2ο κείμενο αναγγελίας του ταξιδιού των Ζαπατίστας στην Ευρώπη

ΓΙΑ ΤΗ ΖΩΗ. Οι Ζαπατίστας θα διατρέξουν τις πέντε ηπείρους

ΑΝΑΚΟΙΝΩΘΕΝ ΤΗΣ ΠΑΡΑΝΟΜΗΣ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΗΣ ΙΘΑΓΕΝΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ-ΓΕΝΙΚΗΣ ΔΙΟΙΚΗΣΗΣ ΤΟΥ ΖΑΠΑΤΙΣΤΙΚΟΥ ΣΤΡΑΤΟΥ ΕΘΝΙΚΗΣ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗΣ.

Έκτο μέρος: Ένα βουνό μεσοπέλαγα: https://spithazapatista.home.blog/2020/10/14/zapa_europe/

https://www.babylonia.gr/2020/11/24/1o-anakoinothen-ton-zapatistas-ena-vouno-mesopelaga/

Πέμπτο Μέρος: Η ματιά και η απόσταση ως την πόρτα

Οκτώβριος 2020

Ας υποθέσουμε, για παράδειγμα, ότι μπορούμε να επιλέξουμε ματιά. Ας υποθέσουμε ότι, έστω για μια στιγμή, μπορείτε να απελευθερωθείτε από την τυραννία των κοινωνικών δικτύων που επιβάλλουν, όχι μόνο αυτό που βλέπουμε και που λέμε, αλλά και πώς το βλέπουμε και πώς το λέμε. Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι σηκώνετε το βλέμμα. Πιο ψηλά: από το άμεσο στο τοπικό, μετά στο περιφερειακό, στο εθνικό, στο παγκόσμιο. Το βλέπετε; Πράγματι, ένα χάος, μια σύγχυση, μια αταξία. Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι είστε άνθρωπος. Ότι δεν είστε μια ψηφιακή εφαρμογή που βλέπει γρήγορα, ταξινομεί, ιεραρχεί, κρίνει και τιμωρεί. Ότι εσείς, λοιπόν, επιλέγετε τι να κοιτάξετε και πώς. Είναι πιθανό (είναι απλά μια υπόθεση) ότι το να βλέπεις και το να κρίνεις δεν είναι το ίδιο. Έτσι, λοιπόν, είναι πιθανό εσείς να μην επιλέγετε μόνο, αλλά να αποφασίζετε κιόλας. Να αλλάζετε, για παράδειγμα την ερώτηση, και, από το «*αυτό είναι καλό ή κακό;*», να πηγαίνετε στο «*τι είναι αυτό;*». Η πρώτη ερώτηση

οδηγεί βέβαια σε μια προκλητική συζήτηση (άραγε υπάρχουν ακόμα προκλητικές συζητήσεις;). Κι από εδώ, οδηγείται κανείς στο «*αυτό είναι κακό –ή καλό– επειδή το λέω εγώ*». Ή ίσως να υπάρχει μια συζήτηση για το τι είναι καλό και τι είναι κακό, και από εδώ να οδηγείται κανείς στα επιχειρήματα και τις υποσημειώσεις. Αυτό είναι καλύτερο, βέβαια, από το να κάνει κανείς «λάικ» ή να πατάει το χεράκι τού «μπράβο»· αυτό που σας πρότεινα, όμως, είναι να αλλάξετε το σημείο της εκκίνησης: να διαλέξετε την κατεύθυνση της ματιάς σας.

Για παράδειγμα, αποφασίζετε να κοιτάξετε τους μουσουλμάνους: μπορείτε να διαλέξετε, ας πούμε, ανάμεσα σε αυτούς που έκαναν τη δολοφονική επίθεση κατά του *Charlie Hebdo* ή αυτούς που διαδηλώνουν στους δρόμους της Γαλλίας για να διεκδικήσουν, για να απαιτήσουν, για να επιβάλουν τα δικαιώματά τους. Αφού φτάσατε να διαβάζετε αυτές τις γραμμές, είναι πολύ πιθανό να υποστηρίζετε τους «χωρίς χαρτιά». Προφανώς, αισθάνεστε έως και υποχρεωμένοι να διακηρύξετε ότι ο Μακρόν είναι ένας ηλίθιος. Όμως, ρίχνοντας αυτή τη βιαστική ματιά προς τα πάνω, επιστρέφετε και ξανακοιτάτε τις διαμαρτυρίες, τα στρατόπεδα και τις διαδηλώσεις των μεταναστών. Αναρωτιέστε πόσοι είναι: σας φαίνονται πολλοί, ή λίγοι, ή υπερβολικά πολλοί, ή αρκετοί. Η σκέψη σας έχει περάσει από τη θρησκευτική τους ταυτότητα στο πλήθος τους. Αναρωτιέστε λοιπόν τι να θέλουν, για τι να αγωνίζονται. Κι εδώ αποφασίζετε αν θα ψάξετε στα μέσα και στα κοινωνικά δίκτυα για να το μάθετε …ή αν θα ακούσετε απευθείας τους ίδιους. Ας υποθέσουμε ότι μπορείτε να τους ρωτήσετε. Τους ρωτάτε ποια είναι η θρησκευτική τους πίστη; Τους ρωτάτε πόσοι είναι; Ή τους ρωτάτε γιατί εγκατέλειψαν τη γη τους και γιατί αποφάσισαν να φτάσουν σε εδάφη και ουρανούς με άλλη γλώσσα, άλλη κουλτούρα, άλλους νόμους και άλλους τρόπους; Ίσως σας απαντήσουν με μία μόνο λέξη: πόλεμος. Ή ίσως σας πουν με λεπτομέρειες αυτό που σημαίνει η λέξη αυτή στη δική τους πραγματικότητα. Πόλεμος. Αποφασίζετε να ψάξετε. Πόλεμος πού; Ή, ακόμα καλύτερα, γιατί αυτός ο πόλεμος; Σας βομβαρδίζουν με εξηγήσεις. θρησκευτικές πεποιθήσεις, εδαφικές διεκδικήσεις, λεηλασία των φυσικών πόρων ή απλά ωμή βλακεία. Αλλά δεν είστε

ικανοποιημένοι με τις απαντήσεις, και αναρωτιέστε ποιος κερδίζει από αυτή την καταστροφή, τον ξεριζωμό, την ανοικοδόμηση, τη μετακίνηση των πληθυσμών. Βρίσκετε τότε τα στοιχεία διαφόρων εταιρειών. Ψάχνετε τις εταιρείες αυτές και ανακαλύπτετε ότι βρίσκονται σε διάφορες χώρες και ότι κατασκευάζουν όχι μόνο όπλα, αλλά και αυτοκίνητα, πυραύλους, φούρνους μικροκυμάτων, υπηρεσίες συσκευασίας, τράπεζες, κοινωνικά δίκτυα, «μιντιακό περιεχόμενο», ρούχα, κινητά και υπολογιστές, παπούτσια, βιολογικά τρόφιμα, ναυτιλιακές εταιρείες, διαδικτυακές πωλήσεις, πρωθυπουργούς και υπουργούς, κέντρα επιστημονικής έρευνας, αλυσίδες ξενοδοχείων και εστιατορίων, fast-food, αερογραμμές, θερμοηλεκτρικές μονάδες και, βέβαια, ιδρύματα «ανθρωπιστικής» βοήθειας.

> *θα μπορούσατε να πείτε, τότε, ότι η ευθύνη ανήκει στην ανθρωπότητα και σε ολόκληρο τον κόσμο. Αναρωτιέστε, όμως, μήπως δεν είναι ο κόσμος ή η ανθρωπότητα υπεύθυνοι γι' αυτή την πορεία, γι' αυτή τη διαμαρτυρία, γι' αυτά τα στρατόπεδα μεταναστών, γι' αυτή την αντίσταση. Και έτσι φτάνετε στο συμπέρασμα ότι ίσως, μάλλον, μπορεί, υπεύθυνο να είναι ένα ολόκληρο σύστημα. Ένα σύστημα που παράγει και αναπαράγει τον πόνο, γι' αυτούς που το δημιουργούν και γι' αυτούς που το υποφέρουν.*

Τώρα στρέψτε τη ματιά σας στη διαδήλωση που περνά από τους δρόμους της Γαλλίας. Υποθέστε ότι είναι λίγοι, πολύ λίγοι. Ότι είναι μόνο μια μητέρα που κουβαλάει το μωρό της. Σας ενδιαφέρουν τώρα οι θρησκευτικές της πεποιθήσεις, η γλώσσα, τα ρούχα, η κουλτούρα, οι τρόποι της; Σας ενδιαφέρει ότι είναι μια γυναίκα μόνη, που κουβαλάει το μωρό της στα χέρια; Τώρα για ένα λεπτό ξεχάστε τη γυναίκα, και εστιάστε το βλέμμα στο μωρό. Έχει σημασία αν είναι αγόρι, κορίτσι ή κάτι άλλο; Έχει σημασία το χρώμα; Ίσως τώρα ανακαλύπτετε ότι το σημαντικό είναι η ζωή της.

Τώρα προχωρήστε. Αφού έχετε φτάσει ως εδώ, λίγες ακόμα γραμμές δεν θα σας κάνουν κακό. Εντάξει, όχι μεγάλο κακό.

Υποθέστε ότι αυτή η γυναίκα σας μιλά κι ότι εσείς έχετε το προνόμιο να καταλαβαίνετε αυτό που σας λέει. Πιστεύετε ότι θα απαιτούσε να της ζητήσετε συγγνώμη για το χρώμα του δέρματός σας, τη θρησκευτική σας πίστη, την εθνικότητά σας, τους προγόνους, τη γλώσσα, το φύλο, τους τρόπους σας; Θα νιώθατε υποχρεωμένοι να ζητήσετε συγγνώμη γι' αυτό που είστε; Ελπίζετε ότι θα σας συγχωρέσει κι ότι θα γυρίσετε στη ζωή σας έχοντας ξεχρεώσει; Ή ότι δεν θα σας συγχωρέσει, κι ότι θα της πείτε «*καλά, τουλάχιστον το προσπάθησα, και μετανιώνω ειλικρινά γι' αυτό που είμαι*»;

Ή φοβάστε ότι εκείνη δεν θα σας μιλήσει, παρά θα σας κοιτάξει σιωπηρά, κι εσείς θα νιώσετε αυτό το βλέμμα να σας ρωτά «*Κι εσύ, τι;*».

Αν φτάσετε σε αυτό το συλλογισμό, σε αυτό το συναίσθημα, σε αυτή την αγωνία, σε αυτή την απελπισία, τότε λυπάμαι, δεν έχετε γιατρειά: είστε άνθρωπος.

_*_

Έχοντας πλέον καταστήσει σαφές πως δεν είστε ***ρομπότ,*** μπορείτε να επαναλάβετε την άσκηση στη νήσο Λέσβο, στο Γιβραλτάρ, στα Στενά της Μάγχης, στον ποταμό Σουτσιάτε, στον ποταμό Μπράβο.

> *Μετακινήστε τώρα τη ματιά σας και ψάξτε να βρείτε την Παλαιστίνη, το Κουρδιστάν, τη Χώρα των Βάσκων και τη Γη των Μαπούτσε. Ναι το ξέρω, ζαλίζεστε λίγο… και δεν είναι κι όλα τα μέρη. Στα μέρη όμως αυτά, υπάρχουν εκείνοι (πολλοί ή λίγοι ή παρά πολλοί ή αρκετοί) που επίσης αγωνίζονται για να ζήσουν. Φαίνεται όμως πως θεωρούν τη ζωή αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τη γη τους, τη γλώσσα τους, τον πολιτισμό τους, τους τρόπους τους. Αυτό που το Εθνικό Ιθαγενικό Κογκρέσο μάς έμαθε να αποκαλούμε «territorio – έδαφος», και που δεν είναι απλά και μόνο ένα κομμάτι γης. Δεν μπαίνετε στον πειρασμό να θέλετε να ακούσετε τα άτομα αυτά να σας αφηγούνται την ιστορία τους, τους αγώνες τους, τα όνειρά τους; Ναι, το ξέρω, ίσως θα σας βόλευε καλύτερα να ανατρέξετε*

στη Wikipedia, δεν είναι όμως πειρασμός να τα ακούσετε απευθείας και να προσπαθήσετε να τα καταλάβετε;

Επιστροφή τώρα σε ό,τι βρίσκεται ανάμεσα στους ποταμούς Μπράβο και Σουτσιάτε. Πηγαίνετε σε έναν τόπο που λέγεται «Μορέλος». Η ματιά σας ας ξαναπλησιάσει στο δήμο Τεμοάκ. Και ας εστιάσει τώρα στην κοινότητα Αμιλσίνγκο. Βλέπετε αυτό το σπίτι; Είναι το σπίτι ενός άντρα ο οποίος εν ζωή έφερε το όνομα Σαμίρ Φλόρες Σομπεράνες. Μπροστά στην πόρτα αυτή δολοφονήθηκε. Το έγκλημά του; Αντιστεκόταν σε ένα μεγα-πρότζεκτ που σημαίνει θάνατο για τη ζωή των κοινοτήτων στις οποίες αυτός ανήκε. Όχι, δεν έκανα κανένα λάθος γράφοντας: Ο Σαμίρ δολοφονήθηκε όχι γιατί υπεράσπιζε τη δική του ζωή, αλλά τη ζωή των κοινοτήτων του.

Και κάτι παραπάνω: Ο Σαμίρ δολοφονήθηκε γιατί υπεράσπιζε τη ζωή των γενιών που ακόμη δεν υπάρχουν, ούτε καν στις σκέψεις των ανθρώπων. Επειδή για εμάς, για τον Σαμίρ, για τις συντρόφισσες και τους συντρόφους του, για τους αυτόχθονες λαούς οι οποίοι έχουν συνασπισθεί στο CNI (Εθνικό Ιθαγενικό Κογκρέσο) και για όλους εμάς, όλες εμάς, *όλοιες* εμάς τους ζαπατίστας, **η ζωή της κοινότητας δεν είναι κάτι που διαδραματίζεται μονάχα στο παρόν. Είναι, πάνω από όλα, αυτό που μέλλεται να 'ρθει. Η ζωή της κοινότητας είναι κάτι που οικοδομείται σήμερα, αλλά με τα μάτια στραμμένα στο αύριο.** Η ζωή στην κοινότητα είναι λοιπόν κάτι που κληροδοτείται. Πιστεύετε λοιπόν τώρα εσείς πως ο λογαριασμός έχει κλείσει αν οι δολοφόνοι –φυσικοί ή ηθικοί αυτουργοί – ζητήσουν συγνώμη; Πιστεύετε πως η οικογένειά του, το CNI, εμείς, θα ικανοποιηθούμε αρκεί να ζητήσουν συγνώμη οι εγκληματίες; *«Συγνώμη, εγώ τον στοχοποίησα, για να τον σκοτώσουν οι πληρωμένοι δολοφόνοι, ποτέ δεν ήξερα να κρατώ το στόμα μου κλειστό. θα κοιτάξω να διορθωθώ ή και όχι. Αλλά σας ζήτησα ήδη συγνώμη, διαλύστε τώρα τα μπλόκα διαμαρτυρίας και ας ολοκληρώσουμε το θερμοηλεκτρικό εργοστάσιο, γιατί αλλιώς θα χαθούνε πολλά λεφτά».* Πιστεύετε τώρα εσείς πως αυτό περιμένουν, πως αυτό περιμένουμε, πώς γι' αυτό αγωνίζονται,

πώς γι' αυτό αγωνιζόμαστε; Για να μας ζητήσουν συγνώμη; Να πουν *«συγχωρήστε μας, ναι, δολοφονήσαμε τον Σαμίρ και, επί τη ευκαιρία, θα δολοφονήσουμε και τις κοινότητές σας. Συγχωράτε μας λοιπόν. Και αν δε μας συγχωρέσετε, ποσώς μας ενδιαφέρει, το έργο πρέπει να ολοκληρωθεί».*

Και φαίνεται πως αυτοί που θα ζητούσαν συγνώμη για το θερμοηλεκτρικό εργοστάσιο, είναι οι ίδιοι του Τρένου που κακώς αποκαλείται «Μάγια», οι ίδιοι του «διαδρόμου του Ισθμού», οι ίδιοι που φτιάχνουν φράγματα και ανοιχτά ορυχεία και θερμοηλεκτρικά εργοστάσια, οι ίδιοι που κλείνουν τα σύνορα για να σταματήσουν τα μεταναστευτικά κύματα που προκαλούν οι πόλεμοι που αυτοί τροφοδοτούν, οι ίδιοι που καταδιώκουν τους Μαπούτσε, οι ίδιοι που σφαγιάζουν τους Κούρδους, οι ίδιοι που καταστρέφουν την Παλαιστίνη, οι ίδιοι που πυροβολούν Αφροαμερικανούς, οι ίδιοι που εκμεταλλεύονται (έμμεσα ή άμεσα) τους εργαζόμενους σε κάθε γωνιά του πλανήτη, οι ίδιοι που καλλιεργούν και εγκωμιάζουν την έμφυλη βία, οι ίδιοι που εκπορνεύουν τα παιδιά, οι ίδιοι που σας παρακολουθούν για να μάθουν τι σας αρέσει και να σας το πουλήσουν -κι άμα δεν υπάρχει κάτι που να σας αρέσει δεν έγινε δα και τίποτε, αυτοί ό,τι γουστάρουν κάνουν-, οι ίδιοι που καταστρέφουν τη φύση. Οι ίδιοι που θέλουν να σας κάνουν να πιστέψετε, εσάς, τους υπόλοιπους, *όλοιες* εμάς, πως την ευθύνη για αυτό το παγκόσμιο εν εξελίξει έγκλημα, την φέρουν κάποια έθνη, κάποιες θρησκευτικές πεποιθήσεις, η αντίσταση στην πρόοδο, κάποιοι οπισθοδρομικοί, κάποιες γλώσσες, κάποιες ιστορίες, κάποιοι τρόποι. Και όλα αυτά, στο τέλος τέλος, συνοψίζονται στην «ατομική ευθύνη», στην ευθύνη του καθενός…. ή της καθεμιάς (για να μην ξεχνάμε και την ισότητα των φύλων).

Αν ήταν δυνατόν να πάει κανείς σε όλες αυτές τις γωνιές ετούτου του πλανήτη που ψυχορραγεί, εσείς τι θα κάνατε; Ωραία, δεν το ξέρουμε. Όμως εμείς οι ζαπατίστας, θα πηγαίναμε για να μάθουμε. Εντάξει, και για να χορέψουμε, όμως το ένα δεν αποκλείει το άλλο, νομίζω. Αν υπήρχε η ευκαιρία για κάτι τέτοιο, θα ήμασταν διατεθειμένοι να διακινδυνεύσουμε τα πάντα.

ΤΑ ΠΑΝΤΑ. Όχι μόνο τις ατομικές μας ζωές, αλλά και τη συλλογική μας ζωή. Κι αν δεν υπήρχε αυτή η δυνατότητα, θα αγωνιζόμασταν για να τη δημιουργήσουμε. Για να την χτίσουμε, σαν να επρόκειτο για ένα καράβι. Ναι το ξέρω, είναι μια τρέλα. Κάτι το αδιανόητο. Ποιος θα μπορούσε να σκεφτεί πως η μοίρα εκείνων που αντιστέκονται σε ένα θερμοηλεκτρικό εργοστάσιο, σε μια τοσοδούλικη γωνιά του Μεξικού, θα μπορούσε να ενδιαφέρει τον Παλαιστίνιο, τον Μαπούτσε, τον Βάσκο, το μετανάστη, τον Αφροαμερικανό, την νεαρή ακτιβίστρια για το περιβάλλον από τη Σουηδία, την Κούρδισα αντάρτισσα, τη γυναίκα που αγωνίζεται στην άλλη μεριά του πλανήτη, στην Ιαπωνία, την Κίνα, τις Κορέες, την Ωκεανία, τη μάνα Αφρική;

Δε θα έπρεπε, αντίθετα, να πάμε για παράδειγμα στο Τσαμπλεκάλ, στο Γιουκατάν, στα γραφεία της οργάνωσης Equipo Indignación και να τους απαιτήσουμε: *«Έι! Εσείς που είστε λευκοί και θρησκευόμενοι , ζητήστε συγνώμη!»;* Είμαι σχεδόν σίγουρος ότι θα απαντούσαν: *«κανένα πρόβλημα, περιμένετε όμως τη σειρά σας, γιατί τώρα είμαστε απασχολημένοι, **συνοδεύουμε** αυτούς που αντιστέκονται στο Τρένο Μάγια, αυτούς που λεηλατούνται, διώκονται, φυλακίζονται και σκοτώνονται».* Και θα πρόσθεταν:

«Και έχουμε, επιπλέον, να απαντήσουμε και στην καταγγελία εξοχώτατου ότι μας χρηματοδοτούν οι Iluminatti ως μέρος μιας διαπλανητικής συνωμοσίας για να σταματήσουμε τον Τέταρτο Μετασχηματισμό». Αν για κάτι είμαι βέβαιος, είναι πως θα χρησιμοποιούσαν το ρήμα «**συνοδεύω**» και όχι τα ρήματα «διοικώ», «προστάζω», «καθοδηγώ».

Ή μήπως θα ‘πρεπε καλύτερα να εισβάλουμε στις Ευρώπες με την κραυγή *«Χλωμά πρόσωπα, παραδοθείτε!»,* και να καταστρέψουμε τον Παρθενώνα, το Λούβρο και το Πράδο, κι αντί για γλυπτά και πίνακες, να γεμίσουμε τα πάντα με ζαπατίστικα κεντήματα, ιδιαίτερα δε με μάσκες ζαπατίστικες -οι οποίες, επί τη ευκαιρία, είναι και αποτελεσματικές και καθόλου άσκημες- κι αντί για μακαρονάδες, θαλασσινά και παέγια, να επιβάλουμε την κατανάλωση ελότε, κακατέ και γιέρμπα μόρα, αντί για αναψυκτικά, κρασιά και μπύρες, υποχρεωτικά ποσόλ. Και όποιος

βγει στο δρόμο χωρίς πασαμοντάνια, πρόστιμο ή φυλακή (εντάξει, προαιρετικά, δεν πρέπει και να υπερβάλλουμε)· και να φωνάξουμε: *«Ε!, εσείς εκεί οι ροκάδες, η μαρίμπα είναι υποχρεωτική! Κι από δω και στο εξής, κούμπια και ξερό ψωμί, ξεχάστε εντελώς το ρεγκετόν (σας βάζει σε πειρασμό, έ;). Ε!, εσύ, Πάντσο Βαρόνα, Σαμπίνα, και όλοι εσείς οι άλλοι στις ορχήστρες, θα ξεκινάτε με το Cartas Marcadas, και λούπα συνέχεια, δεν πα να πάει δέκα, έντεκα, δώδεκα, μία δύο, τρεις…. αρκεί, αύριο ξυπνάμε νωρίς! Κι εσύ, ο άλλος, ο τέως βασιλιάς, ο όπου-φύγει-φύγει, άσε ήσυχους αυτούς τους ελέφαντες και στην κουζίνα για μαγείρεμα! Κολοκυθόσουπα για όλη την αυλή* (ναι το ξέρω, η σκληρότητά μου ξεπερνάει κάθε όριο). *Ε;*

> *Πείτε μου τώρα: πιστεύετε εσείς πως ο εφιάλτης των από πάνω είναι μην τους βάλουν να πουν και κάνα συγνώμη; Ή μήπως αυτό που στοιχειώνει τα όνειρα τους είναι ο φόβος και ο τρόμος τους μην εξαφανιστούν, μην πάψουν να έχουν σημασία, μην και δεν τους λαμβάνουν υπόψιν, μήπως γίνουν ένα τίποτα και ο κόσμος τους καταρρεύσει δίχως τον παραμικρό θόρυβο, χωρίς κανέναν για να τους θυμάται, να φτιάχνει προς τιμήν τους αγάλματα, τραγούδια, μουσεία, επετείους; Μήπως πανικοβάλλονται με αυτή την προοπτική;*

_*_

Ήταν από τις λίγες φορές που ο μακαρίτης SupMarcos δεν κατέφυγε σε μια κινηματογραφική σύγκριση για να εξηγήσει κάτι. Όλοι εσείς δεν ήσασταν εδώ τριγύρω για να ξέρετε κι εγώ δεν ήμουν εδώ για να σας πω, αλλά ο μακαρίτης θα εξηγούσε όλα τα στάδια της σύντομης ζωής του με αναφορά σε μια ταινία. Ή θα συνόδευε μια εξήγηση σε σχέση με την εθνική ή τη διεθνή κατάσταση με τη φράση «όπως ακριβώς στην τάδε ταινία». Βέβαια, αρκετές φορές έπρεπε να ανασυνθέσει το σενάριο για να ταιριάζει με την αφήγηση. Καθώς όμως οι περισσότεροι από εμάς

δεν είχαμε δει την ταινία ή δεν είχαμε σήμα στα κινητά μας για να συμβουλευτούμε την wikipedia, τον πιστεύαμε. Αλλά, ας μην ξεφύγουμε από το θέμα μας. Περιμένετε, νομίζω ότι το άφησε γραμμένο σε ένα από αυτά τα χαρτιά που έχουν γεμίσει το μπαούλο των αναμνήσεών του… Εδώ είναι! Λοιπόν, λέει:

«Για να κατανοήσετε τη δέσμευσή μας και το μέγεθος της τόλμης μας , φανταστείτε ότι ο θάνατος είναι μια πόρτα που διασχίζεται. Θα υπάρξουν πολλές και διαφορετικές εικασίες για το τι βρίσκεται πίσω από αυτή την πόρτα: ο ουρανός, η κόλαση, το κενό, το τίποτα. Και για αυτές τις επιλογές, δεκάδες περιγραφές. Η ζωή, λοιπόν, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ο δρόμος προς αυτή την πόρτα. Η πόρτα, δηλαδή ο θάνατος, θα ήταν έτσι ένα σημείο άφιξης… ή μια διακοπή, μια αδιαπέραστη κάθετη απουσία που τραυματίζει τον αέρα της ζωής.

Κάποιος θα έφτανε σε εκείνη την πόρτα λοιπόν με τη βία των βασανιστηρίων και δολοφονιών, την ατυχία ενός ατυχήματος, το οδυνηρό κλείδωμα της πόρτας στην αρρώστια, μέσω της κόπωσης ή μέσω της επιθυμίας. Δηλαδή, αν και τις περισσότερες φορές φτάνει σε αυτή την πόρτα χωρίς να το θέλει ή να το εννοεί, θα ήταν επίσης πιθανό αυτό να ήταν μια επιλογή.

Στους ιθαγενείς λαούς που σήμερα είναι Ζαπατίστας, ο θάνατος ήταν μια πόρτα που φυτεύτηκε σχεδόν στην αρχή της ζωής. Τα παιδιά συχνά έφταναν σε αυτή την πόρτα πριν από την ηλικία των 5 ετών και τη διέσχιζαν μεταξύ πυρετού και διάρροιας. Αυτό που κάναμε την 1η του Γενάρη του 1994 ήταν να προσπαθήσουμε να κρατήσουμε αυτή την πόρτα μακριά. Φυσικά, για να πετύχουμε το σκοπό μας, έπρεπε να είμαστε διατεθειμένοι να τη διασχίσουμε ακόμα κι αν δεν το θέλαμε. Από τότε όλες μας οι προσπάθειες ήταν, και είναι, να κρατήσουμε αυτή την πόρτα όσο το δυνατόν πιο μακριά, για να «επεκτείνουμε το προσδόκιμο ζωής» όπως θα έλεγαν οι ειδικοί. Αλλά ζωής με αξιοπρέπεια, θα προσθέταμε εμείς. Να την σπρώξουμε μακριά αυτή την πόρτα, να την κάνουμε στο πλάι, πολύ μπροστά και μακριά από το δρόμο. Γι' αυτό είπαμε από την αρχή της εξέγερσης ότι «για να ζήσουμε,

πεθαίνουμε». Γιατί αν δεν κληροδοτήσουμε ζωή, δηλαδή δρόμο , τότε για ποιο λόγο ζούμε;»

_*_

Να κληροδοτείς ζωή

Γι’ αυτό ακριβώς αγωνιζόταν ο Samir Flores Soberanes. Για τη ζωή. Και για τη ζωή είναι ο αγώνας του *Λαϊκού Μετώπου για την Υπεράσπιση του Νερού και της Γης του Morelos, της Puebla και της Tlaxcala*, η αντίσταση και η εξέγερσή τους κατά του θερμοηλεκτρικού εργοστασίου και του λεγόμενου «Ολοκληρωμένου Σχεδίου Morelos»αγώνας για τη ζωή είναι. Το επιχείρημα της κυβέρνησης ενάντια στο αίτημά τους να σταματήσει αυτό το πρόγραμμα θανάτου είναι ότι θα χαθούν πολλά χρήματα.

> *Αυτό που συμβαίνει στο Morelos αντικατοπτρίζει τη σύγκρουση του σήμερα σε ολόκληρο τον κόσμο: χρήμα εναντίον ζωής. Και σε αυτή τη σύγκρουση, σε αυτόν τον πόλεμο, κανένας έντιμος άνθρωπος δεν θα έπρεπε να είναι ουδέτερος: ή με το χρήμα ή με τη ζωή.*

Θα μπορούσαμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι ο αγώνας για τη ζωή δεν είναι μια εμμονή των ιθαγενών λαών. Είναι περισσότερο… ένα κάλεσμα… συλλογικό.

Εντάξει λοιπόν. Υγεία και να μην ξεχνάμε ότι η συγχώρεση και η δικαιοσύνη δεν είναι το ίδιο.

Από τα βουνά των Άλπεων, με την αμφιβολία πού να εισβάλουμε πρώτα: Γερμανία, Αυστρία, Ελβετία, Γαλλία, Ιταλία, Σλοβενία, Μονακό, Λιχτενστάιν; Μπα, αστειεύομαι… Ή μήπως όχι;

SupGaleano, εξασκούμενος στον κομψό του χαιρετισμό με αγκώνα.

Μεξικό, Οκτώβρης του 2020.

Από το Σημειωματάριο του Γατόσκυλου: Ένα βουνό μεσοπέλαγα.

Πρώτο μέρος: η σχεδία.

«Και στις θάλασσες των όλων των κόσμων που στον κόσμο είναι,

φάνηκαν βουνά που κινούνταν πάνω στο νερό και,

πάνω τους, γυναίκες, άντρες και άλλοιες με πρόσωπα απαρνημένα»

«Χρονικά του άυριο». Δον Ντουρίτο της Λακαντόνα.1990.

Στην τρίτη αποτυχημένη προσπάθεια, ο *Μάξο* παρέμεινε σκεφτικός για κάποια δευτερόλεπτα και μετά αναφώνησε: «*θέλει δέσιμο με σχοινί*». «*Στο 'πα*», δεν κρατήθηκε ο Γκάμπινο. Τα απομεινάρια της σχεδίας επέπλεαν διάσπαρτα και συγκρούονταν μεταξύ τους, σύμφωνα με τις ορέξεις του ρεύματος του ποταμού που, τιμώντας το όνομά του «Κολοράδο», βαφόταν με την κοκκινωπή λάσπη που ξεκολλούσε από τις όχθες.

Κάλεσαν, τότε, μια έφιππη ομάδα πολιτοφυλακής, που έφτασε στον ρυθμό της «Cumbia Sobre el Río Suena», του μαέστρο Celso Piña. Δένοντας πολλά σχοινιά το ένα με το άλλο, έφτιαξαν δύο μακριά κομμάτια. Έστειλαν μια ομάδα στην άλλη πλευρά του ποταμού. Έχοντας δέσει γερά τα σχοινιά τους στη σχεδία, οι δύο ομάδες μπορούσαν να ελέγξουν την πορεία του πλεούμενου, χωρίς αυτό να διαλυθεί, με τους κορμούς να παρασύρονται από ένα ποτάμι που δεν είχε την παραμικρή ιδέα για την απόπειρα πλοήγησης.

Ο εν εξελίξει παραλογισμός που περιγράφω, προέκυψε μετά την απόφαση της εισβολής…, εμμμμ… συγνώμη, επίσκεψης στις πέντε ηπείρους. Ε!, ό,τι έγινε έγινε και τώρα δεν ξεγίνεται Γιατί, όταν ψήφισαν, και στο τέλος ο ΣουπΓκαλεάνο τους είπε *«είστε τρελοί, δεν έχουμε καράβι»*, ο *Μάξο* αποκρίθηκε: *«φτιάχνουμε ένα»*. Κι αμέσως άρχισαν να πέφτουν προτάσεις.

Όπως όλα τα παράλογα στα ζαπατιστικά εδάφη, η κατασκευή του «καραβιού» προσέλκυσε τη συμμορία της Ζαπατιστικής Άμυνας.

«Οι συντρόφισσες θα πεθάνουν άθλια», απεφάνθη η Ελπίδα, με τη θρυλική αισιοδοξία της (το κορίτσι βρήκε τη λέξη αυτή σε κάποιο βιβλίο, κατάλαβε ότι χρησιμοποιείται για να αναφερθούμε σε κάτι φρικτό και ανεπανόρθωτο, και τη χρησιμοποιεί κατά βούληση: *«Οι μαμάδες μου με χτένισαν άθλια»*, *«Η δασκάλα μού έβαλε άθλιους βαθμούς»* και τα λοιπά), όταν στην τέταρτη προσπάθεια, η σχεδία διαλύθηκε σχεδόν αμέσως.

«Και οι σύντροφοι επίσης», αισθάνθηκε υποχρεωμένος ο Πεδρίτο να προσθέσει, αμφιβάλλοντας εάν η αλληλεγγύη του φύλου ήταν κατάλληλη γι' αυτήν την… άθλια μοίρα.

«Μπα», απάντησε η Άμυνα. *«Οι σύντροφοι, όπως και να 'χει, εύκολα αναπληρώνονται, αλλά συντρόφισσες… πού θα βρεις; Συντρόφισσα, αληθινή συντρόφισσα, όχι οποιαδήποτε »*.

Η συμμορία της Άμυνας είχε εγκατασταθεί σε στρατηγικά σημεία. Όχι για να παρακολουθεί τις αντιξοότητες των επιτροπών κατά την κατασκευή του πλοίου. Αλλά για να κρατούν, η Άμυνα και η Ελπίδα, και τα δυο χέρια της Συμφοράς, η οποία είχε ήδη προσπαθήσει δύο φορές να πηδήξει στο ποτάμι για να διασώσει τη σχεδία. Και τις δύο φορές, τη σταμάτησε με τάκλιν ο Πεδρίτο, ο Παμπλίτο και ο αγαπητός Αγαπητός. Το μονόφθαλμο άλογο και ο Γατόσκυλος ήταν από την αρχή αποσβολωμένοι. Ανησυχούσαν χωρίς λόγο. Όταν ο ΣουπΓκαλεάνο είδε την ορδή να φτάνει, πρόσταξε τρεις ομάδες πολιτοφυλακών να στηθούν στην όχθη του ποταμού. Με τη συνήθη διπλωματία του και χωρίς να πάψει να χαμογελάει, ο Σουπ τους είπε: *«Αν αυτό το κορίτσι φτάσει στο νερό, είστε όλοι νεκροί».*

Μετά την επιτυχή έκτη προσπάθεια, οι επιτροπές προσπάθησαν να φορτώσουν τη σχεδία με αυτό που ονόμασαν «τα απαραίτητα» για το ταξίδι (ένα είδος κιτ ζαπατιστικής επιβίωσης): ένα σακί τοστάδας, ζάχαρη από ζαχαροκάλαμο, ένα τσουβάλι καφέ, μερικές μπάλες ποσόλ, ένα μάτσο καυσόξυλα, ένα κομμάτι νάιλον για περίπτωση βροχής. Έμειναν σκεφτικοί και συνειδητοποίησαν ότι κάτι έλειπε. Προφανώς, δεν άργησαν πολύ να φέρουν μια μαρίμπα.

Ο *Μάξο* πλησίασε τον Μονάρχη και τον ΣουπΓκαλεάνο που εξέταζαν κάποια σχέδια, για τα οποία θα σας πω άλλη φορά, και είπε: *«Άκου, Σουπ, πρέπει να στείλεις ένα γράμμα σε εκείνους στην άλλη πλευρά: να βρουν σχοινί και να το δέσουν έτσι ώστε να είναι πολύ μακρύ, να ρίξουν τη μια άκρη εδώ, και έτσι από τις δυο όχθες θα βάλουμε σε κίνηση το 'σκάφος'. Αλλά θέλει να οργανωθούν, γιατί αν ρίξει ο καθένας το σχοινί του, τότε απλά δεν θα φτάσει. θέλει να τα δέσουν, λοιπόν, και να είναι οργανωμένοι».*

Ο *Μάξο* δεν περίμενε τον ΣουπΓκαλεάνο να βγει από τη σύγχυσή του για να προσπαθήσει να του εξηγήσει ότι υπάρχει μεγάλη διαφορά ανάμεσα σε μια σχεδία από κορμούς δεμένους με καλάμια και σε ένα καράβι που μπορεί να διασχίσει τον Ατλαντικό.

Ο *Μάξο* έφυγε για να πάει να επιβλέψει το δοκιμαστικό απόπλου της σχεδίας φορτωμένης με όλον τον εξοπλισμό. Συζητούσαν για το ποιος θα ανέβαινε για μια δοκιμή με ανθρώπους, αλλά το ποτάμι αγρίευε με ένα δυσοίωνο μουρμουρητό, οπότε επέλεξαν να φτιάξουν μια κούκλα από κουρέλια και να τη δέσουν στη μέση του σκάφους. Ο *Μάξο* έκανε τον μηχανικό πλοίων γιατί, πριν από χρόνια, όταν μια ζαπατιστική αντιπροσωπεία πήγε να υποστηρίξει το στρατόπεδο Κουκαπά, μπήκε στη θάλασσα του Κορτές. Ο *Μάξο* δεν εξήγησε ότι σχεδόν πνίγηκε επειδή η πασαμοντάνιας κόλλησε στη μύτη και το στόμα του και δεν μπορούσε να αναπνεύσει. Σαν ένας παλιός θαλασσόλυκος εξήγησε: *«είναι σαν ένα ποτάμι, αλλά χωρίς ρεύμα, και πιο φαρδύ, σχεδόν το διπλό, όπως η λιμνοθάλασσα Μιραμάρ».*

Ο ΣουπΓκαλεάνο προσπαθούσε να αποκρυπτογραφήσει πώς είναι το «σχοινί» στα γερμανικά, ιταλικά, γαλλικά, αγγλικά, ελληνικά, βασκικά, τουρκικά, σουηδικά, καταλανικά, φινλανδικά κλπ. όταν η ταγματάρχης Ίρμα πλησίασε και του είπε *«γράψε ότι δεν είναι μόνες»*. *«Ούτε μόνοι»,* πρόσθεσε ο αντισυνταγματάρχης Ρονάλντο. *«Ούτε μόνοιες»* τόλμησε η Μαριχοσέ, που ήρθε για να ζητήσει από τους μουσικούς να κάνουν μια εκδοχή της Λίμνης των Κύκνων σε κούμπια. *«Έτσι, χαρούμενο να είναι, να χορεύεται, για να μην είναι λυπημένη η καρδιά τους»*. Οι μουσικοί ρώτησαν τι είναι οι

«κύκνοι». *«Είναι σαν πάπιες αλλά πιο όμορφοι, σαν να τέντωσαν πολύ το λαιμό τους και να έμειναν έτσι. Δηλαδή είναι σαν καμηλοπαρδάλεις αλλά περπατούν σαν πάπιες»*. *«Τρώγονται;»* ρώτησαν οι μουσικοί, που ήξεραν ότι ήρθε η ώρα για το ποσόλ και είχαν έρθει μόνο για να φέρουν τη μαρίμπα. *«Μα τι λέτε; Οι κύκνοι χορεύουν»*. Οι μουσικοί είπαν μεταξύ τους ότι μια έκδοση του «κοτοπουλάκι με πατατούλες» θα μπορούσε να λειτουργήσει. *«θα το μελετήσουμε»*, είπαν και πήγαν να φάνε το ποσόλ τους.

Εν τω μεταξύ, η Ζαπατιστική Άμυνα και η Ελπίδα έπεισαν την Συμφορά ότι ο ΣουπΓκαλεάνο ήταν απασχολημένος, η καλύβα του ήταν άδεια και ήταν πολύ πιθανό να είχε κρύψει ένα πακέτο μάφιν στο κουτί του καπνού. Η Συμφορά δίσταζε, οπότε αναγκάστηκαν να της πουν ότι εκεί θα μπορούσαν να παίξουν ποπ κορν. Την έκαναν όλες μαζί. Ο Sup τις είδε να απομακρύνονται, αλλά δεν ανησύχησε, ήταν αδύνατο να βρουν την κρυψώνα των μάφιν, που ήταν κρυμμένα κάτω από σακούλες μουχλιασμένου καπνού. Απευθυνόμενος στον Μονάρχη και δείχνοντας κάτι διαγράμματα, τον ρώτησε: *«Είσαι σίγουρος ότι δεν βυθίζεται; Επειδή από ό,τι φαίνεται, θα είναι βαριά»*. Ο Μονάρχης έμεινε σκεφτικός και απάντησε: *«Μπορεί, ποιος ξέρει».* Και ύστερα, είπε, σοβαρός: *«Λοιπόν, να πάρουν φούσκες, έτσι θα επιπλέουν»* (σημείωση: φούσκες = μπαλόνια).

Ο Σούπ αναστέναξε και είπε: *«Αυτό που χρειαζόμαστε περισσότερο από ένα πλοίο, είναι λιγάκι λογική»*. *«Και περισσότερο σχοινί»*, πρόσθεσε ο Σουπ Μόυ, που έφτασε ακριβώς τη στιγμή που η σχεδία, φορτωμένη όσο δεν πήγαινε άλλο, βυθιζόταν. Την ώρα που στην ακτή η ομάδα των επιτροπών περιεργαζόταν το ναυάγιο και τη μαρίμπα που επέπλεε ανάποδα, κάποιος είπε: *«Ευτυχώς που δεν φορτώσαμε και τον ηχητικό εξοπλισμό, αυτός είναι πιο ακριβός»*. Όλοι χειροκρότησαν όταν η κούκλα από κουρέλια βγήκε στην επιφάνεια. Κάποιος, διορατικός, της είχε βάλει δύο φουσκωμένα μπαλόνια κάτω από τις μασχάλες.

Έτσι συνέβη, ορκίζομαι. Ήμουνα μάρτυρας.

Μιαου-γαβ.

[1] Στα σύνορα της Γουατεμάλας και της πολιτείας Τσιάπας (Μεξικό).

[2] Στα σύνορα ΗΠΑ και Μεξικού.

[3] Η Equipo Indignación (ομάδα αγανάκτηση) είναι μια μη κυβερνητική οργάνωση, ανεξάρτητη και αυτόνομη από κάθε μορφής εξουσία: κυβέρνηση, πολιτικά κόμματα κλπ. Αντικείμενο της είναι η υπεράσπιση και προώθηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μέσα από συνολική, πολυπολιτισμική και έμφυλη οπτική. http://indignacion.org.mx/

[4] Ο λεγόμενος «τέταρτος μετασχηματισμός» της κεντροαριστερής κυβέρνησης του López Obrador παρουσιάζεται ως η συνέχεια των τριών προηγούμενων: της ανεξαρτησίας, της μεταρρύθμισης και της επανάστασης του 1910.

[5] Elote, cacaté, yerba mora, χαρακτηριστικά προϊόντα της Τσιάπας. Pozol: Ποτό από ζύμη καλαμποκιού με λίγο κακάο, χρονολογούμενο από την προκολομβιανή εποχή στο Ν. Μεξικό.

[6] Pasamontañas: η αντάρτικη κουκούλα-μάσκα

[7] Τραγουδοποιοί της Ισπανίας που ξεκίνησαν τη σταδιοδρομία τους στα τελευταία χρόνια του Φρανκισμού, με τραγούδια διαμαρτυρίας

[8] Παλιό γλυκερό μεξικανικό τραγούδι του Chucho Monge – https://www.youtube.com/watch?v=oQzNWte64bc

[9] Αναφορά στον τέως βασιλιά της Ισπανίας Χουάν Κάρλος, ο οποίος, μετά από σωρεία σκανδάλων, παραιτήθηκε υπέρ του γιου του και τώρα έχει εγκαταλείψει την Ισπανία, καθ’ υπόδειξη του γιού του, για ν αποφύγει το νόμο. Μεταξύ άλλων, ο βασιλιάς αυτός ήταν και μανιώδης κυνηγός μεγάλων θηραμάτων. Πριν χρόνια, κάποιος ηγέτης αφρικανικής χώρας, για δώρο, τον άφησε να σκοτώσει πολλούς άγριους αφρικανικούς ελέφαντες,

προστατευόμενο είδος.

[10] Παραδοσιακό φτηνό μεξικανικό πιάτο

[11] Στο πρωτότυπο lazo, που, μεταξύ άλλων, σημαίνει και δεσμός, σχέση

[12] Κόκκινος, αλλά και ντροπιασμένος, αμήχανος

[13] «Κούμπια ακούγεται δίπλα στο ποτάμι».Πλατινένιο σινγκλ, σε ρυθμούς κούμπια, του πρωτοπόρου μεξικανού συνθέτη, τραγουδιστή και ακορντεονίστα Σέλσο Πίνια

[14] Ξεροψημένες πίτες από καλαμπόκι

[15] Αλλιώς ο Κόλπος της Καλιφόρνια

[16] Τραγούδι κούμπια του χιλιάνικου συγκροτήματος Los Vaskez

[17] Κάνοντας τους κόκκους καλαμποκιού να εκρήγνυνται σαν πυροτεχνήματα

Αυτονομία και Κοινωνικά Κέντρα

πρώτη δημοσίευση στο περιοδικό Εντροπία της Συσπείρωσης Ατάκτων

του Νώντα Σκυφτούλη

Μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού και της χωρικότητας και τροπικότητας που τον συνόδευαν, η οριζοντιότητα, η

αμεσότητα, το γενικό πνεύμα του εξισωτισμού, η αυτοοργάνωση και η αυτονομία επικράτησαν σε όλο το εύρος των κινηματικών και κοινωνικών διαδικασιών παντού στην Ευρώπη, σε όλες τις εκδηλώσεις και τα πειράματα των από τα κάτω.

Ενώ ουδέποτε στο παρελθόν οι έννοιες της αυτονομίας ,της άμεσης δημοκρατίας, των συνελεύσεων και των κοινωνικών κέντρων δεν βρίσκονταν σε τέτοια έκταση στη δημόσια διαβούλευση, από την άλλη ουδέποτε ο κίνδυνος αφανισμού τους δεν ήταν τόσο ορατός. Δηλαδή ουδέποτε η ετερονομία δεν ήταν τόσο καθολική. Αντίφαση, σίγουρα, όμως από τις εξεγερμένες πλατείες μέχρι τα κίτρινα γιλέκα και την πανσπερμία των κοινωνικών κέντρων, παντού ακολουθούσε η ανάθεση και η ετερονομία προκειμένου να θεμελιώσει την εξεγερμένη κοινωνική ανικανότητα (αδυναμία γέννησης), η οποία κατανάλωνε για δική της χρήση την αυτονομία, την άμεση δημοκρατία, την ισότητα.

Να μιλήσουμε για αυτόνομα κοινωνικά κέντρα ή για κοινωνικά κέντρα αυτονομίας; Αν και την έννοια της Αυτονομίας δεν την διεκδικούν αρκετοί έτσι ώστε να κινδυνεύει με πολλές και διαφορετικές ερμηνείες, εντούτοις κινδυνεύει να «καταναλωθεί» και να υπονομευθεί μαζί με το έδαφος που είναι το κάθε κοινωνικό κέντρο. Γι’ αυτό ας μιλήσουμε και για τα δύο σαν να είναι ένα, ειδάλλως η αυτονομία θα είναι κενό γράμμα ή κενό νόημα. Να μιλήσουμε ρητά και κατηγορηματικά πλέον διότι μας το επιτρέπει η εμπειρία χρόνων αλλά και η ίδια η ιστορικότητα της αυτονομίας.

> *Απέναντι λοιπόν στην καθολική ετερονομία και στα συνακόλουθά της, τη μεσολάβηση, την ανάθεση, την αντιπροσώπευση, τα κοινωνικά κέντρα υπήρξαν και εξακολουθούν να είναι το έδαφος ανάδυσης της αυτονομίας αλλά και της αισθητής εφαρμογής της διαμέσου της αυτοθέσμισης.*

Στους «νεώτερους χρόνους» της δεκαετίας του 1960, η αυτονομία βρίσκει την έκφρασή της στα εργατικά κινήματα κυρίως της Ιταλίας προκειμένου να νοηματοδοτήσει την κριτική στο κυρίαρχο

μέχρι τότε γραφειοκρατικό μοντέλο του συνδικαλιστικού και εργατικού κινήματος αλλά και του αριστερού λόγου της κομματικής πρωτοπορίας. Την εργατική αυτονομία και τον συνακόλουθο εργατισμό ήρθε να διαδεχθεί μια άλλη αυτονομία με ριζική κριτική στην πρώτη, η Κοινωνική Αυτονομία η οποία υπήρξε προάγγελος των σύγχρονων Κοινωνικών Κέντρων για ένα άλλο τρόπο ζωής αλλά και για μια άλλη πολιτική και πολιτισμική προοπτική η οποία δίνει έμφαση στο παρόν. Από τον εργατισμό περνάμε στην αμφισβήτηση της μισθωτής εργασίας, ωστόσο η αυτονομία παραμένει σαν προσδιορισμός άσχετα από τα επιμέρους αφηγήματα. Τόσο η εργατική αυτονομία με τα συνδικάτα βάσης και τις επιτροπές εργοστασίων όσο και η κοινωνική αυτονομία με όλους τους κινηματικούς και πολιτισμικούς πειραματισμούς, πριν και μετά το Μάη του 68, αλλά και η όσμωσή τους, αποτέλεσαν επαρκή συνθήκη για να κοινωνικοποιηθεί η αυτονομία; Ή να διευκρινισθεί με βάση τον αισθητό κόσμο και να μην ιδεολογικοποιηθεί; Ή, ακόμα, να γίνουν αυτοί οι πειραματισμοί της αυτονομίας η εμπειρία του ανοικτού και όχι η εμπειρία του κλειστού; Μια αναγκαία διευκρίνιση είναι ότι όταν μιλάμε εδώ για τα κοινωνικά κέντρα, δεν αναφερόμαστε στα ιδεολογικά κέντρα ή στέκια, τα οποία ούτως ή άλλως έχουν μια αδιαπραγμάτευτη ταυτότητα και καθορίζονται από την πορεία της όποιας αφαίρεσης που έχουν κατά καιρούς ενστερνιστεί. Έχουμε στο νου μας τις συνέπειες που ακολουθούν ένα κοινωνικό κέντρο στο δημόσιο χώρο, και τούτο διότι η ανάγκη για δημόσιο χώρο και έδαφος οδηγεί στην επιλογή ενός κοινωνικού κέντρου. Το ζήτημα της αυτονομίας ενός κοινωνικού κέντρου δεν αφορά την αυτονομία του από κρατικές ετερονομίες αλλά και από ιδεολογικές, και το ζήτημα αυτό ήρθε να το διαλευκάνει ο πιο νέος διαφωτισμός αυτονομίας, αυτός του ζαπατιστικού κινήματος.

> *Άμα τη εμφανίσει του, κοινοποίησε ένα αφήγημα για την πολιτική, τους δημόσιους χώρους, την αυτοοργάνωση και η αυτονομία βρήκε τη θέση της σε αυτή τη νέα αντιεξουσιαστική πολιτική.*

Οι Ζαπατίστας, ως κίνημα αλλά και ως κοινότητες, έχουν ένα

πλαίσιο και έναν σαφή προσανατολισμό, ωστόσο η πόρτα τους είναι ανοιχτή στην κοινωνία για διαβούλευση και πράττειν. Και επειδή η ανοιχτότητα είναι η μοναδική εμπειρία στην περίπτωσή τους, φρόντισαν αυτό να είναι εμφανές αλλά και να το καταθέτουν σε κάθε εμφάνισή τους, σε κάθε λόγο τους. Αν και το ζαπατίστικο κίνημα δεν είναι τόσο «σέξυ», όπως ήταν τα μέχρι τότε γκεβαρικά και αντιιμπεριαλιστικά αντάρτικα, απέδωσε στην αυτονομία το αισθητό νόημα της, έξω από τους παραδοσιακούς ρόλους της πρωτοπορίας, της μιας και μοναδικής αλήθειας και τους ρόλους της αγωνιστικής πανούκλας. Με αυτή την έννοια προσδιόρισε τη νέα πολιτική της ανοιχτότητας και του δημόσιου χώρου.

Αυτά είχαμε υπόψη, όταν το 2005 ανοίγαμε τον ελεύθερο κοινωνικό χώρο Nosotros και θεμελιώναμε για πρώτη φορά την «Ανοικτή Συνέλευση» σαν μια εκδοχή του ζαπατισμού στις πόλεις. Το αντιεξουσιαστικό πλαίσιο λειτουργίας, η άμεση δημοκρατία και η αντιιεραρχία, όχι μόνο δεν χειραγωγούσε, αλλά, μάλιστα, έδινε περιεχόμενο και μεγαλύτερη ανοιχτότητα στην αυτονομία της Ανοικτής Συνέλευσης. Από την πρώτη μέρα, το Nosotros, σαν πρόταση, επιβεβαιώθηκε κοινωνικά και πολιτικά, διότι ήταν φανερό ότι ένα υποκείμενο ήδη ήταν σε κατάσταση αναμονής για νέες προτάσεις. Στη δεκαετία που ακολούθησε, η παραγωγή πολιτικής κινηματικών πανελλαδικών παρεμβάσεων, η προώθηση του διαλόγου κι ενός νέου διαφωτιστικού παραδείγματος καθώς και η πολιτιστική πολυμορφία που γέννησε και φιλοξένησε, ήταν τα αποδεικτικά στοιχεία ότι κινούνταν στο ρυθμό της δεκαετίας του 2000. Και το λέω αυτό, διότι η πιο παραγωγική -πολιτικά- δεκαετία για την κουλτούρα της αυτονομίας ήταν αναμφίβολα αυτή του 2000-20012.

> *Η Ιστορία σε αυτή τη δεκαετία (σύνοδος 2003 Θεσσαλονίκη, φοιτητική εξέγερση 2006, φυλακές 2008 και Δεκέμβρης 2008) έδωσε σε όλες τις εκδοχές την ευκαιρία να δοκιμαστούν. Όποιες εκδοχές ηττήθηκαν τότε, ηττήθηκαν για πάντα.*

Ανοιχτότητα και Αυτονομία

Η ανοιχτότητα (ανοιχτή συνέλευση, παροδική συμμετοχή, εκλεκτική ταύτιση, δημόσια διαβούλευση) μπορεί να είναι αναγκαίος όρος, αλλά από μόνη της δεν αποτελεί σε καμιά περίπτωση προσδιοριστικό και καθοριστικό παράγοντα για την Αυτονομία. Με την παραδοχή ότι η ανοιχτή συνέλευση αποφασίζει και κατά συνέπεια έχει την εξουσία, η εμπειρία μάς δίδαξε ότι τα χαρακτηριστικά της ανοιχτής συνέλευσης δεν οδηγούν αναγκαστικά στη συμμετοχή κι ότι η ανάθεση καθώς και η ετερονομία εμφανίζονται σαν αναγκαίες επιλογές της συλλογικής λειτουργίας. Με άλλα λόγια, η ανοιχτή συνέλευση δεν δημιουργεί δεσμούς και δέσμευση προκειμένου να λειτουργήσει το συλλογικό και κατά συνέπεια και η αυτονομία, η οποία απαιτεί πολύπλευρη συμμετοχή και, μάλιστα, συνείδηση της συμμετοχής.

> *Πράττουμε όμως σε ένα γενικότερο περιβάλλον, όπου ο κοινωνικός δεσμός έχει διαρραγεί καθολικά και η εξατομίκευση είναι αυτή που κυριαρχεί σε όλες τις συλλογικές θεσμίσεις είτε μιλάμε για τον θεσμό της οικογένειας είτε για τον άτυπο θεσμό μιας πολιτικής συλλογικότητας.*

Η καθολική διάλυση λοιπόν του κοινωνικού δεσμού είναι αυτή που μετατρέπει την ετερονομία (το κράτος με τις συνεχείς θεσμίσεις του) σε μοναδικό ρυθμιστή των κοινωνικών σχέσεων και την καταφυγή σε αυτήν σε επιλογή για την επίτευξη της αποτελεσματικότητας. Ακόμα και στο επίπεδο της κυρίαρχης πολιτικής, οι επαγγελματίες πολιτικοί διαπιστώνουν την απόδραση της πολιτικής και την έκπτωσή της σε μια διαχειρισιμότητα και κυβερνησιμότητα. Μπορεί όμως η κοινωνία ή μια συλλογικότητα να λειτουργήσει για πάντα χωρίς δεσμούς; Σε καμιά περίπτωση, όσο μεγάλη χρονικά κι αν μας φαίνεται αυτή η παρούσα μεταβατική περίοδος.

Με αυτή την παραδοχή κατά νου, η αναζήτηση του κοινωνικού δεσμού είναι συνεχής και αναγκαία για την ύπαρξη της κοινωνίας. Το ζήτημα είναι ότι ο νέος κοινωνικός δεσμός δεν μπορεί να γίνει με τους παραδοσιακούς όρους (όπως λένε οι συντηρητικοί οποιασδήποτε απόχρωσης συμπεριλαμβανομένων και

των αριστερών, αναρχικών), διότι αυτοί κατέρρευσαν. Ασφαλώς λοιπόν μπορεί να αναδυθούν νέοι κοινωνικοί δεσμοί αλλά με νέους όρους και τα κοινωνικά κέντρα είναι ακόμη το ιδανικό σημείο-έδαφος αυτής της αναδημιουργίας.

Στην ίδια αντιστοιχία βρίσκεται και η αυτονομία, η οποία παράγεται από τον κοινωνικό δεσμό και τον οποίο απαιτεί για να υπάρξει. Ταυτοχρόνως, αυτονομία και αυτοθέσμιση δεν μπορούν να γίνουν με παραδοσιακά υλικά και ρόλους. Φανταστείτε να προτείναμε στη Γυναίκα να επανακτήσει τους παραδοσιακούς εσώκλειστους ρόλους (νοικοκυρά, μητέρα) προκειμένου να ανασυγκροτηθεί ο θεσμός και ο δεσμός της οικογένειας. Είναι το ίδιο με το να φανταστούμε σήμερα την ύπαρξη ενός κόμματος ή μιας οργάνωσης προκειμένου να μεσολαβήσει για την κοινωνική απελευθέρωση.

> *Τα κοινωνικά κέντρα, και αυτό πλέον είναι εκ των ων ουκ άνευ, δεν μπορούν να λειτουργούν παρατημένα στη ροή της καθολικής εξατομίκευσης, διότι όσο πιο ανοικτά είναι τόσο περισσότερο καθορίζονται από το περιβάλλον.*

Το πρόταγμα κάθε κοινωνικού κέντρου είναι απαραίτητο να εναρμονίζεται με αυτό της αυτονομίας και η αυτονομία προϋποθέτει την άρνηση των παραδοσιακών ρόλων αλλά και των παραδοσιακών ιδεολογιών, διότι σε αντίθετη περίπτωση θα ήταν η αυτονομία ένα ετεροκαθορισμένο αφήγημα ενός άλλου κόσμου.

Η αυτονομία και το κοινωνικό κέντρο δεν μπορούν να επιβιώσουν χωρίς τη συνεχή ανανέωση του πολιτικού και πολιτισμικού προτάγματος αλλά και της τροπικότητας. Ο κοινός προσανατολισμός και ένα πλαίσιο θα είναι πάντα αυτό που κατοχυρώνει το συλλογικό. Αυτά, όμως, θα είναι έννοιες άνευ σημασίας, αν απουσιάζει η αυτοθέσμιση -αυτή η επίπονη διαδικασία παραγωγής δεσμού-δέσμευσης. Η αυτοθέσμιση της ανοικτής συνέλευσης θα δώσει νόημα και περιεχόμενο στην αυτονομία, αφού θα είναι η αισθητή αποτύπωσή της και η απόφαση της συνέλευσης θα είναι ουσιαστική, αφού θα έχει απαντηθεί

ποιος μπορεί να συμμετέχει στην απόφαση και στην υλοποίηση. Σε αυτό ακριβώς το σημείο έρχεται και η ανοιχτότητα ως όρος, προκειμένου το κοινωνικό κέντρο να εισέλθει στο δημόσιο χώρο και να αναπαραχθεί, αναπαράγοντας, παράλληλα, τον δεσμό της υτονομίας.

Κατάσταση αναμονής και εξόδου

Η κατάσταση αναμονής είναι η κατάσταση όπου η ένταση των κοινωνικών και κινηματικών αισθητήρων είναι στην κορύφωση τους, στο βαθμό που η συνειδητή επιλογή της αυτοθέσμισης και της δημιουργίας δεσμών θα μας επιτρέψει τη δημιουργία αυτόνομων αντιεξουσιαστικών δομών. Και αυτό δεν μπορεί να γίνει πλέον -στη σημερινή ευρωπαϊκή πραγματικότητα- χωρίς ή για την κοινωνία. Τα αυτόνομα κοινωνικά κέντρα έχουν μόνο μία επιλογή πλέον προκειμένου να συμμετέχουν και ενδεχομένως να αντιστρέψουν την εξοργισμένη κοινωνική ανικανότητα σε μια γενικευμένη δημιουργία αυτόνομων δομών. Με άλλα λόγια, αντί τα κοινωνικά κέντρα να διαχειρίζονται ανάγκες αλλά και επιθυμίες στο εσωτερικό της αυτονομίας τους, να προσπαθήσουν την μεγάλη έξοδο στο δημόσιο χώρο δημιουργώντας αυτόνομες δομές. Τα ζητήματα του δημόσιου χώρου καθώς και του αισθητού κόσμου αλλά και η αυτοδιαχείριση τους είναι μια τακτική αφαίρεσης και ακρωτηριασμού της ετερονομίας και συγχρόνως διεύρυνσης της αυτονομίας. Με αυτό το τελευταίο, κάπως σχηματικό, εννοώ ότι η αυτονομία μπορεί να αναδείξει, αναδημιουργώντας, νοηματοδοτώντας εκ νέου τα αισθητά.

> *Η λειτουργία μιας αυτόνομης συνέλευσης μέσα στο κοινωνικό κέντρο καθορίζεται αργά ή γρήγορα από τα συμβάντα του έξω κόσμου.*

Να σπάσουμε λοιπόν το νήμα του διαχωρισμού και να πιάσουμε το νήμα που μας συνδέει με το δημόσιο χώρο συνειδητά, με δεσμό και δέσμευση, σε μια διαρκή αλληλεπίδραση. Η κοινωνική δικτύωση (του κοινωνικού κέντρου) και, επαναλαμβάνω, η αυτοθέσμιση, αυτόνομων κοινωνικών δομών να είναι ο ένας πόλος.

Ο άλλος ήδη υπάρχει, είναι το κράτος και οι ετερονομίες. Μια τέτοια δυαδική κατάσταση θα φέρει τέλος στην εξεγερμένη κοινωνική αδυνατότητα.

---

25 ΧΡΟΝΙΑ. Συγγνώμη για το υπόμνημα αλλά αυτή η επανάσταση ενόχλησε πολλούς

Νώντας Σκυφτούλης

Την 1η Γενάρη του 1994, πριν από 25 χρόνια δηλαδή, τα στρατεύματα των ζαπατίστας, δηλαδή ο EZLN, εισέβαλαν και κατέλαβαν το Σαν Κριστομπάλ, μία από τις μεγαλύτερες πόλεις της περιοχής Τσιάπας, αλλά και πιο σημαντικές πόλεις για την εδαφικοποίηση του εγχειρήματος όπως το Αλταμιράνο του Οκοσίνγκο της Λας Μαργκαρίτας.

Με το «συγγνώμη για την ταλαιπωρία αυτή είναι μια επανάσταση» το «τίποτα για μας – για όλους όλα» και το ya basta, ο EZLN εισέβαλλε και στο Παρίσι, στο Βερολίνο, στη Ρώμη αλλά και στην Αθήνα και ένα παγκόσμιο κίνημα αλληλεγγύης έτρεξε δίπλα στους ζαπατίστας όχι για συμπαράσταση αλλά για να εναρμονιστεί με αυτό το νέο πρόταγμα, με αυτή τη νέα γλώσσα, με αυτές τις νέες ιστορίες και τις νέες γεωγραφίες. Να ακούσει τα νέα εφτά παραμύθια αλλά να μάθει για τον χρόνο και τον τρόπο. Με άλλα λόγια να μυηθεί στην πρώτη διακήρυξη της ζούγκλας Lacantona.

Η εισβολή αυτή στον κόσμο του παρόντος έγινε ακριβώς μετά τη συντριβή των καταπιεστικών καθεστώτων του κρατικού σοσιαλισμού αλλά και με την αρχή της εφαρμογής της NAFTA, του ελευθέρου εμπορίου της φιλελεύθερης ζώνης, λες και ήθελε να απαντήσει και στους δύο. Και απάντησε αποκαθιστώντας τον αισθητό κόσμο,

σαρώνοντας όλες ανεξαιρέτως τις ιδεολογίες και ιδεοληψίες του παρελθόντος και τους λακέδες τους.

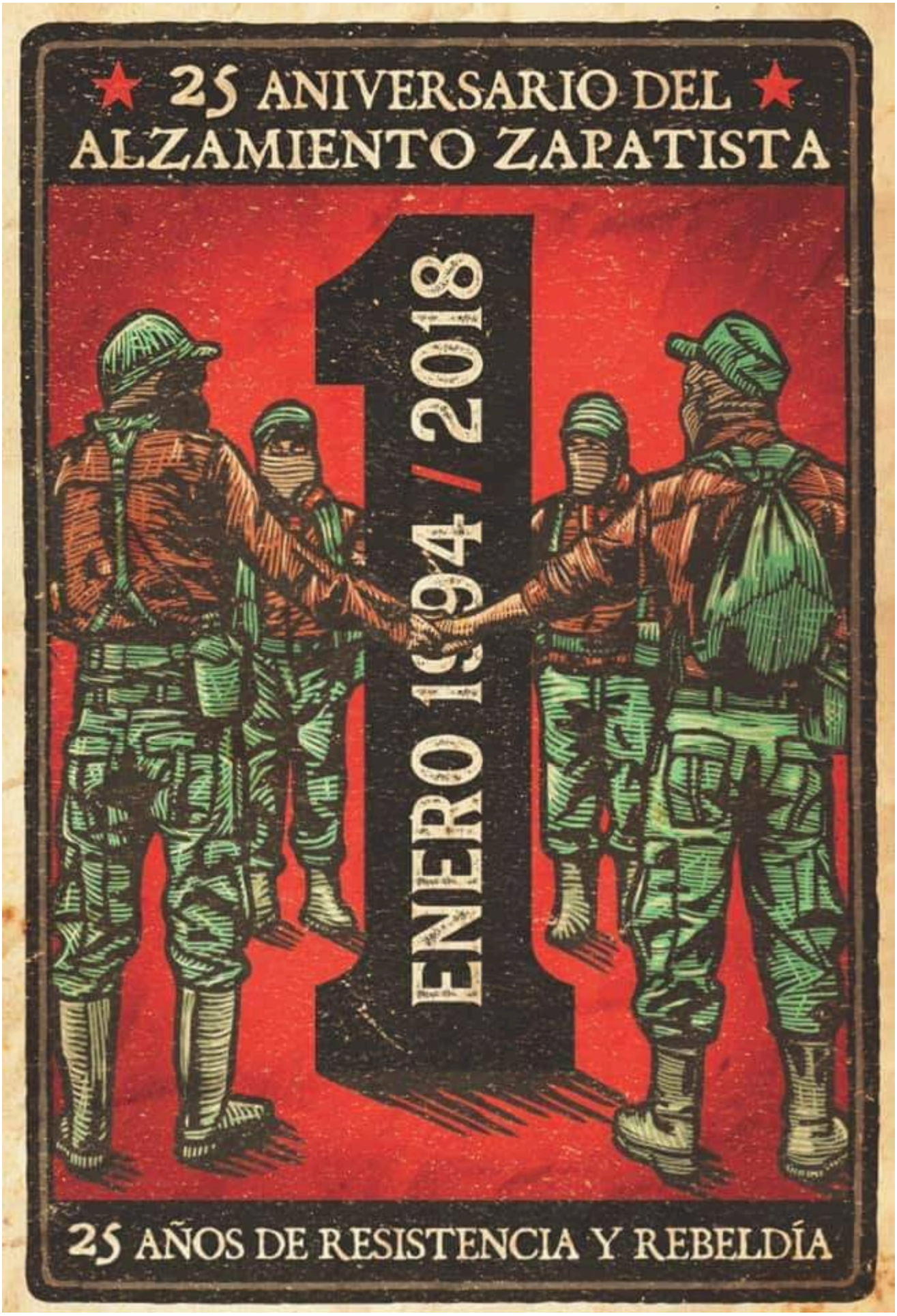
1. Σε αντίθεση με τα μέχρι τότε εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα, σοσιαλιστικά ή αντιιμπεριαλιστκά που είχαν στόχο την κατάληψη της εξουσίας οι ζαπατίστας δημιούργησαν κίνημα ανεξάρτητα από το κράτος για να μην γίνουν ίδιοι με την εξουσία. Η στρατηγική της **μη κατάληψη της εξουσίας** έδωσε σε αυτό το κίνημα τη δυνατότητα να παρακάμψει τις όποιες «νερουλές» συμφωνίες με το Μεξικάνικο κράτος και να εδαφικοποιήσουν το πρόταγμα της εθνικής και κοινωνικής αυτονομίας εδώ και τώρα. Αυτό το αντιεξουσιαστικό χαρακτηριστικό υπήρξε το καταλυτικό χαρακτηριστικό για την καλή διακυβέρνηση χωρίς κράτος και τους διαφύλαξε από τη μετατροπή τους σε κολαούζους αριστερών ή δημοκρατικών πρωθυπουργών.
2. Σε αντίθεση με τα ειωθότα του ένοπλου και την στρατιωτική πόλωση **ξεπέρασαν την ψευτοαντίθεση βίας-μη βίας, μετατρέποντας το ένοπλο σε μια διαδικασία χωρίς πολύ φασαρία αφαιρώντας τους μύθους και τους ρόλους που το συνόδευαν.** Με αυτόν τον τρόπο μπορεί να γλύτωσαν 5 μπάτσοι μεθοριακοί φρουροι γυμνοί, ιδρωμένοι και νυσταγμένοι λόγω της υγρασίας και της ζέστης στην Οαχάκα, αλλά γλύτωσαν και 200 ιθαγενείς από τους βομβαρδισμούς που θα ακολουθούσαν. Κι όλα αυτά θα γίνονταν στο όνομα του κομμουνισμού που οι ζαπατίστας 25 χρόνια προσπαθούν να εφαρμόσουν. Μαζί με αυτό η θυσία, η πίστη και άλλα θεολογικά έμειναν στην απ’έξω. Ο θάνατος για τη ζωή αυτό έχει σημασία στον επαναστατικο πόλεμο και όχι ο θάνατος- θυσία στην πίστη, στην ιδέα, στον θεό.
3. Αποκάλυψαν ένα ψέμα που πολλοί δικαίως πίστεψαν, ότι την επανάσταση ακολουθούν καταπιεστικά κράτη και ισόβιοι ηγέτες. Οι ζαπατίστας μας είπαν ότι **η επανάσταση χωρίς την ελευθερία είναι δεσποτισμός** (επαναλαμβάνοντας αυτό που ένας ρώσος ανυπότακτος είχε διακηρύξει) και έκαναν μια επανάσταση που αποφασίζουν οι από κάτω και μόνο. Άρα

γίνεται. Έκτοτε η οριζοντιότητα, η ανοικτότητα, η αντιιεραρχία είναι αδιαμφισβήτητα για όποιον-α εισέρχεται στον δημόσιο χώρο και μάλιστα ανεξαρτήτως ιδεολογικού προσανατολισμού. Η ανοικτή και οριζόντια διαδικασία όχι μόνο παγιώθηκε αλλά ανανεώνεται συνεχώς και από τα μεγάλα μαζικά κινήματα που είδαν και βλέπουν το φως της δημοσιοποίησης.

4. Το Κόμμα και η Οργάνωση των Επαναστατών με οποιοδήποτε πρόσημο θα χρειάζονταν μόνο για την ανατροπή μιας επανάστασης. Οι ζαπατίστας ήθελαν την επανάσταση **σε μια διαρκή διαδικασία** και αυτό έκαναν. Την καθοδήγηση και τον προσανατολισμό τον πήραν στα χέρια τους αφήνοντας τους επαΐοντες και τους κουμανταδόρους με άδεια χέρια και άδειους ρόλους να ψάχνονται μόνο στον κοινοβουλευτισμό και στην ανάθεση. Μόνο εκεί. **Για να μας αποδείξουν ότι επανάσταση γίνεται μόνο χωρίς κόμμα και επαγγελματίες επαναστάτες.** Και όσοι είναι αλληλέγγυοι σε όλο τον κόσμο με τον ίδιο τρόπο λειτουργούν είτε αφορά τους συνεταιρισμούς του καφέ (Σπόρος, Συν Άλλοις, Λακαντόνα) είτε διάφορα εγχειρήματα έμπρακτης αλληλεγγύης (ένα σχολείο για την Τσιάπας) είτε τέλος κινηματικές επιτροπές, διαδηλώσεις, κλπ… Πέραν από αυτά, οι ζαπατίστας άφησαν ανεξίτηλα και μόνιμα το στίγμα τους σε όλα τα σύγχρονα κινήματα.
5. 35 χρόνια από τη γέννηση του Ζαπατιστικού Στρατού για την Εθνική Απελευθέρωση, 25 χρόνια από την κήρυξη του πολέμου στην κυβέρνηση του Μεξικού, 10 χρόνια από τη συγκρότηση των Επιτροπών Καλής Διακυβέρνησης και 13 χρόνια από την Άλλη Καμπάνια είτε με το Σαν Αντρές είτε με την Άλλη Εκστρατεία, ανανεώνουν συνεχώς το πρόταγμα μέχρι το σύνολο των εργαζόμενων και καταπιεσμένων τάξεων του Μεξικού πάρουν την υπόθεση των ζαπατίστας στα χέρια τους. Μέχρι τότε το πρόταγμα παραμένει ακέραιο και αδιαπραγμάτευτο: Αμεσοδημοκρατικός τρόπος αποφάσεων και εκπροσώπησης αλλά και ανακλητός μέσα από τα Συμβούλια Καλής Διακυβέρνησης και διαρκής επανανοηματοδότηση του EZLN στις σχέσεις του με τις πολιτικές αποφάσεις. Και

οι αυτόνομοι ζαπατίστικοι δήμοι αποτελούν την πρόταση της κοινωνικής τους οργάνωσης. Όλα αυτά αποτελούν έναν χώρο για την επιθυμία ενάντια στον καπιταλισμό και στον κρατισμό.

Και όπως θα έλεγε και ο υποδιοικητής Γκαλεάνο, είναι και 1 Γενάρη 2019, κάνει κρύο, όπως έκανε πριν από 25 χρόνια, και όπως και τότε, σήμερα μια σημαία είναι το καταφύγιό μας: αυτή της εξέγερσης.


25 ANIVERSARIO DEL
ALZAMIENTO ZAPATISTA
1 ENERO 1994 / 2018
25 AÑOS DE RESISTENCIA Y REBELDÍA

Αυτονομία, Πολιτική, Ψυχανάλυση: Μια συζήτηση ανάμεσα στον Sergio Benvenuto & τον Κορνήλιο Καστοριάδη

Μετάφραση από την αγγλική: **Αλέξανδρος Σχισμένος**

Ο παρακάτω διάλογος πραγματοποιήθηκε στο διαμέρισμα του Καστοριάδη στο Παρίσι, στις 7 Μαΐου 1994. Καταγράφηκε και κινηματογραφήθηκε για την Εγκυκλοπαίδεια Πολυμέσων Φιλοσοφικών Επιστημών της RAI – Radiotelevisione Italiana. Δημοσιεύθηκε αρχικά στο European Journal of Psychoanalysis, Αριθ. 6, χειμώνας 1998. Μεταφράστηκε στα αγγλικά από τη γαλλική από την Joan Tambureno.

Benvenuto: Είστε φιλόσοφος της πολιτικής, αλλά είστε και ψυχαναλυτής. Επηρεάζει τις φιλοσοφικές σας αντιλήψεις το επάγγελμά σας αυτό της ψυχανάλυσης;

Καστοριάδης: Υπάρχει ένας πολύ ισχυρός δεσμός μεταξύ της έννοιας της ψυχανάλυσης και της πολιτικής μου. Ο στόχος και των δύο είναι η ανθρώπινη αυτονομία, αν και μέσω διαφορετικών διαδικασιών. Η πολιτική στοχεύει στην απελευθέρωση του ανθρώπου, επιτρέποντάς του να ανέλθει στη δική του αυτονομία μέσω της συλλογικής δράσης. Η επικρατούσα έννοια κατά τον 18ο και 19ο αιώνα (συμπεριλαμβανομένου αυτής του Μαρξ), σύμφωνα με την οποία το αντικείμενο της πολιτικής ήταν η ευτυχία, είναι λανθασμένη, ακόμη και καταστροφική. Το αντικείμενο της πολιτικής είναι η ελευθερία. Και η πολιτική είναι συλλογική – συνειδητή και διαβεβουλευμένη – δράση, με στόχο τον μετασχηματισμό των θεσμών σε θεσμούς ελευθερίας και αυτονομίας.

Benvenuto: Η Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας δεν δηλώνει ότι ο στόχος του κράτους είναι η ευτυχία, αλλά εξασφαλίζει την ελευθερία του καθενός να επιδιώξει την ευτυχία. Αυτή η ατομική αναζήτηση της ευτυχίας έχει σταδιακά ταυτιστεί στην Αμερική με το κριτήριο της «επίλυσης προβλημάτων». Ωστόσο, συνεπάγεται η αναζήτηση της ευτυχίας για κάθε άνθρωπο και την αυτονομία του κάθε ανθρώπου; Η ιδέα ότι η κοινωνία πρέπει να επιτρέπει σε όλους να αναζητήσουν τη δική τους ευτυχία συνεπάγεται μια ορισμένη φιλελεύθερη έννοια αυτονομίας. Σκοπεύετε στην «αυτονομία» σύμφωνα με αυτό το αμερικανικό νόημα;

Καστοριάδης: Όχι, όχι με το αμερικανικό νόημα. Η Αμερικανική Διακήρυξη αναφέρει: "Πιστεύουμε ότι όλοι οι άνθρωποι δημιουργούνται ελεύθεροι και ίσοι για την επιδίωξη της ευτυχίας". Αλλά δεν πιστεύω ότι ο θεός δημιούργησε όλους τους ανθρώπους ελεύθερους και ίσους.

Πρώτον, ο θεός δεν δημιούργησε τίποτα γιατί δεν υπάρχει. Δεύτερον, δεδομένου ότι οι άνθρωποι προέκυψαν, πρακτικά δεν υπήρξαν ποτέ ελεύθεροι και ίσοι. Ως εκ τούτου, είναι απαραίτητο να ενεργούν για να γίνουν ελεύθεροι και ίσοι. Και αφού έχουν γίνει ελεύθεροι και ίσοι, αναμφισβήτητα θα υπάρχουν απαιτήσεις σχετικά με το Κοινό Αγαθό και αυτό είναι το αντίθετο της φιλελεύθερης αντίληψης σύμφωνα με την οποία όλοι πρέπει να επιδιώκουν την ατομική ευτυχία που θα συνεπαγόταν ταυτόχρονα τη μέγιστη ευτυχία για όλους. Υπάρχουν ορισμένα είδη κοινωνικών υπηρεσιών που δεν απευθύνονται αποκλειστικά στα συμφέροντα της ατομικής ευτυχίας και οι οποίες αποτελούν αντικείμενο πολιτικής δράσης – παραδείγματος χάριν, μουσεία ή δρόμοι – και εξίσου είναι προς το συμφέρον της δικής μου αυτονομίας το να είναι και οι άλλοι αυτόνομοι.

Ωστόσο, αν η κοινωνία παρεμβαίνει στην ευτυχία μου, το αποτέλεσμα είναι ο ολοκληρωτισμός. Σε αυτή την περίπτωση, η κοινωνία θα μου πει: "είναι η γνώμη της πλειοψηφίας ότι δεν πρέπει να αγοράσετε δίσκους του Μπαχ, αλλά της Madonna. Αυτή είναι η βούληση της πλειοψηφίας και αδιαφορώ για την ευτυχία

σας!”. Πιστεύω ότι η ευτυχία μπορεί και πρέπει να επιδιώκεται από κάθε άτομο από μόνο του. Εναπόκειται σε κάθε άτομο είτε να γνωρίζει είτε να μην γνωρίζει τι δημιουργεί την ευτυχία του. Σε ορισμένες στιγμές, θα το βρει εδώ και σε άλλες αλλού.

Η ίδια η έννοια της ευτυχίας είναι αρκετά περίπλοκη, ψυχολογικά και φιλοσοφικά.

Ωστόσο, το αντικείμενο της πολιτικής είναι η ελευθερία και η αυτονομία, και αυτό είναι δυνατό μόνο μέσα σε ένα θεσμικό, συλλογικό πλαίσιο, το οποίο επιτρέπει την ελευθερία και την αυτονομία. Το αντικείμενο της ψυχανάλυσης είναι το ίδιο. Και υπάρχει η απάντηση στην ερώτηση ως προς το τέλος της ψυχανάλυσης (στην οποία ο Φρόιντ επέστρεψε συχνά), με τις δύο αισθήσεις της λέξης τέλος (στόχος / τέλος): ο τερματισμός στον χρόνο και ο στόχος της ανάλυσης. Ο στόχος της ανάλυσης είναι να γίνει το άτομο όσο το δυνατόν πιο αυτόνομο.

Αυτό δεν σημαίνει αυτόνομο με την Καντιανή έννοια, δηλαδή τη συμμόρφωση με ηθικές επιταγές, που καθορίζονται με τον ίδιο τρόπο, μια για πάντα. Το πραγματικά αυτόνομο άτομο είναι εκείνο που έχει μεταμορφώσει τη σχέση του με το ασυνείδητό του σε τέτοιο σημείο ώστε να μπορεί – στο βαθμό που είναι δυνατόν στο ανθρώπινο σύμπαν – να γνωρίζει τις δικές του επιθυμίες και ταυτόχρονα να πετυχαίνει τον έλεγχο τα ενεργήματα αυτών των επιθυμιών. Το να είμαι αυτόνομος δεν σημαίνει, για παράδειγμα, ότι είμαι ηθικός επειδή δεν επιθυμώ τη σύζυγο του γείτονά μου. Δεν έχω καταφέρει να ελέγξω αυτή την επιθυμία για τη σύζυγο του γείτονά μου, πέραν της οποίας ο καθένας από εμάς άρχισε τη ζωή επιθυμώντας τη σύζυγο ενός συνανθρώπου του, αφού ο καθένας επιθυμούσε τη μητέρα του. Αν κάποιος δεν έχει αρχίσει έτσι τη ζωή, δεν είναι άνθρωπος, αλλά τέρας.

Ωστόσο, είναι άλλο πράγμα να θέσουμε σε εφαρμογή αυτήν την επιθυμία. Άτομα πενήντα ή εξήντα ετών μπορούν ακόμη να έχουν αιμομικτικά όνειρα, πράγμα που αποδεικνύει ότι η επιθυμία αυτή παραμένει. Ένα άτομο που τουλάχιστον μία φορά τον χρόνο δεν επιθύμησε τον θάνατο κάποιου, επειδή κάποιος τον έχει κάπως

βλάψει, είναι ένα σοβαρά παθολογικό άτομο. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει απαραιτήτως να σκοτώσει εκείνο το άτομο, αλλά είναι απαραίτητο να συνειδητοποιήσει ότι "εκείνη τη στιγμή ήμουν τόσο εξοργισμένος με εκείνο τον άνθρωπο που αν θα μπορούσα να τον κάνω να εξαφανιστεί από προσώπου γης, θα το έκανα. Αλλά έπειτα, δεν θα το είχα κάνει, έστω κι αν μπορούσα". Αυτό ονομάζω αυτονομία.

Benvenuto: Μιλάτε για αυτονομία. Άλλοι ψυχαναλυτές που, όπως και εσείς, τείνουν προς την Αριστερά, προτιμούν να μιλούν για την ψυχανάλυση ως μέσο χειραφέτησης. Είναι αυτό το ίδιο πράγμα;

Καστοριάδης: Είναι· ωστόσο, η αυτονομία είναι πιο ακριβής. Η ψυχανάλυση δεν μπορεί να αποτελέσει μέσο για την κοινωνική χειραφέτηση, δεν μπορεί να μας ελευθερώσει από την κοινωνία μας όπου κυριαρχεί το χρήμα ή από την τεράστια εξουσία που ασκεί το κράτος. Η ψυχανάλυση δεν έχει την ικανότητα να κάνει επαναστάτες τους ασθενείς, αλλά μπορεί να τους βοηθήσει να ξεπεράσουν τις αναστολές τους, καθιστώντας τους πιο διαυγείς και πιο ενεργούς πολίτες.

Ωστόσο, το πρόβλημα της ψυχανάλυσης είναι η σχέση του ασθενούς με τον εαυτό του. Υπάρχει το φημισμένο σχόλιο του Φρόιντ στις Νέες Διαλέξεις για την Ψυχανάλυση: "Wo es war, soll ich werden", "όπου αυτό υπάρχει, πρέπει εγώ να γίνω", δηλαδή, να αντικαταστήσω το Αυτό (Id) με το Εγώ. Η φράση είναι περισσότερο από αμφίσημη, ακόμη κι αν η ασάφειά της ξεδιαλύνεται στην ακόλουθη παράγραφο: αυτή είναι μια προσπάθεια αποστράγγισης, παρόμοια με τις προσπάθειες των Κάτω Χωρών για την αποστράγγιση της θάλασσας του Zuyderzee. Η πρόθεση της ψυχανάλυσης δεν είναι να αποστραγγίσει το ασυνείδητο· αυτό θα ήταν μια παράλογη, αλλά και αδύνατη, δέσμευση. Αυτό που σκοπεύει είναι να προσπαθήσει να μετασχηματίσει τη σχέση της περίπτωσης του Εγώ, του περισσότερο ή λιγότερο συνειδητού υποκειμένου, που περισσότερο ή λιγότερο αναστοχάζεται, με τις ορμές του, το ασυνείδητο του. Ο ορισμός της αυτονομίας στο ατομικό πεδίο είναι: να

γνωρίζω τι επιθυμώ, να γνωρίζω τι θα ήθελα πραγματικά να κάνω και γιατί και να γνωρίζω τι ξέρω και τι δεν κάνω.

Benvenuto: Σήμερα επικρατεί ένα είδος επίσημης ιδεολογίας της αυτονομίας. Αρκεί να δούμε, για παράδειγμα, τις διαφημίσεις στα μέσα ενημέρωσης για να συνειδητοποιήσουμε ότι υπάρχει μια ιδεολογική πώληση ενός ειδωλολατρικού ύμνου στην ευτυχία που επιδιώκεται από αυτόνομους άνδρες και γυναίκες. Δεν είναι το ιδανικό σου για την αυτονομία κοντά στις ιδέες που κυριαρχούν σήμερα; Έγραψες ότι ο Μαρξ ήταν αντικαπιταλιστής, αλλά στην πραγματικότητα μοιράστηκε τις ίδιες προκαταλήψεις και τις ίδιες αξιώσεις με την καπιταλιστική κοινωνία. Θα μπορούσες να κατηγορηθείς για κάτι παρόμοιο, επειδή προτείνεις ως εναλλακτική ένα ιδανικό που είναι σήμερα εντελώς κυρίαρχο, ακόμη και κοινό.

Καστοριάδης: Υπάρχει σαφώς, από την πλευρά της σύγχρονης κοινωνίας, μια πρωτοφανής δύναμη αφομοίωσης και ιδιοποίησης. Ωστόσο, άρχισα να μιλώ για τη δημιουργία, το φαντασιακό και την αυτονομία περίπου τριάντα χρόνια πριν. Εκείνη την εποχή, δεν επρόκειτο καθόλου για ένα διαφημιστικό σύνθημα. Σταδιακά, οι διαφημιστές ιδιοποιήθηκαν τα λόγια μου επειδή έγιναν οι ιδέες του Μάη του ’68. Ωστόσο, η αμηχανία αυτών των διαφημιστών γίνεται εμφανής όταν μιλούν για τη δημιουργικότητα. “Αν θέλετε πραγματικά να είστε δημιουργικοί, ελάτε και εργαστείτε για την IBM” – αυτό είναι ένα διαφημιστικό σύνθημα. Αλλά στη IBM, δεν είστε ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο δημιουργικοί από ό,τι είστε αλλού. Η δημιουργικότητα για την οποία μιλάω είναι των ανθρώπινων όντων που πρέπει να απελευθερωθούν, κάτι που είναι εντελώς διαφορετικό πράγμα.

Στη Γαλλία, δεν μιλάμε τόσο πολύ για αυτονομία όσο για ατομικισμό. Τώρα, ο ατομικισμός, όπως αναφέρεται στη δημοσιότητα, στις επίσημες ιδεολογίες ή στην πολιτική, δεν έχει καμία σχέση με αυτό που αποκαλώ αυτονομία του ατόμου.

Καταρχάς, ο ατομικισμός είναι: «κάνω ό, τι θέλω», ενώ η

> ***αυτονομία είναι: «κάνω αυτό που πιστεύω ότι είναι σωστό να κάνω, δεν στερώ στον εαυτό μου το να κάνω ό,τι μου αρέσει, αλλά δεν κάνω κάτι απλώς και μόνο επειδή με ευχαριστεί».***

Σε μια κοινωνία στην οποία καθένας κάνει ό,τι θέλει, θα υπάρξουν δολοφονίες και βιασμοί. Και τότε, αυτή η δημοσιότητα και η ιδεολογία είναι παραπλανητικές, επειδή ο υποτιθέμενος ατομικισμός, ο ναρκισσισμός με τον οποίο μας πλημμυρίζουν, είναι ένας ψευδο-ατομικισμός. Η σημερινή μορφή ατομικισμού είναι ότι στις 8:30, κάθε βράδυ σε κάθε γαλλικό νοικοκυριό, οι ίδιοι δέκτες συντονίζονται για να λάβουν τα ίδια τηλεοπτικά προγράμματα, τα οποία μεταδίδουν τα ίδια σκουπίδια. Σαράντα εκατομμύρια άτομα, σαν να υπακούν σε μια στρατιωτική διοίκηση, κάνουν το ίδιο πράγμα και αυτό ονομάζεται ατομικισμός! Με τη λέξη "άτομο" εννοώ κάποιον που προσπαθεί να γίνει αυτόνομος, ο οποίος έχει επίγνωση του γεγονότος ότι, ως άνθρωπος, είναι απολύτως μοναδικός και προσπαθεί να αναπτύξει την ιδιαιτερότητά του με τρόπο αναστοχαστικό. Συνεπώς, δεν υπάρχει σχέση μεταξύ της ιδεολογίας της δημοσιότητας και όσων είπα.

Benvenuto: Προφανώς, η ιδέα σας για τον στόχο (τέλος) της ψυχανάλυσης είναι ουσιαστικά αντίθετη με αυτή που προτείνει ο Lacan. Επέκρινε έντονα την ιδέα ότι αυτός ο στόχος ήταν να δημιουργηθεί ένα αυτόνομο εγώ, απόκαλούσε αυτή τη θεωρία μια «αμερικανική ιδεολογία». Θεωρείτε ότι η κριτική του Lacan είναι δίκαιη;

Καστοριάδης: Μερικώς. Γιατί, υπήρχαν δυο πιθανές – ίσως και πραγματικές – αποκλίσεις. Η πρώτη ήταν η απόλυτη υπερεκτίμηση του Εγώ και της συνειδητότητας. Η έκφραση του Φρόιντ, «όπου ήταν αυτό, πρέπει εγώ να γίνω», θα πρέπει να συμπληρωθεί από τη συμμετρική: «εκεί όπου εγώ είμαι, πρέπει αυτό να μπορέσει να εμφανιστεί». Πρέπει να κατορθώσουμε να μιλήσουμε για τις επιθυμίες μας. Το να τις αφήσουμε να περάσουν στην πραγματικότητα, επιτρέποντάς τες να μεταφραστούν σε δράση, είναι προφανώς κάτι άλλο. Ως εκ τούτου, είναι απαραίτητο να αφήσουμε τις ορμές να αναδυθούν· είναι απαραίτητο να

γνωρίζουμε ακόμη και τις πιο περίεργες, τερατώδεις και καταθλιπτικές ορμές που θα μπορούσαν να εμφανιστούν στην καθημερινή, συνειδητή ζωή μας. Από την άλλη πλευρά, το αυτόνομο Εγώ στο οποίο αναφέρονται ορισμένοι Αμερικανοί είναι στην πραγματικότητα το κοινωνικά κατασκευασμένο άτομο: το Εγώ οικοδομήθηκε από την κοινωνία· δηλαδή ένα άτομο γνώριζε ότι έπρεπε να εργαστεί για να ζήσει και ότι εάν αντιτασσόταν στον προϊστάμενό του ήταν επειδή δεν είχε επιλύσει το σύμπλεγμα του Οιδίποδα. Έχουν υπάρξει ερωτηματολόγια για την κάλυψη θέσεων εργασίας σε αμερικανικές εταιρείες στα οποία, εάν ο υποψήφιος απαντήσει στην ερώτηση «όταν ήσουν παιδί, αγαπούσες τη μητέρα σου ή τον πατέρα σου περισσότερο;» με το «αγαπούσα τη μητέρα μου περισσότερο», παίρνει αρνητικό βαθμό. Διότι, προφανώς, αν αντιτίθετο στον πατέρα του, θα μπορούσε να είναι ένας πιθανός ταραχοποιός για την εταιρεία. Αυτή είναι μια ιδεολογική χρήση της ψυχανάλυσης με σκοπό την προσαρμογή.

Το 1940, όταν υπήρχαν 15 εκατομμύρια άνεργοι στις Ηνωμένες Πολιτείες, ένα άρθρο δημοσιεύθηκε στο International Journal for Psychoanalysis από Αμερικανούς ψυχαναλυτές που ερμήνευαν τις ψυχαναλυτικές ρίζες της ανεργίας: κάποιος είναι άνεργος εξαιτίας μιας ασυνείδητης επιθυμίας να είναι άνεργος. Πρόκειται για μια παρεκτροπή, καθώς και για μια ηλιθιότητα, δεδομένου ότι η ανεργία είναι σαφώς φαινόμενο που συνδέεται με την οικονομία.

Ωστόσο, η κριτική του Lacan για αυτή την τάση ήταν κάπως κακόπιστη. Πρώτον, επειδή επέλεξε έναν εύκολο στόχο, δεύτερον γιατί ήθελε να προτείνει μια ιδεολογία της επιθυμίας. Τώρα, αυτή η λακανική ιδεολογία της επιθυμίας είναι τερατώδης, επειδή η επιθυμία είναι δολοφονία, αιμομιξία και βιασμός. Για τον Lacan, υπάρχει ο Νόμος, αλλά αυτός ο Νόμος – καθώς ο ίδιος είναι ανίκανος να τον εντάξει σε ένα κοινωνικό-ιστορικό πλαίσιο – ίσως θα μπορούσε να είναι οποιοσδήποτε νόμος. Υπήρχε νόμος στο Άουσβιτς. υπήρχε νόμος στο Gulag. και υπάρχει νόμος στο Ιράν σήμερα.

Benvenuto: Αλλά ο Lacan μίλησε για συμβολικό νόμο,

αποτελούμενο από τη γλώσσα και με μια καθολική δομή. Δεν πρόκειται για κάποιο νόμο που επιβάλλεται από οποιοδήποτε καθεστώς.

Καστοριάδης: Φυσικά, με τη γλώσσα μπορούμε να πούμε οτιδήποτε θέλουμε. Αλλά τι ακριβώς εννοεί ως συμβολικό νόμο; Η λέξη "συμβολικός" για τον Lacan είναι ένα σκελετώδες κλειδί, μια λέξη που αποκρύπτει το γεγονός ότι μιλάμε για τη θέσμιση και τον θεσμό. Ωστόσο, λέγοντας ότι είναι συμβολικός, αυτό που ζητά είναι να παραχωρήσει στο θεσμό και στο θεσμισμένο μια ψευδο-υπερβατική διάσταση, όπως θα έλεγε ο Καντ. Αλλά το συμβολικό είναι κάτι άλλο. Η γλώσσα ανήκει στο συμβολικό, υπό την έννοια ότι όλα τα σημάδια είναι σύμβολα ενός αναφόρου, ή ότι υπάρχουν σύμβολα άλλης τάξης. Αλλά πρέπει να τερματίσουμε τη λακανική συσκότιση του συμβολικού.

Δεν υπάρχει "συμβολικό" ως ανεξάρτητος τομέας· υπάρχει ένα συμβολικό ως μέρος και λειτουργία του φαντασιακού. Διαφορετικά, υπάρχουν θεσμικά όργανα και υπάρχει ζήτημα εγκυρότητας των θεσμικών οργάνων. Ωστόσο, η ερώτηση δεν είναι συμβολική. Είναι τότε ο θεσμός δικαίως έγκυρος; Θα είναι πάντοτε έγκυρος de facto, εφόσον επιβάλλει κυρώσεις. Αυτό όμως ισχύει de facto στο Άουσβιτς και συμβαίνει και σήμερα στο Ιράν. Είναι έγκυρος δικαίω; Τώρα, δεν υπάρχει τίποτα στην αντίληψη του Lacan που να μας οδηγήσει να κάνουμε μια διάκριση μεταξύ του νόμου του Άουσβιτς και του νόμου της αρχαίας Αθήνας, ή των σημερινών νόμων στις Ηνωμένες Πολιτείες. Εξ ου και η περίφημη έκφραση του Lacan που δηλώνει ότι ο κύριος δεν παραιτείται από την επιθυμία του. Τώρα, είναι ο κύριος που ξέρει ποια είναι η επιθυμία του και αν η επιθυμία του είναι σαν την επιθυμία του Lacan – δηλαδή να μεταμορφώσει τους οπαδούς του σε σκλάβους – τότε η επιθυμία του πραγματοποιείται.

Αλλά αυτό είναι ουσιαστικά αντίθετο με το πεδίο εφαρμογής της ψυχανάλυσης, το οποίο δεν αφορά το πώς θα πραγματοποιηθεί η επιθυμία του αφέντη, ή του καθενός – ειδικά αν γνωρίζουμε τι υποδηλώνει η επιθυμία στην ψυχανάλυση – γιατί αυτό θα ήταν

ασυμβίβαστο με την πραγματική, κοινωνική ζωή. Και δεν εννοώ εδώ την πραγματική αμερικανική κοινωνία, αλλά και την πιο ιδανική κοινωνία που μπορεί να φανταστεί κανείς.

Έτσι, ο Lacan επανέρχεται στις πιο ουτοπικές πτυχές της ιδεολογίας του νεαρού Μαρξ και των Αναρχικών, αν και θα είχε γελάσει σαρκαστικά αν εξέταζε αυτές τις ιδεολογίες. Ο νεαρός Μαρξ και οι αναρχικοί σχεδίαζαν μια κοινωνία στην οποία δεν θα υπήρχε ούτε νόμος ούτε θεσμός.

Benvenuto: Αυτή η κατηγορία εναντίον του Lacan ως αναρχικού με εκπλήσσει. Οι αριστεροί κριτικοί του τον κατηγόρησαν ότι ήταν καταπιεστικός, λόγω της εμμονής του στο νόμο και τον ευνουχισμό. Για τον Lacan να παραμείνουμε πιστοί στην επιθυμία μας σημαίνει ευνουχισμό, δηλαδή, να αποποιηθούμε την ενεργοποίηση των φαντασιώσεών μας.

Καστοριάδης: Όχι και τόσο, επειδή η υπόθεση του ευνουχισμού στον Lacan είναι εξαιρετικά διφορούμενη. Είναι η αποποίηση της επιθυμίας που απευθύνεται στη μητέρα, αλλά αυτή είναι η προϋπόθεση για την πραγματοποίηση της επιθυμίας. Για τον Lacan υπάρχει νεύρωση επειδή το άτομο δεν κατάφερε να αναλάβει τον ευνουχισμό του και αν τον αναλάβει, τότε η επιθυμία του απελευθερώνεται, με την εξαίρεση ότι προφανώς δεν την κατευθύνει προς τη μητέρα αλλά προς άλλες γυναίκες.

Benvenuto: Αλλά για τον Lacan, να αναλάβουμε την επιθυμία μας δεν σημαίνει να απολαμβάνουμε αυτό που απαιτούμε στην πραγματικότητα. Κάνει μια διάκριση ανάμεσα στην επιθυμία, τη ζήτηση και την απόλαυση που συμβαίνει στην πραγματικότητα.

Καστοριάδης: Όλα αυτά είναι πολύ διφορούμενα. Ο Lacan, θεωρητικά, είναι όλα όσα συνιστούν το πιο κοινότοπο, πιο ύποπτο, παρόμοιο με αυτές τις παριζιάνικες μόδες που εμφανίζονται και στη συνέχεια εξαφανίζονται μετά από πέντε, δέκα, είκοσι χρόνια.

Αλλά επιστρέφοντας στην ιστορία της ψυχανάλυσης, το ιδιαίτερο πρόβλημα του ανθρώπινου όντος είναι να επιτύχει να

δημιουργήσει μια σχέση με το ασυνείδητο που δεν είναι απλώς καταστολή του ασυνείδητου ή καταστολή του ίδιου σύμφωνα με μια δεδομένη κοινωνική υπαγόρευση και, πιο συγκεκριμένα, η κοινωνική ετερονομία. Εδώ έχουμε και πάλι ένα σημείο στο οποίο συναντιούνται η ψυχανάλυση και η πολιτική. Σε ποιο βαθμό θα μπορούσα να αποκαλέσω τον κοινωνικό νόμο επίσης και δικό μου νόμο και όχι έναν νόμο που μου επιβλήθηκε με ετερόνομους τρόπους; Είναι και δικός μου νόμος μόνο αν έχω ασχοληθεί ενεργά με τη διαμόρφωση του νόμου. Μόνο υπό αυτές τις συνθήκες μπορώ να είμαι πραγματικά αυτόνομος, δεδομένου ότι είμαι υποχρεωμένος να ζήσω σε μια κοινωνία που έχει νόμους. Έτσι, έχουμε ένα δεύτερο σημείο σύνδεσης μεταξύ του νοήματος της αυτονομίας στην ψυχανάλυση και του νοήματος της αυτονομίας στην πολιτική.

Benvenuto: Η αριστερή κουλτούρα έχει συχνά επικρίνει την ψυχανάλυση ως μια πρακτική ιδιάζουσα σε μια αστική κοινωνία, διότι ουσιαστικά βασίζεται σε ένα είδος ιδιωτικού συμβολαίου. Πάνω απ ‘όλα, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960 και της δεκαετίας του ’70, ένας ορισμένος τομέας της αριστεράς πρότεινε την αντικατάσταση της ψυχανάλυσης με μια κοινωνική αντιμετώπιση των προσωπικών προβλημάτων, ανάγοντας τις ψυχοπαθολογικές διαταραχές στην κοινωνική αλλοτρίωση. Ποια είναι η γνώμη σας για αυτή την αριστερή, μαρξιστική κριτική της ψυχαναλυτικής ηθικής;

Καστοριάδης: Αυτή ήταν μια ριζοσπαστική αριστερίστικη υπερβολή της δεκαετίας του 1960 και της δεκαετίας του ’70, η οποία βρήκε κίνητρο σε ορισμένες πτυχές της κατεστημένης ψυχανάλυσης. Κάθε ψυχαναλυτική διαδικασία περιλαμβάνει αναγκαστικά δύο άτομα: έναν ψυχαναλυτή και έναν αναλυόμενο. Δεν μπορεί να υπάρξει μεταβίβαση και επεξεργασία αυτής της μεταβίβασης έξω από αυτή τη σχέση μεταξύ ψυχαναλυτή και αναλυόμενου. Υπάρχει, ωστόσο, μια πτυχή που είναι πολύ δύσκολο να επιλυθεί και στην οποία κανείς δεν έχει παράσχει ακόμη μια λύση: την οικονομική πτυχή. Από τη μία πλευρά, ο ψυχαναλυτής πρέπει να καταφέρει να επιβιώσει. Από την άλλη,

όπως αποδεικνύει η εμπειρία, ακόμη και για την ψυχανάλυση, μια απλήρωτη ψυχανάλυση δεν είναι ψυχολογικά ανεκτή (διότι το χρέος που συνάπτει με τον ψυχαναλυτή είναι τεράστιο) και αναπόφευκτα θα είναι αναποτελεσματική, αφού ο αναλυόμενος μπορεί να πολυλογεί απεριόριστα, αν ο χρόνος της συνεδρίας δεν του κοστίζει τίποτα.

Υπάρχει, εν πάση περιπτώσει, ένα πρόβλημα: η τεράστια ανισότητα της διανομής του πλούτου στη σημερινή κοινωνία θέτει την ψυχανάλυση πέραν των δυνατοτήτων των περισσοτέρων από εκείνους που την χρειάζονται, εκτός εάν αυτοί επιδοτηθούν από το Εθνικό Σύστημα Υγείας. Αυτό θα μπορούσε να επιλυθεί αποτελεσματικά μόνο στο πλαίσιο ενός γενικού κοινωνικού μετασχηματισμού.

Benvenuto: Ποιες είναι λοιπόν οι πρακτικές και πολιτικές προτάσεις σας για την αντιμετώπιση της κλασσικής κριτικής κατά των ψυχαναλυτών: ότι αναλαμβάνουν μόνο τους ράθυμους πλούσιους και συνήθως πολύ λίγους ασθενείς σε σχέση με τον μέσο πληθυσμό;

Καστοριάδης: Αυτό δεν είναι κατ ‘ανάγκη αληθινό. Από τις δεκάδες ασθενείς που έχω αναλάβει μέχρι σήμερα, σχεδόν κανένας δεν ήταν πλούσιος. Μερικοί έχουν κάνει τεράστιες θυσίες για να μπορέσουν να ψυχαναλυθούν. Προσαρμόζω την αμοιβή μου στις οικονομικές δυνατότητες του ασθενούς. Υπάρχουν επίσης εκείνοι που δεν μπορούν να πληρώσουν τίποτα. Αλλά πρακτικά κανείς δεν έχει έρθει σε με για ψυχανάλυση για να μπορέσει να πει σε ένα φανταχτερό δείπνο “κάνω ψυχανάλυση”.

Το οικονομικό ερώτημα είναι ωστόσο ένα πραγματικό πρόβλημα και θα ήταν καλό να προσπαθήσουμε να εξαλείψουμε αυτή τη μεγάλη ανισότητα εισοδήματος στη σημερινή κοινωνία. Ωστόσο, από θεωρητική άποψη, δεν μπορούμε να παραμείνουμε μπλοκαρισμένοι στην φροϋδική θεωρία, όπως διατυπώθηκε αρχικά. Ο Φρόιντ ήταν μια ασύγκριτη μεγαλοφυία, και σε αυτόν αποδίδεται ένας πλούτος ιδεών. **Αλλά υπάρχει και ένα τυφλό σημείο στον Φρόιντ: η φαντασία.**

Υπάρχει ένα σημαντικό παράδοξο στα έργα του Φρόιντ, ότι όλα όσα αναφέρει ο ίδιος είναι μορφοποιήσεις της ριζοσπαστικής φαντασίας του υποκειμένου, ή φαντασιώσεις. Ωστόσο, ο Φρόιντ, που μορφώθηκε στο θετικιστικό πνεύμα του 19ου αιώνα, ως φοιτητής του Brücke στη Βιέννη, ούτε βλέπει ούτε επιθυμεί να δει αυτές τις μορφοποιήσεις. Για το λόγο αυτό, αρχικά, για κάποιο διάστημα πίστευε στην πραγματικότητα των σκηνών της παιδικής αποπλάνησης που περιγράφουν οι υστερικοί ασθενείς του. Πιστεύει ότι το υποκείμενο ασθενούσε εξαιτίας κάποιου πράγματος που είχε δημιουργήσει τραύμα.

Benvenuto: Περισσότερο ή λιγότερο, τα τελευταία δέκα χρόνια, στις ΗΠΑ υπάρχει η τάση να επιστρέψουμε στην αρχική πίστη του Φρόιντ στην πραγματική αποπλάνηση από πλευράς των ενηλίκων.

Καστοριάδης: Αυτές είναι οι πολιτικές ηλιθιότητες που δημιουργούνται από την πολιτικά ορθή μόδα. Ο ασθενής, όταν λέει ότι η μητέρα του, ο πατέρας του, η νοσοκόμα ή ο γείτονάς τον αποπλάνησε όταν ήταν παιδί, είναι πάντοτε αναγκαστικά σωστός. Αλλά αυτό δεν είναι το πρόβλημα, επειδή η βασική απόκριση είναι ότι για οποιοδήποτε τραυματικό γεγονός, το γεγονός είναι πραγματικό στο ότι είναι ένα γεγονός, ενώ είναι φαντασιακό στο ότι είναι τραυματικό. Δεν μπορεί να υπάρξει τραύμα εάν η φαντασία του υποκειμένου δεν δώσει κάποιο νόημα σε αυτό που συνέβη και αυτό το νόημα δεν είναι πολιτικά ορθό αλλά είναι το νόημα που δίνεται στη φαντασίωση του υποκειμένου και στη ριζική φαντασία του. Τώρα, ο Φρόιντ δεν θέλει να αναγνωρίσει αυτή τη βασική ιδέα.

Επί του παρόντος, στις ΗΠΑ, υπάρχει η προσπάθεια να επιστρέψουμε πίσω στο χρόνο. Είναι συγκινητικό και αστείο να βλέπεις ότι κατά τη διάρκεια της ψυχανάλυσης του ανθρώπου των λύκων, ο Φρόιντ πίστευε για καιρό στην πραγματικότητα της πρωτόγονης σκηνής που ο Λύκος του περιέγραψε – δηλαδή το γεγονός ότι είδε τους γονείς του να κάνουν έρωτα από πίσω. και ότι δεν ήταν μέχρι το τέλος της ψυχανάλυσης που παραδέχτηκε – σε μια υποσημείωση – ότι ίσως, σε τελική ανάλυση, εκείνη η πρωτόγονη σκηνή συνέβη μόνο στη φαντασίωση

του ασθενούς. Ωστόσο, το θέμα είναι ήσσονος σημασίας. Ο Φρόιντ δεν έλαβε υπόψη τον ρόλο που έπαιξε η φαντασία σε αυτό που ονομάζεται φαντάσμευση. Προσπάθησε να αποδώσει φυλογενετικές καταβολές σε αυτές τις φαντασιώσεις και προσπάθησε να τους βρει στον αρχικό μύθο του Τοτέμ και του Ταμπού, κάτι που είναι παράλογο.

Για να εξηγήσει την προέλευση της κοινωνίας, ο Φρόιντ δημιούργησε έναν μύθο.

Στην αρχή, έθεσε το πρόβλημα της προέλευσης της κοινωνίας ως απλώς αρνητικό – δηλαδή, το πρόβλημα της προέλευσης των δύο μεγάλων απαγορεύσεων: εκείνης της αιμομιξίας και της ενδοκοινωνικής δολοφονίας. Όχι της κατ 'αρχήν δολοφονίας, γιατί πουθενά δεν απαγορεύεται η δολοφονία κατ' αρχήν. αν σκοτώσετε τους εχθρούς της Ιταλίας ή της Γαλλίας, έχετε κάνει καλά και σας παρασημοφορούν – αλλά δεν πρέπει να σκοτώνετε στο εσωτερικό. Μπορείτε να σκοτώσετε στο εσωτερικό μόνο εάν είστε δήμιος ή αστυνομικός σε υπηρεσία. Ο Φρόιντ δεν κατάλαβε ότι το πρόβλημα της προέλευσης της κοινωνίας δεν είναι αποκλειστικά το πρόβλημα της δημιουργίας δύο απαγορεύσεων.

Είναι το πρόβλημα της δημιουργίας θετικών θεσμών: η δημιουργία γλώσσας, κανόνων συμπεριφοράς, θρησκειών, νοημάτων και ούτω καθεξής.

Ο μύθος του Φρόιντ εξηγεί τη δημιουργία των δύο μεγάλων απαγορεύσεων κατά τη διάρκεια της ιστορίας της πρωτόγονης ορδής, όπου ένας πατέρας είχε όλες τις γυναίκες και ευνούχιζε ή εξόριζε τους γιους του για να συνεχίσει να βασιλεύει στο χαρέμι □□του. Μια μέρα, οι αδελφοί σκότωσαν τον πατέρα και χώρισαν τις γυναίκες της φυλής. Τότε οι αδελφοί κατέληξαν σε ένα σύμφωνο που όριζε ότι κανείς δεν θα προσπαθούσε να πάρει τη γυναίκα του άλλου ή να διαπράξει δολοφονία. Και έτσι απεικόνισαν τον πατέρα τους ως τοτεμικό ζώο της φυλής. Και κάθε χρόνο θα προετοίμαζαν ένα θυσιαστικό γεύμα, κατά το οποίο ένα ζώο θυσιαζόταν και τρωγόταν, επαναλαμβάνοντας έτσι συμβολικά – με την πραγματική έννοια του όρου – τη δολοφονία

του πατέρα.

Από ανθρωπολογική άποψη, αυτός ο μύθος δεν ισχύει, αν και είναι μια πολύ σημαντική μυθική κατασκευή, όχι μόνο λόγω του τρόπου με τον οποία λειτουργούσε ο Φρόιντ και η σκέψη της εποχής του του, αλλά και από την ψυχαναλυτική άποψη, διότι πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα Οιδιπόδειο σύμπλεγμα – η τάση να δολοφονήσεις τον πατέρα και να εξαλείψεις τους αντίπαλους αδελφούς. Αλλά όλα αυτά ήταν ήδη γνωστά μέσω της ψυχανάλυσης χωρίς τον μύθο του Τοτέμ και του Ταμπού. Ο μύθος αναπαριστά αυτό που πρέπει να εξηγήσει, γιατί αναπαριστά την ικανότητα των αδελφών για κοινωνικοποίηση την ημέρα που ενώνουν τις δυνάμεις τους για να σκοτώσουν τον πατέρα τους. Αυτή είναι ήδη μια κοινωνική δράση, η οποία προϋποθέτει την ύπαρξη γλώσσας. Επομένως, για να εξηγήσει την προέλευση της κοινωνίας, ο Φρόιντ προϋποθέτει ότι η κοινωνία είναι ήδη εκεί, δηλαδή ότι οι αδελφοί θα μπορούσαν να συζητήσουν μεταξύ τους, να συνωμοτήσουν και να διατηρήσουν ένα μυστικό. Τα ζώα δεν έχουν ποτέ θεωρηθεί ότι συνωμοτούν.

Ωστόσο, επειδή ο Φρόιντ απορρίπτει πλήρως τον **δημιουργικό ρόλο της ριζοσπαστικής φαντασίας** , της **φαντάσμευσης**, είναι κάπως αναγωγιστής ή ντετερμινιστής· τείνει πάντα να προσπαθεί να βρει τη σύνδεση των αιτιών και των αποτελεσμάτων στη ψυχική ζωή του ατόμου, που δημιούργησε σε αυτό το υποκείμενο το σύμπτωμα, τη νεύρωση ή την ιδιαίτερη εξέλιξη.

Αυτό οδηγείται στα άκρα σε ιστορίες όπως το Μια παιδική μνήμη του Λεονάρντο Ντα Βίντσι , στην οποία επιχειρεί να εξηγήσει έναν από τους πίνακες του Leonardo και τη δημιουργική του ζωή με βάση ένα περιστατικό της παιδικής του ηλικίας, το οποίο εδώ θεωρείται επίσης μυθικό και το οποίο, ακόμη και αν υποτεθεί ότι όλα έχουν συνοχή, αποτυγχάνει να εξηγήσει τη ζωγραφική του Λεονάρντο, τους λόγους που αυτή η ζωγραφική είναι αριστουργηματική, ή γιατί αντλούμε ευχαρίστηση όταν την κοιτάζουμε. Επίσης, όταν τίθεται το ερώτημα να εξηγηθεί η εξέλιξη ενός μοναδικού υποκειμένου – να καταδειχθούν οι αιτίες μιας συγκεκριμένης νεύρωσης και όχι άλλης – ο Φρόιντ

παραδέχεται τελικά ότι είναι κάτι αδύνατο να γνωρίσουμε και το ονομάζει “επιλογή της νεύρωσης”. Ένα άτομο επιλέγει τη νεύρωση του, και σε ηλικία δύο ή τριών ετών έχει ήδη πάρει το δρόμο της εμμονής και όχι, ας πούμε, της υστερίας.

Benvenuto: Αλλά δεν είναι η έκφραση “επιλογή νεύρωσης” αντιφατική για σας που λέτε ότι είναι ο ντετερμινισμός του; Διότι, προφανώς, να μιλάμε για επιλογή είναι αφ ‘εαυτής μια απόρριψη του ντετερμινισμού και, συνεπώς, μια αναγνώριση ότι δεν υπάρχει σχέση αιτίας και αποτελέσματος μεταξύ της ιστορίας ενός ατόμου και της ψυχοπαθολογίας του.

Καστοριάδης: Αυτό είπα. Ο Φρόιντ προσπαθεί αναπόφευκτα να βρει μια σύνδεση μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος. Για παράδειγμα, στην ψυχανάλυση του ανθρώπου των αρουραίων ή στην ψυχανάλυση του ανθρώπου των λύκων, λέει ότι υπάρχει ένα συγκεκριμένο σύμπτωμα επειδή ένα συγκεκριμένο πράγμα συνέβη σε μια δεδομένη στιγμή.

Ωστόσο, καταρχάς, δεν βλέπει ότι το πράγμα που συνέβη εκείνη τη στιγμή έπαιξε αυτό το ρόλο μόνο επειδή ο ασθενής του απέδωσε αυτό το φανταστικό νόημα. Και δεύτερον, ο Φρόιντ δεν εξηγεί αυτό που έχει συμβεί και, ως εκ τούτου, αναγκάζεται τελικά να πει ότι υπάρχει μια επιλογή νεύρωσης που δεν μπορεί να εξηγήσει.

Συχνά αναφέρεται σε συστατικούς παράγοντες, αλλά οι συστατικοί παράγοντες είναι σαν τα ιστορικά (κληρονομικότητα) στην παλιά ιατρική ή τις υπνωτικές αρετές του οπίου, όπως είπε ο Molière. Το να λέμε ότι υπάρχουν συστατικοί παράγοντες δεν αποτελεί απάντηση. Εδώ, για άλλη μια φορά πρέπει να είμαστε δίκαιοι: όταν ο Φρόυντ μίλησε για συστατικούς παράγοντες, δεν ήταν λάθος· για παράδειγμα, στα βρέφη, εξαρχής υπάρχει μια σημαντική διαφορά στην ανοχή τους στην ματαίωση. Μερικά βρέφη, αφού έχουν λάβει τον μαστό ή το μπιμπερό, παραμένουν ήρεμα για έξι ώρες έως ότου πεινούν πάλι, ενώ άλλα πολύ γρήγορα αρχίζουν να φωνάζουν, να κραυγάζουν, να ζητούν το μαστό ή το μπιμπερό ή να μην αποδέχονται την απουσία της μητέρας. Στη συνέχεια, η

συγκρότηση υποδηλώνει κάτι έμφυτο. Ωστόσο, οποιαδήποτε απόπειρα προς τον ψυχαναλυτικό ντετερμινισμό αποτυγχάνει.

Ο Φρόιντ είπε το ίδιο και στα κείμενα του 1936-30, όσον αφορά την ομοφυλοφιλία των γυναικών, όταν δήλωνε ότι ένα κορίτσι, κατά την εφηβεία, έχει τρεις εναλλακτικούς τρόπους. Μπορεί να γίνει γυναίκα που αγαπάει τους άνδρες και θέλει να έχει παιδιά, μπορεί να γίνει μια αποξηραμένη ηλικιωμένη κοπέλα που φοβάται το σεξ και οτιδήποτε σχετίζεται με αυτό ή μπορεί να γίνει ανδρόγυνη, tomboy, όπου, ακόμη και αν παραμείνει λανθάνουσα, θα υπάρχει μια τάση προς την ομοφυλοφιλία. Γιατί επιλέγει τη μια εναλλακτική λύση παρά μια άλλη; Θα μπορούσαμε να επισημάνουμε παράγοντες που οδήγησαν σε μια δεδομένη επιλογή ή κλίση, αλλά αυτή τελικά δεν μπορεί ποτέ να καθοριστεί.

Benvenuto: Δεν είναι τα προβλήματα που ο Φρόιντ θέτει για την "επιλογή" νευρώσεων ή τρόπων να είσαι γυναίκα συνδεδεμένα με προβλήματα εγγενή σε όλες τις ιστορικές ανασυστάσεις, αφού ένας ιστορικός ανασυγκροτεί τις διαδικασίες με την πάροδο του χρόνου; Πάντα υπήρχε αυτή η ταλάντωση μεταξύ του ντετερμινισμού και του μη-ντετερμινισμού στις ιστορικές ανακατασκευές.

Καστοριάδης: Ναι. Ακριβώς για τον λόγο αυτό, ο αναγωγισμός του ντετερμινιστή και του επιστήμονα είναι ψευδής· δεν μπορεί ποτέ να αποδειχθεί το σύνολο των αναγκαίων και επαρκών συνθηκών. Αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι δεν υπάρχει καμία μορφή ντετερμινισμού· υπάρχουν ορισμένες συνδέσεις αιτίας και αποτελέσματος, αλλά όχι πάντα και όχι ουσιαστικά. Πρόκειται για θέμα πεδίων ορισμού.

Benvenuto: Αλλά στην ψυχαναλυτική θεραπεία, μπορεί κανείς να επιδράσει στις αιτίες ή σε κάτι άλλο;

Καστοριάδης: Αυτό είναι το πιο σημαντικό και το πιο δύσκολο ερώτημα. Η ψυχανάλυση επιχειρεί να μεταμορφώσει τον τρόπο με τον οποίο ο ασθενής βλέπει τον κόσμο του. Πρώτον, προσπαθεί να

τον κάνει να δει τον κόσμο των φαντασιώσεών του. Δηλαδή προσπαθεί να τον κάνει να καταλάβει ότι ο τρόπος με τον οποίο βλέπει τον κόσμο είναι ένας τρόπος που, ως επί το πλείστον, εξαρτάται από τις δικές του ψυχικές κατασκευές και φαντασιώσεις. Δεύτερον, προσπαθεί να τον οδηγήσει σε μια επαρκή σχέση με τις φανταστικές κατασκευές του. Αν ασχολείσαι, για παράδειγμα, με κάποιον που βρίσκεται στην παρανοϊκή πλευρά, πρώτα απ' όλα πρέπει ο ίδιος να κατανοήσει – όχι μέσω της λογικής πειθούς, αλλά μέσω της ψυχαναλυτικής εργασίας – ότι δεν είναι αλήθεια ότι όλοι θέλουν να τον διώξουν, αλλά ότι ουσιαστικά η άποψή του είναι η φαντασμάτευσή του και ότι μπορεί ακόμη και να πει κανείς ότι, όταν συναντά πρόσωπα που πραγματικά έχουν την πρόθεση να τον καταδιώξουν, αυτός τα έχει επιλέξει. Επιλέγει τη γυναίκα που θα τον καταδιώξει.

Επέλεξα ένα ακραίο παράδειγμα, διότι με ένα παραληρηματικό παρανοϊκό δεν υπάρχει σχεδόν τίποτα που να μπορεί να γίνει· είναι απαραίτητο να λάβουμε υπόψιν μια οριακή περίπτωση. Ωστόσο, είναι πιο πειστικό από όταν παίρνετε έναν νευρωτικό και επιχειρείτε να τον οδηγήσετε να ξεπεράσει αυτόν τον τρόπο φαντασμάτευσης. Υπάρχουν και άλλες περιπτώσεις όπου το ζήτημα είναι να οδηγηθεί ο ασθενής να ζήσει περισσότερο ή λιγότερο ειρηνικά και λογικά με τον φανταστικό κόσμο του, καθώς και με τις νέες φανταστικές του παραγωγές. Ο τρόπος με τον οποίο συμβαίνει αυτό είναι επίσης ένα από τα μυστήρια της ψυχανάλυσης. Ο Φρόιντ δεν κατόρθωσε ποτέ να εξηγήσει γιατί μια πραγματική ερμηνεία έχει αποτέλεσμα. Και δεν μπορώ να εξηγήσω γιατί μια πραγματική ερμηνεία κατά καιρούς παράγει ένα αποτέλεσμα και άλλοτε δεν παράγει κανένα. Ένας κατεστημένος ψυχαναλυτής θα σας πει: "αν μια ερμηνεία δεν παράγει κανένα αποτέλεσμα, αυτό συμβαίνει επειδή δεν είναι πραγματική". Αυτό δεν είναι ακριβές.

Benvenuto: Σε αντίθεση με τα αποτελέσματα της ψυχανάλυσης, τα τελευταία χρόνια υπήρξε σημαντική κριτική από μια συγκεκριμένη επιστημολογία, της εγκυρότητας, της επιστημονικής ειλικρίνειας

της ψυχανάλυσης. Για παράδειγμα, οι Popper, Grünbaum και Eysenck έχουν επικρίνει την επιστημονική ευλογοφάνεια της ψυχανάλυσης. Ειδικότερα, ο Grünbaum είπε ότι η ψυχανάλυση μερικές φορές απλά δημιουργεί ψευδή φάρμακα. Ποια είναι η γνώμη σας για τις επικρίσεις αυτές που θεωρούν ότι τα αποτελέσματα της ψυχανάλυσης δεν διαφέρουν από τα αποτελέσματα των μαγικών θεραπειών; Διότι, κάποιες φορές, ένας μάγος μπορεί επίσης να θεραπεύσει.

Καστοριάδης: Αλλά πώς το κάνει; Ο κ. Grünbaum, ο κ. Popper, ακόμη και ο κ. Lévi-Strauss δεν έχουν καμία εξήγηση γι 'αυτό. Ο Lévi-Strauss λέει ότι οι ψυχαναλυτές είναι οι σαμάνοι της σύγχρονης εποχής και οι σαμάνοι οι ψυχαναλυτές των πρωτόγονων κοινωνιών. Αλλά γιατί εμπειρίες σε τυφλό δίλημμα (double bind) (1); Γιατί υπάρχει ένα εικονικό φάρμακο; Επειδή υπάρχει υποβολή. Αλλά γιατί υπάρχει υποβολή; Η ψυχανάλυση αποκρίνεται ότι όλες οι υποβολές είναι το αποτέλεσμα της μεταβίβασης. Ο ασθενής στον οποίο ο γιατρός δίνει ένα φάρμακο είναι πολύ πιθανό να πιστεύει ότι αυτό το φάρμακο θα είναι επωφελές και για το λόγο αυτό υπάρχει ένα φαινόμενο εικονικής επίδρασης (placebo effect) και αυτή η πίστη μπορεί να έχει επιπτώσεις στην ψυχή. Δεύτερον, για αυτό τον λόγο, ότι κάποιος πειράματα με τυφλά διλήμματα και λέει ότι το γεγονός ότι κάποιος πηγαίνει σε έναν ψυχαναλυτή τρεις φορές την εβδομάδα είναι επωφελές λόγω κάποιας εικονικής επίδρασης, δεν λέει τίποτα. Γιατί υπάρχει εικονική επίδραση;

Benvenuto: Ναι, αλλά λέτε ότι τόσο η επιστημολογία όσο και η ψυχανάλυση αναγνωρίζουν την ύπαρξη υποβολών. Δεν μπορώ να πιστέψω ότι οποιοσδήποτε ψυχαναλυτής θα χαρεί να παραδεχτεί ότι τα αποτελέσματα που παράγει οφείλονται σε υποβολή, ακόμη και αν η υποβολή εξηγείται με ψυχαναλυτικό τρόπο.

Καστοριάδης: Η ψυχανάλυση μπορεί να εξηγήσει την υποβολή, αλλά η υποβολή δεν μπορεί να εξηγήσει την ψυχανάλυση. Επειδή η ψυχανάλυση είναι ουσιαστικά – δεν λέω αποκλειστικά – το έργο του ίδιου του ψυχαναλυτή. Αυτοί οι φιλόσοφοι, ίσως επειδή ζουν συχνά στην Αμερική, έχουν κατά νου έναν ψυχαναλυτή που λέει

στον ασθενή: «Αν το νομίζεις αυτό, είναι επειδή το έκανε η μητέρα σου». Ωστόσο, άλλοι ψυχαναλυτές άξιοι του ονόματός τους δεν θα έλεγαν ποτέ κάτι τέτοιο. Τώρα, κάποιοι έχουν πιο εκλεπτυσμένες μορφές: κάποιος λέει ότι ο ασθενής που ξέρει τι σκέφτεται ο ψυχαναλυτής προσπαθεί να του πει ότι ξέρει τι θα σκεφτεί ο ψυχαναλυτής και ούτω καθεξής. Αλλά αν είσαι έμπειρος στην ψυχανάλυση, τίποτα τέτοιο δεν ισχύει. Πρόκειται για ζήτημα αυθεντίας, αλλά στην τελική, έχω μια εμπειρία που ο Grünbaum δεν έχει. Όποιος θέλει, με πιστεύει, και όποιος θέλει δεν το κάνει. Κάποιος βλέπει πώς ένας ασθενής αλλάζει κατά τη διάρκεια μιας θεραπείας, και κάποιος βλέπει πως αντιστέκεται. Πώς εξηγεί ο κ. Grünbaum γιατί υποχωρεί μια αντίσταση σε ένα συγκεκριμένο σημείο; Γιατί ένας ασθενής επί δύο χρόνια δεν κάνει πρόοδο και ξαφνικά κάτι κινείται και ο ίδιος μετατοπίζεται με άλλη ταχύτητα;

Όλες αυτές οι επικρίσεις, ξεκινώντας από τον Popper, συγκρίνουν την ψυχανάλυση με μια ιδέα της επιστήμης που προσδιορίζεται από τις θετικές επιστήμες. Αλλά όποιος περιμένει ότι η ψυχανάλυση θα γίνει μια θετική επιστήμη είναι ανόητος. Ο Popper αγωνίζεται ενάντια σε αυτόν τον ανόητο. Σύμφωνα με το σκεπτικό του Popper, θα μπορούσε κανείς να πει ότι δεν υπάρχει ιστορία, επειδή δεν υπάρχει δυνατότητα διαψευσιμότητας στην ιστορία. Αυτή είναι δυνατή μόνο όσον αφορά συγκεκριμένα γεγονότα. Αν κάποιος πει "δεν υπάρχει Παρθενώνας στην Αθήνα", υπάρχει μια διαψεύσιμη όψη αυτού του πράγματος επειδή μπορεί κανείς να τον οδηγήσει στην Αθήνα και να του δείξει τον Παρθενώνα. Αλλά αν κάποιος πει, όπως έκανε ο Burckhardt, ότι για τους αρχαίους Έλληνες το αθλητικό στοιχείο – δηλαδή ο ανταγωνισμός και ο αγώνας εναντίον του αντιπάλου – ήταν πολύ σημαντικό, είναι μια ερμηνεία και δεν είναι διαψεύσιμη με την έννοια του Popper. Ο Popper, με το κριτήριο του, λέει ότι υπάρχουν θετικές επιστήμες στις οποίες υπάρχει εμπειρία, μέτρο κλπ. Και όλα τα υπόλοιπα είναι λογοτεχνία. Μπορεί να είναι και έτσι, αλλά αυτή η λογοτεχνία είναι ίσως πιο σημαντική από τις θετικές επιστήμες.

Η ιστορία, η κοινωνία, η ψυχή, οι ζωές μας, είναι τουλάχιστον εξίσου σημαντικές με τα μόρια και τα άτομα.

---

(1) **double bind**: όρος που εισήγαγε ο G. Bateson και αφορά την περίπτωση όπου κάποιο άτομο υποβάλλεται σε ένα δίλημμα με δύο αλληλοαποκλειόμενα αιτήματα ενάντια στο συμφέρον του, με αποτέλεσμα να είναι αδύνατον να επιλέξει τη «σωστή» λύση. [Σημείωση του συντάκτη].

A Conversation between Sergio Benvenuto & Cornelius Castoriadis: Autonomy, Politics, Psychoanalysis

This conversation took place in Castoriadis' apartment in Paris, on May 7, 1994. It was registered and filmed for the Multi-Media Encyclopaedia of Philosophical Sciences of the RAI – Radiotelevisione Italiana. First published in *European Journal of Psychoanalysis,* No 6, Winter 1998. Translated from the French by Joan Tambureno.

Benvenuto: You are a philosopher of politics, but you are also a practicing psychoanalyst. Does your profession of analysis have an influence on your philosophical concepts?

Castoriadis: There is a very strong bond between my concept of psychoanalysis and my concept of politics. The aim of both is human autonomy, albeit via different processes. Politics aims

at freeing the human being, making it possible for him to accede to his own autonomy through collective action. The prevailing concept during the 18th and 19th centuries (including that of Marx), according to which the object of politics was happiness, is a mistaken, even catastrophic, one. The object of politics is freedom. And politics is collective-conscious and considered-action, aimed at transforming institutions into institutions of freedom and autonomy.

Benvenuto: The American Declaration of Independence does not proclaim that the aim of the state is happiness, but it ensures everyone has the freedom to pursue happiness. That individual quest for happiness has gradually been identified in America with the criteria of 'problem solving'. However, does the quest for happiness for every man not imply also the autonomy of every man? The idea that society must permit everyone to search for his own happiness implies a certain liberal concept of autonomy. Is it in that American sense that you intend 'autonomy'?

Castoriadis: No, not in the American sense. The American Declaration states, "We believe that all men are created free and equal for the pursuit of happiness". But I do not believe that God created all human beings free and equal.

In the first place, God created nothing at all because he does not exist. Secondly, since human beings came into existence, they have practically never been free and equal. Therefore, it is necessary that they act in order to become free and equal. And once they have become free and equal, there will doubtlessly be demands regarding the Common Good, and that is the contrary of the liberal concept according to which each and everyone must pursue his individual happiness which would imply, at the same time, the maximum happiness for all. There are certain kinds of social services which are not exclusively directed to the interests of individual happiness and which are the object of political action-for example, museums, or

roads-and all the same it is in the interest of my own autonomy that others are autonomous.

However, if society interferes with my happiness, the result is totalitarianism. In that case, society will tell me: “it is the opinion of the majority that you should not buy records of Bach’s music, but those of Madonna. That is the will of the majority, and so much for your happiness!” I believe that happiness can and must be pursued by each individual on his own. It is up to each individual either to know or not know what his own happiness is made of. At certain moments, he will find it here and at others elsewhere.

The very notion of happiness is a fairly complex one, both psychologically and philosophically.

However, the object of politics is freedom and autonomy, and that will only be possible within an institutional, collective framework, which permits freedom and autonomy. The object of psychoanalysis is the same. And there is the response to the question as to the fin of psychoanalysis (to which Freud returned often), in the two senses of the word fin (aim/end): the termination in time and the objective of the analysis. It is the aim of analysis that the individual become as autonomous as possible.

This does not mean autonomous in the Kantian sense, that is to say complying with moral dictates, established in the same way, once and for all. The truly autonomous individual is one who has transformed his relationship with his unconscious to such a point that he can - to the extent that it is possible in the human universe - know his own desires and at the same time succeed in mastering the acting out of those desires. Being autonomous does not imply, for example, that I am moral because I do not covet my neighbor’s wife. I have not mastered this desire for my neighbor’s wife, besides which each one of us began life desiring the wife of a fellow human being, since each desired his own mother. If one has not begun life thus,

one is not a human being but a monster.

However, it is quite another thing to put that desire into action. Individuals of fifty or sixty can still have incestuous dreams, which proves that that desire remains. An individual who at least once a year has not wished the death of someone because that someone has in some way wronged him is a seriously pathological individual. This does not mean that he must necessarily kill that person, but it is necessary to realize that "in that moment I was so furious with that person that if I could have made him disappear from the face of the earth, I would have. But then, I wouldn't have, even if I could". That is what I call autonomy.

Benvenuto: You speak of autonomy. Other analysts who, like you, tend towards the Left prefer to speak of psychoanalysis as an instrument for emancipation. Is this the same thing?

Castoriadis: It is; however, autonomy is more precise. Psychoanalysis cannot be an instrument for social emancipation, it cannot free us from our money-dominated society or the immense power wielded by the state. Psychoanalysis does not have the capacity to make revolutionaries of patients, but it can help them to overcome their inhibitions, rendering them more lucid, more active citizens.

However, the problem of psychoanalysis is the relationship of the patient to himself. There is Freud's famous comment in the New Lectures on Psychoanalysis: "Wo es war, soll ich werden", "where it has been, I must become", that is to say, substitute the It (or Id) with the I. That phrase is more than ambiguous, even if its ambiguity is removed by what follows in the paragraph: that is an effort of drying out, similar to the Dutch efforts to drain the sea of the Zuyderzee. The intent of psychoanalysis is not to drain the unconscious; that would be an absurd, as well as impossible, undertaking. What it does intend is to attempt to transform the relationship of the I

instance, of the subject more or less conscious, more or less reflected, with his drives, his unconscious. The definition of autonomy on the individual plane is: knowing what one desires, knowing what one would really like to do and why, and knowing what one knows and what one does not.

Benvenuto: Today a sort of official ideology of autonomy prevails. It is enough to look, for example, at the advertisements in the media to realize that there is an ideological sale of a pagan song to happiness pursued by autonomous men and women. Isn't your ideal of autonomy close to the ideas dominant today? You wrote that Marx was anti-capitalist, but that in reality he shared the same prejudices and the same assumptions of the capitalist society. You could be accused of the same thing, because you propose as an alternative an ideal which is today altogether dominant, even banal.

Castoriadis: There is clearly, on the part of contemporary society, an extraordinary force of assimilation and recuperation. However, I began speaking of creation, the imaginary and autonomy approximately thirty years ago. At that time, it was anything but an advertisement slogan. Gradually, the ad-men appropriated my words because they became the ideas of May '68. However, the mystification of these ad-men becomes apparent when they speak of creativity. "If you really want to be creative, come and work for IBM" - that is a publicity slogan. But at IBM, you are neither more or less creative than you are elsewhere. The creativity I speak of is of human beings who must be freed, which is quite a different thing.

In France, one does not speak so much of autonomy as of individualism. Now, individualism as it is referred to in publicity, in the official ideologies, or in politics, has nothing to do with what I call the autonomy of the individual.

> ***In the first place, individualism is: "I do what I wish", while autonomy is: "I do what I believe it is right to do,***

> ***after reflecting; I do not deprive myself of doing what pleases me, but I do not do something simply because it pleases me”.***

In a society in which each one does what he pleases, there will be murder and rape. And then, that publicity and ideology are deceptive, because the alleged individualism, the narcissism with which we are inundated, is a pseudo-individualism. The current form of individualism is that at 8:30, every evening in every French household the same dials are tuned to receive the same television programs, which propagate the same rubbish. Forty million individuals, as though obeying a military command, do the same thing, and that is called individualism! By “individual” I intend someone who attempts to become autonomous, who is conscious of the fact that, as a human being, he is absolutely unique and attempts to develop his singularity in a reflected way. Consequently, there is no relationship between the ideology of publicity and what I have said.

Benvenuto: Apparently, your idea of the aim (fin) of psychoanalysis is virtually opposite to the one proposed by Lacan. He strongly criticized the idea that that aim was to create an autonomous ego, calling that theory an “American ideology”. Do you consider Lacan’s criticism to be fair?

Castoriadis: Partially so. For, in it there were two potential-perhaps even real-deviations. The first was the absolute over-estimation of the Ego and consciousness. Freud’s expression, “where It was, I must become”, should be completed by the symmetrical: “there where I am, the It must be able to appear”. We must succeed in making our desires speak. Letting them pass into reality, allowing them to be translated into action, is obviously quite another thing. Therefore, it is necessary to let drives rise; it is necessary to know even the most bizarre, monstrous, and abject drives which could appear in our everyday, conscious life. On the other hand, the

autonomous Ego referred to by certain Americans was in fact the socially constructed individual: the Ego was constructed by society; that is, an individual knew that he had to work to live and that if he opposed his boss it was because he had not resolved his Oedipus complex. There have been job application questionnaires in American companies in which, if the candidate responds to the question “when you where a child, did you love your mother or your father more?” by “I loved my mother more”, he earns a negative point. Because, clearly, if he opposed his father, he could be a potential troublemaker in the company. That is an ideological utilization of psychoanalysis for the purpose of adaptation.

In 1940, when there were 15 million unemployed in the United States, an article appeared in the International Journal for Psychoanalysis by American psychoanalysts interpreting the psychoanalytical roots of unemployment: one is unemployed because of an unconscious desire to be unemployed. This is an aberration, as well as idiotic, since unemployment is clearly an economy-related phenomenon.

However, Lacan’s criticism of that tendency was somewhat in bad faith. In the first place, because he chose an easy target, in the second place because he wished to propose an ideology of desire. Now, that Lacanian ideology of desire is monstrous, because desire is murder, incest and rape. For Lacan, there is the Law, but that Law - as he is incapable of putting it in a social-historical context - perhaps could be any law. There was law at Auschwitz; there was law in the Gulag; and there is law in Iran today.

Benvenuto: But Lacan spoke of symbolic law, constituted by language, and with a universal structure. It is not a question of just any law, imposed by any regime.

Castoriadis: Of course, with language we can say anything we please. But what exactly does he mean by symbolic law? The word “symbolic” for Lacan is a skeleton key, a word to conceal

the fact that one is speaking of the institution and the instituted. However, in saying that it is symbolic, what he wants is to endow the institution and the instituted with a pseudo-transcendental dimension, as Kant would say. But the symbolic is quite another thing. Language belongs to the symbolic, in the sense that all signs are symbols of a referent, or that there are symbols of another order. But we must put an end to that Lacanian mystification of the symbolic.

There is no “symbolic” as independent domain; there is a symbolic as part and function of the imaginary. Otherwise, there are institutions, and there is a question of the validity of the institutions. However, the question is not symbolic. Is then the institution valid by right? It will always be valid de facto, as long as it is sanctioned. But it was valid de facto at Auschwitz and is so also in Iran today. Is it valid by right? Now, there is nothing in the concept of Lacan to lead us to make a distinction between the law of Auschwitz and the law of ancient Athens, or the present laws in the United States. Thus, the famous expression of Lacan to the effect that the master relinquishes nothing of his desire. Now, it is the master who knows what his desire is, and if his desire is like the desire of Lacan - i.e., to transform his followers into slaves - then his desire is realized. But that is basically opposed to the scope of psychoanalysis, which is not that the desire of the master, or of everyone, be realized - particularly if one is aware of what desire implies in psychoanalysis - because that would be incompatible with real, social life. And I do not intend here the actual American society, but also the most ideal society conceivable. So, Lacan comes back to the most utopian aspects of the ideology of the young Marx and the Anarchists, although he would have laughed sarcastically at the consideration of these ideologies. The young Marx and the Anarchists conceived of a society in which there would be neither law nor institution.

Benvenuto: That accusation directed at Lacan as anarchist surprises me. His left-wing critics usually accused him of being repressive, due to his insistence on Law and castration. For Lacan remaining faithful to one's desire means castration, i.e., renouncing the putting into action of one's own fantasies.

Castoriadis: Not so, because the assumption of castration in Lacan is extremely ambiguous. It is the renouncing of desire directed at the mother, but that is the condition of realizing desire. For Lacan, there is neurosis because the individual has not succeeded in assuming his castration, and if he does assume it, then his desire is liberated, with the exception that he obviously no longer directs it towards the mother but towards other women.

Benvenuto: But for Lacan, assuming one's own desire does not imply enjoying that which one demands in reality. He makes a distinction between desire, demand and enjoyment which occurs in reality.

Castoriadis: All this is very ambiguous. Lacan is, theoretically, all that which is most banal, most suspect, similar to one of those Parisian vogues which appear and then disappear after five, ten, twenty years.
But coming back to the history of psychoanalysis, the particular problem of the human being is to succeed in creating a relationship with the unconscious which is not simply a repression of the unconscious, or its suppression according to a given social dictate and, in particular, the social heteronomy. Here we have once more a point at which psychoanalysis and politics meet. To what extent might I call the social law also my law and not a law which has been imposed on me in a heteronomous fashion? It is my law only if I have been concretely active in the formation of the law. Only in these conditions can I be truly autonomous, given the fact that I am obliged to live in a society which has laws. Thus, we have a second point of conjunction between the sense

of autonomy in psychoanalysis and the sense of autonomy in politics.

Benvenuto: The left-wing culture has often criticized analysis as a practice particular to a bourgeois society, because it is essentially based on a private contract of sorts. Above all, during the 1960s and 1970s, a certain sector of the left proposed substituting psychoanalysis with a social treatment of personal problems, reducing psychopathological disturbances to social alienation. What is your opinion of this left-wing, Marxist criticism of the psychoanalytical ethic?

Castoriadis: That was a radical leftist exaggeration of the 1960s and 70s, which found motivation in certain aspects of establishment psychoanalysis. Every psychoanalytical process necessarily involves two persons: an analysand and an analyst. There cannot be a transference and a working through of the transference outside this relationship between analysand and analyst. There is, however, an aspect which is extremely difficult to resolve and to which no one has yet provided a solution: the financial aspect. On the one hand, the psychoanalyst has to make a living. On the other, as experience proves, even for the analysand an unpaid analysis is not psychically tolerable (because the debt he contracts with the analyst is enormous), and it will inevitably be ineffectual since the analysand can prattle on interminably, because the time of the session costs him nothing.

> ***There is in any event a problem: the enormous inequality of the distribution of wealth in today's society places psychoanalysis out of the reach of most of those who need it, unless they are reimbursed by the National Health System. This could be resolved effectively only within the framework of a general social transformation.***

Benvenuto: What then are your practical, political suggestions for countering the classic criticism against analysts: that

they only treat the idle rich, and usually too few patients in ratio to the average population?

Castoriadis: This is not necessarily true. Of the dozens of patients I have treated up to the present, practically none have been rich. Some have made enormous sacrifices in order to go into analysis. I adapt my fee to the patient's economic possibilities. There are also those who cannot pay anything. But practically no one has come to me for analysis in order to be able to say at a fancy dinner party "I am in analysis".

The financial question is however a real problem, and it would be good to attempt to eliminate this great inequality of income in today's society. However, from a theoretical point of view, we cannot remain blocked at the Freudian theory as it was formulated initially. Freud was an incomparable genius, and to him goes the credit for a wealth of ideas. But there is a blind point in Freud: the imagination.
There is a considerable paradox in Freud's works, in that everything recounted by him is formations of the radical imagination of the subject, of fantasies. However Freud, who was formed in the Positivist spirit of the 19th century, as a student of Brücke in Vienna, neither sees, nor wants to see, these formations. For this reason, initially, for some time he believed in the reality of the scenes of infantile seduction his hysterical patients described. He believed that the subject was ill because of something which had created trauma.

Benvenuto: For more or less the past ten years, there has been in the US the tendency to return to Freud's initial belief in the real seduction on the part of adults.

Castoriadis: These are political idiocies created by the politically correct vogue. The patient, when he says that his mother, father, nurse or neighbor seduced him when he was a child, is always necessarily right. But that is not the problem, because the basic response is that for any traumatic event, the event is real in that it is an event, while it is

imaginary in that it is traumatic. There can be no trauma if the imagination of the subject does not give a certain meaning to what has occurred, and that meaning is not politically correct but is the meaning given to the fantasy of the subject and his radical imagination. Now, Freud does not want to acknowledge that basic concept.

Currently, in the US, there is the attempt to go back in time. It is touching and funny to see that during the analysis of the Wolf Man, Freud long believed in the reality of the primitive scene which the Wolf Man described to him-that is, the fact that he saw his parents making love from behind; and that it was not until the end of the analysis that he said-in a footnote-that perhaps, in a final analysis, the primitive scene was only the patient's fantasy. However, the matter is of little importance. Freud did not account for the role played by the imagination in what he called fantasmatisation. He attempted to attribute philogenetic origins to these fantasies, and he attempted to find them in the initial myth of Totem and Taboo, which is absurd.

To explain the origin of society, Freud created a myth.

At the outset, he posed the problem of the origin of society as simply negative-that is, the problem of the origin of the two major interdictions: that of incest and that of intra-tribal murder. Not murder in principle, because nowhere is murder forbidden in principle; if you kill the enemies of Italy or France, you have done well and are decorated-but one must not kill within. You can kill within only if you are an executioner, or a policeman on duty. Freud did not see that the problem of the origin of society is not exclusively the problem of the creation of two interdictions. It is the problem of the creation of positive institutions: the creation of language, norms of behavior, religions, meanings, and so on. Freud's myth explains the creation of the two major prohibitions during the course of history of the primitive horde, where a father had all the women and castrated or drove

out his sons in order to continue to reign over his harem. One day, the brothers killed the father and divided the women of the tribe. Then the brothers concluded a pact stipulating that on no one would attempt to take the woman of another or to commit murder. And so they portrayed their father as the tribe's totem animal. And every year they would prepare a sacrificial meal, during which an animal was sacrificed and eaten, thus repeating symbolically-in the true sense of the term-the murder of the father.

From an anthropological point of view, this myth does not hold, although it is a very significant mythical construction not only because of the fashion in which Freud and the thought of his time functioned, but also from the psychoanalytical point of view, in that it is in fact an Oedipus complex-the tendency to murder the father and eliminate brothers/rivals. But all this was already known through psychoanalysis without the myth of Totem and Taboo. The myth represents that which it should explain, because it represents the brothers' capacity for socialization on the day they joined forces to kill their father. That is already a social action, which presupposes the existence of language. Therefore, to explain the origin of society, Freud presupposes that society is already there, that is, that the brothers could converse among themselves, conspire and maintain a secret. Animals have never been seen to conspire.

However, because Freud totally dismisses the **creative role of the radical imagination**, of the fantasmatization, he is something of a reductionist or determinist; he tends to always attempt to find the connection of causes and effects in the subject's psychic life, which created in that subject that symptom, neurosis or particular evolution.

This is carried to the extreme in stories such as *A Childhood Memory of Leonardo da Vinci*, in which he attempts to explain one of Leonardo's paintings and his creative life on the basis of a childhood incident, which is here also supposed as

mythical, and which, even supposing it all held together, fails to explain the painting of Leonardo, why that painting is great, or why we experience pleasure in looking at it. Also when it is a question of explaining the evolution of a singular subject-demonstrating the reasons for a certain neurosis and not another-Freud finally admits that it is impossible to know, and he calls it “the choice of the neurosis”. An individual chooses his neurosis, and by two or three years of age she has already embarked upon the road to obsession rather than, say, hysteria.

Benvenuto: But is not the expression “choice of neurosis” contradictory to you assume to be his determinism? Because, evidently, to speak of choice is in itself to repudiate determinism, and consequently to admit that there is no relation of cause and effect between the history of a person and his psychopathology.

Castoriadis: That is what I said. Freud inevitably attempts to find a connection between cause and effect. For example, in the Rat Man’s Analysis or in the Wolf Man’s Analysis, he says that a certain symptom exists because a given thing has occurred at a given moment.

However, in the first place, he does not see that the thing which has occurred at that moment has played this role only because the patient attributed to it that fantastic meaning. And secondly, Freud does not explain that which has occurred, and is consequently forced in the end to say that there is a choice of neurosis that he cannot explain.

He often refers to constitutional factors, but constitutional factors are like histories (heredity) in old medicine, or the soporific virtues of opium, as Molière said. Saying that there are constitutional factors does not constitute an answer. Here, once more one must be fair: when Freud spoke of constitutional factors he was not completely mistaken; for example, with infants, from the outset there is a considerable

difference in their tolerance of frustration. Some infants, given the breast or the baby's bottle, remain calm for six hours until they are once more hungry, while others very quickly begin to cry, scream, demand the breast or the bottle, or do not accept the mother's going away. Then, constitution implies something innate. However, any effort at psychoanalytical determinism fails.

Freud said the same thing in the texts of 1936-30, as regards female homosexuality, when he stated that a girl, during adolescence, has three alternative ways. She can become a woman who loves men and who wishes to have children, she can become a dried-up old maid who detests sex and anything related to it, or she can become a tomboy in whom, even if it remains latent, there will be a tendency towards homosexuality. Why does she choose one alternative rather than another? One could point to factors which have led to a given choice or inclination, but ultimately it can never be determined.

Benvenuto: Are not the problems Freud poses on "choice" of neuroses or ways of being a woman tied to problems inherent in all historical reconstitution, since a historian reconstitutes processes over time? There has always been this oscillation between determinism and in-determinism in historical reconstructions.

Castoriadis: Yes. It is precisely for that reason that determinist and scientist reductionism is false; one can never demonstrate the totality of necessary and sufficient conditions. That does not necessarily mean that there is an absence of any form of determinism; there are certain connections of cause and effect, but not always and not essentially. It is a question of domains.

Benvenuto: But in analytical treatment, does one act on the causes or something else?

Castoriadis: That is the most important and the most difficult question. Psychoanalysis attempts to transform the way the patient sees his world. In the first place, it attempts to make him see his world of fantasies. That is, it attempts to make him understand that the way in which he sees the world is a way which, for the most part, depends on his own psychic constructions and fantasies. Secondly, it attempts to lead him to an adequate relationship with his fantastic constructions. If you are dealing, for example, with someone who is on the paranoiac side, first of all he must be made to understand-not by logical persuasion, but through the analytical work-that it is not true that everyone wants to persecute him, but that, essentially, his view is his own fantasmatization, and that one might even say that when he actually does encounter persons really intent on persecuting him, it is he who has chosen them.

He chooses the woman who will persecute him.

I have chosen an extreme example, because with a delirious paranoiac there is practically nothing to be done; it is necessary to take a borderline case. However, it is more convincing than when you take a neurotic and attempt to lead him to overcome that way of fantasmatization. There are other cases where it is a question of leading the patient to live more or less peacefully and reasonably with his fantasy world, as well with his new fantastic productions. The way in which that occurs is also one of the mysteries of analysis. Freud never succeeded in explaining why a real interpretation has an effect. And I cannot explain why a true interpretation at times produces an effect and at other times produces none. A dyed-in-the-wool analyst will tell you: “if an interpretation does not produce any effect, this is because it is not true”. That is not exact.

Benvenuto: Apropos of the effects of analysis, in recent years there has been considerable criticism by a certain epistemology of the validity, the scientific truthfulness, of

psychoanalysis. For example, Popper, Grünbaum and Eysenck have criticized the scientific plausibility of psychoanalysis. Grünbaum in particular has said that analysis sometimes simply creates placebo effects. What is your opinion of these criticisms which consider the effects of analysis as being no different than the effects of magic cures? Because, at times, a magician can also cure.

Castoriadis: But how does he do it? Mr. Grünbaum, Mr. Popper, and even Mr. Lévi-Strauss have no explanation for that. Lévi-Strauss says that psychoanalysts are the shamans of modern times, and shamans the psychoanalysts of primitive societies. But why experiences in double blind (1)? Why is there a placebo effect? Because there is suggestion. But why is there suggestion? Psychoanalysis responds that all suggestion is the result of transference. The patient to whom the physician gives a medicine is very likely to believe that that medicine will be beneficial, and for that reason there is a placebo effect and that faith can produce effects on the psyche. Secondly, it is for that reason that one makes experiments in double blind, and to say that the fact that someone goes to a psychoanalyst three times a week and that that is beneficial due to a placebo effect, is saying nothing at all. Why is there a placebo effect?

Benvenuto: Yes, but you say that epistemology and analysis both admit the existence of suggestion. I cannot believe that any analyst would be content to admit that the effects that he produces are due to suggestion, even if suggestion is explained in a psychoanalytic way.

Castoriadis: Psychoanalysis can explain suggestion, but suggestion cannot explain psychoanalysis. Because psychoanalysis is essentially-I do not say exclusively-the work of the analysand himself. These philosophers, perhaps because they often live in America, have in mind a psychoanalyst who says to the patient: “If you think that, it is because your mother did that”. However, other

psychoanalysts worthy of the name would never say anything of the kind. Now, one has more sophisticated forms: one says that the patient who knows what the analyst thinks attempts to say to him that he knows what the analyst will think, and so on. But if one is experienced in analysis, nothing of the sort holds. It is a question of authority, but in the end I have an experience which Grünbaum has not. If one wishes to, one believes me, and if one wishes to, one does not. One sees how a patient changes in the course of a treatment, and one sees that he resists. How Mr. Grünbaum can explain why a resistance at a certain point gives way? Why does a patient for two years make no progress and then suddenly something moves and he shifts to another speed?

All these criticisms, beginning with Popper, compare psychoanalysis to an idea of science identified with positive sciences [sciences positives]. But anyone who expects psychoanalysis to be a positive science is a fool. Popper struggles against that fool. By Popper's own reasoning, one could say that there exists no history, because there is no possibility of falsifying in history. That is possible only as regards concrete facts. If someone says "there is no Parthenon in Athens", there is a falsifiable aspect of that thing because one can take him to Athens and show him the Parthenon. But if someone says, as Burckhardt did, that for the ancient Greeks the athletic element-that is, competition and the struggle against the opponent-was very important, that is an interpretation and not refutable in Popper's sense. Popper, with his would-be criterion, says that there are positive sciences in which there is experience, measure, etc., and all the rest is literature. That may be so, but this literature is more important, perhaps, than the positive sciences.

History, society, the psyche, our lives, are at least as important as molecules and atoms.

(1) A “double-blind” experiment in medicine is when some patients in a control group are given actual medicine, while others receive a placebo, but without either the doctor or the patients knowing who has been given which. [Note of the editor].

Καστοριάδης: Μικρά Αποσπάσματα για την Αυτονομία (pdf)

Κορνήλιος Καστοριάδης, Μικρά Αποσπάσματα για την Αυτονομία, εκδόσεις Βαβυλωνία, Αθήνα, Απρίλιος 2017.

Η έκδοση για τα 20 χρόνια από τον θάνατο του Καστοριάδη εξαντλήθηκε και πλέον έχουμε τη χαρά να τη μοιραζόμαστε ηλεκτρονικά παρακάτω. Ευχαριστούμε όλες και όλους για τη συνεργασία και τη στήριξη.

Από τον πρόλογο της μπροσούρας:

“Το 2017 είναι η χρονιά που συμπληρώνονται είκοσι έτη από τον θάνατο του σπουδαίου φιλοσόφου Κορνήλιου Καστοριάδη, ο οποίος πέθανε στο Παρίσι στις 26 Δεκεμβρίου του 1997.

Όπως σημείωνε ο ίδιος, αναφερόμενος στη Χάνα Άρεντ, δεν υπάρχει καλύτερος τρόπος για να τιμήσει κανείς έναν στοχαστή από το να ασχοληθεί σοβαρά και ενεργά με το έργο του.

Είναι σαφές ότι η παρούσα μικρή ανθολόγηση δεν μπορεί να υποκαταστήσει τη συστηματική μελέτη ενός έργου πολυσχιδούς, πρωτότυπου και βαθυστόχαστου.

Ελπίζουμε, όμως, ότι τα αποσπάσματα, τα οποία επιλέχθηκαν με στόχο να δίνουν μια πρώτη, αλλά σαφή, ιδέα για το πώς προσέγγιζε ο Καστοριάδης τη δημοκρατία και την ελευθερία, μπορούν να λειτουργήσουν για τους αναγνώστες σαν μικρά σπέρματα που προτρέπουν στην αναζήτηση της αυτονομίας, κοινωνικής και ατομικής. Κι ακόμη, να ωθήσουν σε διεξοδικότερη ενασχόληση με το έργο του φιλοσόφου, και στη συνέχεια σε γόνιμο και κριτικό διάλογο μαζί του, ώστε να αναδειχθεί η μεγάλη σημασία και επικαιρότητα της καστοριαδικής σκέψης.”

Download (PDF, 225KB)

Ανθολόγηση κειμένων του Καστοριάδη: Νίκος Ιωάννου, Γιάννης Κτενάς, Αλέξανδρος Σχισμένος, Yavor Tarinski.
Σελιδοποίηση – Γραφιστική επιμέλεια: Αδελφός Κουφίωνας.

Καστοριάδης: 20 χρόνια μετά | Ομιλία Θεσσαλονίκη (Βίντεο)

Είκοσι χρόνια μετά τον θάνατό του, το πολιτικό περιοδικό ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ συνεχίζει τον διάλογο με την σκέψη του σημαντικού στοχαστή, αναζητώντας και αναδεικνύοντας τα σύγχρονα παραδείγματα θεωρίας και πράξης στα οποία ενσαρκώνονται απελευθερωτικές πλευρές της σκέψης του.

Στο πλαίσιο αυτό το περιοδικό ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ και η Αντιεξουσιαστική Κίνηση Θεσσαλονίκης διοργάνωσαν εκδήλωση-συζήτηση την Τετάρτη 22/11/2017 στο Μικρόπολις στη Θεσσαλονίκη.

ΟΜΙΛΗΤΕΣ:
Γρηγόρης Τσιλιμαντός (Αντιεξουσιαστική Κίνηση Θεσ/νίκης)
Νίκος Χριστόπουλος (Ελευθεριακή συλλογικότητα ΟΥΛΑΛΟΥΜ)

[youtube id="IVIV3QTMFg0″]

[youtube id="VNx5JZVypCI"]

[youtube id="Io7yQS0jYcI"]

[youtube id="9cgIKRI9t9c"]



2017 Έτος Καστοριάδη
20 χρόνια μετά...

Εκδήλωση συζήτηση

Το πρόταγμα της αυτονομίας

Τετάρτη 22 Νοεμβρίου
στις 19:30
στο μικροπολις

..."Θέλουμε την αυτονομία για την ίδια την αυτονομία, Θέλουμε την ελευθερία διότι Θέλουμε την ελευθερία, αλλά την Θέλουμε επίσης για να είμαστε ελεύθεροι να ποιούμε και να πράττουμε, και να ποιούμε και να πράττουμε συγκεκριμένα πράγματα"

Ομιλητές:

Αλέξανδρος Σχισμένος (Βαβυλωνία)
Γρηγόρης Τσιλιμαντός (Αντιεξουσιαστικη Κινηση Θεσ/νικης)
Νίκος Χριστόπουλος

Αντιεξουσιαστική Κίνηση
Θεσσαλονίκης

ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ

Ομιλία: 2017 Έτος Καστοριάδη | 20 χρόνια μετά (Βίντεο)

Υπάρχουν πολλοί τρόποι να αποτιμηθεί ένας στοχαστής: ο φιλολογικός, ο ακαδημαϊκός, ο πολιτικός-κοινωνικός. Ο φιλοσοφικός λόγος του Κορνήλιου Καστοριαδη, υπήρξε πάντα λόγος πολιτικός, λόγος πρακτικός, με τη φιλοδοξία να εμπνεύσει εκ νέου το επαναστατικό πρόταγμα της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας. Είκοσι χρόνια μετά τον θάνατό του, το πολιτικό περιοδικό ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ συνεχίζει τον διάλογο με την σκέψη του σημαντικού στοχαστή, αναζητώντας και αναδεικνύοντας τα σύγχρονα παραδείγματα θεωρίας και πράξης στα οποία ενσαρκώνονται απελευθερωτικές πλευρές της σκέψης του.

Στο πλαίσιο αυτό το περιοδικό ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ και η Αντιεξουσιαστική Κίνηση Λάρισας διοργάνωσαν εκδήλωση-συζήτηση την Πέμπτη **12/10/2017** στο Χατζηγιάννειο Πνευματικό Κέντρο στη **Λάρισα**.

ΟΜΙΛΗΤΕΣ:
Αλέξανδρος Σχισμένος, διδάκτορας Φιλοσοφίας
Νίκος Ιωάννου, περιοδικό ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ

[youtube id="yK1rb1LdQ2M"]

«Θέλουμε την αυτονομία για την ίδια την αυτονομία, θέλουμε την ελευθερία διότι θέλουμε την ελευθερία, αλλά την θέλουμε επίσης για να είμαστε ελεύθεροι να ποιούμε και να πράττουμε, και να ποιούμε και να πράττουμε συγκεκριμένα πράγματα».


D·E
Douwe
Egberts





2017 Έτος Καστοριάδη
20 χρόνια μετά...

Εκδηλώσεις - Συζητήσεις για το πρόταγμα της

ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας

..."θέλουμε την αυτονομία
για την ίδια την αυτονομία,
θέλουμε την ελευθερία διότι
θέλουμε την ελευθερία,
αλλά την θέλουμε επίσης για
να είμαστε ελεύθεροι να ποιούμε
και να πράττουμε, και να ποιούμε
και να πράττουμε
συγκεκριμένα πράγματα."

Πέμπτη 12 Οκτωβρίου 18:30

Χατζηγιάννειο Πνευματικό Κέντρο
Ρούζβελτ 59, Λάρισα

Αλέξανδρος Σχισμένος (δρ Φιλοσοφίας)

Νίκος Ιωάννου (περιοδικό Βαβυλωνία)

Αντιεξουσιαστική Κίνηση Λάρισας

ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ

babylonia.gr

Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη: Απάντηση στον Στέφανο Ροζάνη

Γιώργος Ν. Οικονόμου
Διδάκτωρ Φιλοσοφίας

Στην ομιλία του Στέφανου Ροζάνη (Σ.Ρ.) για τον Κορνήλιο Καστοριάδη, την οποία άκουσα καθυστερημένα τον Απρίλιο 2017, υπάρχουν, κατά τη γνώμη μου, ορισμένα προβληματικά σημεία και ασάφειες, στα οποία προσπαθώ να απαντήσω εν συντομία στο παρόν κείμενο. Θα ξεκινήσω από τα πραγματολογικά στοιχεία, τα σχετικά με την κηδεία και την ταφή του Κορνήλιου Καστοριάδη, στο Παρίσι στις 3 Ιανουαρίου 1998. Επειδή είμουν παρών στην πολιτική κηδεία και ταφή του, μαζί με άλλους φίλους από την Ελλάδα, καταθέτω την εμπειρία μου.

1. Ο Σ. Ρ. λέει πως στην τελετή ήταν 10-15 άτομα. Η αλήθεια είναι πως ήταν γύρω στα 150-200 άτομα, ίσως και περισσότερα. Άλλωστε ήταν περίοδος διακοπών και αρκετοί δεν μπόρεσαν να έλθουν, όπως λ.χ. ο Κον Μπεντίτ.
2. Ο Σ. Ρ. λέει επίσης πως δεν παραβρέθηκε ούτε ένας Γάλλος διανοούμενος. Η αλήθεια είναι πως παραβρέθηκαν αρκετοί: οEdgarMorin (που εξεφώνησε και επικήδειο), ο Marcel Gauchet, ο Philippe Raynaud, ο Claude Lefort, ο Jean–Pierre Dupuy, ο Luc Ferry, ο Daniel Mothé κ.ά. Ο φίλος του Pierre Vidal–Naquet δεν παρέστη διότι ήταν άρρωστος (διαβάσθηκε όμως ο επικήδειος λόγος του). Βεβαίως ήταν και οι πρώην σύντροφοί του στην ομάδα Socialisme ou Barbarie, όπως και άλλοι από τις ΗΠΑ, τη Λατινική Αμερική, την Περσία, τη Φινλανδία, την Βρετανία, την Ιταλία. Αυτούς θυμάμαι εγώ μετά από είκοσι περίπου χρόνια, διότι δεν έκανα ρεπορτάζ, κάποιοι άλλοι θα θυμούνται και άλλους. Επικήδειο έβγαλαν επίσης ο Κ.

Σπαντιδάκης, η Maxi από τους παλιούς συντρόφους του στο Socialisme ou Barbarie και ο Chris Pallis (Maurice Brinton).

3. Ο Σ.Ρ. λέει με έμφαση πως αυτός που έπαιξε στην ταφή του Καστοριάδη με το κλαρίνο του το ηπειρώτικο μοιρολόι ήταν άγνωστος σε όλους. Η αλήθεια είναι πως ήταν γνωστός σε εμάς που είχαμε ταξιδέψει από την Ελλάδα, διότι είχε φροντίσει ο Κώστας Σπαντιδάκης να τον βρεί για να έλθει επί τούτου στο Παρίσι για τον σκοπό αυτό με πληρωμένα εισιτήρια. Ήταν ο Νίκος Φιλιππίδης, ο οποίος παίζει πολύ ωραίο κλαρίνο, και όταν έμαθε ποιος ήταν ο νεκρός δεν δέχθηκε να πάρει την αμοιβή που είχε συμφωνηθεί.

Να συμπληρώσω πως στην αποχαιρετιστήρια τελετή η Liz McComb τραγούδησε ένα νέγρικο σπιρίτσουαλ (Motherless child), η Ντόρα Μπακοπούλου έπαιξε στο πιάνο την arietta από το op. 111 του Beethoven και διαβάσθηκαν κείμενα των M. Proust, R. Char και του εκλιπόντος. Ο Καστοριάδης είχε πάθος με τη μουσική, που την θεωρούσε το κατ' εξοχήν παράδειγμα της φαντασιακής δημιουργίας· είχε πάθος με όλα τα είδη μουσικής, ιδιαιτέρως με την κλασική και την τζάζ, όχι μόνο με το ηπειρώτικο μοιρολόι.

****

Όσον αφορά τώρα τις κριτικές απόψεις του Σ.Ρ. για το έργο του Καστοριάδη θα εκθέσω κάποια σχόλια, αναγκαστικώς σύντομα, διότι η περαιτέρω στήριξη θα επιμήκυνε κατά πολύ το κείμενο. Όπως θα φανεί διαφωνώ σχεδόν με όλες τις κριτικές θέσεις που προσπάθησε να εκθέσει ο Σ.Ρ.

F.W.J. Schelling

– Ισχυρίζεται ο Σ.Ρ. πως τις θεμελιώδεις κατηγορίες του ο Καστοριάδης τις αντλεί μέσα από τον Schelling· ότι η συγκρότηση του φαντασιακού βρίσκεται όλη στο σύστημα του «υπερβατολογικού λογισμού» του Schelling. Δεν εξηγεί όμως την άποψή του ο Σ.Ρ.

Απομένει λοιπόν να το κάνει, αλλά δεν νομίζω ότι μπορεί να υπάρξει τέτοια δικαιολόγηση, διότι η θέση του Σ.Ρ. είναι υπερβολική. Ως γνωστόν οι θεμελειώδεις κατηγορίες της νέας οντολογίας του Καστοριάδη είναι: *φαντασιακό, κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, λογική των μαγμάτων (*διαφορετική από την *συνολιστική-ταυτιστική λογική), θεωρία της ψυχής και της μετουσίωσης, ο ιδιαίτερος τρόπος του είναι του κοινωνικού-ιστορικού, η άμεση δημοκρατία και η αυτονομία, η νέα αντίληψη περί πράξεως και πολιτικής.* Αυτές όλες οι καινοτομίες είναι αδύνατον να περιέχονται στον Schelling και μόνο από το γεγονός πως η νέα θεωρία του όντος που αναπτύσσει ο Καστοριάδης προκύπτει με βάση την αντίθεσή του σε πολλά στοιχεία που είναι μεταγενέστερα του Schelling, όπως η υπέρβαση της μαρξικής θεωρίας περί ιστορίας, κοινωνίας και οικονομίας, η μεθερμηνεία της φροϋδικής ψυχαναλυτικής θεωρίας, η κριτική του λακανισμού και της κυρίαρχης τότε χαϊντεγγεριανής οντολογίας, η αποδόμηση των επικρατουσών θεωριών στην κοινωνική ανθρωπολογία και πολιτική κοινωνιολογία, δηλαδή του στρουκτουραλισμού και του φονξιοναλισμού, καθώς και του μετα-στρουκτουραλισμού και του μετα-μαρξισμού. Όλα αυτά τα στοιχεία ήταν μεταγενέστερα του Schelling.

Μπορεί ο Καστοριάδης να εμπνεύσθηκε από κάποιους στοχαστές, όπως άλλωστε και αρκετοί άλλοι, αλλά δεν ταυτίζεται με αυτούς. Νομίζω πως το σημαντικό για έναν στοχαστή, αυτό δηλαδή που μας ενδιαφέρει σήμερα δεν είναι τόσο από ποιους αυτός εμπνεύσθηκε – αυτό ενδιαφέρει τους ιστορικούς της φιλοσοφίας και τους φιλολόγους. **Αυτό που ενδιαφέρει είναι τι το νέο, τι το διαφορετικό κομίζει στη σκέψη και ποια στοιχεία μπορούμε εμείς να αποκομίσουμε για τη δική μας σκέψη και ελευθερία.** Ο Καστοριάδης έχει πολλά στοιχεία να προσφέρει για την κατανόηση της ιστορίας και της κοινωνίας, για την κριτική αντιμετώπιση της κληρονομημένης σκέψης, για τον προσανατολισμό μας σήμερα, για την ατομική και συλλογική αυτονομία, κυρίως δε για την πολιτική πράξη, τα οποία θα φανούν στη συνέχεια του παρόντος κειμένου. Ενώ ο Schelling, ο Kant, ο Fichte, ο Hegel και ο Stirner ελάχιστα έως μηδαμινά στοιχεία έχουν να προσφέρουν.

Να διευκρινισθεί πάντως πως ο Schelling κάνει λόγο όχι για «υπερβατολογικό λογισμό», που αναφέρει ο Σ.Ρ., αλλά για «υπερβατολογικό ιδεαλισμό» (transzendentale idealismus), τον οποίο μάλιστα ο ίδιος ο Schelling θεωρεί «αντικειμενικό ιδεαλισμό», ενώ τον ιδεαλισμό του Fichte τον θεωρεί «υποκειμενικό ιδεαλισμό» (Βλ. το έργο του System der transzendentalem idealismus, 1800). Πάντως το φαντασιακό δεν έχει σχέση με το «υπερβατολογικό», όπως εξηγώ πιο κάτω στην μεθεπόμενη ενότητα. Γενικά το έργο του Καστοριάδη δεν έχει σχέση με όλα αυτά που συγκροτούν τη φιλοσοφία του Schelling: ούτε με το «υπερβατολογικό» ούτε με τον «ιδεαλισμό», ούτε με την ταύτιση φύσης και πνεύματος, ούτε με την ταύτιση απολύτου και θεού, ούτε με τη συμμετοχή του ανθρώπου στο απόλυτο με τη διαμεσολάβηση του συναισθήματος, ούτε με την ανυπαρξία οποιουδήποτε σχήματος για πράξη, ούτε με τον «δογματικό ορθολογισμό», ούτε με την εξήγηση των φαινομένων της ανθρώπινης συνείδησης, όπως τη συνείδηση να είναι κάποιος ελεύθερος, με βάση μία απόλυτη τάξη που προϋπάρχει στον άνθρωπο.

Οι πρόγονοι

– Σαν συνέχεια του ισχυρισμού του αυτού ο Σ.Ρ. αποφαίνεται πως το πρόβλημα του Καστοριάδη ήταν ότι θέλησε να ανατρέψει κάτι χωρίς να ανατρέψει τους προγόνους του. Και λέει πως εδώ βρίσκεται η μεγαλύτερη αντίφαση του Καστοριάδη: ότι δεν δεχόταν προγόνους. Η αλήθεια είναι πως ο Καστοριάδης ανέτρεψε πολλές αντιλήψεις και πολλούς προγόνους, τους οποίους εκτιμούσε και σεβόταν. Ο ίδιος έχει δηλώσει ρητώς την οφειλή του σε πάρα πολλούς: από τους προσωκρατικούς, τους σοφιστές και τον Αριστοτέλη μέχρι τον Σπινόζα, τον Ρουσσώ, τον Κάντ, τον Χέγκελ, τον Μαρξ και τον Φρόυντ. Όμως έχει ασκήσει ρηξικέλευθη κριτική σε αυτούς, κριτική συνεχή και όχι παροδική. Όλο το έργο του Καστοριάδη μπορεί να θεωρηθεί ως διάλογος με τους μεγάλους στοχαστές και ως απάντηση στην «κληρονομημένη σκέψη» και είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία μίας νέας οντολογίας και οντοπραξίας που έχει ως βάση το

φαντασιακό. Όσον αφορά τη «γενεαλογία» του τελευταίου, ο Καστοριάδης έχει γράψει ιδιαίτερα κείμενα, στα οποία εξετάζει τις αναφορές στη φαντασία διαφόρων στοχαστών, κυρίως του Αριστοτέλη, του πρώτου που την ανακάλυψε, καθώς επίσης του Καντ, του Φίχτε, του Χέγκελ, του Φρόυντ και του Χάιντεγγερ. Εξετάζει επίσης και τη συγκάλυψη της φαντασίας εκ μέρους των ανωτέρω στοχαστών. Και εδώ ακριβώς βρίσκεται η πρωτοτυπία του συγγραφέα της *Φαντασιασκής θέσμισης της κοινωνίας*: ανέδειξε αυτό που οι «πρόγονοί του» συγκάλυψαν, τον ρόλο της φαντασίας. Ό,τι και να κάνουν οι διάφοροι επικριτές του Καστοριάδη αυτό δεν μπορεί να αγνοηθεί και να συγκαλυφθεί.

Το κοινωνικό φαντασιακό

– Ο Σ.Ρ. εν συνεχεία εκφράζει αμφιβολίες για το *κοινωνικό φαντασιακό*. Πιστεύει πως εδώ βρίσκεται μία «εμπλοκή» του Καστοριάδη που τον οδηγεί σε αδιέξοδο. Όμως η επινόηση αυτή του Καστοριάδη είναι πολύ σημαντική για την κατανόηση της ιστορίας και της κοινωνίας, για τον τρόπο που δημιουργείται η κοινωνία και γίνεται η ιστορία, για την καταγωγή των θεσμών και των κυρίαρχων εκάστοτε σημασιών. Το κοινωνικό φαντασιακό είναι η ανώνυμη συλλογικότητα που θεσμίζει όπως το βλέπουμε μέσα στην ιστορία, είναι η *θεσμίζουσα κοινωνία*, όταν δημιουργεί νέες σημασίες που εκφράζονται σε νέους νόμους και θεσμούς. Το κοινωνικό φαντασιακό είναι αυτό που δημιουργεί την κοινωνία, την κάθε κοινωνία· θεσμίζει, αμφισβητώντας και υπερβαίνοντας την υπάρχουσα θέσμιση της κοινωνίας, την *θεσμισμένη κοινωνία*, και δημιουργεί άλλους, νέους θεσμούς, νέα οντολογικά είδη.

Η δημιουργία αυτή γίνεται μεν ex nihilo (εκ του μηδενός) αλλά όχι in nihilo (όχι εντός του μηδενός) ούτε cum nihilo (ούτε με το μηδέν). Το φαντασιακό είτε ατομικό είτε συλλογικό λαμβάνει υπ'όψιν την εμπειρία, τα δεδομένα, τα υπάρχοντα – εν αντιθέσει με αυτό που νομίζει ο Σ.Ρ. Η δημιουργία αυτή είναι κοινωνική-ιστορική, γίνεται οπωσδήποτε μέσα σε ένα ήδη υπάρχον σύστημα νόμων, θεσμών, αξιών, σημασιών, μέσα σε μία ήδη υπάρχουσα και

κυρίαρχη εμπειρική πραγματικότητα, αλλά αμφισβητείται ο εκάστοτε νόμος, η προϋπάρχουσα δύναμη του νόμου (la force de la loi του Foucault) και δημιουργούνται άλλοι νόμοι. Αυτό έγινε και γίνεται στην ιστορία: Αρχαία Ελλάδα, δημιουργία της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας, Ιουδαϊκή παράδοση, μονοθεϊσμός, Αρχαία Ρώμη, res publica, βυζαντινός και δυτικός Μεσαίωνας, απόλυτη μοναρχία, θεοκρατία, εμφάνιση των θρησκειών, Νέοι Χρόνοι, αστικές επαναστάσεις, ανάδυση του καπιταλισμού, κατάργηση της δουλείας, η θέση της γυναίκας κ.ο.κ.

Με αυτή την έννοια το κοινωνικό φαντασιακό δημιουργεί τον νόμο και τον θεσμό, και δεν υπάρχει εν προκειμένω τίποτε το αξεδιάλυτο και ανερμήνευτο – αντίθετα δηλαδή από αυτό που νομίζει ο Σ.Ρ. Εδώ ακριβώς βρίσκεται η πρωτότυπη προσφορά του Καστοριάδη, η ανάδειξη του φαντασιακού, κυρίως με την κοινωνική του μορφή, του κοινωνικού φαντασιακού. Η αντίληψη αυτή του Καστοριάδη αντιτίθεται στις προταθείσες θεωρίες για την «εξήγηση» του σχηματισμού των κοινωνιών: στον φονξιοναλισμό-λειτουργισμό, στον στρουκτουραλισμό, στο κοινωνικό συμβόλαιο και στον οικονομισμό του Μαρξ, στους μαρξικούς «νόμους της ιστορίας». Φυσικά το κοινωνικό φαντασιακό δεν έχει καμία σχέση με το «συλλογικό ασυνείδητο» του Γιουνγκ ή άλλες θεωρίες του Μεσαίωνα που υπαινίσσεται ο Σ.Ρ. Ούτε ανάγεται στο ατομικό φαντασιακό.

Νόημα και σημασία

– Υποστηρίζει επίσης ο Σ.Ρ. πως μεταξύ νοήματος και σημασίας υπάρχει αντίφαση, υπάρχει χάσμα, διότι κατά την γνώμη του για να εγκαθιδρυθεί μία κοινωνία χρειάζεται νόημα, ενώ για να εγκαθιδρυθεί ένα ανθρώπινο υποκείμενο χρειάζεται μία σημασία. Αναρωτιέται επίσης ο Σ.Ρ. αν το κοινωνικό φαντασιακό μπορεί να αποδώσει σημασία στο άτομο. Λέει επίσης ότι μπορεί το άτομο να βρει ένα νόημα για τον εαυτό του, αλλά δεν μπορεί να βρει μία σημασία: «έχοντας βρει το νόημά μου έχω χάσει τη σημασία μου». Αναγνωρίζει βεβαίως και ο ίδιος ο Σ.Ρ. πως αυτά φαίνονται

μπερδεμένα. Η αλήθεια όμως για τον Καστοριάδη είναι διαφορετική και στο ατομικό και στο συλλογικό επίπεδο. Όσον αφορά στην ψυχή, αυτή αναζητεί νόημα, διότι η κοινωνία την αναγκάζει να παραιτηθεί από τον δικό της αυτιστικό και εγωτικό κόσμο και της επιβάλλει να βρει νόημα στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και στους θεσμούς. Αν η ψυχή δεν επενδύσει στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες τότε οδηγείται στην ψύχωση και στην ολική αποξένωση/αλλοτρίωση. Πρόκειται για την διαδικασία που θα μπορούσε να χαρακτηρισθεί ως εκκοινωνισμός της ψυχής.

Προκειμένου για τον ενήλικο που αναζητεί νόημα για τον εαυτό του, η αναζήτησή του γίνεται αναγκαστικά εντός των υπαρχουσών και κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών και έτσι το νόημα είναι συνυφασμένο με αυτές. Δεν μπορεί αυτός να αναζητήσει το νόημα στις κοινωνίες του παρελθόντος, λ.χ να γίνει μοναχός ή μονομάχος, ιερέας του Διονύσου ή μούμια του Άμμωνα, ιππότης ή τροβαδούρος, μισθοφόρος οπλίτης ή καβαλάρης καουμπόι. Και το αντίστροφο, το άτομο στον Μεσαίωνα δεν μπορεί να αναζητήσει νόημα στην πληροφορική, στην τηλεθέαση, στο ποδόσφαιρο, στο να γίνει επιχειρηματίας καπιταλιστής, πιλότος σε αεροπλάνο ή να θυσιάζει στον Δία. Το νόημα στο άτομο δεν το δίνουν μόνο οι ιδεολογίες, όπως λέει ο Σ.Ρ., διότι αυτές είναι χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας. Αλλά η αναζήτηση νοήματος υπάρχει και στην αρχαϊκή εποχή και στην κλασική και στην ελληνιστική και στη ρωμαϊκή και στο Βυζάντιο. Η αναζήτηση αυτή γίνεται στις σημασίες της εκάστοτε εποχής και της εκάστοτε κοινωνίας. Πρόκειται για τον εκκοινωνισμό του ατόμου – το άτομο είναι πάντα «κατασκευή» της εκάστοτε κοινωνίας.

Όσον αφορά τώρα στην κοινωνία και την ιστορία, το νόημα εμφανίζεται πάντοτε και δεν είναι νόημα «πραγματικό» ή «ορθολογικό», δεν είναι αληθές ή ψευδές, αλλά είναι της τάξεως της *σημασίας.* Δεν γίνεται κατανοητό δια του λόγου ούτε μπορεί να εξηγηθεί δια του λόγου. Αυτό είναι η φαντασιακή δημιουργία, έργο του κοινωνικού φαντασιακού, μέσα στο οποίο η κοινωνία συγκροτείται και υπάρχει. Το κοινωνικό φαντασιακό δεν

φυλακίζεται στο νόημα, όπως νομίζει ο Σ.Ρ., αλλά είναι δημιουργός νοήματος, νέου νοήματος. Εάν εν συνεχεία φυλακισθεί εντός αυτού του νοήματος, τότε πρόκειται για μία άλλη ιστορία, που εντάσσεται στο σχήμα «θεσμισμένη και θεσμίζουσα κοινωνία». Στην ερώτηση που θέτει ο Σ.Ρ. «Τι νόημα έχει το νόημα;» και στην οποία δεν απαντά, μία εύλογη απάντηση είναι ότι το νόημα δίνει ακριβώς τρόπους, μέσα και λόγους που αφ' ενός συγκροτούν και εκκοινωνίζουν το υποκείμενο και αφ' ετέρου συνέχουν τις κοινωνίες, για να πορευθούν, με τον τρόπο που πορεύονται. Δεν υπάρχει λοιπόν χάσμα ανάμεσα στο νόημα και στη σημασία.

Αυτονομία ή Βαρβαρότητα

– Στη συνέχεια αναρωτιέται ο Σ. Ρ. τι σημαίνει το διαζευκτικό «ή» στην έκφραση «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα». Αυτό το εξήγησαν σαφώς οι ίδιοι δημιουργοί της φράσης ήδη από το πρώτο τεύχος του ομότιτλου περιοδικού το 1949. Είναι αφ΄ενός μία επιλογή τους και αφ' ετέρου μία πρόταση με βάση την οποία προσπαθούν να δουν τον πολιτικό αγώνα που θα οδηγήσει στην πραγμάτωση της ατομικής και συλλογικής ελευθερίας, της δημοκρατικής αυτονομίας – αυτό ήταν στην ουσία το νόημα του «σοσιαλισμού» για τον Καστοριάδη και άλλα μέλη της ομάδας ήδη από τη δεκαετία του ΄50. **Πίστευαν πως εάν δεν πραγματοποιηθεί η δημοκρατική αυτονομία ή έστω εάν δεν υπάρξει αγώνας για τον σκοπό αυτό, τότε η βαρβαρότητα θα επικρατήσει με άσχημες για την κοινωνία επιπτώσεις.** Το νόημα γι'αυτούς ήταν η δημοκρατική αυτονομία, όχι η βαρβαρότητα του καπιταλισμού και του κομμουνιστικού ολοκληρωτισμού των ανατολικών κρατών. Το δίλημμα διαμορφώθηκε αργότερα από τον ίδιο τον Καστοριάδη ως «Αυτονομία ή Βαρβαρότητα». Στην ιστορία κάποιοι νοηματοδοτούν τη ζωή τους με παρόμοια ή οξύτερα διλήμματα όπως «Ελευθερία ή θάνατος», ενώ κάποιοι άλλοι αρέσκονται στην κατάσταση δουλείας, ανελευθερίας και ετερονομίας. Αυτό έχει δείξει κατά κόρον η ανθρώπινη ιστορία.

Η αυτονομία

– Ο Σ.Ρ. αναρωτιέται επίσης τι νόημα έχει η «αυτονόμηση» της κοινωνίας. Η αυτονομία της κοινωνίας έχει νόημα στη σκέψη του Καστοριάδη από τη στιγμή που στην ανθρώπινη ιστορία κάποιοι εξεγέρθηκαν και αγωνίσθηκαν για ελευθερία, ισότητα, για δικαιοσύνη, δικαιώματα και δημοκρατία. Αυτές οι αξίες-σημασίες δεν είναι αυτονόητες, δεδομένες, κεκτημένες. Αναδύθηκαν σε κάποιες στιγμές στην ιστορία από ανθρώπινες συλλογικότητες, είναι κοινωνικές-ιστορικές δημιουργίες, κατακτήσεις. Έχει νόημα η αυτονομία από τη στιγμή που οι κοινωνίες στο μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας είναι ετερόνομες. Η θεσμισμένη ετερονομία διερράγη δύο φορές στην ανθρώπινη ιστορία: μία στις πόλεις της αρχαίας Ελλάδας με τη δημιουργία της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας και τη δεύτερη στους Νέους Χρόνους με την Αναγέννηση και τον Διαφωτισμό, τις αστικές επαναστάσεις, τα ανθρώπινα δικαιώματα, τις ατομικές ελευθερίες, με το μη κληρονομικό αντιπροσωπευτικό πολίτευμα βασισμένο στην καθολική ψηφοφορία και στην εναλλαγή των κομμάτων στην κυβέρνηση. Στις δύο αυτές ιστορικές στιγμές αναδύθηκε μία θέληση και μία πράξη για ελευθερία, ισότητα και πολιτική δικαιοσύνη – αναδύθηκε το πρόταγμα της αυτονομίας. Το πρόταγμα αυτό είχε σημαντικά αποτελέσματα στην ανθρώπινη διαβίωση και συνύπαρξη· δημιούργησε αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει «ελληνοδυτικό πολιτισμό», εντός του οποίου αυτό το πρόταγμα μπορεί να αναδυθεί ξανά, όπως έχουν δείξει διάφορα κοινωνικά και πολιτικά κινήματα (εργατικό, φοιτητικό, νεολαιίστικο, γυναικείο, αντι-ολοκληρωτικό, αντι-γραφειοκρατικό, αντι-παγκοσμιοποιητικό, πλατείες 2011).

Από την άλλη, η αυτόνομη κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς ένα δημοκρατικό καθεστώς, το οποίο είναι εντελώς διαφορετικό από το αντιπροσωπευτικό που υφιστάμεθα σήμερα και είναι καθαρή ολιγαρχία. Μία από τις μεγάλες προσφορές του Καστοριάδη στην πολιτική σκέψη είναι η ανάδειξη της άμεσης δημοκρατίας και της αυτονομίας ως δυνητικό πρόταγμα, μετά την παταγώδη και εφιαλτική αποτυχία του μαρξισμού και του κομμουνισμού καθώς

επίσης ως υπέρβαση στα τεράστια αδιέξοδα σε όλους τους τομείς της αχαλίνωτης καπιταλιστικής κυριαρχίας. Τις αρχές και σημασίες της άμεσης δημοκρατίας, ως πολιτεύματος και κοινωνίας αντλεί ο Καστοριάδης από την αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία, προσαρμοσμένες βέβαια στις συνθήκες της εποχής του, με τη μορφή των Συνελεύσεων και των Συμβουλίων.

Μεσαιωνικές αιρέσεις

– Υποστηρίζει όμως ο Σ.Ρ. πως στον Μεσαίωνα σε ορισμένες θρησκευτικές αιρέσεις (Θαβωρίτες, Τόμας Μύντσερ, Αναβαπτιστές) υπήρξε μία «αυτοδιαχειριζόμενη δημοκρατία». Αναφέρει επίσης ότι «ο Ερνστ Μπλοχ υποστήριξε τον Μύντσερ τον θεολόγο της επανάστασης με το αίτημα της ουτοπίας». Όμως, το ότι υπήρξαν κάποιες εξεγέρσεις και αυτοδιαχειριζόμενες κοινότητες στον Μεσαίωνα αυτό δεν σημαίνει ότι μπορούμε να μιλάμε για άμεση δημοκρατία, η οποία είναι ουσιαστικά πολίτευμα και κοινωνία. Τέτοιο πολίτευμα και τέτοια κοινωνία οι θρησκευτικές αιρέσεις δεν κατόρθωσαν να συγκροτήσουν ούτε επηρέασαν τους μετέπειτα. Σε όλο τον Μεσαίωνα δεν υπήρξαν, παρά μόνο βασιλείς και πρίγκηπες, βαρώνοι και κόμητες, που ασκούσαν την οικονομική και πολιτική εξουσία μέσα στην ανελεύθερη φεουδαλική κοινωνία, με τις ευλογίες της χριστιανικής Εκκλησίας, τη θεοκρατία, την Ιερά Εξέταση και τη μοναδική δογματική αλήθεα. Άλλωστε η νεώτερη εποχή, στην Αναγέννηση και τον Διαφωτισμό, στον αγώνα της εναντίον της απόλυτης μοναρχίας, εναντίον της αυταρχικής χριστιανικής Εκκλησίας και της φεουδαρχίας, εμπνεύσθηκε από τον πολιτισμό της αρχαίας Ελλάδας και δη της Αθήνας και όχι από τις μεσαιωνικές θρησκευτικές αιρέσεις.

Το ζήτημα αυτό είναι παρόμοιο με τα σημερινά αυτοδιαχειριζόμενα εγχειρήματα, τα οποία δεν έχουν σχέση με την άμεση δημοκρατία ως πολίτευμα και κοινωνία, ανεξαρτήτως της λανθασμένης ορολογίας που αυτά χρησιμοποιούν. Όταν λοιπόν υπάρχει κάποια αυτοδιαχείριση δεν συνεπάγεται και άμεση δημοκρατία, ενώ εάν υπάρχει άμεση δημοκρατία συνεπάγεται γενικευμένη αυτοδιαχείριση των παραγωγών, των καταναλωτών, των

εργαζομένων κ.ο.κ.

Το κοινωνικό-ιστορικό

– Μιλώντας ο Σ.Ρ. για τη σχέση ατομικού και κοινωνικού, για το «μέσα» και το «έξω», λέει πως το πρόβλημα του Καστοριάδη είναι ότι δεν μπόρεσε να δει τι είναι «εκεί έξω». Νομίζω πως ένα πολύ σημαντικό στοιχείο της προσφοράς του Καστοριάδη είναι ακριβώς ότι προσπάθησε να δει τι είναι «εκεί έξω» και τα κατάφερε. Το μεγαλύτερο μέρος του σημαντικού έργου του *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* αφιερώνεται σε αυτή την προσπάθεια – όλο σχεδόν το δεύτερο μέρος (κεφ. IV – VII). Αυτό που υπάρχει «εκεί έξω» είναι το *κοινωνικό-ιστορικό*, ένας ιδιαίτερος τρόπος του Είναι, ξεχωριστός, με τον δικό του τρόπο ύπαρξης, πράγμα που δεν ίσχυε για την παραδοσιακή σκέψη, η οποία ανήγαγε την κοινωνία και την ιστορία σε κάτι άλλο ή τις παρήγαγε από κάτι άλλο που βρισκόταν εκτός αυτών των ιδίων. Τις ανήγαγε στη φύση (ανάγκες), στον θεό, στη δομή, στον Λόγο, στο κοινωνικό συμβόλαιο ή στους νόμους της ιστορίας. Όμως κατά τον Καστοριάδη η κοινωνία και η ιστορία δεν μπορούν να εξηγηθούν ορθολογικά με βάση τα σχήματα της καθοριστικότητας και του αναγωγισμού, της αιτιότητας και της τελεολογίας. Η κοινωνία δεν είναι ούτε το σύνολο των ατόμων ούτε οι διυποκειμενικές σχέσεις τους, μολονότι είναι και αυτά. Το κοινωνικό δεν είναι κάτι στατικό και δεδομένο, αλλά γίγνεται εν χρόνω, αυτο-αλλοιώνεται ως χρονικότητα. Η ιστορία δεν είναι γραμμική διαδοχή γεγονότων από ορθολογικά υποκείμενα. Το ιστορικό είναι ακριβώς η αυτο-αλλοίωση του κοινωνικού, είναι δημιουργία νόμων, θεσμών, αξιών -ολικών μορφών ανθρώπινης ζωής. Το είναι και των δύο συγκροτείται από το φαντασιακό, είναι φαντασιακές δημιουργίες, αποτελούνται από μάγματα φαντασιακών σημασιών. Εν τέλει η κοινωνία και η ιστορία αποτελούν όχι δύο διακριτά όντα, αλλά ένα αδιαίρετο όλον, το *κοινωνικό-ιστορικό*. Το κοινωνικό-ιστορικό, ως το ανώνυμο συλλογικό, είναι ο μεσολαβητικός παράγοντας ανάμεσα στο «μέσα» και το «έξω», ανάμεσα στην ψυχή και τον κόσμο (επίσης ανάμεσα στο σώμα και τον κόσμο), με βάση το οποίο δημιουργούνται

σχέσεις και σημασίες, συγκροτείται η υποκειμενικότητα, η συνείδηση και η αντίληψη. Εδώ έγκειται μία άλλη πρωτότυπη προσφορά του Καστοριάδη: η ανάδειξη του *κοινωνικού-ιστορικού* ως ιδιαίτερου τρόπου του Είναι, ως ον δι'εαυτόν (en soi).

Πλάτων

– Λέει επίσης ο Σ.Ρ. πως σύμφωνα με τον Πλάτωνα δημοκρατία υπάρχει στο βαθμό που ο νόμος δεν υπάρχει· όταν υπάρχει νόμος ακυρώνεται η δημοκρατία. Νομίζω ότι πρόκειται για παρερμηνεία, διότι έτσι όπως λέγονται τα πράγματα είναι σαν ο Πλάτων να δίνει με αυτά έναν ορισμό της δημοκρατίας. Ωστόσο ο Πλάτων διακρίνει δύο είδη δημοκρατίας, την έννομη και την παράνομη. Σύμφωνα με τον Αθηναίο φιλόσοφο, η πρώτη δεν υπάρχει στην πραγματικότητα, ενώ η δεύτερη επικρατεί, με χαρακτηριστικό παράδειγμα την αθηναϊκή δημοκρατία, η οποία, σύμφωνα με αυτόν, δεν κυβερνάται από τον νόμο και την επιστήμη παρά από το άλογο και μεθυσμένο πλήθος. Εδώ διακρίνουμε την πολεμική του Πλάτωνα κατά της δημοκρατίας, η οποία είναι από όλες τις απόψεις λανθασμένη, διότι και νόμοι υπήρχαν στη δημοκρατία και η κυριαρχία του νόμου ήταν βασική ιδέα και επιχείρημα της δημοκρατικής αντίληψης, όπως εκτίθεται αναλυτικά στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη. Από την άλλη, ο Πλάτων έχει προβληματική σχέση με τους νόμους· σε όλο του το έργο αμφισβητεί νόμο ως κανόνα συλλογικής συμβίωσης και κοινωνικής συνύπαρξης, και δίνει έμφαση στην ποιότητα των αρχόντων, στον βασιλέα φιλόσοφο, στον επιστήμονα πολιτικό και στις αρχές της διαλεκτικής. Ο Πλάτων δηλαδή είναι πολέμιος τόσο της δημοκρατίας όσο και του νόμου, άρα δεν είναι καλό να ανατρέξει κάποιος σε αυτόν για να βρει τι είναι δημοκρατία και τι νόμος.

Παρά ταύτα, σε γεροντική ηλικία στο τελευταίο έργο του *Νόμοι,* που δημοσιεύθηκε μετά θάνατον, προσπαθεί να εντάξει τους νόμους στη φιλοσοφία του. Εν τούτοις οι πλατωνικοί νόμοι δεν έχουν καμία σχέση με την έννοια της νομοθεσίας, όπως αυτή γινόταν στις αρχαιοελληνικές πόλεις και δη στη δημοκρατία, δεν

είναι δηλαδή έργο και ευθύνη των πολιτών μέσω της βουλής και της εκκλησίας του δήμου. Είναι νόμοι κατασκευασμένοι εκ των προτέρων από τον ίδιο τον Πλάτωνα, υπό την θεία επιφοίτηση και πρόνοια (θεοκρατία) και υπό την επίβλεψη του ολιγομελούς «νυκτερινού συλλόγου» που διοικεί την πολιτεία. Προσαρμόζονται δηλαδή οι πλατωνικοί νόμοι στις ανάγκες μίας αυταρχικής, ολιγαρχικής και θεοκρατικήςπολιτείας.

– Λέει επίσης ο Σ.Ρ. πως αν ψάχνουμε ένα κοινωνικο-πολιτικό περιεχόμενο στον Πλάτωνα δεν κάνουμε τίποτε άλλο παρά να παραποιούμε τον Πλάτωνα. Όμως ο ίδιος ο Πλάτων δίνει κοινωνικό-πολιτικό περιεχόμενο στα έργα του. Από την *Απολογία,* τον *Κρίτωνα,* τον *Γοργία* και τον *Πρωταγόρα,* μέχρι την *Πολιτεία,* τον *Πολιτικό* και τους *Νόμους* αυτό που τον απασχολεί είναι η πολιτειακή οργάνωση, το δίκαιο, η άσκηση της εξουσίας, η εκπαίδευση των αρχόντων, η διδασκαλία της ηθικής και πολιτικής αρετής, η πολιτική υποταγή των υπηκόων και, στο τελευταίο του έργο, οι νόμοι. Τα δύο τρίτα σχεδόν του πλατωνικού έργου έχουν πολιτικό περιεχόμενο. Όλοι σχεδόν οι μελετητές του Πλάτωνα το αναγνωρίζουν αυτό και φυσικά οι απόψεις του είναι σαφέστατα αντιδημοκρατικές, ανελεύθερες και αυταρχικές που αποτέλεσαν τη βάση και το εφαλτήριο για κάθε είδους μεταγενέστερο αυταρχισμό. Τις πλευρές αυτές ανέδειξαν με πειστικότητα στοχαστές όπως ο Πόππερ (Η ανοικτή κοινωνία και οι εχθροί της) και ο Καστοριάδης (Ο Πολιτικός του Πλάτωνα). Αν κατάλαβα καλά, ο Σ.Ρ. υπαινίσσεται ότι ο Πόππερ παραποιεί τον Πλάτωνα, χωρίς να εξηγεί γιατί. Νομίζω πως ο Σ. Ρ. κάνει λάθος.

Ο νόμος

– Έτσι, αναγκαστικά τίθεται το ζήτημα του νόμου. Ο Σ. Ρ. λέει πως ο νόμος από τη στιγμή που υπάρχει, από οποιονδήποτε και αν έχει τεθεί, δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να «σκλαβώνει», όχι μόνο την ατομικότητα αλλά και τη συλλογικότητα. Δηλαδή ακόμα και αν δημιουργώ εγώ τον νόμο δεν είμαι ελεύθερος, αλλά σκλάβος του νόμου, λέει ο Σ. Ρ. Όμως αυτή η αμφισβήτηση ή

σχετικοποίηση του νόμου είναι πολύ προβληματική. Οι κοινωνίες δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς κανόνες, χωρίς νόμους και θεσμούς. Πράγματι, ιστορικά δεν υπήρξαν κοινωνίες χωρίς νόμους και χωρίς θεσμούς, όμως χωρίς κράτος υπήρξαν. Το ουσιαστικό ζήτημα επομένως είναι ποιος θέτει τον νόμο. Ο ένας, οι ολίγοι ή ο δήμος (οι πολλοί); Στις δύο πρώτες περιπτώσεις (στη μοναρχία, στην αριστοκρατία, στην ολιγαρχία και στο αντιπροσωπευτικό πολίτευμα), ο νόμος είναι νόμος του άλλου, του ετέρου, γι αυτό μπορεί να γινει λόγος γενικά για ετερονομία.

Ενώ στην τρίτη περίπτωση, **όταν ο νόμος είναι δημιούργημα όλης της κοινωνίας, έχουμε την αυτονομία: εμείς οι ίδιοι θέτουμε τον νόμο στον οποίο υπακούουμε, μέχρι εμείς οι ίδιοι πάλι να τον αλλάξουμε.** Η αντίληψη αυτή απαντά και στο ερώτημα: από τη στιγμή που ζούμε αναγκαστικά με άλλους εν κοινωνία, τι σημαίνει ατομική ελευθερία και αυτονομία; Σημαίνει να συμμετέχουμε στη διαμόρφωση και στη θέσπιση του νόμου, με ελεύθερη συζήτηση, ασχέτως αν η γνώμη μας επικράτησε ή όχι. Αυτή είναι η δημοκρατική απάντηση. Εδώ άλλωστε βρίσκεται και η δύναμη του δημοκρατικού νόμου (και όχι γενικά la force de la loi του Foucault). Στη δημοκρατική κοινωνία τα άτομα συμμετέχουν στη διαμόρφωση, στη θέσπιση του νόμου και στην εφαρμογή του. Σε αυτό το πλαίσιο ο θεσπισμένος από τους πολίτες γραπτός νόμος είναι η προϋπόθεση και η εγγύηση της ισότητας και της ελευθερίας, ατομικής και πολιτικής. Δεν μπορεί να υπάρξει ελευθερία χωρίς νόμους, χωρίς τη δημοκρατική κυριαρχία των νόμων, η οποία αντιτίθεται τόσο στην κυριαρχία των ατόμων και της αυθαιρεσίας όσο και στη δεσποτεία των μηχανισμών και της γραφειοκρατίας. Θα έλεγε κανείς πως η δημοκρατική αρχή είναι: υποδουλωνόμαστε στους δικούς μας νόμους, για να μπορούμε να είμαστε ελεύθεροι. Σε αυτήν και μόνο την περίπτωση τα άτομα δεν είναι «νομικίστικες οντότητες», αλλά πολίτες. Και φυσικά δεν πρόκειται περί αυταπάτης, όπως νομίζει ο Σ.Ρ. Πρόκειται για ουσία, για πραγματικότητα κοινωνική, πολιτική, πολιτισμική που δημιούργησε αριστουργήματα σε όλους τους τομείς του επιστητού,

που ήταν από τους βασικούς παράγοντες δημιουργίας του «ελληνοδυτικού πολιτισμού».

Να σημειωθεί πως ο νόμος ήταν κεφαλαιώδους σημασίας για την αρχαιοελληνική αντίληψη και πρακτική, ήταν μία κοινωνική φαντασιακή σημασία ταυτόσημη με την έννοια της πολιτικής κοινωνίας, της *πόλεως* (λ.χ. το ηρακλείτειο «μάχεσθαι χρη τον δήμον υπέρ του νόμου όκωσπερ τείχεος», η ηροδότεια απάντηση στον Ξέρξη, οι φαντασιακές σημασίες «ισονομία» και «ευνομία» σε αντιπαράθεση με την «δυσνομία» και την «ανομία»). Άλλωστε ο νόμος έχει άμεση σχέση με το βασικό ζήτημα της δικαιοσύνης, που τέθηκε από την αρχή τόσο στην αρχαιοελληνική σκέψη όσο και στις πολιτικές διεκδικήσεις εντός των πόλεων. Στην ελληνική αντίληψη όταν δεν υπάρχουν γραπτοί νόμοι δεν υπάρχει δικαιοσύνη, έχουμε ανελεύθερες, βάρβαρες κοινωνίες, μοναρχίες και τυραννίδες. Στην κατηγορία αυτή ανήκει και η πλατωνική «πολιτεία» στην οποία την απόλυτη εξουσία ασκούν αυθαιρέτως και ανεξέλεγκτα οι βασιλείς φιλόσοφοι ενώ απουσιάζουν παντελώς οι νόμοι. Έτσι λοιπόν το ζήτημα του νόμου δεν είναι αξεδιάλυτο και ανερμήνευτο, όπως λέει ο Σ.Ρ., διότι οι αρχαιοελληνικές πόλεις και η δημοκρατία έδωσαν την απάντησή τους, ενώ οι φιλόσοφοι την δική τους ερμηνεία, όπως αναλυτικά εξέτασε η Jacqueline de Romilly στο βιβλίο της *Ο νόμος στην ελληνική σκέψη,* ο M. Ostwald, στο Nomos and theBegginings of the Athenian Democracy, αλλά και ο Καστοριάδης στο *Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Η Πόλις και οι νόμοι,* καθώς και πολλοί άλλοι σημαντικοί ερευνητές. Η Ιστορικός του Δικαίου Μ. Γιούνη, καθηγήτρια στη Νομική Σχολή του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης, στο βιβλίο της *Νόμος πόλεως. Δικαιοσύνη και νομοθεσία στην αρχαία ελληνική πόλιν,* εκδιπλώνει, με πλήθος γραμματειακά και επιγραφικά ντοκουμέντα, την αργή και κοπιώδη πορεία του αρχαιοελληνικού κόσμου από την αυθαιρεσία της μοναρχίας και την ασυδοσία της αριστοκρατίας στην εξασφάλιση του γραπτού νόμου ως εγγύηση της δικαιοσύνης και της πολιτικής κοινωνίας και περαιτέρω ως κρηπίδωμα του δημοκρατικού πολιτεύματος. Ανάλογη σπουδαιότητα έχει ο νόμος και στην νεωτερικότητα.

Δυστυχώς σήμερα στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα δεν υπάρχουν πολίτες, αλλά «νομικίστικες οντότητες». Εδώ ισχύει ο ισχυρισμός του Σ.Ρ. πως ο νόμος υπάρχει όταν οι άνθρωποι δεν μετέχουν σε αυτόν, ισχύει δηλαδή στις μη δημοκρατικές κοινωνίες, στις οποίες οι άνθρωποι δεν συμμετέχουν στη διαμόρφωση και στη ψήφιση του νόμου. Σε αυτές ο νόμος είναι ο νόμος του άλλου (του ετέρου), της διαχωρισμένης εξουσίας των κυρίαρχων ανώτερων τάξεων (ετερόνομες κοινωνίες), είναι ο αλλοτριωμένος νόμος. Αν έχει ένα νόημα η πολιτική δράση των ανθρώπων αυτό έγκειται στο να προσπαθήσουν να θέσουν τον δικό τους νόμο, να γίνουν αυτόνομοι, να γίνουν πολίτες και να μη παραμείνουν «νομικίστικες οντότητες». Αυτά όσον αφορά τη σχετικοποίηση του νόμου από τον Σ.Ρ. Πάντως οι αναρχικές αντιλήψεις για κατάργηση του νόμου, της εξουσίας και του θεσμού εγκλωβίζονται εδώ και δύο αιώνες στην άκρατη ουτοπία και στην ατομικιστική εξιδανίκευση, και γι’αυτό δεν κατόρθωσαν ποτέ να οδηγήσουν σε σοβαρά πολιτικά προτάγματα, σε τελεσφόρες κοινωνικές συνυπάρξεις ούτε καν σε αξιόλογη θεωρητική σκέψη.

– Ο Σ.Ρ. αμφισβητεί ακόμη και την ελευθερία της έκφρασης και της σκέψης. Λέει πως η ελευθερία της σκέψης είναι σκλαβιά και πως το να λές ελεύθερα τη γνώμη σου δεν είναι σπουδαίο. Νομίζω ότι εδώ πρόκειται για έναν σχετικισμό που αγγίζει τα όρια του μηδενισμού. Χρειάζονται τουλάχιστον ορισμένες επεξηγήσεις εκ μέρους του Σ.Ρ.

Η απεμπλοκή

– Αναφέρεται ο Σ.Ρ. σε μία «μετα-καστοριαδική κοινωνία». Κατά τη γνώμη μου ο όρος αυτός είναι άστοχος, διότι για να υπάρξει μία τέτοια κοινωνία θα πρέπει να έχει προϋπάρξει κάποια «καστοριαδική κοινωνία», που από όσο ξέρω δεν έχει υπάρξει. Επίσης, ο Σ.Ρ. αναφέρει ότι κάποιοι, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνει τον εαυτό του, προσπάθησαν επί πολλά χρόνια να απεμπλακούν από την «εμπλοκή» του Καστοριάδη. Όπως όμως ομολογεί ο ιδιος δεν κατόρθωσαν να απεμπλακούν και συνεχίζουν την προσπάθειά τους. Το ερώτημα όμως που τίθεται είναι, εφ’

όσον αυτό είναι δύσκολο, αφού δεν το έχουν καταφέρει τόσα χρόνια τώρα, γιατί τόση εμμονή με την απεμπλοκή από τον Καστοριάδη; Μήπως θα ήταν προτιμώτερο να εγκαταλείψουν αυτή την εμμονή απεμπλοκής και να μελετήσουν καλύτερα τις θεμελιώδεις αντιλήψεις του Καστοριάδη, το κοινωνικό φαντασιακό, τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, το κοινωνικό-ιστορικό; Γιατί, πώς αλλιώς θα «εξηγήσει» ο Σ.Ρ. τη θέσμιση της κοινωνίας; Την ιστορία; Τον δυτικό πολιτισμό; **Αν όχι άμεση δημοκρατία και αυτονομία, αυτο-καθορισμός, ισότητα και συμμετοχή, τότε τί; Αν όχι ο δικός μας νόμος και ελευθερία πολιτική, τότε τι;** Είναι ορισμένα αναπάντητα ερωτήματα εκ μέρους του Σ.Ρ.

Δεν νομίζει επίσης ότι χρειάζεται κάποια εξήγηση στην παραδοξολογία του «διαφωνώ απόλυτα με τον Καστοριάδη και συμφωνώ απόλυτα με τον Καστοριάδη»; Διότι σε όλη την ομιλία του εξέφρασε μόνο διαφωνίες και ούτε μία συμφωνία. Πάντως, καθ' όσον με αφορά, όπως φαίνεται από τα ανωτέρω εκτεθέντα, διαφωνώ με τις κριτικές θέσεις του Σ.Ρ. και φυσικά δεν συμφωνώ με αυτές.

Έλεος…

– Ο Σ.Ρ. τελειώνει την ομιλία του με τη φράση «έλεος στον Καστοριάδη», παίρνοντας αφορμή από τον στίχο του ποιητή Γ. Σαραντάρη: «έλεος στα περιστέρια και στη ψυχή μας». Ο ποιητής ζητάει οίκτο για τα περιστέρια και τη ψυχή μας, ενώ ο Σ.Ρ. για τον Καστοριάδη. Όμως δεν εξηγεί τη φράση αυτή, συνεπώς χρειάζεται και εδώ μία διευκρίνιση εκ μέρους του, διότι μόνο αρνητικές σημασίες έρχονται στο νου.

Η προσφορά του Κορνήλιου Καστοριάδη

Είναι εμφανές από τα παραπάνω ότι χρειάζεται μία αναλυτική υποστήριξη των λεγομένων του Σ.Ρ. και επί πλέον μία δημόσια συζήτηση με αντιπαραβολή επιχειρημάτων, για να μην μιλάμε και γράφουμε εν κενώ. Επιβάλλεται επί πλέον, διότι ο Σ.Ρ. αμφισβητεί σε μία ομιλία διάρκειας 25 λεπτών τις θεμελιώδεις

αντιλήψεις του Καστοριάδη, που είναι εκτεθειμένες σε πολλές εκατοντάδες σελίδες. Ακόμη περισσότερο όταν ο Σ.Ρ. εκφράζεται με έναν απορριπτικό και παραμορφωτικό τρόπο που δεν ταιριάζει σε στοχαστή του διαμετρήματος του Καστοριάδη. Κάποιος δηλαδή που θα ακούσει την ομιλία του αυτό που θα καταλάβει είναι ότι ο Καστοριάδης δεν προσέφερε τίποτε το σημαντικό στη σκέψη, παρά μόνο αναμασήματα, αδιέξοδα, προβλήματα και εμπλοκές. Ούτε ένα θετικό!

Η αλήθεια βεβαίως είναι εντελώς διαφορετική. Οι νέες έννοιες και οι πρωτοπόρες ιδέες που ανέπτυξε ο Καστοριάδης επηρέασαν αρκετούς όχι μόνο διανουμένους αλλά και ακτιβιστές, πολιτικά δρώντες που αναζητούν έναν δρόμο προς την ελευθερία, τη δημοκρατία και την αυτονομία, έναν άλλον δρόμο, διαφορετικό από τους αποτυχημένους δρόμους του καπιταλισμού, της αντιπροσώπευσης, του μαρξισμού και του κομμουνισμού, των αριστερών ιδεολογιών και κομμάτων, και από την ουτοπία της αναρχίας. Η αξία και η λειτουργικότητα του φαντασιακού λ.χ. φαίνεται στην υιοθέτησή του από αρκετούς διανοητές, κοινωνιολόγους, ιστορικούς, φιλοσόφους και ψυχαναλυτές, όπως αναδεικνύει ο Γάλλος βιογράφος του Καστοριάδη Francois Dosse στο βιβλίο του *Καστοριάδης. Μια ζωή* (2014). Επίσης, το σχήμα του Καστοριάδη «θεσμισμένη κοινωνία και θεσμίζουσα κοινωνία» επανέρχεται στις σύγχρονες συζητήσεις από σύγχρονους στοχαστές ως «συντεταγμένη εξουσία και συντακτική εξουσία».

Όπως ο όρος του «κοινωνική-ιστορική δημιουργία» χρησιμοποιείται ως «συμβάν». Φυσικά υπάρχει η πρωτοπόρα κριτική του στον Μαρξ, στα κομμουνιστικά καθεστώτα, στη γραφειοκρατία που έχει γίνει κοινός τόπος. Η κριτική του στην αντιπροσώπευση, στις φιλελεύθερες ολιγαρχίες, στην απεριόριστη ανάπτυξη και καταστροφή της φύσης έχει συνεχώς περισσότερους υποστηρικτές. Η κριτική του στον ορθολογισμό, στον ντετερμινισμό-καθοριστικότητα, στην αιτιοκρατία, στη θρησκεία και στον χριστιανισμό συνεχίζεται από άλλους. Η επανερμηνεία του στην ψυχαναλυτική θεωρία του Φρόιντ αντιμετωπίζεται από

τους ψυχαναλυτές ως αξιόλογη συνεισφορά. Αρκετοί διανοούμενοι μεταξύ αυτών και πρώην μαρξιστές και αριστεροί μιλάνε για πρόταγμα, για (άμεση) δημοκρατία, για αυτονομία. Θα μπορούσε να πει κάποιος πως ο 21ος αιώνας γίνεται καστοριαδικός, όπως προέβλεψε και η Αλεξάνδρα Δεληγιώργη.

Προσωπικώς θα με ενδιέφερε πολύ να διαβάσω μια τεκμηριωμένη και συγκροτημένη επιχειρηματολογία από τον Στέφανο Ροζάνη για τα σημαντικά ζητήματα που έθεσε, αλλά τα άφησε μετέωρα. Θα ήθελα, τέλος, αυτές οι ενστάσεις και οι διαφωνίες που ανέφερα πιο πάνω να εννοηθούν ως πρόθεση και πρόταση διαλόγου, δεδομένου ότι έχω μεγάλο σεβασμό για τον Στέφανο Ροζάνη. Νομίζω ότι έτσι προχωρεί η δημιουργική συζήτηση και σκέψη.

Ομιλία Ζακ Ρανσιέρ | B-FEST 6 (Βίντεο)

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

Μέρος Ι Εισαγωγή:

[youtube id="wSiI4wH08RA"]

Μέρος ΙΙ Εισήγηση:

[youtube id="7i-WSA6ehSg"]

Μέρος ΙΙΙ Συζήτηση:

[youtube id="trvgMGbkabE"]

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