Πεκλάρι: Ένα παράδειγμα εξισωτισμού και αλληλέγγυας οικονομίας

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

Νίκος Κατσιαούνης

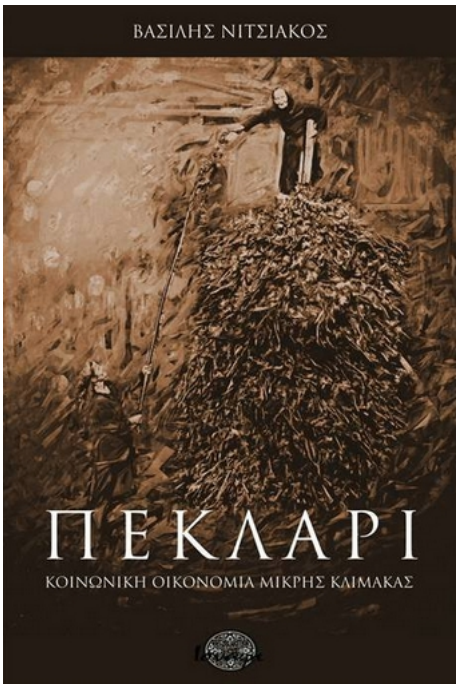
Το βιβλίο του Βασίλη Νιτσιάκου *Πεκλάρι: κοινωνική οικονομία μικρής κλιμακας* αποτελεί μια ανθρωπολογική μελέτη μιας περιοχής στην ανθρωπογεωγραφική και πολιτισμική ενότητα των Μαστροχωρίων της Κόνιτσας, μια ενότητα χωριών που βρίσκεται στην κοιλάδα του Σαραντάπορου, παραπόταμου του Αώου. Αλλά θα μπορούσε 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.

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.

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 :

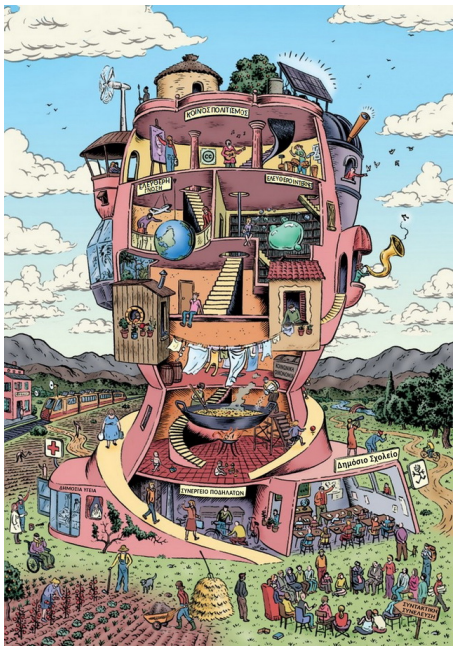
- Καλλιεργήσιμες εκτάσεις (Κίνημα Ακτημόνων Αγροτών – Βραζιλία).
- Αρδεύσεις (acequias – Νέο Μεξικό, ΗΠΑ).
- Ψαρότοποι (Maine, ΗΠΑ).
- Δάση (2,5% των Δασών της Σουηδίας).
- Σπόροι (Πελίτι, Αιγίλοπας).
- Αστικός δημόσιος χώρος (καταλήψεις, κοινωνικοί χώροι, κοινοτικά πάρκα).
- Κινήματα κοινοτικής στέγασης (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.

Η Θεωρία της Κινηματογραφικής Νοσταλγίας

Αλέξανδρος Σχισμένος

‘This world is the movie of what everything is, it is one movie, made of the same stuff throughout, belonging to nobody, which is what everything is.’
Jack Kerouac, The Scripture of the Golden Eternity, 10

Σε μία περίοδο που η νευροεπιστήμη εισέρχεται στα χωράφια της γνωσιολογίας και η ψυχιατρική εισβάλλει στους χώρους της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, περίοδο των μεγάλων εξαναγκαστικών μετακινήσεων πληθυσμών και της ανάδειξης του ανθρωπολογικού ‘τύπου’ του *πρόσφυγα,* ίσως είναι καιρός να ρίξουμε μια ματιά σε μία σκοτεινή συναισθηματική περιοχή, ανάμεσα στις μεγάλες κατηγορικές ενότητες της Μνήμης και της Αίσθησης, η οποία

προσομοιάζει περισσότερο με τον *συνειρμό*.

θα ονομάσουμε αυτό το συναίσθημα *νοσταλγία* και επειδή αρχή της συζήτησης είναι η *'των ονομάτων επίσκεψις'*, ας αναφέρουμε πως η λέξη *νοσταλγία* (η οποία στην αγγλική μεταφέρεται αυτούσια ως nostalgia) είναι σύνθετη από το *νόστος* (που σημαίνει την επιστροφή στο σπίτι) και το *άλγος* (που σημαίνει πόνος).

Τουτέστιν, στην πρωταρχική της εκδήλωση, η νοσταλγία σημαίνει **τον πόνο που δημιουργεί η απόσταση** από την οικεία, από τον γενέθλιο τόπο, από την φαντασιακή πατρίδα, καθώς επίσης τον **πόνο που δημιουργεί η έντονη ψυχική *έλξη*** που ο τόπος αυτός ασκεί από μακριά. Ο φαντασιακός γενέθλιος τόπος, η ψυχική οικία, με όποια μορφή και αν εμφανίζεται, (διότι ως φαντασιακός δεν χρειάζεται καν να *υπάρχει* με την κοινή έννοια), λειτουργεί ως απωθημένος πόθος και δημιουργεί έναν ασυνείδητο τόπο απωθημένων πόθων, οι οποίοι προσδιορίζουν όχι μόνο την θεμελιακή συγκρότηση της ταυτότητας του συνειδητού Εγώ, αλλά και την αποβλεπτικότητα και τις ασυνείδητες ροπές του ατόμου που *νοσταλγεί*.

Φυσικά οι εντάσεις διαφέρουν, καθώς κάθε άνθρωπος *θεωρητικά* είναι μία **βόμβα απείρου** μέσα στο Είναι-ως-Χρόνος, δηλαδή μία πηγή απροσδιοριστίας, λαμβάνοντας το *άπειρον* όχι ως το απροσμέτρητο αλλά με την αρχική έννοια ως *μη-πεπερασμένο*, δηλαδή *μη-προσδιορισμένο*. Εντός της κοινωνικοϊστορικής χρονικότητας που αποτελεί το οντολογικό περιβάλλον του ανθρώπου, το μάγμα του *καιρού* και της *διάρκειας* καθορίζεται από τους εκάστοτε ιδιοχρόνους των εκάστοτε θεσμών, οι οποίοι συνθέτουν τον δημόσιο χρόνο, ως πραγμάτωση κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών, που ανταποκρίνονται και επενεργούν σε αντίστοιχες παραστάσεις, *αισθήματα* και βλέψεις. Όταν μιλάμε για την *νοσταλγία*, αυτή μπορεί να εκδηλώνεται ως προσωπικό αίσθημα, ακόμη και ερωτικό. Όμως, με την ευρεία έννοια επενεργεί και εκδηλώνεται και στην κοινωνική θέσμιση, στο θεσμίζον κοινωνικό φαντασιακό, στο βαθμό που κάθε θεσμός ετερονομίας ανάγεται σε ένα φαντασιακό συλλογικό παρελθόν, κατ' ουσίαν πλαστό και κατ' αίσθημα *νοσταλγικό*.

Πριν προχωρήσουμε σε πιο συγκεκριμένες περιοχές, κάποιες αναγκαίες επισημάνσεις. Καταρχάς, ένας σχηματικός και κάποιος βιαστικός, προς χάριν της συζήτησης, διαχωρισμός ανάμεσα στην *ανθρωπογεωγραφία* και την *ψυχογεωγραφία*, προκειμένου να εντοπίσουμε το σημειακό συν-ανήκειν αυτού του φαντασιακού νοσταλγικού τόπου/πόθου.

Ως **ανθρωπογεωγραφία** ενός περιβάλλοντος ή ενός τόπου εννοώ την διερεύνηση των σχηματοποιημένων θεσμικών όντων και των ψυχολογικών συμπεριφορών των ατόμων που συγκροτούν τον κοινωνικοϊστορικό ιστό. Ως τέτοια αποτελεί *εξωτερική παρατήρηση*. Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως πάντοτε η διερεύνηση αυτή διαμεσολαβείται και επηρεάζεται από τον ίδιο τον παρατηρητή που κουβαλά την δική κοινωνικοϊστορική επένδυση και την ατομική του οπτική γωνία, ανάλογη προς την κοινωνική του παιδεία και την προσωπική του ιστορία. Επίσης, καμία ανθρωπολογική τυπολογία δεν πρόκειται να εξαντλήσει ποτέ την δρώσα κοινωνικοϊστορική δυναμική, καθώς τα *πραγματικά άτομα* είναι πάντοτε μοναδικά και το μέλλον πάντοτε *ανοιχτό*. Τα πραγματικά άτομα δεν αρμόζουν ποτέ σε έναν ανθρωπολογικό τύπο και κάθε άνθρωπος μπορεί να ενσαρκώσει ή ακόμη και να δημιουργήσει άπειρους τύπους στην διάρκεια της ζωής του.

Ως **ψυχογεωγραφία** νοείται η διερεύνηση και απόπειρα αποτύπωσης, καταγραφής και σχηματοποίησης των ψυχικών επιδράσεων ενός συγκεκριμένου μερικού κοινωνικοϊστορικού περιβάλλοντος ή τόπου στον ίδιο τον παρατηρητή καθώς το διαβαίνει. Εδώ η διατήρηση της υποκειμενικότητας ως πόλου αναφοράς συνδέεται με την επίγνωση πως το υποκειμενικό είναι ή οφείλει να είναι *διάτρητο* και *ανοιχτό* το ίδιο. Είναι μία εσωτερική παρατήρηση, η *ενδοσκόπηση* μίας αλληλεπίδρασης.

Τώρα, η *νοσταλγία* μπορεί να ερευνηθεί και στις δύο διαστάσεις, αλλά όταν μιλούμε για την *νοσταλγία* στο ατομικό επίπεδο, τότε η ψυχογεωγραφική έρευνα σκοπεύει να αναδείξει τις μεταφορές και τις προβολές της *ατομικής νοσταλγίας* στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο και τις αντίστοιχες επενδύσεις και αλληλοδιεισδύσεις με κέντρο αναφοράς το υποκείμενο και την *ψυχή*. Όταν μιλούμε για

την *νοσταλγία* στο κοινωνικό επίπεδο, τότε η ανθρωπογεωγραφική έρευνα σκοπεύει να αναδείξει την διείσδυση και την επιβολή των σχημάτων της συλλογικής *νοσταλγίας* στην συγκρότηση της ατομικής ταυτότητας και της πολιτικής κοινότητας, με σημείο αναφοράς την συλλογικότητα και το *θεσμό*.

Ενδιαφέρον από αυτή την άποψη έχουν οι θεσμοί της κοινωνικής αναπαράστασης και αυτοπροσδιορισμού, και ιδιαίτερα αυτοί που ανήκουν στην *άρρητη εξουσία*, και συγκροτούν την ευρύτερη κοινωνική κουλτούρα και παιδεία. Γνωρίζουμε αρκετά για τους επίσημους εκπαιδευτικούς θεσμούς και το ρόλο τους στην αναπαραγωγή της κυρίαρχης κρατικής εξουσίας και στον ψυχικό ακρωτηριασμό των ατόμων μέσα από την επιβολή στεγανών και στεγνών σχημάτων επίπλαστης *εθνικής νοσταλγίας*. Η νοσταλγία ενός πλαστού συλλογικού παρελθόντος αποτελεί κεντρικό μηχανισμό επένδυσης σε οποιαδήποτε εθνοκρατική αφήγηση, καθώς επιτρέπει τον τριπλά επίπλαστο συνταυτισμό που είναι ο εθνικισμός – τριπλά επίπλαστη καθώς αναφέρεται σε μία πλασματική ιστορία, μία πλασματική κοινότητα συμφερόντων και μία πλασματική ιστορική αποστολή. Η εθνική νοσταλγία είναι η εθνοκρατική αφήγηση στραμμένη προς το παρελθόν, η παρελθοντική αναφορά της εθνικής προπαγάνδας, η πλέον σημαντική αφού αποτελεί το ψευδο-ιστορικό έδαφος των μυθευμάτων και των κατασκευών που στηρίζουν τις δύο επόμενες στιγμές της αφήγησης, την παροντική επίκληση της ‘εθνικής ενότητας’ και την μελλοντική υπόσχεση ενός νέου ‘μεγαλείου’.

Ειρήσθω εν παρόδω, στις περισσότερες εθνοκρατικές αφηγήσεις (με εξαίρεση την Αμερικάνικη, ίσως) η μελλοντική υπόσχεση συνίσταται σε μία ιδεατή αναβίωση ή αντιγραφή του μυθικού παρελθόντος, κλείνοντας έτσι τον ταυτολογικό κύκλο της εθνικής ψευδοϊστορίας. Η περιφέρεια του κύκλου συνίσταται στην ‘συνέχεια’ του έθνους που ξεκινά από ένα ένδοξο παρελθόν για να επιστρέψει στην δόξα του μελλοντικά. Το επίκεντρό του βρίσκεται πάντα στο παρόν, όπου η ‘ενότητα’ που εξασφαλίζεται μέσω της ενότητας του παρελθόντος και του μέλλοντος πραγματώνεται στην κρατική κυριαρχία. Συνήθως η εθνική αυτή

νοσταλγία φέρεται από τους επίσημους μορφωτικούς θεσμούς, το εκπαιδευτικό σύστημα, το στρατό, τον δημόσιο ημερολογιακό χρόνο με την επαναληπτικότητα των εθνικών εορτών.

Ήδη στον 20ου αιώνα, το πεδίο ισχύος αυτών των επίσημων εκπαιδευτικών λειτουργιών είχε αρχίσει να συρρικνώνεται, καθώς εμφανίστηκαν συνάμα νέες, πρωτοφανείς και διακλαδωμένες μορφές κοινωνικού συνανήκειν και ατομικής υπο-ταύτισης, όπως ο φιλαθλητισμός, τα χόμπι, αργότερα το lifestyle, ο οπαδισμός, οι celebrities και οι κοινότητες των ακολούθων τους, ο χουλιγκανισμός. Τις ονομάζω υπο-ταυτίσεις, διότι αποτελούν παραφυάδες ενός κεντρικότερου πλέγματος κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που συναποτελούν τον πυρήνα του κοινωνικού συνταυτισμού.

Ως τέτοιες, παράγουν υπο-ταυτότητες δεν αμφισβητούν την κυρίαρχη θέσμιση ή το κυρίαρχο θεσμισμένο φαντασιακό. Αντιθέτως, λειτουργούν συμπληρωματικά και διαθλαστικά σε αυτό, δημιουργώντας τις ψυχικές και κοινωνικές προϋποθέσεις για την αποικιοποίηση του προσωπικού χρόνου από τις κυρίαρχες συστημικές λειτουργίες, και την μετατροπή του σε χρόνο ‘διασκέδασης’, αντιστοίχως με την συρρίκνωση του δημόσιου χρόνου και την μετατροπή του σε χρόνο ‘εργασίας’.

Η γέννηση αυτών των τάσεων συμβαδίζει με την διαρκώς επεκτεινόμενη κυριαρχία της εικόνας στην κυρίαρχη πολιτισμική σφαίρα, από τις αρχές του 20ου αιώνα, που σημαδεύτηκε, εκτός των άλλων, από την γέννηση τριών νέων μορφών τέχνης, της φωτογραφίας, του κινηματογράφου και του κόμικ. Δεν είναι τυχαίο πως αυτές οι τέχνες από τη μία υπήρξαν άριστα εργαλεία στην υπηρεσία της εθνοκρατικής προπαγάνδας, ολοκληρωτικής ή ολιγαρχικής, και εντάχθηκαν στους επίσημους μηχανισμούς κοινωνικής εκπαίδευσης, ενώ από την άλλη διάνοιξαν νέα κοινωνικά ρήγματα αμφισβήτησης των σημασιών, προσφέροντας απεριόριστα πεδία αντικατοπτρισμού και κριτικής της κοινωνίας.

Μαζί τους αναδύθηκε και μία εντελώς νέα μορφή *νοσταλγικής*

επένδυσης, ένα νέο συναισθηματικό ερέθισμα και καινούργιοι απωθημένοι ψυχικοί πόθοι.

Μιλώ για την ***κινηματογραφική νοσταλγία***, την νοσταλγία για πράγματα που το υποκείμενο δεν έχει ζήσει, αλλά του έχουν *παρασταθεί*. Αυτό που διαφοροποιεί την νοσταλγία αυτού του τύπου είναι ότι αφενός εκδηλώνεται ως αυστηρά *ατομική* και συχνά έρχεται σε δυσαρμονία ή και σε αντίθεση με το *άμεσο υπαρκτό* κοινωνικό περιβάλλον του ατόμου, (όπως συχνά μοιάζει η ατομική νοσταλγία π.χ. του ερωτευμένου), αφετέρου όμως έχει αναγκαστικά *συλλογική* αναφορά και προβάλλεται *αναγκαία* στο κοινωνικό (όπως συμβαίνει συνήθως με την συλλογική νοσταλγία π.χ. μίας εξόριστης μειονότητας).

Είπαμε και προηγουμένως ότι το ατομικό και το συλλογικό συνδέονται, όμως στην περίπτωση της *κινηματογραφικής νοσταλγίας* η σύνδεση αυτή παρουσιάζεται ως άμεση και αναγκαία και κυρίως, το αντικείμενο του πόθου της είναι εντελώς *παραστασιακό* και διόλου θεσμικό, πλήρως ανέφικτο και πλήρως ουτοπικό. Το αντικείμενο του πόθου της κινηματογραφικής νοσταλγίας *οφείλει* να είναι ανέφικτο και μη-πραγματοποιήσιμο, διότι έτσι μπορεί να διατηρείται ως *καθαρή παράσταση*, διατηρώντας ταυτόχρονα την αποκλειστική ατομικότητα και την φανταστική καθολικότητά του.

Ως τέτοιο, μπορεί εύκολα να αναπαραχθεί μαζικά, να γίνει προϊόν της πολιτισμικής βιομηχανίας. Αυτό δεν σημαίνει πως έτσι δεν σχηματίζονται φαντασιακές κοινότητες, μάλιστα αυτός είναι ο τρόπος να σχηματιστούν ευρεία δίκτυα φαντασιακών κοινοτήτων, αλλά η σημαντική διαφορά είναι πως τούτες οι φαντασιακές κοινότητες είναι κοινότητες πολιτιστικές, όχι πολιτικές και η αποβλεπτικότητά τους είναι εντελώς εσωτερική, όχι εξωτερική, με ροπή προς την *αυτοαναπαραγωγή και αυτοδιατήρηση* και όχι την αυτονόμηση ή την αμφισβήτηση. Γι' αυτό και συγκροτούνται ως υπό-κουλτούρες και δημιουργούν σφαίρες life style κάτω από τις κυρίαρχες σφαίρες του πολιτικού και του οικονομικού, συναρμοσμένες λειτουργικά προς αυτές και το ευρύτερο σύστημα της πολιτισμικής βιομηχανίας.

Και καθώς οι κοινότητες αυτές συστήνονται γύρω από την ιεροποίηση ενός προϊόντος (που συμπληρώνει την πραγμοποίηση του ιερού) ουσιαστικά τα μέλη τους προσφέρονται επίσης ως υπό-προϊόντα, μετατρέποντας μια μηχανή κέρδους σε μηχανισμό κοινωνικού συνταυτισμού.

Εδώ και καιρό η τηλεόραση απείλησε να αναλάβει πλήρως την κοινωνική εκπαίδευση, όμως το Ιντερνετ εμφανίστηκε ευτυχώς αρκετά νωρίς. Παρότι η επινόηση του Ιντερνετ αποτελεί από μόνη της μία οντολογική επανάσταση κατά τη γνώμη μου, οι υπό-ταυτότητες αυτές, που αποτελούν ειδολογικά χαρακτηριστικά της κοινωνίας μας εδώ και ενάμιση περίπου αιώνα μπόρεσαν να ανθίσουν στην απεραντοσύνη και την αμεσότητα της ψηφιακής διαδικτυακής σφαίρας.

Μέσω και εντός του Διαδικτύου οι υπο-ταυτότητες μπόρεσαν να διαχωριστούν, να διακλαδωθούν και να απαλλαγούν από τα βάρη της υλικότητας στην επικοινωνίας, διαμορφώνοντας ολόκληρες φαντασιακές κοινότητες κοινωνικών υπό-ταυτοτήτων, όπως το fandom.

Ένα πρόσφατο παράδειγμα αποτελεί η διαφημιστική καμπάνια της Disney σχετικά με την νέα της ταινία **Star Wars VII: The Force Awakens**, που κατέληξε να γίνει παγκόσμιο κοινωνικό φαινόμενο. Αποκάλυψε σε ένα ευρύτερο, ανυποψίαστο κοινό, την συνεχή κατασκευή κοινωνικών ρόλων και υποδιαιρέσεων με επίκεντρο την ταινία, που ξεφεύγουν από τα στενά όρια των πραγματικών συντελεστών. Το Διαδίκτυο έχει επιτρέψει την δημιουργία μίας ιεραρχικής κλίμακας στις τάξεις των fan της ταινίας, στην κορυφή της οποίας βρίσκονται οι πλέον διάσημοι σχολιαστές της, οι οποίοι φυσικά δεν έχουν κανένα ρόλο στην δημιουργία της, αλλά είναι προνομιούχοι οπαδοί που πλέον απολαμβάνουν οι ίδιοι το κύρος μιας διασημότητας με δικούς τους οπαδούς. Δεν έχουν σχέση με τους παλιούς σινεφίλ, που απολάμβαναν το περιεχόμενο μίας ταινίας, αυτοί ενδιαφέρονται για το περιτύλιγμα, όχι για τον κινηματογράφο, αλλά για την μυθολογία του. Όλοι αυτοί φροντίζουν να διαδώσουν, να σχολιάσουν, να προστατεύσουν το προϊόν της Disney σαν ιερό αντικείμενο, χωρίς να έχουν τίποτε

να κερδίσουν, παρά μόνο το πιο σημαντικό από όλα. Την συναισθηματική ταύτιση με ένα κοινωνικό είδωλο, icon, που ξεπερνά τα στενά, και θνητά, όρια του Εγώ, έστω για δύο ώρες, που με τις διαρκείς αναπαραγωγές και επαναλήψεις θα επεκταθούν σε χρόνια νοσταλγίας.

Μάλιστα, η εμφάνιση της ψηφιακής τεχνολογίας υπήρξε μία πολύ σημαντική τομή στην ιστορία της κινηματογραφικής βιομηχανίας, η οποία ξαφνικά απέκτησε εξαιρετικά τεχνικά εργαλεία αναπαράστασης και κατασκευής ρεαλιστικών εικονικών κόσμων στο πανί. Η τομή δεν αφορά τόσο το περιεχόμενο των σύγχρονων ταινιών, όσο την νοσταλγική αξία των παλαιότερων. Όπως ο βικτωριανός βιομηχανικός καπιταλισμός που εξόντωσε τις παλαιότερες κοινότητες, ανακάλυψε την αξία της *αντίκας*, έτσι και η σύγχρονη πολιτιστική βιομηχανία, εξοντώνοντας την ιδιαιτερότητα και μοναδικότητα κάθε κινηματογραφικού κόσμου, ανακάλυψε την αξία του *ρετρό* και του *franchise*. Έτσι, παλαιές ταινίες απέκτησαν ξαφνικά την γονιμότητα ενός σημαίνοντος, πάντοτε έτοιμου να γεννήσει σημαινόμενα/αντίγραφά για να θρέψουν μια νέα καταναλωτική νοσταλγία. Η συνάντηση του κινηματογράφου με τα κόμικ που έγινε εφικτή με ρεαλισμό, συγχώνευσε τις δύο μεγάλες Αμερικάνικες μυθολογίες σε μία, κάτω από το ίδιο φαντασμαγορικό περίβλημα, με αποτέλεσμα να αποστειρωθούν και οι δύο, το Χόλιγουντ μέσω της απώθησης της πρωτοτυπίας του και τα κόμικ μέσω της ομογενοποίησης. Αυτό που αναδείχθηκε ήταν η σχηματοποίηση της αφήγησης που έγινε μετά-αφήγηση, με το κέντρο βάρους να μετατοπίζεται προς τις αναφορές σε ταινίες του παρελθόντος παρά στην εκτύλιξη της πλοκής, με σκοπό να προκληθεί ακόμη πιο έντονη *νοσταλγία*. Είναι αυτό που πουλάει, ιδίως σε καιρούς κρίσης.

Θα μπορούσαμε να δούμε κάτι ανάλογο να συμβαίνει και στην επίσημη σφαίρα του πολιτικού, ή στην ‘κεντρική πολιτική σκηνή’, όπου τα κόμματα στρέφονται προς το παρελθόν τους, όχι το μέλλον τους, για να πείσουν μέσω νοσταλγίας, πως είναι οι κληρονόμοι μίας ένδοξης ιστορίας, άρα οι απόστολοι μίας ένδοξης επιστροφής. Φυσικά, αυτό τροφοδοτεί πλήρως τον

ακροδεξιό λόγο, που είναι λόγος ρητά στραμμένος στο ψευδοπαρελθόν.

Πριν κλείσω το μικρό αυτό σημείωμα, να αναφέρω σχηματικά δύο περιπτώσεις *ναυτίας* που συνδέονται με την κινηματογραφική νοσταλγία και ιδίως με την θέαση *της ζωής ως ταινία*. Από τη μία έχουμε την *ναυτία του θεατή*, που εμφανίζεται στην ανθρωπογεωγραφική έρευνα, όταν το υποκείμενο είναι εξωτερικός παρατηρητής. Βιώνεται ως θόλωμα της σκέψης και της κρίσης όταν αυτή εκπίπτει στα χρονικά και τοπικά κενά που σχηματίζονται ανάμεσα στα καρέ της 'βιο-ταινίας' των άλλων.

Από την άλλη έχουμε την *ναυτία του σκηνοθέτη*, που προκύπτει στην ψυχογεωγραφική έρευνα, όταν το υποκείμενο είναι ενδοπαρατηρητής και βιώνεται ως θόλωμα της σκέψης και της κρίσης όταν η πραγματικότητα αντιστέκεται.

Και αυτό ίσως τελικά είναι το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της πραγματικότητας. Να αντιστέκεται.

Η αυθεντική σκιά μιας φανταστικής αυθεντίας

(μία οφειλόμενη απάντηση στον Νίκο Ν. Μάλλιαρη)

Αλέξανδρος Σχισμένος – Νίκος Ιωάννου

Είναι η κατάρα σχεδόν όλων των μεγάλων φιλοσόφων να αποκτούν, μεταθανάτια, σέχτες οπαδών και σχολιαστών που με ζήλο μάχονται για να διαφυλάξουν την κληρονομιά του ειδώλου τους στο ιδιωτικό τους οστεοφυλάκιο με πρόσχημα την ορθοδοξία. Συνέβη στον Πλάτωνα, στον Αριστοτέλη, στον Χέγκελ, στον Μαρξ, ήταν επόμενο να συμβεί, εσχάτως, και στον Καστοριάδη.

Κάποιοι ανέρχονται τις βαθμίδες της ακαδημαϊκής κοινότητας (βλ. Κράτος, εξουσία, αυτονομία) ισχυριζόμενοι ότι ο Καστοριάδης ήταν υπέρ του αντιπροσωπευτικού κοινοβουλευτισμού (φιλελεύθερης ολιγαρχίας σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Καστοριάδη). Κάποιοι άλλοι κατοικούν υπεράνω της κοινωνίας, με την απόσταση του κριτή, προσδοκώντας έναν καλύτερο κόσμο να αναδυθεί από μόνος του. Και οι δύο κατηγορίες αρνούνται το κεντρικό οντολογικό και πολιτικό δίδαγμα του Καστοριάδη, την συνεχή δημιουργικότητα της ανθρώπινης Ιστορίας, την διαρκή ένταση ανάμεσα στο θεσμισμένο και το θεσμίζον κοινωνικό φαντασιακό και την προτεραιότητα της πράξης έναντι της θεωρίας. Οι απόπειρές τους να απολιθώσουν την σκέψη του Καστοριάδη καταρρέουν φυσικά, μπροστά στην ίδια αυτή τη σκέψη, που είναι σκέψη προς την ελευθερία, φιλοσοφία της πράξης και πρόταγμα αυτονομίας.

Σε αυτή την κατηγορία ανήκει και το περιοδικό *Πρόταγμα* και ο συντάκτης του Νίκος Ν. Μάλλιαρης, που όσοι ασχολούνται με τον μικρόκοσμο της 'ριζοσπαστικής διανόησης' ίσως γνωρίζουν από τον υψηλού επιπέδου διαπληκτισμό του με τον Φώτη Τερζάκη το 2008. Ήδη από τότε ο Νίκος Μάλλιαρης επιδίωκε να γίνει πάπας κάποιου Καστοριαδισμού και θεματοφύλακας της κληρονομιάς του και η ρηχότητά του έδωσε αργότερα την ευκαιρία στον Τερζάκη να ξιφουλκήσει ενάντια σε κάποιον φανταστικό 'Καστοριαδισμό'[1]. Ο Μάλλιαρης δεν πτοήθηκε και συνέχισε να μάχεται ενάντια σε όσους κατά τη γνώμη του παρέκκλιναν από την ορθόδοξη ανάγνωση αυτού που με ανοίκεια οικειότητα αποκαλεί τον '*φαλακρό φιλόσοφο*' (μάλλον κατά το 'Φαλακρή τραγουδίστρια'- α, και ο Φουκώ φαλακρός ήταν).

Εσχάτως, στο τελευταίο τεύχος του περιοδικού του μας έκανε την τιμή να αναφερθεί στο βιβλίο μας 'Μετά τον Καστοριάδη' και μάλιστα σε δύο διαφορετικά άρθρα. Κάθε κριτική είναι καλοδεχούμενη και η απάντησή μας θα μπορούσε να είναι η αρχή ενός διαλόγου που ενδεχομένως να έβγαζε τον μικρό κύκλο του *Προτάγματος* από την θεωρησιακή του απομόνωση. Δυστυχώς, το υψηλό ήθος του Μάλλιαρη δεν μας επιτρέπει να είμαστε ευγενικοί

μαζί του. Ο ίδιος, αυθεντική σκιά μιας φανταστικής αυθεντίας, δεν μασάει τα λόγια του ούτε απέναντι στην φαλάκρα του Καστοριάδη, ούτε απέναντι σε όσους διαφωνούν μαζί του. Με τον Μάλλιαρη, όχι τον Καστοριάδη. Δυστυχώς, αν συμφωνείς με τον Καστοριάδη, είναι αδύνατον να μην διαφωνήσεις με τον Μάλλιαρη. Και εδώ ερχόμαστε να δούμε σύντομα το φιλοσοφικό μεγαλείο της Μαλλιαρής κριτικής.

Δυστυχώς, οφείλουμε να αρχίσουμε με ένα δείγμα θρασύτητας, όταν ο μικρός Νικόλας κατακρίνει τους αναρχικούς που πήραν συνέντευξη από τον Καστοριάδη για την εφημερίδα *Εκτός Νόμου* τον Αύγουστο '90, καθώς : *'…οι αναρχικοί συντάκτες της εφημερίδας έσπαγαν τα νεύρα στον φαλακρό φιλόσοφο* (sic) *με την προσπάθειά τους να του εκμαιεύσουν δήλωση ότι, όντως, η ΕΕ προωθούσε τότε, ένα καθεστώς ημιολοκληρωτικού τύπου'****[2]***. Δεν έχουμε όλοι την ικανότητα του Μάλλιαρη να γνωρίζουμε την κατάσταση των νεύρων του Καστοριάδη σε μία συνέντευξη που δεν παρευρισκόμαστε, αλλά ο ίδιος προφανώς έχει άλλου τύπου επικοινωνία με τον φιλόσοφο, μεταθανάτια, ειδάλλως δεν εξηγούνται οι εκτιμήσεις του. Ας δούμε όμως και την απάντηση του ίδιου του Καστοριάδη στην επίμαχη συνέντευξη, που αναφέρεται γενικά στα δυτικά καθεστώτα, και φυσικά όχι στην Ε.Ε., η οποία, αν και δεν το γνωρίζει ο Μάλλιαρης, δεν υπήρχε τον Αύγουστο 1990 (!):

'Δεν νομίζω ότι θα συμφωνούσα με τη γενική σας εκτίμηση. Δεν συζητάω για το τι θα γίνει, είτε σε περίπτωση οικολογικής, περιβαλλοντικής καταστροφής, είτε άλλων, αγνώστων προς το παρόν, εξελίξεων. Εγώ, αυτό που νομίζω αυτή τη στιγμή, είναι κάτι που, αν θέλετε να χρησιμοποιήσετε αυτές τις αναφορές, είναι πολύ πιο κοντά στην ουτοπία του Χάξλεϋ, στον 'θαυμαστό νέο κόσμο', χωρίς τα χημικά μέσα που επικαλείται και άλλα παρόμοια.

Δηλαδή, αυτό το οποίο υπάρχει είναι ένας ***υπέρ-μαλακός ολοκληρωτισμός****, με μια έννοια, ο οποίος είναι ικανός να αφήσει ένα σωρό 'παράθυρα', να μην θίξει τις παραδοσιακές κατακτήσεις ελευθεριών και δικαιωμάτων.*

Δεν νομίζω ότι υπάρχει επίθεση με την έννοια μιας σαφούς, είτε τρομοκρατίας του κράτους, είτε περιστολής των κλασικών δικαιωμάτων. Νομίζω ότι το σύστημα λειτουργεί πολύ καλά προς το παρόν με την ***αποχαύνωση*** *την οποία δημιουργεί και ότι δεν έχει ανάγκη από περισσότερη ένταση.'****[3]***

Προφανώς, ο Καστοριάδης μπορούσε και με σπασμένα τα νεύρα να είναι σαφής και να παραδέχεται ότι δεν γνωρίζει τι θα γίνει σε περίπτωση 'άγνωστων προς το παρόν, εξελίξεων'. Εμείς τολμάμε να υποστηρίξουμε ότι από το 1990 ή το 1997 μέχρι σήμερα συνέβησαν πολλές 'άγνωστες' εξελίξεις. Ζαπατίστας, Αντιπαγκοσμιοποίηση, Δίδυμοι Πύργοι, εξεγέρσεις των προαστίων, Δεκέμβρης του 2008, παγκόσμια χρηματοπιστωτική κρίση, παγκόσμιο κίνημα των πλατειών και του Occupy, Αραβική Άνοιξη, εμφύλιος στη Συρία, προσφυγική κρίση, για να αναφέρουμε τα γνωστά.

Και σύμφωνα με τον ίδιο τον Καστοριάδη, ο μόνος τρόπος να τον τιμήσουμε είναι να συνομιλήσουμε με την σκέψη του υπό το πρίσμα της εποχής μας, λαμβάνοντας υπόψιν όσα συνέβησαν, και να σκεφτούμε αυτές τις τεράστιας ιστορικής βαρύτητας εξελίξεις που ο ίδιος δεν έζησε, συνεχίζοντας την φιλοσοφική και πρακτική δραστηριότητα. Ο Μάλλιαρης αυτό δεν το συγχωρεί. Οπότε, περνάει στην επίθεση.

Αφού μας ειρωνεύεται ότι *'έχουν, όπως λένε, διαβάσει τον Καστοριάδη****[4]****'*, μας καταγγέλλει γιατί τολμούμε να ισχυριστούμε πως η εποχή της ασημαντότητας έχει παρέλθει.

Τι σήμαινε αυτή η ασημαντότητα; Ας δούμε τι έγραφε ο Καστοριάδης τότε, το 1990: *'…δεν βιώνουμε σήμερα μια κρίση με την αληθινή έννοια του όρου, δηλαδή μια στιγμή απόφασης […] ζούμε σε μια φάση αποσύνθεσης. Σε μια κρίση, υπάρχουν, αντίθετα στοιχεία που μάχονται μεταξύ τους – ενώ αυτό που χαρακτηρίζει, ακριβώς, τη σύγχρονη κοινωνία είναι η εξαφάνιση των κοινωνικών και των πολιτικών συγκρούσεων.'****[5]***

Και πράγματι, κάπως έτσι είχε ο κόσμος τότε. Σήμερα, το 2015,

εμείς θεωρούμε ότι η κρίση δεν είναι πλέον παθητική, είναι θερμή, περιέχει την επανεμφάνιση των κοινωνικών και πολιτικών συγκρούσεων. Έχουμε δει σφοδρές κοινωνικές συγκρούσεις αδιανόητες στο παρελθόν, έχουμε στον τόπο μας βιώσει μία κοινωνική εξέγερση, αναρίθμητες πορείες, ένα τεράστιο κοινωνικό κίνημα κατάληψης των πλατειών, καθώς και την ανάδυση νέων νοημάτων και λειτουργιών, από δίκτυα αλληλεγγύης και αντίστασης μέχρι ελεύθερους κοινωνικούς χώρους. Γνωρίζουμε ότι ο Νίκος Μάλλιαρης δεν τα καταλαβαίνει αυτά, αφού ως κριτής, τα κοιτά αφ' υψηλού. Για αυτόν, όλη αυτή η εποχή δεν είναι παρά *'η νεοελληνική εκδοχή της σύγχρονης καταναλωτικής απάθειας'****[6]*** και το γράφει αυτό ανερυθρίαστα. Μπορεί ο ίδιος να αναπαύεται σε κάποια καταναλωτική απάθεια, μαζί με μια μικρή μειοψηφία σήμερα, αλλά είχε άραγε επαναπαυτεί και ο Καστοριάδης; Τι έγραφε ο ίδιος;

*'Από μέρους μου πιστεύω ότι σε όλους τους τομείς της ζωής, τόσο στο «αναπτυγμένο» όσο και στο «μη αναπτυγμένο» τμήμα του κόσμου, τα ανθρώπινα όντα βρίσκονται σε μια πορεία διάλυσης των παλιών σημασιών και ίσως σε μία πορεία δημιουργίας καινούργιων. Ο δικός μας ρόλος είναι να κατεδαφίσουμε τις ιδεολογικές αυταπάτες που τους παρεμποδίζουν στη δημιουργία αυτή.'****[7]***

Ο Μάλλιαρης θα μας πει όμως ότι ο 'φαλακρός' τα έλεγε αυτά το 1974. Τι έλεγε άραγε το 1997, μέσα στην εποχή της ασημαντότητας; Μήπως ήταν το τέλος της Ιστορίας; Ας το δούμε κι αυτό:

'Η προοπτική που απορρέει δεν είναι η προοπτική μιας «οικονομικής κρίσης» του καπιταλισμού εν γένει με την παραδοσιακή έννοια. Θεωρητικά, ο καπιταλισμός (οι παγκόσμιες επιχειρήσεις) θα μπορούσε να βαστάξει όλο και πιο καλά, μέχρι την ημέρα που ο ουρανός θα πέσει στο κεφάλι μας. Αυτό θα προϋπέθετε εντούτοις, μεταξύ άλλων, ότι η καταστροφή των παλαιών εκβιομηχανισμένων χωρών, ιδίως στην Ευρώπη, και η έξοδος μυριάδων ατόμων από τον παραδοσιακό αιωνόβιο κόσμο τους στις όχι ακόμη εκβιομηχανισμένες χώρες, προς τις

τεχνικοποιημένες, αστικοποιημένες κοινωνίες, θα μπορούσαν να συντελεσθούν χωρίς μεγάλες κοινωνικές και πολιτικές δονήσεις. Πρόκειται για μία δυνατή προοπτική. Δεν είναι σίγουρο ότι είναι η πλέον πιθανή.

Η θεωρητική ανάλυση μπορεί το πολύ να φθάσει μέχρι σ' αυτόν τον τύπο ερωτημάτων. ***Τα υπόλοιπα εξαρτώνται από τις δράσεις και αντιδράσεις των πληθυσμών των ενδιαφερόμενων χωρών.'*** [8]

Αυτές τις δράσεις και τις αντιδράσεις τις ζούμε σαν ιστορικούς σεισμούς αλλά δεν φτάνουν στο οπτικό πεδίο του Μάλλιαρη, που δεν έχει ανατραφεί, όπως εμείς οι μύωπες *'με τις διανοητικές αγκυλώσεις και τις εμμονές του εγχώριου αναρχικού χώρου'*[9], γι' αυτό και η κριτική του στην άποψη είναι τόσο βαθιά που τελειώνει εκεί. Ο Μάλλιαρης δεν κατάλαβε καν ότι το Ίντερνετ είναι κάτι καινούργιο.

Έτσι, φτάνουμε στη δεύτερη αναφορά του μεγάλου Καστοριαδιστή στο βιβλίο μας. Εδώ, δεν μας παραχωρεί παρά μια υποσημείωση. Πρέπει να την παραθέσουμε ακριβώς όπως τυπώθηκε:

*'Αν έχει κανείς έστω και στο ελάχιστο ανθιστεί****[10]*** *τι διακυβεύεται εν προκειμένω, δυσκολεύεται να μπει σε διαδικασία συζήτησης αφελών απόψεων σύμφωνα με τις οποίες το Ίντερνετ συνιστά απελευθερωτικό εργαλείο που προωθεί, δήθεν, χειραφετητικές εξελίξεις, όπως πιστεύουν οι Α. Σχισμένος και Ν. Ιωάννου…'****[11]***

Ευχαριστούμε τον Νίκο Μάλλιαρη που προσποιήθηκε πως διάβασε το βιβλίο μας, όπως κάνει και με τον Καστοριάδη, αλλά δυστυχώς δεν το κατάλαβε, όπως και με τον Καστοριάδη. Οφείλουμε να παραθέσουμε ένα δικό μας απόσπασμα:

'Η 'εισβολή' αυτή της διαδικτυακής οικονομίας στο κοινωνικοϊστορικό οδήγησε σε στρατόπεδα εργασίας στην Κίνα όπου κρατούμενοι αναγκάζονται να παίζουν μέχρι εξαντλήσεως το εκάστοτε διαδικτυακό παιχνίδι ρόλων προκειμένου να συλλέξουν αντικείμενα προς πώληση στη μαύρη αγορά προς όφελος της ίδιας της κυβέρνησης. Παράλληλα με αυτές τις ακρότητες, εμφανίζονται

κρατικές εταιρείες που προσλαμβάνουν επαγγελματίες παίκτες (που αποκαλούνται gold-diggers) για να συλλέγουν ψηφιακά αντικείμενα οικονομικής αξίας στο πλαίσιο των εικονικών παιγνιο-κόσμων, ώστε να τα ανταλλάξουν με πραγματικά χρήματα στην διαδικτυακή μαύρη αγορά.

*Από την άλλη όμως πλευρά, στην πρόσφατη ιστορία είδαμε μία διάχυση του κοινωνικοϊστορικού μέσα στο ψηφιακό και αντιληφθήκαμε πως η διάδραση έχει δύο δρόμους. Από τα wikileaks και το κίνημα των Anonymous, μέχρι τις αραβικές εξεγέρσεις, βιώσαμε μία «εισβολή» της ιστορίας στο διαδίκτυο, κατά τρόπο που κινήσεις που εμφανίζονται καταρχάς στο διαδίκτυο αναπαράγονται και μεταφέρονται στον πραγματικό κόσμο. Και μάλιστα κατά τρόπο εμφατικό, στην περίπτωση της Μέσης Ανατολής του 2011, όταν η ελευθερία επικοινωνίας και διάδρασης έρχονται σε σύγκρουση με ένα καθεστώς λογοκρισίας και σκοταδισμού. Δεν είναι τυχαίο πως στον αραβικό κόσμο το facebook απέκτησε μια απελευθερωτική διάσταση δίπλα στην αποχαυνωτική του λειτουργία, ακριβώς επειδή υπέβαλε τρόπους ελεύθερης επικοινωνίας σε μία κοινότητα στεγανών, κλειστών φαντασιακών σημασιών και βοήθησε άμεσα να καμφθεί η κρατική λογοκρισία.**[12]***

Δεν τα φανταστήκαμε αυτά, έγιναν. Και προφανώς δεν γράφουμε ότι το Ίντερνετ συνιστά αμιγώς απελευθερωτικό εργαλείο, αλλά ότι με έκπληξη είδαμε πως εκτός από την αποχαύνωση μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για τη χειραφέτηση. Κι αυτό δεν σημαίνει ότι βλέπουμε μία μόνο όψη. Παρακάτω λέμε:

'Ωστόσο, όπως είπαμε παραπάνω, η σχέση του ψηφιακού προσώπου με το πραγματικό υποκείμενο και το κοινωνικοϊστορικό του περιβάλλον είναι εξαιρετικά προβληματική. Καταρχάς είναι μία σχέση καθαρής παραπομπής, σε μία κατασκευασμένη ταυτότητα δίχως εξωτερικούς περιορισμούς όπου η φαντασία του ατόμου μπορεί να προβληθεί άφοβα. Πέρα από τους προφανείς ψυχολογικούς κινδύνους για το ίδιο το άτομο, οι οποίοι έχουν οδηγήσει στη δημιουργία ακόμη και κλινικών απεξάρτησης από το διαδίκτυο, τον κίνδυνο της ψυχικής απομόνωσης και ενός

*επίκτητου ψηφιακού αυτισμού, αυτό δημιουργεί νέα πεδία διακινδύνευσης και για τον δημόσιο λόγο την στιγμή που ο ψηφιακός δημόσιος χώρος δεν υπόκειται στις φυσικές μεταβολές, κοινωνικές αλλοιώσεις και πολιτικούς περιορισμούς του πραγματικού δημόσιου χώρου. Δεν υπάρχει η αντίστοιχη απόδοση ευθύνης όπως στην πραγματική ζωή, και δεν υπάρχει η χρονική και αντικειμενική αμεσότητα της ενσώματης παρουσίας. Η αποσωματικοποίηση της συνείδησης μέσα στο διαδίκτυο συνεπιφέρει μία αποσωματικοποίηση του αισθήματος, που διαμορφώνει έναν εντελώς διακριτό και πλασματικό ψηφιακό δημόσιο λόγο, ο οποίος, αν και δημόσιος, εκφέρεται από τον πραγματικό ιδιωτικό χώρο της οικίας.****[13]***'

Οπότε, μάλλον ο Μάλλιαρης δεν μας διάβασε, δεν φταίμε εμείς. Μήπως φταίει ο Καστοριάδης; Τι θα έλεγε αυτός; Φυσικά, δεν είμαστε Μάλλιαρης να το γνωρίζουμε. Προσφάτως όμως, κυκλοφόρησε και στα ελληνικά η βιογραφία του Καστοριάδη από τον Francois Dosse, όπου αναφέρεται πως:

*'Ήδη από την εποχή του Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα, άποψη του Καστοριάδη ήταν πως, για να εφαρμοστούν οι αρχές της άμεσης δημοκρατίας σε μια ολόκληρη χώρα, θα πρέπει να αξιοποιηθούν οι τεχνολογίες αιχμής στο πεδίο των επικοινωνιών.'****[14]**

Ευχόμαστε μετά από αυτό ο κύριος Μάλλιαρης να ασχοληθεί με την καθύβριση του Dosse και να μας αφήσει εκεί που ποτέ δεν τον βρίσκουμε, στα ανοιχτά πεδία του αγώνα για την κοινωνική και ατομική αυτονομία.

Σημειώσεις:

[1] Βλ. Φ. Τερζάκης, *«Για τον 'καστοριαδισμό' ως ιδεολογία»*, Βαβυλωνία, τ. 40, Ιανουάριος και Α. Σχισμένος, *«Για τον 'καστοριαδισμό' ως κατασκευή» (Απάντηση στον Φ. Τερζάκη)*, Βαβυλωνία, τ. 41, Φεβρουάριος.
[2] Ν. Μάλλιαρης, *Editorial,* σελ. 60, περ. Πρόταγμα, τ. 8, Νοέμβριος 2015.
[3] Περιοδικό Contact, τ. 10, Νοέμβριος 2007, σελ. 43.

[4] Ν. Μαλλιαρης, Προταγμα, τ.8, σελ.60.
[5] ο.π. σελ. 123
[6] Ν. Μαλλιαρης, Προταγμα τ.8, σελ. 60
[7] Κ. Καστοριάδης, «*Σκέψεις πάνω στην «ανάπτυξη» και την «ορθολογικότητα»*, στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, σελ. 43
[8] Κ. Καστοριάδης, *Η ορθολογικότητα του καπιταλισμού,* εκδόσεις Ύψιλον, 1999 σελ. 66-67
[9] Ν. Μαλλιαρης, Προταγμα, τ.8, σελ. 60.
[10] Υποθέτουμε ότι πρόκειται για λάθος στην επιμέλεια του κειμένου, αλλά έτσι τυπώθηκε και με στοχαστές του μεγέθους του Μάλλιαρη δεν μπορείς ποτέ να είσαι σίγουρος, ίσως πράγματι εννοεί ότι η κοινωνία 'ανθίζεται'.
[11] Ν. Μαλλιαρης, *Εισαγωγή στο Χιπστερισμό,* υποσ. 84, περ. Πρόταγμα, τ.8, σελ. 173
[12] '*Μετά τον Καστοριάδη'*, εκδ. Εξάρχεια, σελ. 129
[13] ο.π., σελ. 131
[14] Francois Dosse, *Καστοριάδης, μια ζωή,* εκδ. Πόλις, σελ. 418.

Σύμφωνο συμβίωσης και για ομόφυλα ζευγάρια…ένας δρόμος με νάρκες

Δανάη Κασίμη

Σύντομα θα ψηφιστεί από τη Βουλή των Ελλήνων ο νόμος για την κατοχύρωση του δικαιώματος σύναψης συμφώνου συμβίωσης, το οποίο θα εκτείνεται και στα ομόφυλα ζευγάρια καλύπτοντας τις εγκληματικές παραλείψεις του Ν. 3719/2008, όπως ισχύει σήμερα. Μετά από τους αγώνες και τις επίμονες πιέσεις των ομάδων που ασχολούνται με το έμφυλο, θα αναγνωριστεί και στη χώρα μας ένα

βασικό ανθρώπινο δικαίωμα, το οποίο βέβαια σε καμία περίπτωση δεν είναι αυτονόητο όταν επιτρέπουμε σε θρασύδειλα ανθρωπάκια που προέρχονται κυρίως από το χώρο της Εκκλησίας και από το χώρο της ακροδεξιάς, να ανοίγουν το βοθροειδές στόμα τους και να πετάνε σεξιστικούς και ομοφοβικούς τσιμεντόλιθους.

Θα θέλαμε βέβαια να επιρρίψουμε μόνο στη Δεξιά και στην Εκκλησία την ευθύνη για τις ομοφοβικές φραστικές και όχι μόνο επιθέσεις όμως η πραγματικότητα αποδεικνύεται εντελώς διαφορετική όσο και αν δε συμφέρει μερικούς. Ακόμα και στους θεωρητικά φιλόξενους χώρους της Αυτονομίας και της Αριστεράς, είναι ιδιαιτέρως εμφανείς και ενοχλητικές οι παρουσίες των γνωστών νταήδων, οι οποίοι φεύγουν από τη μαμά τους για να βρουν μια άλλη μαμά να τους πλένει τα σώβρακα και μετά τους ενοχλούν τα γκέι ζευγάρια που θέλουν ΔΗΜΟΣΙΑ να απολαμβάνουν τα ίδια δικαιώματα με την εκλεκτή τους αφεντιά. Δυστυχώς μου είναι πάρα πολύ δύσκολο να είμαι πιο επιεικής και λιγότερο καυστική σε αυτή μου την τοποθέτηση πόσο μάλλον οι ίδιοι οι ομοφυλόφιλοι, στους οποίους το λιγότερο που μπορώ να κάνω είναι να ζητήσω συγγνώμη για την απίστευτη ηθική βλάβη που υφίστανται όλους αυτούς τους μήνες από την εμετική μπουρδολογία που εξαπολύεται σε βάρος τους από τα στόματα διαφόρων ανεγκέφαλων κοινοβουλευτικών και μη.

Το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου μας «ξεφτίλισε» ήδη μια φορά για το ανεπαρκές μας νομικό πλαίσιο στο θέμα της αναγνώρισης και προστασίας των ενώσεων ομοφυλοφίλων, κατά παράβαση του δικαιώματος στην ιδιωτική και οικογενειακή ζωή, σε συνδυασμό με την απαγόρευση διακριτικής μεταχείρισης λόγω σεξουαλικού προσανατολισμού αλλά δε φαίνεται να ιδρώνει ιδιαίτερα ούτε το δικό μας αυτί ούτε της Ιταλίας, η οποία καταδικάστηκε επίσης για τον ίδιο λόγο. Η αγανάκτησή μου αυτή, δεν πηγάζει από τις αδυναμίες βέβαια του νομοθετικού μας οπλοστασίου αλλά από την φαντασιακή συγκρότηση της νέο-συντηρητικής φασίζουσας ελληνικής και όχι μόνο κοινωνίας, η οποία μαστίζεται από υπολείμματα σκοταδιστικής προέλευσης μίσους απέναντι στη διαφορετικότητα και στην επιλογή

γενικότερα. Η εκτόνωση της καταπιεσμένης βίας όλων αυτών που αντιμάχονται τα δικαιώματα των ομοφυλοφίλων και άλλων ομάδων ακόμη και των γυναικών, βρίσκει έδαφος καθημερινά στην ανοχή της ελληνικής κοινωνίας σε κάθε σοκάκι, σε κάθε στενό και σε κάθε δρόμο, όπου υποχρεούνται οι «πιο αδύναμοι» ή απλά διαφορετικοί να υφίστανται βάναυσες επιθέσεις από τραμπούκους κατά κύριο λόγο ανδρικού φύλου.

Ναι δυστυχώς, η σιωπή απέναντι σε τέτοια φαινόμενα που συναντά κανείς στο πεζοδρόμιο και η αδιαφορία ακόμη και για την άσκηση απόλυτης βίας σε βάρος ομοφυλοφίλων αποτελούν την αιτία του κοινοβουλευτικού και όχι μόνο ξεκατινιάσματος για την αναγνώριση ίσων δικαιωμάτων. Όταν ο «μου πλένει η γυναίκα τα σώβρακα γιατί εγώ είμαι άνδρας» πρέπει να δώσει την έγκρισή του, ακόμα και στους χώρους της Αριστεράς με την ευρεία έννοια, για την αποδοχή ενός γκέι σε μια συλλογικότητα, τότε καλύτερα να πάμε σπίτια μας, παιδιά, γιατί δεν το χουμε. Αναφέρομαι ανοιχτά σε φαινόμενα έμφυλων διακρίσεων από το πεζοδρόμιο μέχρι τον πιο ασφαλή χώρο ενός κοινωνικού κέντρου, όπου δε χωράει κανενός είδους διάκριση.

Δεν έχει διευκρινιστεί βέβαια από πού πηγάζει αυτό το μίσος. Ίσως να έχει δίκιο ο Κορνήλιος Καστοριάδης ότι το μίσος για τον άλλο έχει την ίδια ρίζα με το μίσος για τον ίδιο μας τον εαυτό και δε βλέπω πώς αυτό μπορεί να καταπολεμηθεί με τη θέσπιση ενός ή περισσότερων νόμων. Παραθέτοντας τα λόγια του: «*Το κομμάτι του μίσους και της καταστροφικότητας που απομένει φυλάσσεται σε μία δεξαμενή έτοιμη να μετατραπεί σε καταστροφικές δραστηριότητες, σχηματοποιημένες και θεσμοθετημένες, που στρέφονται εναντίον άλλων ομάδων – δηλαδή να μετατραπεί σε πόλεμο.*», παρατηρούμε ότι η τάση αυτή εξόντωσης της διαφορετικότητας μπορεί να έχει συνέπειες που θα εκτείνονται σε όλα τα κομμάτια της κοινωνίας και θα δημιουργήσουν ένα τσουνάμι καταστροφής παρασυρόμενο από τα ρεύματα του ρατσισμού, των έμφυλων διακρίσεων και εν γένει του σεξισμού, τα οποία ενυπάρχουν στις καθημερινές κοινωνικές σχέσεις.

Από την άλλη πλευρά, στο ΚΚΕ, που δε θέλει, λέει, να δέχονται οποιαδήποτε διάκριση οι γκέι αλλά όχι και να απασχολούν τα δημόσια πράγματα με τη συμβίωσή τους, απαντάμε με τους ακόλουθους στίχους του Θανάση Γκαϊφύλλια: *«Του άλλου πόναγε η κοιλιά του τέταρτου το δόντι και σαν να ήταν λίγα αυτά μας έπιασε και χιόνι»* και της Πάολα: *«Αυτά μου είπε ο θεός, αυτά και εγώ σου λέω γιατί το παίζεις μια ζωή τραβάτε με και ας κλαίω».* Όπου θεός βάζουμε ΚΚΕ και τελειώνει η ιστορία.

Χωρίς πλάκα τώρα, εκείνο που είναι άξιο προβληματισμού είναι η αδυναμία μας να αποδεχτούμε τη διαφορετικότητα στην καθημερινή μας ζωή, αποκλείοντας ανθρώπους από θέσεις εργασίας, πολιτικές ομάδες, παρέες κλπ. Κανένας νόμος δεν κατοχυρώνει πιο αποτελεσματικά τα ανθρώπινα δικαιώματα από την καθημερινή μας πρακτική. Όμως αφού χρειαζόμαστε διαπαιδαγώγηση και δεν μπορούμε μόνοι μας, τότε ας διεκδικήσουμε και τη νομική κατοχύρωση…

Η Διαχείριση του Θανάτου

Παναγιώτης Μπλέτσας

Το θέμα του θανάτου είναι ένα από τα θέματα, ίσως το βασικότερο, που μέσα στον Χρόνο έχει αποκτήσει -πολλοί, εδώ, θα διατυπώσουν πως την κατέχει a priori και ουσιοκρατικά- μια οικουμενική διάσταση. Παρά, δηλαδή, τις διαρκείς κοινωνικο-ιστορικές μετατοπίσεις, τους μετασχηματισμούς της προοπτικής και τις αναδιατάξεις των σημασιών παρατηρείται μια απανταχού παρουσία, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, της σημασίας του φαινομένου του θανάτου, όπως αυτή αποκρυσταλλώνεται στη λογοτεχνία, την ποίηση, το θέατρο, τη φιλοσοφία αλλά και αλλού. Πώς άλλωστε, θα διερωτηθεί κανείς, να μην είναι πανταχού παρούσα όταν η εμπειρία της πεπερασμένης ζωής συναντά

το πεπρωμένο του;

Μάλιστα, θα μπορούσε κάποιος να πει, πως η ερμηνεία της σημασίας του θανάτου -όχι το φαινόμενο καθαυτό αφού ,ως τέτοιο, δεν δύναται να βιωθεί- αποτελεί σημείο αναφοράς που, παρότι είναι ασταθές, μιας και πρόκειται για ερμηνεία, κατέχει αρκετά κρίσιμο ρόλο για την ανθρώπινη ύπαρξη. Η εσχατολογία, όπως έχει φανεί αρκετές φορές ιστορικά, και η στάση (αποδοχή ή μη) του υποκειμένου απέναντι στο προδιαγεγραμμένο τέλος καθορίζει πολλές φορές το νόημά του.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα, σύμφωνα με το οποίο καθίσταται φανερός ο ρόλος της ερμηνείας του θανάτου ως σημείο αναφοράς για το υποκείμενο, αποτελεί η κοινή παραδοχή του δυνατού σημείου των μαχητών του Ισλαμικού Κράτους : η επιδίωξη ή, τουλάχιστον, η ενδεχόμενη επιδίωξη του θανάτου. Δεν θα ήταν ακραίο να ειπωθεί, ότι όλα τα συστήματα ασφαλείας αποδομούνται, με μιας, από αυτή τη μετάθεση του νοήματος, από την πλευρά των τζιχαντιστών , στο υπερβατικό *Εκεί.* Κάτι παρεμφερές ανέδειξαν και οι επιθέσεις στο Παρίσι. Η διαχείριση της επίθεσης, με άλλα λόγια, ως μια δράση πάνω στη δράση του αρχικώς επιτιθέμενου, θα μπορούσε να ακυρωθεί ως στρατηγική αφορώσα τον αισθητό κόσμο ,αν το γνωστικό και το βουλητικό στοιχείο του θανάτου, που διαπερνά τον επιτιθέμενο, ήταν υπερχειλές. Όταν το *είναι* φλερτάρει σκόπιμα με το *μη-είναι* η απειλή του τελευταίου δεν είναι και τόσο απειλιτική γιατί, απλούστατα, δεν εκλαμβάνεται ως *μη-είναι*. Καθίσταται ,όμως, στην πραγματικότητα ,αυτή η μετάθεση του νοήματος ορατή καθολικά στο βάθος και στο πλάτος αυτών που απαρτίζουν το Ισλαμικό Κράτος ή μήπως η πραγματικότητα έρχεται να προδώσει μια απαγκύστρωση του νοήματος στο ιστορικό και χρονικό *Εδώ*;

Η πρώτη, ίσως και η πιο κραυγαλέα, συνθήκη, που έρχεται να ξεκλέψει λίγη δύναμη από την τρομακτική παντοδυναμία της απαξίωσης του υλικού κόσμου, είναι η δημιουργία μιας πρώιμης κρατικής δομής. Υπουργεία, εμπορικές συναλλαγές, κάθετη ιεραρχία, στρατός και ποινικοί κανόνες είναι κάποια από τα στοιχεία που μοιράζονται έναν κοινό πυρήνα με κάθε κρατικό

μηχανισμό και τα συναντά κανείς στη διάρθρωση του Ισλαμικού Κράτους, όπως αυτά γίνονται γνωστά από εκπαιδευτικά εγχειρίδια στελεχών του χαλιφάτου αλλά και από την δραστηριότητα που αναπτύσσει το IS. Σε αυτό το δεδομένο εμφαίνεται, ότι οι αυστηρές θρησκευτικές επιταγές τους δεν αποτελούν γι' αυτούς, απλώς το εισιτήριο για την αιωνιότητα υποβαθμίζοντας τη ζωή και το υπάρχον σε ένα προσωρινό πέρασμα αλλά καναλιζάρονται μέσα από τις κρατικές δομές, για να έρθουν να εδραιωθούν στο παρόν κοινωνικό-ιστορικό πεδίο. Αν δώσει κανείς βάση στις επιβαλλόμενες από το Ισλαμικό Κράτος ποινές (π.χ. θανατική ποινή σε ομοφυλόφιλους ή αλλόθρησκους), θα διαπιστώσει ότι η τήρηση των θρησκευτικών επιταγών δεν εκλαμβάνεται από αυτούς, απλώς, ως το κριτήριο για την θέση τους στη άλλη ζωή αλλά ως κάτι που θα πρέπει να εξασφαλίζεται από τις δομές και τους μηχανισμούς που οι ίδιοι δημιούργησαν. Σε αυτό το σημείο είναι κιόλας που η θρησκεία ολισθαίνει στη μεταφυσική του Ισλαμικού Κράτους και το Ισλαμικό Κράτος μετακυλίεται στην πολιτική της θρησκείας.

Αυτή, μάλιστα, η σύζευξη του θρησκευτικού γράμματος με την κατασταλτική λειτουργία μιας, μες τις άκρες, κρατικής δομής θυμίζει κάτι από την απώτερη και προφανώς προδιαφωτιστική, αρχαιολογία της Δύσης. Παρά, δηλαδή, τις εξαιρετικά πολυπληθείς διαφορές ως προς τις συνθήκες και τις αιτίες ανάδειξης και σεβόμενος το αφαιρετικό της αντιστοιχίας, θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι το υποστασιακό έρεισμα των μεσαιωνικών κρατικών μορφωμάτων με το χαλιφάτο μοιράζονται έναν κοινό πυρήνα: την διάχυτη ανάγκη για θεσμική κατοχύρωση από μια υπερδομή, του συνόλου των θρησκευτικών επιταγών, πριν αυτές γίνουν ηθική… Για το IS συγκεκριμένα, οι επιταγές αυτές αποκρυσταλλώνονται και διευθετούνται θεσμικά, κατόπιν θρησκειοποίησης του τραύματος του νεο-ιμπεριαλισμού, γεγονός που ανατρέπει την πλήρη μετάθεση του νοήματος στο α-ιστορικό διηνεκές και έρχεται να το παγιοποιήσει στον κρατικίστικο Λόγο.

Ο όρος ‘’Ισλαμικό Κράτος’’ θα μπορούσαμε να πούμε ότι

φωτογραφίζει κινηματογραφικά τα προαναφερθέντα. Αν εμπιστευτούμε τα ίχνη του όρου , θα παρατηρήσουμε αυτή τη διαρκή αναβολή και αυτοακύρωση του νοήματος του ενός μέσα στο άλλο. Πιο αναλυτικά, το νόημα του σημείου ‘’ισλαμικό’’ αναβάλλεται και μετατίθεται στη λέξη ‘’κράτος’’. Από την άλλη το νόημα της λέξης ‘’κράτος’’ αναβάλλεται και μετατίθεται μέσα στο σημείο ‘’ισλαμικό’’. Αυτή η διαρκής παλινδρόμηση του νοήματος εντός της αλυσίδας σημασιοδότησης (Ισλαμικό Κράτος) μαρτυρεί και την διαρκή αμφιταλάντευση του νοήματος μεταξύ του *Εδώ* και του *Εκεί.* Αν συνεχίσουμε αυτό το σχήμα, θα παρατηρήσουμε ότι από αυτόν τον αλληλοπροσδιορισμό των σημείων, προκύπτει ότι το σημαινόμενο του καθενός δεν είναι παρά ένα σημαίνον. Ένα δηλαδή γλωσσικό σημείο. Από αυτό προκύπτει μια διαρκής μετάθεση του νοήματος, που αυτή την φορά δεν αφορά το υπερβατικό επέκεινα αλλά λαμβάνει χώρα καθηλωμένη (ενν. η μετάθεση) στα σχήματα λογικής και ελέγχεται από αυτή. Από την αμφιταλάντευση αυτή δηλαδή θα μπορούσε κάποιος να χρίσει νικητή το *Εδώ*, λόγω της διαρκούς αναβολής του νοήματος από σημαίνον σε σημαίνον.

Μια ακόμη συνθήκη, που προσδίδει λίγο Χρόνο στο α-χρονικό *Εκεί* ή αλλιώς ιστορικοποιεί το α-ιστορικό επέκεινα των τζιχαντιστών, προκύπτει από την ιστορικότητα του ισλαμικού τζιχάντ. Αν ξεδιπλώσει κάποιος το ιστορικό νήμα του IS, πιθανότατα να καταλήξει στην οργάνωση των Αδελφών Μουσουλμάνων ως την μήτρα του σημερινού εξτρεμιστικού ισλαμικού μορφώματος. Η οργάνωση αυτή δημιουργήθηκε στην Αίγυπτο και θα μπορούσε να πει κανείς ότι σφυριλατήθηκε από την διαρκή σύγκρουση με τα καθεστώτα της Αιγύπτου κατά μεγάλο μέρος του 20αι.. Μάλιστα, ο αντικαθεστωτικός αγώνας των Αδελφών Μουσουλμάνων οδήγησε και στη βίαιη εκτόπιση μεγάλου κομματιού τους από την Αίγυπτο στη Μέση Ανατολή, όπου και δημιούργησαν ένα οργανωτικό δίκτυο με το πέρας των χρόνων. Δεν θα ήταν υπερβολή να ειπωθεί, πως μεταξύ του IS και του προαναφερθέντος δικτύου υπάρχει μια σχέση ιστορική. Προς επίρρωση αυτού, ο Άημαν Αλ Ζαουάχιρι, γνωστός από την προτροπή στους ιρακινούς τζιχαντιστές να ριχτούν στον πόλεμο μετά το ξέσπασμα του συριακού εμφυλίου,

ήταν μαθητής του Μουχάμαντ Κουτμπ αδελφού του Σάηντ Κουτμπ (ιδεολογικού πατέρα της οργάνωσης των Αδελφών Μουσουλμάνων) που είχε αναλάβει να προωθήσει τα διδάγματα του αδερφού του. Βάσει αυτών, τόσο η προσωπική διαδοχή όσο και η διαδοχή των πρακτικών υποδεικνύουν μια λιγότερο ή περισσότερο χαλαρή καταγωγή της μιας από την άλλη, αν δε, συμπεριληφθεί στον συλλογισμό ότι ο IS,ως έναν βαθμό, ανδρώθηκε μέσα από τις εχθροπραξίες με το καθεστώς Άσαντ.

Αξιοσημείωτη και ιδιαιτέρως διαφωτιστική, προς αυτή τη κατεύθυνση, αποτελεί η αιχμή της κριτικής της μουσουλμανικής κοινότητας προς την ‘’ισλαμική τρομοκρατία’’, όπως συχνά την ονοματίζουν. Πέρα από τις λοιπές δογματικές διαφορές και επανερμηνείες, η δράση των μαχητών του Ισλαμικού Κράτους, σύμφωνα με την ισλαμική ορθοδοξία, όπως την οικειοποιούνται διαλεκτικά οι πολυπληθέστερες ανά τον κόσμο μουσουλμανικές κοινότητες, είναι ενάντια σε εδάφια του κορανιού που κάνουν λόγο για υπομονή και υπακοή ακόμα και στον πιο δήμιο αφέντη. Οι διατυπώσεις *«Σας συμβουλεύω, να φοβάστε τον ΑΛΛΑΧ και να υπακούετε τους αρχηγούς σας, ακόμα και αν είναι ένας Αιθίοπας σκλάβος»*[1] ή *«Να κάνετε υπομονή, γιατί ο ΑΛΛΑΧ είναι με τους υπομένοντες» {Κοράνι 8:46}* υποδεικνύουν το παραστράτημα των μαχητικών οργανώσεων του τζιχάντ, έτσι όπως εκλαμβάνεται ως τέτοιο από τους λοιπούς μουσουλμάνους. Αναδεικνύεται καλύτερα δια της διαφωνίας η χρόνια στράτευση τόσο των Αδελφών Μουσουλμάνων όσο και του ISIS στην ανατροπή της εξουσίας της θέσης, που με τη σειρά της κραυγάζει υπέρ του προβαδίσματος του επίγειου καθεστώτος.

Όσο όμως, τούτων των κατά τα άλλα γνωστών λεχθέντων, θολώνει η πρωτοκαθεδρία του υπερβατικού τόσο αναδύονται ξεκάθαρα ερωτήματα που δεν είναι καθόλου εύκολο να απαντηθούν: Οι δογματικές διαφορές προέκυψαν ξάφνου κατόπιν μια διαφορετικής ανάγνωσης του κειμένου ή μήπως το θρησκευτικό πρόσημο των συγκρούσεων είναι μια έξωθεν επίπλαστη κατασκευή μέσα στο μηδέν, λόγω δυτικογενών συμφερόντων; Μάλλον τίποτα από τα δύο δεν ισχύει στην ολότητά του ακυρώνοντας το άλλο. Πιθανότατα οι

φρικαλεότητες, έτσι όπως μεταδίδονται μέσα στο επικοινωνιακό-θεαματικό όργιο, αποτελούν απαύγασμα μιας δυναμικής διεργασίας στην οποία διαπλέκονται τόσο ο δογματικός σεχταρισμός όσο και οι πολιτικές πρακτικές που λαμβάνουν χώρα σε Ανατολή αλλά κυρίως Δύση.

Δεν αποτελεί πλέον μυστικό (μια λέξη στην οποία θα επανέλθουμε) ότι οι νέο-επεκτατικές πρακτικές αυτού που αποκαλείται ‘’Δύση’’ με αιχμή του δόρατος τις ΗΠΑ, εξελίσσονται όχι βάσει μιας άμεσης και ευθείας, τουλάχιστον σε πρώτο χρόνο, στρατιωτικής επέμβασης αλλά μέσω της στήριξης στρατιωτικών οργανώσεων με ένα συνήθως αντικαθεστωτικό προφίλ. Χομεινί , Χουσείν , Μπιν Λάντεν είναι κάποια από τα ονόματα που καταδεικνύουν την συνεπή νέο-επεκτατική μέθοδο της λυκοφιλίας, μέχρις ότου αυτή ξεφύγει από τον έλεγχο. Όσο δηλαδή η αξίωση των μεγάλων δυτικών κρατών για εμπορικές απολαβές παραμένει ζωντανή και διεκδικήσιμη τόσο η κοινωνική ειρήνευση περιοχών που φέρουν το αντικείμενο της αξίωσης καθίσταται ανεπίτρεπτη. Μάλιστα, στην εποχή της εκμηδένισης των αποστάσεων και της διεύρυνσης ενός παγκόσμιου δικτύου εμπορίου και επικοινωνίας βιώνεται η απανταχού παρουσία του επιτιθέμενου χωρίς αυτός να είναι απαραίτητα παρών. Η σημερινή επομένως ανάδυση του ISIS δεν είναι ξένη προς αυτή την τακτική. Η ισλαμική τρομοκρατία έχει άμεση συνάφεια με τον νέο-επεκτατισμό, μόνο που αυτή τη φορά έχει ένα θρησκευτικό καθρέφτισμα. Η δογματική παρέκκλιση ή η παρέκκλιση του δόγματος βρίσκεται σε μια διαλεκτική σχέση με την παραπάνω μέθοδο. Ούτε θρησκειοποιείται η σύγκρουση μέσα στο μηδέν των θρησκευτικών διαφοροποιήσεων αλλά ούτε οπλίζεται ο δογματικά παρεκκλίνων χωρίς έξωθεν χειρονομίες γεωστρατηγικών συμφερόντων.

Και κάπου εδώ , όμως, φτάνουμε στο σημείο που θα μπορούσε κάποιος να βρωντοφωνάξει ότι το IS έχει ξεφύγει από κάθε έλεγχο και ότι από την πάλαι ποτέ λυκοφιλία δεν έχει παραμείνει παρά το πρώτο συνθετικό της. Είναι όμως πράγματι έτσι;

Κι όμως, θα μπορούσε να είναι κάπως έτσι αν ο έλεγχος από τον οποίο θα ξέφευγε το IS είχε τον χαρακτήρα μιας κλειστού τύπου πρόληψης τρομοκρατικών επιθέσεων, αν είχε προκαθορισμένα μέσα και τεχνικές, αν ήταν ένα πεδίο με συγκεκριμένα όρια εκ των προτέρων διαμορφωμένα και νομικώς αμετάβλητα. Όμως ο σύγχρονος έλεγχος των δυτικών κρατών δεν έχει τέτοιο χαρακτήρα. Για την ακρίβεια, ο έλεγχος αυτός πρόκειται μάλλον για μια πολιτική και όχι απλώς για μια οριοθετημένη τακτική, που δεν έχει καταγωγή παρά μόνο αναφορά. Τα οριακά σημεία της πολιτικής αυτής είναι τόσο ευμετάβλητα και προσαρμοστικά που μια τρομοκρατική επίθεση όχι απλώς δεν εκφεύγει του ελέγχου αλλά επανακαθορίζει τα όριά του, με μόνο σκοπό να υπαχθεί σε αυτόν. Οι κατά περιόδους, με άλλα λόγια, επιθέσεις όπως αυτή του 2001, όσο και να διατείνονται πως απειλούν τον μηχανισμό τον οποίο εχθρεύονται, έχουν αποδείξει ότι το μόνο που καταφέρνουν είναι να διεγείρουν μια νέου τύπου διαχείριση προσαρμοσμένη στα μέτρα τους. Έτσι, οι επιθέσεις στο Παρίσι διέγειραν μια διαχείριση που αφορά τόσο στην εσωτερική όσο και στην εξωτερική πολιτική των δυτικών κρατών. Από την μία η κατάλυση θεμελιακών νομικώς κατοχυρωμένων δικαιωμάτων και από την άλλη ο συνασπισμός δυνάμεων με σκοπό τον βομβαρδισμό στόχων στη Συρία αποδεικνύουν πως αυτό που έχει σημασία για την βιοπολιτική των σύγχρονων κρατών δεν είναι η αποφυγή της επίθεσης αλλά η διαχείρισή της. Πόσο μάλλον όταν το ευμετάβλητο της διαχείρισης καθορίζεται από την ταύτιση του μορφώματος που χρήζει διαχείρισης με το μόρφωμα που ενεργοποιεί την νομικά προβλεπόμενη έκτατη ανάγκη. Το ότι πολλοί , αν όχι όλοι, από τους επιτιθέμενους ήταν κάτοικοι ευρωπαικών κρατών φάνηκε ότι δεν εμποδίζει τα δυτικά αυτά κράτη να ενιαιοποιοήσουν την πρακτική, αφού πρώτα ερμηνεύσουν την επίθεση κατά το δοκούν.

Αυτή η διαχείριση που όπως ειπώθηκε εμπεριέχει την άμεση εχθροπραξία (π.χ. βομβαρδισμοί) αποτελεί βασικό συστατικό του νέο-επεκτατικού κράματος όπως αυτό έγινε προσπάθεια να περιγραφεί παραπάνω. Η αρχική στήριξη δένει με την πιθανή μετέπειτα επέμβαση υπό το, εν δυνάμει, καθεστώς της έκτακτης

ανάγκης. Η ανάδειξη, δηλαδή, του φανατισμού δεν είναι αποκομμένη από τις άμεσες και χρόνιες εχθροπραξίες της Δύσης στα εδάφη της Μ.Ανατολής. Τα αποτελέσματα κατά κάποιον τρόπο της διαχείρισης ενεργοποιούν μια αναβαθμισμένη διαχείριση που παράγει κάθε φορά αποτελέσματα άγνωστα, μέχρι τουλάχιστον κάποια από αυτά να γνωστοποιηθούν. Αυτή η διαχείριση της διαχείρισης διαμορφώνει και τα εκάστοτε σύνορα της βιοεξουσίας.

Κατ' επέκταση, αυτό και από αυτό το πλαίσιο συγκροτούν και συγκροτούνται αντίστοιχα τα υποκείμενα στις κοινωνίες των δυτικών κρατών. Η βιοεξουσία, όπως προαναφέρθηκε, ως διαδικασία δεν έχει ρητή καταγωγή παρά μόνο αναφορά σε θεσμούς, όπως το κράτος. Η νομική ταυτότητα του πολίτη πάνω στην ανθρώπινη ύπαρξη υφίσταται έναν διαρκή επαναπροσδιορισμό συμβιβασμένο με την ευμεταβλητότητα της διαχείρισης, αποτελώντας οργανικό κομμάτι της. Ως εκ τούτου, το υποκείμενο υφιστάμενο τις μετατοπίσεις της ίδιας του της ύπαρξης ,μέσα σε αυτές τις σχέσεις εξουσίας, καταρρέει σε έναν διαχειριστή αλλά και διαχειριζόμενο, που βιώνει την επίθεση των φονταμεταλιστών μέσα στο μηδέν και αποκομμένη από κάθε ιστορικότητα. Η συνισταμένη του διάχυτου φόβου, ως ένας τρόπος ελέγχου, σε συνδυασμό με την κοινωνική κινητικότητα και την υπερπληροφόρηση, οδηγούν τις δυτικές κοινωνίες στη λήθη του τραύματος που έχει προκληθεί στη Μέση Ανατολή από τις συνεχείς έμμεσες και άμεσες επεμβάσεις. Από αυτή τη θέση καλείται να νομιμοποιήσει τις απάνθρωπες βομβαρδιστικές επιθέσεις αλλά και να χαρίσει δικαιώματά του στο βωμό μιας διαχειριστικής ασφάλειας. Φράσεις όπως: ''εδώ που φτάσαμε, πρέπει να υπάρξει συνασπισμός βομβαρδιστικών για την αντιμετώπιση της τρομοκρατίας'' φανερώνουν πως μέσα σε συνθήκες κοινωνικής επιτάχυνσης το ιστορικό συνεχές κατακερματίζεται σε ένα σύνολο αυθύπαρκτων στιγμών, στις οποίες το παρελθόν δεν έχει αφήσει κανένα ίχνος. Έτσι η πρακτική των στρατιωτικών επεμβάσεων εκκενώνεται από το πρότερο νόημα της για να έρθει να εφαρμοστεί εκ νέου, κατόπιν μιας απειλής που φαντάζει αποκομμένη από τις συνθήκες ανάδειξής της. Αυτό που τώρα

προέχει για την Δύση είναι η εργαλειακή διαχείριση του σοκ. Αν αυτή η διαχείριση οδηγήσει σε εκ νέου αναζωπύρωση του τραύματος, είναι κάτι που δεν άπτεται του παρόντος.

Έτσι, ο εξωστρακισμός του φονταμενταλισμού στο απόκοσμο και το α- ιστορικό, που αναφέρθηκε στην αρχή, ως μια συνθήκη της φενακιστικής μετάθεσης του νοήματος του *είναι* των τζιχαντιστών, δεν είναι ξέχωρη από την αντιμετώπιση της επίθεσης (π.χ. στο Παρίσι) ως μια επίθεση γεννημένη στο μηδέν. Το σύγχρονο εξατομικευμένο δυτικό υποκείμενο βιώνει τη συμπίεση της ιστορίας στην ατομική του χρονικότητα επιστρατεύοντας τις δυνάμεις της διαχείρισης του σοκ, κάθε φορά εκσυγχρονισμένες. Άρα, η νέο-επεκτατική πολιτική δεν είναι μυστικό. Πώς να είναι άλλωστε; Είναι η πιο φανερή α-λήθεια της Δύσης. Η λήθη είναι το ίχνος μια μνήμης κάποτε παρούσας, όχι όμως ανύπαρκτης. Η απομνημόνευση όμως σε συνθήκες βιοεξουσίας ξεκινάει από το σοκ της επίθεσης και τελειώνει με την διαχείριση του, πατώντας πάνω στο πτώμα της συλλογικής μνήμης. Μέσα σε αυτό το διάστημα η μόνη αλήθεια είναι δεκάδες νεκροί στο Παρίσι, το βομβαρδισμένο νοσοκομείο στη Συρία από ρωσικά και γαλλικά μαχητικά, οι βόμβες σε συριακές περιοχές, ο θάνατος δεκάδων αμάχων στη Συρία, χιλιάδες άνθρωποι πνιγμένοι και άλλοι αποκλεισμένοι σε συνοριακές γραμμές. Η μόνη πικρή αλήθεια της διαχείρισης. Μια αλήθεια που μένει να λησμονήσει η Δύση όταν θα χρειαστεί να διαχειριστεί το επόμενο σοκ επιστρατεύοντας τις πρακτικές της θανατοπολιτικής εκκενωμένες από το πρότερο νόημά τους, αφού πρώτα μηδενίσει το ρολόι. Μια αλήθεια της λήθης. Μια πραγματική λήθη που φλερτάρει με τα πεπερασμένα όρια της αλήθειας. Μια δικτατορία της υπερ-πραγματικότητας.

Το βίντεο που κυκλοφόρησε πριν από κάποιες μέρες, έδειχνε ένα σχολείο στη Συρία την ώρα του μαθήματος της Ιστορίας. Ο δάσκαλος μιλούσε για την ιστορική δημιουργία, διατυπώνοντας με αυθεντικό τρόπο πως και εκείνοι με τη σειρά τους γράφουν ιστορία. Την ίδια στιγμή μια βόμβα λίγες δεκάδες μέτρα πιο κει από τα δυτικόφερτα βομβαρδιστικά υπενθύμισε με τον πιο βίαιο

τρόπο κάτι που ίσως ήξεραν: ότι για κάποιους η ιστορική δημιουργία αρχίζει και τελειώνει με τη διαχείριση του σοκ. Μια τόσο πραγματική συνθήκη που ποτέ δεν κρύφτηκε.

1. Άμπου Νταούντ νούμερο 4607 και ατ Τιρμιδί νούμερο 2676

Ο Στρατολογημένος Κύριος Τσίπρας

Μπάμπης Βλάχος*

Πέρασαν κιόλας πολλοί μήνες που παρακολουθούμε απλώς –αυτό είναι το επίτευγμα του δυτικού ψηφοφόρου: να είναι αποφασιστικά απών– τα «δράματα» και την πολιτική «προσαρμογή» ενός σαραντάχρονου τυχοδιώκτη τέως ιεραπόστολου με τη νόμιμη, δεν λέμε, παρέα του. Και η οποία… αντιπροσωπεύει υποτίθεται, και μάλιστα σε κρίσιμες στιγμές, την ελληνική κοινωνία. Αυτό είναι και το σοβαρότερο πρόβλημα των σύγχρονων κοινωνιών: το τι εστί κράτος, το πολίτευμα – η υποτιθέμενη δημοκρατία. Δεν το λέμε γιατί αμφισβητείται το αποτέλεσμα (και η στο όριο του γελοίου «δημοκρατικότητα» τέτοιου είδους) εκλογών, ιδίως όταν από καραμπόλα προκύπτει εκείνο το ιστορικά γενναίο 61,3%. Αλλά το να εργαλειοποιείς στο όνομα του «λαού», έναν κατά κοινή ομολογία προκάτ αλλά και βαθιά αντιλαϊκό π λ έ ο ν θεσμό του τωρινού κυρίαρχου πολιτισμού, μόνο μια «Κυβερνώσα (και απαίδευτη) …αριστερά» μπορούσε αδιαμαρτύρητα να το πετύχει.

Δύο παρατηρήσεις λοιπόν, θα βγαίνουν κι άλλα ντοκουμέντα όσο περνά ο καιρός, σχετικές με το **ΝΤΟΚΙΜΑΝΤΕΡ του ARTE** για τις περιβόητες διαπραγματεύσεις του πρώτου επταμήνου του 2015 που προηγήθηκαν.

Κατ’ αρχήν, επιβεβαιώνεται ότι Ο ΤΡΟΜΟΣ του Grexit –τώρα την επικαιρότητα θα ρυθμίζει ο ριζικά άμεσος, αυτός των τζιχαντιστών–, παρά τα λεγόμενα δεξιά κι αριστερά, δεν ξέρουμε ή μάλλον δεν θα μάθουμε ακριβώς ποτέ σε ποιον υπήρξε καθοριστικότερος. Στους «δανειστές» ή στην ελληνική κυβέρνηση; Η οποία σίγουρα τον διαπραγματεύτηκε λάθος και που σίγουρα κάποιος εντέλει εκβιάστηκε, πανικοβλήθηκε και άρχισε τα χάπια (αν και, εκτός απ’ την προσωπική του ατζέντα –οι ξένοι έτσι λειτουργούν, στην επιβάλλουν– υπάρχει κι ο γεωπολιτικός παράγοντας, συχνά φοβερότερος του οικονομικού), αλλαξοπίστησε και έστριψε τελείως το τιμόνι την πλέον ακατάλληλη αλλά κρίσιμη στιγμή… Ή μάλλον, όπως είπε τις προάλλες κι ο κύριος Γιούνκερ, «Και έτσι, καταλήξαμε σε μια συμφωνία Φόβου».

Και κυρίως δίχως ν’ ανοίξει ρουθούνι. Ερήμην πάλι των αποκαμωμένων θεατών/ψηφοφόρων. Τα αναμενόμενα δηλαδή. Ιδίως από μια Αριστερά που μόνο στα λόγια ήταν πάντοτε, μιας και κουβαλά τη θεσμισμένη (sic) μεταπολιτευτική έως «κοριτσίστικη» εν προκειμένω προϋπηρεσία της. Και που, δίνοντας τη μάχη να κερδίσει και να κρατηθεί στην Εξουσία, ξεπερνά καθημερινά κάθε προηγούμενη γελοιότητα, κάθε προσωπικό ήθος, κάθε πίστη, «συνείδηση» ή δόγμα του παρελθόντος, κάθε χρήσιμη έστω στο καθεστώς αριστεροσύνη – γιατί εκπαιδεύεται ραγδαία και αποφασιστικά στο αντίθετό της. «Σκέφτεται» ούτως ειπείν μόνο με πιθηκισμούς, και όρους ανήμπορης έστω, κυριαρχίας πάντως. Τα αναμενόμενα, είπαμε. Κι από την άλλη, εξ ενός πληθυσμού εργαλειακά εθισμένου στην πονηρία της δουλοσύνης και την παραλυσία, στα περασμένα μεγαλεία της «βολής»/ Κατανάλωσης.

Ο αθυρόστομος κύριος Γιούνκερ, λοιπόν. Ο χαρούμενος –δήθεν φιλέλληνας– είρων, που και οι δυο υπογραμμίσεις μας επ’ ευκαιρία του Ντοκιμαντέρ αυτόν αφορούν.

Η 1η: «…Πιστεύω, ναι μεν ότι όσοι απαρτίζουν τον Σύριζα δεν είναι διαπλεκόμενοι, (*μην το λες*) αλλά φυσικά ούτε και… επαναστάτες» με δόση χιούμορ όσο να ’ναι. θα γίνουν οσονούπω, δηλαδή. Αν και, εκ των υστέρων καλά τα λέει. Μια και επί

μήνες, μετρούσε κι αυτός αν η διαπραγματευόμενη «τρέλα» είχε όντως αντίκρισμα. Ή απλώς κρατιόταν με νύχια και με δόντια από την ανακαίνιση της εξουσίας –βασανιστική για ορισμένους εκ των φρέσκων αμοραλιστών του επαγγέλματος–, την ανανέωση του ξεχαρβαλωμένου κι ανυπόληπτου πολιτικού – υπαλληλικού προσωπικού της χώρας. Άξιος και ήδη σκληρά δουλεμένος ο φρέσκος μισθός.

Και βέβαια, για να σφραγίσει, πως άλλο τα δήθεν πειράματα κι οι δήθεν αντιστάσεις –σε κυβερνητικό επίπεδο–, το θράσος και η μεγάλη τόλμη που σίγουρα κάποιοι ούτε την είχαν ποτέ ούτε την έχουν, και άλλο τα μαθήματα υποχρεωτικής εκπαίδευσης. Για όλον τον κόσμο.

Κι η 2η: (Σχετικά με το δημοψήφισμα) «…Περισσότερη εντύπωση μου έκανε το 40% που ψήφισε “ΝΑΙ”. Μόνο ένας σοφός λαός θα έλεγε “ΝΑΙ” σε ένα πρόγραμμα-σφαγή.» (!) Ουδέν σχόλιο (Ή, έστω, παραπέμπω σ’ ένα κείμενο του Αυγούστου). Άλλωστε, στην ατομοκεντρική Ευρώπη (και όχι μόνο) όλοι γνωρίζουμε ότι ούτε σοφός λαός υπάρχει, ούτε πληθυσμός με… ανατρεπτικές βλέψεις και επιδόσεις – ο παρών «πολιτισμός» καλά κρατεί. Σχεδόν δεν έχει αντίπαλο.

Όταν λέμε λοιπόν ότι ο κύριος Τσίπρας, λίγο προ του δημοψηφίσματος και μέχρι σήμερα, είναι και λειτουργεί ως στρατολογημένος, αυτός και ο πανταχού επιτηρητής του Παππάς, ας μην νομίσουν μερικοί ότι έχουμε τίποτα απόρρητες πληροφορίες, δεν μας χρειάζονται. Ούτε ότι εννοούμε τίποτα πρακτόρικο ή συνωμοσιολογικό. Εννοούμε κάτι χειρότερο. Ότι η υπηρεσιακή στρατολόγηση –αν χρειάζονται κι άλλοι πλην του γνωστού διδύμου, σίγουρα υπάρχουν διαθέσιμοι–, εκτός από τους Αμερικανούς που έσπρωξαν και πόνταραν για να βγει αυτή η κυβέρνηση και τους οποίους συμβουλεύονται ανελλιπώς, σφραγίστηκε επιτέλους κι από την ευρωπαϊκή Σοσιαλδημοκρατία. Τον δεύτερο δηλαδή μεγάλο συνέταιρο στη μαφιόζικη φαμίλια της ευρωζώνης. Οπότε κι ο Ολάντ, με πολλές και δελεαστικές νέες μπίζνες (με προϋπηρεσία ήδη στην Υποσαχάρια και γενικότερα στη

μετα-Λιβύη Αφρική), προτού αναβαθμιστεί λόγω της 13ης του Νοέμβρη σε σοσιαλιστή Μπους, ήρθε στην Αθήνα όχι μόνο ως Επιτηρητής, αλλά κυρίως ως μεγαλοστέλεχος της χρόνιας, της «ξεχασμένης» αν και πάγιας Αποικιοκρατίας. Αυτής που βέβαια πάνω απ' όλα θεμελίωσε και θεμελιώνει την Ευρώπη και την ευρωζώνη.

Κι ας φαντασιώνονται ορισμένοι τον πάλαι ποτέ Διαφωτισμό. Ευρωπαϊκή ανακάλυψη κι αυτός, χρήσης όμως τουλάχιστον περιθωριακής ήδη απ' τον 20ό αιώνα, και στην εξέλιξη των πραγμάτων (τη γέννηση του Ολοκληρωτισμού, τον οικονομικό ολοκληρωτισμό των ημερών μας), στα «σημαντικά» δηλαδή (τις μπίζνες και την αντι-γερμανική Ισχύ εν προκειμένω), ακίνδυνη και προσχηματική. Και πλέον, στο περιθώριο της Ιστορίας μαζί με τα τέως «κράτη πρόνοιας» αναγκαστικά (λόγω Κρίσεως, λόγω αναδιανομής του υπερσυσσωρευμένου, παγκόσμιου πλούτου στους ολίγους των ολίγων και τη μετατόπιση στην Ασία). Και που μόνο νοσταλγικά επιβάλλεται να καταναλώνεται –κάθε 13η του Νοέμβρη;– μαζί με τις τέως αξίες-ορόσημα. Και τουλάχιστον ευτυχώς, μαζί με την κατακτημένη διαφορετικότητα, τη ζηλευτή, στη γνωστή ζωντάνια των ευρωπαϊκών μεγαλουπόλεων. Γιατί οπωσδήποτε, άλλο Ράκα και άλλο Παρίσι. Αλλά βέβαια, από την άλλη, άλλο να ζεις στο Πέραμα και άλλο στην Εκάλη.

Πέντε χιλιάδες νέοι κάτω των 20, γεννημένοι και μεγαλωμένοι στις φτωχές ευρωπαϊκές συνοικίες των μεταναστών, αναχωρούν κάθε χρόνο μόνο από τη Γαλλία για το Ισλαμικό Κράτος, και εξ αυτών το 40% προέρχεται από χριστιανικές οικογένειες. Το πρόβλημα προφανώς δεν είναι και τόσο εισαγόμενο, αλλά από πολλές απόψεις ευρωπαϊκό. Παρά την πρωτοκαθεδρία, και εδώ, της παγκοσμιοποιημένης Αμερικής.

*

Ο ελληνικός λαός, λοιπόν, «Ευρώπη» ψήφισε. Όχι ακριβώς Ευρώπη (αυτό δεν ψηφίζεται), αλλά ευρωζώνη. Αυτό βλέπει ως μέλλον. Δηλαδή, το εντελώς πρόσφατο παρελθόν του. Ακόμη κι όταν

αγριεύει προς στιγμήν ή «τρελαίνεται» με τα Αφεντικά, ουρλιάζοντας «ΟΧΙ». Κι οπότε χρειάζεται ένας Νέος Σύριζα για να τον κάνει καλά – κατά αγαστή παραγγελία.

Άλλωστε, κανείς δεν ξέρει τι αποκρύβει ένας «λαός» στο ασυνείδητό του, τις απ' τα κάτω διεργασίες. Ή και αν απλώς εκφράζεται με ατελείωτα ψέματα όπως οι κυβερνώντες του. Μια και περί ταυτότητας (ή Συνειδήσεως) ούτε λόγος. Βγαίνει στη φόρα όποτε το θυμάται. Συχνά για λόγους εθνικούς, συχνότερα για λόγους ατομιστικούς, τουτέστιν κάποιου ομαδικού Συμφέροντος ή ταξικού – που του επιτρέπει αυτή την προσωρινή αύρα ελευθερίας. Κι από την άλλη, αυτό το προφανές συμφέρον και το Ασυνείδητο είναι που εκμεταλλεύονται οι επαγγελματίες κι οι ερασιτέχνες πολιτικοί για να ασκήσουν τη διαχωρισμένη δραστηριότητά τους. Αυτό υποτίθεται υπολογίζουν, αυτό φοβούνται. Κι έχει πλάκα να βλέπεις έναν πρώην αριστερό να μιλά νυχθημερόν για επενδύσεις και ανάπτυξη, την αλφαβήτα δηλαδή του καπιταλισμού, έστω ως ο νέος CEO του μεγαλύτερου –πλην πτωχευμένου– επιχειρηματικού ομίλου της χώρας. Ποτέ άλλοτε μια κυβέρνηση (διαρκούσης της κρίσης εννοείται), όπως παραδέχονται ήδη όλοι οι διεθνείς παράγοντες, δεν ήταν τόσο συνεργάσιμη με τους «δανειστές», τους τραπεζίτες και τα αρπακτικά των Βρυξελλών, του Βερολίνου, του Λευκού Οίκου και της ευρωζώνης. Ιδίως αφότου αφελλήνισε (από τους μετόχους και τους φορολογούμενους) τις τράπεζες, παραδίδοντάς τες («ανακεφαλαιοποίηση») στα «επιθετικά» hedge funds –μεγάλε Δραγασάκη, Τσίπρα, Παππά και Τσακαλώτο–, και που μετά το πλιάτσικο θα «αναλάβουν» επιπλέον (επί το αριστερότερον), τις μισές ελληνικές επιχειρήσεις και τα μισά πρώτης κατοικίας δάνεια.

Μόνο που στη χώρα μας –πέραν και της, συγκρουόμενης με τα νέα ήθη, παράδοσης του κρατισμού, απαραίτητη καπιταλιστικά– φαίνεται υπήρξε, και συνεχίζει να σέρνεται μία μεγάλη παρεξήγηση περί Αριστεράς. Δεν εννοούμε αυτό το μόνιμο απόθεμα στο σκοτεινό φαντασιακό. Αλλά τη θεσμισμένη της ανωμαλία. Σίγουρα τα think tanks της Παγκοσμιοποίησης τρίβουν τα χέρια

τους με τον Τσίπρα και την παρέα του – επιβεβαιώθηκαν. Έστω και διότι, μπορεί οι δύσκολοι καιροί και το καψώνι της κρίσης να ξαναέφεραν στην επιφάνεια τα βασικά ερωτήματα της ύπαρξης για τους πολλούς, όμως όλες σχεδόν οι απαντήσεις μέχρι τώρα όφειλαν και ανέδειξαν τη μούχλα του Παρελθόντος. Εκτός από την παλαιά, τη χρόνια αντίθεση Αριστεράς-Δεξιάς, που λόγω και μέσω Σύριζα, φαίνεται να ξεπερνιέται πλέον οριστικά (αυτό είναι το καινούριο) για τον νεοΈλληνα ψηφοφόρο. Επ' ευκαιρία δε, διαδόθηκε και ως… παγκοσμίου επιπέδου μάθημα στη Δύση (το χαιρέτισαν ήδη οι Ισραηλινοί ομόλογοι, οι Γάλλοι κι οι Αμερικανοί συνδαιτημόνες, ακόμη και ο… Ντάισελμπλουμ). Γιατί επιπλέον εδώ, εξουδετερώθηκε επιτέλους και η μυθολογία του ματωμένου Εμφυλίου. Πέρασε –και μην την είδατε– στο κράτος. Μόνο κάποιοι αναρχικοί (sic) φαίνεται να την επικαλούνται πλέον και κάτι διανοούμενοι/καλλιτέχνες. Παρά το σταλινικό (και εν συνεχεία πασοκικό) υπόβαθρο του νεοΈλληνα.

Και παρότι για κάτι λίγες μέρες στην πλατεία Συντάγματος και τις άλλες πλατείες το 2011 φύσηξε ένας κάποιος φρέσκος αέρας. Που σύντομα ξαναέγινε αδιαπέραστο νέφος, αέρας παραλυσίας, με τα επιπλέον δακρυγόνα και χημικά. Αλλά όταν πια δεν υπάρχει πάθος, δεν υπάρχει και λόγος για μάθος. Κατακάθεται η ψυχική αδυναμία κι η αποδοχή.

*

Διότι, βέβαια, αριστερό δεν είναι να ζητάς το κούρεμα ή την απομείωση του κρατικού χρέους και την ανάπτυξη. Παρά την απόγνωση των μνημονίων. Πρόκειται για την αλφαβήτα του –πληγωμένου ή όχι– καπιταλισμού. Τα άκρως απαραίτητα. (Όπως «απαραίτητα», απ' την άλλη, είναι και τα κέρδη της Γερμανίας. Και τα μέχρι τώρα πάντα κέρδη, στο πείραμα της Ελλάδας, μιας εξαιρετικά ολιγάριθμης παγκοσμιοποιημένης ολιγαρχίας). Δεν είναι καν αριστερό να προτιμάς απλώς το εθνικό σου νόμισμα που φαίνεται θα στο φορέσουν κι αυτό οι «Ευρωπαίοι», όταν και με τους όρους που θέλουν.

Κάπως «αριστερό» όμως θα ήταν, ή έστω λιγότερο «κοριτσίστικο»,

να αναδείξεις την κρίσιμη στιγμή τους εκβιασμούς της Αμερικής, παρότι αυτοί σε έβγαλαν στο κλαρί, δηλαδή κυβέρνηση – τους το χρωστάς. Κι ακόμη περισσότερο, τους εκβιασμούς των μεγάλων ευρωπαϊκών και όχι μόνο εταιρειών, φερ' ειπείν της Siemens. (Όπως καταγράφηκε επί Κωνσταντοπούλου στις επιτροπές της Βουλής, μαρτυρία Βαλυράκη.) «…Κάντε του κεφαλιού σας, αλλά από αύριο το πρωί δεν θα 'χετε φανάρια στο κυκλοφοριακό, εντατικές στα νοσοκομεία, τηλεπικοινωνίες και αεροδρόμιο…», «θα σας σπρώξουμε πιο κάτω κι απ' την Αφρική – δεν θα υπάρχει χώρα…». Ναι αλλά, του κεφαλιού τους δεν κάνουν ποτέ οι κυβερνήσεις. Ούτε τα κράτη. Μόνο το σθένος των «απ' τα κάτω» τα κάνει αυτά – συνήθως δίχως εκ των προτέρων όραμα. Και που τίποτα τέτοιο δεν συζητιέται. Οπότε και, χωρίς καμία ριζική αλλαγή στην οικονομία και το πολίτευμα, ούτε καν ως διαχειριστής δεν προκόβεις. Απλός υπάλληλος.

Φαίνεται ο νεοΈλληνας έχει πάψει για άλλη μια φορά να πιστεύει στον εαυτό του. Δεν αξιώνει πλέον κανένα νέο πάθος, πολλώ δε μάλλον μάθος. Το πολύ-πολύ αυτό που περιορίζεται στη σκληρή επιβίωση και το χρήμα. Στο μεταξύ η αριστερά, με ή χωρίς εισαγωγικά, θα συνεχίζει να εξουδετερώνει τον ψυχισμό μιας «αντικρατικής»/ δήθεν αντιδυτικής πλειοψηφίας. Ώστε η ντόπια αυτή –προπατορική;– αμαρτία να πάψει επιτέλους να υφίσταται. Λες και… έτσι θα περισωθεί η ζωή, ή ο σύγχρονος κόσμος από την καταστροφή που φέρει μέσα του.

Κι ενώ τα νέα μέτρα λόγω τζιχαντιστών θα αλλάξουν και πάλι το ευρωπαϊκό τοπίο (προς όφελος, και πάλι, του επιχειρούμενου οικονομικού ολοκληρωτισμού), σίγουρα είναι παράδοξο να έχεις στον Νότο τόσους φοβισμένους ανέργους, ιδιαίτερα νέους. Και η αποσταθεροποίηση να μην είναι προ των πυλών. Άλλοτε αδιανόητο.

* *Συγγραφέας, μεταξύ άλλων, των πρόσφατων «Η γοητεία του καπιταλισμού ή Περί κρίσεως» (εκδ. Futura, 2011), «Ο ψηφοφόρος της "Χρυσής Αυγής"» (εκδ. Υπερσιβηρικός, 2013)*

Περί Εξαρχείων ο λόγος

Νίκος Κατσιαούνης

Τελικά ποιος φταίει για την κατάσταση σήμερα στα Εξάρχεια;

Μήπως φταίνε οι ατάλαντοι δημοσιογραφίσκοι φυλλάδων και σοβαροφανών εφημερίδων που λιβελογραφούν ανοήτως εναντίον των Εξαρχείων; Μήπως φταίνε οι φαντασμένοι συγγραφείς της λογοτεχνικής μπουρδολογίας που από τους λόφους του Κολωνακίου βλέπουν, ως άλλοι λεγεωνάριοι του ’44, να τους απειλεί η οργή των άξεστων επαναστατών; Μήπως φταίνε οι επηρμένοι φορείς της εξουσίας που δεν μπορούν να απολαύσουν το μυρωδικό τους τσάϊ και το ταρτάρ σολομού με μους μελιτζάνας στα Εξάρχεια, προσπαθώντας να μην ξεχάσουν ότι υπήρξαν κάποτε οργισμένα νιάτα απέναντι στην κρατική καταπίεση και κατά βάθος λαϊκά παιδιά προλεταριακής ιδιοσυγκρασίας που η άτιμη η ζωή τούς έριξε σε υπουργικούς θώκους; Μήπως φταίνε οι επαναστάτες του πετροπολέμου κάθε Παρασκευή και Σάββατο βράδυ, εκεί που η επανάσταση εξαντλείται στις πέτρες, στους καμένους κάδους και στις μπύρες μέσα στην πλατεία και στα πεζοδρομημένα στενά της αντιεμπορευματοποιημένης (εκτός από μπύρα Άμστελ, τσιγάρα Μάλμπορο, και τα τζιν Λιβάις φυσικά) και εναλλακτικά βαπτιζόμενης νυχτερινής ζωής;

Μήπως φταίει η απολιτικοποίηση και η ανωριμότητα των κινηματικών φορέων και ατόμων που στο όνομα της διαρκούς εξέγερσης εναντίων όλων (το μόνο που αφήνουν είναι η σιγουριά για τον εαυτό τους) κάνουν τα στραβά μάτια, θέλοντας να έχουν και οι ίδιοι τις δικές τους στρατιές των, κατά Λένιν, χρήσιμων ηλιθίων για την έφοδο στα ανάκτορα τη μεγάλη νύχτα, αλλά και την εξυπηρέτηση των ιδιοτελών τους βλέψεων που την καλύπτουν με επαναστατική φρασεολογία. Μήπως φταίνε τα καλέσματα των ιδεαλιστών μηδενιστών που νομίζουν ότι ο κόσμος είναι ένα

κόμικ με καλούς και κακούς και οι ίδιοι οι σούπερ ήρωες που θα τον σώσουν και θα επιβάλουν δια της βίας την ελευθερία (!); Μήπως φταίνε τα καλέσματα για το μπογιάτισμα, σε χρώμα της αρεσκείας μας, του Δεκέμβρη, που από μήνας μιας εξέγερσης κατήντησε η μίζερη πεζοπορία των πολιτικών γκρουπούσκουλων;

Η ζωή εν μύθοις επενεργεί στην ανθρώπινη ιδιοσυγκρασία δίνοντας νόημα και ένα μαντήλι για τα δάκρυα των παροντικών και μελλοντικών ματαιώσεων και ονειρώξεων, ατομικών και συλλογικών. Τα Εξάρχεια, τουλάχιστον από τη μεταπολίτευση και πέρα, ήταν πάντα ένας χώρος που είτε έβραζε από ζωή είτε έβραζε στο ζουμί του. Επαναστάτες, ποιητές, διανοούμενοι, καλλιτέχνες, φρικιά, νεοχίπηδες, πάνκηδες, ροκάδες, μεταλάδες, τρανσάδες, πρεζάκια, λογοτέχνες, τρομοκράτες, εκδότες, σκηνοθέτες, λαϊκοί, σκυλάδες, όλοι έχουν μια ιστορία να διηγηθούν για τα Εξάρχεια στην παρέα τους και πριν πέσουν το βράδυ για ύπνο.

Ένας από τους διανοούμενους, τουλάχιστον αυτούς που ήξεραν τι έγραφαν, σημείωσε κάπου στα τέλη του 1980 ότι «η πλατεία Εξαρχείων έγινε η προέκταση της πλατείας Κολωνακίου». Τι να εννοούσε άραγε; Γιατί αυτή η ταύτιση ειδικά για μια περίοδο των Εξαρχείων που καλύπτεται από την πραγματικότητα του μύθου της δημιουργικής αναζήτησης, του δημιουργικού αναστοχασμού και του ανατρεπτικού πράττειν, που κατέληξε στην καταναλωτική μανία τόσο των εμπορευμάτων όσο και των σημασιών που συγκροτούσαν άτομα και κοινωνία, πλατεία και πλατειακούς.

Τα Εξάρχεια έχουν γίνει το άλλοθι της εξουσίας για την επιβολή της ασφάλειας και για την αναζήτηση του εσωτερικού εχθρού, το άλλοθι των νοικοκυραίων για να έχουν να βρίζουν επειδή η νιότη τούς έταξε πως θα γινόταν άλλοι, και το άλλοθι των επαναστατημένων για κοινωνική απεύθυνση και μητρική φωλιά. Για την εξουσία είναι το γαλατικό χωριό που πρέπει να εξαφανιστεί ενώ για τους «μύστες» της εξεγερσιακής μανιοκατάθλιψης ο χώρος που οι ίδιοι και άλλος κανείς δεν πρέπει να έχει τον λόγο μιας και «το δίκιο το έχουν οι εξεγερμένοι κι όχι οι ρουφιάνοι και οι προσκυνημένοι». Μόνο που μπορεί να προσκυνάμε εύκολα τα

ομοιώματα και τις φαντασιώσεις μπροστά από τον καθρέφτη μας. Ειδικά όταν φεύγουμε από την καταπίεση της οικογενειακής θαλπωρής ή άμα τη επιστροφή από τη μισθωτή εργασία, όπου εκεί θα πρέπει να είμαστε τύπος και υπογραμμός.

Τι θα γίνει τελικά με τα Εξάρχεια; Πολλοί αναρωτιούνται τις τελευταίες ημέρες, είτε για λόγους αγωνίας είτε για λόγους διατεταγμένης υπηρεσίας. Μόνο που αυτή η συζήτηση κρατάει καλά εδώ και 40 χρόνια και τα ερωτήματα παραμένουν στη ρητορική τους διάσταση. Αυτό που προς το παρόν μπορεί να γίνει είναι τα Εξάρχεια να εξακολουθήσουν να αποτελούν το μητροπολιτικό χωνευτήρι των κάθε λογής επιλογών (εξουσιαστικών και μη) και η κολυμπήθρα του Σιλωάμ της δημιουργικότητας και της βλακείας. Εξάλλου, ποιος να αναρωτηθεί και να πράξει σοβαρά σε μια περίοδο που η κρίση έχει απογυμνώσει τα πάντα φτάνοντας έως και τα βάθη της ύπαρξης;

Ας το παίξουμε και εμείς κουλτουριάρηδες ποιητές της πλατείας Εξαρχείων και ας κλείσουμε το κείμενο δαύτο, όχι με μια πρόταση (εξάλλου οι συνταγογράφοι της κοινωνικής εξέγερσης μάς έχουν πνίξει το τελευταίο διάστημα) αλλά με ένα ποίημα:

Ο πόλεμος δεν μου πήρε τίποτα
Έχασα τη ζωή μου εν ειρήνη
Αλλάζοντας καταφύγια
Έμαθα τον αποχαιρετισμό σ’ όλες τις γλώσσες

Ξέρω
Τη λευτεριά δεν την κερδίζεις φεύγοντας
Ούτε γυρίζοντας τον διακόπτη σβήνοντας το μυαλό
Τα δάση που κρυβόμαστε αύριο θα πιάσουνε φωτιά
Και μεις θα βγούμε κλαίγοντας έξω από τούτες τις σελίδες
Όσοι θα ζήσουν θα ζήσουν έξω από τις σπηλιές

Υ.Γ.: Το ποίημα είναι του Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου

«Killing Noe Murder» Η μάχαιρα του Αώδ ή Περί υπεράσπισης της τυραννοκτονίας

Ανδρέας Κοφινάκης

«καὶ ἐξανέστη ἀπὸ τοῦ θρόνου Ἐγλὼμ ἐγγὺς αὐτοῦ καὶ ἐγένετο ἅμα τῷ ἀναστῆναι αὐτὸν καὶ ἐξέτεινεν Ἀὼδ τὴν χεῖρα τὴν ἀριστερὰν αὐτοῦ καὶ ἔλαβε τὴν μάχαιραν ἐπάνωθεν τοῦ μηροῦ αὐτοῦ τοῦ δεξιοῦ καὶ ἐνέπηξεν αὐτὴν ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτοῦ»

(Κριταί, Κεφ. 3,21)

Ο Εδουάρδος Σέξμπυ υπήρξε ένας από τους ριζοσπάστες «Άγιους» του Όλιβερ Κρόμγουελ. Δηλαδή τους άνδρες εκείνους, καλβινιστές στο δόγμα, που αποτέλεσαν την κινητήρια δύναμη του Αγλλικού Εμφυλίου Πολέμου (1642-1651) εκφράζοντας ριζοσπαστικά πολιτικά αιτήματα διακυβέρνησης. Σύντομα ο διχασμός του Νέου Πρότυπου Στρατού μετά και τη δημόσια αντιπαράθεση στο αββαείο του Πάτνευ το 1647 και τη στροφή του Κρόμγουελ σε πιο συντηρητικές θέσεις, οδήγησε έναν αριθμό ριζοσπαστών πρώην «Αγίων» στην αντιπολίτευση και προοδευτικά στην παρανομία.

Ο Σέξμπυ, εξέχουσα φιγούρα των Αγκιτατόρων και φίλα προσκείμενος στους Ισοπεδωτές του Λονδίνου, υπήρξε ένας από τους λίγους Άγγλους καλβινιστές που είχε μεταφέρει κατά το παρελθόν την πολιτική του δράση στην ηπειρωτική ευρώπη και συγκεκριμένα στη Γαλλία. Απαντώντας στο διεθνιστικό κάλεσμα της επανάστασης συμμετείχε ενεργά στις ουγενοτικές γαλλικές κοινότητες, μεταφράζοντας παράλληλα στη γαλλική γλώσσα ορισμένα από τα θεμελιώδη αγγλικά δημοκρατικά μανιφέστα, όπως

το «Third Agreement of the People». Τον Αύγουστο του 1653 μετά από την ουγενοτική ήττα επέστρεψε στην Αγγλία και επιχείρησε αποτυχώς να πείσει τον Κρόμγουελ ν' αποστείλει στρατιωτική βοήθεια στους Ουγενότους της Λα Ροσέλ. Μετά την ανακήρυξη του τελευταίου σε Λόρδο Προστάτη της Κοινοπολιτείας το Δεκέμβριο του 1653 στράφηκε ανοιχτά εναντίον του, συμμετέχοντας σε μια σειρά από αποτυχημένες συνωμοτικές ενέργειες που στόχευαν στην ανατροπή ή ακόμα και τη δολοφονία του. Για τη δράση του αυτή επικηρύχθηκε, αλλά κατόρθωσε να διαφύγει στην ηπειρωτική Ευρώπη απ' όπου επιχείρησε να συνενώσει ετερόκλητους αντιπάλους του Κρόμγουελ φλερτάροντας ακόμα και με τη συντηρητική προοπτική της παλινόρθωσης του Καρόλου Β΄ σε μία νέα συνταγματικά εκλεγμένη μοναρχία.

Το 1655 συμμετείχε στη σύνθεση του περιβόητου «The Humble Petition of Several Colonels of the Army» στο οποίο εξαγγελλόταν η επιτακτική ανάγκη για τη στρατιωτική ανατροπή του «τυράννου» Κρόμγουελ, ώστε να αποκατασταθούν τα ελεύθερα κοινοβουλευτικά και φυσικά δικαιώματα των Άγγλων πολιτών. Η σύλληψη και η θανατική καταδίκη του συνωμότη συντρόφου του Μάϊλς Σίντερκομπ, έπειτα από τη νέα αποτυχημένη απόπειρα δολοφονίας του Κρόμγουελ στις αρχές του 1657, οδήγησαν τον Σέξμπυ στη συγγραφή του περίφημου πολιτικού μανιφέστου «Killing Noe Murder». Τυπώθηκε στις Κάτω Χώρες και διανεμήθηκε παράνομα στο Λονδίνο πιθανότατα τον Μάϊο του 1657, προκαλώντας τέτοια αίσθηση ώστε να χαρακτηριστεί ως το *πιο επικίνδυνο φυλλάδιο που είχε τυπωθεί τις μέρες εκείνες*.

Η εισαγωγή του μανιφέστου παίρνει τη μορφή διπλής επιστολής. Στην πρώτη, που κυκλοφόρησε και αυτοτελής, ο Σέξμπυ απευθύνεται στον Κρόμγουελ με έντονα ειρωνική διάθεση. Ανακοινώνει στην «*αυτού μεγαλειότητα Κρόμγουελ*», πως ο στόχος του φυλλαδίου δεν είναι άλλος από την επίσπευση της διαδικασίας που θα οδηγήσει στη δολοφονία του, έτσι ώστε με το θάνατο του να εκπληρώσει όλα εκείνα που αθέτησε στη ζωή: «*μόνο τότε θα γίνεις πραγματικός μεταρρυθμιστής…η θρησκεία θ' αποκατασταθεί, η ελευθερία θα εδραιωθεί και τα κοινοβούλια θ'*

αποκτήσουν τα προνόμια για τα οποία έχουν πολεμήσει..».

Η δεύτερη επιστολή απευθύνεται στους αξιωματικούς και τους στρατιώτες του Νέου Πρότυπου Στρατού, σε εκείνους τους παλιούς του συντρόφους που μαζί είχαν ανατρέψει τη βασιλεία. Το ύφος γίνεται πιο επιθετικό με στόχο την αφύπνιση τους, κατηγορώντας τους για αδράνεια και παρέκκλιση από τον σκοπό για τον οποίον δημιουργήθηκαν και στον οποίο ορκίστηκαν πίστη: «***Γιατί εσείς που ήσασταν οι πρωτεργάτες της ελευθερίας μας και γι' αυτό δημιουργηθήκατε, μήπως δεν είστε τώρα τα όργανα της σκλαβιάς μας; …σκεφτείτε τι ορκιστήκατε και τι πράττετε…όχι οι προστάτες της {ελευθερίας} αλλά οι δυνάστες της! Όχι οι στρατιώτες της, αλλά τα όργανα ενός τυράννου!…τούτο πράττετε και τούτο είστε...***». Ολοκληρώνοντας τούς προειδοποιεί, πως παραβλέποντας τα λόγια του θα αποκαλύψουν τη δειλία και την αχρειότητα τους. Η υπογραφή του στο τέλος της δεύτερης επιστολής αποτελεί μία σαφή πρόκληση -πρόσκληση σε δράση: «*κάποιος που βρισκόταν κάποτε ανάμεσα σας και θα είναι και πάλι, εφόσον τολμήσετε να είστε όπως πριν*».

Το κυρίως σώμα του κειμένου χωρίζεται σε τρία μέρη. Πιστός στην παράδοση του σχολαστικισμού ο Σέξμπυ θέτει ευθύς εξαρχής τα τρία ερωτήματα στα οποία θα κληθεί στη συνέχεια ν' απαντήσει, εξετάζοντας παράλληλα τις όποιες αντιλογίες. Κατ' αρχάς διερωτάται κατά πόσο ο Κρόμγουελ είχε μετατραπεί σε τύραννο και δυνάστη του Αγγλικού λαού με τη μονομερή ανακήρυξή του σε Λόρδο Προστάτη και τη συγκέντρωση στα χέρια του εκτεταμένων εξουσιών. Στη συνέχεια και εφ' όσον δοθεί καταφατική απάντηση στο πρώτο ερώτημα, θα αναρωτηθεί εάν νομιμοποιείται η ενεργητική αντίσταση και η τυραννοκτονία. Τέλος θα αναζητήσει σε τι βαθμό θα ωφελούσε μία τέτοια πράξη την Κοινοπολιτεία και τον αγγλικό λαό.

θέτοντας τα τρία αυτά ερωτήματα ο Σέξμπυ γίνεται μέρος της μεγάλης λουθηρανικής και καλβινιστικής παράδοσης του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα, που διαπραγματεύθηκε τα όρια του πολιτικού καθήκοντος. Τόσο ο Λούθηρος όσο και ο Καλβίνος έμειναν σχεδόν

σε όλη τους τη ζωή αγκιστρωμένοι στο παυλιανό δόγμα της μη αντίστασης, αντανακλώντας τη θεολογική τους αντίληψη που αναγνώριζε την πολιτική τάξη ως έκφραση της θείας πρόνοιας. Η καλβινιστική, όμως, παράδοση ριζοσπαστικοποιώντας σε μεγάλο βαθμό τη σκέψη του Καλβίνου και αξιοποιώντας την όψιμη θέση του περί νόμιμης αντίστασης σε τυραννικά διατάγματα, κατασκεύασε προοδευτικά μία ανατρεπτική θεωρία της επανάστασης που θεμελιωνόταν στη νόμιμη πολιτική βία. Φορέας και εκφραστής ακριβώς αυτής της παράδοσης είναι το «Killing Noe Murder» του Σέξμπυ. Τη δική της ξεχωριστή σημασία για την ιστορία της επαναστατικής αλληλεγγύης αποκτά η παραδοχή του συγγραφέα, πως αφορμή για τη συγγραφή του μανιφέστου υπήρξε η επιθυμία του διατράνωσης των γενναίων και δίκαιων πράξεων αντίστασης του φυλακισμένου Σίντερκομπ.

Στο πρώτο ερώτημα ο Σέξμπυ θα επιχειρήσει να αποδείξει πως ο Κρόμγουελ ανταποκρινόταν και στα δύο είδη τυράννων, όπως ορίζονταν από τη νομική επιστήμη του 17ου αιώνα. Επρόκειτο εν ολίγοις τόσο για *τύραννο εκ σφετερισμού* (*tyrannus sine titulo*), έχοντας αποκτήσει την εξουσία με τη βία και την απάτη, όσο και για *τύραννο στην πράξη* (*tyrannus exercitio*), καθώς ασκούσε καταχρηστικά την εξουσία που του είχε παραχωρηθεί. Υπερασπίζεται μία ισχυρή θεωρία της λαϊκής κυριαρχίας και συναίνεσης, αναγνωρίζοντας ως πηγή της νόμιμης πολιτικής εξουσίας το κοινωνικό συμβόλαιο. Ακόμα δε και στην περίπτωση που η εξουσία εκπορευόταν με θεϊκή εντολή όφειλε, σύμφωνα με τον Σέξμπυ, να λάβει την έγκριση της ανθρώπινης κοινωνίας. Σε αντίθεση μάλιστα με τη θεμελιώδη προτεσταντική αρχή της θείας πρόνοιας, ο Σέξμπυ ακολουθώντας το ριζοσπαστισμό του Σκώτου ουμανιστή Τζορτζ Μπιουκάναν υποστήριξε εμφατικά, πως όταν ο λαός συναινεί και συνάπτει συμβόλαιο για να επιβάλει στον εαυτό του έναν ηγέτη δεν συνεπάγεται την ταυτόχρονη εκχώρηση της αρχικής του κυριαρχίας, αλλά απλά μία πράξη εξουσιοδότησης.



Επομένως, καταλήγει ο Σέξμπυ, κάθε πολιτική εξουσία πηγάζει από το λαό και εκχωρείται προς όφελος του. Επικαλείται έτσι το θετικό δίκαιο και την ιδέα του συμβολαίου για να αποδείξει τον αναπαλλοτρίωτο χαρακτήρα του πρωταρχικού πολιτεύματος. Οποιοσδήποτε, λοιπόν, κατέχει την εξουσία με διαφορετικό τρόπο και τέτοιος είναι ο Κρόμγουελ, πρέπει να θεωρείται παραβάτης και τύραννος. Στο σημείο αυτό είναι εμφανής η επίδραση που είχαν στη σκέψη του Σέξμπυ τα γαλλικά μοναρχομαχικά κείμενα του β΄ μισού του 16ου αιώνα, επιστεγάσματα της επαναστατικής πολιτικής σκέψης των Γάλλων ουγενότων. Μέσα σε αυτά ο Σέξμπυ ανακάλυψε τα ριζοσπαστικά καλβινιστικά επιχειρήματα υπέρ της ενεργητικής πολιτικής αντίστασης και της χρήσης του ιστορικού βάθους ως πολιτικού επιχειρήματος. Δεν είναι τυχαίο πως σε ολόκληρο το «Killing Noe Murder» χρησιμοποιεί παραδείγματα από την αρχαία Ελλάδα και τη Ρώμη για να ενισχύσει τις θέσεις του. Ο Σέξμπυ συμπεραίνει, πως από τη στιγμή που ο Κρόμγουελ δεν εκλέχθηκε στο αξίωμα του Λόρδου Προστάτη παρά αυτοανακηρύχθηκε, δικαιούται να χαρακτηριστεί ως *τύραννος εκ σφετερισμού*. Στη συνέχεια του φυλλαδίου ανακαλώντας την αναγεννησιακή του παιδεία και βασισμένος στα έργα του Αριστοτέλη, του Πλάτωνα, του Τάκιτου αλλά και του Μακιαβέλλι, ο Σέξμπυ θα παρουσιάσει τα δεκατέσσερα εξωτερικά γνωρίσματα ενός *τυράννου στην πράξη*. Επιγραμματικά τα πιο επίκαιρα από αυτά είναι η χρήση παρακυβερνητικών δομών, η φτωχοποίηση του λαού και η χειραγώγηση του, οι διαρκείς πολεμικές συγκρούσεις για τον αποπροσανατολισμό του *popolo* και η χρήση της απάτης στην πολιτική ζωή. Για τον συγγραφέα, λοιπόν, δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο Κρόμγουελ δικαιούται να ονομάζεται και *τύραννος στην πράξη*.

Αφού απέδειξε ότι ο Κρόμγουελ πληροί τα χαρακτηριστικά και των δύο μορφών τυράννου, απαντώντας έτσι καταφατικά στην πρώτη

ερώτηση του μανιφέστου, περνάει στη δεύτερη ερώτηση που άπτεται της νομιμότητας της τυραννοκτονίας. Είναι σε αυτό το κομμάτι του κειμένου που πραγματικά ξεδιπλώνεται ο πολιτικός ριζοσπαστισμός του Σέξμπυ. Κεντρικό ρόλο κατέχει το *φυσικό δίκαιο* και τα δικαιώματα που πηγάζουν από αυτό, έτσι ώστε να θεμελιωθεί η άμεση επαναστατική αμφισβήτηση της τυραννίας. Κατ' αρχάς ο Σέξμπυ αναγνωρίζει ως φυσική ανθρώπινη κατάσταση των πρώτων κοινωνιών εκείνη της ελευθερίας. Επομένως, ο τύραννος και η τυραννία δεν μπορεί παρά ν' αποτελούν παρά φύσει ασθένειες, παθογένειες της κοινοπολιτείας που την καταστρέφουν: «*γιατί δεν υπάρχουν πλέον βασιλιάς και λαός, ή κοινοβούλιο και λαός, αλλά αυτά τα ονόματα μεταλλάσσονται (ή τουλάχιστον η φύση τους) σε αφέντες και υπηρέτες, αφέντες και σκλάβους*». Άρα, ως εχθρός ολόκληρης της κοινωνίας ο τύραννος δεν δικαιούται να προστατεύεται από τους νόμους της, αλλά αντίθετα οφείλει να διώκεται από κάθε μέλος της κοινωνίας ατομικά και από ολόκληρο το λαό συνολικά.

Μέχρι το β΄ μισό του 16^{ου} αιώνα η ενεργητική πολιτική δράση και η νομιμότητα της αντίστασης βασίζονταν είτε στη συνταγματίστικης έμπνευσης και προέλευσης λουθηρανική θεωρία των *κατώτερων αξιωματούχων*, που όμως δεν αναγνώριζε το ατομικό δικαίωμα ενεργητικής αντίστασης, είτε στην καλβινιστική θεωρία των *εφορευτικών αρχών,* που περιόριζε το υποκείμενο σε έναν εξίσου παθητικό ρόλο όσον αφορούσε την πολιτική αντίσταση, είτε τέλος στο *ιδιωτικό δίκαιο* που αναγνώριζε την ατομική αντίσταση στην περίπτωση αυτοάμυνας, λόγω όμως των αναρχικών και ατομικιστικών συνεπαγωγών της ουδέποτε ευνοήθηκε από τους προτεσταντικούς κύκλους. Οι Γάλλοι ουγενότοι μοναρχομάχοι είναι εκείνοι που πρώτοι στην πρώιμη νεότερη περίοδο αναζήτησαν στο φυσικό δίκαιο τα όρια της πολιτικής πρωτοβουλίας του ατόμου. Αντηχώντας τα μοναρχομαχικά κείμενα ο Σέξμπυ αρνείται τη θεμελιώδη προτεσταντική αντίληψη πως ο θεός είχε τοποθετήσει τον άνθρωπο σε μία κατάσταση πολιτικής υποταγής ως θεραπεία για τις αμαρτίες του. Αντίθετα και ως άξιος συνεχιστής της μοναρχομαχικής παράδοσης, υποστηρίζει πως η αρχική και θεμελιώδης κατάσταση του ανθρώπου δεν μπορεί να

είναι άλλη παρά εκείνη της φυσικής ελευθερίας.

Την ίδια στιγμή εμπνευσμένος από τους ριζοσπάστες Άγγλους καλβινιστές, όπως ο Τζων Νοξ, ο Κρίστοφερ Γκούντμαν και ο Τζων Πόνετ απελευθερώνεται από το θεοκρατικό πλαίσιο σκέψης της αυγουστίνειας αντίληψης που μεταχειριζόταν τις πολιτικές εξουσίες ως εντεταλμένες από το θεό και ακριβώς όπως και εκείνοι, βασισμένος στην ιδέα του συμβολαίου και της ελεύθερης συναίνεσης ολόκληρου του λαού για τη συγκρότηση κάθε νόμιμης εξουσίας, νομιμοποιεί πλήρως τις πράξεις πολιτικής βίας από το σύνολο του πολιτικού σώματος, στις περιπτώσεις εκείνες που οι *θεσπισμένοι* -και όχι *τεταγμένοι*– αξιωματούχοι αδυνατούν να εκπληρώσουν τα καθήκοντα του αξιώματος τους παρανομώντας εις βάρος του λαού.

Συνδυάζοντας επομένως τις ποικίλες παραδόσεις πολιτικής ενεργητικής αντίστασης της καλβινιστικής παράδοσης ο Σέξμπυ επιχειρεί να μετασχηματίσει το δικαίωμα της νόμιμης πολιτικής βίας σε δικαίωμα στην τυραννοκονία από κάθε άτομο: *η μάχαιρα του Αώδ είναι η μοναδική θεραπεία για την τυραννία*. Όπως ακριβώς ο Αώδ κλήθηκε να δολοφονήσει τον τύραννο Εγλώμ και να απελευθερώσει την ιουδαϊκή κοινότητα, έτσι κάθε πολίτης αλλά και το σύνολο του λαού, εφόσον χρειαστεί, νομιμοποιείται να γίνει κριτής του τυράννου για την υπεράσπιση της κοινοπολιτείας. Ερμηνεύοντας σωστά τον Ολλανδό νομομαθή Ούγκο Γκρότιους καταλήγει στο συμπέρασμα πως εκείνος που κατέχει την εξουσία με τη βία βρίσκεται σε μία κατάσταση πολέμου με κάθε άνθρωπο. Η σκέψη του Σέξμπυ όμως διέθετε και Καθολικούς προδρόμους, όπως για παράδειγμα τον Ιησουίτη Μαριάνα που αναγνώριζε το έσχατο δικαίωμα της τυραννοκτονίας σε οποιονδήποτε επιθυμούσε να βοηθήσει την κοινοπολιτεία. Ενώ, όμως, η βιβλική ιστορία του Αώδ τονίζει το μηχανιστικό θρησκευτικό καθήκον του τυραννοκτόνου, ο Σέξμπυ επιχειρεί να την απαλλάξει από το θρησκευτικό της πλαίσιο αναφοράς, έτσι ώστε να αναδείξει το πολιτικό δικαίωμα καθενός πολίτη ν' αντισταθεί ενεργά στον ηγέτη που δεν επιδιώκει με κάθε δημόσια πράξη του την ευημερία του λαού. Διασχίζει έτσι την απόσταση

που χωρίζει μία θεοκρατική θεωρία της αντίστασης από μία γνήσια πολιτική θεωρία της επανάστασης, βασισμένης σε μία εκκοσμικευμένη αντίληψη της λαϊκής κυριαρχίας και των πολιτικών δικαιωμάτων και συνάμα απελευθερωμένης από τα θρησκευτικά καθήκοντα. Ακριβώς όπως στον Τζωρτζ Μπιουκάναν ή στον Ιωάννη Αλθούσιο, ως θέμα του Σέξμπυ αναδεικνύεται, πλέον, η πολιτική και όχι η θεολογία.

Στο «Killing Noe Murder» το φυσικό δίκαιο παραμένει θεϊκής προέλευσης, απελευθερώνεται όμως από τη θεϊκή χειραγώγηση καθώς προσλαμβάνεται με βάση την ανθρώπινη αντίληψη και γνώση: «*η πολιτική πράξη της τυραννοκτονίας δεν νομιμοποιείται επειδή την διατάζει ο θεός αλλά είναι νόμιμη και γι' αυτό τη διατάζει ο θεός*». Ο τυραννοκτόνος παύει έτσι να αποτελεί το όργανο της θεϊκής κρίσης, ενώ η τυραννοκτονία μετατρέπεται σε απονομή δικαιοσύνης με βάση τις αρχές του φυσικού δικαίου και των ανθρωπίνων νόμων.

Ο *σκοτωμός,* λοιπόν, έτσι ώστε να τονιστεί η ενεργητικότητα της δράσης και όχι η *δολοφονία* που υπόρρητα συνδέεται με την απεχθή έννοια του εγκλήματος είναι το ξεκάθαρο πολιτικό δικαίωμα και υποχρέωση κάθε πολίτη και του συνόλου της πολιτικής κοινωνίας συγχρόνως. Μετά από τα όσα παρουσίασε θεωρεί ότι καθίσταται αυτονόητη η απάντηση στο τρίτο ερώτημα που είχε θέσει σχετικά με την ωφελιμότητα της τυραννοκτονίας για την κοινοπολιτεία. Όσον αφορά τη φαινομενική νομιμοποίηση και αποδοχή της εξουσίας του Κρόμγουελ από τον λαό, ο Σέξμπυ δεν εκπλήσσεται, καθώς η σιωπηλή συναίνεση των μαζών αποτελεί τυπικό χαρακτηριστικό κάθε τυραννίας έως τη στιγμή της αφύπνισης των καταπιεσμένων. Σχετικά δε με τη χρήση των βιβλικών περικοπών σημειώνει ότι δεν εξυπηρετούν την ανάδειξη του σε ελάσσονα προφήτη, αλλά χρησιμοποιήθηκαν για να στηλιτεύσουν τις σύγχρονες σχέσεις πολιτικής υποτέλειας.

Κλείνοντας απευθύνεται προς τους αναγνώστες του φυλλαδίου προειδοποιώντας τους να αντιδράσουν στην τυραννική εξουσία, ειδάλλως πολύ σύντομα θα απολέσουν κάθε πολιτική αρετή και αξία επιτρέποντας στον τύραννο να νιώσει μόνιμα ασφαλής. Είναι

δε δειλοί όλοι εκείνοι που αρνούνται να κινηθούν εναντίον του φοβούμενοι την ανάδειξη ενός νέου στη θέση του: «*είμαι εγκλωβισμένος σε ένα χαντάκι και ξέρω ότι εάν παραμείνω σε αυτό κάποια στιγμή θα πεθάνω, εν τούτοις αρνούμαι να βγω απ' αυτό από φόβο και μόνο μην πέσω σε κάποιο άλλο*». Ως ύστατο χαιρετισμό προτρέπει εκ νέου τα μέλη του Νέου Πρότυπου Στρατού, όλους εκείνους που ανέτρεψαν στο πρόσφατο παρελθόν τον τύραννο βασιλέα, να προκαλέσουν το αναπόφευκτο τέλος του Κρόμγουελ: *«γιατί ο θρίαμβος του μοχθηρού είναι σύντομος και η χαρά του υποκριτή δεν κρατάει παρά μόνο για μια στιγμή»*. Κλείνει υποσχόμενος εφόσον γλυτώσει από τα χέρια του τυράννου να επανέλθει με ένα νέο πολιτικό μανιφέστο.

Το «Killing Noe Murder» αποτελεί το επιστέγασμα της ριζοσπαστικής πολιτικής σκέψης ενός πολιτικού αγωνιστή που ξεπήδησε μέσα από τις συγκρούσεις του Αγγλικού Εμφυλίου. Ο Εδουάρδος Σέξμπυ υπήρξε κληρονόμος και ρηξικέλευθος εκφραστής της καλβινιστικής πολιτικής παράδοσης. Η σημαντική του συμβολή στον ευρωπαϊκό πολιτικό λόγο εντοπίζεται στην πλήρη νομιμοποίηση της τυραννοκτονίας από κάθε ιδιώτη-πολίτη ως δικαίωμα που εκπορεύται από μία ισχυρή θεωρία της λαϊκής κυριαρχίας. Συμπυκνώνοντας στο λόγο του τη σκέψη και τις ιδεολογικές ζυμώσεις ενάμιση αιώνα πέτυχε να μετασχηματίσει την ενεργητική πολιτική δράση σε δικαιολογημένη πολιτική βία, συλλογική όσο και ατομική, που έφτανε μέχρι την τυραννοκτονία. Συνελήφθη τον Ιούλιο της ίδιας χρονιάς για να φυλακιστεί στον Πύργο του Λονδίνου, όπου και πέθανε έξι μήνες αργότερα.

Ενδεικτική βιβλιογραφία:

C. H. Firth, «Killing No Murder», *The English Historical Review*, Vol. 17, No. 66. (Απρίλιος, 1902), σ. 308-311.
James Holstun, -«Ehud's Dagger: Patronage, Tyrannicide, and "Killing No Murder"», *Cultural Critique*, No. 22. (Άνοιξη, 1992), σ. 99-142.
—*Ehud's Dagger: class struggle in the English Revolution,* 2000, London.
Diane Purkiss, *The English civil war: a people's history*,

2006, London.
Michael Walzer, *The revolution of the saints: a study in the origins of radical politics,* 1965, Harvard.
Quentin Skinner, *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης,* 2005, Αθήνα.

(*) αυτούσιο το “Killing Noe Murder” μπορεί να βρεθεί εδώ