

Η Ιδέα του Κομμουνισμού και το ζήτημα της οργάνωσης

Από την εποχή του *Μανιφέστου του Κομμουνιστικού Κόμματος*, η λέξη «κομμουνισμός» έχει αδιάρρηκτα συνδεθεί με τις μορφές πολιτικής οργάνωσης που απαιτούνται για την πραγματοποίησή του. Στην κλασική μαρξιστική συζήτηση αυτό ονομάστηκε *Die Organisationsfrage*, το ζήτημα της οργάνωσης. Παρότι αρκετές φορές συσκοτίζεται από τη ρητορική υπερβολή σχετικά με την ανάγκη καινοτομίας και την εξίσου υπερβολικά πολεμική αντίδραση, η αναβίωση των φιλοσοφικών συζητήσεων για την «Ιδέα του Κομμουνισμού» τα τελευταία χρόνια προκύπτει παρομοίως από πολιτικές κυρίως προτεραιότητες. Προέκυψε ως συγκεκριμένη απάντηση στα εμφανή αδιέξοδα των συζητήσεων για οργανωτικά ζητήματα που σφράγισαν το αντιπολεμικό κίνημα και τα κινήματα για μια εναλλακτική παγκοσμιοποίηση στο τέλος του 20ού αιώνα και στην αρχή του 21ου. Οι συζητήσεις ανάμεσα σε μορφές όπως ο Μάικλ Χαρντ και ο Αντόνιο Νέγκρι, ο Τζον Χόλογουεϊ, ο Ντανιέλ Μπενσαίντ και τους πολλούς που τους άσκησαν κριτική, προσέφεραν σε μια νέα γενιά αγωνιστών την «αναβίωση» ορισμένων από τις κλασικές αντιπαραθέσεις για τα ζητήματα οργάνωσης μέσα στην ιστορία του εργατικού κινήματος.¹ Αν και συχνά πήραν διχοτομικές μορφές –μέσα από τις αντιθέσεις ή τις αντιφάσεις ανάμεσα σε κινήματα και κόμματα, αντιεξουσία και ανταγωνιστική εξουσία, μικρο- και μακροπολιτική, εν πολλοίς το κλασικό δίπολο αυθορμητισμού και οργάνωσης–, αυτές οι συζητήσεις είχαν το λυτρωτικό χάρισμα να καταδεικνύουν τη συνεχιζόμενη επικαιρότητα των ζητημάτων που αναδείχτηκαν από τις πιο δυναμικές πλευρές της τότε ακόμη επαναστατικής σοσιαλδημοκρατίας και τα οποία συζητήθηκαν αργότερα ακόμη πιο έντονα στα πρώτα χρόνια της Τρίτης Κομμουνιστικής Διεθνούς, από τη συζήτηση για τη Γενική Απεργία μέχρι την τακτική και αργότερα στρατηγική του Ενιαίου Μετώπου. Για το «κίνημα των κινήματων» των πρώτων χρόνων του αιώνα μας, οι κλασικές διατυπώσεις του «ζητήματος της οργάνωσης» συγκρότησαν έναν ορί-

* Ο Peter Thomas διδάσκει Πολιτική και Ιστορία στο Πανεπιστήμιο Brunel και είναι μέλος της συντακτικής επιτροπής του περιοδικού *Historical Materialism*. Έχει ασχοληθεί ιδιαίτερα με το έργο του Γκράμσι.

ζοντα, με τη φαινομενολογική έννοια, μέσα στον οποίο τα κινήματα προσπάθησαν να κατανοήσουν τον εαυτό τους.

Ωστόσο, η νέα συγκυρία της παγκόσμιας καπιταλιστικής κρίσης που ξεκίνησε το 2007-8, που ήρθε μετά την «επιβράδυνση» του κινήματος των κινημάτων τα προηγούμενα χρόνια, φαινόταν να μας φέρνει αντιμέτωπους με αλλαγμένες συντεταγμένες. Αντί να αποτελεί έναν ορίζοντα κατανοησιμότητας, το ερώτημα της οργάνωσης έδειχνε να είναι κάτι σαν το «πράσινο φως» στον *Μεγάλο Γκάτσμπι* του Φιτζέραλντ, που διαρκώς απομακρύνεται από εμάς κάπου εκεί έξω μέσα στα γκρίζα χωράφια της δημοκρατίας. Κάτω από την πίεση της αποκαρδίωσης που έφερε ο συνεχιζόμενος πόλεμος ενάντια στην τρομοκρατία, οι εμπλοκές στο εκλογικό πεδίο (ακόμη και ιδίως σε περιπτώσεις περιορισμένης εκλογικής επιτυχίας) και η ανησυχία σχετικά με τα αναμενόμενα αλλά όχι ακόμη επιβεβαιωμένα αποτελέσματα της νέας κρίσης, οι οργανωτικές προτεραιότητες που χαρακτήρισαν την προηγούμενη πολιτική ακολουθία –η οικοδόμηση συμμαχιών, ο συντονισμός διάσπαρτων ταυτοτήτων και συμφερόντων στα Ενιαία Μέτωπα παλαιού και νέου τύπου και η διαπραγμάτευση των προκλήσεων και των κινδύνων της εκλογικής πολιτικής στη σχέση της με την εξωκοινοβουλευτική κινητοποίηση– έδειχναν να έχουν φτάσει σε ένα σημείο στασιμότητας. Η σύγχρονη ριζοσπαστική σκέψη απάντησε με την προσπάθεια να εντοπίσει τις νέες συνθήκες, κάτω από τις οποίες τα κινήματα αντίστασης θα μπορούσαν να αναζωογονηθούν. Στην ορμή προς το *νέο*, η σημασία των αμέσως προηγούμενων χρόνων μιας «πρωταρχικής πολιτικής συσσώρευσης» συχνά επαναπροσδιορίστηκε ή ακόμη και υποτιμήθηκε ριζικά, καθώς η συζήτηση για την αποπολιτικοποίηση και ουδετεροποίηση, που θύμιζαν περισσότερο την αρχή της δεκαετίας του 1990, άρχισε και πάλι να στοιχειώνει το φαντασιακό αρκετών αριστερών.² Ορισμένοι έφτασαν στο σημείο να μιλήσουν για την «προ-πολιτική» φύση της νέας συγκυρίας, ένα «σημείο μηδέν» για μια νέα εκκίνηση της ριζοσπαστικής πολιτικής, σε ένα είδος ομολογημένης κωμικοτραγικής επανάληψης της *Vormärz* της δεκαετίας του 1840.³

Με βάση το πώς αντιλαμβάνονταν αυτή την, έστω και μικρή, «καθοδική στροφή», σημαντικές τάσεις στη σύγχρονη ριζοσπαστική σκέψη προσπάθησαν να συνεχίσουν την αντίσταση μέσα από πράξεις ιδεολογικής σχηματοποίησης. Αυτές επικεντρώνονται στην «υπόθεση» ή την «Ιδέα» του κομμουνισμού, είτε την ορίσουμε ως ιστορικά σταθερή είτε ως προσδιοριστική. Ως ένα «μαξιμαλιστικό πρόγραμμα», οι συζητήσεις για την Ιδέα του κομμουνισμού έχουν δεχτεί μια κριτική υποστήριξη από στοχαστές που προέρχονται από ένα ευρύ φάσμα πολιτικών παραδόσεων, ξεσηκώνοντας τον ενθουσιασμό σε ένα ακόμη μεγαλύτερο φάσμα νεότερων αγωνιστών.⁴ Ως «ιδεολογική» παρέμβαση, αυτές οι συζητήσεις είχαν αναμφίβολα θετική επίπτωση: επανεκκίνησαν μια σοβαρή εξέταση

της έννοιας του κομμουνισμού, που ακόμη και δέκα χρόνια πριν θα φαινόταν αδύνατη. Ωστόσο, η φύση της σχέσης αυτών των συζητήσεων με τις συζητήσεις για οργανωτικά θέματα στα πρώτα χρόνια του αιώνα είναι ακόμη δύσκολο να αποσαφηνιστεί. Με ποιον τρόπο μπορεί η έμφαση στην «Ιδέα» του Κομμουνισμού να μας βοηθήσει να αναζωογονήσουμε το *Ζήτημα της οργάνωσης* σήμερα, και να ξεπεράσουμε τις τρέχουσες θεωρητικές και πρακτικές εμπλοκές;

Ένας τρόπος να προσπαθήσουμε να αρθρώσουμε τη συσχέτιση είναι να ακολουθήσουμε το πλατωνικό πρότυπο που προτείνουν ορισμένοι από τους πιο γνωστούς υποστηρικτές της κομμουνιστικής υπόθεσης, από τον Μπαντιού μέχρι τον Groys.⁵ Σε ορισμένες από τις διατυπώσεις, ειδικά του Μπαντιού, η Ιδέα του Κομμουνισμού φαίνεται να αντιπροσωπεύει ένα είδος «νεοπλατωνικού πολέμου θέσεων». Μπλοκαρισμένος στο πεδίο της ίδιας της ιστορίας, ο Κομμουνισμός επιστρέφει στο οχυρό της Ιδέας, περιμένοντας τη στιγμή μιας ανανεωμένης «ανάδυσης» ή ακόμη «ενσάρκωσης» σε ένα «Πρόγραμμα» πριν από την τελική του έκφραση σε μια μμητικά εκφυλισμένη «Οργάνωση», σε ένα τριμερές σχήμα «βαθμών» της πολιτικής πραγματικότητας.⁶ Σε άλλο πλαίσιο, απαντώντας σε κριτικές που του ασκήθηκαν δημόσια, ο Μπαντιού φαίνεται να παρουσιάζει την Ιδέα του Κομμουνισμού ως τον «τοποτηρητή» για ένα είδος πλατωνικού «θάρρους», μια πίστη στην Κομμουνιστική Ιδέα ενάντια σε όλες τις αντιξοότητες και τις ιστορικές απογοητεύσεις, που συνιστούν το μόνο άξιο θεμέλιο για τη χειραφετητική πολιτική στράτευση.⁷ Ο υποκειμενισμός, αν όχι σχεδόν ο ντεσιζιονισμός, μιας τέτοιας τοποθέτησης, ξεχωρίζει στις εκκλήσεις του Peter Hallward για έναν «διαλεκτικό βολονταρισμό», ως μια άμεση ενεργοποίηση χωρίς καθυστέρηση ενός «κομμουνισμού της βούλησης» στους δρώντες πολιτικούς φορείς της εποχής μας.⁸ Όσο αναγκαίες και εάν είναι και όσο και εάν μας εμπνέουν τέτοιες μορφές αισιόδοξα ξεροκέφαλης αντίστασης, ιδίως μετά από 40 χρόνια νεοφιλελεύθερης ηγεμονίας και τον θάνατο των υποτιθέμενα «υπαρκτών κομμουνιστικών» καθεστώτων,⁹ εντούτοις είναι δύσκολο να δούμε πώς μια τέτοια πιστότητα στην Ιδέα του Κομμουνισμού καθαυτή, ακόμη και στη λειτουργική ενεργοποίησή της σε πράξεις ατομικής και συλλογικής βούλησης, θα μπορούσε να μεταφραστεί σε οργανωτικές προτάσεις για μια μαζική πολιτική. Ιδιαίτερα μια τέτοια έμφαση, που επικεντρώνει περισσότερο στην αντίσταση παρά στην οικοδόμηση μιας εναλλακτικής λύσης, φαίνεται ότι δύσκολα θα μπορούσε να συσχετιστεί με τη νέα συγκυρία στην οποία ήδη βλέπουμε την αύξηση των ζωνών κοινωνικής και πολιτικής σύγκρουσης. Έτσι, έχουμε μπροστά μας κινήματα που με μια έννοια είναι ήδη πιο μπροστά από την Ιδέα του Κομμουνισμού και προχωρούν στον πειραματισμό με τις μορφές της πραγμάτωσής της.

Η προκλητική περιγραφή που κάνει ο Bruno Bosteels για τον «θεωρησιακό αριστερισμό» της τρέχουσας συγκυρίας παραπέμπει σε μια εναλλακτική, νεο-

τερική φιλοσοφική παράδοση μέσα από την οποία θα μπορούσαμε να συλλάβουμε τη σημασία της κομμουνιστικής Ιδέας για τις συζητήσεις για ζητήματα οργάνωσης.¹⁰ Συγκεκριμένα, πρόκειται για τη μακρά διαδρομή του Γερμανικού Ιδεαλισμού, με το τέλος της να βρίσκεται στο πώς ορίζεται το καθεστώς του θεωρησιακού στον Χέγκελ και το θεμέλιο στο καθεστώς της ιδιότητας του παρατηρητή στους στοχασμούς του Καντ πάνω στην κοσμοϊστορική σημασία της Γαλλικής Επανάστασης.¹¹ Θέτοντας σε κίνηση μια έννοια από το πρώιμο έργο του Ρανσιέρ, μέσω του Μπαντιού, ο Bosteels θεωρεί τον «θεωρησιακό αριστερισμό» ως «ένα όνομα για τη φιλοσοφική οικειοποίηση ριζοσπαστικών πολιτικών της χειραφέτησης».¹² Είναι μια πολιτικοθεωρητική στρατηγική που είναι ενεργή, με τρόπο ισχυρό αλλά και αμφίσημο, σε μεγάλο μέρος της σύγχρονης μετα-αλτουσερικής σκέψης, η οποία στη συγκυρία μετά το 1968 μοιάζει να επικεντρώνεται στο να επαναλάβει την ιδρυτική για τον Γερμανικό Ιδεαλισμό φιλοσοφική οικειοποίηση της πολιτικής της εποχής της. Όμως, μπορούμε να στοχαστούμε εξίσου και μια εναλλακτική οικειοποίηση: το επίδικο θα ήταν εδώ η δυνατότητα, αν όχι ενός «αριστεριστικού θεωρησιακού στοχασμού», τουλάχιστον της πολιτικής οικειοποίησης των φιλοσοφικών μοτίβων με σκοπό τη θεωρητική αποσαφήνιση. Στον βαθμό που ο θεωρητικός στοχασμός μπορεί να λειτουργεί μέσω μεταφορών, όπως πρότεινε –αν και όχι χωρίς προβλήματα– κάποτε ο Αλτουσέρ,¹³ θα μπορούσαμε να στοχαστούμε τον βαθμό στον οποίο ορισμένες από τις θεμελιώδεις στρατηγικές και τα εννοιολογικά μοτίβα από το μεγάλο τόξο του Γερμανικού Ιδεαλισμού μπορούν να υποβληθούν σε μια «ορθολογική μετάφραση» με σκοπό να προσφέρουν εναλλακτικές μεταφορές, για να εξετάσουμε την Ιδέα του Κομμουνισμού σε σχέση με τις οργανωτικές συνέπειες που μπορεί να έχει.

Μια τέτοια μη πλατωνική σύγκριση δοκίμασε και αμέσως αποκήρυξε ο Ζίτσεκ, όταν προσπάθησε να απαντήσει στην κατηγορία ότι η Ιδέα του Κομμουνισμού κινδυνεύει να πέσει στην απροσδιοριστία μιας καντιανής «ρυθμιστικής ιδέας». Για τον Καντ, φυσικά, μια ρυθμιστική ιδέα καταστατικά δεν έχει εμπειρική αναφορά. Χρησιμοποιείται ευριστικά, απλώς με σκοπό να ρυθμίσει την έρευνα, αλλά ρητά δεν στέκει ως ένα τέλος το οποίο πρέπει να φτάσουμε. Όπως λέει ο ίδιος ο Καντ, κατευθύνει τη «διάνοια προς έναν ορισμένο σκοπό, εν όψει του οποίου οι κατευθυντήριες γραμμές όλων των κανόνων της συγκλίνουν».¹⁴ Εάν η ιδέα του Κομμουνισμού επρόκειτο να γίνει κατανοητή ως μια τέτοια ρυθμιστική ιδέα –δηλαδή όχι ως ο προσωρινά αναβλημένος στόχος προς τον οποίο κατατείνει το πρόγραμμα και η οργάνωση, αλλά ως ένας καταστατικά μη προσπελάσιμος ευριστικός οδηγός– τότε θα μέναμε, όπως ορθά παρατηρεί και ο Ζίτσεκ, στην ανανέωση ενός ηθικού σοσιαλισμού που θα είχε την ισότητα ως ένα απριόρι αξίωμα-νόρμα.¹⁵ Με άλλα λόγια, το μαξιμαλιστικό πρόγραμμα εδώ θα μεταμορφωνόταν ήσυχα σε μια σοσιαλδημοκρατική ελάχιστη κοινή λογική, και καμιά πρό-

οδος δεν θα σημειωνόταν στην προσπάθεια του «κινήματος των κινήματων» να στοχαστεί τη διαλεκτική των εκλογικών προχωρημάτων και της εξωκοινοβουλευτικής κινητοποίησης ως μέσων για να δημιουργήσει τις συνθήκες για τη μη κανονιστική «ισότητα», που ενσωματώνεται στη συμμετοχική μαζική πολιτική.

Μια άλλη θεωρητικοποίηση των οργανωτικών επιπτώσεων της Ιδέας του Κομμουνισμού, εμπνευσμένη από τον Γερμανικό Ιδεαλισμό, μπορεί να βρεθεί στη μορφή ενός «ανακατασκευαστικού υπερβατολογικού στυλ». Έχω και σε άλλες περιπτώσεις υποστηρίξει ότι μεγάλο μέρος της σύγχρονης ριζοσπαστικής σκέψης επιδιώκει να βρει τις «συνθήκες δυνατότητας» για τη μελλοντική πολιτική στράτευση με το να τις «ανακατασκευάζει» στη βάση της σύγκρισης με προηγούμενους πολιτικούς σχηματισμούς.¹⁶ Αντί να δίνει έμφαση, όπως ο κλασικός υπερβατολογισμός, στην κατάδειξη του παρόντος, αυτό το υπερβατολογικό «ύφος» προχωρά αναδρομικά, ξεκινώντας από συνθήκες δυνατότητας που διαμορφώθηκαν ως μια μνήμη, με σκοπό στη συνέχεια να την επαναπροτείνει σε ένα μέλλον υπό προϋποθέσεις. Αυτό το υπερβατολογικό ερώτημα δεν θα ήταν: «η ριζοσπαστική πολιτική στράτευση υπάρχει: πώς είναι δυνατή;» αλλά αντίθετα: «θυμόμαστε ότι κάποτε υπήρχε ριζοσπαστική πολιτική στράτευση. Πώς ήταν ή θα μπορούσε να είναι δυνατή και πάλι στην τρέχουσα κατάσταση;» Η εννοιολογική δομή του κλασικού υπερβατολογικού ερωτήματος, του τύπου αυτών που πρότεινε ο Καντ, εδώ φαινομενικά «ιστοριοποιείται», με την έννοια ότι υπόκειται σε χρονικές ή συγκυριακές παραλλαγές, αντί να διεκδικεί ένα δομικό καθεστώς ή καλύτερα ένα καθεστώς που διαμορφώνει δομές. Όμως, τουλάχιστον στην περίπτωση του Μπαντιού, αυτό γίνεται μόνον υπό την προϋπόθεση ότι η ιστορία γίνεται κατανοητή σε επίπεδο καθαρής μορφής, ως «συμβολικός τόπος»¹⁷ μέσα στον οποίο η Κομμουνιστική Ιδέα προβάλλει το άτομο που έχει γίνει ένα (πολιτικό) Υποκείμενο,¹⁸ ή ακόμη πιο έντονα ως μια «αφήγηση που κατασκευάστηκε εκ των υστέρων».¹⁹ Μετά από μια τέτοια καρικατούρα της έννοιας της ιστορίας ως μιας πραγματικής –αν και άνιση– διαδικασίας ταυτόχρονα ρήξης (συμβάν) και συνέχειας (κατάσταση), ως ενός είδους πνευματικού «ιστορικισμού» (με σχεδόν κλασικό αλτουσερικό τρόπο), ένα τέτοιο υπερβατολογικό στυλ δεν έχει τα εφόδια να αναμετρηθεί με τις ειδικές οργανωτικές δυνατότητες της συγκεκριμένης ιστορικής συγκυρίας, που καθορίζονται συγκεκριμένα όχι από την απλή συμβολική αναπαράσταση ή την αναδρομική (ανα)κατασκευή αλλά από τις συγκεκριμένες σχέσεις ισχύος που μας κληροδότησαν, αλλά και διαμόρφωσαν οι προηγούμενες πολιτικές ακολουθίες – ειδικά η εκτεταμένη καταστροφή των θεσμών της λαϊκής πολιτικής συμμετοχής και ιδίως των θεσμών του «παραδοσιακού» εργατικού κινήματος και των συνδικάτων.

Έχω υποστηρίξει ότι η απήχηση των πρόσφατων συζητήσεων για την Ιδέα του Κομμουνισμού σε μεγάλο βαθμό προέκυψε από την αντίληψη ότι το κίνημα

των κινημάτων των πρώτων χρόνων του 21ου αιώνα είχε χάσει ένα μέρος από την προωθητική του δύναμη, οδηγώντας στη «μεσοβασιλεία» του 2007-2010 ή ακόμη και στο «σημείο μηδέν» μιας εντελώς «καινούριας αρχής». Όπως τώρα γίνεται σαφές, μια τέτοια αντίληψη παρέβλεπε τα χρόνια της συσσώρευσης μιας μυριάδας εμπειριών αντίστασης, ατομικής, συλλογικής και θεσμικής, εμπειρίες που συνέχισαν να είναι ενεργές και να αφήνουν το χνάρι τους σε ασυνεχείς στιγμές σε όλη τη διάρκεια της «μεσοβασιλείας», εμπειρίες που δεν θα ήταν μη αναμενόμενες, μόνον εάν κάποιος είχε προεξοφλήσει την απουσία τους. Όπως τόλιζε ο Λένιν συνεχώς, το θαυμαστό είναι απλώς ένα άλλο όνομα για την άγνοια του εγκόσμου. Ακόμη και οι υποτιθέμενες «αυθόρμητες» ενέργειες είναι δυνατές υπό όρους στα διαφορετικά επίπεδα οργάνωσης και πολιτικών εμπειριών που διασχίζουν διαφορετικές συγκυρίες. Επομένως, δεν ήταν η «ιστορία» που «επέστρεψε» ή «αναγεννήθηκε» με τα κινήματα αντίστασης σε όλη την Ευρώπη το 2011, και πάνω απ' όλα με το ξέσπασμα των Αραβικών Επαναστάσεων και τα αναπτυσσόμενα κινήματα κατά της λιτότητας σε όλο τον κόσμο το 2012 – ακριβώς επειδή η ιστορία ποτέ δεν έφυγε.²⁰ Είναι ανάγκη να επιμείνουμε σε αυτό το σημείο: τα πρόσφατα κύματα αγώνων δεν ήρθαν από το πουθενά. Αντίθετα, αντιπροσωπεύουν τη συσσώρευση, τη μετατόπιση και τον μετασχηματισμό των τάσεων που κρυφά έσκαβαν το έδαφος, σαν τον παλιό τυφλοπόντικα του Μαρξ, κάτω από την επιφάνεια μιας επιφανειακής προσωρινής ειρήνευσης.

Έχουμε μπροστά μας τις πιο ελπιδοφόρες δυνατότητες για τη ριζοσπαστική μαζική πολιτική σε μια ολόκληρη γενιά. Έτσι, η πρόκληση για εμάς σήμερα είναι να προσπαθήσουμε να «μεταφράσουμε» την κατάφαση του Κομμουνισμού ως μίας Ιδέας σε συγκεκριμένες οργανωτικές προτάσεις, που θα μπορούσαν να βοηθήσουν τις σημερινές εξεγέρσεις να αναπτυχθούν σε αυτό που αναφέρει και η γνωστή φράση από τη *Γερμανική Ιδεολογία*: «πραγματική κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση πραγμάτων».²¹ Θέλω να προτείνω ότι αυτό που χρειαζόμαστε σήμερα δεν είναι το πλατωνικό ταξίδι στις Συρακούσες ούτε ο καντιανός περίπατος στο Καίνιγκσμπεργκ, αλλά αντίθετα η αριστοτελική συλλογή «των υπαρκτών πολιτευμάτων».²² Επομένως, το καθήκον μας σήμερα είναι να αναδιατυπώσουμε την Ιδέα του Κομμουνισμού ως το ερώτημα της σύγχρονης οργάνωσης ή της πολιτικής μορφής που θα είναι κατάλληλη για να ενισχύσει και να επεκτείνει αυτά τα κινήματα με έναν εμμενή τρόπο. Αυτό σε πρώτο επίπεδο δεν περιλαμβάνει την κατάφαση μιας ιδέας ή ακόμη και τη χάραξη ενός προγράμματος. Αντίθετα, απαιτεί την αναγνώριση των διαφορετικών επιπέδων οργάνωσης που συνέρρευσαν και διαμόρφωσαν τα τρέχοντα εναλλακτικά και ανταγωνιστικά κινήματα, με σκοπό να εκτιμήσουμε αυτές τις υπαρκτές οργανωτικές πρακτικές στους συντακτικούς θεσμούς που θα είναι ικανοί να προσφέρουν στη ριζοσπαστική πολιτική διάρκεια και αυξανόμενη ένταση ως εναλλα-

κτικά πρότυπα αντι-καπιταλιστικής κοινωνικοποίησης. Για να χρησιμοποιήσω ορισμένες κεντρικές έννοιες από την πρώτη φάση του ιταλικού εργατισμού, το ερώτημα είναι να μελετήσουμε τις τρέχουσες μορφές και το επίπεδο της «τεχνικής σύνθεσης» των λαϊκών τάξεων μέσα στην εξέγερσή τους, με σκοπό να καθορίσουμε τη δυνατή μορφή της «πολιτικής σύνθεσής τους».

Η πρόσφατη *Κοινοπολιτεία* (Commonwealth) των Νέγκρι και Χαρντ φαίνεται να προτείνει ακριβώς ένα τέτοιο σχέδιο, όταν μιλούν για την ανάγκη να «γίνει Ηγεμόνας» το Πλήθος, αυτή η τόσο πολυσυζητημένη έννοια που χρησιμοποιούν, σε μια διαδικασία που παραδόξως περιγράφεται ως «διακυβέρνηση της επανάστασης».²³ Η *Κοινοπολιτεία* δεν έχει τύχει της επιτυχίας ή της συζήτησης που ακολούθησε την έκδοση της *Αυτοκρατορίας*. Για μένα αυτό είναι ατυχές, γιατί από πολλές απόψεις αυτό το βιβλίο αντιπροσωπεύει μια πολύ πιο πολιτικά επικεντρωμένη παρέμβαση από ό,τι τα προηγούμενα έργα που έγραψαν από κοινού.²⁴ Κατά τη γνώμη μου, μία από τις πιο σημαντικές προόδους της *Κοινοπολιτείας* είναι ότι προχωρεί εμμενώς σε μια ρήξη με τις αυθορμητιστικές ή ακόμη και «οικονομίστικες» υπερβολές της *Αυτοκρατορίας* και του *Πλήθους*, αποδίδοντας πολύ πιο σημαντική θέση στο ζήτημα της οργάνωσης. Στην *Κοινοπολιτεία*, η ρητά πολιτική οργάνωση εμφανίζεται να είναι τώρα όχι το πλεονάζον συμπλήρωμα στο οντολογικά ήδη διαμορφωμένο πολιτικό υποκείμενο του Πλήθους, αλλά η αναγκαία προσθήκη στην κοινωνιολογική έλλειψη ή τον οργανωτικό υποκαθορισμό του πλήθους. Η άμεσα πολιτική οργάνωση, σε αυτή την προοπτική, σηματοδοτεί τη διαδικασία κάθαρσης, μέσα από την οποία παραδίδονται στη «μορφοποιούσα φλόγα» της πολιτικής σύνθεσης οι νομικές διαφθορές που η «δημοκρατία της ιδιοκτησίας» έχει επιβάλει πάνω στο «κοινό». Σκοπός αυτής της διαδικασίας είναι να επιτρέψει στο πλήθος να ανυψωθεί από μια υποτελή τεχνική σύνθεση σε μια αυτοκαθοριζόμενη πολιτική σύνθεση. Επομένως, για τους Χαρντ και Νέγκρι στην *Κοινοπολιτεία*, η πολιτική οργάνωση δεν παρουσιάζεται πια ως κάτι εξωτερικό ή προστιθέμενο στο πλήθος, αλλά ως η μορφή μέσα στην οποία το πλήθος μπορεί τελικά να αποκηρύξει τους περιορισμούς που του επιβάλλει το πεδίο του δημόσιου και του ιδιωτικού ταυτόχρονα. Είναι από αυτήν τη διαδικασία πολιτικής απελευθέρωσης και όχι από ένα ήδη δοσμένο πεδίο *εμμενείας*, όπως οι Νέγκρι και Χαρντ μερικές φορές ακόμη δείχνουν να υπονοούν σε συνέχεια προς την *Αυτοκρατορία* και το Πλήθος, που το «κοινό» αναδύεται ως μια τεχνητή κατασκευή, η οποία ορίζεται από την άρνηση των καθορισμών της δημοκρατίας της ιδιοκτησίας: ως ένα πολιτικό φαντασιακό, παρά ως μια πολιτική οντολογία, με την πιο πλήρη έννοια του όρου.

Ίσως είναι παράδοξο για τον Νέγκρι ως κατεξοχήν αντίπαλο του συνταγματισμού –ή τουλάχιστον για ορισμένες αναγνώσεις της πιο πρόσφατης εξέλιξής του– αλλά νομίζω ότι εδώ έχουμε [όντως] μια θεωρία και πρακτική του συ-

νταγματισμού ή της πολιτικής θεσμικότητας.²⁵ Με άλλα λόγια, η *Κοινοπολιτεία* τελικά προτείνει, έστω και με διαφορετικούς όρους, μια θεωρία του κόμματος ως θεσμοποιημένης οργανωτικής στιγμής – ακόμη και εάν είναι το κόμμα ενός νέου, μετα-ταυτοτικού τύπου. Αυτό δεν πρέπει να μας εκπλήσσει, εάν θυμηθούμε ότι, σε πείσμα μιας επιλεκτικής και ειδικά αγγλόφωνης πρόσληψης που επικεντρώθηκε σε μια ορισμένη στιγμή του κινήματος της Ιταλικής Αυτονομίας της δεκαετίας του 1970, μια αναμφίβολη ίσως και θεμελιώδης διάσταση της ιταλικής παράδοσης του εργατισμού, στο ιστορικό της πλαίσιο, ήταν η απόπειρα για την αναζωογόνηση του κόμματος ως ενός πρωτεύοντος πολιτικού σχηματισμού, όπως πρόσφατα μας θύμισε και ο Μάριο Τρόντι.²⁶

Στη συνεχιζόμενη ασάφεια των Νέγκρι και Χαρντ σχετικά με την τυπική φύση και τον φορέα αυτής της ταξικής και κομματικής σύνθεσης μέσα στην *Κοινοπολιτεία* αναδεικνύεται, ωστόσο, η αμφισημία του προτύπου ενός κόμματος νέου τύπου. Στη συμβολή του στον τόμο *Lenin Reloaded*, που προέκυψε από ένα συνέδριο στις πρώτες ημέρες του κινήματος των κινημάτων (2001), ο Νέγκρι με σαφήνεια περιέγραψε τις εναλλακτικές επιλογές.²⁷ Το ερώτημα που έθεσε ήταν εάν το Πλήθος θα ήταν ικανό να είναι ο «δημιουργός» του δικού του σώματος, με τον ίδιο τρόπο που ο βαρόνος Μινχάουζεν σήκωνε τον εαυτό του πιάνοντας τις δικές του μπότες, παράγοντας μια οργανική μετάβαση ανάμεσα στην τεχνική σύνθεσή του στις κοινωνικές σχέσεις παραγωγής, με την πιο πλατιά έννοια, και την πολιτική του σύνθεση στο επίπεδο της οργάνωσης. Με άλλα λόγια, αυτά της Κοινοπολιτείας, το να «γίνει Ηγεμόνας» το πλήθος θα αντιστοιχούσε σε μια απλή τυποποίηση και κατά συνέπεια αέναη επανάληψη του αυθόρμητου. Αυτό θα αντιστοιχούσε σε ένα πολιτικό οντολογικό πρότυπο ταυτολογικής εμμένειας – το αυθόρμητο είναι αυθόρμητο, που ξαφνικά γίνεται οργάνωση μέσα από το πλεόνασμα του δικού του αυθόρμητου που αναστοχάζεται τον εαυτό του.²⁸ Ή, αντίθετα, απαιτεί αυτό που ο Νέγκρι παρουσίασε, με υποτίθεται κλασικούς λενινιστικούς όρους, ως την ανάγκη για μια «συνείδηση» που θα πρέπει να έρθει «από έξω»;²⁹ Με μια έννοια, η *Κοινοπολιτεία* σηματοδοτεί μια μετατόπιση στις προτιμήσεις, από την ελπίδα που εκφράστηκε στην *Αυτοκρατορία* και το *Πλήθος* στη δυνατότητα του πλήθους οργανωτικά να καθορίσει τον εαυτό του με έναν ενωτικό και εκφραστικό τρόπο, στην αναγνώριση ότι οι καταστατικές διαιρέσεις μέσα στην πολλαπλή ενικότητα του πλήθους – ή σε ένα παλαιότερο λεξιλόγιο η αντιφατική ανάπτυξη της κοινωνικοποίησης μέσα στα διαφορετικά επίπεδα των εργατικών τάξεων – σημαίνουν ότι η σύνθεση πάντα εμφανίζεται σε άνισες μορφές, τόσο χρονικά όσο και χωρικά, μια ανισότητα που εκφράζεται και στο οργανωτικό επίπεδο.

Η απάντηση των Χαρντ και Νέγκρι σε αυτό το επίπεδο είναι ανεπαρκής, τουλάχιστον γιατί το ρηξικέλευθο πρόσφατο έργο του Lars Lih κατέστησε προβλη-

ματική σε σημαντικό βαθμό την παραδοσιακή ανάγνωση της υιοθέτησης από τον Λένιν της κοινοτοπίας του Κάουτσκι σχετικά με την εξωτερικότητα της σοσιαλιστικής συνείδησης προς τις εργατικές τάξεις.³⁰ Οι Χαρντ και Νέγκρι, επίσης, αποτυγχάνουν να δείξουν ποιο θα μπορούσε να είναι αυτό το «εξωτερικό», από το οποίο θα μπορούσε να επιβληθεί μια οργανωτική μορφή. Με τέτοιους όρους καρικατούρας, το να τίθεται το ζήτημα της οργάνωσης ως το ερώτημα για ένα τέτοιο κόμμα ενός νέου τύπου (ίσως ένας «μεταμοντέρνος Ηγεμόνας») αναγκαστικά μπορεί να φαντάζει μόνον ως ουτοπικό, ως αυτό που έρχεται από ένα απροσδιόριστο «επέκεινα» – ως ακριβώς, για άλλη μια φορά, μια Ιδέα που απαιτεί τη θαυματουργή ενσάρκωσή της. Εν συντομία, παρά τις σημαντικές προόδους, μπορούμε να πούμε ότι η ανάλυση στην *Κοινοπολιτεία* παραμένει προσηλωμένη, σε τελική ανάλυση, στις μη παραγωγικές εξωτερικές αντιθέσεις ανάμεσα στο αυθόρμητο και την οργάνωση, το κίνημα και την πολιτική μορφή, που εμπόδισαν την ανάπτυξη του προηγούμενου κύκλου αγώνων εντός του κινήματος των κινημάτων.

Για να μπορέσουμε να προχωρήσουμε πέρα από τις καρικατούρες της οργάνωσης ως μιας εξωτερικής ή ακόμη και διοικητικής-κυριαρχικής στιγμής, μπορούμε να στραφούμε σε δύο παραδείγματα από την κλασική μαρξιστική παράδοση, που προσπάθησαν να στοχαστούν τις δυναμικές διαστάσεις της πολιτικής σύνθεσης, όχι από τα πάνω, σε ένα κυβερνητικό παράδειγμα, αλλά ως μια διαδικαστική πολιτική μορφή που συμπυκνώνει –με την έννοια του Πουλαντζά– και κατά συνέπεια κάνει πιο έντονες και συντονίζει, τις υπάρχουσες κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις. Το ζήτημα εδώ είναι να στοχαστούμε τη διαδικασία της συγκρότησης της πολιτικής μορφής όχι ως μιας εξωτερικής τυποποίησης ενός περιεχομένου που ευτυχώς ή δυστυχώς της διαφεύγει, αλλά ακριβώς ως μια δυναμική *διαδικασία*, ως τις συντάσσουσες περισσότερο παρά συνταγματικές πρακτικές που συγκροτούν την υφή οποιασδήποτε πολιτικής οργάνωσης με διάρκεια.

Μπορούμε να βρούμε μια πρώτη ιστορική γραμμή, πάνω στην οποία να οργανώσουμε αυτούς τους στοχασμούς, στον Λούκατς, στις τελευταίες φάσεις του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*. Το δοκίμιο που ολοκληρώνει το βιβλίο, με τίτλο «Προς μια μεθοδολογία του προβλήματος της οργάνωσης», γράφτηκε στο τέλος του 1922 και, επομένως, βρίσκεται στη μεγαλύτερη απόσταση από τον υπεραριστρισμό που χαρακτηρίζει τα πρώτα κεφάλαια αυτής της εκπληκτικής συλλογής παρεμβάσεων. Ο Λούκατς υποστηρίζει ότι η «οργάνωση είναι η μορφή της *διαμεσολάβησης* ανάμεσα σε θεωρία και πράξη».³¹ Είναι μια διαμεσολάβηση που δεν λειτουργεί απλώς με γραμμικό τρόπο, με την έννοια της «λέξης που ενσαρκώνεται», σε μια κίνηση από την Ιδέα στο πρόγραμμα, στην οργάνωση. Αντίθετα, αυτή η διαμεσολάβηση αντεπιδρά πάνω σε αυτό που εκκινεί, όπως υποστηρίζει ο Λούκατς. Όπως υποστηρίζει ο Λούκατς, «μόνο μια ανάλυση που

θα προσανατολιζόταν προς την οργάνωση μπορεί να κάνει δυνατή μια γνήσια κριτική της θεωρίας από την οπτική της πρακτικής». ³² Το *Organisationsfrage* για τον Λούκατς περιλάμβανε μια διαλεκτική ολοκλήρωση της αυθόρμητης δράσης της τάξης και της συνειδητής ρύθμισης από το κόμμα. ³³ Μερικές φορές αυτή η διαδικασία θα μπορούσε να συμπεριλάβει ακόμη και μια προσωρινή «απόσπαση» του κόμματος από την πλατιά μάζα της τάξης. ³⁴ Όπως τόνιζε ο Λούκατς, αυτό δεν οφειλόταν σε μια μπλανκιστική τακτική της υποκατάστασης της τάξης από μια μικρή πρωτοπορία, αλλά αντίθετα καθοριζόταν από την άνιση φύση του κοινωνικού σχηματισμού, τον οποίο συλλαμβάνει με υποκειμενιστικούς όρους ως τα πολλά διαφορετικά επίπεδα και στρώματα μιας άνισης αλλά τελικά ενιαίας συνείδησης. Η στιγμιαία διάκριση ανάμεσα σε τάξη και κόμμα αντιπροσωπεύει τις διαδικασίες διάκρισης που συγκροτούν την τάξη ως τάξη, «είναι καθαυτή μια συνάρτηση της διαστρωμάτωσης της συνείδησης μέσα στην τάξη, όμως την ίδια στιγμή το κόμμα υπάρχει με σκοπό να επισπεύσει τη διαδικασία με την οποία εξομαλύνονται αυτές οι διακρίσεις – στο πιο υψηλό επίπεδο συνείδησης που μπορούμε να πετύχουμε». ³⁵ Έτσι, το κόμμα συσχετίζεται με την τάξη ως ένα εργαστήριο, στο οποίο δοκιμάζεται το μέλλον της τάξης, μια «*αυτόνομη μορφή* της προλεταριακής συνείδησης», που προεικονίζει, σε μια ιδιαίτερη μορφή, την πειθαρχημένη κομμουνιστική «ελευθερία», αυτήν που η επανάσταση αποσκοπεί να κάνει τελικά καθολικά εφικτή. ³⁶

Μία από τις πιο συνηθισμένες κριτικές των υποτιθέμενα λενινιστικών συλλήψεων της οργάνωσης, όπως είναι αυτή του Λούκατς, είναι ότι παραπέμπει σε έναν ελιτισμό του κόμματος που παραμένει πάνω, έξω και πέρα από το κίνημα. Ωστόσο, εγώ εκτιμώ ότι τα όρια του σύλληψης του Λούκατς δεν βρίσκονται σε μια επίμονη λογική «πρωτοπορίας», που είναι μια αναπόφευκτη –χρονικά καθορισμένη και περιορισμένη– διάσταση κάθε πολιτικής διαδικασίας, όπως ακριβώς και στην παιδαγωγική διαδικασία. Όπως διακριτικά μας υπενθυμίζει ο Τέρι Ήγκλετον, μια πρωτοπορία δεν είναι μια εξωτερική ελίτ, αλλά απλώς ένα χρονικά διακριτό στοιχείο σε ένα ευρύτερο κίνημα πάνω στο οποίο στηρίζεται εξαρχής για να ορίσει εαυτόν ως πρωτοπορία. ³⁷ Αντίθετα, τα όρια της τοποθέτησης του Λούκατς μού φαίνεται ότι συνίστανται στη στήριξή του σε μια φιγούρα που νομιμοποιούμαστε να θεωρήσουμε μια εφεύρεση του ίδιου του Λούκατς, δηλαδή τη φιγούρα ενός «πολιτικού υποκειμένου». Έχουμε τόσο πολύ εξοικειωθεί με αυτό το παράξενο πλάσμα τα τελευταία χρόνια σε φιλοσοφικές συζητήσεις, ώστε δεν θυμόμαστε πάντα ότι η έννοια του «πολιτικού υποκειμένου», εάν την πάρουμε στην κυριολεξία της, αντιπροσωπεύει μια ανωμαλία, αν όχι ένα φιλοσοφικό τέρας. Μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι είναι είτε μια ταυτολογία, στον βαθμό που για μια παράδοση της σύγχρονης σκέψης η οποία φτάνει από τον Χέγκελ μέχρι τον Αλτουσέρ, το υποκείμενο είναι πάντοτε ήδη πολιτι-

κό, ως λειτουργία της ηθικής ζωής [*Sittlichkeit*] του κράτους, ή μια αντίφαση εν τοις όροις, στον βαθμό που σύμφωνα με τις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις της σύγχρονης αστικής φιλοσοφίας, το υποκείμενο είναι αυτό που είναι κατεξοχήν προ-πολιτικό, συγκροτώντας τους *Träger* [φορείς]³⁸ μιας πολιτικής διαδικασίας που μπορεί να αρχίσει μόνο πάνω στη βάση της προηγούμενης συγκρότησης του υποκειμένου.³⁹ Ρητά η έννοια του πολιτικού υποκειμένου δεν βρίσκεται στα έργα του Μαρξ και του Ένγκελς, που αντίθετα χρησιμοποιούν ένα λεξιλόγιο στο οποίο κεντρικές είναι οι έννοιες των δρώντων πολιτικών φορέων, των συμφερόντων και πάνω απ' όλα του συσχετισμού δύναμης. Αντίστοιχα, ο Λένιν δεν θεωρητικοποιεί το κόμμα ως ένα «υποκείμενο», είτε συλλογικό είτε ενικό, αλλά αντίθετα ως τον τόπο κατασκευής και εντατικοποίησης της γνώσης. Μια τέτοια «διαδικασία μάθησης» συμπυκνώνεται από τον Λένιν στη συγκεκριμένη μορφή του συνθήματος για δράση, μια «αντικειμενική συσχέτιση» ικανή όχι μόνο να κατανοεί ή να αναπαράγει τον καιρό της στη σκέψη, με εγελιανό τρόπο, αλλά και να οξύνει τις αντιφάσεις των κοινωνικοοικονομικών σχέσεων μέσα από την άρθρωσή τους με καθορισμένα συμφέροντα τα οποία και εκφράζει.⁴⁰

Η έννοια ενός πολιτικού υποκειμένου δεν ξεχωρίζει στα έργα του Κορς και του Λούκατς, που υποτίθεται ότι μαζί με τον Λούκατς αποτελούν τους «συνιδρυτές» της παράδοσης του Δυτικού Μαρξισμού στις δεκαετίες του 1920 και του 1930.⁴¹ Αντίθετα, αυτή η έννοια αντιπροσωπεύει τη διακριτή «προσθήκη» του νεαρού Λούκατς στο λενινιστικό πρόγραμμα, δηλαδή τη μετάφρασή του σε αυτό που μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι εκπροσωπεί περισσότερο τη νεοκαντιανή παρά τη μεταεγελιανή φιλοσοφική σκέψη.⁴² Για τον Λούκατς εκείνης της περιόδου, η τάξη σφουρηλατείται σε υποκείμενο μέσα στο εργαστήριο του κόμματος, αλλά μόνο στη βάση ενός προηγούμενου σαφώς «υποκειμενιστικού» εκ νέου ορισμού του ίδιου του όρου «τάξη». Αντί να αντιστοιχεί σε κοινές αλλά όχι ταυτόσημες πρακτικές και συμφέροντα, ο όρος τάξη γίνεται ο δείκτης μιας υπάρχουσας ενότητας και όχι η νομιναλιστική περιγραφή μιας πραγματικής πολλαπλότητας, ή ο προσδιορισμός ενός προβλήματος που πρέπει να επιλυθεί. Έτσι, έχουμε έναν στοχασμό πάνω στην τάξη ως ένα ενοποιημένο και, τουλάχιστον κατά τάση, ομογενοποιημένο υποκείμενο, που είναι ικανό να προχωρεί σε συντονισμένη και εμπρόθετη δράση. Κατά συνέπεια, η οργάνωση στη μορφή κόμμα καταλήγει πάλι να είναι ένας δημιουργός από το πουθενά, που λαξεύει το σώμα του πολιτικού υποκειμένου.

Η έννοια του «πλήθους ως πολιτικού υποκειμένου» στους Χαρντ και Νέγκρι άθελά της κληρονομεί αυτήν τη θέση, όπως και πολλά άλλα ρεύματα της σύγχρονης ριζοσπαστικής σκέψης, σε διαφορετικές μορφές, από την έκκληση του Μπαντιού για μια μη ουσιοκρατική «υποκειμενικότητα χωρίς υποκείμενο» στην έκκληση του Μάριο Τρόντι για τον σχηματισμό ενός νέου μαζικού κόμματος

που μπορεί να μας σώσει.⁴³ Δεν θα πρέπει ίσως να μας εκπλήσσει ότι ο Λούκατς θα πρέπει να θεωρείται ως ο πραγματικός στοχαστής της σύγχρονης πολιτικο-φιλοσοφικής συγκυρίας, ορίζοντας εκ των προτέρων θέσεις που σήμερα απλώς ανακαλύπτονται εκ νέου από τη σύγχρονη ριζοσπαστική σκέψη.⁴⁴ Στον βαθμό ακριβώς που η απάντηση του Λούκατς στο ερώτημα της οργάνωσης τελικά καταλήγει πίσω στην εξωτερική επιβεβαίωση της πολιτικής μορφής επί των υπαρχόντων κινημάτων, αντί για την εμμενή ανάπτυξη της πολιτικής μορφής από αυτά, επιδεικνύει τα ίδια όρια ενός αφηρημένου πολιτικού φορμαλισμού που συνεχίζει να στοιχειώνει τις προσπάθειες της σύγχρονης πολιτικής σκέψης να στοχαστεί διαλεκτικά την ενότητα μέσα στην πολυμορφία, και την πολυμορφία μέσα στην ενότητα των σύγχρονων διαμαρτυριών, ως στοιχεία από τα οποία μπορούμε να αντλήσουμε πολιτική ενδυνάμωση.

Ένα εναλλακτικό παράδειγμα για το πώς μπορούμε να δούμε με περισσότερο εμμενείς όρους την κληρονομιά των κλασικών συζητήσεων για το *Organisationsfrage* μπορεί να βρεθεί στις πολύ διαφορετικές διατυπώσεις του Γκράμσι στα *Τετράδια της Φυλακής*, ειδικά εκεί όπου αναφέρεται στη διαμόρφωση του «Σύγχρονου Ηγεμόνα». Σε πείσμα μιας μεγάλης παράδοσης εσφαλμένης ερμηνείας, ο «Σύγχρονος Ηγεμόνας» για τον Γκράμσι δεν ήταν απλώς η κωδική έκφραση για ένα υποτιθέμενο κλασικό και δεδομένο «Κομμουνιστικό» ή «Λενινιστικό κόμμα», ένας όρος που θα φάνταζε στον Γκράμσι, που συμμετείχε τόσο στις συζητήσεις της Κομμουνιστικής Διεθνούς για το Ενιαίο Μέτωπο και στη διαδικασία της μπολσεβικοποίησης, ως τίποτα λιγότερο από έναν δραστικό περιορισμό των πραγματικών ιστορικών αντιφάσεων. Το συγκεκριμένο ιστορικό περιβάλλον είναι εδώ αποφασιστικό, καθώς η έννοια του «Σύγχρονου Ηγεμόνα» δεν είναι παρούσα στους στοχασμούς του Γκράμσι μέσα στη φυλακή από την αρχή του εγκλεισμού του, στο τέλος της δεκαετίας του 1920. Αντίθετα, σταδιακά εξελίσσει αυτήν τη νέα οργανωτική μορφή σε όλη την περίοδο της ολοένα και πιο βαθιάς διαφωνίας του με την πολιτική της Σταλινικής Τρίτης Περιόδου, από την αρχή μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1930. Η μορφή του «Σύγχρονου Ηγεμόνα» ήταν η προσπάθεια του Γκράμσι να στοχαστεί τις συντεταγμένες της κομμουνιστικής πολιτικής οργάνωσης μέσα στη σχεδόν πλήρη απουσία της, σε μια περίοδο στην οποία η ιταλική εργατική τάξη είχε σχεδόν πλήρως αποσυντεθεί στο πολιτικό επίπεδο από το φασιστικό καθεστώς. Απέναντι στον σταλινικό καταστροφισμό, η έννοια του «Σύγχρονου Ηγεμόνα» στα *Τετράδια της Φυλακής* του Γκράμσι είναι η θεωρητική έκφραση της επίμονης πρακτικής έκκλησής του, στα τελευταία χρόνια της ζωής του, για τον σχηματισμό μιας συντακτικής συνέλευσης ή ενός ανανεωμένου ενιαίου μετώπου, των αντιφασιστικών δυνάμεων, ως το όργανο του αγώνα ήδη μέσα και ενάντια στο φασιστικό καθεστώς.⁴⁵

Η προϋπόθεση αυτής της ανάλυσης βρίσκεται στην κεντρική θεωρία του

Γκράμισι για την ανάπτυξη της πολιτικής νεωτερικότητας ως μιας διαδικασίας «παθητικής επανάστασης». Αυτή η έννοια, με τον τρόπο που αναπτύχθηκε από το 1929 έως το 1932, μπορεί να θεωρηθεί η πρόταση του Γκράμισι για μια ορθολογική μετάφραση μιας βεμπεριανής και ευρύτερα νεο-καντιανής έννοιας της νεωτερικότητας ως μιας διαδικασίας εξορθολογισμού.⁴⁶ Με την έννοια της παθητικής επανάστασης, ο Γκράμισι προσπάθησε να ορίσει τους συγκεκριμένους πολιτικούς μηχανισμούς μέσα από τους οποίους ο χώρος για την πολιτική κινητοποίηση των υποτελών τάξεων σταδιακά περιορίστηκε στη διαδικασία εδραίωσης του σύγχρονου κράτους. Για τον Γκράμισι η παθητική επανάσταση, ως πολιτική στρατηγική, συγκροτούσε το *Organisationsfrage* της αστικής τάξης.⁴⁷ Συμπεριλαμβάνει το φάσμα των πολιτικών μορφών του κοινοβουλευτισμού, της γραφειοκρατικοποίησης και της επέκτασης της αγοράς, μορφών που αντιτίθενται στην εργατική κινητοποίηση και πρακτικά και θεσμικά λειτουργούσαν ενάντια στα κινήματα πολιτικοποίησης των υποτελών κοινωνικών ομάδων.

Μόνον αφού σχεδίασε αυτή την περιεκτική θεωρία της παθητικής επανάστασης, ο Γκράμισι στρέφεται το 1932 στην αναζήτηση εναλλακτικών πολιτικών μορφών, που να είναι ικανές να γεννήσουν νέα πεδία πολιτικής δραστηριότητας ή μια πολιτική διαφοροτικού τύπου, στη μακιαβελική μεταφορά του «Σύγχρονου Ηγεμόνα». Ο «Σύγχρονος Ηγεμόνας», υποστηρίζει ο Γκράμισι, ο μύθος-Πρίγκιπας, δεν μπορεί να είναι ένα πραγματικό πρόσωπο, ένα συγκεκριμένο άτομο. Μπορεί μόνο να είναι ένας οργανισμός, ένα κοινωνικό στοιχείο στο οποίο το να γίνει συγκεκριμένη μια συλλογική βούληση, εν μέρει αναγνωρισμένη και επιβεβαιωμένη στη δράση, έχει ήδη αρχίσει. Αυτός ο οργανισμός είναι ήδη δοσμένος από την ιστορική εξέλιξη, είναι το πολιτικό κόμμα, η σύγχρονη μορφή στην οποία συγκεντρώνονται οι μερικές συλλογικές βουλήσεις που τείνουν να γίνουν καθολικές και πλήρεις.⁴⁸

Υπάρχουν τουλάχιστον τέσσερα αποφασιστικά στοιχεία αυτής της νέας πολιτικής μορφής, που έχουν άμεση συσχέτιση με τον στοχασμό της Ιδέας του Κομμουνισμού ως του ερωτήματος για την οργάνωση σήμερα, σε μια περίοδο άνθησης των κινήματων, ποικιλομορφίας αιτημάτων και επεκτεινόμενων δυνατοτήτων για δράση.

Πρώτον, ο Σύγχρονος Ηγεμόνας του Γκράμισι δεν είναι ένα «συγκεκριμένο άτομο» ούτε βέβαια ένα πολιτικό υποκείμενο αλλά μια δυναμική διαδικασία, ως μια νέα οργάνωση κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων. Γι' αυτό τον λόγο, ο Σύγχρονος Ηγεμόνας ως μορφή πολιτικής οργάνωσης δεν περιορίζεται στην άρθρωσή του στη μορφή ενός πολιτικού κόμματος, που αντιπροσωπεύει την κορυφή του παγόβουνου μιας ευρύτερης διαδικασίας συλλογικής πολιτικής ενεργοποίησης των λαϊκών τάξεων σε όλη την κοινωνία, σε όλες τις στιγμές της δια-

βούλευσης και της λήψης αποφάσεων. Αντίθετα, ο Σύγχρονος Ηγεμόνας αντιπροσωπεύει το ταυτόχρονο σημείο εκκίνησης και συνόψισης της διαδικασίας της «τεράστιας συγκέντρωσης ηγεμονίας», που ο Γκράμσι είχε υποδείξει ως τον στόχο ενός επιθετικού πολέμου θέσεων ενάντια στη λογική της παθητικής επανάστασης και ενός κατάλληλα προλεταριακού τύπου ηγεμονίας ή κοινωνικής και πολιτικής ηγεσίας.

Δεύτερον, ο σύγχρονος Ηγεμόνας, σε αντίθεση με μία τουλάχιστον ανάγνωση του μακιαβελικού προκατόχου του,⁴⁹ δεν προκύπτει από ένα «κενό» για να επιβάλει ενότητα σε αυτό σε μια διαδικασία υπερβατολογικής οργάνωσης σε εύτακτη μορφή, αλλά είναι μια ιστορική, ακόμη και «πολιτισμική» διαδικασία της ανάδυσης ολοένα και περισσότερο αρθρωμένων μορφών αυτο-κυβέρνησης μέσα στην κοινωνία.⁵⁰ Συγκεντρώνει τις επιμέρους συλλογικές βουλήσεις που είναι ήδη σε κίνηση, όχι για να τις συγχωνεύσει σε μια ταυτότητα ή να τις υποτάξει σε στιγμή κυριαρχίας, αλλά για να επεκτείνει τη διαδικασία μέσα από την οποία «γίνονται συγκεκριμένες», το να γίνουν δηλαδή δραστικές ως στιγμές κοινωνικοπολιτικής ηγεσίας. Αυτό σημαίνει ότι ο Σύγχρονος Ηγεμόνας δεν είναι μια χομπσιανή μορφή που ζητεί τη θεσμική σταθεροποίηση με τη μορφή ενός οριστικού κυρίαρχου συντάγματος, αλλά είναι μια διαρκής συντακτική διαδικασία, που θα μπορούσε να ονομάζεται «συντακτικός συνταγματισμός», η «Επανάσταση σε Διάρκεια» που επικαλέστηκε ο Μαρξ μετά τις επαναστάσεις του 1848 ως το θεμέλιο μιας αυτόνομης πολιτικής της εργατικής τάξης, και την οποία συνεχώς ο Γκράμσι ανακαλεί ως την αρχική διατύπωση μιας ηγεμονικής πολιτικής.⁵¹

Τρίτον, ο Σύγχρονος Ηγεμόνας περιλαμβάνει μέσα του διαδικασίες διαχωρισμού και συγκρουσιαικότητας ως καταστατικές στιγμές. Ως οικοδόμηση κόμματος και ευρύτερη πολιτισμική δυναμική ταυτόχρονα, ο Σύγχρονος Ηγεμόνας δεν λειτουργεί απλώς ως οργάνωση ενός πολιτικού αγώνα, που είναι εξωτερική ως προς αυτόν, αλλά θεσμοθετεί τον πολιτικό αγώνα στο εσωτερικό του ως την ίδια τη μορφή της ιστορικής του ύπαρξης· πρόκειται για μια πλήρως και κατεξοχήν πολιτική οργάνωση, που επικυρώνει τη συγκρουσιαικότητα, η οποία είναι εγγενής στην πολιτική ως μία από τις εμμενώς επεκτατικές δυναμικές της. Αυτό που είναι αποφασιστικό εδώ είναι να στοχαστούμε την ενότητα του Συγχρόνου Ηγεμόνα ως θεμελιωμένη στην ίδια την ποικιλότητά της. Μόνο στη βάση των εσωτερικών διαφορών, ακόμη και συγκρούσεων, μπορεί ο Σύγχρονος Ηγεμόνας να συνεχίσει να αναπτύσσεται, τιθασεύοντας παραγωγικά τη σύγκρουση ως την κινητήρια δύναμη της ολοποιούσας επέκτασής του, και όχι μέσα από την απώθηση ή τον αποκλεισμό της με την οριοθέτηση διακριτών υποκειμένων, που στέκονται το ένα απέναντι από το άλλο σε μια εικόνα της πολιτικής ως ενός στρατιωτικοποιημένου κοινοβουλευτισμού.⁵²

Τέταρτον, ο «Σύγχρονος Ηγεμόνας» ως πολιτικό κόμμα αντιπροσωπεύει μια ενεργητική οργανωτική σύνθεση των διαφόρων επιπέδων και στιγμών των αγώνων των υποτελών τάξεων με την πιο πλατιά έννοια. Ο «Σύγχρονος Ηγεμόνας» ήταν μια πρόταση για την πολιτική ανασύνθεση των αποδεκατισμένων εργατικών τάξεων της Ιταλίας μέσα και διαμέσω αυτού που θα μπορούσαμε να αναφέρουμε ως ένα «κόμμα σύνθεση», που ενοποιεί τις στιγμές του μαζικού κόμματος, ως εκπροσώπου ή έκφρασης της τάξης, με την έμφαση στην ηγεσία ως πρωτοπορία, ως αναγκαστικό αποτέλεσμα αλλά και δυνάμει λύση απέναντι στην ανισότητα και την αντιφατικότητα της καπιταλιστικής διαστρωμάτωσης των υποτελών κοινωνικών ομάδων. Έτσι αυτή η μορφή της πολιτικής οργάνωσης στην προοπτική του Γκράμσι δεν αντιπροσωπεύει καμία ρήξη με τις «ηθικές» ή «κοινωνικές» στιγμές που σκοπεύει να οργανώσει, αλλά αντίθετα την επικύρωση και την κινητοποίησή τους μέσα σε μια συνεχιζόμενη συντακτική διαδικασία μιας πολιτικά επικαθορισμένης ανασύνθεσης των υποτελών τάξεων.

Ολοποιούσα επέκταση, ιστορική ανάδυση της αυτοκυβέρνησης, παραγωγική συγκρουσιαικότητα, πολιτική ανασύνθεση – αυτές ήταν οι τελικές συστάσεις του Γκράμσι για να σφυρηλατηθεί ένα Ενιαίο Μέτωπο στην εποχή του. Μπορούμε επίσης να τις συλλάβουμε ως ένα προεικονιστικό λεξιλόγιο μέσα από το οποίο να περιγράψουμε την κινητοποίηση της αντίστασης και της εξέγερσης σήμερα, από τις Αραβικές επαναστάσεις, το κίνημα Occupy, τους λαϊκούς αγώνες στην Ελλάδα και την Ισπανία. Σε μια περίοδο που νέες αλλά ακόμη εύθραυστες κοσμοαντιλήψεις αρχίζουν να κυκλοφορούν, σε μια περίοδο που έχουμε μαζικές εμπειρίες λαϊκής κινητοποίησης μιας ολόκληρης γενιάς, και στα βάθη αυτού που εξελίσσεται σε μια πολιτική κρίση των κυρίαρχων τάξεων, που είναι ανίκανη να επανασταθεροποιήσει τις εγγενείς αντιφάσεις του καθεστώτος συσώρευσής της, η μορφή του Σύγχρονου Ηγεμόνα αντιπροσωπεύει μια συγκεκριμένη Ιδέα του Κομμουνισμού, που μπορεί να είναι ικανή να προσφέρει τις απαντήσεις στο δικό μας σύγχρονο ζήτημα της οργάνωσης.

Μετάφραση: Π. Σωτήρης

Σημειώσεις

1. Βλ. σχετικά Michael Hardt και Antonio Negri, *Empire*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2000. John Holloway, *Change the World without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, London: Pluto, 2002. Daniel Bensaïd, “On a Recent Book by John Holloway”, *Historical Materialism* 13:4.

2. Gopal Balakrishnan, ‘Speculations on the Stationary State’, *New Left Review* II, 59.

3. Στην κυριολεξία η περίοδος πριν από τον Μάρτιο είναι η έκφραση που στα γερμανικά παραπέμπει στην περίοδο πριν από την αποτυχημένη επανάσταση του Μαρτίου 1848 (Σ.τ.Μ.).

4. Οι αρχικές παρεμβάσεις από τον Μπαντιού και τον Ζίζεκ ακολουθήθηκαν από μεγάλο εύρος παρεμβάσεων συμπεριλαμβανομένων των πρακτικών του Συνεδρίου στο Λονδίνο τον Μάρτιο του 2009, που εκδόθηκαν στο Costas Douzinas και Slavoj Zizek (επιμ.), *The Idea of Communism*, London: Verso 2010, ενός ειδικού τεύχους του περιοδικού *Contretemps* τον χειμώνα του 2009 σε επιμέλεια Daniel Bensaid, και του συνεδρίου που ακολούθησε στο Παρίσι στο Ιανουάριο του 2010 ('Puissance du Communisme') το συνέδριο 'Quale Communismo Oggi?' στο Πανεπιστήμιο του Ούρμπινο τον Δεκέμβριο του 2010, καθώς και του βιβλίου του Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism*, London: Verso, 2011.

5. Βλ. Boris Groys, *The Communist Postscript*, London: Verso, 2009.

6. Ο Ζίζεκ ειδικά φαίνεται να σχηματοποιεί μια τέτοια προοπτική όταν υποστηρίζει ότι αυτό που λείπει σήμερα είναι μια «προνομακή σύνδεση της Ιδέας με μια ενική ιστορική στιγμή», καθώς αφού επιβίωσε «της αποτυχίας της πραγμάτωσής της ως φαντάσματος», η κομμουνιστική ιδέα έκτοτε επιβιώνει ως μια «ασταμάτητη επιμονή», *First as tragedy, then as Farce*, σ. 125-126. Ο Μπαντιού πάλι χρησιμοποιεί ένα σχεδόν ρητά νεοπλατωνικό λεξιλόγιο, όταν αναφέρεται στην «ενσωμάτωση» της Ιδέας του Κομμουνισμού στις διαδικασίες «υποκειμενοποίησης», *Η κομμουνιστική υπόθεση*. Αθήνα: Πατάκης, 2009 σ. 227-228. Βλ. επίσης τα προηγούμενα έργα του, *Logics of Worlds* καθώς και *Second Manifesto for Philosophy*.

7. «Η πρωταρχική πολιτική αρετή ενάντια σ' αυτό είναι το θάρρος», *Η κομμουνιστική υπόθεση*, σ. 65.

8. Peter Hallward, 'Communism of the Intellect, Communism of the Will' στο *The Idea of Communism*, σ. 112. Για μια πιο εκτεταμένη παρουσίαση αυτού του επιχειρήματος, βλ. 'The Will of the People: Notes Towards a Dialectical Voluntarism', *Radical Philosophy* 155 (Μάιος-Ιούνιος 2009).

9. Μια αξιοσημείωτη και δυσάρεστη έλλειψη στην πρόταση του Μπαντιού για την Ιδέα του Κομμουνισμού είναι η απουσία οποιασδήποτε σαφούς ανάλυσης της μη κομμουνιστικής φύσης αυτών των καθεστώτων που υπήρξαν ιστορικά, που κατά τη γνώμη μου θα μπορούσαν να περιγραφούν με ακρίβεια ως μορφές κρατικού καπιταλισμού.

10. Η έννοια του «θεωρησιακού αριστερισμού» είναι μια θέση κομβική για την οργάνωση του επιχειρήματος στο Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism*, London: Verso, 2011, και καθοδηγεί και τη συμβολή του στον συλλογικό τόμο *The Idea of Communism*. Για την αρχική της χρήση, βλ. Jacques Rancière, *Althusser's Lesson*, New York: Continuum, 2011 (1974).

11. Βλ. σχετικά την αναφορά του Καντ, ότι η Γαλλική Επανάσταση προκάλεσε αισθήματα συμπάθειας και ενθουσιασμού σε όλους τους παρατηρητές που δεν είχαν άμεση εμπλοκή σε αυτήν και αυτό είναι ένδειξη μιας ηθικής καταβολής μέσα στο ανθρώπινο γένος. (Immanuel Kant, *Η διένεξη των σχολών*, Αθήνα: Σαββάλας, 2004, σ. 243) (Σ.τ.Μ.).

12. Bosteels, *The Actuality of Communism*, σ. 33.

13. Βλ. Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism*, London: NLB, σ. 140 και σ. 107.

14. Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Β 672.

15. Slavoj Zizek, *First as tragedy, then as Farce*, London: Verso 2009, σ. 87.

16. Βλ. Peter Thomas, "Gramsci and the political", *Radical Philosophy* 153.

17. Badiou, *Η κομμουνιστική υπόθεση*, σ. 245.

18. Badiou, *Η κομμουνιστική υπόθεση*, σ. 230.

19. Badiou, *Η κομμουνιστική υπόθεση*, σ. 232.

20. Βλ. Alain Badiou, *The Rebirth of History. Times of Riots and Uprisings*, London: Verso.

21. Καρλ Μαρξ και Φρίντριχ Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τ. 1, Αθήνα: Gutenberg, 1997, σ. 81-82.

22. Αναφορά στην προσπάθεια του Πλάτωνα να αποτελέσει τον σύμβουλο του τυράννου των Συρακουσών Διονυσίου Β', στη συνήθεια του Καντ να κάνει κάθε μέρα, την ίδια ώρα, περίπατο στην πόλη του Καίνιγκσμπεργκ (με την εξαίρεση της ημέρας που έμαθε για τη Γαλλική Επανάσταση), αλλά και στην επιλογή του Αριστοτέλη να επιμείνει στη συγκεκριμένη μελέτη των διαφορετικών *Πολιτειών* ως τρόπο για να στοχαστεί το πολιτικό (Σ.τ.Μ.).

23. Michael Hardt and Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, σ. Vii, 361 κ.ε.

24. Εξαιρέση αποτελεί εν μέρει η πιο άμεσα πολιτική παρέμβαση του βιβλίου τους *The Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), κάτι που εν μέρει προκύπτει από την παρουσία μέσα σε αυτό τον τόμο ορισμένων παλαιότερων κειμένων του Νέγκρι, που εξέταζαν τον νομικό επικαθορισμό της εργασίας στη μεταπολεμική ιταλική συνταγματική διαδικασία. Βλ. ιδιαίτερα το κεφάλαιο 3 “Labor in the Constitution” («Η Εργασία στο Σύνταγμα»), σ. 53-138.

25. Για την πιο πλήρη εξέταση της εξέλιξης του Νέγκρι, βλ. Timothy Murphy, *Antonio Negri*, Cambridge: Polity Press.

26. Βλ. Mario Tronti, *Noi Operaisti*, Rome: Deriveapprodi, 2012. Για μια επισκόπηση των πολιτικών καθορισμών του κλασικού ιταλικού εργατισμού, βλ. Steve Wright, *Storming Heaven: Class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*, London: Pluto Press, 2002.

27. Antonio Negri, “What to Do Today with *What is to be done?*, or Rather: The Body of the General Intellect” στο Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis and Slavoj Zizek (επιμ.), *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, Durham, NC: Duke University Press, 2007.

28. Αυτή ήταν η διατύπωση του προβλήματος από τον Νέγκρι στο βιβλίο του για τον Λένιν, τη δεκαετία του 1970: «Η οργάνωση είναι το αυθόρμητο που αναστοχάζεται τον εαυτό του», Antonio Negri, *33 Lezioni su Lenin*, Rome: Manifestolibri, 2004 (1977) σ. 42. Για μια ανάλυση των ομοιοτήτων και των διαφορών στη διατύπωση από τον Νέγκρι του ερωτήματος της οργάνωσης, ειδικά σε σχέση με τον Λένιν από τη δεκαετία του 1970, βλ. Matteo Mandarini, ‘Organizing Communism’, στο Felix Guattari and Antonio Negri 2010, *New Lines of Alliance, New Spaces of Liberty*, London/New York: Minor Compositions/Autonomedia/Mayfly Books.

29. «Για να μπορέσει το συμβάν να είναι πραγματικό, αυτό που χρειάζεται είναι ένας δημιουργός ή καλύτερα μια εξωτερική πρωτοπορία που μπορεί να μετασχηματίσει αυτήν τη σάρκα σε ένα σώμα, το σώμα της Γενικής Διανόησης (general Intellect). Ή μήπως, όπως άλλοι συγγραφείς έχουν προτείνει, το να γίνει σώμα η Γενική Διανόηση δεν καθορίζεται από τη λέξη που η ίδια η γενική διανόηση αρθρώνει, με τέτοιο τρόπο που η ίδια γίνεται δημιουργός του δικού της σώματος; (σ. 302).

30. Βλ. Lars Lih, *Lenin Rediscovered. ‘What is to be done’ in Context*, Leiden: Brill, 2006.

31. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, London: Merlin Press, σ. 299, έμφαση δική μου.

32. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, London: Merlin Press, σ. 300.

33. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, London: Merlin Press, σ. 317.

34. Για τον Λούκατς, αυτή η «αποστασιοποίηση» δεν οδηγούσε στην παραδοχή μιας «αυτονομίας του πολιτικού», όπως έκαναν αργότερα οι Τρόντι και Cacciari, αλλά αντίθετα ήταν ένα επιχείρημα για την αναγκαία προτεραιότητα της πολιτικής, θεωρούμενης ως μιας πρακτικής οργάνωσης παρά διοίκησης.

35. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, London: Merlin Press, σ. 326.

36. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, London: Merlin Press, σ. 330.

37. Terry Eagleton, ‘Lenin in the Postmodern Age’, στο Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis and Slavoj Zizek (επιμ.) 2007, *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, Durham, NC: Duke University Press, 2007.

38. Γερμανικά στο πρωτότυπο: φορείς. Αναφορά στη φράση του Μαξ από τον πρόλογο στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίων*: «Τις μορφές του κεφαλαιοκράτη δεν τις ζωγραφίζω καθόλου με ρόδινα χρώματα. Εδώ, όμως, πρόκειται για πρόσωπα μόνον εφόσον αποτελούν την προσωποποίηση οικονομικών κατηγοριών και είναι φορείς ταξικών κατηγοριών και συμφερόντων» (Καρλ Μαξ, *Το Κεφάλαιο*, τ. 1, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1978, σ. 16) (Σ.τ.Μ.).

39. Για την εγγενώς πολιτική φύση της σύγχρονης σύλληψης του υποκειμένου βλ. Etienne Balibar, Barbara Cassin και Alain de Libera 2004, ‘Sujet’ στο Barbara Cassin (επιμ.) *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Seuil, 2005, σ. 1233-1254.

40. Για το καθεστώς του συνθήματος στον Λένιν, βλ. Jean-Jacques Lecercle, *The Violence of Language*, London: Routledge, 1990 και Jean-Jacques Lecercle, ‘Lenin the Just, or Marxism Unrecycled’, στο Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis and Slavoj Zizek (επιμ.) 2007, *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, Durham, NC: Duke University Press, 2007.

41. Σχετικά με την απουσία του φιλοσοφικού λεξιλογίου του υποκειμένου από τα *Τετράδια της Φυλακής* του Γκράμσι, βλ. Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden: Brill, 2009, σ. 386 κ.ε.

42. Για μια συζήτηση των νεοκαντιανών διαστάσεων της σκέψης του νεαρού Λούκατς, βλ. Tom Rockmore, 'Fichte, Lask and Lukács' Hegelian Marxism', *Journal of the History of Philosophy*, 30:4, 1992, σ. 557-577.

43. Βλ. Alain Badiou, *Metapolitics*, London: Verso, 2005, και Mario Tronti, 'La politica di lavoro', *Il Manifesto* 20/09/2008.

44. Δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει, επειδή πολλές από τις κεντρικές φιγούρες της σύγχρονης ριζοσπαστικής σκέψης, ειδικά στις ντεσιζιονιστικές και βολονταρίστικες διαστάσεις τους, διαμορφώθηκαν από την επίδραση της εκ νέου ανακάλυψης, προώθησης και υπεράσπισης από τον Ζίζεκ του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* από τον Λούκατς ενάντια στην καταδίκη του στη δεκαετία του 1920. Βλ. το υστερόγραφο του Ζίζεκ στο Georg Lukács, *A defense of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, London: Verso, 2002.

45. Για την κεντρικότητα της έννοιας μιας «επιθετικής» αντιφασιστικής συντακτικής συνέλευσης στα τελευταία χρόνια του Γκράμσι και την οργανική σχέση της με την ανάπτυξη της φιλοσοφίας της πράξης ως μιας επαναθεμελίωσης του μαρξισμού, βλ. Fabio Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui 'Quaderni del Carcere'*, Roma: Carocci, 2003. Η πιο πρόσφατη ιστορική σύνθεση μπορεί να βρεθεί στο Giuseppe Vaca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, Torino: Einaudi, 2012.

46. Για την ανάπτυξη της έννοιας της παθητικής επανάστασης στα *Τετράδια της Φυλακής*, βλ. Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden: Brill, 2009, σ. 133-158. Για μια ενδιαφέρουσα σύγκριση των εννοιών της νεωτερικότητας στο έργο του Βέμπερ και του Γκράμσι με βάση τις αντίστοιχες πολιτικές ιστορίες τους, βλ. Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci*, Buenos Aires: Folios Ediciones, 1981.

47. Αυτό το στοιχείο το τονίζει η Κριστίν Μπυσί-Γκλυκσμάν (*Ο Γκράμσι και το Κράτος*, Αθήνα: Θεμέλιο 1984). Για μια εξέταση της σχετικότητας αυτής της έννοιας για την κατανόηση των σύγχρονων μετασχηματισμών του κράτους, βλ. Adam Morton, *Unraveling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*, London, Pluto, 2007.

48. Τετράδιο 8, παράγραφος 21.

49. Βλ. Louis Althusser, *Machiavelli and Us*, London: Verso, 1999 (1995).

50. Η αυτο-κυβέρνηση είναι ένα από τα κεντρικά θέματα της πολιτικής θεωρίας του Γκράμσι και ειδικά της θεωρίας της οργάνωσης, βλ. Τετράδιο 5, παράγραφος 127.

51. Για την έννοια της «επικαιροποίησης» της «Επανάστασης σε Διάρκεια» στην έννοια της ηγεμονίας, βλ. Τετράδιο 13, παράγραφος 7 και Τετράδιο 10i, παράγραφος 12.

52. Είναι και αυτός ένας λόγος που η «σχεσιακή» σκέψη του Γκράμσι δεν μπορεί να περιοριστεί στον δυαδικό φορμαλισμό του Καρλ Σμιτ, που θεωρητικοποιεί την πολιτική με υποκειμενιστικούς και τελικά κρατικιστικούς όρους –στον βαθμό που οι αντιτιθέμενες υποκειμενικές τοποθετήσεις μπορούν μόνο να προσδιοριστούν στη βάση μιας προηγούμενης διάταξης του κοινωνικού σχηματισμού από την κρατική βία (Gewalt)– Vittorio Morfino, *Spinoza e il no contemporaneo*, Verona, Ombre corte, 2009, σ. 79-100. Για μια εναλλακτική προσέγγιση, βλ. Andreas Kalyvas, 'Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the constituent prince', *Journal of Political Ideologies*, 5:3, 2000.