

Ο Λα Μποεσί, προφήτης της ελευθερίας

Miquel
Abensour



Ο Λα Μποεσί,
προφήτης της ελευθερίας



Miguel Abensour, *Etienne de la θεότης γραφήτε de la liberté.*

Τη μετάφραση του κειμένου έκανε η Βίκυ Ιακώβου.

Τον σχεδιασμό του εξωφύλλου και τη σελιδοκοίηση

έκανε ο Κώστας Κεχαγιάς.

Ευχαριστούμε τη Δήμητρα Μεσσήνη για τις παρατηρήσεις της και τη συμβολή της στην τελική μορφή του κειμένου.

Το βιβλίο *Ο Λα Μπασσί, προφήτης της ελευθερίας* κυκλοφόρησε στην πόλη της Αθήνας το καλοκαίρι του 2016 σε περιορισμένο αριθμό αντιτύπων.

© Miguel Abensour

© για την ελληνική γλώσσα εκδόσεις Στάσει Εκπίπτοντες, 2016.

ISBN: 978-960-9775-13-7

Για επικοινωνία με τις εκδόσεις: ekpistas@gmail.com

Miguel Abensour

Ο Λα Μποεσί,
προφήτης της ελευθερίας

Μετάφραση: Βίκυ Ιακώβου



Εισαγωγικό σημείωμα:

Η παρούσα έκδοση βασίζεται σε αδημοσίευτο στα γαλλικά κείμενο που μας παραχώρησε ο συγγραφέας, εμπλουτισμένη εκδοχή της ερμηνείας του Λα Μποσσί την οποία πρότεινε στο άρθρο «Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire?» (*Κλέφτικος*, τχ. 17, χειμώνας 2006, σ. 83-84).

Για τα αποσπάσματα του Λόγου περί εθελοδοουλείας ακολουθήθηκε, συχνά με τροποποιήσεις, η μετάφραση του Δ. Κοτρόγιαννου που περιλαμβάνεται στο βιβλίο *Το πρόβλημα της εθελοδοουλείας* (Κριτική, Αθήνα, 1996, σ. 277-283), καθώς βασίζεται στην έκδοση του πρωτότυπου κειμένου την οποία έχει επιμεληθεί και χρησιμοποιεί ο Αμπενσούρ (*Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, Παρίσι, 1976). Δίνονται επίσης παραπομπές στη μετάφραση του Π. Καλαμαρά, *Πραγματεία περί εθελοδοουλείας*, Πανοπεϊκόν, Θεσσαλονίκη, 2012.

Ο Λα Μποεσί, προφήτης της ελευθερίας

Ο κόσμος είναι κενός από τους
Ρωμαίους κι έπειτα
η ανάμνησή τους τον γεμίζει
και προφητεύει ακόμη την ελευθερία.
Σαιν-Ζυστ

Για να επαναλάβουμε μια ωραία έκφραση του Πιερ Κλαστρ, ο Λα Μποεσί είναι άραγε ένας «Ρεμπώ της σκέψης»; Δεν είναι μάλλον μια εξαίρεση, ένας Ρωμαίος που εμφανίστηκε απροσδόκητα στους νέους χρόνους και προφήτευσε την ελευθερία; Τι σημαίνει αυτό; Ο Λα Μποεσί, αυτός ο νεότερος άνδρας –όταν έγραψε τον Λόγο περί εβελδοουλείας δεν ήταν καν είκοσι χρόνων–, ήρθε σαν ένας διάττων αστέρας να ανατρέψει την παράδοση. Και εξαφανίστηκε εξίσου αιφνιδιαστικά όσο εμφανίστηκε, αφήνοντας την κληρονομημένη σκέψη να συγκαλύψει σιγά-σιγά τη σκανδαλώδη αλήθεια που είχε εκφέρει σε μια στιγμή ορμητικής έκλαμψης. Ο Λα Μποεσί είναι ο δημιουργός μιας σκέψης ανατρεπτικής, συνεπώς σκανδαλώδους, και αποτελεί ως τέτοιος μια μορφή εξαιρετική στην ιστορία της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας, στο μέτρο βεβαίως που ανήκει σε αυτήν. Μορφή εξαιρετική: αυτή είναι η επικρατούσα θέση, την οποία ενεργοποίησε εκ νέου ο

1 Βλ. Π. Κλαστρ, «Ελευθερία, δυστυχία, ακατονόμαστο», στο Ε. ντε Λα Μποεσί, Πραγματεία περί εβελδοουλείας, μτφρ. Π. Καλαμαράς, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη, 2012, σ. 50. [Σ.τ.μ.]

Ζαν-Μισέλ Ραι στο άριστο βιβλίο του *La part de l'autre* [Το μερίδιο του άλλου].²

Αντίθετα από την ερμηνεία αυτή, εν πολλοίς κλασική, δικαιούμαστε άραγε να προτείνουμε μια άλλη θέση, σύμφωνα με την οποία η υπόθεση της εθελοδοουλείας, μακράν του να αποτελεί εξαίρεση, δεν έχει πάψει να στοιχειώνει τη νεότερη πολιτική φιλοσοφία, να αναδύεται, να έρχεται στην επιφάνεια χάρη σε ένα συμβάν, σε μια σοβαρή ιστορική κρίση ή σε μια φιλοσοφική έριδα; Εσκεμμένα χρησιμοποιούμε τους όρους «δεν παύει να στοιχειώνει». Πράγματι, αν θέλουμε να υπολογίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια τη λιγότερο ή περισσότερο υπόγεια παρουσία της υπόθεσης του Λα Μπρεσί, τότε αρμόζει να λάβουμε υπόψη μας, πέρα από τις φανερές εκφράσεις της, την τρόπον τινά «φασματική» παρουσία της. Αυτή η ασύλληπτη υπόθεση, που σαν φάσμα δεν παύει να τρομάζει, αφού τόσο πολύ κλονίζει τις φαινομενικά αδιαμφισβήτητες βεβαιότητες του πολιτικού ορθολογισμού, εμφανίζεται είτε με τη μορφή μιας αντίστασης στην έκφρασή της είτε με την παράδοξη μορφή μιας παρουσίας-απουσίας. Ως εάν ο συγγραφέας που διακινδυνεύει να τη συλλάβει φυλαγόταν από το να τη διατυπώσει ρητά, σπαταλώντας ενέργεια τόσο για να την σκεφτεί και να την εξετάσει όσο και για να την κρατήσει όσο το δυνατόν σε απόσταση.

Η κατάσταση αυτή αξίζει να αποτελέσει αντικείμενο διερώτησης, πόσο μάλλον που η υπόθεση της εθελοδοουλείας φαίνεται περιέργως να βρίσκεται στην επικαιρότητα, είτε πρόκειται για εκδόσεις είτε για κριτικές μελέτες. Πέ-

2 J.-M. Rey, *La part de l'autre*, P.U.F., Παρίσι, 1998.

ραν της επικαιρότητας αυτής, το κομβικό ζήτημα είναι εκείνο που αφορά την καλή χρήση της υπόθεσης της εθελοδοουλείας.

Αρχικά, προτού προσεγγίσουμε το ζήτημα της χρήσης, θα πρέπει να συζητήσουμε αδρομερώς την ίδια την υπόθεση, να επαναβεβαιώσουμε τον εξόχως πολιτικό της χαρακτήρα –όσο απρόσμενη κι αν μπορεί να φαντάζει μια τέτοια αναγκαιότητα– και να αποπειραθούμε να καθορίσουμε με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την επανάσταση του Λαός Μπασοί. Η ρήξη την οποία συλλαμβάνει δεν είναι άραγε ακόμη πιο ξεχωριστή εφόσον έρχεται τρόπον τινά να «διορθώσει» ή να «βελτιώσει» τη μακιαβελλική καινοτομία, που της είναι ωστόσο χρονικά τόσο κοντινή;

Έπειτα, θα εξετάσουμε το ζήτημα της «καλής χρήσης» δείχνοντας συνάμα ότι αυτή η διερώτηση αναδιπλασιάζεται, χωρίζεται, η αλήθεια είναι, σε δύο διαδοχικά υποερωτήματα, οπότε η λύση που δίνεται στο πρώτο επιτρέπει ή όχι την εκφορά του δεύτερου. Προτού σκιαγραφήσουμε τις οδούς που αξίζει να ακολουθηθούν, προτού αξιολογήσουμε την «καλή χρήση» της υπόθεσης της εθελοδοουλείας, πρέπει να ασχοληθούμε με την ίδια τη χρήση, ανεξάρτητα από το εάν είναι καλή ή κακή. Εννοούμε ότι, προτού εκτιμήσουμε τα προτερήματα ή τα μειονεκτήματα της υπόθεσης, πρέπει να ξεκινήσουμε θέτοντας το ερώτημα σχετικά με την ίδια τη νομιμότητά της. Η χρήση της υπόθεσης της εθελοδοουλείας είναι ή όχι νόμιμη; Υπάρχουν πράγματι φιλόσοφοι, και όχι από τους ελάσσονες, οι οποίοι απορρίπτουν την ίδια την ιδέα της εθελοδοουλείας, στο μέτρο που η υπόθεση αυτή τους φαίνεται απαράδε-

κτη εφόσον αντιφάσκει σε μεγάλο βαθμό προς τα θεμέλια του πολιτικού ορθολογισμού. Παράδειγμα, ο Χέγκελ, στη φιλοσοφία του δικαίου. Επιπλέον, μπορούμε να εικάσουμε ότι μια πολιτική φιλοσοφία που εδράζεται στην αυτοσυντήρηση –ή στον φόβο του βίαιου θανάτου, με τους όρους του Χομπς– δεν μπορεί παρά να απορρίπτει μια σκέψη που υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι, υπό το κράτος της εθελοδοουλίας, είναι σε θέση να υπερβούν τον φόβο του θανάτου, να ασπαστούν την αυτοκαταστροφή σε σημείο τέτοιο ώστε να προσφέρουν τη ζωή τους στον τύραννο ή σε εκείνον που καταλαμβάνει τον τόπο της εξουσίας. Είτε λοιπόν πρόκειται για τον Χομπς είτε για τον Χέγκελ, το ζήτημα της προσηκούσας χρήσης δεν έχει αξία. Δεν θα μπορούσε να τεθεί. Δεν μπορεί να υπάρξει καλή χρήση μιας υπόθεσης καθ' εαυτήν απαράδεκτης και μη νόμιμης. Κάθε χρήση της δεν μπορεί προφανώς παρά να είναι κακή. Κάτι που συνεπάγεται πως, για να προσπελάσουμε το ζήτημα της «καλής χρήσης», θα πρέπει προηγουμένως να έχουμε καταφέρει να εδραιώσουμε τη νομιμότητα της υπόθεσης ενάντια στους επικριτές της, αφενός ασκώντας κριτική στις προϋποθέσεις πάνω στις οποίες στηρίζεται η αρνητική της θέση και αφετέρου ωθώντας τα όρια του πολιτικού ορθολογισμού πέρα από τον ωφελιμιστικό υπολογισμό που τροφοδοτείται από την αυτοσυντήρηση, έτσι ώστε να ανοίξουμε τον δρόμο όχι σε κάποιον αναρθολογισμό αλλά σε έναν διευρυμένο ορθολογισμό ο οποίος ξέρει να αφήνει χώρο στο άλογο δίχως ωστόσο να παραιτείται από τις απαιτήσεις του για κατανόηση. Με τη διευθέτηση του προαπαιτούμενου αυτού, ξαναβρίσκουμε

τον Λα Μποεσί ο οποίος κατασκευάζει τον *Λόγο περί εθελοδοουλίας* πάνω στη νομιμότητα της υπόθεσης και συνάμα πάνω στην αναζήτηση, την εξίσου πολύπλοκη όσο και πείσμονα, της καλής χρήσης. Ο Λα Μποεσί, ο σκοπιωρός, είναι εκείνος που πρώτος εγκαινίασε αυτή τη μορφή διερώτησης, την προσεκτική στο να εντοπίζει και να αποπέμψει όλες τις «κακές χρήσεις» οι οποίες τείνουν να παραπλανήσουν τον αναγνώστη που αναζητά την ελευθερία και τη φιλία. Στην πραγματικότητα, ακριβώς στις πτυχώσεις και τους ελιγμούς του *Λόγου περί εθελοδοουλίας*, όπου ξεδιπλώνεται μια λησμονημένη τέχνη της γραφής, στους πιο κρυφούς του μαιάνδρους εκφέρεται και διευθετείται το ζήτημα της «καλής χρήσης», σε μια αδιάπτωτη μάχη ενάντια στις κακές χρήσεις. Όμως το ζήτημα δεν σταματά στον Λα Μποεσί· διότι έκτοτε, κι ακόμα πιο ξεκάθαρα στον καιρό μας, η σύγκρουση ανάμεσα στην καλή και την κακή χρήση δεν παύει να ανανεώνεται και να μετατοπίζεται, ως εάν ζητούμενο ήταν να περισταλεί επιτέλους το παράδοξο της εθελοδοουλίας και να αποσαφηνιστεί για μία ακόμη φορά το αίνιγμα, χάρη σε μια λύση την οποία κανείς δεν είχε σκεφτεί. Δεν είμαστε άραγε στις μέρες μας μάρτυρες μιας τέτοιας ταχυδακτυλουργικής κίνησης που συνίσταται στο να απαλείφεται το πολιτικό ερώτημα από την προβληματική της εθελοδοουλίας, έτσι ώστε να μας προταθεί η διάλυσή του μέσα στο κοινωνικό, ακόμη και στο ατομικό;

Τέλος, για όποιον θέλει να πραγματευτεί την «καλή χρήση» της υπόθεσης της εθελοδοουλίας, σημαντικό είναι να γίνει με τη μεγαλύτερη έμφαση η υπενθύμιση ότι

ο νεότερος συγγραφέας, ο Λα Μποεσί, ήταν αναμφίβολα σε αναζήτηση της ελευθερίας και της φιλίας. Ο λόγος περί εθελοδοουλίας δεν μπορεί λοιπόν να διαβαστεί ορθά, παρά μόνο αν ο αναγνώστης μοιράζεται τις ίδιες διαθέσεις με τον συγγραφέα. Πράγματι, αν υπάρχει μια κακή χρήση είναι ακριβώς εκείνη που, υφαρπάζοντας την υπόθεση, θα συνήγε ελευθεροκτόνα συμπεράσματα και θα χρησιμοποίησε αυτό το «ακατονόμαστο» σαν πρόσχημα για να καταδικάσει ως μάταιο κάθε αγώνα ενάντια στην κυριαρχία. Η επιθυμία ελευθερίας είναι λοιπόν η πυξίδα με την οποία σφείλει να βοηθηθεί ο αναγνώστης ώστε να διανοίξει για τον εαυτό του μια οδό μέσα στο κείμενο και να μην πέσει στις παγίδες που του στήνει ο συγγραφέας, σαν για να δοκιμάσει την αντίστασή του στη δουλεία. Η υπενθύμιση αυτή είναι επιβεβλημένη, πόσο μάλλον που η υπόθεση της εθελοδοουλίας, αποκομμένη από τον Λα Μποεσί και έχοντας πάρει τη μορφή ενός ανώνυμου λόγου, μπορεί να αποδειχθεί αμφίσημη και μάλιστα επικίνδυνη, παραλυτική στους αγώνες για την ελευθερία. Έτσι, στη σύγχρονη πολιτική θεωρία βλέπουμε να εμφανίζεται ένας λόγος υψιπετής, που μιλά «άνωθεν» για τον λαό και για τις μάζες, και τους αποδίδει χαρακτηριστικά και ιδιότητες που τους καθιστούν δρώντες ελάχιστα ικανούς να εγκαθιδρύσουν την ελευθερία. Αν στραφούμε στους ανώνυμους λόγους που παίζουν με το θέμα της εθελοδοουλίας, συναντάμε μαξιμαλιστικές εκδοχές ακόμα πιο ανησυχητικές. Η αλήθεια είναι ότι οι άνθρωποι είναι «σκύλοι», δηλαδή ζώα επιδεκτικά εξημέρωσης και εξημερωμένα, στον αντίποδα μάλιστα του πολιτικού ζώου, τα οποία θα

προτιμούσαν υποτίθεται να απαρνηθούν την ελευθερία τους για να αγοράσουν λίγη ασφάλεια. Ο χαρακτηρισμός «σκύλος» θα πρέπει να μας θέσει σε εγρήγορση για τον επιπλέον λόγο ότι, με τρόπο λεπταίσθητο, ο Λα Μπρεσί μας προειδοποιεί ακριβώς για τον κίνδυνο της χρήσης της λέξης αυτής αναφορικά με τους ανθρώπους, χρήση που είναι ίδιον του τυράννου ο οποίος, εσκεμμένα, συγχέει τους ανθρώπους με τα κτήνη και πιστεύει ή, μάλλον, θέλει να μας κάνει να πιστέψουμε πως μπορεί κανείς να εξημερώσει ανθρώπους όπως εκγυμνάζει σκύλους.

Μαξιμαλιστική ή μινιμαλιστική εκδοχή, λίγη σημασία έχει. Φαίνεται πως για ορισμένους η εκφορά της υπόθεσης είναι ένα πρώτο βήμα προς την κατεύθυνση της ίδιας της δουλειάς, μια πρώτη είσοδος στην κατάσταση της εθελοδοουλείας. Ως εάν η διατύπωση της υπόθεσης όφειλε να έχει ως στόχο της να πείσει τους ακροατές και αναγνώστες ότι το φαινόμενο είναι πραγματικό, προκειμένου να τους γεννήσει παρευθύς μια συγκατάθεση στη δουλεία. Παράξενη αντιστροφή. Η θέση του Λα Μπρεσί, με αναμφίβολα χειραφετική απόβλεψη, γίνεται αίφνης ένα εκλεπτυσμένο εργαλείο της κυριαρχίας που τείνει εξ ολοκλήρου προς το εξής ερώτημα το οποίο απευθύνεται στον λαό: γιατί να αγωνίζεστε για την ελευθερία ενώ επιζητείτε τη δουλεία, ενώ συμμετέχετε ενεργά στην έλευσή της; Γιατί να αξιώνετε πως είστε πολιτικά ζώα ενώ δεν είστε παρά ζώα κατοικίδια, προορισμένα να παραμείνουν εγκλεισμένα στον οίκο και να υποστούν την καθυπόταξη που βασιλεύει εκεί; Γι' αυτό, άλλοι, που έχουν τη νόμιμη μέριμνα για τη χειραφέτηση και που δεν εμφορούνται

από καμία περιφρόνηση για τον λαό ή για τους πολλούς, απορρίπτουν με σθένος την υπόθεση της εθελοδοουλείας η οποία έχει στα μάτια τους καταστεί εμπόδιο στην ελευθερία. Έτσι, ο Λουί Ζανοβέ, εχθρικός στην ιδέα της εθελοδοουλείας, γράφει: «Μόνο η κυριαρχία είναι εθελούσια και η αρχή της δεν θα μπορούσε να επεκταθεί σε εκείνους που την υφίστανται». Θα πρέπει λοιπόν να δούμε σε τούτο το «ασύλληπτο» μια σατανική πανουργία των κυρίαρχων που αποσκοπεί στο να κρύψει το μερίδιο της βίας που εμπεριέχει η κυριαρχία. «Η εσωτερίκευση των κανονιστικών αρχών της δουλείας πρέπει αναγκαστικά να αποκληθεί εθελούσια, ειδάλλως θα αποτύγχανε να αποκρύψει το γεγονός ότι δεν είναι.» Και, στρεφόμενος στον Φρόνυτ τού έργου *Το μέλλον μιας αυταπάτης*, ο οποίος μιλώντας για τον «πολιτισμό» επικαλείται τον πάντοτε-ήδη-εδώ χαρακτήρα του κοινωνικού καταναγκασμού, ο Ζανοβέ συμπεραίνει: «Η εθελοδοουλεία είναι στην πραγματικότητα το πλέον αθέλητο πράγμα στον κόσμο, εφόσον επιβάλλεται στο άτομο έξω από κάθε επιλογή, ως μια επιταγή εγγεγραμμένη στη σάρκα του ήδη πριν από τη γέννησή του».³ Ακόμη κι αν δεν μπορούμε παρά να προσυπογράψουμε την αντιαυταρχική έμπνευση αυτών των γραμμών, τίθεται το ερώτημα μήπως ο συγγραφέας τους, ελλείψει μιας επαρκούς διάκρισης ανάμεσα στον Λα Μποεσί και στους ανώνυμους λόγους που αδικώς τον επικαλούνται, καταλήγει να διαλύσει το αίνιγμα της εθε-

3 Όλα τα παραθέματα προέρχονται από το Louis Janover, «La démocratie comme science fiction de la politique», *Réfractaires*, op. 12, άνοιξη 2004, σ. 92-93.

λοδοουλείας και να το χάσει από το οπτικό του πεδίο, όταν γράφει: «Η εθελοδοουλεία είναι το άλλο όνομα της εθελοδουλείας κυριαρχίας, τόσο πολύ αληθεύει το ότι δεν μπορούμε να σκεφτούμε τη μία δίχως την άλλη, εφόσον οι ίδιες υλικές συνθήκες τις καθιστούν αμφοότερες δυνατές». Τι απομένει από την επανάσταση του Λα Μποεσί;

Μπορούμε λοιπόν να καταλάβουμε το ότι στοχαστές της ελευθερίας τόσο διαφορετικοί μεταξύ τους όσο ο Ρουσσώ και η Χάννα Άρεντ μπόρεσαν να λάβουν υπόψη τους την υπόθεση της εθελοδοουλείας και την ίδια στιγμή παρ' όλα αυτά, να μην την κάνουν δική τους. Τόσο επιφυλακτικοί ήταν στο να αποδεχθούν αληθινά μια υπόθεση η οποία, στα μάτια τους, περιόριζε σοβαρά τις πιθανότητες της ελευθερίας. Σε εμάς εναπόκειται να μπορούμε να ακούμε, σε τούτες τις διαμαρτυρίες και επιφυλάξεις, την απαίτηση για μια καλή χρήση της υπόθεσης, μια χρήση σύμφωνα με την ελευθερία, αποφασιστικά προσανατολισμένη προς αυτήν. Και πώς να μην αναγνωρίσουμε στον Λα Μποεσί έναν δάσκαλο της καλής χρήσης; Μακράν του να επικαλείται κάποιο σκοτεινό ένστικτο υποταγής, κάποιο ψεγάδι της ανθρώπινης φύσης ή κάποια αδυναμία του λαού, ο Λα Μποεσί κάνει τον όλεθρο της δουλείας να αναδυθεί από τα ίδια τα σπλάχνα της ελευθερίας, από το ξεδίπλωμά της στον χρόνο και στην ενεργό πραγματικότητα. Με τον ιδιαίτερο δεσμό που διαμορφώνει με την πολλότητα, με την ευθραυστότητα της πολλότητας, η ελευθερία δεν είναι άραγε εκτεθειμένη σε περιπέτειες όπου απειλείται να καταργηθεί και να μεταπέσει αιφνίδια στο αντίθετό της;

1. Η σκανδαλώδης υπόθεση

Δουλεία σημαίνει στέρηση της ελευθερίας η οποία προέρχεται από μια αιτία εξωτερική προς εκείνον που κφίσταται την καθυπόταξη. Για παράδειγμα, ο σκλάβος απέχει από κακές πράξεις φοβούμενος τις κυρώσεις που μπορεί να επιβάλει μια ξένη δύναμη, ο κύριος. Ο Σπινόζα, στη *Σύντομη πραγματεία*, γράφει: «Η σκλαβιά ενός πράγματος είναι το γεγονός ότι υποτάσσεται σε μια εξωτερική αιτία· αντιθέτως, η ελευθερία συνίσταται όχι στο να είναι υποταγμένο σε αυτήν αλλά απαλλαγμένο από αυτήν».⁴

Η εθελοδοουλεία δηλώνει μια κατάσταση ανελευθερίας, καθυπόταξης που έχει την ιδιαιτερότητα ότι η αιτία της δουλείας δεν είναι πλέον εξωτερική, αλλά εσωτερική, εφόσον είναι ο ίδιος ο φορέας ή το ίδιο το υποκείμενο που υποτάσσεται εθελούσια στον κύριο, που με τη δική του τη δραστηριότητα είναι αυτοουργός της ίδιας της δουλείας του. Σύμφωνα με την παρουσίαση μιας πρόσφατης έκδοσης του Λόγου, η εθελοδοουλεία είναι «το σκάνδαλο μιας δουλείας που δεν πηγάζει από έναν εξωτερικό καταναγκασμό αλλά από μια εσωτερική συγκατάνευση του ίδιου του θύματος που έχει γίνει συνέννοχος του τυράννου του».⁵

Ας επανέλθουμε στο κείμενο, στο πρώτο του μέρος. Ο Λα Μπρεσί καταφεύγει σε όλους τους πόρους της ρητορικής για να πει ταυτοχρόνως το σκάνδαλο –τέτοιο που να κλονίζει, να προσβάλλει τις παραδοσμένες ιδέες της

4 Spinoza, *Ouvrages Complètes*, La Pléiade, Gallimard, Παρίσι, 1954, σ. 145.
5 La Boétie, *Discours de la servitude volontaire, suivi de Les paradoxes de la servitude volontaire*, Vrin, Παρίσι, 2002, σ. 7.

κοινής γνώμης-, την τερατώδη -ένα φαινόμενο που τοποθετείται πέραν των γνωστών ορίων-, το αίνιγμα, που ενισχύεται από το γεγονός ότι το φαινόμενο που εντοπίζεται αντιστέκεται στην κατονομασία, είναι ακατονόμαστο. Ας κρατήσουμε μερικές από τις πλέον εντοπωσιακές διατυπώσεις.

Αρχικά, η σκανδαλώδης υπόθεση: «Το μόνο, λοιπόν, που θέλω να καταλάβω είναι πώς τόσοι άνθρωποι, τόσες κωμπολεις, τόσα χωριά, πόλεις, λαοί και έθνη είναι δυνατόν να υπομένουν μερικές φορές ένα μοναδικό τύραννο, που δεν έχει άλλη ισχύ παρά μόνο αυτή που του δίνουν».

«Είναι μεγάλο πράγμα, βεβαίως, κι όμως τόσο συνηθισμένο (που μάλλον πρέπει να προκαλεί οδύνη παρά έκπληξη) το θέαμα των μυριάδων ανθρώπων να υπηρετούν εξαθλιωμένοι με τον τράχηλο στο ζυγό, όχι εξαυγακασμένοι από μια μεγαλύτερη δύναμη, αλλά, κατά πως φαίνεται, γοητευμένοι και μαγεμένοι μόνο από το όνομα του Ενός, του οποίου ούτε τη δύναμη οφείλουν να φοβούνται, γιατί είναι ένας, ούτε και πρέπει να αγαπούν τα προτερήματά του, γιατί γι' αυτούς είναι απάνθρωπος και άγριος.»⁶

Ας παρατηρήσουμε με την ανάγνωση των πρώτων αυτών αποσπασμάτων ότι η εθελοδουλεία δεν είναι μια υπόθεση που εκτυλίσσεται μεταξύ ατόμων, αλλά ένα φαινόμενο ή μάλλον μια κίνηση συλλογική η οποία, καθώς συναντά το ζήτημα της εξουσίας, το ζήτημα της ελευθερίας και της πολλότητας, καθίσταται εξόχως πολιτική. Όπως

⁶ La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Fayard, Παρίσι, 1976, σ. 104-105 [Λόγος περί εθελοδουλείας, στο Δ. Κοσρόγιαννος, *Το μυσβλημα της εθελοδουλείας*, Κριτική, Αθήνα, 1996, σ. 279 (εφεξής: Λόγος), *Προγραμματία περί εθελοδουλείας*, ό.π., σ. 8 (εφεξής: *Πραγματεία*)].

πολύ ορθά παρατηρεί ο Ζ. Μ. Ραι, «το ρήμα δίνω αποτελεί το κόκκινο νήμα της ανάλυσης του Λα Μποεσί». Είναι το δόσιμο των πολλαπλών αυτών ελευθεριών εκείνο που συγκροτεί τη δύναμη του τυράννου. Επίσης, σημειώνει ότι «σε όλο το κείμενο, ο Λα Μποεσί είναι σε αναζήτηση της επαρκούς ονομασίας για ένα σκανδαλώδες αντικείμενο».⁷ Πράγματι, ο Λα Μποεσί προσκρούει σχεδόν σε μια απορία: ενώπιον ενός σκανδάλου, ενός αταυτοποίητου αντικειμένου, ενώπιον του τερατώδους (ένα τέρας, ένα εξαιρετικό ον που ξεπερνά τα όρια της περιοχής του κακού), πώς να κατανομάσει κανείς κάτι που η φύση του είναι τέτοια, ώστε να εξεγείρει τη δόξα, πώς να καταμετρήσει κανείς κάτι που εκφεύγει κάθε μέτρου; Πώς να εγγράψει κανείς στη γλώσσα αυτό το φαινόμενο, το εξίσου τερατώδες όσο και σκανδαλώδες; Και πώς, αφού το έχει κατονομάσει, να το καταστήσει δυνατό αντικείμενο της πολιτικής φιλοσοφίας;

«Αλλά, Θεέ μου, τι μπορεί να είναι αυτό; Πώς θα λέγαμε ότι ονομάζεται; Ποια δυστυχία είναι αυτή; Ποια διαφθορά ή καλύτερα ποια αξιοθρήνητη διαφθορά; Να βλέπουμε πλήθη ανθρώπων όχι να υπακούουν αλλά να υποδουλώνονται; Να μην κυβερνώνται, αλλά να καταδυναστεύονται; [...] αλλά από έναν και μόνο άνθρωπο. Όχι από έναν Ηρακλή ή έναν Σαρμπών, αλλά από ένα ανθρωπάριο.»

«Όταν πάλι βλέπουμε όχι εκατό, όχι χίλιους ανθρώπους, αλλά εκατό χώρες, χίλιες πόλεις, ένα εκατομμύριο ανθρώπους να μην εναγνιώνονται στον έναν ο οποίος υποβιβάζει σε δούλο και σκλάβο ακόμα και τον πιο κοντινό

7 J.-M. Rey, *La part de l'autre*, ό.π., σ. 202 και σ. 199.

του άνθρωπο, τότε πώς θα μπορούσαμε να το αποκαλέσου-
με αυτό; Μήπως δειλία; Σίγουρα όλες οι διαστροφές έχουν
κάποιο όριο, το οποίο οι άνθρωποι δεν μπορούν να υπερ-
βούν. Δύο, πιθανώς και δέκα, μπορεί να φοβούνται τον
ένα. Αν όμως χίλιοι, ένα εκατομμύριο, χιλίες πόλεις δεν
υπερασπίζονται τον εαυτό τους απέναντι στον ένα, τότε
αυτό δεν είναι δειλία, η δειλία δεν μπορεί να φτάσει σε τέτοιο
σημείο. [...] Ποια είναι λοιπόν αυτή η τερατώδης διαστροφή,
που δεν της αξίζει καν ο τίτλος της δειλίας, που κανένα όνο-
μα, όσο ταπεινωτικό κι αν είναι, δεν της αρμόζει, που η φύση
την αποστέρει ως δημιουργημά της και η γλώσσα αρνείται
να την κατονομάσει;»⁸

Πρόκειται λοιπόν για ένα κακό ακατονόμαστο, πέραν
όλων των γνωστών ορίων. Το ζήτημα του περάσματος
πέραν των ορίων είναι ουσιαστικό για τον Λα Μποεσί, συ-
γκροτεί το αίνιγμα της εθελοδοουλίας και την κινητήρια
δύναμη της λιγγυϊώδους έρευνας που αναλαμβάνει.

Αν αληθεύει ότι η διαίρεση ανάμεσα σε Κυρίου και
δούλους έγινε αντικείμενο σκέψης από την Αρχαιότητα
κι έπειτα ως κάτι που ανήκει στην ίδια την ουσία κάθε
ανθρώπινης κοινωνίας, εξίσου ισχύει ότι, παρά ταύτα,
συγγραφείς, ιστορικοί και φιλόσοφοι διερωτήθηκαν σχε-
τικά με τις οδούς της κυριαρχίας, σχετικά με τα «εργα-
λεία» χάρη στη βοήθεια των οποίων οι κυρίαρχοι διατη-
ρούν τους κυριαρχούμενους υπό το κράτος τους. Αυτό
ονομάζεται «μυστικά της κυριαρχίας». Με τούτο εννο-
είται ότι, για να διατηρήσουν τη δομή Κύριοι/δούλοι, οι

⁸ La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, ό.π., σ. 106-108 [Λόγος,
σ. 281-285 (τροπ.), Πραγματεία, σ. 9-11].

Κύριοι καταφεύγουν σε ένα ολόκληρο σύνολο μεθόδων, αλλά και σε μηχανισμούς συμβολικούς, που διαμορφώνουν έναν δεσμό ανάμεσα στους κυρίαρχους και τους κυριαρχούμενους, έτσι ώστε οι δούλοι να μην εξεγείρονται ενάντια στην εξουσία των Κυρίων. Σύμφωνα με την κλασική αυτή σκοπιά, στη σχέση κυρίαρχων/κυριαρχούμενων οι Κύριοι βρίσκονται στον πόλο της ενεργητικότητας και οι δούλοι σε εκείνον της παθητικότητας.

Όμως η ιδιοφυής κίνηση του Λα Μπρεσί είναι ότι, αν δεν αντέστρεψε τους πόλους -ανά στιγμές κάνει κάτι τέτοιο-, τουλάχιστον τους έκανε να μετακινηθούν αισθητά, σε σημείο τέτοιο ώστε να σπείρει σύγχυση και να κλονίσει τις πλέον εδραιωμένες βεβαιότητες. Σύμφωνα με τον Λα Μπρεσί, οι δούλοι, μακράν του να τοποθετούνται στον πόλο της παθητικότητας, μακράν του να είναι τα παθητικά υποκείμενα της κυριαρχίας που ασκείται πάνω τους, συμμετέχουν σε αυτήν· ακόμα χειρότερα, γίνονται οι ίδιοι οι ενεργητικοί τεχνουργοί της. Αν στην κλασική θεωρία η κυριαρχία, που υπατίθεται ότι βασίζεται στην εξαπάτηση, αποδίδεται στις πανουργίες των ισχυρών, των βασιλέων τους οποίους υποβοηθούν οι ιερείς, με τον Λα Μπρεσί οι κυριαρχούμενοι δεν εξαπατώνται από τους κυρίους τους αλλά τρόπον τινά αυτοεξαπατώνται για να καταλήξουν να αυτοκαταστρέφονται. Εδώ έγκειται λοιπόν το σκάνδαλο, στο γεγονός ότι οι δούλοι δεν είναι ούτε εξαπατημένοι ούτε πεπλανημένοι αλλά συναινούντες. Το σκάνδαλο πηγαίνει πολύ πέραν της συγκατάνευσης, η αποδοχή των δούλων είναι μια ενεργητική, ακόμη και φρενήρης προσχώρηση.

«Είναι λοιπόν οι ίδιοι οι λαοί που εγκαταλείπουν τον εαυτό τους ή, καλύτερα, που τον αφήνουν να κατατρώγεται, γιατί, αν έπαιναν να είναι υπόδουλοι, θα μπορούσαν να απαλλαγούν. Ο λαός είναι αυτός που υποδουλώνει τον εαυτό του, που σκάνει το κεφάλι, που, έχοντας την επιλογή να είναι δούλος ή ελεύθερος, αφήνει την ελευθερία, μπαίνει στο ζυγό και συγκατανεύει στη δυστυχία του ή, καλύτερα, την επιδιώκει».⁹

Εδώ βρίσκεται η ρήξη του Λα Μποεσί –ρήξη επιστημολογική, φιλοσοφική αλλά και πολιτική– που έρχεται να επαναστατικοποιήσει την κλασική θεωρία της κυριαρχίας και, ταυτοχρόνως, να μετασχηματίσει τα δεδομένα της χειραφέτησης και το ίδιο το πολιτικό ερώτημα. Ακριβώς στην έκφραση «εθελοδοουλεία», στη γλωσσική επινόηση αυτού του ασύλληπτου έγκειται η αισθητή μετάφραση του αινίγματος του ανθρώπινου στο πολιτικό πεδίο. Το να κατανοήσει κανείς την οικονομία ενός καθεστώτος κυριαρχίας απαιτεί εφεξής μια πρωτοφανή μετατόπιση: ζητούμενο δεν είναι τόσο να στραφεί προς τους κυρίαρχους και να εξετάσει διεξοδικά το σύστημα κυριαρχίας τους, αλλά να στραφεί προς τους κυριαρχούμενους και να προσπαθήσει να φέρει στο φως τις πολλαπλές οδούς μέσω των οποίων συμμετέχουν ενεργά στην ίδια τους την υποδούλωση. Μετατόπιση και μεταστροφή του βλέμματος, λοιπόν. Με σύγχρονους όρους, έχουμε σαφώς εδώ μια επαναστατική αλλαγή παραδείγματος: η «κανονική επιστήμη» της κυριαρχίας είναι νεκρή, μια άλλη επιστήμη γεννιέται, μια επιστήμη πιο αβέβαιη, πιο πολύπλοκη αλλά επίσης πιο ανησυχητική, η επιστήμη της εθελοδοου-

9 Στο ίδιο, σ. 111 [λόγος, σ. 287 (τροπ.), Πραγματεία, σ. 12].

λείας που ως μείζον ερώτημά της έχει το εξής: πώς μια «τέτοια τερατώδης διαστροφή» καθίσταται δυνατή; Στο σημείο αυτό, ο Ζ. Μ. Ραι επισημαίνει την επανάσταση του Λα Μποεσί: «Από τη στιγμή που θέτει κανείς σε κυκλοφορία τη λέξη “εθελοδοουλεία”, καθίσταται δυνατόν να συλλάβει κανείς κάτι που ήταν ασύλληπτο, τίθενται ορισμένα προβλήματα που προηγουμένως δεν ετίθεντο ή που δεν είχαν συνοχή παρά μόνο σε ένα άλλο πεδίο. Με το ομιλιακό αυτό ενέργημα ο ορίζοντας αρχίζει να αναδιαμορφώνεται. [...] Με τη λέξη “εθελοδοουλεία” αρχίζει κανείς να αγγίζει ό,τι πιο απίστευτο υπάρχει στο ανθρώπινο είδος».¹⁰

Ας μην ανησυχούν οι φίλοι της ελευθερίας, εφόσον αρκούνται στον Λα Μποεσί και όχι στις παραμορφωμένες εκδοχές που κυκλοφορούν. Πράγματι, αν ο λαός με την ίδια του τη δραστηριότητα της αυτοαπόρνησης είναι επίσης υπεύθυνος για την υποδούλωσή του, τότε δεν εξαρτάται παρά μόνο από αυτόν να θέσει τέλος στην αυτοπροσφορά, να σταματήσει την αιμορραγία, ετούτη την αυτοκαταστροφική δραστηριότητα, ώστε να διανοιχθεί η δυνατότητα της ελευθερίας. Ο Λα Μποεσί έρχεται βεβαίως να περιπλέξει αισθητά το ζήτημα της χειραφέτησης, αλλά διόλου δεν το απαρνιέται. Καθώς έχει έρθει να ανασκευάσει τις κατευναστικές και εντέλει παραλυτικές θεάσεις, καμία στιγμή δεν μεταμορφώνεται σε δάσκαλο της παραίτησης. Απεναντίας, δεν παύει να υποστηρίζει ότι το κλειδί της ελευθερίας βρίσκεται στα χέρια του λαού.

Θα μας απαντήσουν ότι ο Λα Μποεσί δεν επινόησε τί-

10 J.-M. Rey, *La part de l'autre*, ό.π., σ. 200-201.

ποτα και ότι η έννοια της εθελοδοουλείας προϋπήρχε κατά πολύ, είτε στον Σενέκα είτε στη Βίβλο. Όμως η επαναστατική χειρονομία του συνίσταται στην πραγματοποίηση μιας μετάθεσης: ο συγγραφέας του λόγου υιοθέτησε την ιδέα της εθελοδοουλείας και την απέσπασε από την περιοχή όπου την εγκλωβίζαν ώστε να την εφαρμόσει σε ένα συλλογικό πεδίο –ένα εκατομμύριο άνθρωποι–, δηλαδή το πολιτικό πεδίο, αφού αφορά τον τόπο της εξουσίας, τον τύραννο, τη σχέση του λαού με τον τύραννο, την ανθρώπινη συνθήκη της πολλότητας και την αδιάσπαστη σχέση της με την ελευθερία. Αρμόζει λοιπόν να είμαστε ακόμη πιο ευαίσθητοι στην επανάσταση του Λα Μπρεσί, εφόσον είναι πάντα παρών ανάμεσά μας ο πειρασμός να καταστήσουμε κοινότοπη την ιδέα της εθελοδοουλείας βλέποντάς την παντού, στις διυποκειμενικές σχέσεις, στον έρωτα, στην εκπαίδευση, στην εργασία κ.λπ., και έτσι να μην την αντιλαμβανόμαστε εκεί όπου ο Λα Μπρεσί ιδιοφυώς την εντόπισε, στην πολιτική σφαίρα.

Εάν ψάχνουμε επιβεβαίωση της επανάστασης του Λα Μπρεσί, της αλλαγής παραδείγματος στην οποία προβαίνει, τότε διαθέτουμε μια ένδειξη που δεν μας παραπλανά, ήτοι την προδιάθεση, μετά από αυτόν, να μην ακούει κανείς το μάθημά του, ακόμη και να το καταπνίγει προκειμένου να επιστρέψει ευκολότερα στην κανονική επιστήμη της κυριαρχίας. Από τη σκοπιά αυτή, η περίπτωση του Μαρά είναι παραδειγματική. Έγραψε το έργο *Les chaînes de l'esclavage* [Οι αλυσίδες της σκλαβιάς], που δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στην Αγγλία το 1774 και μια δεύτερη στη Γαλλία το 1792, έπειτα από την ανάγνωση του Λα Μπρε-

σί. Η λογοκλοπή είναι αναμφίβολη αλλά δεν είναι παρά το μικρότερο κακό. Διότι, παρά τη λογοκλοπή, ο Μαρά αγνοεί σχεδόν ολοκληρωτικά τη ρήξη του Λα Μπρεσί και επιστρέφει στην κλασική θεωρία της κυριαρχίας: ξεκινώντας από τη *libido dominandi* των ηγεμόνων, προσπαθεί να επισκοπήσει το σύνολο των μέσων με τα οποία οι ισχυροί –βασιλιάς ή τύραννος, λίγη σημασία έχει– υποδουλώνουν τους λαούς. Αρχικά, η *libido dominandi*: «Η αγάπη της κυριαρχίας είναι φυσική στην ανθρώπινη καρδιά και σε όποια κατάσταση κι αν την εκλάβουμε, πάντοτε επιδιώκει να καταχύσει: [...] αυτή είναι η πηγή της σκλαβιάς μεταξύ των ανθρώπων». Κι έτσι εκθέτει τα στρατηγήματα και τις πανουργίες των ηγεμόνων. Ανά στιγμές, εντούτοις, ο Μαρά πλησιάζει πολύ το νέο παράδειγμα του Λα Μπρεσί: «Ο λαός σφυρηλατεί τις αλυσίδες του», γράφει ή, επίσης: «Ο λαός δεν αφήνεται μόνο να τον αλυσοδέσουν: προτάσσει ο ίδιος το κεφάλι του στον ζυγό. [...] Ξαν να μην του έφτανε που βαυκαλίζεται από επιτήδειους, ο λαός σχεδόν πάντα καλωσορίζει τη δουλεία και σφυρηλατεί ο ίδιος τις αλυσίδες του».¹¹

Εκεί όμως που ο Λα Μπρεσί διακρίνει ένα αίνιγμα και διερωτάται τόσο για τη δυναμική της πολλότητας όσο και για το συναίσθημα που παράγει την ανησυχητική αυτή μορφή δουλείας, η οποία προέρχεται από το εσωτερικό των υποκειμένων, ο Μαρά κατέχει την απάντηση και ξέρει να κατονομάσει δίχως δυσκολία την ή τις διαστροφές που ευθύνονται για τη σκλαβιά του λαού: ματαιοδοξία, άγνοια, μωρία, τύφλωση. Εξού και η ακόλουθη ανα-

11 J. P. Marat, *Les chaînes de l'esclavage*, 10/18, Παρίσι, 1978, σ. 39 και σ. 247.

γκαιότητα, για τον Μαρά: να μεταμορφωθεί ο «φίλος του λαού» σε λογοκριτή που θα ξέρει να θεραπεύσει άνωθεν την ανοησία του λαού, του «μωρόπιστου». Δεν μπορούμε λοιπόν παρά να συμφωνήσουμε με τον Ρέμο Μποντέι ο οποίος, στο βιβλίο του *La géométrie des passions* (Η γεωμετρία των παθών), μέμφεται τον Μαρά ότι απλούστευσε προκλητικά την προβληματική του Λα Μπεοσί. «Σύμφωνα με τον Μαρά», γράφει, «η λύση είναι αντιθέτως πολύ απλούστερη και λιγότερο μυστηριώδης: οι αλυσίδες της σκλαβιάς έχουν μονή κατεύθυνση, κατεβαίνουν από πάνω ως καρπός μιας προαιώνιας συνωμοσίας».¹² Σε μια κυριαρχία που πέφτει από πάνω θα ταίριαζε να αντιτάξει κανείς μια απελευθέρωση που επίσης έρχεται από πάνω. Αντιθέτως, δεν μπορούμε παρά να εναντιωθούμε στη θέση του Ολιβιέ Ρεμώ ο οποίος, στην ενδιαφέρουσα αντιπαράθεση του Μαρά με τον Λα Μπεοσί που προτείνει, τείνει να θέσει μια συνέχεια ανάμεσα στην κυριαρχία και στην εθελοδοουλεία, με τη μεσολάβηση της εσωτερικευμένης συνήθειας.¹³ Η ερμηνεία αυτή έχει το μειονέκτημα ότι παίρνει τοις μετρητοίς το επιχείρημα της συνήθειας, αγνοώντας συνάμα το εντυπωσιακό στρατήγημα του Λα Μπεοσί στον λόγο περί εθελοδοουλείας, που δεν παύει να παίζει με την επιθυμία ελευθερίας και αλήθειας του αναγνώστη. Πράγματι, φαίνεται πως ο Λα Μπεοσί έχει κατασκευάσει το κείμενό του πάνω στην αντίθεση ανάμεσα στην επαναστατική υπόθεση της αρχής και στη φαινό-

12 R. Bodei, *La Géométrie des passions*, P.U.F., Παρίσι, 1967, σ. 380.

13 O. Remaud, «Une idée vraie de la servitude volontaire est-elle pensable? Le débat Marat-La Boétie», στο *Discours de la servitude volontaire suivi de Les paradoxes de la servitude volontaire*, ό.π., σ. 135.

μενική επιστροφή στην κλασική θεωρία της κυριαρχίας, κυρίως με αφετηρία τη φράση «υπάρχουν τρία είδη τυράννων...».¹⁴ Μια προσεκτική ανάγνωση του κειμένου δείχνει ότι η επίκληση της συνήθειας δεν είναι μια φιλοσοφική θέση που τη φέρει μια επιθυμία αλήθειας αλλά ένα τυραννικό επιχείρημα ή, μάλλον, ένα επιχείρημα που χρησιμοποιεί ο τύραννος προκειμένου να πείσει τον λαό για το αναπόδραστο της δουλείας. Αυτή η παράθεση των δύο παραδειγμάτων μέσα στο ίδιο κείμενο, μακράν του να αποτελεί καρπό ενός συμφιλιωτικού εκλεκτικισμού, είναι ένας λεπταίσθητος τρόπος για να υποτιμηθεί η κανονική επιστήμη της κυριαρχίας ώστε να προσκληθεί ο αναγνώστης να επιστρέψει στην επαναστατική υπόθεση του Λα Μποεσί, σαν το ζητούμενο να ήταν να κάνει τον αναγνώστη να καταλάβει ότι η υιοθέτηση της κλασικής θεωρίας της κυριαρχίας ισούται στην πραγματικότητα με μια εκ νέου πτώση στην εθελοδοουλεία, στο επίπεδο της ανάγνωσης.

Η ρήξη που πραγματοποίησε ο Λα Μποεσί είναι ακόμη πιο ξεχωριστή εφόσον ακολουθεί τα χνάρια του Μακιαβέλι και ταυτοχρόνως έρχεται τρόπον τινά να «διορθώσει» ή να «βελτιώσει» τη μακιαβελική διδασχή. Στα χνάρια του Μακιαβέλι, διότι η αποκάλυψη αυτού του σούλληπτου που είναι η εθελοδοουλεία κρατά το μάθημα του δεκάτου πέμπτου κεφαλαίου του *Πηγμόνα*, τουτέστιν ότι πρέπει να πάψουμε να προσανατολίζουμε την πολιτική σκέψη προς τη φαντασία πολιτικών μορφών που ουδέποτε υπήρξαν, και μάλλον να εξετάζουμε τον τρόπο με

¹⁴ Λόγος, σ. 301, Πραγματεία, σ. 19. [Σ.τ.Μ.]

τον οποίο ζούμε παρά να αναζητούμε τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να ζούμε. Κοιτολογίς, ο νεαρός συγγραφέας συνεχίζει τη διαύγαση της ανθρώπινης κατάστασης αποκαλύπτοντας σε αυτή τη σχέση της θέλησης «την πραγματική αλήθεια του πράγματος».¹⁵ Προτείνει όμως και μια «βελτίωση» του Μακιαβέλλι. Ο φλωρεντινός στοχαστής υποστήριξε ότι, στο εσωτερικό κάθε ανθρώπινης πολιτείας, υπάρχουν δύο διαθέσεις, των Μεγάλων που επιθυμούν να κυριαρχούν, και του λαού που επιθυμεί να μην κυριαρχείται και είναι από τη σύγκρουση των δύο αυτών αντιφατικών διαθέσεων, από τις ταραχές τις οποίες προκαλεί, που γεννιέται η ελευθερία. Στη Ρώμη, η ελευθερία πήγασε από τις διενέξεις της Συγκλήτου και του λαού. Επιπλέον, ο Μακιαβέλλι εμπιστεύεται στον λαό, που έχει «πιότερη θέληση για λυύτερο βίος», τη διαφύλαξη της ελευθερίας. Στις *Διατριβές για τον Τίτο Λίβιο* γράφει: «είναι το λογικό να γνιοιάζεται πιότερο ο λαός για τη λευτεριά, άμα τον βάνεις να τη φυλάζει, και, μη μπορώντας ο ίδιος να τη βάλει στο χέρι, δεν αφήνει ούτε και τους άλλους».¹⁶ Κατά μία έννοια, ο Λα Μπρεσιί κάνει ένα επιπλέον βήμα στην ανακάλυψη της πραγματικής αλήθειας της ανθρώπινης κατάστασης, ένα ακόμη βήμα στον τόσο ιδιαίτερο «ρεαλισμό» του Μακιαβέλλι. Διότι εκφράζει μια υποψία σχετικά με την επιθυμία του λαού

15 Ν. Μακιαβέλλι, *Ο Ηγεμόνας*, μτφρ. Ζ. Ζωγραφίδου-Καραχάλιου, επιμ. Γ. Ζωγραφίδης, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1999, σ. 98. [Σ.τ.Μ.]

16 Machiaveli, *Œuvres Complètes, La Manière de tenir les États*, Gallimard, Παρίσι, 1952, σ. 392 (δευτερο βιβλίο, κεφάλαιο V). [Διατριβές πάνω στην πρώτη δεκάδα του Τίτου Λιβίου, στο Ν. Μακιαβέλλι, Έργα, τ. 1, έκδ.-επιλογή-μτφρ. Τ. Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα, 1984, σ. 302.]

για ελευθερία ή, μάλλον, εισάγει μια περιπλοκή: μήπως η θέληση του λαού να ζει ελεύθερος συνοδεύεται από μια επιθυμία να ζει υποδουλωμένος; Μήπως η επιθυμία αυτή είναι εκτεθειμένη στη σχάση, μήπως κινδυνεύει να στραφεί ενάντια στον εαυτό της; Περιπλοκή δεν σημαίνει παραίτηση. Εναπόκειται λοιπόν στους αγωνιστές της ελευθερίας και της χειραφέτησης να συνυπολογίζουν εφεξής το νέο αυτό δεδομένο, αυτή την ευθραυστότητα της επιθυμίας για ελευθερία, την αστάθεια, τη δυαδικότητά της, τη δυνατότητά της να μεταπέσει στο αντίθετό της. Ως περιπλοκή ανοικτή, το αίνιγμα απαιτεί να φωτιστεί και όχι να μετατραπεί σε πεπρωμένο. Και θέτοντας επί σκηνής τη δυναμική ολόκληρου του πολιτικού πεδίου, στον αστερισμό της πολλότητας, ο Λα Μποεσί διεξάγει χωρίς παύση και με πείσμα την έρευνά του για τις πιθανότητες της ελευθερίας.

Αξίζει ακόμα περισσότερο να κρατήσουμε αυτή την ανάγνωση η οποία επιμένει στην ανατροπή της κλασικής θεωρίας της κυριαρχίας και στην επινώση ενός νέου παραδείγματος, δεδομένου ότι η πιο πρόσφατη σύγχρονη κριτική την αγνοεί κατά περίεργο τρόπο και τείνει να αποκρύψει αυτή την επανάσταση, ακολουθώντας πολλαπλές οδούς, είτε διαλύοντας την εθελοδουλεία στο κοινωνικό είτε εξαφανίζοντάς την στο ατομικό και το υποκειμενικό. Είναι ενδεικτικό ότι, στην πλειονότητα των κειμένων της έκδοσης *Vrin*, οι συγγραφείς πραγματεύονται τη θέληση σαν να επρόκειτο για θέληση ατομική ή υποκειμενική, αγνοώντας έτσι την καινοτομία του Λα Μποεσί. Όμως για τον Λα Μποεσί δεν είναι ο άνθρωπος

που «κυνηγά» τη δουλεία, αλλά οι άνθρωποι μέσα σε ιδιαίτερες συνθήκες, όπως για τη Χάννα Άρεντ είναι οι άνθρωποι που κατοικούν τη γη.

Η εναλλακτική επιλογή μεταξύ ελευθερίας και δουλείας διασταυρώνεται με ποικίλες μορφές της πολλότητας. Με άλλα λόγια, οι περιπέτειες της εθελόδουλείας συνδυάζονται με τις περιπέτειες της πολλότητας. Έχοντας έτσι επανατοποθετήσει την επανάσταση του Λα Μποεσί εντός του πολιτικού πεδίου, είναι πλέον δυνατόν να προσεγγίσουμε το ζήτημα της καλής χρήσης.

II. Από τη νόμιμη χρήση στην καλή χρήση

Αν κοιτάξουμε προσεκτικά, το ζήτημα που μας απασχολεί εμπεριέχει δύο άρρητα στοιχεία. Κατ' αρχάς, η πρόθεσή μας να διερευνήσουμε την καλή χρήση οφείλεται στο ότι δεχόμαστε πως είναι δυνατές οι κακές χρήσεις της υπόθεσης του Λα Μποεσί. Αλλά υπάρχει και ένα δεύτερο άρρητο στοιχείο, κατά μία έννοια πιο ανησυχητικό, τουτέστιν ότι κάθε χρήση της υπόθεσης, όποιες κι αν είναι οι συνθήκες εκφοράς της, θα ήταν κατ' ανάγκη κακή, απαράδεκτη, διότι θα συνιστούσε προσβολή για τον Λόγο ή την ελευθερία. Εξού και η ύπαρξη δύο ερωτημάτων ή, αν θέλουμε, ο αναγκαίος αναδιπλασιασμός του ερωτήματος:

1. Το πρώτο αφορά την ίδια τη χρήση, και το έχουμε ήδη διατυπώσει: η χρήση της υπόθεσης της εθελόδουλείας είναι ή όχι νόμιμη; Ερώτημα που δεν μπορούμε να το παρακάμψουμε και που πρέπει να το εξετάσουμε δίχως περιστροφές, εφόσον ένας Χέγκελ απαντά ξεκάθα-

ρα αρνητικά στο περί νομιμότητας ερώτημα. Καθώς αυτή η υπόθεση δεν είναι αποδεκτή, κάθε χρήση της είναι κατ' ανάγκη κακή.

2. Αν, αντικρούοντας τους αντιπάλους της υπόθεσης, καταφέρουμε να εδραιώσουμε τη νομιμότητά της, τότε θα χρειαστεί, σε ένα δεύτερο στάδιο, να καταπιαστούμε με το κριτικό ερώτημα: ποιους όρους οφείλει να πληροί η χρήση της υπόθεσης της εθελοδοουλίας για να αποτελεί μια καλή χρήση;

Ορισμένοι φιλόσοφοι, λοιπόν, απλούστατα απορρίπτουν την υπόθεση της εθελοδοουλίας. Ο Χέγκελ, στις βασικές γραμμές της φιλοσοφίας του δικαίου, και ενώ μελετά τη θέσμιση της συνταγματικής μοναρχίας, την αποδοκιμάζει με τον πλέον ξεκάθαρο τρόπο, στην προσθήκη της παραγράφου 281. Δεν αναφέρει βεβαίως τον συγγραφέα του Λόγου. Αντιλαμβανόμαστε ωστόσο έναν τόνο που έρχεται από τον Λα Μπασσί όταν γράφει: «αλλά εντούτοις εκατομμύρια άνθρωποι υπάγονται στην κυριαρχία τους». Ας παραθέσουμε ολόκληρο το απόσπασμα:

«Οι μονάρχες δεν διακρίνονται ιδιαίτερα για τη σωματική τους δύναμη ή για το πνεύμα τους, αλλά εντούτοις εκατομμύρια άνθρωποι υπάγονται στην κυριαρχία τους. Όταν λοιπόν λέγεται ότι οι άνθρωποι κυβερνώνται ενάντια στα συμφέροντα, στους σκοπούς και στις προθέσεις τους, αυτό είναι άτοπο, διότι οι άνθρωποι δεν είναι τόσο μικροί: είναι η ανάγκη τους, είναι η εσωτερική δύναμη της Ιδέας εκείνη που τους ωθεί ενάντια ακόμη και στη φαινομενική τους συνείδηση και τους διατηρεί σε αυτή τη σχέση. Όταν ο μονάρχης εμφανίζεται ως κορυφή και μέρος του συντάγμα-

τος θα πρέπει να ειπωθεί ότι ένας κατακτημένος λαός δεν είναι ταυτισμένος με τον ηγεμόνα στο σύνταγμα.»¹⁷

Ο Χέγκελ διακρίνει λοιπόν έναν λαό κατακτημένο και τον λαό του συντάγματος, μια στάση σε μια κατακτημένη επαρχία και μια εξέγερση σε ένα καλά οργανωμένο κράτος. Υπενθυμίζει προς τούτο τα λόγια του Ναπολέοντα στη συνάντηση της Ερφούρτης: «Δεν είμαι ο ηγεμόνας σας, είμαι ο κύριός σας».

Το γνωρίζουμε, για τον Χέγκελ η συνταγματική μοναρχία είναι η πιο έλλογη μορφή κράτους που παρήγαγε η ιστορική εξέλιξη. «Η διαμόρφωση του κράτους ως συνταγματικής μοναρχίας είναι έργο του νεότερου κόσμου, στον οποίο η ουσιώδης Ιδέα κέρδισε την άπειρη μορφή» (§273, παρατήρηση). Εννοεί ότι η συνταγματική μοναρχία είναι η περατωμένη μορφή του κράτους ως ολοποιητικού οργανισμού που πρέπει να θεωρηθεί ως «ένα μεγάλο αρχιτεκτόνημα, ως ένα ιερογλυκικό του Λόγου που παρατίθεται στην πραγματικότητα» (§279, προσθήκη). Αυτό σημαίνει ότι η προσέγγιση του Χέγκελ αποστασιοποιείται από κάθε μορφή εμπειρισμού και θέτει ότι μόνο μια φιλοσοφική μέθοδος, μια μέθοδος θεωρησιακή είναι ικανή να συλλάβει την «Ιδέα του κράτους» και να παραμερίσει κάθε μορφή εξωτερικής δικαιολόγησης η οποία παραμέ-

17 G. W. F. Hegel, *Principes de philosophie du droit*, μωφ.-επιμ.-σχόλια K. Derathé, Vrin, Παρίσι, 1975, σ. 296. Εμφεξής οι παραπομπές θα δίνονται μέσα στο κείμενο, αναφέροντας τον αριθμό των παραγράφων. [Βασικές γραμμές της Φιλοσοφίας του δικαίου ή Φυσικό δίκαιο και πολιτική επιστήμη σε μορφή σχεδίου, μωφ. Θ. Γκιούρας, στο T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau, I. Kant, G.W.F. Hegel, *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, μωφ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Μ. Αγγελίδης, Σαββάλας, Αθήνα, 2005, σ. 321.]

νει ένθεν της ορθολογικότητας του κράτους ή του κράτους ως φανέρωσης του Λόγου (§279, προσθήκη).

Απέναντι στο λεπτό αυτό πρόβλημα του μονάρχη, η αμυντική γραμμή του Χέγκελ είναι διττή. Αρχικά, μια επίκληση της ιδιαιτερότητας του σύγχρονου κόσμου: η μεγάλη διαφορά ανάμεσα στον αρχαίο και τον νεώτερο κόσμο είναι ότι ο δεύτερος έχει αναγνωρίσει την υποκειμενική αρχή, κάτι που σημαίνει πως αυτό που αποφασίζει σε τελική ανάλυση είναι το «Εγώ θέλω του ανθρώπου». Η ύπαρξη ενός μονάρχη με τη μορφή ατόμου δικαιολογείται στο μέτρο που το κράτος είναι ένα άτομο σε σχέση με τα άλλα κράτη. Έπειτα, και ο Χέγκελ επιμένει σε αυτό, το άτομο-μονάρχης κατέχει την εξουσία μόνο σε σχέση με την Ιδέα του κράτους· δεν την κατέχει λοιπόν προσωπικά. Ο μονάρχης, παρεκτός κι αν γίνει αντάρτης, δεν μπορεί να επιβάλλει τη θέλησή του στο έθνος. Έπεται ότι, ενώπιον του ατόμου-μονάρχη, η θεωρησιακή ανάλυση πρέπει να λάβει υπόψη της όχι το εμπειρικό άτομο με τα ενδεχομενικά και αυθαίρετα γνωρίσματά του, αλλά τη λειτουργία που επιτελεί έτσι όπως την ορίζει το σύνταγμα. Οι αντίπαλοι της κληρονομικής μοναρχίας υποστηρίζουν ωστόσο πως το κράτος διακινδυνεύει να παραδοθεί στην τύχη και την ενδεχομενικότητα· πράγματι, ο μονάρχης «μπορεί να είναι κακώς εκπαιδευμένος», να είναι ανίκανος, ανάξιος να βρίσκεται στην κεφαλή του κράτους. Ο Χέγκελ απαντά πως ετούτη η κριτική προϋποθέτει ότι τα πάντα εξαρτώνται από τον χαρακτήρα του μονάρχη. Όμως αυτή «η προϋπόθεση [...] δεν ισχύει», διότι το μόνο που μετρά είναι η λειτουργία του μονάρχη, δηλα-

δή το ότι είναι το όργανο μιας τυπικής απόφασης και ένα ανάχωμα ενάντια στα πάθη. Ελάχιστη σημασία έχουν τα προτερήματα ή τα μειονεκτήματα του μονάρχη, το μόνο που μετρά είναι η θεσμική του λειτουργία. Όχι δίχως ειρωνεία, ο Χέγκελ γράφει: «χρειάζεται μόνο να λέει "ναι" και να βάζει τον τόνο στο γιώτα». Στις συνθήκες αυτές, η ύπαρξη του μονάρχη στην κεφαλή του κράτους ως ολότητας είναι η φανέρωση του ορθολογικού χαρακτήρα της μοναρχίας: «Σε μια εύρυθμη μοναρχία η αντικειμενική πλευρά ανήκει μόνον στον νόμο, στον οποίο ο μονάρχης πρέπει απλώς να προσθέσει το υποκειμενικό "έγω θέλω"» (§280, προσθήκη).

Σε αυτήν ακριβώς την προοπτική της δικαιολόγησης της μοναρχίας ως ορθολογικού θεσμού, ο Χέγκελ συναντά την υπόθεση του Λα Μποεσί. Ρωτά: πώς να εξηγήσουμε το ότι οι μονάρχες, που ούτε εξαιρετικά όντα είναι ούτε υπεράνθρωποι, μπορούν να προκαλέσουν τη συγκατάνευση εκατομμυρίων ανθρώπων στην εξουσία τους;

Στο ερώτημα αυτό, οφείλουμε άραγε να απαντήσουμε επικαλούμενοι τον ανορθολογισμό των ανθρώπων ο οποίος μπορεί να τους παρασύρει μέχρι του σημείου να αφεθούν να κυβερνώνται ενάντια στα συμφέροντά τους, στις προθέσεις και στους σκοπούς τους; Μ' έναν λόγο, μπορούμε να απαντήσουμε με την υπόθεση της εθελουλείας; Αυτή η δυνατή απάντηση, που μπορούμε να τη συλλάβουμε και που ο Χέγκελ τη γνωρίζει, είναι στα μάτια του απαράδεκτη για δύο λόγους.

Αφενός, για έναν λόγο ψυχολογικό και εμπειρικό: υπάρχουν όρια στην ανθρώπινη μωρία και ένα από αυτά,

προφανώς το πιο σταθερό, είναι η αυτοσυντήρηση που, αν συντρέχει ανάγκη, αναλαμβάνει να υπενθυμίσει στους ανθρώπους τα συμφέροντά τους. Γι' αυτό, η υπόθεση της εθελοδοουλείας, που παραβιάζει τα όρια τούτα, δεν είναι αποδεκτή· η αυτοσυντήρηση ή ο υποκειμενικός λόγος δεν είναι τάχα εκεί για να την εμποδίσουν;

Αφετέρου, για έναν λόγο θεωρησιακό: η συμπεριφορά αυτή, φαινομενικά ανορθολογική, αποκαλύπτεται ότι είναι ορθολογική αν λάβουμε υπόψη μας την ιδέα του κράτους, όπως ο Χέγκελ δεν παύει να μας καλεί να κάνουμε. Στην πραγματικότητα, οι υπήκοοι ή τα υποδουλωμένα όντα έχουν αναγνωρίσει στο κράτος και ιδίως στη συμβολοποίησή του, στο πρόσωπο του μονάρχη, τη μορφή του Λόγου, τη φανέρωση της Ιδέας. Ο Χέγκελ δεν αρνείται το γεγονός της υποτέλειας ή της υποταγής, αλλά αντί να το αποδώσει σε μια σχέση της θέλησης, διαιρεμένης μεταξύ αυτονομίας και ετερονομίας, σε μια αδυναμία της επιθυμίας για ελευθερία, παρεμβάλλει τη μεσολάβηση της Ιδέας και του συντάγματος και μας καλεί έτσι να διαβάσουμε στην υποτέλεια αυτή μια αναγνώριση, συχνότερα άρρητη παρά ρητή, της ορθολογικότητας του μοναρχικού κράτους, της καθολικότητας του κράτους σε ένα μόνο πρόσωπο, το πρόσωπο του μονάρχη. Συνεπώς, το ενάντια-στον-εαυτό της υποταγής στην εξουσία του μονάρχη δεν συνιστά πλήγμα στον υποκειμενικό λόγο, αυτοκαταστροφή, αλλά πρόσβαση, διαμέσου θυσιών και ορθολογικών αποδοχών, στον αντικειμενικό λόγο. Αρκεί να ξέρει κανείς να αποκρυπτογραφήσει το «ιεραγλυφικό του Λόγου».

Η εγγελιανή απάντηση είναι άραγε τέτοια που να ακυρώνει την υπόθεση του Λα Μπρεσί και να επιτρέπει να την ανακηρύξουμε οριστικά απαράδεκτη, ώστε να μην υπάρχει καμία δυνατή νόμιμη χρήση της;

Ας στραφούμε για μία ακόμη φορά στον Λα Μπρεσί: σε επίπεδο ψυχολογικό –στο μέτρο που τίθεται ζήτημα ψυχολογίας– και εμπειρικό, φαίνεται πως η «δικλείδα ασφαλείας» της αυτοσυντήρησης δεν λειτουργεί, πως δεν έρχεται να επιβάλει ένα αποτελεσματικό όριο σε αυτό που ο Χέγκελ αποκαλεί μωρία των ανθρώπων και που δεν είναι μωρία. Αν ακολουθήσουμε τις περιγραφές του Λόγου περί εθελοδοουλίας, ιδίον αυτής της ακατονόμαστης διαστροφής είναι η απουσία ορίου άπαξ και πυροδοτηθεί, η κίνηση της υποδούλωσης δεν γνωρίζει φραγμούς. Ας προσθέσουμε ότι διόλου δεν πρόκειται για μωρία, όπως φαίνεται να φρονεί ο Χέγκελ, αλλά για τη δράση ενός ιδιαίτερου συναισθήματος –της γοητείας και της μαγείας του ονόματος του Ενός– που παράγει αυτή τη μορφή ανθρώπινης δουλείας. Αυτό ακριβώς το συναίσθημα είναι που καταστρέφει τη δικλείδα ασφαλείας της αυτοσυντήρησης με τους όρους του Χομπς, μη θεωρησιακού προδρόμου του Χέγκελ, ο φόβος του βίαιου θανάτου δεν ασκεί πλέον καμία επίδραση όταν έρχεται αντιμέτωπος με το συναίσθημα τούτο. Αποτυγχάνει να εισαγάγει μια απάρχη ειρήνευσης και «τάξης», παρά την υποκειμενοποίηση του Λόγου. Η εθελοδοουλία –ο εικοστός αιώνας δυστυχώς το απέδειξε πλείστες όσες φορές– διανοίγει την άβυσσο μιας απουσίας κόσμου, μιας ακοσμίας όπου αποδείχθηκε ότι οι άνθρωποι, σε ορισμένες συνθήκες, μπορούν να υπερβούν

τον φόβο του θανάτου σε σημείο τέτοιο ώστε να απελευθερώσουν ολέθριες θανατηφόρες κινήσεις. Ο απεριόριστος χαρακτήρας του δοσίματος που ζωογονεί την εθελοδοουλεία καταστρέφει τα όρια της αυτοσυντήρησης και συνάμα το προερχόμενο από τον Χομπς και τον Χέγκελ αντεπιχείρημα της αυτοσυντήρησης, εφόσον τίποτα δεν φαίνεται πλέον να μπορεί να αντισταχθεί σε τούτη την αδηφάγο φλόγα. «Όπως η φωτιά από μια μικρή σπίθα», γράφει ο Λα Μποεσί, «μεγαλώνει και ολοένα δυναμώνει, και όσο βρίσκει ξύλα τόσο είναι έτοιμη να τα κάψει».¹⁸

Όσο για τη θεωρησιακή απάντηση του Χέγκελ, που τείνει να φέρει ξανά στην επιφάνεια μια ορθολογικότητα τουλάχιστον υπονοούμενη πίσω από τη φαινομενική ανορθολογικότητα, μπορεί άραγε να μείνει κανείς ικανοποιημένος από αυτήν; Η απόκριση τούτη δεν καταρρίπτεται άραγε από την κριτική που έχει ασκηθεί στη θεωρησιακή φιλοσοφία; Με το πρόσχημα ότι αποκολλάται από την εμπειρία και από την αμεσότητα, ότι κρίνει τα πάντα στο φως της ιδέας του κράτους, η πρόσβαση στην αντικειμενική ορθολογικότητα του θεσμού δεν αποδεικνύεται άραγε πως αποτελεί στην πραγματικότητα το αμφίσημο προϊόν μιας μεταμόρφωσης που γεννά αυταπάτες; Το προϊόν ενός εγχειρήματος το οποίο, στο όνομα της φιλοσοφικής μεθόδου και χάρη στη μεσολάβηση του συντάγματος, συνίσταται στην αναγνώριση νοήματος εκεί όπου, στο επίπεδο της αμεσότητας, δεν υπάρχει παρά το άνευ νοήματος; Γνωρίζουμε πόσο έτοιμη είναι η εγγελιανή δια-

18 La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, ό.π., σ. 112 [Λόγος, σ. 289 (επιπ.), Πραγματεία σ. 13].

λεκτική –με την εργασία της μεσολάβησης, της ενσωμάτωσης σε μια σημαίνουσα ολότητα– να προβεί στην άρση ενώπιόν την οδύνης των ατόμων. Όμως υπάρχουν οδύνες που δεν αίρονται. Εντέλει, το αίνιγμα της εθελοδουλείας μπορεί τάχα να μεταμορφωθεί, κατά τρόπο κατευναστικό, σε μια ορθή συνείδηση η οποία γνωρίζει την εμμενή ορθολογικότητα του μοναρχικού θεσμού; Μετά τον Φόουερμπαχ και τον Μαρξ, και την κριτική τους στη θεωρησιακή φιλοσοφία του Χέγκελ, μας επιτρέπεται να αμφιβάλλουμε. Επιπλέον, το εγγελιανό επιχείρημα δεν ισχύει παρά μόνο εάν υπάρχει μια διαφορά ανάμεσα στον μονάρχη και τον τύραννο, ανάμεσα στον ηγεμόνα και τον κύριο. Αν όμως αυτή η διαφορά σβήνει, αν αμφισβητείται, τότε αμέσως καταρρέει και η εγγελιανή μεταμόρφωση. Αυτή ακριβώς είναι η κατεύθυνση του Λα Μπλοεσί, πριν από τον Σαιν-Ζυστ, πριν από τον Αλφιέρι, πριν από τον Μαρξ. Ανήκει σε μια κριτική παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας, παράδοση αποφασισμένη να καταστρέψει τη ψευδεπίγραφη νομιμότητα της μοναρχίας και να αποκαλύψει την αληθινή της φύση, στον αστερισμό της κυριαρχίας. Από την έναρξη του Λόγου, ο Λα Μπλοεσί απορρίπτει τη νομιμότητα της μοναρχίας: «γιατί είναι δύσκολο να πιστέψω πως υπάρχει κάτι που να θεωρείται δημόσιο σ' αυτή τη μορφή διακυβέρνησης, όπου όλα ανήκουν σε έναν».¹⁹ Στην περίπτωση αυτή, η θέση περί της αντικειμενικής ορθολογικότητας της μοναρχίας δεν ευσταθεί πλέον. Η εγγελιανή επίκληση μιας συνείδησης της μοναρχικής ορθολογικότητας που θα δικαιολογούσε την υποταγή

¹⁹ Λόγος, σ. 277-279, Γιοαγγαετία, σ. 8. [Σ.Τ.Μ.]

των υποκειμένων υποβιβάζεται στο επίπεδο της εκλογίκευσης, της ψευδοφιλοσοφικής μεταμφίεσης μιας ανορθολογικής, αυτοκαταστροφικής συμπεριφοράς, υπό το κράτος μιας μορφής κυριαρχίας εξίσου εξωτερικής όσο και η τυραννία. Μ' έναν λόγο, είναι ο μοναρχισμός του Χέγκελ που τον κάνει να παραποιήσει την πραγματικότητα των σχέσεων δύναμης και το σκάνδαλο της υποταγής των υποκειμένων σε ένα καθεστώς, αρχή του οποίου είναι, σύμφωνα με τον νεαρό Μαρξ «ο περιφρονημένος και αξιοκαταφρόνητος άνθρωπος, ο απανθρωπισμένος άνθρωπος» (Επιστολή στον Ρούγκε, 1843). Λαμβάνοντας υπόψη τη μετασχηματιστική μέθοδο του Φόουερμαχ, μέθοδο κατ' εξοχήν αντιθεωρησιακή, που συνίσταται στην αντιστροφή του υποκειμένου και του κατηγορήματος, θα μπορούσαμε επιπλέον, μέσω αυτής της οδού, να αντικαταστήσουμε τον λαό του συντάγματος με το σύνταγμα του λαού - σύμφωνα με τον Χέγκελ είναι το κράτος εκείνο που δημιουργεί τον λαό· σύμφωνα με τον Μαρξ είναι ο λαός εκείνος που παράγει το κράτος. Δεν είναι λοιπόν νόμιμο να συγκρίνουμε ετούτη την αντιπαράθεση με τη διάσημη αντίθεση πάνω στην οποία κατασκευάζεται ο λόγος περί εθελοδοουλίας, την αντίθεση ανάμεσα στο *όλοι έκαστοι*, στον πληθυντικό, και το *όλοι Ένας*, στον ενικό;

Όποια κι αν είναι η μορφή της απάντησης που επιλέγει κανείς, μπορεί να συμπεράνει ότι υπάρχει μια νόμιμη χρήση της υπόθεσης της εθελοδοουλίας, εφόσον έχει ξεπεραστεί το εγγεληνικό εμπόδιο, ο εγγεληνός όγκος.

Ωστόσο αυτό δεν είναι παρά το μισό της διαδρομής. Αμέσως ανακύπτει το δεύτερο ερώτημα: ποιους όρους πρέ-

πει να προσυπογράψει κανείς προκειμένου να προσπελάσει μια «καλή χρήση» της υπόθεσης; Εδώ όμως έχουμε έναν αδιαφιλονίκητο και αναμφισβήτητο δάσκαλο, τον ίδιο τον Λα Μποεσί. Όσο λίγο μεριμνά να αποδείξει τη νομιμότητα της υπόθεσής του – μια ιδιοφυής ιδέα σφείλει τάχα να δώσει λόγο; – άλλο τόσο φροντίζει, με επιδειξιότητα, με πείσμα, να οριοθετήσει την καλή της χρήση.

Πώς λοιπόν να προσδιορίσουμε τι κατευθύνεται προς την καλή χρήση και τι αντιθέτως απομακρύνεται από αυτήν;

Το κριτήριο δεν μπορεί παρά να είναι το κριτήριο της ελευθερίας: κατακτά την ιδιότητα της «καλής χρήσης» της υπόθεσης η χρήση που της γίνεται στην προοπτική της ελευθερίας και με αφετηρία την ελευθερία. Η υπόθεση χρησιμοποιείται για κακούς, κάκιστους σκοπούς όταν αξιώνει κανείς αδίκως να συναγάγει από αυτήν μια απολογία υπέρ του αναπόδραστοι χαρακτήρα της δουλείας ή υπέρ της δουλείας ως πεπρωμένου, κοντολογίς όταν αξιώνει κανείς να δικαιολογήσει τη δουλεία. Δεν είμαστε εξάλλου έτσι πιστοί στον Λα Μποεσί ο οποίος, προσηλωμένος στην επιλογή της ελευθερίας, δεν παύει να απορρίπτει όλες τις εξηγήσεις που θα επικαλούνταν μια ανθρώπινη αδυναμία, όπως η δειλία ή η έλλειψη θάρρους; Η αλήθεια είναι πως η σχέση ανάμεσα στον τύραννο και τους κυριαρχούμενους δεν είναι μια σχέση δύναμης· για την ακρίβεια, αν υπάρχει μια σχέση δύναμης, αυτή δεν ευνοεί τον τύραννο, στο μέτρο που η κατάσταση αντιπαράθετε τον Έναν σε χιλιάδες, ακόμα και σε εκατομμύρια ανθρώπους. Η υπόθεση της δειλίας ευσταθεί ακόμη λι-

γότερο εφόσον εκείνοι που συγκατανεύουν να υποστούν την εξουσία του τυράννου ενδέχεται να είναι άνθρωποι θαρραλέοι στον πόλεμο, πιστοί στην ελευθερία. Το βλέπουμε, η στρατηγική του Λα Μπρεσσί δεν συνίσταται στο να αμβλύνει ή να εξηγήσει εν μέρει το αίνιγμα, αλλά αντιθέτως στο να το ενισχύσει επιτείνοντας τον απίστευτο χαρακτήρα της εθελοδοουλείας.

Ποια είναι η αξία της εξήγησης με βάση τη συνήθεια; Στην πραγματικότητα, μια προσεκτική ανάγνωση δείχνει ότι δεν ευσταθεί. Αφενός, η μετάπτωση από την ελευθερία στη δουλεία συντελείται αιφνίδια και συνεπώς δεν εμπεριέχει τη μακρά χρονικότητα που είναι αναγκαία για τη σύσταση της συνήθειας. Όσο για την υπόθεση ότι οι άνθρωποι είναι επιδεκτικοί εξημέρωσης, όπως οι σκύλοι, θα πρέπει να την εκλάβουμε *cum grano salis*. Πράγματι, αν στραφούμε στο πείραμα με τους δύο σκύλους που λέγεται πως έγινε στη Σπάρτη –όπου ο ένας, εκπαιδευμένος στο κυνήγι, όρμησε στον λαγό που ελευθέρωσαν, ενώ ο άλλος, οικόσιτος, ρίχτηκε στο πιάτο που τους παρουσίασαν– τίθεται το εξής ερώτημα: ποιος φαντάστηκε αυτό το σενάριο που προαρίζεται να πείσει τους ανθρώπους ότι μπορεί κανείς να τους εξημερώσει; Ένας φιλόσοφος; Όχι. Ένας τύραννος, ο Λυκούργος, ο «θεματοφύλακας της Σπάρτης».²⁰ Το ότι οι άνθρωποι είναι σκύλοι, επιδεκτικοί εξημέρωσης κατά το παράδειγμα των σκύλων, είναι μια ιδέα, μια ευχή του τυράννου. Για τον φιλόσοφο, απεναντίας, τον αφοσιωμένο στην ελευθερία και την αλήθεια, οι άνθρωποι δεν είναι σκύλοι. Και εδώ ακριβώς βρίσκεται

²⁰ Λόγος, σ. 309, Πραγματεία, σ. 13. [Σ.τ.Μ.]

όλο το αίνιγμα: πώς όντα-προς-την-ελευθερία μπορούν να συγκατανεύουν στη δουλεία; Στόχος του Λα Μποεσί δεν είναι συνεπώς να μας κοιμίσει επικαλούμενος τη συνήθεια, την εκγύμναση ή οτιδήποτε άλλο παρόμοιο, αλλά αντιθέτως να μας αφυπνίσει και να μας ευαισθητοποιήσει απέναντι στις περιπέτειες της ελευθερίας.

III. Ο Λα Μποεσί και οι περιπέτειες της ελευθερίας

Σε ένα κείμενο του 1847, αφιερωμένο στον Λα Μποεσί, ο Πιερ Λερού αναγνώριζε στον τελευταίο ότι συνέλαβε μια ριζική κριτική της κυριαρχίας, που προήλθε από μια αναμφισβήτητη επιθυμία ελευθερίας.²¹ Η υπενθύμιση αυτή του Λερού, που μεριμνά για την κατανόηση του πολιτικού, έχει την αρετή ότι αναδεικνύει εκ του αντιθέτου την ιδιαιτερότητα των σύγχρονών μας ερμηνειών, κυρίως εκείνων που συνοδεύουν την έκδοση *Viein* του 2002. Δεν μπορεί κανείς παρά να εκπλαγεί με τη μετατόπιση που επιτελεί η εν λόγω έκδοση. Διαβάζοντας τις μελέτες, δημιουργείται η εντύπωση ότι το παράδοξο του Λα Μποεσί ήταν υπέρ το δέον ισχυρό, αν όχι παράλογο. Η υπόθεση της εθελοδοουλείας έχει υποτίθεται την αξία ενός ισχυρισμού που καταπλήσσει. Έτσι, ένας ερμηνευτής υποστηρίζει πως, για να ξεπεραστούν η κατάπληξη και η αμηχανία, πρέπει να φωτιστεί μια αντίφαση ανάμε-

21 Βλ. P. Leroux, «Le "Contre' Un" d'Etienne La Boétie», στο La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, ό.π., σ. 41-56. Το κείμενο αυτό αποτελεί τμήμα του δεύτερου μέρους του *Discours sur la Doctrine de l'Humanité*, που δημοσιεύτηκε στο τεύχος του Αυγούστου-Σεπτεμβρίου 1847 της *Revue Sociale* την οποία εξέδιδε ο Λερού. [Σ.τ.Μ.]

σα στην ελευθερία και «μια οικονομία της αντιζηλίας του καθενός εναντίον όλων, η οποία μετατρέπει κάθε πολιτική οργάνωση σε τυραννία».

Με λίγα λόγια, η οικονομία της αντιζηλίας θεωρείται πως αποτελεί την εξωτερική αιτία της εισόδου στη δουλειά, και η φιλοδοξία και η πλεονεξία τις αρχές δράσης αυτής της μορφής κοινωνίας. Πρόκειται για μετατόπιση αισθητή, καθότι η οικονομία της αντιζηλίας υποτίθεται ότι γεννά ένα σύμπαν γενικευμένης χρηματιστικής (επιστήμης του πλούτου) που τείνει ακριβώς να καταπνίξει κάθε θέληση χειραφέτησης. Νομίζουμε ότι ονειρευόμαστε. Όλες οι πολιτικές έννοιες, η κακοτυχία, το *όλοι έκαστοι*, το όνομα του Ενός, η γοητεία και η μαγεία, εντέλει και η ίδια η εθελοδουλεία εγκαταλείπονται. Ίσως εδώ να έχουμε να κάνουμε με μια περίπτωση αντίστασης, με την ψυχαναλυτική σημασία του όρου, σε μια υπόθεση που εκλαμβάνεται απλούστατα ως ανυπόφορη. Ή μήπως ο Λα Μπρεσί είναι θύμα της φιλελεύθερης οικονομίας, του σύμπαντος της επιχείρησης και της διακυβέρνησης [*gouvernance*];

Γι' αυτό, στα χνάρια του Πιερ Λερού, αλλά επίσης του Πιερ Κλασπρ και του Κλωντ Λεφόρ, πρέπει να υποστηρίξουμε τη νομιμότητα μιας ανάγνωσης πολιτικής η οποία, μακράν του να αποφεύγει το ασύλληπτο της εθελοδουλείας μέσω μιας μετατόπισης στο οικονομικό, αναμετρείται μαζί του, αποπειράται να κατανοήσει το σενάριο που φαντάζεται ο Λα Μπρεσί αφήνοντας όλον τον χώρο στο πολιτικό, στην πολιτική θέσμιση του κοινωνικού, στο ρουσσωικό αξίωμα της κατανόησης του πολιτικού: «όλα

εξαρτώνται από το πολιτικό»,²² τόσο οι περιπέτειες της εθελοδοουλίας όσο κι εκείνες της ελευθερίας.

Η πολιτική αυτή ανάγνωση απαρτίζεται από τέσσερα ουσιαστικά σημεία.

1. Όποιος θέλει να προχωρήσει με περισσότερη σιγουριά στον δαίδαλο του λόγου περί εθελοδοουλίας, όπου ο Λα Μπρεσι σκεί σαν δεξιότηχνης αυτό που ο Λέο Στράους αποκαλεί «λησμονημένη τέχνη της γραφής»,²³ πρέπει πρώτα να μάθει να διακρίνει – με κριτήρια πολιτικά – πολλαπλούς τόπους λόγου, τουλάχιστον τρεις.

Κατ' αρχάς, τον τυραννικό λόγο ή τον λόγο που παραμένει στον τόπο της εξουσίας. Τέτοιος είναι ο εναρκτήριος λόγος του Οδυσσέα, βασιλιά ή τυράννου της Ιθάκης, εν προκειμένω πολέμαρχου, και τον οποίο δεν αφηγείται ούτε ένας ιστορικός ούτε ένας φιλόσοφος αλλά ο Όμηρος, ο ηγεμόνας των ποιητών που ήταν και ο παιδαγωγός των νεαρών Ελλήνων οι οποίοι προορίζονταν να ασκήσουν την εξουσία. Επιπλέον, ο Οδυσσέας δεν είναι τόσο ο άνδρας του λόγου όσο της μήτιδος, εκείνης της μορφής πανούργας ευφυίας που δεν διστάζει να καταφεύγει στην εξαπάτηση. Πολέμαρχος, καταλαμβάνει τον τόπο της

22 «Είχα παρατηρήσει ότι τα πάντα εξαρτώντουσαν στην ουσία από την πολιτική, και πως, ό,τι κι αν κάναμε, κάθε λαός θα ήταν πάντα αυτό που η φύση του καθιστούσε και τον έκανε να είναι». Οι εξομολογήσεις του Ζ.-Ζ. Ρουσσώ, τ. II, μτφρ. Αλ. Πακαθανασοπούλου, επίμετρο Κ. Ψυχουαίδη, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 1997, σ. 140. [Σ.ε.Μ.]

23 Βλ. L. Strauss, «Ο διωγμός και η τέχνη της γραφής», μτφρ. Β. Ιακώβου, Σύγχρονα θέματα, αρ. 102, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2008, σ. 35-43 και L. Strauss, «On a forgotten kind of writing», στο L. Strauss, *What is political philosophy?*, University of Chicago Press, Σικάγο, 1988, σ. 221-232. [Σ.ε.Μ.]

εξουσίας ενώ, επιπλέον, αντιμέτωπος με μια εξέγερση του στρατού, επιχειρεί να αδράξει την ευνοϊκή κατάσταση (τον Καρό) για να κατευνάσει τη στάση, χρησιμοποιώντας δημοσίως επιχειρήματα που του φαίνονται ικανά να καταστήσουν αποδεκτή την εξουσία του ως κυρίου και ως αρχηγού από τους εξεγερμένους στρατιώτες. Ο Οδυσσεάς χρησιμοποιεί ως πρόσχημα τον πολλαπλασιασμό των αρχηγών κατά τη διάρκεια του πολέμου της Τροίας για να πλέξει το εγκώμιο της μοναδικής ηγεσίας, ως εάν η ανταρσία εξηγούνταν με βάση την υπερβολικά μεγάλη διασπορά των αρχηγών. Εξού και η απολογία του υπέρ της μετάβασης από μια κυριαρχία ασκούμενη από πολλούς στην κυριαρχία του ενός.

Αυτό είναι το ίδιο του λόγου της, τυραννικής ενδεχομένως, εξουσίας: λόγος ευκαιριακός, δημόσιος, απέναντι σε μια λεπτή κατάσταση από την οποία πρέπει κανείς να βγει για να ανακτήσει μια εξουσία που έχει προσωρινά απειληθεί. Έτσι μας διδάσκει ο Λα Μποεσί να δεξιωθούμε τον λόγο του Οδυσσεά, ο οποίος συμμορφώνει τα λόγια του περισσότερο στις απαιτήσεις του χρόνου παρά στην αλήθεια.

Έπειτα, ο λόγος του φιλοσόφου, λόγος αλήθειας που κρατιέται μακριά από τον τόπο της εξουσίας και δεν συμερίζεται ούτε τις απόψεις ούτε τις απαιτήσεις του. Απόδειξη αυτού, το γεγονός ότι ο Λα Μποεσί-φιλόσοφος επιδιέχεται εξ αρχής στο να αποδομήσει τον λόγο του Οδυσσεά: λίγη σημασία έχει εάν η κυριαρχία ασκείται από πολλούς ή από έναν. Εκείνο που στ' αλήθεια μετρά είναι το σκανδαλώδες γεγονός της κυριαρχίας του ανθρώπου

πάνω στον άνθρωπο, δίχως να χρειάζεται να σταθεί κανείς στις τροπικότητες της εφαρμογής της. Εξού και η ριζοσπαστικότητα των λόγων του: «είναι αλέθριο να είσαι υποτακτικός ενός κυρίου».²⁴ Πρωτοπρόσωπος λόγος του φιλοσόφου ο οποίος, με αφετηρία την άρνηση του επιχειρήματος του Οδυσσέα, καταλήγει να απορρίψει την ταξινόμηση των πολιτευμάτων που, χάρη στις διαφορές της, αποκρύπτει εντέλει το ίδιο το γεγονός της κυριαρχίας, το οποίο έχει γενικευτεί έπειτα από την κακοτυχία, έπειτα από το πέρασμα από μια κατάσταση ελευθερίας σε μια κατάσταση δουλείας. Στον φιλόσοφο, συγκλονισμένο από το γεγονός της κυριαρχίας, εναπόκειται να δείξει πως εκείνο που φαντάζει αυτονόητο δεν είναι αυτονόητο. Η κριτική πολιτική φιλοσοφία του Λα Μποεσί γεννιέται από την τρομαγμένη έκκλησή του. Αν κοιτάξουμε προσεκτικά, βλέπουμε πως στον Λόγο περί εθελοδοουλείας τον ρυθμό τον δίνουν οι παρεμβάσεις του φιλοσόφου που έρχεται να καταστρέψει τον τυραννικό λόγο εκ των έσω, δείχνοντας για παράδειγμα ότι η δουλεία, μακράν του να αποτελεί καρπό της συνήθειας, εγκαθιδρύεται έπειτα από μια αιφνίδια μετάπτωση της ελευθερίας σε δουλεία.

Τέλος, ο λόγος του προστάτη και υπερασπιστή του λαού, που δεν είναι πλέον ο λόγος της εξουσίας αλλά ενός ενδεχόμενου υποψήφιου για την εξουσία, ο οποίος μπορεί να υιοθετήσει την επιχειρηματολογία του φιλοσόφου, όχι όμως αποσκοπώντας στην αλήθεια αλλά στην αποτελεσματικότητα. Τέτοιος είναι ο λόγος τον οποίο ο Λα Μποεσί αποδίδει σε έναν φανταστικό δήμαρχο που εγκα-

²⁴ Λόγος, σ. 277, Πραγματεία, σ. 7. [Σ.τ.Μ.]

λεί τους κυριαρχούμενους. Μπορεί κανείς να υποφιαστεί ότι εκείνος που θέλει να διαφωτίσει τον λαό επιθυμεί εξίσου να καταλάβει με τη σειρά του τον τόπο της εξουσίας.

Ο λόγος περί εθελοδουλείας, μακράν του να είναι ένα κείμενο συνεχές, ομοιογενές, είναι η παρουσίαση ενός αγωνιστικού πολιτικού χώρου, που θέτει επί σκηνής θέσεις αντίπαλες, οι οποίες επιδιώκουν αντίθετους σκοπούς. Η διάκριση αυτή ανάμεσα σε τρεις τύπους λόγου δεν μπορεί παρά να οδηγήσει τον αναγνώστη στο να ασκήσει μια «πολιτική της ανάγνωσης», έργο της οποίας είναι να διδάσκει πώς να ξεχωρίζουμε τις τρεις διαφορετικές ομιλίες. Ενώ ο φιλοσοφικός λόγος σχετίζεται με την αλήθεια και την ελευθερία, οι δύο άλλοι σχετίζονται με τον χρόνο, με την ευκαιρία και με την εγκαθίδρυση ή την επιβίωση της κυριαρχίας. Ακριβώς χάρη σε αυτή την πολιτική της ανάγνωσης, ο αναγνώστης θα προφυλαχθεί από το να πάρει τοις μετρητοίς τα επιχειρήματα που επικαλούνται οι άνθρωποι που καταλαμβάνουν τον τόπο της εξουσίας ή οι υποψήφιοι για την εξουσία. Κάθε φορά, θα πρέπει να βλέπει μήπως ο λόγος του φιλοσόφου έχει ακριβώς ως αντικείμενό του να καταστρέψει τις εξηγήσεις που επιστρατεύουν οι άνθρωποι της εξουσίας.

Έτσι θα μάθει επίσης να αναγνωρίζει τη διαφορά ανάμεσα σε έναν λόγο πολιτικό και έναν λόγο επί της πολιτικής. Όσο ο ένας προσκολλάται στο αντικείμενό του και δεν διστάζει να μετέλθει αποτελεσματικά τεχνάσματα, τόσο ο άλλος εισάγει μια κριτική απόσταση, καθώς τον απασχολεί η θέσμιση μιας συμβίωσης σύμφωνα με την ελευθερία και την αλήθεια.

2. Λόγος αλήθειας, διακριτός από της εξουσίας, το κείμενο του Λα Μποεσί είναι εξίσου ένας λόγος ελευθερίας. Πράγματι, ο Λα Μποεσί δεν απαρνιέται την ελευθερία αλλά, απεναντίας, αναλαμβάνει το καθήκον να τη διαφυλάξει, επωμιζόμενος την περιπλοκή που συνιστά η εθελοδουλεία. Το αίνιγμα καθίσταται ακόμα πιο αδιαφανές: πώς όντα-προς-την-ελευθερία μπορούν να συμβάλλουν στην ίδια τους τη δουλεία; Ας επισημάνουμε κατ' αρχάς ότι η εθελοδουλεία διόλου δεν προέρχεται από μια κάποια αγάπη της κυριαρχίας αλλά από μια εκπληκτική εγγύτητα της επιθυμίας για ελευθερία με την επιθυμία για δουλεία ή, ακριβέστερα, από μια ευθραυστότητα της επιθυμίας για ελευθερία, τέτοια ώστε να εκτίθεται στον κίνδυνο να μεταπέσει στο αντίθετό της. Πώς να δώσει κανείς λόγο για αυτή την ευθραυστότητα της επιθυμίας για ελευθερία;

Μακράν του να προκρίνει την εσωτερική ελευθερία, ο Λα Μποεσί πρεσβεύει μια ξεκάθαρα πολιτική σύλληψη της ελευθερίας, καθώς τη σκέφτεται σε σχέση με την ανθρώπινη πολλαπλότητα ή, μάλλον, την ανθρώπινη πολλότητα. Συσχετίζει την ελευθερία με την αλληλογνωριμία, με τη συντροφικότητα, με τη φιλία. Η ελευθερία και η συναλληλία είναι αλληλένδετες. Η ελευθερία βρίσκεται τη συνθήκη δυνατότητάς της στην κοινή μας ανθρωπινότητα. «Δεν πρέπει να αμφιβάλουμε», εκτιμά ο Λα Μποεσί, «για το αν είμαστε όλοι από τη φύση μας ελεύθεροι, εφόσον είμαστε όλοι σύντροφοι και κανένας δεν μπορεί να σκέφτεται ότι η φύση θα ήταν δυνατόν να κάνει κάποιον δούλο, ενώ μας έχει κάνει όλους συντρόφους». Η

δουλεία δεν είναι λοιπόν ένα γεγονός της φύσης. Είναι ακριβώς μέσα στην αναγνώριση του ομοίου, την οποία ζωογονεί η γλωσσική φύση του ανθρώπου –«αυτό το μεγάλο δώρο της φωνής και της ομιλίας»–, που γεννιέται η κοινωνικότητα, ο ανθρώπινος δεσμός. Έτσι, στα μάτια του Λα Μποεσί, η ελευθερία είναι αδιαχώριστη από την ανθρώπινη πολλότητα, από εκείνη τη σχέση στο εσωτερικό της οποίας έχουμε ταυτοχρόνως την εμπειρία ενός δεσμού και των διαφορών μας. Αυτό που η Χάννα Άρεντ αποκαλεί οντολογική συνθήκη της πολλότητας δηλώνει εκείνη τη μορφή δεσμού που συνάπτεται με τις μοναδικότητές μας, μέσω των μοναδικοτήτων μας και όχι ενάντιά τους μέσω της άρνησής τους ή ασκώντας τους βία. Η σχέση αυτή φανερώνεται με τη μορφή διάκενων –την αλληλογνωριμία– και μπορούμε γι' αυτό να τη χαρακτηρίσουμε χωρισμό που συνδέει. Ακριβώς για να εκφράσει τον εξαιρετικό χαρακτήρα αυτού του παράδοξου της ανθρώπινης πολλότητας, για να καταστήσει αισθητή τη συνύπαρξη του δεσμού και του χωρισμού, ο Λα Μποεσί καταφεύγει σε αυτή την ορθογραφική αλλοκοτία, σε μια ευθύβολη επινόηση –το «όλοι έκαστοι» [tous uns]–, όπως όταν ο Εμμανουέλ Λεβινάς, ο άλλος μεγάλος στοχαστής της πολλότητας, γράφει «τα εγώ [les moi's]» στον πληθυντικό. Αυτή η επινόηση μεταφράζει με τον καλύτερο τρόπο τον δεσμό μεταξύ πολλότητας και ελευθερίας, το γεγονός ότι η εαυτότητά μας μπορεί να διατηρηθεί μέσα στη σύσταση ενός «όλοι», κατά τρόπο τέτοιο ώστε μέσα σε αυτό το «όλοι» να παραμένουμε εντούτοις «έκαστοι». Έχουμε εδώ να κάνουμε με μια ιδιαίτερη μορφή ολότη-

τας –το όλοι– που όμως είναι δομημένη, οργανωμένη με τρόπο τέτοιο ώστε να διαφυλάσσει τις μοναδικότητές μας και να συνεχίζουμε να υπάρχουμε στον πληθυντικό. Ας επιμείνουμε στη διαφορά που θέλει να μας κάνει να καταλάβουμε ο Λα Μπασι ανάμεσα στο «όλοι ενωμένοι» και στο «όλοι έκαστοι», ανάμεσα στην ενότητα και στην πολλαπλότητα. Πράγματι, διευκρινίζει: «Η φύση προσπάθησε με όλα τα μέσα να συσφίξει τόσο δυνατά τον δεσμό της ένωσης των ανθρώπων και της κοινωνίας, [...] έδειξε, με κάθε τρόπο, ότι δεν ήθελε μόνο να μας κάνει όλους ενωμένους αλλά όλους έκαστους».²⁵ Όμως είναι ακριβώς πάνω σε αυτό το *όλοι έκαστοι* που μπορεί να ασκηθεί, και που ασκείται, η δύναμη η ικανή να γεννήσει την εβελοδοουλεία, να προξενήσει τη μετάπτωση. Η ανθρώπινη πολλαπλότητα αποδεικνύεται αθεράπευτα εύθραυστη. Εκτίθεται σε πολλαπλούς κινδύνους, μπορεί να διαλυθεί, να θρυμματιστεί, να καταρρεύσει, να υποκύψει στον πειρασμό μιας κατάστασης που την καταστρέφει, δηλαδή στην ενότητα. Ας θυμηθούμε την αριστοτελική κριτική του πλατωνικού σχεδίου που εσφαλμένα αποδίδει ιδιαίτερη αξία στην ενότητα. Σύμφωνα με την κριτική αυτή, αν η πόλις ακολουθήσει υπέρ το δέον την οδό της ενότητας, τότε δεν θα είναι πλέον πόλις, διότι εκ της φύσεώς της η πόλις είναι ένα ορισμένο είδος πολλαπλότητας. Αν γίνει υπέρ το δέον ενιαία, μεταπίπτει στην κατάσταση της οικογένειας και από αυτήν σε εκείνη του ατόμου. Η ελευθερία, λόγω των συστατικών της δεσμών με την πολλαπλότητα

25 La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, ό.π., σ. 119. [Λόγος, σ. 297 (τροπ.), Πραγματεία, σ. 17.]

–είναι αδιαχώριστες–, πάσχει από την ίδια ευθραυστότητα που την εκθέτει στον κίνδυνο να ανατραπεί και να μεταπέσει στο αντίθετό της, να εισέλθει αιφνίδια στην κατάσταση της εθελοδοουλείας.

Πώς να εξηγήσουμε αυτή τη μετάπτωση της ελευθερίας; Ακριβώς επειδή η ανθρώπινη ελευθερία βρίσκει την πηγή της στην πολλότητα, σε αυτό το όλοι έκαστοι, είναι εκτεθειμένη στον κίνδυνο να μεταπέσει στο αντίθετό της, όπως ακριβώς το όλοι έκαστοι είναι εκτεθειμένο στον κίνδυνο να πάρει μια άλλη μορφή, να μετατραπεί σε όλοι Ένας. Εννοούμε πως όταν η πολλότητα διαλύεται, όταν αποσυντίθεται, τότε εξαφανίζεται συνάμα και η ελευθερία· και τούτο λόγω μιας διττής κίνησης. Κατ' αρχάς συντελείται μια διαδικασία παράλυσης της πολλότητας την οποία ακολουθεί μια διαδικασία σύμπτυξης που δίνει παρευθύς μορφή σε μια νέα ενωτική βαθμίδα, μια βαθμίδα κυρίαρχη, που καταλαμβάνει μια θέση υπεροχής. Το πέρασμα από το «Όλοι έκαστοι», στον πληθυντικό, στο «Όλοι Ένας», στον ενικό, συνοδεύεται από το πέρασμα από μια ολότητα ανοιχτή, πληθυντική, οριζόντια και τρόπον τινά εξισωτική, σαν ανοιχτός κύκλος που επιτρέπει την αλληλογνωριμία, σε μια ολότητα κλειστή στον εαυτό της, πυραμιδωτή, ενωτική, κάθετη και ιεραρχική. Εξού και ο εξαιρετικός νεωτερισμός του Λα Μπρεσί που μας διδάσκει να κατανοούμε καλύτερα την παράξενη αυτή συγγένεια ανάμεσα στην επιθυμία για ελευθερία και την επιθυμία για δουλεία, στο μέτρο που ακονίζει το βλέμμα μας ώστε να μπορεί να διακρίνει τα περάσματα μεταξύ των δύο επιθυμιών και μεταξύ των δύο μορφολογιών, περά-

σματα που καθίστανται ορατά εφόσον θελήσουμε να ακολουθήσουμε τις εκπληκτικές περιπέτειες της πολλότητας και συνεπώς της ελευθερίας. Μακράν του να ανακηρύσσει τους ανθρώπους φύσει υπόδουλους, ο Λα Μποεσί φωτίζει ένα συμβάν και, κατά το πρότυπο των ελλήνων τραγικών, υπενθυμίζει την «ευθραυστότητα του καλού», εν προκειμένω της ελευθερίας.

Απομένει ακόμα να εξηγήσουμε τον εθελοούσιο ή επιθυμητικό χαρακτήρα της δουλείας. Στο αίνιγμα της εθελοδουλείας ο Λα Μποεσί απαντά με μια άλλη υπόθεση, που ήδη αναφέρθηκε. Εδώ επιβάλλεται να είμαστε επιφυλακτικοί, διότι η απάντηση αυτή έχει το μοναδικό γνώρισμα ότι αντί να επιλύει το αίνιγμα μάλλον το συνεχίζει, μετατοπίζοντας τους όρους του, εκφέροντάς το με τρόπο διαφορετικό: «Γοητευμένοι και μαγεμένοι μόνο από το όνομα του Ενός». Κάτι που σημαίνει, κυριολεκτικά, υποταγμένοι στη μαγική φόρμουλα του ονόματος του Ενός. Η αλήθεια είναι πως η απάντηση αυτή αντί να φωτίζει το αίνιγμα το ενισχύει. Επικαλούμενος τη γοητεία και το μάγεμα, ο Λα Μποεσί κάνει τη μαγεία να παρέμβει στην πολιτική σκηνή και τη σκηνή της ιστορίας. Άραγε αυτό σημαίνει πως απαρνιέται κάθε δυνατότητα κατανόησης και πως, καταφεύγοντας σε ό,τι ανήκει στην τάξη της μαγείας, παραπέμπει την πολιτική σκηνή στην πλευρά του ανορθολογικού, το οποίο θα μπορούσαμε μεν να διαπιστώσουμε αλλά όχι και να εξηγήσουμε; Θα πρέπει όμως να δούμε ολόκληρη τη φράση, η οποία εισάγει το ζήτημα του ονόματος του Ενός, της κατονομασίας του Ενός. Με τη διερώτηση του Λα Μποεσί έχουμε μάλλον να κάνου-

με με έναν διευρυμένο ορθολογισμό ο οποίος, ωθώντας παραπέρα τα κληροδοτημένα όρια του Λόγου, μας καλεί να λάβουμε υπόψη μας ένα νέο στοιχείο, ικανό να οδηγήσει σε μια ανώτερη μορφή κατανόησης. Το όνομα του Ενός και όχι ο Ένας. Η διευκρίνιση τούτη είναι σημαντική διότι την έχουν αγνοήσει αρκετοί ερμηνευτές που αρκέστηκαν στο να αναφερθούν στην επιθυμία του Ενός και πίστεψαν ότι αναγνώρισαν σε αυτήν μια επανεμφάνιση του χριστιανισμού. Όμως πιο δόκιμο θα ήταν να κατανοήσουμε ότι το πολιτικό πεδίο βρίσκεται υπό την επήρεια της γλώσσας και ακόμη περισσότερο της κατανομασίας. Η κατονομασία, πιο συγκεκριμένα το όνομα ασκεί στο πεδίο αυτό την παράξενη δραστηκότητά του, σε σημείο τέτοιο ώστε να δίνει ώθηση στο ακατονόμαστο, σε αυτή τη διαστροφή την οποία η γλώσσα αρνείται να κατονομάσει, στην εθελοδοουλεία. Ας επανέλθουμε στον Οδυσσέα και στα πρώτα του λόγια: «Ένας ας είναι ο κύριος, ένας ας είναι ο βασιλεύς».¹⁶ Τα λόγια τούτα μας κάνουν να αντιληφθούμε ότι κάτω από το όνομα του Ενός διαφαίνεται, στο πολιτικό πεδίο, το όνομα του κυρίου. «Γοητευμένοι και μαγεμένοι μόνο από το όνομα του Ενός» σημαίνει γοητευμένοι και μαγεμένοι από το όνομα του κυρίου, του Ενός κυρίου. Είναι στο εσωτερικό της σχέσης κύριος και υπήκοος ή μεταξύ κυρίου και στρατευμένου οπαδού που ξεδιπλώνεται η δύναμη του ονόματος, του ονόματος μόνο. Διότι το όνομα του κυρίου, επώνυμο, δημιουργεί ταυτόχρονα μια περιοχή εξάρτησης που εδράζεται σε μια περιοχή του ανήκειν. Πράγματι, ο υπήκοος ή ο στρατευ-

16 Λόγος, σ. 277. Πραγματεία, σ. 7. [Σ.τ.Μ.]

μένος οπαδός φέρει, αν όχι το όνομα του κυρίου τουλάχιστον ένα παράγωγό του, που του επιτρέπει να σημάνει με τον καλύτερο τρόπο τόσο την εξάρτησή του όσο και το ανήκειν του παραδείγματος χάριν: σταλινικός, τροτσκιστής, μαοϊκός, γκωλικός. Στον καθένα εναπόκειται να επιλέξει τον κύριό του και τη μορφή δουλείας που του ταιριάζει περισσότερο. Υπάρχει μια άλλη σφαίρα - η φιλοσοφία - όπου, λόγω της σχέσης κυρίου-δασκάλου/μαθητή, το όνομα του κυρίου-δασκάλου επιφέρει μια διακριτή κατονομασία των μαθητών. Λέμε πλατωνιστής, καρτεσιανός, σπινοζιστής, καντιανός, εγγελιανός, μαρξιστής. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Μαρξ, στοχαστής της ανθρώπινης χειραφέτησης, διατεινόταν με τη μεγαλύτερη δυνατή σοβαρότητα: «Αυτό που ξέρω είναι ότι εγώ δεν είμαι μαρξιστής!». Ήταν στα μάτια του σκανδαλώδες το γεγονός ότι ένα πατρώνυμο θα μπορούσε να υποκαταστήσει το ανώνυμο κοινωνικό κίνημα και ότι θα τολμούσε κανείς να βαφτίσει το χειραφετικό κίνημα δίνοντάς του το όνομα ενός κυρίου που θα παλλαπλασιαζόταν χάρη στους μαθητές του. Εάν μετρήσουμε τη δραστικότητα της κατονομασίας με αφητηρία μόνο το όνομα του Ενός κυρίου, τότε καταλαβαίνουμε καλύτερα ότι είναι υπό τη σαγήνη και τη γοητεία του ονόματος αυτού που συντελείται το πέρασμα από το «όλοι έκαστοι» στο «όλοι Ένας», ως εάν μόνο το όνομα του Ενός υποκαθιστούσε αφνίδια την πολλαπλότητα των δεσμών που υφαινόνται μεταξύ όσων απαρτίζουν το «όλοι έκαστοι». Είναι το όνομα του Ενός που προκαλεί τη διάλυση του «όλοι έκαστοι» καθώς και τη σύμπληξη των εκάστων, που για μιά στιγμή

έχουν απομονωθεί μεταξύ τους, σε μια νέα μορφή ολότητας –το «όλοι Ένας»–, μιας ολότητας που αναγνωρίζει εαυτήν και συγκροτεί εαυτήν υπό την επίδραση μόνο του ονόματος του Ενός. Ως εάν το όνομα αυτό, του Ενός κυρίου, διέθετε μια ακαταμάχητη μαγνητική δύναμη, τέτοια ώστε οι «όλοι έκαστοι» να αποστρέφονται την πληθυντική αλληλογνωριμία και να ορμούν, σαν ρινίσματα σιδήρου, σε ένα συνανήκειν, σε έναν συμφυρμό υπό το κράτος του ονόματος και μόνο του Ενός κυρίου. Αυτή είναι η ακολουθία που παράγει την κίνηση που βρίσκεται στην καρδιά της εθελοδοουλίας, δηλαδή την πράξη του δοσίματος του εαυτού, πράξη του να δίνει κανείς στον εαυτό του έναν κύριο και του να δίνεται στον κύριο. Απεριόριστη αυτοπροσφορά που επηρεάζει αιφνίδια τον λαό, λεία ενός συνόλου διαδικασιών που συμπλέκονται και αλληλοενισχύονται, έτσι ώστε να μετατρέπεται ξαφνικά σε ενεργητικό σκλάβο και να «κυνηγά τη δουλεία», όπως γράφει ο Λα Μποεσί. Το ουσιώδες που πρέπει να κρατήσει μια κριτική πολιτική φιλοσοφία η οποία θα αφήνει χώρο στην περιπλοκή που συνιστά η εθελοδοουλία –το θεμελιώδες πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας σύμφωνα με τον Ζιλ Ντελέζ– είναι ακριβώς αυτή η βασκανία, η ιλιγγιώδης τούτη σαγήνη που κατακυριεύει όσους απαρτίζουν το «όλοι έκαστοι» στο άκουσμα και μόνο του ονόματος του Ενός, μέχρι του σημείου να τους καταστρέφει και να επιτρέπει την ανάδυση του «όλοι Ένας».

Πώς να υποστηρίξουμε ότι ο Λα Μποεσί συνέλαβε το αδιανόητο από τη σκοπιά της ελευθερίας; Πώς να σκεφτούμε ότι η περιπλοκή την οποία εισάγει στο πολιτικό

πεδίο –η εθελοδοουλεία–, μακράν του να γεννά μια στάση παραίτησης, ηχεί σαν εγερτήριο για να αφυπνίσει τα κοιμισμένα πνεύματα και να προκαλέσει το οξυμένο βλέμμα του σκοπιωρού που γνωρίζει τις αντιφατικές περιπέτειες της ελευθερίας και είναι έτοιμος να υποδείξει τα μονοπάτια της χειραφέτησης; Μ' έναν λόγο, πώς να υποστηρίξουμε τον ισχυρισμό ότι ο Λα Μπρεσί είναι ένας προφήτης της ελευθερίας, απέναντι στην ακόλουθη πρόταση του Λόγου περί εθελοδοουλείας: «Μόνη την ελευθερία οι άνθρωποι δεν την επιθυμούν διόλου».²⁷ Η πρόταση αυτή εκφράζει καλύτερα από κάθε άλλη την περιπλοκή που αντιμετωπίζουμε και που πρέπει να τη λάβουμε σοβαρά υπόψη αν είμαστε αποφασισμένοι να εκτιμήσουμε τη δυσκολία του καθήκοντος. Οι άνθρωποι επιθυμούν πολλά πράγματα, ωστόσο με μία εξαίρεση σε τούτη τη γενικότητα, «μόνη την ελευθερία», που δεν την επιθυμούν διόλου. Τι θα πρέπει να καταλάβουμε προκειμένου να μην κατατάξουμε αμέσως τον Λα Μπρεσί μεταξύ εκείνων που διδάσκουν τη δουλεία, ποια σημασία να αποδώσουμε στην έκφραση «μόνη την ελευθερία»; Η αλήθεια είναι πως εισάγει μια περιπλοκή μέσα στην περιπλοκή. Μια ανάγνωση κυριολεκτική και άμεση, σύμφωνα με την οποία μεταξύ όλων των αντικειμένων της επιθυμίας «είναι μόνη η ελευθερία», μόνο η ελευθερία αυτή που οι άνθρωποι δεν επιθυμούν, δεν ευσταθεί, καθότι αντιβαίνει τόσο στο περιεχόμενο όσο και στην «ελευθεριακή» έμπνευση του Λόγου. Αντί λοιπόν να εμπιστευτούμε την κυριολεκτική

27 La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, ό.π., σ. 114. [Λύγος, σ. 291 –τροπ., Πραγματεία, σ. 14.]

σημασία που εκ πρώτης όψεως φαντάζει επιβεβλημένη, πρέπει να διερωτηθούμε σχετικά με μια άλλη δυνατή ερμηνεία της έκφρασης «μόνη την ελευθερία». Θα πρέπει μάλλον να καταλάβουμε ότι η επιθυμία για ελευθερία, όταν εκδηλώνεται, δεν αφορά αποκλειστικά την ελευθερία, στην κρυστάλλινη καθαρότητά της. Αυτό λοιπόν που δεν επιθυμούν οι άνθρωποι είναι η ελευθερία με το ακριβές της νόημα, περιορισμένη στον εαυτό της. Η επιθυμία για ελευθερία όταν εκδηλώνεται είναι περίπλοκη ακόμη χειρότερα, είναι ακάθαρη, αμφίσημη, διότι συνιστά ένα μείγμα. Είναι ταυτοχρόνως επιθυμία για ελευθερία και επιθυμία για κάτι άλλο, ταυτοχρόνως επιθυμία για είναι και επιθυμία για έχειν, και φτάνει μέχρι το σημείο να εξαφανίζεται λόγω της ολέθριας αυτής ανάμειξης, όταν, παραδείγματος χάριν, γειτνιάζει με τη φιλοδοξία, σε σημείο ώστε να παρεκτρέπεται και να μεταπίπτει στο αντίθετό της. Την ερμηνεία αυτή την υποστηρίζει το τελευταίο μέρος του λόγου, όπου ο Λα Μποεσί φιλοτεχνεί τον πίνακα μιας ολόκληρης κοινωνίας που παραδίδεται στην εθελοδοουλία καθώς διακατέχεται από ένα παιχνίδι πολλαπλών φιλοδοξιών. Για να συνεχίσει με τον ισχυρισμό ότι αν η επιθυμία αυτή ήταν τόσο διάφανη, τόσο καθαρή όσο πρέπει να είναι (δηλαδή επιθυμία «μόνης της ελευθερίας»), οι άνθρωποι θα την είχαν. Όλα όμως συμβαίνουν «σαν ν' αρνούσαν να δεχθούν αυτή τη δωρεά μόνο και μόνο επειδή είναι πολύ ευτελής».²⁸ Με βάση την ερμηνεία αυτή, αντιλαμβανόμαστε καλύτερα το μάθημα του Λα Μποεσί, δηλαδή ένα κάλεσμα σε λαγάρισμα, σε καθαρό-

²⁸ Λόγος, σ. 291, (τροπή) Πραγματεία, σ. 14. [Σ.τ.Μ.]

ση της επιθυμίας για ελευθερία, προκειμένου να μην παρεκτραπεί, να μη χαθεί μέσα στον συμφυρμό της με μια άλλη επιθυμία. Να πάψουν οι άνθρωποι να αναμειγνύουν την επιθυμία ελευθερίας με κάτι άλλο, να αποσυνδέσουν την επιθυμία να είναι, που τοποθετείται από την πλευρά της ελευθερίας, από την επιθυμία να έχουν· να αρχίσουν, μ' έναν λόγο, να επιθυμούν «μόνη την ελευθερία» και όχι κάτι άλλο. Σαν ο Λα Μποεσί να μας καλούσε να διαπαιδαγωγήσουμε τρόπον τινά την επιθυμία για ελευθερία, να της μάθουμε να μη πλανάται ως προς το αντικείμενό της. Έχοντας έτσι φωτίσει το μάθημα του Λα Μποεσί παιδαγωγού, μπορούμε να τον θεωρήσουμε προφήτη της ελευθερίας που αποβλέπει στο να ενεργοποιήσει εκ νέου μέσα στην κενότητα των αιώνων το ίχνος της ελευθερίας που χαρακτήριζε τη ρωμαϊκή δημοκρατία. Ο Λα Μποεσί διανοίγει έτσι τις οδούς της χειραφέτησης, πόσο μάλλον που, προσηλωμένος στο να καταγγείλει την εθελοδοουλεία, δεν παραλείπει να μας υποδείξει το αντίδοτο στο ακατονόμαστο, δηλαδή την απόσυρση, την παύση της αυτοπροσφοράς.

3. Η προφητεία του Λα Μποεσί δεν είναι άραγε ένα κάλεσμα για αυτοχειραφέτηση του λαού; Αν θεωρήσει κανείς ότι η δουλεία του λαού είναι το αποτέλεσμα μιας εξωτερικής αιτίας -της κυριαρχίας των Μεγάλων-, τότε για να την κατανικήσει θα πρέπει να καταφύγει, όπως υποστήριξε ο Μαρά, σε παράγοντες εξίσου εξωτερικούς -τον «Φίλο του λαού», τον λογοκριτή, την πρωτοπορία, το κόμμα κ.λπ.- που εργάζονται για την αφύπνιση του λαού, για να τον βγάλουν από την παιδική του ηλικία και από

την απάθειά του. Αν όμως, όπως δείχνει ο Λα Μποεσί, η αιτία είναι εσωτερική στον λαό, τότε η λύση είναι ριζικά διαφορετική. Γι' αυτό, ο Λα Μποεσί, προς μεγάλη κατάπληξη των «ρεαλιστικών» πνευμάτων που κρίνουν τα πάντα με όρους σχέσεων δύναμης, διακηρύσσει: «αυτόν τον τύραννο, που είναι ένας, δεν είναι ανάγκη ούτε να τον πολεμήσουν, ούτε να τον αποδυναμώσουν, θα καταστραφεί μόνος του, χωρίς άλλο, αν η χώρα πάψει να συγκατανεύει στη δουλεία της. Δεν χρειάζεται να του αφαιρέσουν τίποτα αλλά να μην του δώσουν τίποτα».²⁹ Αν η δουλεία είναι η απόληξη μιας αυτοπροσφοράς, το τέλος της μπορεί να είναι καρπός της καύσης του δοσίματος αυτού, όπως δείχνει αρκετά καλά η στάση των ανθρώπων της μελέτης και των από κάτω. Αυτή η πρόσκληση του Λα Μποεσί μπορεί να προκαλέσει δύο αναγνώσεις. Είτε επιλέγει κανείς μια ανάγνωση αναρχική, πνευματοκρατική, σύμφωνα με την οποία πρέπει πρώτα να αλλάξουν οι ψυχές προτού αλλάξει η τάξη του κόσμου· είτε μια ανάγνωση αποφασιστικά πολιτική η οποία, εκμεταλλευόμενη την εσωτερική αιτιότητα, επιδιώκει να μας κάνει να καταλάβουμε ότι η χειραφέτησή μας είναι δική μας υπόθεση, δικό μας έργο και καθήκον. Όχι υπόθεση παραγόντων εξωτερικών οι οποίοι, προσποιούμενοι ότι μας απελευθερώνουν, θα έτειναν να μας υποτάξουν σε μια νέα μορφή κυριαρχίας, ακόμη πιο ολέθριας μιας και θα στολιζόταν με τα χρώματα της χειραφέτησης. Στην αυτούποδούλωση μπορεί να αποκριθεί η αυτοχειραφέτηση.

29 La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, ό.π., σ. 110-111. [Λόγος, σ. 287 (ερωτ.), Πραγματεία, σ. 12].

4. Από τον Μονταίν μέχρι τον Πιερ Λερού ή τον Σαιν-Μπεβ, όλοι μέμφονται τον Λα Μποεσί ότι έγραψε μια ρητορική άσκηση, αναμφίβολα ευφυή αλλά ωστόσο ρητορική άσκηση. Και πρόσφατα ακόμα, καθώς δεν βρίσκουν στον Λα Μποεσί μια απάντηση στο ερώτημα για το καλύτερο πολίτευμα, τον κατηγορούν πως δεν προτείνει παρά μια αρνητική ηθική ή μια αρνητική πολιτική. Όμως η διατύπωση μιας τέτοιας μομφής σημαίνει ότι παραβλέπει κανείς μια ανακάλυψη που είναι ουσιώδης για τον Λόγο περί εθελοδοουλείας ως κριτική πολιτική φιλοσοφία. Πράγματι, στον αντίποδα μιας μονιστικής σύλληψης της ολότητας, ο Λα Μποεσί μας διδάσκει πως υπάρχουν πολλές μορφές ολότητας, στο μέτρο που φρονεί πως ό,τι αποκαλούμε ολότητα σε ένα πολιτικό σώμα είναι κάτι το ιδιαίτερα διφορούμενο, αν υιοθετήσουμε τους όρους του Μοντεσκιέ σχετικά με την ένωση στις Εκτιμήσεις για τα αίτια του μεγαλείου και της παρακμής των Ρωμαίων. Ο Λα Μποεσί, από την πλευρά του, διακρίνει δύο μορφές ολότητας, αυτή του «όλοι έκαστοι» στον πληθυντικό και εκείνη του «όλοι Ένας» στον ενικό, υπό το κράτος του ονόματος του Ενός. Η πρώτη, το «όλοι έκαστοι», ξεδιπλώνεται στον αστερισμό της πολλαπλότητας και της ελευθερίας, και σχετίζεται με τη φιλία με την πολιτική σημασία του όρου, κατά το ότι ο δεσμός συνάπτεται με αφειτηρία διάκενα μεταξύ των ανθρώπων -*inter-esse*-, με αφειτηρία αυτό που τους συνδέει και τους χωρίζει. Η μορφή αυτή έχει την αρετή ότι μας επιτρέπει να σκεφτούμε μια συλλογικότητα, το όλοι, που έχει ως ιδιαιτερότητά της ότι συγκροτείται και εκδηλώνεται χάρη στο ελεύθερο παιχνίδι των διαφο-

ρών ή των συμφωνιών μας. Στο εσωτερικό αυτής της συλλογικότητας καθένας παραμένει ένας, έκαστος, διατηρεί τη μοναδικότητα και την ενικότητά του. Ακόμη καλύτερα, το «όλοι έκαστοι» κερδίζει από τούτο το παιχνίδι των διαφορών, βρίσκει σε αυτό την αρχή που το ζωογονεί και που του προσδίδει την ιδιαίτερή του ζωτικότητα. Όσο για τη δεύτερη μορφή ολότητας, πρόκειται για μια ολότητα που αρνείται τις ενικότητές μας, αφού κάνει την επιλογή της ενότητας, απαξιώνοντας εκείνο το είδος πολλαπλότητας ή πολλότητας που είναι η πόλις, με συνέπεια η συλλογικότητα, το όλοι, να καταβαραθρώνεται και να χάνεται μέσα στο όνομα του Ενός. Όπως ο Μοντεσκιέ, μπορούμε να εκτιμήσουμε ότι «δεν είναι οι πολίτες που είναι ενωμένοι, αλλά νεκρά σώματα, θαμμένα το ένα δίπλα στο άλλο».³⁰ Η διάκριση αυτή έχει την αξία μιας διάκρισης ανάμεσα σε δύο δυνατές πολιτικές μήτρες, με τη βοήθεια των οποίων μπορεί κανείς να ερμηνεύσει την ιστορία και να δώσει λόγο γι' αυτήν. Σε συνάρτηση με τον ανταγωνισμό ανάμεσα στις δύο αυτές μορφές ολότητας μπορεί να συναχθεί και να αποκτήσει νόημα η αντίθεση ανάμεσα στη δημοκρατία και στο κράτος, όπου η δημοκρατία ορθώνεται ενάντια στο κράτος. Η Γαλλική Επανάσταση, κάθε επανάσταση, δεν είναι άραγε το θέατρο μιας πάλης ανάμεσα στις δύο αυτές μορφές, πάλης ακόμη πιο έντονης εφόσον το επαναστατικό συμβάν, η επαναστατική ρήξη γεννά ένα «όλοι έκαστοι» που δημιουργεί αυθόρμητα τους αντίστοιχους θεσμούς ενώ συνάμα προξε-

30 Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Garnier-Flammarion, Παρίσι, 1968, σ. 82.

νεί ένα αντικείμενο που δεν παύει να θέλει να σταματήσει την επανάσταση, να της βάλει τέλος με το να την ιδιοποιηθεί, φέρνοντας στην πολιτική σκηνή μια νέα μορφή του Ενός, ένα νέο όνομα του Ενός, ικανό να εκτρέψει ξαφνικά την ενεργητικότητα της επανάστασης και να την εξαντλήσει; Η ιστορία της ελευθερίας, η ιστορία της χειραφέτησης δεν είναι άραγε καμωμένες από τον επανέρχόμενο ανταγωνισμό, όχι ανάμεσα στην κοινωνία των πολιτών και στο κράτος αλλά ανάμεσα στις δύο αυτές μήτρες, ανάμεσα στο πολιτικό και στο κρατικό; Από τη μία πλευρά, η μήτρα του «όλοι έκαστοι» που φανερώνεται με μια πολιτική κοινότητα ενός νέου τύπου η οποία, θέλοντας να αντικαταστήσει το κράτος, επινοεί διαμέσου των επαναστάσεων μια άλλη πολιτική, με τη μορφή αντικρατικών οργανώσεων και θεσμών, όπως οι παρισινόι τομείς των αβράκωτων, οι λέσχες το 1848, τα εργατικά συμβούλια, οι επιτροπές δράσης. Όπως έδειξε ο Μαρξ σχετικά με την Κομμούνα του Παρισιού, το ζητούμενο δεν είναι η κατάληψη του κράτους σύμφωνα με το μοντέλο των Ιακωβίνων αλλά η συντριβή του, όχι για να απεμπλακούμε από την πολιτική αλλά για να επιτρέψουμε την έλευση μιας νέας μορφής πολιτικής κοινότητας, την οποία ο Μαρξ ενίοτε αποκαλεί «σύνταγμα της κομμούνας», της πολιτικής κοινότητας του «όλοι έκαστοι», που χάρη στο ίδιο της το πράττειν κρατά σε απόσταση τις καταστροφικές επιπτώσεις του ονόματος του Ενός. Διαβάζοντας το κείμενο του 1843 Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου, αντιλαμβανόμαστε πως ο Μαρξ, ενόσω ασκεί κριτική στο Ένα, δεν απέχει πολύ από το να ουλλάβει τη

μήτρα του «όλοι έκαστοι»: πράγματι, στο χειρόγραφο του διευκρινίζει ότι «το ένα δεν έχει αλήθεια παρά στο βαθμό που είναι πολλά Ένα».³¹

Κλείνοντας, θα παραθέσω ένα επαναστατικό κείμενο του Έτους III –Λαέ, ξύπνα!– όπου βλέπουμε να αναδύεται μέσα από τη δημοκρατική και αδελφική αταξία η πολιτική κοινότητα των «όλοι έκαστοι», η οποία παλεύει ενάντια στην επιστροφή της ποιμαντικής κυριαρχίας: «Οι πολίτες και οι πολίτισσες όλων των τομέων αδιακρίτως θα ξεκινήσουν από κάθε σημείο σε μια αδερφική αταξία δίχως να περιμένουν την κίνηση των γειτονικών τομέων που θα πορευτούν μαζί τους, προκειμένου η δόλια και ύπουλη κυβέρνηση να μην μπορεί πλέον να φιμώνει τον λαό όπως συνηθίζει και να τον βάζει σαν μια αγέλη κάτω από την καθοδήγηση πουλημένων ηγετών που μας εξαπατούν».³² Στην αντίπερα όχθη, η μήτρα του «όλοι Ένας», που κινητοποιείται ενάντια στη νέα αυτή μορφή πολιτικής κοινότητας εν τω γεννάσθαι και επικαλείται το όνομα του Ενός για να την κατατροπώσει. Ο Λα Μποεσί δεν μπόρεσε μόνο να εντοπίσει και να περιγράψει το ακατονόμαστο, αλλά επιπλέον σκιαγράφησε την αντίθετη κίνηση, την ικανή να προκαλέσει αιφνίδια το άλλο πέραςμα, από το «όλοι Ένας» στην πολιτική κοινότητα του «όλοι έκαστοι». Να πάψει ο λαός να δίνεται και να υπο-

31 K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, μτφρ. Aïbert Baraquin, Éditions Sociales, Παρίσι, 1975, σ. 64. [Κριτική της ημελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Παπαζήσης, Αθήνα, 1978, σ. 61.]

32 K. D. Tonneson, *La défaite des sans-culottes*, Librairie Clavreuil, Παρίσι, 1959, σ. 251.

κύπτει στη βασκανία του ονόματος του Ενός. Ας μη λησμονούμε τα επεισόδια της ιστορίας όπου γκρεμίζονται τα αγάλματα που στοιχειώνουν τις πόλεις μας, απελευθερώνοντας έτσι έναν νέο χώρο ελευθερίας και έναν νέο χρόνο για το ελεύθερο πράττειν, για τη σύμπραξη.

Πώς λοιπόν να ανακαλύψει κανείς την καλή χρήση της υπόθεσης του Λα Μποεσί, αν όχι με την ανάγνωση του κειμένου; Ο Λόγος περί εθελοδοουλίας δεν έχει άραγε την ιδιαιτερότητα ότι επινοεί μια καινοφανή σχέση ανάμεσα στο αντικείμενό του, τη δουλεία, και στη γραφή που το πραγματεύεται: ότι κατασκευάζει υπομονετικά έναν κειμενικό μηχανισμό που μοιάζει με βαρόμετρο της ελευθερίας και απευθύνεται στον αναγνώστη; Ως εάν ο Λόγος περί εθελοδοουλίας ήταν, στην ίδια του την υφή, η υποβολή σε δοκιμασία της επιθυμίας του αναγνώστη, του καθενός από τους όλοι έκαστοι, για ελευθερία. Ως εάν η αναζήτηση της ελευθερίας ενισχυόταν από την ικανότητα να αντιπαρέλθει κανείς τις παγίδες του κειμένου και να αντισταθεί έτσι στην επιθυμία που κρύβουν για δουλεία. Ως εάν αυτή την αναζήτηση της αυτοχειραφύτησης την έτρεφε, κατά την πορεία της ανάγνωσης, η διερώτηση σχετικά με τη δυνατότητα ενός τρόπου μη κυριαρχίας, στον αστερισμό της φιλίας, που μας συνδέει τους μεν με τους δε, και συνάμα θεσμίζει το μεταξύ μας διάκενο, το *inter-esse* του όλοι έκαστοι.

«Είναι λοιπόν οι ίδιοι οι λαοί που εγκαταλείπουν τον εαυτό τους ή, καλύτερα, που τον αφήνουν να κατατρώγεται, γιατί, αν έπαυαν να είναι υπόδουλοι, θα μπορούσαν να απαλλαγούν. Ο λαός είναι αυτός που υποδουλώνει τον εαυτό του, που σκύβει το κεφάλι, που, έχοντας την επιλογή να είναι δούλος ή ελεύθερος, αφήνει την ελευθερία, μπαίνει στον ζυγό και συγκαταναεύει στη δυστυχία του ή, καλύτερα, την επιδιώκει.»

Ετιέν ντε Λα Μπρεσί

Με τη σκανδαλώδη υπόθεση που προτείνει στον Λόγο περί εθελοδοουλίας, ο Λα Μπρεσί πραγματοποιεί τον 16^ο αιώνα μια ρήξη –επιστημολογική, φιλοσοφική αλλά και πολιτική– που μετασηματίζει τα δεδομένα της κλασικής θεωρίας της κυριαρχίας όπως και το ίδιο το πολιτικό ερώτημα. Μετατοπίζοντας το βλέμμα από τους κυρίαρχους στους κυριαρχούμενους, προσπαθεί να φέρει στο φως τις πολλαπλές οδούς μέσω των οποίων οι κυριαρχούμενοι συμμετέχουν ενεργά στην ίδια τους την υποδούλωση. Επιφέρει έτσι μια αλλαγή παραδείγματος στον τρόπο που γίνεται αντιληπτό το ανθρώπινο στο πολιτικό πεδίο, αλλαγή η οποία, μακριά από το να συμβάλλει σε μια ελευθεροκτόνα προαέγγιση, διανοίγει νέες δυνατότητες στην υπόθεση της ανθρώπινης χειραφέτησης.

Ο Μιγκέλ Αμπενσουρ εμβαθύνει στην υπόθεση της εθελοδοουλίας με στόχο να αναδείξει την καλή της χρήση, στόχο που είχε και ο ίδιος ο Λα Μπρεσί αποτελώντας έναν σύγχρονο προφήτη της ελευθερίας.

Η έκδοση

Ο Μιγκέλ Αμπενσουρ είναι ομότιμος καθηγητής πολιτικής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Paris Diderot. Μεταξύ των κυριότερων βιβλίων του συγκαταλέγονται τα εξής: *La société contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien* (PUF 1997, Le Félin, 2004) [Υπό έκδοση από τις εκδόσεις Στάσις Εκπύπτοντες], *L'histoire de Thomas More à Walter Benjamin* (Sens & Tonka, 2010), *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* (Sens & Tonka, 2006), *Pour une philosophie politique critique* (Sens & Tonka, 2009), *Le journe est un animal utopique* (Les Editions de la Nuit, 2010).