



Πανδημία και καπιταλισμός

Μετα-μαρξιστικές αντιλήψεις και αντικαπιταλιστικά
αδιέξοδα: Αγκάμπεν ή Μαρξ;



γράφει ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΧΡΥΣΗΣ*

Με μια παρέμβαση που πυροδότησε 'σύρραξη φιλοσόφων', ο Αγκάμπεν έσπευσε να χαρακτηρίσει την πανδημική κρίση, που προκάλεσε ο κορωνοϊός, «επινόηση» και τις κρατικές πολιτικές αντιμετώπισής της «παρανοϊκά, ανορθολογικά και εξ ολοκλήρου αβάσιμα μέτρα έκτακτης ανάγκης». Στις γραμμές που ακολουθούν, αντιπαραθέτοντας τη μαρξική ανατομία του καπιταλισμού προς τη βιοπολιτική ανάλυση του Αγκάμπεν, υποστηρίζω ότι ο Ιταλός στοχαστής, σε αντίστιξη προς τον Μαρξ, αυτονομεί με απόλυτο τρόπο την πολιτική από την οικονομία με αποτέλεσμα να εγκλωβιστεί σε μια αβαθή περιγραφή και καταγγελία του κρατικού αυταρχισμού. Όπως διατυπώνεται και στην κατακλείδα της ανάλυσής μου, εφόσον η σύγκρουση με τον καπιταλισμό θέτει ως στόχο το κράτος 'εν γένει' και όχι ειδικά το *αστικό* κράτος, θα ήταν παράδοξο ακόμη και μια πανδημία, όπως αυτή του COVID-19, να λειτουργήσει ως καταλύτης ανατρεπτικών κοινωνικών εξελίξεων.

Ι. Δύσβατος ο δρόμος της κριτικής σκέψης στους δικούς μας καιρούς, καθώς αυτή, σε εξαιρετικά περίπλοκες συνθή-

κες καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης και τεχνολογικής έκρηξης, καλείται να διαχωρίσει το εγγενές από το κατασκευασμένο, να διακρίνει το στοιχείο που εν-δημεί, που εμμένει στην ένσαρκη πραγματικότητα, από το επινοημένο,

* Καθηγητής Φιλοσοφίας Πάντειο
Πανεπιστήμιο

χωρίς ταυτόχρονα να λησμονεί το γεγονός ότι και η επιπόνη γίνεται υλική δύναμη στο βαθμό που ριζώνει στην κοινωνική συνείδηση. Σε μια τέτοια κριτική δοκιμασία προκαλεί και υποβάλλει εκ των πραγμάτων το φιλοσοφικό στοχασμό και ο ιός του κορωνοϊού. Αληθινή ή εικονική πραγματικότητα η πανδημία; Αληθινή μάστιγα ή επιπόνη, που εξυπηρετεί και ενισχύει το σύγχρονο αστικό κράτος και την εξουσία του επί της κοινωνίας;

Θα υποστηρίξω στη συνέχεια ότι προκλήσεις πλανητικής κλίμακας, όπως αυτή της πανδημίας του κορωνοϊού, ενώ πυροδοτούν εύκολα και γρήγορα απλοϊκές προσεγγίσεις και δημοφιλείς 'θεωρίες συνωμοσίας', μόνο συστηματικά και επίπονα, με όρους *υλιστικής διαλεκτικής*, μπορούν να κατανοηθούν. Στο βομβαρδισμό 'πληροφόρησης' και ερμηνευτικών σεναρίων 'επιστημονικής φαντασίας' που υπέστη και συνεχίζει να υφίσταται εν μέσω πανδημίας ο σύγχρονος άνθρωπος, δραματικά επίκαιρος εξακολουθεί να ηχεί ο κριτικός λόγος του συγγραφέα του *Κεφαλαίου*: «Δεν υπάρχει βασιλική οδός για τη μάθηση και οι μόνοι άνθρωποι, που έχουν κάποια τύχη να φθάσουν στις ηλιόλουστες κορφές της, είναι αυτοί που δε φοβούνται να αναρριχηθούν στα απόκρημνα μονοπάτια που οδηγούν σ' αυτές.» (Marx, 1996: 23) Σε μια τέτοια πορεία, δεν έχουν θέση τα μηχανιστικά διλήμματα και οι εύκολες απαντήσεις. Μόνο στη βάση της θεμελιώδους διάκρισης *ουσίας* και *φαινομένου* αντιμετωπίζονται από τη *φιλοσοφία της πράξης* τα μείζονα προβλήματα του είναι και του γίνεσθαι των ανθρώπων: «Κάθε επιστήμη θα ήταν περιττή, αν το εξωτερικό φαίνεσθαι και η ουσία των πραγμάτων συνεπιπταν απευθείας.» (Marx, 1998: 804)

Ωστόσο, μια τέτοια μεθοδολογική γραμμή έρευνας πολύ δύσκολα μπορεί να χαραχθεί σήμερα στον ερμηνευτικό ορίζοντα των κοινωνικών εξελίξεων, καθώς, στον ραγδαία διεθνοποιούμενο κόσμο του ψηφιακού καπιταλισμού της εποχής μας, ολοένα και πιο δυσδιάκριτα γίνονται τα όρια *αληθινής* και *εικονικής*

πραγματικότητας. Άλλωστε, και ο εικονικός τόπος δεν είναι ακατοίκτης, δεν είναι 'έρημη χώρα'· διαθέτει και αυτός την *υλικότητά* του. Παράγει απτά αποτελέσματα, επάγεται κρίσιμες συνέπειες στην καθημερινότητα των ανθρώπων, αστών και προλετάρων, πρόθυμων να ενδώσουν ανά πάσα στιγμή στη γοητεία της εικόνας υψηλής ευκρίνειας και της οιονεί αυτόματης, της πρόσωπο με πρόσωπο επικοινωνίας, που εξασφαλίζουν (;) τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης σε πείσμα της απόστασης.

II. Στα ρευστά, όχι ανύπαρκτα πάντως, όρια αληθινής και εικονικής πραγματικότητας, ιδιαίτερος θορυβώδης αποδεικνύεται η κίνηση του φιλοσόφου Τζιόρτζιο Αγκάμπεν [Giorgio Agamben]. Στις 26 Φεβρουαρίου 2020, με μια παρέμβασή του που επρόκειτο να αποτελέσει το έναυσμα μια γενικής 'σύρραξης φιλοσόφων' επί του θέματος,¹ έσπευσε, 'σαν έτοιμος από καιρό', να χαρακτηρίσει την πανδημική κρίση που προκάλεσε ο κορωνοϊός 'υποτιθέμενη' και τα κρατικά προγράμματα αντιμετώπισής της «παρανοϊκά, ανορθολογικά και εξ ολοκλήρου αβάσιμα μέτρα έκτακτης ανάγκης». (Agamben, 2020a)

Εικονική πραγματικότητα, λοιπόν, για τον διάσημο Ιταλό στοχαστή η πανδημία, μια εικονική πραγματικότητα επινοημένη από τις κυβερνήσεις, προκειμένου αυτές να επεκτείνουν και να ενδυναμώσουν ακόμη περισσότερο την αληθινή, την 'αυθεντική στρατιωτικοποίηση' της κοινωνίας ως μόνιμη πλέον 'κατάσταση εξαίρεσης'. (Agamben, 2020a) Ο ίδιος δε θα καθυστερήσει. Με ιλιγγιώδη ταχύτητα, χάρη στην ενέργεια που του παρέιχαν τα εδώ και καιρό

1. Πλούσιο υλικό αυτής της 'αντιμαχίας φιλοσόφων' με επίκεντρο το θέμα του κορωνοϊού, μπορεί να βρει συγκεντρωμένο ο αναγνώστης στον ιστότοπο της *Ευρωπαϊκής Επιθεώρησης Ψυχανάλυσης* υπό το γενικό τίτλο «Κορωνοϊός και φιλόσοφοι»: <http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>. Μεταξύ πολλών άλλων στη διαμάχη αυτή συμμετέχουν και οι Ζαν-Λυκ Νανσύ [Jean-Luc Nancy], Ρομπέρτο Εσπόζιτο [Roberto Esposito], Σέρτζιο Μπενβενούτο [Sergio Benvenuto].

επεξεργασμένα εννοιολογικά εργαλεία του, κάλυψε την απόσταση από την εν θερμώ παρατήρηση στο εξής κατηγορηματικό συμπέρασμα:

«Ως εάν η τρομοκρατία να έπαψε σχεδόν να αποτελεί αιτία για έκτακτα μέτρα, η επιπόνη μιας πανδημίας προσέφερε το ιδεώδες πρόσχημα για την κλιμάκωσή τους πέραν οποιουδήποτε περιορισμού. Ο άλλος, όχι λιγότερο προβληματικός, παράγων είναι η κατάσταση φόβου, που στα πρόσφατα χρόνια διαχύθηκε εμφανώς στις ατομικές συνειδήσεις και οδηγεί σε μια αυθεντική ανάγκη για καταστάσεις συλλογικού πανικού, για τον οποίο η επιδημία παρέχει επίσης το ιδεώδες πρόσχημα. Συνεπώς, διαμέσου ενός διαστροφικού φαύλου κύκλου, οι περιορισμοί της ελευθερίας, που επιβλήθηκαν από τις κυβερνήσεις, γίνονται αποδεκτοί στο όνομα της επιθυμίας για ασφάλεια, [επιθυμία] που δημιουργήθηκε από τις ίδιες κυβερνήσεις, οι οποίες παρεμβαίνουν τώρα για να την ικανοποιήσουν.» (Agamben, 2020a)

Αλλά ο Αγκάμπεν δεν αρκείται σε αυτή τη νοηματική αλληλουχία. Στις 17 Μαρτίου 2020, λίγες εβδομάδες μετά την αρχική παρέμβασή του, σε μια περίοδο, που ο κορωνοϊός μεταδίδεται ήδη με καλπάζοντα ρυθμό και σε κλίμακα πανδημίας, χωρίς να θέσει ευθέως ως κοινωνικός διανοητής το ερώτημα «γιατί νοσεί η κοινωνία;», χωρίς να αναζητήσει την *κοινωνική* ρίζα της νόσου, στρέφεται απευθείας προς τον εντοπισμό και την ανάλυση των επιπτώσεών της σε ηθικό και πολιτικό επίπεδο. Εμφανίζεται κατηγορηματικός: «το πρόβλημα δεν είναι να διατυπώσουμε γνώμες περί της ασθένειας, αλλά να αναρωτηθούμε για τις ηθικές και πολιτικές συνέπειες της επιδημίας». (Agamben, 2020b)

Είναι προφανές. Τον Αγκάμπεν δεν απασχολεί *επιστημονικά* αυτή καθαυτή η κοινωνική *αιτία* της νόσου. Δεν τον προβληματίζει η νόσος ως *σύμπτωμα* μιας πολύ σοβαρότερης και βαθύτερης ασθένειας του σύγχρονου αστικού τρόπου ζωής στο σύνολό του. Τον απασχολεί η νόσος ως *αφορμή* για την άσκηση

και κλιμάκωση κρατικής πολιτικής ολοκληρωτικού τύπου. Εντοπίζει στην τρέχουσα συγκυρία μια, κατ' αυτόν, ιδανική ευκαιρία, προκειμένου να *επιβεβαιώσει* το προ ετών διατυπωμένο θεώρημά του για την εξουσία του κράτους, και ειδικότερα για την 'κατάσταση εξαιρέσης', όχι «ως ένα προσωρινό μέτρο προορισμένο να αντιμετωπίσει ένα έκτακτο συμβάν», αλλά σαν μόνιμη και, με αυτή την έννοια, «κανονική μορφή», «κανονική τεχνική διακυβέρνησης». (Agamben, 2012)²

Στις 27 Μαρτίου 2020, ο Αγκάμπεν θα επανέλθει όχι για να μεταβάλει τη γραμμή της επιχειρηματολογίας του, αλλά για να οριοθετήσει επακριβώς το ζητούμενο των στοχασμών του *με αφορμή* την πανδημία. Με αφοπλιστική ειλικρίνεια, προσδιορίζει το επίκεντρο του ενδιαφέροντός του και την υπόθεση της εργασίας του:

«Οι σκέψεις που ακολουθούν δεν αφορούν την επιδημία, αλλά ό,τι μπορούμε να αντιληφθούμε από τις αντιδράσεις των ανθρώπων σε αυτή. Πρόκειται, δηλαδή, για προβληματισμό πάνω στην ευκολία με την οποία μια ολόκληρη κοινωνία εξοικειώθηκε με το αίσθημα να νιώθει η ίδια χτυπημένη από τη μάστιγα, με την απομόνωση [των μελών] της κατ' οίκον και την αναστολή των κανονικών συνθηκών ζωής, των εργασιακών της σχέσεων, της φιλίας, της αγάπης και αυτών ακόμη των θρησκευτικών και πολιτικών πεποιθήσεων. Γιατί δεν υπήρξαν διαμαρτυρίες και αντίθεση, όπως συμβαίνει συνήθως σε αυτές τις καταστάσεις; Η υπόθεση που θα ήθελα να υποδείξω είναι ότι με κάποιον τρόπο, κάπως ασυναίσθητα, η μάστιγα ήταν ήδη παρούσα· ότι, προφανώς, οι συνθήκες ζωής των ανθρώπων είχαν γίνει τέτοιες, που με ένα αιφνίδιο σήμα ήταν αρκετό αυτές [οι συνθήκες ζωής] να εμφανιστούν ως αυτό που είναι –δηλαδή ανυπόφορες, ακριβώς σε μάστιγα.» (Agamben, 2020c)

2. Για μια συνεκτική και ευσύνοπτη ιστορική και φιλοσοφική προσέγγιση της κατάστασης εξαιρέσης από τον Αγκάμπεν, βλ. Agamben, 2007.

Αναμφίβολα, ο ισχυρισμός ότι η μάστιγα –όχι του κορωνοϊού, αλλά της εθελοδοουλίας(!)– προϋπήρχε της πρόσφατης εκδήλωσής της, δεν αποτελεί απάντηση, αλλά *μετάθεση* του ερωτήματος περί των αιτιών της επιδημίας, ασφαλώς όχι μόνο των βιολογικών, αλλά και των κοινωνικών. Μάταια, όμως, θα αναζητήσει κάποιος στις παρεμβάσεις του Αγκάμπεν τις βαθύτερες αιτίες και αυτής ακόμη της *εθελοδοουλίας* που τόσο προβληματίζει το φιλόσοφο. Η θλιβερή διαπίστωσή του, ότι η κοινωνία δεν αμφισβητεί την κατάσταση εξαίρεσης, ότι η *πόλη* δεν αντιδρά στη μετατροπή της σε ‘στρατόπεδο συγκέντρωσης’, καθώς αλόγιστα ο σύγχρονος άνθρωπος αποδέχεται τη μετάπτωσή του σε ‘γυμνή ζωή’, σε απλή βιολογική ύπαρξη, δε σπάει τον κλειστό κύκλο της περιγραφής. Αντί της *κριτικής* μεθόδου που οδηγεί από το εξωτερικό φαίνεσθαι στην ουσία των πραγμάτων, ο σύγχρονος θεωρητικός της ‘κατάστασης εξαίρεσης’, έχοντας προηγουμένως απορρίψει την πανδημία ως *πραγματικό* πρόβλημα, καθλώνεται σε μια *περιγραφική* φαινομενολογία της κοινωνικής ζωής.

Εύλογα προκύπτει, συνεπώς, το ερώτημα: πώς εξηγείται και ποιες οι συνέπειες αυτής της *μετάθεσης* που επιχειρεί ο Αγκάμπεν; Τι εξυπηρετεί η *απόφασή* του να μετατοπίσει το κέντρο βάρους του προβληματισμού από αυτό καθαυτό το πεδίο της πανδημίας –εκδήλωσης έμμεσης, έστω, πλην σαφούς, της συνολικότερης παθογένειας του αστικού συστήματος– στο χώρο των ηθικών και πολιτικών συνεπειών της, με όρους *γυμνής ζωής, διαρκούς κατάστασης* εξαίρεσης και μετάπτωσης του πλανήτη ολόκληρου σε *στρατόπεδο συγκέντρωσης*; Ακόμη ειδικότερα, πώς εξηγείται η θεώρηση του πολιτικού σε *πλήρη αυτονόμηση* από άλλες δομικές παραμέτρους της ανθρώπινης ζωής όπως αυτές της οικονομίας και της οικολογίας; Και το κυριότερο: ποιες οι *πρακτικές* επιπτώσεις μιας χωρίς κοινωνική/ιστορική ρίζα, μιας *αυτοαναφορικής* έννοιας του πολιτικού, όπως αυτή που προ-υποθέτει ο Αγκάμπεν, ασκώντας μάλιστα ιδιαίτε-

ρη επιρροή στον κόσμο των σύγχρονων αντικαπιταλιστικών κινημάτων;

III. Δεν αποτελεί αντικείμενο αυτής της συγγραφής η συνολική παρουσίαση της φιλοσοφίας του Αγκάμπεν για το πολιτικό. Αναμφίβολα, όμως, η ερευνητική *επίσκεψη* στους βασικούς όρους της ανθρωπολογίας και της πολιτικής θεωρίας του είναι απαραίτητη, ώστε να αξιολογηθεί η επάρκεια του ερμηνευτικού υποδείγματος, που ο ίδιος ο δημιουργός του έθεσε και πάλι σε εφαρμογή με αφορμή αυτή τη φορά την επιδημία του COVID-19.

Διευρύνοντας χρονικά και νοηματικά την εμβέλεια της έννοιας ‘βιοπολιτική’, την οποία είχε εισαγάγει στην επιστημονική μελέτη της νεωτερικότητας ο Μισέλ Φουκώ [Michel Foucault],³ ο Αγκάμπεν, κάτω και από την επιρροή που ασκεί στη σκέψη του η φιλοσοφία της Χάνα Άρεντ [Hannah Arendt],⁴ θεμελιώνει τη δική του ανάλυση στη διάκριση *ζωής και βίου*.⁵ Όπως γράφει χαρακτηριστικά, «η

3. Με τον όρο ‘βιοπολιτική’, επισημαίνει ο Φουκώ, «νοηματοδότησα το εγχείρημα, που ξεκίνησε από τον δέκατο όγδοο αιώνα, εξορθολογισμού των προβλημάτων που ανέκυπταν στην κυβερνητική πρακτική από προβλήματα χαρακτηριστικά μιας ομάδας ζώων όντων που συγκροτούν ένα πληθυσμό: υγεία, υγιεινή, ποσοστό γεννήσεων, προσδόκιμο ζωής, φυλή [...]. Γνωρίζουμε την αύξουσα σημασία αυτών των προβλημάτων από τον δέκατο ένατο αιώνα, καθώς και των πολιτικών και οικονομικών ζητημάτων, που έχουν εγείρει μέχρι του παρόντος.» (Foucault, 2008: 317)

4. Ο Αγκάμπεν συνδέει τη δική του συλλογιστική, και ιδίως τη διάκριση (βιολογικής) ζωής και (πολιτικού) βίου, με το έργο της Άρεντ *Η ανθρώπινη κατάσταση*. (Agamben, 2016a: 20-21)

5. «Η θέση του Foucault», σημειώνει ο Αγκάμπεν, «θα πρέπει, λοιπόν, να διορθωθεί, ή έστω να ολοκληρωθεί υπό την έννοια πως αυτό που χαρακτηρίζει τη νεωτερική πολιτική δεν είναι τόσο η περιληψη της ζωής στην πόλη –καθαυτή αρχαιότητα– ούτε απλώς το γεγονός ότι η ζωή ως τέτοια καθίσταται ένα διακεκριμένο αντικείμενο των υπολογισμών και των προβλέψεων της κρατικής εξουσίας· αντιθέτως, αποφασιστικής σημασίας είναι το γεγονός ότι, όσο προχωρεί η διαδικασία ανάδειξης πανταχού της εξαίρεσης σε κανόνα, η σφαίρα της γυμνής ζωής, τοποθετούμενης αρχικά στο περιθώριο της τάξης, ταυτίζεται προοδευτικά με την πολιτική σφαίρα [...].» (Agamben, 2016a: 28)

κλασική αρχαία ελληνική πολιτική συνήθιζε να διακρίνει μεταξύ *ζωής* και *βίου*, βιολογικής και πολιτικής ζωής, μεταξύ ανθρώπων ως απλώς ζώντων όντων, των οποίων ο ιδιαίτερος τόπος ήταν ο οίκος, και ανθρώπων ως πολιτικών υποκειμένων, των οποίων ο τόπος ήταν η *πόλις*. Δεν έχουμε πλέον την παραμικρή αίσθηση και ιδέα αυτού του διαχωρισμού. Δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε μεταξύ ζωής και βίου [...]. Όπως κάποτε έγραψε ο Φουκώ, είμαστε τα ζώα των οποίων η πολιτική διακυβεύει την ίδια μας τη ζωή ως ζώντων όντων. Η ζωή στην κατάσταση εξαιρέσεως, η οποία πλέον έχει γίνει κανόνας, σημαίνει επίσης τούτο: το ιδιωτικό, βιολογικό μας σώμα έχει γίνει πλέον αδιαχώριστο από το πολιτικό μας σώμα [...].» (Agamben, 2019b: 122)

Ζωή και *βίος*, *οίκος* και *πόλις*: πρόκειται για διακρίσεις, τα όρια των οποίων έχουν ήδη αρθεί σύμφωνα με τον Αγκάμπεν. Σε σχέση με το ωμό γεγονός της γυμνής ζωής, η πολιτική ως *βίος*, ως *τρόπος ζωής*, έχει πάψει προ πολλού να αποτελεί *δυνατότητα*.⁶ Στην κλασική αρχαιότητα, υποστηρίζει ο Αγκάμπεν, ανακαλώντας επ' αυτού τις αναλύσεις της Άρεντ, η 'απλή φυσική ζωή', η γυμνή ζωή, περιορισμένη στον οίκο, ήταν σαφώς διακριτή από το βίο, την πολιτική ζωή, που εκτυλισσόταν στην πόλη. Η ένταξη της ζωής στην πόλη, η διαδικασία της *πολιτικοποίησης* της ζωής υπήρξε θεμέλιο της νεωτερικότητας. Αλλά σήμερα; Σήμερα, η κυρίαρχη εξουσία αναγνωρίζει ως μοναδική αξία τη γυμνή ζωή, τη ζωή που υπάρχει ως απλό βιολογικό γεγονός. Σήμερα η πόλις νοσεί, καθώς έχει αποτύχει να συνθέσει ζωή και βίο. (Agamben, 2016a: 30, 31) Η πόλις ως *πολιτική κοι-*

νότητα δεν υφίσταται, καθώς η πολιτικοποίηση ως διαδικασία όχι απλά ένταξης της γυμνής ζωής στην κοινότητα, αλλά μεταμόρφωσής της σε βίο, ο μετασχηματισμός της ανθρώπινης ύπαρξης σε πολιτικό υποκείμενο, έχει εκλείψει.

«Κάθε απόπειρα να στοχαστούμε εκ νέου τον πολιτικό χώρο της Δύσης οφείλει να εκκινεί από τη σαφή επίγνωση ότι δεν γνωρίζουμε πλέον τίποτα όσον αφορά την κλασική διάκριση μεταξύ *ζωής* και *βίου*, μεταξύ ιδιωτικής ζωής και πολιτικής ύπαρξης, μεταξύ του ανθρώπου ως απλού όντος, το οποίο έχει τον τόπο του στον οίκο, και του ανθρώπου ως πολιτικού υποκειμένου, το οποίο έχει τον τόπο του στον δήμο (την πόλη).» (Agamben, 2016a: 285)

Η αγωνία και ο αγώνας για τη φυσική επιβίωση, η διασφάλιση της γυμνής ζωής, είναι όχι μόνο πάγια, αλλά και μοναδικά μέριμνα του σύγχρονου ανθρώπου, έτοιμου να δεχθεί οποιονδήποτε περιορισμό στην καθημερινότητά του, προκειμένου να επιζήσει. Αν ο κυρίαρχος, σύμφωνα και με τον ορισμό του Καρλ Σμιτ [Carl Schmitt], ήταν κάποτε αυτός που είχε την εξουσία να επιβάλει ως *έκτακτη* συνθήκη την κατάσταση εξαιρέσεως, να άρει δηλαδή *προσωρινά* την έννομη τάξη, στη δική μας εποχή η κυριαρχία συνίσταται στην εξουσία επιβολής μιας *διαρκούς*, μιας *μόνιμης κατάστασης εξαιρέσεως*. Απέναντι στον κυρίαρχο, καθένας από μας υπάρχει ως 'homo sacer' –φιδούρα που εμπνέεται ο Αγκάμπεν από το ρωμαϊκό δίκαιο– φορέας μιας γυμνής ζωής, ζωής *ιερής*, καθώς δεν μπορεί να θυσιαστεί, μπορεί ωστόσο να αφαιρεθεί χωρίς να τελεστεί ανθρωποκτονία. (Agamben, 2016a: 135-136) Η *ιερότητα* της δικής μας ζωής είναι αυτή μιας ζωής παγιδευμένης στην εξουσία του κυρίαρχου, μιας ζωής χωρίς γλώσσα και χωρίς λόγο, αρνητικού υποκατάστατου του ανθρώπου ως πολιτικού όντος κατά Αριστοτέλη: «Ούτε πολιτικός βίος ούτε φυσική ζωή, η ιερή ζωή αποτελεί τη ζώνη του μη διακριτού⁷, όπου,

6. Παραπέμποντας επανειλημμένα στη θέση του Βάλτερ Μπένγιαμιν [Walter Benjamin] «η παράδοση των καταπιεσμένων μας διδάσκει ότι η 'κατάσταση έκτακτης ανάγκης' στην οποία ζούμε είναι ο κανόνας», ο Αγκάμπεν σημειώνει: «Το ύστατο υποκείμενο, το οποίο είναι αντικείμενο της εξαιρέσεως και ταυτόχρονα περιλαμβάνεται στην πόλη, είναι πάντα η γυμνή ζωή. [...] Η γυμνή ζωή, η οποία ήταν το κρυμμένο θεμέλιο της κυριαρχίας, έχει πλέον γίνει παντού η επικρατούσα μορφή ζωής.» (Agamben, 2019a: 21)

7. Αντικατέστησα τη λέξη 'αδιακρισία', που επέλεξε ο μεταφραστής της ελληνικής έκδοσης του *Homo*

εμπερικλείοντας και αποκλείοντας το ένα το άλλο, αυτά συγκροτούνται αμοιβαίως.» (Agamben, 2016a: 146)

Με συγκεκριμένα τα όριά τους, πολιτικός βίος και φυσική ζωή, «συγκροτούνται αμοιβαίως»! Μέχρι πρότινος ίσως και τούτο, διότι ήδη, όπως ισχυρίζεται ο φιλόσοφος, η *ιερότητα*, ως μια 'γραμμή φυγής', «μετακινείται συνεχώς προς ολοένα και πιο ευρείες και πιο σκοτεινές περιοχές, μέχρι να ταυτιστεί με την ίδια τη βιολογική ζωή των πολιτών.» (Agamben, 2016a: 185) Ο ανθρωπολογικός και πολιτικός πεσιμισμός του Αγκάμπεν ολοκληρώνεται: «Αν σήμερα δεν υφίσταται πλέον μια εκ των προτέρων προσδιορίσιμη φιγούρα του *homo sacer*, είναι ίσως γιατί είμαστε όλοι ανεξαιρέτως δυνάμει *homines sacri*.» (Agamben, 2016a: 185)

Δε χωρεί αμφιβολία. Τουλάχιστον από τις αρχές της δεκαετίας του 1990, ο Αγκάμπεν, υιοθετώντας ερμηνευτικά την τροπή της πολιτικής σε βιοπολιτική, προσεγγίζει το κοινωνικό γίνεσθαι σε πλαίσιο μετα-νεωτερικό ή, έστω, με όρους νεωτερικότητας σε βαριά και μη αναστρέψιμη κρίση. Το πολιτικό διακύβευμα προσλαμβάνει πλέον βιοπολιτικό χαρακτήρα, καθώς κεντρική μέριμνα της κρατικής εξουσίας καθίσταται ο έλεγχος της συγκρότησης και λειτουργίας του βιοπολιτικού σώματος *πέραν* των κλασικών/νεωτερικών διακρίσεων ιδιωτικής ζωής-δημόσιου βίου, Αριστεράς-Δεξιάς, φιλελευθερισμού-σοσιαλισμού κ.ο.κ. (Agamben, 2016a: 193-194) Η πολιτική μεταπίπτει σε τεχνική διακυβέρνησης, ο πολιτικός μεταμορφώνεται σε διαχειριστή και η κατάσταση εξαίρεσης, το καθεστώς έκτακτης ανάγκης, που σε προηγούμενους καιρούς δικαιολογούσε μια τέτοια μετάπτωση μόνο υπό τον όρο της προσωρινότητας, τείνει να μονιμοποιηθεί. Δεκαετίες πριν την πανδημική κρίση του COVID-19, ο Αγκάμπεν υποστήριζε με σαφή και επεξηγηματικό τρόπο: «Πράγματι, παράλληλα με την παγίωση της βιοπολιτικής,

γινόμαστε μάρτυρες μιας μετατόπισης και μιας προοδευτικής διεύρυνσης, επεκταμένων των ορίων της κατάστασης εξαίρεσης, της απόφασης περί της γυμνής ζωής στην οποία συνίστατο η κυριαρχία. Αν σε κάθε νεωτερικό κράτος υπάρχει μια γραμμή η οποία οριοθετεί το σημείο στο οποίο η απόφαση περί της ζωής μετασχηματίζεται σε απόφαση περί του θανάτου και η βιοπολιτική δύναται έτσι να αντιστραφεί σε θανατοπολιτική, αυτή η γραμμή δεν εμφανίζεται πλέον σήμερα ως ένα σταθερό σύνορο που διαιρεί δύο σαφώς διακριτές περιοχές-πρόκειται μάλλον για μια κινούμενη γραμμή, η οποία μετατοπίζεται σε ολοένα και περισσότερο εκτεταμένες περιοχές της κοινωνικής ζωής, στις οποίες ο κυρίαρχος ενεργεί σε ολοένα και στενότερη συμβίωση όχι μόνο με τον νομικό, αλλά και με τον γιατρό, τον επιστήμονα, τον πραγματογνώμονα και τον ιερέα.» (Agamben, 2016a: 194)

Εκεί που σβήνουν, όμως, τα όρια βιολογικού και πολιτικού, οίκου και πόλης, εκεί που συγχέονται οι όψεις δημόσιου και ιδιωτικού, αποτυπώνεται ολοένα ευκρινέστερα, ολοένα και πιο εκτεταμένα, ο τόπος μαρτυρίου της γυμνής ζωής, το 'στρατόπεδο συγκέντρωσης': «Το στρατόπεδο συγκέντρωσης είναι ο εναρκτηριος τόπος της νεωτερικότητας. Είναι ο πρωτοφανής χώρος όπου δημόσια και ιδιωτικά γεγονότα, η πολιτική και η βιολογική ζωή, παύουν να διακρίνονται μεταξύ τους. Στο βαθμό στον οποίο ο κρατούμενος του στρατοπέδου συγκέντρωσης έχει ξεριζωθεί από την πολιτική κοινότητα και έχει απομειωθεί σε γυμνή ζωή (και συνάμα σε μια ζωή που 'δεν αξίζει να τη ζει'), αποτελεί, πράγματι, έναν απόλυτο ιδιώτη.» (Agamben, 2019b: 110).

Ως *homines sacri*, λοιπόν, ως γυμνές υπάρξεις για τις οποίες ο βίος, η δράση σε πολιτική κοινότητα, έχει πάψει να αποτελεί κίνητρο και προοπτική, βουβοί και άψυχοι προσαρμοζόμαστε χωρίς αντίσταση στη ζωή-θάνατο του στρατοπέδου, του τόπου «όπου η πολιτική καθίσταται βιοπολιτική και ο *homo sacer* συγχέεται δυνητικώς με τον πολίτη.»

(Agamben, 2016a: 263) Αν το στρατόπεδο υπήρξε στις πρώτες φάσεις της νεωτερικότητας χώρος διακριτός, τόπος σαφώς οριο-θετημένος και, ταυτόχρονα, σύμφωνα με τον Αγκάμπεν, 'κρυφία μήτρα της πολιτικής' (Agamben, 2016a: 269), στις δικές μας μέρες συν-βαδίζει, συν-βάλλει και ολοκληρώνει την ίδια τη μετατροπή της πολιτικής σε βιοπολιτική και τώρα πια σε 'θανατοπολιτική', σε μετάλλαξη του ανθρώπου-πολίτη σε άλαλο και άβουλο φορέα της γυμνής ζωής.⁸ Το στρατόπεδο της δικής μας εποχής, υπηρετώντας σταθερά τη 'λογική' της γυμνής ζωής και την πολιτική της *απο-πολιτικοποίησης*, επεκτείνεται, εμπλουτίζεται ως προς τις μορφές του και, κυρίως, εσωτερικεύεται από τους *homines sacros* όπου γης.

Χωρίς επιφυλάξεις, χωρίς ενδοιασμούς, πολύ πριν την αφορμή της πανδημίας του COVID-19 και της κρατικής αντιμετώπισής της από τους κυρίαρχους του κόσμου, που ανεμπόδιστα, τουλάχιστον προς το παρόν, *παγώνουν* την κατάσταση εξαιρέσης, ο διανοητής της *βιοπολιτικής* και της *γυμνής ζωής* διαπίστωνε και προειδοποιούσε: «Θα πρέπει να αναμένουμε όχι μόνο την εμφάνιση νέων στρατοπέδων, αλλά και ολοένα πιο καινοφανείς και παραληρηματικούς κανονιστικούς ορισμούς της εγγραφής της ζωής στην Πόλη. Το στρατόπεδο, που τώρα πια έχει εγκατασταθεί σταθερά στο εσωτερικό της, είναι ο νέος βιοπολιτικός νόμος του πλανήτη.» (Agamben, 2016a: 270)

IV. Στην εσπευσμένη παρέμβασή του στη συγκυρία του κορωνοϊού, ο Αγκάμπεν

8. Περιγράφοντας την 'αναβάθμιση' του στρατοπέδου ως θεσμού, όταν με την άνοδο του Hitler στην εξουσία η κατάσταση εξαιρέσης μονιμοποιείται, ο Αγκάμπεν σημειώνει: «*Το στρατόπεδο είναι ο χώρος που ανοίγεται, όταν η κατάσταση εξαιρέσης αρχίζει να καθίσταται ο κανόνας. Σε αυτό, η κατάσταση εξαιρέσης, που ήταν ουσιαστικά μια πρόσκαιρη αναστολή της έννομης τάξης βάσει μιας πραγματολογικής κατάστασης κινδύνου, αποκτά τώρα πια μόνιμη χωρική δομή, η οποία όμως, ως τέτοια, παραμένει σταθερά εκτός της κανονικής τάξης.*» (Agamben, 2016a: 260)

απλώς επαναφέρει στο προσκήνιο την παλαιότερη και πάγια πια εκτίμησή του: οι αστικές κοινωνίες, εδώ και δεκαετίες, έχουν εισέλθει σε μια εποχή παρατεταμένης μεν, αλλά και οριστικής, αλλαγής *πολιτικού παραδείγματος*. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά, «από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης δεν υπάρχει επιστροφή στην κλασική πολιτική. Στα στρατόπεδα δήμος και οίκος κατέστησαν απaráλλαχτοι, αφαιρώντας μας μια για πάντα τη δυνατότητα να διακρίνουμε ανάμεσα στο βιολογικό και το πολιτικό σώμα μας.» (Agamben, 2016a: 285)

Συνεπώς, είμαστε υποχρεωμένοι, ισχυρίζεται ο φιλόσοφος, ζώντας στους χρόνους μιας μετα-νεωτερικής εποχής, να διαμορφώσουμε ένα νέο *θεωρητικό υπόδειγμα*: «Είναι επίσης πιθανόν, αν θέλουμε να φανούμε απολύτως αντάξιοι των νέων διακυβευμάτων με τα οποία ερχόμαστε αντιμέτωποι, να πρέπει να εγκαταλείψουμε αποφασιστικά, χωρίς επιφυλάξεις τις θεμελιώδεις έννοιες μέσω των οποίων έχουμε ως τώρα αναπαραστήσει τα υποκείμενα της πολιτικής (ο άνθρωπος και ο πολίτης με τα δικαιώματά του, αλλά επίσης ο κυρίαρχος λαός, ο εργάτης κτλ.) και να επαναδομήσουμε την πολιτική μας φιλοσοφία, ξεκινώντας από τη μοναδική φιγούρα του πρόσφυγα.» (Agamben, 2019a: 28)

Αγγίζουμε εν προκειμένω το σημείο, στο οποίο ο μετα-νεωτερισμός του Αγκάμπεν αποκαλύπτει την *ταυτότητά* του ως μία ακόμη *μετα-μαρξιστική* θεωρία του πολιτικού υποκειμένου, με κεντρική αυτή τη φορά τη μορφή του *πρόσφυγα*. Τούτου δοθέντος, και πριν επιχειρήσω μια, εκ των πραγμάτων συνοπτική, μαρξιστική αντίκρουση αυτής της θεωρίας, κρίνω σκόπιμο να επανέλθω και να επιμείνω, έστω για λίγο, σε μια από τις αρχικές επισημάνσεις μου: η εκφραστική δύναμη, με την οποία ο Αγκάμπεν υποστηρίζει την *περιγραφική φαινομενολογία* του για τη θνήσκουσα νεωτερικότητα, δεν μπορεί και δεν πρέπει να αποσπάσει την προσοχή μας από την αδυναμία του, την εμμονική άρνησή του ακριβέστερα, να κατανοήσει τις βαθύτερες τάσεις που διέπουν το κοινω-

νικό γίνεσθαι των σύγχρονων αστικών κοινωνιών. Όντως, από την πλευρά του συγγραφέα του *Homo Sacer*, μέχρι και στις πρόσφατες παρεμβάσεις του για τον COVID-19, αναπάντητο παραμένει το ερώτημα: ποιοι είναι άραγε οι συγκεκριμένοι *δομικοί* λόγοι, που επιτάσσουν αυτή την αλλαγή υποδείγματος όσον αφορά την ερμηνεία των κοινωνικών και πολιτικών φαινομένων;

Και ασφαλώς, δε θα δυσκολευόταν να συμφωνήσει κανείς με τη θέση του διανοητή ότι τα σύγχρονα κράτη δε χάνουν ευκαιρία να επιβάλουν και να εφαρμόσουν πολιτικά μέτρα υπέρ της ‘ασφάλειας’ και σε βάρος των ατομικών και κοινωνικών ελευθεριών, όπως και με την επισήμανσή του ότι οι πολιτικοί εξουσιαστές των δικών μας χρόνων αξιοποιούν κάθε δυνατότητα να ενισχύσουν την εκτελεστική εξουσία τους και να εξουδετερώσουν επί της ουσίας την όποια ισχύ των αντίστοιχων κοινοβουλίων.⁹ Ωστόσο, το μείζον πρόβλημα σε σχέση με τον *τρόπο* του Αγκάμπεν εντοπίζεται σε άλλο επίπεδο ανάλυσης: ακόμη και απλή αποτύπωση των *συστημικών* αιτιών, που ωθούν τα κράτη της εποχής μας σε μια τέτοια πρακτική, μα-

9. Στο χαρακτηριστικό απόσπασμα που παραθέτω στη συνέχεια, ο Αγκάμπεν *περιγράφει* λιτά το φαινόμενο της εδραίωσης της εκτελεστικής έναντι της νομοθετικής εξουσίας, αλλά την ίδια στιγμή απέχει ρητά από την *ερμηνεία* του, όπως θα διαπιστώσει ο αναγνώστης. ακόμη και αν ανατρέξει στο σύνολο του κειμένου αναφοράς: «Π.χ. στην Ιταλία –αλλά νομίζω παντού είναι έτσι– είναι σαφές ότι το κοινοβούλιο επικυρώνει έκτακτα διατάγματα που εκδίδει η κυβέρνηση, τα οποία μετατρέπονται σε νόμους. Εδώ το βλέπουμε καθαρά, το εκτελεστικό είναι αυτό που νομοθετεί. Αυτό όλοι το ξέρουν, κάθε νομικός το γνωρίζει πολύ καλά, αλλά παριστάνουμε ότι υπάρχει πάντα ο λαός ως κυρίαρχος και ότι το εκτελεστικό απλώς εκτελεί τη βούληση του λαού, ενώ το ακριβώς αντίθετο συμβαίνει: οι αντιπρόσωποι του λαού δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να εκτελούν τη βούληση του εκτελεστικού.» (Agamben, 2012)

Στην ενδιαφέρουσα κριτική παρουσίαση των θέσεων του Αγκάμπεν που επιχειρεί ο Νικόλαος Τσίρος, εύστοχα επισημαίνει την υποτονικότητα της ενασχόλησης του φιλοσόφου με το θέμα της διάκρισης των εξουσιών, καθώς και την παράκαμψη εκ μέρους του οποιασδήποτε συστηματικής αναφοράς στη δικαστική εξουσία και στο ρόλο της. (Τσίρος, 2020)

ταίως θα αναζητηθεί στην περιγραφική προσέγγιση των φαινομένων από τον στοχαστή.¹⁰

Εξίσου εύκολα θα μπορούσε να συμφωνήσει κάποιος με την παραστατική, αν και μάλλον κοινότοπη πλέον, διαπίστωση ότι «οι σύγχρονες κοινωνίες εμφανίζονται [...] ως αδρανή σώματα μαζικών διαδικασιών απο-υποκειμενοποίησης, τα οποία δε γνωρίζουν καμιά πραγματική υποκειμενοποίηση.» (Agamben, 2019c: 143) Ποιες είναι, όμως, οι κοινωνικές αιτίες που συντείνουν στην ‘απο-υποκειμενοποίηση’, στην ‘έκλειψη της πολιτικής’,¹¹ στο ‘θρίαμβο της οικονομίας’, μιας οικονομίας που, χωρίς την απαιτούμενη τεκμηρίωση, ο ίδιος ο Αγκάμπεν συναιρεί σε μια «γνήσια δραστηριότητα διακυβέρνησης, η οποία δε στοχεύει σε τίποτε άλλο παρά στην αναπαραγωγή της»; (Agamben, 2019c: 143) Ακόμη σαφέστερα: ποια είναι τα βαθύτερα αίτια που αναδεικνύουν τον

10. Αναφερόμενος στη θεωρία και μεθοδολογία του Αγκάμπεν ο Στήβεν Κολατρέλλα [Steven Colatrella] υποστηρίζει χαρακτηριστικά: «Παρά την διεισδυτικότητά του, ωστόσο, θεωρώ ότι αυτός ο τρόπος κατανόησης είναι καταστροφικά λανθασμένος. Ο δοκιμαστικός έλεγχος θεωριών τέτοιου είδους πρέπει να είναι απλός και αμφίπλευρος: 1) Μας λέει η θεωρία για ποιο λόγο, πότε και πού συμβαίνει κάτι; 2) Μας λέει τι να κάνουμε σχετικά με αυτό; Θεωρώ ότι η ανάλυση του Αγκάμπεν αποτυγχάνει ολοσχερώς και από τις δύο απόψεις και σε αυτό έγκειται και ο μεγάλος κίνδυνος ως προς την αναπαιτούμενη επιρροή της ως τρόπου κατανόησης της αναμφίβολης κλιμάκωσης της καταπίεσης και του αυταρχισμού ανά τον κόσμο.» (Colatrella, 2011: 102-103)

11. Συναφής προς το ζήτημα της *απο-υποκειμενοποίησης* και της *υποχώρησης της πολιτικής* είναι και η διάκριση *denizens* (μη πολίτες) και *citizens* (πολίτες), που παραλαμβάνει και υιοθετεί ο Αγκάμπεν από τον Tomas Hammar και τη μελέτη του *Democracy and Nation State: Aliens, Denizens, Citizens in a World of International Migration*. Όπως υποστηρίζει ο Αγκάμπεν, «οι πολίτες των προηγμένων βιομηχανικών κρατών [...] επιδεικνύουν, μέσω μιας αυξανόμενης εγκατάλειψης των θεσμοθετημένων στιγμών της πολιτικής συμμετοχής, μια προφανή ροπή να μετατρέπονται σε *denizens*, σε μόνιμα διαμένοντες μη-πολίτες, με αποτέλεσμα πολίτες και *denizens* να εισέρχονται, τουλάχιστον όσον αφορά συγκεκριμένα κοινωνικά στρώματα, σε μια ζώνη όπου ενδεχομένως δε διακρίνονται μεταξύ τους.» (Agamben, 2019a: 34)

πρόσφυγα και όχι, για παράδειγμα, τον εργάτη ή τον μεσαίο αστό ή τον λούμπεν προλετάριο στη φιγούρα, με κέντρο την οποία *οφείλουμε* να επαναθεμελιώσουμε την απελευθερωτική μας φιλοσοφία και πράξη;

Ας παρακολουθήσουμε κατά γράμμα την απάντηση που αποπειράται να δώσει ο Αγκάμπεν: «Εάν ο πρόσφυγας αντιπροσωπεύει ένα τόσο ανησυχητικό στοιχείο στην τάξη του έθνους-κράτους, αυτό συμβαίνει κυρίως επειδή, διαρρηγνύοντας την ταυτότητα μεταξύ ανθρώπου και πολίτη, μεταξύ γέννησης και εθνικότητας, θέτει σε κρίση την πρωταρχική μυθοπλασία της κυριαρχίας. [...] Η καινοτομία της εποχής μας, η οποία απειλεί το έθνος-κράτος και τα ίδια τα θεμέλιά του, είναι ότι ολοένα και μεγαλύτερα τμήματα της ανθρωπότητας δεν είναι πλέον εκπροσωπήσιμα στο εσωτερικό του έθνους-κράτους. Για το λόγο αυτό, εφόσον, δηλαδή, ο πρόσφυγας, μια φιγούρα φαινομενικά περιθωριακή, υπονομεύει την παλιά τριάδα έθνος-κράτος-επικράτεια, αξίζει, αντίθετα, να θεωρείται ως η κεντρική φιγούρα της πολιτικής μας ιστορίας.» (Agamben, 2019a: 32)

Αντιμετωπίζοντας τον πρόσφυγα –μέσα από το πρίσμα της ιστορικής υποχώρησης του έθνους-κράτους– σαν *απειλή* για τις εθνο-κρατικές δομές και *καινοτομία* ταυτόχρονα, ο Αγκάμπεν κινείται πράγματι σε μια μετα-μαρξιστική τροχιά, την οποία, με τη δική τους εννοιολογική σκευή, θα προεκτείνουν μέχρι τις μέρες μας με ιδιαίτερη ένταση και επιμονή οι Αντόνιο Νέγκρι [Antonio Negri] και Μάικλ Χαρντ [Michael Hardt].

Αν όμως οι συγγραφείς της *Αυτοκρατορίας* επιχειρήσαν και εξακολουθούν να επιχειρούν τη *γείωση* της θεωρίας τους για το ‘λυκόφως της νεωτερικής κυριαρχίας’ σε δομικές αλλαγές που λαμβάνουν χώρα στην παγκοσμιοποιούμενη καπιταλιστική οικονομία, ο Αγκάμπεν δεν εμφορείται από ανάλογες επιστημολογικές μέριμνες και αγωνίες. Προς τούτο, αρκεί να συγκρίνει κανείς τον τρόπο που εντάσσουν την *κοινωνική* ερμηνεία τους για το AIDS στην οικονο-

μική ανάλυσή τους για την μετα-ιμπεριαλιστική Αυτοκρατορία οι Νέγκρι και Χαρντ, αναγνωρίζοντας ότι η «εποχή της παγκοσμιοποίησης είναι η εποχή της καθολικής μόλυνσης», με την αντιμετώπιση της επιδημίας του COVID-19 ως κρατικής επινόησης από τον Αγκάμπεν. (Hardt-Negri, 2002: 187-190) Και περαιτέρω, η *αποκέντρωση* και *απεδαφικοποίηση*, έννοιες που έχουν ήδη φέρει στο θεωρητικό προσκήνιο από τη δεκαετία του 1970 οι Ζιλ Ντελέζ [Gilles Deleuze] και Φελίξ Γκουατταρί [Felix Guattari], στο φιλοσοφικό και ανθρωπολογικό πλαίσιο του Αγκάμπεν δεν προσεγγίζονται και δε μελετώνται σε συνάρτηση με βαθύτερους οικονομικούς μετασχηματισμούς του καπιταλιστικού κοινωνικού σχηματισμού.

Σε ποια βάση μπορεί να εξηγηθεί και να υποστηριχθεί, λοιπόν, η ιδιαιτερότητα της θέσης και της λειτουργίας του ‘πρόσφυγα’, σε ποιο έδαφος μπορεί να στοιχειοθετηθεί η ιδιαιτερότητα της θέσης και της λειτουργίας της ‘γυμνής ζωής’ στις δικές μας μέρες, στις δικές μας κοινωνίες, όπως διατείνεται ο Αγκάμπεν; Αν πράγματι η μη εκπροσώπηση ολοένα και ευρύτερων κοινωνικών στρωμάτων αποτελεί θανάσιμη απειλή για τα σύγχρονα έθνη-κράτη, πώς τεκμηριώνεται η κεντρικότητα του πρόσφυγα ως πολιτικού υποκειμένου εν μέσω μάλιστα μιας πανσπερμίας *ταυτοτήτων*, την οποία υποστηρίζει ο ίδιος ο Αγκάμπεν, όπως και άλλοι διανοητές-αστέρες του μετα-μοντέρνου και μετα-μαρξιστικού στερεώματος; Η μη συμμετοχή στη θεσμικά συντεταγμένη πολιτική δραστηριότητα της παρακμάζουσας νεωτερικής κοινωνίας και του φθίνοντος έθνους-κράτους της δεν είναι βεβαίως το αποκλειστικό ‘προνόμιο’ του πρόσφυγα. Συνιστά μαζικό και ραγδαία επεκτεινόμενο κοινωνικό φαινόμενο και μόνον η επιστημονική μελέτη των δομικών αιτίων του θα μπορούσε ίσως να μετριάσει, αν όχι τη θλίψη, τουλάχιστον την α-πορία που νιώθει ο ίδιος ο Αγκάμπεν μπροστά στην α-πάθεια των συμπολιτών του που υφίστανται αδιαμαρτύρητα την περιστολή των κοινωνικών και πολιτικών

δικαιωμάτων τους, όπως συνέβη και στην περίπτωση του COVID-19.

Σταθερός στη μετα-νεωτερική/μετα-μαρξιστική οπτική του, ο Αγκάμπεν επιμένει: «Η γυμνή ζωή, η οποία ήταν το κρυμμένο θεμέλιο της κυριαρχίας, έχει γίνει πλέον παντού η επικρατούσα μορφή ζωής. Στην κατάσταση εξαίρεσης, που έχει γίνει κανόνας, η ζωή είναι η γυμνή ζωή [...]. Η μαρξική διάκριση μεταξύ ανθρώπου και πολίτη αντικαθίσταται, έτσι, από αυτήν ανάμεσα στη γυμνή ζωή, ύστατο και αδιαφανή φορέα της κυριαρχίας, και στις πολυάριθμες μορφές της ζωής, αφαιρετικά επανακωδικοποιημένες σε νομικο-κοινωνικές ταυτότητες (ο ψηφοφόρος, ο μισθωτός, ο δημοσιογράφος, ο φοιτητής, αλλά και ο οροθετικός, η τρανς, η πορνοστάρ, ο ηλικιωμένος, ο γονιός, η γυναίκα), οι οποίες στηρίζονται στη γυμνή ζωή.» (Agamben, 2019a: 21-22)

Και όμως! Η γυμνή ζωή, και μάλιστα ως δεσπόζουσα πλέον μορφή ζωής, όπως την προβάλλει ο θεωρητικός της, δεν υπάρχει ως τέτοια, παρά μόνον αν γίνει αντιληπτή σε ύψιστο βαθμό αφάιρσης. Βιολογικό και κοινωνικό, φύση και ιστορία, δεν απομονώνονται το ένα από το άλλο.¹² Σε τελική ανάλυση, και η πιο 'γυμνή ζωή' δεν μπορεί παρά να είναι *κοινωνικά προσδιορισμένη* και, στον ένα ή άλλο βαθμό, *εδαφικοποιημένη*. Από την άλλη πλευρά, *κατασκευασμένες* ταυτότητες εντός μιας νομικο-κοινωνικής πολλαπλότητας, όπως αυτές για τις οποίες κάνει λόγο ο Αγκάμπεν, πολυάριθμες *πεποιημένες* μορφές ζωής χωρίς *δομικό* προσδιορισμό, πώς θα μπορούσαν να συγκροτήσουν αποτελεσματικό κίνημα αντίστασης απέναντι στον κυρίαρχο, απέναντι στο *βιοπολιτικά* εκσυγχρονισμένο κράτος και στην μονιμοποιημένη κατάσταση έκτακτης

12. Σε αυτή την κατεύθυνση, ενδιαφέρον παρουσιάζει η κριτική που ασκεί στις θέσεις του Αγκάμπεν με αφορμή την πανδημία του κορωνοϊού, ο Λούκα Ιλλεπεράτι (Luca Illetterati) στην ενδιαφέρουσα παρέμβασή του με θέμα «Από τη μόλυνση στη ζωή. Επιστρέφοντας. Και πάλι στο περιθώριο των λέξεων του Αγκάμπεν». (Illetterati, 2020)

ανάγκης; Η ανεξάντλητη *παρέλαση* ταυτοτήτων, δείγμα και μόνο της οποίας καταγράφει ο Αγκάμπεν, δε θα μπορούσε ποτέ να συγκροτήσει αντίπαλο δέος για το φορέα της κυριαρχίας, ακόμη και αν γίνει δεκτό –κάτι προς το παρόν συζητήσιμο– ότι η εθνο-κρατική εκδοχή του κυρίαρχου υποχωρεί ιστορικά.

Αλλά και αυτή καθαυτή η 'υπονομευτική ικανότητα' του πρόσφυγα, καθώς αυτός μετακινείται στην υποτιθέμενη *λεία*, χωρίς εσωτερικά σύνορα και μεθοριακές αυλακώσεις, επιφάνεια του πλανήτη, δεν τεκμηριώνεται εμπειρικά, παρά τις διαβεβαιώσεις του Αγκάμπεν. Η άναρχη κινητικότητα και η χαοτική ιδιοσυστασία του, κατά κυριολεξία και μεταφορικά, προσφυγικού *πλήθους* συμβάλλουν μεν στη μεταδοτικότητα του *ιού* των συγκρούσεων εναντίον των κρατικών και, ευρύτερα, των συστημικών *διατάξεων*,¹³ αλλά παρεμποδίζουν τη συγκρότηση πολιτικών υποκειμένων με σχεδιασμένη και μακράς διάρκειας δράση. Η *νομαδικότητα* φαίνεται ίσως, δεν είναι όμως εκδήλωση της ελευθερίας κίνησης των μαζών· είναι απόρροια του ωμού εξαναγκασμού που υφίστανται όσοι, προκειμένου να επιβιώσουν, προσδένονται ευθέως ή αντιστρόφως στους νόμους της παγκόσμιας κίνησης των κεφαλαίων.

Εν τέλει, στο πεδίο του πραγματικού, οι κατά τα φαινόμενα 'γυμνές ζωές' δεν είναι και στην ουσία *γυμνές*, αποκλει-

13. Με τον όρο 'διάταξη' [dispositif], που παραλαμβάνει από τον Φουκώ, ο Αγκάμπεν ορίζει «οτιδήποτε έχει με κάποιον τρόπο τη δυνατότητα να συλλάβει, να προσανατολίσει, να προσδιορίσει, να ανακόψει, να μορφοποιήσει, να ελέγξει και να διασφαλίσει τις χειρονομίες, τις συμπεριφορές, τις γνώμες ή τους λόγους των έμβιων όντων»· και συμπληρώνει: «πιθανόν δε θα ήταν λάθος να ορίσουμε την ακραία φάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης στην οποία ζούμε ως μια γιγαντιαία συσσώρευση και πολλαπλασιασμό διατάξεων.» (Agamben, 2019c: 137-138)

Αξίζει, επίσης, να υπογραμμιστεί ότι ο Αγκάμπεν συνδέει ευθέως το φαινόμενο του πολλαπλασιασμού των *διατάξεων* στην εποχή μας με παράλληλες διαδικασίες παραγωγής υποκειμένων/*υποκειμενοποιήσις* (Agamben, 2019c: 138) και αποδόμησις υποκειμένων/*απο-υποκειμενοποιήσις* (Agamben, 2019c: 142).

στικά φυσικές/βιολογικές οντότητες. Πολιτισμικά ενδεδυμένες τους κώδικες της παράδοσης που καθεμιά από αυτές φέρει από το βαθύ παρελθόν της, υπομένοντας τα διαρκώς μεταβαλλόμενα βιώματα του αβιώτου παρόντος τους, εξακολουθούν να σύρουν, αν και σε νέες και συχνά δυσδιάκριτες εκδοχές, τις κοινωνικές αλυσίδες τους. Η κρίσιμη συγκυρία της πανδημίας του κορωνοϊού, σε πείσμα των ευφάνταστων παρεμβάσεων του Αγκάμπεν, επιβεβαιώνει για μια ακόμη φορά την ύπαρξη και τη σημασία της ταξικής διαφορικότητας, του κοινωνικού αποκλεισμού, αλλά και των συναφών πολιτισμικών παραμέτρων που συμπροσδιορίζουν και τις πιο γυμνές ζωές, τις πλέον απροστάτευτες και εξαθλιωμένες υπάρξεις σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης χωρίς, ωστόσο, την πρόκληση επαναστατικής φλόγας ή, έστω, εξεγερσιακού σπινθήρα.

Υπ' αυτές τις συνθήκες, όπως θα δειξω και στη συνέχεια, μόνο μια βεβαιωμένη ανάγνωση της κλασικής μαρξικής διάκρισης *ανθρώπου* και *πολίτη* θα μπορούσε να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι η διάκριση αυτή έχει εξαντλήσει τη φιλοσοφική και πολιτική εμβέλειά της στους δικούς μας καιρούς, παραχωρώντας δήθεν τη θέση της σε αυτή μεταξύ 'γυμνής ζωής' και 'νομικο-πολιτικών ταυτοτήτων', όπως διατείνεται από τη δική του πλευρά ο μετα-μοντέρνος/μετα-μαρξιστής διανοητής.

V. Είναι γεγονός ότι ο Αγκάμπεν δεν ανέμενε την εξαγγελία των κρατικών μέτρων περιστολής των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη στην τρέχουσα συγκυρία του COVID-19, για να εστιάσει σε μια ευθεία αξιολόγηση των διακηρύξεων της Γαλλικής Επανάστασης μέσα από το πρίσμα της δικής του μετα-μοντέρνας/μετα-μαρξιστικής θεώρησης. Πριν ακόμη τη στροφή του 20ού προς τον 21ο αιώνα, ο συγγραφέας του *Homo Sacer*, γυρνώντας τα φύλλα του ημερολογίου της Ιστορίας στα έργα και τις ημέρες του 19ου και του 20ού αιώνα, έχει διατυπώσει και υποστηρίξει το εξής *επιχείρημα*: «Οι



διακηρύξεις των δικαιωμάτων θα πρέπει συνεπώς να ιδωθούν ως ο τόπος όπου λαμβάνει χώρα η μετάβαση από τη βασιλική κυριαρχία της θεϊκής προέλευσης στην εθνική κυριαρχία. Αυτές εξασφαλίζουν την *exceptio* της ζωής στην καινούργια κρατική τάξη, η οποία θα πρέπει να εγκαθιδρυθεί μετά την πτώση του *ancien régime*. Το γεγονός ότι μέσω αυτών ο "υπήκοος" μεταμορφώνεται, όπως ήδη σημειώθηκε, σε "πολίτη" σημαίνει πως η γέννηση –δηλαδή η φυσική γυμνή ζωή ως τέτοια– καθίσταται εδώ για πρώτη φορά [...] ο άμεσος φορέας της κυριαρχίας. Η αρχή της γέννησης (ιθαγένειας) και η αρχή της κυριαρχίας, οι οποίες ήταν διαχωρισμένες στο παλιό καθεστώς (όπου η γέννηση άφηνε χώρο μόνο για τον *sujet*, τον υπήκοο), τώρα ενώνονται αμετακλήτως στο σώμα του "κυρίαρχου υποκειμένου", για να συγκροτήσουν το θεμέλιο του νέου έθνους-κράτους. Δεν είναι δυνατόν να κατανοήσουμε την 'εθνική' και βιοπολιτική εξέλιξη και τάση του νεωτερικού κράτους κατά τον 19ο και τον 20ό αιώνα, αν δεν λάβουμε υπόψη ότι ως θεμέλιό του δεν έχει τον άνθρωπο ως ελεύθερο και ενσυνείδητο πολιτικό υποκείμενο, αλλά, κατά κύριο λόγο, τη γυμνή ζωή του, την απλή γέννηση, η οποία, κατά τη μετάβασή του από υπήκοο σε πολίτη, επενδύεται ως τέτοια με την αρχή της κυριαρχίας.» (Agamben, 2016a: 203)

Για μια ακόμη φορά, καθίσταται σαφές ότι ο Αγκάμπεν αποφασίζει να κινηθεί στον κόσμο του *φαίνεσθαι* και όχι σε

αυτόν του *είναι* ή, ορθότερα, του *γίνεσθαι* της κοινωνικής πραγματικότητας. Το προφανές γεγονός ότι οι συνταγματικές διακηρύξεις της Γαλλικής Επανάστασης σηματοδοτούν τη μετατροπή του *υπηκόου* σε *πολίτη*, καθώς ο άνθρωπος, με μόνο το δεδομένο της γέννησής του σε συγκεκριμένο *τόπο*, εγγράφεται ως μέλος του αντίστοιχου έθνους-κράτους, δηλαδή ως μέλος του συλλογικού ‘κυρίαρχου υποκειμένου’, δεν εξηγεί, απλώς περιγράφει τη μετάβαση από το *παλαιό* στο *νεωτερικό* καθεστώς. Την εξήγηση αυτής της μετάβασης, και μάλιστα σε μια από τις πλέον διεισδυτικές *διαλεκτικές* επεξεργασίες της, σε πείσμα της φιλοσοφικής *αμνησίας* του Αγκάμπεν, την έχει καταθέσει, από τα μέσα περίπου του 19ου αιώνα, με το δικό του τρόπο ο Καρλ Μαρξ [Karl Marx]: σε πρώτη φάση ως *κριτικός της πολιτικής-θεωρητικής της δημοκρατίας* και σε δεύτερη φάση ως *κριτικός της πολιτικής οικονομίας-θεωρητικής του κομμουνισμού*.¹⁴

Από αυτή την άποψη, είναι πράγματι απορίας άξιο πώς, εκατόν πενήντα χρόνια μετά την ανατρεπτική κριτική του καπιταλισμού από τον Μαρξ, ο Αγκάμπεν *ανακαλύπτει* και μας ενημερώνει μετ’ επιτάσεως ότι «ήγγικεν η ώρα να παύσουμε να θεωρούμε τις διακηρύξεις των δικαιωμάτων ως ανέξοδες εξαγγελίες αιώνιων μεταδικαιικών αξιών.» Έφθασε ή ώρα να αναγνωρίσουμε, γράφει ο Αγκάμπεν, ότι οι διακηρύξεις αυτές δε δεσμεύουν το νομοθέτη ούτε συνιστούν ‘αιώνιες ηθικές αρχές’ και, συνεπώς, πρέπει «να τις εξετάσουμε σύμφωνα με την πραγματική ιστορική λειτουργία τους στη διαμόρφωση του νεωτερικού έθνους-κράτους.» (Agamben, 2016a: 202)

Αλλά αυτή ακριβώς δεν είναι και η κατεύθυνση προς την οποία κινήθηκε η μαρξική κριτική των διακηρύξεων της

Γαλλικής Επανάστασης; Θα αρκούσε μια απλή ανάγνωση των σχετικών ενοτήτων του *Εβραϊκού ζητήματος* και της *Αγίας Οικογένειας*, για να υπενθυμίσει στον μετα-μαρξιστή φιλόσοφο ότι ήταν ο ίδιος ο Μαρξ, αυτός που υπέβαλε σε ριζική αξιολόγηση το περιεχόμενο και τη λειτουργία της διάκρισης *ανθρώπου* και *πολίτη*, καταδεικνύοντας με πραγματικούς όρους το κοινωνικό υπόβαθρο των δικαιωμάτων, αλλά και του κράτους αυτού καθαυτού. Το κράτος έχει κρυμμένη την *αλήθεια* του στην *κοινωνία των ιδιωτών*, θα υποστηρίξει ο Μαρξ, ως κριτικός της χεγκελιανής φιλοσοφίας του δικαίου. Το κράτος εμφανίζεται σαν φορέας του *καθολικού* συμφέροντος, σαν πολιτική κοινότητα, τα μέλη της οποίας είναι δήθεν *ισότιμα*, ενώ στην πραγματικότητα λειτουργεί στην υπηρεσία της κοινωνίας των ιδιωτών. Συνοψίζοντας: λίγες μόνο δεκαετίες μετά τη Γαλλική Επανάσταση, η μαρξική κριτική των διακηρύξεων των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη έρχεται να αποκωδικοποιήσει *κοινωνιολογικά* τη σχέση *ανθρώπου* και *πολίτη* και να αποδομήσει τον ζωτικό για την κοινωνία των ιδιωτών μύθο της κατάργησης των κοινωνικών διακρίσεων από το κράτος;

Ποια είναι, επομένως, η πραγματική καινοτομία του Αγκάμπεν, τι νεότερο προτείνει, όταν αναφέρεται στην ανάγκη προσέγγισης των δικαιωμάτων όχι ως αφηρημένων αρχών, αλλά στη βάση της πραγματικής ιστορικής δραστηριότητας του νεωτερικού έθνους-κράτους; Ο Μαρξ όχι μόνο χάραξε και ακολούθησε μια τέτοια διαδρομή, αλλά και προσδιόρισε με *συγκεκριμένο* τρόπο το περιεχόμενο αυτής της δυναμικής, προσδίδοντας εντέλει στην ανάλυση της ‘κοινωνίας των ιδιωτών’ το χαρακτήρα της κριτικής της πολιτικής οικονομίας. Ως κριτικός των διακηρύξεων των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη, ο Μαρξ δεν έτρεφε ψευδαισθήσεις. Γνώριζε, και δεν υποτιμούσε το γεγονός ότι η *νομική* κατάργηση των διακρίσεων γέννησης, εκπαίδευσης, θρησκείας, απασχόλησης κ.ο.κ. εξασφαλίζει *τυπικά* την *εγγραφή* των ατόμων ως φορέων

14. Ειδικότερα τη διαλεκτική της κριτικής αναμέτρησης του Μαρξ με τις διακηρύξεις των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη έχω προσεγγίσει στις μελέτες μου *Ο Μαρξ της Δημοκρατίας* και *Ο Μαρξ του κομμουνισμού*. (Χρύσος 2014: 179 κ.ε. και Χρύσος 2020: ιδίως 92-175)

δικαιωμάτων/πολιτών στα μητρώα του κράτους.¹⁵ επί της ουσίας, ωστόσο, ο φιλόσοφος της καθολικής χειραφέτησης, αναγνώριζε και καταδείκνυε ότι η ιδιότητα του πολίτη εξαρτάται και διατηρείται από την *υλικότητα* των αντιθέσεων και της εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο, όπως αυτή εκδηλώνεται στην κοινωνία των ιδιωτών, στη σφαίρα της υλικών αναγκών: «Ποιος είναι ο *homme* [ο άνθρωπος] σε διάκριση από τον *citoyen* [τον πολίτη]; Κανείς άλλος από το μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών. Για ποιο λόγο το μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών αποκαλείται ‘άνθρωπος’, απλά άνθρωπος; Για ποιο λόγο τα δικαιώματά του αποκαλούνται *δικαιώματα του ανθρώπου*; Πώς μπορεί να εξηγηθεί αυτό το γεγονός; Από τη σχέση μεταξύ πολιτικού κράτους και κοινωνίας των ιδιωτών, από τη φύση της πολιτικής χειραφέτησης.

Πάνω απ’ όλα, επισημαίνουμε το γεγονός ότι τα λεγόμενα δικαιώματα του ανθρώπου, τα *droits de l’ homme* στη διάκρισή τους προς τα *droits de citoyen*, δεν είναι τίποτε άλλο παρά τα δικαιώματα του μέλους της κοινωνίας των ιδιωτών, δηλαδή τα δικαιώματα του εγωιστή ανθρώπου, του ανθρώπου που είναι αποσπασμένος από άλλους ανθρώπους και από την κοινότητα.» (Marx, 1975a: 162)

Δε χωρεί αμφιβολία. Ενώ ο Αγκάμπεν αρκείται να περιγράψει τη ‘γυμνή ζωή’ ως θεμέλιο του νεωτερικού κράτους, ο Μαρξ, πολύ πριν απ’ αυτόν, έχει προχωρήσει ήδη στην κοινωνική ανατομία αυτής της ‘γυμνής ζωής’. Στα όρια της δικής του βεβαίως εποχής, έχει συλλάβει τη ζωή του ‘εγωιστή ανθρώπου’. έχει κατανοήσει τη ‘γυμνή ζωή’ αυτής της

15. «Το κράτος καταργεί με τον τρόπο του διακρίσεις γέννησης, κοινωνικής βαθμίδας, παιδείας, απασχόλησης, όταν δηλώνει ότι *γέννηση, κοινωνική βαθμίδα, παιδεία, απασχόληση* αποτελούν *μη-πολιτικές* διακρίσεις, όταν διακηρύσσει, χωρίς αναφορές σε αυτές τις διακρίσεις, ότι κάθε μέλος του έθνους αποτελεί *ισότιμο* μέλος της εθνικής κυριαρχίας, όταν αντιμετωπίζει όλα τα στοιχεία της πραγματικής ζωής του έθνους από την οπτική γωνία του κράτους.» (Marx, 1975a: 153)

πολλαπλά αλλοτριούμενης ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία απεγνωσμένα επιδιώκει την επιβίωσή της στη βάση ενός *πολέμου όλων εναντίον όλων*, μιας σύγκρουσης που διαπερνά ‘απ’ άκρου εις άκρον’ την κοινωνία των ιδιωτών.¹⁶

Πόσο παρωχημένη είναι, λοιπόν, η διάκριση *homme-citoyen*, τη λειτουργικότητα της οποίας για την αστική κοινωνία εντόπισε και ανέλυσε ο Μαρξ, και τι θα μπορούσε να σημαίνει σήμερα η αντικατάστασή της από τη διάκριση *γυμνής ζωής-ταυτότητων*, που αντιπροτείνει ο Αγκάμπεν; Υποστηρίζω χωρίς επιφύλαξη ότι η πρόταση του Αγκάμπεν δε συνιστά *αναβάθμιση*, αλλά *υποβάθμιση* αν όχι ως προς την περιγραφική δύναμη, τουλάχιστον ως προς την ερμηνευτική της επάρκεια συγκρινόμενη προς αυτή του Μαρξ. Βυθίζεται στα θολά νερά της φιλοσοφικής *αφαίρεσης* η διάκριση ‘γυμνή ζωή-ταυτότητες’ που ο Αγκάμπεν εισηγείται αντί του ζεύγους ‘ιδιώτης-πολίτης’, που με διαύγεια συγκεκριμενοποιεί και αναλύει ο Μαρξ: «Τελικά, ο άνθρωπος ως μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών εκλαμβάνεται σαν άνθρωπος *στην κυριολεξία, homme* ως διακριτός από τον *citoyen*, καθότι είναι άνθρωπος στην αισθητή, ατομική, *άμεση* ύπαρξη, ενώ ο *πολιτικός* άνθρωπος είναι μόνον αφηρημένος, τεχνητός άνθρωπος, άνθρωπος ως *αλληγορικό, νομικό* πρόσωπο. Ο *πραγματικός* άνθρωπος αναγνωρίζεται μόνο στο σχήμα του *εγωιστικού* ατόμου, ο αληθινός άνθρωπος αναγνωρίζεται

16. Στο απόσπασμα που ακολουθεί αποτυπώνεται με αμεσότητα η μαρξική σύνδεση ζωής και πολέμου και δίνεται η δυνατότητα συσχετισμού αυτής της σύνδεσης προς εκείνη που επιχειρεί ο Αγκάμπεν: «Η ελεύθερη βιομηχανία και το ελεύθερο εμπόριο καταργούν την αποκλειστικότητα του προνομίου και, συνεπώς, την πάλη ανάμεσα σε προνομιούχες αποκλειστικότητες. [...] Παράγουν, έτσι, την καθολική πάλη ανθρώπου εναντίον ανθρώπου, ατόμου εναντίον ατόμου. Κατά τον ίδιο τρόπο, η *κοινωνία των ιδιωτών* ως όλον συνιστά αυτόν τον πόλεμο όλων των ατόμων μεταξύ τους, που δε διαχωρίζονται πλέον μεταξύ τους από τίποτε άλλο, παρά με βάση την *ατομικότητά* τους, και την καθολική αχαλίνωτη κίνηση των στοιχειακών δυνάμεων της ζωής, απελευθερωμένων από τα δεσμά των προνομίων.» (Marx, 1975c: 116)

μόνο στο σχήμα του *αφηρημένου* πολίτη.» (Marx, 1975a: 167)

Αν η 'γυμνή ζωή' του ανθρώπου δεν είναι και τόσο γυμνή, όπως επιμένει ο Αγκάμπεν, αλλά 'αισθητή' και 'άμεση' ζωή, που πάλλεται και σβήνει καθημερινά μέσα στην *υλικότητα* των συγκρούσεων της κοινωνίας των ιδιωτών, μέσα στην *πραγματικότητα* της ταξικής πάλης της αστικής κοινωνίας, όπως επέμενε ο Μαρξ ως *θεωρητικός της αλλοτρίωσης* και *κριτικός της πολιτικής οικονομίας*, τότε οφείλουμε να συμπεράνουμε: φαινόμενα όπως η δράση και, κυρίως, η από-δραση του πολίτη από τον πολιτικό βίο, η μαζική απο-πολιτικοποίηση που εκτυλίσσεται στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες, δεν μπορεί να γίνει κατανόηση διαμέσου της περιγραφής των απέλπιδων περιπλανήσεων του στα σύγχρονα 'στρατόπεδα συγκέντρωσης'.¹⁷ Αντιθέτως, για να συμβάλουμε στην ερμηνεία τέτοιων φαινομένων και, πολύ περισσότερο, στην αλλαγή του κόσμου, πρέπει να καταδυθούμε στη συγκεκριμένη πραγματικότητα της ζωής των ανθρώπων ως *ιδιωτών*, ως 'εγωιστικών ατόμων' και, εντέλει, να εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας στον ταξικό εμφύλιο, στον πόλεμο των κοινωνικών τάξεων

17. Σε μια ενδιαφέρουσα παρέμβασή του ο Παναγιώτης Σωτήρης (Σωτήρης, 2020), αν και αναγνωρίζει την αποτυχία του Αγκάμπεν να απαντήσει στην 'πρόκληση' του κορωνοϊού, εκφράζει την ανησυχία μήπως μια τέτοια αποτυχία συμπαράσχει σε μια γενικότερη απόρριψη την έννοια της βιοπολιτικής, που, σύμφωνα με τον ίδιο, αποτελεί «εξαιρετικά σημαντική συμβολή του Φουκώ στην εκ μέρους μας κατανόηση των αλλαγών που συνδέονται με το πέρασμα στην καπιταλιστική νεωτερικότητα.» Διακρίνοντας μάλιστα, και μια *δημιουργική* χρήση της βιοπολιτικής στο έργο του Αγκάμπεν, ο Σωτήρης επιχειρηματολογεί υπέρ μιας βιοπολιτικής 'εκ των κάτω', μιας δημοκρατικής η ακόμη και μιας κομμουνιστικής βιοπολιτικής. Κατά την εκτίμησή μου μια τέτοια υπόθεση εργασίας μπορεί να 'υπηρετηθεί' μόνο με το βαρύ και εν τέλει αβάστακτο τίμημα του εκλεκτικισμού. Η βιοπολιτική του Φουκώ, και μάλιστα στη 'βελτιωμένη' έκδοση του Αγκάμπεν, είναι ασύμβατη προς μια θεωρία του κομμουνισμού μαρξικής θεμελίωσης, στο έδαφος της οποίας μόνο μια σύγχρονη ανάπτυξη μαρξιστικών κριτικών της αλλοτρίωσης μπορεί και πρέπει να επιδιωχθεί.

που μάχονται προκειμένου να ικανοποιήσουν τα υλικά συμφέροντά τους.¹⁸

Όχι τυχαία, σχεδόν ταυτόχρονα με τη στράτευση του στην υπόθεση του κομμουνισμού, ο *μάχιμος* φιλόσοφος Μαρξ, διακρίνοντας μεταξύ *φαινομένου* και *ουσίας*, άρχισε να ικνηλατεί τη σχέση αλληλεξάρτησης οικονομίας και πολιτικής: «Στο σύγχρονο κόσμο, κάθε πρόσωπο είναι *ταυτόχρονα* μέλος της δουλκικής κοινωνίας και της πολιτείας. Ακριβώς η *δουλεία της κοινωνίας των ιδιωτών* αποτελεί *φαινομενικά* τη μέγιστη *ελευθερία* εξαιτίας του ότι συνιστά φαινομενικά την εξ ολοκλήρου αναπτυγμένη *ανεξαρτησία* του ατόμου που θαρρεί σα *δική του* ελευθερία την ανυπότακτη κίνηση, που [θαρρεί πως] δεν υποτάσσεται πλέον σε ένα κοινό δεσμό ή άνθρωπο, στα αποξενωμένα στοιχεία της ζωής του, όπως η ιδιοκτησία, η βιομηχανία, η θρησκεία κτλ., ενώ στην πραγματικότητα αυτή είναι η πλήρως αναπτυγμένη δουλεία και απο-ανθρωποποίησή του. [...]

Η *αναρχία* είναι ο νόμος της κοινωνίας των ιδιωτών, χειραφετημένη από τα δικαστικά προνόμια, και η *αναρχία της κοινωνίας των ιδιωτών* αποτελεί τη βάση του σύγχρονου *δημόσιου συστήματος*, όπως ακριβώς το δημόσιο σύστημα, με τη σειρά του, αποτελεί εγγύηση αυτής της αναρχίας. Στον ίδιο μεγάλο βαθμό, που τα δύο αντιτίθενται μεταξύ τους, προσδιορίζονται επίσης μεταξύ τους.» (Marx, 1975c: 116-117)

Δεν εκπλήσσει βεβαίως η μαρξική συσχέτιση *κοινωνίας των ιδιωτών*, δι-

18. Με κείμενο τρόπο σχολιάζει ο Κολατρέλλα: «Τελικά, ο Αγκάμπεν, στη δική του κατανόηση του *hominis sacri* εμφανίζεται να κάνει το πιο προφανές σημείο, αντιληπτό τουλάχιστον σε οποιονδήποτε εξοικειωμένο με το έργο είτε του Μαρξ είτε του Πολάνυι [Polanyi], ότι δηλαδή ένα ανθρώπινο ον που έχει υποβιβαστεί σε γυμνή ζωή, σε απλή φυσική ύπαρξη χωρίς δικαιώματα και εχέγγυα, μακράν του να είναι μια περιθωριακή φιγούρα, ένα καναρίνι σε ορυχείο, αποτελεί αντιθέτως την ανθρώπινη συνθήκη της πλειοψηφίας του πληθυσμού υπό καθεστώς καπιταλισμού. [...] Με ποιο τρόπο ο *homo sacer* διαφοροποιείται από τον 'χωρίς δικαιώματα και ελευθερία' προλετάριο, που υπήρχε πάντα στον καπιταλισμό;» (Colatrella, 2011: 107)

επόμενης από το νόμο της *αναρχίας*, και *πολιτείας* ως ‘σύγχρονου δημόσιου συστήματος’, ο ρόλος του οποίου είναι η διασφάλιση αυτού ακριβώς του ‘βασιλείου της αναρχίας’. Προβληματίζει, όμως, η αγνόηση αυτής της συσχέτισης από κριτικούς της νεωτερικότητας όπως ο Αγκάμπεν. Έχει ανατραπεί άραγε στις μέρες μας ο δομικός προσδιορισμός της πολιτικής από την οικονομία; Τι ανέδειξε άραγε και τι εξακολουθεί να αναδεικνύει, και μάλιστα με δραματικό τρόπο, η αντιμετώπιση της πανδημίας του κορωνοϊού, αν όχι την πολύμορφη εξάρτηση του *κράτους*, –κατεξοχήν του δημόσιου συστήματος υγείας– από τις σύγχρονες *κοινωνίες των ιδιωτών* που δεν παύουν να σπαράσσονται από τις αντιθέσεις τους;

Πώς είναι στ’ αλήθεια δυνατόν να αποφύγει κανείς την παγίδευσή του στην εικονική πραγματικότητα των θεωριών της *συνωμοσίας* και της *επινόησης* της πανδημίας, αν δε μελετά συστηματικά την *αναρχία* του παγκόσμιου –και εσωτερικά ασύμμετρα εξελισσόμενου– καπιταλισμού, καθώς και τη συνάφειά της με το κρατικό σύστημα εξουσίας στις *εθνικές εκφάνσεις* του, αλλά και σε διεθνές επίπεδο; Πώς είναι δυνατόν να αποφευχθεί ο εγκλωβισμός σε μια ρηκή περιγραφή και καταγγελία της αναστολής ζωτικών ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων με αφετηρία αυτή τη φορά τον COVID-19, αν δε γίνεται προηγουμένως δεκτό ότι τα κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα υπάγονται ουσιαστικά στη λογική και στις πρακτικές της *οικονομικής* λειτουργίας του σύγχρονου κεφαλαιοκρατικού συστήματος; Εφόσον, όπως υποστήριξε ο Μαρξ, η κεφαλαιοκρατική οικονομία αποδεικνύεται δομικά *υπεύθυνη* για τον αποκλειστικά *τυπικό* χαρακτήρα των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, θα έπρεπε να είναι και σήμερα προφανές ότι ο αγώνας για την *ουσιαστική* κατοχύρωση τους απαιτεί το σχεδιασμό και την ανάπτυξή του με όρους κριτικής πολιτικής οικονομίας του καπιταλισμού της εποχής μας.¹⁹

19. Αξίζει ίσως να επισημανθεί ότι, και *πριν* ακόμη λειτουργήσει ως κριτικός της πολιτικής οικονομίας

Κάτι τέτοιο δεν ισχύει όμως για τον Αγκάμπεν. Χωρίς τα απαραίτητα εξηγητικά ‘ανοίγματα’ και αιτιολογικές αναζητήσεις στο χώρο των *οικονομικών* και *οικολογικών* όρων παραγωγής της ζωής, η αλληλουχία των παρεμβάσεών του στην κρίση του κορωνοϊού παραμένει δέσμια στην επιχειρηματολογία που διαχρονικά υποστηρίζει ο φιλόσοφος της ‘κατάστασης εξαίρεσης’. Όπως και η κρατική αντιμετώπιση της τρομοκρατίας στο σχετικά πρόσφατο παρελθόν, έτσι και η *επινόηση* της επιδημίας του COVID-19, στη συνέχεια, αν πιστέψουμε τον Αγκάμπεν, στοχεύει και ωθεί προς την περαιτέρω μετάπτωση του πολιτικού βίου σε γυμνή ζωή, του πολίτη σε πρόσφυγα, της κοινωνίας σε στρατόπεδο. Πρόκειται για διαδικασία ανθρωπολογικά και πολιτικά αυτοαναφορική, εσωτερικά ανατροφοδοτούμενη και με αυτή την έννοια μόνιμη. Άλλωστε, όπως σημείωνε και σε μια από τις συνεντεύξεις του πριν μερικά χρόνια, η κρίση ως ‘εσωτερικός κινητήρας’ του καπιταλισμού «δεν είναι πλέον παροδική [...], είναι συνεχώς παρούσα, αφότου, όπως κάθε μηχανισμός εξαίρεσης, επιτρέπει στις αρχές να επιβάλλουν μέτρα που δεν μπορούσαν ποτέ να ληφθούν σε κανονικές περιόδους.» (Agamben, 2016b: 95)

VI. Ως δραστική αφορμή, ως *καταλύτης*, ο κορωνοϊός συντέινει, πέραν των άλλων, στο να αποκαλυφθεί με τον πλέον παραστατικό τρόπο το ερμηνευτικά αβάσιμο θεωρήσεων όπως αυτή του Αγκάμπεν, που περιορίζουν ασφυκτικά

as, ο Μαρξ είχε προσδιορίσει το στρατηγικό *αίτημα* ενός τέτοιου αγώνα για *πραγματική* ζωή, προαναγγέλλοντας τη δική του αντίληψη του κομμουνισμού: «Μόνον όταν ο *πραγματικός, ατομικός άνθρωπος* απορροφήσει στον εαυτό του τον αφηρημένο πολίτη, και ως ατομικό ανθρώπινο ον έχει καταστεί ανθρώπινο είδος στην καθημερινότητά του, στην ειδικότερη εργασία του, και στην ειδικότερη κατάστασή του, μόνον όταν ο άνθρωπος έχει αναγνωρίσει και οργανώσει τις ‘ίδιες δυνάμεις’, και συνεπώς δεν ξεχωρίζει πλέον την κοινωνική δύναμη από τον εαυτό του στο σχήμα της πολιτικής εξουσίας, μόνο τότε η ανθρώπινη χειραφέτηση θα έχει επιτευχθεί.» (Marx, 1975a: 168 –έμφαση δική μου)

το φιλοσοφικό βλέμμα στη σφαίρα του πολιτικού. Τέτοιου τύπου θεωρήσεις δε βλέπουν τίποτε άλλο στις αποφάσεις του κράτους υπό καθεστώς έκτακτης ανάγκης, παρά τη βούληση και δράση του συστήματος πολιτικής εξουσίας, προκειμένου αυτό να εξασφαλίσει την οργάνωση της κοινωνίας ως ‘στρατοπέδου’ και τον πλήρη έλεγχο της ‘γυμνής ζωής’ των κατάδικων.²⁰ Είναι χαρακτηριστικό, από αυτή την άποψη, ότι ο Αγκάμπεν, αντιμετωπίζοντας την πανδημία του COVID-19 σαν προϊόν επιπόνησης με σκοπό, από την πλευρά των κρατούντων, την επέκταση και αναβάθμιση των σύγχρονων ‘στρατοπέδων συγκέντρωσης’, δεν μπόρεσε καν στον κόπο να αναρωτηθεί για τις βαριές συνέπειες των μέτρων ‘έκτακτης ανάγκης’ στην οικονομική λειτουργία του παγκόσμιου καπιταλισμού.

Ματαιώς ο Μάρκο ντ’ Εράμο [Marco d’ Eramo] επέλεξε να υπενθυμίσει στον Αγκάμπεν τα λόγια του Σουηδού μεγαλοβιομήχανου Βάλλενμπεργκ [Wallenberg], όπως αυτά είχαν αποτυπωθεί στις σελίδες των *Financial Times*: «Θα υπάρξουν κοινωνικο-οικονομικές συνέπειες: δραματική ανεργία. Πολίτες θα υποφέρουν δραματικά: αρκετοί θα πεθάνουν, άλλοι θα νιώσουν τρομακτικά.» (Milne, 2020)

Εύλογα θα οδηγηθεί, λοιπόν, στο συμπέρασμα ο κριτικός του Αγκάμπεν: «Ενώ οι φιλόσοφοι ανησυχούν ότι οι κυβερνήτες μας εκμεταλλεύονται την επιδημία, για να επιβάλουν βιοπολιτική πειθαρχία, η ίδια η άρχουσα τάξη δείχνει να έχει την αντίθετη έγνοια. [...] Ενώ οι φιλόσοφοι αντιμετωπίζουν τα μέτρα κατά της μόλυνσης –καραντίνες, κλειστά σύνορα, περιορισμοί στις δημόσιες συγκεντρώσεις– ως απειλητικό ελεγκτι-

κό μηχανισμό, οι κυρίαρχοι φοβούνται ότι τα lockdown θα υπονομεύσουν το δικό τους έλεγχο.» (D’ Eramo, 2020: 23)

Με άλλα λόγια, ενώ οι καπιταλιστικές τάξεις και οι διεθνείς οργανισμοί τους εναγωνίως αναζητούν τρόπους ώστε η υγειονομικά αναγκαία λήψη περιοριστικών μέτρων να αμβλύνει τα ολέθρια πλήγματα στην οικονομική δραστηριότητα και, κατ’ επέκταση, στα οικονομικά συμφέροντά τους, οι *φιλόσοφοι* –ακριβέστερα όσοι από αυτούς, όπως ο Αγκάμπεν, στηρίζουν τον *αντι-καπιταλιστικό* λόγο τους στο βασίλειο της απόλυτης αυτονομίας του πολιτικού– έχουν χάσει την επαφή με την πραγματικότητα. «Το κύριο σημείο που αγνοεί ο Αγκάμπεν», γράφει ο ντ’ Εράμο, είναι το γεγονός ότι «η κυριαρχία δεν είναι μονοδιάστατη. Δεν είναι μόνον έλεγχος και επίβλεψη–είναι επίσης εκμετάλλευση και απόσπαση [υπεραξίας, κέρδους –σημείωση δική μου]. Μια στάλα Μαρξ, στην κορυφή του Σμιτ, δε θα έβλαπτε την ανάλυση του [Αγκάμπεν]». (D’ Eramo, 2020: 26)

Πράγματι, στο φιλοσοφικό έργο, αλλά και στις παρεμβάσεις του Αγκάμπεν στην ιστορική συγκυρία, η *κυριαρχία*, όπως άλλωστε και η προσέγγιση της *γυμνής ζωής*, καταλήγει μονοσήμαντη εφόσον η ερμηνεία της πολιτικής έχει βίαια αποκοπεί από εκείνη της οικονομίας.²¹ Καμία έκπληξη, συνεπώς, για το ότι ο μετα-μαρξισμός του Αγκάμπεν δεν μπορεί να υποδεχθεί στους κόλπους του ούτε ‘μια στάλα’ Μαρξ. Όπως υποστήριξε ήδη, ο Ιταλός διανοητής *συνομιλεί* με τον Μαρξ, μόνο για να καταδείξει το παρωχημένο των αναλύσεών του, *παρακάμπτοντας* τη μαρξική κατανόηση της σχέσης οικονομίας

20. Ορθά ο Ρενάτο Κρίστι [Renato Cristi] επισμαίνει ότι ο Αγκάμπεν, όπως μαρτυρά και η παρέμβασή του στη συγκυρία της επιδημίας του COVID-19, αποφεύγει να διακρίνει μεταξύ επιμέρους μορφών κράτους στο πλαίσιο της θεωρίας του για το κράτος έκτακτης ανάγκης. Ο Κρίστι αναδεικνύει από την πλευρά του τη σημασία της διάκρισης διοικητικού και εκτελεστικού κράτους, σε αντιστοίχιση μάλιστα προς διαφορετικές πολιτικές αντιμετώπισης της πανδημίας. (Cristi, 2020)

21. Στην ίδια κατεύθυνση, ο Στήβεν Κολατρέλλα σημειώνει: «Αυτό που λείπει στο έργο του Αγκάμπεν [...] είναι οποιαδήποτε κατανόηση της σχέσης μεταξύ πολιτικής και οικονομίας, ή των ταξικών δυνάμεων ως προς τις ιστορικές εκδηλώσεις τους, καθώς και οποιοσδήποτε δεσμός μεταξύ πολιτικών ελευθεριών και εγγυήσεων της ζωής, όπως και ελέγχου επί αυτής. Αυτή η αποτυχία οδηγεί στη μεγάλη αδυναμία οποιασδήποτε ανάλυσης που βασίζεται στην αυτονομία της πολιτικής –στην πλήρη ανικανότητά της να εξηγήσει για ποιο λόγο συμβαίνει κάτι, παρά να μας δείξει ότι υπάρχει.» (Colatrella, 2011: 103)

και πολιτικής, ακόμη και σε μια περίοδο, που οι ναυαρχίδες της αστικής δημοσιογραφίας, όπως και το διεθνές ακαδημαϊκό κατεστημένο, με τους δικούς τους βεβαίως τρόπους και για τους δικούς τους λόγους, αναγνωρίζουν την *επιστημονική βαρύτητα του Μαρξ ως ανατόμου του καπιταλιστικού σχηματισμού*. Παραφράζοντας προς στιγμήν την κριτική διατύπωση του Μαρξ για τον Μπακούνιν, θα μπορούσαμε να σχολιάσουμε: «Ο Αγκάμπεν δεν αντιλαμβάνεται σχεδόν τίποτε για την κοινωνική δυναμική, μόνο την πολιτική ρητορική της. Οι οικονομικές συνθήκες δεν υπάρχουν γι' αυτόν.»²²

Το σημαντικότερο, ωστόσο, σχετικά με το έργο του μετα-νεωτερικού φιλοσόφου, δεν είναι η παραγνώριση του Μαρξ ως κριτικού του καπιταλισμού και της οικονομίας του· είναι, επί της ουσίας, η από την πλευρά του Αγκάμπεν αγνόηση εκ μέρους του αυτού καθαυτού του καπιταλισμού ως κοινωνικο-οικονομικού πλαισίου ανάλυσης. Ο τρόπος, με τον οποίο ο στοχαστής της 'γυμνής ζωής' και της 'κατάστασης εξαίρεσης' αντιμετώπισε φιλοσοφικά και πολιτικά την πανδημία του COVID-19, είναι αποκαλυπτικός των ερμηνευτικών αδιεξόδων, στα οποία οδηγεί ακόμη και τους πλέον οξύνους και ευρηματικούς μετα-μοντέρνους και μετα-μαρξιστές θεωρητικούς, το πάθος της καινοτομίας και της επινόησης.²³

Οι επιδημίες δεν είναι βεβαίως νέο φαινόμενο. Ιστορικά πρωτότυπες στην

εποχή του διεθνοποιημένου καπιταλισμού, στη δική μας εποχή, είναι ίσως οι μορφές με τις οποίες εκδηλώνονται και, από ορισμένες τουλάχιστον απόψεις, οι μέθοδοι με τις οποίες αντιμετωπίζονται *ιατρικά και πολιτικά*. Πώς αλλιώς θα μπορούσε να συμβεί; Ο καπιταλισμός ως εξελισσόμενος κοινωνικός σχηματισμός προσδιορίζει και επαναπροσδιορίζει, προσδιορίζεται και επαναπροσδιορίζεται από τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Αυτή η σχέση δε θα μπορούσε να είναι ποτέ *κοινωνικά ουδέτερη*. Δε διαμορφώνεται *ανεξάρτητα* από τον τρόπο οργάνωσης της κοινωνικής ζωής των ανθρώπων, από την ίδια τη μορφή και το περιεχόμενο του κοινωνικού συστήματος. Με αυτή την έννοια, το ζήτημα του συσχετισμού καπιταλισμού και πανδημίας δε συνιστά αποκύημα φαντασίας, αλλά αντικείμενο διαρκούς και επίπονης ερευνητικής μελέτης. Δεν είναι παράγωγο εικονικής, αλλά σκληρής κοινωνικής, οικο-νομικής και ταυτόχρονα οικο-λογικής πραγματικότητας. Συμπυκνώνει στον πυρήνα του το βαρύτατο *οντολογικό* φορτίο της ιστορικά διαμορφούμενης και μεταλλασσόμενης σχέσης του ανθρώπου με τη φύση, του μεταβολισμού φύσης και ανθρώπου, όπως ακριβώς το περιέγραφε σε κάποια χειρόγραφα του στο Παρίσι στα 1844 ένας νεαρός κομμουνιστής κριτικός του καπιταλισμού: «Η φύση είναι το *ανόργανο σώμα* του ανθρώπου – η φύση, δηλαδή, στο βαθμό που δεν είναι η ίδια ανθρώπινο σώμα. Ο άνθρωπος ζει από τη φύση – σημαίνει ότι η φύση είναι το *σώμα* του, με το οποίο πρέπει να παραμένει σε διαρκή αλληλεπίδραση, αν δε σκοπεύει να πεθάνει. Το ότι η φυσική και πνευματική ζωή του ανθρώπου συνδέεται με τη φύση σημαίνει απλά ότι η φύση συνδέεται με τον εαυτό της, καθότι ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης.» (Marx, 1975b: 276)

Εν έτει 2020, ο Αγκάμπεν και ούκ ολίγοι αντι-καπιταλιστές ακτιβιστές, που άμεσα ή έμμεσα, ομολογημένα ή ανομολόγητα, εμπνέονται από την επιχειρηματολογία του, δείχνουν να έχουν λησμονήσει ή να θεωρούν παρωχημένη

22. Η κριτική διατύπωση του Μαρξ για τον Μπακούνιν είναι η εξής: «Δεν αντιλαμβάνεται σχεδόν τίποτε για την κοινωνική επανάσταση, μόνο την πολιτική ρητορική της. Οι οικονομικές συνθήκες δεν υπάρχουν γι' αυτόν.» (Marx, 1989: 518)

23. Δικαιολογημένα διερωτάται ο μαρξιστής μελετητής του έργου του Αγκάμπεν: «Σε τελική ανάλυση, ο Αγκάμπεν δεν έβαλε το κάρο μπροστά από το άλογο: Αγνώνοντας τον καπιταλισμό, την πρωταρχική του συσσώρευση και την εντατικοποίηση της καταπίεσης εναντίον της οργανωμένης αντίστασης, όταν οι ταξικοί αγώνες εναντίον της εκμετάλλευσης φθάνουν σε υψηλά επίπεδα, ο Αγκάμπεν δεν έχει [πλέον] αποτύχει να εξηγήσει οποιοδήποτε από τα φαινόμενα που συμβαίνουν και ορθά τον απασχολούν;» (Colatrella, 2011: 116)

τη μαρξική κριτική του καπιταλισμού. Το κόστος αυτής της επιλογής είναι βαρύ: στο μέτρο που οι αντι-καπιταλιστικές συγκρούσεις εκφυλίζονται σε (βιο)πολιτική ρητορική, στο βαθμό που η κρατική πολιτική αντιμετωπίζεται 'γυμνά' σαν πολιτική του κράτους εν γένει και όχι ει-

δικά του κράτους της αστικής τάξης και των συμμάχων της, ακόμη και μια πανδημία, όπως αυτή του COVID-19, δεν είναι δυνατόν να λειτουργήσει ερμηνευτικά και να αξιοποιηθεί πολιτικά ως πειστήριο για το ασύμβατο καπιταλισμού και ζωής. **T**

b

Agamben, G. (2007), *Κατάσταση εξαιρέσεως. 'Όταν η έκτακτη ανάγκη' μετατρέπει την εξαιρέση σε κανόνα*, (Μετάφραση: Μαρία Οικονομίδου), Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

Agamben, G. (2012), Συνέντευξη στην ΕΤ3 (πλήρες κείμενο), (15 Αυγούστου 2012) <https://nomadicuniversality.com/2012/08/15/%CE%B1%CE%B3%CE%BA%CE%AC%CE%BC%CF%80%CE%B5%CE%BD-%CE%B7-%CF%83%CF%85%CE%BD%CE%AD%CE%BD%CF%84%CE%B5%CF%85%CE%BCE%CE%B7-%CF%83%CF%84-%CE%B7%CE%BD-%CE%B5%CF%843-%CF%80%CE%BB%CE%AE%CF%81%CE%B5%CF%82/>

Agamben, G. (2016a), *Homo Sacer. Κυρίαρχη και γυμνή ζωή*, (Μετάφραση: Παναγιώτης Τσιαμούρας. Επιμέτρο: Φιλήμονας Πατάκης), Αθήνα: Εκδόσεις Εξάρχεια.

Agamben, G. (2016b), «Η σκέψη είναι το θένος του απελλισμένου» [Συνέντευξη-17 Ιουνίου 2014], στο G. Agamben, *ΣΤΑΣΙΣ. Ο εμφύλιος πόλεμος ως πολιτικό παράδειγμα. Homo Sacer, II, 2*, Αθήνα: Εκδόσεις Κουκκίδα.

Agamben, G. (2019a), «Μέσα χωρίς σκοπό», στο Τζ. Αγκάμπεν, *Μέσα χωρίς σκοπό. Σημειώσεις για την πολιτική & Τι είναι μια διάταξη*, (Μετάφραση, επιμέλεια: Αθηνά Παπαναγιώτου, Θάνος Ζαρταλούδης), Αθήνα: Εκδόσεις νήσος.

Agamben, G. (2019b), «Σε αυτήν την εξορία. Ιταλικό ημερολόγιο 1992-94», στο Τζ. Αγκάμπεν, *Μέσα χωρίς σκοπό. Σημειώσεις για την πολιτική & Τι είναι μια διάταξη*, (Μετάφραση, επιμέλεια: Αθηνά Παπαναγιώτου, Θάνος Ζαρταλούδης), Αθήνα: Εκδόσεις νήσος.

Agamben, G. (2019c), «Τι είναι μια διάταξη;», στο Τζ. Αγκάμπεν, *Μέσα χωρίς σκοπό. Σημειώσεις για την πολιτική & Τι είναι μια διάταξη*, (Μετάφραση, επιμέλεια: Αθηνά Παπαναγιώτου, Θάνος Ζαρταλούδης), Αθήνα: Εκδόσεις νήσος.

Agamben, G. (2020a), "The Invention of an Epidemic", (February 26, 2020) <http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>

Agamben, G. (2020b), "Clarifications", (March 17, 2020)

<https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications/>

Agamben, G. (2020c), "Reflections on the plague", (March 27, 2020) <http://www.journal-psychoanalysis.eu/reflections-on-the-plague/>

Colatrella, St. (2011), "Nothing Exceptional: Against Agamben", *Journal for Critical Education Policy studies*, vol. 9, no. 1, p. 96-125.

Cristi, R. (2020), "Pandemics and Philosophy", <http://www.journal-psychoanalysis.eu/pandemics-and-philosophy/>

D' Eramo, M. (2020), "The Philosopher's Epidemic", *New Left Review*, 122 (March-April 2020), p. 23-28.

Foucault, M. (2008), *The Birth of Biopolitics. Lectures at The Collège De France, 1978-79*, (Edited by Michel Senellart. Translated by Graham Burchell), Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Hardt, M. – Negri A. (2002), *Αυτοκρατορία*, (Μετάφραση: Νεκτάριος Καλαϊτζής), Αθήνα: Εκδόσεις Scripta.

Illetterati, L. (2020), "Dal contagion alla vita. E ritorno. Ancora in margine alle parole di Agamben", <http://www.leparoleelece.it/?p=38033>

Marx, K. (1975a), *Για το εβραϊκό ζήτημα*, στο K. Marx & F. Engels, *Collected Works*, vol. 3, Moscow: Progress Publishers.

Marx, K. (1975b), *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, στο K. Marx & F. Engels, *Collected Works*, vol. 3, Moscow: Progress Publishers.

Marx, K. (1975c), *Η Αγία Οικογένεια*, στο K. Marx & F. Engels, *Collected Works*, vol. 3, Moscow: Progress Publishers.

Marx, K. (1996), *Το Κεφάλαιο, I*, στο K. Marx & F. Engels, *Collected Works*, vol. 35, Moscow: Progress Publishers.

Marx, K. (1998), *Το Κεφάλαιο, III*, στο K. Marx & F. Engels, *Collected Works*, vol. 35, Moscow: Progress Publishers.

Milne, R. (2020), "Coronavirus 'medicine' could trigger breakdown", *Financial Times*, 26 March 2020.

Sotiris, P. (2020), "Against Agamben: Is a democratic biopolitics possible?", (31 March 2020), <http://www.historicalmaterialism.org/blog/against-agamben-democratic-biopolitics-possible>

Τσίρος, Ν. (2016), «Η έννοια της κατάστασης εξαιρέσεως στο έργο του Giorgio Agamben: μια κριτική αποτίμηση», *Θέσεις*, τεύχος 137 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2016) http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1354&Itemid=29

Χρύσης, Α. (2014), *Ο Marx της δημοκρατίας*, Αθήνα: Εκδόσεις ΚΨΜ.

Χρύσης, Α. (2020), *Ο Marx του κομμουνισμού*, Αθήνα: Εκδόσεις ΚΨΜ.

–, (2020), «Κορωνοϊός και φιλόσοφοι», *Ευρωπαϊκή Επιθεώρηση Ψυχανάλυσης*, στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>