Who Oppose Self-Management and Why?

Costas Haritakis
Translation: Marietta Simegiatou

The venture of the self-managed VIOME has come face to face not only with the enemies of self-management "by nature and by stance", i.e. the masters and the state, but also with the communist and anti-capitalist forces of the left, including the anarchist movement. Despite their differences, these forces seem to agree to the fact that within capitalism, self-management can be no other than a way of employees' "self-exploitation", a form of a "collective capitalist". Thus, let alone the fact that it has nothing to offer in the direction of social emancipation, self-management –what is worse– "releases" capitalism of its obligation to find jobs and nourish all workers. According to a different version of these views, although the "good intentions" of such ventures are acknowledged, they are doomed to merely manage their misery and ultimately reproduce capitalism, so long as there is no "central" change by conquering state power.

In this discussion that has many times taken the size of an open hostile polemic facing any effort of self-management, valuable theoretic slogans have been fished out of dusty libraries, mainly Marxist-Leninist ones, which attempt to "scientifically" prove the lack of a revolutionary character and/or the open counter-revolutionary character of these ventures. This attack has two pivotal aspects: a) self-management diverts workers from the key work of an "organised workers' movement", which is to insist on demands facing the state and the governments; and b) self-management negates or at least undermines the necessity of the role of a "working class party" that could per se "liberate" society through its struggle for the organisation of the order and the conquest of

power.

This short description evidently shows that this has nothing to do with mere political or theoretical differences, but with a whole cultural gap in the world vision that separates these views from the essence and spirit of self-management ventures. In fact, this contraction is very interesting as it lucidly and concisely expresses the difference between the defeated world of ideology and all kinds of "-isms" breathing hard to catch up with the new reality of (closed self-referential systems) on the one hand and the living and outward world of the action that strives here and now to disengage from the dominant relations and to self-institute on the other. In other words, this contradiction is placed between an old-type party-centric and state-focused politics that stems from above and a new-type politics emerging from the grassroots through anxieties, processes and struggles that concern the question "how we will live" and not just "under whom we will live".

Certainly, theoretic discourse has its history and reviewing it is important, today however old questions are raised on different terms and old answers, proven to be inadequate in the past, cannot claim their adequacy today… Either seen through the lens of the so-called "objective conditions" or through the lens of "subjective conditions" (a distinction that in the name of materialism has ended up in being a metaphysic one), all concepts of traditional ideologies have liquefied, blown by the double loss of a "subject" (working class, as we knew it) and an "object" (capitalism, as we knew it). Of course, both continue to exist, but now words do not exactly correspond to certain things. In addition to the dominant power re-sketching the map of their own domination's concepts and symbolism, the antagonistic anti-capitalist movement too redefines the concepts and means of emancipation using its own multi-fold practice.

Therefore, self-management as a living trend of today's ("grassroots") world does not need to claim its revolutionary

credentials based on the blood-shed pages of the Collected Works of any great teacher, or the heroism of unfulfilled efforts of the past. It is enough, it should be enough that self-management manages to involve today, right here right now, a whole set of subjects integrated in a potential plan for the reorganisation of life based on terms of autonomy, equality and freedom. What page in the writings of a thinker, which narrative of a certain age can claim to be more potent than the vibrating synchronised act to try to unhook from hetero-determination and heteronomy, domination, inequality and exploitation by those that for all revolutionaries allegedly represent the "chosen people" for the social liberation? This "act" comes after thinking; it contains both theoretic background and historic experience, yet does not create some kind of an "ideological identity". This is perhaps what strikes theoretic "commissars" as awkward, because they are used to first thinking in terms of "identity" revolving around of the question of "where you belong", instead of "what you do".

Instead, what we are doing is "more an example of transition, rather than a model of society, where we would gradually build up our practices and make decisions that distance us from our starting point within the system to move towards a world we want to live in" (Enric Duran – interview about CIC, the integrated cooperative in Cataluña, available online at www.x-pressed.org). Traditional ideologies would mainly focus on describing the principles and structures of the new society (in terms of articles of faith to the ideal society that will someday be attained), transition was left to the "auto pilot" of a state-controlled, guided revolutionary process. The "new human" (the cleaning lady in Lenin's "The State and Revolution", who could take charge of governance) would emerge after many ordeals and much toilsome education by the party and the state. Until then, the entire structure of the capitalist allocation of work and directorship would be necessary and unquestionable. Factory councils and self-

management were considered “disorganisation”, whereas state planning and single-person direction was “organisation”. Well, this “new human” never managed to emerge eventually as we all know today, because although they tried to take factories and lives in their hands, people have eventually succumbed to the educational function of the party and the state.

As shown by dramatic historic experience but mainly by today’s totalitarian capitalist conditions, the question raised in theory and practice to social emancipation movements is “how can one establish, in the intervals of servitude, the new time of liberation: not the insurrection of slaves, but the advent of a new sociability between individuals who already have, each on his own, thrown off the servile passions that are indefinitely reproduced by the rhythm of work hours?” (Jacques Ranciere – “The nights of labour: The workers’ dream in nineteenth century», cited in “Sisyphus and the Labour of Imagination”, Stevphen Shukaitis, https://www.rebelnet.gr). This would require the creation of “material foundations” to disengage our lives from the capital and the state. If we wish to move from the level of propaganda and academic/political lessons to the level of life, we must find or create a territory where we can take roots and evolve on our own independent means. We must be able to create solutions ourselves for ourselves, instead of just seeking solutions from the capital and the state, thereby perpetuating our dependency on the chains of exploitation and domination. Self-management can provide us the means for our survival on terms of dignity and freedom, establishing at the same time those solidarity and horizontal direct-democracy networks that will become the actual territory for social emancipation actions and the creation of our own commons.

Again, as Ranciere says, “the absence of the master from the time and space of productive work turns this exploited work into something more: not just a bargain promising the master a better return in exchange for the freedom of the workers’

movement but the formation of a type of worker's movement belonging to a different history than that of mastery". This is exactly the point: create our own history; or, in other words, our own self-education about …not being workers; not just being the other pole of capital, ready to die from suffocation as soon as our ties (or rather our bonds) are broken. For traditional ideology and workers' policy there are only masters and servants. Thus, workers opting for self-organisation cannot be classified any other way but as new masters. There is no space to allow workers move beyond this relationship, thus remove themselves from confirming the capital. This is the path that self-management attempts to open up, with immense difficulties and numerous contradictions. This is above all what its enemies cannot forgive…

Original source in Greek: https://www.babylonia.gr/2015/07/24/poioi-giati-exthreuontai-autodiaxeirisi/#sthash.ZYSbDcQ9.Jy0oXfOw.dpuf

---

Πεκλάρι: Ένα παράδειγμα εξισωτισμού και αλληλέγγυας οικονομίας

Βασίλης Νιτσιάκος, *Πεκλάρι: Κοινωνική οικονομία μικρής κλίμακας*, Ισνάφι, Αθήνα 2015, σελ. 110.

Νίκος Κατσιαούνης

Το βιβλίο του Βασίλη Νιτσιάκου *Πεκλάρι: κοινωνική οικονομία μικρής κλιμακας* αποτελεί μια ανθρωπολογική μελέτη μιας περιοχής στην ανθρωπογεωγραφική και πολιτισμική ενότητα των

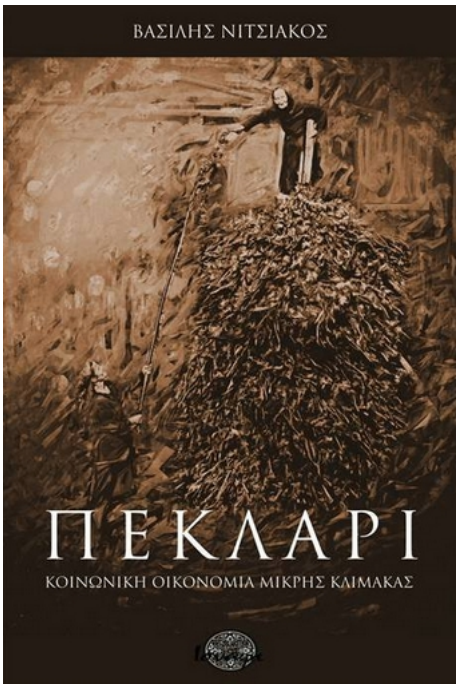
Μαστροχωρίων της Κόνιτσας, μια ενότητα χωριών που βρίσκεται στην κοιλάδα του Σαραντάπορου, παραπόταμου του Αώου. Αλλά θα μπορούσε κάποιος να πει ότι αποτελεί και μια προσπάθεια έρευνας και κατανόησης ενός μοντέλου κοινωνικής λειτουργίας και θέσμισης που, κατά κάποιον τρόπο, παρέκλινε από τους κυρίαρχους κανόνες που η νεωτερικότητα καθιέρωσε στο κοινωνιστορικό πεδίο.

Το πέρασμα στη νεωτερικότητα, εκτός βέβαια από τις θετικές νοηματοδοτήσεις, δημιούργησε σταδιακά την έκπτωση του Ορθού Λόγου σε εργαλειακή ορθολογικότητα, εγκαθιδρύοντας μια νέα κυριαρχία τόσο πάνω στον άνθρωπο όσο και πάνω στη φύση. Η διχοτομία μεταξύ φύσης και πολιτισμού, περιβάλλοντος και κοινωνίας, εξακολουθεί να είναι κυρίαρχη και στους μετα-νεωτερικούς αστερισμούς. Από αυτή τη διάκριση δεν κατάφεραν να απεγκλωβιστούν ούτε και οι επαναστατικές και χειραφετησιακές θεωρίες, οι οποίες, στην προσπάθεια αποτύπωσης των εννοιολογικών τους εκφράσεων, παρέμειναν σε αρκετές περιπτώσεις δέσμιες του κυρίαρχου φαντασιακού που προσπάθησαν να αποδομήσουν. Ο Νιτσιάκος εντοπίζει αυτή την προβληματική και επισημαίνει ότι η αντικειμενοποίηση του περιβάλλοντος, δηλαδή ο διαχωρισμός του από την κοινωνία στη βάση ενός θετικιστικού πρίσματος οπτικής, αποτελεί μια βασική παρέκκλιση της νεωτερικότητας με αρνητικά αποτελέσματα.

Το Πεκλάρι αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας κοινότητας της Πίνδου που η οικονομία του βασίζεται σε έναν συνδυασμό γεωργίας και κτηνοτροφίας, αλλά και σε άλλες δραστηριότητες, όπως η υλοτομία και η τροφοσυλλογή, αναπτύσσοντας παράλληλα μια τεχνική ειδίκευση που εξυπηρετούσε τις ανάγκες της κοινότητας. Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά αυτής της κοινότητας, το οποίο επισημαίνεται και από τον συγγραφέα, είναι η σχέση της με τον χώρο και το περιβάλλον. Το περιβάλλον δεν αποτελεί ένα εμπορευματοποιημένο και προς εκμετάλλευση πεδίο αλλά αντίθετα αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της κοινότητας. «Ο φυσικός χώρος μετατρέπεται σε ανθρωπογενές τοπίο, αποτυπώνοντας τη διαχρονική παρουσία της ανθρώπινης

δραστηριότητας γενικά αλλά και ειδικότερα στοιχεία της οικονομίας, των κοινωνικών δομών και της πολιτισμικής έκφρασης», αναφέρει ο συγγραφέας. Και αυτή η σχέση καθορίζεται και επαναξιολογείται ανάλογα με τις ιστορικές συνθήκες και συγκυρίες.

Σε αυτό που ο συγγραφέας ονομάζει «ανθρωπογενή οικοδυναμική», δηλαδή την προσαρμοστικότητα της τοπικής κοινωνίας στα δεδομένα του περιβάλλοντος ώστε να υπάρχει μια αρμονική συνύπαρξη, τα όρια του χωριού με το φυσικό περιβάλλον δεν είναι διαχωρισμένα. Υπάρχει μια αλληλοδιείσδυση των ορίων ανάμεσα στο δάσος –αξίζει να σημειωθεί ότι στο παρόν βιβλίο επιχειρείται ένας πολύ ενδιαφέρων εννοιολογικός επαναπροσδιορισμός του όρου δάσος–, τις καλλιεργήσιμες εκτάσεις και τους βοσκότοπους, τα οποία συνδέονται με ένα είδος πολύ-λειτουργικότητας ανάλογα με τις ανάγκες και τις δυναμικές που προκύπτουν ή απαιτούνται.



Ένα ακόμη χαρακτηριστικό της κοινότητας που συζητάμε είναι η ασάφεια αναφορικά με την ιδιοκτησία. Με εξαίρεση τα σπίτια και τα κηπάρια, υπάρχει μια έλλειψη ενδιαφέροντος εκ μέρους των χωριανών για τις ιδιοκτησίες τους. Αυτή η κατάσταση στο πλαίσιο των σχέσεων παραγωγής μπορεί να γίνει κατανοητή στα ιστορικά καθορισμένα πλαίσια, σε συλλογικές νοοτροπίες συνυφασμένες με την κοινωνία της αυτάρκειας, όπως αυτή κατέστη δυνατή στη διάρκεια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, και συνέχισε να λειτουργεί υπό περιπτώσεις μέχρι τα μέσα περίπου του προηγούμενου αιώνα. Αλλά αυτό που βλέπουμε στο Πεκλάρι είναι ότι οι τρόποι παραγωγής καθορίζονται από τις αξίες χρήσης κι όχι από την ιδιοκτησία και οι φυσικοί πόροι έχουν το χαρακτηριστικό των κοινών αγαθών με σκοπό την εξυπηρέτηση των αναγκών της κοινότητας. Έτσι, μπορούμε να

μιλάμε για ένα είδος κοινωνικού εξισωτισμού, «καθώς η χρήση των φυσικών πόρων υπακούει σε ένα σύστημα ανοικτό και ελαστικό, που δεν καθορίζεται από την κυριότητα της γης αλλά από τη νομή της και που βασίζεται στην ισότιμη πρόσβαση όλων στους κοινοτικούς πόρους, σύμφωνα με τις ανάγκες του καθένα. Αποτέλεσμα μια ισοκατανομή στους οικειοποιούμενους πόρους με την αρχή της νομής και βάση την επιβίωση και αναπαραγωγή τόσο της εστιακής ομάδας όσο και της κοινότητας», όπως παρατηρεί ο συγγραφέας. Υπάρχει μια απουσία της εμπορευματοποίησης των σχέσεων παραγωγής που, σε συνδυασμό και με τα παραπάνω, δημιούργησαν ένα σύστημα κοινωνικής οικονομίας που άντεξε στον χρόνο και ικανοποιούσε τις ανάγκες της κοινότητας και των ανθρώπων της.

Σε αυτή την ανθρωπολογική και εθνογραφική μελέτη του Βασίλη Νιτσιάκου για το Πεκλάρι αναδεικνύονται ζητήματα που αφορούν ευρύτερα θεωρητικά αλλά και πραξεολογικά ερωτήματα του κοινωνικού πεδίου. Μέσα από την έρευνα των ορεινών τοπικών κοινοτήτων, αναδεικνύονται ζητήματα όπως η συγκρότηση και η ανασυγκρότηση του χώρου και του χρόνου στη βάση μιας πιο βιώσιμης συνύπαρξης της κοινότητας, ζητήματα που έχουν να κάνουν με τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε το περιβάλλον, όχι στη βάση της ολοκληρωτικής εκμετάλλευσης αλλά σε αυτή της «βιώσιμης αειφορίας», δηλαδή της λελογισμένης χρήσης με σκοπό την επιβίωση της κοινότητας και του περιβάλλοντος, αλλά και ζητήματα που έχουν να κάνουν με μια διαφορετική θέσμιση της κοινωνικής ζωής και της παράστασης που έχουν τα άτομα και οι κοινότητες για τον εαυτό τους.

Βρισκόμαστε σε μια περίοδο που η πολιτική και σημασιολογική κρίση έχει οδηγήσει σε τεράστια αδιέξοδα τις κοινωνίες. Και γι’ αυτό τον λόγο βλέπουμε τα τελευταία χρόνια να επιχειρούνται προσπάθειες μιας διαφορετικού τύπου οργάνωσης της κοινωνικής ζωής, παρόλο που ακόμη βρισκόμαστε στην αρχή. Η τοποθέτηση της οικονομίας στο κέντρο του νοηματικού περιεχομένου των κοινωνικών σχέσεων αποδεικνύεται πλέον καταστροφική. Ο Νιτσιάκος με αυτό το βιβλίο δεν προσπαθεί να

παρουσιάσει έναν παλαιό Κήπο της Εδέμ. Εξάλλου επισημαίνει ότι δεν μιλάμε για ιδανικές καταστάσεις αλλά για φαινόμενα προσαρμογής κι στρατηγικές επιβίωσης και αναπαραγωγής σε ιδιαίτερα δύσκολες συνθήκες. Ούτε φυσικά προτείνει μια επιστροφή στις ρίζες και στις εθνοκεντρικές αφηγήσεις της παράδοσης. Αντίθετα, κατά τη γνώμη μου, αυτό που δείχνει μέσα από την μελέτη των ορεινών κοινοτήτων είναι ότι όταν υπάρχει βούληση και επιθυμία, τα άτομα και οι κοινωνίες μπορούν να λειτουργήσουν σε μια διαφορετική βάση. Ότι η αλληλεγγύη και ο εξισωτισμός δεν αποτελούν αφηρημένες διακηρύξεις αλλά μπορούν να βρουν εφαρμογή στο κοινωνικοιστορικό πεδίο, ότι μια διαφορετικού τύπου οικονομία που βάζει στο επίκεντρο τον άνθρωπο και τις ουσιαστικές του ανάγκες μπορεί να πραγματωθεί, ακόμη και μέσα σε συνθήκες ακραίας βαρβαρότητας.

Ο Νιτσιάκος, μέσα από την παρουσίαση των κοινοτήτων του Πεκλαρίου, βάζει τα δικά του ερωτήματα αναφορικά με μια τάση της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας που ενισχύει την άποψη περί κοινωνικής και πολιτισμικής κατασκευής του φυσικού περιβάλλοντος, αλλά, πέρα από το πλούσιο επιστημονικό του ενδιαφέρον, βιβλία σαν και αυτό, ειδικά στη σημερινή συγκυρία, μπορούν να λειτουργήσουν ως σπέρμα γονιμοποιό για όσους αναζητούν μια άλλου τύπου κοινωνική θέσμιση και να συμβάλλουν στον διάλογο που έχει ανοίξει για το κατά πόσον οι κοινωνίες και τα άτομα είναι σήμερα ικανά να ξεπεράσουν τον εαυτό τους και να τολμήσουν ουσιαστικές ρήξεις με στόχο μια πιο ελεύθερη ρύθμιση των κοινωνικών σχέσεων και μια άλλου τύπου κοινωνία.

Ο άνθρωπος που έπεσε στη γη

Τάκης Άκος

Ας ξεκινήσουμε με τις εξής παραδοχές. Το φαινόμενο rock’n’roll

(R&R) είναι:

Τυπολατρική ατομικιστική δοξασία ή παραδοξότητα στα πλαίσια του καπιταλισμού όσο και επικερδές προϊόν. Δεν εκφράζει αφ' εαυτού καμιά φυγόκεντρη από αυτό το πλαίσιο, αλλά χρησιμοποιήθηκε από άλλες φυγόκεντρες πολέμιες του καπιταλισμού. Πολιτικά συνοψίζεται από μια παλιά δήλωση Ray Davies των Kinks: «Υπάρχει δεξιά και αριστερά. Είμαι ένας ροκεντρολίστας…».

Ενυπάρχουν σ' αυτό η αμφισβήτηση –σαν τρόπος ζωής– και ο δημιουργικός οίστρος κυρίως στην πιο ταραγμένη αλλά και ρηξικέλευθη δεκαετία του '60. Έγινε η μουσική υπόκρουση των εκάστοτε εξεγέρσεων.

Ενσωματώθηκαν πλήρως όλα τα στοιχεία του από το καπιταλιστικό τέρας. Αυτός έγινε ο κανόνας του – λίγες οι εξαιρέσεις… Σήμερα, δεν έχει απομείνει τίποτα από την παλιά αύρα παρά μόνο πακεταρισμένη νοσταλγία – και σύγχρονα υβρίδια που ανακυκλώνουν το παλιό υλικό.

Το μόρφωμα R&R συνέχεται από το τρίπτυχο Sex – drugs – r&r music.

Με τις παραπάνω υποθέσεις εργασίας, θα εξετάσουμε την προσφορά του τύπου με τα καροτί μαλλιά, του πρόσφατα εκλιπόντος David Bowie.

Σεξ. Εκδήλωσε ευθαρσώς και δημοσίως τη σεξουαλικότητά του, πρώιμο σύμβολο της LGBTQ culture. Το "Ανδρογύναικο" ανακάτεμά του, σαν σοκ στα μούτρα των στερεοτύπων της αέναης πουριτανικής υποκρισίας. Η λέξη που τον χαρακτηρίζει είναι "αλλαγές" (Changes) όχι μόνο στιλιστικές αλλά ουσιώδεις σε φόρμα και περιεχόμενο – αέναες ανατροπές και μεταμορφώσεις, πολύ μπροστά από την εποχή του.

Ντραγκς. Δεν θα πλατειάσουμε… Η αφοσίωση στο R&R δεν είναι παρά η πληρωμή του Φάουστ στον διάβολο – στα ίχνη του Ρόμπερτ Τζόνσον. Μέρος του παιχνιδιού, ο έκλυτος βίος και ο εθισμός

που κατατρώγει εσωτερικά τα σαρκία τους (άλλοι πρόλαβαν και τα τίναξαν νωρίς forever young) και οι πρόσφατοι διαψεύδουν όσο μπορούν τους γιατρούς, αλλά πεθαίνουν γύρω στα 70 – καλός μέσος όρος για τα δεδομένα τους… Το τίμημα είναι τίμημα…

Η κουλτούρα των ουσιών εισήχθη και στο R&R, έγινε βασικό συστατικό της αντι-κουλτούρας, απογειώθηκε, διαστρεβλώθηκε και εντέλει εξυπηρέτησε τους ταγούς της εξουσίας και αφομοιώθηκε, όπως κάθε τι που δεν μπορεί αρχικά να τιθασευτεί, για να εξυπηρετήσει τη διατήρησή τους με την καταστολή και των αισθήσεων…

R&R μουσική –rock νεολογισμοί, glam, space, art– όπως θέλετε, μέσα θα είσαστε. Καινοτομίες α λα Μπόουι, εξέλιξη, πειραματισμοί σε ανεξερεύνητα πεδία. Έλεγε: «Και αν συνδυάσει κάποιος το έργο των Μπρεχτ-Βάιλ με rhythm and blues; Με έλκυε όλο και περισσότερο η ιδέα του χειρισμού συμβόλων παρά η ατομική έκφραση – Pop Art ως ”art pop”».

Κράμα από θέατρο και ατόφιο ροκ, εκκεντρικές εμφανίσεις ενσωματώνοντας παλαιικά στιλ γεννώντας την εξωγήινη περσόνα του στο επικό πλέον “The Rise and Fall of Ziggy Stardust and the Spiders From Mars”. Σκότωσε την περσόνα του όταν τη βαρέθηκε και πήγε για άλλα. Παίζοντας πάντα με την εικόνα του σε οβιδιακές μεταμορφώσεις έως το τέλος: Ο αποχαιρετισμός του από τα εγκόσμια ήταν μια σκηνοθεσία στο βίντεο του κομματιού Lazarus (τι τίτλος!) συγκεκαλυμμένο μήνυμα του επερχόμενου θανάτου του.

Σε ομιλία του σε φοιτητικό ακροατήριο το 1999- περιέγραφε το ολόγραμμά του:

«Η “αυθεντικότητα” δεν θα ήταν ποτέ το δυνατό μου σημείο», κι ότι προτιμούσε να σκέφτεται τη μουσική «ως ένα παιχνίδι του τύπου “και αν;”. Η μουσική μού προσέφερε εντυπωσιακές εμπειρίες. Όχι ότι οι στενοχώριες ή οι τραγωδίες της ζωής μειώθηκαν χάρη σε αυτήν. Αλλά ήταν η συντροφιά μου όταν ήμουν μόνος και υπήρξε υπέρτατο μέσο επικοινωνίας με τους ανθρώπους.

Ήταν *και* η πύλη της αντίληψής μου *και* το σπίτι μου».

Αλλά και αστοχίες σε διάφορες δηλώσεις που αργότερα απολογήθηκε γι΄ αυτές – δεν ήταν δα και ενεργό πολιτικό ον. Δηλώσεις δημοσίων προσώπων όπως αυτός, χρησιμοποιούνται αναλόγως και κατά περίσταση από τις διαθέσεις των αδηφάγων ΜΜΕ. Πάντως, δεν πήρε μετάλλια ή τίτλους ευγενείας από τη βασίλισσα όπως άλλοι, τουναντίον αρνήθηκε κάθε πρόταση να κατέλθει στον πολιτικάντικο στίβο.

Σημειώνουμε μια από πολλές αντιφάσεις που διέπουν το R&R. Εκατομμυριούχοι σταρ… ΜΚΟ βοηθάνε χρηματικά συμμετέχοντας σε ογκώδεις συναυλίες σαν πρέσβεις καλής θέλησης και παρόμοιες ανοησίες, ρίχνοντας κανένα ξεροκόμματο που και που, ποιος ξέρει για ποιους λόγους… Το ροκ είναι από τη φύση του παράδοξο και ματαιόδοξο…

Το R&R είναι μια εύπλαστη και ευμετάβλητη μάζα με αφαιρέσεις, προσθέσεις αντιθέσεις, αμφισημίες με αφορμαλιστικες θέσεις –καλύτερα θεάσεις–, όχι πάντως ιδωμένα σαν ένα ενιαίο πολιτικό συμπαγές με ανάλογες συμπεριφορές. Κι αυτό είναι το λάθος πολλών που το ανατέμνουν εκκινώντας από τις υποκειμενικές τους ιδεολογικές αφετηρίες. Αυτό ενέχει τον κίνδυνο του δογματισμού. θυμίζει τους εγχώριους σοβιετόφιλους κριτικούς πολέμιους του ρεμπέτικου που προσγειώθηκαν μετά ανώμαλα από την ίδια την πραγματικότητα. Ο καπιταλισμός δυστυχώς είναι ακόμα υπαρκτός όπως και τα προϊόντα του. Από το ροκ μπορούμε να κρατήσουμε όσα στοιχεία προσιδιάζουν στον καθένα μας – take the best fuck the rest, για να το πούμε ροκενρολάδικα…

Στην εποχή της απειροστής πληροφόρησης όπου όλοι, διάσημοι ή όχι, κρίνουν και κρίνονται μέσα από τα λεγόμενα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, πρέπει να βρούμε τρόπους να μην είμαστε μέρος αυτού του πανηγυριού, αναδεικνύοντας και φωτίζοντας αξιομνημόνευτες αθέατες πτυχές του κοινωνικού βίου. Χωρίς να τις τοποθετούμε σε βάθρα, αλλά βλέποντας πίσω από τα icons. Σίγουρα δεν χρειαζόμαστε άλλο ήρωες. Αλλά μπορούμε να γίνουμε εμείς (αυτεξούσιοι) “ήρωες, έστω για μια μέρα”.

Αναπόφευκτα, θα υπάρχουν στον κόσμο μας ιδιοφυΐες που θα λάμπουν για πάντα.

Well, shine on, you!

Το Συνολοταυτιστικό και το Μάγμα (εισαγωγικές παρατηρήσεις)

Αλέξανδρος Σχισμένος – Γιάννης Κτενάς

I.

Όπως ελπίζουμε ότι θα φανεί στη συνέχεια αυτού του κειμένου, δεν είναι υπερβολή να ισχυριστεί κανείς ότι η οντολογία του Καστοριάδη αποτελεί την πιο σημαντική παραμελημένη φιλοσοφία του 20ου αιώνα. Πρόκειται για μια πραγματική τομή στην ιστορία της φιλοσοφίας, η οποία όχι μόνο δεν έχει προσεχτεί όσο έπρεπε, αλλά επιπρόσθετα δεν έχει προσεχτεί σχεδόν καθόλου. Αυτή η σοβαρή παράλειψη οφείλεται μάλλον στο εξής: ο Καστοριάδης είναι κατεξοχήν γνωστός ως πολιτικός φιλόσοφος· έτσι, όσοι διαφωνούν με το πολιτικό του πρόταγμα της αυτονομίας (πράγμα που σημαίνει, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, ότι πρόκειται για ανθρώπους είτε αντιδραστικούς είτε κομματικούς, που θίγονται από την κριτική του στη γραφειοκρατία των κομμάτων και στην απάτη της αντιποσώπευσης), δεν μπαίνουν καν στον κόπο να εξετάσουν τις πιο φιλοσοφικές πλευρές του έργου του.

Βέβαια, είναι αλήθεια ότι ο ίδιος ο Καστοριάδης πάντα υπήρξε υπερασπιστής της ιδέας της επανάστασης, νοούμενης ως συλλογικού ριζικού μετασχηματισμού της κοινωνίας και πάντα

συνέδεε με αξιοθαύμαστο τρόπο της φιλοσοφικές του έρευνες με τον πολιτικό αγώνα για τη αυτόνομη κοινωνία. Αυτό καθίσταται ίσως φανερό από το γεγονός ότι ακόμη και σε ένα από τα πιο "βαριά" φιλοσοφικά του δοκίμια, στο οποίο θα επανέλθουμε, δίνει τον τίτλο *Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας,* συσχετίζοντας έτσι την οντολογία με την πολιτική σκέψη και πράξη[1]. Παρόλ' αυτά, και παρόλο που οι ίδιοι συμφωνούμε και πολιτικά μαζί του, νομίζουμε ότι είναι απολύτως δυνατό κάποιος να μη δέχεται το πρόταγμα του φιλοσόφου, αλλά να αναγνωρίζει τη γονιμότητα των οντολογικών του παρατηρήσεων ή, για να δώσουμε ένα άλλο παράδειγμα, του τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιεί την ψυχαναλυτική θεωρία προς όφελος της πολιτικής φιλοσοφίας. Δυστυχώς, όμως, αυτό δεν συμβαίνει σχεδόν ποτέ. Οι εχθροί του προτάγματος γίνονται, με περισσή άνεση, και εχθροί της φιλοσοφίας.

Σκοπός, λοιπόν, αυτού του κειμένου είναι να φωτίσει, όσο είναι δυνατόν μέσα στο περιορισμένο του πλαίσιο, κάποιες πλευρές αυτής της αδίκως παραγνωρισμένης φιλοσοφίας.

Θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε λέγοντας ότι ο Καστοριάδης εντοπίζει ένα σημαντικό ελάττωμα στη μέχρι αυτόν κληρονομημένη σκέψη, οσοδήποτε ιδιοφυή. Οι φιλόσοφοι παραγνώρισαν δύο βασικά στοιχεία: πρώτον, την *οντολογική δημιουργία* (η οποία, όταν μιλάμε για ανθρώπους, έχει να κάνει με τη δημιουργική δύναμη της φαντασίας) και δεύτερον, την *ύπαρξη διάφορων στιβάδων του Είναι*, στις οποίες δεν ισχύουν αναγκαστικά οι ίδιοι κανόνες. Ας εξηγήσουμε με συντομία τι σημαίνουν αυτές οι διατυπώσεις.

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, το Είναι είναι δημιουργία, διαρκής αλλοίωση και ανάδυση μορφών και ειδών ριζικά καινούριων, δηλαδή μη αναγόμενων στις προϋπάρχουσες συνθήκες. Ο φιλόσοφος συλλαμβάνει εδώ κάτι παράδοξο: αφού το πραγματικά καινούριο δεν παράγεται ούτε "εξηγείται" από τα προηγούμενα, αφού για την οντολογική δημιουργία υπάρχουν αναγκαίες, αλλά όχι ικανές συνθήκες, η δημιουργία κατά κάποιον τρόπο προϋποθέτει τον εαυτό της[2]. Πράγματι, για να υπάρξει το πρώτο κύτταρο,

προϋποτίθενται οι λειτουργίες αναπαραγωγής του. Για να υπάρξει μια κοινωνία, πρέπει να υπάρχει πρώτα μια γλώσσα, η οποία όμως είναι ήδη κοινωνικός θεσμός. Βλέπουμε ότι σε αυτές τις περιπτώσεις δεν υπάρχει συνέχεια, αλλά ρήξη, τομή. Δεν μπορούμε να πούμε, λογου χάρη, ότι υπήρξε αρχικά μισό κύτταρο και σταδιακά παρήχθη το όλο: το κύτταρο ή υπάρχει ή δεν υπάρχει. Με αυτή την έννοια ο Καστοριάδης υπογραμμίζει ότι η οντολογική δημιουργία συνίσταται στην ανάδυση όντων *ριζικά* νέων.

Αυτές οι παρατηρήσεις συνδέονται, όταν θέλουμε να μιλήσουμε για τις ανθρώπινες κοινωνίες, με την απερίσταλτη δημιουργικότητα της φαντασίας, νοούμενης τόσο ως ατομικής φαντασίας, όσο και ως κοινωνικού φαντασιακού: μία από τις πιο θεμελιώδεις ιδέες του φιλοσόφου, είναι ότι, μέσα στην ιστορία, οι κοινωνίες διαμορφώνουν τους θεσμούς τους ανάλογα με τη φαντασιακή παράσταση του κόσμου που έχουν· την παράσταση, δηλαδή, που ντύνει τον κόσμο και τη ζωή με νόημα, που ορίζει τι αξίζει και τι ισχύει στη δεδομένη κοινωνία, που θέτει σκοπούς και αξίες και ούτω καθεξής. Αυτό το νόημα είναι πάντα στην ουσία του αυθαίρετο, δηλαδή μη αναγώμενο στις υλικές συνθήκες, στον ορθολογισμό, στη γεωγραφική θέση της κοινωνίας κλπ: είναι προϊόν της αδάμαστης ανθρώπινης φαντασίας. Έτσι καταλαβαίνουμε και γιατί το νόημα του τίτλου του βασικού έργου του φιλοσόφου είναι η *Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας*. Αυτό που θεσμίζει, αυτό που κάνει να *δημιουργούνται* οι ριζικά καινούριοι κοινωνικοί θεσμοί δεν είναι το DNA, ο ορθολογισμός, το πεπρωμένο του Είναι, οι νόμοι της Ιστορίας: είναι το θεσμίζον κοινωνικό φαντασιακό.

Αυτά όσον αφορά στην οντολογική δημιουργία. Αναφορικά, τώρα με την ύπαρξη διαφορετικών περιοχών του Είναι, πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Καστοριάδης συλλαμβάνει το Είναι ως διαστιβαδωμένο. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, το Είναι δεν είναι ενιαίο και αδιαίρετο, αλλά διαρθρώνεται σε στιβάδες, καθεμία από τις οποίες ενδέχεται να αναπτύσσει μια δικιά της οντολογία. Ο Καστοριάδης στρέφεται εδώ στη γλώσσα, στην

κβαντική φυσική και στην ψυχαναλυτική θεωρία για το ασυνείδητο, προκειμένου να μας δώσει παραδείγματα οντολογιών που ξεφεύγουν από τις κλασικές "λογικές" συλλήψεις μας.

Αγνοώντας, λοιπόν, ή, εν πάση περιπτώσει, μην παίρνοντας στα σοβαρά τα σημεία της δημιουργίας και της στιβάδωσης του Είναι, οι προγενέστεροι στοχαστές επεξέτειναν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, σε όλα τα πεδία τον τρόπο σκέψης που μπορούμε να ονομάσουμε *συνολοταυτιστικό*. Δηλαδή έναν τρόπο σκέψης που βλέπει το Είναι ως είναι-καθορισμένο , το ον ως μια δεδομένη ενότητα για πάντα σταθερή (*ον και εν ταυτό*, γράφει ο Αριστοτέλης). Όπως το θέτει ο Καντόρ, με τον περίφημο -κυκλικό- ορισμό του για τα σύνολα: *"Ένα σύνολο είναι μία συλλογή σε ένα όλον ορισμένων και καλώς διαχωρισμένων αντικειμένων της εποπτείας μας ή της σκέψης μας"**[3]***. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η λογική των συνόλων αντιμετωπίζει τα όντα ως δεδομένες, παγιωμένες και διακριτές οντότητες. Φυσικά, αυτή η λογική δεν είναι τρελή ή αυθαίρετη, καθώς πράγματι αντιστοιχεί σε μια στιβάδα, σε ένα κομμάτι της πραγματικότητας. Για να μπορούμε να συνολίσουμε, σημαίνει ότι το "υλικό" μας είναι, σε έναν βαθμό τουλάχιστον, συνολίσιμο. Παραδείγματος χάρη, μπορούμε βλέποντας στον δρόμο κάποια ζώα να δηλώσουμε ότι βλέπουμε τρεις γάτες και αυτη η δήλωση να είναι επαρκώς σαφής και μάλιστα ορθή. Αυτό, όμως, που ο Καστοριάδης χρεώνει στους προηγούμενους στοχαστές είναι ότι θέλησαν να εφαρμόσουν τις κατηγορίες αυτής της λογικής παντού, ακόμη και εκεί που δεν ταίριαζαν: λόγου χάρη στο ασυνείδητο, στην ανθρώπινη ιστορία, στην τέχνη, στη μελέτη της γλώσσας. Θα επανέλθουμε.

Αυτό που δεν υπακούει στην τυπολογία Είναι=Είναι-καθορισμένο, ο Καστοριάδης το ονομάζει μάγμα: είναι *"αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε (ή: μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί ιδεατά με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων."*[4] Ας σκεφτούμε εδώ ως παράδειγμα τι μας έρχεται στο μυαλό όταν σκεφτόμαστε τη μητέρα μας: Είναι μόνο εικόνες

και παραστάσεις; Όχι. Είναι μόνο συναισθήματα και επιθυμίες; Όχι. Είναι μόνο αναμνήσεις; Όχι. Είναι μάλιστα παραπάνω απ' ό,τι όλα αυτά μαζί και, ενώ μπορούμε να φτιάξουμε ένα σύνολο με κάποιες αναμνήσεις της μητέρας μας από ένα συγκεκριμένο καλοκαίρι ή ένα σύνολο με κάποιες από τις φορές που της θυμώσαμε, δεν μπορούμε να πούμε ότι αν προσθέταμε αυτά τα σύνολα (και τα αντίστοιχα με τις αναμνήσεις από ένα άλλο καλοκαίρι και ούτω καθεξής) θα είχαμε στην ολότητά του αυτό που είναι η μητέρα μας για τον ψυχικό μας κόσμο.

Ας συνεχίσουμε. Ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι στα μάγματα ισχύουν ιδιαίτεροι οντολογικοί κανόνες. Δεν μπορούμε να πούμε εκ των προτέρων ποιοι είναι αυτοί οι κανόνες (και κυρίως δεν μπορούμε να το πούμε σε αυτό κείμενο). Εξάλλου δεν είναι ανάγκη αυτή η ιδιαίτερη οντολογία να είναι παντού η ίδια. Όπως σημειώνεται στη *Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας*, το ότι τόσο το ασυνείδητο όσο και τα κβαντικά φαινόμενα ξεπερνούν τα όρια της συνολοταυτιστικής λογικής, δεν σημαίνει καθόλου ότι πρέπει να υπακούν και τα δύο στην ίδια λογική. Γι' αυτό είναι προτιμότερο προς το παρόν να δείξουμε αυτό που θέλουμε να πούμε μέσω συγκεκριμένων παραδειγμάτων και αντιπαραβολών με τη συνολοταυτιστική λογική. Λόγου χάρη, στο όνειρο, που είναι για τον Φρόιντ η βασιλική οδός για το ασυνείδητο, που με τη σειρά του είναι για τον Καστοριάδη ένα μάγμα, στο όνειρο, λοιπόν, δεν ισχύει ένας από τους πιο βασικούς κανόνες της συνολοταυτιστικής λογικής, αυτός της μη αντίφασης. Ο Φρόιντ λέει ότι στο ασυνείδητο συμβαίνει ό,τι και στο ανέκδοτο με τη χύτρα, σύμφωνα με το οποίο, ένας άνθρωπος είχε δανειστεί μια χύτρα και την επέστρεψε τρυπημένη. Όταν ο ιδιοκτήτης τού ζήτησε αποζημίωση, αυτός απάντησε: Πρώτον, την επέστρεψα χωρίς τρύπα. Δεύτερον, όταν την δανείστηκα ήταν ήδη τρύπια. Και τρίτον, ποτέ δεν τη δανείστηκα"[5].

Το ανέκδοτο μάς δείχνει ότι ο άνθρωπος αυτός δίνει απαντήσεις που από μόνες τους θα έστεκαν, συμπαρατιθέμενες όμως αναιρούν η μία την άλλη. Κάτι τέτοιο για τη γρηγορούσα λογική είναι απαράδεκτο και αντιφατικό, όμως ο θεμελιωτής της ψυχανάλυσης

βεβαιώνει ότι τέτοιες "αντιφάσεις" συναντάμε συνεχώς μέσα στο ασυνείδητο. Είναι τέτοιος ο τρόπος του Είναι του ασυνειδήτου, που μπορούν κάλλιστα να συνυπάρχουν στοιχεία αδιανόητα για τη συνολοταυτιστική σκέψη. Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, ότι δεν πρέπει να προσπαθούμε να εφαρμόσουμε τις ίδιες κατηγορίες σκέψης παντού, είναι λάθος να επινοούμε διαπεριοχιακές κατηγορίες, με την ελπίδα ότι μπορούν να ισχύσουν για όλα τα πεδία και όλους τους τόπους του Είναι. Κάθε στιβάδα έχει την ιδιαίτερη οντολογία της – μπορούν, μάλιστα, σύμφωνα με τα προηγούμενα, να δημιουργηθούν και νέες στιβάδες με τη δική τους ξεχωριστή λογική.

Ο συνολοταυτιστικός και ο ποιητικός-φαντασιακός, λοιπόν, είναι οι δύο τρόποι του όντος για τον Καστοριάδη. Στο δοκίμιο που αναφέραμε στον πρόλογο, γράφει: *"Ό,τι δεν είναι μάγμα είναι σύνολο ή είναι τίποτε"*[6]. Ας δούμε τώρα πώς διαπλέκονται αυτοί οι δύο τρόποι του Είναι μέσα στην κοινωνική θέσμιση. Ας πάρουμε το παράδειγμα της γλώσσας. Η γλώσσα έχει πάντοτε μια λειτουργική, συνολοταυτιστική πλευρά: πρέπει να μπορούμε να μετρήσουμε, να συνεννοηθούμε, να δώσουμε οδηγίες στον άλλον. Η γλώσσα όμως έχει και σημασίες, και η σημασία είναι μάγμα. Όλες οι πιθανές έννοιες μιας λέξης δεν είναι ένα καλώς ορισμένο σύνολο (πράγμα που όμως *δεν* σημαίνει ότι είναι χάος: μια λέξη δεν είναι το οτιδήποτε) και οι μεταξύ τους σχέσεις χαρακτηρίζονται από ένα καθεστώς ακαθοριστίας, όχι τόσο με την έννοια ότι δεν μπορούν να εγκαθιδρυθούν καθορισμοί, αλλά κυρίως με την έννοια ότι μπορούν πάντα να αναδυθούν και καινούριοι. Αυτό γίνεται όταν δημιουργείται μια καινούρια έννοια της λέξης (λόγου χάρη, ας σκεφτούμε τη λέξη "καίγομαι" στη σημερινή γλώσσα ή την ιστορική εξέλιξη της σημασίας "τύραννος"), μια καινούρια έκφραση και ούτω καθεξής. Το ίδιο συμβαίνει και με τους συνειρμούς, γλωσσικούς ή άλλους, όπου όπως παρατηρεί ο Καστοριάδης, κάθε όρος βρίσκεται ταυτόχρονα μακριά και κοντά σε κάθε άλλον. Σημαντικό είναι άλλωστε να σημειώσουμε ότι αυτές οι δύο διαστάσεις της γλώσσας συνυπάρχουν, συνυφαίνονται και δεν μπορούν να υπάρξουν η μία χωρίς την άλλη. Ήδη εμείς, αυτή τη στιγμή, γράφοντας αυτές τις

γραμμές και υποστηρίζοντας ότι η γλώσσα δεν είναι απλός κώδικας, χρησιμοποιούμε τη γλώσσα ως κώδικα: χρησιμοποιούμε ψηφία που ξεχωρίζουν μεταξύ τους, λέξεις που είναι, σε μεγάλο βαθμό, σαφείς. Όμως παράλληλα, το κάνουμε αυτό αναφερόμενοι σε σημασίες, χωρίς τις οποίες ο κώδικας δεν θα είχε απολύτως κανένα νόημα, δεν θα υπήρχε καν.

Το ασυνείδητο, η ψυχή, η γλώσσα, συνιστούν προνομιακά πεδία για ανα ελέγξουμε τη γονιμότητα των ισχυρισμών του Καστοριάδη. Δεν είναι, όμως τα μόνα. Αυτές οι παρατηρήσεις μάς επιτρέπουν να συλλάβουμε με πρωτότυπο τρόπο και την έννοια του Χρόνου, στην οποία, λόγω της ιδιαίτερης σημασίας της, θα αφιερώσουμε τις επόμενες παραγράφους.

II.

Ο Καστοριάδης, όπως είδαμε, προχώρησε σε μία ριζική κριτική της παραδοσιακής θεωρησιακής οντολογίας και λογικής κατηγορώντας την ότι δέσμευσε τη σκέψη σε κατηγορίες ταυτοτικές βάσει του αιτήματος της αποκλειστικής ταυτότητας του αντικειμένου της σκέψης με τον εαυτό του.

Επιπλέον, η παραδοσιακή φιλοσοφία αγνόησε την συνυποστατότητα του κοινωνικού και του ιστορικού καθώς και παρέβλεψε την πραγματικότητα του Χρόνου.

Η όλη συνολοταυτιστική φιλοσοφία και προοπτική θεμελιώνεται σε ένα υπόρρητο αίτημα της σταθερής ομοιογένειας του Είναι, αίτημα που το διαρκές Γίγνεσθαι των φαινομένων δεν μπορεί να καλύψει, οπότε διακλαδώνεται σε δύο υποαιτήματα: είτε ότι το αληθώς-Είναι δεν ταυτίζεται με το Γίγνεσθαι, οπότε η αλήθεια τίθεται εκτός Ιστορίας, είτε ότι ταυτίζονται, οπότε δεν μπορεί να υπάρξει καμία γνώση ούτως ή άλλως. Και οι δύο στάσεις υποβαθμίζουν την έννοια του Χρόνου, η οποία σε μία ταυτοτική προοπτική διακλαδώνεται με τη σειρά της σε μία αντικειμενική και μία υποκειμενική προσέγγιση, είτε σαν αέναη επανάληψη είτε σαν εκτύλιξη. Το επίμαχο ζήτημα είναι ο ίδιος ο Χρόνος. Ο Καστοριάδης επιμένει στην ετερογένεια του Είναι, στην

οντολογική δημιουργία με την διαρκή ανάδυση νέων απερίσταλτων στους υπάρχοντες καθορισμούς όντων, στην ύπαρξη του όντος δι'εαυτό, μορφές του οποίου αποτελούν το έμβιο, η ψυχή, η κοινωνία, με διαφορετικά κατηγορήματα και ιδιότητες, στην διαρκώς γιγνόμενη Ιστορία εντός του κοινωνικοϊστορικού πεδίου.

Η διάκριση που κάνει ο Καστοριάδης, ανάμεσα στον Χώρο και τον Χρόνο είναι, αρχικά, η διάκριση ανάμεσα στη *διαφορά* και την *ετερότητα*. Ο Χώρος θεωρείται καταρχάς ως η δυνατότητα της διαφοράς του ταυτού από το ταυτό[7]. Αυτή η δυνατότητα της διαφοράς βασίζεται πάλι στην συνολοταυτιστική διάσταση της πραγματικότητας, και θα περιελάμβανε και την διαφορά βαθμού και την διαφορά φύσεως, διότι για να μπορεί το ταυτό να τεθεί ως διάφορο, να λάβει άλλη τιμή ανάλογα προς τη *θέση* του σε μία διάταξη ή συνύπαρξη θα πρέπει το διάφορο να τεθεί ως ταυτό.

Αργότερα όμως, ο φιλόσοφος επανέρχεται για διευκρινήσεις[8]. θεωρεί ότι η διάκριση ανάμεσα σε Χρόνο και Χώρο βάσει της ετερότητας και της διαφοράς δεν επαρκεί, όταν μιλάμε για την πραγματικότητα.

Αυτή η δυνατότητα της διαφοράς του ταυτού αντιστοιχεί στον Χώρο στην αφηρημένη, καθαρή, μαθηματική του διάσταση, στην συνολοταυτιστική διάσταση του Είναι. Ο πραγματικός χώρος όμως, η καλύτερα ο *φυσικός χώρος,* βρίσκεται *εν τω χρόνω*, δηλαδή αναδύεται *εντός του χρόνου* ως **συγκεκριμένος** χώρος. Και εδώ αναδύεται μία ετερότητα, μία μορφή που δεν είναι απλώς διαφορετική, αλλά εντελώς καινούρια, μη αναγώγιμη στο παρελθόν. Έτσι, ο οντολογικός ορίζοντας του χρόνου φαίνεται να περιλαμβάνει και αυτόν του χώρου.

Έτσι λοιπόν, η διαφορά μετατίθεται, καθώς και ο Χρόνος και ο Χώρος περιλαμβάνουν μορφές ετερότητας και διαφοράς. Όμως η προοπτική του Χρόνου είναι πλήρης, περιλαμβάνει και τον Χώρο, ενώ η προοπτική του Χώρου ελλειματική, δεν δίνει λόγο για τον Χρόνο. Ενώ περιλαμβάνει μορφές *έτερες,* δεν περιλαμβάνει την ανάδυση της ετερότητας που είναι έγχρονη ανάδυση. *Τι* είναι λοιπόν ο Χρόνος;

*"Χρονος είναι, όταν φιγούρες **άλλες** αναδύονται"*[9]. Η απόφανση του Καστοριάδη θέτει την ετερότητα σαν το εντελώς καινούργιο, που αναδύεται ex nihilo, όχι όμως cum nihilo ούτε in nihilo. Εκ του μηδενός, όχι όμως μαζί με το μηδέν ούτε εντός του μηδενός. Αναδύεται δηλαδή, ως εκδήλωση της δημιουργικής, ποιητικής-φαντασιακής διάστασης του Είναι, το οποίο θεωρείται ουσιαστικά Προς-Είναι, συνεχής ανάδυση, αλλοίωση και κατάρρευση νέων φιγούρων και μορφών. Έτσι λοιπόν, αντί του 'χωροποιημένου' Χρόνου της σύγχρονης κοσμολογίας, της 4^{ης} διάστασης δηλαδή, στην οντολογία του Καστοριάδη ο Χρόνος εμφανίζεται ως *μάγμα μαγμάτων* και Είναι στην ουσία του, αέναη δυνατότητα δημιουργίας.

Στη θέση του Μοναδικού, Ενιαία βιωμένου ή βιώσιμου Χρόνου, ο Καστοριάδης αντιπαραθέτει έναν Χρόνο μη κανονικά στιβαδωμένο, ετερογενή και κατηγορικά περιοχικό, έναν Χρόνο *μαγματικό*. Ως τέτοιος, ο Χρόνος δεν αφήνει καμία δυνατότητα συνύπαρξης του παρελθόντος και του μέλλοντος, καθώς αυτό θα προϋπέθετε την συνύπαρξη δύο ετεροχρονισμένων μορφών, των οποίων ωστόσο ο χρονικός προσδιορισμός αποτελεί ειδολογικό χαρακτηριστικό, μία συνύπαρξη λογικά αδύνατη και στερούμενη κάθε νοήματος. Οφείλουμε να διακρίνουμε μία μορφή και από μία αναπαράσταση αυτής της μορφής, παρότι και η πρώτη μορφή ήδη έχει *παρασταθεί* κοινωνικά. Έτσι μπορούμε να διακρίνουμε την *ανάμνηση* ή την αναπαράσταση του παρελθόντος από αυτό που αυτό το παρελθόν *πραγματικά υπήρξε*. Υπό αυτή την έννοια, μονάχα το παρόν θα μπορούσε να θεωρηθεί ως το πραγματικό ον, ωστόσο η συνεχής ροή του Χρόνου δεν αφήνει τόπο του καθαρού παρόντος, αφού η παροντική πραγματικότητα σχηματίζεται κοινωνικά ως συνύπαρξη της *κοινωνικής μνήμης* ενός (μάλλον επίπλαστου) παρελθόντος και την *κοινωνική βλέψη* ενός (μάλλον υποθετικού) μέλλοντος. Καθώς το κοινωνικό παρόν είναι κοινωνικοϊστορικό, θα μπορούσαμε εξίσου να θεωρήσουμε κάποια εννοιολογική προτεραιότητα του παρελθόντος, και της κατηγορίας της *αιτιότητας*. Αν θυμηθούμε πως ο Χρόνος αποτελεί, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, ένα *Προς-Είναι*, από την άλλη, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε κάποια αξιολογική προτεραιότητα του μέλλοντος, και της κατηγορίας της

τελικότητας. Είναι το αξίωμα της καθοριστικότητας που περιπλέκει τον νου. Στην πραγματικότητα, οι έννοιες του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος μπορούν να θεωρηθούν απλές περιγραφικές κατηγορίες, χωρίς ουσιαστική ισχύ, καθώς το μάγμα του Χρόνου δεν μπορεί να διαχωριστεί εγκάρσια.

Για τον Καστοριάδη ο οντολογικός τύπος κάθε κοινωνικοϊστορικής δημιουργίας είναι το μάγμα. Εδώ το ον παρουσιάζεται ως *'πεπερασμένο- άπειρο'*[10], ως συγχώνευση και συνάμα απροσδιοριστία. Απροσδιοριστία μη αναγώγιμη σε πλήρεις συνολοταυτιστικούς καθορισμούς, δίχως να καταλήγει σε κενή ακαθοριστία.

Η οντολογική ετερογένεια του Καστοριάδη διακρίνει διαφορετικές στιβαδώσεις αναμεσα στον φυσικό Χρόνο, τον Χωρόχρονο της μοντέρνας φυσικής, στον υποκειμενικό ιδιόχρονο, και στον κοινωνικό ιδιόχρονο ως το πεδίο συνύφανσης και νοηματοδότησης των προηγούμενων.

Η έννοια της ετερότητας που αναπτύσσει ο Καστοριάδης, θέτει εκ νέου το ζήτημα του Μη- Όντος. Η ex nihilo δημιουργία προϋποθέτει οντολογικά κενά, τόπους όπου η οντολογική τάξη του Κόσμου συμφύεται με το Χάος ή την Άβυσσο, όπως ο Καστοριάδης ονομάζει την 'αντεστραμμένη' όψη του Κόσμου, την αέναη πηγή της ποιητικής δημιουργίας σε κοσμολογικό επίπεδο. Η έννοια του μη-όντος υπερβαίνει τους ταυτολογικούς τύπους της ύπαρξης ως καθοριστικότητας[11]. Στο κοινωνικοϊστορικό, *'η ύπαρξη είναι σημασία'**[12]***, και εδώ η λέξη 'σημασία' εκφράζει το συνανήκειν ενός όρου και των παραπομπών που αναδύονται αναφορικά προς τον όρο αυτό κατά τρόπο ανοιχτό, ώστε να διατηρείται η δυνατότητα της διαρκούς ανάδυσης νέων παραπομπών ή ιδιοτήτων που να τροποποιούν κατά ποιοτικό τρόπο τον σημαίνοντα όρο, δίχως αυτό να μπορεί να προβλεφθεί μέσα από κάποια κατηγορία προκαθορισμού. Οι κοινωνικά θεσμισμένες σημασίες ενός σημείου είναι ουσιαστικά αυθαίρετες, υπό την έννοια ότι συγκροτούν ένα δικό τους αξιωματικό κώδικα απόδοσης και σήμανσης του κοινωνικού αντικειμένου, που προβάλλεται αναγκαστικά στον

Χρόνο.

Στο κοινωνικοϊστορικό αναδύεται η διάκριση ανάμεσα στον ταυτιστικό θεσμισμένο χρόνο και τον φαντασιακό θεσμισμένο χρόνο[13]. Η διάκριση αυτή είναι με τη σειρά της σχηματική και δεν ισοδυναμεί με κάποιον πραγματικό διαχωρισμό, καθώς μεταξύ της συνολοταυτιστικής πλευράς και της σημασιακής, φαντασιακής πλευράς του χρόνου υπάρχει μία σχέση κυκλικής συνεπαγωγής ή αμοιβαίας σύμφυσης η οποία εντοπίζεται ανάμεσα στις δύο αντίστοιχες διαστάσεις κάθε κοινωνικής θέσμισης. Ο ταυτιστικός χρόνος αντλεί το σημασιακό του περιεχόμενό από τον φαντασιακό, υπάρχει δηλαδή ως χρόνος βάσει της κοινωνικής σημασίας της έννοιας του χρόνου, ενώ ο φαντασιακός χρόνος θα ήταν πλήρης ακαθοριστία, αν δεν μπορούσε να επισημανθεί και να μετρηθεί συνολοταυτιστικά, αν δεν επιδέχονταν δηλαδή τις συνολοταυτιστικές κατηγορίες επιφανειακής κατάτμησης και επισήμανσης.[14]

Καθώς όμως ο Χρόνος παρουσιάζεται ως κοινωνικά θεσμισμένος, τότε δεν μπορεί να είναι Μοναδικός, ούτε Ενιαίος σαν υπόσταση, παρά μόνο σαν μάγμα το οποίο δεν μπορεί να συνολιστεί απαγωγικά, ούτε να εποπτευθεί εξωτερικά καθώς δεν υπόκειται στα σχήματα της καθοριστικότητας. Έτσι επιλύει το αίνιγμα της συνοχής της πολλαπλότητας, καθώς, ως πεπερασμένο-άπειρο περιλαμβάνει ταυτόχρονα σαθρές πολλαπλότητες και σύνολα, συνεχή και ασυνεχή. Ο ‘φυσικός’ αντικειμενικός χρόνος νοηματοδοτείται από τον κοινωνικό που συνυπάρχει με τον υποκειμενικό με τρόπους διαρκούς σύμφυσης, συμπλήρωσης και παραπομπής. Το μη-ον εμφανίζεται λοιπόν ως όριο απροσδιοριστίας και όχι ανυπαρξίας, ως ακαθόριστη απειρία παραστάσεων και σημασιών από την οποία προκύπτει το εκάστοτε νόημα ως κοινωνικοϊστορικά καθορισμένο.

III.

Η περιοχικότητα των κατηγοριών και η άρση της κλασικής αντίθεσης ατόμου-κοινωνία με την μετάθεση της έντασης στην αντίθεση ψυχή-κοινωνία, όπου το άτομο νοείται σαν έννοια

διαζευκτική και θεσμισμένη κοινωνικά, στην φιλοσοφία του Καστοριάδη παρουσιάζουν το κοινωνικοϊστορικό σαν *οντολογικό* πεδίο του ανθρώπινου πράττειν, που επιτρέπει όμως την απελευθερωτική ανθρώπινη *πράξη*, που θέτει το πολιτικό ζήτημα του κοινωνικού μετασχηματισμού, το ζήτημα της απελευθέρωσης και της κοινωνίας και της ανθρωπότητας, το ζήτημα της αυτονομίας.

Έπειτα, λοιπόν, από όλη αυτή τη φιλοσοφία, ας προσπαθήσουμε να ξανασυνδεθούμε με την πολιτική πράξη και να κλείσουμε το κείμενο με αναφορά σε αυτή, όπως πιθανότατα θα έκανε και ο ίδιος ο Καστοριάδης. Πώς μπορούμε να συνδέσουμε όλες αυτές τις παρατηρήσεις με το πολιτικό πρόταγμα της ρητής αυτοθέσμισης της κοινωνίας; Είναι μια σύνδεση που δεν επιβάλλεται (δεν μπορεί κανείς από το είναι να περάσει στο δέον), αλλά την κάνουμε επειδή είναι για εμάς *δυνατή* και *επιθυμητή*. Όλα όσα είπαμε, μας δείχνουν ότι δεν είναι απαραίτητο να ψάχνουμε για μια αιτιότητα μέσα στην Ιστορία, γιατί αυτή η αιτιότητα είναι μια κατηγορία κακώς δανεισμένη από μια άλλη οντολογική περιοχή. Μέσα στην ιστορία οι ίδιοι οι άνθρωποι δημιουργούν τους νόμους τους. Δεν υπάρχει εξωκοινωνική νόρμα, δεν υπάρχει νόμος του νόμου. Υπό αυτή την έννοια ο μαρξισμός, που ακριβώς προσπάθησε να βρει τον Νόμο της Ιστορίας, είναι η πλήρης εφαρμογή της συνολοταυτιστικής σκέψης στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο. Αυτή ήταν και η αποτυχία του. Εμείς, όμως, που αναγνωρίζουμε και τη λογική των μαγμάτων, κατανοούμε ότι η ιστορία δεν υπόκειται στη συνολοταυτιστική λογική, ότι είναι δυνατό μέσα από τη μαγματική φαντασία των ανθρώπων να γεννηθούν θεσμοί ριζικά νέοι. Γι’ αυτό και αγωνιζόμαστε.

Σημειώσεις:

[1] όπως θα φανεί και στη συνέχεια, η σύνδεση που επιχειρεί ο Καστοριάδης μεταξύ της οντολογίας και της πολιτικής δεν έχει τον τύπο της *αιτιότητας*, αλλά της *δυνατότητας.* Δεν λέει: επειδή το Είναι είναι α, πρέπει η κοινωνία να είναι β, αλλά: αφού το Είναι είναι α, μπορούμε να συλλάβουμε μια κοινωνία που να δημιουργεί τον εαυτό της ως β.

[2] Κ.Καστοριάδης, Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας, στον τόμο Χώροι του ανθρώπου, σελ 180
[3] όπως παρατίθεται από τον Καστοριάδη στο Κ.Καστοριάδης, Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας. στον τόμο Χώροι του Ανθρώπου, σελ 310
[4] Κ.Καστοριάδης, Η Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας, σελ 479
[5] S. Freud, Το ευφυολόγημα και η σχέση του με το ασυνείδητο
[6] Κ.Καστοριάδης, Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας. στον τόμο Χώροι του Ανθρώπου, σελ 310
[7] Κ.Καστοριάδης, Η Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας, σελ. 283
[8] Βλ. *Χρόνος και Δημιουργία*, στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 237
[9] ο.π. σελ. 281
[10] *'Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη'*, στον τόμο *'Τα σταυροδρόμια του Λαβύρινθου'*, σελ. 53
[11] *Το Φαντασιακό: Η δημιουργία στο κοινωνικό- ιστορικό πεδίο',* στον τόμο *'Χώροι του ανθρώπου'*, σελ.122
[12] ο.π. σελ. 122
[13] *'Η Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας',* σελ. 304
[14] '…οι αρθρώσεις του φαντασιακού χρόνου φοβράρουν ή παχύνουν τα αριθμητικά σημάδια του ημερολογιακού χρόνου', γράφει ο Καστοριάδης, *'Η Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας'* , σελ. 304

Το κείμενο δημοσιεύτηκε επίσης στο kaboomzine.gr.

Στον αστερισμό της «προόδου»

Παναγιώτης Κονδύλης, Συντηρητισμός: Ιστορικό περιεχόμενο και παρακμή, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σ. 644

Γιώργος Μερτίκας

Είμαι αριστερός επειδή είμαι συντηρητικός. Επειδή τα θύματα της προόδου ξεπερνούν κατά πολύ τα όποια οφέλη αποκομίζει η εκάστοτε κυρίαρχη μειοψηφία, που για λόγους ιδεολογικούς τοποθετεί τον εαυτό της στη θέση της ανθρωπότητας. Επειδή η «απελευθέρωση των παραγωγικών δυνάμεων» σημαίνει το ξερίζωμα εκατομμυρίων ανθρώπων, που παραδίδονται βορά στην πρόοδο, όπως μας δείχνουν για μία ακόμα φορά τα προσφυγικά κύματα.

Η κορύφωση της προόδου, ο διαφωτισμός που υποτίθεται ότι είναι το πέρασμα του ανθρώπου στην ωριμότητα, μια και στηρίζεται πλέον στον δικό του Λόγο, ξεσκεπάστηκε από την κριτική του πολιτισμού ως μία ακόμα αξίωση κυριαρχίας: κυριαρχίας πάνω στη φύση, που στις ανθρώπινες υποθέσεις αντιστοιχεί με την κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο.

Θα άξιζε πράγματι τον κόπο, μια και είναι ένα ζουμερό θέμα, να εντοπίσει κανείς τις αλληλεπικαλύψεις, τις οφειλές και τα δάνεια της ριζοσπαστικής και της συντηρητικής κριτικής του πολιτισμού. Ωστόσο, όταν περνάμε από τη σφαίρα της πολιτισμικής κριτικής στη σφαίρα του πολιτικού και αναζητάμε τον κοινωνικό φορέα των ιδεών, τα πράγματα αλλάζουν. Γιατί η σκέτη πολιτισμική κριτική μπορεί κάλλιστα να εκτυλίσσεται σε κάποιον χρυσελεφάντινο πύργο περιθωριακών διανοουμένων ή να αφορά κάποιους ευπατρίδες. Το πολιτικό, όμως, προϋποθέτει στράτευση σ' ένα πρόταγμα και άρα αξιώσεις κυριαρχίας κάποιας συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας. Γι' αυτό, ακόμη και η βούληση για την απελευθέρωση από την κυριαρχία της νεοτερικής προόδου απαιτεί την πρόταξη αξιώσεων κυριαρχίας (από κάποια κοινωνική συνομάδωση).

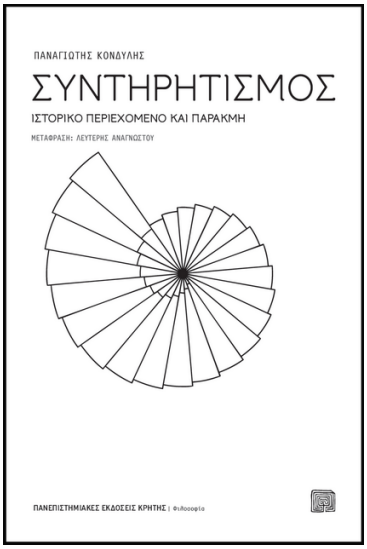
Μ' αυτή την αντινομία, βρισκόμαστε ήδη στον πυρήνα όσων χρειάζεται να ξεκαθαρίσουμε γύρω από την ιδεολογία του συντηρητισμού, μα και όσων αντιφάσεων μαστίζουν τις προμηθεϊκές απόπειρες υπέρβασης της νεοτερικότητας. Κι εάν κάποια μελέτη προσφέρεται να δώσει μεστές απαντήσεις γύρω απ' αυτές τις απορίες είναι αναμφίβολα *Ο συντηρητισμός* του

Παναγιώτη Κονδύλη. Το σπουδαίο αυτό σύγγραμμα, που κυκλοφόρησε πρόσφατα στην ελληνική γλώσσα, είναι τομή στην πολιτική θεωρία, κι όχι μόνον για τον καθ' ημάς επαρχιωτισμό μα σε πανευρωπαϊκό επίπεδο. Με τη δημοσίευσή του άλλαξε ριζικά η αντίληψη για την ιδεολογία του συντηρητισμού και συνάμα έδωσε μια νέα προοπτική σε θεμελιώδη ζητήματα της κριτικής θεωρίας. Στο εύλογο ερώτημα πώς ο συγγραφέας του *Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού* και της *Παρακμής του αστικού πολιτισμού* καταπιάνεται με τον*Συντηρητισμό,* ένα θέμα που εκ πρώτης όψεως πόρρω απέχει από τα υπόλοιπα, η απάντηση είναι ότι με αυτό το σύγγραμμα ο Κονδύλης θεμελιώνει όσα κατά κάποιον τρόπο προϋποτίθενται στα δύο προαναφερθέντα βιβλία του.

Ο Κονδύλης δεν περιορίζεται σε μια ιστορία των ιδεών. Για να κατασκευάσει τον συντηρητικό ιδεότυπο ανατρέχει στην ευρωπαϊκή ιστορική και κοινωνική εξέλιξη από τον πρώιμο μεσαίωνα ίσαμε τους νεότερους χρόνους. Εξετάζει τον συντηρητισμό σε συνάρτηση με τους εκάστοτε κοινωνικούς φορείς του, αλλά και τις μεταβολές στη σφαίρα της θεωρητικής τους συγκρότησης, ανάλογα με την ιστορική περίοδο και τις ανάγκες της πολεμικής κατά των αντιπάλων. Ταυτόχρονα, ανοίγει τον ορίζοντα για να κατανοήσουμε σε ποιον απαντούσαν και με ποιον αναμετρήθηκαν οι θεωρίες του νεότερου φυσικού δικαίου, τόσο στη φιλελεύθερη όσο και στη δημοκρατική εκδοχή τους. Ο πολιτικός ρομαντισμός, ο εθνικισμός, η «συντηρητική επανάσταση» κι ο ναζισμός επανεξετάζονται με βάση τα ιστορικά εδραιωμένα στοιχεία που κομίζει ο Κονδύλης. Στην πορεία της ανάλυσής του είτε αναιρούνται κάποιες τρέχουσες προκαταλήψεις (όπως για τον ρομαντισμό και την επίθεση που έχει δεχτεί από τον Καρλ Σμιτ), είτε επιβεβαιώνονται μαρξιστικές αναλύσεις (για τον ναζισμό ως κρατικό καπιταλισμό).

Σε αντίθεση με τη δεσπόζουσα αντίληψη ότι ο συντηρητισμός είναι προϊόν των νέων χρόνων κι εμφανίζεται ως ιδεολογικό-πολιτικό ρεύμα στην πολεμική κατά του διαφωτισμού και της γαλλικής επανάστασης, ο Κονδύλης θεμελιώνει την έποψη ότι ο

συντηρητισμός είναι ήδη τον 16ο και 17ο αιώνα μια συνεκτική ιδεολογία που έρχεται σε σύγκρουση με το νεότευκτο απολυταρχικό κράτος. Για την ακρίβεια είναι η ιδεολογία της μεσαιωνικής κοινωνίας-κράτους, της societas civilis, δηλαδή των νομοκατεστημένων τάξεων, των αριστοκρατών-αρχηγών οίκων και των συντεχνιών.



Προκειμένου να ρίξουμε μια σύντομη ματιά στον *Συντηρητισμό* του Κονδύλη θα αναφερθούμε εδώ σε δύο βασικά θέματα της συντηρητικής ιδεολογίας, και μάλιστα σε αντιδιαστολή με την ιδεολογία του νεοτερικού απολυταρχικού κράτους και της γαλλικής επανάστασης. Για τον κλασικό συντηρητισμό, λοιπόν, της societas civilis η κοινωνία αναπτύσσεται **οργανικά**, σύμφωνα με την αριστοτελική-σχολαστική παράδοση. Σ' αυτή τη συνάφεια ο καθένας έχει τη θέση του μέσα στις παραδοσιακές ιεραρχίες και δεν νοείται ξέχωρα ως άτομο. Εφόσον η κοινωνία είναι ένας φυσικός οργανισμός ακολουθεί τους νόμους της φύσης, που δεν είναι ανθρώπινοι αλλά απορρέουν από τη θεϊκή παντοδυναμία. Αυτό σημαίνει ότι οι ανισότητες και οι ιεραρχίες είναι αποτέλεσμα της φυσικής ανάπτυξης της κοινωνίας. Έτσι εκλογικεύεται η κυριαρχία των αρχηγών των (φεουδαλικών) οίκων και τα προνόμια τα οποία απολαμβάνουν, μα και στη συνέχεια κάθε λογής ανισότητα. Στον αντίποδα αυτής της θεώρησης βρίσκεται η επαναστατική αντίληψη του νεότερου φυσικού δικαίου για τη **μηχανιστική** κατασκευή μιας κοινωνίας. Εδώ η ανθρώπινη βούληση αντικαθιστά την θεϊκή παντοδυναμία και τους νόμους του θεού. Ο προμηθεϊκός άνθρωπος με τον Λόγο του κατασκευάζει ως κυρίαρχος την κοινωνία, παράγοντας όσους νόμους την κυβερνούν.

Αυτό μας φέρνει στο δεύτερο βασικό στοιχείο του συντηρητισμού, στη σχέση ηθικής και δικαίου. Στη συντηρητική ιδεολογία **ηθική και δίκαιο συμπίπτουν**. Ο κάθε νόμος πρέπει να είναι δίκαιος, δηλαδή ηθικός, μια και εκπορεύεται από το θεϊκό νόμο ή τη

φύση. Ο διαχωρισμός της ατομικής ηθικής από τον νόμο του κράτους δεν υφίσταται, και κατά συνέπεια δεν υπάρχει διαχωρισμός δημόσιου και ιδιωτικού, κράτους και κοινωνίας. Μ' άλλα λόγια, δεν υπάρχει κάποια ανώτερη (κρατική) αρχή που να θεσπίζει γενικούς νόμους ανεξάρτητους από την ατομική ηθική ή πίστη. Το δίκαιο εμπεριέχει όλα τα ιδιωτικά-κεκτημένα δικαιώματα, τα οποία είναι απαραβίαστα αφού δεν υπάρχει ανώτερο δημόσιο δικαίωμα. Στο πλαίσιο αυτό ο βασιλιάς δεν είναι νομοθέτης αλλά ένας ακόμη φεουδάρχης, ο οποίος έχει εκτελεστικές και δικαστικές αρμοδιότητες, δηλαδή ερμηνεύει το θεϊκό δίκαιο. Από εδώ απορρέει το περίφημο δικαίωμα αντίστασης κατά του τυράννου. Τύραννος είναι ο βασιλιάς που ξεφεύγει από τις δικαστικές αρμοδιότητές του και γίνεται απόλυτος κυρίαρχος, δηλαδή κατασκευαστής δικαίου-νομοθέτης, παραβιάζοντας τα κεκτημένα δικαιώματα.

Όλως αντιθέτως, με τη μετάβαση στην απολυταρχία ο βασιλιάς γίνεται κυρίαρχος νομοθέτης. Το δίκαιο και οι νόμοι που θεσπίζονται δεν αφορούν μεμονωμένες περιπτώσεις ιδιωτών αλλά είναι γενικός κανόνας που ισχύει για όλους. Η βούληση του κυρίαρχου που θεσπίζει νόμους δεν αναφέρεται στους αρχηγούς των οίκων ή σε ιεραρχικά δομημένες τάξεις και συντεχνίες αλλά στα μεμονωμένα άτομα. Με τον τρόπο αυτό καταλύεται η μεσαιωνική πυραμίδα, κι ο απολυταρχικός ηγεμόνας απευθύνει άμεσα τις εντολές-νόμους του σε όλα τα άτομα, κι όχι σε κάθε τάξη ξεχωριστά ή στους αρχηγούς των οίκων. Αυτή είναι η (νομική) ισότητα απέναντι στο κράτος, που ασφαλώς συμπορεύεται με την ανισότητα στην κοινωνία.

Από τη στιγμή που το κράτος ανάγεται σε ανώτερο σκοπό, σε σχέση με τα επιμέρους δικαιώματα, αποδεσμεύεται από την κοινωνία, και το δημόσιο διαχωρίζεται από το ιδιωτικό, η πολιτική από την ηθική και τη θρησκεία. Στο πέρασμα των αιώνων, ό,τι καταλογίστηκε από τον συντηρητισμό ως σατανικό στον Μακιαβέλλι, είναι η στήριξη της κυρίαρχης κρατικής λογικής, της πρόταξης του κρατικού σκοπού και άρα της διάλυσης της ταυτότητας ηθικής και δικαίου. Τώρα, εάν στη θέση του

απολυταρχικού ηγεμόνα βάλουμε τον κυρίαρχο λαό (πράγμα που έκανε ο Ρουσσώ) έχουμε τη δημοκρατική θεωρία της γενικής βούλησης και τη συντηρητική δαιμονοποίηση της επανάστασης. Να υπενθυμίσω από την πλευρά μου, ότι η άμεση σχέση απολυταρχίας κι επανάστασης επισημάνθηκε αρκετά ενωρίς από συντηρητικούς στοχαστές: ήταν ο Τοκβίλ ο οποίος υποστήριξε ότι η γαλλική επανάσταση βρήκε έτοιμο από την απολυταρχία εκείνον τον συγκεντρωτικό διοικητικό μηχανισμό που στη συνέχεια χρησιμοποίησε εναντίον του παλαιού καθεστώτος, μα και για την εδραίωση της δικής της κυρίαρχης εξουσίας.

Η κριτική επίθεση του συντηρητισμού στο νεοτερικό κυρίαρχο κράτος δεν περιορίστηκε στον «αντίχριστο» Μακιαβέλλι και στο συνάφι του. Η επικριτική ανάλυση της γραφειοκρατίας, της σχέσης πόλης-υπαίθρου, των πολυτελών αναγκών της πόλης και της λιτής-αυτάρκους αγροτικής ζωής είναι μερικά κοινά μοτίβα με τον επαναστατικό ρομαντισμό. Σ’ εκείνο όμως που συνέπεσε με τη μαρξική κριτική είναι το ζήτημα της δυαρχίας δημόσιου και ιδιωτικού, της κυριαρχίας των οικονομικών σχέσεων στην κοινωνία καθώς αυτονομείται από το κράτος. Ο ενιαίος άνθρωπος, η υπέρβαση του διαχωρισμού υποκειμένου και αντικειμένου είναι ο κοινός τόπος όπου συναντάται το επαναστατικό κίνημα με τον συντηρητισμό.

Ωστόσο ο κοινός αυτός τόπος γίνεται πεδίο μάχης όταν περνάμε από τη θεωρία στην πράξη. Για να το δώσουμε ανάγλυφα αυτό χρειάζεται ν’ αναφερθούμε στο δικτατορικό καθεστώς. Ο νεότερος συντηρητικός ακτιβισμός είχε σαν στόχο να διαφυλάξει την προνομιακή σχέση των αριστοκρατών με το νεοπαγές κράτος, σε συμμαχία με την ανερχόμενη αστική τάξη ενάντια στα επαναστατικά-δημοκρατικά κινήματα. Σ’ αυτή τη συνάφεια, η κυρίαρχη εξουσία του νεοτερικού κράτους χρησιμοποιείται για να καταστείλει την κοινωνική δημοκρατία. Βασική πολιτειακή μορφή γι’ αυτόν τον στόχο είναι η δικτατορία. Η διάκριση μεταξύ επιτροπικής δικτατορίας (κι όχι επιτετραμμένης κατά τη μετάφραση) ή δικτατορίας των κομισάριων και κυρίαρχης δικτατορίας μάς παρέχει το έδαφος για να κατανοήσουμε τη

διαφορά των συντηρητικών και των επαναστατικών καθεστώτων στην εποχή των κυρίαρχων κρατών.

Η επιτροπική δικτατορία ή δικτατορία των κομισάριων επικαλείται την κατάσταση έκτακτης ανάγκης με στόχο τη διαφύλαξη της οργανικής κοινωνικής συνοχής. Οι έκτακτες εξουσίες του δικτάτορα αποβλέπουν στην καταστολή των κοινωνικών ανατροπών και στην παλινόρθωση του προηγούμενου νόμιμου καθεστώτος μέσω της κυρίαρχης κρατικής εξουσίας. Η κυρίαρχη δικτατορία, από την άλλη πλευρά, αποσκοπεί στην δημιουργία μιας νέας πολιτειακής τάξης, είναι μια κατάσταση εξαίρεσης η οποία συντάσσει ένα νέο κοινωνικό καθεστώς. Αυτό είναι, για παράδειγμα, το πρόταγμα του μαρξικού *Εμφυλίου πολέμου στη Γαλλία*, καθώς και της πολυσυζητημένης δικτατορίας του προλεταριάτου.

Ο Κονδύλης θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο συντηρητισμός ως συνεκτική ιδεολογία συγκεκριμένων κοινωνικών φορέων σήμερα δεν υφίσταται. Από τα σπαράγματά του ασφαλώς τρέφονται ποικίλα σύγχρονα ρεύματα. Το ίδιο όμως ισχύει και για τον φιλελευθερισμό ή τον σοσιαλισμό και τον κομμουνισμό ως ιδεολογίες συγκεκριμένων τάξεων που σήμερα ναι μεν επανερμηνεύονται και κυκλοφορούν ως αξίες, αλλά στην ιστορική και κοινωνική τους εκδοχή αναφέρονται σε διαφορετικά κοινωνικά υποκείμενα, με διαφορετικό περιεχόμενο.

Σε κάθε περίπτωση το σύγγραμμα αυτό του Παναγιώτη Κονδύλη μόνο θαυμασμό μπορεί να προκαλέσει στον μελετητή του, τόσο για τον πλούτο της γνώσης που κομίζει όσο και για τις διεξόδους που δίνει στον στοχασμό για μείζονα θέματα. Είναι πράγματι σπάνιο να συναντάς ένα σύγγραμμα στο οποίο το πνεύμα ελέγχει τόσο αχανές υλικό και του δίνει μορφή και περιεχόμενο. Ο σπουδαιότερος νεοέλληνας φιλόσοφος, με την ακάματη εργασία του άφησε σίγουρα ένα ανεκτίμητο πνευματικό οικοδόμημα για φίλους και αντιπάλους. Για την κυβερνώσα μα και για την αιρετική αριστερά θα ήταν πράγματι ένα φωτεινό ξέφωτο στην πορεία της, εάν έριχνε έστω και μια κλεφτή ματιά στις λαμπρές συλλήψεις του.

https://avgi-anagnoseis.blogspot.gr/2015/11/blog-post_43.html

---

The Commons as paradigm beyond state and market

Yavor Tarinski

People called commons those parts of the environment for which customary law exacted specific forms of community respect. People called commons that part of the environment which lay beyond their own thresholds and outside of their own possessions, to which, however, they had recognized claims of usage, not to produce commodities but to provide for the subsistence of their households.

Ivan Illich [1]

Introduction

In their book *The Economic Order & Religion (1945)* Frank H. Knight and Thomas H. Merriam argue that *social life in a large group with thoroughgoing ownership in common is impossible*.[2] William F. Lloyd and later Garret Hardin, in the same spirit, promoted the neo-malthusian[3] term "Tragedy of the commons"[4] arguing that individuals acting independently and rationally according to their self-interest behave contrary to the best interests of the whole group by depleting some common-pool resource. Since then, the thesis that people are incapable of managing collectively, without control and supervision by institutions and authorities separated from the society, have succesfuly infiltrated the social imaginary.

Even for big sections of the Left the resource management in

common is being viewed as utopian and therefore they prefer to leave it for the distant future, lingering instead today between variations of private and statist forms of property[5]. Thus is being maintained the dilemma private-state management of common-pool resources which leads to the marginalization of other alternative forms.

But great many voices, trying to break with this dipole, were always present and currently growing in numbers. For the autonomists Michael Hardt and Antonio Negri this is a false dilemma. According to them[6] *the seemingly exclusive alternative between the private and the public corresponds to an equally pernicious political alternative between capitalism and socialism. It is often assumed that the only cure for the ills of capitalist society is public regulation and Keynesian and/or socialist economic management; and, conversely, socialist maladies are presumed to be treatable only by private property and capitalist control. Socialism and capitalism, however, even though they have at times been mingled together and at others occasioned bitter conflicts, are both regimes of property that excluded the common. The political project of instituting the common … cuts diagonally across these false alternatives.*

The falsity of the dilemma state-private can also be seen from the symbiotic-like relationship between the two supposedly "alternatives". Author and activist David Bollier points at the historic partnership between the two[7]. According to him, the markets have benefited from state's provisioning of infrastructure and oversight of investment and market activity, as well as state's providing of free and discounted access to public forests, minerals, airwaves, research and other public resources. On the other hand, the state depends upon markets as a vital source of tax revenue and jobs for people – and as a way to avoid dealing with inequalities of wealth and social opportunity, two politically explosive challenges.

At first sight it seems like we are left without an real option, since the two “alternatives” we are being told “from above” that are possible, are pretty much leading to the same degree of enclosure as we saw earlier, from which beneficiaries are tiny elites. But during the last years the paradigm of the “commons” emerged from the grassroots as a powerful and practicle solution to the contemporary crisis and a step beyond the dominant dilemma. This alternative is emerging as a third way, since it goes beyond the state and the “free” market and has been tested in practice by communities from the past and the present.

The logic of the commons

The logic of the commons goes beyond the ontology of the nation-state and the “free” market. In a sense it presupposes that we live in a common world that can be shared by all of society without some bureaucratic or market mechanisms to enclose it. Thus, with no enclosure exercised by external managers (competing with society and between each other), the resources stop being scarce since there is no more interest in their quick depletion. Ivan Illich notes that *when people spoke about commons, iriai, they designated an aspect of the environment that was limited, that was necessary for the community’s survival, that was necessary for different groups in different ways, but which, in a strictly economic sense, was not perceived as scarce.*[8] The logic of the commons is ever evolving and rejects the bureaucratization of rights and essences, though it includes forms of communal self-control and individual self-limitation. Because of this it manages to synthesize the *social* with the *individual*.

The commons can be found all around the world in different forms: from indigenous communities resisting the cutting of rainforests and Indian farmers fighting GMO crops to open source software and movements for digital rights over the internet. Main characteristics that are being found in each one of them are the direct-democratic procedures of their

management, the open design and manufacturing, accessibility, constant evolvement etc.

The commons have their roots deep in the antiquity but through constant renewal are exploding nowadays, adding to the indigenous communal agricultural practices new ‘solidarity economic’ forms as well as high-tech FabLabs, alternative currencies and many more. The absence of strict ideological frame enhances this constant evolvement.

The logic of the commons is deeply rooted in the experience of Ancient Athens. The greek-french philosopher Cornelius Castoriadis describes it as a period, during which a free public space appeared[9]. Castoriadis depicts it as *a political domain which ‘belongs to all’ (τα κοινα* – the commons in Greek*).* The ‘public’ ceased to be a ‘private’ affair – i.e. an affair of the king, the priests, the bureaucracy, the politicians, or/and the experts. Instead decisions on common affairs had to be made by the community.

The logic of the commons, according to the anthropologist Harry Walker[10], could also be found in the communities of Peruvian-Amazonia, for whom the most desirable goods were not viewed as rival goods in contrast with modern economics which assume that if goods are enjoyed by one person can’t be enjoyed by another. The Peruvian-amazonian culture was focused on sharing, on the enjoyment of what can be shared rather than privately consumed.

The swiss villages are a classic example for sustainable commoning. Light on this is being shed by Elinor Ostrom and her field research in one of them[11]. In the swiss village in question local farmers tend private plots for crops but share a communal meadow for herd grazing. Ostrom discovered that in this case an eventual tragedy of the commons (hypothetical overgrazing) is being prevented by villagers reaching to a common agreement that one is allowed to graze as much cattle as they can take care for during the winter. And this practice

dates back to 1517. Other practicle and sustainable examples of effective communal management of commons Ostrom discovered in the US, Guatemala, Kenya, Turkey, Nepal and elsewhere.

Elinor Ostrom visited Nepal in 1988 to research the many farmer-governed irrigation systems[12]. The management of these systems was done through annual assemblies between local farmers and informally on a regular basis. Thus agreements for using the system, its monitoring and sanctions for transgression were all done on grassroots level. Ostrom noticed that farmer-governed irrigation systems were more likely to produce not in favor of markets, but for the needs of local communities: they grow more rice and distribute water more equitably. She concluded that althou the systems in question vary in performance, few of them perform as poorly as the ones provided and managed by the state.

One of the brightest contemporary examples for reclaiming the commons is the Zapatista movement. It revolted in 1994 against the NAFTA agreement that was seeking the complete enclosure of common-pool resources and goods, vital for the livelihood of indigenous communities. Through the Zapatista uprising the locals reclaimed back their land and resources, and successfully manage them through participatory system based on direct democracy for more than 20 years.

The digital commons, on the other hand, include wikis, such as Wikipedia, open licensing organizations, such as the Creative Commons and many others. The social movement researcher Mayo Fuster Morell defines them as "*information and knowledge resources that are collectively created and owned or shared between or among a community and that tend to be non-exclusivedible, that is, be (generally freely) available to third parties. Thus, they are oriented to favor use and reuse, rather than to exchange as a commodity. Additionally, the community of people building them can intervene in the governing of their interaction processes and of their shared resources.*" [13]

In other words, the logic of the commons is the strive towards inclusiveness and collective access to resources, knowledge and other sources of collective wealth, which necessarily requires the creation of anthropological type of socially active and devoted stewards of these commons. This means radical break with the dominant nowadays imaginary of economism, which views all human beings simply as rational materialists, always striving at maximizing their utilitarian self-interest. Instead it implies radical self-instituting of society which to allow its citizens directly to manage their own commons.

The commons as model for the future

A main characteristic shared between the different cases of commons is the grassroots interactivity. The broad acessability of such resources and their ownership being held in common by society, presupposes that their management is done by society itself. Thus a state involvement is incompatible with such a broad popular self-management, since statist forms are implaying the establishment of bureaucratic managerial layers separated from society. That is, the commons go beyond (and often even detrimential to) the various projects for nationalization.

The same goes for the constant neoliberal efforts of enclosing what’s still not privatized, against which during the last couple of years social movements across the globe rose up, and their alternative proposals included in one form or another a wide project of direct democracy. It inevitably includes every sphere of social life, and that goes for the commons as well.

A holistic alternative to the contemporary system, that incorporates the project of direct democracy and the commons, can be drawn from the writings of great libertarian theorists like Cornelius Castoriadis and Murray Bookchin. The proposals developed by the two thinkers offer indispensible glimps at how society can directly manage itself without and against

external managerial mechanisms.

As we saw in the cases presented above, the commons require coordination between the commoners so eventual “tragedies” could be avoided. But for many, Knight and Merriam alike, this could possibly work only in small scale cases. This have led many leftists to support different forms of state bureaucracy instead, which to manage the commons in the name of society, as the lesser, but possible, evil.

In his writings Castoriadis repeatedly repudiated this hypothesis, claiming instead that large scale collective decision-making is possible with suitable set of tools and procedures. Rejecting the idea of one “correct” model, his ideas were heavily influenced by the experience of Ancient Athens. Drawing upon the Athenian *polis,* he claimed that direct citizen participation was possible in communities up to 40.000 people[14]. On this level communities can decide on matters that directly affect them on face-to-face meetings (general assemblies). For other ones, that affect other communities as well, revocable, short term, delegates are being elected by the local assemblies, to join regional councils. Through such horizontal flow of collective power common agreements and legal frameworks could be drawn to regulate and control the usage of commons.

Similar is the proposal, made by Murray Bookchin. Also influenced by the ancient Athenian experience, he proposes the establishment of municipal face-to-face assemblies, connected together in democratic confederations, making the state apparatus obsolete. According to Bookchin, in such case *the control of the economy is not in the hands of the state, but under the custudy of “confederal councils”, and thus, neither collectivized nor privatized, it is common.* [15]

Such a “nestednes” does not necessarily translate into hierarchy, as suggested by Elinor Ostrom and David Harvey. [16] At least if certain requirements are being met. As is the

case in many of the practicle examples of direct democracy around the world, the role of the delegates is of vital importance, but often is being neglected. Thus their subordination to the assemblies (as main source of power) has to be asserted through various mechanisms, such as: short term mandates, rotation, choosing by lot etc. All of these mechanisms have been tested in different times and contexts and have proven to be effective antidote to oligarchization of the political system.

Through such networking and self-instituting can be done the establishment and direct control of commons by many communities that depend on them. Another element that could supplement the propositions, described above, is the so called "solidarity economy". Spreading as mushrooms, different collective entities in different forms are rapidly spreading across Europe and other crisis striken areas (like South America) allowing communities to directly manage their economic activities in their favour.

One such merging will allow society to collectively draw the set of rules which to regulate the usage of commons, while solidarity economic entities, such as cooperatives and collectives, will deal with commons's direct management. These entities are being managed direct democratically by the people working in them, who will be rewarded in dignified manner for their services by the attended communities. On the other hand, the public deliberative institutions should have mechanisms for supervision and control over the solidarity economic entities, responsible for the management of commons, in order to prevent them from enclosing them.

One example for such merging has occured in the Bolivian city of Santa Cruz, where the water management is organized in the form of consumer cooperative[17]. It has been functioning for more than 20 years, and continues to enjoy reputation as one of the best-managed utilities in Latin America. It is being governed by a General Delegate Assembly, elected by the users.

The assembly appoints senior management, over whom the users have veto rights, thus perpetuating stability. This model has drastically reduced corruption, making the water system working for the consumers.

The emergence of such a merger between the commons and the co-operative production of value, as Michel Bauwens and Vasilis Kostakis suggests[18], integrate externalities, practice economic democracy, produce commons for the common good, and socialize its knowledge. The circulation of the commons would be combined with the process of co-operative accumulation, on behalf of the commons and its contributors. In such a model the logic of free contribution and universal use for everyone would co-exist with a direct-democratic networking and co-operative mode of physical production, based on reciprocity.

Conclusion

The need of recreating the commons is an urgent one. With global instability still on the horizon and deepening, the question of how we will share our common world is the thin line separating, on the one side, the dichotomous world of market barbarity and bureaucratic heteronomy, and on the other, a possible world, based on collective and individual autonomy. As Hannah Arendt suggests[19]:

The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak. What makes mass society so difficult to bear is not the number of people involved, or at least not primarily, but the fact that the world between them has lost its power to gather them together, to relate and to separate them. The weirdness of this situation resembles a spiritualistic séance where a number of people gathered around a table might suddenly, through some magic trick, see the table vanish from their midst, so that two persons sitting opposite each other were no longer separated but also would be entirely unrelated to each other by anything tangible.

The paradigm of the commons, as part of the wider project of direct democracy, could play the role of the trick that manages to vanish the table, separating us, but simultaneously creating strong human relationships, based on solidarity and participation. And for this to happen, social movements and communities have to reclaim, through the establishment of networks and the strengthening of already existing ones, the public space and the commons, thus constituting coherent counterpower and creating real possibilities of instituting in practice new forms of social organization beyond state and market.

Notes:

[1] Ivan Illich. *Silence is a Commons*, first published in *CoEvolution Quarterly*, 1983
[2] Deirdre N. McCloskey. *The Bourgeois Virtues*, The University of Chicago Press, 2006. p. 465
[3] Malthusianism originates from Thomas Malthus, a nineteenth-century clergyman, for whom the poor would always tend to use up their resources and remain in misery because of their fertility. (Derek Wall. *Economics After Capitalism,* Pluto Press, 2015. p.125)
[4] The concept was based upon an essay written in 1833 by Lloyd, the Victorian economist, on the effects of unregulated grazing on common land and made widely-known by an article written by Hardin in 1968.
[5] As Theodoros Karyotis demonstrates in his article *Chronicles of a Defeat Foretold*, published in ROAR magazine, Issue #0 (2015), pp 32-63
[6] Michael Hardt & Antonio Negri. *Commonwealth*, The Bleknap Press of Harvard University press, 2011. p. ix
[7] David Bollier & Silke Helfrich. *The Wealth of the Commons*, The Commons Strategy Group, 2012. In *Introduction: The Commons as a Transformative Vision*
[8] Ivan Illich. *Silence is a Commons*, first published in *CoEvolution Quarterly*, 1983

[9] Cornelius Castoriadis in “The Greek Polis and the Creation of Democracy” *(1983), The Castoriadis Reader* (1997), Ed. David A. Curtis. p. 280

[10] https://bollier.org/blog/anthropologist-harry-walker-lessons-amazonian-commons

[11] https://www.onthecommons.org/magazine/elinor-ostroms-8-principles-managing-commmons

[12] Elinor Ostrom in Nobel Prize lecture *Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems* (2009)

[13] https://whatis.techtarget.com/definition/digital-commons

[14] Cornelius Castoriadis in “Democracy and Relativism”, 2013. p.41

[15] Cengiz Gunes and Welat Zeydanlioglu in “The Kurdish Question in Turkey”, Routledge, 2014. p.191

[16] For example Ostrom in *Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems* (2009) and Harvey in *Rebel Cities* (2012. p.69)

[17] https://siteresources.worldbank.org/INTWSS/Resources/WN5cooperatives.pdf

[18] https://peerproduction.net/issues/issue-7-policies-for-the-commons/peer-reviewed-papers/towards-a-new-reconfiguration-among-the-state-civil-society-and-the-market/

[19] Hannah Arendt. *The Human Condition*, The University of Chicago, second edition, 1998, p.53.

Η αληθινή ιστορία του Ερωτόκριτου…εν περιλήψει

Νίκος Κουφόπουλος

Γεια και χαρα σας. Όλα καλα; Τι κανετε; Πώς ειστε;
Ακουστε εμενα μοναχα. Σε ολους τα αυτια σας κλειστε.
Νεα εχω σημερα να πω, σπουδαια και ωραια,
για κάθε εναν χωριστα. Για ολη την παρεα.
Οι εκλογες τελειωσαν, θα ερθουνε όμως κι άλλες,
που δεν θα αλλαξουν τιποτα. Θα είναι…σαν τις άλλες.
Ισως να μη σας φανηκε αυτό ωραιο νέο
ή ισως να μην το βρηκατε και τοσο πια…σπουδαιο.
θα συμφωνησω παραυτα μαζι σας. Είναι αληθεια,
χαμπαρι ολοι πηραμε αυτά τα παραμυθια.
Τι κανουμε όμως από εδώ και μπρος είναι το θεμα;
Και πως θα ξεμπροστιασουμε για παντα αυτό το ψεμα;
Σκεφτείτε. Θα σκεφτω κι εγω. Κατι θα μας προκυψει.
Στο φοβο όμως κανενας μας ποτε μην υποκυψει.
θα πειτε κατσε ρε φιλε μου, πολύ το μαγκα κανεις.
Πες μας ποιος εισαι ακριβως; Ποιος εισαι και τι κανεις;
Το δασκαλο αφ΄υψηλου να μην μας παριστανεις.
-χμ…ποια αραγε απαντηση θα εδινε ο Αριστοφανης;-.
[Γαμωτο, εδώ κολαγε ανετα και ο Τσιτσανης]
Εγω δεν ειμαι δασκαλος. Εγω τραγουδια γραφω.
Και όταν κολαει…η κουτρα μου, εντεχνως αντιγραφω.
Κολπο παλιο των ποιητων. Αυτό το ξερουν ολοι.
Αλλωστε γνωριζομαστε καλα σε αυτην την πολη.
Μα θα μου πειτε όλα καλα, το νέο πες μας τωρα…
Σωστα. Λιγακι αργησα και περασε η ωρα.
Λοιπον τα νεα είναι καλα. Καλο καιρο θα εχει.
Αραιη θα εχουμε συννεφια. Την Κυριακη θα βρεχει.
Χα, χα… Ισως περιμενατε καποια φιλοσοφια.
Όμως εμενα η τεχνη μου είναι η κωμωδια.
Αν ημουν ραπερ ποιητης, θα ημουν αγριεμενος.

Ροκας αν ημουν, θα ημουνα σιγουρα θυμωμενος.
Μπλουζιστας, ισως ημουνα αδιαορατα θλιμμενος.
Κι αν ημουν ποπ, θα ημουνα από «δοξα» μεθυσμενος.
«Εντεχνος», ισως να ημουνα από ολους σας…χεσμενος.
Αν ημουν «παραδοσιακος», λιγο παρωχημενος.
«Σκυλας» ισως να γουσταρα, αν ημουν…«τελειωμενος».
Χμ, μαλλον θα καταλαβατε, πως ειμαι μπερδεμενος,
και αληθεια, αυτό τον καιρο και λιγο κουρασμενος.
Πλακα εχει. Δειτε κόλλησα με την καταληξη –ένος.
-γελαει αραγε κανεις, ή ειμαι απλα…καημενος;-.
Λοιπον, με αυτή τη σκεψη μου τα πηρα στο κρανιο.
Καθιστε ολοι ησυχοι. Στο μπροστινο θρανιο.
Τραγουδι αμεσως σοβαρο, μεγαλο παραθετω,
που ολοι από συγκινηση, θα κλαψετε. Υποθετω…

Η αληθινη ιστορια του Ερωτοκριτου…εν περιλήψει

Δεν μποραγα, δεν αντεχα, τετοιο μεγαλο ψεμα,
γιατι εγω τα στιχακια μου τα γραφω παντα με αιμα.
Ετσι σε σας ακροατες αποψε θα μιλησω,
πως εγιναν τα πραγματα, θα σας εξιστορησω
Κι αν με όλα οσα θα σας πω, καποιος πολύ θυμωσει,
ξυδακι στο μπακαλη του να παει να του δωσει…

Ακου της Αρετουσας τους, ποια είναι τα μαντατα:
γκομενες ειχε ο φιλος της, στης ξενιτιας τη στρατα.
Μα τι να κανει ο φουκαρας, μοναχος εις τα ξενα;
Σε αλλες λαγνες αγκαλιες, της ειπε, εψαχνα εσενα.
Κι αυτή πιστη δεν ητανε, ας λεν οι ποιηταδες.
Πολλα ηταν τα κοπέλια οπου, της εκαναν κανταδες.

Και παντα στον πιο ομορφο, μετα στην καμαρα της,
του ελεγε ευχαριστω, με τα καυτα φιλια της.
Κι ετσι περνουσε ο καιρος, περνουσανε τα χρονια,
και τα μαλια της εγιναν κατασπρα σαν τα χιονια.
Γέρος κι ο Ερωτοκριτος, ποια κουκου δεν του κανει,
να την τιμησει θελησε με γαμου το στεφανι.

Τα ακουσε ο πατερας της, γέρος μα ακομα ζουσε,
και ειπε οχι, αυτο να δει, μαλλον δεν θα μπορουσε.
Και διεταξε ενα συμφωνο συμβιωσης μοναχα
και οχι αηδιες και χορους και χαζοντιρινταχτα.
Πολυ της κακοφανηκε, και παει στην καμαρα της,
με πιεση εικοσι δυο. Τρεμαν τα γονατα της.

Σιμα κι ο Ερωτοκριτος, το ζαχαρο στα υψη.
Ταχυπαλμια τον επιασε απ' την μεγαλη θλιψη.
Δεν αντεξε η καρδουλα του, εσβυσε σαν πουλακι,
κι αυτή ειπε με αναφιλητά: Παει το παληκαρακι.
Ογδοντα οχτω ηταν αυτη, κοιός ενενηντα δυο.
κι ο χαρος, ειπε αφου ηρθα εδω, ας παρω και τους δυο.

Ο γέρος ο πατερας της, μικρες ενιωσε τυψεις
μα στον Κορναρο ζητησε, ποιημα τρανο της θλιψης.
Πηρε τα φραγκα ο κρητικός, και ηταν πολλα στα αληθεια
και εγραψε, σε ολους ειναι γνωστα, αυτά τα παραμυθια.
Χρονια τα λεν τραγουδιστες, αλλιως μα…παντα ιδια,
με κατι λυρες κρητικες. Μας σπασανε τα αρχιδια…

Χα, χα…γουσταρω. Θα τον «πιουν» οι φιλοι μου απ την Κρητη.
Και ισως δεν με καλεσουνε ποτε στον Ψηλορείτη.
Βαρια η τιμωρια τους, Πως αραγε θα αντεξω;
Ας παρω την κιθαρα μου, κατι…ευθυμο να παιξω.

Υ.Γ. Εδώ ελευθερα Εξαρχεια…

nikos1789@gmail.com

Οι διανοούμενοι και το

διακύβευμα της εποχής μας

Νίκος Κατσιαούνης

Το κείμενο αποτελεί το επίμετρο στο βιβλίο «5 Έλληνες Οικουμενικοί Στοχαστές» από τις Εκδόσεις των Συναδέλφων.

Οι στοχαστές που παρουσιάζονται σε αυτό τον τόμο αντανακλούν μια παγκοσμιότητα της σκέψης. Υπήρξαν άνθρωποι που επηρέασαν με το στοχασμό τους την οικουμενική κληρονομημένη σκέψη, ενώ το έργο τους αποτελεί μέχρι και σήμερα σπέρμα γονιμοποιό για όσους θέλουν να διαυγάσουν με έναν ουσιαστικό τρόπο τη σημερινή κατάσταση, αλλά και να οδηγηθούν σε μια πιο ριζοσπαστική θεώρηση των πραγμάτων.

Κάθε άνθρωπος είναι παιδί της εποχής του. Ζει, δημιουργεί, σκέφτεται, αμφισβητεί, ενσωματώνει ή απορρίπτει, παράγει σημασίες και δίνει νόημα σε αυτό που βιώνει ανάλογα με τις συνθήκες και την εκάστοτε κοινωνική κίνηση. Οι εν λόγω στοχαστές έδρασαν περίπου την ίδια πάνω-κάτω εποχή, σε διαφορετικά αλλά και κοινά πεδία αναζήτησης, και σε μια κοινωνικοϊστορική περίοδο όπου θα μπορούσαμε, με μια δόση αφαίρεσης, να πούμε ότι υπήρχε ένας ευρύτερος αναστοχασμός και ανάπτυξη μιας «επιθετικής» και ριζοσπαστικής σκέψης που διεμβόλιζε το υπάρχον. Οι διαψεύσεις και η ματαίωση των ελπίδων που γέννησαν οι κοινωνικές επαναστάσεις και οι εξεγέρσεις, η βαρβαρότητα και το βίωμα των Ολοκληρωτισμών, αλλά παράλληλα και μια υπάρχουσα και δρώσα κοινωνική κίνηση που επιδίωκε τη ρήξη με την κυρίαρχη κατάσταση, οδήγησαν στην παραγωγή ενός μεγάλου, πολυσχιδούς και πολύπλευρου κριτικού στοχασμού που αποτέλεσε σημαντικό εργαλείο ανάλυσης του υπάρχοντος αλλά και αναζήτησης του διαφορετικού, ενός άλλου κόσμου σε αντιδιαστολή με αυτόν που υπήρχε.

Ήταν η περίοδος όπου άρχισε να αναπτύσσεται ένας κριτικός λόγος που δεν οριοθετούνταν απαραίτητα ανάμεσα στα κυρίαρχα αντιμαχόμενα στρατόπεδα της εποχής, αλλά προσπάθησε να

τοποθετηθεί πέρα από αυτά και να ανακαλύψει νέους δρόμους. Σε ένα αρκετά μεγάλο μέρος των διανοούμενων της εποχής, ειδικά μετά τη μεταπολεμική περίοδο, μία από τις κεντρικές δραστηριότητες ήταν η αμφισβήτηση της εξουσίας ως αυθεντίας και η υπονόμευσή της.[1] Η ενδυνάμωση των κριτικών εργαλείων, μέσω μιας ευρύτερης ενσωμάτωσης διεπιστημονικών θεωρήσεων, ενίσχυσε ουσιαστικά αυτή τη ρήξη με τις μορφές εξουσίας.

Την περίοδο, όμως, που βρέθηκαν στο προσκήνιο αυτοί οι ριζοσπάστες στοχαστές ακολούθησε μια άλλη, αρκετά διαφορετική. Μια περίοδος που χαρακτηρίζεται από έναν γενικευμένο κομφορμισμό και μια διευρυμένη ασημαντότητα, για να θυμηθούμε τον Κορνήλιο Καστοριάδη. Αυτό αποτυπώθηκε στο χώρο του στοχασμού και της διανόησης. Η ριζοσπαστικότητα έδωσε τη θέση της στην ενσωμάτωση του κριτικού λόγου από το κυρίαρχο σύστημα. Ο δημόσιος διανοούμενος παραχώρησε τη θέση του στον τεχνοκράτη διανοούμενο.[2] Η πλειοψηφία των διανοούμενων είτε κλείστηκε στον εαυτό της και στα πανεπιστήμια, τελώντας το «λειτούργημα» της επιστημονικής και «ουδέτερης» έρευνας, είτε πρόσφερε απλόχερα τις υπηρεσίες στους μηχανισμούς εξουσίας.

Με αυτό τον τρόπο αποτέλεσαν τον πολιορκητικό κριό μιας ηθικής και πολιτικής νομιμοποίησης της κυρίαρχης εξουσίας αλλά και μιας τεχνικής διαχείρισης αυτής. Δηλαδή, η όποια παραγόμενη γνώση χρησιμοποιήθηκε για τη «βελτίωση» ή τη «μετεξέλιξη» των όρων κυριαρχίας και των δομών διακυβέρνησης. Αρκετοί από τους διανοούμενους, ακόμα και οι πάλαι ποτέ «ριζοσπάστες», όχι μόνο λειτούργησαν συμβουλευτικά-τεχνοκρατικά στη διαχείριση της εξουσίας, αλλά συμμετείχαν και οι ίδιοι σε καθεστωτικούς και κομβικής σημασίας θεσμούς συνδιαχείρισης, καταλαμβάνοντας θέσεις-κλειδιά στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας.

Εδώ θα ήταν πρέπον, νομίζω, να σημειωθεί ότι και η ίδια η κοινωνία πέρασε σε μια καινούργια κατάσταση. Η περίοδος από τα μέσα του 1970 και πέρα σημασιοδότησε μια αλλαγή στον τρόπο που το άτομο και η κοινωνία αντιλαμβάνονταν τον εαυτό τους (σε συνδυασμό με μια αναδίπλωση και αλλαγή του κυρίαρχου καπιταλιστικού μοντέλου διαχείρισης). Ο διαρκής και άνευ όρων

και ορίων καταναλωτισμός, ο κενός «ευδαιμονισμός», η πολυδιάσπαση της ταυτότητας και η μεγέθυνση της αλλοτρίωσης του υποκειμένου, η καθολική εξατομίκευση, η κονιορτοποίηση των σημασιών που συγκροτούν τις κοινωνίες ήταν μερικοί από τους παράγοντες που εξοβέλισαν κάθε υπόνοια αναστοχασμού και αναζήτησης. Το άτομο και οι κοινωνίες δεν αναζητούσαν πλέον το διαφορετικό, με αποτέλεσμα να εκλείψει κάθε ενδιαφέρον σχετικά με την αναζήτηση και τη σύνθεση νέων ριζοσπαστικών ιδεών.

Η μεγάλης διάρκειας απόδραση της πολιτικής από την κοινωνία, δηλαδή η παραίτηση και η αδιαφορία ενός μεγάλου μέρους του κοινωνικού συνόλου από τη διαδικασία της ενεργούς και διαυγασμένης κοινωνικοπολιτικής θέσμισης, έχει αφήσει ανεξίτηλα τα σημάδια της μέχρι και τις μέρες μας. Αποτελεί πλέον κοινό ότι η κρίση που βιώνουμε τόπο είναι κρίση θεσμών και νοήματος. Το κυρίαρχο σύστημα αδυνατεί πλέον να νομιμοποιήσει τα θεμέλια εγκυρότητάς του. Και είναι σήμερα που ένας νέος αναστοχασμός, μια νέα ριζοσπαστική θεώρηση αποτελεί επιτακτική ανάγκη. Οι διανοούμενοι, παρόλο που υπάρχουν αρκετές και ενδιαφέρουσες εξαιρέσεις, όχι μόνο δεν συμβάλλουν σε αυτή την προοπτική, αλλά αντίθετα προσπαθούν να επιτελέσουν το ρόλο του εγγυητή του συστήματος. Πλήρως αφομοιωμένοι και οργανικά δεμένοι με το κυρίαρχο καθεστώς, το υπερασπίζουν, καταδικάζουν κινήσεις ρήξης, απεγκλωβισμού και εξόδου και, όπως σωστά τους ονομάτισε ο Αλαίν Μπαντιού σε πρόσφατη ομιλία του στην Ελλάδα, αποτελούν τα «μαντρόσκυλα του συστήματος».

Στη σημερινή συγκυρία και με την πολιτική κρίση να βαθαίνει, τίθεται επιτακτικά το ερώτημα του επαναορισμού των εννοιών. Να ξανασυζητήσουμε τους ορισμούς, τις έννοιες, τις σημασίες και τις αξιακές προκείμενες που συγκροτούν τις κοινωνίες, ορίζουν τη ζωή και δίνουν νόημα στα άτομα και τις κοινωνίες. Να τις ορίσουμε μακριά από το ασφυκτικό πλαίσιο της εξουσιαστικής δομής. Ο Καστοριάδης μάς υπενθυμίζει ότι κυρίαρχος είναι αυτός που ορίζει τις σημασίες κι όχι αυτός που κατέχει το μονοπώλιο της βίας. Αν ως άτομα και ως κοινωνία δεν το κάνουμε πράξη, τότε θα το κάνει κάποιος άλλος για εμάς με τις καταστροφικές

συνέπειες που αυτό συνεπάγεται. Κι εδώ είναι που οι διανοούμενοι σήμερα μπορούν να συμβάλουν. Όχι στη βάση της καθοδήγησης αλλά στη βάση της δημιουργικής και διαλεκτικής σύνδεσης με ένα νέο χειραφετικό πρόταγμα ρήξης, σύνθεσης και δημιουργίας ενός καινούργιου κόσμου. Γιατί η μάχη των ορισμών και των σημασιών, κατά τη γνώμη μου, αποτελεί το κρισιμότερο διακύβευμα της εποχής μας.

[1] EdwardW. Said, *Διανοούμενοι και εξουσία*, μτφρ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Scripta, Αθήνα [2]1999, σελ. 108.

[2] Κώστας Δουζίνας, «Οι σιωπηλοί και οι λαλίστατοι διανοούμενοι του καιρού μας», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 18/2/2014.

https://www.exarchiapress.gr/el/nikos-katsiaounis/oi-dianooumenoi-kai-to-diakyvevma-tis-epohis-mas

---

Ζακ Ρανσιέρ: Ο Αδαής Δάσκαλος

Ορέστης Τάτσης*
Επιμέλεια: Γιώργος Σταματόπουλος

Νοημοσύνη

Ο Αριστοτέλης απεφάνθη ότι όλοι οι άνθρωποι εκ φύσεως επιθυμούν τη γνώση (πάντες άνθρωποι του ειδέναι ορέγονται φύσει). Ωραίο συμπέρασμα και δεν μπορεί να ερευνηθεί ως αξιωματικό ή εγωιστικό ή αυθαίρετο. Αυτό που προκύπτει ως ερώτημα είναι τι γίνεται μετά την υποτιθέμενη εκπλήρωση αυτής της επιθυμίας, εάν υπάρχει δυνατότητα να φτάσει ο οποιοσδήποτε στη γνώση – εννοείται και εκείνος που αρκείται στην απλή εκπλήρωση των ζωτικών αναγκών· ο βοσκός, ο βιομηχανικός εργάτης, ο σαγματοποιός, ο περιπτεράς κ.ο.κ.

Στον τομέα του ο καθείς μυείται στη γνώση, εκών άκων σχεδόν, διαφορετικά δεν θα καταφέρει να επιβιώσει. Τη γνώση τούτη την αποκτά από μόνος του, χωρίς κάποια διαμεσολάβηση, χωρίς θητεία ή μαθητεία σε ακαδημαϊκές σχολές ή σε εμπειρικούς δασκάλους.

Ο ελεύθερος άνθρωπος ανασαίνοντας και περπατώντας, ακούγοντας και βλέποντας χαράσσει τον δρόμο του για τη γνώση και αυτήν ακόμη την αυτογνωσία, δίχως να είναι υποχρεωμένος να δίνει λογαριασμό σε κανέναν. Ρωτάει όταν δεν καταλαβαίνει, ερευνά, μένοντας πιστός στη δική του πνευματική αξιοπρέπεια, ακόμη και όταν επιδίδεται σε τυχερά παίγνια…

Η γνώση μπορεί να είναι δύναμη, αλλά αυτό αφορά τον ορθολογικό πολιτισμό και τις δυτικές δημοκρατίες περισσότερο και όχι την ισοκοινωνικότητα και την άρνηση οποιασδήποτε διάκρισης (υλικής ή πνευματικής). Η λαϊκή σοφία υπερτερεί ενίοτε της επιστημονικής γνώσης· δεν μπορεί να μιλήσει για τα ταξίδια στο διάστημα ή για την ταχύτητα του φωτός, ταξιδεύει εντούτοις στον χρόνο και φωτίζει πολλές ασθένειες και καθημερινές στραβωμάρες.

Ο δείκτης νοημοσύνης είναι μια εφεύρεση περισσότερο παρά μια διαβάθμιση του εγκεφάλου. Σε μια ελεύθερη κοινωνία σημασία έχει η εκδίπλωση των ικανοτήτων που προκύπτουν από την αντιμετώπιση των προβλημάτων για την επιβίωση. Αυτό φαίνεται η αρχή των πάντων. Στην πορεία, όμως, τα πάντα αναζητούν κάποια αρχή ώστε ο φτωχός εγκέφαλος να αντεπεξέλθει στη φύση και τον κόσμο (μας). Κι εδώ αρχίζει ο λόγος…

“…κανένα κόμμα, καμία κυβέρνηση, κανένας στρατός, κανένα σχολείο και κανένας θεσμός δεν πρόκειται ποτέ να χειραφετήσει ούτε ένα άτομο.”

Ζακ Ρανσιέρ



Ο αδαής δάσκαλος – Πέντε μαθήματα πνευματικής χειραφέτησης Μτφρ.: Δάφνη Μπουνάνου 1η έκδ. Αθήνα. Νήσος, 2008. σ. 126.

Το βιβλίο του Ζακ Ρανσιέρ, γραμμένο το 1987, κυκλοφόρησε στα ελληνικά το 2008 και ανατυπώθηκε το φθινόπωρο του 2015. Η ιστορία του, όμως, ξεκινάει πολύ παλιότερα. Ο Γάλλος στοχαστής και φιλόσοφος στο βιβλίο του μάς παραθέτει την ιστορία του Ζοζέφ Ζακοτό, που ανακάλυψε μια αντισυμβατική μέθοδο διδασκαλίας όταν βρέθηκε εξόριστος στις Κάτω Χώρες, συγκεκριμένα στη Λ(ε)ουβέν του σημερινού Βελγίου, το 1818.Ο Ζακοτό, μη γνωρίζοντας φλαμανδικά, κατάφερε ως Γάλλος να τους διδάξει τη μητρική του γλώσσα, την οποία αγνοούσαν πλήρως, ενώ εκείνος αγνοούσε τη δική τους. Οταν διαπίστωσε τη δύναμη της μεθόδου, που από ανάγκη ανακάλυψε, δίδαξε με επιτυχία πιάνο και ζωγραφική, χωρίς φυσικά να είναι μουσικός ή ζωγράφος.

Αυτό τον οδήγησε στο συμπέρασμα ότι η γνώση και κατ’ επέκταση η εξηγητική διαδικασία δεν είναι απαραίτητη για την παραγωγή γνώσης. Ολοι οι άνθρωποι είναι εξίσου νοήμονες και μπορούν να

διδαχθούν από έναν αδαή που απλώς διαπιστώνει ή αναγνωρίζει την άγνοια. Με άλλα λόγια (αναγνωρίζοντας την πρακτικότητα του επιχειρήματος): δεν χρειάζεται να είμαι ηλεκτρολόγος για να αναγνωρίσω την άγνοια ενός ηλεκτρολόγου να επιδιορθώσει μια πρίζα.

Σίγουρα η μέθοδος του Ζακοτό, που υπερασπίζεται ο Ρανσιέρ, δεν θα μπορούσε να «σπουδάσει» οικονομολόγους ή πυρηνικούς φυσικούς, αλλά δεν υπήρξε αυτός ο στόχος και των δύο. Αυτό που απασχολεί τον Ρανσιέρ αλλά και τον Ζακοτό είναι η χειραφέτηση: «Να μπορεί κάθε άνθρωπος να αντιληφθεί το μεγαλείο του ανθρώπου, να εκτιμήσει τις πνευματικές του ικανότητες και ν' αποφασίσει πώς θα τις αξιοποιήσει». Δεν μιλάμε για απελευθέρωση, αλλά για χειραφέτηση.

Πρέπει να επισημάνουμε ως διαφορά ανάμεσα στις δύο έννοιες ότι η χειραφέτηση μπορεί να συσχετιστεί με την ατομική συνείδηση και τον αυτοπροσδιορισμό, ενώ η απελευθέρωση με την κοινωνική και ολική έννοια της ελευθερίας, ως μια συλλογική και συγχρόνως ατομική διεκδίκηση. Με άλλα λόγια, σε μια καπιταλιστική κοινωνία μπορώ να είμαι χειραφετημένος αλλά όχι ελεύθερος, πιθανόν.

Ο Ρανσιέρ, λοιπόν, γνωρίζει καλά ότι το κράτος και οι θεσμοί εκπαιδεύουν αλλά δεν χειραφετούν. Ανοίγουν, δηλαδή, δρόμους, άρα δίνουν κατευθύνσεις, αλλά δεν δίνουν εργαλεία για να ανοίξει το υποκείμενο άλλους δικούς του δρόμους. Δηλαδή, δεν του δίνουν την προοπτική να παραμείνει υποκείμενο, και άρα ελεύθερο, σε αντίθεση με την αντικειμενικοποίηση που προκαλεί η εκπαίδευση, ή αλλιώς υποδούλωση.

Με απλά λόγια, η εκπαίδευση οδηγεί στη δημιουργία στρατιωτών, αμίλητων, ακούνητων, πειθήνιων. Στόχος του συγγραφέα είναι να αποδείξει αλλά και να παροτρύνει τους αναγνώστες να πιστέψουν πως η διαδικασία της γνώσης μπορεί να επιτευχθεί με τη βοήθεια του αδαούς που προσδοκά τη γνώση, γιατί η βασική αρχή της καθολικής διδασκαλίας που αναλύει είναι ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν την ίδια νοημοσύνη.

Ο δάσκαλος είναι απαραίτητος μόνο για να επισημαίνει την άγνοια κι όχι για να επιβεβαιώνει τη δική του γνώση κι επομένως τη δική του ανωτερότητα έναντι του μαθητή. Οπως σωστά επισημαίνει, δεν μπορεί να υπάρξει κανένας θεσμός που θα επενδύσει στον τάφο του, αντιθέτως μπορούν οι άνθρωποι να επενδύσουν στην ελευθερία τους, ξεκινώντας από τη χειραφέτησή τους.

Ελληνική βιβλιογραφία:

1. Ο αδαής δάσκαλος – Πέντε μαθήματα πνευματικής χειραφέτησης, μτφρ. Δάφνη Μπουνάνου, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2008. **2.** Μερισμός του αισθητού. Αισθητική και πολιτική, μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2012. **3.** Ο χειραφετημένος θεατής, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Αθήνα 2015. **4.** Το μίσος για τη δημοκρατία. Πολιτική, δημοκρατία, χειραφέτηση, μτφρ.-επίμετρο: Βίκυ Ιακώβου, Εκδόσεις Πεδίο, Αθήνα 2010 (σειρά: «Σύγχρονες Κοινωνίες», υπεύθυνη Ξένια Χρυσοχόου).

Ο Γάλλος φιλόσοφος Jacques Rancière *γεννήθηκε στην Αλγερία το 1940, σπούδασε στην Ecole Normale Superieure και είναι ομότιμος καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Paris VIII. Το 1965 συνεργάστηκε με τον δάσκαλό του Louis Althusser στην έκδοση του «Lire le Capital», μετά όμως τα γεγονότα του Μάη του 1968 αποστασιοποιείται από τον κύκλο των αλτουσεριανών. Εκτοτε, και προσπαθώντας να αναιρέσει τα όρια ανάμεσα στη φιλοσοφία, την πολιτική, τη λογοτεχνική κριτική, την αισθητική, την ιστορία και παιδαγωγική, ασχολείται με τα μείζονα θέματα της πολιτικής χειραφέτησης, της δημοκρατίας και της ισότητας. Βιβλία του: «Aux bords du politique», «La Nuit des proletaires», «La Mesentente», «Les Noms de l'histoire», «Le Spectateur emancipe», «L'Inconscient esthetique», «L'Espace des mots», «Politique de la litterature», «Les Scenes du Peuple», «La Parole muette, Aisthesis: Scenes du regime esthetique de l'art».*

*σκηνοθέτης

https://www.efsyn.gr/arthro/eleytheria-kai-heirafetisi

Από το Κίνημα στην Κοινωνική Αυτοθέσμιση

Αντώνης Μπρούμας

Σήμερα βιώνουμε μία σύγκρουση, που διαχέεται σε όλες τις πτυχές του κοινωνικού. Στον έναν πόλο της σύγκρουσης, τον κυρίαρχο, βρίσκεται ο κόσμος των κρατών και του κεφαλαίου. Στον αντίπαλο πόλο τοποθετούνται τα κινήματα, οι σύγχρονες κοινωνίες σε κίνηση. Ο ανταγωνισμός μεταξύ των δύο αυτών κόσμων θα καθορίσει σε ποιες κοινωνίες θα ζήσουμε τον 21ο αιώνα, αν αυτές θα είναι καπιταλιστικές, αν θα είναι απελεύθερες ή αν θα έχουν εξωκείλει στον ολοκληρωτισμό. Έχουμε λοιπόν κάθε λόγο να είμαστε σήμερα με τα πληθυντικά κοινωνικά κινήματα, γιατί είναι τα υπαρκτά συλλογικά υποκείμενα που αποτελούν τον σύγχρονο αντικαπιταλιστικό πόλο και προωθούν την ριζοσπαστική κοινωνική αλλαγή.

Χαρακτηριστικά των Σύγχρονων Κοινωνικών Κινημάτων

Τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα δομούνται γύρω από δύο κοινά χαρακτηριστικά : (α) την αντίθεση στη σύγχρονη δομή του συμπλέγματος κρατών – κεφαλαίου αλλά και σε όλες τις άλλες μορφές καταπίεσης, και (β) στην προαγωγή της άσκησης της κοινωνικής εξουσίας όχι ως διαχωρισμένης αλλά ως εμμενούς μέσα στην κοινωνία. Τα σύγχρονα κινήματα συγκροτούνται λοιπόν ως αντιεξουσιαστικά. Ενυπάρχουν ως δυνατότητα στην κοινωνία, όπως το αυτεξούσιο ενυπάρχει ως δυνατότητα στα άτομα. Είναι ροή, όχι καθεστώς. Το υποκείμενό τους είναι το αυτεξούσιο άτομο.

Τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα παίρνουν διάφορες επιμέρους

μορφές συλλογικής οργάνωσης, όπως τη “μορφή – κίνημα”, τη “μορφή – σωματείο”, τη “μορφή – πλήθος”, τη “μορφή – κοινότητα”, τη “μορφή – παραγωγική δομή”, τη “μορφή – κοινά”. Έχουν τα χαρακτηριστικά κοινοτήτων αγώνα ή καλύτερα κοινωνικών κομματιών σε κίνηση. Αποπειρώνται τη συγκρότηση εναλλακτικών κοινωνικοτήτων, που προεικονίζουν τις κοινωνικές σχέσεις του αύριο. Διαρρηγνύουν τις ταυτότητες, που συγκροτούνται μέσα από το υπάρχον πλαίσιο κυριαρχίας, και μέσω αυτών αναδύονται νέα συνεκτικά συλλογικά νοήματα, τα οποία δίνουν λιγότερο έμφαση σε ιδεολογίες και περισσότερο έμφαση σε κουλτούρες, κοινωνικότητες, αξίες και τρόπους ζωής. Οργανώνονται με τη μορφή οριζόντιων δικτύων στον χώρο και ανάμεσα σε κοινωνικές ομάδες και δεν παρουσιάζουν τη λειτουργική διαφοροποίηση ανάμεσα σε αντιπρόσωπους και αντιπροσωπευόμενους. Διαφοροποιούν τις δομές τους και καταμερίζουν εργασίες, συγκροτώντας συντονιστικά, επιτροπές, ομάδες εργασίας με κανόνες αποθεσμοποίησης της εξουσίας, όπως μικρή διάρκεια θητείας σε καίριες θέσεις, εναλλαγή των ρόλων, λογοδοσία, ανακλητότητα. Επικεντρώνουν στην αποδόμηση της συμβολικής διάστασης της κυριαρχίας και στη δημιουργία χώρων αυτονομίας.

Κινήματα & Κοινωνική Αυτοθέσμιση

Αν τα κοινωνικά κινήματα είναι το μέσο, η κοινωνική αυτοθέσμιση είναι ο σκοπός. Ωστόσο, κινήματα και κοινωνική αυτοθέσμιση δεν ταυτίζονται. Τα κινήματα μπορούν να αυτοπροσδιορίζονται και να έχουν δράση στο μέτρο που διατηρούν κάποια σχετικά όρια σε σχέση με το κοινωνικό σώμα, μολονότι τέτοια όρια είναι πολύ πιο ισχνά από ό,τι σε άλλες μορφές κοινωνικής εξουσίας. Η οριοθέτηση όμως οποιασδήποτε κοινωνικής εξουσίας από το κοινωνικό σώμα ανοίγει την πόρτα στην πιθανότητα δόμησης σχέσεων κυριαρχίας. Συνεπώς, το γκρέμισμα κάθε οριοθέτησης μεταξύ κινημάτων και κοινωνίας είναι το βασικό ζητούμενο. Εντούτοις, η ύπαρξη των ορίων κινημάτων / κοινωνίας δεν είναι δομικό στοιχείο των κινημάτων. Τα κινήματα αποτελούν ουσιαστικά τις μηχανές, που θέτουν ολόκληρες κοινωνίες σε κίνηση. Διαθέτουν το σπέρμα της κοινωνικής

αυτοθέσμισης και με αυτό μπολιάζουν ολόκληρο το κοινωνικό σώμα. Ως κοινωνική αντιεξουσία είναι η πιο «ανθρώπινη» μορφή κοινωνικής εξουσίας, καθώς έχει ως καταστατικό σκοπό και τρόπο λειτουργίας την τελική αναίρεσή της, την εμμένεια στο κοινωνικό. Εφόσον συγκροτούν τους όρους για πανκοινωνικές θεσμίσεις υλικά αυτόνομης άμεσης δημοκρατίας, τα κινήματα χάνουν το νόημά τους και αυτοδιαλύονται μέσα στο σώμα της κοινωνίας, μέχρι να δημιουργηθούν νέα κινήματα με ακόμη πιο προοδευτικό χαρακτήρα.

Η Κοινότητα Αγώνα ως το Κύτταρο της Κοινωνικής Αυτοθέσμισης

Οταν μιλάμε για μορφές κοινωνικής αυτοθέσμισης, συζητάμε για κοινωνικές σχέσεις. Τέτοιες σχέσεις δεν μπορούν να κατηγοριοποιηθούν ως αυστηρά οικονομικές, πολιτικές ή πολιτιστικές αλλά πρέπει να ειδωθούν ως καθολικές κοινωνικότητες και τρόποι ζωής, που έχουν τις δικές τους ιδιαίτερες οικονομικές, πολιτικές ή πολιτιστικές διαστάσεις. Στην κοινωνική αυτοθέσμιση οι κοινωνικές σχέσεις είναι κοινοτικές, δηλαδή δομούνται σε ανθρώπινες κοινότητες. Στον καπιταλισμό τέτοιες κοινότητες συγκροτούνται εξ ανάγκης ως κοινότητες αγώνα για την υπεράσπιση των κοινοτικών τρόπων ζωής ενάντια στο σύμπλεγμα κρατών – κεφαλαίου. Σε αυτές τις σύγχρονες κοινότητες δομούνται οι σχέσεις εμπιστοσύνης, συνεργασίας και αλληλεγγύης, που είναι απαραίτητο θεμέλιο για τους αντικαπιταλιστικούς αγώνες.

Το Δημόσιο ως Κρατικό / Αγοραίο σε Κρίση

Ιστορικά, οι κοινότητες έπαιζαν τον πρωταρχικό, σε σχέση με το κράτος και την αγορά, ρόλο για τη διαχείριση των απαραίτητων για την κοινή ζωή πόρων και για την οργάνωση της κοινωνικής αναπαραγωγής. Η ανάδυση του καπιταλισμού και του νεωτερικού αστικού κράτους κατέστρεψε με τη βία τις κοινοτικές αυτές σχέσεις, προκειμένου να καταστήσει τους άλλοτε κοινούς πόρους αλλά και τα πρόσωπα απλές εισδοχές (input) στην παραγωγή εμπορευμάτων. Όμοια αντιμετώπιση επεφύλαξαν στις κοινότητες τα κομμουνιστικά κόμματα και ο κρατικιστικός σοσιαλισμός (Μιρ στη

Ρωσία, Ζατρούγκα στην Ελλάδα). Στο επίπεδο των ιδεών το κυρίαρχο ιδεολόγημα της ανάπτυξης (οικονομικής / των παραγωγικών δυνάμεων) χρησιμοποιήθηκε για τον χαρακτηρισμό των κοινοτήτων των ανθρώπων ως ανασχετικού μοχλού της κοινωνικής προόδου, που έπρεπε συνεπώς να εξαλειφθεί, ώστε οι υλικές ανάγκες των ανθρώπων να καλύπτονται με πιο αποτελεσματικό τρόπο από τους θεσμούς της καπιταλιστικής αγοράς ή/και του κράτους.

Σήμερα είμαστε υποχρεωμένοι να αναστοχαστούμε πάνω σε αυτή την επελθούσα κοινωνική αλλαγή. Η καταστροφή των αυτοθεσμιζόμενων ανθρώπινων κοινοτήτων και η όλο και μεγαλύτερη εξάρτηση του κοινωνικού (και πλανητικού) μεταβολισμού από το κράτος και το κεφάλαιο δεν απέδωσε τα αναμενόμενα. Το δημόσιο, που είναι αναγκαίος όρος αναπαραγωγής του κοινωνικού, όπως επανανοηματοδοτήθηκε και κατασκευάστηκε με υλικούς όρους ως κρατικό ή ως λειτουργικό στοιχείο του ιδιωτικού, βρίσκεται σε κρίση. Η κρίση αυτή αντανακλάται πια με απειλητικούς όρους στη σχέση των ανθρώπινων κοινωνιών με τα οικοσυστήματα.

Το Δημόσιο ως Κοινό

Σε αυτό ακριβώς το κενό κοινωνικής (ανα)παραγωγής, δηλαδή στις ρωγμές και στις αντιφάσεις του κυρίαρχου παραδείγματος, αναδύονται τα σύγχρονα κινήματα και οι κοινότητες (ανα)παραγωγής κοινών αγαθών, για να πειραματιστούν με νέες μορφές κοινωνικής αυτοθέσμισης και να ανοίξουν για τις κοινωνίες προοπτικές εξόδου από τον καπιταλισμό. Μέσα από τα κινήματα και τους κοινωνικούς αγώνες αναδεικνύεται ένα νέο νόημα του δημοσίου, το δημόσιο ως Κοινό, δηλαδή ως αυτό που μοιραζόμαστε και συνδιαχειριζόμαστε. Μία τέτοια σύλληψη του δημοσίου είναι εντελώς διάφορη του κρατικού / αγοραίου ψευδεπίγραφου δημοσίου, που κυριαρχεί. Είναι κοινωνικά δίκαιη, γιατί επιβάλλει την ίση πρόσβαση των πολιτών στα κοινά αγαθά. Είναι χειραφετητική, επειδή αναθέτει καθήκοντα για την (ανα)παραγωγή από τους πολίτες των κοινών αγαθών. Είναι (αμεσο)δημοκρατική, διότι προϋποθέτει την άμεση συμμετοχή των πολιτών στη διαχείριση των κοινών αγαθών. Είναι οικολογική,

καθώς υπερτονίζει τη σχέση αμοιβαίας εξάρτησης όλων από τα κοινά αγαθά και, συνεπώς, προωθεί τη χρηστή διαχείρισή τους για τις παρούσες και μελλοντικές γενιές σε αντιδιαστολή με την σήμερα κυρίαρχη τραγωδία της εξάντλησης των κοινών αγαθών από το κεφάλαιο με σκοπό το κέρδος.

Κοινά Κοινωνικής (Ανα)παραγωγής

Όταν μιλάμε για κοινότητες (ανα)παραγωγής κοινών αγαθών δεν αναφερόμαστε απλώς σε πόρους αλλά σε κοινωνικές σχέσεις. Τρία χαρακτηριστικά έχει κάθε θεσμοποίηση Κοινών :

- Συσσώρευση ενός κοινού πόρου, υλικού, κοινωνικού ή διανοητικού.
- Συσσώρευση κοινωνικοποιημένης εργασίας, βασιζόμενης δηλαδή στη συνεργασία.
- Συγκρότηση μίας κοινότητας ανθρώπων, που αναπαράγει και διαχειρίζεται τον κοινό πόρο.

Σε μία εποχή που το σύμπλεγμα κρατών – κεφαλαίου αδυνατεί να διασφαλίσει την κοινωνική αναπαραγωγή για μεγάλες κοινωνικές ομάδες και καταστρέφει τις δημιουργικές δυνάμεις του κόσμου της εργασίας μέσα από σχέσεις κυριαρχίας και εκμετάλλευσης, παρατηρούμε την επιστροφή των Κοινών στην πρώτη γραμμή της σύγκρουσης :

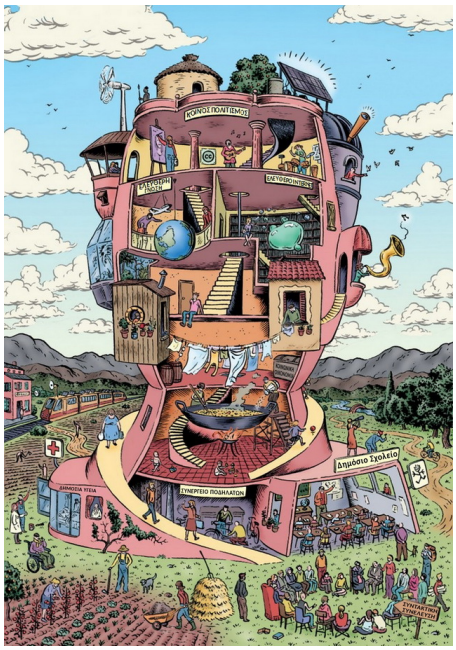
- Καλλιεργήσιμες εκτάσεις (Κίνημα Ακτημόνων Αγροτών – Βραζιλία).
- Αρδεύσεις (acequias – Νέο Μεξικό, ΗΠΑ).
- Ψαρότοποι (Maine, ΗΠΑ).
- Δάση (2,5% των Δασών της Σουηδίας).
- Σπόροι (Πελίτι, Αιγίλοπας).
- Αστικός δημόσιος χώρος (καταλήψεις, κοινωνικοί χώροι, κοινοτικά πάρκα).
- Κινήματα κοινοτικής στέγασης (Λατινική Αμερική, Ισπανία, Βέλγιο).
- “Κοινοποίηση” δημοσίων υπηρεσιών (Κίνηση 136 για το Νερό, Πρωτοβουλία για την Κοινωνική Διαχείριση των

Απορριμάτων).

- Εξεγερμένοι δήμοι, κομμούνες και άλλες μορφές λαϊκής εξουσίας (Ροτζάβα, Τσιάπας, Βενεζουέλα).
- Ασύρματα κοινοτικά δίκτυα επικοινωνιών (Guifi – Ισπανία, AWMN – Ελλάδα, Sarantaporo.gr – Ελλάδα).
- Ραδιοφωνικοί Κοινοτικοί Σταθμοί (98FM, 1431, ΈντασηFM – Ελλάδα)
- Ανοιχτά Πρότυπα και γλώσσες προγραμματισμού (TCP / IP, ODF, http).
- Ελεύθερο Λογισμικό (Apache, Linux κτλ).
- Wikipedia.
- Δίκτυα Ομότιμης Ανταλλαγής Αρχείων.
- Ψηφιακό Περιεχόμενο με Άδειες Copyleft.
- Βιβλιοθήκες και επιστημονικά περιοδικά ανοιχτής πρόσβασης.
- Ομότιμη Χρηματοδότηση (Πλατφόρμες Crowdsourcing).

Για την κατανόηση της σημασίας των Κοινών στη ζωή μας μπορούμε να κάνουμε ένα μικρό τεστ, κατατάσσοντας όποιες ανάγκες μας καλύπτουμε μέσα από αχρήματες κοινότητες στη σφαίρα των Κοινών. Υπολογίζεται ότι παγκοσμίως 2 δις ανθρώπων εξαρτούν μέρος της επιβίωσής τους από τα Κοινά. Ωστόσο, οι παραγόμενες αξίες χρήσης από τέτοιες κοινότητες δεν καταμετρώνται από την οικονομική ψευδοεπιστήμη, γιατί δεν παράγουν κέρδος, κατατάσσονται στην άτυπη (informal) οικονομία και επιβάλλονται ως αόρατες για τον δημόσιο διάλογο. Η τάση απεξάρτησης από τα Κοινά και εξάρτησης αυξανόμενων πλευρών της ζωής μας από το κεφάλαιο και το κράτος δεν είναι χωρίς επιπτώσεις. Όσο πιο πολύ υπάγονται στον μεταβολισμό του κεφαλαίου, τόσο περισσότερο οι κοινωνίες βιώνουν τις κρίσεις του κεφαλαίου ως δικές τους κρίσεις, όπως και τελικά πράγματι είναι. Μπορούμε να αντιστρέψουμε την τάση αυτή, απεξαρτούμενοι σταδιακά από το κεφάλαιο και το κράτος. Θα γνωρίζουμε ότι κερδίζουμε όταν καλύπτουμε όλο και περισσότερες ανάγκες μας μέσα από τα Κοινά.

«Κοινοποίηση» Δημόσιων Υπηρεσιών



Ως δημόσια χαρακτηρίζονται όσα αγαθά είναι αναγκαία για την αξιοπρεπή διαβίωση των ανθρώπων. Στις σύγχρονες αστικοποιημένες κοινωνίες η πρόσβαση της πλειοψηφίας των ανθρώπων στα δημόσια αγαθά δεν είναι άμεση αλλά διαμεσολαβείται από κρατικούς οργανισμούς ή ιδιωτικές επιχειρήσεις και εμπλέκει τη χρήση πολύπλοκων υποδομών και επιστημονικά εξειδικευμένου προσωπικού. Αν συμφωνούμε ότι η διαχείριση τέτοιων αγαθών πρέπει να γίνεται από κοινότητες (ανα)παραγωγής Κοινών, όπως περιγράφηκε παραπάνω, τότε θα πρέπει να αποδεχθούμε ότι και οι κρατικά παρεχόμενες υπηρεσίες για την πρόσβαση στα δημόσια αγαθά θα πρέπει να μετασχηματιστούν με βάση την λογική των Κοινών. Ιδιωτικά ή κρατικά παρεχόμενες υπηρεσίες, που “κοινοποιούνται”, φέρουν τα εξής χαρακτηριστικά:

- Απουσία ιδιωτικού κέρδους, λειτουργία με αποκλειστικό σκοπό την κοινή ωφέλεια.
- Καθολική πρόσβαση.
- Προστασία του κοινού αγαθού με όρους αειφορίας.
- Χαρακτηρισμός του κοινού αγαθού και των υποδομών της δημόσιας υπηρεσίας ως πραγμάτων “κοινής χρήσης”, εκτός ανταλλαγής και εκτός αγοράς.
- θεσμοποιημένες οδοί συμμετοχής των πολιτών – χρηστών στη διαχείριση της δημόσιας υπηρεσίας.

Ζούμε στη χώρα, που επί πολλούς μήνες η πρώην κρατική τηλεόραση παρήγαγε πρόγραμμα με όρους κοινότητας αναπαραγωγής του κοινού της πληροφόρησης και με την ενεργό συμμετοχή της κοινωνίας. Η καθολική επανακρατικοποίησή της αναίρεσε τον χαρακτήρα της ως "κοινοποιημένης" υπηρεσίας και αποτέλεσε οπισθοδρόμηση από την εντυπωσιακή αυτή κατάκτηση των εργαζομένων στην ΕΡΤ και των κινημάτων. Αποτελεί λοιπόν σοβαρό διακύβευμα για τα κινήματα να επιβάλλουν την επαναλειτουργία της ΕΡΤ με πολύ συγκεκριμένους και θεσμοποιημένους τρόπους συμμετοχής των πολιτών τόσο στη διαχείριση του οργανισμού όσο και στην παραγωγή του ίδιου του προγράμματός της. Αντίστοιχα, οι εργαζόμενοι της ΕΡΤ πρέπει να αντιληφθούν πως, πέρα από το αναφαίρετο δικαίωμα να εξασφαλίζουν τα προς το ζην μέσα από την εργασία τους, παρέχουν στην κοινωνία το θεμελιώδες αγαθό της πληροφόρησης, το αγκάλιασμα του οποίου από τα κινήματα και τους ενεργούς πολίτες αποτελεί εχέγγυο ότι το αποτέλεσμα της εργασίας τους θα το καρπώνεται η κοινωνία και δεν θα υπηρετεί αλλότρια συμφέροντα ισχυρών ιδιωτών – παικτών ή της εκάστοτε κρατικής γραφειοκρατίας ή ακόμη της διοικητικής γραφειοκρατίας του οργανισμού. Η ανάδειξη άλλωστε της αξίας της εργασίας τους έγινε μέσα από τους κοινωνικούς αγώνες από τους ίδιους, τα κινήματα και την κοινωνία. Η διαδικασία «κοινοποίησης» της πρώην κρατικής τηλεόρασης πρέπει να συνεχιστεί.

Όπως δείχνει η εμπειρία, η "κοινοποίηση" των κρατικών υπηρεσιών παροχής δημόσιων αγαθών είναι μια συγκρουσιακή διαδικασία, που επιβάλλεται από τα κάτω. Αποτελεί την απάντηση της κοινωνίας στην αντίρροπη διαδικασία απαλλοτριωτικής συσσώρευσης από το κεφάλαιο κάθε δημοσίου αγαθού. Πρόκειται για αγώνα επιβίωσης των κοινωνιών ενάντια σε μία μετάλλαξη του κεφαλαίου, που θέτει υπό αμφισβήτηση την ίδια την κοινωνική αναπαραγωγή. Η διαδικασία της «κοινοποίησης» πρώην κρατικών υπηρεσιών οφείλει να καταλαμβάνει με επιθετικούς όρους όσα κενά αφήνει πίσω της η υποχώρηση του κράτους πρόνοιας και η ιδιωτικοποίηση των κρατικών δομών.

Τέτοια παραδείγματα από τα κάτω πρωτοβουλιών για την

«κοινοποίηση» δημοσίων υπηρεσιών στην Ελλάδα είναι τα κοινωνικά ιατρεία, που δομούνται με τέτοιους πολιτικούς όρους και σκοπούς «κοινοποίησης» της δημόσιας υγείας, κοινωνικές και συνεταιριστικές δομές εκπαίδευσης, η «Κίνηση 136» για το νερό της θεσσαλονίκης, ο συνεταιρισμός "ΜΟΙΚΟΝΟΣ» για την κοινωνική διαχείριση των απορριμμάτων της Μυκόνου, το ασύρματο κοινοτικό δίκτυο «SARANTAPORO.GR» στην Ελασσόνα κ.α. Τα παραδείγματα αυτά δείχνουν πως η επιστροφή στο παρελθόν της εναπόθεσης των ελπίδων κοινωνικής σωτηρίας στο κράτος όχι μόνο δεν είναι δυνατή αλλά δεν είναι ούτε και επιθυμητή. Τέτοια παραδείγματα αποτελούν το αντίπαλο δέος στην ιδιωτικοποίηση των δημοσίων αγαθών και τη βάση για βαθιούς κοινωνικούς μετασχηματισμούς πέρα από τον καπιταλισμό.

Αντιεξουσιαστική Οικονομία

Οι κοινότητες (ανα)παραγωγής Κοινών και τα εγχειρήματα "κοινοποίησης" δημόσιων υπηρεσιών δεν επαρκούν για την εξασφάλιση της υλικής αυτονομίας των κινημάτων και της κοινωνίας από τον κόσμο των κρατών και του κεφαλαίου. Στα όρια μεταξύ της σφαίρας των Κοινών και της σφαίρας της καπιταλιστικής αγοράς δημιουργούνται χώροι, η οικειοποίηση των οποίων απαιτεί τέτοια ένταση εργασίας, ώστε αυτή σε συνθήκες παντοκρατορίας του εμπορεύματος και του χρήματος να μην μπορεί να καλυφθεί από τους αγωνιστές των κινημάτων, εκτός αν λάβουν χώρα μετασχηματισμοί, όπως το ελάχιστο εγγυημένο εισόδημα. Τέτοιοι χώροι είναι όμως αναγκαίο να καλυφθούν επιθετικά από τα κινήματα, καθώς οριοθετούν τη σφαίρα των Κοινών από την αγορά και λειτουργούν ενισχυτικά στην επέκτασή της.

Για την κάλυψη τέτοιων χώρων από τα κινήματα είναι απαραίτητη η υιοθέτηση και ο πολλαπλασιασμός παραγωγικών εγχειρημάτων αλληλέγγυας και συνεργατικής οικονομίας. Τέτοια εγχειρήματα συνεχίζουν να παραμένουν στο πεδίο της ανταλλακτικής οικονομίας. Επιπλέον, συνεχίζουν να κυριαρχούνται από τις κεφαλαιοκρατικές δυνάμεις / σχέσεις παραγωγής, διανομής και κατανάλωσης, δηλαδή να υπάγονται στους καταπιεστικούς νόμους του ανταγωνισμού και στον καπιταλιστικό νόμο της αξίας.

Εντούτοις, τα εγχειρήματα αυτά αποτελούν ένα βήμα μπροστά για πολλούς λόγους. Κατ' αρχάς, προάγουν σχέσεις αμοιβαιότητας, συνεργασίας και αλληλεγγύης των εργαζομένων μεταξύ τους και με τις κοινότητες των καταναλωτών. Επιπλέον, σε τέτοια εγχειρήματα η μισθωτή και εξαρτημένη εργασία δύναται να παραχωρεί τη θέση της σε οριζόντιες και δημοκρατικές σχέσεις (συν)εργασίας, με τελικό στόχο – πρόταγμα την εξάλειψη της κυριαρχίας και της εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο. Ακόμη, η δημοκρατία στους χώρους δουλειάς, η πρόσωπο με πρόσωπο σχέση με τους καταναλωτές, η απαγόρευση της διανομής κερδών και ο σταθερός προσανατολισμός στην ικανοποίηση των κοινωνικών και οικολογικών αναγκών δύνανται να αίρουν την αλλοτρίωση του εργαζομένου ως προς το περιεχόμενο και το προϊόν της εργασίας, που αναπαράγεται στις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής.

Καμία όμως τύχη δε θα έχουν τέτοια εγχειρήματα, αν δεν υιοθετούν βαθιά πολιτικό χαρακτήρα, με συνείδηση φυσικά της μεταβατικής φύσης τους. Έτσι, τα παραγωγικά εγχειρήματα της αλληλέγγυας και συνεργατικής οικονομίας έχουν νόημα μόνο ως προσάρτημα και δομή του ευρύτερου αντικαπιταλιστικού κινήματος. Ενώ δηλαδή μέχρι σήμερα τα κινήματα οργανώνονταν χωρικά σε συνελεύσεις και ελεύθερους κοινωνικούς χώρους, οι κολεκτίβες της αλληλέγγυας και συνεργατικής οικονομίας μπορούν και πρέπει να γίνουν τα νέα κύτταρα των κινημάτων στον κοινωνικό ιστό και να λειτουργούν με πολιτικούς / κινηματικούς όρους σε κάθε γειτονιά και χωριό, βαθαίνοντας την κοινωνική απεύθυνση των κινημάτων. Με δυο λόγια, η αλληλέγγυα και συνεργατική οικονομία δεν έχει κανένα πολιτικό νόημα, αν δεν είναι αντιεξουσιαστική, δηλαδή προσάρτημα και επέκταση των κινημάτων μας μέσα στον κοινωνικό χώρο / χρόνο.

Για μία Δημοκρατία των Κοινών

Ο Μάρρεϋ Μπούκτσιν αποδεικνύεται εκ των υστέρων ότι μάλλον είχε δίκιο. Η κρίση της παγκοσμιοποιημένης καπιταλιστικής αγοράς και των κρατών – προσαρτημάτων της δημιουργεί κοινωνικές καταστροφές και φυγόκεντρες τάσεις πίσω στο τοπικό για λόγους επιβίωσης. Καθώς οι άνθρωποι επανασυγκροτούν τον

κοινωνικό ιστό, τοπικοποιούν τις οικονομίες τους και πειραματίζονται με εναλλακτικές κοινωνικές σχέσεις, τίθεται ξανά το πολιτικό ζήτημα, το ζήτημα του ποιος αποφασίζει, το ζήτημα της πραγματικής -της άμεσης- δημοκρατίας.

Κατ' αρχάς, οφείλουμε να πούμε ότι το αίτημα για πραγματική δημοκρατία των σύγχρονων κινημάτων αποτελεί ταξικό φαινόμενο. Άμεση δημοκρατία δε ζητούν αυτοί που αυτοτοποθετούνται εντός των τειχών και θεωρούν πως τις ανάγκες και τις επιθυμίες τους λίγο ως πολύ τις λύνει το κράτος και η αγορά. Η άμεση δημοκρατία αποτελεί διακαή πόθο όσων βρίσκονται εκτός των τειχών, όσων δηλαδή ελέγχουν ελάχιστα ως καθόλου -και ως εκ τούτου επιθυμούν να συλλογικοποιήσουν- τις συνθήκες επιβίωσης και ευημερίας τους. Περαιτέρω, οφείλουμε να πούμε ότι άμεση δημοκρατία χωρίς όρους υλικής αυτονομίας δε μπορεί να υπάρξει. Κοινωνικές θεσμίσεις για την υλική αυτονομία των κοινοτήτων αναφέρθηκαν παραπάνω. Ωστόσο, η διασφάλιση της υλικής αυτονομίας δεν προηγείται της θέσμισης αμεσοδημοκρατικών δομών και τούμπαλιν αλλά αμφότερα τελούν σε παράλληλη διαλεκτική σχέση. Κοινώς, όπως λένε οι Ζαπατίστας, τους δρόμους τους ανοίγουμε περπατώντας.

Η Συγκρότηση του Πολιτικού Πόλου των Κινημάτων

Τα κοινωνικά κινήματα δε θα πραγματώσουν ποτέ τη συντηρητική νοητική κατηγορία του μαρξικού επαναστατικού υποκειμένου. Και αυτό γιατί οι συνθέσεις τους, οι συνθέσεις της πραγματικής ζωής, δεν οδηγούν σε χιλιαστικές ουτοπίες αλλά μπορούν μόνο να μετατοπίζουν τα επίπεδα των κοινωνικών αντιθέσεων. Περαιτέρω, γιατί οι δομήσεις τους δεν μιμούνται την μονολιθικότητα του αντίπαλου πόλου κρατών / κεφαλαίου αλλά είναι πληθυντικές, δημοκρατικές και εγκολπώνουν τη διαφωνία και τη διαφορετικότητα ως στοιχεία της σύστασής τους. Η πολυμορφία, η πληθυντικότητα και η έντονη εσωτερική διαφοροποίηση των κινημάτων αποτελούν λοιπόν τα πρώτα θετικά δείγματα της προεικόνισης ενός άλλου κόσμου, πιο ελεύθερου, δίκαιου και δημοκρατικού. Την ίδια όμως ώρα, τα χαρακτηριστικά αυτά θέτουν ορισμένους περιορισμούς στις δυνατότητες των κινημάτων να

κυκλοφορούν και να σωρεύουν την κοινωνική τους εξουσία, δημιουργούν μία εικόνα μερικότητας και μη σύνδεσης των κοινωνικών αγώνων και, έτσι, αδυνατίζουν την εικόνα της κοινωνίας για τις προοπτικές τους και την παρεπόμενη κοινωνική τους διεισδυτικότητα.

Αν οι αγωνιστές των κινημάτων επιθυμούμε να έχουμε στοιχειώδεις όρους επιτυχίας και, κυρίως, αν θέλουμε να ανοίξουμε απτές προοπτικές για την κοινωνία, ώστε οι δικές μας κοινωνικότητες να αποκτήσουν ορμή χιονοστιβάδας, στην κοινωνική αναμέτρηση με τον αντίπαλο πόλο κρατών / κεφαλαίου τα κινήματα θα πρέπει να γίνουν πιο αποτελεσματικά στην κυκλοφορία και τη συσσώρευση της κοινωνικής τους εξουσίας. Και θα πρέπει να τα καταφέρουμε όλα αυτά, δίχως να αφομοιωθούν τα ριζοσπαστικά χαρακτηριστικά των κινημάτων μας, χωρίς δηλαδή να υιοθετήσουμε τα οργανωτικά χαρακτηριστικά της ιεραρχικής γραφειοκρατίας του κράτους και των επιχειρήσεων, την ομοιογένεια των εμπορευματικών σχέσεων και τις κυριαρχικές τάσεις διαχωρισμένων από την κοινωνία εξουσιών.

Τρεις στρατηγικές προτείνονται από τον γράφοντα σε αυτή την κατεύθυνση:

Θετικές δικτυακές εξωτερικότητες (network effects): Τα σύγχρονα κινήματα δομούνται γύρω από συγκεκριμένους κοινωνικούς αγώνες και στόχους πάλης. Κινδυνεύουν έτσι να δίνουν προς την κοινωνία μία επίπλαστη εικόνα μερικότητας, που αδυνατίζει τη διεισδυτικότητά τους. Εντούτοις, η εικόνα αυτή μερικότητας είναι επίπλαστη, ακριβώς γιατί ο κόσμος των κινημάτων έχει κοινές αφετηρίες, στόχους και πρακτικές αλλά χτίζει και ενιαίες κοινωνικότητες και κοινότητες αγώνα. Επομένως, η συνεχής δόμηση νέων κινημάτων και η κάλυψη κάθε πτυχής του κοινωνικού δεν είναι μόνο επιθυμητή αλλά και αναγκαία, αφού προσφέρει θετικές εξωτερικότητες στα κινηματικά δίκτυα, εξυφαίνοντας όλο και εκτενέστερα τον ιστό τους στο κοινωνικό σώμα. Το δίκτυο των κινημάτων, στον ιστό του οποίου υφαίνονται συνεχώς καινούργια «μάτια», είναι το σύγχρονο συλλογικό υποκείμενο, που ανταποκρίνεται στις ανάγκες της

αντικαπιταλιστικής πάλης, της πάλης δηλαδή ενάντια σε μία κυριαρχία του κεφαλαίου που διαχέεται με όρους κυβερνησιμότητας σε κάθε πτυχή του κοινωνικού. Η απόδοση λοιπόν κρίσιμης μάζας στα κινήματα περνά μέσα από την θετική επίδραση που έχει η συνεχής δημιουργία, επέκταση και συντονισμός των επιμέρους κινημάτων.

Κοινωνικά Μέτωπα: Έχει περάσει εδώ και δεκαετίες ανεπιστρεπτί η εποχή που η κυριαρχία του κεφαλαίου και του εμπορεύματος περιοριζόταν πίσω από τις πύλες των εργοστασίων. Έχοντας διαχυθεί σε όλες σχεδόν τις πτυχές του κοινωνικού, το κεφάλαιο μεταβολίζει τις κοινωνίες και τα οικοσυστήματα σύμφωνα με τις νομοτέλειές του, καταστρέφοντας τις υπάρχουσες μορφές ζωής. Η διαδικασία αυτή, που ονομάζεται νεοφιλελεύθερος καπιταλισμός, επηρεάζει αρνητικά -μολονότι με διαφορετικούς όρους- τη ζωή όλων των ανθρώπων, ανεξαρτήτως τάξης ή κοινωνικής ομάδας. Το ζήτημα σήμερα δεν είναι η δημιουργία κοινωνικών μετώπων ενάντια στην καπιταλιστική παντοκρατορία, αφού τέτοια μέτωπα είναι πια αντικειμενικό γεγονός. Το ζήτημα είναι πώς οι κοινωνικές δυνάμεις των κινημάτων, που συσπειρώνουν τους καταπιεζόμενους / εξεγειρόμενους και τα πιο προοδευτικά κοινωνικά κομμάτια, θα ηγεμονεύουν μέσα σε αυτά τα μέτωπα και θα τα εκτρέπουν κάθε φορά στις ατραπούς της καταστροφής κρατών / κεφαλαίου, σε μετακαπιταλιστικές κοινωνίες ελευθερίας, κοινωνικής δικαιοσύνης και άμεσης δημοκρατίας. Στα διάχυτα αυτά μέτωπα δεν παίζουμε φυσικά μπάλα μόνοι αλλά έχουμε απέναντί μας τις δυνάμεις του ολοκληρωτισμού, που σηκώνουν κεφάλι. Δεν επιτρέπουμε λοιπόν στους εαυτούς μας ποτέ να μένουμε εκτός των κοινωνικών συγκρούσεων και των κοινωνικών διεργασιών στο όνομα οποιασδήποτε ιδεολογικής καθαρότητας. Οι καιροί είναι γόνιμοι και οφείλουμε να σηκώσουμε το γάντι.

Αντιθετική αυτονομία: Το εγχώριο ανταγωνιστικό κίνημα δομήθηκε εδώ και δεκαετίες με όρους αντιθετικής ετερονομίας απέναντι στο Ελληνικό κράτος και στο κεφάλαιο. Δεν κατάφερε να δομήσει έναν αυτόνομο και διακριτό πολιτικό πόλο και να επιβάλλει μακρο-κοινωνικούς μετασχηματισμούς. Ο ετεροκαθορισμός των

αγώνων με μόνο κριτήριο την αντίθεσή μας στην κυριαρχία δεν παύει να είναι ετεροκαθορισμός και όχι κίνημα με όρους αυτονομίας, οδηγώντας διαρκώς σε κυκλικές ομφαλοσκοπήσεις και συρρικνώσεις. Η δε ρευστοποίηση και αναδιάταξη του εγχώριου συστήματος κυριαρχίας, που έχει επιφέρει η κρίση κοινωνικής αναπαραγωγής, δε μπορεί να αντιμετωπίζεται με τις συνταγές του παρελθόντος, που έχουν εξαντλήσει προ πολλού τον ιστορικό τους ρόλο, αλλά επιβάλλει την επανατοποθέτηση από την πλευρά των κινημάτων. Ζητούμενο λοιπόν για αυτή την επανατοποθέτηση είναι η συγκρότηση ενός πολιτικού πόλου αυτόνομου από τις δυνάμεις της αντιπροσώπευσης και με δική του αυτόνομη ατζέντα κοινωνικών μετασχηματισμών, που δεν θα εξαντλείται στην αντιπαράθεση με την καταστολή. Η αντιθετική μεν, αυτονομία δε, των κινημάτων είναι ο δρόμος, για να αλλάξουμε τα πράγματα.