

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Η Ανατίναξη του Συνεχούς της Ιστορίας:
Οι Έννοιες της Ιστορικής Κίνησης, της Ρήξης και της Ασυνέχειας
στον W. Benjamin και στον M. Foucault

Σπυρόπουλος Νίκος

Αθήνα, 2023

Τριμελής επιτροπή

Γεώργιος Φουρτούνης, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Αριστείδης Μπαλτάς, Ομότιμος Καθηγητής ΕΜΠ

Γεώργιος Σαγκριώτης, Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστήμιο Πατρών



Copyright © Νικόλαος Σπυρόπουλος, 2023

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Περίληψη

Η παρούσα εργασία διακρίνεται σε τρία μέρη. Αρχικά, πραγματεύομαι το ζήτημα της ιστορικής ασυνέχειας, ως ανατίναξης του ιστορικού συνεχούς, σε μία συγκριτική προσέγγιση του έργου του Walter Benjamin και του Michel Foucault. Τα πεδία παραγωγής αναλογιών που διανοίγονται αφορούν την κριτική απέναντι στον γερμανικό ιστορικισμό, τις συγκλίσεις ανάμεσα στον ρόλο του ιστορικού, δηλαδή ανάμεσα στον ιστορικό υλιστή και τον γενεαλόγο ιστορικό, καθώς και επιμέρους συμφωνίες ή συναντήσεις ως προς την ιστορική μέθοδο. Στο τρίτο και τελευταίο μέρος, θίγω τις πολιτικές προεκτάσεις που διαφαίνονται εντός μίας προσέγγισης της τελούμενης και γραφόμενης ιστορίας που την διαπερνούν εγκάρσια ασυνέχειες και τομές. Σε αυτό τον θεωρητικό ορίζοντα, μέσα στο έργο των δύο στοχαστών συγκροτούνται οι έννοιες της καταστροφής και της εκδίκησης. Λόγω της αναγκαίας γεφύρωσης μίας κριτικής της ιστοριογραφίας με την πολιτική πράξη, κρίθηκε απαραίτητη η συγγραφή ενός δεύτερου – ενδιάμεσου – μέρους, εν είδει συνδετικού κρίκου, μέσω της διαφορετικής, παρόλα αυτά συγκρίσιμης, κριτικής του W. Benjamin και του M. Foucault στο δίκαιο και στη θεωρία του δικαίου.

Abstract

This paper is divided into three parts. First, I deal with the question of historical discontinuity, as an explosion of the historical continuum, in a comparative approach to the work of Walter Benjamin and Michel Foucault. The fields of production of analogies that are opened concern the criticism towards German historicism, the convergences between the role of the historian, i.e. between the historical materialist and the genealogical historian, as well as individual agreements and/or meetings regarding the historical method. In the third and final part, I address the political ramifications that emerge within an approach to performed and written history that is crisscrossed by transversal discontinuities and intersections. In this theoretical horizon, within the work of the two thinkers, the concepts of destruction and revenge are formed. Due to the necessary bridging of a critique of historiography with political practice, it was deemed necessary to write a second – intermediate – part, as a connecting link, through the different, yet comparable, critique of W. Benjamin and M. Foucault in law and in the theory of law.

Πίνακας περιεχομένων

Εισαγωγή	5
Ενάντια στον Ιστορικισμό	7
Ιστορικός υλιστής και Γενεαλόγος ιστορικός	11
Ιστορική Μέθοδος	15
Ιστορία, Κριτική και Καταστροφή του Δικαίου στον M. Foucault	21
Κριτική της Βίας και Καταστροφή του Δικαίου στον W. Benjamin	37
Η Πολιτική Πράξη της Ιστορικής Ρήξης: Η Ανατίναξη του Ιστορικού Συνεχούς ως Καταστροφή και ως Εκδίκηση	48
Όρια ή Αντί Επιλόγου	66
Βιβλιογραφία.....	69

Εισαγωγή

Η προσέγγιση της φιλοσοφικής ιστοριογραφικής διαμάχης γύρω από την ιδεολογία της προόδου και της ενιαίας, διαρκούς ιστορικής ανάπτυξης, έχει κινητοποιήσει γενιές ιστορικών και θεωρητικών, έχει παραγάγει διαφορετικές σχολές σκέψης και έχει συγκροτήσει πεδία αντιπαράθεσης από τον 19ο αι. μέχρι σήμερα. Απέναντι στις θέσεις του γερμανικού ιστορικισμού, ενάντια δηλαδή στον ιστορικό νατουραλισμό-θετικισμό, στην αποσυσχέτιση των συμβάντων και στην άρνηση οποιασδήποτε φιλοσοφίας της ιστορίας για χάρη μιας οικουμενικής αντικειμενικής ιστορίας, ορθώθηκαν αναχώματα από ιστορικούς όπως ο E.H. Carr, ο Fernand Braudel και η σχολή των Annales. Παράλληλα, από το 1960 στην Αμερική, σχηματίστηκαν διακριτά ιστοριογραφικά ρεύματα που παρά τις αντιπαραθέσεις τους, αντιμετώπισαν τις παραπάνω προκλήσεις κατά μέτωπο: Η σχολή των κοινωνικών ιστορικών, επηρεασμένη από το νεομαρξιστικό κίνημα της New Left και η σχολή των μεταρεβινζιονιστών ή μεταμοντέρνων ιστορικών του περιοδικού Kritika. Από τις πιο σημαντικές συμβολές στην συζήτηση σε σχέση με τη συγκρότηση του αντικειμένου της επιστήμης της Ιστορίας και τη σύγκρουση με το θετικιστικό υπόδειγμα, ήταν αυτές των Walter Benjamin και Michel Foucault. Οι δύο διανοητές σίγουρα εκκινούν τις αναλύσεις τους από διαφορετικές αφετηρίες, έχοντας ταυτόχρονα εξίσου διαφορετικούς προσανατολισμούς, ενώ καταλήγουν σε αποκλίνουσες θέσεις. Παρ' όλα αυτά, συγκροτείται ένας κοινός τόπος για την παραγωγή συγκρίσεων και αναλογιών, πάνω στην άρνηση μιας παραδεδομένης γραμμικής αντίληψης της ιστορικής εξέλιξης με αποκλειστικά θετικό πρόσημο. Πρόκειται για την αντιπαράθεση απέναντι σε μια αφήγηση που παρουσιάζει το παρελθόν ως μια εξελικτική διαδικασία, ως μια μόνιμη πρόσθεση επιτυχιών, ενώ το μέλλον προβάλλεται ως κλειστή ολότητα, προβλέψιμο και βέβαιο υπό την οπτική της αέναης προόδου. Παρά τις διαφορές τους και τον κίνδυνο παραγωγής αυθαίρετων αναλογιών, Benjamin και Foucault επιχειρηματολογούν σε κοινά πεδία, αντιμετωπίζουν κοινούς αντιπάλους και οι γραμμές σκέψης τους σε πολλά σημεία τέμνονται, δημιουργώντας όρους πιθανής συνάντησης και συμφωνίας. Η σχέση του Foucault με την σχολή της Φρανκφούρτης είναι λανθάνουσα και ιδιότυπη, παρόλα αυτά υπαρκτή. Ο ίδιος είχε δηλώσει πως: «Όταν αναγνωρίζω τις αρετές των φιλοσόφων της σχολής της Φρανκφούρτης, το κάνω με την πικρή συναίσθηση κάποιου που θα έπρεπε να τους είχε διαβάσει πολύ παλιότερα, που θα έπρεπε να τους έχει καταλάβει πολύ νωρίτερα. Έχοντας διαβάσει αυτά τα έργα, υπήρχαν πολλά πράγματα που δεν θα χρειαζόταν να πω και κάποια λάθη που θα είχα αποφύγει»¹. Σε αυτή

¹Greenberg A., "Making Way for Tomorrow: Benjamin and Foucault on History and Freedom", σελ. 35

τη βάση, είναι δυνατή μια συγκριτική προσέγγιση ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους, σχετικά με τη θεωρία τους για την τελούμενη και γραφόμενη ιστορία, καθώς και σε σχέση με τους τρόπους αντιμετώπισης της πρόκλησης με την οποία σε διαφορετικές στιγμές της σκέψης τους ήρθαν αντιμέτωποι. Ο Benjamin καταπιάνεται με αυτά τα ζητήματα σε όλο το εύρος του έργου του και σε κείμενα των οποίων η θεματική φαινομενικά δεν σχετίζεται άμεσα με την ιστορία. Ωστόσο, οι *Θέσεις* βρίσκονται στο επίκεντρο, λόγω της ιδιαίτερης συμπύκνωσης τους. Ο Foucault αντίστοιχα έχει συγγράψει *ιστορίες*, αλλά με μία μέθοδο την οποία εκθέτει πληρέστερα στο κείμενο του "Ο Νίτσε, η Γενεαλογία, η Ιστορία".

Μία κριτική της ιστορίας και της ιστοριογραφίας (ως ιστορίας της ιστορικής συγγραφής), είναι σχεδόν αδύνατο να αποφύγει την ανάδειξη πολιτικών περιεχομένων. Η διερεύνηση των ιστορικών μεθόδων του Benjamin και του Foucault και ο κριτικός προσανατολισμός τους διανοίγουν πορείες που τέμνονται σε σημεία πέρα της πραγμάτευσης της επιστήμης της ιστορίας ή της θεωρητικής υποστήλωσης της. Ο κοινός τόπος της διακοπής και της ασυνέχειας, οι μεταβολές μέσω ρήξεων, η ανατίναξη του ιστορικού συνεχούς συνδέονται όχι μόνο με την κριτική, αλλά και με τους όρους καταστροφής του υπάρχοντος. Στο πλάι του στοχασμού για την έννοια της ιστορίας και για την ιστορική κίνηση, εντοπίζεται μία κριτική για το υπάρχον που στρέφεται εναντίον όχι μόνο μίας συγκεκριμένης μορφής της κυριαρχίας ή ενός θεσμού, όπως για παράδειγμα η κρατική εξουσία, αλλά και ενάντια στους όρους θεμελίωσης οποιασδήποτε τέτοιας μορφής που αγκυρώνεται σε θεωρίες του δικαίου. Σε αυτή τη βάση, θα υποστηρίξουμε ότι κατά τη στιγμή της ιστορικής ρήξης, η επαναστατική καταστροφή στον βαθμό που ως αίτημα εκκινείται από την ιστορία και την ιστορική μνήμη αυτών που εναντιώνονται στο υπάρχον, όχι μόνο δύναται, αλλά πράγματι προβάλλει –αναλογικά, όχι όμως ταυτόσημα– ως εκδίκηση στο έργο των δύο στοχαστών.

Ενάντια στον Ιστορικισμό

Ο ιστορικισμός, ένα θετικιστικό ιστοριογραφικό ρεύμα, το οποίο επιχείρησε την τοποθέτηση της ιστορικής επιστήμης στο πλάι των φυσικών επιστημών, θεμελιώθηκε στις αρχές του 19ου αι. στη Γερμανία. Ενισχύθηκε θεσμικά με την ίδρυση του Ιστορικού Φροντιστηρίου το 1825 και μέχρι τα μέσα του αιώνα είχε καθιερωθεί ως υπόδειγμα στα περισσότερα γερμανικά πανεπιστήμια. Βασική του θέση ήταν ότι το ιστορικό συμβάν έπρεπε να αντιμετωπιστεί όπως ένα πρόβλημα της φυσικής επιστήμης, με εξίσου αδιάβλητες μεθόδους επαλήθευσης και απόδειξης. Η ακριβής περιγραφή των γεγονότων, η αποσυσχέτιση τους, η εύρεση των αιτίων και των αποτελεσμάτων τους, θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί με μία μέθοδο που θα επέτρεπε να παραχθεί η ακριβής ιστορική γνώση, η απόδειξη της αναμφισβήτητης και αντικειμενικής αλήθειας κάθε γεγονότος. Η βασική σκοποθέτηση του ιστορικισμού συμπυκνώνεται στη γνωστή ρήση του Leopold von Ranke, την δεκαετία του 1830, που αναθέτει στον ιστορικό το καθήκον να περιγράψει τα ιστορικά συμβεβηκότα "όπως πραγματικά ήταν" (*«wie es eigentlich gewesen»*).

Σύμφωνα, με τον E.H. Carr, στο έργο του "What is History", τρεις ολόκληρες γενιές Γερμανών, Βρετανών και Γάλλων ιστορικών υιοθέτησαν την παραπάνω ρήση, ως καταστατική αρχή της ιστορικής συγγραφής, αντιμετωπίζοντας, μέσω μια εμπειριστικής θεώρησης, τα ιστορικά γεγονότα σαν διαθέσιμα και χειροπιαστά «ψάρια στον πάγκο του ιχθυοπώλη»².

Παρόλες τις διαφοροποιήσεις ως προς τις αφετηρίες, το σχεδιασμό και τους επιμέρους στόχους της κριτικής τους, οι γραμμές σκέψης του Benjamin και του Foucault συναντιούνται σε ένα κοινό τόπο που αποτελεί, κατά μία έννοια, πεδίο μάχης: την επίθεση προς τον ιστορικισμό. Ο Benjamin θεωρεί πως η «ιστορία [Geschichte] που έδειξε τα πράγματα "όπως πραγματικά ήταν" υπήρξε το ισχυρότερο ναρκωτικό του αιώνα»³, ενώ ο Foucault στρέφεται εναντίον της αναζήτησης της καταγωγής, η οποία συνίσταται στην επανεύρεση αυτού που *βρισκόταν ήδη εκεί*⁴.

Ο Benjamin, όπως δηλώνει ρητά στις προπαρασκευαστικές σημειώσεις ή Παραλειπόμενα στις Θέσεις για την Έννοια της Ιστορίας, αναγνωρίζει ως μέτωπα σύγκρουσης απέναντι στον ιστορικισμό τρεις διακριτές θέσεις, τις οποίες ιεραρχεί με όρους βαρύτητας και ισχύος: Πρόκειται, πρώτον, για την ιδέα της παγκόσμιας ιστορίας, δεύτερον, για την αντίληψη με βάση την οποία η ιστορία αποτελεί *κάτι που μπορεί κάποιος να αφηγηθεί* και τρίτον την σύμπλευση με τους νικητές. Ο Benjamin στα *Παραλειπόμενα*, σχεδιάζει την *επίθεση* απέναντι στις τρεις θέσεις με τη σειρά. Μάλιστα, προσδίδει στην επίθεση αυτή μια κανονιστικότητα ακόμα και με την έννοια του

²Carr, E.H. "What is History", σελ. 9

³Benjamin, W. "Δεσμίδα Ν", σελ. 90

⁴Foucault, M. "Τρία Κείμενα για τον Νίτσε", σελ. 42

καθήκοντος: «Αυτό θα απειλούσε τις τρεις πιο σημαντικές θέσεις του ιστορικισμού. Η πρώτη επίθεση πρέπει να στοχεύει στην ιδέα της παγκόσμιας ιστορίας»⁵. Στα Παραλειπόμενα η εννόηση της παγκόσμιας ιστορίας προσδένεται στην έννοια μιας παγκόσμιας γλώσσας, μια δυνατότητα που έχει χαθεί στη νεωτερικότητα «...η παγκόσμια ιστορία, ως απόπειρα από τον 19ο αι. και μετά δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι τίποτα περισσότερο από ένα είδος Esperanto»⁶. Στη θέση XVII η επίθεση στην ιδέα της παγκόσμιας ιστορίας ως απογείου του ιστορικισμού εκδιπλώνεται στο σύνολο της. Είναι ακριβώς το σημείο στο οποίο ο ιστορικός υλισμός και ο ιστορικισμός πολώνονται στο έπακρο και διαχωρίζονται «με την μεγαλύτερη σαφήνεια». Η ιδέα της παγκόσμιας ιστορίας βασίζεται στη συσσώρευση, την επικάθιση των ιδεών σε μία διαρκή ροή που γεμίζει τον κενό, ομογενή χρόνο. Στον ιστορικό υλισμό, αντίθετα, συντελείται η αρπαγή αυτών των στιγμών, μέσω της βίαιης διακοπής και του "φρένου" ή όπως διατυπώνεται στην *Δεσμίδα Ν*, του μοχλού έκτακτης ανάγκης. Πρόκειται για τη στιγμή της μεσσιανικής διακοπής, μέσα στην οποία προβάλλει η δυνατότητα για την επανασυναρμολόγηση των συντριμμιών του καταπιεσμένου παρελθόντος: Η εκδίκηση και η λύτρωση, ως διακυβεύματα μέσα στις εντάσεις και τις πυκνώσεις του ιστορικού και όχι του κενού και ομογενοποιημένου φυσικού χρόνου. Η δεύτερη επίθεση κατευθύνεται προς την αντίληψη με βάση την οποία η ιστορία είναι κάτι που μπορεί κάποιος να αφηγηθεί και μάλιστα γραμμικά. Ο Benjamin επιστρατεύει εδώ το παράδειγμα του Marx, ως προς την μελέτη του κεφαλαίου, η οποία για να πραγματοποιηθεί, απαιτούσε την στήριξη μιας «ατσάλινης» θεωρητικής κατασκευής. Το υποκείμενο της εργασίας μπορεί μέσα σε αυτό το πλαίσιο να αντιληφθεί τα συμφέροντα του, αντιπαραθετικά με την «μνημειώδη, μακροσκελή και ατάραχη» προσέγγιση του ιστορικισμού. Εδώ διαφαίνεται η σημασία που καταλαμβάνει για τον Benjamin η διατύπωση μιας προσέγγισης της ιστορίας η οποία θα συνταράσσει και θα επιδρά, διανοίγοντας οδούς για την πολιτική πράξη και ενεργοποιώντας δυνατότητες δράσης εδώ και τώρα. Τονίζει εξίσου αυτό το επίδικο στις *Δεσμίδα Ν* [N1, a1] αναθέτοντας [«πρέπει»] στον ιστορικό «...να ανορθώσει μια λεπτή, αλλά γερή σκαλωσιά -ένα φιλοσοφικό πλαίσιο-...»⁷. Η φαινομενικά ουδέτερη, σειριακή αφήγηση των μεγάλων γεγονότων, εκ μέρους του ιστορικισμού, αποκρύπτει ακριβώς αυτή τη δυνατότητα, αποτελώντας μια ιστορία αφιερωμένη στους «διάσημους, τους τιμημένους». Στην άλλη πλευρά, απαιτείται μια θεωρητική κατασκευή που να εξοπλίζει την ματιά του ιστορικού, ώστε να γράψει την ιστορία που αντιστοιχεί στην μνήμη των *ανώνυμων*, όπως αναφέρεται στα *Παραλειπόμενα*, ή των *υποδουλωμένων προγόνων* στις *Θέσεις*. Στην *Δεσμίδα* [N9a, 6], επισημαίνεται η απάρνηση, εκ μέρους του ιστορικού υλισμού, των μνημειωδών ιστορικών στιγμών. Από αυτό το σημείο η δεύτερη

⁵Benjamin, W. "Paralipomena", σελ. 407

⁶ό.π. σελ. 407

⁷Benjamin, W. "Δεσμίδα Ν", σελ. 90

επίθεση, συνδέεται άμεσα με τον στόχο που πρέπει να έχει η τρίτη. Αφορά τη συστράτευση του ιστορικισμού με τους νικητές της ιστορίας. Σε αυτό το τρίτο μέτωπο σύγκρουσης, ο Benjamin διατυπώνει, με μικρές διαφορές, το ίδιο επιχείρημα τόσο στα *Παραλειπόμενα* όσο και στην VII Θέση. Ο συλλογισμός του ξεκινάει με την θέση και απόρριψη του επιχειρήματος του Foustel de Coulange, σύμφωνα με τον οποίο ο ιστορικός για να αντιληφθεί το πνεύμα μιας εποχής, πρέπει να το απεμπλέξει από οτιδήποτε ακολουθεί, σε μια προσέγγιση που παρουσιάζει κοινά σημεία με την βεμπεριανή αναζήτηση των κινήτρων και στόχο την κατανόηση τους. Στη Δεσμίδα N, η συγκεκριμένη θέση αναδεικνύεται σε «μυστική *Magna Charta του ιστορικισμού*»⁸. Ο Benjamin θεωρεί ότι αυτό είναι από τα σημαντικότερα σημεία ρήξης με τον ιστορικό υλισμό, ο οποίος οφείλει να επιτίθεται σε σε αυτή την προσέγγιση γεμίζοντας το παρελθόν «...με εκρηκτική ύλη [Ekrasit], δηλαδή με παρόν.»⁹. Στη θέση VII Με ένα ρητορικό ερώτημα τοποθετεί τους ιστορικούς του ιστορικισμού στην υπηρεσία των νικητών. Όμως, η συγγραφή μιας ιστορίας στραμμένης στους νικητές του παρελθόντος, σημαίνει μια συστράτευση με τους κυρίαρχους του σήμερα, οι οποίοι δεν είναι τίποτα άλλο παρά επίγονοι όλων των προηγούμενων θριαμβευτών μέσα από μία αλληλουχία καταστροφών. Στον αντίποδα ο ιστορικός υλισμός αναγιγνώσκει το παρελθόν υπό το πρίσμα των ηττημένων. Τάσσεται στο πλευρό όλων εκείνων των ποδοπατημένων του παρελθόντος, αποπειράται την διάσωση τους, επιχειρώντας ξανά και ξανά να απαλλοτριώσει την παράδοση (τους) από τα χέρια του κυρίαρχου, «από τον κομφορμισμό»[Θέση VI], πράγμα που τον τοποθετεί στο πλάι των καταπιεσμένων του παρόντος.

Ο Foucault δεν επιτίθεται ονομαστικά στον ιστορικισμό. Μάλιστα, στο κείμενο του "Ο Νίτσε, η Γενεαλογία, η Ιστορία" θίγει το ζήτημα της ιστορίας ως επιστήμης εν όλω και σε ορισμένα σημεία δείχνει να την αποστρέφεται πλήρως, καθώς «είναι πασίγνωστες οι αποστροφές του Νίτσε κατά της ιστορίας και σύντομα θα χρειαστεί να επιστρέψουμε σε αυτές»¹⁰.

Παρόλα αυτά, τους αφορισμούς διαδέχονται ορισμοί της *ιστορικής αίσθησης*, για την παραγωγή μιας νιτσεικής wirkliche Historie. Η συσχέτιση γενεαλογίας και ιστορίας επανασυναρμολογείται με τρόπο που να διασώζει την τελευταία από την καταδίκη της σε δημαγωγία και διακρίνει το στόχο της επίθεσης, ο οποίος είναι η υπονόμηση της μεταφυσικής, *υπεριστορικής ιστορίας*. Ο Foucault κατά κύριο λόγο στρέφεται εναντίον της έννοιας της καταγωγής. Μέσα από την αναζήτηση της καταγωγής κατασκευάζονται οι *γραμματικές γενέσεις*, οι εξελικτικές γραμμές προς ένα στιβαρό παρόν και ένα βέβαιο μέλλον. Πίσω από την καταγωγή, ο Foucault διαβλέπει την αντίληψη για την ύπαρξη μιας ουσίας των πραγμάτων, η οποία «αναδιπλωμένη στον ίδιο της τον εαυτό» προδιαγράφει τους

⁸Benjamin, W. "Δεσμίδα N", [N8a, 3] σελ.109

⁹ό.π. σελ.109

¹⁰Foucault, M. "Τρία Κείμενα για τον Νίτσε", σελ.62

μετασχηματισμούς και προβλέπει τα αποτελέσματα της ιστορικής κίνησης, αξιώνει την γνώση με βεβαιότητα σε σχέση με «αυτό που βρισκόταν ήδη εκεί». Συμφωνώντας με τον Benjamin, κατηγορεί την καταγωγή πως βρίσκεται «από την πλευρά των θεών», πως ευαγγελίζεται το υψηλό, το ουσιαστικό και το ευγενές. Όπως ο Benjamin επιτίθεται στην μνημειώδη διάσταση του ιστορικισμού, ο Foucault κοροϊδεύει τον μεταφυσικό στόμφο¹¹ της τελειότητας αυτού που υπήρχε πρώτα και οδηγεί αναπόδραστα σε αυτό που θα συμβεί στο τέλος. Αν ο Benjamin ταυτίζει τον ιστορικισμό με την ιστορία των νικητών, ο Foucault καταδικάζει την καταγωγή σε «επινόηση της άρχουσας τάξης»¹². Στην καταγωγή, την βεβαιότητα και την αchronία αντιπαραθέτει την ενδεχομενικότητα, την γένεση και τις μεταβολές των πραγμάτων μέσα από «εισβολές, αγώνες, υφαρπαγές, μεταμφιέσεις, δόλους»¹³. Απέναντι στην γραμμική εξέλιξη της ιστορίας, την ουσία της καταγωγής και τον ντετερμινισμό της προόδου, προβάλλει ένα ιστορικό γίνεσθαι το οποίο διαπερνάται από συγκοπές, εντάσεις, συγκρούσεις, δειλίες, μανίες και εκπλήξεις. Τον ενδιαφέρει το *ετερόκλητο* και το «εντελώς λογικό -από το τυχαίο»¹⁴.

Η γενεαλογία, όταν εντοπίζει τις αφετηρίες των πραγμάτων, δεν στέκεται με σεβασμό μπροστά στο δέος μιας αλήθειας, αλλά αναδεικνύει το σφάλμα και το ατύχημα. Γι' αυτό το λόγο, σε αυτό που εκσκάπτεται από το παρελθόν, δεν φανερώνεται η ενότητα και η αρμονία του κατά τη παρελθούσα συντέλεση του, αντιθέτως διαρρηγνύεται η φαινομενική ταυτότητα του και αποκαλύπτεται η ετερογένεια του. Για τον Foucault, η πραγματική [wirkliche] ιστορία απαντά στη γραμμικότητα με την ασυνέχεια. Στην ιδέα της ιστορικής εξέλιξης ως προόδου, αποκαλύπτει την διαδοχή μίας κυριαρχίας από μία άλλη. Υπονομεύει τις δυνάμεις της ιστορικής κίνησης, με την κατάργηση οποιουδήποτε νόμου. Μέσα από τη γενεαλογία η πραγματική ιστορία «...δεν βασίζεται σε καμία σταθερά»¹⁵ και «θα εναντιωθεί σφόδρα στην υποτιθέμενη συνέχεια της»¹⁶. Η ιστορία θα πραγματωθεί, τέλος, όταν εγγράψει και εδραιώσει την ασυνέχεια στο υποκείμενο, όταν καταφέρει «να εισαγάγει το ασυνεχές στο ίδιο μας το είναι»¹⁷.

¹¹ό.π. σελ. 43

¹²ό.π. σελ. 43

¹³ό.π. σελ. 37

¹⁴ό.π. σελ. 42

¹⁵ό.π. σελ. 65

¹⁶ό.π. σελ. 66

¹⁷ό.π. σελ. 65

Οι δύο διανοητές, μέσα από την κριτική τους στην επιστήμη της ιστορίας, συμφωνούν ως προς την ανάδειξη του ρόλου του ιστορικού. Η θεωρητική βάση, ο μεθοδολογικός εξοπλισμός και το *modus operandi* του ιστορικού διαφέρουν σημαντικά για τον καθένα: Ο Benjamin αναφέρεται στον ιστορικό υλιστή, ενώ ο Foucault εστιάζει στον γενεαλόγο-ιστορικό. Παρόλα αυτά, η θέση του υποκειμένου της ιστορικής συγγραφής αποκτά αυξημένη βαρύτητα, του ανατίθενται καθήκοντα, ενώ ταυτόχρονα ο παραδοσιακός παθητικός του ρόλος ως δέκτη που προσλαμβάνει με ουδέτερο τρόπο και καταγράφει αντικειμενικά το ιστορικό γίνεσθαι απορρίπτεται και αντιστρέφεται σε ενεργητικό ρόλο, λαμβάνοντας νέες στρατηγικές θέσεις. Ο κανονιστικός χαρακτήρας εκφράζεται εμφανώς: Τόσο για τον Benjamin ο ιστορικός υλιστής «...πρέπει να είναι γνώστης [Θέση IV]...να «απομακρύνεται» [Θέση VII], «...δεν μπορεί να παραιτηθεί» [Θέση XVI], «...δεν επιτρέπει ...αρπάξει» [Θέση A], όπως και για τον Foucault «Ο καλός ιστορικός, ο γενεαλόγος, ξέρει τι πρέπει να σκεφτεί...»¹⁸.

Ο Benjamin στην Θέση XII συνομιλεί με τον Marx, καταφάσκοντας στο ότι το υποκείμενο της ιστορικής γνώσης, είναι το προλεταριάτο, το οποίο, ως τελευταία καταπιεσμένη τάξη, θα εκδικηθεί για όλους εκείνους τους ηττημένους προγόνους των προηγούμενων υποδουλωμένων γενεών. Ωστόσο, σε αυτό το σημείο στρέφεται κυρίως εναντίον της σοσιαλδημοκρατικής ανάγνωσης της ιστορίας, η οποία, επαναπροσανατολίζοντας την επαναστατική ορμή προς την απελευθέρωση του μέλλοντος, την σωτηρία των «μελλουσών γενεών», εγκαταλείπει τους νεκρούς του παρελθόντος, ως παράπλευρες απώλειες, κάτω από την μπότα του εκάστοτε νικητή. Μάλιστα ο ίδιος ο Marx γράφει στην 18η Μπρυμαίρ ότι «η κοινωνική επανάσταση του 19ου αιώνα δεν μπορεί να αντλήσει την ποίηση της από το παρελθόν, μα μόνο από το μέλλον. Δεν μπορεί να αρχίσει με τον ίδιο τον εαυτό της προτού σβήσει όλες τις προλήψεις σχετικά με το παρελθόν. Οι προηγούμενες επαναστάσεις είχαν ανάγκη από κοσμοϊστορικές αναμνήσεις για να κρύψουν από τον εαυτό τους το περιεχόμενό τους. Για να φτάσει στο δικό της περιεχόμενο, η επανάσταση του 19ου αιώνα πρέπει ν' αφήσει τους πεθαμένους να θάψουν τους νεκρούς τους»¹⁹. Ο Benjamin, θεωρεί ότι αυτή η διδασκαλία αδρανοποιεί την εκδικήτρια τάξη, αφαιρώντας της τόσο το μίσος όσο και την αυτοθυσία, τα οποία εκπορεύονται από την μνήμη αυτών που έχουν χαθεί ανά τους αιώνες. Τα παραπάνω θα μας απασχολήσουν ιδιαίτερα παρακάτω, ωστόσο έχει σημασία ότι σε αυτή τη βάση

¹⁸ό.π. σελ. 79

¹⁹βλ. στο Marx, K. Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη, Σύγχρονη Εποχή, σελ. 19 [επίσης παρατίθεται στο Greenberg A., "Making Way for Tomorrow: Benjamin and Foucault on History and Freedom", σελ. 26]

συγκροτείται το έργο του ιστορικού υλιστή. Σε αυτή τη βάση, ένα από τα πιο σημαντικά καθήκοντα του ιστορικού του Benjamin είναι η επίκληση και η διάσωση όλων αυτών των χαμένων προγόνων: «Οι εκάστοτε ζωντανοί, βλέπουν τον εαυτό τους στο μεσημέρι της ιστορίας. Είναι επιφορτισμένοι με την ετοιμασία ενός γεύματος προς το παρελθόν. Ο ιστορικός είναι ο κήρυκας που προσκαλεί τους αποδημήσαντες στο τραπέζι»²⁰. Στην Θέση II, γίνεται λόγος για τη σύνδεση μας με αυτούς που έμειναν πίσω, της γενιάς του σήμερα με τις προηγούμενες γενιές που έχουν υποφέρει. Ανάμεσα σε εμάς και τους προγόνους, ο Benjamin εντοπίζει μια *μυστική συμφωνία*, που επικαιροποιείται διαρκώς μέσω της μνήμης και με βάση την οποία «το παρελθόν εγείρει αξιώσεις». Ο ιστορικός υλιστής, είναι αυτός που γνωρίζει ποιο είναι το τίμημα και τι απαιτεί: «είναι απόλυτα πεισμένος ότι ούτε ακόμα και οι νεκροί δεν θα 'ναι ασφαλείς από τον εχθρό, εάν αυτός νικήσει» [Θέση VI]. Η αποστολή του ιστορικού για την διάσωση του παρελθόντος –την διάσωση που δεν μπορεί να πραγματώσει ο άγγελος της ιστορίας που παρασύρεται διαρκώς από την θύελλα της προόδου– είναι άμεση και επιτακτική, επειδή γενιά με την γενιά οι κυρίαρχοι δεν σταματούν να προελαύνουν, σέρνοντας πίσω τους, όλους τους ηττημένους. Γι' αυτό ο Benjamin εναποθέτει στον ιστορικό «το χάρισμα να αναζωπυρώνει τη σπίθα στο παρελθόν». Αντιμετωπίζοντας την ιστορία μέσα από την ταξική πάλη [Θέση IV], αναγνωρίζει την διαλεκτική ανάμεσα στους υλικούς και τους πνευματικούς στόχους. Οι τελευταίοι δεν αποτελούν ένα λάφυρο, αλλά διαπερνούν τη σύγκρουση «σαν θάρρος, σαν αυτοπεποίθηση, σαν χιούμορ». Ο ιστορικός πρέπει να τους αφιερώνει τη μέγιστη προσοχή γιατί «αυτά θέτουν πάντα και κάθε φορά σε αμφισβήτηση, κάθε νίκη που έχει ποτέ επιτευχθεί από τους κυρίαρχους». Ο ιστορικός υλιστής του Benjamin μάχεται απέναντι τόσο στην σοσιαλδημοκρατική αντίληψη της ιστορίας, ενάντια στο αφήγημα της προόδου, όσο και απέναντι στον ιστορικισμό, για να αποκαταστήσει τη σχέση του παρελθόντος και του παρόντος. Ενάντια στην αιώνια εικόνα του παρελθόντος που κατασκευάζει ο ιστορικισμός, αντιπαραθέτει το πάγωμα της παρούσας στιγμής, την διακοπή, το φρένο, την «ανατίναξη του συνεχούς της ιστορίας» [Θέση XVI]. Επιχειρεί τη σύλληψη της διαλεκτικής εικόνας, ώστε να προσδώσει στο παρόν όχι προσπεράσεις και αναβολές, αλλά δυνατότητες αντίστασης και δράσης, στο *χρόνο του τώρα* [Jetztzeit] «που είναι διάσπαρτος με θραύσματα του μεσσιανικού χρόνου» [Θέση A]. Πρόκειται για την αναγνώριση της μεσσιανικής ακινητοποίησης, δηλαδή, όπως το αναδιατυπώνει εξηγητικά αμέσως ο Benjamin, για την «επαναστατική δυνατότητα στον αγώνα για το υποδουλωμένο παρελθόν» [Θέση XVII].

Ο Foucault, πριν προχωρήσει στη συγκρότηση του γενεαλόγου-ιστορικού, αναλαμβάνει την υπονόμηση της ταυτότητας του ιστορικού εν γένει, του ιστορικού στην υπηρεσία της εκάστοτε

²⁰Benjamin, W. "Δεσμίδα Ν", [N15, 2], σελ. 129

κυριαρχίας. Με αφετηρία τον Nietzsche εξετάζει την συνάφεια μεταξύ της ιστορικής αίσθησης και της ιστορίας των ιστορικών. Παρόμοια με τον δημαγωγό, ο ιστορικός «οφείλει, με τη σειρά του, να επικαλεστεί την αντικειμενικότητα, την ακρίβεια των γεγονότων, το αναλλοίωτο και αμετάπλαστο παρελθόν»²¹. Αυτού του είδους η αντικειμενικότητα προσιδιάζει τόσο στον ιστορικισμό, που αποκόπτει κάθε συμβάν από το άλλο και τους αποδίδει την υπόσταση μιας γενικής, αποδεδειγμένης αλήθειας, όσο και σε οποιαδήποτε ντετερμινιστική αντίληψη της ιστορικής κίνησης. Ο Foucault κατηγορεί αυτούς τους ιστορικούς για την απόρριψη της σχέσης μεταξύ βούλησης και γνώσης, χάριν της αντικειμενικότητας και παράλληλα για «την αναγκαία πίστη στη Θεία Πρόνοια, στα τελικά αίτια και την τελεολογία»²². Στρέφει επίσης, κριτικά την προσοχή του, στην μεταμόρφωση του ιστορικού σε καταγραφέα της μιας και μοναδικής πραγματικότητας υπό ένα αμερόληπτο και αντικειμενικό βλέμμα: «Οι ιστορικοί προσπαθούν, με κάθε τρόπο, να απαλείψουν οτιδήποτε μπορεί να προδώσει εντός του γνωστικού διαβήματος τους, τον τόπο από όπου κοιτάζουν τη στιγμή στην οποία βρίσκονται, την μερίδα με την οποία συντάσσονται, το αναπόδραστο του πάθους τους»²³. Αντίθετα, κατά τη συγγραφή της πραγματικής ιστορίας, δεν λανθάνει, ούτε αποκρύπτεται η ματιά του συγγραφέα της, δεν εξουδετερώνεται μέσα στην αντικειμενικότητα που επικαλείται και «δεν αποποιείται τον προοπτικισμό που διέπει την γνώση της»²⁴. Είναι ιδιαίτερα σημαντικό ότι, με αυτό τον τρόπο, η συγγραφή της πραγματικής ιστορίας λαμβάνει θέση. Ο συγγραφέας της, επομένως, καταφάσκει και απορρίπτει, εκδηλώνει την πρόθεση του και ασκεί κριτική. Η πραγματική ιστοριογραφία αποδέχεται την θέση της προοπτικής της και αντιμετωπίζει τον εαυτό της κατά πρόσωπο: «Η wirkliche Historie, κινούμενη κατακόρυφα προς τον τόπο όπου αυτή εδρεύει, πραγματοποιεί τη γενεαλογία της ιστορίας»²⁵.

Απέναντι στο υπόδειγμα του παραδοσιακού ιστορικού, συγκροτείται ο γενεαλόγος-ιστορικός, ο οποίος χρησιμοποιεί την ιστορική αίσθηση για να καταφέρει καίρια πλήγματα σε τρεις κατευθύνσεις. Υπονομεύει και καταστρέφει την μοναδική πραγματικότητα, αρνείται την τελεσίδικη αναγνώριση και ανάμνηση του παρελθόντος και αποδομεί την ιδέα της ιστορικής συνέχειας όπως και την παράδοση²⁶. Στόχος του είναι να ανασυγκροτήσει την ιστορία ως αντι-μνήμη σε συνδυασμό με μια νέα αντίληψη του ιστορικού χρόνου²⁷.

Παρά τις διαφορετικές τους ταυτότητες -ή μεταμφιέσεις τους, όπως θα σημείωνε ο Foucault- ο γενεαλόγος-ιστορικός και ο ιστορικός υλιστής παρουσιάζουν κοινά. Αντιτίθενται στην παραδοχή

²¹Foucault, M. "Τρία Κείμενα για τον Νίτσε", σελ.74

²²ό.π. σελ. 75

²³ό.π. σελ. 71

²⁴ό.π. σελ. 71

²⁵ό.π. σελ. 71

²⁶ό.π. σελ. 78

²⁷ό.π. σελ. 79

της ιστορίας ως ενιαίας, σταθερής και αντικειμενικής γνώσης, εναντιώνονται στην γραμμικότητα και στις πάγιες ιστορικές αλήθειες, μέσα από την έμφαση σε μια διαφορετική αντίληψη του ιστορικού χρόνου. Είναι και οι δύο ενεργά υποκείμενα, στα οποία τόσο η ίδια τους η συγκρότηση όσο και η δράση ως συγγραφή έχουν πολιτικές προεκτάσεις, θρυμματίζοντας την κυρίαρχη αφήγηση της πραγματικότητας. Ο ιστορικός υλιστής επιχειρεί την κάθαρση της ιστορίας απέναντι στο ρεύμα, ο γενεαλόγος κατασκευάζει την αντι-μνήμη.

.

Παρά την επιλογή διαφορετικών και διακριτών προσανατολισμών, οι μεθοδολογίες του Benjamin και του Foucault παρουσιάζουν συγκλίσεις. Στρέφουν την ιστορική ματιά από το μεγαλειώδες και το υψηλό, στο μικρό και το παράταιρο. Αποστρέφονται τις μνημειώδεις αφηγήσεις των μεγάλων ανδρών και των μεγάλων γεγονότων και αντλούν το υλικό τους από πηγές ιδιότυπες, παραμερισμένες και περιθωριακές, από πηγές ήσσονος φαινομενικά σημασίας. Για να μελετήσουν τα μεγάλα και εμφανή, καταπιάνονται με τα κάθε λογής μικρά και αποκλεισμένα. Επιτίθενται στις αφηγήσεις που αξιώνουν καθολικότητα, φέρνουν στην επιφάνεια εκείνους που έμειναν αφανείς, επιτίθενται στις ιστορικές βεβαιότητες και εκθεμελιώνουν τις θεωρητικές τους σταθερές.

Οι Θέσεις του Benjamin αποτελούν κατά μία έννοια μία μεθοδολογική προπαρασκευή, εμπεριέχουν την έκθεση του μεθοδολογικού του εξοπλισμού, του οποίου η χρήση θα εκδιπλωνόταν πλήρως στο μεγάλο και ανολοκλήρωτο έργο του για την ιστορία του 19ου αι., μέσα από την εστίαση σε ένα σημείο σημαντικής ιστορικής συμπύκνωσης του πνεύματος μιας εποχής: τις στοές του Παρισιού. Η σύμπλεξη ιστορικού υλισμού και θεολογίας διαπερνά την μεθοδολογία του, ωστόσο η συσχέτιση τους αποτελεί ένα θέμα που δεν μπορεί να συζητηθεί σε αυτή την εργασία²⁸. Παρόλα αυτά, αναλαμβάνει με σαφή τρόπο τη διάσωση και την ανάδειξη παραμερισμένων ιστορικών πτυχών, των λεπτομερειών και των αφανών μετασχηματισμών, επιλέγοντας την μέθοδο του λογοτεχνικού μοντάζ, την οποία αναδεικνύει στην σημαντικότερη μέθοδο της εργασίας του για τις στοές. Στην Δεσμίδα N επιλέγει αυτή την μέθοδο για να δείξει και να επικαιροποιήσει τα *σκουπίδια της Ιστορίας*: «Μα τα κουρέλια [Lumpen], τα απορρίμματα [Abfall]: αυτά δεν θα τα απογράψω [inventarisieren], αλλά θα τους επιτρέψω να αναδειχθούν αυτοδικαίως με τον μόνο δυνατό τρόπο: χρησιμοποιώντας τα»²⁹ [N1a, 8]. Επιμένει στην υιοθέτηση της μεθόδου του μοντάζ στον ιστορικό υλισμό: «Πρώτο στάδιο αυτού του δρόμου θα είναι να υιοθετήσουμε την αρχή του μοντάζ στην ιστορία. Αυτό σημαίνει να ανεγείρουμε κατασκευές μεγάλης κλίμακας από τα μικρότερα, αιχμηρά και κατεργασμένα συστατικά [Baugliedern]. Και, βέβαια, να ανακαλύψουμε τον κρύσταλλο του ολικού γεγονότος κατά την ανάλυση των επιμέρους μικρών στιγμών»³⁰ [N1a, 8]. Η μέθοδος του μοντάζ ως ιστορική αίσθηση και συγγραφή εμπεριέχει έναν ορισμένο βαθμό ζουμ, προκαλεί μία μεγέθυνση, φέρνοντας στο επίκεντρο αυτό που βρισκόταν στο περιθώριο. Ταυτόχρονα όμως, είναι

²⁸βλ. στο Lowy, M. "Κόντρα στο Ρεύμα: Ο Ρομαντικός Αναρχισμός του Βάλτερ Μπένγιαμιν", σελ 48: "Τα «πρόσωπα» του Μπένγιαμιν, είναι εκφάνσεις μιας και της αυτής σκέψης, η οποία είχε ταυτόχρονα μεσσιανική και εκκοσμικευμένη έκφραση... Οι Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας, αποτελούν ακριβώς ένα τέτοιο παράδειγμα μεταβολής της ιουδαϊκής θρησκείας σε μαρξιστική ταξική πάλη και της επαναστατικής ουτοπίας σε αποκαλυπτικό μεσσιανισμό."

²⁹Benjamin, W. "Δεσμίδα N", [N1a, 8] σελ.82

³⁰ό.π. [N2, 6] σελ.84

μία μέθοδος που ενικοποιεί και επανασυναρμολογεί τις ιστορικές στιγμές, στο βαθμό που η αποσπασματικότητά της χαρακτηρίζει κάθε απόπειρα ιστορικής κατασκευής. Πρόκειται για μία μέθοδο που ανασυνθέτει το κομματιασμένο. Μία τέτοια ερμηνεία θα άνοιγε ενδεχομένως τον δρόμο σε μία κριτική που θα διέκρινε στον Benjamin την απουσία συστήματος, μέσω της άρνησης της συστηματικότητας στη μορφή. Ωστόσο, αυτή η άρνηση είναι σκόπιμη και συνεπής και εφαρμόζοντας συστηματικά και καταστατικά την αποσπασματικότητα³¹, ταυτόχρονα προτάσσει την τελευταία ως ενδεδειγμένη μέθοδο για να φτάσει κανείς από το ενικό, το παραμερισμένο, το απορριφθέν σε μία σύνθεση μεγαλύτερου βαθμού, που ταυτόχρονα θα αποτελεί σημείο ρήξης με τις κυρίαρχες συνθέσεις. Η ιστορική μέθοδος του Foucault, αν και αρκετά διαφορετική, καταλαμβάνει μία αντίστοιχη στρατηγική θέση. Η συστηματικότητα είναι παρούσα και η έρευνα ενδεδειγμένη αλλά πάντα τοπική, πάντα εστιασμένη. Δεν αξιώνει καθολικότητα, δεν προσεγγίζει το αντικείμενο της βάσει καθολικών αρχών, ούτε στοχεύει μέσα από την πραγμάτευση του να παράξει τέτοιες. Αν ο Benjamin παρεμβαίνει στο υλικό του μέσω του μοντάζ, ο Foucault περιγράφει την δικιά του μέθοδο ως *εργοτάξιο* εντός του οποίου καταπιάνεται με αυτό που περιγράφει ως *παραμελημένο αντικείμενο έρευνας*, εκείνο δηλαδή που διαφεύγει της επιστημονικής έρευνας γενικά, εκείνο που για έναν λόγο επιστημονικό θεωρείται ανάξιο λόγου ή ακόμα και εκείνο που τίθεται εκτός του αντικειμένου της επιστήμης: «Δεν θα ήθελα ό,τι έχω πει ή γράψει να εκληφθεί πως φέρει καθ' εαυτό μία αξίωση ολότητας. Δεν θέλω αυτό που λέω να το κάνω καθολική αρχή και αντιστρόφως αυτό που δεν λέω δεν το εξαιρώ, δεν σημαίνει πως πρέπει να αποκλεισθεί ως άνευ σημασίας. Η εργασία μου τοποθετείται ανάμεσα σε ανολοκλήρωτα στηρίγματα και αποσιωπητικά. Θα ήθελα να ανοίγω ένα εργοτάξιο, να δοκιμάζω και, μετέπειτα, αν αποτύχω, να αρχίσω από την αρχή διαφορετικά»³².

Η προσοχή του Benjamin επίσης στρέφεται μεθοδολογικά στο ιστορικό υποκείμενο. Όπως προαναφέρθηκε πρόκειται για την ιστορία των ηττημένων, αυτών που έχουν χαθεί και λησμονηθεί, των νεκρών των οποίων η μνήμη απαιτεί δράση και αποκατάσταση, αυτών που υποδουλώθηκαν στην πραγματική ζωή από τους νικητές και κινδυνεύουν να χαθούν ολοκληρωτικά στην ιστορική αφήγηση των κυρίαρχων. Πρόκειται για την ιστορία από τους κάτω³³. Υπό αυτούς τους όρους, απευθύνει ένα κάλεσμα προς τους παρόντες, προβάλλει ένα καθήκον που απαιτεί την εξυπηρέτηση του. Για τον Benjamin, η ιστορία έχει το υποκείμενο της, την τελευταία τάξη που είναι το υποκείμενο της ιστορικής γνώσης. Η ανατίναξη του συνεχούς της ιστορίας αποτελεί ένα αίτημα, η διακοπή της ιστορικής κίνησης εμπεριέχει την κίνηση της διακοπής που είναι εμπρόθετη. Εδώ

³¹Κουζέλης Γ., "Βάλτερ Μπένγιαμιν: Μέθοδος και Ιστορία, Αξιολογικά τ. 22, σελ. 16

³²Foucault M., Γιατί η Φυλακή; Ζητήματα Μεθόδου, σελ. 28

³³ A., "Making Way for Tomorrow: Benjamin and Foucault on History and Freedom", σελ. 32

μπορούμε να διακρίνουμε μία σημαντική απόκλιση μεταξύ των δύο στοχαστών, παρόλα αυτά θα υποστηρίξουμε ότι αυτό το χάσμα δεν είναι αγεφύρωτο, εντός κάποιων ορίων. Ο Foucault δεν αντιμετωπίζει την ιστορία ως ιστορία ενός υποκειμένου, ενώ και οι ασυνέχειες, οι ιστορικές συγκοπές δεν συντελούνται βουλησιαρχικά. Το προλεταριάτο δεν αντιμετωπίζεται ως μία τάξη που αφού γίνει τάξη δι' εαυτή θα αποπειραθεί την επαναστατική ρήξη. Ωστόσο, αν και ο Foucault αντιλαμβάνεται αφενός την ιστορία ως ιστορία χωρίς υποκείμενο ή τουλάχιστον όχι ως ιστορία ενός υποκειμένου, η φουκωική αντίληψη της ιστορίας εμπεριέχει υποκείμενα, εμπεριέχει ιστορικούς δρώντες. Βέβαια δεν πρόκειται για το κατανοών, ομιλούν υποκείμενο, για το υποκείμενο που *εφευρίσκει τον εαυτό του* ή το υποκείμενο της ιστορίας, αλλά για ένα υποκείμενο που υπό-κειται ως άτομο σε μία διαδικασία υποκειμενοποίησης η οποία εμπεριέχει πάντα ιστορικούς, πολιτιστικούς και κοινωνικούς επικαθορισμούς. Τόσο η έννοια του υποκειμένου όσο και οι διαδικασίες υποκειμενοποίησης, λαμβάνουν κεντρικό χώρο στο μεταγενέστερο έργο του Foucault, μετατοπίζοντας ίσως το ενδιαφέρον του από την δυναμική συγκρότηση των σχηματισμών εξουσίας-γνώσης προς την παραγωγή της υποκειμενικότητας, με τον ίδιο να σημειώνει πως παρόλο που «Είναι αλήθεια ότι ασχολήθηκα αρκετά με το ζήτημα της εξουσίας», τελικά οδηγήθηκε σε μια επανεστίαση ως προς την μελέτη της αντικειμενοποίησης του υποκειμένου (objectivizing of the subject) και τελικά σε διάφορες πλευρές που αφορούν τα ζητήματα υποκειμενοποίησης: «Επομένως, δεν πρόκειται για την εξουσία, αλλά για το υποκείμενο το οποίο αποτελεί το κεντρικό θέμα της έρευνας μου»³⁴. Παρόλα αυτά, η έννοια του υποκειμένου στον Foucault απαιτεί αρκετή προσοχή, καθώς δεν πρόκειται για την συμβατική έννοια ενός αυτενεργού, γνωστικού και ομιλούντος υποκειμένου που αναγνωρίζει αυθεντικά τον εαυτό του και αντικρύζει τον κόσμο ως εξωτερικότητα. Οι ισορροπίες είναι λεπτές, καθώς ο Foucault παίρνει την ίδια την έννοια κυριολεκτικά, το υποκείμενο ως κάτι που υπό-κειται σε κάτι άλλο, ως μια ατομικότητα που υπάγεται σε μια διαδικασία, σε μία σχέση ή ακόμα καλύτερα σε ένα σύνολο σχέσεων μέσα στις οποίες συγκροτείται ως υποκείμενο. Αν λοιπόν το υποκείμενο είναι κάτι που υπό-κειται, τότε το άτομο πριν γίνει υποκείμενο, αντικειμενοποιείται, γίνεται αντικείμενο εντός μιας διαδικασίας υποκειμενοποίησης, για να συγκροτηθεί τελικά ως υποκείμενο. Ο Foucault, στο κείμενο του "*Υποκείμενο και Εξουσία*", αντιμετωπίζει το ερώτημα του υποκειμένου, ξεκινώντας ακριβώς από αυτές τις αντικειμενοποιήσεις του ατόμου, διακρίνοντας τρεις διαφορετικές κατηγορίες ή τρόπους αντικειμενοποίησης³⁵. Η πρώτη κατηγορία περιλαμβάνει την αντικειμενοποίηση του ατόμου εντός των θεωρητικών ερωτημάτων ή των γνωστικών πεδίων που αξιώνουν να συγκροτηθούν σε επιστήμες, με τον Foucault να φέρνει ως παράδειγμα το ομιλούν υποκείμενο εντός της φιλολογίας

³⁴M. Foucault, Subject and Power, σελ.778

³⁵Foucault M., Subject & Power, σελ. 777-778

και της γλωσσολογίας. Σε μία άλλη κατηγορία και σε διαφορετική βαθμίδα της δουλειάς του, ο Foucault τοποθετεί την αντικειμενοποίηση του υποκειμένου που λαμβάνει χώρα εντός και εν μέσω διαχωριστικών-διχαστικών πρακτικών. Η αντικειμενοποίηση εδώ βασίζεται στον διχασμό που συντελείται είτε στο εσωτερικό του υποκειμένου, είτε ανάμεσα στο ίδιο και σε άλλους. Τέτοια παραδείγματα αποτελούν οι δεισμοί των τρελών και των λογικών, των αρρώστων και των υγιών, των εγκληματιών και των νομιμοφρόνων, δηλαδή τα ζεύγη που σχηματίζονται κάτω από τη σκιά του κανονικού και του μη κανονικού. Η τρίτη κατηγορία αντικειμενοποίησης, ανήκει στο ύστερο έργο του και εστιάζει στο πώς ένα άτομο ανασυγκροτείται ως υποκείμενο -για παράδειγμα στον τομέα της σεξουαλικότητας- και το βασικό θεωρητικό σχήμα είναι αυτό της επιμέλειας εαυτού. Μάλιστα, αυτό το υποκείμενο δεν είναι συμπαγές, ενιαίο και σταθερό, αλλά ρευστό, δυναμικό και διεσπαρμένο στα κοινωνικά πεδία και στις σχέσεις μέσα σε αυτά, και γι' αυτό το λόγο δεν έχουμε, σύμφωνα με τον Foucault, το ίδιο και το αυτό υποκείμενο που σεξουαλικοποιείται, εργάζεται ή εκπαιδεύεται, αλλά ένα υποκείμενο της εργασίας, ένα υποκείμενο της σεξουαλικότητας, ένα υποκείμενο-μαθητή και ούτω καθ' εξής. Υπάρχει όμως και κάτι περισσότερο. Στις ιστορίες του Foucault ενοικούν ιστορικοί δρώντες. Σε μία συζήτηση με ιστορικούς σημειώνει σε έντονο ύφος ότι δεν έγραψε το "Επιτήρηση και Τιμωρία" αφηρημένα ή από τη σκοπιά των κοινωνικών λειτουργιών, αλλά το σημείο αναφοράς ήταν οι φυλακισμένοι. Τέτοιοι ιστορικοί δρώντες αναδεικνύονται μέσα στους σχηματισμούς εξουσίας, γνώσης και αντίστασης και εντός αυτών των σχέσεων συγκρούονται συνολικά με το υπάρχον: «Το ζήτημα, βλέπετε, είναι για το υποκείμενο που δρα - το υποκείμενο της δράσης μέσω της οποίας μετασχηματίζεται το πραγματικό. Αν οι φυλακές, αν οι ποινικοί μηχανισμοί μετασχηματίζονται, αυτό δεν θα είναι επειδή ένα σχέδιο μεταρρυθμίσεων θα έχει βρει τον δρόμο του στα κεφάλια των κοινωνικών λειτουργιών. Συμβαίνει, όταν αυτοί που συμμετέχουν σε αυτή την πραγματικότητα, όλοι αυτοί οι άνθρωποι, θα έχουν συγκρουστεί μεταξύ τους και με τον εαυτό τους, θα έχουν συναντήσει αδιέξοδα, μπερδέματα και αδυνατότητες, όταν θα έχουν διαπεραστεί εγκάρσια από συγκρούσεις και αναμετρήσεις -όταν η κριτική θα έχει διαδραματίσει ρόλο στο πραγματικό, και όχι όταν οι μεταρρυθμιστές θα έχουν πραγματοποιήσει τις ιδέες τους»³⁶.

Για την ιστορική μέθοδο του Benjamin είναι επιτακτική η κριτική στον ολοποιητικό χαρακτήρα και στην αναισθητική επίδραση που επιφέρει η ιδέα της προόδου στην αντίληψη της ιστορίας. Αν η ιστορία των καταπιεσμένων, είναι μια συσσώρευση καταστροφών, μια αλληλουχία από ήττες από το κάποτε μέχρι το τώρα, τότε η επίθεση ενάντια στην ιδέα της προόδου είναι κρίσιμη και αποκτά πρωτεύουσα σημασία για την μέθοδο του ιστορικού υλισμού: «Μπορεί να θεωρηθεί ένας από τους μεθοδολογικούς στόχους αυτής της εργασίας το να παρουσιάσει έναν ιστορικό υλισμό, ο

³⁶Foucault M., Γιατί η Φυλακή; Ζητήματα Μεθόδου, σελ. 51

οποίος έχει εκμηδενίσει εντός του την ιδέα της προόδου...Θεμελιώδης του έννοια δεν είναι η πρόοδος, αλλά η επικαιροποίηση»³⁷ [N2, 2]. Ο ιστορικός υλισμός δέχεται μία μετατόπιση. Η θέαση του αναπροσανατολίζεται από το μέλλον και από αυτό το οποίο πρόκειται να συμβεί, στο παρελθόν και στην εστίαση σε αυτό που συνέβη, στη σχέση του με το παρόν, της οποίας το επίδικο είναι η δυνατότητα της αποκατάστασης και της λύτρωσης³⁸. Στον Foucault έχει κεντρικό ρόλο η διάρρηξη κάθε βεβαιότητας, η άρνηση κάθε τελεολογίας, πράγμα που αποκλείει την πρόοδο ως ιστορικό σχήμα. Μεθοδολογικά, προτάσσεται η άρνηση ενός ολοποιητικού ερμηνευτικού σχήματος και αποδοκιμάζονται οι ιστοριογραφικές κατασκευές που αξιώνουν την συνολική, μεγάλη αφήγηση: «Τίποτα που να μοιάζει μ' ένα σχήμα όπως η υποδομή και η υπερδομή, κανένας μαλθουσιανός κύκλος, καμιά αντίθεση ανάμεσα σε κράτος και κοινωνία πολιτών: Κανένα από αυτά τα σχήματα που υποστήριξαν τη λειτουργία των ιστορικών, σιωπηρά ή ρητά, τα προηγούμενα πενήντα, εκατό, εκατόν πενήντα χρόνια»³⁹.

Ο Foucault περιγράφει την μεθοδολογία του ήδη από τις πρώτες γραμμές του *"Ο Νίτσε, η Γενεαλογία, η Ιστορία"*. Η γενεαλογία, επιστρατεύοντας την αρχαιολογία, ερευνά και αποκαλύπτει αυτό το οποίο έχει διαφύγει, έχει απορριφθεί και αποκλειστεί: «Η Γενεαλογία είναι γκρίζα. Διερευνά εξονυχιστικά και περισυλλέγει υπομονετικά τα τεκμήρια της. Εργάζεται με περγαμηνές συγκεχυμένες, αποξεσμένες, πολλές φορές ξαναγραμμένες»⁴⁰. Μέσα από την μέθοδο της αρχαιολογίας, περισυλλέγει τα υλικά της «...εκεί που μόλις και μετά βίας τα περιμένει κανείς». Αποκαλύπτωντας τα ευρήματά του, ο Foucault εξερευνά αντικείμενα που η ιστορική επιστήμη δεν δεχόταν ως αντικείμενα της, για να προσδώσει ιστορικότητα σε «αυτό που μοιάζει να μην έχει καθόλου ιστορία». Αυτή η προσέγγιση ανέδειξε ως θέματα την ιστορία της τρέλας, του εγκλεισμού, της επιτήρησης, της φυλακής, της σεξουαλικότητας. Αντίστοιχα, αυτή η μεθοδολογία όρισε ένα νέο πεδίο για τη συγγραφή μιας ιστορία θεσμών, ρόλων, σχέσεων και πρακτικών ιδωμένων μέσα από τους μετασχηματισμούς εντός των σχηματισμών εξουσίας και γνώσης. Ο Foucault υιοθετεί την μέθοδο της ιστορικής αίσθησης του Nietzsche για να απεμπλέξει το συμβάν από την υποτιθέμενη ιστορική του συνέχεια, από την κίνηση του προς ένα βέβαιο τέλος, από την ένταξη του στις υποβολές μιας αναγκαίας αλληλουχίας⁴¹. Απέναντι στην καταγωγή και την τελεολογία, θέτει την ενδεχομενικότητα, την τύχη, το ανορθολογικό που ενυπάρχει μέσα στην θέληση για δύναμη κάθε φορά που προσπαθεί να τιθασεύσει το «κάθε ξέσπασμα του τυχαίου» για να το αντικαταστήσει

³⁷ Benjamin, W. "Δεσμίδα N", [N2, 2], σελ.83

³⁸ Beiner, R. "Walter Benjamin's Philosophy of History", σελ.424

³⁹ Foucault M., Γιατί η Φυλακή; Ζητήματα Μεθόδου, σελ. 52

⁴⁰ Foucault, M. "Τρία Κείμενα για τον Νίτσε", σελ. 37

⁴¹ ό.π. 66

τελικά με μια ακόμη πιο διευρυμένη βαθμίδα τυχαιότητας⁴².

⁴²ό.π. σελ. 68

Ένα από τα κεντρικά ζητήματα που διαπερνούν ολόκληρο το έργο του Foucault είναι η πραγμάτευση της έννοιας της εξουσίας ή ακόμα καλύτερα της εξουσίας όχι ως κέντρου, εν είδει μίας απόλυτης αρχής ή συγκρότησης της κυριαρχίας –όχι δηλαδή της εξουσίας ως υπόστασης– αλλά ως σχέσης, με τα συστήματα και τους μηχανισμούς της πάντα ιδωμένους στο πλαίσιο των σχέσεων εξουσίας, εντός των ιστορικών σχηματισμών εξουσίας και γνώσης. Στη συνέντευξη⁴³ που έδωσε στον Lucette Finas, σχετικά με τον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*, παραδέχεται ήδη από την αρχή τη μετατόπιση του πάνω στην εννοιολόγηση της εξουσίας και την εγκατάλειψη εκ μέρους του μίας παραγνώρισης και σύλληψης της εξουσίας με τους παραδοσιακούς όρους ως μηχανισμού δικαίου. Μέχρι και το έργο του *Η Ιστορία της Τρέλας* αντιμετωπίζει την εξουσία νομικά ως έναν μηχανισμό οι λειτουργίες του οποίου σχετίζονται με την θέσπιση και την εφαρμογή του νόμου και επομένως νοούνται αμιγώς ως κατασταλτικές, περιοριστικές και ακυρωτικές. Η εξουσία υπό αυτό το πρίσμα προβάλλει αποκλειστικά ως αρνητική, ως μία δύναμη επιβολής ορίων. Η στροφή του ενδιαφέροντος του στο ποινικό σύστημα και οι εμπειρίες που είχε κατά τα πρώτα έτη της δεκαετίας του '70, μέσα από τη μελέτη και την επαφή με τα σωφρονιστικά ιδρύματα των γαλλικών φυλακών –δηλαδή με το πεδίο όπου φαινομενικά ο κατασταλτικός χαρακτήρας της εξουσίας και τα αποτελέσματα της περιστολής του ατόμου είναι ίσως πιο εμφανή από οπουδήποτε αλλού– συνέβαλαν σε μία θεωρητική μετατόπιση και μία νέα εννοιολόγηση της εξουσίας, η οποία αποτυπώνεται στα έργα του *Επιτήρηση και Τιμωρία* και *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*. Σε αυτό το μεσοδιάστημα, ανάμεσα στην πρώτη και δύο επόμενες ιστορίες του Foucault, συντελέστηκε η απαγκίστρωση από την δικαιοϊκή σύλληψη της εξουσίας και η εκ νέου θεώρηση της μέσω της τεχνολογίας της, της τακτικής και της στρατηγικής.

Ήδη στη Γέννηση της Φυλακής ο Foucault προχωρά σε αυτή την ανακατασκευή της έννοιας της εξουσίας, αναθεωρώντας τις βασικές προκείμενες που εντοπίζονται στην Ιστορία της Τρέλας⁴⁴ και θέλοντας να αποφύγει αυτό που περιγράφει αλλού ως τις τρεις διακριτές ποιότητες της παραδοσιακής σύλληψης της έννοιας της εξουσίας, δηλαδή την καταγωγή της, τη φύση της και τις εκδηλώσεις της⁴⁵. Με αυτό τον τρόπο, επικεντρώνεται στον τρόπο άσκησης της εξουσίας, στις πρακτικές και παραμερίζει, χωρίς ωστόσο να ακυρώνει, τα ερωτήματα για το τι είναι η εξουσία ή για το ποια είναι η αιτία της. Με αυτούς τους όρους, προσδίδεται έμφαση στην τεχνολογία της εξουσίας και όχι σε μία οντολογία ή μία μεταφυσική της.

⁴³Foucault M., Power/Knowledge, The History of Sexuality, σελ.184

⁴⁴Σημειώνοντας ωστόσο, στη συνέντευξη με τον L. Finas ότι για το συγκεκριμένο ζήτημα, η μονομερώς κατασταλτική όψη της εξουσίας ήταν κατάλληλη και συμβατή με την προσέγγιση των ψυχιατρικών θεσμών και ιδρυμάτων.

⁴⁵Foucault M., Subject & Power, σελ. 785-6

Ωστόσο, αυτή η διαπίστωση θα ήταν ελλιπής, αν δεν συνοδευόταν και από τον ιστορικό προσδιορισμό της. Ο Foucault εντοπίζει την μετάβαση –κατά το πέρασμα από τον 18ο στον 19ο αι– από την υποστασιοποίηση της εξουσίας μέσω της ταύτισης της με το άτομο, δηλαδή την κατοχή και την άσκηση της από τον κυρίαρχο, στον μετασχηματισμό της σε μηχανισμό⁴⁶ –ή μηχανισμούς– που δεν ανήκουν, ούτε μπορούν να κατακτηθούν από κανέναν: «Είναι μία μηχανή στην οποία ο καθένας είναι παγιδευμένος, τόσο εκείνοι που ασκούν την εξουσία όσο και εκείνοι πάνω στους οποίους ασκείται»⁴⁷. Μπορεί να υπάρχει ανισομετρία στις θέσεις που καταλαμβάνουν τα άτομα και με αυτό τον τρόπο να συγκροτούνται συσχετισμοί δύναμης και μορφές υπεροχής, παρ' όλα αυτά η εξουσία από τον 19ο αι. παύει να είναι σύστοιχη με οποιοδήποτε συγκεκριμένο πρόσωπο. Παράλληλα, η εξουσία δεν συγκροτείται ως τέτοια αποκλειστικά από το κράτος ή τους κρατικούς μηχανισμούς ούτε ξεκινάει και τελειώνει σε ένα σύνολο νόμων. Αντίστοιχα, η εξουσία δεν νοείται ως αντικείμενο το οποίο κάποιοι καταλαμβάνουν, κατέχουν και αξιοποιούν τη χρήση του προς υπεράσπιση ή προώθηση των συμφερόντων τους. Οι τεχνολογίες της δεν αντιστοιχούν σε μία *ταυτοποιήσιμη* και συγκεκριμένη καταγωγή, κατά την οποία μία κοινωνική τάξη τις εφηύρε και έκτοτε τις μονοπωλεί. Οι μηχανισμοί και οι τεχνολογίες εξουσίας διατηρούν την ιδιαιτερότητα της ενικότητάς τους. Η πολυπλοκότητα τους έγκειται εντός των διακλαδώσεών τους, με διασταυρώσεις, συνδέσεις, αλληλοσυμπληρώσεις, αλλά και οριοθετήσεις. Δεν πρόκειται για μία ομογενοποιητική συνάντηση των επιμέρους τεχνολογιών, αλλά για ένα δυναμικό παιχνίδι –ή παιχνίδια– μέσα στα οποία κάθε επιμέρους συγκρατεί σε έναν βαθμό την ίδια τροπικότητα του⁴⁸.

Στο "*Επιτήρηση και Τιμωρία*" ο Foucault διερευνά τις σχέσεις εξουσίας εντός της φυλακής και των πανοπτικών τεχνολογιών, στον ορίζοντα της γενίκευσης τους τόσο στο ειδικό επίπεδο άλλων θεσμών, όσο και γενικά στο κοινωνικό. Διακρίνει την πανοπτική μορφή της εξουσίας, όχι στις εμφανείς «μεγάλες νομικο-πολιτικές δομές μίας κοινωνίας»⁴⁹ αλλά στα πειθαρχικά συστήματα που σχηματοποιήθηκαν και γενικεύτηκαν στο πλάι τους, χωρίς να παράγονται ως αποτέλεσμα των δομών του δικαίου, ούτε όμως και πλήρως αποσυσχετισμένες από αυτές. Οι πειθαρχικές μέθοδοι αποτέλεσαν το αφανές και σκοτεινό υπόστρωμα των νομικο-πολιτικών μετασχηματισμών και εντοπίζονται στο μικροεπίπεδο των κοινωνικών σχέσεων, αποτελώντας την μικροφυσική της εξουσίας, διαπερνώντας τις διατάξεις και τις δυνάμεις των σωμάτων και οργανώνοντας την καθυπόταξη τους. Σύμφωνα με τον Foucault, αν το δίκαιο και η πολιτική εξουσία της νεωτερικής κοινωνίας θεμελιώνονται στην μορφή του συμβολαίου, τότε οι πανοπτικές πειθαρχίες αποτελούν εκείνες τις μεθόδους που θέτουν σε κίνηση τους εξουσιαστικούς μηχανισμούς και ταυτόχρονα

⁴⁶Foucault M., *Power/Knowledge, The Eye of Power*, σελ. 156

⁴⁷ό.π.

⁴⁸ό.π. σελ 159

⁴⁹Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, σελ. 291

υποσκάπτουν και αμφισβητούν τα τυπικά θεμέλια τους. Με βάση τα παραπάνω, οι πειθαρχίες προβάλλουν πράγματι ως υπόστρωμα, αντιστοιχούν σε ένα υπο-δίκαιο. Προσιδιάζουν σε ένα είδος συμπλέκτη ανάμεσα στο δίκαιο και την εφαρμογή του, τροποποιώντας και εξειδικεύοντας το δίκαιο στο επίπεδο της πραγματικότητας της ζωής. Παρ' όλα αυτά, η διαρκής παρεμβολή τους, η εξειδίκευση, η οριοθέτηση, η αναδιοργάνωση των σχέσεων και η εγκατάσταση ανισομετρίας εκεί που τυπικά υφίσταται ισότητα απέναντι στο νόμο, έχουν ως αποτέλεσμα την υπονόμηση κάθε τυπικής σύμβασης. Καθώς, η πειθαρχική εξουσία, μέσω των πανοπτικών μεθόδων, αναστέλλει το δίκαιο, ακυρώνοντας και αντιστρέφοντας παντού στην πράξη τις καθολικές του οριοθετήσεις, οι πειθαρχίες συνιστούν τελικά ένα αντί-δίκαιο⁵⁰.

Σε αυτή την περιγραφή της σχέσης των πειθαρχικών μεθόδων με το δίκαιο, γίνεται εμφανής μία κριτική του δικαίου εν γένει. Τα επίσημα υποκείμενα δικαίου παραμερίζονται από τα πειθαρχικά άτομα. Αυτή η κριτική του δικαίου εκ μέρους του Foucault εμπεριέχει ήδη στο εσωτερικό της το ίχνος της πολιτικής της προέκτασης για την οποία θα γίνει λόγος παρακάτω σε αυτή την εργασία. Αυτό το ίχνος ίσως εντοπίζεται με τον πιο εμφαντικό τρόπο ως σύνθημα στο τέλος του βιβλίου, όπου ο Foucault εφιστά την προσοχή μας στο εσωτερικό των πειθαρχικών συστημάτων και των μηχανισμών καθυπόταξης, εκεί ακριβώς που «αντιλαλεί καθαρά η βροντή της μάχης»⁵¹.

Όσον αφορά μία εκτενέστερη κριτική του δικαίου, τόσο ως προς την ανάλυση της εξουσίας, όσο και ως προς την ιστορία και την συγγραφή της, αυτή βρίσκεται μάλλον σε ένα λιγότερο διάσημο, όμως σημαντικό, έργο ανάμεσα στην έκδοση των δύο πιο γνωστών ιστοριών του Foucault. Πρόκειται για τις διαλέξεις που έδωσε τη χρονιά 1975-1976 στο Κολλέγιο του Παρισιού, οι οποίες συντελέστηκαν ανάμεσα στην έκδοση του *Επιτήρηση και Τιμωρία* (1975) και του πρώτου τόμου για την *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* (1976) και εκδόθηκαν υπό τον τίτλο "*Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*". Σε αυτό το έργο ο Foucault ασκεί κριτική στο δικαιοϊκό μοντέλο συγκρότησης της κυριαρχίας ως ρυθμιστή των κοινωνικών σχέσεων. Κατ' επέκταση αυτής της κριτικής και εφόσον η εξουσία είναι σχέση και ενεργοποιείται μέσα σε σχέσεις δύναμης, θέτει ως κεντρικό ερώτημα το κατά πόσο η μορφή του πολέμου μπορεί να αποτελέσει τον ακρογωνιαίο λίθο για μία στιβαρή και εις βάθος ανάλυση των σχέσεων εξουσίας γενικά⁵². Στις συγκεκριμένες διαλέξεις αποπειράται να αναδείξει το πως και το πότε οι άνθρωποι άρχισαν να αντιλαμβάνονται τον πόλεμο ως το υπόστρωμα πάνω στο οποίο διαμορφώνεται η ειρήνη, το ποιος ήταν αυτός που επιχείρησε να ερμηνεύσει την κοινωνική οργάνωση, τους θεσμούς και την ίδια την ιστορία μέσω της αρχής του πολέμου, καθώς και το ποιος ήταν ο πρώτος ο οποίος εννόησε τον πόλεμο ως τη συνέχιση της

⁵⁰ό.π σελ. 292

⁵¹ό.π σελ. 409

⁵²Foucault M., *Society Must be Defended*, σελ. 266

πολιτικής με άλλα μέσα⁵³.

Από την αρχή, ο Foucault προδιαγράφει τον προσανατολισμό των διαλέξεων και παρουσιάζει τις προκείμενες των επιχειρημάτων του, καθώς και τις προκλήσεις που θα εγερθούν. Η κριτική προσέγγιση των πραγμάτων, των θεσμών, των πρακτικών και των λόγων είναι δυνατή εφόσον βασίζεται στις «επιστροφές της γνώσης»⁵⁴, εννοώντας τις *καθυποταγμένες γνώσεις*, δηλαδή εκείνα τα ιστορικά περιεχόμενα τα οποία είτε έχουν αποβληθεί ως απορριπτέα υλικά, ως απορρίμματα αναντίστοιχα και υποδεέστερα των ιστορικών αντικειμένων, είτε είναι ακαδημαϊκές γνώσεις που παραμένουν στους αρμούς των κεντρικών σχηματοποιήσεων ή βρίσκονται στις σκιές των μεγάλων συστηματοποιήσεων και οργανώσεων αυτού που θεωρείται τυπικά ως ιστορικό υλικό. Επομένως, πρόκειται για ιστορικές γνώσεις που είχαν παραμεριστεί, καμουφλαριστεί και η αποκάλυψη τους από την κριτική μπορεί ιδωθεί ως μία στιγμή εξέγερσης⁵⁵ αυτών των καθυποταγμένων γνώσεων.

Ο Foucault εντοπίζει τόσο σε αυτό που έχει τεθεί εκτός, όσο και σε αυτό που έχει θαφτεί εντός της (επιστημονικής) γνώσης, το σημείο της σύρραξης, την ιστορική γνώση των συγκρούσεων και των αγώνων. Αυτή τη διαδικασία την περιγράφει ως γενεαλογία ή γενεαλογική έρευνα, η οποία αποτελεί ένα εγχείρημα που βρίσκεται πάντα σε σύγκρουση, τίθεται πάντα "ενάντια σε". Δεν αφορά έναν αυστηρότερο ή αποτελεσματικότερο έλεγχο αυτού που τα παγιωμένα καθεστώτα γνώσης παρέβλεψαν ή παραγνώρισαν ούτε επιτίθεται απαραίτητα στις μεθόδους ή τα περιεχόμενα των επιστημών. Αντίθετα, αποτελεί μία μέθοδο επιστράτευσης «τοπικών, ασυνεχών, απορριπτέων και μη νομιμοποιημένων γνώσεων»⁵⁶ που στρέφονται ενάντια στο status quo της επίσημης γνώσης, υπονομεύουν, σαμποτάρουν και δυναμιτίζουν αυτό που έχει συγκεντροποιηθεί, ομογενοποιηθεί και θεσμοθετηθεί ως επιστημονικός λόγος. Υπό αυτή την οπτική γωνία, αυτές οι διαδικασίες εξέγερσης των ιστορικών γνώσεων, οι γενεαλογίες, αποτελούν τελικά *αντιεπιστήμες*⁵⁷. Τα γενεαλογικά εγχειρήματα δεν είναι θετικιστικά, αλλά χαρακτηρίζονται από κανονιστικότητα: Οφείλουν να αντιπαρατεθούν σε οποιονδήποτε λόγο αξιώνει να είναι κυρίαρχος, δηλαδή επιστημονικός⁵⁸. Σε αυτό το σημείο ο Foucault προχωράει και στη διάκριση μεταξύ γενεαλογίας και αρχαιολογίας, ως μία διάκριση μεταξύ μεθόδου και τακτικής: «Η αρχαιολογία είναι η συγκεκριμένη μέθοδος ανάλυσης των τοπικών λόγων και η γενεαλογία είναι η τακτική εκείνη, η οποία αφού έχουν

⁵³ό.π. σελ. 267- Παρουσιάζει έντονο ενδιαφέρον, το εγχείρημα του Foucault σχετικά τη ρήση του Clausewitz. Αν ο Foucault πραγματοποιεί μία αντιστροφή της ρήσης, τότε υπό μία άλλη ματιά, αυτή η αντιστροφή είναι ταυτόχρονα και αποκατάσταση, καθώς ήδη η ρήση του Clausewitz «*Ο πόλεμος είναι η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα*», δεν είναι παρά η αντιστροφή ενός λόγου που εμφανίστηκε τον 17ο αι. και αντιμετώπιζε τον πόλεμο και όχι την πολιτική ή την έννομη τάξη, ως αρχή της ιστορικής ανάλυσης.

⁵⁴ό.π. σελ. 6

⁵⁵ό.π. σελ. 7

⁵⁶ό.π. σελ. 9

⁵⁷ό.π. σελ. 9

⁵⁸ό.π. σελ. 9

περιγραφεί αυτοί οι τοπικοί λόγοι, φέρνει στο προσκήνιο τις γνώσεις που απελευθερώθηκαν από αυτούς»⁵⁹. Σε αυτό το σημείο ο Foucault ολοκληρώνει την περιγραφή της μεθόδου που έχει υιοθετήσει –και που θα συνεχίσει να ακολουθεί κατά τη διάρκεια των διαλέξεων όσο και αργότερα– απέναντι στους σχηματισμούς εξουσίας και γνώσης των επιστημονικών λόγων⁶⁰.

Ωστόσο, το βασικό ερώτημα ως προς το οποίο πρέπει να κατευθυνθούν κριτικά οι παραπάνω μέθοδοι, παραμένει ως τέτοιο, ώστε να διερευνηθεί το τι είναι η εξουσία⁶¹. Η διάκριση στην οποία προχωράει ο Foucault σχετικά με τα δύο γνωστά μοντέλα ανάλυσης της έννοιας της εξουσίας, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για αυτή την εργασία, λόγω του ότι κάθε ένα από αυτά τα μοτίβα συνδέεται άμεσα με μία αντίστοιχη προσέγγιση της ιστορίας και της συγγραφής της. Αφενός, πρόκειται για την δικαϊκή σύλληψη της εξουσίας και την ακόλουθη φιλελεύθερη σύλληψη της πολιτικής εξουσίας, οι οποίες είναι εγγεγραμμένες στον φιλοσοφικό λόγο του 18ου αι. Με βάση την θεωρία δικαίου, η εξουσία υποστασιοποιείται και αποτελεί ένα αντικείμενο, ένα δικαίωμα εν είδει εμπορεύματος. Κατ' επέκταση, η κατοχύρωση και η διαχείριση του ενέχει το χαρακτήρα μίας νομικής πράξης, μέσω της παραχώρησης, με την μορφή σύμβασης ή συμβολαίου. Το μοντέλο της πολιτικής κυριαρχίας βασίζεται ακριβώς σε αυτή την αντικειμενοποίηση της εξουσίας, στην μετατροπή της σε κάτι το οποίο μπορεί κάποιος να κατέχει, να καταλάβει ή να ανταλλάξει. Η αντίληψη που διατρέχει αυτή την εννοιολόγηση είναι σύμφωνα με τον Foucault βαθιά διαποτισμένη από έναν οικονομισμό, απέναντι στον οποίο επιζητά να διερευνήσει την ύπαρξη εναλλακτικής πρότασης.

Σε αντιπαράθεση με το δικαϊκό, οικονομιστικό μοντέλο, ο Foucault αντιμετωπίζει την εξουσία θεμελιωδώς ως σχέση δύναμης και επομένως ως κάτι που μπορεί να ασκηθεί. Ως προς την άσκηση της εξουσίας αναφέρεται σε δύο γνωστές και σύγχρονες του θεωρήσεις, σε δύο διαφορετικές υποθέσεις⁶²: Η πρώτη υπόθεση χαρακτηρίζεται ως υπόθεση του Reich και η δεύτερη ως υπόθεση του Nietzsche, ενώ δεν είναι αλληλοαποκλειόμενες ⁶³, αλλά συνδέονται, ίσως και αλληλοσυμπληρωματικά⁶⁴. Η πρώτη υπόθεση εννοεί την εξουσία ως αμιγώς κατασταλτική και καταπιεστική και κατάγεται από τον Hegel, ενώ είναι έκδηλη και στον Freud και στον Reich. Η δεύτερη υπόθεση επαναφέρει στο προσκήνιο μία θεώρηση συνυφασμένη με τον Nietzsche, με βάση την οποία η εξουσία αποτελεί σχέση δύναμης και γι' αυτό μπορεί να ιδωθεί ως σύρραξη, ως σύγκρουση και τελικά ως πόλεμος. Υπό αυτό το πρίσμα, ακόμα και σε κατάσταση ειρήνης, υποβόσκει ένας κρυφός, διακριτικός πόλεμος, ο οποίος επαναθέτει τους πολιτικοκοινωνικούς

⁵⁹ό.π. σελ. 10

⁶⁰ό.π. σελ. 12

⁶¹ό.π. σελ. 13

⁶²ό.π. σελ. 15

⁶³ό.π. σελ. 16

⁶⁴Edwards J., Foucault and the Continuation of War, σελ. 25

όρους των σχέσεων δύναμης και τους επανεγγράφει στους θεσμούς και στα άτομα. Αυτό είναι το σημείο στο οποίο ο ορισμός του Clausewitz αντιστρέφεται και τίθεται ως εξής: «Η πολιτική είναι η συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα»⁶⁵.

Ο Foucault, μέσα από αυτή την διαδρομή, καταλήγει στην περιγραφή δύο συστημάτων σκέψης, δύο θεωρητικών σχημάτων για την ανάλυση της έννοιας της εξουσίας. Το δικαϊκό σχήμα βασίζεται στην έννοια του συμβολαίου και προσδένει την έννοια της εξουσίας σε αυτή της νομιμότητας. Το σχήμα του πολέμου φέρνει στο κέντρο τη διαρκή σύγκρουση και προσδένει την έννοια της εξουσίας στον αγώνα για κυριαρχία⁶⁶, επικράτηση και καθυπόταξη. Σε αυτή τη βάση ολοκληρώνεται η σκιαγράφηση του πλαισίου μέσα στο οποίο ο Foucault θα διατυπώσει τις θέσεις του για τους δύο αντιπαρατιθέμενους ιστορικούς λόγους που συνδέονται με τα δύο σχήματα ανάλυσης της εξουσίας.

Δεν θα προχωρήσουμε περεταίρω σε μία ερμηνευτική προσέγγιση όλων των διαλέξεων, αλλά θα εστιάσουμε σε αυτό που ενδιαφέρει αυτή την εργασία και είναι η αντιπαράθεση μεταξύ ενός φιλοσοφικού-νομικού και ενός πολιτικού-ιστορικού λόγου. Σε αυτή την αντιπαράθεση εκδηλώνεται ακόμα πιο έντονα η κριτική στο δίκαιο εκ μέρους του Foucault, ενώ εκδηλώνονται και τα πολιτικά περιεχόμενα που αυτή η κριτική εμπεριέχει. Κατ' αντιστοιχία, κάθε ένας από αυτούς τους λόγους συνδέεται με μία συγκεκριμένη αντίληψη της ιστορίας. Θα ξεκινήσουμε με το παράδειγμα του φιλοσοφικού-νομικού λόγου, ο οποίος διατρέχει ολόκληρη την ιστορία της δυτικής σκέψης -ο Foucault ανιχνεύει ήδη στοιχεία της στην αρχαία ελληνική σκέψη-⁶⁷ και στη συνέχεια θα τον αντιπαραβάλουμε με τον ιστορικό-πολιτικό λόγο που βασίζεται στον πόλεμο.

Ο Foucault αντιμετωπίζει τη συγκρότηση του νομικού-φιλοσοφικού μοντέλου ως ένα κομβικό ιστορικό γεγονός που συντελείται τον 18ο αι. και εκκινείται ήδη από τον Μεσαίωνα και την επιστροφή στο Ρωμαϊκό δίκαιο με επίκεντρο την θεωρητική-νομική θεμελίωση της μοναρχίας⁶⁸. Αυτός ο λόγος συνδέεται ιστορικά, με τις θεωρητικές και ταυτόχρονα με τις ιστορικο-πολιτικές διαμάχες, στις οποίες λειτούργησε ως βασικό εργαλείο που διαμεσολαβούσε όλες τις συγκρούσεις, από ετερόκλητες πλευρές, που αφορούσαν την φεουδαρχική μοναρχία είτε ως προς την συγκρότηση και θωράκιση της, είτε ως προς την οριοθέτηση ή την αποκαθήλωση της. Μάλιστα, παρά την ενσωμάτωση όλων των αντιπάλων στο εσωτερικό του, ο νομικός-φιλοσοφικός λόγος

⁶⁵Foucault M., *Society Must be Defended*, σελ.48

⁶⁶Εδώ ο Foucault χρησιμοποιεί την έννοια της κυριαρχίας, όχι τόσο με το πρόσημο της απόλυτης εξουσίας ή της δύναμης του κυρίαρχου, αλλά πιο κοντά στην έννοια της εξουσίας και των σχέσεων εξουσίας, όπως φαίνεται καλύτερα στον παρακάτω ορισμό: «Και ως κυριαρχία δεν εννοώ το ωμό γεγονός της κυριαρχίας του ενός πάνω στον πολλούς, ή μίας ομάδας πάνω σε μία άλλη, αλλά τις πολλαπλές μορφές κυριαρχίας που μπορούν να ασκηθούν μέσα στην κοινωνία. Επομένως, όχι τόσο τον βασιλιά στην κεντρική του θέση, αλλά τα υποκείμενα στις αμοιβαίες τους σχέσεις, όχι την κυριαρχία στο μοναδικό της οικοδόμημα, αλλά τις πολλαπλές καθυποτάξεις που λαμβάνουν χώρα και λειτουργούν εντός του κοινωνικού σώματος.» βλ. Foucault M., *Society Must be Defended*, σελ. 27

⁶⁷Foucault M., *Society Must be Defended*, σελ. 52-53

⁶⁸ό.π. σελ. 34

επιβίωσε πολύ μετά τον 18ο αι., παρά την εμφάνιση ή κατασκευή της πειθαρχικής εξουσίας⁶⁹, η οποία ερχόταν σε αντιδιαμετρική ρήξη με τη λειτουργικότητα του, καθώς δεν είχε ως στόχο την πλήρη δαπάνη της εξουσίας μέσω της διαρκούς εκδήλωσης της σε υπερθετικό βαθμό, αλλά την οικονομική ανακατανομή της με στόχο την μεγαλύτερη δυνατή αποτελεσματικότητα. Η ανασυγκρότηση της πολιτικής κυριαρχίας επέφερε τον εκδημοκρατισμό της, με την μετατόπιση της αναφοράς της από τον κυρίαρχο-μονάρχη στο κυρίαρχο-κοινωνικό σώμα και την κατοχύρωση των δικαιωμάτων του καθενός από το κράτος⁷⁰. Κατάφερε να επιβιώσει, επειδή η χρήση του ως πολεμικού εργαλείου άλλαξε κατεύθυνση, στρεφόμενο στην απονομιμοποίηση της μοναρχίας, κατά την μετάβαση στα πειθαρχικά συστήματα του 19ου και 20ου αι. και επίσης επειδή λειτούργησε συγκαλυπτικά ως προς τον νέο πραγματικό τόπο άσκησης της εξουσίας, δηλαδή την κατασκευή και ανάπτυξη των πειθαρχικών μηχανισμών στο κοινωνικό σώμα. Ο τόπος άσκησης της εξουσίας στις νεωτερικές κοινωνίες οριοθετείται ανάμεσα από το δικαίωμα της κυριαρχίας και από τους πειθαρχικούς μηχανισμούς, καθώς προκύπτει από την ετερογενή και συγκρουσιακή⁷¹ τους διασύνδεση. Πρόκειται για μετασχηματισμούς τους οποίους οι ιστορικοί⁷² που αντιμετωπίζουν την ιστορία ως ιστορία της κυριαρχίας του κράτους μέσω του δικαίου και της κυριαρχίας του δικαίου μέσω του κράτους, όχι μόνο αρνούνται, αλλά αγνοούν, καθώς δεν συνομιλούν με το πλαίσιο στο οποίο οι σχέσεις δύναμης και ο πόλεμος μπορούν να αποτελέσουν εργαλεία ανάλυσης των κοινωνικών συγκρούσεων. Αντιμετωπίζουν το πόλεμο ως άρση του δικαίου, ως σφάλμα, ως παραβίαση των δικαιωμάτων, τοποθετώντας τον εκτός της σφαίρας της κατανοησιμότητας, ως κάτι το ατυχές που δεν μπορεί να εξηγήσει τίποτα ή να εξηγηθεί το ίδιο.

Ο νομικός-φιλοσοφικός λόγος συνδέεται βαθιά με μία συγκεκριμένη αντίληψη της ιστορίας και με την ιστορική συγγραφή ή πρακτική. Ο Foucault θεωρεί πως η ιστοριογραφία των Ρωμαίων ιστορικών και των χρονικογράφων του μεσαίωνα διατρέχεται από μία αδιάσπαστη, ενιαία γραμμή, από μία συνέχεια η οποία εγκαθιδρύεται από την βαθιά σύνδεση της ιστορίας με την θωράκιση της πολιτικής κυριαρχίας⁷³. Η ιστορία υπό αυτούς τους όρους προβάλλει για άλλη μία φορά ως μία αφήγηση των νικητών. Ο ιστορικός λόγος της Ρώμης και του Μεσαίωνα χρησιμοποιήθηκε εξίσου ως υποστύλωμα του φιλοσοφικού-νομικού λόγου, ως τελετουργικό ή ως όπλο, ώστε η εξουσία «να διασκεδάσει, να τρομοκρατεί, να αδρανοποιεί», ⁷⁴ αποτελώντας έναν επιταχυντή των εξουσιαστικών λειτουργιών, καθώς και τον ενισχυτή της πολιτικής τάξης. Ο ιστορικός λόγος μέχρι

⁶⁹ό.π. σελ. 36

⁷⁰ό.π. σελ. 37

⁷¹ό.π. σελ. 39

⁷²Οι ιστορικοί του δικαιώματος, απέναντι στους οποίους βρισκόταν ο Boulainvillers, ο βασικός Γάλλος ιστορικός, σύμφωνα με τον Foucault, του 17ου-18ου. αι. που χρησιμοποίησε το σχήμα του πολέμου. Βλ. σελ. 163

⁷³ό.π. σελ. 69

⁷⁴ό.π. σελ. 68

και το τέλος του Μεσαίωνα δεν ήταν παρά ο λόγος της κυριαρχίας,⁷⁵ ο λόγος που στην διασύνδεση του με τον φιλοσοφικό-νομικό ενοποιούσε και ομογενοποιούσε τα άτομα, τις ομάδες και τελικά όλες τις κοινωνικές δυνάμεις στο πρόσωπο του κυρίαρχου. Ο Foucault αναφέρεται σε αυτό ως μία «αδιάκοπη ωδή κατά την οποία η εξουσία διαιωνίζεται»⁷⁶. Η ιστορία παρουσιάζεται ως μία αδιάσπαστη πραγματικότητα, η οποία αναπτύσσεται γραμμικά και συνεχώς. Η ιστορική κίνηση προβάλλει ως ιστορική συνέχεια.

Στον αντίποδα του φιλοσοφικού-νομικού λόγου, ο Foucault τοποθετεί στο πλάι των πολιτικών και θρησκευτικών πολέμων του 16ου αι. την εμφάνιση ενός ιστορικού πολιτικού λόγου που αναφέρεται στον πόλεμο ως μόνιμο διαμεσολαβητή όλων των κοινωνικών σχέσεων, με την πλήρη σχηματοποίηση του να ολοκληρώνεται έως την Αγγλική Επανάσταση και να επανεκδηλώνεται κατά το τέλος του 17ου αι. στην Γαλλία. Αυτός ο λόγος έρχεται σε σύγκρουση με την φιλοσοφία του δικαίου, καθώς διαφωνεί με το ότι η πολιτική εξουσία ξεκινάει εκεί που τελειώνει ο πόλεμος. Δεν δέχεται το φυσικό θεμέλιο του νόμου, ούτε την ιδεαλιστική του καταγωγή, τη γέννηση του στον τόπο του ιδανικού. Αντίστοιχα, η κοινωνική οργάνωση, ο νόμος, το κράτος, οι θεσμοί δεν εμφανίζονται τη στιγμή που ο πόλεμος σταματά ή επιτυχώς αποφεύγεται. Αντιθέτως, το πολιτικό καθεστώς, η πολιτική εξουσία, ο νόμος, το δίκαιο, σχηματίζονται και μορφοποιούνται μέσα στον πόλεμο, σε έναν πόλεμο που πάντα προηγείται και δεν είναι υποθετικός ή αφηρημένος, αλλά ιστορικός και κάθε φορά συγκεκριμένος. Όπως γράφει ο Foucault: «Ο πόλεμος προφανώς προέδρευε επί της γέννησης των κρατών: Το δίκαιο, η ειρήνη και οι νόμοι γεννήθηκαν στο αίμα και τη λάσπη των πεδίων μάχης»⁷⁷. Η κοιτίδα του νόμου βρίσκεται στις μεγάλες εκστρατείες, τις κατακτήσεις, τις λεηλασίες, τις σφαγές: «Ο νόμος γεννήθηκε στις πόλεις που καίγονταν και στα ρημαγμένα χωράφια. Γεννήθηκε μαζί με τους διάσημους αθώους που πέθαναν στο χάραμα της ημέρας»⁷⁸. Υπό αυτή τη θεώρηση, ο πόλεμος είναι το μόνιμο και ενεργό υπόστρωμα της ειρήνης. Κάθε νομικό πλαίσιο υποβαστάζεται από έναν υπόγειο πόλεμο που ως *κινητήρας* ενεργοποιεί και διατηρεί όλους τους μηχανισμούς της εξουσίας σε κατάσταση λειτουργίας. Αν, επομένως, η κοινωνία ιδωθεί ως ένα πεδίο μάχης, το οποίο δεν αναγνωρίζει συνθηκολογήσεις ή ανακωχές, τότε δεν μπορεί να υπάρχει ουδέτερο υποκείμενο, παρά μόνο ένα υποκείμενο που είναι αναγκασμένο να διαλέξει πλευρά. Είτε ως ατομικό, είτε ως συλλογικό, το υποκείμενο αυτό δεν παίρνει τη θέση ενός διανοούμενου ή ενός δικαστή έξω από τη σύγκρουση. Δεν αξιώνει να διαμεσολαβεί τη σύγκρουση με όρους καθολικότητας, αντικειμενικότητας και ουδετερότητας. Είναι δεσμευμένο από την σύρραξη η οποία διεξάγεται και στην οποία υποχρεωτικά συμμετέχει, ενώ η αφήγηση του, η

⁷⁵ό.π. σελ. 69

⁷⁶ό.π. σελ. 70

⁷⁷ό.π. σελ. 50

⁷⁸ό.π. σελ. 50

ιστορία του, οι πράξεις του και η αλήθεια του τίθενται υπό την οπτική γωνία μίας πλευράς και όχι υπό την αξίωση καθολικότητας μίας διαιτησίας. Ακολουθώντας, εντός αυτού του λόγου, οι σχέσεις αλήθειας είναι συνδεδεμένες με τις σχέσεις δύναμης και ακολούθως η αλήθεια αποτελεί ένα πεδίο μάχης ή όπως σημειώνει ο Foucault: «Η αλήθεια, είναι με άλλα λόγια μια αλήθεια που μπορεί να τεθεί μόνο από μία θέση μάχης, από την οπτική γωνία της επιδίωξης της νίκης και σε τελική ανάλυση, ας πούμε, της επιδίωξης της επιβίωσης του ίδιου του ομιλούντος υποκειμένου»⁷⁹. Το υποκείμενο δεν υψώνεται σε μία ανώτερη βαθμίδα πάνω και έξω από τις αντίπαλες πλευρές, δεν βρίσκεται στο κέντρο, αλλά μετατοπίζεται ως ένα μαχόμενο υποκείμενο πάντα σε μία θέση εναντίον κάποιου άλλου.

Σε ένα διαφορετικό επίπεδο από το ζήτημα της υποκειμενικότητας, ο ιστορικός-πολιτικός λόγος σε αντιπαράθεση με τον φιλοσοφικό-νομικό, συγκροτείται και αρθρώνεται από τα κάτω, από πράγματα παραγνωρισμένα, χαμερπή, όχι από τις πιο καθαρές μορφές, αλλά από τη σύγχυση που προκαλούν συναισθήματα και εμπειρίες «...η βία, τα πάθη, τα μίσση, οι θυμοί, οι κακίες και οι πίκρες»⁸⁰. Σε αυτό το σημείο, ο Foucault θέτει ένα κεντρικό ερώτημα σε σχέση με αυτό τον λόγο: «Επομένως, ποια είναι η αρχή που ερμηνεύει την Ιστορία;». Την εντοπίζει στην δύναμη, την ισχύ, την νίκη, την ήττα, την εξέγερση, την συνομωσία, τις συμμαχίες, ηθικά σε στοιχεία όπως το θάρρος, ο φόβος, το μίσος και τελικά σε μία αλληλουχία ατυχημάτων, σφαλμάτων ή τυχαιοτήτων. Μέσα από αυτά τα ανάξια λόγου για τον φιλοσοφικο-δικαιϊκό λόγο στοιχεία, κατασκευάζεται μία ορθολογικότητα που αναποδογυρίζει την παραδοσιακή εννόηση της σχέσης μεταξύ δικαίου και ιστορίας⁸¹. Ο ιστορικός-πολιτικός λόγος διαπερνάται από ιστορικότητα, συγκροτείται κατ' αποκλειστικότητα εντός της ιστορίας και της ιστορικής αίσθησης. Δεν στοχεύει στην αποκατάσταση της αδικίας με βάση κάποιο ανώτερο, αφηρημένο ιδανικό ή νόμο, αλλά αναμοχλεύει, πίσω από τις ιστορικές νόρμες της δικαιοσύνης, την έκβαση των πραγματικών συγκρούσεων και τις πολεμικές ιαχές ενός *ξεχασμένου παρελθόντος*⁸². Αντικαθιστά τις σταθερές εγγυήσεις και τον ντετερμινισμό κάθε ιστορικής νομοτέλειας, νόμου ή αλήθειας, με την *απροσδιοριστία* της ιστορίας και της «αιώνιας διάλυσης της στους μηχανισμούς και στα συμβάντα γνωστά ως δύναμη, εξουσία και πόλεμος»⁸³.

Αν ο ιστορικός-πολιτικός λόγος δεν είναι το τέκνο του φιλοσόφου ή του νομικού, τότε από ποιόν αρθρώνεται; Ο Foucault τον απαγκιστρώνει από την αποκλειστική ιδιοκτησία των διανοουμένων και τον εντοπίζει σε ετερόκλητες πολιτικές δυνάμεις που έλαβαν μέρος σε ιστορικούς αγώνες.

⁷⁹ό.π. σελ. 52

⁸⁰ό.π. σελ. 54

⁸¹ό.π. σελ. 55

⁸²ό.π. σελ. 56

⁸³ό.π. σελ. 56

Αποτελούσε όπλο της παρακμάζουσας γαλλικής αριστοκρατίας την περίοδο της ανόδου της απόλυτης μοναρχίας, αλλά παράλληλα ήταν προσδεδεμένος στις μεγάλες εξεγέρσεις και «στον ζήλο για εκδίκηση του λαού»⁸⁴. Πρόκειται για έναν λόγο ο οποίος είναι εμποτισμένος με την μελαγχολία αυτού που οπισθοχωρεί και την πίκρα αυτού που υποφέρει. Δεν συνομιλεί με τον φιλοσοφικό-δικαιϊκό λόγο, καθώς οι φορείς του τον αγνοούν και δεν δέχονται να τον αναγνωρίσουν. Πρέπει να συγκρατείται στο περιθώριο, ώστε ο φιλοσοφικός-δικαιϊκός λόγος, επικρατώντας, να αναγνωρίζεται ως δίκαιο, κράτος, θεσμός⁸⁵. Ο ιστορικός-πολιτικός λόγος πρέπει να απορρίπτεται και να παραμένει στο σκοτάδι, επειδή είναι ο λόγος που στο πρόσωπο του Ηγεμόνα του Machiavelli ή στον Λεβιάθαν του Hobbes καταδεικνύει την ψευδαίσθηση και την απάτη, διακηρύσσει τον εχθρό και κηρύττει τον πόλεμο, καθώς σύμφωνα με τον Foucault «είναι ένας λόγος που κόβει το κεφάλι του βασιλιά»⁸⁶. Ο ιστορικός λόγος που διαμορφώνεται στο πλαίσιο του ιστορικού-πολιτικού λόγου, παύει να αποτελεί τον ενισχυτή της πολιτικής τάξης, τον ομογενοποιητή όλων στο πρόσωπο του κυρίαρχου, τον φακό μέσα από τον οποίο περνούσε η δόξα του μονάρχη για να μεγιστοποιηθεί στα μάτια των υπηκόων. Αυτός ο ιστορικός λόγος δεν είναι πια η αφήγηση των νικητών, ακριβώς επειδή αναγνωρίζεται ότι πάντα εντός πολέμου η νίκη ενός, είναι ταυτόχρονα η ήττα ενός άλλου, «ο θρίαμβος κάποιων, σημαίνει την καθυπόταξη κάποιων άλλων»⁸⁷. Ενάντια στην ιστορία των νικητών, προβάλλει η ιστορία των κατακτητών και των υποδουλωμένων⁸⁸. Εφόσον, η ιστορία των καθυποταγμένων δεν ταυτίζεται με την ιστορία των κατακτητών, αυτό συνεπάγεται κατ' επέκταση των παραπάνω, ότι η ιστορία δεν χαρακτηρίζεται από ενότητα, δεν παρουσιάζεται πλέον ως μία ομογενοποιημένη πραγματικότητα, αντιθέτως σχίζεται στα δύο: «η ιστορία κάποιων, δεν είναι η ιστορία κάποιων άλλων»⁸⁹. Υπό αυτή την έννοια, ο ιστορικός λόγος που συγκροτείται στο πλαίσιο του ιστορικού-πολιτικού λόγου, αποτελεί μία *αντι-ιστορία*. Αυτή η αντι-ιστορία λειτουργεί ως σαμποτάζ στην ενότητα και τη συνέχεια που αξιώνουν και προβάλλουν ιστορικά το δίκαιο και η εξουσία. Η αντι-ιστορία διασπά την ενότητα που εισηγείται η κυριαρχία του νόμου και αποδιαιρθώνει τις δεσμεύσεις που επιτάσσει το δίκαιο. Ταυτόχρονα, τερματίζει τη συνέχεια μίας θριαμβευτικής και δοξαστικής γενεαλογίας, της γενεαλογίας της εξουσίας του κυρίαρχου, διασπά την ενότητα που επιτυγχάνεται στο πρόσωπο του, ενώ διακόπτει την συνέχεια σε δύο άξονες. Στον κάθετο άξονα του ιστορικού χρόνου διακόπτει τη συνέχεια της δόξας των νικητών, την αφηγηματική σειρά που οδηγεί από την μία νίκη στην άλλη, την διαδοχή των μεγάλων ανδρών, στερώντας την

⁸⁴ό.π. σελ. 57

⁸⁵ό.π. σελ. 58

⁸⁶ό.π. σελ. 59

⁸⁷ό.π. σελ. 70

⁸⁸ό.π. σελ. 76

⁸⁹ό.π. σελ. 69

εξουσία από την γενεαλογική αυτο-δοξολογία της⁹⁰. Στον οριζόντιο άξονα μεταξύ εξουσίας και δικαίου μπαίνει ως σφήνα ανάμεσα στην νομική σύνδεση εξουσίας και κυρίαρχου και δημιουργεί ρήγμα στην συνέχεια που αξιώνει να επιβάλει το δίκαιο ως προς τον εαυτό του. Πρόκειται για μία αντι-ιστορία την οποία εγείρουν αυτοί που αποκλείονται από την ιστορία που αντιστοιχεί στον φιλοσοφικο-δικαιϊκό λόγο, οι ηττημένοι, οι αφανείς, που ήταν καταδικασμένοι «στο σκοτάδι και στη σιωπή»⁹¹. Ο Foucault τους περιγράφει παραστατικά: «Δεν έχουμε καμία συνέχεια πίσω μας. Δεν έχουμε πίσω μας την μεγαλειώδη και δοξασμένη γενεαλογία μέσω της οποίας το δίκαιο και η εξουσία επιδεικνύουν την δύναμη και το μεγαλείο τους. Βγήκαμε από τις σκιές, δεν είχαμε ούτε δόξα, ούτε δικαιώματα και γι' αυτό ξεκινάμε να μιλάμε και να λέμε την ιστορία μας»⁹².

Ο Foucault αναδεικνύει τον σαφή προσανατολισμό που έχει η αντι-ιστορία που συγκροτείται μέσα στον ιστορικό-πολιτικό λόγο, ως προς την διακοπή μίας φαινομενικά αδιάκοπης ιστορικής συνέχειας. Λέει όμως και κάτι περισσότερο, το οποίο παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον ως προς τις δυνατότητες συνάντησης και αναλογίας με την ανατίναξη του ιστορικού συνεχούς που διατυπώνει ο W. Benjamin. Ένας τέτοιος λόγος, ένας τέτοιος τρόπος ιστορικής συγγραφής, σύμφωνα με τον Foucault, προσιδιάζει σε «προφητική ρήξη»⁹³. Συνδέεται με τη δυστυχία και το μαρτύριο των προγόνων, αφού δεν αναφέρεται σε κάποια νίκη, αλλά στις ήττες, στις υποσχέσεις και στις ελπίδες που έχουν προηγηθεί. Σε αντίθεση με την ρωμαϊκή αντίληψη για την ιστορία —η οποία διατηρείται συμπαγής και στον Μεσαίωνα— όπου η εξουσία εμφανίζεται αδιάλειπτη, συνεχής και μεγαλειώδης, συγκροτείται ένας αντίλογος με θεολογικά χαρακτηριστικά και βιβλική μορφή «πιο κοντά στον μυθικό-θρησκευτικό λόγο των Εβραίων»⁹⁴. Ο Foucault θεωρεί πως η βίβλος αποτέλεσε το σημείο αναφοράς για θρησκευτικούς και πολιτικούς αγώνες στο τέλος του μεσαίωνα, με αφετηρία την φτώχεια και την καταπίεση, συνδεδεμένη με την μορφή της εξέγερσης και επανάστασης που αμφισβητεί βίαια την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων⁹⁵. Αυτή η βιβλική μορφή της ιστορίας έλαβε θέση αντιλόγου στον ιστορικό λόγο της εξουσίας, ενάντια στην κυριαρχία του μονάρχη και της εκκλησίας. Ενάντια σε αυτό που μοιάζει με ένα αρχείο θριάμβων, με το έργο «ενός χρονικογράφου που καταγράφει , μέρα τη μέρα, την ιστορία και το αδιάκοπο μεγαλείο της εξουσίας»⁹⁶, ο βιβλικός-ιστορικός λόγος συγκροτεί μια αντι-μνήμη. Το δίκαιο ομογενοποιεί την μνήμη, την μετασχηματίζει σε χρονικό «όπου τίποτα δεν θα ξεχαστεί»⁹⁷, ως βασική λειτουργία της

⁹⁰ «με μία σχεδόν αβάσταχτη ένταση...», βλ. ο.π. σελ. 66 και σελ. 70

⁹¹ ό.π. σελ. 70

⁹² ό.π. σελ. 70

⁹³ ό.π. σελ. 71

⁹⁴ ό.π. σελ. 71

⁹⁵ ό.π. σελ. 74

⁹⁶ ό.π. σελ. 71

⁹⁷ ό.π. σελ. 72

αυτοσυντήρησης του. Η βιβλική ιστορία, φέρνει στην επιφάνεια αυτό που ενδελεχώς και σκοπίμως είχε παραχαρακτεί και κρατηθεί κρυφό. Μέσα από την απαλλοτρίωση μίας *σφραγισμένης αλήθειας*, η αντι-ιστορία μέσω της αντι-μνήμης αποτελεί μία διαρκή πρόκληση απέναντι στο δίκαιο, δείχνοντας πως «οι νόμοι εξαπατούν, οι βασιλιάδες φοράνε μάσκες, η εξουσία δημιουργεί ψευδαισθήσεις και οι ιστορικοί λένε ψέμματα»⁹⁸. Η πρόκληση όμως που εγείρει δεν σταματά στην κριτική, αλλά εκδηλώνεται και ως επίθεση, αποτελεί ένα αίτημα κάποιου, ενός υποδουλωμένου απέναντι σε έναν κυρίαρχο. Αν η κυρίαρχη ιστορία έχει ως στόχο την αναπαραγωγή της εξουσίας του δικαίου στο διηνεκές, η αντι-ιστορία στην βιβλική της μορφή κατευθύνεται στην ολοκληρωτική καταστροφή του. Είναι αυτή που «κηρύττει τον πόλεμο στους νόμους...» για να «...κάνει την κοινωνία κομμάτια»⁹⁹.

Είναι σημαντικό να διευκρινιστεί πως ο ιστορικός-πολιτικός λόγος στον οποίο είναι εγγεγραμμένη η βιβλική μορφή της ιστοριογραφίας, αναφέρεται στο σχήμα του πολέμου ως μία συνθήκη που διαπερνά την ιστορία γενικά, διατρέχει όλους τους μετασχηματισμούς και συντελείται διαρκώς, αδιάκοπα, είτε ανοικτά, είτε κάτω από το πέπλο της ειρήνης και της τάξης. Ταυτόχρονα όμως αναφέρεται πάντα σε συγκρούσεις συγκεκριμένες, σε πραγματικούς αντιπάλους και μάχες που έχουν συμβεί. Διατυπωμένο διαφορετικά, ο ιστορικός-πολιτικός λόγος μπορεί να παρουσιάζει τον πόλεμο ως γενική ιστορική σταθερά, αλλά παράλληλα δεν ξεφεύγει ποτέ από το ιστορικό πλαίσιο, από συγκεκριμένες ιστορικές συνδηλώσεις και «αναπτύσσεται απόλυτα εντός της ιστορικής διάστασης»¹⁰⁰. Το σχήμα του πολέμου μπορεί να δοκιμαστεί ως θεμελιώδης αρχή για την ανάλυση των σχέσεων δύναμης, ωστόσο μπορεί να συναρθρώνεται με διαφορετικούς λόγους οι οποίοι είναι ιστορικά προσδιορισμένοι ή έστω προσδιορίσιμοι. Για παράδειγμα το σχήμα του διαχωρισμού της κοινωνίας σε δύο αντίπαλες πλευρές, παρά την φαινομενική πολλαπλότητα της εκάστοτε τυπικής-νομικής κοινωνικής διαστρωμάτωσης, έχει προϋπάρξει του ιστορικού-πολιτικού λόγου, όμως μόλις τον 17ο αι. συγκροτείται ως συγκεκριμένη αντίληψη της ιστορίας¹⁰¹. Ο πόλεμος στον οποίο αναφέρεται ο ιστορικός πολιτικός λόγος είναι σύμφωνα με τον Foucault, ένας φυλετικός πόλεμος¹⁰², με την έννοια ενός σχίσματος, μίας διαχωριστικής γραμμής αποκλειστικά μεταξύ δύο αντιπάλων που διαπερνά κάθε κοινωνικό σχηματισμό σε όλη την έκταση του, από την κορυφή μέχρι

⁹⁸ό.π. σελ. 72

⁹⁹ό.π. σελ. 73

¹⁰⁰ό.π. σελ. 55

¹⁰¹ό.π. σελ. 51

¹⁰²Το σχήμα του φυλετικού πολέμου, διαπερνά ολόκληρη τη σειρά των διαλέξεων του Foucault και αποτελεί κεντρικό θέμα που πραγματεύεται γενεαλογικά-ιστορικά από τον 17ο αι. μέχρι και τον 20ο και αποτελεί μέρος της θεωρητικής υποστήλωσης της έννοιας της βιοεξουσίας και της βιοπολιτικής της ανθρώπινης φυλής (που εμφανίζεται στο πλάι της ανατομο-πολιτική του ανθρώπινου σώματος) που παρουσιάζεται στο τέλος των διαλέξεων (βλ. σελ. 243). Ωστόσο, σε αυτή την εργασία θα αναφερθεί συνοπτικά ο όρος για λόγους συνάφειας, οικονομίας και εστίασης στον ιστορικό-πολιτικό λόγο και στην ιστοριογραφία που αντιστοιχεί σε αυτόν.

τη βάση. Η φυλή εδώ διατυπώνεται με την πιο ευρεία έννοια: Οποιοιδήποτε και αν είναι οι συμμετέχοντες ή αντίπαλοι, φυλές, έθνη, τάξεις και ούτω καθ' εξής, ο διαχωρισμός σε δύο *φυλές* αποτελεί την βάση πάνω στην οποία προκύπτει και αναπτύσσεται οποιαδήποτε μορφή κοινωνικού πολέμου¹⁰³. Είναι χαρακτηριστική η αναφορά του Foucault στην αλληλογραφία των K. Marx και F. Engels το 1882, με τον Marx να δηλώνει: «Γνωρίζεις πολύ καλά που θεμελιώνουμε την ιδέα μας για τον ταξικό αγώνα. Την θεμελιώνουμε στο έργο των Γάλλων ιστορικών που έκαναν λόγο για τον φυλετικό αγώνα»¹⁰⁴. Ο Foucault προσθέτει ότι στην πραγματικότητα δεν πρόκειται για την ύπαρξη δύο διακριτών φυλών, αλλά για τον διαχωρισμό μέσα στην ίδια φυλή ανάμεσα σε ανώτερο και κατώτερο. Η θεώρηση του πολέμου ως φυλετικού πολέμου παραμένει ως ιστορική αναλυτική αρχή του ιστορικού πολιτικού λόγου από τον 17ο στον 19ο αι., παρόλα αυτά η δυσιστική διάσταση χάνεται και αυτός ο αντιεξουσιαστικός-αντινομικός λόγος, ένας λόγος που αφορούσε κοινωνικές συγκρούσεις, επαναδομείται και επαναλειτουργεί ως κρατικός, συντηρητικός λόγος, ως *κρατικός ρατσισμός*¹⁰⁵. Κατά τη διάρκεια του 19ου αι. το στοιχείο του πολέμου ως αναλυτικό σχήμα υποχωρεί, αποδιαιρθώνεται και χάνει τη συνοχή του, ώστε τελικά να απαλειφτεί από τον ιστορικό λόγο, ακριβώς επειδή –ειδικά μετά την εμπειρία της Γαλλικής Επανάστασης– αποτελούσε το πιο επικίνδυνο και ριζοσπαστικό στοιχείο για την αντίληψη των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων και της ιστορίας γενικά¹⁰⁶. Ο ιστορικός-πολιτικός λόγος, με την υποχώρηση και την απώλεια του πολέμου ως θεμελιώδους αρχής, αλλοιώνεται και από όπλο εντός των συγκρούσεων, αντιστρέφεται και μετασχηματίζεται –με παράδοξο τρόπο όπως παρατηρεί ο Foucault– σε εργαλείο κανονικοποίησης. Μέσα από εσωτερικές μεταλλαγές ο πόλεμος, από συγκροτητική αρχή της ιστορίας, αστικοποιείται και μεταβάλλεται σε όρο συντήρησης της κοινωνικής συνοχής, σημαδεύοντας για τον Foucault την μεγάλη υποχώρηση από το *ιστορικό στο βιολογικό*¹⁰⁷.

Σε αυτή τη βάση, προκύπτουν σημαντικά ερωτήματα ως προς τη θέση του Foucault απέναντι στον ιστορικό-πολιτικό λόγο, το αν αυτή η θέση είναι αμιγώς περιγραφική, κριτική, αξιολογική ή ακόμα και μία στρατηγική θέση που επιδοκιμάζει ο ίδιος ο στοχαστής. Η απάντηση δεν μπορεί να είναι μονοσήμαντη, εφόσον η σκοπιά του συγγραφέα δείχνει να μετατοπίζεται, αναλόγως με το στάδιο συγκρότησης του επιχειρήματος στο οποίο βρίσκεται η ανάλυση. Πράγματι ο Foucault, υπενθυμίζει διαρκώς, πράγμα που διαπερνάει όλες τις διαλέξεις, ότι βρίσκεται σε μία αναζήτηση, θέτει ερωτήματα και στήνει ένα παιχνίδι για το οποίο ισχυρίζεται ότι δεν γνωρίζει που μπορεί να οδηγήσει ή για το αν θα συνεχίσει ο ίδιος να το παρακολουθεί. Τα επιχειρήματα συγκροτούνται

¹⁰³ό.π. σελ. 60

¹⁰⁴ό.π. σελ. 79

¹⁰⁵ό.π. σελ. 62

¹⁰⁶ό.π. σελ. 215

¹⁰⁷ό.π. σελ. 216

διαρκώς με τη μορφή θέσης ερωτημάτων και αναζήτησης απαντήσεων σε αυτά. Ακόμη και στο τέλος, στην σύνοψη των διαλέξεων, το κεντρικό ερώτημα επιμένει και ξανακατατίθεται σαν να μην έχει απαντηθεί: «Μπορεί ο πόλεμος να λειτουργήσει ως τρόπος ανάλυσης των σχέσεων εξουσίας;»¹⁰⁸. Ο Foucault πράγματι θέτει στο στόχαστρο της κριτικής του το φιλοσοφικό-δικαιϊκό μοντέλο της κυριαρχίας και του δικαίου και γι' αυτό το λόγο το στρατηγικό μοντέλο που ακολουθεί είναι αυτό των σχέσεων δύναμης και του διαρκούς πολέμου. Όπως σημειώνει ο A. Davidson στην εισαγωγή του¹⁰⁹, το σχήμα του πολέμου ήταν κεντρικό για την ανάλυση των σχέσεων εξουσίας για το έργο του Foucault την περίοδο 1975-1976. Παρόμοια επιχειρήματα έχουν κατατεθεί στην σχετικά περιορισμένη συζήτηση γύρω από τις διαλέξεις, δίνοντας έμφαση στην στρατηγική και στον πόλεμο, όχι απλώς ως επιμέρους στοιχεία στους σχηματισμούς εξουσίας και γνώσης, αλλά ως αρχές που διαπερνούν σχέσεις, πρακτικές και λόγους¹¹⁰. Αντίστοιχα, οι A. Fontana και M. Bertani, εφιστούν την προσοχή στο ίδιο ζήτημα. Για την ανάλυση των σχέσεων εξουσίας και κατ' επέκταση της σχέσης εξουσίας και αντίστασης, ο Foucault υιοθετεί το σχήμα του αγώνα κατ' αντιπαράθεση με το δικαιϊκό σχήμα της κυριαρχίας. Οι δύο σχολιαστές τονίζουν παρόλα αυτά, τις αμφιβολίες του στοχαστή και τις προφυλάξεις που παίρνει απέναντι στην υποστήριξη μίας πάγιας θέσης. Όπως παραθέτουν, ο Foucault σε μία από τις συνεντεύξεις που έδωσε μετά τις διαλέξεις, παίρνει μία απόσταση από μία οριστική απάντηση: «Είναι η σχέση μεταξύ των δυνάμεων, όσον αφορά το πεδίο της πολιτικής, μια πολεμική σχέση; Προσωπικά δεν νιώθω έτοιμος να απαντήσω σε αυτό, με ένα οριστικό ναι ή όχι»¹¹¹. Παρόλα αυτά, υπάρχουν στοιχεία στο κείμενο που μπορούν να συνθέσουν μία, έστω μερική και προσωρινή, απάντηση. Στην αρχή των διαλέξεων, ο Foucault δέχεται ότι το έργο του έως και τις διαλέξεις, είναι εγγεγραμμένο στο σχήμα του αγώνα και της καταστολής¹¹². Αμέσως όμως, παραδέχεται ότι αυτό έχει γίνει με ελλιπή τρόπο, ότι θα δοκιμάσει να το διερευνήσει και να το αντιμετωπίσει αναστοχαστικά, να το αναπροσαρμόσει και ακόμα και ίσως να το εγκαταλείψει. Αν και το σχήμα του πολέμου τίθεται ερευνητικά και η καταλληλότητα του για την ανάλυση των σχέσεων εξουσίας παραμένει ένα ερώτημα, η στρατηγική του θέση ως μία κριτική προσέγγιση της σχέσης δικαίου και κυριαρχίας στην οποία εστιάζει αυτή η εργασία παραμένει σαφής. Ο Foucault, δηλώνει με ξεκάθαρο τρόπο, πως ένας τρόπος αντίληψης και ερμηνείας της ιστορίας που βασίζεται στις σχέσεις δύναμης και στον πόλεμο ως αρχές ανάλυσης μπορεί να συσχετίσει «τον πόλεμο, την θρησκεία, την πολιτική, τις συμπεριφορές και τους χαρακτήρες» και γι' αυτό μπορεί να λειτουργήσει ως αρχή κατανόησης της ιστορίας γενικά¹¹³.

¹⁰⁸ό.π. σελ. 266

¹⁰⁹βλ. την εισαγωγή της αμερικανικής έκδοσης "Society Must Be Defended"

¹¹⁰Reid J., Foucault on Clausewitz: Conceptualizing the Relationship Between War and Power, σελ. 4

¹¹¹βλ. το παράθεμα "Society Must Be Defended", σελ. 282

¹¹²ό.π. σελ. 17

¹¹³ό.π. σελ. 163

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, το σημείο ενδιαφέροντος για αυτή την εργασία αποτελεί η κριτική του δικαίου που αναπτύσσεται εντός των διαλέξεων, καθώς και η σκιαγράφηση μίας πολιτικής προέκτασης αυτού που ο Foucault περιγράφει ως ιστορική ασυνέχεια. Πράγματι, μέσα στις διαλέξεις, μέσω της γενεαλογίας του ιστορικού-πολιτικού λόγου που βασίζεται στον πόλεμο, εμφανίζεται η πολιτική πρόταση που δεν μπορεί να είναι άλλη από την εξέγερση ή την επανάσταση: «Θα ήθελα να δείξω πως μία ανάλυση αυτού του τύπου προφανώς συναρθρώνεται με επαναστατικές ελπίδες, ένα επείγον κάλεσμα για εξέγερση και επίσης πολιτικές της εξέγερσης ή της επανάστασης. Αυτό και όχι ο ρατσισμός¹¹⁴ είναι το βασικό μου πρόβλημα»¹¹⁵. Η αδικία και η βία που ασκείται στο όνομα του νόμου, όχι μόνο εντός του, αλλά και στις παρυφές του, έξω και κάτω από αυτόν –δηλαδή στον χώρο που το δίκαιο θέλει να καταλάβει και στον οποίο η εξουσία προσπαθεί να απλωθεί– δεν μπορούν παρά να υπενθυμίζουν τον πόλεμο που διεξάγεται εντός ειρήνης. Η πλευρά που αντιλαμβάνεται με αυτό τον τρόπο την ιστορία, ως δηλαδή μία πρακτική αντι-ιστορίας ενάντια στην ιστορία που υπηρετεί το δίκαιο, είναι σύμφωνα με τον Foucault, αδιαχώριστη από την ιδέα της επανάστασης, σε βαθμό που ο επαναστατικός λόγος να εξαρτάται και να προκύπτει από την ίδια την αντι-ιστορία και τον διαρκή πόλεμο στον οποίο αυτή αναφέρεται¹¹⁶. Η πολιτική, ως συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα, αναφέρεται σε έναν πόλεμο διαρκή, που διεξάγεται από πάντα εντός μίας ιστορίας (η οποία με τη σειρά της συγκροτείται μόνο εντός του πολέμου) της οποίας η κίνηση είναι ατέρμονη¹¹⁷. Ωστόσο, αν η τελική έκβαση μπορεί να είναι μόνο πολεμική, κρινόμενη στις συγκρούσεις και στις μάχες, τότε απομένει μία τελική μάχη - και εδώ ο Foucault προσδίδει ιδιαίτερη έμφαση- που θα τερματίσει την πολιτική και θα διακόψει την άσκηση της εξουσίας ως διαρκή πολεμική διαδικασία¹¹⁸. Αυτή η τελευταία μάχη δεν μπορεί να είναι παρά η εξέγερση ή η επανάσταση η οποία θα αποτελέσει την διακοπή: «Η κοινωνική τάξη πραγμάτων είναι ένας πόλεμος και η εξέγερση είναι το τελευταίο επεισόδιο που θα βάλει ένα τέλος σε αυτόν»¹¹⁹. Για τους ιστορικούς που αντιμετώπισαν την ιστορία ως διαρκή πόλεμο, η επανάσταση δεν προβάλλει μόνο ως τελευταία μάχη, αλλά και ως *εκδίκηση*¹²⁰. Ίσως, η μεγαλύτερη έμφαση δίνεται στην παραπομπή του Foucault στον Πετράρχη, ο οποίος αναρωτήθηκε: «Υπάρχει κάτι

¹¹⁴ Ο ρατσισμός αναφέρεται στην παρανόηση της έννοιας του φυλετικού πολέμου, την οποία ο Foucault επικροτεί, καθώς ο λόγος περί φυλετικού πολέμου όπως τον εννοιολογεί ο στοχαστής, δεν συνδέεται μονομερώς με τον ρατσισμό και τον κρατικό ρατσισμό, αλλά με επαναστατικά κινήματα πριν αποδιαρθρωθεί στα τέλη του 19ου αι. Στο πλαίσιο της έννοιας του φυλετικού αγώνα αναπτύχθηκε η έννοια του έθνους στη ευρεία της μορφή και στο πλαίσιο της τελευταίας συγκροτήθηκαν οι έννοιες της φυλής και της τάξης. βλ. σελ. 142

¹¹⁵ ό.π. σελ. 88

¹¹⁶ ό.π. σελ. 78

¹¹⁷ ό.π. σελ. 109

¹¹⁸ Αναφερόμενος στην αντιστροφή της γνωστής φράσης του Clausewitz, ο Foucault σημειώνει: «Αυτό σημαίνει ότι η τελευταία μάχη θα βάλει ένα τέλος στην πολιτική, ή με άλλα λόγια, ότι η τελευταία μάχη επιτέλους -και εννοώ "επιτέλους"- θα διακόψει την άσκηση της εξουσίας ως διαρκή διαμάχη» βλ. ο.π. σελ 16

¹¹⁹ ό.π. σελ. 110

¹²⁰ ό.π. σελ. 271

περισσότερο στην Ιστορία, από το εγκώμιο της Ρώμης;»¹²¹. Ο Foucault δηλώνει εντυπωσιασμένος με την βαρύτητα αυτής της δήλωσης και την διασκευάζει σε σύνδεση με την αντι-ιστορία και σε πρώτο πληθυντικό: «Και εμείς ρωτάμε... ...υπάρχει τίποτα περισσότερο στην Ιστορία από το κάλεσμα για επανάσταση και τον φόβο της επανάστασης;»¹²²

¹²¹ό.π. σελ. 74

¹²²ό.π. σελ. 83

Ο Benjamin, στο 'Για μια Κριτική της Βίας, μέσα από το εγχείρημα της θεμελίωσης μίας κριτικής της βίας συνδεδεμένης με την κριτική του δικαίου και με την ιδέα της δικαιοσύνης, συλλαμβάνει την έννοια της καταστροφής η οποία συγκροτείται ως σύμπλεξη της δικαιοσύνης και της πολιτικής και η οποία συσχετίζεται άμεσα με την ιδέα της ιστορικής ρήξης, ως ακριβώς η πολιτική στιγμή της. Το συγκεκριμένο έργο, ανήκει στην πρώιμη περίοδο του Benjamin (1921) και εμπεριέχει σημαντικές προκλήσεις, ως προς την ερμηνευτική του πραγματέυση, τόσο εξαιτίας των κεντρικών θεολογικών στοιχείων και των έντονων βιβλικών αναφορών, αλλά και επειδή, σύμφωνα με τον Andrew Benjamin, η κειμενική του συγκρότηση δεν αποτελεί μία γραμμική ανάπτυξη ενός επιχειρήματος, αλλά ίσως προσιδιάζει περισσότερο σε μία σειρά από αλληλεπικαλυπτόμενα στοιχεία¹²³. Παρόλο που πράγματι δεν διαφαίνεται εύκολα το πως ο θεωρητικός σκελετός φτάνει στην ολοκλήρωση του, ωστόσο η σύνθεση των επιμέρους επιχειρημάτων στοιχειοθετεί μία πρωτόγνωρη και ριζική κριτική του δικαίου, καθώς και σκιαγραφεί πολιτικές θέσεις που απορρέουν από αυτήν.

Ήδη από στις πρώτες προτάσεις, ο Benjamin συλλαμβάνει τη βία όχι ως μία φυσική συνθήκη, μία προσδιορίσιμη πρακτική με φυσικούς όρους, αλλά συγκροτεί την έννοια της ηθικά, αφού εντοπίζει την αιτία της ως φαινομένου σε σχέση με τις ηθικές αξίες, οι οποίες εμπίπτουν εντός της σφαίρας των εννοιών του δικαίου και της δικαιοσύνης. Η θεμελίωση οποιασδήποτε έννομης τάξης, ως μίας τάξης που θεσπίζει και συντηρεί το δίκαιο, δεν μπορεί παρά να διέπεται από τη σχέση μέσων και σκοπών¹²⁴, η λειτουργικότητα της οποίας εγκαθιδρύει ένα πλαίσιο για την υπάρχουσα σχέση μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης¹²⁵.

Ο Benjamin ξεκινάει την ανάπτυξη μίας κριτικής του δικαίου πραγματοποιώντας μία βασική διάκριση, τα όρια της οποίας ωστόσο θα ρευστοποιηθούν στη συνέχεια για να καταδείξουν αυτό που είναι εγγενές σε κάθε μορφή του δικαίου, παρά τις τυπικές διαφοροποιήσεις του. Η διάκριση βασίζεται στη σύνδεση των μορφών δικαίου με τη σχέση μέσων και σκοπών, με τις δύο ιστορικές μορφές που προκύπτουν να είναι αφενός το φυσικό και αφετέρου το θετικό δίκαιο. Το φυσικό δίκαιο θεμελιώνει την νομιμότητα στη σφαίρα των σκοπών, καθώς οι φυσικοί σκοποί, ως δίκαιοι σκοποί, νομιμοποιούν τα μέσα για την επίτευξη τους. Στο πλαίσιο αυτή της σχέσης μέσων-σκοπών εντός του φυσικού δικαίου, όπου την δεσπόζουσα θέση καταλαμβάνουν οι σκοποί, η βία νοείται ως μία μη-αξιολογήσιμη από μόνη της φυσική σταθερά, ένα *φυσικό δεδομένο*, ή αλλιώς όργανο, η χρήση του οποίου αποτιμάται ως προς την αποτελεσματικότητα επίτευξης των φυσικών –και άρα

¹²³Benjamin A., Working With Walter Benjamin: Recovering a Political Philosophy, σελ. 94

¹²⁴Benjamin W., Για μία Κριτική της Βίας, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα (2014), σελ. 5

¹²⁵Benjamin A., Working With Walter Benjamin: Recovering a Political Philosophy, σελ. 104

δίκαιων— σκοπών. Το θετικό δίκαιο, αντίθετα από το φυσικό, δεν αναγνωρίζει την καθολικότητα οποιουδήποτε σκοπού ως φυσικού και θεμελιώνει την δικαιοσύνη των σκοπών στη σφαίρα των μέσων, των οποίων η νομιμότητα προκύπτει και επαληθεύεται ιστορικά. Κατ' επέκταση, η βία μετατοπίζεται από τη σφαίρα των σκοπών σε αυτή των μέσων και η επικυρωσιμότητα της εξαρτάται από κριτήρια ιστορικά, εφόσον η βία δεν νοείται ως φυσική αρχή, αλλά ως ένα *ιστορικό προϊόν*. Τοποθετείται εξισωτικά, δηλαδή, ως ένα μέσο ανάμεσα σε άλλα, κάτω από την κρίση σε σχέση με το ιστορικό συγκείμενο. Ωστόσο, παρά το φαινομενικά αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα σε φυσικό και θετικό δίκαιο, αφού προβάλλουν το ένα ως αντιστροφή του άλλου ως προς την προτεραιότητα των όρων εντός της σχέσης μέσων και σκοπών, τελικά ταυτίζονται λόγω της κοινής θεμελιακής τους μήτρας. Αλληλοκαθρεφτίζονται μέσα στο δόγμα της σχέσης μέσων και σκοπών, όπου εξίσου συγκροτούνται: *«Οι δίκαιοι σκοποί μπορούν να επιτευχθούν μόνο με νόμιμα μέσα, τα νόμιμα μέσα χρησιμοποιούνται για την επίτευξη δίκαιων σκοπών»*¹²⁶. Στον κοινό τόπο συγκρότησης κάθε νομικού συστήματος, δηλαδή στη σχέση μέσων και σκοπών, το δίκαιο συναντά τον ορισμό του¹²⁷. Εφόσον ο Benjamin θέτει ως στόχο την αναζήτηση κριτηρίων για την κριτική της βίας -τα οποία δεν μπορούν να ανευρεθούν παρά μόνο κατά την δυνάμει θεώρηση της ως ηθικό μέσο και συγκριτικά με τον χαρακτήρα άλλων μέσων- ξεκαθαρίζει πως ο προσδιορισμός της δικαιοσύνης που συνδέεται με την σφαίρα των σκοπών, εκτοπίζεται από το συγκεκριμένο πεδίο της κριτικής του προσέγγισης. Στρέφει την αναζήτηση του στο θετικό δίκαιο, καθώς μόνο σε αυτό συντελείται η ιστορικά προσδιορισμένη επικύρωση ή ακύρωση των βίαιων μέσων. Ωστόσο, τον προσδιορισμό της παραπάνω διάκρισης ως επικυρωμένης και μη επικυρωμένης βίας, ακολουθεί η αμφισβήτηση της ίδιας της διάκρισης. Τίθεται υπό διερώτηση το ίδιο της το νόημα, πράγμα που λειτουργεί ως σήμα για την δυνατότητα μίας κριτικής του δικαίου εν όλω, όχι από μία δικαιοϊκή, αλλά από μία *ιστορικο-φιλοσοφική σκοπιά*¹²⁸.

Ο Benjamin οριοθετεί την κριτική προσέγγιση του στο σύγχρονο του ευρωπαϊκό νομοθετικό πλαίσιο, όπου και εντοπίζει αντιφάσεις που έχουν ως σημείο αναφοράς την χρήση βίας εκ μέρους του ατόμου. Θέτει το αξίωμα ότι για το δίκαιο οποιαδήποτε ενδεχόμενη χρήση βίας σε μεμονωμένο, μη θεσμικό επίπεδο εκ μέρους των ατόμων αναγνωρίζεται ως αμφισβήτηση του νομικού συστήματος και διασάλευση της τάξης. Ο Benjamin υποστηρίζει ότι καμία εξήγηση δεν είναι αρκετή για την άρνηση εκχώρησης του δικαιώματος της βίας εκ μέρους του δικαίου, παρά μόνο εκείνη που αναγνωρίζει τη σαφή πρόθεση του δικαίου να συγκρατεί τη βία στα χέρια του ως μονοπώλιο με σκοπό την αυτοσυντήρηση του¹²⁹. Εδώ εμφανίζεται η ιδέα για την ύπαρξη μίας βίας εκτός δικαίου

¹²⁶ Benjamin W., Για μία Κριτική της Βίας, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα (2014), σελ. 7

¹²⁷ Benjamin A., Working with Walter Benjamin: Recovering a Political Philosophy, σελ. 104

¹²⁸ Benjamin W., Για μία Κριτική της Βίας, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα (2014), σελ. 8

¹²⁹ ό.π. σελ. 10

και εφόσον κάθε δίκαιο θεμελιώνεται στη σχέση μέσων και σκοπών, τότε προκύπτει μία βία έξω και από αυτή τη σχέση, μία γυμνή βία που συνιστά αυτόματα απειλή, άσχετα με την ενδεχόμενη σκοποθέτηση της. Ακόμα όμως και σε περιπτώσεις που η βία ασκείται εντός δικαίου, σε περιπτώσεις δηλαδή που η χρήση βίας καλύπτεται νομικά, η άσκηση της εκτός του κρατικού μονοπωλίου συνιστά για το δίκαιο μία συνθήκη *τρόμου* -όπως την χαρακτηρίζει ο Benjamin- η οποία δεν μπορεί γίνει ανεκτή, παρά την πρόβλεψη της.

Το παράδειγμα μίας τέτοιας χρήσης βίας είναι η απεργία, η οποία διασφαλίζεται ως δικαίωμα της εργατικής τάξης αναδεικνύοντας την στο μοναδικό υποκείμενο δικαίου στο οποίο επιτρέπεται κάτι τέτοιο. Αυτό το σημείο είναι ιδιαίτερα σημαντικό, καθώς εμφανίζεται σταδιακά στο προσκήνιο εν μέσω μίας –ακόμα μερικής– αντιπαράθεσης με το δίκαιο και το κράτος, ένα φαινόμενο που θα μπορεί να αποτελέσει ένα παράδειγμα της πολιτικής στιγμής της ιστορικής διακοπής. Η απεργία προβάλλει ως αποχή από την εργασία, ως άρνηση εργασίας, πράγμα που δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να συνιστά βία. Για τον Benjamin η άρνηση αυτή ως κάτι το μη βίαιο αποτελεί καθαρό μέσο¹³⁰. Ωστόσο, με την βία να νοείται ως εκβιασμός, ή άρνηση της βίας συνιστά ταυτόχρονα τη βία της άρνησης, αποτελώντας μία πρόκληση απέναντι στην οποία το δίκαιο δεν μπορεί να παραμείνει αδιάφορο. Εκείνο το οποίο δεν είναι τίποτα παρά μία *διακοπή σχέσεων*, κάτι το παθητικό και εντελώς μη βίαιο, σε συνθήκες που αποτελεί εκβιασμό μπορεί να χαρακτηριστεί εξίσου ενεργητικό και βίαιο μέσο. Η βία ενός κατά τα άλλα μη βίαιου δικαιώματος γίνεται αντιληπτή ως τέτοια για το κράτος, όχι κατά την διαπραγμάτευση με τον εργοδότη ή την ακύρωση του, αλλά ακριβώς κατά την αμφισβήτηση της έννομης τάξης. Όταν το δικαίωμα της απεργίας από την διεκδίκηση απέναντι στον εργοδότη στρέφεται εναντίον της ίδιας της μήτρας που το καθόρισε, ο εκβιασμός μετατρέπεται σε κατάσταση έκτακτης ανάγκης και η μερική σε επαναστατική γενική απεργία.

Κατά την περιγραφή διαφορετικών ειδών βίας και τη συσχέτιση τους με αντίστοιχες μορφές δικαίου, ο Benjamin θίγει τη σχέση πολέμου και ειρήνης, πράγμα που αποτελεί σημείο συνάντησης με την κριτική του δικαίου του M. Foucault στη σειρά διαλέξεων με τίτλο 'Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας'. Ο Benjamin περιγράφει τη στρατιωτική βία και το στρατιωτικό δίκαιο ως μία παρόμοια συνθήκη με αυτήν της απεργίας ως στιγμή έγερσης προκλήσεων προς την έννομη τάξη του κράτους. Κατά την άσκηση στρατιωτικής βίας, η επικύρωση του κατακτητή που αξιώνει την αποδοχή του ως «*κύριος και νομέας*», δηλαδή η παγίωση της πολιτικής κυριαρχίας που ακολουθεί την κατάκτηση, πρέπει να συνοδεύεται από μία «*τελετουργία ειρήνης*»¹³¹. Η τελετουργία δεν είναι τίποτα περισσότερο από την αναγνώριση της νέας κατάστασης ως νέας τάξης, μέσω της ανακήρυξης της

¹³⁰Ο.π. σελ. 11

¹³¹Ο.π. σελ. 13

σε νέο δίκαιο, χωρίς να επιστρατεύεται μία θεμελίωση κάποιου είδους. Η στρατιωτική βία, ως αρχέτυπο κάθε άλλου είδους βίας, εγκαθιδρύει την νομική τάξη, όχι κατά την παύση της, αλλά κατά την άσκηση της, στη δοσμένη στιγμή της νίκης. Το συμπέρασμα του Benjamin είναι ότι το δίκαιο δεν έπεται του πολέμου, το δίκαιο δεν εισάγεται κατά την παύση της σύρραξης, αλλά ότι ως προς την ίδια την στρατιωτική βία «ενυπάρχει σε αυτή ένας νομικός χαρακτήρας». Σε ανάλογη βάση, ο Foucault παρατηρεί ότι η ειρήνη, οι νόμοι και τα δικαιώματα, δεν αποτελούν προϊόντα της ειρήνης (ακόμα και αν ο πόλεμος την διαπερνά), αλλά «γεννιούνται στο αίμα και τη λάσπη των μαχών»¹³². Η στρατιωτική βία, σύμφωνα με τον Benjamin, είναι ενσωματωμένη στον μιλιταρισμό, ο οποίος νοείται ως δεσμευτική και διευρυμένη άσκηση βίας καθ' υπόδειξη του κράτους. Στον μιλιταρισμό, η στρατιωτική βία αποκτά έναν διφυή χαρακτήρα, εφόσον έχει κατ' αρχήν νομοθετικό χαρακτήρα και ταυτόχρονα απαιτεί την πειθάρχηση των πολιτών στην κλήση της γενικής επιστράτευσης και σε ό,τι αυτή συνεπάγεται. Η βία υπό αυτούς τους όρους διακρίνεται σε βία που θεσπίζει και ταυτόχρονα σε βία που συντηρεί το δίκαιο. Αυτός ο διφυής χαρακτήρας, ως άρση του διαχωρισμού της βίας και ενοποίηση των δύο κατά τα άλλα διακριτών λειτουργιών της, δεν συναντάται μόνο κατά την απειλή ή την πραγματικότητα της πολεμικής σύρραξης, αλλά διαπερνά την ειρήνη –και επομένως υφίσταται διαρκώς– μέσω ενός άλλου θεσμού, αυτού της αστυνομίας. Η αστυνομική επιβολή του νόμου δεν επιτελεί απλώς και μόνο την εφαρμογή του δικαίου, αλλά εμπεριέχει την λειτουργία θέσπισης νέου δικαίου τόσο μέσω της έκδοσης διαταγμάτων όσο και μέσω της επιτήρησης και της επιφανιόμενης πρόληψης συντέλεσης αδικημάτων κατ' ιδίαν της βούληση. Την ίδια στιγμή που η αστυνομία εξασφαλίζει την τήρηση των νόμων, άρα διασφαλίζει ένα δοσμένο όριο, ταυτόχρονα το καταρρίπτει μέσω της ίδιας της δυνατότητας, που απορρέει από το δίκαιο, να αποφασίσει ποια πράξη και ποιος εν δυνάμει υπαίτιος συνιστούν παράβαση του ορίου, εγκαινιάζοντας ένα νέο όριο στο όνομα του. Αυτό που περιγράφεται ως «η επικύρωση των νομικών αξιώσεων κάθε διατάγματος»¹³³, προσφέρει ένα κενό για την μετάθεση του ορίου και αποτελεί την χαρακτηριστική λειτουργία της αστυνομίας μέσω της οποίας η τελευταία θεσπίζει δίκαιο. Η εξυπηρέτηση των «λόγων ασφαλείας»¹³⁴ υπό την αμφισημία μίας νομικής κατάστασης –η απόσταση από την θέσπιση μέχρι την εφαρμογή των διαταγμάτων– αποτελεί μία άμορφη βία της οποίας η φασματική παρουσία, επιτελεί την επιτήρηση του κάθε πολίτη τόσο διακριτικά, ιδεατά, άυλα, όσο και διαρκώς, πραγματικά, υλικά εντός του νεωτερικού κράτους. Αυτή ακριβώς η λειτουργία της αστυνομικής βίας η οποία δεν θεμελιώνεται πουθενά, αλλά προκύπτει από την ύπαρξη ενός κενού, συνιστά για τον Benjamin «τον μέγιστο εκφυλισμό βίας που μπορεί να

¹³²Foucault M., *Society Must be Defended*, σελ. 50 & 267

¹³³Benjamin W., *Για μία Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα (2014), σελ. 17

¹³⁴ό.π. σελ.18

συλλάβει κανείς».

Ο Benjamin αναπτύσσει περισσότερο την κριτική του προσέγγιση στο δίκαιο τόσο μέσα από την κριτική της θανατικής ποινής, η οποία ως δικαίωμα απόφασης επί της ζωής και του θανάτου συνιστά τη στιγμή της αυτοεπιβεβαίωσης του δικαίου¹³⁵, όσο και μέσα από την κριτική των κοινοβουλευτικών θεσμών, συμφωνώντας με την *ανελέητη, κατεδαφιστική* κριτική των μπολσεβίκων και των αναρχοσυνδικαλιστών απέναντι στο *θλιβερό θέαμα* της παρακμής του κοινοβουλευτισμού¹³⁶, ο οποίος απλώς επιβεβαιώνει στη γέννηση και στην κατάληξη κάθε νομικής διάταξης την βία του κράτους. Ωστόσο, η σύνδεση της κριτικής του δικαίου με τις πολιτικές της προεκτάσεις που ενδιαφέρουν αυτή την εργασία, διαφαίνεται πολύ περισσότερο στην προσέγγιση του Benjamin πάνω στους ταξικούς αγώνες και πιο συγκεκριμένα στις μορφές της απεργίας. Ο Benjamin έχει ήδη διακρίνει διαφορετικές μορφές απεργίας, διαχωρίζοντας σε ένα πρώτο επίπεδο την μερική-παθητική από την γενική-επαναστατική απεργία. Ωστόσο, η ιδέα της απεργίας που έχει σκιαγραφηθεί, αρχικά, ως μία από τις απειλητικές περιπτώσεις που μπορεί να συνιστούν τρόπο για το δίκαιο, τελικά καταλαμβάνει πολύ σημαντική θέση ως προς την δυνατότητα ύπαρξης πολιτικών καθαρών μέσων που στρέφονται ενάντια στην έννομη τάξη. Ο Benjamin αντλεί ρητά τον διαχωρισμό της απεργίας σε δύο *ουσιωδώς διαφορετικούς* τύπους από τον Georges Sorel¹³⁷. Η απεργία διακρίνεται σε γενική-πολιτική και σε γενική-προλεταριακή. Η πρώτη λαμβάνει χώρα ως μέσο για πετύχει ένα σκοπό, συνομιλεί με τους θεσμούς και επομένως διαπραγματεύεται με το κράτος την ικανοποίηση των αιτημάτων της. Έχει αιτήματα προς ικανοποίηση και η βία της επομένως μπορεί να νοηθεί ως εκβιασμός και να αντιστοιχεί σε κάτι το μετρήσιμο, να ενταχθεί σε μία οικονομία, να αποτελέσει μέσο πίεσης για την επιτυχία μίας συνδιαλλαγής. Η δεύτερη δεν συνομιλεί με κανέναν θεσμό, δεν απευθύνεται στο κράτος, ούτε έχει αιτήματα που μπορούν να ικανοποιηθούν. Η βία της είναι άμεση και αδιαμεσολάβητη, δεν εντάσσεται σε καμία μορφή διαιτησίας, δεν υπάγεται στους κανόνες μίας διαπραγμάτευσης με τον αντίπαλο: «...κηρύττει με σαφήνεια την αδιαφορία της για τα υλικά κέρδη των διεκδικήσεων, δηλώνοντας ότι επιθυμεί την κατάλυση του κράτους»¹³⁸. Η απεργιακή βία της πολιτικής απεργίας εντάσσεται σε μία ανακατανομή των όρων της σχέσης χωρίς να την αμφισβητεί και εγγράφεται σε έναν λόγο ο οποίος αρθρώνεται ως αίτημα με τη μορφή διεκδίκησης που δεν μπορεί να αποκοπεί από την έννοια της συναλλαγής. Τα όρια της είναι συγκεκριμένα και καθορίζονται από την βελτίωση των όρων εργασίας. Αντίθετα, η βία της γενικής προλεταριακής απεργίας, είναι καθαρό μέσο, καθώς δεν αποτελεί τρόπο διαμεσολάβησης της σύγκρουσης, αλλά είναι σύγκρουση η ίδια και δεν μπορεί να

¹³⁵ό.π. σελ. 16

¹³⁶Lowy M., Κόντρα στο Ρεύμα: Ο Ρομαντικός Αναρχισμός του Βάλτερ Μπένγιαμιν, εκδ. Πανοπτικών, σελ. 23

¹³⁷ό.π. σελ. 22

¹³⁸ό.π. σελ. 23

υποβιβαστεί σε εκβιασμό. Η βία της πολιτικής απεργίας, ως βία εντός μίας σύγκρουσης που επιλύεται και επιβεβαιώνεται θεσμικά, εντάσσεται στις μορφές βίας που θεσπίζουν και συντηρούν το δίκαιο, έχει χαρακτήρα νομοθετικό. Η καθαρή βία της προλεταριακής απεργίας, που στρέφεται αποκλειστικά προς την *καταστροφή της κρατικής εξουσίας*, έχει χαρακτήρα αναρχικό. Δεν μπορεί να νοηθεί ως μέσο, καθώς καταστρέφει όχι μόνο το κράτος, αλλά και το δίκαιο το οποίο θεμελιώνεται στη σχέση μέσων και σκοπών. Δεν αποτελεί μέσο για την επίτευξη της καταστροφής, καθώς είναι καταστροφή η ίδια: «Πρόκειται για μία ανατροπή την οποία αυτός ο τύπος απεργίας μάλλον δεν την προκαλεί, αλλά την πραγματώνει»¹³⁹.

Η επιρροή του Sorel διαδραματίζει σημαντικό ρόλο, όχι μόνο ως προς τον διαχωρισμό της απεργίας σε δύο τύπους, αλλά και σχετικά με τη στιγμή της ρήξης, όχι ως μία στιγμή έναρξης και υλοποίησης ενός προγράμματος ή αφετηρίας της μετεπαναστατικής ανοικοδόμησης. Δεν σχεδιάζει την ουτοπία, καθώς αρνείται οτιδήποτε προσιδιάζει σε νομοθετικό χαρακτήρα. Ο Benjamin αναγνωρίζει στον Sorel την συνειδητή άρνηση να ενσωματώσει τον καταστροφικό χαρακτήρα της προλεταριακής απεργίας στο πλαίσιο ενός σχεδίου και προσδένει αυτή την αντίληψη στο μαρξικό έργο. Οι συνδέσεις με το έργο του Sorel "Σκέψεις πάνω στη Βία" υποστηρίζουν πράγματι τα κεντρικά σημεία αναφοράς του Benjamin ως προς τις ιδέες της καταστροφής, του ταξικού μίσους και της έννοιας του αναίμακτου. Ο Sorel προσδένει την επανάσταση και την καταστροφική της δύναμη στην πρακτική της γενικής απεργίας¹⁴⁰, μέσα στην οποία *περικλείεται ως μύθος ολόκληρος ο σοσιαλισμός*¹⁴¹. Η συνδικαλιστική γενική απεργία, μπορεί να αποτελέσει μια κατάσταση κρίσης, μια στιγμή κινδύνου και «κανένας δεν μπορεί να προβλέψει τι μπορεί να βγει από τέτοιες συμπλοκές» οι οποίες μπορούν να εξελιχθούν σε μία *ναπολεόντεια μάχη*, δηλαδή μία μάχη που αποτελεί η ίδια την στιγμή αποφασιστικής σημασίας σε μία σύγκρουση που «τσακίζει οριστικά τους ηττημένους». Για τον Sorel υπάρχει μία διάκριση της βίας, η οποία αρχικά αντιμετωπίζεται υλικά και προβάλλει ως ένα μετρήσιμο μέγεθος. Η ταξική βία εκ μέρους του προλεταριάτου δεν μπορεί να εξομοιώνεται με τις «αγριότητες των επαναστατών του '93»¹⁴², με αυτό που περιγράφει ο Sorel ως το τυφλό μίσος των Ιακωβίνων, των αστών επαναστατών, καθώς «μια κοινωνική επανάσταση, διεξαγόμενη από πραγματικούς συνδικαλιστές, δεν θα ρυπανθεί με τις φρικαλεότητες της αστικής επανάστασης».

Παρόλα αυτά, η εννοιολόγηση της βίας με φυσικούς όρους υποχωρεί και τίθεται υπό αμφισβήτηση στη συνέχεια, αφού η προλεταριακή βία μετατοπίζεται, —χωρίς να ταυτίζεται— σε μία αντίληψη

¹³⁹ό.π. σελ. 23

¹⁴⁰Sorel, G. "Σκέψεις Πάνω στη Βία", σελ. 31

¹⁴¹Sorel, G. "Σκέψεις Πάνω στη Βία", σελ. 88

¹⁴²ό.π. σελ.78

κοντά σε αυτή του Benjamin για την καθαρή βία¹⁴³. Ο Sorel θεωρεί πως η προλεταριακή βία δεν εντάσσεται ως ανταπάντηση στον ιστορικό κύκλο βίας στον οποίο εντάσσονται οι αστικές επαναστάσεις, αλλά η βία της διακρίνεται ποιοτικά και όχι μόνο ποσοτικά: «οι προλεταριακές βιαιότητες, δεν έχουν καμία σχέση με αυτές τις προγραφές. Είναι καθαρά και απλά πολεμικές πράξεις, έχουν την αξία των στρατιωτικών επιδείξεων και χρησιμεύουν στο να επισημαίνουν τον χωρισμό των τάξεων»¹⁴⁴. Αναγνωρίζει πως «η εκδίκηση είναι ένα αίσθημα με εξαιρετική δύναμη, ιδίως στα αδύνατα όντα»¹⁴⁵. Παρόλα αυτά, δεν πρόκειται για την αυτοδικία σε οποιαδήποτε μορφή, καθώς η κραυγή της εκδίκησης προσδένεται σε κάτι άλλο και εκδηλώνεται μέσα από αυτό: ο Sorel επισημαίνει πως «η ιδέα της προλεταριακής γενικής απεργίας, κάνει να πέσει στην τελευταία σειρά η ανάγκη της ικανοποίησης της ζήλειας με την κακότητα»¹⁴⁶. Μάλιστα, τα παραπάνω συμπυκνώνονται στο παρακάτω απόσπασμα: «Μπορούμε λοιπόν να αντιληφθούμε ότι ο σοσιαλισμός δύναται να είναι επαναστατικός μολονότι οι συγκρούσεις είναι σύντομες και ολιγάριθμες. Αρκεί αυτές να είναι αρκετά ισχυρές, ώστε να συνδέονται με την ιδέα της γενικής απεργίας. Όλα τα γεγονότα θα παρουσιάζονται τότε κάτω από την ευρύτατη μορφή τους και διατηρούμενης της έννοιας της καταστροφής, η ρήξη θα είναι πλήρης. Έτσι βρίσκεται παραμερισμένη η αντίρρηση που απευθύνεται συχνά στους επαναστάτες: ο πολιτισμός δεν απειλείται καθόλου να υποκύψει κάτω από τις συνέπειες μιας ανάπτυξης της σκληρότητας, αφού η ιδέα της γενικής απεργίας επιτρέπει να τροφοδοτείται η ιδέα της ταξικής πάλης δια μέσου επεισοδίων που θα φαίνονταν μέτρια στους αστούς ιστορικούς»¹⁴⁷.

Ο Benjamin, με το παράδειγμα της προλεταριακής γενικής απεργίας, σκιαγράφησε μία ιδέα για την ύπαρξη μίας βίας η οποία τίθεται εκτός της σχέσης μέσων και σκοπών και επομένως αποκλείεται από οποιαδήποτε σύλληψη της βίας που συντελείται εντός της θεωρίας του δικαίου. Η βία της προλεταριακής απεργίας αντιστοιχεί σε μία μορφή βίας της οποίας την ιδέα ο Benjamin θα αναπτύξει με τη χρήση θεολογικών εννοιών, καθώς και με μυθικές και βιβλικές αναφορές. Ο Benjamin θα αναφερθεί στο καθεστώς στο οποίο υπόκειται κάθε υποκείμενο δικαίου –κάθε υποκείμενο δηλαδή του οποίου η ύπαρξη υπάγεται στην έννομη τάξη που θεμελιώνεται στη σχέση μέσων και σκοπών και η οποία παραβιάζει διαρκώς το όριο που θέτει στον εαυτό της μετατοπίζοντας το στο διηνεκές– κάνοντας λόγο αρχικά για την έννοια της μοίρας. Οι σχέσεις δικαίου, το νομικό καθεστώς, η έννομη τάξη και η υπαγωγή όλων σε αυτή, αποτελούν μία πραγματικότητα *επιβεβλημένη από τη μοίρα*. Η μοίρα καταλαμβάνει κεντρική θέση στην

¹⁴³ Benjamin W., Για μία Κριτική της Βίας, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα (2014), σελ. 24

¹⁴⁴ Sorel, G. "Σκέψεις Πάνω στη Βία" σελ.75

¹⁴⁵ ό.π. σελ. 133

¹⁴⁶ ό.π. σελ. 134

¹⁴⁷ ό.π. σελ 158

περιγραφή της αναπαραγωγής των μορφών του δικαίου και της επεκτατικής τους τάσης. Ως μοίρα περιγράφεται εκείνη η λειτουργία του δικαίου η οποία ενσωματώνει και περιφράσσει τα πάντα στο εσωτερικό της, μετασχηματίζοντας τα υποκείμενα σε μονάδες δικαίου και την πραγματικότητα της ζωής σε νομικές υποθέσεις. Σύμφωνα με τον Benjamin, η εξουσία του δικαίου συνίσταται σε αυτή τη λειτουργία της μοίρας, στη συνθήκη δηλαδή που «...ό,τι υπάρχει και ό,τι απειλεί πρέπει να ανήκει απαράβατα στην δική του (αναφέρεται στο δίκαιο) τάξη πραγμάτων»¹⁴⁸

Αυτό που φαίνεται παράδοξο είναι το ό,τι η μοίρα δεν συνδέεται με την εξουσία του δικαίου, στη βάση της μονοσημαντότητας της ή της βεβαιότητας. Αυτό συμβαίνει επειδή, η έννομη βία που βασίζεται στη μοίρα δεν προκύπτει από την τήρηση του δοσμένου ορίου, αλλά από την παραβίαση του και την ταυτόχρονη θέσπιση ενός καινούριου ορίου όταν «πλήττεται κάποιος ανυποψίαστος»¹⁴⁹ και μετατρέπεται σε εγκληματία. Ο χαρακτήρας αυτής της μόνιμης απειλής αναδεικνύει τη σύνδεση της μοίρας με την αμφισημία και την αβεβαιότητα. Από την μία τίποτα δεν είναι προκαθορισμένο. Από την άλλη πάντα συντρέχει εκείνη η συνθήκη που επαναοριοθετεί τα πάντα εντός σχέσεων δικαίου ασκώντας βία. Η μοίρα αποτελεί μία μυθολογική τάξη πραγμάτων κατά την οποία ο καθένας τιμωρείται εκ των προτέρων. Η αμφισημία, η αβεβαιότητα της έννομης απειλής, αποτελούν τους όρους που καταδικάζουν τα υποκείμενα δικαίου να παραβιάζουν το νομικό σύνορο. Το γεγονός ότι κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει από αυτή τη συνθήκη, καθώς η επιβολή της έννομης βίας από την μοίρα είναι η *ρίζα το δικαίου*¹⁵⁰, συνιστά μία *a priori* ενοχή.

Οι έννοιες της μοίρας και της ενοχής ως αρχές συντήρησης του υπάρχοντος, ανακατασκευάζονται από τον Benjamin ως μυθική βία¹⁵¹. Οι θεοί εκδηλώνουν την ύπαρξη τους, όχι απλώς μέσω της τιμωρίας μίας παράβασης, συντηρώντας το δίκαιο και διασφαλίζοντας την τήρηση των νόμων, αλλά την ίδια στιγμή αναγνωρίζουν την πράξη του ήρωα ως παράβαση από την οποία προκύπτει η ανάγκη για την θέσπιση νέου δικαίου που να την ενσωματώνει¹⁵². Η πρόκληση απέναντι στη μοίρα και την αμφισημία της εγείρει επιτόπου μία τιμωρία ως ανταπάντηση. Η μυθική βία νοείται ως η έννομη βία που επιβάλλεται από τη μοίρα και συντηρεί την ανακύκλιση των μορφών δικαίου. Η άμεση, καθαρή βία η οποία μπορεί να αντιπαρατεθεί στην μυθική βία που θεσπίζει και συντηρεί το δίκαιο, προκύπτει μέσα από το αίτημα που διατυπώνει Benjamin για καταστροφή η οποία αποτελεί καθήκον¹⁵³. Ο Benjamin τοποθετεί ενάντια στην μυθική βία τη θεϊκή βία, κατ' αναλογία της σύγκρουσης θεού και μύθου. Αυτή η σύγκρουση διεξάγεται *σε όλα τα επίπεδα* με την θεϊκή βία

¹⁴⁸ Benjamin W., Για μία Κριτική της Βίας, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα (2014), σελ. 15

¹⁴⁹ ό.π. σελ. 28

¹⁵⁰ ό.π. σελ. 16

¹⁵¹ Benjamin A., Working with Walter Benjamin: Recovering a Political Philosophy, σελ. 25

¹⁵² ό.π. σελ. 26

¹⁵³ ό.π. σελ. 29

να «δείχνει την αντίθεση της με κάθε τρόπο»¹⁵⁴. Αν η μυθική βία θεσπίζει και συντηρεί το δίκαιο, η θεϊκή βία το καταστρέφει. Καταστρέφει την μυθική βία, σε μία σύγκρουση που απλώνεται σε κάθε παράμετρο της επιβολής της έννομης βίας. Η μυθική βία θέτει όρια με βάση τα οποία απειλεί, ενοχοποιεί και τιμωρεί μέσω μίας αιματηρής βίας, ενώ η θεϊκή βία καταστρέφει τα όρια γενικά, επιτίθεται άμεσα και εξιλεώνει ασκώντας μία βία καθαρή και αναίμακτη. Η ρήξη του ιστορικού συνεχούς, η διακοπή της διαρκούς αναπαραγωγής των *μυθικών μορφών του δικαίου*, η επίθεση στη βία που ταυτόχρονα θεμελιώνει την έννομη τάξη και θεμελιώνεται μέσω αυτής, επιτάσσει σύμφωνα με τον Benjamin την επαναστατική βία για την κατάργηση της κρατικής εξουσίας σε έναν ορίζοντα καταστροφής¹⁵⁵.

Η έννοια της καταστροφής έχει κεντρικό ρόλο ως προς την πολιτική προέκταση της κριτικής του δικαίου. Η ισχύς της καταστροφής είναι πλήρης, ωστόσο δεν πρόκειται για την καταστροφή των πάντων, εκτός αν τα πάντα νοούνται ως *δίκαιο, αγαθά και ζωή*. Όμως, η καταστροφή δεν αγγίζει την *ψυχή του ζώντος*. Ο Andrew Benjamin επισημαίνει ότι η κριτική της βίας προϋποθέτει μία μορφή καταστροφής η οποία διακόπτει, σπάει την ανακύκλιση των μορφών του δικαίου¹⁵⁶. Αναφέρεται σε αυτή την διακοπή ως σύστοιχη της έναρξης μίας *νέας ιστορικής εποχής*¹⁵⁷, την οποία, ωστόσο, συνδέει με την αφετηρία ενός δικαίου το οποίο αποσυνδέεται από την μυθική μορφή του και επαναθεμελιώνεται στην ιδέα της δικαιοσύνης. Σημειώνει πως αυτός είναι ο μόνος τρόπος ώστε το δίκαιο να αποσυνδεθεί από την άσκηση βίας, κάτι που θα ισοδυναμούσε με την ταύτιση δικαιοσύνης και εκδίκησης και κατ' επέκταση με την παραμονή εντός των μορφών μυθικής βίας. Προσθέτει ότι στον βαθμό που η εκδίκηση και η δικαιοσύνη εξισώνονται ή στο βαθμό που το αίτημα για δικαιοσύνη ανταποκρίνεται σε ένα αίτημα για εκδίκηση αυτό που επικρατεί δεν είναι τίποτα άλλο παρά η μυθική δομή του δικαίου¹⁵⁸. Αυτό το σχήμα, που απαλείφει τον καταστροφικό χαρακτήρα της θεϊκής βίας ως προς το δίκαιο, επαναλαμβάνεται και σε ένα ακόμα σημείο. Ο A. Benjamin ασκεί κριτική στον G. Agamben σχετικά με την άποψη του τελευταίου ως προς τη συγκριτική προσέγγιση της πραγμάτευσης δικαίου και βίας στον C. Schmitt και τον W. Benjamin. Παραθέτει ένα απόσπασμα του G. Agamben στο οποίο γίνεται λόγος για την τοποθέτηση της καθαρής βίας σε έναν τόπο εκτός δικαίου: «Ενώ ο Schmitt επιχειρεί κάθε φορά να επανεγγράψει τη βία εντός ενός νομικού πλαισίου, ο Benjamin ανταποκρίνεται σε αυτή την κίνηση ψάχνοντας κάθε φορά να διασφαλίσει σε αυτήν -ως καθαρή βία- μία ύπαρξη εκτός δικαίου»¹⁵⁹. Σε αυτή την ερμηνεία του Agamben, ο A. Benjamin αμφισβητεί την εξωτερικότητα, καθώς θεωρεί ότι αυτό το

¹⁵⁴ ό.π. σελ. 29

¹⁵⁵ ό.π. σελ. 33

¹⁵⁶ Benjamin A., *Working With Walter Benjamin: Recovering a Political Philosophy*, σελ. 99

¹⁵⁷ Benjamin W., *Για μία Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα (2014), σελ. 33

¹⁵⁸ Benjamin A., *Working With Walter Benjamin: Recovering a Political Philosophy*, σελ. 100

¹⁵⁹ Benjamin A., *Working With Walter Benjamin: Recovering a Political Philosophy*, σελ. 183

έξω συγκροτείται εντός της μετατόπισης/απομάκρυνσης του δικαίου. Προσθέτει ότι το επίδικο της κριτικής του W. Benjamin είναι «...μία κριτική του δικαίου η οποία δεν επιτάσσει την εγκατάλειψη του δικαίου, αλλά την κριτική του ως το άνοιγμα στη δικαιοσύνη».

Αντιμετωπίζοντας κριτικά τα παραπάνω, θέλουμε να επισημάνουμε πως σύμφωνα με τον W. Benjamin η έναρξη μίας νέας ιστορικής εποχής όχι μόνο δεν μπορεί να αποτελεί κάτι το προσδιορισίμο, αλλά και ότι δεν μπορεί να συνδεθεί με την έναρξη μίας νέας μορφής δικαίου το οποίο θα προέκυπτε πλέον από την ιδέα της δικαιοσύνης. Η ιδέα της δικαιοσύνης αποσυμπλέκεται από οποιαδήποτε μορφή δικαίου, από οποιαδήποτε εννοιολόγηση της εντός της σχέσης μέσων και σκοπών, η οποία πρέπει –και πρέπει επιτακτικά, απροειδοποίητα και ασταμάτητα—¹⁶⁰ να καταστραφεί πλήρως. Η θεϊκή βία δεν αποτελεί απλώς τη στιγμή της καταστροφής του κράτους, ούτε περιορίζεται στην επαναοριοθέτηση ενός χώρου εκτός της κρατικής εξουσίας, όπου επιβιώνει ένα νέο –οποιασδήποτε μορφής— δίκαιο απεμπλεγμένο από τους κρατικούς θεσμούς, αλλά μέσω μίας δύναμης καταστροφής που δεν σταματά να καταστρέφει, μπορεί ίσως να δημιουργήσει το χώρο για μία μορφή δικαιοσύνης εκτός δικαίου.

Πράγματι, ο Benjamin αναφέρεται στην εγκαινίαση μίας νέας ιστορικής εποχής, ενώ στο κείμενο του 'Ο Καταστροφικός Χαρακτήρας', περιγράφει την βασική ιδιότητα της καταστροφής να επιζητά και να ανοίγει χώρο. Ο καταστροφέας στρέφεται πάντα ενάντια στο υπάρχον για να το *κάνει συντρίμια* μέχρι τέλους, μέχρι να εξαλείψει και τα ίχνη της δικής του καταστροφής. Μάλιστα, αυτή η καταστροφή συντελείται όχι τόσο για χάρη των συντριμμίων, όσο για χάρη ενός χώρου, ενός δρόμου που διανοίγεται ανάμεσα τους. Αυτό το οποίο όμως μένει ανοικτό στην καταστροφή, ο χώρος ανάμεσα σε ερείπια, όπως θα υποστηριχθεί σε αυτή την εργασία, δεν μπορεί ποτέ να προσδιοριστεί, ούτε από τον καταστροφέα, ούτε από τον ιστορικό. Όπως και αλλού, ο Benjamin, επιμένει σε αυτό το σημείο πως «ο καταστροφικός χαρακτήρας, δεν οραματίζεται τίποτα. Έχει ελάχιστες ανάγκες, και τελευταία όλων το να γνωρίζει τι θα πάρει τη θέση του κατεστραμμένου. Αρχικά, για μια στιγμή τουλάχιστον, τον ελεύθερο χώρο, το χώρο που στέκονταν το αντικείμενο, που ζούσε το θύμα. Κάποιος θα εμφανιστεί που τον χρειάζεται δίχως να τον καταλάβει». Εφόσον, ο καταστροφικός χαρακτήρας *αποφεύγει την δημιουργική δουλειά* και παράλληλα ο Benjamin δηλώνει πως η εργασία του για μία κριτική της βίας αποκλείει την αναζήτηση ενός κριτηρίου δικαιοσύνης, θεωρούμε πως το *σήμα*¹⁶¹ της καταστροφής παρόλο που στρέφεται ενάντια στο *δίκαιο, τη ζωή και τα αγαθά*, όχι μόνο δεν μας προσανατολίζει προς, αλλά και αποκλείει emphaticά, ένα εκ των προτέρων πρόγραμμα ανοικοδόμησης στο χώρο του κατεστραμμένου, πόσο μάλλον ένα πρόγραμμα ανοικοδόμησης αυτού που πρέπει να καταστραφεί (το δίκαιο γενικά) σε έναν τόπο που

¹⁶⁰ βλ. Το απόσπασμα με τους λευίτες στο 'Για μία Κριτική της Βίας'

¹⁶¹ «Ο καταστροφικός χαρακτήρας είναι ένα σήμα.» βλ. Benjamin W., *Ο Καταστροφικός Χαρακτήρας*

θα είναι αυτός της δικαιοσύνης. Αντιθέτως, θα γίνει η απόπειρα να αναδειχθεί το ότι η καταστροφή αυτή έχει ως σύστοιχο της μία ιστορική έννοια¹⁶² που συμπλέκει στο εσωτερικό της την πολιτική και την δικαιοσύνη, αναδεικνύεται ως εκδίκηση. Η θεϊκή βία ως εκδίκηση, όχι μόνο δεν οδηγεί σε μία επιστροφή της μυθικής βίας όπως υποστηρίζει ο A. Benjamin, αλλά στο βαθμό που προσεγγίζεται κάτω από τον αστερισμό της ιστορίας, εμφανίζεται ως επαναστατική βία -την υψηλότερη εκδήλωση της καθαρής βίας-¹⁶³ για την ανατίναξη του ιστορικού συνεχούς.

¹⁶² «Ο καταστροφικός χαρακτήρας έχει μια ιστορική έννοια: μια βασική, ακατανίκητη δυσπιστία για την πορεία των γεγονότων και μια μόνιμη επίγνωση πως όλα μπορούν να πάνε στραβά. Έτσι ο καταστροφικός χαρακτήρας είναι η ίδια η αξιοπιστία.» βλ. Benjamin W., *Ο Καταστροφικός Χαρακτήρας*

¹⁶³ Benjamin W., Για μία Κριτική της Βίας, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα (2014), σελ. 33

Η Πολιτική Πράξη της Ιστορικής Ρήξης: Η Ανατίναξη του Ιστορικού Συνεχούς ως Καταστροφή και ως Εκδίκηση

Η ρήξη του ιστορικού συνεχούς, οι ασυνέχειες που παραχαράσσουν την ιστορική κίνηση και οι διακοπές που τεμαχίζουν απροσδόκητα τον ιστορικό χρόνο δεν οριοθετούνται απλώς ως διατάξεις ενός ιστορικού συστήματος που αντιστοιχεί σε μία διαφορετική φιλοσοφία της ιστορίας, αλλά συνδέονται με την κριτική του υπάρχοντος που εκφράζεται και ως μία κριτική του δικαίου και της πολιτικής του τάξης, καταλήγοντας στην απόλυτη άρνηση και καταστροφή τους. Πρόκειται για τη στιγμή της εκδίκησης, μία ιστορικο-πολιτική έννοια, όπου η δικαιοσύνη και η πολιτική μεταστρέφονται η μία στην άλλη και οι γραμμές σκέψης του W. Benjamin και του M. Foucault τέμνονται. Στους δύο στοχαστές, παρά τις διακριτές προσεγγίσεις τους, τόσο ως προς την έννοια της ιστορικής ασυνέχειας, όσο και της κριτικής του δικαίου, προκύπτουν συγκλίσεις όσον αφορά την κατεύθυνση, αλλά και το βάθος της κριτικής προς τον νομικό-δικαιϊκό μανδύα της πολιτικής κυριαρχίας. Η κριτική είναι ριζική και προτάσσει την επίθεση απέναντι σε αυτό που αξιώνει να προβάλλεται ως το θεμέλιο κάθε πολιτικής τάξης, ως κοινός ιστορικός παρονομαστής που ανέκαθεν εγγυάται τον εκάστοτε κοινωνικό σχηματισμό.

Ο W. Benjamin θεωρεί ως υπόδειγμα της καθαρής βίας που αμφισβητεί το δίκαιο την μορφή της προλεταριακής απεργίας, της οποίας η αδιαμεσολάβητη καταστροφική δύναμη, ως θεϊκή βία, εγκαινιάζει μία νέα εποχή εκτός δικαίου. Ποιός είναι όμως ο καταστροφέας; Ο φορέας αυτής της καταστροφικής δύναμης διαφαίνεται στο τελευταίο έργο του Benjamin, στις *"Θέσεις για την Έννοια της Ιστορίας"*, όπου γίνεται λόγος για την εργατική τάξη ως την τελευταία, την εκδικήτρια τάξη. Ο Foucault αντίστοιχα, όταν αναφέρεται στην δυνατότητα ύπαρξης της ιδέας της λαϊκής δικαιοσύνης, την τοποθετεί μέσα στην επαναστατική στιγμή των μαζών. Πρόκειται και εδώ για το προλεταριάτο το οποίο εκδικείται πολιτικά και ιστορικά για όλα αυτά που έχει υπομείνει στο παρελθόν τα οποία ανακαλεί από την εμπειρία του και τα προσάπτει σε καταπιεστές τους οποίους αναγνωρίζει. Η πολιτική στιγμή της ιστορικής διακοπής και στους δύο στοχαστές δεν είναι άλλη από αυτήν της αδιαμεσολάβητης μαζικής εξέγερσης κατά το επαναστατικό συμβάν. Η καταστρεπτική ισχύς που βρίσκεται στα χέρια του υποκειμένου της εξέγερσης, δηλαδή του προλεταριάτου, μπορεί να ενεργοποιηθεί οποιαδήποτε στιγμή από την συλλογική μνήμη ενός παρελθόντος-τραύματος, από την αντι-μνήμη η οποία στρέφεται κατά της ιστορικής αφήγησης του κυρίαρχου-νικητή της ιστορίας.

Σε σχέση με την εκpurσοκρότηση αυτής της στιγμής, ο Benjamin και ο Foucault μοιράζονται κοινές αρνήσεις και τηρούν σκοπίμως αντίστοιχες σιωπές. Πρώτη άρνηση: Τίποτα δεν μπορεί να προσχεδιαστεί ή να προβλεφθεί, τίποτα δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα μίας προδιαγεγραμμένης εξελικτικής τροχιάς βάσει σταθερών, θεμελιωδών νόμων της ιστορικής κίνησης. Η προσέγγιση τους

48

απορρίπτει οποιαδήποτε τελεολογική αντίληψη της ιστορίας. Δεύτερη άρνηση: Η επαναστατική στιγμή, για να είναι όντως τέτοια, πρέπει να είναι καθαρή ή διαφορετικά διατυπωμένο, αδιαμεσολάβητη σε δύο επίπεδα. Ο Benjamin προτάσσει την άρνηση διαπραγμάτευσης με το κράτος και την απουσία αιτημάτων προς τους θεσμούς. Ο Foucault σημειώνει την άρνηση θέσπισης μορφών διαιτησίας (και από το ίδιο το προλεταριάτο) που θα υψώνονται ως διαμεσολαβητές της σύγκρουσης με τον αντίπαλο αξιώνοντας καθολική ισχύ ως προς τη επίλυση της διαμάχης. Τρίτη άρνηση: Άρνηση οποιασδήποτε μορφής αντιπροσώπευσης του προλεταριάτου από εξωτερικούς παράγοντες και απαγκίστρωση από το σώμα των διανοομένων. Ο Benjamin δηλώνει στις *Θέσεις* ότι η εργατική τάξη είναι το υποκείμενο της ιστορικής γνώσης. Ο λόγος και οι πρακτικές που παράγει δεν είναι υιοθέτηση ενός εξωτερικού λόγου, του λόγου των διανοομένων οι οποίοι παρέχουν στο προλεταριάτο τον θεωρητικό του εξοπλισμό και το αντίστοιχο πολιτικό τους πρόγραμμα. Αντιθέτως, η ίδια η τάξη μέσα από την εμπειρία της καταπίεσης και της σύγκρουσης, συγκροτεί την αυτοσυνείδηση της και τη γνώση για τις πρακτικές της¹⁶⁴. Ο Foucault διερωτάται σε κριτικό τόνο το ποιός θα πλαισίωνε τις απαραίτητες θέσεις αν η εργατική τάξη συγκροτούσε θεσμούς διαμεσολάβησης των συγκρούσεων με τον εχθρό, δηλαδή λαϊκούς δικαστικούς θεσμούς. Η αντιστοιχία αυτών των μεσολαβητικών ρόλων με σώματα ειδικών που θα προέρχονταν από το στρώμα των διανοομένων είναι απορριπτέα εξ' ολοκλήρου, καθώς για τον Foucault, οι διανοούμενοι αποτελούν τον δίαυλο μέσα από τον οποίο η αστική τάξη διαχέει τον λόγο της στο προλεταριάτο¹⁶⁵. Παράλληλα με τις παραπάνω αρνήσεις, μοιράζονται μία αμοιβαία σιωπή ιδιαίτερης βαρύτητας σχετικά με την κατάθεση ενός σχεδίου με συγκεκριμένες προτάσεις για την επόμενη μέρα της εξέγερσης. Από τις γραμμές σκέψης τους μπορούν να αντληθούν συμπεράσματα ως προς την κριτική και την επίθεση στο υπάρχον, αλλά δεν μπορεί να αντληθεί τίποτα -και αυτό σκοπίμως και πεισματικά- ως προς την κατασκευή αυτού που δεν υπάρχει ακόμα. Η καταστροφή του υπάρχοντος είναι η πολιτική στιγμή της ιστορικής ρήξης, μία στιγμή που είναι δυνατή κατά τη συμπλοκή παρελθόντος και παρόντος μέσω της αντι-μνήμης των ηττημένων. Είναι η πολιτική άρθρωση της δικής τους ιστορίας που προβάλλει ως εκδίκηση, μία έννοια στον ορίζοντα της οποίας συναντιούνται ο Benjamin με τον Foucault, μέσω ξεχωριστών μονοπατιών που θα σκιαγραφηθούν παρακάτω.

Στον Benjamin η ιδέα της εκδίκησης συγκροτείται μέσα στον ορίζοντα της ιστορικής διακοπής η οποία παραμένει κεντρικό ζήτημα σε διαφορετικά έργα, με την πληρέστερη αποτύπωση στις *'Θέσεις για την Έννοια της Ιστορίας'*. Η διακοπή του ιστορικού συνεχούς αποτελεί ταυτόχρονα την επαναστατική στιγμή. Ο Benjamin αναφέρεται παραστατικά στις προκαταρκτικές σημειώσεις των

¹⁶⁴ Lowy M., *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*, σελ. 78

¹⁶⁵ Foucault M., *Power/Knowledge, 'On Popular Justice'*, σελ. 27

Θέσεων στον Marx αντιστρέφοντας την οπτική του τελευταίου ως προς την σχέση ιστορικού χρόνου και επανάστασης: «Ο Marx λέει ότι οι επαναστάσεις είναι η ατμομηχανή της παγκόσμιας ιστορίας. Ίσως όμως είναι κάπως διαφορετικά. Ίσως, οι επαναστάσεις είναι η απόπειρα των επιβατών αυτού του τρένου – δηλαδή του ανθρώπινου είδους – να ενεργοποιήσει τον μοχλό έκτακτης ανάγκης». Στον 'Μονόδρομο', σε ένα απόσπασμα που ονομάζεται σήμα πυρκαγιάς σκηνογραφεί μια αντίστοιχη μεταφορά: «Ο αληθινός πολιτικός υπολογίζει μόνο με προθεσμίες. Κι αν η κατάργηση της μπουρζουαζίας δεν έχει συντελεστεί ως τη σχεδόν υπολογίσιμη στιγμή της οικονομικής και τεχνικής ανάπτυξης που σηματοδοτούν ο πληθωρισμός και ο πόλεμος των αερίων, τότε όλα θα έχουν χαθεί. Πριν ο σπινθήρας φτάσει στη δυναμίτιδα πρέπει το φυτίλι που καίει να κοπεί»¹⁶⁶.

Εντός αυτής της σχέσης μεταξύ ιστορικής διακοπής και επανάστασης, αναδύεται η έννοια της εκδίκησης. Εμφανίζεται στις 'Θέσεις για την Έννοια της Ιστορίας' άμεσα συναρτημένη με το προλεταριάτο που προβάλλει ως *η τελευταία υποδουλωμένη, η εκδικήτρια τάξη* [Θέση XIV]. Η έννοια της εκδίκησης αναπτύσσεται σε όλο το εύρος της Θέσης XII αποτελώντας την πολιτική έκφραση της ιστορικής ρήξης και αναφέρεται στην πρακτική της καταστροφής αυτού που υπάρχει. Ήδη από την αρχή της XII Θέσης γίνεται λόγος για την εργατική τάξη ως φορέα της εκδίκησης, ως εκδικήτρια τάξη. Είναι η ίδια το υποκείμενο της ιστορικής γνώσης που σημαίνει ότι η ίδια συγκροτείται ως υποκείμενο μέσα από τις σχέσεις σύγκρουσης, μέσα από την εμπειρία της σύγκρουσης με τον αντίπαλο, αφού ο Benjamin την προσδιορίζει ως *μαχόμενη και καταπιεσμένη* τάξη. Αν η αυτοσυνειδησία της προκύπτει από τις ίδιες τις πρακτικές της που αναπτύσσονται εντός ιστορικών συγκρούσεων, ο λόγος και τα έργα της δεν είναι αποτέλεσμα μίας κατεύθυνσης που της υποδεικνύεται από τρίτους παράγοντες, όπως το στρώμα της διανόησης, αλλά προηγείται οποιασδήποτε εξωτερικής παρέμβασης.

Ο φορέας της εκδίκησης, το προλεταριάτο, έχει το καθήκον να απελευθερώσει όχι απλώς και μόνο τον εαυτό του, αλλά να το πράξει αυτό αναφορικά με όλους τους προηγούμενους οι οποίοι αφανίστηκαν κατά την προσπάθεια αυτή. Η απελευθέρωση του παρόντος γίνεται στο όνομα του παρελθόντος και η πρόσδεση της γενιάς που μάχεται στις γενιές που έχουν χαθεί κατά την διάρκεια ενός διαρκούς ιστορικού πολέμου εμφανίζεται σε αρκετές από τις Θέσεις¹⁶⁷. Η έννοια της εκδίκησης αποκτά περιεχόμενο σε σχέση με ακριβώς αυτή τη σύνδεση με τους *αποδημήσαντες*¹⁶⁸ της ιστορίας, η οποία θα επαναληφθεί για έμφαση στο τέλος της Θέσης XII. Ήδη στη Θέση II γίνεται λόγος για την ιδέα της ευτυχίας, η οποία ενοικεί εντός ενός ιστορικού χρόνου που έχει παρέλθει και αφορά τη σχέση του υποκειμένου με απωλεσθείσες εμπειρίες («ο αέρας που έχουμε

¹⁶⁶ Benjamin, W. "Μονόδρομος", 2016, σελ.96

¹⁶⁷ Lowy M., Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History', σελ. 79

¹⁶⁸ Benjamin, W. "Δεσμίδα Ν", [N15, 2], σελ. 129

αναπνεύσει, ανθρώπους στους οποίους θα μπορούσαμε να μιλήσουμε») ή με εμπειρίες που δεν συντελέστηκαν ποτέ («γυναίκες που θα μπορούσαν να μας δοθούν»), ωστόσο επιβιώνουν στην μνήμη ως αιτήματα και επιθυμίες απαιτώντας της ικανοποίηση τους. Αυτό το αίτημα για ικανοποίηση του ανεκπλήρωτου, εμφανίζεται ως απολύτρωση και συνδέεται με τον μοναδικό τρόπο με τον οποίο μπορεί να παρασταθεί η εικόνα της ευτυχίας. Οι γενιές οι οποίες έχουν προηγηθεί σχετίζονται άμεσα με το τι πρέπει να κάνουν οι παρόντες οι οποίοι επιφορτίζονται με ένα καθήκον. Μέσω αυτής της ιδέας για την ευτυχία σε σχέση με το παρελθόν, καλούνται να ανταποκριθούν στους όρους μίας *μυστικής συμφωνίας* αντιμετωπίζοντας το κόστος που θα έχουν οι συνέπειες τήρησης της¹⁶⁹. Στην Θέση VI γίνεται ξανά λόγος για τους προγόνους σε σχέση με τους ζωντανούς. Η μνήμη της εμπειρίας του παρελθόντος, αποτελεί μέρος της παράδοσης η οποία αποτελεί πεδίο μάχης. Το ιστορικό υποκείμενο πρέπει να απαγκιστρώσει την παράδοση από τον κομφορμισμό, πρέπει να απαλλοτριώσει την εμπειρία του από την αφήγηση του κυρίαρχου, για να διασφαλίσει τόσο τον εαυτό του, όσο και τους νεκρούς του, αφού η σύγκρουση κάθε παρόντος είναι προσανατολισμένη προς το υποδουλωμένο παρελθόν. Η σκόπιμη έκλειψη αυτής της συνείδησης από την πολιτική σφαίρα εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο συναρτημένο με την σχέση μεταξύ του ιστορικού χρόνου και της πολιτικής πράξης. Η σοσιαλδημοκρατία αρνείται την αναφορά στο καταπιεσμένο παρελθόν που υποδηλώνει ο Σπάρτακος και εξοστρακίζει τον άμεσο χαρακτήρα της πολιτικής στο παρόν, το εδώ και τώρα που εκφράζουν οι λόγοι και τα έργα του Blanqui. Αυτή η στάση είναι συναφής με την τελεολογική εμπιστοσύνη στην πρόοδο που εδραιώνει μία παθητική στάση στο παρόν και εγκαταλείπει το παρελθόν, εντάσσοντας το σε μία χαμηλότερη βαθμίδα ανάπτυξης. Ο Benjamin κατηγορεί τους Γερμανούς σοσιαλδημοκράτες πως εμποτίζουν την εργατική τάξη με μία αντίληψη της ιστορίας η οποία την παραλύει. Ο προσανατολισμός στο μέλλον δεν μπορεί να εμπεριέχει την εικόνα για την ευτυχία, η οποία απορρέει μόνο από αυτό που έχει ήδη βιωθεί ή από την απώλεια αυτού που θα μπορούσε να βιωθεί. Η μνήμη της απώλειας φορτίζει την ιστορία ως τραύμα. Μόνο το υποδουλωμένο παρελθόν μπορεί να προσφέρει στην εργατική τάξη την πολιτική ενεργοποίηση της που απορρέει από το ταξικό μίσος και το πνεύμα θυσίας. Μόνο αυτός που ανακαλεί το παρελθόν ως ανοιχτό τραύμα φορτίζεται με μίσος και μόνο αυτός που δεν ελπίζει σε κάποιο αποκαθαρμένο μέλλον είναι έτοιμος να πληρώσει το τίμημα της θυσίας που απαιτείται γι' αυτό.

Στην Θέση XII η συνείδηση της παραπάνω συνθήκης, το φορτίο που φέρουν οι παρόντες, τα καθήκοντα που τους ανατίθενται εντός της *μυστικής συμφωνίας* με το παρελθόν, επιβεβαιώνονται ως περιεχόμενα σε συγκεκριμένα πολιτικά παραδείγματα. Οι αναφορές στους Σπαρτακιστές και

¹⁶⁹ Benjamin, W. "Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας", Λέσχη Κατασκόπων του 21ου αιώνα, Αθήνα 2014, σελ. 10
51

στον Blanqui είναι γνήσιες επισημάνσεις της ιστορικότητας που διαπερνά την πολιτική πρακτική. Το ίδιο το όνομα της οργάνωσης είναι μία χειρονομία αναλογίας με το μακρινό παρελθόν των υποδουλωμένων. Η οργάνωση ενδύεται ένα κοστούμι του παρελθόντος, προβαίνοντας σε μία κίνηση που υποδηλώνει την ιστορική σύνδεση μεταξύ των εξεγερμένων δούλων της αρχαίας Ρώμης και του σύγχρονου προλεταριάτου¹⁷⁰ και εγκαθιστά ένα σημείο ιστορικής συνείδησης στο παρόν. Αυτές οι δύο πολιτικές στιγμές, η ηττημένη εξέγερση του παρελθόντος σε συνάρτηση με την ηττημένη γερμανική επανάσταση του 1919, προβάλλουν –κατά τη συσχέτιση τους– ως επεισόδια του ίδιου ασίγηστου ιστορικού πολέμου. Όσον αφορά τον A. Blanqui οι αναφορές του Benjamin δεν περιορίζονται μόνο στις Θέσεις, αλλά εντοπίζονται και σε άλλα σημεία του έργου του. Ο Blanqui ως υπέρμαχος της άμεσης δράσης στο εδώ και τώρα αντιπαραβάλλεται –όπως και οι Σπαρτακιστές– με τη γερμανική σοσιαλδημοκρατία η οποία προσπαθεί να απαλείψει ακριβώς αυτό το πνεύμα από την πολιτική πρακτική σβήνοντας στο επίπεδο της ιστορικής συνείδησης τον *μεταλλικό ήχο* που προκαλεί. Οι επαναστατικές πολιτικές πρακτικές και η ιστορική συνείδηση που χαρακτήριζαν τα κινήματα του 19ου αι. –για παράδειγμα στη Θέση XV ο Benjamin αναφέρεται στην Ιουλιανή επανάσταση του 1830– έχουν εγκαταλειφθεί («...δεν διακρίνονται πια ούτε αμυδρά στην Ευρώπη εδώ κι εκατό χρόνια») και εξοστρακιστεί από την σοσιαλδημοκρατία, η οποία σβήνει σχολαστικά τα σύμβολα αυτού του τρόπου αντίληψης και δράσης από την ιστορία. Ανακατευθύνει το επαναστατικό πνεύμα της εργατικής τάξης στην προσδοκία ενός απολυτρωμένου μέλλοντος, ενός χρονικού ορίζοντα στον οποίο δεν συγκροτείται η πραγματική εικόνα της ευτυχίας, αλλά η παραλυτική προσμονή της. Ο ακρωτηριασμός αυτός αποκόβει την τελευταία τάξη από τις πηγές τις οποίες αντλεί την επαναστατική ορμή της. Το μίσος και η αυτοκαταστροφική προσφορά της θυσίας, προκύπτουν μόνο από την ιδέα της ευτυχίας και της απώλειας που είναι συναρτημένες με το παρελθόν. Επομένως, η επαναστατική στιγμή, νοείται ως ένας *αγώνας για το υποδουλωμένο παρελθόν* [Θέση XVII]. Εφόσον, αφορά την απελευθέρωση του παρελθόντος και σε συνδυασμό με την καταστροφική ισχύ μίας καθαρής βίας που αρνείται το υπάρχον –όπως αναπτύσσεται στο "Για μια Κριτική της Βίας"—, η επαναστατική βία συμπλέκει δύο περιεχόμενα. Αφ' ενός την καταστροφή -του δικαίου, των αγαθών- και αφετέρου την αποκατάσταση της αδικίας απονέμοντας δικαιοσύνη εκτός δικαίου, όντας βία καθαρή. Η έννοια που μπορεί να συμπλέξει αυτές τις δύο πτυχές της επαναστατικής στιγμής, αυτή της πολιτικής με αυτή της δικαιοσύνης, είναι η έννοια της εκδίκησης, με την εργατική τάξη να αποτελεί τον εκδικητή της ιστορίας.

Είναι σημαντικό το ποια θέση καταλαμβάνει η εκδίκηση ως όψη της καταστροφής στις *Θέσεις* του Benjamin και ποια είναι η συσχέτιση της με την ιδέα της απολύτρωσης. Σε πρώτο πλάνο, η

¹⁷⁰ Lowy M., *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*, σελ. 82

επανάσταση προβάλλει ως διάσωση του παρελθόντος, ως αποκατάσταση των συντριμμίων και σε αυτό το βαθμό μοιάζει αποκλειστικά ως μία θετική δύναμη, μία δημιουργική δύναμη επανόρθωσης. Ωστόσο, ο Benjamin σε αρκετά σημεία των Θέσεων επισημαίνει ότι η αποκατάσταση είναι η μία όψη της επανάστασης από την οποία δεν μπορεί να εκλείψει η δύναμη της καταστροφής. Αυτό συντελείται σε δύο επίπεδα. Σε πρώτο επίπεδο, ο ιστορικός υλιστής, όπως και ο άγγελος της ιστορίας του Benjamin, επιθυμεί να αδράξει την ιστορική στιγμή για να ενεργοποιήσει και να αποκαταστήσει τη σχέση με το παρελθόν, η οποία είναι επισφαλής και κρέμεται από μια κλωστή. Προσπαθεί να επανασυναρμολογήσει τα κονιορτοποιημένα κομμάτια της παράδοσης των καταπιεσμένων, μέσω της μνήμης ως όπλο απέναντι στον κομφορμισμό. Η κίνηση του ιστορικού που γράφει ιστορία είναι κεντρική, καθώς στο βαθμό που συγκροτεί «...μία μοναδική εμπειρία με το παρελθόν»¹⁷¹, τότε έχει τη δυνατότητα και ο ίδιος -και μάλιστα είναι επιφορτισμένος- «... να ανατινάξει το συνεχές της ιστορίας»¹⁷²[Θέση XVI], να καταστρέψει την γραμμική ιστορική αφήγηση του νικητή. Σε δεύτερο επίπεδο, η σχέση της λύτρωσης με την εκδίκηση αντανακλώνεται στο ίδιο το προλεταριάτο, που είναι ταυτόχρονα η επανορθώτρια, αλλά και η εκδικήτρια τάξη. Είναι φορέας παράλληλα της απολύτρωσης και της εκδίκησης. Οι δυνάμεις του, είναι ανάλογες με αυτές του μεσσία ο οποίος "δεν έρχεται μόνο σαν λυτρωτής, αλλά και σαν νικητής του αντίχριστου" [Θέση VI]. Η εκδίκηση και η απολύτρωση έχουν τα χαρακτηριστικά της μεσσιανικής διακοπής, η οποία εμπεριέχει και τις δύο πλευρές, τόσο την καταστροφή όσο και την αποκατάσταση.

Η δύναμη της καταστροφής στα χέρια του προλεταριάτου επανεμφανίζεται στη Θέση XIV με την όψη μίας τίγρης. Ο Benjamin περιγράφει την επανάσταση με μία επίκληση στον Marx ως ένα διαλεκτικό άλμα κάτω από τον ελεύθερο ουρανό της ιστορίας. Είναι σημαντικό το συγκρουσιακό στοιχείο που διαφαίνεται σε αυτή τη Θέση. Η ιστορική αίσθηση διαπερνάται από το χρόνο του τώρα (Jetztzeit), η ανακατασκευή του παρελθόντος έχει ως πρώτη ύλη την εκρηκτική ύλη του παρόντος. Η σύνδεση της ιστορικής ματιάς με την πολιτική πρακτική γίνεται με μία μεταφορά, παρομοιάζεται με άλμα στο παρελθόν, ένα άλμα που πραγματοποιείται εντός μίας σύγκρουσης υπό δυσμενείς συνθήκες. Πρόκειται για το άλμα μίας τίγρης στην αρένα όπου επικρατούν οι νικητές της ιστορίας, στο πεδίο όπου άρχει η κυρίαρχη τάξη. Στο άλμα αμέσως εκδηλώνεται το ρίσκο και εμπεριέχεται το τίμημα του αγώνα που θα επακολουθήσει. Η είσοδος σε αυτή την αρένα αναδεικνύει τους συγκρουσιακούς και καταστρεπτικούς όρους των ιστορικών ταξικών συγκρούσεων, οι οποίες αποτυπώνονται στην εικόνα ενός θηρίου που εισέρχεται σε μία μάχη μέχρι τέλους.

Στην ίδια Θέση [Θέση XIV] η σύνδεση της ιστορικής κατασκευής με την επαναστατική δράση που

¹⁷¹ Benjamin, W. "Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας", Λέσχη Κατασκόπων του 21ου αιώνα, Αθήνα 2014, σελ. 22

¹⁷² ό.π. σελ. 22 «Παραμένει κύριος των δυνάμεων του. Ωριμος αρκετά για να ανατινάξει το συνεχές της ιστορίας»

είναι το άλμα της τίγρης, συσχετίζεται με την ιδέα της μόδας. Η έννοια της μόδας συνδέεται και με έναν υπόρρητο διάλογο με τον Marx ως προς την ανακατασκευή του παρελθόντος. Ο Marx προσδίδει στην μίμηση της παράδοσης των ηττημένων επαναστάσεων του παρελθόντος αρνητικό πρόσημο, θεωρώντας την επιρροή τους και την μίμηση των συμβόλων τους ανασταλτικό παράγοντα για μία επανάσταση του παρόντος: «Η παράδοση όλων των νεκρών γενεών βαραίνει σαν βραχνάς στο μυαλό των ζωντανών. Και όταν ακόμα οι ζωντανοί φαίνονται σαν να ασχολούνται να ανατρέψουν τους εαυτούς τους και τα πράγματα και να δημιουργήσουν κάτι που έχει προϋπάρξει, σ' αυτές ακριβώς τις εποχές της επαναστατικής κρίσης επικαλούνται φοβισμένοι τα πνεύματα του παρελθόντος στην υπηρεσία τους, δανείζονται τα ονόματά τους, τα μαχητικά συνθήματά τους, τις στολές τους για να παραστήσουν με την αρχαιοπρεπή αυτή σεβάσμια μεταμφίεση και με αυτή τη δανεισμένη γλώσσα τη νέα σκηνή της παγκόσμιας ιστορίας»¹⁷³ Αυτό που στον Marx προβάλλει ως απομίμηση που συγκρατεί, οριοθετεί και τελικά αφοπλίζει την επαναστατική ορμή, στον Benjamin αποτελεί τον όρο της ενεργοποίησης της. Είναι ενδεικτικό ότι η συγκεκριμένη μαρξική ρήση έχει αρνητική-επικριτική αναφορά σε κάτι που ο Benjamin χρησιμοποιεί με διφυή τρόπο σε διάφορα σημεία του έργου του. Οι *φορεσιές, οι στολές του παρελθόντος* με τις οποίες ενδύονται οι επαναστάτες του παρόντος στον Benjamin εμφανίζονται επίσης ως *ρούχα* στο πλαίσιο της μόδας, η οποία χρησιμοποιείται αλλού με θετικό και αλλού με αρνητικό περιεχόμενο, όπως συμβαίνει αντίστοιχα με τις έννοιες της καταστροφής και της αιώνιας επανάληψης. Ο M. Löwy εντοπίζει σωστά τη σύνδεση της μόδας με την έννοια της κόλασης, μέσω της αιώνιας επανάληψης¹⁷⁴ στην 'Εργασία Περί των Στοών' του Benjamin. Η μόδα παρουσιάζεται ως το καινούριο, ενώ στην πραγματικότητα αποτελεί ένα επιφανόμενο του καινούριου, κατά την αέναη επανεμφάνιση του παλιού. Ο εγκλωβισμός σε αυτή την κυκλικότητα συνδέει την μόδα με την ιδέα της αιώνιας επανάληψης ως μια όψη της κόλασης. Ωστόσο, αυτή η αντίληψη μοιάζει μονομερής και δεν ερμηνεύει επαρκώς τη χρησιμοποίηση της μόδας από τον Benjamin, αφού παραδόξως στην Θέση XIV η έννοια της μόδας συνδέεται με αυτή της επανάστασης. Σε αυτό το σημείο, εντός ενός χρόνου που είναι ιστορικός, που «είναι πλήρης από τον χρόνο του τώρα [Jetztzeit]»¹⁷⁵, η μόδα συσχετίζεται με την ιστορική αίσθηση. Επιτελεί την λειτουργία της ενεργοποίησης ενός παρελθόντος στο παρόν, αφού «οσφραίνεται το επίκαιρο, όπου κι αν κινείται αυτό στη λόχη του κάποτε»¹⁷⁶. Η μόδα που αλλού προβάλλει ως εγκλωβισμός στην επανάληψη του ίδιου, στην Θέση XIV επιτρέπει αυτό που ο Benjamin περιγράφει ως *επικαιροποίηση*, όχι για την παραμονή εντός της κυκλικότητας, αλλά για την απόπειρα διακοπής της.

¹⁷³ Marx K., Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2005, σελ. 15

¹⁷⁴ Löwy M., Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History', σελ. 87

¹⁷⁵ Benjamin, W. "Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας", Λέσχη Κατασκόπων του 21ου αιώνα, Αθήνα 2014, σελ. 21

¹⁷⁶ ό.π. σελ 21

Η εκδίκηση δεν προβάλλει ως μέσο για την επιτέλεση ενός σκοπού ούτε ως αυτοσκοπός, αλλά συνιστά εκείνη την καταστροφική πράξη διακοπής με τη μέγιστη βαρύτητα, αφού τερματίζει τη λειτουργία του αυτόματου που ονομάζεται πρόοδος. Η επαναστατική στιγμή, ορμώμενη από το ταξικό μίσος, δεν προκύπτει από τον σχεδιασμό ή τις φαντασιώσεις της οικοδόμησης ενός κόσμου που δεν υπάρχει ακόμα. Στον κρότο της ανατίναξης του ιστορικού συνεχούς, συμπυκνώνονται και αντηχούν οι βοές από το μαρτύριο και τις χαμένες ελπίδες όλων των προηγούμενων ηττημένων. Η βαρύτητα της πολιτικής πράξης βασίζεται στην καταστροφική και όχι στην εποικοδομητική της δύναμη, ακριβώς επειδή αντλεί την ορμή της από την μνήμη ενός συντετριμμένου παρελθόντος και όχι από την ονειροπόληση ενός ευτυχισμένου μέλλοντος. Ο Benjamin, εστιάζει στην εκδίκηση, διότι η πολιτική πράξη φορτίζεται από τις εμπειρίες της απώλειας, τα συναισθήματα του μίσους και του πνεύματος θυσίας και η καταστρεπτική της ισχύ μπορεί να ενεργοποιηθεί, αν συλλάβουμε την δυνατότητα –σε κάθε ιστορική στιγμή– να συντελεστεί μια ανατίναξη του συνεχούς της ιστορίας, *μια επαναστατική ευκαιρία ή μιά πύλη από την οποία μπορεί να εισέλθει ο μεσσίας*. Αυτή η στιγμή δεν είναι μέρος μιας κατάστασης νηνεμίας, αλλά αποτελεί μια *στιγμή κινδύνου*. Η αποστολή των καταπιεσμένων του τώρα είναι να δημιουργήσουν οι ίδιοι «...μία πραγματική κατάσταση έκτακτης ανάγκης»¹⁷⁷ [Θέση VIII] η οποία ως στιγμή κινδύνου εμπεριέχει κόστος, το οποίο επισημαίνεται ξανά και ξανά στις Θέσεις ότι δεν είναι μικρό. Ταυτόχρονα, ο χρόνος δεν είναι άπλετος, ούτε επιδέχεται αναβολή μέχρι να είναι κατάλληλες οι αντικειμενικές συνθήκες, όπως θα πρότασε η σοσιαλδημοκρατία. Η επανάσταση δεν σχεδιάζεται κατά την υψηλότερη βαθμίδα ανάπτυξης μιας τάξης και του κινήματος της που οργανώνεται γραμμικά και ανεμπόδιστα, σε συνάρτηση με την οικονομική ανάπτυξη της εργασίας και στην ίδια φορά με το διάνυσμα της προόδου. Η επανάσταση είναι η βίαιη διακοπή που αποκαθιστά την αδικία¹⁷⁸ αιώνων ανθρώπινης ιστορίας. Αν δεν πραγματοποιηθεί εγκαίρως, η καταστροφή είναι βέβαιη. Γι' αυτό η πολιτική πρακτική πρέπει να προεικονίζει κάθε στιγμή την επαναστατική συγκυρία, υπό τη σκιά μιας κλεψύδρας που μετράει αντίστροφα.

Σε αυτό το σημείο, η εκδίκηση, ως επαναστατική διαδικασία που θα αποκαταστήσει την αδικία, μπορεί να παρερμηνευθεί ως αυτοσκοπός, να αποδοθεί σε οποιαδήποτε ιστορικό επαναστατικό κίνημα κάποιας εμβέλειας ή ακόμα και να υποβιβαστεί σε πολιτικές πρακτικές υπό τη μορφή αυτοδικίας. Η έννοια της εκδίκησης στις Θέσεις του Benjamin εμφανίζεται στην Θέση XII και αποτελεί προσδιορισμό της εργατικής τάξης, η οποία χαρακτηρίζεται ως εκδικήτρια. Η ιδέα της εκδίκησης, επομένως, θεωρείται δυνατότητα ενός συγκεκριμένου υποκειμένου, του προλεταριάτου ως ιστορικού δρώντα. Δεν εμφανίζεται ως ένα εργαλείο ή αντικείμενο το οποίο

¹⁷⁷ Benjamin, W. "Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας", Λέσχη Κατασκόπων του 21ου αιώνα, Αθήνα 2014, σελ. 14

¹⁷⁸ Lowy, M. "Κόντρα στο Ρεύμα", σελ. 40

χρησιμοποιείται από οποιονδήποτε σε οποιαδήποτε περίπτωση, για παράδειγμα για την διευθέτηση ιδιωτικών ζητημάτων ή ως κατασταλτική επιλογή του κράτους ενάντια σε ταξικούς αγώνες και ούτω καθ' εξής. Ο εκδικητής στις Θέσεις είναι προσδιορισμένος και μόνο αναφορικά με αυτόν μπορεί μία πράξη να χαρακτηριστεί ως εκδίκηση. Αλλά και πάλι, όχι οποιαδήποτε πράξη, καθώς κι εδώ θέτονται κριτήρια, τόσο ως προς την επιλογή των μέσων, όσο και προς την ιστορική στιγμή της ρήξης. Πρόκειται για τα καθαρά μέσα που τίθενται εκτός δικαίου, όπως η προλεταριακή απεργία που καταστρέφει την κρατική εξουσία, αλλά και για μία επαναστατική κίνηση η οποία οδηγεί από την άρνηση στην καταστροφή του υπάρχοντος και ταυτόχρονα στη λύτρωση του υποδουλωμένου παρελθόντος.

Είναι σημαντικό το ότι αυτό αποτελεί ένα αίτημα για μία διακοπή συνολική και όχι μερική. Γι' αυτό το λόγο ο Benjamin αναφέρεται σε αποτυχημένες απόπειρες του παρελθόντος, αλλά και στην πλήρη αδυναμία του ιστορικού εντοπισμού της διακοπής, τόσο αναδρομικά ως προς το παρελθόν όσο και τελεολογικά ως προς το μέλλον. Σχετικά με τον ιστορικό εντοπισμό περιπτώσεων καθαρής βίας ή πραγματοποίησης της πολιτικό-ιστορικής διακοπής, ο Benjamin δεν αφήνει περιθώρια, αντιμετωπίζοντας το ερώτημα ως αδιάφορο ή αδύνατο να απαντηθεί: «Λιγότερο δυνατή και ακόμη λιγότερο επιτακτική για τους ανθρώπους, όμως, είναι η απάντηση στο ερώτημα κατά πόσο υπήρξε καθαρή βία σε κάποιες συγκεκριμένες περιπτώσεις. Γιατί μόνο η μυθική και όχι η θεϊκή βία, αναγνωρίζεται ως τέτοια μετά βεβαιότητας, εκτός κι αν πρόκειται για μη συγκρίσιμα αποτελέσματα, αφού η εξιλεωτική δύναμη της βίας δεν είναι ορατή στους ανθρώπους»¹⁷⁹. Αντίστοιχα η πρόβλεψη του μέλλοντος ή ακόμα και ένα πολιτικό πρόγραμμα με αξίωση καθορισμού της επαναστατικής στιγμής απορρίπτονται στις προπαρασκευαστικές σημειώσεις των Θέσεων: «Ο ιστορικός υλιστής που ερευνά τη δομή της ιστορίας εκτελεί, με αυτόν τον τρόπο, ένα είδος φασματικής ανάλυσης. Όπως ένας φυσικός προσδιορίζει την παρουσία του υπεριώδους φωτός στο ηλιακό φάσμα, έτσι και ο ιστορικός υλιστής προσδιορίζει την παρουσία μιας μεσσιανικής δύναμης στην ιστορία. Όποιος επιθυμεί να μάθει ποια μπορεί να είναι στην πραγματικότητα η κατάσταση μιας «απολυτρωμένης ανθρωπότητας», ποιες προϋποθέσεις απαιτούνται για αυτή την εξέλιξη και πότε αυτή η εξέλιξη αναμένεται να συμβεί, θέτει ερωτήματα στα οποία δεν υπάρχουν απαντήσεις. Μπορεί το ίδιο καλά να επιδιώκει να γνωρίζει το χρώμα των υπεριωδών ακτίνων»¹⁸⁰. Ο προσδιορισμός των ιστορικών εκδηλώσεων θεϊκής-επαναστατικής βίας αποκλείεται, καθώς δεν μπορεί να είναι ορατή στους ανθρώπους, δεν μπορεί να είναι γνώσιμη ή ιστορικά επαληθεύσιμη. Η πρόβλεψη του μέλλοντος βάσει σχεδίου και υπολογισμού ενός πολιτικού προγράμματος ή μιας τελεολογικής ιστορικής ματιάς, αποκλείεται εξίσου, όπως είδαμε παραπάνω στα παραλειπόμενα των Θέσεων. Αυτό που

¹⁷⁹ Benjamin W., Για μία Κριτική της Βίας, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα (2014), σελ. 33

¹⁸⁰ Benjamin, W. "Paralipomena", XVIIa

απομένει στην δυνατότητα εκδήλωσης της επαναστατικής βίας και τελικά στην ανατίναξη του ιστορικού συνεχούς, είναι ο ιστορικός χρόνος του τώρα, σε μία αντίληψη όπου η ιστορική γνώση και η πολιτική πρακτική είναι διαρκώς προσδεσμένες στο *hic et nunc* κάθε στιγμής.

Στο έργο του Foucault η έννοια της εκδίκησης εμφανίζεται απροσδόκητα και παράδοξα, αταίριαστα ίσως, με τις κεντρικές πτυχές του έργου του, παρόλα αυτά καταλαμβάνει μία κεντρική θέση που άπτεται της κριτικής του δικαίου και συνδέεται με την πολιτική πρακτική. Πρόκειται για ένα *debate* σε σχέση με την ιδέα της λαϊκής δικαιοσύνης, ανάμεσα στον Foucault και Γάλλους Μαοϊκούς, με αφορμή την πρωτοβουλία του Ιουνίου 1971 όταν και στήθηκε ένα λαϊκό δικαστήριο για να δικάσει την αστυνομία. Ο Foucault εισηγείται την πρόταση του για την έννοια της λαϊκής δικαιοσύνης, με μία διάκριση που την θεωρεί θεμελιώδη, μια διάκριση που αποτελεί τη βάση της σκέψης του σε ολόκληρη την έκταση της συζήτησης. Αυτήν αφενός του δικαστηρίου, ως μιας δομής δικαίου και ως μίας συμβολικής μορφής του δικαϊκού κρατικού μηχανισμού και αφετέρου αυτήν της λαϊκής δικαιοσύνης ως αδιαμεσολάβητης κοινωνικής και πολιτικής πρακτικής. Ο Foucault εκκινώντας από το τι συνιστά η ιδέα της λαϊκής δικαιοσύνης, ποιες είναι οι εκδηλώσεις της, οι τρόποι απονομής της και οι πρακτικές της, θέτει κριτικά το ερώτημα της συμβατότητας αυτών των πρακτικών με τη μορφή του δικαστηρίου. Αμφισβητεί, δηλαδή, την δυνατότητα η απονομή της λαϊκής δικαιοσύνης να οριοθετηθεί εντός μιας δικαστικής αίθουσας, έστω και ενός λαϊκού δικαστηρίου. Ο Foucault απορρίπτει εξ' ολοκλήρου ένα τέτοιο ενδεχόμενο, μία συμβατότητα μεταξύ της ιδέας της λαϊκής δικαιοσύνης και της νομικής της υλοποίησης υπό δικαστηριακή μορφή. Θεωρεί πως αυτοί οι δύο όροι συσχετίζονται λογικά και ιστορικά, όχι αλληλοσυμπληρωματικά, αλλά ως δύο πόλοι που βρίσκονται εντός μίας μόνιμη έντασης, εντός μίας ιστορικά και πολιτικά ασυμφιλίωτης αντιπαράθεσης.

Σημειώνει πως ο ιστορικός, καταστατικός ρόλος της λειτουργίας της μορφής 'δικαστήριο' ήταν πάντα να ελέγξει, να συγκρατήσει και να ενσωματώσει οποιαδήποτε εκδήλωση της λαϊκής δικαιοσύνης. Να την επανατοποθετήσει δηλαδή εντός νομικού πλαισίου, εντός συγκεκριμένων θεσμών, μέσα στους οποίους θα μετασηματιστεί τελικά σε κρατικό μηχανισμό¹⁸¹. Ο Foucault αναφέρεται σε ιστορικά παραδείγματα και σχηματοποιεί με παραστατικό τρόπο την διαδικασία ενσωμάτωσης της λαϊκής δικαιοσύνης από τον δικαστικό μηχανισμό. Το δικαστήριο έχει μία συγκεκριμένη διάταξη στην οποία λαμβάνουν χώρα συγκεκριμένες διαδικασίες. Ανάμεσα σε δύο συγκρουόμενες πλευρές παρεμβάλλεται το όργανο διαμεσολάβησης τους. Στην περίπτωση του λαϊκού δικαστηρίου, από την μία πλευρά βρίσκεται ο λαός «...'*που ουρλιάζει για εκδίκηση*'»¹⁸² και

¹⁸¹ Foucault M., *Power/Knowledge, On Popular Justice*, σελ. 1

¹⁸² ό.π., σελ. 2

από την άλλη οι κατηγορούμενοι. Μέσα από την έρευνα και την αξιολόγηση το δικαστήριο αξιώνει την καθιέρωση μίας αλήθειας ή την έκδοση μίας ομολογίας. Μέσα από την εξέταση το δικαστήριο αξιώνει την βεβαιότητα διατύπωσης του τι είναι δίκαιο και τι άδικο. Ο Foucault σημειώνει ότι αυτές οι λειτουργίες της εκδίκας συντελούνται με αυταρχικούς όρους. Το δικαστήριο δεν υιοθετεί έναν συμβουλευτικό ρόλο ανάμεσα σε δυο αντιπαρατιθέμενες πλευρές. Ανάμεσα τους καταλαμβάνει το μονοπώλιο της έκδοσης αποφάσεων που είναι ταυτόχρονα αληθείς και δίκαιες. Αποτελεί το ίδιο την εγγύηση της δυνατότητας διαπίστωσης του δίκαιου και τους αληθούς, του σωστού και του λάθους, του αθώου και του ενόχου και ήδη σε αυτή τη συνθήκη ενοικούν τα στοιχεία που προσιδιάζουν σε κρατικό μηχανισμό με στόχο την ταξική καταπίεση.

Η δημιουργία μίας γκρίζας ζώνης ανάμεσα στους δύο αντιμαχόμενους –τον λαό και τους εχθρούς του– χαράσσει το σύνορο μίας σύγκρουσης, δηλαδή τη στιγμή του αφοπλισμού της λαϊκής δικαιοσύνης. Οι πολιτικές πρακτικές εξουδετερώνονται από έναν *ουδέτερο* μηχανισμό υπό την μορφή του δικαστηρίου και η πραγματική σύγκρουση αναστέλλεται, αφού συγκρατείται σε μία δικαστική διαμάχη. Ο Foucault συμπεραίνει πως το (λαϊκό) δικαστήριο δεν αποτελεί την υλοποίηση της λαϊκής δικαιοσύνης, αλλά είναι το σήμα της υποχώρησης και της τελικής αποδιάρθρωσης της. Επιμένει σχετικά με το ιστορικό παράδειγμα ενός δικαστηρίου που στήθηκε εκ μέρους της παρισινής κομμούνας στη γαλλική επανάσταση το 1792, το οποίο παρά τις αρχικές στοχεύσεις, αυτοπροβλήθηκε ως ένας ουδέτερος θεσμός, η ταξική του σύνθεση αποσαθρώθηκε από τη μικροαστική τάξη και εν τέλει λειτούργησε ως μεσολαβητής: «Ο χώρος όπου αρχικά οι μάζες απαιτούσαν την άσκηση αντιποίνων εναντίον αυτών που ήταν οι εχθροί τους, αντικαταστάθηκε από την λειτουργία ενός δικαστηρίου και ενός μεγάλου μέρους της ιδεολογίας του»¹⁸³

Οι παραπάνω θέσεις επανεμφανίζονται καθ' όλη την αντιπαράθεση του Foucault με τους συνομιλητές του. Η έμφαση δίνεται στην διαγραμματική απεικόνιση του δικαστηρίου, στη χωρική του διάταξη, από την οποία μέσω μίας αφαίρεσης, προκύπτει η πρότυπη του μορφή¹⁸⁴. Το κεντρικό σημείο καταλαμβάνει ένα τραπέζι, συμβολικό και πραγματικό σύνορο μεταξύ των δύο αντιπάλων που τη στιγμή που χωρίζονται από το τραπέζι υιοθετούν το ρόλο δύο διαδίκων. Το τραπέζι ως σύνορο της διαμάχης αποτελεί ταυτόχρονα την 'τρίτη πλευρά' στη διαχείριση της η οποία επανδρώνεται από τα μέλη του δικαστηρίου. Η ενδιάμεση θέση του τραπεζιού και των δικαστών

¹⁸³ Foucault M., Power/Knowledge, On Popular Justice, σελ. 3

¹⁸⁴ Για παράδειγμα αυτοί οι όροι ανάλυσης χαρακτηρίζουν και την περιγραφή του Πανοπτικού, που βασίζεται στο χώρο και στη συγκεκριμένη γεωμετρική διάταξη του: «Όμως το Πανοπτικό δεν πρέπει να γίνει αντιληπτό ως ονειρικό οικοδόμημα: Είναι το διάγραμμα ενός μηχανισμού εξουσίας που έχει αναχθεί στην ιδεατή μορφή του. Η λειτουργία του, απαλλαγμένη από κάθε εμπόδιο, αντίσταση ή τριβή, μπορεί κάλλιστα να παρουσιαστεί ως ένα αμιγώς αρχιτεκτονικό και οπτικό σύστημα. Πρόκειται στην πραγματικότητα, για ένα σχήμα πολιτικής τεχνολογίας που μπορεί και πρέπει να αποσυνδεθεί από κάθε ιδιαίτερη χρήση».

Για τη σημασία του χώρου έναντι του χρόνου βλ. Power & Knowledge, The Eye of Power

αντικατοπτρίζουν ότι απέχουν ισοπόσως από τους δύο διαδίκους σε μία θέση απόλυτης ουδετερότητας. Ταυτόχρονα, η τρίτη πλευρά υποδηλώνει ότι, ακριβώς επειδή τίθεται εκτός της σύγκρουσης, οι εκτιμήσεις της είναι αντικειμενικές και ανταποκρίνονται σε καθολικά σχήματα περί δικαίου και αδικού, τα οποία προϋποθέτουν με τη σειρά τους μία συγκεκριμένη αντίληψη του αληθούς και του ψευδούς, του ορθού και του εσφαλμένου. Η αξίωση για αμεροληψία, ουδετερότητα και καθολικότητα επιβεβαιώνεται από το ότι η απόφαση έπεται της εξέτασης όλων των στοιχείων, εντός μίας διαδικασίας εξαγωγής της αλήθειας και επικύρωσης της¹⁸⁵.

Ωστόσο, η διαδικασία της εκδίκασης δεν θα είχε καμία ισχύ, αν ο ρόλος διαιτησίας δεν συνδεόταν με την δυνατότητα εφαρμογής της απόφασης και επιβολής της ποινής. Η μορφή του δικαστηρίου είναι συνυφασμένη με την ιδεολογία της αστικής δικαιοσύνης, η οποία είναι εγγεγραμμένη στις σχέσεις ανάμεσα σε δικαστές και διαδίκους και συγχρόνως αποτελεί έναν βασικό παράγοντα της κυριαρχίας της¹⁸⁶. Ο Foucault επιμένει ότι το δικαστήριο είναι η γκρίζα ζώνη αναστολής της σύγκρουσης και της ταυτόχρονης διευθέτησης της σε ένα επίπεδο έξω από αυτήν, από μία δύναμη που παρεμβαίνει από τα πάνω σε αυτήν. Το αποτέλεσμα της δεν απορρέει από τον συσχετισμό δυνάμεων και τον μεταξύ τους αγώνα, αλλά αποτελεί το προϊόν παρέμβασης μίας εξωτερικής αρχής. Στα χέρια αυτής της αρχής συγκεντρώνεται η εξουσία να κρίνει ποιος βρίσκεται στη σωστή πλευρά, δηλαδή στην πλευρά της δικαιοσύνης. Οι δύο πλευρές σε αυτή την συνθήκη ομογενοποιούνται –όπως και στον Benjamin υποβιβάζονται σε μονάδες δικαίου– εντός ενός πλαισίου που θέτει η τρίτη πλευρά σε ηθικό και πολιτικό επίπεδο. Ο Foucault διατυπώνει με έμφαση την προσταγή που αποτελεί την καταστατική προσταγή κάθε δικαστηρίου προς τις εκάστοτε δύο αντιπαρατιθέμενες πλευρές: «Πριν τις συνεδρίες η υπόθεση σας δεν είναι δίκαιη ή άδικη. Θα γίνει μόνο τη μέρα που θα την εκφέρω ως τέτοια, επειδή έχω συμβουλευτεί τον νόμο ή των κανόνα της αιώνιας δικαιοσύνης».¹⁸⁷ Οι διάδικοι επικυρώνουν εκ των προτέρων ένα ολόκληρο φάσμα κατηγοριών και εννοιών που θα μεταχειριστεί το δικαστήριο για να εξετάσει την υπόθεση τους. Για τον Foucault, η συγκεκριμένη διάταξη του δικαστηρίου εμπεριέχει στρατηγικές θέσεις ή ακόμα περισσότερο είναι συνολικά ως τέτοια μία στρατηγική θέση του ταξικά κυρίαρχου και το δικαστήριο προβάλλει ως ένα εργαλείο, ως τακτικό όπλο: «Όταν μιλάμε για δικαστήρια, μιλάμε για ένα τόπο όπου ο αγώνας μεταξύ των αντιπαρατιθέμενων πλευρών αναστέλλεται όπως-όπως... ...Τώρα, είναι όλα αυτά, που η μπουρζουαζία θέλει να γίνουν πιστευτά ως προς τη δικαιοσύνη, την δική της δικαιοσύνη. Όλες αυτές οι ιδέες είναι όπλα που η μπουρζουαζία διαθέτει προς ιδίαν χρήση για να ασκεί την εξουσία της»¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Foucault M., *Power/Knowledge, On Popular Justice*, σελ. 8

¹⁸⁶ ό.π. σελ. 27

¹⁸⁷ ό.π. σελ. 29

¹⁸⁸ ό.π. σελ. 27

Για την υποστήριξη ενός κριτικού επιχειρήματος απέναντι σε οποιαδήποτε μορφή που προσομοιάζει σε δικαστήριο, στο μοντέλο δηλαδή της εξωτερικής, αμερόληπτης τρίτης πλευράς ως σφήνας ανάμεσα σε δύο αντιπάλους, ο Foucault προχωρά σε μία γενεαλογική ιστορική προσέγγιση των κρατικού δικαστικού μηχανισμού από τον Μεσαίωνα¹⁸⁹. Πρόκειται για τη μετάβαση από το δικαστήριο ως όργανο διαιτησίας και επίλυσης διαφορών μεταξύ ιδιωτών στη βάση προαίρεσης και αμοιβαιότητας, στο δικαστήριο ως το κέντρο ενός καθορισμένου θεσμού με νομιμοποιημένη πολιτική εξουσία άμεσα συναρτημένη με την δυνατότητα κύρωσης και εφαρμογής της. Ο μετασχηματισμός του δικαστηρίου από προαιρετικό διαιτητή σε θεσμό που γειώνεται στην πολιτική εξουσία και ταυτόχρονα αποτελεί φορέα της με την ευρύτερη έννοια, συντελέστηκε μέσα από μία διττή διαδικασία. Αφενός, η ανάπτυξη του δικαστικού θεσμού ως ενός θεσμού που στον βαθμό που εμπλέκεται με τον οικονομικό έλεγχο αποφέρει κέρδος. Η οικονομική-δημοσιονομική πλευρά του είναι εμφανής ήδη από τον Μεσαίωνα, μέσω της επιβολής οικονομικών ποινών, κατασχέσεων και παραχωρήσεων οικονομικών προνομίων. Η θέση του δικαστή, ως πηγής εισοδήματος, απέκτησε κύρος στη φεουδαρχική διάρθρωση της κοινωνίας και αναδείχθηκε σε διακριτό προνόμιο, η ιδιοκτησία του οποίου, συνδεδεμένη με την κατανομή του πλούτου και τη φορολογία, αποτέλεσε έναν φορέα οικονομικής διευθέτησης και αντίστοιχα κερδοφορίας. Αφετέρου, ο δικαστικός θεσμός κατά την αναδιάταξη του ως όργανο οικονομικής διαιτησίας απέκτησε ή προσδέθηκε σε ένα ήδη υπάρχον στρατιωτικό σκέλος, στον βαθμό που οι αποφάσεις του αποκτούσαν μεγαλύτερο βεληνεκές και επομένως απαιτούσαν δυνάμεις που θα εγγυόνταν την εφαρμογή τους. Η επιβολή ποινών, η συλλογή φόρων, η διαμεσολάβηση υποθέσεων που διαφορετικά λύνονταν με ένοπλα μέσα μεταξύ των ιδιωτών ή των προσωπικών στρατών τους, δεν θα μπορούσαν να υλοποιηθούν χωρίς την δύναμη των όπλων, χωρίς τη συγκρότηση ενός τμήματος που θα υπερβαίνει τις δυνάμεις των δύο αντιπάλων και θα διευθετεί τη σύγκρουση. Αυτές οι διαδικασίες που ήταν διακριτές και βρίσκονταν σε παραλληλία, σύμφωνα με τον Foucault, τέμνονται σε ένα κοινό σημείο συνάντησης ενάντια στα πρώτα κύματα αγροτικών και αστικών εξεγέρσεων¹⁹⁰. Ο δικαστικός μηχανισμός αναπτύσσεται σε οργανωμένο νομικό σύστημα, λόγω της ανάγκης συγκέντρωσης επιμέρους δυνάμεων, καταμερισμένων στη διαχείριση φορολογικών, οικονομικών και στρατιωτικών ζητημάτων, ώστε να αναχαιτιστούν οι αναταραχές και να επιβληθεί η τάξη: «Ήταν σε αυτά τα θεμέλια, των κοινωνικών αγώνων, της επιβολής των φόρων και της συγκέντρωσης της στρατιωτικής δύναμης, πάνω στα οποία εγέρθηκε το δικαστικό σύστημα»¹⁹¹. Στον βαθμό που το δικαστικό σύστημα επιστρατεύτηκε για την αντιμετώπιση και τον έλεγχο

¹⁸⁹ ό.π. σελ. 4

¹⁹⁰ ό.π. σελ. 5

¹⁹¹ ό.π. σελ. 6

εκείνων των μερίδων του πληθυσμού που βρίσκονται σε κίνηση και διαμορφώνουν εστίες αναταραχών, αναπτυσσόταν η σύνδεση του με τις πρώτες μορφές αστυνομικών σωμάτων και ταυτόχρονα ο ανασχηματισμός του σε κρατικό μηχανισμό δικαίου και γενικό εγγυητή της έννομης δημόσιας τάξης: «Εκεί, λοιπόν, ξεπήδησε, μία 'έννομη' τάξη που είχε την εμφάνιση της έκφρασης της δημόσιας εξουσίας: Ένας διαιτητής, ταυτόχρονα ουδέτερος και με εξουσία, του οποίου η αρμοδιότητα ήταν να επιλύει 'δίκαια' διαφορές και παράλληλα να ασκεί 'εξουσία' για την διατήρηση της δημόσιας τάξης»¹⁹².

Η συγκρότηση του δικαστικού μηχανισμού και του νομικού συστήματος εκκινήθηκε από διαφορετικές αφετηρίες για να ανταποκριθεί σε επιμέρους καθήκοντα, ωστόσο οι πολλαπλές πορείες συναντήθηκαν και οι διαφορετικές αρμοδιότητες συνδέθηκαν μπροστά στην πρόκληση της αντιμετώπισης εξεγέρσεων αναταραχών και συγκρούσεων. Ο Foucault καταλήγει στο συμπέρασμα πως λόγω του σχηματισμού του δικαστικού μηχανισμού ακριβώς σε αυτή τη βάση, η λαϊκή δικαιοσύνη ήταν πάντα μία εκδήλωση αντιδικαστική, μία πρακτική που στρεφόταν εναντίον της τάξης του δικαίου και όλων εκείνων των στοιχείων που αποτελούσαν μέρος του συστήματος που αποφάσιζε, επέβαλλε και εκτελούσε την ποινή: «Σε όλες τις μεγάλες εξεγέρσεις από τον 14ο αιώνα οι δικαστικοί λειτουργοί δέχονταν τακτικά επίθεση, στην ίδια βάση με τους φορολογικούς εισπράκτορες και πιο γενικά με αυτούς οι οποίοι ασκούσαν εξουσία: Οι φυλακές άνοιγαν, οι δικαστές πετάγονταν έξω και τα δικαστήρια έκλειναν». Η λαϊκή δικαιοσύνη, δεν είναι απλώς ασύμβατη με την μορφή του δικαστηρίου και με τους μηχανισμούς δικαίου, αλλά είναι λαϊκή στο βαθμό που τους αντιπαράτίθεται, στο βαθμό που τους επιτίθεται για να τους καταστρέψει. Αναγνωρίζει πάντα στο πρόσωπο τους την κρατική εξουσία και τον ταξικό εχθρό¹⁹³. Ο Foucault τοποθετεί το ζήτημα της δικαιοσύνης και ειδικά της λαϊκής δικαιοσύνης στο ανταγωνιστικό πεδίο των ταξικών συγκρούσεων. Οποιαδήποτε πρακτική λαϊκής δικαιοσύνης λάμβανε χώρα εντός ενός εξεγερτικού ή επαναστατικού ορίζοντα εγειρόταν ως πρόκληση απέναντι στην αστική τάξη που προσπαθούσε να την επαναφέρει εντός μορφών που αντιστοιχούν σε δικαστικό θεσμό. Υπό αυτούς τους όρους οι αδιαμεσολάβητες εκδηλώσεις λαϊκής δικαιοσύνης μετασχηματίζονταν σε κρατικό μηχανισμό, μέσα από τον οποίο το νομικό σύστημα επανεμφανιζόταν σε όλη του την έκταση και συγχρόνως με όλη του την πυγμή¹⁹⁴.

Πέρα από τους μετασχηματισμούς του ποινικού συστήματος σε ένα θεσμικό πλέγμα με κύριο στόχο την ταξική καταπίεση, ο Foucault διερευνά τους τρόπους και τις πρακτικές μέσα από τις οποίες το δικαστήριο και οι μηχανισμοί που αναπτύχθηκαν γύρω από αυτό, αποτέλεσαν ένα όπλο

¹⁹² ό.π. σελ. 6

¹⁹³ ό.π. σελ. 6

¹⁹⁴ ό.π. σελ. 7

που στρεφόταν πάντα εναντίον του προλεταριάτου. Ο Foucault αναφέρεται στον ιστορικό-στρατηγικό ρόλο του ποινικού συστήματος που ήταν η διάσπαση της ταξικής ενότητας του προλεταριάτου, μέσω της εισαγωγής αντιθέσεων και της έντασης των διαχωρισμών στο εσωτερικό του. Πριν την αναδιοργάνωση του δικαστικού συστήματος κατά των μεσαίων, η καταστολή των εξεγέρσεων επιτυγχανόταν με στρατιωτικά μέσα¹⁹⁵. Το δικαστήριο μεταρρυθμίστηκε και αξιοποίησε πολιτικές τεχνολογίες που καθιστούσαν την οικονομία (με τη διευρυμένη έννοια) που απαιτούσε μία απευθείας στρατιωτική σύρραξη, δαπανηρή και αχρείαστη. Ο ρόλος του δικαστηρίου αναπροσδιορίστηκε στην αντιεξεγερτική πρόληψη και καταστολή μέσω ενός πλέγματος μεταξύ διαφορετικών θεσμών όπως τα δικαστήρια, η αστυνομία και οι φυλακές που σε αυτό το επίπεδο συνεργάζονταν απόλυτα. Ο Foucault διακρίνει τρεις ρόλους διαφορετικών ταχυτήτων του ποινικού συστήματος οι οποίοι αποκτούσαν προτεραιότητα ανάλογα με την ιστορική συγκυρία και την κίνηση των ταξικών αγώνων. Ο πρώτος ρόλος αφορά την ίδια την προλεταριοποίηση, δηλαδή την εμπέδωση από τις μάζες της ταξικής τους θέσης και ταυτόχρονα την αποδοχή των όρων με τους οποίους αυτή η ταξική θέση είναι συναρμοσμένη. Οι νόμοι κατά της αλητείας, της αεργίας, της αδράνειας και της περιπλάνησης αποτελούσαν κομμάτια της ίδιας πολιτικής που ως κοινωνική ορθοπεδική στόχευε στην διόρθωση των σφαλμάτων, στην επαναφορά των διαφυγόντων στοιχείων ενός πληθυσμού ξανά στο μοτίβο της λειτουργικότητας. Ο δεύτερος ρόλος αφορούσε την καταστολή των πιο επικίνδυνων στοιχείων του πληθυσμού, δηλαδή εκείνες τις μερίδες που διακρίνονταν για την κινητικότητα τους, την υποπαραβατικότητα και το περιθώριο και γι' αυτό ήταν διατεθειμένα να στραφούν σε πιο ριζοσπαστικές πολιτικές πρακτικές αντίστασης. Ωστόσο, ο τρίτος ρόλος της αντιεξεγερτικής στρατηγικής του ποινικού συστήματος διαπερνά τους άλλους δύο και πρόκειται για την εδραίωση μίας ηθικολογικής αφήγησης που διαχωρίζει τις μάζες ανάμεσα σε προλεταριοποιημένα και μη προλεταριοποιημένα στοιχεία. Με ένα ολόκληρο φάσμα τακτικών εργαλείων, μέσω του ίδιου του ποινικού συστήματος, αλλά και του δημόσιου λόγου, του τύπου και της τέχνης εντείνεται το χάσμα μεταξύ κανονικότητας και ετεροκανονικότητας, μεταξύ συμβατικού και περιθωρίου. Η εγκληματοποίηση του τελευταίου, ο περιορισμός και ο αποκλεισμός του αποτελεί κεντρική πολιτική του κράτους με στόχο την αποτροπή της ταξικής ενότητας των μαζών, της επικοινωνίας και συνάντησης του προλεταριάτου με τα πιο ριζοσπαστικά, επιθετικά και ριψοκίνδυνα στοιχεία του¹⁹⁶.

Στον ορίζοντα αυτής της στρατηγικής της έντασης του ανταγωνισμού ανάμεσα σε προλεταριοποιημένα και μη προλεταριοποιημένα στοιχεία, υπήρξαν τρεις τακτικές κατευθύνσεις με τις αντίστοιχες τεχνικές, ο Foucault τις αποκαλεί μεθόδους, όχι μόνο απομάκρυνσης και

¹⁹⁵ ό.π. σελ. 14

¹⁹⁶ ό.π. σελ. 15

εγκλεισμού των περιθωριακών στοιχείων, αλλά και επιστράτευσης τους ενάντια στο προλεταριάτο. Ο στρατός ως πεδίο απορρόφησης ενός πλεονάζοντος δυναμικού και υπερασπιστής της έννομης τάξης σε εξαιρετικές περιπτώσεις. Η αποικιοκρατία ως πεδίο στρατολόγησης των εγκληματοποιημένων στοιχείων, εξοστρακισμού τους και μετατροπής τους σε φρουρά του καθεστώτος κατοχής εις βάρος των κατακτημένων. Το σωφρονιστικό σύστημα συστάθηκε, είτε ως πραγματική συνθήκη εγκλεισμού και άρα σκληρού διαχωρισμού ενός μέσα από ένα έξω, αλλά και ως στιγματοποιούσα δύναμη αποκλείοντας την επανένταξη αυτών που έχουν παρανομήσει στο παρελθόν, μέσω των ποινικών μητρώων¹⁹⁷.

Για τον Foucault ο αντιεξεγερτικός πολιτικός ρόλος του ποινικού συστήματος και του δικαστικού μηχανισμού αναδεικνύουν την πλήρη ασυμβατότητα –και ταυτόχρονα την ασυμφιλίωτη αντιπαράθεση– ανάμεσα στο δίκαιο και τις πρακτικές της λαϊκής δικαιοσύνης. Η απόλυτη καταστροφή των μηχανισμών δικαίου και η άρνηση μίμησης ή υιοθέτησης τους, αποτελεί βασικό όρο για το επαναστατικό συμβάν: «Για αυτό η επανάσταση μπορεί να λάβει χώρα μόνο μέσω του ριζοσπαστικού αφανισμού του νομικού μηχανισμού και οτιδήποτε θα επανεισήγαγε τον ποινικό μηχανισμό, οτιδήποτε θα επανεισήγαγε την ιδεολογία του και θα επέτρεπε ύπουλα σε αυτή την ιδεολογία να παρεισφρήσει ξανά στις λαϊκές πρακτικές, πρέπει να αποβληθεί»¹⁹⁸. Οι πρακτικές λαϊκής δικαιοσύνης πρέπει να αποκλείσουν την εισδοχή εκείνων των στοιχείων που θα επαναφέρουν τη γραφειοκρατία και τον δικαστικό μηχανισμό και ειδικά τα τρία¹⁹⁹ εκείνα στοιχεία στα οποία αναφέρεται ο Foucault πολλαπλώς στη συζήτηση : την τρίτη πλευρά της διαμεσολάβησης που είναι ο εξωτερικός, καθολικός διαιτητής, την ιδέα μίας εξωιστορικής, αιώνιας και καθολικής δικαιοσύνης, το στρατιωτικό-εκτελεστικό σκέλος που αναλαμβάνει να φέρει εις πέρας τις αποφάσεις του δικαστή.

Στις πρακτικές της λαϊκής δικαιοσύνης οι τρεις πλευρές εκλείπουν, δεν υπάρχει καμία διαμεσολάβηση παρά μόνο η αναμέτρηση των μαζών με τους εχθρούς τους. Δεν υπάρχει κανένας μεσολαβητής ή θεσμός που να αναστέλλει την άμεση σύγκρουση. Οι ίδιες οι πρακτικές δεν έχουν κάποιο ιδεαλιστικό σημείο αναφοράς, όπως μία ιδέα περί αιώνιας, καθολικής δικαιοσύνης. Αντίθετα, πυροδοτούνται μέσω της ιστορίας και της μνήμης από το ίδιο το τραύμα, αναγνωρίζουν τους καταπιεστές στα πρόσωπα των αντιπάλων τους από τις ήττες, από όλα αυτά που έχουν υποστεί και για όλα αυτά που έχουν υποφέρει: «Στην περίπτωση της λαϊκής δικαιοσύνης δεν έχεις τρία στοιχεία, έχεις τις μάζες και τους εχθρούς τους. Επιπλέον, οι μάζες, όταν αντιλαμβάνονται κάποιον ως εχθρό τους, όταν αποφασίζουν να τον τιμωρήσουν -ή να τον αναμορφώσουν- δεν

¹⁹⁷ ό.π. σελ. 17

¹⁹⁸ ό.π. σελ. 16

¹⁹⁹ ό.π. σελ. 11

βασίζονται σε μία αφηρημένη, καθολική ιδέα δικαιοσύνης, αλλά βασίζονται μόνο στην δική τους εμπειρία, στα τραύματα που έχουν υποφέρει, στους τρόπους με τους οποίους έχουν αδικηθεί, στους τρόπους με τους οποίους έχουν καταπιεστεί»²⁰⁰. Όπως και στον Benjamin, η ίδια η δράση, η επαναστατική πρακτική, δεν συσχετίζεται με κάτι το αφηρημένο, δεν ανταποκρίνεται στις προσδοκίες για ένα νέο δίκαιο ενός μέλλοντος που δεν υπάρχει ακόμα. Το σημείο αναφοράς της είναι σε ολόκληρη την αλληλουχία συντριβών που το προλεταριάτο έχει υποστεί. Οι πρακτικές λαϊκής δικαιοσύνης λαμβάνουν χώρα ως αδιαμεσολάβητη, άμεση πολιτική πρακτική, ως σύγκρουση στο εδώ και το τώρα, χωρίς την ανάθεση σε έναν εξωτερικό διοικητικό μηχανισμό που υψώνεται πάνω από αυτές ή ανάμεσα σε αυτές και στους εχθρούς τους: «Και τελικά, η απόφαση τους (των μαζών) δεν είναι αυταρχική, δηλαδή, δεν υποστηρίζονται από έναν κρατικό μηχανισμό που έχει τη δύναμη να επιβάλλει τις αποφάσεις τους, αλλά καθαρά και απλά τις υλοποιούν»²⁰¹.

Ο Foucault τονίζει την πρόσδεση της λαϊκής δικαιοσύνης στην πολιτική πρακτική. Σημειώνει πως το κριτήριο για τη λαϊκή δικαιοσύνη, για να αποκτήσει πράγματι η δικαιοσύνη ένα τέτοιο περιεχόμενο, πρέπει οι εκδηλώσεις της να είναι πολιτικά προσδιορισμένες²⁰², δηλαδή να συντελούνται εντός των διεργασιών των ίδιων των μαζών. Γι' αυτό το λόγο προβάλλει ως αναγκαία η καταστροφή του δικαστικού μηχανισμού και του ποινικού συστήματος. Η καταστροφή της *τρίτης πλευράς* είναι ταυτόχρονα η διακοπή της αναπαραγωγής των μορφών δικαίου που αποτελούν μορφές καταπίεσης και αποκλεισμού. Όταν οι Μαοϊκοί συνομιλητές του Foucault σημειώνουν με συμβολικό τρόπο πως «το ραβδί πρέπει να λυγίσει προς την άλλη πλευρά», ο Foucault τους διακόπτει για να απαντήσει άμεσα πως «Πάνω απ' όλα, είναι απαραίτητο, το ραβδί να σπάσει»²⁰³.

Αν αυτό όμως που μπαίνει στο επίκεντρο, είναι η καταστροφή του ποινικού συστήματος, των κρατικών μηχανισμών και των δικαστικών θεσμών, τότε τι απομένει στην λαϊκή δικαιοσύνη ως προς την οργάνωση της, ως προς τις πρακτικές της; Αν οι πρακτικές λαϊκής δικαιοσύνης πρέπει να είναι αδιαμεσολάβητες, να προέρχονται από τις ίδιες τις μάζες και να επιτίθενται στους μηχανισμούς του δικαίου, τότε αυτό που παραμένει είναι η μεταστροφή των πρακτικών άσκησης δικαιοσύνης σε μαζική, άμεση και αδιαμεσολάβητη πολιτική πρακτική. Αν αυτές οι πρακτικές πρέπει να κατευθύνονται προς έναν εχθρό, ο οποίος αναγνωρίζεται μέσω της ιστορικής μνήμης από τα τραύματα που έχει προκαλέσει στις μάζες στο παρελθόν, τότε αυτή η μαζική, άμεση και αδιαμεσολάβητη πολιτική πρακτική, που συμπλέκει τόσο την επαναστατική δράση όσο και την απονομή δικαιοσύνης εκτός μηχανισμού δικαίου, μπορεί να γίνει αντιληπτή ως εκδίκηση. Ο Foucault αναφέρεται σε ιστορικά παραδείγματα εκδηλώσεων δικαιοσύνης που διέφευγαν

²⁰⁰ ό.π. σελ. 8

²⁰¹ ό.π. σελ. 9

²⁰² ό.π. σελ. 31

²⁰³ ό.π. σελ. 32

οποιοδήποτε νομικού μηχανισμού. Αναφέρεται στα αρχαία τελετουργικά και σε έθιμα μίας προδικαστικής δικαιοσύνης²⁰⁴ στοιχεία των οποίων ενυπάρχουν υπόρρητα στις πρακτικές λαϊκής δικαιοσύνης. Πρόκειται για μοτίβα και παραστάσεις των ιδιωτικών πολέμων, όπου η απονομή δικαιοσύνης εκφραζόταν ως άσκηση αντιποίνων. Η λεηλασία της περιουσίας, ο εμπρησμός της κατοικίας και η περιφορά του νεκρού εχθρού διατρέχουν με διασκευασμένο τρόπο τις λαϊκές εξεγέρσεις.

Ωστόσο, επιμένει το ερώτημα της οργάνωσης της λαϊκής δικαιοσύνης στο παρόν ή στο μέλλον ενός επαναστατικού μετασχηματισμού. Ο Foucault, υιοθετεί μία στάση πολύ κοντά στην άρνηση του Benjamin να καταθέσει ένα συγκεκριμένο σχέδιο. Παραδέχεται πως το μόνο που μπορεί να προτείνει είναι μία υπεκφυγή, η οποία όμως είναι καθ' όλα σκόπιμη²⁰⁵. Δεν μπορεί να προϋποτεθεί ή να προσχεδιαστεί τίποτα στο όνομα των μαζών για την οργάνωση της λαϊκής δικαιοσύνης, παρά μόνο μία επίκληση στην φαντασία τους και στην εφευρετικότητα τους να συγκροτήσουν όρους άσκησης της δικαιοσύνης εκτός των μηχανισμών δικαίου. Για μία τέτοια απόπειρα αντλούν από την ιστορική μνήμη, καθώς αναγνωρίζουν στους μηχανισμούς δικαίου ένα σύστημα καταπίεσης, το οποίο αντιμάχονται διαρκώς από τον Μεσαίωνα και μετά. Εναπόκειται στις μάζες και όχι σε έναν διανοούμενο η εύρεση των νέων πρακτικών: «Οι μάζες θα ανακαλύψουν έναν τρόπο να αντιμετωπίζουν τους εχθρούς τους, αυτούς που ατομικά ή συλλογικά τις έχουν βλάψει, μεθόδους αντιποίνων που θα κυμαίνονται από την τιμωρία μέχρι την επανεκπαίδευση, χωρίς να μεσολαβεί η μορφή του δικαστηρίου»²⁰⁶. Ο Foucault αρνείται να μεταβεί από την κριτική στην πρόταση, καθώς η κριτική στο υπάρχον δεν χρειάζεται μία αντιπρόταση για να στοιχειοθετηθεί. Η κριτική διαβλέπει στρατηγικές θέσεις εναντίωσης και κατασκευάζει τακτικά όπλα προς χρήση για αυτούς που τις επανδρώνουν. Το δέον, η αναζήτηση αυτού που πρέπει να γίνει μετά, δεν μπορεί να αποτελεί εκβιασμό για την συγκράτηση, την μετατόπιση ή την υποχώρηση της κριτικής: «Η κριτική δεν έχει τη μορφή προκείμενης ενός συλλογισμού που θα κατέληγε: "Ορίστε, λοιπόν, αυτό είναι που πρέπει να γίνει". Πρέπει να είναι εργαλείο γι' αυτούς που μάχονται, αυτούς που αντιστέκονται και δεν θέλουν πλέον αυτό που υπάρχει. Η χρήση της πρέπει να γίνεται σε διαδικασίες σύγκρουσης και αναμέτρησης, σε δοκιμές άρνησης. Δεν χρειάζεται να καθορίσει τον νόμο για τον νόμο. Δεν είναι ένα στάδιο ενός προγραμματισμού. Είναι μία πρόκληση σε σχέση με αυτό που υπάρχει»²⁰⁷.

²⁰⁴ ό.π. σελ. 6

²⁰⁵ ό.π. σελ. 28

²⁰⁶ ό.π.

²⁰⁷ Foucault Μ., Γιατί η Φυλακή; Ζητήματα Μεθόδου, σελ. 51

Όρια ή Αντί επιλόγου

Παρά τις διαφορετικές εκκινήσεις και απολήξεις, τα επιχειρήματα των δύο φιλοσόφων εδράζονται σε κοινούς τόπους και παρουσιάζουν σημεία συνάντησης. Στρέφονται προς κοινούς αντιπάλους, αναδεικνύοντας ανάλογα διακυβεύματα μέσα από την άσκηση δριμύτατης κριτικής. Διαμορφώνουν εκ νέου την αντίληψη για την ιστορική κίνηση και τον ιστορικό χρόνο, αποδιαρθρώνοντας τις θέσεις μιας οικουμενικής, ουδέτερης, αντικειμενικής και γραμμικής αντίληψης μιας ιστορίας που έχει μία αιτία και έναν σκοπό. Στη θέση της ιδέας της προόδου, τοποθετούν μια αλληλουχία καταστροφών και σφαλμάτων, μια πορεία από *πόλεμο σε πόλεμο*, την εξέλιξη ενός πολιτισμού και της σύστοιχης βαρβαρότητας του. Προτείνουν μια μεθοδολογία που δεν επικεντρώνεται σε ηγέτες, μάχες, έθνη και κράτη, αλλά ξεθάβει και αποκαλύπτει τα μικρά εις βάρος των μεγάλων, τα αφανή εις βάρος των προφανών, τους ηττημένους εις βάρος των νικητών, φέρνοντας στο προσκήνιο το εκτοπισμένο από την ιστορική συγγραφή.

Τάσσονται με μια ανάγνωση της ιστορίας που μέσω της αναφοράς σε ένα εξόριστο παρελθόν, τονίζει τις ασυνέχειες, τις τριβές και της ρήξεις, ώστε να μετατρέψει τις βεβαιότητες του παρόντος σε δυνατότητες, μέσα από την άρνηση σχεδιασμού του μέλλοντος και της διατύπωσης υποσχέσεων ή προβλέψεων. Επιστρέφουν στα χέρια του υποκειμένου την δύναμη να επιδράσει στο ιστορικό γίνεσθαι και να μετασηματίσει τον εαυτό του και τις σχέσεις του. Αναδεικνύουν τον ρόλο του ιστορικού ως κομβικού δρώντα μέσω της συγγραφής, του αναθέτουν τον καταλυτικό ρόλο να *αρπάξει* και να *ξεσκεπάσει* σε αντίθεση με έναν ιστορικό που καταγράφει, που υποχωρεί πίσω από την ουδετερότητα, που επικαλείται συστήματα, σχήματα ή ιστορικές σταθερές και υπόσχεται την εύρεση της αντικειμενικής αλήθειας.

Ωστόσο, οι αναλογίες που παρουσιάζουν οι προσεγγίσεις του Benjamin και του Foucault στην έννοια της ιστορίας, δεν μπορούν να αναγνωσθούν ως ταυτίσεις, αλλά αντίθετα αντιμετωπίζουν όρια, φτάνουν μέχρι ένα σημείο ή καλύτερα σημεία, που αν τα προσπεράσουν κινδυνεύουν να κριθούν ως άστοχες και οι επί μέρους συμφωνίες να υποβιβαστούν σε αυθαίρετες ομοφωνίες με τρόπο που οι πραγματικά κρίσιμες συναντήσεις των δύο στοχαστών να χάσουν τη σημασία τους. Η κοινή επίθεση στον ιστορικισμό διεξάγεται από δύο διαφορετικές θέσεις μάχης. Ο Benjamin αρνείται τον θετικισμό της αποκάλυψης ενός συμβεβηκότος 'όπως πραγματικά ήταν', ανιχνεύει το υλικό του στα απορρίματα, αλλά τα γεμίζει ταυτόχρονα με παρόν, τα προσεγγίζει υπό το βλέμμα του τώρα. Ο Foucault αρνείται εξίσου ένα ιστορικό υλικό που *είναι απλά εκεί* έτοιμο προς αντικειμενική εξέταση. Αναζητά το υλικό του στο περιθώριο, αλλά το ξεθάβει από το σωρό που το έχει καταδικάσει η επιστήμη της ιστορίας, με μία ακρίβεια -πάντα υπό όρους και ιδιότυπα- που

εγείρει ερωτήματα για το κατά πόσο προσιδιάζει σε μία μορφή θετικισμού²⁰⁸. Αντίστοιχα, ο ιστορικός υλιστής του Benjamin και ο γενεαλόγος ιστορικός του Foucault, αναμοχλεύουν παράταιρες πηγές ιστορικού υλικού, αντιμετωπίζουν τους ίδιους αντιπάλους, είναι σύμμαχοι, αλλά δεν μεταστρέφονται ο ένας στον άλλον. Ο ιστορικός υλιστής είναι επιφορτισμένος με ένα καθήκον από το οποίο μπορούν να κριθούν τα πάντα στον ορίζοντα μίας καταστροφής με δύο όψεις. Ο γενεαλόγος ιστορικός πραγματοποιεί διαρκώς μία μορφή σαμποτάζ ενάντια στους κυρίαρχους ιστορικούς λόγους, παρόλα αυτά διατηρεί μία πιο διακριτική απόσταση από τους ιστορικούς δρώντες. Υποδεικνύει θέσεις μάχης και προσφέρει εργαλεία, αλλά δεν απευθύνει, τουλάχιστον όχι τόσο εμφανώς, μία έκκληση στην οποία ένα υποκείμενο πρέπει να ανταποκριθεί. Η καταστροφή του δικαίου αποτελεί και στους δύο στοχαστές έναν απαραίτητο όρο για την επαναστατική στιγμή, ωστόσο η ιδέα της εκδίκησης, παρούσα και στους δύο, δεν λαμβάνει την ίδια έκταση. Στον Benjamin η επαναστατική στιγμή μπορεί να αναγνωσθεί συνολικά ως η στιγμή της εκδίκησης της τελευταίας τάξης, συνδεδεμένη πάντα με την ιδέα της απολύτρωσης ως η υλοποίηση της ιστορικής ρήξης. Στον Foucault, η εκδίκηση συνδέεται επίσης με την επαναστατική στιγμή, αλλά ως όρος που διαπερνά τις επαναστατικές πρακτικές κατά την εκδήλωση τους στην αναμέτρηση των μαζών με τους εχθρούς τους, ενόψει της ιδέας λαϊκής δικαιοσύνης που απονέμεται εκτός δικαίου.

Ο εντοπισμός τέτοιων ορίων, δεν αποτελεί το σύνορο της διερεύνησης, αλλά περισσότερο έναν όρο για την περεταίρω σκιαγράφηση νέων πεδίων διαλόγου, σε μία σύνδεση που παραμένει υπόρρητη, αλλά παρ' όλα αυτά αξιοσημείωτη και κατά τη γνώμη μας θεμιτή. Ο κίνδυνος του σφάλματος και της υπερβολής είναι υπαρκτός, ωστόσο υποσκελίζεται μπροστά στην πρόκληση που εγείρουν τα σημεία συνάντησης των δύο στοχαστών υπό το πρίσμα ενός ανοιχτού παιχνιδιού στο οποίο μας προσκαλεί ο ίδιος ο Foucault: «Αυτά που λέω πρέπει να εκληφθούν ως "προτάσεις", "ενάρξεις παιχνιδιού", στις οποίες καλείται να συμμετέχει όποιος ενδιαφέρεται. Δεν νοούνται ως δογματικοί ισχυρισμοί οι οποίοι πρέπει να υιοθετηθούν ή να απορριφθούν συλλήβδην. Τα βιβλία μου δεν είναι φιλοσοφικές πραγματείες μήτε σπουδές ιστορίας -το πολύ, φιλοσοφικά θραύσματα εντός εργοταξίων ιστορίας»²⁰⁹. Πρόκειται για θραύσματα εκατέρωθεν, καθώς τόσο ο Benjamin όσο και ο Foucault επικαλούνται το θρυμματισμένο υλικό τους, όπως επίσης και τον διαφορετικά θραυσματικό χαρακτήρα του έργου τους, του οποίου οι διακριτές ανασυνθέσεις σχηματίζουν ένα πεδίο στοχασμού γύρω από την θέαση της ιστορίας και της πολιτικής πρακτικής για την διαρκή σύγκρουση με το υπάρχον.

²⁰⁸Greenberg A., "Making Way for Tomorrow: Benjamin and Foucault on History and Freedom", σελ. 31

²⁰⁹Foucault M., Γιατί η Φυλακή; Ζητήματα Μεθόδου, σελ. 28

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Βεν Π., Βιλλάρ Π., Ζεη Ε., Νικολαΐδης Θ., Σωτηρόπουλος Δ., "Ο Μισέλ Φουκώ και οι Ιστορικοί", Νήσος, Αθήνα 2008

Beiner, R. "Walter Benjamin's Philosophy of History", *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, Aug. 1984

Benjamin, Andrew "Working with Walter Benjamin: Recovering a Political Philosophy", Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2013

Benjamin, W. "Για μια Κριτική της Βίας", Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2014

Benjamin, W. "Η «Δεσμίδα Ν» της Εργασίας Περί Στοών", Νήσος, Αθήνα 2021

Benjamin, W. "Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας", Λέσχη Κατασκόπων του 21ου αιώνα, Αθήνα 2014

Benjamin, W. "Μονόδρομος", Άγρα, Αθήνα 2006

Benjamin, W. (2003) "Paralipomena to «On the Concept of History»" Vol. 4 (1938-1940)

Carr, E.H. (1961) "What is History", Pelican Books, 1987

Edwards, J. "Foucault and the Continuation of War", στο A. Plaw (επ.), *The Metamorphoses of War*, Rodopi, Amsterdam 2012

Φουκώ, Μ. "Το Μάτι της Εξουσίας", Βάνιας, Αθήνα 2008

Foucault, M. "Γιατί η Φυλακή; Ζητήματα Μεθόδου", Πλέθρον, Αθήνα 2019

Foucault, M. "Επιτήρηση και Τιμωρία: Η Γέννηση της Φυλακής", Πλέθρον,, Αθήνα 2011

Foucault, M. "Η Ιστορία της Τρέλας", Ηριδανός 2004

Foucault, M. "*Ιστορία της Σεξουαλικότητας Ι. Η Βούληση για Γνώση*", Πλέθρον, Αθήνα 2011

Foucault, M. "*Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*", Pantheon Books, New York 1980

Foucault, M. "*The Foucault Effect: Studies in Governmentality*", The University of Chicago Press, Chicago 1991

Foucault, M. "*Society Must Be Defended. Lectures at the College de France 1975-76*", Picador, New York 2003

Foucault, M. "*Σκέψεις γύρω από τον Μαρξισμό, τη Φαινομενολογία και την Εξουσία*", futura, Αθήνα 2013

Foucault, M. "*The Subject and Power*", Critical Inquiry, Vol. 8, No. 4 (Summer, 1982)

Foucault, M. "*Τρία Κείμενα για τον Νίτσε*", Πλέθρον, Αθήνα 2011

Greenberg, Aaron "*Making Way for Tomorrow: Benjamin and Foucault on History and Freedom*", Journal of Political Thought, Vol. 2. Issue 1, Yale University, 2016

Lowy, M. "*Κόντρα στο Ρεύμα: Ο Ρομαντικός Αναρχισμός του Βάλτερ Μπένγιαμιν*", Πανοπτικόν, Αθήνα 2022

Lowy, M. "*Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου. Μια Ανάγνωση των Θέσεων «για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*", Πλέθρον, Αθήνα 2004

Marx K., "*Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*", Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2005

Mazzochi, P. "*Foucault, Benjamin and the Burden of History*", Critical Studies in History 1, Dec. 2008

Κουζέλης Γ., "*Βάλτερ Μπένγιαμιν: Μέθοδος και Ιστορία*", Αξιολογικά τ. 22, Νήσος, Ίδρυμα Σάκη Καράγεωργα, Αθήνα 2009

Reid, J. "*Foucault on Clausewitz: Conceptualizing the Relationship Between War and Power*",
Alternatives: Global, Local, Political, Vol. 28, No. 1 (Jan.-Feb. 2003)

Sorel, G. "*Σκέψεις πάνω στη Βία*", Αναγνωστίδη, Αθήνα 1980