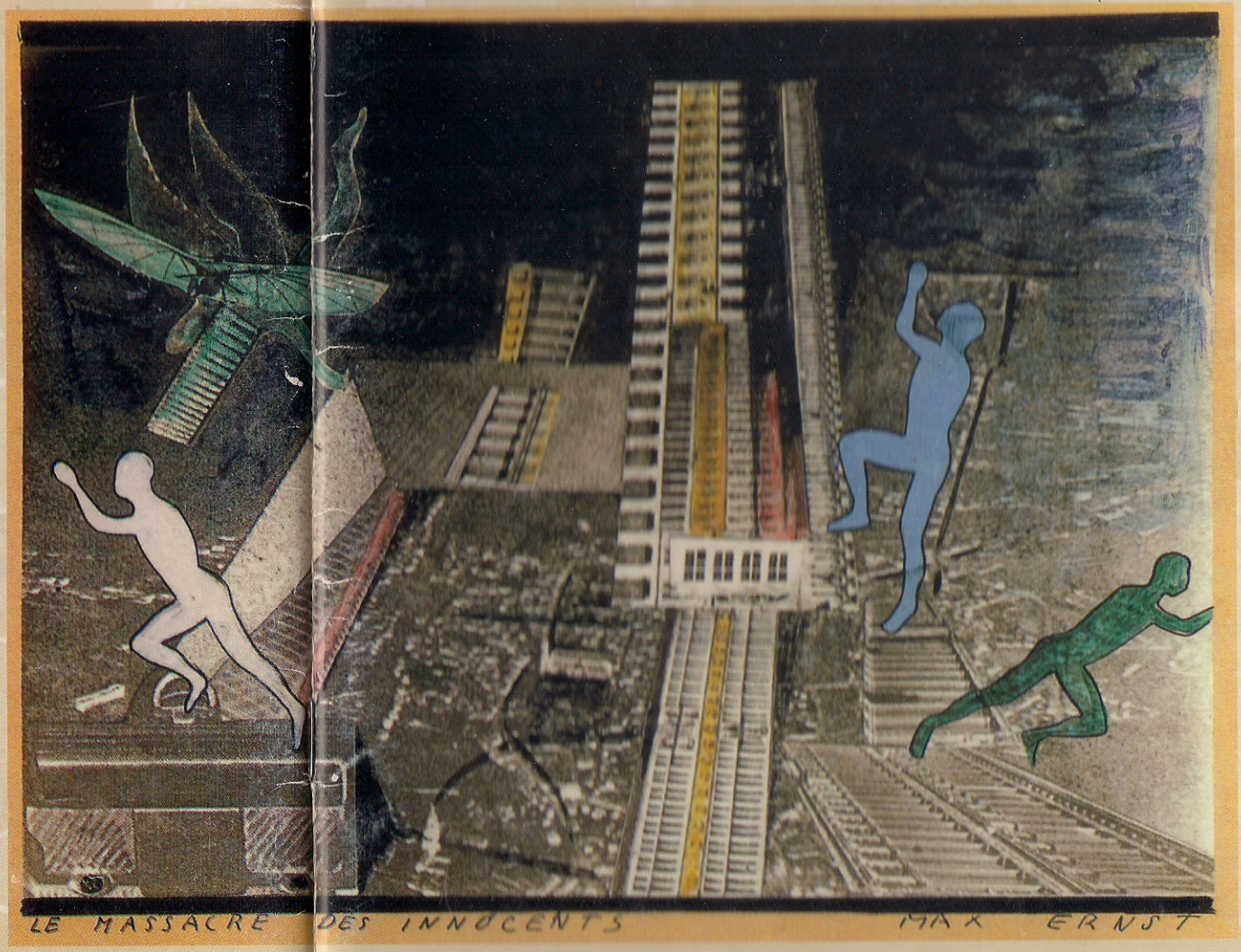
«... Το πρώτο έχει να κάνει μ' ένα ιστορικό ζήτημα: η κατάσταση εξαίρεσης ή έκτακτης ανάγκης έχει καταστεί σήμερα παράδειγμα διακυβέρνησης. Ενώ αρχικά κατανοούνταν σαν κάτι το ασυνήθιστο, μια εξαίρεση, η οποία μπορούσε να ισχύσει μόνο για μια περιορισμένη χρονική περίοδο, μέσω του ιστορικού μετασχηματισμού της κατέστη φυσιολογική μορφή διακυβέρνησης. Ήθελα να δείξω τις συνέπειες αυτής της αλλαγής σε σχέση με το κράτος και τις δημοκρατίες στις οποίες ζούμε. Το δεύτερο είναι φιλοσοφικής φύσεως και ασχολείται με την παράξενη σχέση μεταξύ της ύπαρξης και της απουσίας του νόμου, μεταξύ νόμου και ανομίας. Η κατάσταση εξαίρεσης εγκαθιδρύει μια κρυφή αλλά θεμελιώδη σχέση μεταξύ της ύπαρξης και της απουσίας νόμου. Είναι κάτι το κενό, το άγραφο, όμως αυτός ο κενός χώρος είναι συστατικός του νομικού συστήματος».

Βρήκαμε και παρουσιάζουμε εδώ μερικές πρόσφατες συνεντεύξεις κι ένα κείμενο του σπουδαίου διανοητή Τζόρτζιο Αγκάμπεν, σε σχέση με τα ζητήματα που τον απασχολούν εσχάτως: κατάσταση εξαίρεσης, σύγχρονο δίκαιο και νομιμοποίηση των βασανιστηρίων, η σχέση της πολιτικής και της οικονομίας με τη θεολογία, τα κοινωνικά κινήματα και η προσπάθεια ορισμού τους. Βοηθούν, πιστεύουμε, στη μελέτη και του δικού μας κοινωνικού πεδίου του ανταγωνισμού, αφού και εδώ «μάλλον χρειάζεται να ξανασκεφτούμε εξαρχής την προνομιακή σχέση μεταξύ βίας και δικαίου, που καθορίζει την κρατική τάξη. Και ταυτοχρόνως, να σκεφτούμε τις συνθήκες που θα καθιστούσαν δυνατή μια μορφή της ζωής στην οποία δεν θα ήταν ποτέ δυνατό να υπάρξει μέσω του διαχωρισμού, όπως συμβαίνει στα βασανιστήρια, κάτι σαν τη γυμνή ζωή»

Έργο εξωφύλλου: Max Ernst, *Η σφαγή των αθώων* (1920)



Giorgio Agamben

Η ΕΞΑΙΡΕΣΗ ΚΑΙ ΟΙ ΚΑΝΟΝΕΣ

Άρθρο 46

Giorgio Agamben

Η ΕΞΑΙΡΕΣΗ ΚΑΙ ΟΙ ΚΑΝΟΝΕΣ

Άρθρο 46

Η παρούσα συλλογή συνεντεύξεων και κειμένων του *Giorgio Agamben* μεταφράστηκε από τον Παναγιώτη Καλαμαρά, στοιχειοθετήθηκε και σελιδοποιήθηκε από τον Λεωνίδα Μαρσιανό και κυκλοφόρησε από το Άρθρο 46 τον Μάη του 2005 στην πόλη της Αθήνας σε περιορισμένο αριθμό αντιτύπων, με την ρήτρα της ελεύθερης χρήσης των κειμένων αποκλειστικά για τους σκοπούς των κινημάτων του κοινωνικού ανταγωνισμού και τη θερμή παράκληση αναφοράς των πηγών.

ΖΩΗ, ΕΡΓΟ ΤΕΧΝΗΣ ΧΩΡΙΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ: Η ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΕΞΑΙΡΕΣΗΣ, Η ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΤΗΣ ΑΤΑΞΙΑΣ ΚΑΙ Η ΙΔΙΩΤΙΚΗ ΖΩΗ

Η παρακάτω συνέντευξη του Τζόρτζιο Αγκάμπεν δόθηκε στον Ούλριχ Ράουφ στις 4 Μάρτη 2004 και δημοσιεύθηκε στην αγγλόφωνη επιθεώρηση German Law Journal, *νο 5 (1η Μάη 2004).*

ΕΡΩΤΗΣΗ: Το τελευταίο σου βιβλίο *Η Κατάσταση Εξαίρεσης* κυκλοφόρησε προσφάτως στα γερμανικά. Είναι μια ιστορική και νομικο-ιστορική ανάλυση μιας έννοιας που, καταρχήν, συνδέεται με τον Καρλ Σμιτ. Τι σημαίνει για σένα αυτή η έννοια στο σχέδιο σου για τον *Homo Sacer* [1];

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Η *Κατάσταση Εξαίρεσης* ανήκει σε μια σειρά γενεαλογικών δοκιμίων που ακολούθησαν το *Homo Sacer* και όλα μαζί θα αποτελέσουν μια τετραλογία. Σχετικά με το περιεχόμενό του, ασχολείται κυρίως με δύο πράγματα. Το πρώτο έχει να κάνει μ' ένα ιστορικό ζήτημα: η κατάσταση εξαίρεσης ή έκτακτης ανάγκης έχει καταστεί σήμερα παράδειγμα διακυβέρνησης. Ενώ αρχικά κατανοούνταν σαν κάτι το ασυνήθιστο, μια εξαίρεση, η οποία μπορούσε να ισχύσει μόνο για μια περιορισμένη χρονική περίοδο, μέσω του ιστορικού μετασχηματισμού της κατέστη σήμερα φυσιολογική μορφή της διακυβέρνησης. Ήθελα να δείξω τις συνέπειες αυτής της αλλαγής σε σχέση με το κράτος και τις δημοκρατίες στις οποίες ζούμε. Το δεύτερο είναι φιλοσοφικής φύσεως και ασχολείται με την παράξενη σχέση μεταξύ της ύπαρξης και της απουσίας του νόμου, μεταξύ νόμου και ανομίας.

Η κατάσταση εξαίρεσης εγκαθιδρύει μια κρυφή, αλλά θεμελιώδη σχέση μεταξύ της ύπαρξης και της απουσίας νόμου. Είναι κάτι το κενό, το άγραφο, όμως αυτός ο κενός χώρος είναι συστατικός του νομικού συστήματος.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Έχεις γράψει ήδη στο *Homo Sacer* ότι το παράδειγμα της κατάστασης εξαίρεσης εμφανίστηκε στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, ή τέλος πάντων ότι αντιστοιχεί στο φαινόμενο των στρατοπέδων συγκέντρωσης. Η οργισμένη φωνή σου τον περασμένο χρόνο σε σχέση με την εφαρμογή αυτής της έννοιας στις Ηνωμένες Πολιτείες, στην αμερικανική πολιτική, ήταν, όπως αναμενόταν, ηχηρή. Πιστεύεις ακόμη στην ορθότητα της κριτικής σου;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Σε σχέση με την εφαρμογή της κατάστασης εξαίρεσης στη συγκεκριμένη περίπτωση και η έκδοση του βιβλίου μου για το Άουσβιτς [2] προκάλεσε παρόμοιες διαμαρτυρίες. Αλλά δεν είμαι ιστορικός. Δουλεύω με παραδείγματα και το παράδειγμα είναι κάτι σαν υπόδειγμα, ένα ιστορικά μοναδικό φαινόμενο. Όπως ήταν για τον Φουκώ το πανοπτικόν [3], έτσι είναι για μένα ο *homo sacer* ή η κατάσταση εξαίρεσης. Χρησιμοποιώ λοιπόν το παράδειγμα για να ομαδοποιήσω μια μεγάλη κατηγορία φαινομένων, αλλά και προκειμένου να κατανοήσω μια ιστορική δομή, ανάλογη μ' αυτές του Φουκώ, ο οποίος ανέπτυξε τον «πανοπτισμό» του μέσω του πανοπτικού [4]. Αλλά αυτού του είδους η ανάλυση δεν πρέπει να συγχέεται με την κοινωνιολογική έρευνα.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Παρόλα αυτά, κάποιοι σοκαρίστηκαν από τη σύγκρισή σου, γιατί έμοιαζε να εξισώνει της αμερικανική με τη ναζιστική πολιτική.

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Μα μιλώ για τους φυλακισμένους του Γκουαντάναμο, των οποίων η νομική τους κατάσταση μπορεί να συγκριθεί άνετα μ' αυτή των ναζιστικών στρατοπέδων. Οι κρατούμενοι του Γκουαντάναμο δεν έχουν την ιδιότητα του αιχμάλωτου πολέμου, δεν υπόκεινται σε κανένα απολύτως νομικό καθεστώς [5]. Υπόκεινται μόνο στην ωμή δύναμη, δεν έχουν καμία νομική υπόσταση. Στα ναζιστικά στρατόπεδα οι Εβραίοι έπρεπε πρώτα

να «αποεθνοποιηθούν» και κατόπιν, αφού τους αφαιρέθηκαν όλα τα δικαιώματα του πολίτη που απέμεναν μετά τη Νυρεμβέργη [6], έγινε δυνατή η εξάλειψή τους ως νομικών υποκειμένων.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Ποια βλέπεις να είναι η σχέση αυτού του φαινομένου με την αμερικανική πολιτική ασφαλείας; Ανήκει το Γκουαντάναμο στη μεταβατική περίοδο που περιέγραψες προηγουμένως, δηλαδή από την κυβέρνηση μέσω του νόμου στην κυβέρνηση μέσω της διαχείρισης εν τη απουσία τάξης;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Αυτό είναι το πρόβλημα πίσω από κάθε πολιτική ασφαλείας, ο έλεγχος μέσω της διοίκησης, μέσω της διαχείρισης. Το 1968, σ' ένα μάθημα στο Κολλέγιο της Γαλλίας, ο Μισέλ Φουκώ έδειξε πώς η ασφάλεια έγινε τον 18ο αιώνα παράδειγμα διακυβέρνησης. Για τον Κεναί, τον Τυργκώ και τους άλλους φυσιοκράτες πολιτικούς, η ασφάλεια δεν σήμαινε την πρόληψη της πείνας και των καταστροφών, αλλά αφού αυτές συμβούν, τη δυνατότητα προσανατολισμού τους σε μια κερδοφόρα κατεύθυνση. Έτσι ο Φουκώ είναι σε θέση να αντιπαραθέσει ασφάλεια, πειθαρχία και νόμο ως μοντέλα διακυβέρνησης. Σήμερα πιστεύω ότι πρέπει να δούμε πώς αμφότερα τα στοιχεία –νόμος και απουσία νόμου– και οι αντίστοιχες μορφές διακυβέρνησης –διακυβέρνηση μέσω του νόμου και διακυβέρνηση μέσω της διαχείρισης– είναι συστατικά μέρη μιας διπλής δομής ή ενός συστήματος. Προσπαθώ να καταλάβω πώς λειτουργεί αυτό το σύστημα. Βλέπεις, υπάρχει μια γαλλική φράση που συχνά παραθέτει ο Καρλ Σμιτ και λέει ο «ο βασιλιάς βασιλεύει, αλλά δεν κυβερνά». Αυτή είναι η έννοια της διπλής δομής: να βασιλεύεις και να κυβερνάς ταυτοχρόνως. Ο Μπένγιαμιν ενέταξε το εννοιακό ζεύγος προσταγή-διαχείριση σ' αυτή την κατηγοριοποίηση. Προκειμένου να κατανοήσουμε τον ιστορικό τους διαχωρισμό, πρέπει πρώτα να καταλάβουμε τη δομική τους αλληλεξάρτηση.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Ξαναρωτώ, έχει περάσει η εποχή του νόμου; Ζούμε σήμερα σε μια εποχή όπου η εξουσία ασκείται μέσω διαταγμάτων ή κυβερνητικών ρυθμίσεων, σε μια εποχή καθαρής διαχείρισης της ανθρωπότητας;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Με μια πρώτη ματιά πράγματι μοιάζει να επικρατεί αυτή η κυβέρνηση μέσω της διαχείρισης, μέσω της διοίκησης, ενώ η εξουσία μέσω του νόμου φαίνεται να παρακμάζει. Ζούμε τον θρίαμβο της διαχείρισης, της διοίκησης εν τη απουσία τάξης.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Όμως δεν παρατηρείται ταυτοχρόνως μια διόγκωση του νομικού συστήματος και μια τεράστια αύξηση των νομικών ρυθμίσεων; Περισσότεροι νόμοι φτιάχνονται σε καθημερινή βάση και οι Γερμανοί, για παράδειγμα, αισθάνονται ότι κυβερνώνται μάλλον από την Καρλσρούη παρά από το Βερολίνο [7].

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Εκεί βλέπεις τα δύο στοιχεία του συστήματος να συνυπάρχουν και αυτή τους η συνύπαρξη να φτάνει στα άκρα, στον ίδιο βαθμό που φαινομενικά χωρίζονται. Σήμερα παρατηρούμε πώς ο μέγιστος βαθμός ανομίας και αταξίας μπορεί κάλλιστα να συνυπάρχει με τον μέγιστο βαθμό νομοθεσίας.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Από τον τρόπο με τον οποίο μόλις τώρα περιέγραψες την κατάσταση, βλέπω να ανοίγεται ένας δρόμος που οδηγεί σε μια ακόμα μεγαλύτερη πόλωση. Αλλού, όμως, λες ότι η κλασική σφαίρα της πολιτικής θα στενέψει ακόμη περισσότερο, κι αυτό ακούγεται κάπως επικριτικό και παρακμιακό.

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Επίτρεψέ μου να απαντήσω με τον Μπένγιαμιν: δεν υπάρχει κάτι τέτοιο όπως η παρακμή. Ίσως γιατί πάντοτε η εποχή γίνεται πάντοτε αντιληπτή σαν παρακμή. Όταν πάρεις μια κλασική διάκριση της πολιτικο-φιλοσοφικής παράδοσης όπως αυτή μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού, τότε ανακαλύπτεις ότι έχει πολύ λιγότερο ενδιαφέρον να επιμείνεις στη διαφορά και να θρηνείς για την υποχώρηση του ενός από τους δύο όρους, από το να διερωτάσαι για την αλληλεξάρτησή τους. Θέλω να καταλάβω πώς λειτουργεί το σύστημα. Και το σύστημα λειτουργεί πάντοτε διττά: μέσω της αντίθεσης. Όχι μόνο ιδιωτικού/δημόσιου, αλλά επίσης οίκου/πόλης, εξαίρεσης/κανόνα, βασιλείας/κυβέρνησης κ.ο.κ. Αλλά προκειμένου να καταλάβουμε τι διακυβεύεται εδώ, πρέπει να μάθουμε να βλέπουμε αυτές τις αντιθέσεις όχι σαν «διχοτομίες», αλλά σαν «διπολικότητες», όχι λες και η μία υποκαθιστά την άλλη, αλλά ευρισκόμενες σε ένταση. Θέλω

να πω ότι χρειαζόμαστε μια λογική του πεδίου όπως στη φυσική, όπου είναι αδύνατον να χαράξεις μια σαφή γραμμή και να διακρίνεις δύο διαφορετικά επίπεδα. Η πολικότητα είναι παρούσα και δρα σε κάθε σημείο του πεδίου. Τότε, ξαφνικά, μπορεί να έχεις ζώνες επαφής ή απόστασης. Η κατάσταση εξαίρεσης είναι μια από αυτές τις δύο ζώνες.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Έχει ακόμη νόημα η έννοια του ιδιωτικού, έστω και στο πλαίσιο της δικής σου συστηματικής εξέτασης; Υπάρχει εδώ κάτι που να αξίζει υπεράσπισης;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Είναι κατ' αρχήν φανερό ότι δεν μπορούμε σήμερα να διακρίνουμε μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου και ότι αμφότερες οι πλευρές της κλασσικής αντίθεσης μοιάζουν να έχουν χάσει την πραγματική τους βάση. Με το στρατόπεδο συγκέντρωσης στο Γκουαντάναμο να είναι το *locus par excellence* αυτής της αδυναμίας. Η κατάσταση εξαίρεσης συνίσταται, κι αυτό έχει τη σημασία του, στην ουδετεροποίηση αυτής της διάκρισης. Παρόλα αυτά, πιστεύω ότι η έννοια έχει ακόμη το ενδιαφέρον της. Ας σκεφτούμε το πλήθος των οργανώσεων και των δραστηριοποιήσεων στις Ηνωμένες Πολιτείες που, σήμερα, είναι αφιερωμένες στην υπεράσπιση και την προστασία της «ιδιωτικότητας» και στην προσπάθεια να οριστεί τι ανήκει σ' αυτή τη σφαίρα και τι όχι.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Αυτό πώς εντάσσεται στο έργο σου;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Ο *Homo Sacer* υποτίθεται, όπως είπα στην αρχή, ότι θα αποτελείται από συνολικά τέσσερις τόμους. Ο τελευταίος και πιο ενδιαφέρον κατά τη γνώμη μου, δεν θα είναι αφιερωμένος σε μια ιστορική συζήτηση. Θα ήθελα να δουλέψω πάνω στις έννοιες της μορφής-της-ζωής και του τρόπου ζωής. Αυτό που αποκαλώ μορφή-της-ζωής είναι μια ζωή που δεν μπορεί ποτέ να διαχωριστεί από τη μορφή της, μια ζωή που δεν είναι ποτέ δυνατόν να χωριστεί όπως η γυμνή ζωή. Και εδώ επίσης μπαίνει στο παιχνίδι η έννοια της «ιδιωτικότητας».

ΕΡΩΤΗΣΗ: Σ' αυτό το σημείο συνδέεσαι και πάλι ξεκάθαρα με τον Φουκώ, όπως επίσης και με τον Ρολάν Μπαρτ, ο οποίος αφιέρωσε μια από τις τελευταίες διαλέξεις του στο ζήτημα του *Vivre ensemble*.

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Ναι, αλλά ο Φουκώ ανέτρεξε στην ιστορία των Ελλήνων και των Ρωμαίων όταν του ήρθε αυτή την ιδέα. Όταν δουλεύεις πάνω σ' αυτό το ζήτημα, ξαφνικά σου φεύγει το έδαφος κάτω από τα πόδια σου. Και τότε βλέπεις ξεκάθαρα πως δεν έχουμε οποιαδήποτε πρόσβαση στο παρόν και το άμεσο, εκτός μέσω αυτού που ο Φουκώ αποκαλεί αρχαιολογία [8]. Αλλά τι μπορεί να είναι μια αρχαιολογία της οποίας το αντικείμενο είναι η μορφή-της-ζωής, δηλαδή η άμεση εμπειρία της ζωής, δεν είναι εύκολο να το πούμε.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Αν καταλαβαίνω σωστά, σχεδόν κάθε φιλόσοφος έχει τη δική του θεώρηση για το καλό και το ορθό, όπως επίσης για το ποια πρέπει να είναι η ζωή ενός φιλοσόφου. Εσύ τι πιστεύεις;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Η ιδέα ότι κάποιος οφείλει να κάνει τη ζωή του ένα έργο τέχνης αποδίδεται σήμερα κυρίως στον Φουκώ και στην ιδέα του για τη φροντίδα του εαυτού. Ο Πιέρ Χαντό, ο μεγάλος ιστορικός της αρχαίας φιλοσοφίας, χρεώνει στον Φουκώ την άποψη ότι η φροντίδα του εαυτού στους αρχαίους φιλοσόφους δεν σήμαινε να φτιάχνεις τη ζωή σου όπως ένα έργο τέχνης, αλλά, αντιθέτως, ένα είδος απάρνησης του εαυτού [9]. Αυτό που δεν μπόρεσε να καταλάβει ο Χαντό είναι ότι στον Φουκώ αυτά τα δύο πράγματα συμπίπτουν. Πρέπει να θυμόμαστε την κριτική του Φουκώ στην έννοια του συγγραφέα, τη ριζική του απόρριψη της συγγραφής. Μ' αυτή την έννοια μια φιλοσοφική ζωή, μια καλή και όμορφη ζωή, είναι κάτι άλλο: όταν η ζωή σου γίνεται έργο τέχνης, δεν είσαι εσύ η αιτία του. Θέλω να πω ότι σ' αυτό το σημείο αισθάνεσαι την ίδια σου τη ζωή, αλλά και τον εαυτό σου, σαν ένα προϊόν της «σκέψης», αλλά το υποκείμενο, ο συγγραφέας, δεν είναι πλέον εκεί. Το να φτιάχνεις τη ζωή σου συμπίπτει μ' αυτό που ο Φουκώ στο οποίο ανέφερε σαν "*se deprendre de soi*" [να αποσπάσαι από τον εαυτό σου]. Και αυτό υπάρχει επίσης στην ιδέα του Νίτσε για το έργο τέχνης χωρίς τον καλλιτέχνη.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Σ' όλα αυτά που προσπάθησε ο Φουκώ τα τελευταία τριάντα χρόνια να σμιλέψει σαν μια μη αποκλειστική μορφή της πολιτικής, ο ρόλος του Νίτσε ήταν αποφασιστικός. Ισχύει κάτι τέτοιο και για σένα;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Ω, ο Νίτσε υπήρξε και για μένα σημαντικός. Αλλά μάλλον βρίσκομαι πιο κοντά στον Μπένγιαμιν, ο οποίος είπε ότι η αιώνια επιστροφή είναι όπως η τιμωρία της κράτησης, η τιμωρία στο σχολείο όπου κάποιος πρέπει να αντιγράψει την ίδια πρόταση χιλιάδες φορές...

ΕΡΩΤΗΣΗ: Αλλά η δουλειά της Σχολής της Ιταλικής Φιλολογίας, γύρω και μετά τον Μοντινάρι, μας έδειξε σαφώς ότι ο Νίτσε δεν είναι ένας δύσκολος, δεσποτικός συγγραφέας, όπως κάποιοι ήθελαν να μας κάνουν να πιστεύουμε για χρόνια, αλλά μάλλον ένα ανοιχτό, εγκάρσιο και δικτυακό σύστημα αναγνώσεων και ιδεών, ένα έργο τέχνης χωρίς καλλιτέχνη, ακριβώς όπως είπες πριν.

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Αν κάτι τέτοιο ισχύει, τότε πρέπει να μάθουμε να ξεχνάμε την παρουσία του υποκειμένου. Πρέπει να προστατεύσουμε το έργο απέναντι στον συγγραφέα.

Σημειώσεις:

1. Βλέπε το βιβλίο του Τζ. Αγκάμπεν *Homo Sacer*. Ο *homo sacer* είναι, σύμφωνα με το αρχαίο ρωμαϊκό δίκαιο, ένας άνθρωπος που δεν μπορεί να θυσιαστεί τελετουργικά, αλλά κάποιος που μπορεί να φονευθεί χωρίς ο δράστης να θεωρηθεί ένοχος για φόνο. Ο Αγκάμπεν χρησιμοποιεί την έννοια σαν βάση για μια ανανεωμένη κωδικοποίηση της μεγάλης πολιτικής δυσκολίας του αιώνα μας: την εμφάνιση των χειρότερων μορφών του ολοκληρωτισμού, με αποκορύφωμα τον ναζισμό.
2. Τζ. Αγκάμπεν, *Τι Μένει από το Άουσβιτς*.
3. «Ήταν μόνο σε σωφρονιστικά ιδρύματα που μπορούσε να υλοποιηθεί πλήρως η ουτοπία του Μπένθαμ. Τη δεκαετία του 1830 το πανοπτικόν έγινε το αρχιτεκτονικό πρόγραμμα για τις περισσότερες φυλακές. Ήταν ο πιο άμεσος τρόπος έκφρασης της ευφυίας της πειθαρχίας...». Το πανοπτικόν συνίσταται σε μια μεγάλη αυλή μ' έναν πύργο στο κέντρο, περικυκλωμένη από κτίρια χωρισμένα σε επίπεδα.
4. «...Και, παρότι το οικουμενικό δικαιικό σύστημα της μοντέρνας κοινωνίας μοιάζει να θέτει συγκεκριμένα όρια στην άσκηση της εξουσίας, ο οικουμενικά διάχυτος πανοπτισμός του τού δίνει τη δυ-

νατότητα να θέτει σε λειτουργία, κάτω από την επιφάνεια του νόμου, μια μηχανή τόσο εμμενή όσο και στιγμιαία...».

5. Στις 20 Απρίλη 2004 το ανώτατο αμερικανικό δικαστήριο συνεδρίασε σχετικά με τον καθορισμό της νομικής κατάστασης και των δικονομικών δυνατοτήτων των κρατουμένων στο Γκουαντάναμο.
6. Οι νόμοι της Νυρεμβέργης, που ψηφίστηκαν το 1934 στο «Κομματικό Συνέδριο για την Ελευθερία» των ναζί, συμπεριελάμβαναν έναν νόμο σχετικά με την ιδιότητα του πολίτη, ο οποίος «στερεί απ' όλους εκείνους που δεν έχουν γερμανικό αίμα τα πολιτικά τους δικαιώματα».
7. Η Καρλσρούη είναι η έδρα του γερμανικού ομοσπονδιακού συνταγματικού δικαστηρίου και του γερμανικού ομοσπονδιακού ανώτατου δικαστηρίου.
8. Βλέπε το βιβλίο του Φουκώ *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*.
9. Βλέπε τα βιβλία του Πιέρ Χαντό *Τι είναι η αρχαία φιλοσοφία*, *Η φιλοσοφία ως τρόπος ζωής: πνευματικές ασκήσεις από τον Σωκράτη στον Φουκώ*.

ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Σε ένα πρόσφατο συνέδριο για τον Βάλτερ Μπένγιαμιν στη Ρώμη στα τέλη της προηγούμενης χρονιάς [2003], *ο Τζόρτζιο Αγκάμπεν παρουσίασε κάποια συμπεράσματα από την τρέχουσα έρευνά του αναφορικά με τη σχέση θεολογίας-οικονομίας. Ο Τζανλούκα Σάκο του πήρε συνέντευξη σχετικά μ' αυτά τα θέματα στο σπίτι του φιλόσοφου στη Ρώμη το απόγευμα της 8ης Μάρτη 2004.*

ΕΡΩΤΗΣΗ:Τζόρτζιο Αγκάμπεν, το τελευταίο σου βιβλίο *Η κατάσταση εξαίρεσης*, που κυκλοφόρησε κάτι λιγότερο από έναν χρόνο πριν, εντάσσεται στο σχέδιο του *Homo Sacer*, το έργο σου που παρουσιάστηκε στα μισά της δεκαετίας του '90 και ασχολείται με θέματα όπως η «υπέρτατη εξουσία», η «γυμνή ζωή», το «στρατόπεδο συγκέντρωσης ως νόμος του μοντέρνου». Ένα σύνθετο έργο που πραγματοποιείται υπό τη σκιά της θεματικής και της μεθοδολογίας του Φουκώ. Η νέα σου έρευνα για την οικονομική θεολογία εντάσσεται στο ίδιο πλαίσιο;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Δίχως άλλο θεωρώ την εργασία μου κοντά σ' αυτή του Φουκώ. Στις δύο τελευταίες έρευνές μου για την «κατάσταση εξαίρεσης» και την «οικονομική θεολογία» προσπάθησα να εφαρμόσω την ίδια γενεαλογική και παραδειγματική μέθοδο που ακολουθούσε ο Φουκώ. Από την άλλη πλευρά, ο Φουκώ δούλεψε σε πάρα πολλά επίπεδα, αλλά τα δύο που άφησε απέξω είναι ακριβώς το δίκαιο και η θεολογία, οπότε μου φαίνεται φυσικό να κατευθύνω ακριβώς εκεί τις δύο τελευταίες μου έρευνες.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Λοιπόν, πώς έφτασες στην εκ νέου ανακάλυψη αυτής της «ξεχασμένης» έννοιας, της οικονομικής θεολογίας, και πώς αποφάσισες να την καταστήσεις «παραδειγματική» στην έρευνά σου;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Το ερέθισμα για την έρευνα μου το έδωσε η μελέτη που έκανα τα τελευταία χρόνια σε σχέση με τον Σμιτ [1] και το έργο του *Πολιτική Θεολογία* [2] και πιο συγκεκριμένα όταν εμβάθυνα στη συζήτηση μεταξύ του Καρλ Σμιτ και του Έρικ Πέτερσον [3], που έλαβε χώρα λίγο-πολύ από το 1935 έως το 1970. Δουλεύοντας πάνω στους ίδιους θεολόγους που ανέλυσε ο Πέτερσον στο βιβλίο του για τον μονοθεϊσμό, προκειμένου να βρει τις ρίζες εκείνης της πολιτικής θεολογίας την οποία ήθελε να κριτικάρει (από τους πρώτους απολογητές της, τον Ιουστίνο, τον Ιγνάτιο, μέχρι και κυρίως τον Τερτυλλιανό), πρόσεξα ότι στο κέντρο των θέσεών τους δεν είναι τόσο οι έννοιες της μοναρχίας και της πολιτικής θεολογίας που αναλύει ο Πέτερσον, αλλά μια άλλη έννοια: η οικονομία. Παράξενο πράγμα, κάθε φορά που εμφανιζόταν αυτή η έννοια, ο Πέτερσον διέκοπτε την παράθεση. Ξαναδιαβάζοντας τα συγκεκριμένα κείμενα, διερωτήθηκα γιατί σ' αυτή την ανάλυση απομακρυνόταν ακριβώς αυτή η έννοια. Πρόσεξα έτσι ότι η έννοια της *οικονομίας* ήταν κεντρική σ' αυτούς τους συγγραφείς και προσπάθησα να φτιάξω τη γενεαλογία της. Αμέσως μου φάνηκε ξεκάθαρο ότι από τη χριστιανική θεολογία προέρχονται τα εξής δύο πολιτικά παραδείγματα: η πολιτική θεολογία, που ανάγει στον μοναδικό θεό την υπεροχή της υπέρτατης εξουσίας και η οικονομική θεολογία, που αντικαθιστά την ιδέα μιας *οικονομίας* εννοούμενης ως μιας εμμενούς τάξης, οικιακής και όχι πολιτικής με την αυστηρή έννοια του όρου, τόσο της θεϊκής όσο και της ανθρώπινης ζωής. Από την πρώτη προέρχονται η πολιτική φιλοσοφία και η μοντέρνα θεωρία της κυριαρχίας. Από τη δεύτερη η μοντέρνα «βιοπολιτική», που φτάνει μέχρι τον σημερινό θρίαμβο της οικονομίας σε κάθε όψη της κοινωνικής ζωής. Το βιβλίο που γράφω τώρα προέκυψε απ' αυτή την ανακάλυψη. Προσπαθώ καταρχήν να ανασυνθέσω τη ρίζα της θεολογικής έννοιας της *οικονομίας* και μετά, στο

δεύτερο μέρος, να παρακολουθήσω την εξαφάνιση και την εκκοσμίκευσή της στο μοντέρνο. Γιατί μου φαίνεται ότι αυτή η έννοια, σ' ένα συγκεκριμένο σημείο, εξαφανίζεται, για να επανεμφανιστεί με τη γέννηση της ζωϊκής οικονομίας και της πολιτικής οικονομίας τον 18ο αιώνα.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Συνεπώς αντιτίθεσαι ξεκάθαρα στη μονοσήμαντη προσοχή που δίνουν ο Πέτερσον και ο Σμιτ στη σχέση θεολογίας και πολιτικής. Μια προσοχή τόσο ιδιαίτερη, που μοιάζει σχεδόν ύποπτη. Αλλά κατά τη γνώμη σου γνώριζαν γι' αυτή την «απομάκρυνση» της *οικονομίας* από τον θεολογικό ορίζοντα;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ:Αναμφίβολα! Η θεολογική κουλτούρα του Πέτερσον ήταν τεράστια και ούτε καν μπορούμε να φανταστούμε ότι αγνοούσε το πρόβλημα. Άλλωστε, αυτός διέκοπτε τις παραθέσεις, παραδείγματος χάριν στον Τερτυλλιανό, ακριβώς τη στιγμή κατά την οποία εμφανίζεται η λέξη *οικονομία*. Ο Σμιτ, από την πλευρά του, έβλεπε ξεκάθαρα αυτό που μπορούμε να θεωρήσουμε σαν θρίαμβο της οικονομίας και αποπολιτικοποίηση του κόσμου τον οποίο εννοούσε σαν μοντερνικότητα. Αλλά γι' αυτόν είχε στρατηγική σημασία να αρνηθεί ότι η συγκεκριμένη εξέλιξη ακολουθούσε ένα θεολογικό παράδειγμα. Όχι μόνο γιατί κάτι τέτοιο θα σήμαινε να δώσει ένα διαπιστευτήριο θεολογικής ευγένειας στην οικονομία, αλλά επίσης και προπάντων γιατί έτσι θα αμφισβητούσε την ίδια τη δυνατότητα ύπαρξης ενός θεολογικο-πολιτικού παραδείγματος που αυτός είχε στην καρδιά του.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Ας ξαναγυρίσουμε στην αρχή της ανασυνθετικής σου έρευνας και στην έννοια της οικονομίας που λογόκρινε ο Πέτερσον, αλλά, χρησιμοποιώντας, ακριβώς, την πατερική θεολογία. Η φυσιολογική παραπομπή φαίνεται να είναι ο Αριστοτέλης, ακόμη κι αν η δική του έννοια είναι πολύ διαφορετική από τη σημερινή σημασία της λέξης οικονομία. Ποια είναι η αίσθηση που είχαν οι πατέρες της εκκλησίας;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Προφανώς ο όρος *οικονομία* τον οποίο χρησιμοποιούν αυτοί οι θεολόγοι είναι ο ίδιος με τον όρο του Αριστοτέλη, που στα ελληνικά σημαίνει κυρίως τη διαχείριση του σπιτιού. Αλλά ο *οίκος*, το ελληνικό σπίτι, είναι ένας σύνθετος

οργανισμός, στον οποίο συνυπάρχουν ετερογενείς σχέσεις, ξεκινώντας από τις οικογενειακές με την αυστηρή έννοια του όρου και φτάνοντας στη σχέση αφέντη-δούλου και τη διεύθυνση της αγροτικής επιχείρησης, συχνά μεγάλων διαστάσεων. Αυτό που συναρθρώνει αυτές τις σχέσεις είναι ένα παράδειγμα το οποίο θα μπορούσαμε να ορίσουμε σαν «διαχειριστικό»: πρόκειται δηλαδή για μια δραστηριότητα που δεν συνδέεται μ' ένα σύστημα κανόνων, ούτε συνιστά μια επιστήμη, με την ακριβή έννοια του όρου, αλλά αφορά αποφάσεις και ρυθμίσεις ενίοτε διαφορετικές, προκειμένου να αντιμετωπιστούν ιδιαίτερα προβλήματα. Μ' αυτή την έννοια, μια ορθή μετάφραση του όρου οικονομία θα ήταν, όπως προτείνει το λεξικό Liddell-Scott, *management*.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Μα γιατί οι πατέρες της εκκλησίας χρειάζονταν αυτή την έννοια;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Η ανάγκη προκύπτει κατά τη διάρκεια του δεύτερου αιώνα, όταν αρχίζει να διατυπώνεται αυτό που αργότερα, με τις συνόδους της Νίκαιας [4] και της Κωνσταντινούπολης [5], θα γίνει το δόγμα της ομοουσίου τριάδος. Οι πατέρες που άρχισαν να επεξεργάζονται την τριαδικότητα είχαν αντιπάλους, τους λεγόμενους Αρειανούς, που υποστήριζαν πως ο θεός είναι ένας και ότι αν εισαχθούν άλλες δύο θεϊκές μορφές, υπάρχει ο κίνδυνος να πέσουμε στον πολυθεϊσμό. Το πρόβλημα ήταν πώς θα συμβιβαστεί η έννοια της τριαδικότητας, από την οποία δεν μπορούν να υπάρχουν εξαιρέσεις, με τη μοναρχία, αλλά και τον μονοθεϊσμό, έννοια εξίσου αδιαπραγμάτευτη. Η *οικονομία* είναι η έννοια, το εργαλείο, το όργανο που καθιστά δυνατή αυτή την σύλληψη κι αυτό το πέρασμα. Ο συλλογισμός είναι απλός: ο θεός, όσον αφορά την ουσία και τη φύση του είναι ένας, όμως όσον αφορά την *οικονομία* του, τη διαχείριση του οίκου του, τη θεϊκή ζωή του, μπορεί να έχει έναν υιό και να εμφανίζεται με μια τριπλή μορφή. Το διαχειριστικό παράδειγμα της *οικονομίας* είναι ακριβώς αυτό που καθιστά δυνατή τη συμφωνία της τριαδικότητας με τον μονοθεϊσμό.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Ποιες είναι οι επιπτώσεις αυτής της επιλογής ως προς την ορολογία;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Για τον Αριστοτέλη *οίκος* και *πόλις* είναι έννοιες αντίθετες, η οικονομία και η πολιτική διαφέρουν όπως το σπίτι διαφέρει από την πόλη, δηλαδή κατά τρόπο ουσιαστικό κι όχι ποσοτικό. Στον Ξενοφώντα υπάρχει ήδη αυτή η διαφορά, ενώ στους Στωϊκούς οι δύο όροι τείνουν στην αοριστία. Αυτό που έχει ενδιαφέρον κατά τη γνώμη μου, είναι πως όταν φτάνουμε στους χριστιανούς θεολόγους, αυτοί καθιστούν την έννοια της *οικονομίας* το ουσιαστικό θεολογικό παράδειγμα. Το ερώτημα που προκύπτει αυθορμήτως σ' αυτό το σημείο είναι γιατί οι θεολόγοι αντιλαμβάνονται τη θεϊκή ζωή και τη θεϊκή εξουσία επί της γης σαν οικονομία και όχι σαν πολιτική;

ΕΡΩΤΗΣΗ: Έλεγες πριν ότι σ' ένα συγκεκριμένο σημείο αυτή η οικονομική αναφορά εξαφανίζεται από την έννοια της τριαδικότητας. Γιατί συμβαίνει κάτι τέτοιο;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Οι λόγοι είναι προφανείς, αν και ποτέ δεν έχουν εξηγηθεί πλήρως. Όταν φτάνουμε στη Νίκαια, στις μεγάλες συνόδους, βλέπουμε να αναπτύσσεται ένα φιλοσοφικο-θεολογικό λεξιλόγιο εκλεπτυσμένο, προκειμένου να στηριχθεί η ιδέα του *ομοούσιου*, η ενότητας της ουσίας. Η οικονομία, που ήταν το παράδειγμα βάσει του οποίου έγιναν αρχικά, κατά τρόπο πραγματιστικό κι όχι θεωρητικό, οι σκέψεις για την τριαδικότητα γίνεται κάτι σαν μια *pudenda origo* που πρέπει να μπει στην άκρη.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Συνεπώς πρόκειται για την ιστορία των θεολογικών ιδεών, αυτό για το οποίο μιλάμε, η οποία φαίνεται σε μια συγκεκριμένη στιγμή να στέλνει στην άβυσσο την σαφή αναφορά της *οικονομίας* στην έννοια της τριαδικότητας. Αλλά πότε επανεμφανίζεται αυτή η αναφορά; Πρέπει να περιμένουμε τον Σέλινγκ, όπως λέχθηκε εν συντομία στο συνέδριο για τον Μπένγιαμιν, ή επανεμφανίζεται, έστω και με τη μορφή ραψωδίας, σε άλλες περιόδους και ιστορικά πλαίσια;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Ένα μέρος της εργασίας την οποία θέλω να κάνω, αφορά την ανασύνθεση αυτής της ενδιάμεσης φάσης. Γιατί αυτό που συμβαίνει σ' ένα συγκεκριμένο σημείο είναι ότι η έννοια της *οικονομίας* θεμελιώνεται βάσει της ιδέας της πρόνοιας, της αρωγής. Με τον Κλήμη τον Αλεξανδρέα έχει ήδη αρχίσει να

πραγματοποιείται αυτή η αφομοίωση. Ο Κλήμης είπε με σαφήνεια ότι η *οικονομία* θα ήταν παράλογη και γελοία αν δεν έπαιρνε τη μορφή μιας θεϊκής πρόνοιας, που καθοδηγεί την πορεία της ιστορίας. Και εδώ η συζήτηση γίνεται, κατά τη γνώμη μου, εξαιρετικά ενδιαφέρουσα. Έχει ειπωθεί πολλές φορές ότι οι αρχαίοι είχαν μια κυκλική σύλληψη του χρόνου, ενώ η χριστιανική αντίληψη της ιστορίας της φιλοσοφίας και της θεολογίας είναι γραμμική. Αλλά το πράγμα είναι, στην πραγματικότητα, πιο σύνθετο. Όταν με τον Κλήμη και τον Ωριγένη βλέπουμε να γεννιέται το πρώτο έμβρυο μιας χριστιανικής αντίληψης της ιστορίας, αυτή παρουσιάζεται, με τη συγκεκριμένη αντιστροφή μιας έκφρασης του αποστόλου Παύλου, σαν ένα «μυστήριο της οικονομίας». Η ιστορία είναι, δηλαδή, μια μυστηριώδης οικονομία, ένα θεϊκό μυστήριο που είναι αντικείμενο της χριστιανικής αποκάλυψης και το οποίο, ως εκ τούτου, ο άνθρωπος οφείλει να μάθει να αποκρυπτογραφεί. Ο Χέγκελ (και ο Μαρξ μετά απ' αυτόν) δεν έκανε τίποτ' άλλο από το να πάρει αυτό το παράδειγμα προκειμένου να αποκαλύψει οριστικά το μυστήριο.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Είχες τον χρόνο να επαληθεύσεις αν στα κείμενα του Χέγκελ, παραδείγματος χάριν στα νεανικά του θεολογικά γραπτά, υπάρχει κάποια αναφορά στο θεολογικο-οικονομικό μυστήριο της ιστορίας;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Νομίζω πως μπορούμε να πούμε ότι η διαφορά μεταξύ Σέλινγκ και Χέγκελ αφορά ακριβώς δύο διαφορετικούς τρόπους κατανόησης της θεολογικής κληρονομιάς της *οικονομίας*.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Κλείνοντας τη χεγκελιανή παρένθεση και επιστρέφοντας στην ιστορία σαν οικονομικό μυστήριο, τι θεωρείς πιο ενδιαφέρον σ' αυτή την έννοια;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Από τη μια πλευρά ότι κατά βάθος διαπερνάται απ' αυτό το μυστήριο της οικονομίας, στο οποίο εμφανίζονται τα πρώτα σπέρματα μιας χριστιανικής αντίληψης της ιστορίας. Από την άλλη, ότι τόσο η θεϊκή ζωή, όσο και η θεϊκή διεύθυνση του κόσμου (όπως και η πορεία της ιστορίας σε σχέση με την αποκάλυψη του θεϊκού σχεδίου για τον κόσμο), είναι μια οικονομία και όχι μια πολιτική. Όπως είπα και πριν, αυτό σημαίνει ότι από τη

χριστιανική θεολογία ξεπηδά μια οικονομική θεολογία και όχι μια πολιτική θεολογία. Η πολιτική θεολογία μπορεί να υπάρξει μόνο αναστέλλοντας την οικονομική θεολογία: από εδώ προκύπτει το σμιτιανό δόγμα του *κατ-έχειν*, που είναι μια αναστολή, μια αναβολή αυτού του οικονομικού σχεδίου το οποίο οδηγεί τον κόσμο. Η πολιτική θεολογία σύμφωνα με τον Σμιτ, μπορεί να θεμελιωθεί μόνο πάνω σε μια αναβολή και μια αναστολή της οικονομίας.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Έτσι πλησιάζουμε στη γέννηση της νέας μοντέρνας αντίληψης της οικονομίας, στην οποία ο Βέμπερ ξαναβρίσκει μια συγκεκριμένη θεολογική έννοια στο περίφημο έργο του *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*. Αλλά πριν φτάσουμε στον αιώνα που μόλις τελείωσε, θα ήθελα να σε ρωτήσω αν αντιμετώπισες και το ζήτημα της σχέσης μεταξύ ηθικής, οικονομίας και θεολογίας στον Σπινόζα και πιο συγκεκριμένα στο έργο του *Tractatus theologico-politicus*.

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Αυτό είναι ένα πρόβλημα που δεν έχω ακόμη αντιμετωπίσει. Αυτό για το οποίο είμαι, αντιθέτως, αρκούντως σίγουρος είναι ότι το οικονομικό παράδειγμα, που συνεχίζει μ' έναν υπόγειο τρόπο να διαπερνά ολόκληρο τον Μεσαίωνα, επανεμφανίζεται το '600 με τις απόψεις του Λάιμπνιτς για τη θεοδικία και το '700 με τη γέννηση της ζωϊκής οικονομίας. Στην *Encyclopedie* [6] υπάρχουν δύο διακριτοί όροι: η *economie politique* και η *economie animale*. Είναι δύο πράγματα που δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους, αφού η *economie animale* αναφέρεται στην ιατρική και την επιστήμη της φύσης, ενώ η *economie politique* προσομοιάζει με τη δική μας πολιτική οικονομία. Πιστεύω πως μπορούμε να αποδείξουμε ότι η ζωϊκή οικονομία προέρχεται από το παράδειγμα της θεολογικής οικονομίας. Κι αν σκεφτούμε ότι τον 18ο αιώνα οι ίδιοι συγγραφείς (όπως ο Κεναί και οι άλλοι φυσιοκράτες), που συνιστούν τις απαρχές της πολιτικής οικονομίας, γράφουν και πραγματείες για τη ζωϊκή οικονομία, θα μπορούσαμε να προχωρήσουμε, έστω και με σύνεση, στην υπόθεση μιας πιθανής θεολογικής γενεαλογίας της μοντέρνας οικονομίας.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Ακολουθώντας τη σμιτιανή φρασεολογία, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μοντέρνα οικονομία είναι μια εκκοσμίκευση της θεολογικής οικονομίας;
ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Δεν πιστεύω ότι κάτι τέτοιο είναι ακριβές. Αυτό που προτείνω εγώ είναι, μάλλον, να ανασυνθέσουμε μια ιστορία, που συχνά την ξεχνάμε, αυτή της θεολογικής οικονομίας και να εντοπίσουμε τα σημεία και τα ίχνη της επιρροής της στη γέννηση της πολιτικής οικονομίας. Η ιδέα του «αόρατου χεριού» στον Άνταμ Σμιθ είναι δίχως άλλο ένα τέτοιο ίχνος.
ΕΡΩΤΗΣΗ: Σ' αυτό το σημείο, επειδή μόλις ανέφερες το «αόρατο χέρι» του Σμιθ, αλλά και βάσει της ερμηνείας που έδωσες στην πρόνοια, μου έρχεται στο μυαλό η αναλογία μεταξύ της κατάστασης εξαίρεσης και της θεολογικής έννοιας του «θαύματος» που είχε ο Σμιτ [7] και επανέλαβε ο Μπένγιαμιν [8]. Δεν υπάρχει κάποια σχέση μεταξύ αυτής της αναφοράς στο θαύμα, της κατάστασης εξαίρεσης και του θεολογικο-οικονομικού παραδείγματος που μοιάζει να διαπερνά τη θεολογία, την οικονομία, την πολιτική και το δίκαιο;
ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Σίγουρα. Ένα από τα αποτελέσματα της έρευνάς μου για την κατάσταση εξαίρεσης ήταν ακριβώς η ιδέα της διπλής δομής της δυτικής πολιτικο-διακαιικής τάξης, που μοιάζει να θεμελιώνεται ταυτοχρόνως σ' ένα κανονιστικό και δικαιικό στοιχείο με την αυστηρή έννοια του όρου, και, αντιθέτως, σ' ένα ανομικό και παραδικαιικό στοιχείο. Η θεολογική οικονομία, ως παράδειγμα ουσιαστικά διαχειριστικό και όχι κανονιστικό, βρίσκεται σίγουρα στην πλευρά της κατάστασης εξαίρεσης.
ΕΡΩΤΗΣΗ: Ανοίγεται μπροστά μας μια ερμηνευτική χαραμάδα που θα επέτρεπε να διαβάσουμε τη σημερινή κατάσταση, την παγκοσμιοποίηση εννοώ, σαν ένα ήδη κείμενο το οποίο έχει ήδη γραφτεί, με το δίκαιο κατά βάθος να μην έχει υπάρξει ποτέ κανονιστικό, ενώ τέτοιας μορφής ήταν η διαχείριση του οικονομικού.
ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Αυτό που νομίζω ότι μπορούμε να διαπιστώσουμε στη συγκεκριμένη έρευνα για την οικονομική θεολογία, είναι πως η ιστορία της κουλτούρας μας, της δυτικής πολιτικής, είναι η ιστορία των αντιθέσεων και των διασταυρώσεων μεταξύ ενός

οικονομικού και ενός πολιτικού παραδείγματος με την αυστηρή έννοια των όρων. Η οικονομία είναι η διαχειριστική και όχι κανονιστική πλευρά, τόσο της θεϊκής ζωής, όσο και της ιστορικής πραγματικότητας. Επαναφέροντας ένα σμιτιανό παράθεμα ("*le roi regne, mais il ne gouverne pas*"), θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε το πρώτο παράδειγμα βασιλεία και το δεύτερο «κυβέρνηση». Σ' αυτή την προοπτική, η ιστορία του δυτικού πολιτικού συστήματος εμφανίζεται σαν η ιστορία ενός συνεχούς διαχωρισμού και διασταύρωσης αυτών των δύο παραδειγμάτων. Είναι προφανές ότι ο Φουκώ δούλεψε κυρίως με το δεύτερο, σ' αυτό που αποκαλεί *le gouvernement des hommes*. Εγώ θα ήθελα να δουλέψω κυρίως σε σχέση με τη διασταύρωσή τους, ακόμη κι αν σήμερα φαίνεται να είναι το δεύτερο που κυριαρχεί.
ΕΡΩΤΗΣΗ: Συνεπώς η οικονομία, σ' ένα παγκοσμιοποιημένο πλαίσιο, είναι αυτό που κυβερνά, είναι *οικονομία*;
ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Θα έλεγα ότι δεν μπορούμε να καταλάβουμε τον θρίαμβο της οικονομίας σήμερα, αν δεν τον εξετάσουμε ταυτοχρόνως με τον θρίαμβο του διαχειριστικού παραδείγματος της θεολογικής *οικονομίας*.
ΕΡΩΤΗΣΗ: Έτσι η οικονομία θα έδειχνε το αληθινό της πρόσωπο: θα αφαιρούνταν η πολιτική μάσκα και θα εμφανιζόταν η διαχείριση του *οικονομικού*, δηλαδή του θεολογικο-οικονομικού. Μπορούμε να ορίσουμε αυτή τη διαδικασία, σύμφωνα με τη σμιτιανή ορολογία, σαν μια αποεκκοσμίκευση, σαν από την οικονομία να περνάμε στη θεολογία; Από την άλλη πλευρά ο όρος θα μπορούσε να παραμείνει ο ίδιος και η οικονομία να μην κάνει τίποτ' άλλο από το να ξαναπάρει τη θέση του δικαίου και της πολιτικής, γιατί κατά βάθος κάτι τέτοιο ήταν πάντοτε.
ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Λέμε ότι η σημερινή κυριαρχία της οικονομίας αντλεί το παράδειγμά της από την *οικονομία*. Αληθεύει ότι βασιλεία και κυβέρνηση πάντοτε διαπλέκονταν στο παρελθόν και ότι η ιστορία δεν είναι τίποτ' άλλο παρά η διαπλοκή τους. Όμως ήδη από την αρχή, από την οπτική γωνία της θεολογίας, κυρίαρχο ήταν το παράδειγμα της κυβέρνησης, της οικονομίας της θεϊκής ζωής. Με φιλοσοφικούς όρους αυτό αντιστοιχεί στην αντί-

θεση μεταξύ ενός οντολογικού παραδείγματος (το είναι, η θεϊκή ουσία) από τη μια πλευρά και ενός παραδείγματος απολύτως πραγματιστικού από την άλλη. Η κυριαρχία της οντολογίας έχει επίσης αποκρύψει, ίσως και σε σημαντικό βαθμό, το οικονομικο-πραγματιστικό στοιχείο. Σήμερα η κατάσταση έχει αντιστραφεί. Αλλά αμφότερα τα στοιχεία είναι απαραίτητα για τη λειτουργία του συστήματος.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Παραμένοντας στους φιλοσοφικούς όρους και πιο συγκεκριμένα στις ρίζες της φιλοσοφίας, επανεμφανίζεται συνεπώς η διχοτομία μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Είναι δύσκολο να το υποστηρίξεις με φανατισμό, υπάρχουν πάντοτε τα πάντα. Αλλά θα έλεγα ότι ο Αριστοτέλης δίνει στη Δύση την πρώτη φιλοσοφία, την οντολογία, τη θεωρία του είναι. Στον Πλάτωνα, αντιθέτως, το πρωτείο το έχει το ήθος, αυτό που είναι πέρα από το είναι, από το πραγματιστικο-πολιτικό στοιχείο.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Επιστρέφοντας προς στιγμή στην αριστοτελική *οικονομία*, μου φαίνεται ότι απ' αυτά που άκουσα στη σύντομη παρέμβασή σου στο διεθνές συνέδριο για τον Μπένγιαμιν, προσπάθησες να δώσεις μια ερμηνεία της ουσίας του καπιταλισμού, η οποία ξεκινώντας από τις οικονομικές έννοιες του σκλάβου και του υπηρέτη που υπάρχουν στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, καταλήγει σήμερα σ' ένα είδος «εμμενοποίησης» της ίδιας της οικονομικής θεολογίας.

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Το να πω ότι προσπαθώ να ανασυνθέσω την ουσία του καπιταλισμού, είναι δίχως άλλο υπερβολικό. Σίγουρα η ιδέα μιας εμμενούς τάξης είναι ουσιώδης και απαντάται στην αρχαία οικονομία, από τον Ξενοφώντα στον Αριστοτέλη. Είναι γνωστό ότι η ελληνική οικονομία δεν ήταν μια οικονομία της παραγωγής, αλλά της διαχείρισης του οίκου, της τάξης των πραγμάτων. Η χρηματιστική, το κέρδος, ήταν έξω από την αρχαία οικονομία. Πιστεύω, όμως, ότι αυτή η ιδέα που έχουμε συνηθίσει να σκεφτόμαστε σαν δευτερεύουσα στη μοντέρνα οικονομία, συνιστά αντιθέτως μια ουσιαστική προϋπόθεσή της και είναι αυτό που συνδέει την αρχαία οικονομία με την μοντέρνα. Το

θεολογικό παράδειγμα αντιπροσωπεύει ένα είδος ενδιάμεσου μεταξύ αυτών των δύο.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Για να καταλήγουμε, σκεπτόμενοι τη συμβουλή του Τζεντίλε "*Silete theologi in munere alieno!*" [9], αυτή τη στιγμή για ποια θεολογία θα έπρεπε και πρέπει να μιλάμε και σε ποιο επίπεδο;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Θα πρότεινα σε οποιονδήποτε επιθυμεί να καταλάβει πραγματικά αυτό που συμβαίνει σήμερα, να μην παραμελεί τη θεολογία. Ένα από τα πράγματα που μου έκαναν μεγάλη εντύπωση όταν άρχισα να δουλεύω πάνω στο πρόβλημα της *οικονομίας*, είναι ότι ενώ νόμιζα πως θα βρω στις θεολογικές βιβλιοθήκες τόμους και τόμους πάνω στην έννοια της οικονομίας, αντιθέτως δεν βρήκα τίποτα, ή σχεδόν τίποτα. Έπρεπε να διαβάσω κοπιωδώς μονογραφίες συγκεκριμένων συγγραφέων για να βρω αναλύσεις σε σχέση μ' αυτό το σημείο. Είναι απίστευτο, αλλά δεν υπάρχει καμιά εργασία πραγματικά οικουμενική σε σχέση μ' αυτή την έννοια. Όπως στην *Κατάσταση εξαίρεσης*, παραφράζοντας [10] τη συμβουλή του Αλμπέριχο Τζεντίλε, προκαλούσα τους νομικούς να αντιμετωπίσουν αυτό τον δικαιικό θεσμό από τη δική τους οπτική γωνία, θα προέτρεπα σήμερα τους θεολόγους να κάνουν το ίδιο, να αντιμετωπίσουν ως θεολόγοι αυτό το πρόβλημα, η απομάκρυνση από το οποίο έχει θλιβερές συνέπειες και για τη θεολογία και για την πολιτική.

Σημειώσεις:

1. Ο Καρλ Σμιτ (1888-1985) ήταν νομικός και φιλόσοφος, μέλος του πρωσικού συμβουλίου στο χιτλερικό καθεστώς και πρόεδρος των εθνικοσοσιαλιστών νομικών. Ανάμεσα στα πιο σημαντικά του έργα πέρα από την *Πολιτική Θεολογία* (1922) είναι η *Θεωρία του Συντάγματος* (1928) και *Ο Νόμος της Γης* (1950).
2. Στο δοκίμιο με τίτλο *Πολιτική Θεολογία* ο Καρλ Σμιτ πέρα από το να διατυπώνει τη διάσημη φράση «Κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την επιβολή κατάσταση εξαίρεσης», υποστηρίζει ότι «όλες οι πιο γόνιμες έννοιες της μοντέρνας πολιτειολογίας είναι θεολογικές έννοιες εκκοσμικευμένες. Όχι μόνο ως προς την ιστορική τους εξέλιξη, εφόσον αυτές πέρασαν στην πολιτειολογία από τη θεολογία, ό-

που, παραδείγματος χάριν, ο παντοδύναμος θεός έγινε παντοδύναμος νομοθέτης, αλλά και σε σχέση με τη συστηματική τους δομή, της οποίας η γνώση είναι απαραίτητη για μια κοινωνιολογική θεώρηση αυτών των εννοιών» και ότι η έννοια της κυριαρχίας έχει ως αντίστοιχή της το ενιαίο και την υπεροχή του θεού. Από δω ξεκινά η πολεμική με τον Πέτερσον, ο οποίος υποστηρίζει, αντιθέτως, τη μη αναγωγιμότητα της μονοθεϊστικής ιδέας στον πρώιμο χριστιανισμό, που θεμελιώνεται κυρίως πάνω στο μυστήριο της τριαδικότητας και συνεπώς καμία θεολογική έννοια δεν μπορεί να έχει ανάλογη λειτουργία σε άλλες σπουδές, πολύ δε λιγότερο στην πολιτική.

3. Ο Έρικ Πέτερσον (Αμβούργο 1890-1960) ήταν προτεστάντης θεολόγος που στη συνέχεια προσηλυτίστηκε στον καθολικισμό. Στο βιβλίο του *Ο Μονοθεϊσμός ως Πολιτικό Πρόβλημα* (1935) ανασκευάζει τη σμιτιανή θέση της πολιτικής θεολογίας, υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει αναλογία ανάμεσα στους δύο όρους. Έτσι έλεγε για την πολιτική θεολογία του Καρλ Σμιτ, ότι «η έννοια της πολιτικής θεολογίας εισήχθη στη φιλολογία, απ' όσο γνωρίζω, από τον Καρλ Σμιτ στο βιβλίο του *Πολιτική Θεολογία*. Οι σύντομες σκέψεις του εκείνης της εποχής δεν παρουσιάστηκαν συστηματικά. Εδώ προσπαθήσαμε, στη βάση ενός συγκεκριμένου παραδείγματος, να δείξουμε τη θεολογική αδυνατότητα μιας πολιτικής θεολογίας».
4. Πρόκειται για την πρώτη οικουμενική σύνοδο που συνεκλήθη από τον Κωνσταντίνο το 325, στην οποία καταδικάστηκε η αίρεση του Αρείου και διακηρύχθηκε το ομοούσιο Υιού και Πατρός.
5. Τότε διακηρύχθηκε η θεότητα του Άγιου Πνεύματος.
6. Πρόκειται για την *Εγκυκλοπαίδεια* που κυκλοφόρησε στο Παρίσι ανάμεσα στα 1751 και 1772, υπό τη διεύθυνση των Ντιντερό-Ντ' Αλαμπέρ.
7. «Η κατάσταση εξαίρεσης έχει για τη νομική επιστήμη ανάλογη σημασία όπως το θαύμα για τη θεολογία», Καρλ Σμιτ, *Οι Κατηγορίες του Πολιτικού*.
8. «Η παράδοση των καταπιεσμένων μας διδάσκει ότι η κατάσταση εξαίρεσης στην οποία ζούμε είναι ο κανόνας», Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Θέσεις για την έννοια της ιστορίας*.
9. «Σωπάστε θεολόγοι σχετικά με το ζήτημα του δίκαιου πολέμου».
10. "*Quare siletis juristae in munere vestro?* ", Τζ. Αγκάμπεν, *Η Κατάσταση Εξαίρεσης*, σελ. 7.

ΚΙΝΗΜΑ

ΜΙΑ ΣΕΙΡΑ ΣΚΟΤΕΙΝΩΝ ΣΚΕΨΕΩΝ και διερωτήσεων μου προέκυψαν όταν παρευρέθηκα αρκετό καιρό πριν σε μια συνάντηση στη Βενετία με τον Τόνυ [Νέγκρι –σ.τ.Μ.], τον Καζαρίνι κλπ. Μια λέξη επαναλαμβανόταν σ' αυτή τη συνάντηση: το κίνημα. Πρόκειται για μια λέξη με μακρά ιστορία στην παράδοσή μας και μοιάζει η πλέον επαναλαμβανόμενη στις παρεμβάσεις του Τόνυ. Στα βιβλία του επίσης αυτή η λέξη εμφανίζεται όποτε το πλήθος χρήζει ενός ορισμού. Παραδείγματος χάριν όταν η έννοια του πλήθους χρειάζεται να αποσυνδεθεί από το λανθασμένο δίπολο υπέρτατη εξουσία-αναρχία. Η σκοτεινιά μου προέρχεται από το ότι για πρώτη φορά κατάλαβα πως αυτή η λέξη ποτέ δεν έχει οριστεί απ' αυτούς που τη χρησιμοποιούν. Όπως δεν την έχω ορίσει ούτε κι εγώ. Στο παρελθόν την είχα χρησιμοποιήσει σαν έναν υπονοούμενο κανόνα στη σκέψη μου: του τύπου «όταν το κίνημα είναι εκεί προσποιήσου ότι δεν είναι και όταν δεν είναι εκεί προσποιήσου ότι είναι». Αλλά δεν ήξερα τι σήμαινε η λέξη. Είναι μια λέξη που όλοι μοιάζουν να την καταλαβαίνουν, αλλά κανείς δεν την ορίζει. Παραδείγματος χάριν, από πού προέρχεται αυτή η λέξη; Η διερώτησή μου ξεκινά από την πεποίθηση ότι δεν μπορείς ν' αφήσεις αυτή την έννοια άνευ ορισμού, πρέπει να σκεφτούμε γιατί αυτή η λέξη παραμένει αδιανόητη, αφού όσο παραμένει τέτοια, κινδυνεύουμε να πέσουμε σε συμβιβασμούς σε σχέση με τις επιλογές και τις στρατηγικές μας. Δεν πρόκειται εδώ μόνο για μια φιλολογική εμμονή σύμφωνα με την άποψη ότι η ορολογία είναι ποιητική και συνεπώς παραγωγική στιγμή της

σκέψης, ούτε σημαίνει ότι θέλω να κάνω κάτι τέτοιο γιατί είναι η δουλειά μου να ορίζω τις έννοιες, σαν από συνήθεια. Πραγματικά πιστεύω ότι η άκριτη χρήση εννοιών μπορεί να είναι υπεύθυνη για πολλές ήττες. Προτείνω λοιπόν να ξεκινήσουμε μια έρευνα που θα προσπαθήσει να ορίσει αυτή τη λέξη, κι έτσι θα αρχίσω με μερικές βασικές σκέψεις, οι οποίες θα προσανατολίσουν μια μελλοντική έρευνα.

Κατ' αρχήν μερικά κοινότοπα ιστορικά στοιχεία: η έννοια του κινήματος, που στις επιστήμες και στη φιλοσοφία έχει μια μακρά ιστορία, στην πολιτική απέκτησε μια τεχνικά σχετική σημασία τον 19ο αιώνα. Μια από τις πρώτες εμφανίσεις της σημειώνεται στη γαλλική επανάσταση του Ιούλη του 1830, όταν οι πρωταγωνιστές της αλλαγής αποκάλεσαν τους εαυτούς τους κόμμα της κίνησης και τους αντιπάλους τους κόμμα της τάξης. Μόνο με τον Λόρεντς φον Στάιν, έναν συγγραφέα που επηρέασε τον Μαρξ και τον Σμιτ, αυτή η έννοια άρχισε να αποκτά μεγαλύτερη ακρίβεια και να καθορίζει το στρατηγικό πεδίο της εφαρμογής της. Στο βιβλίο του *Η Ιστορία του Κοινωνικού Κινήματος στη Γαλλία* (1850), ο Στάιν παίζει με την έννοια του κινήματος σε μια διαλεκτική αντιπαράθεση με την έννοια του κράτους. Το κράτος είναι το σταθερό και νόμιμο στοιχείο, ενώ το κίνημα είναι η έκφραση των δυναμικών κινήσεων της κοινωνίας. Έτσι το κίνημα είναι πάντοτε κοινωνικό και ανταγωνιστικό σε σχέση με το κράτος και εκφράζει το δυναμικό πρωτείο της κοινωνίας σε σχέση με τους δικαιικούς και κρατικούς θεσμούς. Όμως, ο φον Στάιν δεν όρισε το κίνημα: του αποδίδει μια δυναμική και περιγράφει τη λειτουργία του, αλλά δεν μας δίνει έναν ορισμό ή έναν τόπο του.

Μερικές ενδιαφέρουσες ιστορικές παρατηρήσεις για την ιστορία των κινημάτων μπορούν να βρεθούν στο βιβλίο της Άρεντ για τον ολοκληρωτισμό. Δεν ορίζει το κίνημα, αλλά δείχνει ότι γύρω από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, αμέσως πριν και αμέσως μετά, τα κινήματα στην Ευρώπη γνώρισαν μια εντυπωσιακή ανάπτυξη σε μια στρατηγική αντιπαράθεση με τα κόμματα, όταν τα δεύτερα μπήκαν σε μια περίοδο κρίσης. Αυτή την περίοδο

υπάρχει μια έκρηξη της έννοιας και του φαινομένου του κινήματος, όρος που χρησιμοποιήθηκε τόσο από την αριστερά όσο και από τη δεξιά: ο φασισμός και ο ναζισμός κατ'αρχήν αυτοορίζονταν σαν κινήματα και δευτερεύοντως σαν κόμματα.

Όμως αυτός ο όρος υπερβαίνει την πολιτική σφαίρα: όταν ο Φρόυντ ήθελε να γράφει ένα βιβλίο το 1914 προκειμένου να περιγράψει αυτό στο οποίο συμμετείχε, το αποκάλεσε ψυχαναλυτικό κίνημα. Κι εδώ δεν υπάρχει ακόμη ορισμός, αλλά προφανώς σε συγκεκριμένες ιστορικές στιγμές, συγκεκριμένες λέξεις-κλειδιά επιβάλλουν την παρουσία τους και υιοθετούνται από ανταγωνιστικές θέσεις, χωρίς να χρειάζεται να οριστούν. Αυτό που με ενόχλησε στην έρευνά μου, όπου η τυφλότητα απέναντι στην έννοια γίνεται ορατή, ήταν όταν κατάλαβα πως ο μόνος ο οποίος προσπάθησε να ορίσει αυτή την έννοια ήταν ένας ναζί νομικός: ο Καρλ Σμιτ.

Το 1933, σ' ένα δοκίμιο με τίτλο *Κράτος, Κίνημα, Λαός* και με υπότιτλο *Το τριμερές της πολιτικής ενότητας*, προσπαθεί να ορίσει την πολιτική-θεσμική λειτουργία της έννοιας του κινήματος. Με ενόχλησε κάτι τέτοιο γιατί σ'αυτό το δοκίμιο ο Σμιτ προσπαθεί να ορίσει τη συνταγματική δομή του ναζιστικού Ράιχ. Θα παρουσιάσω συνοπτικά τη θέση του, δεδομένου ότι το μπέρδεμα μ' έναν στοχαστή του ναζισμού χρειάζεται αποσαφήνιση. Σύμφωνα με τον Σμιτ, η πολιτική ενότητα του ναζιστικού Ράιχ βασίζεται σε τρία στοιχεία ή πυλώνες: κράτος, κίνημα και λαός. Η συνταγματική διάρθρωση του Ράιχ προκύπτει από τη διαμόρφωση και τη διαφοροποίηση αυτών των τριών στοιχείων. Το πρώτο στοιχείο είναι το κράτος, δηλαδή η στατική πολιτική πλευρά: το προσωπικό των γραφείων. Ο λαός, ευρισκόμενος στην άλλη πλευρά, είναι το απολιτικό στοιχείο, που μεγαλώνει στη σκιά και υπό την προστασία του κινήματος. Το κίνημα είναι το πραγματικό πολιτικό στοιχείο, το δυναμικό πολιτικό στοιχείο, που αποκτά την ιδιαίτερη μορφή του στη σχέση του με το Εθνικοσοσιαλιστικό Κόμμα και την καθοδηγητική του ομάδα. Για τον Σμιτ ο Φύρερ είναι απλώς η προσωποποίηση του κινήματος. Ο Σμιτ υποστηρίζει ότι αυτό το τριμερές είναι επίσης παρόν στον συνταγματικό μηχανισμό του σοβιετικού κράτους.

Η πρώτη μου σκέψη είναι ότι το πρωτείο της έννοιας του κινήματος οφείλεται στον απολιτικό χαρακτήρα του λαού (θυμηθείτε ότι ο λαός είναι το απολιτικό στοιχείο που μεγαλώνει στη σκιά και υπό την προστασία του κινήματος). Έτσι το κίνημα γίνεται η αποφασιστική πολιτική έννοια όταν η δημοκρατική έννοια του λαού, σαν πολιτικό σώμα, έχει πεθάνει. Η δημοκρατία τελειώνει όταν εμφανίζεται το κίνημα. Κατ'ουσίαν δεν υπάρχουν δημοκρατικά κινήματα (αν με τη δημοκρατία εννοούμε αυτό που παραδοσιακά εκλαμβάνει το λαό σαν πολιτικό σώμα, συντακτικό της δημοκρατίας). Πάνω σ'αυτό οι επαναστατικές παραδόσεις της αριστεράς συμφωνούν με τον ναζισμό και τον φασισμό. Δεν είναι τυχαίο ότι σύγχρονοι στοχαστές όπως ο Τόνυ, που προσπαθούν να σκεφτούν σχετικά με νέα πολιτικά σώματα, παίρνουν τις αποστάσεις τους από τον λαό. Για μένα έχει σημασία ότι πέριξ του Ιησού δεν υπήρχε ποτέ λαός ή δήμος, αλλά μόνο όχλος (μάζα, πλήθος). Η έννοια του κινήματος προϋποθέτει την έκλειψη της έννοιας του λαού σαν συντακτικό πολιτικό σώμα.

Η δεύτερη συνέπεια αυτής της σμιτιανής έννοιας του κινήματος είναι ότι ο λαός θεωρείται ένα απολιτικό στοιχείο, του οποίου την ανάπτυξη οφείλει να προστατεύσει και να στηρίξει το κίνημα (ο Σμιτ χρησιμοποιεί τον όρο *wachsen*, βιολογική ανάπτυξη). Σ' αυτόν τον απολιτικό λαό αντιστοιχεί η απολιτική σφαίρα της διοίκησης, και εδώ ο Σμιτ επικαλείται το κορπορατιστικό κράτος του φασισμού. Σε σχέση με το σήμερα, δεν μπορούμε να μη δούμε –σ' αυτή τη θεώρηση του λαού σαν απολιτικού– την υπονοούμενη αναγνώριση, την οποία ποτέ δεν τόλμησε να αρθρώσει ο Σμιτ, του βιοπολιτικού του χαρακτήρα. Σήμερα ο λαός μετατρέπεται από συντακτικό πολιτικό σώμα σε πληθυσμό: μια δημογραφική βιολογική ενότητα, και σαν τέτοια, απολιτική. Μια ενότητα που χρήζει προστασίας, φροντίδας. Όταν κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα ο λαός έπαψε να είναι μια πολιτική ενότητα και μετατράπηκε σε δημογραφικό και βιολογικό πληθυσμό, το κίνημα κατέστη αναγκαίο. Αυτό είναι κάτι που αξίζει της προσοχής μας: ζούμε σε μια εποχή όπου ο μετασχηματισμός του λαού σε πληθυσμό είναι ένα τετελεσμένο γεγονός.

Ο λαός είναι μια βιοπολιτική ενότητα με την έννοια του Φουκώ κι έτσι καθίσταται αναγκαία η έννοια του κινήματος. Αν θέλουμε να σκεφτούμε διαφορετικά την έννοια της βιοπολιτικής, όπως κάνει ο Τόνυ, αν δεχόμαστε την εγγενή πολιτικοποίηση του βιοπολιτικού, σαν κάτι που είναι ήδη σαφώς πολιτικό και συνεπώς δεν χρειάζεται να πολιτικοποιηθεί μέσω του κινήματος, τότε πρέπει να ξανασκεφτούμε και την έννοια του κινήματος.

Αυτό το έργο του ορισμού είναι απαραίτητο, γιατί αν συνεχίσουμε να διαβάζουμε τον Σμιτ, προκύπτουν απειλητικές απορίες: αν μέχρι εδώ το καθοριστικό πολιτικό στοιχείο, το αυτόνομο, είναι το κίνημα και το απολιτικό ο λαός, τότε το κίνημα μπορεί να βρει την πολιτική του ταυτότητα προκαλώντας στο απολιτικό σώμα του λαού μια εσωτερική τομή, που θα επιτρέψει την πολιτικοποίησή του. Αυτή η τομή στον Σμιτ είναι ότι αποκαλεί ταυτότητα των ειδών, δηλαδή ο ρατσισμός. Εδώ ο Σμιτ φτάνει στο απώγειο της ταύτισής του με τον ρατσισμό και στη μέγιστη αντιστοίχισή του με τον ναζισμό. Αυτό είναι γεγονός, αλλά οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι αυτή η επιλογή του, να πρέπει δηλαδή να εντοπίσουμε μια τομή στο απολιτικό σώμα του λαού, είναι μια έμμεση συνέπεια της λειτουργίας του κινήματος. Αν το κίνημα είναι το πολιτικό στοιχείο σαν αυτόνομη ενότητα, από πού μπορεί να αντλεί την πολιτικότητά του; Η πολιτικότητά του μπορεί να βρεθεί μόνο στην ικανότητά του να εντοπίζει έναν εχθρό μέσα στον λαό, στην περίπτωση του Σμιτ ένα φυλετικά ξένο στοιχείο. Όπου υπάρχει ένα κίνημα υπάρχει πάντοτε μια τομή που διαπερνά και χωρίζει τον λαό, στη συγκεκριμένη περίπτωση μέσω του εντοπισμού ενός εχθρού. Να γιατί πιστεύω πως πρέπει να ξανασκεφτούμε την έννοια του κινήματος και τη σχέση του με τον λαό και το πλήθος. Στον Σμιτ βλέπουμε ότι τα στοιχεία που αποκλείει το κίνημα επανέρχονται σαν αυτό για το οποίο πρέπει να ληφθεί μια απόφαση, το πολιτικό πρέπει να αποφασίζει για το απολιτικό. Το κίνημα αποφασίζει πολιτικά για το απολιτικό. Μπορεί να μιλάμε για τον ρατσισμό, αλλά μπορεί να είναι η κυβέρνηση των πληθυσμών όπως συμβαίνει σήμερα.

Να ποια είναι τα ερωτήματά μου:

– Πρέπει να συνεχίσουμε να χρησιμοποιούμε την έννοια του κινήματος; Αν σηματοδοτεί το κατώφλι της πολιτικοποίησης του απολιτικού, μπορεί να υπάρξει ένα πολιτικό κίνημα που να διαφέρει από τον εμφύλιο πόλεμο; Σε ποια κατεύθυνση μπορούμε να ξανασκεφτούμε την έννοια του κινήματος και τη σχέση του με τη βιοπολιτική;

Εδώ δεν θα σας δώσω απαντήσεις, αυτό αφορά ένα μακροπρόθεσμο ερευνητικό σχέδιο, αλλά έχω να κάνω μερικές παρατηρήσεις:

– Η έννοια του κινήματος είναι κεντρική στον Αριστοτέλη (*κίνησις*), στη σχέση μεταξύ δύναμης και δράσης. Ο Αριστοτέλης ορίζει την κίνηση μάλλον σαν τη δράση μιας δύναμης ως δύναμης, παρά σαν το πέρασμα στη δράση. Δευτερευόντως λέει ότι η κίνηση είναι μια ατελής πράξη, χωρίς σκοπό. Εδώ προτείνω μια τροποποίηση της άποψής του και ίσως ο Τόνυ να συμφωνεί μαζί μου σ' αυτό: το κίνημα είναι η σύνταξη της δύναμης ως δύναμης. Αλλά αν αυτό αληθεύει, τότε δεν μπορούμε να σκεφτούμε ένα κίνημα σαν εξωτερικό ή αυτόνομο σε σχέση με το πλήθος. Δεν μπορεί ποτέ να υπόκειται σε μια απόφαση, σε μια οργάνωση, σε μια διακυβέρνηση του λαού ή να αποτελεί στοιχείο πολιτικοποίησης του πλήθους ή του λαού.

Μια άλλη ενδιαφέρουσα πλευρά στον Αριστοτέλη είναι πως η κίνηση είναι μια ατελής πράξη, χωρίς σκοπό, κάτι που σημαίνει ότι το κίνημα έχει μια ουσιώδη σχέση με την έλλειψη, την απουσία ενός σκοπού. Το κίνημα έχει πάντοτε να κάνει συντακτικά με την απουσία, την έλλειψη ενός σκοπού ή ενός έργου. Σ' αυτό που πάντοτε διαφωνώ με τον Τόνυ είναι σε σχέση με την έμφαση που δίνει στην παραγωγικότητα. Εδώ πρέπει να επαναφέρουμε την απουσία του έργου ως κεντρικό ζήτημα. Αυτό σημαίνει την αδυναμία ύπαρξης ενός σκοπού και ενός έργου στην πολιτική. Το κίνημα είναι η ασάφεια και η ατέλεια κάθε πολιτικής. Πάντοτε αφήνει ένα υπόλειμμα.

Σ' αυτή την προοπτική, το μότο που παραθέτω σαν κανόνα για τον εαυτό μου, μπορεί οντολογικά να διατυπωθεί ως εξής:

το κίνημα είναι αυτό που αν υπάρχει, είναι σαν να μην υπάρχει, σαν να λείπει καθεαυτό και αν δεν υπάρχει, είναι λες και υπάρχει, υπερβαίνει τον εαυτό του. Είναι το κατώφλι της απροσδιοριστίας μεταξύ μιας υπερβολής και μιας έλλειψης, που χαρακτηρίζει το όριο κάθε πολιτικής στη συντακτική της ατέλεια.

Η ΠΑΡΑΒΙΑΣΗ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Συνέντευξη του Τζόρτζιο Αγκάμπεν στη Βάντα Μάρα

«Η τροποποίηση του ιταλικού νόμου σύμφωνα με τον οποίο η χρήση βίας ή οι απειλές πρέπει να επαναλαμβάνονται προκειμένου να μπορούμε να μιλάμε για βασανιστήρια, είναι η μέγιστη ευτέλεια». Δεν υπήρχαν αμφιβολίες ότι ο Τζόρτζιο Αγκάμπεν θα έθετε τον δάκτυλο επί των τύπων των ήλων, σε σχέση με αυτό που εμφανίζεται ως μία άνευ προηγουμένου βαρβαρότητα, ακόμη και σε σύγκριση με τη ναζιστική Γερμανία. Οι εικόνες των κακοποιημένων ιρακινών κρατουμένων, υποκείμενων σε κάθε είδους βία και σεξουαλική ταπείνωση, έκαναν τον γύρο του κόσμου. Βασανιστήρια γνωστά στους επικεφαλείς της αμερικανικής και βρετανικής εξουσίας. Ίσως να έγιναν κατόπιν αδείας, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είναι νόμιμα. Ο Αγκάμπεν, καθηγητής της αισθητικής στο πανεπιστήμιο της Βενετίας, επιμελητής των έργων του Βάλτερ Μπένγιαμιν στην Ιταλία, φιλόσοφος με τα πιο πρόσφατα έργα του να ασχολούνται με το ζήτημα της άσκησης βίας από την πλευρά της εξουσίας, στρέφει το βλέμμα του στην κατάσταση των πραγμάτων στην Ιταλία. Γιατί, επιμένει, σ' αυτή την περίπτωση βρισκόμαστε μπροστά όχι σ' ένα γεγονός, αλλά στην πιθανότητα τα βασανιστήρια να ενταχθούν πλήρως στην κρατική νομοθεσία. Κάτι στο οποίο, άλλωστε, η χώρα μας δεν είναι και τόσο ξένη: χθες η εισαγγελία της Γένοβας παρέπεμψε 47 άτομα για τις αυθαιρεσίες που συνέβησαν στον στρατώνα του Μπολτζανέτο κατά τη διάρκεια της συνόδου των G8 στη Γένοβα το 2001, επικαλούμενη την ευρωπαϊκή σύμβαση για

τον σεβασμό των δικαιωμάτων του ανθρώπου και των στοιχειωδών ελευθεριών του. Η κίνηση προς «μια κοινωνία που δεν θα είναι πλέον ανθρώπινη», για να χρησιμοποιήσουμε έναν ορισμό του Αγκάμπεν, μοιάζει να έχει ξεκινήσει.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Καθηγητά, στις 22 Απρίλη η Βουλή ενέκρινε μια τροποποίηση, μετά από νομοσχέδιο που κατέθεσε η Λέγκα του Βορρά, του νόμου σχετικά με την εισαγωγή του αδικήματος του βασανισμού στο ποινικό κώδικα, βάσει της οποίας η χρήση βίας ή απειλές για χρήση βίας πρέπει να «επαναλαμβάνονται», διαφορετικά δεν μπορούμε να μιλάμε για βασανιστήρια. Πρόκειται για την τελευταία εκδήλωση της «κατάστασης εξαίρεσης», δηλαδή της αναστολής της δικαιικής τάξης που κανονικά θα έπρεπε να είναι ένα μέτρο προσωρινό και έκτακτο, αλλά το οποίο –όπως έχεις δείξει στο βιβλίο σου *Η κατάσταση εξαίρεσης*– έχει καταστεί μπροστά στα μάτια μας ένα φυσιολογικό παράδειγμα διακυβέρνησης;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Δεν πρόκειται, για να είμαστε ακριβείς, για μια κατάσταση εξαίρεσης, αφού κάτι τέτοιο σημαίνει την αναστολή του νόμου προς αντιμετώπιση έκτακτων συνθηκών. Εδώ, μάλλον, παγιώνεται και νομιμοποιείται η χρήση των βασανιστηρίων. Βρισκόμαστε μπροστά δηλαδή σε κάτι ακόμη πιο τρομακτικό από το απλό γεγονός του βασανισμού, αφού το ζήτημα είναι ακριβώς η νομιμοποίησή του, η εισαγωγή του στη δικαιική τάξη του κράτους. Αυτό δεν συνέβη ούτε στη ναζιστική Γερμανία, στην οποία δεν υπήρξε ποτέ νόμος που να επιτρέπει τα βασανιστήρια. Μ' αυτή την τροποποίηση η Ιταλία γίνεται μια χώρα βάρβαρη, ένα κράτος στο οποίο οι υπάλληλοί του μπορούν νομίμως να κάνουν βασανιστήρια, αδιάφορο αν αυτό γίνεται επανειλημμένα ή όχι. Μία και μόνο πράξη βασανισμού αρκεί για να σημαδέψει για πάντα τη ζωή αυτού που τη διαπράττει και αυτού που την υφίσταται, έτσι όπως ένα και μόνο βασανιστήριο μπορεί να προκαλέσει τον θάνατο.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Τον Γενάρη, μετά την εισαγωγή των νέων μηχανισμών ελέγχου που επέβαλλε η αμερικανική κυβέρνηση στους ξένους πολίτες οι οποίοι εισέρχονται στις ΗΠΑ, υποχρεώνοντάς

τους σε ψηφιακή δακτυλοσκόπηση και ηλεκτρονικό φακέλωμα, ακύρωσες το μάθημα που επρόκειτο να δώσεις στο πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης. Πώς αντέδρασες στην τροποποίηση που θέλει να νομιμοποιήσει τα βασανιστήρια στην Ιταλία;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Παραιτήθηκα από τη διδασκαλία στο πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης για τους λόγους που ανέφερες. Αλλά εδώ στην Ιταλία είμαι καθηγητής σ' ένα κρατικό πανεπιστήμιο. Πώς μπορείς να διδάξεις –και να ζεις– σε μια χώρα που τα βασανιστήρια θα είναι νόμιμα; Αλλά αυτό ισχύει για όλους. Διερωτώμαι πώς ο επικεφαλής του κράτους θα μπορούσε να είναι πρόεδρος μιας δημοκρατίας βασανιστηρίων. Με τη νομιμοποίηση των βασανιστηρίων όχι μόνο ακυρώνεται ένα άρθρο του συντάγματος, αλλά η ίδια η θεμελιώδης αρχή του συντάγματος.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Μετά τη σύνοδο των G8 στη Γένοβα, τα βασανιστήρια μοιάζουν να είναι στη χώρα μας μια πραγματικότητα. Ποια είναι η κοινωνία που επέτρεψε κάτι τέτοιο;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Πιστεύω ότι βρισκόμαστε πέρα από οποιαδήποτε πολιτική ανάλυση. Διερωτώμαι,ενίοτε, αν είμαστε ακόμη ανθρώπινα όντα. Μια κοινωνία που σήμερα νομιμοποιεί τα βασανιστήρια, δεν είναι ανθρώπινη κοινωνία. Τι άνθρωποι είναι αυτοί που πρότειναν και ψήφισαν αυτή την τροποποίηση; Είναι δυνατόν να μην λαμβάνουν υπόψη ότι μια χώρα στην οποία θα ασκούνταν νομίμως τα βασανιστήρια, θα ήταν μια χώρα στην οποία μακροπρόθεσμα κάθε ανθρώπινη συμβίωση θα ήταν αδύνατη; Πώς μπορείς να ζήσεις σε μια χώρα στην οποία οι πολίτες μπορούν να συναντώνται στο δρόμο με τους νόμιμους βασανιστές τους ή με τους βασανιστές των συζύγων και των μητέρων τους, των παιδιών και των αδελφών τους; Νομίζω ότι οι εφημερίδες θα έπρεπε να δημοσιεύσουν τα ονόματα και τις φωτογραφίες των βουλευτών που ψήφισαν υπέρ της τροποποίησης με την απλή λεζάντα: «θέλουν τα βασανιστήρια».

ΕΡΩΤΗΣΗ: Η νόμιμη άμυνα σύμφωνα με τον νόμο Καστέλι, ο νόμος Μπόσι-Φίνι σχετικά με τη μετανάστευση, ο νόμος Φίνι σχετικά με τα ναρκωτικά, τώρα τα επαναλαμβανόμενα βασανιστήρια: υπάρχει ένα κόκκινο νήμα που ενώνει αυτές τις «εξαιρέσεις»;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Περισσότερο από την αναζήτηση μιας σχέσης πολιτικού τύπου μεταξύ αυτών των νόμων, θα ήθελα κυρίως να σκεφτώ για μια διαδικασία που φαίνεται να επηρεάζει σε σημαντικό βαθμό τις κοινωνίες στις οποίες ζούμε Εδώ μια ασύλληπτη παρακμή των δημοκρατικών συνειδήσεων και ένας προοδευτικός εκβαρβαρισμός των μορφών της ζωής συμβαδίζει με μια άνευ προηγουμένου νομική υπερτροφία και μια διαδικασία αυξανόμενης δικαιοποίησης κάθε πλευράς της προσωπικής και κοινωνικής ζωής. Όλα, ακόμη και η πιο ανώδυνη και ιδιωτική πράξη (το κάπνισμα, αύριο πιθανώς το περπάτημα ή το κατούρημα), ή αυτό που είναι προφανώς αδίκημα (τα βασανιστήρια), πρέπει να καταστούν ένα ιδιαίτερο δικαιικό ζήτημα. Μου φαίνεται σημαντικό απ' αυτή την άποψη ότι η τροποποίηση που νομιμοποιεί τα βασανιστήρια περιλαμβανόταν ακριβώς σ' έναν νόμο που εισήγαγε το αδίκημα του βασανισμού στον ποινικό κώδικα. Ο βασανισμός, ως η άσκηση βίας σ' ένα ανθρώπινο ον, ήταν ήδη αδίκημα: το ότι κάποιοι ένιωσαν την ανάγκη να εισαγάγουν μια ιδιαίτερη διάταξη δείχνει πως στην πραγματικότητα έχει χαθεί η συνείδηση του αξιόποινου της πράξης, ότι ο εκβαρβαρισμός της κοινωνίας οδηγεί στο σημείο όπου ο βασανισμός ως δικαιικός θεσμός έγινε, μετά από αιώνες, εκ νέου δυνατός. Από εδώ μέχρι να καταστεί νόμιμος, η απόσταση είναι μικρή.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Αν ρίξουμε μια ματιά στο παγκόσμιο επίπεδο, θα δούμε τα βασανιστήρια των αμερικανών και βρετανών στρατιωτών εις βάρος των ιρακινών φυλακισμένων. Βασανιστήρια που, τουλάχιστον από τις πληροφορίες τις οποίες διαθέτουμε, είναι αδικαιολόγητα, δεν στοχεύουν ούτε καν στην απόσπαση πληροφοριών, ή στο να καταβάλλουν τους κρατούμενους. Δεν μοιάζει να είναι μια πρακτική δυστυχώς επιβεβλημένη εκ των πραγμάτων, αλλά για μια εκδήλωση ακραίας βίας. Πώς μπορούμε να εξηγήσουμε αυτό το φαινόμενο;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Μιλήσαμε πολύ και δικαίως για τα βασανιστήρια στο Ιράκ. Αλλά δεν νομίζω ότι η αμερικανική κυβέρνηση –η οποία, μαζί με την ισραηλινή, ασκεί σήμερα χωρίς καμία αμφιβολία την πιο μαζική και συστηματική πολιτική του τρόμου– ,

όπως ούτε η βρετανική, δικαιολόγησαν τα βασανιστήρια στο Ιράκ. Ακόμη και τα καθάρματα που προσφάτως προσπάθησαν στις ΗΠΑ να νομιμοποιήσουν τα βασανιστήρια, σήμερα σιωπούν. Επαναλαμβάνω ότι η ιταλική τροποποίηση αντιπροσωπεύει το μέγιστο βαθμό της ευτέλειας που μπορούμε να φανταστούμε. Και γι' αυτό δεν νομίζω ότι μιλήσαμε όσο θα έπρεπε.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Υπάρχουν φιλοσοφικές, πολιτικές, κοινωνιολογικές θεωρίες, που δικαιολογούσαν ή δικαιολογούν τα βασανιστήρια;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Τα βασανιστήρια, όπως κάθε δικαιικός θεσμός και κάθε ανθρώπινη πράξη, ανήκουν στο πολιτιστικό πλαίσιο στο οποίο παράγονται. Είναι προφανές ότι τα σημερινά δεν μπορούν να συγκριθούν με τα βασανιστήρια που, παραδείγματος χάριν, ασκούσε η Ιερά Εξέταση, καθώς εκείνα είχαν να κάνουν με θεολογικές προϋποθέσεις, κάτι που δεν ισχύει σήμερα. Όποιος θέλει να χρησιμοποιήσει αυτά τα ιστορικά παραδείγματα για να δικαιολογήσει, ή έστω να σκεφτεί σήμερα τα βασανιστήρια σαν δικαιικό θεσμό –γιατί γι' αυτό πρόκειται– θα ήταν, πέρα από ανεύθυνος, αδαής.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Για να χρησιμοποιήσουμε μερικές ακόμη από τις κατηγοριοποιήσεις σου, μπορούμε να πούμε ότι τώρα πια κινδυνεύουμε να καταστούμε όλοι μας λιγάκι «γυμνή ζωή» απέναντι στην υπέρτατη εξουσία;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Γιατί «κινδυνεύουμε»; Στον ορίζοντα της μοντέρνας βιοεξουσίας αυτό συμβαίνει ήδη σ' έναν βαθμό. Μάλλον χρειάζεται να ξανασκεφτούμε εξαρχής την προνομιακή σχέση μεταξύ βίας και δικαίου, που καθορίζει την κρατική τάξη. Και, ταυτοχρόνως, να σκεφτούμε τις συνθήκες που θα καθιστούσαν δυνατή μια μορφή της ζωής στην οποία δεν θα ήταν ποτέ δυνατό να υπάρξει μέσω του διαχωρισμού, όπως συμβαίνει στα βασανιστήρια, κάτι σαν τη γυμνή ζωή. Αλλά αυτό είναι μια άλλη ιστορία.

Η συνέντευξη του Τζόρτζιο Αγκάμπεν δημοσιεύθηκε στην καθημερινή ιταλική εφημερίδα της αριστεράς L' Unita, *στις 12/5/2004.*

ΑΡΘΡΟ 46 Π.Κ. ΗΘΙΚΟΣ ΑΥΤΟΥΡΓΟΣ ΚΑΙ ΑΜΕΣΟΣ ΣΥΝΕΡΓΟΣ §1. Α) ΜΕ ΤΗΝ ΠΟΙΝΗ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥΡΓΟΥ ΤΙΜΩΡΕΙΤΑΙ ΕΠΙΣΗΣ: ΟΠΟΙΟΣ ΜΕ ΠΡΟΘΕΣΗ ΠΡΟ ΚΑΛΕΣΕ ΣΕ ΑΛΛΟΝ ΤΗΝ ΑΠΟΦΑΣΗ ΝΑ ΕΚΤΕΛΕΣΕΙ ΤΗΝ ΑΔΙΚΗ ΠΡΑΞΗ ΠΟΥ ΔΙΕΠΡΑΞΕ· Β) ΟΠΟΙΟΣ ΜΕ ΠΡΟΘΕΣΗ ΠΑΡΕΣΧΕ ΑΜΕΣΗ ΣΥΝΔΡΟΜΗ ΣΤΟ ΔΡΑ ΣΤΗ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΑΡΚΕΙΑ ΑΥΤΗΣ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΕΚΤΕΛΕΣΗ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΣ ΠΡΑΞΗΣ

Αριθμός έκδοσης: 02