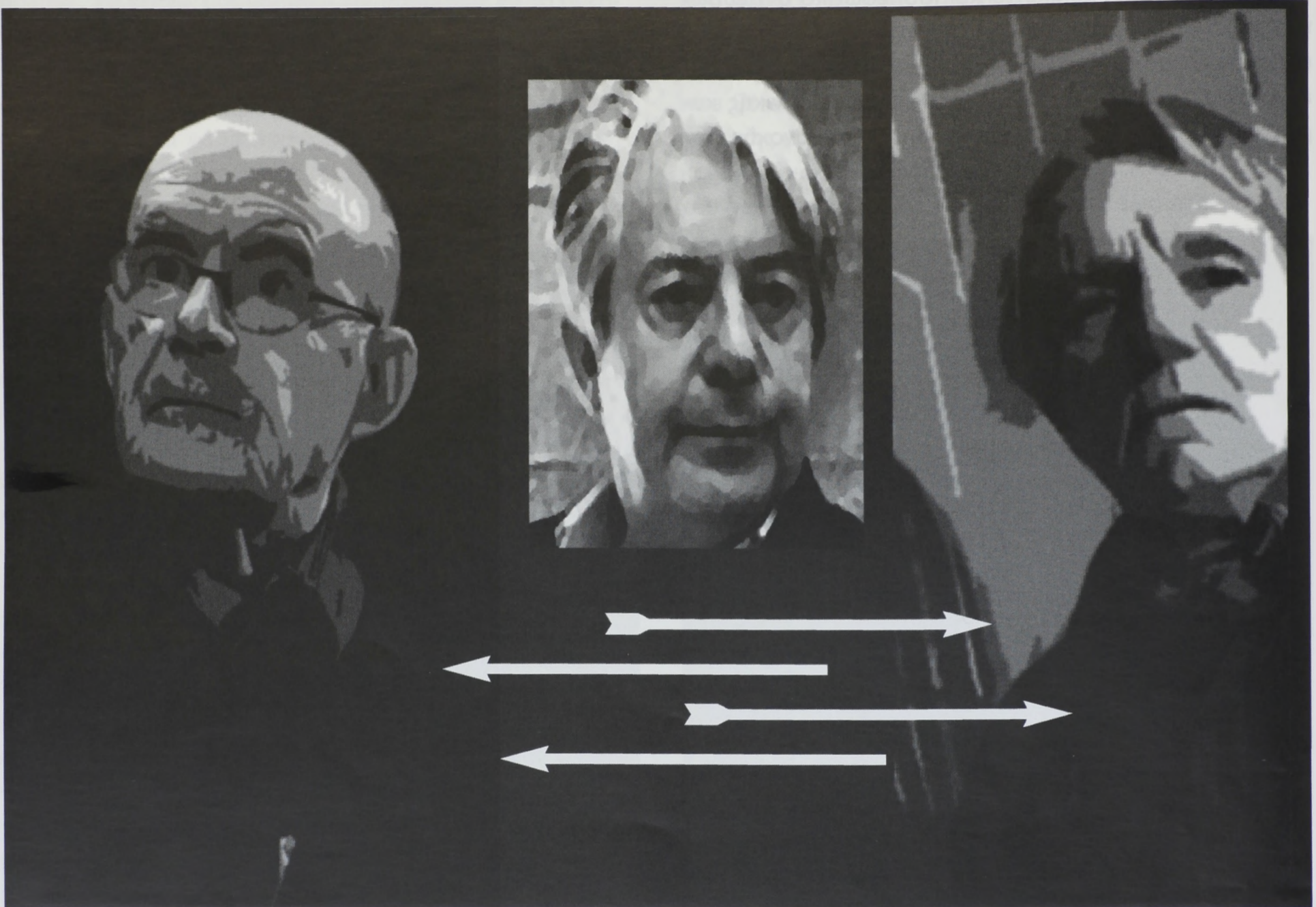


ΕΜΜΕΝΟΝΤΑΣ ΣΤΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ<sup>1</sup>

MIGUEL ABENSOUR / JEAN-LUC NANCY / JACQUES RANCIÈRE

Συνέντευξη στους Stany Grelet, Jérôme Lebre και Sophie Wahnich<sup>2</sup>

Ποιος θα μπορούσε σήμερα να μην είναι δημοκράτης; Θεωρείται δεδομένο ότι η δημοκρατία είναι η εξουσία του λαού. Αλλά ποια εξουσία, και τίνος λαού; Στη συνέντευξη που ακολουθεί, ο Miguel Abensour [Μιγκέλ Αμπενσουέρ], ο Jean-Luc Nancy [Ζαν-Λυκ Νανσί] και ο Jacques Rancière [Ζακ Ρανσιέρ], προεκτείνοντας τις αντίστοιχες εργασίες τους, προτείνουν τρεις ιδιαίτερους τρόπους να σκεφτούμε τη δημοκρατία, που συναντώνται στο εξής: ο λαός είναι το υποκείμενο μιας αξίωσης ισότητας· η εξουσία του δεν συνίσταται στο να επιλέγει αρχηγούς αλλά στο να διαλύει τις θεσμισμένες ιεραρχίες. Η δημοκρατία δεν είναι ένα πολιτικό καθεστώς αλλά μια

Ο **Miguel Abensour** είναι ομότιμος καθηγητής πολιτικής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Paris 7. Μεταξύ των έργων του περιλαμβάνονται τα εξής: *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Éditions du Félin, Παρίσι 2004 (1<sup>η</sup> έκδοση, PUF, Παρίσι 1999). *L'homme est un animal utopique*, Les éditions de la nuit, Αρλ 2010.

Ο **Jean-Luc Nancy** είναι ομότιμος καθηγητής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Marc Bloch του Στρασβούργου. Μεταξύ των έργων του περιλαμβάνονται τα εξής: *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Παρίσι 1990. *Vérité de la démocratie*, Galilée, Παρίσι 2008.

Ο **Jacques Rancière** είναι ομότιμος καθηγητής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Paris 8. Μεταξύ των έργων του περιλαμβάνονται τα εξής: *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Παρίσι 1995. Το μίσος για τη δημοκρατία, Πεδίο, Αθήνα 2010.

πρακτική που ουδέποτε ολοκληρώνεται. Και οι τρεις μάς καλούν να υπερασπιστούμε τη δημοκρατία ως τέτοια.

[Ερ.:] *Μάχεστε σε δύο μέτωπα: αφενός, διαχωρίζετε από εκείνους που αρκούνται στο να σκέφτονται και να υπερασπίζονται μια κρατική δημοκρατία. Αφετέρου, δεν αποδέχεστε την απόρριψη της δημοκρατίας στο όνομα της πάλης των τάξεων ή της κριτικής της κυριαρχίας. Μπορείτε να μας διευκρινίσετε αυτή τη θέση; Με ποιον τρόπο τη διαμορφώσατε, μέσα σε ποιο διανοητικό πλαίσιο;*

**Jacques Rancière:** Αυτή τη διπλή άρνηση της κυρίαρχης «δημοκρατικής» βουλγάτας και της μαρξιστικής κριτικής την εμπνεύστηκα μέσα από την εργασία μου πάνω στην εργατική ιστορία. Στις μορφές του εργατικού δημοκρατικού αγώνα των ετών 1830-1840 βρήκα τα μέσα για να υπερβώ τα αδιέξοδα της μαρξιστικής κριτικής των δικαιωμάτων του ανθρώπου και της «τυπικής» δημοκρατίας. Ο νεαρός Μαρξ έλεγε: τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι στην πραγματικότητα τα δικαιώματα των αστικών ατόμων. Στη θέση αυτή, οι εργατικοί αγώνες αντιπαρέθεταν μια πολύ πιο παραγωγική λογική: τα δικαιώματα αυτά είναι γραπτά, μπορούμε επομένως να τους δώσουμε μια συγκεκριμένη μορφή ύπαρξης. Το ότι όλοι οι Γάλλοι είναι ίσοι ενώπιον του νόμου δεν αποτελεί απλώς ένα ψέμα που συγκαλύπτει την καπιταλιστική εκμετάλλευση και την ολιγαρχική διακυβέρνηση, είναι ένα γεγονός του οποίου τις συνέπειες μπορούμε να αποδείξουμε από μόνοι μας, μετασχηματίζοντας μια διαμάχη για τους μισθούς σε μια μορφή δημόσιας επιβεβαίωσης της ισότητάς μας, με την απεργία, με τη δημόσια διαδήλωση, ακόμα και με τη δημιουργία εργαστηρίων, όπου οι εργάτες δουλεύουν για τον εαυτό τους. Η αφηρημένη διακήρυξη της ισότητας των δικαιωμάτων του ανθρώπου σχετιζόταν με ζητήματα «μορφής» που αφορούν τις σχέσεις ανάμεσα σε αφεντικά και εργάτες, όπως το δικαίωμα να διαβάζει κανείς εφημερίδες στο εργαστήριο και την υποχρέωση που επιβλήθηκε στα αφεντικά να βγάζουν το καπέλο τους μπαίνοντας σε αυτό. Η μορφή δεν είναι λοιπόν το ενάντιο ή το περιτύλιγμα του πραγματικού. Ο αγώνας αφορά το ποιος ελέγχει το παιχνίδι τού πραγματικού και το τι μπορούμε να αποκομίσουμε από αυτό. Έτσι υπερβαίνει κανείς τον δυϊσμό ανάμεσα στο πραγματικό και στο επιφανόμενο προς όφελος μιας σύγκρουσης ανάμεσα σε δύο τρόπους κατασκευής του πραγματικού.

Μου φαίνεται, ωστόσο, ότι τα μέτωπα έχουν μετατοπιστεί. Δεν υπάρχουν πλέον οι άνθρωποι οι οποίοι, στο όνομα μιας υποθετικής πραγματικής δημοκρατίας, θα διακηρύξουν πως τα τυπικά δικαιώματα είναι κενά. Η δημοκρατία μοιάζει τώρα να αντιπαράκειται στον εαυτό της από μια άλλη πλευρά. Μας λένε ότι η καλή δημοκρατική διακυβέρνηση απειλείται από μια δημοκρατική κοινωνία που χαρακτηρίζεται από έναν ξέφρενο ατομικισμό του κα-

ταναλωτισμού εμπορευμάτων και δικαιωμάτων. Αυτή η αντίληψη άρχισε να αναπτύσσεται γύρω στο 1975 με τις προειδοποιήσεις της Τριμερούς Επιτροπής<sup>3</sup> σχετικά με τους κινδύνους που η δημοκρατία προκαλεί στις δημοκρατίες. Συνεχίστηκε στη Γαλλία μέσα από λόγους, όπως του Marcel Gauchet [Μαρσέλ Γκοσέ], οι οποίοι μετέτρεψαν το πάθος για τα δικαιώματα του ανθρώπου σε έκφραση του ναρκισσιστικού ατομικισμού. Στο σημείο εκείνο ήρθαν οι ρεπουμπλικανοί για να μας εξηγήσουν ότι η κατάφαση του δικαιώματος της ελεύθερης έκφρασης του νεαρού βαρβάρου, που δεν είναι παρά ένας ακαλλιέργητος καταναλωτής, είχε καταστρέψει την παιδεία του λαού. Σε αυτή τη διαδρομή, οι αναλύσεις της κοινωνίας της κατανάλωσης από τον Baudrillard [Μποντριγιάρ], η κριτική του θεάματος από τον Debord [Ντεμπόρ], η λακανική ανάλυση του συμβολικού κ.λπ., επιστρατεύτηκαν προκειμένου να τελειοποιηθεί η εικόνα της δημοκρατίας ως επικράτειας του καταναλωτικού ατόμου. Η απήχηση αυτού του λόγου στην αριστερά είναι πολύ ισχυρή –πόσω μάλλον που αποτελεί κατά βάση το έργο μεταμελημένων αριστεριστών– και το αποτέλεσμά του είναι ίσως χειρότερο από εκείνο των παλαιών λόγων για την πραγματική δημοκρατία, στο βαθμό που τροφοδοτεί μια μηδενιστική συναίνεση στην υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, στο όνομα της γενικευμένης αποβλάκωσης.

**Miguel Abensour:** Η υπόθεση την οποία προτείνω, αυτή της εξεγερόμενης δημοκρατίας, επίσης προκύπτει από έναν αγώνα στα δύο αυτά μέτωπα: κανένα από τα δύο δεν λαμβάνει υπόψη τον *εξαιρετικό χαρακτήρα της δημοκρατίας*. Έτσι, αποφεύγουν να διερωτηθούν περί της αλήθειας της. Για να εκτιμήσουμε τον εξαιρετικό αυτόν χαρακτήρα, πρέπει πάντοτε να επανερχόμαστε στην ελληνική γέννηση της δημοκρατίας: «Για πρώτη φορά στην ιστορία του κόσμου, οι άνθρωποι αποκτούσαν τη δυνατότητα να αποφασίζουν οι ίδιοι σε τι τύπο τάξης πραγμάτων ήθελαν να ζουν», λέει ο Christian Meier [Κρίστιαν Μέιερ]. Όμως, ετούτη η επαναστατική ρήξη –που έχει επαναληφθεί πολλές φορές στην ιστορία– μάς προφυλάσσει από το να συγχέουμε τη δημοκρατία με αυτό που δεν είναι, με την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση και με το κράτος δικαίου. Ας διευκρινιστεί επίσης ότι δεν έχει υπάρξει μία και μοναδική γέννηση της δημοκρατίας αλλά πολλές γεννήσεις-αναγεννήσεις, πολλές ρήξεις με την πορεία του κόσμου. Αυτό σημαίνει πως αναγνωρίζει κανείς ότι η πρώτη θέση πλανάται σε σχέση με την αλήθεια της δημοκρατίας, ενώ η δεύτερη παραλείπει να θέσει το ερώτημα τούτο. Βρισκόμαστε σε ένα σημείο όπου, για να μη συγκαλύψει κανείς τον εξαιρετικό χαρακτήρα της δημοκρατίας, πρέπει να της αποδώσει ποιοτικούς προσδιορισμούς, ώστε να την αποσπάσει από τις ιδεολογικές οικειοποιήσεις που την καθιστούν κοινότοπη και την εξουδετερώνουν ή για να μην τη συμφύρει με τις παρακμάζουσες μορφές της. Η ριζοσπαστική δη-

μοκρατία, η άγρια δημοκρατία, η εξεγειρόμενη δημοκρατία αποτελούν χαρακτηρισμούς, η φύση των οποίων είναι τέτοια, ώστε να δηλώνουν την απόκλιση αυτή.

Όσο εκπληκτικό κι αν ενδεχομένως φαντάζει, ο νεαρός Μαρξ στάθηκε για εμένα πολύτιμος αρωγός σε τούτο το μονοπάτι, διότι στο χειρόγραφο του 1843 *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου* έθεσε το ερώτημα για την αλήθεια της δημοκρατίας, με το όνομα της «αληθινής δημοκρατίας», την οποία ταύτιζε με την εξαφάνιση του πολιτικού κράτους. Η κριτική του στον Χέγκελ μάς βοηθά στην πραγματικότητα να σκεφτούμε το εξής: ότι η «αληθινή δημοκρατία» είναι ένα πολιτικό πράττειν που ανθίσταται στη μεταμόρφωσή του σε μια οργανωτική μορφή, μια μορφή που ενσωματώνει –ενοποιεί δηλαδή– την κρατική μορφή. Ετούτη η αντίσταση στην κρατική αλλοτρίωση επιτρέπει να επεκταθεί στο σύνολο της ζωής του λαού αυτό που διακυβεύεται στην πολιτική σφαίρα –μια εμπειρία καθολικότητας, η μη κυριαρχία, η συγκρότηση ενός εξισωτικού δημόσιου χώρου. Επιπλέον υπάρχει, φρονώ, μια υπόγεια συνέχεια ανάμεσα στον Μαρξ του 1843 και σ' εκείνον του 1871, συγγραφέα της *Προσφώνησης* για την Κομμούνα. Πρέπει εντούτοις να επισημανθεί και μία μετατόπιση: η έλευση της δημοκρατίας στον εαυτό της δεν περατώνεται τόσο μέσα σε μια διαδικασία εξαφάνισης του κράτους, αλλά μάλλον συγκροτείται μέσα σε μια πάλη *ενάντια* στο κράτος. Από αυτό προκύπτει μια εσωτερική στην έννοια της επανάστασηςσχάση, ανάμεσα στην ιακωβίνικη παράδοση που αποβλέπει στο να καταλάβει το κράτος, και στην παράδοση των συμβουλίων, που επιδιώκει να συντρίψει την κρατική μορφή, για να την υποκαταστήσει με μια μη κρατική πολιτική κοινότητα, παραδείγματος χάριν στη δημοκρατία των συμβουλίων.

**Jean-Luc Nancy:** Για να ακολουθήσω τους όρους του ερωτήματός σας, θα έλεγα μάλλον ότι αιωρούμαι ανάμεσα στα δύο αυτά «μέτωπα»: αφενός, δεν βλέπω πώς μπορούμε να αποφύγουμε την «κρατική» δημοκρατία, της οποίας οι αδυναμίες (συγκεκριμένα σε ό,τι αφορά την αντιπροσώπευση και την κυριαρχία των υποτιθέμενων «ειδημόνων») είναι δύσκολο να περιοριστούν· αφετέρου όμως, γνωρίζω καλά τους τεράστιους κινδύνους που θα συνόδευαν τα καθεστώτα που θα ήθελαν να αντιμετωπίσουν με άλλα εργαλεία τα αιχμηρά ζητήματα της κοινωνικής δικαιοσύνης και της τεχνικο-οικονομικής κυριαρχίας. Διερωτώμαι μονάχα εάν θα μπορέσουμε, τελικώς, να αποφύγουμε τέτοιες απόπειρες, μήπως η «κρατική» δημοκρατία επανικάμπει με τον έναν ή τον άλλο τρόπο. Κι όμως, δεν μπορεί να το κάνει παρά μόνο αν προσπαθήσει να καταπιαστεί ξανά με την ουσία του εξής προβλήματος: τι σημαίνει «δημοκρατία»; Αυτό ακριβώς με προκαλεί περισσότερο. Η λέξη τούτη, που μοιάζει να ανήκει στην κατηγορία των τύπων των πολιτευμάτων, απέκτησε ουσιαστικά στη νεότερη εποχή ένα τελείως διαφορετικό εύρος και άρχισε

ακόμη να υποκρύπτει, αθέλητα, μια πολυσημία. Η «δημοκρατία» αποτελεί επίσης το όνομα της έλευσης του «χειραφετημένου» ανθρώπου, του αυτόνομου, κύριου του κόσμου και του εαυτού του, που είναι το υποκείμενο μιας ιστορίας ικανής να οδηγήσει στην τελείωση αυτού του «ανθρώπου». Ο «δήμος»<sup>4</sup> είναι ο «λαός», και γνωρίζουμε ποιες πολυσημίες μπορούν να αναπτυχθούν και στο σημείο αυτό· όμως για τους Νεότερους, «άνθρωπος» είναι καταρχάς «όλοι οι άνθρωποι». Με τούτο εννοούνται οι άνθρωποι (και μαζί με αυτούς η φύση) εξ ολοκλήρου παραδομένοι στον εαυτό τους, χωρίς προστατευτικά στηρίγματα, χωρίς θεούς ούτε υπερανθρώπους. Πρέπει, λοιπόν, καταρχάς να σκεφτούμε την ακόλουθη αμφισημία: η πολιτική δημοκρατία δεν έχει να προσφέρει ένα πρόγραμμα πραγματοποίησης του ανθρώπου (έκφραση που δεν έχει νόημα και της οποίας την απουσία νοήματος πρέπει να στοχαστούμε).

[Ερ.:] *Η δική σας εννοιολόγηση της δημοκρατίας φαίνεται πως συνεπάγεται μια πολύ συγκεκριμένη άποψη αναφορικά με το νόημα της λέξης λαός... Διότι, ως προς αυτό, είστε ανυποχώρητοι, επιμένετε σε τούτη τη λέξη· επιμένετε και στη φράση κυρίαρχος λαός;*

**Jean-Luc Nancy:** Πράγματι, αυτό είναι όλο το ζήτημα, ο «Κυρίαρχος λαός»: ο «λαός», όπως είπα προηγουμένως, είναι «όλοι», όχι όλοι αδιακρίτως αλλά όλοι ως μοναδικοί, μεταξύ των οποίων και μόνο λαμβάνει χώρα αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε απλά ζωή ή νόημα. Λαός που διχάζεται, που μπορεί βεβαίως να αποκλειστεί ή να συγκρουστεί με τον εαυτό του, αλλά ο οποίος απαιτεί τη δυνατότητα ενός «εμείς»: απαιτεί κάπου να διακηρυχτεί ένα «εμείς» και όχι μόνο ένα «αυτοί». Αναμφίβολα, το «εμείς» δεν μπορεί ποτέ να είναι δεδομένο –παρά μόνο σε μια θρησκευτική μυθοπλασία. Αλλά μπορεί και πρέπει να γίνεται αντικείμενο διερώτησης, ανησυχίας, αναζήτησης. ... Και πάντοτε να απορρίπτεται, όταν εκφέρεται από κάποιον ή κάποιους μόνο για επίδειξη. Και «κυρίαρχος», ναι: πάνω από τον οποίο δεν υπάρχει τίποτα. Λαός που πρέπει, συνεπώς, να ζήσει με την εξής σημαντική πρόκληση: ότι δεν έχει τίποτα που να κηδεμονεύει ή να εγγυάται ή να προστατεύει το ίδιο το «είναι του ως λαού», αν μπορώ να το πω έτσι.

**Miguel Abensour:** Αν ξεκινήσουμε από τη μεταρρύθμιση του Κλεισθένη, ο λαός είναι ένα πολιτικό υποκείμενο που συγκροτείται χάρη στην απόσπασή του από το ανήκειν στην οικογένεια ή στη φυλή, και το οποίο θέτει εαυτόν μέσω της μετατόπισης σε έναν χώρο και έναν χρόνο που έχουν καταστεί πολιτικοί. Ο λαός είναι εκείνος που θεσμίζει μια πόλη ισότητας, η οποία συλλαμβάνεται μέσω της πρόκρισης ενός κοινού κέντρου, της ισότητας, της συμμετρίας και της αντιστρεψιμότητας. Η δημοκρατία είναι πρώτα απ' όλα *ισονομία*. Η απόσπαση αυτή από τη φυσι-

κότητα για τη συγκρότηση του λαού συνεπάγεται πως ο τελευταίος ως πολιτικό ον δεν έχει καμία σχέση με κάποια φυλή ούτε με κάποια εθνότητα ή με κάποια κοινοτιστική ομάδα. Τι είναι αυτό που περιγράφει ο Michelet [Μισλέ], όταν αναφέρεται στις γιορτές της Ομοσπονδίας, αν δεν είναι η πρόσβαση σε μια παράξενη *vita nuova*, μια εμπειρία της ανθρωπότητας; «Οι παλαιοί τοίχοι χαμηλώνουν [...] τότε οι άνθρωποι βλέπουν οι μεν τους δε, αναγνωρίζονται ως όμοιοι». Ποια είναι η ταυτότητα του νέου αυτού πολιτικού υποκειμένου; Δεν είναι βεβαίως μια υποστασιακή ταυτότητα, αλλά μια ταυτότητα παράδοξη, μια μη ταυτή ταυτότητα. Και πάλι ο Michelet νοεί τον λαό ως κάτι που ουδέποτε συμπίπτει με τον εαυτό του. Είτε είναι κάτω από τον εαυτό του είτε είναι πάνω από τον εαυτό του.

Υπάρχει εδώ μια δυσκολία. Τον λαό αυτόν πρέπει, άραγε, να τον ορίσουμε ως το σύνολο των πολιτών, ένα σύνολο το οποίο, αν δεν είναι αδιαίρετο, έχει τουλάχιστον την τάση προς την αδιαίρεση, ή ως ένα μέρος, εκείνο όπου βρίσκονται οι κατώτεροι ενάντια στους Μεγάλους, το μέρος εκείνων που δεν έχουν κανένα μερίδιο σε τίποτα και που, στο όνομα αυτής της αδικίας, τίθενται ως το όλον; Αν εννοήσουμε τον λαό με τη δεύτερη τούτη έννοια τότε θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο όρος δημοκρατία, που με το ίδιο της το όνομα αναγνωρίζει στο μέρος εκείνων που βρίσκονται από κάτω ένα *κράτος*<sup>5</sup> έναντι των Μεγάλων, θέτει κάποιο πρόβλημα. Σύμφωνα με τη Nicole Loraux [Νικόλ Λορό], η λέξη *κράτος* είναι «ενοχλητική» και το ζήτημα της δημοκρατίας καθίσταται πολύ λεπτό, καθώς «το να έχει κανείς το *κράτος* είναι να έχει το πάνω χέρι». Πώς η δημοκρατία που είναι εξισωτική –που θεσμίζει μια λογική της μη κυριαρχίας κι έτσι τείνει να είναι άν-αρχη– μπορεί να βολευτεί με την επικράτηση ενός μέρους της κοινωνίας πάνω σε ένα άλλο; Πώς μπορεί η ύπαρξη αυτού του *κράτους* να συνδυάζεται με μια λογική της μη κυριαρχίας; Αρκεί, άραγε, να πούμε ότι η κατάσταση τούτη δηλώνει μια καταστατική και ανυπέρβλητη ένταση της δημοκρατίας; Αρκεί να επικαλεστούμε το γεγονός της πλειοψηφίας; Αν μπορεί κανείς να δεχτεί την ιδέα της έντασης, τότε είναι πολύ πιο ικανοποιητικό το να στραφεί προς τον Μακιαβέλλι, ο οποίος επωμιζόμενος τη διαίρεση κάθε ανθρώπινης πόλης, αναγνωρίζει σ' αυτήν την ίδια την πηγή της ελευθερίας, ενώ επιπλέον αναγνωρίζει στον λαό ότι είναι ένας πολύ καλύτερος φύλακας της ελευθερίας από τους Μεγάλους.

Κυρίαρχος λαός; Και εδώ είναι αναγκαίες κάποιες διακρίσεις. Ο λαός είναι κυρίαρχος σε ό,τι αφορά τη θέσμισή του. Δεν λαμβάνει τον νόμο του, την ελευθερία του, το πράττειν του από καμία εξωτερική βαθμίδα ούτε από κάποια υπερβατικότητα, αλλά από τον ίδιο τον εαυτό του. Αν όμως στρέψουμε την προσοχή μας στη διάκριση που κάνει ο La Boétie [Λα Μποεσί] ανάμεσα στο *όλοι ένας* [tous uns] –εμπειρία χωρισμού που συνάμα συνδέει, στον αστερισμό

της αμοιβαίας γνωριμίας, της φιλίας και συνεπώς της πολ-λότητας– και στο *όλοι Ένα* [tous Un], που συχνά συνιστά αποτέλεσμα μιας εθελούσιας απάρνησης της ελευθερίας υπό τη «γοητεία του ονόματος του Ενός», τότε το ζήτημα της κυριαρχίας [souveraineté]<sup>6</sup> περιπλέκεται με παράξενο τρόπο. Πράγματι, αν θέλουμε να διατηρήσουμε την πολ-λότητα του *όλοι ένας*, εκεί όπου υπάρχουν ένα ανήκειν σε μια ολότητα ανοικτή, δυναμική αλλά και η διατήρηση της μοναδικότητας των ατόμων, τότε δεν μπορούμε παρά να πάρουμε τις αποστάσεις μας από την ιδέα της κυριαρχίας και να της αντισταθούμε, στο μέτρο που εγκαθιδρύει τη βασιλεία του Ενός και με την ίδια κίνηση καταστρέφει την αδελφική αταξία, την αταξία ως άρνηση της σύνθεσης, συνεπώς της κρατικής ολοποίησης.

**Jacques Rancière:** Αντιστέκομαι πράγματι στην πρόταση να αντικαταστήσουμε τον όρο με κάποιον άλλο, όπως για παράδειγμα τα «πλήθη». Εκ πρώτης όψεως, ο τελευταίος αυτός όρος είναι πιο μοντέρνος και δεν έχει συνυφανθεί με εγκληματικές ιδεολογίες, όπως ο «λαός». Για εμένα, όμως, ο «λαός» έχει ακριβώς το προνόμιο να είναι ένα πολεμικό υποκείμενο. Ο όρος «πλήθη» παγιώνει τη σύμπτωση μιας πολιτικής υποκειμενοποίησης με ένα συλλογικό τρόπο ύπαρξης. Αλλά η πολιτική αρχίζει κατ' εμέ όταν το υποκείμενό της διαχωρίζεται από κάθε συλλογικότητα διαμορφωμένη από μια οικονομική ή κοινωνική διαδικασία. Αυτό σημαίνει επίσης ότι ο «λαός» είναι ένα πολιτικό υποκείμενο, στο βαθμό ακριβώς που είναι ένα διαφιλονικούμενο υποκείμενο, στο μέτρο που η πολιτική πάντοτε αντιπαραθέτει έναν λαό σε έναν άλλο. Ο λαός είναι ο *δήμος* στην αντιπαραθέσή του προς το έθνος –δηλαδή προς τον λαό ως συλλογικό οργανισμό. Είναι πάνω απ' όλα η συλλογικότητα εκείνων που πλεονάζουν σε σχέση με όλες τις κοινωνικές σταθερές. Κατά τούτο, ο λαός αντιτίθεται σε όλες τις ταυτοτικές εννοιολογήσεις, συμπεριλαμβανομένης εκείνης που επιδιώκει να θεμελιώσει την πολιτική στην αναγνώριση της πολλαπλότητας των ταυτοτήτων. Η εξουσία του λαού είναι η εξουσία εκείνων που δεν είναι τίποτα, που δεν ανήκουν δηλαδή σε κάποια ομάδα η οποία κατέχει τις ιδιότητες που θα την προόριζαν για τη διακυβέρνηση. Αυτό συνεπάγεται μια πολύ συγκεκριμένη σχέση με την κυριαρχία [souveraineté]. Αν η κυριαρχία του λαού έχει κάποιο νόημα, αυτό είναι να ακυρώνει την ίδια την έννοια της κυριαρχίας. Η κυριαρχία του λαού είναι εκείνη της συλλογικότητας όσων δεν έχουν κανένα τίτλο που να τους επιτρέπει να κυβερνούν. Αποστασιοποιούμαι, λοιπόν, πλήρως από τους υποστηρικτές της άποψης ότι η κυριαρχία του λαού είναι κληρονόμος της κυριαρχίας των βασιλέων, η οποία με τη σειρά της ήταν μια εξουσιοδότηση της θεικής κυριαρχίας· πιο συνολικά, αποστασιοποιούμαι πλήρως από τον θεολογικοπολιτικό λόγο.

[Ερ.:] *Η δημοκρατία δεν είναι ένα πολιτικό καθεστώς· είναι ένα «πράττειν το οποίο, στην ίδια του την εκδήλωση, εργάζεται για να διαλύσει την κρατική μορφή, για να σταματήσει τη λογική της (κυριαρχία, ολοποίηση, διαμεσολάβηση, ενσωμάτωση) προκειμένου να την υποκαταστήσει με τη δική του ιδιαίτερη λογική» (M. Abensour). Η δημοκρατία «παύει κάθε είδους πολιτική θεολογία» και «δεν μπορεί να υπαχθεί σε καμιά ταξινομητική λογική» (Jean-Luc Nancy), διακόπτει «την αστυνομική λογική της κατανομής θέσεων» (Jacques Rancière). Μπορείτε να αποσαφηνίσετε το νόημα και το περιεχόμενο της χειραφέτησης που επιτελεί η δημοκρατία;*

**Miguel Abensour:** Πράγματι, η δημοκρατία δεν είναι ένα πολιτικό καθεστώς. Εκτός από συγκρουσιακή θέσμιση του κοινωνικού, είναι μια πράξη, είναι μια τροπικότητα του πολιτικού πράττειν, η ιδιαιτερότητα της οποίας έγκειται στο ότι η εμφάνιση του *δήμου* στη δημόσια σκηνή, κατά την εναντίωσή του στους Μεγάλους, αποβλέπει σε μια κατάσταση μη κυριαρχίας μέσα στην πόλη. Δεν πρόκειται για μια στιγμιαία πράξη αλλά για μια πράξη συνεχή, που εγγράφεται στον χρόνο, έτοιμη να ανακάμψει λόγω των εμποδίων που συναντά. Πρόκειται για μια περίπλοκη διαδικασία, η οποία μονίμως επινοείται για να εμμείνει καλύτερα στο είναι της και να διαλύσει τα αντικινήματα που απειλούν να την εξουδετερώσουν και να προκαλέσουν την επιστροφή σε μια κατάσταση κυριαρχίας. Αυτή είναι η εξεγυρισμένη δημοκρατία. Από την άποψη τούτη, ο λαός χρειάστηκε σε πολλές περιπτώσεις, από το 1789 μέχρι το 1799, να εμφανιστεί στην επαναστατική σκηνή για να διακηρύξει την κλήση του να πράττει τόσο ενάντια στο κράτος του Παλαιού Καθεστώτος και τις επιβιώσεις του όσο και ενάντια στο νέο κράτος. Στην προοπτική αυτή, αξιωματικώς είναι οι τελευταίες εξεγέρσεις του έτους III, του Ζερμινάλ (Απριλίου 1795) και κυρίως του Πραιριάλ (Μαΐου 1795). Τότε, ο λαός εισέβαλλε στη Συμβατική Συνέλευση με ένα διπλό σύνθημα: *Ψωμί και το Σύνταγμα του 1793*. Συσχετίζοντας τους δύο αυτούς λόγους, ο λαός διεκδικούσε το δικαίωμα στην εξέγερση που του αναγνώριζε το Σύνταγμα του 1793. Τι άλλο έκανε από το να αγωνίζεται για να επανακτήσει την εξουσία που του ανήκε ως κυρίαρχου [souverain], δηλαδή ως συντακτικού λαού; Σε τούτο το συμβάν αντιλαμβανόμαστε πολύ καλά τα γνωρίσματα της εξεγυρισμένης δημοκρατίας: μια βίαιη αντιπαράθεση ανάμεσα στον λαό και τους Μεγάλους της εποχής, τη δημιουργία μιας κατάστασης διπλής εξουσίας, της λαϊκής εξουσίας των ξεβράκωτων του Παρισιού από τη μία πλευρά, και της κρατικής εξουσίας από την άλλη, με στόχο να υποκαταστήσει η μία την άλλη. Σε ένα βαθύτερο επίπεδο, βλέπουμε να διαφαίνεται η αρχή που εμψυχώνει την Εξέγερση: η αναζήτηση ενός ζωντανού, έντονου και μη ιεραρχικού πολιτικού δεσμού. Ο αγώνας αποβλέπει στο να διατηρήσει τη δύναμη του λαού να πράττει και στο να

εμποδίσει την παρακμή εκείνων των στοιχείων που διαμορφώνουν τον δεσμό μεταξύ των πολιτών, να εμποδίσει την εκ νέου μετατροπή τους σε μια καταναγκαστική και κάθετη τάξη. Αρκεί να διαβάσει κανείς το μανιφέστο *Η εξέγερση του λαού για να πάρει ψωμί και να επανακτήσει τα δικαιώματά του* για να δει να εμφανίζεται η αντίθεση μεταξύ δεσμού και τάξης: «Οι πολίτες και οι πολίτισσες όλων των τμημάτων αδιακρίτως θα ξεκινήσουν από κάθε σημείο σε μια αδερφική αταξία [...] προκειμένου η δόλια και ύπουλη κυβέρνηση να μην μπορεί πλέον να φιμώνει τον λαό όπως συνηθίζει και να τον βάζει σαν μια αγέλη κάτω από την καθοδήγηση πουλημένων ηγετών που μας εξαπατούν». Αυτή είναι η *αδερφική αταξία* ενάντια στην ποιμαντική εξουσία των ηγετών. Αυτή είναι η άν-αρχη χειραφέτηση που φέρνει ετούτη η μορφή δημοκρατίας.

**Jean-Luc Nancy:** Κατά τρόπο εν μέρει ανεξάρτητο από το πολιτικό πεδίο (ανεξάρτητο, για παράδειγμα, από ό,τι διαμόρφωνε τις αξιώσεις της Τρίτης Τάξης ή από ό,τι απαιτεί τη διάκριση των εξουσιών) η δημοκρατία είναι ένα άλλο όνομα για τον «θάνατο του θεού». Δηλαδή το όνομα μιας πλήρους αναδιαπραγμάτευσης του τι σημαίνει ένας «κόσμος», εννοούμενος ως χώρος κυκλοφορίας νοήματος. Το νόημα δεν κατεβαίνει πλέον από τον ουρανό ούτε ξαναβγαίνει σ' αυτόν. Ίσως εξάλλου να μη συνέβαινε ποτέ κάτι τέτοιο. Μπορέσαμε, όμως, να φανταστούμε ότι συνέβαινε. Αυτά έχουν πλέον τελειώσει. Το νόημα βρίσκεται ανάμεσά μας, και δεν ολοκληρώνεται, δεν κλείνει. Είναι «εμείς», οι ζωές και οι θάνατοί μας, οι λέξεις και οι τρόποι μας, τα έργα μας, τα συναισθήματά μας. Η πολιτική, ολότελα αποσυνδεδεμένη τόσο από την θρησκεία όσο και από την υπόθεση περί ενός «προορισμού του έθνους (ή του λαού ή της πατρίδας)», δεν μπορεί, δεν πρέπει να επωμισθεί «το νόημα». Εντούτοις, αυτό ακριβώς κατάφερε να μας κάνει να πιστέψουμε η σύγχυση γύρω από τη «δημοκρατία», καθώς και γύρω από την «αβασίλευτη πολιτεία» [république] και από τον «κομμουνισμό». Το νόημα αναλαμβάνεται διαφορετικά: στην τέχνη, στη γνώση, στον έρωτα, στη γιορτή, στον αθλητισμό, στη σκέψη, δεν ξέρω... Την πολιτική πρέπει να τη συλλάβουμε ως αυτό που εγγυάται την πρόσβαση σε όλες τούτες τις σφαίρες, αλλά δεν αξιώνει να τις ζωογονεί.

Δεν χωρεί αμφιβολία ότι η οριοθέτηση των ρόλων και των σφαιρών είναι πολύ λεπτό ζήτημα. Είναι μάλιστα απείρως λεπτό. Όλη, όμως, η ιστορία των νεωτερικών αναπαραστάσεων της πολιτικής, διαμέσου ολόκληρου του φάσματος που ξεκινά από τους «ολοκληρωτισμούς» και φτάνει ως τους «σοσιαλισμούς», είχε την τάση να δείξει ότι δεν υπάρχει τίποτε πιο πιεστικό από το να αντιλαμβάνεται κανείς την πολιτική σαν την ανάληψη ολόκληρου του νοήματος. Όλα, χωρίς αμφιβολία, περνούν από την πολιτική, εντούτοις τίποτα δεν σταματά σε αυτήν ούτε αφήνεται να αφομοιωθεί από αυτήν. Τη διαφορά τούτη, την εσωτερική

σε «εμάς» τους ανθρώπους, πρέπει να τη σκεφτούμε, να την κάνουμε πράξη.

**Jacques Rancière:** Ας πω καταρχάς ότι για εμένα η κρίσιμη έννοια είναι αυτή της χειραφέτησης. Εκκινώντας από αυτήν, προσπάθησα να ξανασκεφτώ τις έννοιες της πολιτικής και της δημοκρατίας, όμως καθοριστική ήταν πρωτίστως η έννοια της χειραφέτησης, διότι προϋπέθετε μια αναδιαπραγμάτευση ορισμένων αντιθέσεων που οριοθετούν συνήθως τον χώρο της πολιτικής (το πολιτικό ενάντια στο κοινωνικό ή το ιδιωτικό ενάντια στο δημόσιο). Καθόρισε την απόκλιση μου από μια συγκεκριμένη αρεντιανή οπτική, η οποία αντιπαραθέτει την αριστεία της άσκησης πολιτικής και την ελευθερία προς τις μορφές καταπάτησης της σφαίρας της πολιτικής από την κοινωνική αναγκαιότητα. Γνωρίζουμε ποιο ρόλο προσέδωσαν σε τούτη την άποψη οι στοχαστές της δεξιάς στην χώρα μας προκειμένου να στιγματίσουν τα κοινωνικά κινήματα. Η χειραφέτηση είναι η έμπρακτη ανασκευή αυτού του *a priori* μερισμού των μορφών ζωής. Είναι η κίνηση με την οποία όσες και όσοι βρίσκονταν περιορισμένοι στον ιδιωτικό κόσμο αποδεικνύονται ικανοί για ένα δημόσιο βλέμμα, έναν δημόσιο λόγο και μια δημόσια σκέψη. Αυτό μπορεί να ξεκινήσει από τους νέους έντιμους εργαζόμενους που αναφέρει ο E. P. Thompson [E. Π. Τόμσον], οι οποίοι ένα βράδυ του Μαρτίου του 1792 συγκεντρώνονται σε μια ταβέρνα του Λονδίνου και ιδρύουν έναν σύλλογο με απεριόριστο αριθμό μελών για να διακηρύξουν το δικαίωμα όλων να εκλέγουν τα μέλη του κοινοβουλίου. Ξεκινά επίσης όταν, στο Παρίσι του 1830, οι εργάτες που βρίσκονται σε σύγκρουση με τους εργοδότες τους καθιστούν την απεργία τους, όχι πια ένα μέσο πίεσης μιας ομάδας ατόμων σε ένα συγκεκριμένο άτομο, αλλά μια δημόσια πράξη των εργατών ως τέτοιων, ή όταν η Rosa Parks [Ρόζα Παρκς], το 1955 στο Μοντγκόμερι, μετατρέπει μια ιδιωτική πράξη –το να καθίσει κανείς σε μια άδεια θέση– σε δημόσια δήλωση ότι καταργεί κανείς για τον εαυτό του την κατανομή των καθισμάτων σύμφωνα με το χρώμα του δέρματος. Ο πυρήνας της χειραφέτησης συνίσταται στο να αυτοανακηρυσσόμαστε ικανοί για αυτό του οποίου την ικανότητα μας την αρνείται μια συγκεκριμένη κατανομή θέσεων, συνίσταται στο να αυτοανακηρυσσόμαστε ικανοί ως τυχαίοι εκπρόσωποι όλων εκείνων των οποίων η ικανότητα επίσης αποτελεί αντικείμενο άρνησης. Η χειραφέτηση θεμελιώνει μια έννοια της πολιτικής καθολικότητας, όχι πλέον ως εφαρμογή του κοινού νόμου στα άτομα αλλά ως διαδικασία αποταύτισης, δηλαδή εξόδου, μέσω μιας κίνησης διάρρηξης, από ένα συγκεκριμένο καθεστώς του αισθητού, από μια συγκεκριμένη θέση στο εσωτερικό της τάξης του ορατού και του ρητού, στο εσωτερικό της κατανομής των τόπων και των χρόνων. Μέσα από αυτήν ακριβώς την αποταύτιση προσπάθησα να επανεξετάσω τη δημοκρατία ως εξουσία

των δίχως-μερίδιο, εκείνων δηλαδή που δεν αντιπροσωπεύουν καμιά επιμέρους ομάδα, λειτούργημα ή ικανότητα.

[Ερ.:] Σε ποιο βαθμό αποτελεί οξύμωρο το να μιλάμε για δημοκρατικούς θεσμούς;

**Jean-Luc Nancy:** Δεν υπάρχει οξύμωρο από τη στιγμή που αντιλαμβανόμαστε «τη δημοκρατία» με την έννοια μιας πολιτικής μορφής ή ενός πολιτεύματος: έστω κι αν πρόκειται για μια μορφή σε συνεχή μετασχηματισμό, χρειάζεται τις παύσεις της, τα σημεία αναφοράς της. Επιπλέον, υπάρχουν θεσμοί οι οποίοι ιδιάζουν στη δημοκρατία: εκείνοι που θέτουν εσωτερικούς ελέγχους ή φραγμούς στο ίδιο το σύστημα (συνταγματικό συμβούλιο, συμβούλια, επιτροπές ή «αρχές» επιφορτισμένες με τον σεβασμό της ισότητας και της δικαιοσύνης στον τάδε ή στον δείνα τομέα –για παράδειγμα στον ραδιοτηλεοπτικό ή στο διαδικτυο). Στην πραγματικότητα, ο θεσμός μπορεί επίσης να είναι ο καλύτερος εγγυητής ενάντια στην αυθαιρεσία και ενάντια σε όλα τα δικαιώματα εξαίρεσης. Όμως κανένας θεσμός δεν μπορεί να θεωρηθεί ένας ναός που θα φιλοξενούσε για πάντα την αληθινή αρχή της δημοκρατίας.

**Jacques Rancière:** Για μένα το οξύμωρο, αρχικά τουλάχιστον, είναι η ιδέα της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Η καταγωγική δημοκρατική αρχή είναι η κλήρωση. Αυτή καθαυτή η λογική της αντιπροσώπευσης είναι καθαρά ολιγαρχική. Η φεουδαρχική μοναρχία και αργότερα η αστική μοναρχία περιβάλλονταν από ανθρώπους που «αντιπροσώπευαν» τις κοινωνικές δυνάμεις (τους ευγενείς, τον κλήρο, την ιδιοκτησία). Είναι πρόσφατα που η αντιπροσώπευση μετατράπηκε σε «αντιπροσώπευση του λαού», μέσα από το συμβιβαστικό σχήμα που γνωρίζουμε. Όσο για την έννοια του δημοκρατικού θεσμού, αυτή περιγράφει το ίδιο το παράδοξο της πολιτικής ή, αν θέλετε, το τέχνασμά της. Η δημοκρατία είναι η μορφή νόμιμης εξουσίας που φέρει στο εσωτερικό της την ανασκευή κάθε νομιμότητας της άσκησης της εξουσίας. Οι θεσμοί μας φέρουν τα ίχνη αυτού του παράδοξου. Μπορεί κανείς να τους αποκαλέσει δημοκρατικούς, εάν θέλει έτσι να επισημάνει την υποχρέωση που υπέχουν να εγγράφουν εντός τους την εξουσία του οποιουδήποτε και να της εξασφαλίζουν κάποιες ελάχιστες μορφές ενεργού πραγματικότητας. Όμως η ίδια η λειτουργία της κρατικής μηχανής τείνει συνεχώς να εξαλείψει το ίχνος τούτο και να στερήσει από τις εν λόγω μορφές κάθε περιεχόμενο. Και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, η δημοκρατία πρέπει πάντοτε να διαχωρίζεται από την κρατική μορφή στην οποία επιδιώκουν να την επαναφέρουν. Πρέπει να έχει τα δικά της προσίδια όργανα, διακριτά από τα όργανα της αντιπροσώπευσης και της κρατικής εξουσίας.

**Miguel Abensour:** Η έκφραση «δημοκρατικό κράτος» πράγματι συνιστά οξύμωρο. Αρκεί, εξάλλου, να αντιστρέψει κανείς το υποκείμενο και το κατηγορήμα για να αποτι-

μήσει καλύτερα τον προβληματικό χαρακτήρα μιας τέτοιας σύνδεσης· μπορούμε άραγε να συλλάβουμε μια κρατική δημοκρατία, μια κρατικοποιημένη δημοκρατία; Όμως αυτό που ισχύει για τον θεσμό του κράτους ισχύει τάχα για κάθε θεσμό; Η εννόηση των σχέσεων μεταξύ δημοκρατίας και θεσμού μόνο υπό το πρίσμα του ανταγωνισμού θα ήταν προκλητικά απλουστευτική. Θα ήταν σαν η πρώτη να εκδιπλωνόταν πάντα μέσα σε έναν στιγμιαίο αναβρασμό, ενώ ο δεύτερος να παρέμενε θύμα μιας παγεράς στατικότητας. Επιβάλλεται έτσι μια πρώτη απάντηση: είναι δυνατή μια σχέση ανάμεσα στην εξεγειρόμενη δημοκρατία και τον θεσμό, εφόσον το Σύνταγμα αναγνωρίζει στον λαό το δικαίωμα στην εξέγερση, όπως συνέβαινε κατ' εξαίρεση στο Σύνταγμα του 1793.

Όμως αυτό δεν αρκεί. Πρέπει επιπλέον να επισημάνει κανείς ότι η σχέση της δημοκρατίας τούτης με τον αναβρασμό δεν περνά από το στιγμιαίο. Η εξεγειρόμενη δημοκρατία, για να διαφυλάξει το πολιτικό πράττειν του λαού, μπορεί λοιπόν να στραφεί προς θεσμούς οι οποίοι, τη στιγμή της δημιουργίας τους, είχαν ως σκοπό να ευνοήσουν την άσκηση αυτού του πράττειν. Έτσι, στα γεγονότα του Πραιριάλ, η εξέγερση βασίστηκε στα παρισινά τμήματα, και οι ορεινοί βουλευτές που την υποστήριξαν πέρασαν την ψήφιση της μονιμότητας των τμημάτων, την 1η του Πραιριάλ στην υπό κατάληψη Συμβατική Συνέλευση. Η εξεγειρόμενη δημοκρατία μπορεί συνεπώς να θέσει σε εφαρμογή μια ανταλλαγή ανάμεσα στο παρόν του συμβάντος και στο παρελθόν, στο μέτρο που σ' αυτό απαντούν χειραφετικοί θεσμοί, οι οποίοι συνιστούν ισάριθμες υποσχέσεις ελευθερίας. Δεν υπάρχει, επομένως, συστηματικός ανταγωνισμός ανάμεσα στην εξεγειρόμενη δημοκρατία και τους θεσμούς, καθόσον οι τελευταίοι κινούνται προς την κατεύθυνση μιας κατάστασης μη κυριαρχίας.

Μια περιπλοκότητα ίδιας τάξης καθίσταται φανερή, αν πιάσουμε το πρόβλημα από την πλευρά του θεσμού. Ας στραφούμε στον Saint-Just [Σαν Ζυστ], στο *Les institutions républicaines* [Οι ρεπουμπλικανικοί θεσμοί]. Αντιπαραθέτει τους θεσμούς και τους νόμους, προσδίδοντας πρωτοκαθεδρία στους πρώτους και επιφυλάσσοντας για τους δεύτερους την υποψία ότι είναι καταπιεστικοί. Ας σημειώσουμε ότι η Αβασίλευτη Πολιτεία [République] πρέπει ως εκ τούτου να συγκροτείται από έναν *θεσμικό ιστό*, ένα είδος πρώτου στηρίγματος, διακριτού τόσο από τη «μηχανή της διακυβέρνησης» όσο και από τους νόμους. Οι θεσμοί τούτοι, που ως σκοπό τους έχουν να συνδέουν τους πολίτες και τις πολιτίσσειες με *γενναιόδωρες σχέσεις*, πρέπει να εγκυμονούν κάτι σαν αρχή της Αβασίλευτης Πολιτείας, κάτι σαν την προεικόνισή της με τη μορφή μιας δυναμικής ολότητας. Ας κρατήσουμε από τον Saint-Just ότι κατάφερε να φέρει στο φως μια ιδιαιτερότητα του θεσμού. Ο θεσμός-μήτρα, και όχι τόσο ο θεσμός-πλαίσιο, εμπεριέχει μια φαντασιακή διάσταση προεικόνισης που διαθέτει μια προτρεπτική δύναμη

τέτοιας φύσης, ώστε να γεννά ήθη που κατευθύνονται προς τη χειραφέτηση την οποία αναγγέλλει. Αυτή είναι η έννοια κατά την οποία ο θεσμός, «σύστημα προεικόνισης», όπως λέει ο Gilles Deleuze [Ζιλ Ντελέζ], αντιτίθεται στον νόμο, κατά το ότι εγκυμονεί ένα κάλεσμα που μία ελευθερία απευθύνει σε άλλες ελευθερίες. Νά γιατί ο Deleuze αντιπαρέθετε ως εξής τον θεσμό και τον νόμο: «[ο δεύτερος] είναι ένας περιορισμός των πράξεων, [ο πρώτος] είναι ένα θετικό μοντέλο πράξης». Τελευταίο σημείο: υπάρχει άραγε ασυμβατότητα ανάμεσα στην εξέγερση και τον θεσμό στο επίπεδο της χρονικότητας; Σύμφωνα με τον Merleau-Ponty [Μερλό-Ποντί], ο θεσμός προσδίδει στην εμπειρία μια διάσταση διάρκειας. Όμως το γνώρισμα τούτο ισοδυναμεί πολύ λίγο με μια ακινησία, εφόσον πρόκειται για μια διάσταση που μπορεί να γίνει αντιληπτή ως σταθερότητα δημιουργική, καινοτόμος με την μπερξονική σημασία. Ο χαρακτήρας του θεσμού ως προεικόνισης επηρεάζει εκ των έδων θα έλεγα τη διάρκεια, κατά τέτοιο τρόπο, ώστε αντί να είναι μια αντίσταση στην αλλαγή, αυτή η διάσταση να μετασχηματίζεται σε εφελτήριο το οποίο, χάρη στη σχετική του σταθερότητα, επιτρέπει την επινόηση. Αν, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι θεωρητικοί, ο θεσμός είναι η κατηγορία της κίνησης, τότε μπορεί δίχως δυσκολία να εγκλιματιστεί στη δημοκρατική χρονικότητα.

[Ερ.:] *Ποιες μορφές λαμβάνει αυτή η «κίνηση»; Αν και συμφωνείτε να αποδώσετε κεντρική θέση στην αντίσταση και στη συγκρουσιαικότητα, μας δίνετε την εντύπωση πως η χειραφέτηση στο έργο σας είναι άλλοτε μια συνεχής κίνηση και άλλοτε ένα ασυνεχές, διακεκομμένο εγχείρημα.*

**Jacques Rancière:** Δεν είμαι σίγουρος ότι θα έπρεπε να αντιπαραθέτουμε αυτά τα δύο. Σε κάθε περίπτωση έχω από την πλευρά μου επιμείνει στο γεγονός ότι η χειραφέτηση αποτελούσε ακριβώς μια μεταστροφή του σώματος και της σκέψης η οποία ξεκινούσε από μια ανεπαίσθητη ανατροπή των συνηθισμένων συμπεριφορών. Στον Gauny (*Le philosophe plébéien*),<sup>7</sup> η διαδικασία αυτή αρχίζει μέσα από το βλέμμα του πατωματζή, ο οποίος ξεχνά τη χειρωνακτική του εργασία και μεταμορφώνει τον τόπο εργασίας σε χώρο άσκησης ενός ανιδιοτελούς αισθητικού βλέμματος, και συνεχίζεται στο σπίτι του με τη διαμόρφωση μιας οικιακής αντι-οικονομίας που του επιτρέπει να ξεφεύγει από τους φυσικούς και πνευματικούς καταναγκασμούς της κυριαρχίας. Στον Jacotot [Ζακοτό] (*Ο αδαής δάσκαλος*),<sup>8</sup> η διαδικασία αυτή αρχίζει μέσα από την προσπάθεια που καταβάλλει ο αγράμματος για να μελετήσει, λέξη-λέξη, τη σχέση ανάμεσα στην προσευχή που γνωρίζει απ' έξω και στο κείμενο που του δείχνουν στο χαρτί. Η χειραφέτηση είναι η δημιουργία μιας συγκεκριμένης συνέχειας, σε ρήξη με τη λογική της αναπαραγωγής, μιας σπείρας η οποία δημιουργείται αποκλίνοντας από τον κύκλο της. Αυτό το οποίο είναι ασυνεχές, είναι οι συλλογικές εκδηλώσεις της

εξουσίας των χειραφετημένων ανθρώπων. Ο Jacotot ήταν είκοσι ενός χρονών το 1789, όπως και ο Gauny το 1830. Οι στρατηγικές της ατομικής χειραφέτησης που ανέπτυξαν στάθηκαν δυνατές, επειδή οι επαναστατικοί καιροί άλλαξαν βίαια το ίδιο το τοπίο του δυνατού. Και αυτές οι επινοήσεις, από την πλευρά τους, διαμόρφωσαν ανθρώπους ικανούς για άλλες μορφές επιβεβαίωσης των συλλογικοτήτων.

Λαμβάνοντας υπόψη ενικές ιστορίες (στον πληθυντικό), υπερβαίνουμε την ομωθυμία ανάμεσα στην ιστορία ως διαδικασία αναγκαίας εξέλιξης και στην ιστορία ως συνθετική αφήγηση της αλληλουχίας μεταξύ αιτίων και αποτελεσμάτων. Η ιστορία της δημοκρατίας θα μπορούσε να είναι η δύναμη διάρρηξης και η ακτινοβολία ορισμένων στιγμών της εξουσίας του λαού, οι αλλαγές που αυτές παράγουν στο τοπίο του ορατού και του δυνατού, οι μορφές της μνήμης που προκαλούν, αλλά επίσης ο τρόπος με τον οποίο η λαμπρότητά τους αντανακλάται σε καινούριες αντιλήψεις και συμπεριφορές. Αντίστροφα, θα μπορούσε να είναι μια μοναδική αλλαγή στη ζωή ενός ατόμου ή μιας ομάδας, αλλαγή που μετατρέπεται σε χιονοστιβάδα, ο τρόπος με τον οποίο η ιδιαίτερη αυτή διαδρομή αναδεικνύει όλους τους πραγματικούς και συμβολικούς καταναγκασμούς που προσδιορίζουν μια κατάσταση υποταγής, όλες τις δυνατότητες για διαφορετικούς κόσμους, οι οποίες σκιαγραφούνται μέσα από την παραβίαση αυτών των καταναγκασμών. Έτσι, στο βιβλίο *La nuit des prolétaires* [Η νύχτα των προλετάρων],<sup>9</sup> προσπάθησα να ανασυνθέσω όλο το φάσμα των σημασιών που θα μπορούσε να έχει η «χειραφέτηση των εργατών» μέσα από τη μοίρα ενός μικρού αριθμού προλετάρων, οι οποίοι συναντούσαν σε διάφορες μορφές τους καταναγκασμούς της κυριαρχίας και τις υποσχέσεις της ουτοπίας, κατασκευάζοντας μέσα από αυτές τις συναντήσεις μια διαφορετική μορφή προσωπικής ζωής και συνάμα μια εικόνα της χειραφετημένης εργατικής συλλογικότητας. Υποστήριξα, λοιπόν, ότι πρόκειται για την ιστορία μιας γενιάς, δηλαδή όχι μιας ηλικιακής ομάδας, αλλά ενός μορφώματος, οιονεί πραγματικού οιονεί ιδεατού, από μοναδικές διαδρομές τις οποίες σημάδεψε η ίδια επαναστατική διεύρυνση του δυνατού. Τέτοιες ιστορίες δεν ορίζουν καμία αιτιώδη αλληλουχία περιστάσεων και συνεπειών. Ορίζουν διαφορετικές κατασκευές του δυνατού που εγγράφονται σε μια άλλη μορφολογία αυτού που αντιλαμβανόμαστε ως παρόν.

**Miguel Abensour:** Κι εγώ θεωρώ ότι, αντί να θέσουμε μια διαζευκτική επιλογή μεταξύ συνέχειας και ασυνέχειας, ορθότερο είναι να συλλάβουμε την ιστορία της χειραφέτησης ως εξαρτημένη από δύο μοντέλα ταυτοχρόνως, συνεχής λόγω των στοχεύσεών τους και συνάμα ασυνεχής λόγω του τρόπου εμφάνισής τους. Πρόκειται λοιπόν για μια πολιτική κοινότητα υπό διαμόρφωση, προσανατολισμένη προς την ισότητα και τη μη κυριαρχία. Σκέφτομαι την ιστορία της ελευθερίας υπό το πρίσμα της ασυνέχειας,

με ισχυρές στιγμές ανάδυσης ανάμεσα σε μακράς διάρκειας γκρίζες ζώνες. Οι στιγμές αυτές είναι η επινοήση της ελληνικής δημοκρατίας, η ρωμαϊκή δημοκρατία [république], οι ιταλικές πόλεις του Μεσαίωνα, οι μεγάλες νεωτερικές επαναστάσεις. Την ιστορία αυτή τη διασίζει ότι ο Saint-Just αποκαλεί με θαυμάσιο τρόπο «προφητείες της επανάστασης», που αφήνουν στην ιστορία ίχνη προορισμένα να υιοθετηθούν και να επανενεργοποιηθούν με άλλα ονόματα, με άλλα κίνητρα. Όμως η ιστορία της δημοκρατίας –ιστορία περίπλοκη, χαοτική– οφείλει να λάβει υπόψη της τόσο τα μείζονα συμβάντα όσα και τα ελάσσονα, την αναρίθμητη πολλαπλότητα πράξεων αντίστασης και εξέγερσης κατά τη διάρκεια των αποκαλούμενων «ήρεμων» περιόδων, όπου μοιάζει να βασιλεύει η κρατική τάξη, ενώ αν συμβουλευτεί κανείς τα αρχεία βλέπει ότι επωάζεται μια μόνιμη κατάσταση «ανησυχίας». Έτσι, ο Jean Nicolas [Ζαν Νικολά] μπορεί να γράψει στο πολύ ωραίο βιβλίο του *La rébellion française 1661-1789* [Η γαλλική εξέγερση 1661-1789]: «Ανάμεσα στο 1660 και τον Μάιο του 1789, η γαλλική κοινωνία έζησε με τον τρόπο της ανησυχίας, σύμφωνα με άνισους ρυθμούς, όμως με έναν σχεδόν αδιάκοπο παλμό».

**Jean-Luc-Nancy:** Το να σκέφτεται κανείς τη δημοκρατία μέσα από τους όρους «κίνηση» και «χειραφέτηση», ως «κίνηση χειραφέτησης» δεν είναι άμοιρο προβλημάτων. Αναμφισβήτητα, η «χειραφέτηση» είναι μία ακόμη σημαντική λέξη η οποία υποστυλώνει τη «δημοκρατία», προσδίδοντάς της άλλη μία ακαθόριστη πολυσθένεια. Χειραφέτηση από τι, από ποιον; Από τους θεούς και τους τυράννους, εννοείται· όμως αυτοί δεν παύουν να επανέρχονται! Έχουν πολλά προσωπεία! Ποιος και τι μας τυραννά και μας εκθέτει στην ειδωλολατρία ή στην προκατάληψη; Χειραφέτηση από την υποδούλωση, την εκμετάλλευση, από τον ηθικό και σωματικό πόνο; Ξέρουμε να υποδουλωνόμαστε σε ολόκληρα συστήματα, υποφέρουμε από την εκμετάλλευση της φύσης στην οποία προβαίνουμε εμείς οι ίδιοι και δεν ξέρουμε πώς να διαχειριστούμε την υγεία ενός πληθυσμού, το μεγαλύτερο μέρος του οποίου νοσεί από πείνα και έλλειψη φροντίδας, ενώ το υπόλοιπο νοσεί από το πολύ φαγητό και την υπερβολική φροντίδα. Αυτή είναι η αλήθεια: η χειραφέτηση είναι ένας όρος κληροδοτημένος από το δίκαιο της δουλείας κι έπειτα από το δίκαιο της πατρικής αυθεντίας. Ίσως να μη μας κάνει πια. Δεν έχουμε ούτε κυρίους ούτε πατέρες. Ίσως πρόκειται περισσότερο για ζήτημα επινοήσης, δημιουργίας...

[Ερ.:] Πώς πρέπει να αντιληφθούμε, από αυτήν την άποψη, τα γεγονότα του Μάη του '68;

**Jean-Luc-Nancy:** Ο Μάης του '68 ήταν, ακριβώς, η πρώτη ορατή στιγμή μιας κατάστασης όπου όλα τέθηκαν υπό κρίση, η οποία πέρα από ένα συγκεκριμένο κοινωνικό μοντέλο, ακόμη ιδιαίτερα παγιωμένο στη Γαλλία, και πέρα



από μια συγκεκριμένη αναπαράσταση του πολιτικού αγώνα –που μας είχε συνοδεύσει μέχρι την ανεξαρτησία της Αλγερίας– έκβαλλε όχι σε μια προοπτική, αλλά ακριβώς είτε στην απαξίωση είτε στην αδυνατότητα νέων «προοπτικών», νέων σχεδίων, προγραμμάτων και προβολών για το μέλλον. Ο Μάης του '68 διακήρυξε μια αξίωση του παρόντος, ενάντια στο παρελθόν –δεν υπάρχει καμιά διαθήκη, για να παραθέσω τον Char [Σαρ] και την Arendt [Άρεντ]– και επίσης ενάντια στο μέλλον –με την έννοια του μελλοντικού, του προβεβλημένου παρόντος, για να παραθέσω τον Derrida. Τι γίνεται με το εδώ και τώρα; Τι γίνεται με «εμάς» και όχι με τους γονείς ή με τα παιδιά μας; Τι γίνεται με το νόημα όταν δεν φέρει το έμβλημα του ουρανού ή του μέλλοντος; Οριακά, θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι το '68 τάχθηκε εναντίον του «νοήματος» –περίπου με την έννοια που ο Φρόυντ γράφει ότι το να διερωτάται κανείς σχετικά με το νόημα της ζωής ήδη σημαίνει ότι είναι νευρωτικός– αλλά υπέρ της ζωής, της ύπαρξης, μόνο της δικής μας ύπαρξης ως «νοήματος». Κι όμως, η δημοκρατία έφερε επίσης εντός της, είτε το γνωρίζουμε είτε όχι, μια αξίωση τέτοιας μορφής. (Αξίωση που τολμώ να αναρωτηθώ μήπως ενίοτε εκπληρώθηκε καλύτερα σε άλλες εποχές ή άλλους πολιτισμούς...)

**Jacques Rancière:** Τα γεγονότα του '68 σίγουρα δεν έχουν ένα μονοσήμαντο νόημα. Για μένα, οι κυρίαρχες πτυχές του είναι η αμφισβήτηση του ιστορικού ντετερμινισμού και η επιβεβαίωση του τι μπορεί να σημαίνει η δημοκρατία εάν πάρουμε τη λέξη στα σοβαρά. Έχουμε λησμονήσει τον μοναδικό αντιχρονισμό τον οποίο συμβόλισε ο Μάης του '68 στο γαλλικό τοπίο. Το συνολικό πλαίσιο της κινεζικής πολιτιστικής επανάστασης και του αντιιμπεριαλιστικού αγώνα αναμφίβολα συνέβαλε στις δυνατότητες κινητοποίησης της νεολαίας στη Γαλλία, όπως ακριβώς και στις Ηνωμένες Πολιτείες, στη Γερμανία και στην Ιαπωνία. Ωστόσο, η γαλλική κοινωνία τις παραμονές του '68 περιέγραφε τον εαυτό της με τους όρους ενός θριαμβεύοντος ρεφορμισμού: ενσωμάτωση της εργατικής τάξης στην κοινωνία της κατανάλωσης, μια νέα γενιά φοιτητών αποδεσμευμένη από τις ιδεολογίες του παρελθόντος, ένα καινούριο πρόσωπο του καπιταλισμού, ο ρόλος των εκσυγχρονιστικών πλαισίων, κ.λπ. Μέσα σε μερικές μέρες, όλα τούτα διαλύθηκαν από την εξέλιξη ενός κινήματος πολύ περιορισμένου στην αρχή. Αν το κίνημα αυτό επανέφερε στο προσκήνιο το επαναστατικό σενάριο, το έκανε έξω από τη δική του προσίδια χρονικότητα και υπό το έμβλημα της απόκλισης ανάμεσα στη δικαιωματική *avant-garde* –το κόμμα της εργατικής τάξης– και στην κινητήρια δύναμη που γεννήθηκε από το ίδιο το συμβάν. Πολύ περισσότερο από τα μοντέλα της μαρξιστικής επανάστασης, η εξάπλωση του κινήματος το '68 θυμίζει τις δημοκρατικές [républicaines] εξεγέρσεις του 19ου αιώνα: μια μαζική απονομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας, η οποία μεταδίδεται

σε όλη την κοινωνία, αναδεικνύει παντού το αυθαίρετο και το ανώφελο των ιεραρχιών από τη μια μεριά, τις ικανότητες επινόησης των απλών ανθρώπων από την άλλη. Δεν έχουμε ανάγκη την αυθεντία, δεν έχουμε ανάγκη την ιεραρχία, μπορούμε κάλλιστα να φτιάξουμε έναν κόσμο χωρίς αυτά: αυτό ανακάλυπταν όλοι, την ίδια στιγμή και σχεδόν παντού. Οι εύκολες διαζευκτικές επιλογές –το διεκδικητικό εργατικό κίνημα ενάντια στις ελευθεριακές επιθυμίες της νεολαίας– συγκάλυψαν τον ριζοσπαστικό αυτό δημοκρατικό πειραματισμό.

**Miguel Abensour:** Για τη γενιά μου, ο Μάης του '68 λειτούργησε ως *κάθαρσις* σε σχέση με τα μαύρα, τα ολέθρια χρόνια του πολέμου της Αλγερίας, σαν να μπορούσαμε επιτέλους να πάρουμε κάποιες αποστάσεις από τα βασανιστήρια, «τον καρκίνο της δημοκρατίας» σύμφωνα με τον Pierre Vidal-Naquet [Πιερ Βιντάλ Νακέ]. Ήταν επίσης η χαρά τού να ανακτούμε τη δύναμή μας να πράττουμε συντονισμένα, από κοινού, του να έχουμε και πάλι την εμπειρία της «αδερφικής αταξίας», χαρά την οποία ενίσχυε η γενικευμένη δυνατότητα να λαμβάνει κανείς τον λόγο· η χαρά να ακούμε τον κόσμο να καταγγέλλει στον δημόσιο χώρο τα «σταλινικά καθάρματα». Μια επιβλητική εργατική απεργία ήταν εκείνη που υπενθύμισε σε όσους είχαν την τάση να το ξεχνούν πως η κοινωνία μας ζούσε υπό το κράτος του καπιταλισμού, πως για εμάς ετίθετο το ζήτημα της κατάργησής του και πως αυτό δεν μπορούσαμε να το παραβλέψουμε. Τούτων λεχθέντων, ο Μάης του '68 είναι ένα περίπλοκο και σύνθετο φαινόμενο. Πράγματι, είχαμε την ευκαιρία να δούμε να συνυπάρχουν ένας νεομπολσεβικισμός, ακόμη και νεοσταλινισμός, η κυριαρχία γραφειοκρατικών οργανώσεων που συχνά διακατέχονταν από τη λατρεία του ιδιοφυούς και παντογνώστη ηγέτη, και ταυτοχρόνως ένα ισχυρό αντιγραφειοκρατικό κίνημα που κινούνταν ανάμεσα στην αναζήτηση μιας ριζοσπαστικής δημοκρατίας και σε ό,τι τότε αποκαλούσαμε «αυτοδιαχείριση». Συνυπήρχαν δύο επαναστατικές παραδόσεις, η ιακωβίνικη ή πιο συγκεκριμένα η ιακωβίνικη-λενινιστική και η παράδοση των συμβουλίων· δίπλα στις τροτσικιστικές και μαοϊκές οργανώσεις, το κίνημα της 22ας Μαρτίου. Σε τούτη την προοπτική, θα πρέπει να δει κανείς μέχρι τίνος σημείου οι επιτροπές δράσης, συγκρίσιμες κατά μία έννοια με τις λέσχες της επανάστασης του 1848, επέτυχαν να εγκαθιδρύσουν μια χειραφετική κριτική στη μορφή του κόμματος. Ένα από τα μαθήματα του '68, που γρήγορα λησμονήθηκε, είναι η εκ νέου κατάφαση της αναγκαιότητας για μια καινοτόμο κριτική των πολιτικών κομμάτων, στα χνάρια της Simone Weil [Σιμόν Βέλ], της Weil της *Critique Sociale*,<sup>10</sup> την οποία ο André Breton [Αντρέ Μπρετόν] καιρετίζει στο κείμενο *Mettre au ban les partis politiques* [Να αποκηρύξουμε τα πολιτικά κόμματα]. Ένα άλλο μάθημα είναι το ότι η κοινοβουλευτική δημοκρατία συνιστά τον πλέον επίφοβο εχθρό της αληθινής δημοκρατίας: απόδειξη

αυτού είναι το γεγονός ότι μόλις αποφασίστηκαν οι κοινοβουλευτικές εκλογές ο δημοκρατικός χείμαρρος ξαναμπήκε αμέσως στην κοίτη του και το κίνημα πήρε τέλος.

[Ερ.:] *Για εσάς τους τρεις, δεν είναι όλα πολιτική. Ωστόσο, διαφοροποιείστε σε ό,τι αφορά το πού τοποθετείτε τη δημοκρατία, ακόμη και σε σχέση με την πολιτική. Πού βλέπετε σήμερα την κατάφαση της δημοκρατίας και την εμπειρία της με το νόημα που της δίνετε;*

**Miguel Abensour:** Οπουδήποτε οι κοινωνικοί και πολιτικοί δρώντες αποφασίζουν να «πάρουν τις υποθέσεις τους στα χέρια τους», να αγωνιστούν οι ίδιοι ενάντια στο απαράδεκτο, υπάρχει μια δημοκρατική εμπειρία, στο μέτρο που οι αγώνες αυτοί εκφεύγουν του ελέγχου των γραφειοκρατικών ηγεσιών. Μπορεί κανείς να αναφέρει το κίνημα των *sans-papiers*, τη συχνά προερχόμενη από συλλογικότητες βοήθεια στους μετανάστες, ιδίως στο Καλαί, τον αγώνα για τη στέγαση, τα πρώτα σημάδια πολιτικής ανυπακοής. Σε σχέση με αυτή την εμπειρία, επιβάλλονται δύο καθήκοντα. Ακολουθώντας το παράδειγμα του Louis Janover [Λουί Ζανοβέρ], πρέπει να καταγγέλλονται τα φαινόμενα προσποιητού αντικαθεστωτισμού με ακόμα πιο ξεκάθαρο τρόπο, λόγω της επανάκαμψης ενός νεομπολσεβικισμού. Πέραν της υπερβολικά εύκολης αντίθεσης ολοκληρωτισμός/δημοκρατία, πρέπει να γίνει μια κριτική στις μορφές εκφυλισμού της δημοκρατίας, στις παρεκκλίσεις που τις καθιστούν αυταρχικές ολιγαρχίες. Τρεις κατευθύνσεις: κριτική της αντιπροσώπευσης, κριτική του κράτους δικαίου, το οποίο υπό το κάλυμμα του φορμαλισμού είναι έτοιμο να ενσωματώσει το οτιδήποτε –ακόμη και τα βασανιστήρια–, κριτική της αποικιοποίησης της καθημερινής ζωής. Η δημοκρατία οφείλει να ανακτήσει τον χαρακτήρα της ως ρήξης, ως διακοπής της κυριαρχίας.

**Jacques Rancière:** Μου φαίνεται ότι μπορούμε να διακρίνουμε σήμερα τα στοιχεία της δημοκρατίας σε δύο κυριότερες μορφές. Αφενός, στη σημασία της άρνησης των φραγμών που διαχωρίζουν αυτούς που είναι από εδώ και εκείνους που είναι από αλλού, στον αγώνα λοιπόν ενάντια στους επονείδιστους νόμους και σε όλες τις μορφές καταπίεσης, οι οποίες εκ των πραγμάτων δημιουργούν πληθυσμούς δεύτερης κατηγορίας. Αφετέρου, στις πολλαπλές προσπάθειες να αναζωογονηθούν τα σωματεία, τα όργανα πληροφόρησης, τα φόρα συζήτησης ή τα εργαστήρια δημιουργίας, έξω από τα ιεραρχικά και εμπορευματικά μοντέλα. Οι δύο αυτές μορφές εμπεριέχουν την ίδια στιγμή τους κινδύνους και τα όριά τους. Υπάρχει, αφενός, ο κίνδυνος να μετατραπεί το «μερίδιο των δίχως-μερίδιο» σε πάλη ενάντια στον αποκλεισμό, να σκέπτεται κανείς τον αγώνα περισσότερο με βάση έναν «άλλον» που προσδιορίζεται από τις ελλείψεις του, παρά με βάση τον «οποιοδήποτε» που προσδιορίζεται από τις ικανότητές του. Αφετέρου, υπάρχει ο κίνδυνος να χάσουμε το συνολικό πολι-

τικό νόημα της δημοκρατίας και μια συνολική εποπτεία του τρόπου με τον οποίο ενισχύονται και συνδυάζονται –σε ένα βαθμό που δεν είχε μέχρι τώρα επιτευχθεί– οι ολιγαρχικές εξουσίες. Γι' αυτό, θεωρώ αναγκαίο να αναδιατυπώσουμε σήμερα τη δημοκρατική ριζοσπαστικότητα της εξουσίας του οποιουδήποτε, στη θεωρητική της εκφορά και στις πρακτικές της συνέπειες. Και θεωρώ αναγκαίο συνακόλουθα να προβούμε σε μια επανεξέταση της κριτικής παράδοσης, να αποκαλύψουμε όλα εκείνα τα στοιχεία, τα οποία πολλές μορφές κριτικής καταγγελίας του κυρίαρχου συστήματος δανείζονται στην πραγματικότητα από τη λογική αυτού του συστήματος.

**Jean-Luc Nancy:** Αυτή τη διάκριση που υποστηρίζω ανάμεσα στη δημοκρατική πολιτική και στη «δημοκρατία» ως όνομα που, ας το πούμε, τα χωράει όλα, προσπάθησα να την προτάξω εν όψει μιας μεγάλης ανθρωπολογικής και, ας μου επιτραπεί να πω, μεταφυσικής στροφής. Η πολιτική σφαίρα από την οποία όλα πρέπει να διέλθουν, όπου τίποτα όμως δεν μπορεί να ολοκληρωθεί, επιτρέπει την πρόσβαση σε άλλες σφαίρες, εκείνες όπου υπάρχει, θα έλεγα, τελείωση στο παρόν: η τέχνη, ο έρωτας, η σκέψη, ακόμη και η γνώση στην καθαρή της ενέργεια, ολοκληρώνονται ενδεχομένως δίχως να διαρκούν ή με την είσοδό τους σε μια διάρκεια διαφορετική από εκείνη των προσδοκιών, των προβλέψεων, κ.λπ. Κάθε «νόημα» αναπτύσσεται κατ' αυτόν τον τρόπο: το αισθητό νόημα, η αίσθηση, η αισθησιακότητα, το συναίσθημα, η ευαισθησία, το νόημα μια ιδέας ή μιας λέξης, το νόημα μιας συνάντησης, αυτά συντελούνται. Συντελούνται επ' άπειρον μέσα στην ίδια την περατότητά τους ή στο τελειώμά τους –ένα τραγούδι, μια χειρονομία, μια ανάσα, ένα έργο ίσως, όχι όμως υποχρεωτικά. Το πρόβλημα είναι ότι αυτό δεν το βλέπουμε καθώς προσμένουμε μια πολιτική, η οποία θα μας οδηγούσε σε μια τελική ολοκλήρωση. Αδυνατούμε συνακόλουθα να καταλάβουμε το πώς αυτές οι ενίοτε ανεπαίσθητες δόσεις νοήματος μπορούν να κυκλοφορούν ανάμεσά «μας».

Αν βρούμε τη σωστή οριοθέτηση και *συνύφανση* ανάμεσα στις δύο αυτές διατάξεις (η πολιτική δεν είναι τα πάντα, αλλά πρέπει να μπορεί να επαγρυπνά για τα πάντα, ενώ την ίδια στιγμή τίποτε άλλο δεν είναι τα πάντα, και αυτό ακριβώς το σημείο θα έπρεπε ακόμη περισσότερο να εκλεπτύνουμε, να αποσαφηνίσουμε), θα προχωρήσουμε ενδεχομένως προς την κατεύθυνση αυτού που η «δημοκρατία» αξιώνει από εμάς και που ίσως δεν είναι τίποτε άλλο από μια συνολική μεταλλαγή του πολιτισμού. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να συμβεί δίχως να θιγούν επίσης η οικονομική και η τεχνοεπιστημονική τάξη πραγμάτων.

Όμως η δημοκρατία, με το «χειραφετικό» της κύρος, αποκρύπτει το γεγονός ότι οι βασικοί της όροι –δηλαδή η ελευθερία, η ισότητα, η αδελφσύνη και η δικαιοσύνη– είναι όροι με ισχυρή μεταφυσική εμβέλεια, οι οποίοι ωστόσο θεωρούνται επίσης πρόδηλοι: ελευθερία του κα-

θενός, η οποία περιορίζεται από την ελευθερία του άλλου, ισότητα, αδελφосύνη ή αλληλεγγύη όλων, εξ ορισμού, και τέλος δικαιοσύνη για τον καθένα. Λες και γνωρίζουμε τι είναι ο «καθένας» και «όλοι», πού ξεκινά και πού σταματά ένα «άτομο», ένα «πρόσωπο». ... Στην πραγματικότητα ξεκινήσαμε δίχως να το πολυσκεφτούμε μια οντολογία του ατόμου, απαλλαγμένου από κάθε είδους δεσμό, και αδιαίρετου μέσα σε τούτη την κατάσταση χωρισμού· με αυτή την αφετηρία καταστήσαμε αναγκαίο το ερώτημα: πώς, λοιπόν, τα άτομα μπορούν να συναθροίζονται;

Δεν αντιληφθήκαμε, όμως, ότι το «άτομο» είναι μια εύθραυστη και ελάχιστα συνεκτική προϋπόθεση. Δεν το αντιληφθήκαμε, διότι το άτομο ήταν προϊόν μιας εποχής όπου ο πολιτισμός προέβαινε σε μια θεμελιώδη επιλογή: δεν παρέπεμπε πια σε δεδομένα σημεία αναφοράς –την ιεραρχία, την υπακοή, τις διαφορετικές μορφές «κοινότητας»– αλλά επέλεγε, ασυνείδητα, να καταστήσει σημείο αναφοράς του μια αξία που ούτε δεδομένη ούτε ασύμμετρη ήταν, αλλά μπορούσε απεναντίας να παραχθεί και να μετρηθεί: την αξία του πλούτου και την αξία της εφεύρεσης –ταχύτητα, ισχύς, ακρίβεια– που συνδέονται μεταξύ τους, ως ικανότητες απροσδιόριστης αυτοεπέκτασης ή παραγωγής. Αργότερα, αυτό ονομάστηκε «καπιταλισμός» και «τεχνική».

Έτσι, η ελευθερία, η ισότητα κ.λπ. έγιναν αμέσως τα γνωρίσματα ενός υποκειμένου της αξίας, το οποίο με την σειρά του έγινε «η» αξία. Το αφηρημένο «άτομο» δεν είναι παρά η επί της ουσίας πολύ συγκεχυμένη εικόνα του συντελεστή μιας τέτοιας διαδικασίας: της ατέρμονης ανακεφαλαιοποίησης τόσο του πλούτου όσο και των τεχνογνωσιών. Το χρήμα, οι ενισχυτές, οι πλαστικές ύλες ή οι ημιαγωγοί, οι ταχύτητες και οι δυνάμεις είναι ελεύθερες, ίσες, αλληλέγγυες μεταξύ τους. Όσο για τη δικαιοσύνη, αυτή

είναι ουσιαστικά η ίδια η διαδικασία. ... Με άλλα λόγια, η δημοκρατία μάς παραπέμπει σε τούτη ακριβώς τη βαθύτερη επιλογή του πολιτισμού: θα μπορέσουμε, άραγε, να επανεισαγάγουμε κάτι άλλο πέρα από την ανταλλακτική και επεκτατική αξία, είτε πρόκειται για το χρήμα, την ακρίβεια και την ταχύτητα είτε για το άτομο;

Μετάφραση: Βίκυ Ιακώβου, Κωνσταντίνος Τσαλακός

- 1 Σ.τ.μ.: Η μετάφραση στα ελληνικά έγινε από το «Insistances démocratiques», *Vacarme* 48 (2009), σ. 8-17.
- 2 Ο Miguel Abensour, ο Jean-Luc Nancy και ο Jacques Rancière απάντησαν γραπτά και ξεχωριστά ο καθένας στα ερωτήματά μας.
- 3 Η Τριμελής Επιτροπή είναι ένα ιδιωτικό ίδρυμα στο οποίο συγκεντρώνονταν, από το 1973, οι ισχυροί του πολιτικού, βιομηχανικού, οικονομικού και πνευματικού κόσμου της Δυτικής Ευρώπης, της Βόρειας Αμερικής και της Ασίας του Ειρηνικού, και το οποίο έθεσε τα πλαίσια της σημερινής οικονομικής παγκοσμιοποίησης.
- 4 Σ.τ.μ.: Ελληνικά στο πρωτότυπο.
- 5 Σ.τ.μ.: Ελληνικά στο πρωτότυπο.
- 6 Σ.τ.μ.: Στις απαντήσεις στη συγκεκριμένη ερώτηση, με τον όρο κυριαρχία μεταφράζεται το *souveraineté*. Στο υπόλοιπο κείμενο, ο όρος αποτελεί μετάφραση του *domination* εκτός από τις περιπτώσεις όπου δίνεται άλλη διευκρίνιση.
- 7 Σ.τ.μ.: J. Rancière (επιμ.), *Louis-Gabriel Gauny: le philosophe plébicien*, Presses Universitaires de Vincennes, Παρίσι 1985.
- 8 Σ.τ.μ.: J. Rancière, *Ο αδαής δάσκαλος. Πέντε μαθήματα πνευματικής χειραφέτησης*, μτφρ. Δ. Μπουνάνου, Νήσος, Αθήνα 2008 (*Le maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, Παρίσι 1987).
- 9 Σ.τ.μ.: J. Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, Παρίσι 1981.
- 10 Σ.τ.μ.: Περιοδικό που εξέδιδε ο Boris Souvarine [Μπόρις Σουβάριν], το οποίο κυκλοφόρησε από το 1931 ως το 1934.

ΠΡΩΙΝΗ ΕΦΗΜΕΡΙΔΑ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΕΡΑΣ

# Η ΑΥΓΗ