Ομιλία Ζακ Ρανσιέρ | B-FEST 6 (Βίντεο)

Η ομιλία του Ζακ Ρανσιέρ στο Διεθνές Αντιεξουσιαστικό Φεστιβάλ του Περιοδικού Βαβυλωνία "B-FEST" που έλαβε χώρα στις 27/05/17 με τίτλο «**Δημοκρατία, Ισότητα και Χειραφέτηση σε έναν Κόσμο που Αλλάζει**».

Μέρος Ι Εισαγωγή:

[youtube id="wSiI4wH08RA"]

Μέρος ΙΙ Εισήγηση:

[youtube id="7i-WSA6ehSg"]

Μέρος ΙΙΙ Συζήτηση:

[youtube id="trvgMGbkabE"]

Η ομιλία του Γάλλου φιλοσόφου δημοσιεύεται ολόκληρη και σε μορφή κειμένου στα ελληνικά **εδώ**. Η αγγλική του εκδοχή **εδώ**.

Jacques Rancière: Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World

Jacques Rancière

I will start from the knot between two of the concepts that are proposed to the reflection of our panel: equality and emancipation. I will briefly recall the two main points that

are implied for me in the idea of emancipation.

The first one is that equality is not a goal to be reached. It is not a common level, an equivalent amount of riches or an identity of living conditions that must be reached as the consequence of historic evolution and strategic action. Instead it is a point of departure. This first principle immediately ties up with a second one: equality is not a common measure between individuals, it is a capacity through which individuals act as the holders of a common power, a power belonging to anyone. This capacity itself is not a given whose possession can be checked. It must be presupposed as a principle of action but it is only verified by action itself. The verification does not consist in the fact that my action produces equality as a result. It enacts equality as a process. I act, we act as if all human beings had an equal intellectual capacity. Emancipation first means the endorsement of the presupposition: I am able, we are able to think and act without masters. But we are able to the extent that we think that all other human beings are endowed with the same capacity. Second, emancipation means the process through which we verify this presupposition. Equality is not given, it is processual. And it is not quantitative, it is qualitative.

The idea of emancipation dismisses the opposition made by the so-called “liberal” tradition between freedom thought of as the inner autonomous power and dignity of the individual and equality thought of as the constraint of the collective over individuals. “Free” is just like “equal”: it does not designate a property of individuals. It designates the form of their action and of their relation to other individuals. The presupposition of equal capacity is a principle of shared freedom opposed to the presupposition that the human beings can only act rationally as individuals and cooperate rationally in a community according to a principle of subordination. “Autonomy” has been a key concept in modern emancipatory politics. But it must be understood correctly. It

does not mean the autonomous power of a subject as opposed to external forces: it means a form of thinking, practice and organization free from the presupposition of inequality, free from the hierarchical constraint and the hierarchical belief. It means the opposition of two kinds of commonsense and two common worlds, one based on the process of verification of inequality and the other based on the process of verification of equality. This is what is entailed in the concept of disagreement that I proposed to conceptualize the political conflict. Disagreement is not a conflict of forces, nor even a conflicts of ideas and values. It is a conflict between two common worlds or two common senses. This is what is meant by the scenario of secession of the Roman plebeians on the Aventine that I put at the center of my analysis of what "disagreement" means. In the commonsense which grounds the domination of the patricians, there can be no discussion between the patricians and the plebeians because the plebeians do not speak. They just make noise. The presupposition of inequality is not a simple idea, it is embodied in the concrete reality of a sensory world so that the plebeians must not simply argue that they are speaking beings too but also invent a whole dramaturgy to create the sensory world where the heretofore unthinkable- and even imperceptible- fact that they speak is made perceptible.

This idea of emancipation makes us think of politics in terms of conflict of worlds in contrast to the dominant idea that assimilates it to a conflict of forces. It is a conflict of common worlds. Social emancipation is not the choice of community against individualism. The very opposition of community to individualism is pointless. A form of community is always a form of individuality at the same time. The point is not about the presence or absence of social links, it is about their nature. Capitalism is not the reign of individuality: it organizes a common world of its own, a common world based on inequality and constantly reproducing it, so that it appears as *the world* – the real existing world

in which we live, move, feel, think and act. It is the already existing world with its mechanisms and its institutions. In front of its sensible evidence the world of equality appears as an always tentative world that must be perpetually re-drawn, reconfigured by a multiplicity of singular inventions of acts, relations and networks which have their proper forms of temporality and their proper modes of efficiency. That's why the secession of the plebeians on the Aventine is paradigmatic: the world of equality is a "world in the making", a world born of specific breaches in the dominant commonsense, of interruptions of the "normal" way of the world. It implies the occupation of specific spaces, the invention of specific moments when the very landscape of the perceptible, the thinkable and the doable is radically reframed. The conflict of worlds is dissymmetrical in its principle.

But the fact is that this dissymmetry has long been obscured by the evidence of a middle term that seemed to be common to the world of equality and the world of inequality and also to designate at the same time a world and a force. That term was work- with its twin, named labour. On the one hand, work was the name of the force that capitalism gathered and organized for its own benefit and the reality of the condition of those who were exploited by capitalism. But, on the other hand, it was the force that could be re-assembled against that capitalist power, reassembled both as a force of struggle in the present and the form of life of the future. In such a way the world of labour appeared to be both the product of inequality and the producer of equality. The two processes were made one single process. The Marxist tradition set up this conjunction within the "progressive" scenario according to which inequality is a means, a historical stage to go through, in order to produce equality. Capitalism was said to produce not only the material conditions of a world of equal sharing of the common riches but also the class that would overthrow it and organize the common world to come. To play

this role, the workers' organisation had to take up and internalize, first in the present of struggle, next in the future of collective production the virtue that had been instilled into them by capitalism, the virtue of factory discipline.

The anarchist tradition opposed to that view of inequality producing equality another view emphasizing the constitution of free collectives of workers anticipating the community to come through both egalitarian forms of organization and the constitution in the present of forms of cooperative work and other forms of life. But this counter-position still rested on the idea of the "middle term": the idea of work as being at once a form of life, a collective force of struggle and the matrix of a world to come. It is clear that work can no more be posited to-day as the identity of a force and a world, the identity of a form of struggle in the present and a form of life of the future. Much has been said about either the end of work or its becoming immaterial. But capitalism did not become immaterial even if part of its production is knowledge, communication, information and so on. Material production did not disappear from the common world that it organizes. Instead it was relocated, far from its ancient locations in Old Europe, in new places where the work force was cheaper and more used to obeying. And immaterial production also implies both classic forms of extraction of plus-value from underpaid workers and forms of unpaid labour provided by the consumers themselves. Work did not disappear. Instead it was fragmented, torn out and dispersed in several places and several forms of existence separated from one another so as to constitute no more a common world.

Along with this economic disruption came the legislative reforms adopted all over the world to make work again a private affair. Those reforms did not simply remove the rights and the social benefits acquired by the workers' struggles of the past, they tended to turn work, wages, job

contracts and pensions into a mere individual affair, concerning workers taken one by one and no more a collective. Work has not disappeared but it has been stripped of the power that made it the materially existing principle of a new world, embodied in a given community. This means that we are now obliged to think of the process of emancipation, the process of equality creating its own world as a specific process, disconnected from the transformations of the global economic process. We are also facing the difficulty of dealing with this situation. I think that this new situation and the difficulty to deal with it are perfectly expressed by the slogans that have resonated in several languages during the recent movements: “democracia real ya”, “Nuit debout”, “occupy everything” or “Na min zisoume san douli”. All of them take their efficiency in an ambiguous interface between the logic of the conflict of forces and a logic of opposition of worlds.

“Occupy” and “occupation” are the most telling examples of this ambiguity. They come from the historical tradition of working class struggle. The “sit-in strikes” of the past strikes when workers occupied the workplace, made a conflict of forces identical with a demonstration of equality. Not only did the strikers block the mechanism of exploitation but also they affirmed a collective possession of the workplace and the instruments of work and they turned the place dedicated to work and obedience into a place for free social life. The new “occupation” takes up the principle of transforming the function of a space. But this space is no more an *inside* space, a space defined within the distribution of economic and social activities. It is no more a space of concrete fight between Capital and Labour. As Capital has increasingly become a force of dislocation which destroys the places where the conflict could be staged, occupation now takes place in the spaces that are available: those buildings that the contingencies of the real estate market has left empty or the streets which are normally destined to the circulation of the individuals and the commodities – and sometimes to the

demonstrations of the protesters. The occupying process transforms those spaces destined to the circulation of persons, goods and value into places where people stay and affirm by the very fact of staying their opposition to the capitalist powers of circulation and dislocation.

The name “occupation” is still the same and it still about perverting the normal use of a space but the occupying process is no more a conflict of forces to take over a strategic place in the process of economic and social reproduction. It has become a conflict of worlds, a form of symbolic secession that is both materialized and symbolised in a place *aside. Occupy Wall Street* took place in a park situated besides the center of this financial power that has destroyed the factories that previously were the site of occupation movements. The Spanish movement of the *Indignados* created, during an electoral campaign, assemblies presenting themselves as the seat of “real democracy now”. Real democracy was pitted against the self-reproduction of the representative caste. But “real democracy” also was, in the Marxist tradition, the future of material equality opposed to bourgeois “formal democracy”. It was a future promised as a consequence of the takeover of the State power and the organisation of collective production. Now it designates a form of relation between human beings that must be practiced in the present both against and besides the hierarchical system of representation. Real democracy in a sense became more formal than the “formal democracy” stigmatized by the Marxist tradition. Not only did it equate the enactment of equality with the form of the assembly where all individuals have an equal right but it imposed a number of rules such as the equality of time allowed to all speakers and the power for individuals to block the decision of the majority.

Occupation has become the name of a secession. But that secession is no more the action of a specific community claiming their rights. Instead it appears to be the

materialization of an aspiration to the common, as if the common were something lost, something that had to be reconstructed through the specific act of the assembling of a multitude of anonymous individuals publicly performing their being equal as the same as their being-in-common. That's why that secession, that being-aside, was expressed in paradoxical terms, and notably by the strange slogan adopted by many assemblies as the affirmation of real democracy: "Consensus instead of leaders". It seems paradoxical to posit consensus as the specific virtue of the dissensual assembly gathered in occupied spaces. It can be objected that the dissensus precisely consists in the constitution of another form of community based on horizontality and participation. But the problem of democracy is not so much about the number of people that can agree on the same point as it is about the capacity to invent new forms of collective enactment of the capacity of anybody.

By underlining this paradox, I am not willing to disparage those movements. Some people have pitted against the pacifism of the consensual assemblies the necessity of violent action directly confronting the enemy. But the "confrontation with the enemy itself" can be thought of and practiced in different ways and most of the forms of direct action opposed to the pacific assemblies – for instance destructions of bank automats, shop windows or public offices – had the same character as them: they were also symbolic expressions of an opposition of worlds rather than strategic actions in a struggle for power. Other people have precisely criticized this lack of strategy; they said that those movements could change nothing to Capitalist domination and they made new calls for the edification of avant-garde organizations aimed at taking over the power. But such an answer is unable to solve the paradoxes of emancipation. The strategic world view that sustains it is a view of inequality producing equality. That strategy has been enacted by the communist parties and the socialist states of the XXth century and we all know their

results. Inequality only produces inequality and it does it ceaselessly. Moreover this strategic world view has lost the basis on which it rested, namely the reality of work/labour as a common world.

We are now facing again the dissymmetry between the process of equality and the process of inequality. Equality does not make worlds in the same way as inequality. It works, as it were, in the intervals of the dominant world, in superimposition to the "normal" – meaning the dominant – hierarchical – way of world making. And one of the main aspects of the dissymmetry is precisely the fact that the process of equality dismisses the very separation of the ends and the means on which the strategy of inequality producing equality is predicated. This is what freedom means ultimately .Freedom is not a matter of choice made by individuals. It is a way of doing. A free action or a free relation is an action or a relation that finds its achievement in itself, in the verification of a capacity and no more in an external outcome. In the hierarchical societies of the past it was the privilege of a small category of human beings, called the "active men" in contrast to all those who were subjected to the reign of necessity. In modern times, freedom was democratized first in the aesthetic domain with the Kantian and Schillerian category of free play as an end in itself and a potentiality belonging to everyone. Then the young Marx did more as he made it the very definition of communism that he equated with the end of the labour division: communism, he said in the *Paris Manuscripts* means the humanisation of the human senses; it is the state of things in which this capacity of humanisation is deployed in itself instead of being used as a simple means for earning one's living. And he illustrated it with the case of these communist workers in Paris who gathered at a first level to discuss their common interests but did it more deeply to enjoy their new social capacity as such.

True enough Marx's analysis relied on the identification of

work as the essential human capacity. When work can no more play this role, the task of creating a world where the ends of the action are no more distinct from their means may seem to become paradoxical in itself. The free and equal community is something that can no more rely on a given empirical substratum. It must be created as an object of will. But, on the other hand, this will can no more be posited in the terms of the means and ends relation. That's why it tends to become a global desire for another form of human relations. This turn was best illustrated in the Occupy Wall Street movement by the multiple extensions of the use of the verb "occupy" that made it the signifier of a global conversion to another way of inhabiting the world: "occupy language", "occupy imagination", "occupy love", and eventually "Occupy everything" which seems to mean: change your way of dealing with everything and with all existing forms of social relationships. Perhaps this enigmatic slogan finds its best translation in the Greek slogan "Na min zisoume can douli" ("Don't live any more like slaves"). This sentence did not only invite to rebel against the intensification of the capitalist rule. It invited to invent here and now modes of action, ways of thinking and forms of life opposed to those which are perpetually produced and reproduced by the logic of inequality, the logic of capitalist and state domination.

I think that this request found a response in the invention of this form called "free social space" – a form that took on a particular cogency in the social movements of this country. What makes this notion significant in my view is that it calls into question the traditional oppositions between the necessities of the present and the utopias of the future or between harsh economic and social reality and the "luxury" of "formal "democracy. Those who opened such spaces made it clear that they did not only wanted to respond to situations of need, dispossession and distress created by the intensification of the capitalist rule. They did not want only to give shelter, food, health care, education or art to those

who were deprives of those goods but to create new ways of being, thinking and acting in common. We can draw from this a wider definition of this form: a free social space is a space where the very separation of spheres of activity – material production, economic exchange, social care, intellectual production and exchange, artistic performance, political action, etc. – is thrown into question. It is a space where assemblies can practice forms of direct democracy intended no simply to give an equal right of speech to everybody but to make collective decisions on concrete matters. In such a way a form of political action tends to be at the same time the cell of another form of life. It is no more a tool for preparing a future emancipation but a process of invention of forms of life and modes of thinking in which equality furthers equality.

What this sentence asks us to do is to change all the forms of organization of life and the modes of thinking that are determined by the logic of inequality, the logic of capitalist and state domination.

Of course we know that these cells of a new social life are constantly subjected to internal problems and external threats. This “already present future” is always at once a precarious present. But it is pointless, I think, to see there the proof that all is vain as long as a global revolution has not “taken” the power and destroyed the Capitalist fortress. This kind of judgement is a way of putting the fortress in our heads, of instituting a circle of impossibility by proclaiming that nothing can be changed before everything has been changed. Emancipation has always been a way of inventing, amidst the “normal” course of time another time, another manner of inhabiting the sensible world in common. It has always been a way of living in the present in another world instead of deferring its possibility. Emancipation only prepares a future to the extent that it hollows in the present gaps which are also grooves. It does so by intensifying the

experience of other ways of being, living, doing and thinking. The free social spaces created by the recent movements inherit the world forms – cooperatives of production and forms of popular education – created by the workers' movements of the past and notably by anarchist movements. But our present can no more share the belief that sustained the forms of self-organization of the past. It can no more rely on the presupposition that Capitalism produces the conditions of its own destruction and that work constitutes an organic world of the future already in gestation in the belly of the old world. More than ever the world of equality appears to be the always provisory product of specific inventions. Our present urges us to rediscover that the history of equality is an autonomous history. It is not the development of strategies predicated on the technological and economic transformations. It is a constellation of moments- some days, some weeks, some years which create specific temporal dynamics, endowed with more or less intensity and duration. The past left us no lessons, only moments that we must extend and prolong as far as we can.

*The present text is the speech of Jacques Rancière at **B-FEST** (International Antiauthoritarian Festival of Babylonia Journal) that was held on 27/05/17 in Athens with the title "Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World". The Greek translation can be found **here**.

Ζακ Ρανσιέρ: Δημοκρατία,

Ισότητα και Χειραφέτηση σε έναν Κόσμο που Αλλάζει

Ζακ Ρανσιέρ
Μετάφραση: Αλέξανδρος Σχισμένος

Θα αρχίσω από τον κόμβο ανάμεσα σε δύο από τις έννοιες που προτάθηκαν προς συζήτηση για το πάνελ μας: την ισότητα και τη χειραφέτηση. Θα παραθέσω εν συντομία τα δύο κύρια σημεία που υποδηλώνονται, για μένα, στην ιδέα της χειραφέτησης.

Το πρώτο είναι ότι η ισότητα δεν είναι κάποιος στόχος στον οποίο πρέπει να φτάσουμε. Δεν πρόκειται για ένα κοινό επίπεδο, ένα ισοδύναμο ποσό πλούτου ή μία ταυτότητα βιοτικών συνθηκών που πρέπει να επιτευχθεί ως συνέπεια της ιστορικής εξέλιξης και της στρατηγικής δράσης. Αντιθέτως, είναι ένα σημείο αφετηρίας. Αυτή η πρώτη αρχή προσδένεται άμεσα με μία δεύτερη: η ισότητα δεν είναι ένα κοινό μέτρο μεταξύ ατόμων, είναι μία ικανότητα μέσω της οποίας τα άτομα δρουν ως οι κάτοχοι της κοινής εξουσίας[1], μίας εξουσίας που ανήκει σε όλους. Αυτή η ικανότητα καθεαυτή δεν είναι ένα δεδομένο του οποίου η κατοχή μπορεί να ελεγχθεί. Θα πρέπει να προϋποτίθεται ως αρχή δράσης αλλά επαληθεύεται μόνο από τη δράση καθεαυτή. Η επαλήθευση δεν συνίσταται στο γεγονός πως η δράση μου παράγει την ισότητα ως αποτέλεσμα. Πραγματώνει την ισότητα ως διαδικασία. Δρω, δρούμε ως εάν όλα τα ανθρώπινα όντα έχουν την ίδια διανοητική ικανότητα. Χειραφέτηση κατά πρώτον σημαίνει την υποστήριξη της προϋπόθεσης: είμαι ικανός, είμαστε ικανοί να σκεφτούμε και να δράσουμε δίχως αφέντες. Όμως είμαστε ικανοί στο βαθμό που σκεφτόμαστε ότι όλα τα ανθρώπινα όντα είναι προικισμένα με την ίδια ικανότητα. Δεύτερον, χειραφέτηση σημαίνει τη διαδικασία μέσω της οποίας επαληθεύουμε αυτή την προϋπόθεση. **Η ισότητα δεν είναι δεδομένη, είναι διαδικασιακή[2]. Και δεν είναι ποσοτική, είναι ποιοτική.**

Η ιδέα της χειραφέτησης απορρίπτει την αντίθεση, την οποία

θέτει η αποκαλούμενη «φιλελεύθερη» παράδοση, ανάμεσα στην ελευθερία, θεωρημένη ως την εσώτερη αυτόνομη εξουσία[3] και αξιοπρέπεια του ατόμου και την ισότητα, θεωρημένη ως τους εξαναγκασμούς που θέτει η συλλογικότητα επί των ατόμων. Το *ελεύθερο* είναι ακριβώς όπως το *ισάξιο*: δεν ορίζει μια ιδιότητα των ατόμων. Ορίζει την μορφή της δράσης τους και της σχέσης τους προς τα άλλα άτομα. Η προϋπόθεση της ίσης ικανότητας είναι μία αρχή κοινής ελευθερίας που αντιτίθεται στην προϋπόθεση ότι τα ανθρώπινα όντα μπορούν να δράσουν λογικά μόνο ως άτομα και να συνεργαστούν λογικά σε μία κοινότητα σύμφωνα με την αρχή της υποταγής.

Η *αυτονομία* είναι μία έννοια κλειδί στη μοντέρνα χειραφετητική πολιτική. Όμως θα πρέπει να την κατανοήσουμε σωστά. Δεν σημαίνει την αυτόνομη δύναμη ενός υποκειμένου που αντιτίθεται σε εξωτερικές δυνάμεις: σημαίνει μία μορφή της σκέψης, της πράξης και της οργάνωσης απαλλαγμένη από την προϋπόθεση της ανισότητας, απαλλαγμένη από τους ιεραρχικούς περιορισμούς και το ιεραρχικό δόγμα. Σημαίνει την αντιπαράθεση δύο ειδών κοινής λογικής και δύο κοινών κόσμων[4], ένας εκ των οποίων βασίζεται στη διαδικασία επαλήθευσης της ανισότητας ενώ ο άλλος στη διαδικασία επαλήθευσης της ισότητας. Αυτό συνεπάγεται η έννοια της διαφωνίας που πρότεινα για να εννοιοποιήσω την πολιτική σύγκρουση. Η διαφωνία δεν είναι μία σύγκρουση δυνάμεων, ούτε ακόμη και μία σύγκρουση ιδεών και αξιών. Είναι μία σύγκρουση μεταξύ δύο κοινών κόσμων ή δύο κοινών λογικών[5]. Αυτό σημαίνει το σενάριο της απόσχισης των Ρωμαίων πληβείων στον Αβεντίνο λόφο, που τοποθέτησα στο κέντρο της ανάλυσής μου του τι σημαίνει *διαφωνία*. Στο πλαίσιο της κοινής λογικής η οποία στηρίζει την κυριαρχία των πατρικίων, δεν μπορεί να υπάρξει διάλογος μεταξύ των πατρικίων και των πληβείων, διότι οι πληβείοι δεν μιλούν. Απλώς κάνουν θόρυβο. Η προϋπόθεση της ανισότητας δεν είναι μια απλή ιδέα, ενσαρκώνεται στην απτή πραγματικότητα ενός αισθητού κόσμου έτσι ώστε οι πληβείοι να μην αρκεί απλώς να υποστηρίξουν ότι είναι και αυτοί ομιλούντα όντα, αλλά να πρέπει επίσης να επινοήσουν μία ολόκληρη δραματουργία προκειμένου να δημιουργήσουν τον αισθητό κόσμο

όπου το προηγουμένως αδιανόητο -και ακόμη αδιανόητο- γεγονός ότι μιλούν να γίνει καταληπτό.

Αυτή η ιδέα της χειραφέτησης μας κάνει να σκεφτόμαστε την πολιτική με όρους σύγκρουσης κόσμων σε αντίθεση με την κυρίαρχη ιδέα που την αφομοιώνει σε μία σύγκρουση δυνάμεων. Είναι μία σύγκρουση κοινών κόσμων. Κοινωνική χειραφέτηση δεν είναι η επιλογή της κοινότητας έναντι του ατομικισμού. Η ίδια η αντιπαράθεση της κοινότητας στον ατομικισμό είναι δίχως νόημα. Μία μορφή κοινότητας είναι πάντοτε, την ίδια στιγμή και μία μορφή ατομικότητας. Το ζήτημα δεν είναι η παρουσία ή απουσία κοινωνικών δεσμών, το ζήτημα είναι η φύση τους.

Ο καπιταλισμός δεν είναι η βασιλεία της ατομικότητας: οργανώνει αφ' εαυτού έναν ίδιο κοινό κόσμο, έναν κοινό κόσμο που βασίζεται στην ανισότητα και διαρκώς την αναπαράγει έτσι ώστε εμφανίζεται ως ο κόσμος -ο πραγματικός, υπαρκτός κόσμος στον οποίο ζούμε, κινούμαστε, αισθανόμαστε, σκεφτόμαστε και δρούμε. Είναι ο ήδη υπαρκτός κόσμος με τους μηχανισμούς και τους θεσμούς του. Μπροστά στα αισθητά τεκμήριά του ο κόσμος της ισότητας μοιάζει σαν ένας πάντοτε ασαφής κόσμος, που πρέπει διαρκώς να επανασχεδιάζεται, να ανασυγκροτείται από μία πολλαπλότητα μοναδικών επινοήσεων από δράσεις, σχέσεις και δίκτυα που έχουν ιδιαίτερες μορφές χρονικότητας και ιδιαίτερους τρόπους αποτελεσματικότητας. Γι' αυτό η απόσχιση των πληβείων στον Αβεντίνο λόφο είναι παραδειγματική[6]: ο κόσμος της ισότητας είναι ένας «κόσμος υπό κατασκευή», ένας κόσμος που γεννιέται από συγκεκριμένες ρήξεις στην κυρίαρχη κοινή λογική, από διαταραχές της «κανονικής» πορείας του κόσμου. Συνεπάγεται την κατάληψη συγκεκριμένων χώρων, την επινόηση συγκεκριμένων στιγμών όταν το ίδιο το τοπίο του αντιληπτού, του νοητού και του δυνατού αναδιαμορφώνεται ριζοσπαστικά. Η σύγκρουση των κόσμων είναι επί της αρχής της δυσυμμετρική.

Όμως είναι γεγονός ότι αυτή η δυσυμμετρία έχει συγκαλυφθεί για καιρό από το τεκμήριο ενός μέσου όρου που έμοιαζε να είναι κοινός στον κόσμο της ισότητας και στον κόσμο της ανισότητας

και ακόμη να προσδιορίζει την ίδια στιγμή έναν κόσμο και μία δύναμη. Αυτός ο όρος ήταν η εργασία -με το δίδυμό της, που αποκαλείται μόχθος[7]. Από τη μία, εργασία ήταν το όνομα της δύναμης που ο καπιταλισμός συγκρότησε και οργάνωσε προς το συμφέρον του και η πραγματικότητα της κατάστασης εκείνων που ο καπιταλισμός εκμεταλλευόταν. Μα, από την άλλη, ήταν η δύναμη που θα μπορούσε να ανασυγκροτηθεί ενάντια σε εκείνη την καπιταλιστική εξουσία, να ανασυγκροτηθεί συνάμα ως μία δύναμη αγώνα στο παρόν και ως η μορφή ζωής του μέλλοντος. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο κόσμος του μόχθου παρουσιάστηκε σαν να είναι συνάμα και το προϊόν της ανισότητας και ο παραγωγός της ισότητας. Οι δύο διαδικασίες συμπτύχθηκαν σε μία μοναδική διαδικασία.

Η Μαρξιστική παράδοση έστησε αυτή τη σύζευξη στο πλαίσιο του «προοδευτικού» σεναρίου, σύμφωνα με το οποίο η ανισότητα είναι ένα μέσο, ένα ιστορικό στάδιο που πρέπει να διαβούμε, προκειμένου να παράγουμε την ισότητα. Είχε ειπωθεί πως ο καπιταλισμός παράγει όχι μόνο τις υλικές συνθήκες ενός κόσμου ισότιμης μοιρασιάς του κοινού πλούτου, μα ακόμη και την κοινωνική τάξη που θα τον ανατρέψει και θα οργανώσει τον επερχόμενο κοινό κόσμο. Για να παίξει αυτό το ρόλο, η οργάνωση των εργατών έπρεπε να αναλάβει και να εσωτερικεύσει, πρώτα στο παρόν του αγώνα και ύστερα στο μέλλον της συλλογικής παραγωγής, την αρετή που τους είχε ενσταλαχτεί από τον καπιταλισμό, την αρετή της εργοστασιακής πειθαρχίας.

Η αναρχική παράδοση αντιπαρέθεσε σε αυτή την ιδέα της ανισότητας που παράγει ισότητα μία άλλη άποψη, που δίνει έμφαση στη θέσμιση ελεύθερων εργατικών κολεκτίβων που προεικονίζουν την επερχόμενη κοινότητα διαμέσου τόσο των εξισωτικών μορφών οργάνωσης, όσο και της θέσμισης στο παρόν μορφών συνεργατικής εργασίας και άλλων μορφών ζωής. Όμως αυτή η αντίθετη άποψη πάλι βασιζόταν στην ιδέα του «μέσου όρου»: την ιδέα της εργασίας σαν να ήταν την ίδια στιγμή μια μορφή ζωής, μια συλλογική μορφή αγώνα και η μήτρα ενός επερχόμενου κόσμου. Είναι σαφές ότι η εργασία δεν μπορεί πια να θεωρείται

σήμερα σαν η ταυτότητα μιας δύναμης και ενός κόσμου, η ταυτότητα μιας μορφής αγώνα του παρόντος και μιας μορφής ζωής του μέλλοντος. Πολλά έχουν ειπωθεί είτε για το τέλος της εργασίας, είτε για το γεγονός ότι έχει γίνει άυλη. Όμως ο καπιταλισμός δεν έγινε άυλος, ακόμη και αν κομμάτι της παραγωγής του είναι γνώση, επικοινωνία, πληροφορία και ούτω καθεξής. Η υλική παραγωγή δεν εξαφανίστηκε από τον κοινό κόσμο που η ίδια οργανώνει. Αντιθέτως, μετατοπίστηκε, μακριά από τους αρχαίους τόπους της στην Γηραιά Ευρώπη, σε νέους τόπους, όπου η εργατική δύναμη ήταν φθηνότερη και πιο συνηθισμένη στην υπακοή. Και η μη-υλική παραγωγή συνεπάγεται συνάμα και κλασικές μορφές εξαγωγής υπεραξίας από κακοπληρωμένους εργάτες και μορφές άμισθου μόχθου που παρέχεται από τους ίδιους τους καταναλωτές. **Η εργασία δεν εξαφανίστηκε. Αντιθέτως, κατακερματίστηκε, ξεσχίσθηκε, και διασκορπίστηκε σε διάφορα μέρη και διάφορες μορφές ύπαρξης διαχωρισμένες η μία από την άλλη, ώστε να μην συνιστούν πλέον έναν κοινό κόσμο.**

Μαζί με την οικονομική διαταραχή ήρθαν οι νομικές μεταρρυθμίσεις που υιοθετήθηκαν σε όλον τον κόσμο προκειμένου να καταστήσουν την εργασία ξανά μια ιδιωτική υπόθεση. Αυτές οι μεταρρυθμίσεις δεν αφαίρεσαν μόνο τα δικαιώματα και τα κοινωνικά βοηθήματα που είχαν κατακτηθεί από τους αγώνες των εργατών στο παρελθόν, έτειναν επίσης να μετατρέψουν την εργασία, τους μισθούς, τα εργασιακά συμβόλαια και τις συντάξεις σε μία απλή ιδιωτική υπόθεση, που αφορά τους εργάτες έναν έναν ξεχωριστά και όχι πλέον ως συλλογικότητα. Η εργασία δεν έχει εξαφανιστεί αλλά έχει απογυμνωθεί από την εξουσία που την καθιστούσε την υλικά υπαρκτή αρχή ενός νέου κόσμου, ενσαρκωμένου σε μία δεδομένη κοινότητα. Αυτό σημαίνει πως είμαστε τώρα υποχρεωμένοι να σκεφτούμε τη διαδικασία της χειραφέτησης, τη διαδικασία της ισότητας να φτιάχνει τον δικό της κόσμο ως συγκεκριμένη διαδικασία, αποσυνδεδεμένη από τους μετασχηματισμούς της παγκόσμιας οικονομικής διαδικασίας.

Βλέπουμε επίσης τη δυσκολία να αντιμετωπίσουμε αυτή την κατάσταση. Νομίζω ότι αυτή η νέα κατάσταση και η δυσκολία να

την αντιμετωπίσουμε εκφράζεται τέλεια από τα συνθήματα που αντήχησαν σε διάφορες γλώσσες κατά τη διάρκεια των πρόσφατων κινημάτων: “Democracia Real Ya”, “Nuit Debout”, “Occupy Everything”, “Να μην ζήσουμε σαν δούλοι”. Όλα τους έχουν την αποτελεσματικότητά τους σε μία ασαφή διάδραση ανάμεσα στη λογική της σύγκρουσης δυνάμεων και στη λογική της σύγκρουσης κόσμων.

Το «να καταλάβουμε» και η «κατάληψη»[8] είναι τα πιο εύγλωττα παραδείγματα αυτής της ασάφειας. Προέρχονται από την ιστορική παράδοση του αγώνα της εργατικής τάξης. Οι «απεργίες παραμονής στον χώρο»[9] του παρελθόντος, απεργίες κατά τη διάρκεια των οποίων οι εργάτες καταλάμβαναν τον χώρο εργασίας, κατέστησαν τη σύγκρουση δυνάμεων ταυτόσημη με την εκδήλωση της ισότητας. Οι εργάτες, όχι μόνο μπλόκαραν τον μηχανισμό της εκμετάλλευσης, αλλά επίσης επικύρωσαν μία συλλογική κατοχή του χώρου εργασίας και των εργαλείων της εργασίας και μετέτρεψαν έναν χώρο αφιερωμένο στη δουλειά και την υπακοή σε έναν τόπο ελεύθερης κοινωνικής ζωής. Η νέα «κατάληψη» αναλαμβάνει την αρχή του μετασχηματισμού της λειτουργίας ενός χώρου. Όμως αυτός ο χώρος δεν είναι πλέον ένας εσωτερικός χώρος, ένας χώρος καθορισμένος εντός της διανομής των οικονομικών και κοινωνικών δραστηριοτήτων. Δεν είναι πλέον ένας τόπος απτής σύγκρουσης ανάμεσα στο Κεφάλαιο και την Εργασία.

Καθώς το Κεφάλαιο έχει, ολοένα και περισσότερο, γίνει μία δύναμη εκτόπισης που καταστρέφει τους τόπους όπου θα μπορούσε να στηθεί η σύγκρουση, η κατάληψη τώρα λαμβάνει χώρα στους χώρους που είναι διαθέσιμοι: σε αυτά τα κτίρια που οι απρόβλεπτες εξελίξεις της αγοράς ακινήτων έχουν αφήσει άδεια ή στους δρόμους που κανονικά είναι προορισμένοι για την κυκλοφορία των ατόμων και των προϊόντων -και κάποιες φορές για τις πορείες των διαδηλωτών. Η διαδικασία της κατάληψης μεταμορφώνει αυτούς τους χώρους που ήταν προορισμένοι για την κυκλοφορία των προσώπων, των αγαθών και των αξιών σε τόπους όπου οι άνθρωποι μένουν, και επικυρώνουν, μέσα από το απλό γεγονός της παραμονής τους εκεί, την αντίθεσή τους στις

καπιταλιστικές εξουσίες της κυκλοφορίας και της εκτόπισης.

Η λέξη «κατάληψη» παραμένει η ίδια και σημαίνει ακόμη τη διαστρέβλωση της κανονικής χρήσης ενός χώρου όμως η διαδικασία του καταλαμβάνειν δεν πρόκειται πια για μία σύγκρουση δυνάμεων για την κατοχή ενός στρατηγικού τόπου στη διαδικασία της οικονομικής και κοινωνικής αναπαραγωγής. Έχει μετατραπεί σε μία σύγκρουση κόσμων, μία μορφή συμβολικής απόσχισης που υλοποιείται και συμβολίζεται σε έναν τόπο παραπέρα. Το κίνημα Occupy Wall St. έλαβε χώρα σε ένα πάρκο που βρίσκεται δίπλα ακριβώς από το κέντρο αυτής της χρηματοοικονομικής εξουσίας που κατέστρεψε τα εργοστάσια τα οποία ήταν προηγουμένως οι τόποι των κινημάτων κατάληψης. Το ισπανικό κίνημα των Indignados δημιούργησε, κατά τη διάρκεια μιας προεκλογικής καμπάνιας, συνελεύσεις που αυτοπαρουσιάστηκαν ως η έδρα της «πραγματικής δημοκρατίας τώρα». **Η πραγματική δημοκρατία τέθηκε απέναντι στην αυτο-αναπαραγωγή της κάστας των αντιπροσώπων.** Όμως η «πραγματική δημοκρατία» σήμαινε επίσης, στη Μαρξιστική παράδοση, το μέλλον της υλικής ισότητας που αντιπαρατέθηκε στην αστική «τυπική δημοκρατία». Ήταν ένα μέλλον που υποσχέθηκαν ως το αποτέλεσμα της κατάληψης της εξουσίας του Κράτους και της συλλογικής οργάνωσης της παραγωγής. Τώρα, προσδιορίζει μία μορφή σχέσης μεταξύ των ανθρώπινων όντων που θα πρέπει να ασκείται στο παρόν τόσο ενάντια, όσο και εκτός από το ιεραρχικό σύστημα αντιπροσώπευσης. Η πραγματική δημοκρατία, κατά μία έννοια, έγινε πιο τυπική από ό,τι η «τυπική δημοκρατία» που στιγματίστηκε από τη Μαρξιστική παράδοση. Όχι μόνο εξίσωσε την πραγμάτωση της ισότητας με τη μορφή της συνέλευσης όπου όλα τα άτομα έχουν ίσο δικαίωμα, αλλά επίσης επέβαλλε έναν αριθμό κανονισμών, όπως την ισότητα του χρόνου που δινόταν σε όλους τους ομιλητές και τη δύναμη των ατόμων να μπλοκάρουν την απόφαση της πλειοψηφίας.

Η κατάληψη έχει γίνει το όνομα μιας απόσχισης. Όμως αυτή η απόσχιση δεν είναι πλέον η δράση μιας συγκεκριμένης κοινότητας που διεκδικεί τα δικαιώματά της. Αντιθέτως, φαίνεται να είναι η υλοποίηση μιας βλέψης προς το κοινό[10], σαν το κοινό να

είναι κάτι που χάθηκε, κάτι που θα έπρεπε να ανασυγκροτηθεί μέσω της συγκεκριμένης πράξης της συγκέντρωσης μίας πολλαπλότητας ανώνυμων ατόμων που επιτελούν το «είμαστε ίσοι» ως το ίδιο με το «είμαστε από κοινού»[11]. Γι' αυτόν τον λόγο αυτή η απόσχιση, αυτό το είναι-παραπέρα[12], εκφράστηκε με παράδοξους όρους, και ιδιαιτέρως με το παράξενο σύνθημα που υιοθετήθηκε από πολλές συνελεύσεις σαν επιβεβαίωση της πραγματικής δημοκρατίας: «Ομοφωνία[13] αντί για ηγέτες». Μοιάζει παράδοξο να τίθεται η ομοφωνία σαν η ιδιαίτερη αρετή της διαφωνούσας συνέλευσης που συγκαλείται σε κατειλημμένους χώρους. Θα μπορούσε να αντιταχθεί η άποψη πως η διαφωνία[14] συνίσταται ακριβώς στη θέσμιση μιας άλλης μορφής κοινότητας που βασίζεται στην οριζοντιότητα και τη συμμετοχή. Όμως το πρόβλημα της δημοκρατίας δεν αφορά τόσο τον αριθμό των ανθρώπων που μπορούν να συμφωνήσουν στο ίδιο σημείο, όσο αφορά την ικανότητα να επινοούμε νέες μορφές συλλογικής πραγμάτωσης της ικανότητας του καθενός.

Με το να υπογραμμίζω αυτό το παράδοξο, δεν θέλω να υποτιμήσω αυτά τα κινήματα. Κάποιοι άνθρωποι αντέταξαν στον πασιφισμό των συνελεύσεων την ανάγκη της άμεσης δράσης που να αντιτίθεται μετωπικά στον εχθρό. Όμως η «σύγκρουση με τον εχθρό καθεαυτό» μπορεί να νοηθεί και να ασκηθεί με διαφορετικούς τρόπους και οι περισσότερες μορφές άμεσης δράσης που αντιπαρατέθηκαν στις ειρηνικές συνελεύσεις -για παράδειγμα οι καταστροφές σε ATM, τζαμαρίες μαγαζιών και δημόσια γραφεία- είχαν τον ίδιο χαρακτήρα με αυτές: ήταν επίσης συμβολικές εκφράσεις μιας σύγκρουσης κόσμων, παρά στρατηγικές δράσεις σε έναν αγώνα για εξουσία. Άλλοι άνθρωποι κατέκριναν αυτή την έλλειψη στρατηγικής· είπαν ότι αυτά τα κινήματα δεν μπορούσαν να αλλάξουν τίποτε στην καπιταλιστική κυριαρχία και έκαναν νέες εκκλήσεις για την οικοδόμηση οργανώσεων πρωτοπορίας με σκοπό την κατάληψη της εξουσίας. Όμως μια τέτοια απάντηση είναι ανίκανη να επιλύσει τα παράδοξα της χειραφέτησης. Η στρατηγική θέαση του κόσμου που την τροφοδοτεί είναι μια άποψη της ανισότητας ως παραγωγό της ισότητας. Αυτή η στρατηγική εφαρμόστηκε από τα κομμουνιστικά κόμματα και τα σοσιαλιστικά

κράτη του 20ου αιώνα και όλοι γνωρίζουμε τα αποτελέσματά τους. **Η ανισότητα παράγει μόνο ανισότητα και το κάνει αδιάκοπα.** Επιπλέον, αυτή η στρατηγική άποψη έχει χάσει τη βάση όπου στηριζόταν, δηλαδή την πραγματικότητα της εργασίας/μόχθου ως έναν κοινό κόσμο.

Τώρα αντιμετωπίζουμε ξανά τη δυσσυμμετρία ανάμεσα στη διαδικασία της ισότητας και τη διαδικασία της ανισότητας. Η ισότητα δεν δημιουργεί κόσμους με τον ίδιο τρόπο με την ανισότητα. Δουλεύει, ως έχει, στα διαλείμματα του κυρίαρχου κόσμου, επικαλύπτοντας τον «κανονικό» -εννοώντας τον κυρίαρχο- ιεραρχικό τρόπο της δημιουργίας κόσμων. Και μία από τις κύριες όψεις της δυσσυμμετρίας είναι ακριβώς το γεγονός ότι η διαδικασία της ισότητας απορρίπτει τον ίδιο τον διαχωρισμό μέσων και σκοπών ο οποίος χαρακτηρίζει τη στρατηγική της παραγωγής της ισότητας μέσω της ανισότητας. Αυτό σημαίνει, τελικά, ελευθερία.

Η ελευθερία δεν είναι ζήτημα μιας επιλογής που κάνουν τα άτομα. Είναι ένα τρόπος πράξης. Μια ελεύθερη δράση ή μια ελεύθερη σχέση είναι μία δράση ή μία σχέση που βρίσκει το επίτευγμά της στον εαυτό της, στην επαλήθευση μιας ικανότητας και όχι πλέον σε ένα εξωτερικό αποτέλεσμα. Στις ιεραρχικές κοινωνίες του παρελθόντος αποτελούσε το προνόμιο μιας ολιγομελούς κατηγορίας ανθρώπινων όντων, που αποκαλούνταν οι «ενεργοί άνδρες» σε αντίθεση προς όλους αυτούς που υπόκειντο στη βασιλεία της ανάγκης. Στους μοντέρνους καιρούς, η ελευθερία εκδημοκρατίστηκε πρώτα στο πεδίο της αισθητικής με την Καντιανή και Σιλλεριανή κατηγορία του ελεύθερου παιχνιδιού σαν αυτοσκοπού και δυνητικότητας που ανήκει στον καθένα. Έπειτα ο νεαρός Μαρξ προχώρησε περισσότερο καθώς την έθεσε [την ελευθερία] ως τον ίδιο τον ορισμό του κομμουνισμού, τον οποίο εξίσωσε με το τέλος του καταμερισμού της εργασίας: κομμουνισμός, γράφει στα Χειρόγραφα του ‘44, σημαίνει ο εξανθρωπισμός των ανθρώπινων αισθήσεων· είναι η κατάσταση πραγμάτων στην οποία η ικανότητα του εξανθρωπισμού ασκείται δι’ εαυτή, αντί να χρησιμοποιείται ως ένα απλό μέσο για την

επιβίωση. Και το απεικόνισε με την περίπτωση εκείνων των κομμουνιστών εργατών στο Παρίσι που συγκεντρώνονταν, σε πρώτο επίπεδο για να συζητήσουν τα κοινά τους συμφέροντα, αλλά το έκαναν σε μεγαλύτερο βάθος, για να απολαύσουν την καινούργια κοινωνική τους ικανότητα ως τέτοια.

Είναι αλήθεια ότι η ανάλυση του Μαρξ βασίστηκε στην ταυτοποίηση της εργασίας ως της θεμελιώδους ανθρώπινης ικανότητας. Όταν η εργασία δεν μπορεί πλέον να διαδραματίσει αυτόν τον ρόλο, η αποστολή της δημιουργίας ενός κόσμου όπου πλέον οι σκοποί της δράσης δεν διαχωρίζονται από τα μέσα της μπορεί να φαίνεται ακόμη πιο παράδοξη καθεαυτή. Η ελεύθερη και ισότιμη κοινότητα είναι κάτι που δεν μπορεί πλέον να βασιστεί σε ένα δεδομένο εμπειρικό υπόβαθρο. Θα πρέπει να δημιουργηθεί ως αντικείμενο μιας βούλησης. Όμως, από την άλλη, αυτή η βούληση δεν μπορεί πλέον να τίθεται υπό τους όρους της σχέσης των μέσων και των σκοπών. Γι’ αυτό τείνει να γίνει μία παγκόσμια επιθυμία για μία άλλη μορφή ανθρώπινων σχέσεων.

Αυτή η στροφή απεικονίστηκε καλύτερα στο κίνημα Occupy Wall Street, από τις πολλαπλές επεκτάσεις του ρήματος «occupy» (να κάνουμε κατάληψη), που το ανέδειξαν σε σηματοδότη μιας παγκόσμιας μετατροπής προς έναν άλλο τρόπο κατοίκησης του κόσμου: «occupy language» (να κάνουμε κατάληψη στη γλώσσα), «occupy imagination» (να κάνουμε κατάληψη στη φαντασία), «occupy love» (να κάνουμε κατάληψη στον έρωτα) και, εντέλει, «Occupy everything» (να κάνουμε κατάληψη σε όλα), που φαίνεται να σημαίνει: να αλλάξουμε τον τρόπο που αντιμετωπίζουμε τα πάντα και όλες τις υπαρκτές μορφές κοινωνικών σχέσεων. Ίσως η καλύτερη μετάφραση αυτού του αινιγματικού συνθήματος να είναι το ελληνικό σύνθημα: «Να μην ζήσουμε σαν δούλοι». Αυτή η πρόταση δεν προσκαλούσε μόνο να εξεγερθούμε ενάντια στην εντατικοποίηση της καπιταλιστικής κυριαρχίας. Προσκαλούσε να επινοήσουμε εδώ και τώρα τρόπους δράσης, τρόπους σκέψης και μορφές ζωής που αντιτίθενται σε αυτές που διαρκώς παράγονται και αναπαράγονται από τη λογική της ανισότητας, τη λογική της καπιταλιστικής και κρατικής κυριαρχίας.

Νομίζω ότι αυτή η έκκληση βρήκε ανταπόκριση στην επινόηση μιας μορφής που ονομάζεται «ελεύθερος κοινωνικός χώρος» -μία μορφή που έλαβε μία ιδιαίτερη πειστικότητα στα κοινωνικά κινήματα αυτής της χώρας[15]. Κατά την άποψή μου, αυτό που κάνει αυτή την έννοια σημαντική είναι ότι αμφισβητεί τις παραδοσιακές αντιθέσεις ανάμεσα στις ανάγκες του παρόντος και τις ουτοπίες του μέλλοντος ή ανάμεσα στη σκληρή οικονομική και κοινωνική πραγματικότητα και την «πολυτέλεια» της «τυπικής» δημοκρατίας. Οι άνθρωποι που άνοιξαν τέτοιους χώρους έκαναν σαφές το ότι δεν ζήτησαν απλώς να απαντήσουν σε καταστάσεις ανάγκης, ανέχειας και άγχους που δημιουργούνται από την εντατικοποίηση της καπιταλιστικής κυριαρχίας. Δεν θέλησαν μόνο να δώσουν στέγη, τροφή, υγεία, παιδεία ή τέχνη σε όσους στερούνταν αυτά τα αγαθά, αλλά να δημιουργήσουν νέους τρόπους ύπαρξης, σκέψης και πράξης από κοινού.

Μπορούμε να βγάλουμε από αυτό έναν πλατύτερο ορισμό αυτής της μορφής: **ένας ελεύθερος κοινωνικός χώρος είναι ένας χώρος όπου ο ίδιος ο διαχωρισμός σε σφαίρες δραστηριότητας -υλική παραγωγή, οικονομική συναλλαγή, κοινωνική πρόνοια, διανοητική παραγωγή και ανταλλαγή, καλλιτεχνική παράσταση, πολιτική δράση κτλ.- αμφισβητείται.** Είναι ένας χώρος όπου συνελεύσεις μπορούν να εξασκήσουν μορφές άμεσης δημοκρατίας που σκοπεύουν όχι μόνο να δώσουν ίσο δικαίωμα λόγου στον καθένα, αλλά να λάβουν συλλογικές αποφάσεις για απτά ζητήματα. Κατ' αυτό τον τρόπο, μια μορφή πολιτικής δράσης τείνει την ίδια στιγμή να είναι το κύτταρο μιας άλλης μορφής ζωής. Δεν είναι πλέον ένα εργαλείο για την προετοιμασία μιας μελλοντικής χειραφέτησης, αλλά μια διαδικασία επινόησης μορφών ζωής και τρόπων σκέψης στις οποίες η ισότητα προάγει την ισότητα.

Αυτό που μας ζητά αυτή η πρόταση να κάνουμε είναι να αλλάξουμε όλες τις μορφές οργάνωσης της ζωής και τους τρόπους σκέψης που καθορίζονται από τη λογική της ανισότητας, τη λογική της καπιταλιστικής και κρατικής κυριαρχίας.

Φυσικά, γνωρίζουμε ότι αυτά τα κύτταρα μιας νέας κοινωνικής ζωής υπόκεινται διαρκώς σε εσωτερικά προβλήματα και εξωτερικές

απειλές. Αυτό το «ήδη παρόν μέλλον» είναι πάντοτε μεμιάς ένα επισφαλές παρόν. Όμως δεν έχει νόημα, νομίζω, να εντοπίσουμε εκεί την απόδειξη ότι όλα είναι μάταια, όσο μια παγκόσμια επανάσταση δεν «πήρε» την εξουσία και δεν κατέστρεψε το καπιταλιστικό φρούριο. Αυτό το είδος κρίσης είναι ένας τρόπος να εισάγουμε το φρούριο στο μυαλό μας, να θεσμίσουμε έναν κύκλο αδυνατότητας, διακηρύσσοντας πως τίποτε δεν μπορεί να αλλάξει αν δεν αλλάξουν όλα.

Η χειραφέτηση υπήρξε πάντοτε ένας τρόπος επινόησης, μέσα στην «κανονική» ροή του χρόνου, ενός άλλου χρόνου, ενός άλλου τρόπου να κατοικούμε από κοινού τον αισθητό κόσμο. Υπήρξε πάντοτε ένας τρόπος ζωής στο παρόν σε έναν άλλο κόσμο, αντί να αναβάλλουμε τη δυνατότητά του. **Η χειραφέτηση προετοιμάζει το μέλλον μονάχα στον βαθμό που ανοίγει στο παρόν ρήγματα που είναι επίσης και αυλάκια.** Το κάνει αυτό εντείνοντας την εμπειρία άλλων μορφών ύπαρξης, ζωής, δράσης και σκέψης. Οι ελεύθεροι κοινωνικοί χώροι που δημιουργήθηκαν από τα πρόσφατα κινήματα κληρονομούν τις μορφές ζωής -τους παραγωγικούς συνεταιρισμούς και τις μορφές λαϊκής εκπαίδευσης- που δημιουργήθηκαν από τα εργατικά κινήματα του παρελθόντος και ιδιαίτερα τα αναρχικά κινήματα. Όμως το παρόν μας δεν μπορεί πλέον να κρατήσει την πίστη που συντηρούσε τις μορφές αυτό-οργάνωσης του παρελθόντος. Δεν μπορεί να βασιστεί πλέον στην προϋπόθεση ότι ο καπιταλισμός δημιουργεί τις συνθήκες της ίδιας του της καταστροφής και ότι η εργασία συγκροτεί έναν οργανικό κόσμο του μέλλοντος που κυοφορείται ήδη στην κοιλιά του παλιού κόσμου.

Περισσότερο από ποτέ ο κόσμος της ισότητας δείχνει να είναι το, πάντοτε υπό όρους, παράγωγο συγκεκριμένων επινοήσεων. **Το παρόν μας μας ωθεί να ανακαλύψουμε ξανά ότι η ιστορία της ισότητας είναι μια αυτόνομη ιστορία.** Δεν είναι η εξέλιξη στρατηγικών που βασίζονται στους τεχνολογικούς και οικονομικούς μετασχηματισμούς. Είναι ένας αστερισμός στιγμών - κάποιες ημέρες, κάποιες εβδομάδες, κάποια χρόνια που δημιουργούν συγκεκριμένες χρονικές δυναμικές, προικισμένες με

περισσότερη ή λιγότερη ένταση και διάρκεια. Το παρελθόν δεν μας άφησε κανένα μάθημα, μόνο στιγμές που πρέπει να διευρύνουμε και να παρατείνουμε όσο μακρύτερα μπορούμε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

[1] Σ.τ.μ. Μεταφράζουμε ως ‘εξουσία’ την λέξη power, που θα πρέπει να τονίσουμε ότι αναφέρεται στην εξουσία ως δύναμη μεταβολής, και όχι στην εξουσία ως αυθεντία κυριαρχίας, όπως εκφράζει η έτερη λέξη authority.

[2] Σ.τ.μ Όχι διαδικαστική, κανονιστική αλλά δυναμική διαδικασία και στοιχείο μιας δυναμικής διαδικασίας.

[3] Σ.τ.μ. Όπως και παραπάνω, μεταφράζουμε τη λέξη power.

[4] Σ.τ.μ. Common worlds. Κοινών, όχι μεταξύ τους, αλλά κόσμων που συγκροτούν κοινότητες νοήματος.

[5] Σ.τ.μ. Commonsenses. Ως νοοτροπίες και κοσμοθεωρίες, έννοια ισοδύναμη με τις κοινότητες νοήματος που συγκροτούν common worlds.

[6] Σ.τ.μ. Paradigmatic. Όχι μόνο ως παράδειγμα αλλά και με την θεμελιώδη σημασία ότι θέτει ένα παράδειγμα, έναν τρόπο σκέψης και δράσης.

[7] Σ.τ.μ. Ως εργασία, με την έννοια της παραγωγής έργου, αποδίδουμε τη λέξη work, ενώ με την λέξη μόχθο, τη λέξη labour, που δηλώνει επίσης τη μισθωτή εργασία.

[8] Σ.τ.μ. Στο κείμενο, οι λέξεις Occupy και occupation. Η πρώτη είναι ρήμα και η δεύτερη ουσιαστικό. Ωστόσο πρέπει να τονίσουμε ότι στην αγγλική, πέραν της ερμηνείας ως ‘κατάληψη’, οι λέξεις φέρουν και την επιπλέον ερμηνεία της ‘απασχόλησης’ ή του ‘επαγγέλματος’ (occupation) με την έννοια της ενασχόλησης. Ο αναγνώστης ας έχει κατά νου πως εδώ η ‘κατάληψη’ εμπεριέχει και τη σημασία της ενασχόλησης με τον κατειλημμένο χώρο ή χρόνο.

[9] Σ.τ.μ. Sit-in strikes.

[10] Σ.τ.μ. Common, όπως λέμε κοινά αγαθά (commons).

[11] Σ.τ.μ. Being equal- Being in common.

[12] Σ.τ.μ. Being-aside.

[13] Σ.τ.μ. Consensus, που μεταφράζεται και ως ‘συναίνεση’ η οποία ωστόσο έχει καταλήξει να σημαίνει τη συναίνεση στις επιταγές της κεντρικής εξουσίας.
[14] Σ.τ.μ. Dissensus.
[15] Σ.τ.μ. Εννοεί την Ελλάδα.

*Το παρόν κείμενο αποτελεί την ομιλία του Ζακ Ρανσιέρ στο Διεθνές Αντιεξουσιαστικό Φεστιβάλ του Περιοδικού Βαβυλωνία “B-FEST” που έλαβε χώρα στις 27/05/17 με τίτλο «Δημοκρατία, Ισότητα και Χειραφέτηση σε έναν Κόσμο που Αλλάζει». Η αγγλική του εκδοχή **εδώ.***

Ομιλία Aldo Seoane: Προστατεύοντας το Νερό & το Κίνημα NODAPL | B-FEST 6 (Βίντεο)

Το βίντεο από την ομιλία του Aldo Seoane (ιθαγενής Ινδιάνος αγωνιστής από το Standing Rock στη Ντακότα των ΗΠΑ) με τίτλο “Προστατεύοντας το Νερό: Ο Αγώνας του Κινήματος NODAPL”.

Η ομιλία πραγματοποιήθηκε στα πλάισια του B-FEST 6, την Κυριακή 28/05/17.

[youtube id=”SGUbQ7QtDi0″]

Εισήγηση: Νίκος Ιωάννου
Μετάφραση: Αλέξανδρος Σχισμένος

Ο Aldo Seoane είναι ιθαγενής, Ινδιάνος αγωνιστής από το Standing Rock, Βόρεια Ντακότα των ΗΠΑ. Ενεργός στο κίνημα NoDALP ενάντια στην κατασκευή του αγωγού πετρελαίου

στην περιοχή. Εργάστηκε στενά με τη φυλή Rosebud Sioux για τη ματαίωση του αγωγού Keystone XL. Συνιδρυτής της οργάνωσης "Wica Agli", ενεργοποιείται με άλλες φυλές στη χώρα με σκοπό την ευρύτερη ευαισθητοποίηση στις διασταυρώσεις της εξορυκτικής βιομηχανίας και της ενδοοικογενειακής και σεξουαλικής βίας. Τον Μάρτιο του '16 ζητήθηκε από τους ίδιους τους ηλικιωμένους της φυλής Standing Rock Sioux στην "Wica Agli" να βοηθήσει με την οργάνωση της αντίστασης και τον Αύγουστο έστησε το camp στο Standing Rock. Αυτή τη στιγμή οργανώνει δράσεις στη χώρα με θέμα την άμεση σχέση του περιβαλλοντικού ρατσισμού, των δικαιωμάτων του νερού, την ενδοοικογενειακή και σεξουαλική βία και πώς αυτά είναι άρρηκτα δεμένα με τον εξορυκτισμό και την κυβερνητική πολιτική.

Σκέψεις για τις 100+ ημέρες από την εκλογή Τραμπ

Κώστας Σαββόπουλος

Έχουν περάσει σχεδόν 6 μήνες από τότε που ο Ντόναλτ Τραμπ ανέλαβε καθήκοντα ως πρόεδρος των Η.Π.Α. Κατά τη διάρκεια της προεκλογικής εκστρατείας, όταν αυτή είχε πλέον κορυφωθεί μετά την απόσυρση του Μπέρνι Σάντερς από τους Δημοκρατικούς, ολόκληρος ο πολιτικός διάλογος επικεντρώθηκε στην εικόνα.

Από τη μία πλευρά οι Δημοκρατικοί με την υποψήφια Χίλαρυ Κλίντον, ως υπερασπιστές της δημοκρατίας, μαζί με ειδησεογραφικούς ομίλους και φαινομενικά προοδευτικούς φορείς έσπευσαν να κατακεραυνώσουν τον Τραμπ ως μισογύνη, ρατσιστή και παρανοϊκό, με άλλα λόγια κάποιον απολύτως ακατάλληλο για πρόεδρο των Η.Π.Α.

Από την άλλη πλευρά το κόμμα των Ρεπουμπλικάνων, «αδειάζοντας» τον Τραμπ με κάθε ευκαιρία προσπάθησαν να σπρώξουν άλλους υποψηφίους για το χρίσμα (Τεντ Κρουζ, Μάρκο Ρούμπιο, Τζεμπ Μπους) καθώς οι δημόσιες δηλώσεις του Τραμπ για τείχη στο Μεξικό, υποχρεωτική καταγραφή κάθε μουσουλμάνου πολίτη και πληθώρα άλλων προεκλογικών δηλώσεων, είχαν αρχίσει να τους φέρνουν σε δύσκολη θέση.

Κανείς δεν αρνείται πως ο Τραμπ είναι όλα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω. Είναι σεξιστής, ρατσιστής, ελιτιστής και γενικώς μια καθόλου συμπαθητική προσωπικότητα. **Όμως τι γίνεται με το πολιτικό του πρόγραμμα; Γιατί δεν αναλύθηκε καθόλου προεκλογικά και γιατί ολόκληρος ο πολιτικός διάλογος επικεντρώθηκε στον σχολιασμό της κάθε του κίνησης, με καθόλου πολιτικό πρόσημο, θυμίζοντας έντονα κιτρινισμό;**

Το 2014 υπολογίζεται πως οι νεκροί από αστυνομικά πυρά στις Η.Π.Α. ήταν 1.112. Το 2015 ήταν 1.213. Το 2016 ήταν 1.157. Στη συντριπτική τους πλειοψηφία ήταν μαύροι και λατίνοι, σε ελάχιστες περιπτώσεις λευκοί. Το διάστημα 2014-2016 υπήρξε περίοδος κυβέρνησης των Δημοκρατικών και προεδρίας Ομπάμα. **Την ίδια περίοδο υπολογίζεται πως πάνω από 2.5 εκατομμύρια μετανάστες και πρόσφυγες απελάθηκαν και επαναπροωθήθηκαν. Αυτός ο αριθμός βρίσκεται πολύ κοντά στις προεκλογικές υποσχέσεις του Τραμπ και το περίφημο Muslim Ban.** Κατά τη διάρκεια της προεδρίας του Ομπάμα, οι Η.Π.Α. συμμετείχαν σε στρατιωτικές επιχειρήσεις στη Λιβύη, το Αφγανιστάν, τη Συρία, την Υεμένη, το Ιράκ και τη Σομαλία. Στις ίδιες ακριβώς χώρες έχει δηλώσει ο Τραμπ πως θέλει να «εξάγει» τον πολιτισμό των Η.Π.Α. Η χρήση των drones, που παρεπιμπτόντως εγκωμίασε ο Τραμπ, εγκαινιάζεται και αυτή την ίδια περίοδο. Οι επιθέσεις σε κατοικημένες περιοχές και οι απώλειες αμάχων πυκνώνουν με το πρόσχημα του πολέμου κατά της τρομοκρατίας και έχουμε 3.040 νεκρούς «τρομοκράτες» και 391 νεκρούς πολίτες. Η TTP και η TTIP, το εμπόριο οπλικών συστημάτων με την Σαουδική Αραβία, η στρατιωτικοποίηση και αναβάθμιση των αστυνομικών δυνάμεων και ένα σωρό άλλες «μεταρρυθμίσεις» δεν αφήνουν πολλές αμφιβολίες

για τις πολιτικές των Δημοκρατικών, των ίδιων Δημοκρατικών που εκπροσώπησε η Χίλαρυ Κλίντον στις εκλογές του 2016.

Με όλα τα παραπάνω στο μυαλό μας, δεν είναι δύσκολο να δούμε γιατί ο δημόσιος προεκλογικός (και μετεκλογικός) διάλογος περιστράφηκε γύρω από το πόσο ακατάλληλος είναι ο Τραμπ. Διότι αν τα 2 κόμματα έμπαιναν στη διαδικασία να συγκρίνουν τα πολιτικά τους προγράμματα, δημόσια, δεν θα φαινόταν καμία απολύτως απόκλιση. Θα ήταν φανερό προς όλες και όλους πως τα δύο κόμματα και κατ'επέκταση οι δύο υποψήφιοι αποτελούν απλώς πλευρές του ίδιου νομίσματος.

Αυτό φυσικά δεν σημαίνει πως ο Τραμπ και η Κλίντον είναι το ίδιο πράγμα ακριβώς αλλά πως επί της ουσίας εκπροσωπούν τις ίδιες πολιτικές.

Το ποσοστό των πολιτών που ψήφισαν σε αυτές τις εκλογές ήταν επίσης ιδιαίτερα χαμηλό, συγκριτικά με τις υπόλοιπες χρονιές καθώς υπολογίζεται πως **περίπου 95 εκατομμύρια ψηφοφόροι προτίμησαν την αποχή σε αυτές τις εκλογές**. Σε μια χρονιά λοιπόν όπως αυτή, που η αποχή εμφανίζεται αρκετά αυξημένη και επίσης υπάρχει μεγάλη κινητικότητα στον δρόμο με διάφορα κινήματα να αναπτύσσονται και να αποκτούν δυναμική (New Sanctuary Movement, Black Lives Matter, Film the Police) μπορούμε λίγο να καταλάβουμε και γιατί το θηρίο του δικομματισμού των Η.Π.Α. σιγά σιγά καταρρέει.

Σχετικά τώρα με το ποιος εν τέλει είναι αυτός που ανέδειξε τον Τραμπ ως πρόεδρο έχει μια σχετική σημασία να γίνουν μερικές παρατηρήσεις. Οι περισσότερες αναλύσεις που έχουν γίνει όσον αφορά την εκλογική βάση των Ρεπουμπλικάνων στις πρόσφατες εκλογές συνηγορούν στο εξής: η λευκή εργατική τάξη (άντρες και γυναίκες) είναι αυτή που ανέδειξε τον Τραμπ, σε αυτό δεν υπάρχει πλέον αμφιβολία. Εκείνο όμως που σηκώνει πολλή κουβέντα ακόμα και είναι αναγκαίο να αποσαφηνιστεί είναι οι λόγοι που η λευκή εργατική τάξη ψήφισε κατά αυτόν τον τρόπο.

Στις περιοχές του Αμερικανικού Νότου, κατοικούν παραδοσιακά

από το τέλος του Εμφυλίου, τα πιο φτωχά λευκά στρώματα που υπό μια έννοια έχουν αφεθεί στο έλεος της τύχης τους. Οι χρόνιες και εκτεταμένες αναπαραστάσεις των νότιων σε σειρές, ταινίες, στην ποπ κουλτούρα ως άξεστοι, μισογύνηδες, ρατσιστές και τεμπέληδες έχουν δημιουργήσει μια συγκεκριμένη εικόνα για το πώς γίνονται αντιληπτοί από τους άλλους. Σε ένα οικονομικό επίπεδο, όμοιο με αυτό των μαύρων και λατίνων εργατών, οι λευκοί εργάτες του νότου αλλά και των πόλεων με βιομηχανία (π.χ. Μίσιγκαν) βρίσκονται σε εξαιρετικά δυσμενή θέση. Η απόλυση από μια δουλειά μπορεί να σημαίνει επιστροφή στην πρόνοια και αδυναμία συντήρησης κατ'επέκταση. Τα οικονομικά συμφέροντα της μαύρης και της λευκής εργατικής τάξης είναι κοινά όπως κοινή είναι και η δυσμενής συνθήκη στην οποία βρίσκονται. Αν είναι όντως έτσι γιατί ψήφισαν διαφορετικά; Εδώ εισέρχεται ένας παράγοντας που δεν έχει εξεταστεί σχεδόν καθόλου, καθώς ολόκληρη η εκλογική ανάλυση έγινε με οικονομικά κριτήρια.

Ο Αμερικανικός Νότος έχει σχεδόν 100 εκατομμύρια πληθυσμό, τη μισή σχεδόν εκλογική δύναμη των Η.Π.Α. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω όμως, δεν είναι μια περιοχή της οποίας οι κάτοικοι μπορούμε να πούμε πως συμμετέχουν σε πολιτικές διαδικασίες πέρα από τη ψηφοφορία και τη συνάντηση με εκπροσώπους. Αντίθετα, είναι μια περιοχή της οποίας οι κάτοικοι παρουσιάζονται ως καρικατούρες όχι μόνο στις Η.Π.Α. αλλά και παγκόσμια. Διαμορφώνεται λοιπόν μια συνθήκη κατά την οποία αρκετά ΜΜΕ, Δημοκρατικοί (καθώς ο Νότος είναι παραδοσιακά Ρεπουμπλικανικός) και διάφοροι φορείς θεάματος συγκροτούν μια εικόνα για τον Νότο γραφική, θα λέγαμε, και αναληθή σε μεγάλο βαθμό.

Ο Τραμπ είναι ο πρώτος υποψήφιος που εμφανίζεται και υπόσχεται στη λευκή εργατική τάξη ότι θα της επαναφέρει τη δύναμη και ότι θα κάνει την Αμερική ξανά σπουδαία, κατά τα παραδοσιακά πρότυπα, τα οποία ενσαρκώνει ο Νότος σε μεγάλο βαθμό (θρησκεία, οικογενειακές αξίες, εργασία, κλπ). Αντίθετα οι Δημοκρατικοί και η Κλίντον εμφανίζονται να κατακεραυνώνουν τον

Τραμπ ως μισογύνη, μισαλλόδοξο και παρανοϊκό (που όπως αναφέρθηκε είναι όλα αυτά, σε αυτό δεν χωράει αμφιβολία) αλλά ταυτόχρονα γίνεται και το λάθος να υπονοηθεί πως όσα κομμάτια της λευκής εργατικής τάξης δεν ψηφίσουν Δημοκρατικούς αυτόματα συστρατεύονται με τον μισογυνισμό και τον ρατσισμό του Τραμπ. Επί της ουσίας δηλαδή, πριν ολοκληρωθούν οι προεκλογικές περιοδείες και αναλυθούν τα πολιτικά προγράμματα (έστω σε ένα μικρό βαθμό) αρκετά ΜΜΕ και φορείς, που χρησιμοποιούν και αναπαράγουν την καρικατούρα της λευκής εργατικής τάξης που αναφέρθηκε παραπάνω, απαγόρευσαν στη λευκή εργατική τάξη να ψηφίσει τον Τραμπ. Την ίδια στιγμή, ο Τραμπ είχε καταφέρει να συγκροτήσει ένα αντισυστημικό προφίλ, ρίχνοντας βέλη κατά ΜΜΕ, κατά άλλων υποψηφίων και γενικώς εναντίον όλων, κερδίζοντας ταυτόχρονα τη συμπάθεια της λευκής εργατικής τάξης. Μιας εργατικής τάξης που έβλεπε για πρώτη φορά έναν υποψήφιο πρόεδρο να δίνει υποσχέσεις συγκεκριμένα σε αυτήν και ο οποίος δεχόταν πυρά από παντού, ακόμα και από το ίδιο του το κόμμα.

Σε τελική ανάλυση, αν αξίζει να μελετηθεί κάτι παραπάνω σε αυτή την ιστορία είναι το τι είδους παρακαταθήκη μπορεί να αφήσει αυτή η εκλογική αναμέτρηση σε ένα επίπεδο συνείδησης αφενός και σε ένα επίπεδο συγκρότησης των πολιτικών κομμάτων σε αυτή την περίοδο, έχοντας ταυτόχρονα τα μάτια μας στραμμένα και σε αντίστοιχες περιπτώσεις στην Ευρώπη (Γαλλία, Αγγλία κλπ).

Ένας Πλανήτης Εν Κινήσει

Γιώργος Παπαχριστοδούλου

Τι καταγράφει η παγκόσμια κοινωνική κίνηση; Ας την αντικρίσουμε ως εκείνο που συμβαίνει, ως δρώντα υποκείμενα - όχι ως τουρίστες ή άτομα ενός άλλου πλανήτη. Άλλωστε, η

εξωπλανητική πιθανότητα δεν διαφέρει από το μεταφυσικό ψεύδος. Πολλοί κόσμοι συγκρούονται, διαπλέκονται, συνθέτουν έναν κόσμο πολύπλοκο στον οποίο η απλότητα στον βίο καταδικάζεται ως κάτι το εκτός εποχής.

Εντούτοις, κάθε φορά που η καθημερινή ζωή ακολουθεί τις δαιδαλώδεις διαδρομές του παγκόσμιου χρηματοπιστωτικού συστήματος, όποτε οι κληρονόμοι ενός μεγιστάνα αναζητούν τους μεταθανάτιους καρπούς ενός προκλητικού πλούτου που συγκεντρώθηκε επάνω στην εκμετάλλευση χιλιάδων ανθρώπων και φυσικών πόρων, κάθε στιγμή που η γοητεία του χρήματος μας κυριεύει, η ζωή ντύνεται ένα άλλο νόημα.

Νόημα πέρα από το αυτεξούσιο του υποκειμένου, νόημα με ελαφρύ περιεχόμενο και βαρύ πορτοφόλι, νόημα όπου η αγορά, με την αμιγώς οικονομική της έννοια, την έννοια της οικονομικής συναλλαγής και της μεγέθυνσης, παίρνει το πάνω χέρι για να χαστουκίσει τα θύματα της.

Είναι όμως η ζωή μετρήσιμο μέγεθος; Μπορεί η Φύση να λειτουργήσει με ποσοστά, όπως σοφά επισημάνθηκε δέκα χρόνια πριν, όταν άνοιξε εκ νέου η υπόθεση της εκτροπής του ποταμού Αχελώου προς τη θεσσαλία και του βυθίσματος της Μεσοχώρας, υπόθεση η οποία απασχολεί εκ νέου το οικολογικό ρεύμα στην Ελλάδα;

Η απάντηση των οικονομολόγων, των πολιτικάντηδων, των δημοσιογράφων, ακόμη και των απλών ανθρώπων που μηρυκάζουν τον χυλό της τηλεόρασης ή εσχάτως του ίντερνετ, όλων όσοι λατρεύουν την «ξεδοντιάρα» ανάπτυξη είναι ότι ο βίος, η φύση, το σύμπαν είναι μετρήσιμα μεγέθη, μεγέθη σε μια σημαδεμένη μαθηματική εξίσωση, όπου η λύση -πάντοτε- θα έχει ένα αποτέλεσμα. Προδιαγεγραμμένο ή εν πάσει περιπτώσει, με ευνοημένους όσους είχαν μαζέψει χρήμα, προβλέψει γεγονότα, συγκεντρώσει εξουσία και νευρώσεις, με κερδισμένη την περίφημη ιδεολογία της ανάπτυξης -της προόδου παλαιότερα.

Σε μια ζωή χωρίς όρια, άρα χωρίς τη δυνατότητα της

δημοκρατίας, άρα χωρίς την αίσθηση του πεπερασμένου.

Πλανώνται πλάνην οικτράν! Και σε αυτή την παγκόσμια πλάνη, της πολιτικής ως επάγγελμα των ειλημμένων αποφάσεων των ελίτ και της κοινωνίας ως θεατή των αποφάσεων αυτών, είναι η ίδια η κοινωνική κίνηση του καθενός και της καθεμιάς που επιδιώκει να επιβεβαιώσει το ρητό ότι «πέτρα που κυλάει δεν χορταριάζει».

Με μικρές, απλές, καθημερινές πράξεις, όπως έλεγε ο αμερικάνος στοχαστής Χαουαρντ Ζιν, τον οποίο φιλοξένησε το 1ο B-Fest, το 2009.

Το αυτοπροσδιοριζόμενο ως κοινωνικό κίνημα, λ.χ. στην Ελλάδα, με ελάχιστες εξαιρέσεις, ψάχνει να βρει απαντήσεις για το κλίμα συλλογικής απάθειας που έχει κυριαρχήσει -προσωρινά- στη μεταΣυΡιΖΑ εποχή. Δεν αναρωτιέται «τι κάνουμε τώρα». Αναρωτιέται διαρκώς και αυτοαναφορικά, «για ποιον λόγο προδοθήκαμε, ποιοι φταίνε», κτλ.

Η διάψευση των προσδοκιών από την επ-άνοδο της Αριστεράς στην κυβερνητική εξουσία μιας μισο-ευρωπαικής χώρας έχει παράγει περισσότερη μιζέρια, λιγότερη πολιτική.

Η θητεία του Συριζα θα έπρεπε να αποτελεί το βαρόμετρο για το πού οδηγεί η ταύτιση του κρατικού με το δημόσιο, το σημείο αναφοράς για τη σημασία πολιτικών στρατηγικών όπως εκείνη των Ζαπατίστας περί μη κατάληψης της εξουσίας, την απεικόνιση της μεγάλης μάχης που δίνουν καθημερινά υποψιασμένοι άνδρες και γυναίκες σε όλον τον πλανήτη, από τη Ντακότα έως τις Σκουριές στη Χαλκιδική ενάντια στον οδοστρωτήρα της ανάπτυξης, ενάντια στη λυσσασμένη επιθετικότητα του παγκόσμιου κεφαλαίου. Αντ' αυτού βλέπουμε τον δημόσιο λόγο, με τα πάντοτε πρόθυμα συστημικά μίντια, να κυριαρχείται από την συζήτηση περί «κακών» Γερμανών, περί Άγγλων που πάντοτε μας διαιρούν, περί Αμερικανών που υλοποιούν το σχέδιο Κίσινγκερ και άλλα που θα ήτανε αστεία εάν δεν έριχναν κι άλλο νερό στον μύλο της ανάθεσης, της ενίσχυσης του πατριδοκάπηλου λόγου και της χρυσαυγίτικης νοοτροπίας.

Με άλλα λόγια, το ότι η ελληνική κυβέρνηση θα αποδεικνυόταν ο καλύτερος μαθητής στη υλοποίηση του νεοφιλελεύθερου σχεδίου του θατσερικού There Is No Alternatine (TINA) -δεν υπάρχει εναλλακτική- είναι κάτι το οποίο το αναμέναμε, ενώ πολλοί το εύχονταν ώστε να δικαιωθούν εκλογικά επιβεβαιώνοντας την κλειστότητα του πολιτικού τους λόγου.

Εκείνο που συγκαλύπτουν, όμως, είναι η επιθετική επιστροφή της λατρείας της «ανάπτυξης», σε κάθε της εκδοχή, με πρόσχημα την περίφημη επιβίωση -ποιοι σε βάρος ποιων αραγε, μήπως διάσημοι-άσημοι για να μιλήσουμε με όρους τηλεοπτικής τοξικότητας.

Στο πλαίσιο αυτό, τα ελεύθερα φυσικά αγαθά όπως το νερό βαδίζουν προς πλήρη ιδιωτικοποίηση, η ενέργεια συγκεντρώνεται όλο και περισσότερο σε λίγα χέρια, ο δημόσιος χώρος εμπορευματοποιείται και πωλείται στους χρήστες, όπως επιχειρείται στην περίπτωση του άλσους στη νέα Φιλαδέλφεια, δημόσιοι συλλογικοί πόροι περιφράσσονται και εντάσσονται στη σφαίρα μιας παγκόσμιας παραγωγής η οποία πασχίζει να επιβεβαιώσει ότι διατηρεί κάτι από την παλιά εκείνη αίγλη του μοναδικού, σχεδόν μαγικού προϊόντος. Το παράδειγμα της ΕΡΤ την οποία διαχειρίζεται μια συμμαχία αγοράς και συνδικαλιστικής γραφειοκρατίας, μακριά από τα μάτια της κοινωνίας, είναι χαρακτηριστικό.

Ζούμε την κατάρρευση του φαντασιακού της Δύσης, την καθολίκευση του κινεζικού προτύπου μιας παραγωγικής διαδικασίας στηριγμένης στην εκμετάλλευση εργοστασιακού τύπου πέρα από τα σύνορα, βιώνουμε εκείνο που στοχαστές περιγράφουν ως το τέλος της εθνικής πολιτικής. Το τελευταίο σίγουρα δεν το υποστηρίζει η παγκόσμια Αριστερά, κομμάτια της οποίας γοητεύτηκαν από τη δήθεν αντισυστημικότητα ενός χυδαίου Τραμπ που κυριάρχησε, εκλογικά, σε βάρος του κυνισμού ενός σκληρού και πολεμοχαρούς μπλοκ συμφερόντων. Η νίκη Μακρόν στη Γαλλία ανατρέπει το σχήμα αδυνατώντας ταυτόχρονα να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο έχει ήδη δημιουργηθεί ένας παγκόσμιος δημόσιος χώρος, αλλού με αίμα, στερήσεις και διώξεις, αλλού με μια επιστροφή σε σημασίες, κοινωνικά επινοήματα, όπως η άμεση

δημοκρατία και η προοπτική μιας συμβιωτικής κοινωνίας που αντιμετωπίζει τη φύση όχι εχθρικά, αλλά ως τον απαραίτητο οικολογικό όρο για μια ελεύθερη κοινωνία.

Σε αυτή την κατεύθυνση το ίντερνετ σε συνδυασμό με μία γνώση, μία συλλογική εμπειρία που διαμοιράζονται, συχνά με μικρό οικολογικό αποτύπωμα, λειτουργούν ως επιταχυντές της κοινωνικής κίνησης, ως τα εργαλεία εκείνα με τα οποία το συλλογικό άτομο του 21ου αιώνα θα προσπαθήσει να συμμετέχει στον δημόσιο χώρο και χρόνο. Το αν, πότε, πώς και με τι όρους θα συμβεί αυτό, ας το αφήσουμε στο ίδιο το άτομο, στην ίδια την κοινωνία. Το B-FEST, όπως πολλές αυτοοργανωμένες, μικρές σε κλίμακα, κοινωνικά χρηματοδοτούμενες απόπειρες, με τη διαδρομή, την ιστορία του, το παρόν και το πιθανό μέλλον του, είναι μια ευκαιρία για αυτό!

*Το παρόν κείμενο δημοσιεύεται στο νέο τεύχος του Περιοδικού Βαβυλωνία

ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΕΣ B-FEST 6 (3η μέρα)

ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΕΣ B-FEST 6 (2η μέρα)

ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΕΣ B-FEST 6 (1ο μέρος)

Ανατομικό Σχόλιο

Ευθυμία Γιώσα

Κατόπιν πρόσφατης, ιδιωτικής μου συζητήσεως αποκαλύφθηκε ενώπιον των οφθαλμών μου η σημασία ενός μέρους του ανθρώπινου σώματος, την οποία διαισθητικά είχα από καιρό καταλάβει, ωστόσο είχα άρνηση ν’ αποδεχτώ. Οφείλω, δε, να παραδεχτώ ότι, παρά τις αναφορές πλείστων πολιτικών «κεφαλαίων» του τόπου σε αυτό, ενδεικτικές αν μη τι άλλο της ιδιαίτερης αξίας του, εγώ αγρόν ηγόραζα.

«Όλοι μας θα βάλουμε πλάτη να μην βουλιάξει η Ελλάδα», δήλωνε ο Αντώνης Σαμαράς το 2010, καταφερόμενος εναντίον του τότε Πρωθυπουργού, Γ. Παπανδρέου, ο οποίος το 2015, ως πρόεδρος του ΚΙΔΗΣΟ, υποστήριζε πως «θα βάλει πλάτη για τις διαπραγματεύσεις του Τσίπρα», ο οποίος, με τη σειρά του, το 2016 διέβλεπε πως ο τρόπος «για να βγούμε από την κρίση» είναι «να βάλουμε όλοι πλάτη».

Κι ενώ εμείς, οι κατά σύμβαση πολίτες- αφού η έννοια προϋποθέτει και το συμμετέχειν εκτός από το διαβιοίν- έχουμε προσφέρει την πλάτη μας ως άλλη ράχη όνου στο κράτος και τους διαχειριστές του, θετικό ισοζύγιο δεν φαίνεται να προκύπτει, με άλλα λόγια «μηδέν εις το πηλίκιον», για να θυμηθούμε και τις… λεξιπλαστικές ικανότητες των πολιτικών μας «αρχών».

Εντούτοις, το αδιέξοδο δεν έγκειται τόσο στις άκαρπες προσπάθειές μας, που καταλήγουν, μάλιστα, να μετατρέπουν την πλάτη μας σε καμπούρα, όσο στην αναγκαιότητα πια μιας άλλης πλάτης, φιλικά προσκείμενης στη δική μας, η οποία και θα σταθεί επικουρικά σιμά μας. Θα επωμιστεί το βάρος μας και θα εγγυηθεί για τα προσόντα μας, θα μας κάνει ορατούς, θα υπενθυμίσει την ύπαρξή μας σε αυτούς που άλλοτε μας γύριζαν τη δική τους πλάτη. Το πρόβλημα, λοιπόν, δεν είναι που σκεβρώνουμε κάθε μέρα και περισσότερο από το άχθος μιας οικονομικής επισφάλειας και μιας πολιτικής ασάφειας. Ζήτημα προκύπτει όταν, για να γίνουμε θεατοί, χρειάζεται κάποιο εξωτερικό δάχτυλο, σαν τη μύτη του μολυβιού στις γραμμές ενός βιβλίου, που θα επισημάνει την παρουσία μας. Στη λίστα των ραντεβού ενός γιατρού, στο ντοσιέ με τα βιογραφικά ενός εργοδότη, στην ουρά κάποιας δημόσιας υπηρεσίας, στις σελίδες μιας εφημερίδας, στους διαδρόμους ενός πανεπιστημίου. Έτσι, υπάρχουν (τουλάχιστον) δύο ενδιαφέρουσες «τάσεις» εντός της κοινωνίας. Η μία άρεσκεται να κρατά στο περιθώριο συγκεκριμένες ομάδες ανθρώπων, δηλαδή να προσποιείται πως δεν υπάρχουν επειδή έχει αποφασίσει να τους καταστήσει αόρατους και η άλλη, απαλλαγμένη πια από ιδεοληπτικές και ηθικιστικές αγκυλώσεις, παραδέχεται ότι για να δει έναν άνθρωπο χρειαζεται κάποιον άλλον που θα της τον δείξει, ειδάλλως, όπως και η έτερη τάση, προσποιείται πως δεν υπάρχει.

«Όλοι μαζί χρειάζεται να βάλουμε πλάτη για να προχωρήσουμε», συμπέρανε και ο Αρχιεπίσκοπος Ιερώνυμος τον περασμένο μήνα. Αγνοώ πόση πλάτη έχω βάλει για την…πρόοδο της χώρας και πόση θα χρειαστεί να βάλω ακόμη, ωστόσο είμαι ελαφρώς σιγουρότερη για το ότι κάνω πλάτες σε μια κατάσταση που μου θυμίζει έντονα τα σχολικά και τα φοιτητικά μου χρόνια: ο/οι εξεταστής/ές γυρνά/ούν την πλάτη κι οι εξεταζόμενοι προλαβαίνουν ν’ ανταλλάξουν πληροφορίες προβιβάσιμου επιπέδου. Βέβαια, δεν είναι μόνο ότι προβιβάζονται. Παίρνουν σχεδόν άριστα κι εσύ, που καυχιέσαι ότι δεν στηρίχτηκες σε ξένες πλάτες, μένεις μετεξεταστέος.