για τον **Foucault** παρατηρεί ο Negri η άσκηση της πειθαρχίας είναι «*απολύτως εμμενής στις υποκειμενικότητες που εξουσιάζει*»: η πειθαρχία δηλαδή δεν είναι μια έξωθεν φωνή που υπαγορεύει αφ' υψηλού, αλλά μάλλον κάτι που μοιάζει με «*εσώτερο ψυχαναγκασμό*» και που δεν διακρίνεται από τη βούλησή μας. Εντούτοις, οι θεσμοί οι οποίοι αποτελούν αναγκαίες συνθήκες και καθορίζουν χωρικά την εμβέλεια άσκησης της εξουσίας, διατηρούν μια απόσταση από τις κοινωνικές δυνάμεις τις οποίες παράγουν: τα τείχη της φυλακής ή του ασύλου για παράδειγμα, περιορίζουν την εφαρμογή της λογικής του εγκλεισμού.

Ο **Foucault**, υπογραμμίζει ο Negri γεφυρώνει την απόσταση που χωρίζει τα υπερβατικά τείχη των θεσμών από την εμμενή άσκηση της πειθαρχίας, θέτοντας σε λειτουργία τις έννοιες “dispositif” και “διάγραμμα”. Ο “dispositif” (μηχανισμός, μηχανή ή εκδίπλωση) είναι η γενική στρατηγική πίσω από την εμμενή και πραγματική άσκηση της πειθαρχίας (η “λογική του εγκλεισμού” για παράδειγμα, που επιβλέπει τις σωφρονιστικές πρακτικές). Το “διάγραμμα” καθιστά δυνατές τις εκδίπλώσεις του πειθαρχικού dispositif (η αρχιτεκτονική για παράδειγμα του Πανοπτικού, αποτελεί το διάγραμμα ή το δυνητικό σχέδιο που πραγματώνεται στους ποικίλους πειθαρχικούς dispositifs). Οι ίδιοι οι θεσμοί πραγματώνουν το διάγραμμα σε συγκεκριμένες κοινωνικές μορφές.

Η φυλακή πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ, δεν εξουσιάζει, δεν “κυριαρχεί” επί των τροφίμων της με τον τρόπο ενός ηγεμόνα ‘ δημιουργεί τον χώρο όπου οι εγκλειστοί μέσω των πειθαρχικών dispositifs αυτοπειθαρχούν. Με αυτή την έννοια ο πειθαρχικός θεσμός δεν είναι “αφ’ εαυτού κυρίαρχος” – η αφαίρεσή του ή η υπερβατικότητά του επί του κοινωνικού πεδίου παραγωγής της υποκειμενικότητας είναι που αποτελεί το κείμενο στοιχείο στις πειθαρχικές κοινωνίες. Η κυριαρχία δηλαδή έχει γίνει δυνητική (και παράλληλα βέβαια απολύτως πραγματική) και πραγματώνεται παντού μέσω της πειθαρχίας. Η πτώση των κάθετων θεσμικών τειχών στην σημερινή εποχή, αφήνει να φανεί η «*οριζόντια θέση των κυκλωμάτων του ελέγχου*». Η μετάβαση από την πειθαρχία στον έλεγχο δεν σημαίνει το τέλος της πειθαρχίας: αντιθέτως, η εμμενής άσκηση της τελευταίας, η αυτο-πειθαρχηση των υποκειμένων, επεκτείνεται σε πολύ γενικότερο επίπεδο στην κοινωνία του ελέγχου. Αυτό που άλλαξε είναι ότι οι πειθαρχικοί dispositifs είναι λιγότερο περιορισμένοι και χωρικά συνδεδεμένοι με το κοινωνικό πεδίο. Οι πειθαρχίες (σωφρονιστική, σχολική, νοσοκομειακή, εργοστασιακή κλπ.) συνυφαίνονται στην υβριδική παραγωγή της υποκειμενικότητας. Κατά τη μετάβαση λοιπόν, τα υπερβατικά στοιχεία φθίνουν και οι εμμενείς πλευρές επιτείνονται και γενικεύονται.

Ο Negri υποστηρίζει ότι η εμμενής παραγωγή της υποκειμενικότητας στην κοινωνία του ελέγχου «*συμφωνεί με την αξιωματική λογική του κεφαλαίου*», πρόκειται για μια νέα, πιο πολύπλοκη συμβατότητα κυριαρχίας και κεφαλαίου. Οι υποκειμενικότητες που παρήγαγε η πειθαρχική κοινωνία «*έμοιαζαν με τα τυποποιημένα μηχανικά εξαρτήματα που παράγονταν μαζικά στο εργοστάσιο: ο τρόφιμος, η μητέρα, ο εργάτης, ο φοιτητής κ.ο.κ.*». Κάθε εξάρτημα επιτελούσε μια συγκεκριμένη λειτουργία στη συναρμολογημένη μηχανή και μπορούσε να αντικατασταθεί από άλλο ίδιου τύπου. Ωστόσο οι ταυτότητες που παρήγαγαν οι πειθαρχικοί θεσμοί δεν ήταν ευέλικτες – η κοινωνία του ελέγχου προϋποθέτει υποκειμενικότητες που δεν είναι καθηλωμένες σε ορισμένη ταυτότητα, αλλά είναι υβριδικές, ευπροσάρμοστες. Καθώς τα περιοριστικά τείχη πέφτουν οι υποκειμενικότητες τείνουν να παράγονται ταυτόχρονα από περισσότερους θεσμούς, σε διάφορους συνδυασμούς. Οι υποκειμενικότητες της κοινωνίας του ελέγχου «*συγκροτούνται ως κράματα*».²⁰

Ο Negri σε κείμενό του που δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Multitudes* no.9 2002,²¹ αναφέρεται σε ορισμένες επισημάνσεις που έγιναν από κάποιους κριτικούς σχετικά με την έννοια του “πλήθους” και την ενδεχόμενη, λανθασμένη, ταύτισή του με την κλασική έννοια του προλεταριάτου. Μια ταύτιση αυτού του είδους θα έθετε το “πλήθος” σε διαλεκτική αντιπαράθεση με την εξουσία;

Σύμφωνα με τον Negri η αντίληψη του **Foucault** για την εξουσία δεν αποκλείει τον ανταγωνισμό. «*Αντιθέτως, αυτή του η αντίληψη δεν υπήρξε ποτέ κυκλική και ποτέ οι προσδιορισμοί της εξουσίας στην ανάλυσή του δεν θεωρήθηκε ότι εντάσσονταν σε ένα παιχνίδι ουδετεροποίησης. Δεν αληθεύει ότι η σχέση μεταξύ*

²⁰ M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 435-443.

²¹ Ελληνική μετάφραση: “Για έναν οντολογικό ορισμό του πλήθους”, στο *Το Πλήθος και η Μητρόπολη*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2003.

μικροεξουσιών αναπτύσσεται σ' όλα τα επίπεδα της κοινωνίας χωρίς μια θεσμική ρήξη μεταξύ κυρίαρχων και κυριαρχούμενων. Στον **Foucault** υπάρχουν πάντοτε υλικοί προσδιορισμοί, συγκεκριμένες έννοιες: δεν υπάρχει μια εξέλιξη που ισοπεδώνεται σε μια ισορροπία, συνεπώς δεν υπάρχει ένα ιδεαλιστικό σχήμα της ιστορικής εξέλιξης». Η παραγωγή της υποκειμενικότητας αναπτύσσει πάντοτε αντιστάσεις – οι αγώνες καθορίζουν το είναι, το συγκροτούν και είναι πάντοτε ανοιχτοί: μόνο η βιοεξουσία αναζητεί την άθροισή τους. Ταυτοχρόνως, δεν πρόκειται να επιστρέψουμε όπως παρατηρεί ο Negri σε μια αντίθεση (με τη μορφή καθαρής εξωτερικότητας) μεταξύ εξουσίας και πλήθους.

Ο **Foucault** αρνείται την άθροιση της εξουσίας, «αλλά σίγουρα όχι τη δυνατότητα εκ μέρους των ανυπότακτων υποκειμένων να πολλαπλασιάζουν χωρίς τέλος τα “foyers του αγώνα” και της παραγωγής του είναι. Ο **Foucault** είναι ένας επαναστάτης στοχαστής ‘ δεν υπάρχει περίπτωση να ανάγει το σύστημά του σε μια χομπσιανή μηχανική των ισοδύναμων σχέσεων».²²

Παρέκβαση: Foucault, βιο-πολιτική και “Homo Sacer”

Όπως έχουμε δει, ο **Foucault** περιέγραψε τη διαδικασία υπαγωγής, στις απαρχές της νεωτερικής εποχής, της φυσικής ζωής στους μηχανισμούς και τις διευθετήσεις της κρατικής εξουσίας, οπότε και η πολιτική μετασχηματίζεται σε «βιο-πολιτική». Το βιολογικό είδος, το ζωντανό σώμα, εν τέλει η υγεία του έθνους αποκτούν τεράστια σημασία και η κυρίαρχη εξουσία μετατρέπεται σε δια-κυβέρνηση των ανθρώπων. «Ο, τι προκύπτει, λέει ο **Foucault**, είναι ένα είδος αποκήνωσης του ανθρώπου» μέσω των πιο «εξεζητημένων πολιτικών τεχνικών». Ενώ επιδιώκεται η «προστασία της ζωής» ταυτόχρονα «νομιμοποιείται το ολοκαύτωμα». Η επικράτηση του ίδιου του καπιταλισμού δεν θα ήταν εφικτή χωρίς την πειθάρχηση των σωμάτων και την άσκηση της νέας βιοεξουσίας.²³

Ο Giorgio Agamben επισημαίνει σωστά το γεγονός πως ο **Foucault** δεν προχώρησε τις έρευνές του στα κατεξοχήν πεδία μοντέρνας βιο-πολιτικής: το στρατόπεδο συγκέντρωσης και τη δομή των μεγάλων ολοκληρωτικών κρατών του 20^{ου} αιώνα.²⁴ Το αποφασιστικό στοιχείο εδώ σχετικά με την νεωτερικότητα είναι όπως το υπογραμμίζει ο Agamben ακριβώς η είσοδος της ζωής στην σφαίρα της πόλεως, η πολιτικοποίηση της “γυμνής ζωής” ως τέτοιας.²⁵ Ο ολοκληρωτισμός, ο ναζισμός και τα συναφή «αινίγματα» του 20^{ου} αιώνα θα μπορούσαν να επιλυθούν «αποκλειστικά στο έδαφος πάνω στο οποίο διαμορφώθηκαν και εγέρθηκαν ‘ εκείνο της βιοπολιτικής».²⁶ μόνο σε έναν βιοπολιτικό ορίζοντα θα μπορούσαμε να αποφασίσουμε, εάν οι κατηγορίες πάνω στην αντίθεση των οποίων θεμελιώθηκε η νεωτερική πολιτική (Δεξιά/ Αριστερά, ιδιωτικό/ δημόσιο, απολυταρχία/ δημοκρατία κλπ.), οι οποίες «προοδευτικώς ξεθώριασαν», θα πρέπει να εγκαταλειφθούν οριστικά ή ενδεχομένως να αποκτήσουν εκ νέου το περιεχόμενο και τη σημασία που απώλεσαν σε εκείνον ακριβώς τον ορίζοντα. «Μόνον ένας στοχασμός, ο οποίος αποδεχόμενος τις υποδείξεις του **Foucault** και του Benjamin, θα προχωρήσει στη θεματική διερεύνηση της σχέσης μεταξύ γυμνής ζωής και πολιτικής, που εξουσιάζει υπογειώς τις ιδεολογίες της νεωτερικότητας, οι οποίες φαινομενικώς απέχουν παρασάγγας μεταξύ τους, θα υποχρεώσει το πολιτικό στοιχείο να βγει από την αφάνεια [...]».²⁷

Οι μελέτες του **Foucault** στα τελευταία χρόνια της ζωής του,²⁸ μπορούμε να διαπιστώσουμε με πως ακολούθησαν δύο διακριτές κατευθύνσεις: η μια οδήγησε στη μελέτη των πολιτικών τεχνικών (για παράδειγμα η “επιστήμη της αστυνομίας”) με τις οποίες το κράτος εγκολπώνεται τη μέριμνα της φυσικής ζωής των ατόμων ‘ η άλλη κατεύθυνση οδηγεί στις «τεχνολογίες του εαυτού» διαμέσου των οποίων λαμβάνει χώρα η

²² A. Negri: *To Πλήθος και η Μητρόπολη*, Ελευθεριακή Κουλτούρα 2003, σελ. 35-36.

²³ Ο Agamben προεκτείνει τις έρευνες του **Foucault** και η έννοια της «βιο-πολιτικής» καθίσταται μια σταθερά της ανθρώπινης ιστορίας: «[...] η παραγωγή ενός βιοπολιτικού σώματος είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της κυρίαρχης εξουσίας» (G. Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 25).

²⁴ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005 (πρώτη έκδοση 1995).

²⁵ Το “καθαρό είναι”.

²⁶ Ο ολοκληρωτισμός του καιρού μας θεμελιώνεται υποστηρίζει ο Agamben, στην δυναμική ταυτότητα ζωής και πολιτικής και δίχως αυτή παραμένει ακατανόητος. Η μυστηριώδης συγγένεια του ναζισμού με τον σταλινισμό φωτίζεται μόνο στον ορίζοντα της βιοπολιτικής. (Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 231).

²⁷ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 22.

²⁸ Ομιλίες στο Πανεπιστήμιο του Vermont (1982).

«υποκειμενοποίηση» του ατόμου, η αγκύρωση στην ταυτότητα και συνείδησή του και ταυτόχρονα σε μια εξουσία ελέγχου από έξω. Οι δύο αυτές κατευθυντήριες συμπλέκονται σε πολλά σημεία: ο **Foucault** μιλάει για έναν «διπλό πολιτικό δεσμό, ο οποίος συγκροτείται από την εξατομίκευση και από την ταυτόχρονη ολοποίηση των δομών της νεωτερικής εξουσίας».²⁹ Το σημείο σύγκλισης των δύο αυτών γραμμών παρέμεινε στην έρευνα του **Foucault** παρατηρεί ο Agamben «*παραδόξως αδιευκρίνιστο*». Υφίσταται ένα ενιαίο κέντρο στο οποίο ο πολιτικός αυτός διπλός δεσμός, εξατομίκευσης και ολοποίησης, βρίσκει τον λόγο ύπαρξής του; Υπάρχει ένα σημείο στο οποίο η «εθελοδοουλία» των ατόμων συναντιέται με την αντικειμενική εξουσία; Νομιμοποιούμαστε στις μέρες μας, με δεδομένη μια διαβρωτική εξουσία της “κοινωνίας του θεάματος” να διατηρούμε σε απόσταση τις υποκειμενικές τεχνολογίες από τις πολιτικές τεχνικές;

Ο Agamben δηλώνει την πρόθεσή του να ερευνήσει ακριβώς αυτό το σημείο τομής μεταξύ δικαιο-θεσμικού μοντέλου και βιοπολιτικού μοντέλου εξουσίας. Θεωρεί ότι οι δύο αναλύσεις δεν μπορούν να απομονωθούν η μία από την άλλη. Η ένταξη της γυμνής ζωής στην πολιτική σφαίρα «*συνιστά τον αρχέγονο πυρήνα –παρ’ ότι παραμένει κρυφός- της κυρίαρχης εξουσίας*». Η «*παραγωγή ενός βιοπολιτικού σώματος είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της κυρίαρχης εξουσίας. Υπό αυτή την έννοια, η βιοπολιτική είναι αρχαία όσο τουλάχιστον είναι και η κυρίαρχη εξαίρεση*». Επαναφέροντας στο κέντρο των υπολογισμών του τη βιολογική ζωή, το νεωτερικό κράτος απλώς «*επαναφέρει στο φως το μυστικό δεσμό που ενώνει την εξουσία με τη γυμνή ζωή, επαναβεβαιώνοντας έτσι τον άρρηκτο δεσμό [...] μεταξύ της μοντέρνας εξουσίας και του πλέον μακρινού και αμνημόνευτου των *arcana imperii**».³⁰

Ο Agamben επιστρέφει στον Αριστοτέλη και τον ορισμό της πόλης ως αντίθεσης μεταξύ “ζην” και “ευ ζην”, για να διαπιστώσει εν τέλει πως η δυτική πολιτική συγκροτείται κυρίως διαμέσου ενός αποκλεισμού (που είναι ταυτόχρονα και μια περίληψη, *inclusionne*) της γυμνής ζωής. Ο **Foucault** είχε το είχε επισημάνει ως εξής: για τον Αριστοτέλη ο άνθρωπος ήταν ένα «“ζών” ‘ και πέραν τούτου ένα “ζών” ικανό να έχει και πολιτική υπόσταση». Για τον Agamben το κρίσιμο σημείο είναι αυτό το «*πέραν τούτου*»: ο Αριστοτέλης φαίνεται πως τοποθετεί τον ακριβή τόπο της πόλης στο πέρασμα από την φωνή στην γλώσσα ‘ ο δεσμός γυμνής ζωής και πολιτικής είναι ακριβώς εκείνος, «*που ο μεταφυσικός ορισμός του ανθρώπου “ως όντος που διαθέτει τη γλώσσα” αναζητά στην άρθρωση μεταξύ φωνής και λόγου*». Η πολιτική λοιπόν εμφανίζεται ως η θεμελιώδης δομή της δυτικής μεταφυσικής στο βαθμό που καταλαμβάνει το κατώφλι όπου υλοποιείται η άρθρωση έμβιου όντος και λόγου. «*Το θεμελιώδες κατηγορικό ζεύγος της δυτικής πολιτικής δεν είναι το φίλος-εχθρός, αλλά εκείνο μεταξύ γυμνής ζωής-πολιτικής ύπαρξης, ζωής-βίου, αποκλεισμού-περίληψης. Η πολιτική υφίσταται γιατί ο άνθρωπος είναι το έμβιο ον που στον λόγο, στη “γλώσσα”, διαχωρίζει και αντιτάσσει στον ίδιο τον εαυτό του τη γυμνή ζωή του και, ταυτοχρόνως, βρίσκεται σε μια διαρκή σχέση μαζί της, σε έναν περιληπτικό αποκλεισμό*».³¹

Η «*γυμνή ζωή*» λοιπόν του *homo sacer*, είναι η «*φονεύσιμη και άθυτη ζωή*» (εκείνη που μπορεί να θανατωθεί ατιμωρητί, χωρίς ωστόσο να αποτελεί άξια θυσιαστήρια προσφορά. Μια «*σκοτεινή φιγούρα του ρωμαϊκού κόσμου, όπου η ανθρώπινη ζωή περιλαμβάνεται στην τάξη (*ordinamento*) μονάχα στη μορφή του αποκλεισμού της (δηλαδή της απόλυτης φονευσιμότητά της [...])*». Η θέση επομένως του **Foucault** εκτιμά ο Agamben θα πρέπει να ολοκληρωθεί υπό την έννοια ότι αυτό που κυρίως χαρακτηρίζει την νεωτερική πολιτική δεν είναι τόσο “η περίληψη της ζωής στην πόλη” («καθεαυτή αρχαιότατη») ούτε το ότι η ζωή ως τέτοια καθίσταται αντικείμενο των υπολογισμών της κρατικής εξουσίας – αντιθέτως, το σημαντικό είναι ότι όσο προχωρά η διαδικασία ανάδειξης πανταχού της εξαίρεσης σε κανόνα, η σφαίρα της γυμνής ζωής, τοποθετούμενης αρχικά στο περιθώριο της τάξης, ταυτίζεται προοδευτικά με την πολιτική σφαίρα, έτσι ώστε αποκλεισμός (*enclusionne*) και περίληψη (*inclusionne*), εξωτερικό και εσωτερικό, “βίος” και “ζωή”, δίκαιο και γεγονός εισέρχονται σε μια ζώνη «*μη αναγώγιμης αδιακρίσιμης (*irriducibile indistinzione*)*». Η «κατάσταση εξαίρεσης» (*stato di eccezione*) στο πλαίσιο της οποίας η γυμνή ζωή αποκλειόταν και αιχμαλωτιζόταν από την τάξη, συνιστούσε ουσιαστικά το θεμέλιο του πολιτικού συστήματος. Όταν τα όριά της καθίστανται

²⁹ Michel **Foucault**, *Dits et Ecrits, IV*, Gallimard Paris 1994, σελίδες 229-232. Ο Agamben παρατηρεί σε ένα άλλο του κείμενο: στον **Foucault** το να δημιουργήσεις την ζωή σου ως ένα έργο τέχνης είναι ταυτόσημο με ένα είδος “*απάρνησης*” του εαυτού: όταν η ζωή σου γίνεται έργο τέχνης δεν είσαι εσύ η αιτία του, το να φτιάχνεις την ζωή σου συμπίπτει με το να αποσπάσαι από τον εαυτό σου - και αυτό το συναντάμε επίσης στην ιδέα του Nietzsche για το «*έργο τέχνης χωρίς καλλιτέχνη*». (Giorgio Agamben: *H Εξαίρεση και οι Κανόνες*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2005, σελ. 10).

³⁰ Μυστηρίων της εξουσίας (μετάφραση του Π. Τσιαμούρα).

³¹ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 26-27.

δυσδιάκριτα, απροσδιόριστα, η γυμνή ζωή απελευθερώνεται στην πόλη και καθίσταται το υποκείμενο και το αντικείμενο της πολιτικής τάξης και των συγκρούσεών της, ο μόνος τόπος τόσο της οργάνωσης της πολιτικής εξουσίας όσο και της χειραφέτησης από αυτήν.

Από τη μια λοιπόν μέσω πειθαρχικών τεχνικών ο άνθρωπος ως έμβιο ον καθίσταται το ειδικό αντικείμενο της κρατικής εξουσίας. Από την άλλη, στα πλαίσια της νεωτερικής δημοκρατίας ο άνθρωπος ως έμβιο ον παρουσιάζεται όχι πλέον ως αντικείμενο αλλά ως υποκείμενο της πολιτικής εξουσίας. Οι δύο αυτές διαδικασίες συγκλίνουν στο ότι και στις δύο αυτό που τίθεται υπό ερώτηση είναι η γυμνή ζωή του πολίτη, το βιοπολιτικό σώμα της ανθρωπότητας. Έτσι λοιπόν στην νεωτερική δημοκρατία (εν σχέσει προς την κλασική) υφίσταται ένα αίτημα «*απελευθέρωσης της ζωής*», μετατροπής της γυμνής ζωής σε «*μορφή ζωής*».³² Ο Agamben θα υπογραμμίσει: πίσω από την διαδικασία που οδηγεί στα δικαιώματα και τις ελευθερίες συναντάμε το σώμα του ιερού ανθρώπου με τον «*διττό κυρίαρχό του*», την άθυτη αλλά φονεύσιμη ζωή του. Δεν σημαίνει αυτό πως πρέπει να υποτιμηθούν οι κατακτήσεις της δημοκρατίας, ωστόσο οφείλουμε να κατανοήσουμε ότι η δημοκρατία μας αποδείχθηκε απρόσμενα ανίκανη να διαφυλάξει από την συντριβή εκείνη τη ζωή στην απελευθέρωση και στην ευτυχία της οποίας είχε αφιερώσει όλες τις προσπάθειές της. «*Η παρακμή της νεωτερικής δημοκρατίας και η προοδευτική σύγκλιση της με τα ολοκληρωτικά κράτη στις μεταδημοκρατικές κοινωνίες του θεάματος [...], έχουν ίσως τις ρίζες τους σε αυτή την απορία*» η οποία ωθεί την δημοκρατία μας σε «*σφικτό μυστικό εναγκαλισμό με τον πιο λυσσαλέο εχθρό της*». Η πολιτική μας «*δεν γνωρίζει σήμερα άλλη αξία (και κατά συνέπεια, άλλη απαξία) παρά μόνο τη ζωή, και όσο δεν λύνονται οι αντιθέσεις που αυτό συνεπάγεται, ο ναζισμός και ο φασισμός, οι οποίοι κατέστησαν την απόφαση περί γυμνής ζωής το υπέρτατο πολιτικό κριτήριο, θα εξακολουθούν δυστυχώς να είναι επίκαιροι*».³³ Ένας επιζήσας έγκλειστος σε στρατόπεδο συγκέντρωσης το διετύπωσε ως εξής: «*η αμφισβήτηση της ιδιότητας του ανθρώπου προκαλεί μια σχεδόν βιολογική διεκδίκηση του ανήκειν (appartenenza) στο ανθρώπινο είδος*».³⁴ Η θέση περί στενής και βαθιάς αλληλεγγύης μεταξύ δημοκρατίας και ολοκληρωτισμού δεν αποτελεί μια ιστοριογραφική παρατήρηση που θα δικαιολογούσε την ισοπέδωση των τεράστιων διαφορών ‘ *«παρ’ όλα αυτά στο ιστορικο-φιλοσοφικό επίπεδο που της προσιδιάζει θα πρέπει να διατηρηθεί σθεναρά προκειμένου να οδηγηθούμε στην επινόηση μιας νέας πολιτικής*».

Πώς είναι δυνατόν να «*πολιτικοποιήσουμε*» την «*φυσική ηδύτητα της ζωής*»; Και είναι αυτό κάτι το οποίο το έχει η ίδια η ζωή “ανάγκη”; Η βιοπολιτική του νεωτερικού ολοκληρωτισμού και η καταναλωτική κοινωνία με τον μαζικό ηδονισμό, υποστηρίζει ο Agamben έδωσαν μια απάντηση σε αυτά, ωστόσο «*μέχρι να εμφανιστεί μια πολιτική εξ ολοκλήρου νέα, δηλαδή όχι πια θεμελιωμένη στην exceptio της γυμνής ζωής, κάθε θεωρία και κάθε πράξη θα παραμένουν αιχμάλωτες σε μια απουσία ζωής, και η “ευημερία” της ζωής θα αποκτά πολιτική ιθαγένεια μόνο δια του αίματος και του θανάτου ή στον απόλυτο παραλογισμό στον οποίο την καταδικάζει η κοινωνία του θεάματος*».³⁵

Ο Carl Schmitt είχε ορίσει την κυριαρχία ως εξής: «*κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση εξαίρεσης*» (κατάσταση εκτάκτου ανάγκης). Ο κυρίαρχος παρατηρούσε ο Schmitt «*βρίσκεται την ίδια στιγμή εντός και εκτός της έννομης τάξης*».³⁶ Ο Walter Benjamin προέβλεψε σωστά πως στην σημερινή εποχή η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης έχει γίνει ο κανόνας. Ο Agamben θέτει εκ νέου το πρόβλημα των ορίων και της «*αρχέγονης δομής της κρατικότητας*». Η «*ανεπάρκεια της αναρχικής και της μαρξικής κριτικής του κράτους συνίστατο ακριβώς στο γεγονός ότι δεν είχε ούτε καν διαβλέψει αυτή τη δομή [...]*».³⁷

Στον Schmitt ο κυρίαρχος Νόμος συνίσταται στην «*τακτοποίηση του χώρου*» ‘ η «*τακτοποίηση*» αυτή δεν είναι μόνο «*πάρσιμο της γης*», παγίωση μια δικαυκής τάξης (ταξι-θέτηση) και εδαφικής τάξης (τοπο-θέτηση), αλλά πρωτίστως «*πάρσιμο του έξω*», εξαίρεση. Προϋπόθεση για να μιλήσουμε για την εφαρμογή του κανόνα, είναι η δημιουργία μια «*ζώνης αδιαφορίας*» μεταξύ χάους και φυσιολογικής κατάστασης: της κατάστασης

³² Με τον όρο «*μορφή-της-ζωής*» εννοείται μια ζωή που δεν μπορεί πλέον να διαχωριστεί από τη μορφή της, μια ζωή στην οποία δεν είναι δυνατόν να απομονωθεί κάτι σαν και αυτό που είναι η «*γυμνή ζωή*» (Giorgio Agamben: *Η Μορφή-της-Ζωής*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2002-03, σελ. 5).

³³ Ο φασισμός και ο ναζισμός αποτελούν δύο κινήματα “βιοπολιτικά” με την κυριολεκτική σημασία του όρου.

³⁴ Robert Antelme, 1947 (παρατίθεται από τον Agamben, σελ. 30).

³⁵ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 31.

³⁶ Βλπ. Carl Schmitt: *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία της κυριαρχίας*, επιμέλεια-μετάφραση Παν. Κονδύλης, Λεβιάθαν 1994.

³⁷ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 32.

εξαιρέσης. Ένας κανόνας για να αναφέρεται σε κάτι πρέπει να προϋποθέτει αυτό που βρίσκεται έξω από τη σχέση, και παρ' όλα αυτά να οικοδομεί μια συσχέτιση μαζί του. Κατ' αυτό τον τρόπο η σχέση εξαιρέσης εκφράζει σύμφωνα με τον Agamben «την αρχέγονη τυπική δομή της δικαιοδικής σχέσης». Η κυρίαρχη απόφαση επομένως περί εξαιρέσης είναι η αρχέγονη πολιτικο-δικαιική δομή: μόνο εκκινώντας από αυτήν, ό,τι περιλαμβάνεται στην τάξη και ό,τι αποκλείεται από αυτήν αποκτούν το νόημά τους.

Στην εποχή μας η 'κατάσταση εξαιρέσης', ως θεμελιώδης πολιτική δομή, τείνει να καταστεί ο κανόνας. Το «στρατόπεδο συγκέντρωσης και όχι η φυλακή, είναι ο χώρος που αντιστοιχεί σε αυτή την αρχέγονη δομή του νόμου»: το σωφρονιστικό δίκαιο δεν βρίσκεται έξω από την κανονική τάξη, συνιστά απλώς μια ιδιαίτερη σφαίρα του ποινικού δικαίου ' αντίθετα, το στρατόπεδο συγκέντρωσης κατευθύνεται από τον λεγόμενο "στρατιωτικό νόμο", ή την "κατάσταση πολιορκίας". Αυτό είναι ο λόγος σύμφωνα με τον Agamben για τον οποίο δεν μπορούμε να ακολουθήσουμε κατά γράμμα τις αναλύσεις του **Foucault** προκειμένου να μελετήσουμε το στρατόπεδο συγκέντρωσης. «Ως απόλυτος χώρος εξαιρέσης, το στρατόπεδο είναι τοπολογικώς διαφορετικό από μίαν απλή ειρκτή».³⁸

Ο **Foucault** στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* αναφέρεται όπως έχουμε δει σε μια «άλλη οικονομία των σωμάτων και των ηδονών» ως δυνατό ορίζοντα μιας διαφορετικής πολιτικής. Ο Agamben μας επιστράτη την προσοχή: όπως συμβαίνει με την έννοια της σεξουαλικότητας, έτσι και η έννοια του «σώματος» «εγκλείεται πάντοτε σε έναν μηχανισμό της εξουσίας. Είναι, μάλλον, πάντοτε βιοπολιτικό σώμα και γυμνή ζωή, και τίποτα σε αυτό και στην οικονομία της απόλαυσής του δεν φαίνεται να μας προσφέρει ένα σταθερό έδαφος ενάντια στις αξιώσεις της κυρίαρχης εξουσίας». Απεναντίας, στην ακραία μορφή του το βιοπολιτικό σώμα της Δύσης (η πιο πρόσφατη ενσάρκωση της ζωής του homo sacer) παρουσιάζεται ως ένα κατώφλι απόλυτης αδιακρισίας μεταξύ δικαίου και γεγονότος, κανόνα και βιολογικής ζωής.³⁹



³⁸ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 44. (Αναλυτικά για το στρατόπεδο ως βιοπολιτικό παράδειγμα της νεωτερικότητας: 3^ο μέρος, σελίδες 189 έως 275).

³⁹ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 284.