

Ο ηθικοπολιτικός νεο-αναρχισμός του Σάιμον Κρίτσλεϊ

Γεράσιμος Κακολύρης

Ήδη από το πρώτο του βιβλίο, το *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*,¹ ο Σάιμον Κρίτσλεϊ είχε καταφέρει να στρέψει τα βλέμματα επάνω του, εφόσον ήταν ο πρώτος που αναφέρθηκε στην ανάγκη συμπλήρωσης της ντεριντιανής αποδόμησης με μια λεβινασιανού τύπου ηθική θεώρηση, όταν ο ίδιος ο Ζακ Ντεριντά δεν είχε ακόμη ασχοληθεί *ευθέως* με την ηθική.² Δεκαπέντε χρόνια αργότερα, το 2007, κι ενώ έχει εκδώσει στο μεσοδιάστημα μια πλειάδα σημαντικών βιβλίων, θα προβεί στο μεγαλύτερο εγχείρημα του προτάγματος μιας ηθικοπολιτικής λύσης στα δεινά του σήμερα. Έτσι, στο *Ζητώντας το άπειρο (Infinitely Demanding)*,³ ο Κρίτσλεϊ θα υποστηρίξει κατ' αρχάς την αναγκαιότητα ύπαρξης στον πυρήνα της ριζοσπαστικής πολιτικής μιας «μεταπολιτικής ηθικής στιγμής», υπό τη μορφή ενός άπειρου αιτήματος που μας θέτει ο άλλος, που θα μπορούσε να παρακινήσει το ειδάλλως αποδυναμωμένο, απολιτικό

1. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell, Οξφόρδη 1992.

2. Βλ. σχετικά τις επισημάνσεις του Ντεριντά στο *Ισχύς νόμου* (Jacques Derrida, *Ισχύς νόμου*, μτφρ.-σημ.-επίμετρο Βαγγέλης Μπιτσώρης, Πατάκης, Αθήνα 2015, σ. 23).

3. Σάιμον Κρίτσλεϊ, *Ζητώντας το άπειρο. Ηθική της δέσμευσης-Πολιτική της αντίστασης*, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκκρεμές, Αθήνα 2012, εφεξής: ΖΑ (αγγλ.: Simon Critchley, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Verso Λονδίνο & Ν. Υόρκη 2007, εφεξής: ID).

άτομο των σύγχρονων φιλελεύθερων δημοκρατιών σε αυτό που ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως ριζοσπαστική, χειραφετητική δράση. Στη συνέχεια, θα εξηγήσει σε τι ακριβώς οφείλει να συνίσταται μια τέτοια χειραφετητική πολιτική.

Σύμφωνα με την *Zeitdiagnose* του Κρίτσλεϊ, οι σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες πάσχουν από ένα «έλλειμμα κινήτρων και κινητοποίησης», που είναι απόρροια της ευρέως διαδεδομένης πολιτικής απογοήτευσης από τη δυσλειτουργία των δημοκρατικών θεσμών (ZA 16//D 7). Οι πολίτες αισθάνονται ολοένα και περισσότερο αποξενωμένοι από το κράτος, όπως επίσης ότι η παραδοσιακή εκλογική πολιτική δεν μπορεί να βελτιώσει τις ζωές τους. Η παρούσα κατάσταση πολιτικής απογοήτευσης μπορεί να προκαλέσει, κατά τον Κρίτσλεϊ, «συνεκτικές» αλλά «βαθιά εσφαλμένες» ή «άστοχες» αντιδράσεις, τις οποίες περιγράφει ως «παθητικό» και «ενεργητικό μηδενισμό». Ο παθητικός μηδενιστής βρίσκει τον κόσμο κενό νοήματος, χλευάζοντας τις ιδεοληψίες του φιλελεύθερου ανθρώπου, όπως, για παράδειγμα, την πίστη του στην πρόοδο. Αποφεύγοντας κάθε είδος δράσης εντός του κόσμου ή προσπάθειας μετασχηματισμού του, ο παθητικός μηδενιστής επικεντρώνεται «απλώς στον εαυτό του, στις ιδιαίτερες ηδονές του και τα ιδιαίτερα σχέδιά του για την τελείωση του εαυτού του» (ZA 13//D 4). Έτσι, αντιμέτωπος με την «εντεινόμενη βαναυσότητα της πραγματικότητας, ο παθητικός μηδενιστής προσπαθεί να πετύχει μια μυστικιστική γαλήνη, μια ήρεμη ενατένιση του κόσμου: τον “ευρωπαϊκό βουδισμό”» (ZA 13//D 4). Αντιθέτως, ο «ενεργητικός μηδενισμός» επιδιώκει τη βίαιη καταστροφή του «κενού από νόημα» κόσμου του καπιταλισμού και της φιλελεύθερης δημοκρατίας προκειμένου να δημιουργήσει έναν άλλο κόσμο. Στους ενεργητικούς μηδενιστές θα συμπεριλάβει ο Κρίτσλεϊ όλους όσους φαντάζονται ή πολεμούν για έναν άλλο κόσμο, καλύπτοντας έτσι μια ετερόκλητη γκάμα που εκτείνεται από τον ουτοπισμό του Φουριέ, τον μπολσεβικισμό του Λένιν, τον φουτουρισμό του Μαρινέτι, τους Καταστασιακούς του Ντεμπόρ μέχρι τη RAF στη Γερμανία ή τις Ερυθρές Ταξιαρχίες στην Ιταλία. Εντούτοις, σύμφωνα με τον Κρίτσλεϊ, τη σημερινή πεμπτουσία του ενεργητικού μηδενισμού αποτελεί η Αλ Κάιντα:

Η λογική που νομιμοποιεί την Αλ Κάιντα είναι ότι ο σύγχρονος κόσμος, ο κόσμος του καπιταλισμού, της φιλελεύθερης

δημοκρατίας και του κοσμικού ανθρωπισμού, είναι κενός νοήματος και ότι ο μόνος τρόπος για να δώσουμε ξανά νόημα στον κόσμο είναι να πραγματοποιήσουμε πράξεις θεαματικής καταστροφής, πράξεις που χωρίς υπερβολή θα λέγαμε ότι έχουν αναπροσδιορίσει τη σύγχρονη πολιτική κατάσταση και έχουν κάνει τον κόσμο πριν την 11η Σεπτεμβρίου να μοιάζει μακρινός και παράξενα παλαιός. Ζούμε μια περίοδο διαρκούς επαναθεολογικοποίησης της πολιτικής (ZA 14//D 5).

Μέσω μιας άκρως προβληματικής χειρονομίας, ο Κρίτςλεϊ μάς παραινεί «να προσεγγίσουμε την Αλ Κάιντα συσχετίζοντας τις λέξεις και τις πράξεις του Μπιν Λάντεν με τις αντίστοιχες του Λένιν, του Μπλανκί, του Μάο, των Μπάαντερ-Μάινχοφ και του Ντουρούτι» (ZA 14//D 5-6). Προκειμένου να αιτιολογήσει μια τέτοια προτροπή, θα αναφερθεί στον Αιγύπτιο συγγραφέα, ποιητή, ισλαμιστή θεωρητικό και ηγετικό στέλεχος της Μουσουλμανικής Αδελφότητας Σαγίντ Κουτμπ (Sayyid Qutb, 1906-1966), πνευματικό πρόγονο του ριζοσπαστικού τζιχαντιστικού ισλαμισμού, ο οποίος ιδιοποιήθηκε τη δυτική επαναστατική πολιτική θεωρία, και ιδιαίτερα τον μαρξισμό-λενινισμό. Αυτό για τον Κρίτςλεϊ καθιστά έκδηλη «τη σύνδεση ανάμεσα στο επαναστατικό Ισλάμ της Τζιχάντ και τις κλασικές μορφές της ακραίας επαναστατικής πρωτοπορίας» (ZA 14//D 6).

Ωστόσο, το γεγονός ότι ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός μπορεί να έχει οικειοποιηθεί στοιχεία από τη δυτική επαναστατική θεωρία δεν τον εξομοιώνει αυτομάτως με αυτή. Η εξολοκλήρου ανιστορική, ανεξέταστη και άκριτη υπαγωγή από τον Κρίτςλεϊ ετερόκλητων πολιτικών μορφών και κινημάτων στον ενεργητικό μηδενισμό, αγνοώντας επιδεικτικά τις συγκεκριμένες συνθήκες εμφάνισης και ανάπτυξής τους, καταλήγει σε ζοφερά συμπεράσματα, όπως ότι κινητήρια δύναμη πίσω από τις ιδέες και τη δράση επαναστατών, όπως ο Λένιν και ο Ντουρούτι, δεν ήταν παρά κάποιο είδος υπαρξιακής δυσφορίας, απόρροια του «κενού από νόημα» κόσμου του καπιταλισμού και της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Έτσι, για τον Αλμπέρτο Τοσκάνο:

[η] ιδέα ότι «θα πρέπει να προσεγγίσουμε την Αλ Κάιντα συσχετίζοντας τις λέξεις και τις πράξεις του Μπιν Λάντεν με τις αντίστοιχες του Λένιν, του Μπλανκί, του Μάο, των

Μπάαντερ-Μάινχοφ και του Ντουρούτι» είναι το γελοίο αποτέλεσμα της μη απόδοσης προσοχής στις συγκεκριμένες αρθρώσεις ριζικά διαφορετικών πολιτικών.⁴

Ανάλογη είναι και η κριτική του Σλαβόϊ Ζίζεκ:

Όταν ο Κρίτσλεϊ γράφει ότι «θα πρέπει να προσεγγίσουμε την Αλ Κάιντα συσχετίζοντας τις λέξεις και τις πράξεις του Μπιν Λάντεν με τις αντίστοιχες του Λένιν, του Μπλανκί, του Μάο», και προβαίνει στην ίδια επισήμανση στο παράρτημα του βιβλίου ισχυριζόμενος ότι ο «νεολενινισμός [...] εκφράζεται έμπρακτα στον αβανγκαρντισμό ομάδων όπως η Αλ Κάιντα» [ZA 186//ID 146], εμπλέκεται στον πλέον καθαρό ιδεολογικό φορμαλισμό, συσκοτίζοντας την κρίσιμη διαφορά μεταξύ δύο αντίθετων πολιτικών λογικών: τη ριζοσπαστική εξισωτική [egalitarian] βία [...] και την αντιμοντερνιστική «φονταμενταλιστική» βία.⁵

Άποψή μου είναι ότι εν προκειμένω ο Κρίτσλεϊ στοιβάζει, μέσω μιας ρητορικής που θυμίζει το επιχείρημα του αχυρανθρώπου (straw man argument), ετερογενή πολιτικά προτάγματα κάτω από την ίδια ταμπέλα με στόχο να καταστήσει πιο εύκολη την κατάρριψή τους.

Απέναντι στην έλλειψη κινήτρων που εντοπίζει στην καρδιά της φιλελεύθερης δημοκρατίας και στη μαζική πολιτική απογοήτευση, και σε αντιδιαστολή με τις μηδενιστικές απαντήσεις σε αυτή την έλλειψη κινήτρων, ο Κρίτσλεϊ αντιπαραθέτει την ανάγκη μιας «εμψυχωτικής ηθικής αντίληψης που θα μπορεί να κινητοποιήσει και να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά την εκτροπή του παρόντος, μιας ηθικής αντίληψης που θα μπορεί να αντιδράσει και να αντισταθεί στην πολιτική κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε» (ZA 18//ID 8). Έτσι, για να μπορέσουμε σταδιακά να ξεπεράσουμε αυτό το έλλειμμα κινήτρων, θα πρέπει να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε μια θεωρία του ηθικού υποκειμένου που να κινητοποιεί, δηλαδή να ωθεί στη δράση (ZA 18//ID 8). Υπό αυτή την έννοια, το βιβλίο του Κρίτσλεϊ προσφέρεται ως ένα είδος οδηγού για το πώς ο παθητικός πολίτης των φιλελεύθερων δημοκρατιών μπορεί να καταστεί πολιτικά

4. Alberto Toscano, «A Plea for Prometheus», στο *Critical Horizons*, τχ.10, Αύγουστος 2009, σ. 246.

5. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Verso, Λονδίνο και Ν. Υόρκη 2008, σ. 348.

ενεργός. Ωστόσο, σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στην κριτική επισήμανση του Τοσκάνο ότι η περιγραφή από τον Κρίτςλεϊ του «ελλείμματος κινήτρων» παραλείπει να λάβει υπόψη την πρόσφατη βιβλιογραφία που εξετάζει την ίδια την απολιτικοποίηση ως μια τεχνική διακυβέρνησης στα φιλελεύθερα πολιτικά καθεστώτα. Ως εκ τούτου, το ζήτημα δεν αφορά αποκλειστικά την πρόταξη νέων υποκειμενικοτήτων, αλλά και την κατάδειξη και αντιμετώπιση των δόλιων μηχανισμών και θεσμών της «απο-δημοκρατοποίησης» που εξουδετερώνουν τη χειραφετητική πολιτική σκέψη και δράση.⁶

Προκειμένου μια ηθική θεώρηση να είναι αποτελεσματική, δεν αρκεί, σύμφωνα με τον Κρίτςλεϊ, να παρέχει απλώς μια επαρκή αιτιολόγηση των ισχυρισμών της· οφείλει επίσης να μπορεί να κινητοποιεί ή να ωθεί το άτομο στην ηθική δράση. Ως εκ τούτου, σκοπός του Κρίτςλεϊ είναι να αρθρώσει μια ηθική θεώρηση που θα είναι «ταυτόχρονα γενικεύσιμη και υποκειμενικά αισθητή» (ZA 36//ID 25), δηλαδή θα διαθέτει κανονιστική δύναμη, ενώ θα μπορεί να κινητοποιεί το υποκείμενο να πράξει κατά έναν ορισμένο τρόπο.

Στο κέντρο της ηθικής υποκειμενικότητας, ο Κρίτςλεϊ τοποθετεί αυτό που ονομάζει «ηθική εμπειρία», η οποία βασίζεται σε δύο έννοιες: την *αποδοχή* και το *αίτημα*. Η ηθική εμπειρία αρχίζει με την «εμπειρία ενός αιτήματος που έχουμε αποδεχθεί, μια υπαρξιακή κατάφαση που διαμορφώνει την ηθική μου υποκειμενικότητα και αποτελεί την πηγή των κινήτρων που με ωθούν να δράσω» (ZA 34//ID 23). Το ουσιώδες χαρακτηριστικό της ηθικής εμπειρίας είναι ότι «το υποκείμενο του αιτήματος –ο ηθικός εαυτός– δέχεται αυτό το αίτημα, συμφωνεί ότι είναι καλό, προσδέεται σε αυτό το αγαθό και διαμορφώνει την υποκειμενικότητά του σε σχέση με αυτό το αγαθό» (ZA 27//ID 17). Χωρίς την εμπειρία ενός αιτήματος στο οποίο είμαι έτοιμος να προσδεθώ, «η όλη λειτουργία της ηθικής δεν θα ξεκινούσε ή θα ήταν απλώς μια διαχείριση κενών σχημάτων» (ZA 34//ID 23). Συνεπώς, η ηθική εμπειρία αποτελεί την πρόσδεση ή τη δέσμευση σε μια αντίληψη του αγαθού ως αποτέλεσμα της αποδοχής ενός αιτήματος που τίθεται στο υποκείμενο, όπως, για παράδειγμα, είναι το αίτημα «ν' αγαπάς τον πλησίον σου όπως τον εαυτό σου». Όπως ο ίδιος ο Κρίτςλεϊ ισχυρίζεται σε μια συνέντευξή του: «[...] στον πυρήνα κάθε σύλληψης της ηθικότητας [morality] βρίσκεται η εμπειρία ενός

6. Alberto Toscano, «A Plea for Prometheus», ό.π., σ. 242, υποσημ. 6.

αιτήματος, το οποίο αποδεχόμαστε, το οποίο μας δεσμεύει και το οποίο μας κάνει ηθικά υποκείμενα ενός ορισμένου είδους».⁷

Στρεφόμενος στην ιστορία της φιλοσοφίας και της θρησκείας, ο Κρίτσολεϊ παραθέτει έναν μακρύ κατάλογο τέτοιων αιτημάτων που σχετίζονται με μια ορισμένη αντίληψη του αγαθού: ο Μωσαϊκός Νόμος στη Βίβλο, η μεγαλύτερη ευτυχία του μεγαλύτερου αριθμού για τον Μπένθαμ και τον Μιλλ, ο ηθικός νόμος στον Καντ, η σκέψη της αιώνιας επιστροφής στον Νίτσε, η ηθικο-τελεολογική ιδέα με την καντιανή έννοια για τον Χούσσερλ, η φωνή της συνείδησης στον Χάιντεγκερ ή η σχέση με το Εσύ στον Μπούμπερ (ΖΑ, 26-27//ID, 16-17).

Οστόσο, αν το ηθικό υποκείμενο μπορεί να οριστεί ως «ο εαυτός που συνδέεται θετικά, δεσμευτικά, με το αίτημα του αγαθού του», ο ίδιος ο εαυτός δεν αποτελεί μια αμετάβλητη ταυτότητα, αλλά συγκροτείται μέσω της σχέσης του με αυτό που ορίζει ως αγαθό του (ΖΑ 30//ID 20). Πώς όμως μπορεί ένα υποκείμενο να «αποδέχεται» ένα αίτημα, εάν το ίδιο έρχεται στην ύπαρξη μέσα από την ίδια την πράξη της «αποδοχής» του; Ο Κρίτσολεϊ υποστηρίζει ότι, εάν αυτή η δομή είναι όντως κυκλική, δεν αποτελεί έναν φαύλο κύκλο, αλλά περιγράφει την αμοιβαία συγκρότηση του εαυτού και των θεμελιωδών ηθικών του πεποιθήσεων.

Στηριζόμενος στο επιχείρημά του περί της φύσης της ηθικής εμπειρίας, ο Κρίτσολεϊ κατασκευάζει «ένα πρότυπο [model] ηθικής υποκειμενικότητας με κανονιστική δύναμη που θα μπορούσε να περιγράψει αλλά και να εμβαθύνει [deepen] τη δράση αυτών των ζωντανών, έμφυτων ηθικών εαυτών» (ΖΑ, 20//ID, 10). Ο Κρίτσολεϊ προσφέρει ένα μοντέλο ηθικής υποκειμενικότητας, στο οποίο το ηθικό υποκείμενο συγκροτείται ως τέτοιο μέσω της δέσμευσής του σε ένα ορισμένο αίτημα που ορίζει ή αποδέχεται ως αγαθό του. Η κανονιστική διάσταση του αιτήματος συνίσταται στο ότι το υποκείμενο διαμορφώνει τον εαυτό του στη βάση αυτού του αιτήματος. Ποιο είναι όμως αυτό το αίτημα; Προκειμένου να περιγράψει τη φύση αυτού του αιτήματος, ο Κρίτσολεϊ στρέφεται σε τρεις στοχαστές: τον Αλαίν Μπαντιού, τον Κνουδ Άιλα Λόγκστρουπ (Knud Ejler Løgstrup) και τον Εμμανουέλ Λεβινάς.⁸ Από τον Αλαίν Μπαντιού παίρνει την ιδέα ότι, αν και το αίτημα στο οποίο δεσμεύεται το υποκείμενο

7. Anders Gullestad, «Demand Everything! An Interview with Philosopher Simon Critchley», στο *Truthout*, 15 Μαΐου 2010, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://truthout.org/articles/demand-everything-an-interview-with-philosopher-simon-critchley/>

8. Φυσικά, η ηθική φιλοσοφία του Λεβινάς αποτελεί το πρωταρχικό μοντέλο και πηγή έμπνευσης για τον Κρίτσολεϊ.

ανακύπτει από μια ορισμένη κατάσταση, για παράδειγμα, μια συγκεκριμένη κατάσταση πολιτικής αδικίας, δεν ανάγεται πλήρως σ' αυτήν την κατάσταση, αλλά την υπερβαίνει προς την κατεύθυνση της οικουμενικότητας, δηλαδή «απευθύνεται καταρχήν σε όλους και είναι συνεπώς καθολικό» (ZA 58//D 42). Ας πάρουμε για παράδειγμα εδώ το αίτημα που εγείρεται από μια συγκεκριμένη κατάσταση αδικίας, όπως είναι ο αποκλεισμός των περίπου ενός εκατομμυρίου μεταναστών που ζουν και εργάζονται στην Ελλάδα από την ελληνική ιθαγένεια. Παρόλο που το συγκεκριμένο αίτημα πηγάζει από μια ορισμένη κατάσταση, εκφράζει «μια γενική αξίωση για ισότητα» που υπερβαίνει τη συγκεκριμένη κατάσταση.

Από τον Δανό φιλόσοφο Κνουδ Άιλα Λόγκστροπ, ο Κρίτςλεϊ παίρνει την ιδέα του ριζικού, ανεκπλήρωτου και μονόπλευρου χαρακτήρα του ηθικού αιτήματος, καθώς και την ασυμμετρία της ηθικής σχέσης που αυτό εγκαθιδρύει ή συνεπάγεται. Ο ίδιος ο Λόγκστροπ αναφέρεται στο εξωφρενικό ηθικό αίτημα της Επί του Όρους ομιλίας ότι κάποιος πρέπει να αγαπήσει όχι μόνο τον πλησίον του, αλλά και τον εχθρό του. Το άτομο βιώνει ένα τέτοιο ριζικό (παράδοξο) αίτημα και προσπαθεί να διαμορφώσει την υποκειμενικότητά του σε σχέση με αυτό. Φυσικά, ένα τέτοιο υπερβολικό αίτημα είναι εξ ορισμού αδύνατον να εκπληρωθεί. Το αίτημα είναι επίσης μονόπλευρο επειδή προβάλλει μια ασύμμετρη αξίωση: Το υποκείμενο δεν έχει την ίδια δύναμη με το αίτημα που του τίθεται και η ηθική σχέση δεν είναι μια σχέση ίσων (ZA 75-76//D 57). Ωστόσο, η αποτυχία ικανοποίησης του ηθικού αιτήματος δεν πρέπει να αποτελεί, σύμφωνα με τον Κρίτςλεϊ, αιτία αποθάρρυνσης ή απογοήτευσης, αλλά θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένδειξη θάρρους: «Προσπάθησε ξανά. Απότυχε ξανά. Απότυχε καλύτερα» («Try again. Fail again. Fail better») – αυτή η γνωστή φράση του Σάμιουελ Μπέκετ από το *Worstward Ho* (1983) θα πρέπει να αποτελεί, όπως υποστηρίζει ο Κρίτςλεϊ, το μότο της ηθικής υποκειμενικότητας (ZA 73//D 55).

Από τον Εμμανουέλ Λεβινάς ο Κρίτςλεϊ παίρνει την ιδέα ότι το ηθικό υποκείμενο καθορίζεται από έναν «τραυματικό» *διχασμό* ανάμεσα στο ίδιο και την εμπειρία ενός εσωτερικευμένου υπερβολικού αιτήματος το οποίο δεν μπορεί ποτέ να εκπληρώσει, ενός αιτήματος άπειρης ευθύνης (ZA 20//D 10). Το υποκείμενο δέχεται ένα άπειρο αίτημα που του θέτει το πρόσωπο του άλλου, αίτημα το οποίο το καθιστά το υποκείμενο που είναι, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να εκπληρώσει. Αυτή η διάσταση

ανάμεσα στον εαυτό και σε ένα αίτημα το οποίο αδυνατεί να ικανοποιηθεί, καθιστά το υποκείμενο ένα διχασμένο υποκείμενο (*split subject*) (ZA 20//D 10-11). Σε αντίθεση με την «αυτοεπίδραση» (αυτοπάθεια, *auto-affection*) ή αυτο-καθορισμό του ηθικού υποκειμένου της «ορθοδοξίας της αυτονομίας» (βλ. Καντ), το ηθικό υποκείμενο διαμορφώνεται «ετεροεπιδραστικά» (ετεροπαθητικά, *hetero-affectively*) μέσω ενός ανεκπλήρωτου, μονόπλευρου και ριζικού αιτήματος που μας θέτει ο άλλος και που δεν μπορεί ποτέ να ικανοποιηθεί. Η κυριαρχία της αυτονομίας μου υπαρπάζεται ή «απαλλοτριώνεται» πάντα από την ετερόνομη εμπειρία του αιτήματος του άλλου, έτσι που, για τον Κρίτσλεϊ, το ηθικό υποκείμενο να είναι ένα «δυάτομο» (*dividual*) (ZA 20//D 11).

Συνεπώς, σύμφωνα με το, κατά κύριο λόγο, λεβινασιανής εμπνεύσεως κανονιστικό μοντέλο ηθικής υποκειμενικότητας που προτάσσεται από τον Κρίτσλεϊ, το ηθικό υποκείμενο όχι μόνο καθορίζεται αλλά και διαμορφώνεται από τη δέσμευση ή την πίστη σε ένα ανεκπλήρωτο, άπειρο αίτημα, το «αίτημα να είναι άπειρα υπεύθυνο» (ZA 89//D 69)- αίτημα που διαιρεί την υποκειμενικότητά του. Σε αυτό το μοντέλο, το αγαθό στο οποίο ο εαυτός ή το ηθικό υποκείμενο δεσμεύεται και διαμορφώνεται ανάλογα, είναι το αίτημα της άπειρης ευθύνης για τον άλλο άνθρωπο. Ο ριζικά μονόπλευρος και ανεκπλήρωτος χαρακτήρας αυτού του αιτήματος σχίζει την ηθική του υποκειμενικότητα με έναν τρόπο που καθιστά διαρκώς ανεπαρκή τη δράση του (ZA 101//D 78). Κατά συνέπεια, δεν μπορεί να υπάρξει για το υποκείμενο μια μελλοντική κατάσταση επανάπαυσης ή ήσυχης συνείδησης του τύπου «έκανα αυτό που έπρεπε να κάνω» ή «εκπλήρωσα στο ακέραιο το καθήκον μου».

Ωστόσο, ένας τέτοιος τρόπος περιγραφής του ηθικού αιτήματος κινδυνεύει να καταλήξει σε μια ηθική που μπορεί να είναι αυτοκαταστροφική για το υποκείμενο. Πώς μπορεί κανείς να ακολουθήσει ένα τέτοιο ακραίο ηθικό σχήμα χωρίς αυτό να τον συντρίψει; Πώς μπορεί να επιβιώσει ως υποκείμενο της δέσμευσής του σε ένα ηθικό αίτημα που είναι μονόπλευρο, ριζικό και ανεκπλήρωτο; Κατά συνέπεια, για τον Κρίτσλεϊ, η τραυματική ηθική διαίρεση που υφίσταται το υποκείμενο χρειάζεται ένα είδος «μετουσίωσης» ή «αισθητικής επανόρθωσης» (ZA 89//D 69). Απορρίπτοντας το κλασικό τραγικο-ποιητικό παράδειγμα που υιοθέτησαν σημαντικοί Ευρωπαίοι φιλόσοφοι και θεωρητικοί από τον 18ο αιώνα και μετά, ο Κρίτσλεϊ στρέφεται στο αισθητικό παράδειγμα του χιούμορ ως τρόπου διαφυγής από τον «αυτοβασανισμό» και την

«τραγική ενοχή», με τα οποία μας φέρνει αντιμέτωπους η απείρως απαιτητική ηθική της δέσμευσης. Αυτό που θα πρέπει να κάνουν οι άνθρωποι μπροστά στην περατότητα των δυνάμεών τους είναι να μάθουν να γελούν. Στρεφόμενος στη θεωρία του Σίγκμουντ Φρόιντ για το χιούμορ, ο Κρίτςλεϊ υποστηρίζει ότι αυτό επιτρέπει στο υπερεγώ (το οποίο κατέχει τη θέση του αδύνατου ηθικού αιτήματος) να γελά με την ανεπάρκεια του υποκειμένου (του εαυτού ή του εγώ), και έτσι να μετατρέπει το «αυτο-μαστίγωμα» του λεβινασιανού υποκειμένου σε μια πιο ήπια «κωμική αναγνώριση» της ανεπάρκειάς του (ZA 105//ID 82). Αν μπορώ να αντέξω τη ριζικότητα και απειρότητα του ηθικού αιτήματος είναι επειδή μπορώ να γελάσω με τον εαυτό μου, με την «ταπεινή και πεπερασμένη τάξη της ανθρώπινης κατάστασής» μου. Κατ' αυτό τον τρόπο, για τον Κρίτςλεϊ, η απείρως απαιτητική ηθική της δέσμευσης μπορεί να μετουσιωθεί σε μια χιουμοριστική αυτοδιαίρεση του ηθικού υποκειμένου.

Το δεύτερο σκέλος του εγχειρήματος του Κρίτςλεϊ στο *Ζητώντας το άπειρο* αφορά το πέρασμα από την ηθική στην πολιτική, δηλαδή το πέρασμα από μια ηθική της απείρως απαιτητικής δέσμευσης σε μια πολιτική της αντίστασης. Όπως ήδη έχει αναφερθεί, ο κύριος ισχυρισμός του βιβλίου είναι ότι στον πυρήνα μιας ριζοσπαστικής πολιτικής πρέπει να υπάρχει αυτό που ονομάζει «μεταπολιτική ηθική στιγμή», η οποία παρέχει την κινητήριου δύναμη ή την παρώθηση στην πολιτική δράση. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει: «Αν η ηθική χωρίς την πολιτική είναι κενή, τότε η πολιτική χωρίς την ηθική είναι τυφλή» (ZA 23//ID 13). Για τον Κρίτςλεϊ, ο ριζικός, ανεκπλήρωτος χαρακτήρας του ηθικού αιτήματος οδηγεί σε μια συνεχή διασάλευση της καθεστηκυίας πολιτικής τάξης. Υπό αυτή την έννοια, η ηθική είναι μια «*αναρχική μεταπολιτική*» (ZA 166//ID 130), καθότι το αίτημα του άλλου, ο οποίος καταδυναστεύεται από την επιβολή μιας τάξης από τα πάνω, μας καλεί σε μια συνεχή αμφισβήτηση αυτής της τάξης από τα κάτω. Κατά την άποψη αυτή, πολιτική είναι η «δημιουργία ενός ρηγματικού διαστήματος (interstitial distance) μέσα στο κράτος», η «καλλιέργεια μιας αναρχικής πολλαπλότητας που θέτει υπό αίρεση την αυθεντία και τη νομιμότητα του κράτους» (ZA 23//ID 13). Βέβαια, ο Κρίτςλεϊ δεν έχει μια θεωρία του κράτους, με αποτέλεσμα να μην επεξηγεί τι ακριβώς εννοεί με αυτόν τον όρο, απέναντι στον οποίο εναντιώνεται η αναρχική του πολιτική, αλλά ούτε και τη σχέση που υφίσταται ανάμεσα στο σύγχρονο φιλελεύθερο κράτος και τον παγκοσμιοποιημένο καπιταλισμό.

Δεδομένης της ηθικής βάσης αυτής της πολιτικής, ο Κρίτσλεϊ δεν θα διστάσει να ορίσει την πολιτική ως «μια ηθική πρακτική που λαμβάνει χώρα σε μια κατάσταση αδικίας η οποία θέτει ένα αίτημα ανάληψης ευθυνών» (ZA 117//ID 92). Εντούτοις, ένας τέτοιος ορισμός της πολιτικής φαίνεται να αναγάγει εξολοκλήρου την πολιτική στην ηθική: η πολιτική δεν είναι παρά η ηθική στην πράξη. Αυτός όμως ο τρόπος επιχειρηματολογίας υπάγει την πολιτική στη δικαιοδοσία της ηθικής, αποστερώντας την από την οποιαδήποτε ιδιαιτερότητά της, αλλά και καθιστώντας την ακόμη και δυνάμει επικίνδυνη.

Αλλά ποιο είναι το πολιτικό υποκείμενο αυτής της «*αναρχικής μεταπολιτικής*»; Σε αντιδιαστολή με τον Καρλ Μαρξ, ο Κρίτσλεϊ υποστηρίζει ότι η επιταχυνόμενη εξαρθρωτική δύναμη του καπιταλισμού δεν οδηγεί στην ανάδυση ενός μοναδικού πολιτικού υποκειμένου, αλλά αντιθέτως στον πολλαπλασιασμό των κοινωνικών δρώντων με όρους τοπικότητας, γλώσσας, εθνότητας, σεξουαλικότητας, κ.ά. Στο σημείο αυτό ο Κρίτσλεϊ δανείζεται από τον Αντόνιο Γκράμσι την ιδέα της «*ηγεμονίας*», την οποία ερμηνεύει ως τη «*διαμόρφωση συλλογικής βούλησης και πολιτικών ενώσεων από τις αποκλίνουσες ομάδες που συγκροτούν την κοινωνία των πολιτών, και βασίζεται σε τοπικές και συγκεκριμένες μορφές κοινότητας*» (ZA 115//ID 91). Για τον Κρίτσλεϊ, το πολιτικό έργο της διαμόρφωσης του υποκειμένου δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί σε σχέση με μια προκαθορισμένη κοινωνικοοικονομική ταυτότητα, όπως η ταυτότητα του προλεταριάτου, αλλά το πολιτικό υποκείμενο θα πρέπει να επινοηθεί ή να κατασκευαστεί μέσω μιας *αυτοσυνείδητης* «*ηγεμονικής διαδικασίας*», δηλαδή μέσω μιας «*πολιτικής εργασίας που πρέπει να γίνει*» (ZA 129//ID 102). Αυτή η «*κατασκευή*» ή «*ηγεμονική διαδικασία*» προϋποθέτει, σύμφωνα με τον Κρίτσλεϊ, την επινόηση συγκεκριμένων ονομάτων γύρω από τα οποία θα μπορέσει να αναπτυχθεί μια ηγεμονική πολιτική (ZA 131//ID 103-104). Ο Κρίτσλεϊ αναφέρεται στο παράδειγμα ποικίλων αγώνων για τα δικαιώματα των ιθαγενών στο Μεξικό και την Αυστραλία. Το κύριο δίδαγμα αυτών των αγώνων είναι ότι η «*ιθαγενική ταυτότητα αποτελεί ένα πολιτικό επίτευγμα και όχι ένα τυχαίο χαρακτηριστικό με το οποίο γεννιόμαστε η ένα εξωπολιτικό πολιτισμικό δεδομένο*» (ZA 115//ID 91). Έτσι, ένα νέο πολιτικό υποκείμενο αναδύεται, αυτό του «*ιθαγενούς*», σε μια συγκεκριμένη κατάσταση, ενάντια στην κατασταλτική δράση του κράτους, μέσω της προβολής ενός καθολικού αιτήματος σε σχέση με μια κατάσταση αδικίας ή βλάβης (ZA 115-116//ID 91).

Εντούτοις, για τον Σλάβοϊ Ζίζεκ, σε αυτή την αντίληψη της κοινωνικής ζωής ως ενδεχομενικής, με την κάθε ταυτότητα να είναι αποτέλεσμα μιας ανοιχτής πάλης για ηγεμονία, ο «καπιταλισμός δεν εμφανίζεται πλέον ως ένας πιθανός τρόπος παραγωγής, αλλά απλώς ως το ουδέτερο “παρασκήνιο” της ανοιχτής διαδικασίας των ενδεχομενικών (αναδι)αρθρώσεων [(re)articulations]». ⁹ Αυτό που ο Κρίτσλεϊ παραβλέπει, αλλά που η ανάλυσή του καθιστά σαφές, κατά τον Ζίζεκ, είναι ότι «οι φτωχοί αγρότες ήταν αναγκασμένοι να επαναπροσδιορίσουν/μετονομάσουν τους εαυτούς τους σε “ιθαγενείς”, δεδομένου ότι η επιτυχημένη νεοφιλελεύθερη ιδεολογική επίθεση είχε καταστήσει κάθε άμεση αναφορά στην οικονομική θέση του θύματος εκμετάλλευσης αστήρικτη, αναποτελεσματική». ¹⁰ Ως εκ τούτου, αντί να προσκολλόμαστε πανηγυρικά σε διαπιστώσεις του τύπου ότι ο καπιταλισμός σημαίνει συνεχείς εξαρθρώσεις που ανοίγουν τον χώρο για τον σχηματισμό νέων πολιτικών υποκειμενικότητων, θα πρέπει να κατανοήσουμε ότι στη «“μετα-πολιτική” μας εποχή της πολιτισμοποίησης [culturazation] της πολιτικής», ο μόνος τρόπος με τον οποίο μας επιτρέπεται να εκφράσουμε τη δυσαρέσκειά μας είναι αυτός των «πολιτισμικών και/ή εθνοτικών αιτημάτων: οι εργαζόμενοι θύματα εκμετάλλευσης γίνονται μετανάστες των οποίων η “ετερότητα” καταπιέζεται και ούτω καθεξής». ¹¹

Σε τι όμως αποβλέπει αυτή η πάλη ενάντια σε ένα κράτος που παράγει αδικίες και καταπίεση; Αντιτιθέμενος σε αυτούς που θα υποστήριζαν την ανάγκη ανατροπής του κράτους, ο Κρίτσλεϊ υποστηρίζει ότι «δεν μπορούμε να ελπίζουμε, σε αυτό το σημείο της ιστορίας, ότι μπορούμε να πετύχουμε έναν πλήρη μαρασμό του κράτους» (ZA 141//ID 111-112). Το ερώτημα τότε γίνεται σύμφωνα με τον Κρίτσλεϊ: «Ποια θα πρέπει να είναι η πολιτική στρατηγική μας σε σχέση [...] με το κράτος και τα κράτη στα οποία ανήκουμε;» (ZA 142//ID 112). Σε μια περίοδο όπου το επαναστατικό προλεταριακό υποκείμενο έχει σαφώς διαλυθεί, και μαζί με αυτό έχει καταρρεύσει και το πολιτικό σχέδιο του μαρασμού του κράτους, ο Κρίτσλεϊ θεωρεί ότι «θα πρέπει να σκεφτούμε την πολιτική σε απόσταση από το κράτος» (ZA 142-143//ID 112).

Αν όμως το κράτος «είναι εδώ για να μείνει», για τώρα ή για πάντα, γιατί θα πρέπει να δράσουμε σε μια ειρωνική απόσταση από αυτό; Το πρακτικό συμπέρασμα μιας τέτοιας διαπίστωσης δεν θα ήταν ότι αυτό

9. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, ό.π., σ. 348.

10. Στο ίδιο, σ. 349.

11. Στο ίδιο.

που πάνω απ' όλα χρειάζεται να κάνουμε είναι να πράξουμε έτσι, ώστε να καταλάβουμε τη διακυβέρνηση του κράτους προκειμένου να το κατευθύνουμε προς τους δικούς μας σκοπούς; Για τον Κρίτσλεϊ, κάθε κρατική πολιτική δεν μπορεί παρά να προδώσει τη μεταπολιτική ηθική διάσταση του «απείρου αιτήματος» για δικαιοσύνη, δεδομένου ότι απώτερος στόχος της είναι η πραγματιστική διασφάλιση της αναπαραγωγής του κράτους (της οικονομικής ανάπτυξής του, της δημόσιας ασφάλειας κ.ά.).

Συνεπώς, πολιτική, για τον Κρίτσλεϊ, σημαίνει την εργασία που γίνεται σε μια ορισμένη κατάσταση, ανεξάρτητα από το κράτος και ενάντια σε αυτό. Η τέχνη της πολιτικής συνίσταται στη συνύφανση θυλάκων αντίστασης με τέτοιο τρόπο, ώστε να συνδιαμορφώσουν ένα κοινό μέτωπο, μια κοινή πολιτική υποκειμενικότητα. Το στοιχείο που θα επιτρέψει τον σχηματισμό μιας πολιτικής υποκειμενικότητας μπορεί να είναι, για παράδειγμα, μια οικουμενική έκκληση, ένα αίτημα για πολιτική αντιπροσώπευση ή για ίση μεταχείριση (ZA 144-145//ID 114). Ο Κρίτσλεϊ αναφέρει ως παραδείγματα τέτοιας άμεσης δημοκρατικής δράσης και ριζοσπαστικής πολιτικής την κινητοποίηση ενάντια στη συνάντηση του Παγκοσμίου Οργανισμού Εμπορίου στο Σηάτλ το 1999, και εν συνεχεία στην Πράγα, τη Νίκαια, τη Γένοβα, το Κιότο, το Κανκούν και αλλού.

Αν όμως η πολιτική είναι η πράξη σε μια ορισμένη κατάσταση που αρθρώνει μια ρηγματική απόσταση από το κράτος και επιτρέπει την ανάδυση νέων πολιτικών υποκειμενικοτήτων, αυτή η απόσταση από το κράτος είναι δημοκρατική, υπό την έννοια ότι αμφισβητεί το κράτος και καλεί την καθεστηκυία τάξη να λογοδοτήσει, όχι για να καταργήσει το κράτος, αλλά «για να βελτιώσει ή να περιορίσει τις βλαβερές του συνέπειες». Για τον Κρίτσλεϊ, η «αληθινή δημοκρατία θα ήταν η λειτουργία συνεργατικών συμμαχιών, συνομαδώσεων κοινού βίου και αλληλεγγύης στο επίπεδο της κοινωνίας, οι οποίες παραμορφώνουν υλικά την κρατική εξουσία που απειλεί να τις κυριεύσει» (ZA 149//ID 117). Η εκδήλωση της διαφωνίας, η «διαδήλωση ως δημο-δήλωση» (*demonstration as demos-tration*), η οποία «διαδηλώνει την παρουσία όσων δεν μετρούν», δεν αποτελούν παρά μορφές «εκδημοκρατισμού» (ZA 165//ID 130). Ένας τέτοιος «εκδημοκρατισμός», ως μια πράξη διαφωνίας που στρέφεται ενάντια στον συναινετικό ορίζοντα του κράτους, βασίζεται σε ένα ηθικό αίτημα, έτσι που η πολιτική δράση να πηγάζει από μια «μεταπολιτική στιγμή» (ZA 151-152//ID 119). Αν όμως «η δημοκρατία δεν είναι μια

παγωμένη πολιτική μορφή της κοινωνίας, αλλά [...] η αποδιαμόρφωση [deformation] της κοινωνίας από τον εαυτό της μέσω της πράξης μιας υλικής πολιτικής εκδήλωσης [manifestation]» (ZA 165//ID 129), τότε, όπως αναρωτιέται ο Ζίζεκ, τι σημαίνει η δημοκρατία ως κρατική μορφή; Οφείλει να μας αφορά ή όχι; Γράφει χαρακτηριστικά:

[...] είναι στην πραγματικότητα *καλύτερα* για τη χειραφετική πολιτική, αν οι άνθρωποι δεν παίρνουν θέση υπέρ των δημοκρατικών θεσμών; Τι θα πρέπει να κάνουν, ας πούμε, οι Δημοκρατικοί στις ΗΠΑ; Θα πρέπει να αποσυρθούν από τον ανταγωνισμό για την κρατική εξουσία στα κενά του κράτους, αφήνοντας την κρατική εξουσία στους Ρεπουμπλικάνους, και να συμμετάσχουν σε αναρχική αντίσταση σε αυτό;¹²

Ο Κρίτσελϊ ονομάζει την πολιτική της αντίστασης που προτείνει ως «νεοαναρχική». Υπάρχει μια διπλή σημασία στον τρόπο που χρησιμοποιεί τον όρο, γνέφοντας προς τον ηθικό αναρχισμό και τον πολιτικό νεοαναρχισμό ταυτόχρονα, τους οποίους βλέπει ως να συνυφαίνονται. Εξηγεί τη χρήση του όρου «αν-αρχία» ανατρέχοντας στον Λεβινάς, ο οποίος την αντιδιαστέλλει στην ιδέα της «αρχής» που διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο στον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε την υποκειμενικότητα στη νεώτερη φιλοσοφία: «Κατά την άποψη του Λεβινάς, [...] το κυρίαρχο, αυτοπροσδιοριζόμενο υποκείμενο κυριαρχεί στη νεότερη φιλοσοφία από την εποχή του Ντεκάρτ, και η *αρχή* η οποία διέπει τον εαυτό είναι η αυτοκυριαρχία [autarchy], νοούμενη ως αυτοδημιουργία [self-origination] ή αυτονομοθεσία» (ZA 117//ID 93). Ο Κρίτσελϊ περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο για τον Λεβινάς «η ηθική υποκειμενικότητα είναι η εμπειρία της επίδρασης που δεχόμαστε από τον άλλο με έναν τρόπο που προηγείται της συνείδησης και θέτει υπό αίρεση την αυθορμησία και την κυριαρχία μας» (ZA 154//ID 121-122). Με την έννοια αυτή, «η ετερόνομη ηθική εμπειρία της σχέσης με τον πλησίον είναι αναρχική, καθώς ο άλλος μου επιβάλλει το αίτημά του παρά τη θέλησή μου και πριν από οποιαδήποτε πράξη της βούλησής μου» (ZA 154//ID 121-122).

Σε μια υποσημείωση στο υποκεφάλαιο «Αρχή και αναρχία» (Principe et anarchie) από το *Άλλως του είναι ή επέκεινα της ουσίας*, ο Λεβινάς

12. Στο ίδιο, σ. 347.

σχοιάζει πώς η κατανόησή του της αναρχικής υποκειμενικότητας σχετίζεται με τον πολιτικό αναρχισμό:

Η έννοια της αναρχίας που εισάγουμε εδώ έχει ένα νόημα που προηγείται του πολιτικού (ή αντιπολιτικού) νοήματος που της αποδίδεται συνήθως. Δεν μπορεί, επί ποινή αντιφάσεως, να εγκαθιδρυθεί ως αρχή (με την έννοια που την αντιλαμβάνονται οι αναρχικοί). Η αναρχία, σε αντίθεση με την αρχή, δεν μπορεί να είναι κυρίαρχη. Μπορεί μόνον να κλονίσει, με ριζικό όμως τρόπο, το κράτος, δημιουργώντας μεμονωμένες στιγμές άρνησης χωρίς καμία κατάφαση. Το κράτος, συνεπώς, δεν μπορεί να αναγορευτεί σε Όλον.¹³

Ο Κρίτσλεϊ ερμηνεύει το παραπάνω απόσπασμα ως να υπονοεί ότι, σε αντιδιαστολή με τον κλασικό αναρχισμό, η αναρχία πρέπει να αποφύγει να εγκαθιδρύσει τον εαυτό της ως μια νέα ηγεμονική αρχή πολιτικής οργάνωσης, αντιγράφοντας έτσι την κυριαρχία που υποσκάπτει. Οφείλει να «παραμείνει η άρνηση της ολότητας και όχι η κατάφαση μιας νέας ολότητας» (ZA 156//ID 122).

Ο Κρίτσλεϊ προτείνει ότι αυτή η κατανόηση της αναρχίας είναι παρόμοια με σύγχρονες μορφές αναρχικής πολιτικής οργάνωσης και πρακτικής, που προτάσσουν μια νέα, θεαματική, δημιουργική και ευφάνταστη γλώσσα πολιτικής ανυπακοής, η οποία συνδυάζει το θέατρο του δρόμου, το φεστιβάλ, την τέχνη της περφόρμανς και μορφές μη βίαιου πολέμου (ZA 157//ID 123). Η «ανίσχυρη ισχύς» (powerless power) αυτών των ομάδων είναι το χιούμορ. Χρησιμοποιώντας τη θέση της αδυναμίας τους, εκθέτουν όσους βρίσκονται σε θέσεις εξουσίας με μορφές συνειδητής αυτογελοιοποίησης (ZA 158//ID 124). Για παράδειγμα, στις Συνόδους του Αμερικανικού Κόμματος, η ακτιβιστική ομάδα «Δισεκατομμυριούχοι για τον Μπους», ντυμένοι με κωμικά κοστούμια και επίσημα ενδύματα, προσπαθούσαν να χώσουν δεσμίδες από ψεύτικα χαρτονομίσματα στις τσέπες των αστυνομικών, ευχαριστώντας τους γιατί καταστέλλουν τις διαμαρτυρίες. Ή, αντίστοιχα, η ομάδα «Ροζ Μπλοκ», στην Πράγα και αλλού, ντύνονταν νεράιδες και γαργαλούσαν τους αστυνομικούς με φτερά ξεσκονίσματος (ZA 157-158//ID 124). Ο Κρίτσλεϊ ισχυρίζεται ότι τέτοιες

13. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche (σειρά: «biblio essais»), Παρίσι 1990, σ. 160, υποσημ. 1. Παράγεται στο ZA 155-156//ID 122.

μορφές νεοαναρχισμού μπορούν να διακριθούν από πρότερες μορφές αναρχισμού· για παράδειγμα, αυτόν της δεκαετίας του 1960, ο οποίος περιστρεφόταν γύρω από το ζήτημα της ελευθερίας. Βέβαια, δύσκολα θα αποδεχθεί κανείς αυτό που για τον Κρίτςλεϊ είναι πέραν κάθε «αμφιβολίας»: Ότι «ο αναρχισμός του 1960 ήταν ελευθεριακός και συνδεόταν με τη σεξουαλική επανάσταση, την απελευθέρωση των ερωτικών ενστίκτων» (ZA 160//D 125). Ο Κρίτςλεϊ αποδίδει στον σύγχρονο αναρχισμό μια ηθική διάσταση, εφόσον θεωρεί ότι ο παράγοντας που τον υποκινεί είναι μια κοινή εμπειρία ορισμένων αδικιών (όπως είναι η εντεινόμενη ανισότητα, η φτώχεια και η περιθωριοποίηση) και η επιθυμία άρσης αυτών των αδικιών. Ο σύγχρονος αναρχισμός είναι, σύμφωνα με τον Κρίτςλεϊ, ο αναρχισμός του άλλου ανθρώπου που μου επιβάλλει ένα ετερόνομο αίτημα, παρά ο «αναρχισμός του αυτόνομου εαυτού» (ZA 160//D 125-126).

Σε κάθε περίπτωση, ο ηθικοπολιτικός αναρχισμός θα πρέπει, σύμφωνα με τον Κρίτςλεϊ, να απορρίψει τον σκοπό της ριζοσπαστικής πολιτικής αλλαγής μέσω της βίας και να επιλέξει το *ειρηνιστικό* μονοπάτι της μη βίαιης αντίστασης (Κουάκεροι, Γκάντι ή Μάρτιν Λούθερ Κινγκ). Είναι αλήθεια, για τον Κρίτςλεϊ, ότι η ιστορία συνήθως «γράφεται από εκείνους που έχουν τα όπλα και τα ραβδιά και δεν περιμένουμε να τους νικήσουμε με σάτιρες και φτερά ξεσκονίσματος». Εντούτοις, «όπως δείχνει εύγλωττα η ιστορία του ακροαριστερού ενεργητικού μηδενισμού» (για παράδειγμα, Μαύροι Πάνθηρες ή Ερυθρές Ταξιαρχίες), «τη στιγμή που θα σηκώσει κανείς τα όπλα και τα ραβδιά, έχει χάσει». Έτσι, «η αναρχική πολιτική αντίσταση δεν θα πρέπει να προσπαθήσει να μιμηθεί και να αντικατοπτρίσει τη βίαιη κυριαρχία στην οποία αντιτίθεται». Αντιθέτως, θα πρέπει να «καλλιεργήσει έναν φιλειρηνικό ακτιβισμό που χρησιμοποιεί τεχνικές μη βίαιου πολέμου» (ZA 158-159//D 124).

Ο Ζίζεκ ασκεί κριτική στην παραπάνω θέση υποστηρίζοντας ότι το αν θα πρέπει να επιλεγεί η βίαιη ή μη βίαιη αντίσταση, τα «όπλα και τα ραβδιά» ή οι «σάτιρες και τα φτερά ξεσκονίσματος», εξαρτάται από την κατάσταση και τις δυνάμεις που κάποιος αντιμετωπίζει. Αντίστοιχα, για τον Ρόμπερτ Σίνερμπρινκ, η χρήση βίας, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, στις βομβιστικές επιθέσεις αυτοκτονίας, μπορεί να αποτελεί μια «*πολιτική απάντηση*» που είναι αναγκασμένη να υιοθετήσει μια ασθενέστερη δύναμη για να αντιμετωπίσει μια μακροχρόνια κατοχή ή μια συντριπτικά ισχυρότερη ιμπεριαλιστική δύναμη. Τέτοιες μορφές βίας μπορεί

να προκύψουν, «ιστορικά και κοινωνιολογικά, υπό συνθήκες στις οποίες όλες οι άλλες πολιτικές δυνατότητες βιώνονται ως μάταιες ή που έχουν αποτελέσματα αντίθετα από τα προσδοκώμενα».¹⁴ Σε γενικές γραμμές, υπάρχουν σίγουρα ιστορικές και πολιτικές καταστάσεις (ο Ζίζεκ αναφέρει τον Χίτλερ) όπου η βία μπορεί και πρέπει να χρησιμοποιείται για να αντιμετωπίσει το κράτος, ενώ υπάρχουν σαφώς άλλες όπου «αυτό που μπορεί και πρέπει κάποιος να κάνει είναι η χρήση σκωπτικής σάτιρας και φτερών ξεσκονίσματος».¹⁵ Στη βιβλιοκρισία του για το *Ζητώντας το άπειρο*, ο Άνταμ Θέρσουελ επισημαίνει ότι μια καρναβαλική πολιτική κινδυνεύει να αναπαραγάγει με άλλη μορφή τα δεινά των δύο μηδενισμών που ο Κρίτσλεϊ καταδικάζει:

Το «θέατρο του δρόμου» και τα «φεστιβάλ» μπορούν πάντα να μετατραπούν σε ένα είδος αριστερο-προοδευτικού παθητικού μηδενισμού, μια πολιτική του θεάματος του οποίου η σημασία, για πολλούς από τους οπαδούς τους, καθίσταται απόλαυση του θεάματος και όχι σοβαρή πολιτική επιδίωξη. Και, όπως λέει ο Λεβινάς στην υποσημείωσή του για την αναρχία και το κράτος, η ηθική αναρχία μπορεί να ωθήσει μόνο σε «στιγμές άρνησης *δίχως καμία* κατάφαση», μια καθαρή αρνητικότητα που μοιάζει στη στάση της απέναντι στο κράτος (αν όχι στις μεθόδους της) με την καθαρή αρνητικότητα του ενεργητικού μηδενισμού.¹⁶

Το ζήτημα του κατά πόσον ο ηθικοπολιτικός αναρχισμός της αντίστασης του Κρίτσλεϊ αποτελεί επαρκή απάντηση στον παγκόσμιο νεοφιλελευθερισμό το έχει εγείρει με σφοδρό τρόπο ο Σλάβοϊ Ζίζεκ. Ο Ζίζεκ ισχυρίζεται ότι η θέση του Κρίτσλεϊ ισοδυναμεί με ένα είδος αντίστασης στην κρατική εξουσία που λαμβάνει ως δεδομένο ότι το

14. Robert Sinnerbrink, «Neo-Anarchism or Neo-Liberalism? Yes, Please! A Response to Simon Critchley's *Infinitely Demanding*», στο *Critical Horizons*, 1τχ. 10, Αύγουστος 2004, σ. 170.

15. Slavoj Žižek, «Η αντίσταση είναι παράδοση», μτφρ. Μωυσής Μπουντουρίδης, *P2P Foundation*, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: https://wiki.p2pfoundation.net/%CE%97_%CE%91%CE%BD%CF%84%CE%AF%CF%83%CF%84%CE%B1%CF%83%CE%B7_%CE%B5%CE%AF%CE%BD%CE%B1%CE%B9_%CE%A0%CE%B1%CF%81%CE%AC%CE%B4%CE%BF%CF%83%CE%B7 (αγγλ.: «Resistance is Surrender», *London Review of Books*, 29:22 (15 Νοεμβρίου 2007), διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: http://www.lrb.co.uk/v29/n22/print/zize01_.html).

16. Adam Thurschwell, «Book Review: *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. By Simon Critchley, Verso, London 2007», στο *Law, Culture and the Humanities*, τχ.4, 2008, σ. 304.

«φιλελεύθερο-δημοκρατικό κράτος είναι εδώ για να μείνει», ότι «οι προσπάθειες για την κατάργησή του απέτυχαν παταγωδώς», ότι το έλλειμμα κινήτρων που πλήττει τους δημοκρατικούς θεσμούς παραμένει αμείωτο και, ως εκ τούτου, ότι «η νέα πολιτική πρέπει να τοποθετηθεί σε απόσταση από το κράτος».¹⁷ Το αποτέλεσμα είναι μια μορφή αντίστασης που παραμένει σε μια περιέργως «συμβιωτική σχέση» με την κρατική εξουσία. Η ηθικοπολιτική αντίσταση στο νεοφιλελεύθερο δημοκρατικό κράτος, ισχυρίζεται ο Ζίζεκ, «δεν είναι τίποτε άλλο παρά το ηθικόλογο συμπλήρωμα της Τριτο-Δρομικής αριστεράς», μια «εξέγερση» που δεν αποτελεί πραγματική απειλή,¹⁸ δεδομένου ότι προσυπογράφει εκ των προτέρων τη λογική της αναπόφευκτης ύπαρξης του κράτους. Η ηθικοπολιτική αντίσταση παραμένει παρασιτική στην κρατική εξουσία, στην οποία αντιστέκεται μέσω της επινόησης νέων μορφών «μη βίαιου πολέμου» που σκοπό δεν έχουν να αμφισβητήσουν την ίδια την ύπαρξη της εξουσίας αυτής, αλλά τις επί μέρους ηγεμονικές μορφές που αυτή λαμβάνει.

Θεωρώντας ως δεδομένο ότι η παγκόσμια καπιταλιστική δημοκρατία «είναι εδώ για να μείνει» και δεδομένης της σταθερότητας του παγκόσμιου καπιταλισμού, μήπως αυτό που μπορεί να κάνει απλώς η αναρχική πολιτική της αντίστασης του Κρίτςλεϊ –μέσω της ηθικής αντίστασης απέναντι στην κρατική εξουσία– είναι να δημιουργήσει μια «νεοφιλελεύθερη δημοκρατία με ανθρώπινο πρόσωπο»;¹⁹ Δεν λειτουργεί επίσης αυτή η νεο-αναρχική αντίσταση ως «εγγενής υπέρβαση» της νεοφιλελεύθερης τάξης, ως η βαλβίδα ασφαλείας που τη νομιμοποιεί και διευκολύνει έτσι την εύρυθμη λειτουργία της;

Εδώ, εγείρεται αναπόφευκτα το ερώτημα σχετικά με το τι μπορεί να πράξει κανείς στην παρούσα συγκυρία, που να αποτελεί μια αποτελεσματικότερη και μη οικειοποιήσιμη από το κράτος μορφή αντίστασης. Για τον Ζίζεκ του *Βία. Έξι λοξοί στοχασμοί* (2008) η απάντηση είναι «τίποτα»:

Καλύτερα να μην κάνουμε τίποτα παρά να αποδυόμαστε σε περιορισμένες σε τοπικά πλαίσια πράξεις, η απώτατη λειτουργία των οποίων είναι να βοηθούν το σύστημα να

17. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, ό.π., σ. 346.

18. Slavoj Žižek, *The Parallax View*; The MIT Press, Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη & Λονδίνο 2006, σ. 334.

19. Robert Sinnerbrink, «Neo-Anarchism or Neo-Liberalism?», ό.π., σ. 171.

λειτουργεί πιο ομαλά (πράξεις όπως το να παρέχουμε χώρο για την πληθώρα των νέων υποκειμενικοτήτων).²⁰

Για τον Ζίζεκ, το πρόβλημα σήμερα δεν είναι η παθητικότητα αλλά η «ψευδοδραστηριότητα», το να θεωρεί κανείς ότι κάνει κάτι, όταν στην πραγματικότητα δεν κάνει τίποτα, δηλαδή αυτό που κάνει είτε δεν έχει ουσιαστικό αποτέλεσμα είτε συμβάλλει ακούσια στην αναπαραγωγή και διατήρηση αυτού που αντιμάχεται. Συνεπώς, όταν όλοι νομίζουν ότι «κάνουν κάτι», το αληθινά δύσκολο είναι να κάνει κάποιος ένα βήμα πίσω, να αποστασιοποιηθεί.²¹ Σε ένα σύστημα που το συμφέρει να αλλάζει, παρά να παραμένει στάσιμο, για να μπορεί να επιβιώνει, αυτό που απαιτείται καταρχάς από εμάς «είναι να αποσυρθούμε από κάθε δραστηριότητα, να μην κάνουμε τίποτα».²²

Στη σύντομη βιβλιοκριτική του για το βιβλίο του Ζίζεκ *Βία. Έξι λοξοί στοχασμοί*, ο Κρίτσλεϊ θα είναι ιδιαίτερα επικριτικός έναντι της θέσης του πρώτου:

Από τη μια μεριά, η μόνη αυθεντική στάση, που μπορεί να κρατήσει κανείς μέσα σε σκοτεινούς χρόνους, είναι να μην κάνει τίποτα, να αρνηθεί όλες τις δεσμεύσεις, να παραλύσει σαν τον *Bartleby* του Melville, τον αληθινό ήρωα αυτού του βιβλίου αλλά και άλλων βιβλίων του Ζίζεκ. Από την άλλη μεριά, ο Ζίζεκ ονειρεύεται μια θεϊκή βία, μια κατακλυσμιαία, καθαρτήρια βία της αυτόνομης κι ελεύθερης ηθικής πράξης [...]. Με λίγα λόγια, πίσω από τις τρεμουλιαστές αναλαμπές των θεωρητικών αναστροφών, η δουλειά του Ζίζεκ μας οδηγεί σ' ένα φοβερό και μοιραίο αδιέξοδο: το μόνο πράγμα που μπορούμε να κάνουμε είναι να μην κάνουμε τίποτα. Απλώς μπορούμε να καθίσουμε και να περιμένουμε.²³

20. Slavoj Žižek, *Βία. Έξι λοξοί στοχασμοί*, μτφρ. Νεκτάριος Καλαϊτζής, Scripta, Αθήνα 2010, σ. 246.

21. Στο ίδιο.

22. Στο ίδιο, σ. 242.

23. Simon Critchley, «A Dream of Divine Violence», *Independent*, 11 Ιανουαρίου 2008, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/violence-by-slavoj-zizek-769535.html>. Η μετάφραση του αποσπάσματος ανήκει στον Μωυσή Μπουντουρίδη και προέρχεται από ανάρτησή του με τίτλο «Για το βιβλίο της Βίας του Slavoj Žižek και μια κριτική απάντηση από τον Simon Critchley», αναδημοσιευμένη στην ιστοσελίδα: <https://athens.indymedia.org/post/814169/>.

Ο Μάθιου Σαρπ έχει διατυπώσει τη σχέση μεταξύ Κρίτςλεϊ και Ζίζεκ ως εξής: «Ο Κρίτςλεϊ έχει αποκαλέσει τον Ζίζεκ ως έναν νεο-αυταρχικό. Είναι ο Σλοβένος Άμλετ, που ονειρεύεται κάποια οργιαστική ή οργασμική στιγμή λυτρωτικής βίας, ενώ συνεχίζει την κουβέντα σε εκείνες τις γωνιές της παγκόσμιας Ελσινόρης, γνωστές ως το ελίτ κύκλωμα διαλέξεων για τις ανθρωπιστικές επιστήμες». Για τον Ζίζεκ, αντιθέτως, ο ρεφορμιστής Κρίτςλεϊ δεν αποτελεί παρά ένα είδος άλλοθι για την «ευρισκόμενη σε σύγχυση Δυτική αριστερά για να δικαιολογήσει την αδυναμία της να αντιπαρατεθεί με τις πραγματικές εξουσίες που είναι ο παγκόσμιος καπιταλισμός [...]».²⁴

Η αντιπαράθεση μεταξύ Κρίτςλεϊ και Ζίζεκ αρθρώνεται βάσει του διλήμματος που ταλανίζει εν πολλοίς τη χειραφετητική πολιτική σκέψη σήμερα: «αντίσταση ή ανατροπή;» Περαιτέρω, αν κάποιος επιλέξει την αντίσταση, τι μορφή θα πρέπει να λάβει αυτή η αντίσταση ή, αν επιλέξει την ανατροπή, τι μορφή οφείλει να λάβει αυτή η ανατροπή; Όσο όμως δύσκολο είναι να πιστεύει κανείς σε αποκαλυπτικά συμβάντα που θα ανατρέψουν εν μία νυκτί το κράτος ή τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, άλλο τόσο δύσκολο είναι να αποδεχτεί την ύπαρξή τους ως αναπόφευκτων ή πέρα από κάθε δυνατότητα υπέρβασής τους. Διότι, εάν δεν σκεφτούμε, εάν δεν φανταστούμε άλλους τρόπους κοινωνικοπολιτικής συνύπαρξης πέρα από εκείνους που μας επιβάλλει το φιλελεύθερο-δημοκρατικό κράτος ή άλλους τρόπους παραγωγής πέραν του καπιταλιστικού, τότε θα μείνουμε καθηλωμένοι διά παντός στις υπάρχουσες δομές και το μόνο στο οποίο θα μπορούμε να ελπίζουμε είναι στην πρόκληση «ρηγμάτων» εντός τους, χωρίς όμως ποτέ να αμφισβητούμε ριζικά την ύπαρξή τους. Επειδή δεν υπάρχει φάρμακο που να μην είναι ταυτόχρονα και δηλητήριο, θεωρώ ότι εδώ βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια «διπλή αναγκαιότητα» ή μια «διπλή δέσμευση»: και να βρούμε τρόπους αντίστασης εντός των υπαρχουσών δομών (εδώ θα εντάσσαμε και την ηθικοπολιτική της αντίστασης του Κρίτςλεϊ), αλλά και να σκεφτούμε (και όπου είναι δυνατό να δρομολογήσουμε) μια άλλη εναλλακτική πραγματικότητα πέρα από αυτές τις δομές. Έτσι, στη διαζευκτική λογική του είτε αντίσταση είτε ανατροπή, βάσει της οποίας λειτουργεί τόσο ο Κρίτςλεϊ όσο και ο Ζίζεκ, θα αντιπαραθέταμε αυτό που ο Ζακ Ντερντά αποκαλεί

24. Mathew Sharpe, «Critchley is Žižek: In Defense of Critical Political Philosophy», *Critical Horizons*, τχ.10 Αύγουστος 2009, σ. 181.

«λογική της συμπληρωματικότητας» («logique de la supplémentarité»): και αντίσταση και ανατροπή.²⁵

Ο Κρίτσλεϊ παρουσιάζει την πρότασή του ως απάντηση σε μια σημερινή κατάσταση, δηλαδή αποτελεί έκκληση για μια εντοπισμένη στο σήμερα ηθικοπολιτική. Η πρότασή του εκκινεί από μια εμπειρική διαπίστωση σχετικά με το σημερινό πολιτικό έλλειμμα, δηλαδή την «έλλειψη κινήτρων στην καρδιά της φιλελεύθερης δημοκρατικής ζωής». Στη συνέχεια, προτάσσει τον εμπλουτισμό της πολιτικής από ένα ηθικό αίτημα προκειμένου να αρθεί αυτό το πολιτικό έλλειμμα. Από τη στιγμή όμως που όλο το επιχείρημα του Κρίτσλεϊ έχει ως αφετηρία, αλλά και ως αποδέκτη του, τη σημερινή εμπειρική πραγματικότητα, θα πρέπει να μπορεί να πείσει τον αναγνώστη του ότι η λύση που προτείνει μπορεί να έχει πρακτικά αποτελέσματα, δηλαδή ότι υπάρχουν εκείνοι οι λόγοι που θα οδηγήσουν το σημερινό πολιτικά απαθές μέσο άτομο των «φιλελεύθερων δημοκρατιών» να αποδεχτεί *όντως* την ηθική πρόσδεση σε ένα άπειρο, μονομερές και ανεκπλήρωτο αίτημα που ο Κρίτσλεϊ προτείνει. Μπορεί μια τέτοια ηθική να πείσει το απαθές, και σε πολλές περιπτώσεις «βολεμένο», άτομο των φιλελεύθερων δημοκρατιών να την αποδεχθεί; Υπάρχει δηλαδή κάτι για τον Κρίτσλεϊ που, αν όχι να πιστοποιεί, τουλάχιστον να δημιουργεί την υποψία ότι το «δέον» του ηθικοπολιτικού του προτάγματος έχει ελπίδες να μετατραπεί εντός της παρούσης συγκυρίας σε «είναι»;

Οικοδομώντας το ηθικοπολιτικό του πρόταγμα πάνω στην αποδοχή ενός αιτήματος που προέρχεται από τον άλλο, ο Κρίτσλεϊ εξετάζει τη σχέση εαυτού και άλλου ως να λαμβάνει χώρα εντός «κενού οξυγόνου», δηλαδή δεν λαμβάνει υπόψη του το γεγονός ότι αυτή η σχέση διαμεσολαβείται από ένα σύνολο από κοινωνικά κανονιστικά πρότυπα, θεσμούς, κοινωνικο-οικονομικές σχέσεις, δεσπίζοντες λόγους ή στερεότυπα. Οι δεσπίζουσες νόρμες, θεσμοί και στερεότυπα παρεμβαίνουν στη συγκρότηση του άλλου, στη μορφοποίηση της οντολογίας του και στη θέση που αυτός θα καταλάβει (ή δεν θα καταλάβει καν) εντός της σφαίρας του τρέχοντος κοινωνικού γίνεσθαι. Όπως σημειώνει η Τζούντιθ Μπάτλερ, η ίδια η ύπαρξη του άλλου είναι εξαρτημένη από μια σειρά μηχανισμών

25. Για την ντεριντιανή λογική της συμπληρωματικότητας, βλ. Γεράσιμος Κακολύρης, «Ο Jacques Derrida και η αποδόμηση της δυτικής μεταφυσικής», στο Βύρων Καλδής (επιμ.), *Φιλοσοφία στην Ευρώπη: Κείμενα Νεώτερης και Σύγχρονης Φιλοσοφίας*, ΕΑΠ, Πάτρα 2008, σ. 238, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://www.frenchphilosophy.gr/wp-content/uploads/2013/11/Kakoliris-G.-O-J.-Derrida-kai-i-apodomisi-tis-dytikis-metaphysikis1.pdf>

που ρυθμίζουν τη σκηνή της αναγνώρισής του, και αποφασίζουν εκ των προτέρων ποιος άλλος είναι άξιος αναγνώρισης και ποιος όχι.²⁶ Αυτό σημαίνει ότι οφείλουμε να στοχαστούμε κριτικά πάνω στο σύνολο από νόρμες, θεσμούς, μηχανισμούς, λόγους και στερεότυπα που παρεμβαίνουν κάθε φορά στην κοινωνική γένεση και νοηματοδότηση του άλλου. Ίσως μόνο μέσα από μια εμπειρία του άλλου κάτω από συνθήκες αναστολής της αναγνώρισης που μας παρέχουν οι κοινωνικές νόρμες και τα στερεότυπα που αυτές θέτουν γινόμαστε τελικά ικανοί για έναν ηθικοπολιτικό στοχασμό σχετικά με τη ζωή και τις ανάγκες του άλλου.

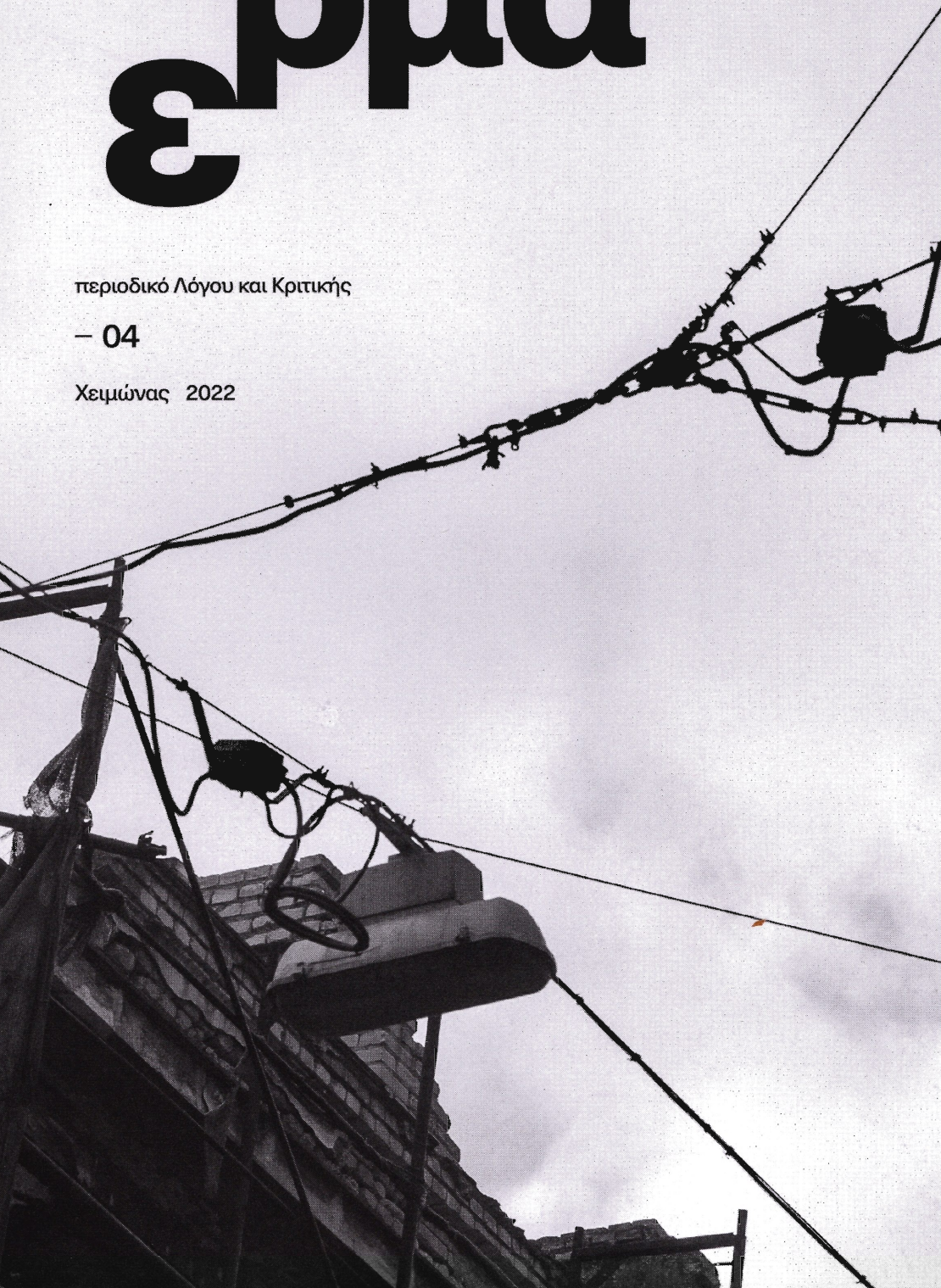
26. Τζούντιθ Μπάτλερ, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, επιμέλεια-επίμετρο: Αθηνά Αθανασίου, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σ. 45

ΤΟ Έργμα

περιοδικό Λόγου και Κριτικής

– 04

Χειμώνας 2022



Περιεχόμενα

Νίκος Κατσιαούνης

Προς μια νέα οικουμενική αναμέτρηση;11

Φιλήμονας Πατσάκης

Καραντίνα και εξουσία. Ο λόγος στην κοινωνία.19

Αλέξανδρος Κιουπκιολής

Εμβόλιμοι λόγοι μιας άλλης βιοπολιτικής29

Αλέξανδρος Σχισμένος

Μετα-πανδημική φρενίτιδα και αντίδοτα35

Ζοζέφ Αντράς

Αστυνομικό πάσο: Για μια παραίτηση της αριστεράς43

Τρία κείμενα για την κυρία Άρεντ

Στέφανος Ροζάνης

Χάνα Άρεντ: «Η Ανθρώπινη Κατάσταση»49

Γιώργος Μερτίκας

Αντιρρήσεις. Μια (φιλική) συνομιλία με την Άρεντ
για την πολιτική θεολογία67

Βίκυ Ιακώβου

Μια θεραπαινίδα που διάβαζε και έγραφε βιβλία.
Όψεις τις αρεντιανής αναμέτρησης με τον Χάιντεγκερ85

Χάνα Άρεντ

Το επίτευγμα του Χέρμαν Μπροχ113

Γεράσιμος Κακολύρης

Ο ηθικοπολιτικός νεο-αναρχισμός του Σάιμον Κρίτςλεϊ.....125

Βασίλης Αλεξίου

Και αν (λέμε τώρα ...) ο Βάλτερ Μπένγιαμιν είχε
συναντήσει τον Μιχαήλ Μπαχτίν;147

Νταϊάνα Ράσελ

Γυναικοκτονία: Πολιτικοποιώντας τη δολοφονία των γυναικών165