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

**Jacques Rancière**

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

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

The idea of emancipation dismisses the opposition made by the so-called “liberal” tradition between freedom thought of as

the inner autonomous power and dignity of the individual and equality thought of as the constraint of the collective over individuals. “Free” is just like “equal”: it does not designate a property of individuals. It designates the form of their action and of their relation to other individuals. The presupposition of equal capacity is a principle of shared freedom opposed to the presupposition that the human beings can only act rationally as individuals and cooperate rationally in a community according to a principle of subordination. “Autonomy” has been a key concept in modern emancipatory politics. But it must be understood correctly. It does not mean the autonomous power of a subject as opposed to external forces: it means a form of thinking, practice and organization free from the presupposition of inequality, free from the hierarchical constraint and the hierarchical belief. It means the opposition of two kinds of commonsense and two common worlds, one based on the process of verification of inequality and the other based on the process of verification of equality. This is what is entailed in the concept of disagreement that I proposed to conceptualize the political conflict. Disagreement is not a conflict of forces, nor even a conflicts of ideas and values. It is a conflict between two common worlds or two common senses. This is what is meant by the scenario of secession of the Roman plebeians on the Aventine that I put at the center of my analysis of what “disagreement” means. In the commonsense which grounds the domination of the patricians, there can be no discussion between the patricians and the plebeians because the plebeians do not speak. They just make noise. The presupposition of inequality is not a simple idea, it is embodied in the concrete reality of a sensory world so that the plebeians must not simply argue that they are speaking beings too but also invent a whole dramaturgy to create the sensory world where the heretofore unthinkable- and even imperceptible- fact that they speak is made perceptible.

This idea of emancipation makes us think of politics in terms

of conflict of worlds in contrast to the dominant idea that assimilates it to a conflict of forces. It is a conflict of common worlds. Social emancipation is not the choice of community against individualism. The very opposition of community to individualism is pointless. A form of community is always a form of individuality at the same time. The point is not about the presence or absence of social links, it is about their nature. Capitalism is not the reign of individuality: it organizes a common world of its own, a common world based on inequality and constantly reproducing it, so that it appears as *the world* – the real existing world in which we live, move, feel, think and act. It is the already existing world with its mechanisms and its institutions. In front of its sensible evidence the world of equality appears as an always tentative world that must be perpetually re-drawn, reconfigured by a multiplicity of singular inventions of acts, relations and networks which have their proper forms of temporality and their proper modes of efficiency. That's why the secession of the plebeians on the Aventine is paradigmatic: the world of equality is a "world in the making", a world born of specific breaches in the dominant commonsense, of interruptions of the "normal" way of the world. It implies the occupation of specific spaces, the invention of specific moments when the very landscape of the perceptible, the thinkable and the doable is radically reframed. The conflict of worlds is dissymmetrical in its principle.

But the fact is that this dissymmetry has long been obscured by the evidence of a middle term that seemed to be common to the world of equality and the world of inequality and also to designate at the same time a world and a force. That term was work- with its twin, named labour. On the one hand, work was the name of the force that capitalism gathered and organized for its own benefit and the reality of the condition of those who were exploited by capitalism. But, on the other hand, it was the force that could be re-assembled against that

capitalist power, reassembled both as a force of struggle in the present and the form of life of the future. In such a way the world of labour appeared to be both the product of inequality and the producer of equality. The two processes were made one single process. The Marxist tradition set up this conjunction within the "progressive" scenario according to which inequality is a means, a historical stage to go through, in order to produce equality. Capitalism was said to produce not only the material conditions of a world of equal sharing of the common riches but also the class that would overthrow it and organize the common world to come. To play this role, the workers' organisation had to take up and internalize, first in the present of struggle, next in the future of collective production the virtue that had been instilled into them by capitalism, the virtue of factory discipline.

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

workers and forms of unpaid labour provided by the consumers themselves. Work did not disappear. Instead it was fragmented, torn out and dispersed in several places and several forms of existence separated from one another so as to constitute no more a common world.

Along with this economic disruption came the legislative reforms adopted all over the world to make work again a private affair. Those reforms did not simply remove the rights and the social benefits acquired by the workers' struggles of the past, they tended to turn work, wages, job contracts and pensions into a mere individual affair, concerning workers taken one by one and no more a collective. Work has not disappeared but it has been stripped of the power that made it the materially existing principle of a new world, embodied in a given community. This means that we are now obliged to think of the process of emancipation, the process of equality creating its own world as a specific process, disconnected from the transformations of the global economic process. We are also facing the difficulty of dealing with this situation. I think that this new situation and the difficulty to deal with it are perfectly expressed by the slogans that have resonated in several languages during the recent movements: "democracia real ya", "Nuit debout", "occupy everything" or "Na min zisoume san douli". All of them take their efficiency in an ambiguous interface between the logic of the conflict of forces and a logic of opposition of worlds.

"Occupy" and "occupation" are the most telling examples of this ambiguity. They come from the historical tradition of working class struggle. The "sit-in strikes" of the past strikes when workers occupied the workplace, made a conflict of forces identical with a demonstration of equality. Not only did the strikers block the mechanism of exploitation but also they affirmed a collective possession of the workplace and the instruments of work and they turned the place dedicated to work and obedience into a place for free social life. The new

“occupation” takes up the principle of transforming the function of a space. But this space is no more an *inside* space, a space defined within the distribution of economic and social activities. It is no more a space of concrete fight between Capital and Labour. As Capital has increasingly become a force of dislocation which destroys the places where the conflict could be staged, occupation now takes place in the spaces that are available: those buildings that the contingencies of the real estate market has left empty or the streets which are normally destined to the circulation of the individuals and the commodities – and sometimes to the demonstrations of the protesters. The occupying process transforms those spaces destined to the circulation of persons, goods and value into places where people stay and affirm by the very fact of staying their opposition to the capitalist powers of circulation and dislocation.

The name “occupation” is still the same and it still about perverting the normal use of a space but the occupying process is no more a conflict of forces to take over a strategic place in the process of economic and social reproduction. It has become a conflict of worlds, a form of symbolic secession that is both materialized and symbolised in a place *aside. Occupy Wall Street* took place in a park situated besides the center of this financial power that has destroyed the factories that previously were the site of occupation movements. The Spanish movement of the *Indignados* created, during an electoral campaign, assemblies presenting themselves as the seat of “real democracy now”. Real democracy was pitted against the self-reproduction of the representative caste. But “real democracy” also was, in the Marxist tradition, the future of material equality opposed to bourgeois “formal democracy”. It was a future promised as a consequence of the takeover of the State power and the organisation of collective production. Now it designates a form of relation between human beings that must be practiced in the present both against and besides the hierarchical system of representation. Real democracy in a

sense became more formal than the “formal democracy” stigmatized by the Marxist tradition. Not only did it equate the enactment of equality with the form of the assembly where all individuals have an equal right but it imposed a number of rules such as the equality of time allowed to all speakers and the power for individuals to block the decision of the majority.

Occupation has become the name of a secession. But that secession is no more the action of a specific community claiming their rights. Instead it appears to be the materialization of an aspiration to the common, as if the common were something lost, something that had to be reconstructed through the specific act of the assembling of a multitude of anonymous individuals publicly performing their being equal as the same as their being-in-common. That’s why that secession, that being-aside, was expressed in paradoxical terms, and notably by the strange slogan adopted by many assemblies as the affirmation of real democracy: ”Consensus instead of leaders”. It seems paradoxical to posit consensus as the specific virtue of the dissensual assembly gathered in occupied spaces. It can be objected that the dissensus precisely consists in the constitution of another form of community based on horizontality and participation. But the problem of democracy is not so much about the number of people that can agree on the same point as it is about the capacity to invent new forms of collective enactment of the capacity of anybody.

By underlining this paradox, I am not willing to disparage those movements. Some people have pitted against the pacifism of the consensual assemblies the necessity of violent action directly confronting the enemy. But the “confrontation with the enemy itself” can be thought of and practiced in different ways and most of the forms of direct action opposed to the pacific assemblies – for instance destructions of bank automats, shop windows or public offices – had the same

character as them: they were also symbolic expressions of an opposition of worlds rather than strategic actions in a struggle for power.  Other people have precisely criticized this lack of strategy; they said that those movements could change nothing to Capitalist domination and they made new calls for the edification of avant-garde organizations aimed at taking over the power. But such an answer is unable to solve the paradoxes of emancipation. The strategic world view that sustains it is a view of inequality producing equality. That strategy has been enacted by the communist parties and the socialist states of the XXth century and we all know their results. Inequality only produces inequality and it does it ceaselessly. Moreover this strategic world view has lost the basis on which it rested, namely the reality of work/labour as a common world.

We are now facing again the dissymmetry between the process of equality and the process of inequality. Equality does not make worlds in the same way as inequality. It works, as it were, in the intervals of the dominant world, in superimposition to the "normal" – meaning the dominant – hierarchical – way of world making. And one of the main aspects of the dissymmetry is precisely the fact that the process of equality dismisses the very separation of the ends and the means on which the strategy of inequality producing equality is predicated. This is what freedom means ultimately .Freedom is not a matter of choice made by individuals. It is a way of doing.  A free action or a free relation is an action or a relation that finds its achievement in itself, in the verification of a capacity and no more in an external outcome. In the hierarchical societies of the past it was the privilege of a small category of human beings, called the "active men" in contrast to all those who were subjected to the reign of necessity.  In modern times, freedom was democratized first in the aesthetic domain with the Kantian and Schillerian category of free play as an end in itself and a potentiality belonging to everyone. Then the young Marx did more as he made it the

very definition of communism that he equated with the end of the labour division: communism, he said in the *Paris Manuscripts* means the humanisation of the human senses; it is the state of things in which this capacity of humanisation is deployed in itself instead of being used as a simple means for earning one's living. And he illustrated it with the case of these communist workers in Paris who gathered at a first level to discuss their common interests but did it more deeply to enjoy their new social capacity as such.

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

I think that this request found a response in the invention of

this form called “free social space” – a form that took on a particular cogency in the social movements of this country. What makes this notion significant in my view is that it calls into question the traditional oppositions between the necessities of the present and the utopias of the future or between harsh economic and social reality and the “luxury” of “formal “democracy. Those who opened such spaces made it clear that they did not only wanted to respond to situations of need, dispossession and distress created by the intensification of the capitalist rule. They did not want only to give shelter, food, health care, education or art to those who were deprives of those goods but to create new ways of being, thinking and acting in common. We can draw from this a wider definition of this form: a free social space is a space where the very separation of spheres of activity – material production, economic exchange, social care, intellectual production and exchange, artistic performance, political action, etc. – is thrown into question. It is a space where assemblies can practice forms of direct democracy intended no simply to give an equal right of speech to everybody but to make collective decisions on concrete matters. In such a way a form of political action tends to be at the same time the cell of another form of life. It is no more a tool for preparing a future emancipation but a process of invention of forms of life and modes of thinking in which equality furthers equality.

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

Of course we know that these cells of a new social life are constantly subjected to internal problems and external threats. This “already present future” is always at once a precarious present. But it is pointless, I think, to see there the proof that all is vain as long as a global revolution has

not “taken” the power and destroyed the Capitalist fortress. This kind of judgement is a way of putting the fortress in our heads, of instituting a circle of impossibility by proclaiming that nothing can be changed before everything has been changed. Emancipation has always been a way of inventing, amidst the “normal” course of time another time, another manner of inhabiting the sensible world in common. It has always been a way of living in the present in another world instead of deferring its possibility. Emancipation only prepares a future to the extent that it hollows in the present gaps which are also grooves. It does so by intensifying the experience of other ways of being, living, doing and thinking. The free social spaces created by the recent movements inherit the world forms – cooperatives of production and forms of popular education – created by the workers’ movements of the past and notably by anarchist movements. But our present can no more share the belief that sustained the forms of self-organization of the past. It can no more rely on the presupposition that  Capitalism produces the conditions of its own destruction and that work constitutes an organic world of the future already in gestation  in the belly of the old world. More than ever the world of equality appears to be the always provisory product of specific inventions. Our present urges us to rediscover that the history of equality is an autonomous history. It is not the development of strategies predicated on the technological and economic transformations. It is a constellation of moments- some days, some weeks, some years which create specific temporal dynamics, endowed with more or less intensity and duration. The past left us no lessons, only moments that we must extend and prolong as far as we can.

*The present text is the speech of Jacques Rancière at **B-FEST** (International Antiauthoritarian Festival of Babylonia Journal) that was held on 27/05/17 in Athens with the title

“Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World”. The Greek translation can be found **here**.

---

# Ζακ Ρανσιέρ: Δημοκρατία, Ισότητα και Χειραφέτηση σε έναν Κόσμο που Αλλάζει

**Ζακ Ρανσιέρ**
Μετάφραση: Αλέξανδρος Σχισμένος

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

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

δράσουμε δίχως αφέντες. Όμως είμαστε ικανοί στο βαθμό που σκεφτόμαστε ότι όλα τα ανθρώπινα όντα είναι προικισμένα με την ίδια ικανότητα. Δεύτερον, χειραφέτηση σημαίνει τη διαδικασία μέσω της οποίας επαληθεύουμε αυτή την προϋπόθεση. **Η ισότητα δεν είναι δεδομένη, είναι διαδικασιακή[2]. Και δεν είναι ποσοτική, είναι ποιοτική.**

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

**Η *αυτονομία* είναι μία έννοια κλειδί στη μοντέρνα χειραφετητική πολιτική. Όμως θα πρέπει να την κατανοήσουμε σωστά. Δεν σημαίνει την αυτόνομη δύναμη ενός υποκειμένου που αντιτίθεται σε εξωτερικές δυνάμεις: σημαίνει μία μορφή της σκέψης, της πράξης και της οργάνωσης απαλλαγμένη από την προϋπόθεση της ανισότητας, απαλλαγμένη από τους ιεραρχικούς περιορισμούς και το ιεραρχικό δόγμα.** Σημαίνει την αντιπαράθεση δύο ειδών κοινής λογικής και δύο κοινών κόσμων[4], ένας εκ των οποίων βασίζεται στη διαδικασία επαλήθευσης της ανισότητας ενώ ο άλλος στη διαδικασία επαλήθευσης της ισότητας. Αυτό συνεπάγεται η έννοια της διαφωνίας που πρότεινα για να εννοιοποιήσω την πολιτική σύγκρουση. Η διαφωνία δεν είναι μία σύγκρουση δυνάμεων, ούτε ακόμη και μία σύγκρουση ιδεών και αξιών. Είναι μία σύγκρουση μεταξύ δύο κοινών κόσμων ή δύο κοινών λογικών[5]. Αυτό σημαίνει το σενάριο της απόσχισης των Ρωμαίων πληβείων στον Αβεντίνο λόφο, που τοποθέτησα στο κέντρο της ανάλυσής μου του τι σημαίνει *διαφωνία*. Στο πλαίσιο της κοινής λογικής η οποία

στηρίζει την κυριαρχία των πατρικίων, δεν μπορεί να υπάρξει διάλογος μεταξύ των πατρικίων και των πληβείων, διότι οι πληβείοι δεν μιλούν. Απλώς κάνουν θόρυβο. Η προϋπόθεση της ανισότητας δεν είναι μια απλή ιδέα, ενσαρκώνεται στην απτή πραγματικότητα ενός αισθητού κόσμου έτσι ώστε οι πληβείοι να μην αρκεί απλώς να υποστηρίξουν ότι είναι και αυτοί ομιλούντα όντα, αλλά να πρέπει επίσης να επινοήσουν μία ολόκληρη δραματουργία προκειμένου να δημιουργήσουν τον αισθητό κόσμο όπου το προηγουμένως αδιανόητο -και ακόμη αδιανόητο- γεγονός ότι μιλούν να γίνει καταληπτό.

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

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

κόσμου. Συνεπάγεται την κατάληψη συγκεκριμένων χώρων, την επινόηση συγκεκριμένων στιγμών όταν το ίδιο το τοπίο του αντιληπτού, του νοητού και του δυνατού αναδιαμορφώνεται ριζοσπαστικά. Η σύγκρουση των κόσμων είναι επί της αρχής της δυσυμμετρική.

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

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

Η αναρχική παράδοση αντιπαρέθεσε σε αυτή την ιδέα της ανισότητας που παράγει ισότητα μία άλλη άποψη, που δίνει

έμφαση στη θέσμιση ελεύθερων εργατικών κολεκτίβων που προεικονίζουν την επερχόμενη κοινότητα διαμέσου τόσο των εξισωτικών μορφών οργάνωσης, όσο και της θέσμισης στο παρόν μορφών συνεργατικής εργασίας και άλλων μορφών ζωής. Όμως αυτή η αντίθετη άποψη πάλι βασιζόταν στην ιδέα του «μέσου όρου»: την ιδέα της εργασίας σαν να ήταν την ίδια στιγμή μια μορφή ζωής, μια συλλογική μορφή αγώνα και η μήτρα ενός επερχόμενου κόσμου. Είναι σαφές ότι η εργασία δεν μπορεί πια να θεωρείται σήμερα σαν η ταυτότητα μιας δύναμης και ενός κόσμου, η ταυτότητα μιας μορφής αγώνα του παρόντος και μιας μορφής ζωής του μέλλοντος. Πολλά έχουν ειπωθεί είτε για το τέλος της εργασίας, είτε για το γεγονός ότι έχει γίνει άυλη. Όμως ο καπιταλισμός δεν έγινε άυλος, ακόμη και αν κομμάτι της παραγωγής του είναι γνώση, επικοινωνία, πληροφορία και ούτω καθεξής. Η υλική παραγωγή δεν εξαφανίστηκε από τον κοινό κόσμο που η ίδια οργανώνει. Αντιθέτως, μετατοπίστηκε, μακριά από τους αρχαίους τόπους της στην Γηραιά Ευρώπη, σε νέους τόπους, όπου η εργατική δύναμη ήταν φθηνότερη και πιο συνηθισμένη στην υπακοή. Και η μη-υλική παραγωγή συνεπάγεται συνάμα και κλασικές μορφές εξαγωγής υπεραξίας από κακοπληρωμένους εργάτες και μορφές άμισθου μόχθου που παρέχεται από τους ίδιους τους καταναλωτές. **Η εργασία δεν εξαφανίστηκε. Αντιθέτως, κατακερματίστηκε, ξεσχίσθηκε, και διασκορπίστηκε σε διάφορα μέρη και διάφορες μορφές ύπαρξης διαχωρισμένες η μία από την άλλη, ώστε να μην συνιστούν πλέον έναν κοινό κόσμο.**

Μαζί με την οικονομική διαταραχή ήρθαν οι νομικές μεταρρυθμίσεις που υιοθετήθηκαν σε όλον τον κόσμο προκειμένου να καταστήσουν την εργασία ξανά μια ιδιωτική υπόθεση. Αυτές οι μεταρρυθμίσεις δεν αφαίρεσαν μόνο τα δικαιώματα και τα κοινωνικά βοηθήματα που είχαν κατακτηθεί από τους αγώνες των εργατών στο παρελθόν, έτειναν επίσης να μετατρέψουν την εργασία, τους μισθούς, τα εργασιακά συμβόλαια και τις συντάξεις σε μία απλή ιδιωτική υπόθεση, που αφορά τους εργάτες έναν έναν ξεχωριστά και όχι πλέον ως συλλογικότητα. Η εργασία δεν έχει εξαφανιστεί αλλά έχει απογυμνωθεί από την εξουσία που την καθιστούσε την υλικά υπαρκτή αρχή ενός νέου κόσμου,

ενσαρκωμένου σε μία δεδομένη κοινότητα. Αυτό σημαίνει πως είμαστε τώρα υποχρεωμένοι να σκεφτούμε τη διαδικασία της χειραφέτησης, τη διαδικασία της ισότητας να φτιάχνει τον δικό της κόσμο ως συγκεκριμένη διαδικασία, αποσυνδεδεμένη από τους μετασχηματισμούς της παγκόσμιας οικονομικής διαδικασίας.

Βλέπουμε επίσης τη δυσκολία να αντιμετωπίσουμε αυτή την κατάσταση. Νομίζω ότι αυτή η νέα κατάσταση και η δυσκολία να την αντιμετωπίσουμε εκφράζεται τέλεια από τα συνθήματα που αντήχησαν σε διάφορες γλώσσες κατά τη διάρκεια των πρόσφατων κινημάτων: "Democracia Real Ya", "Nuit Debout", "Occupy Everything", "Να μην ζήσουμε σαν δούλοι". Όλα τους έχουν την αποτελεσματικότητά τους σε μία ασαφή διάδραση ανάμεσα στη λογική της σύγκρουσης δυνάμεων και στη λογική της σύγκρουσης κόσμων.

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

Καθώς το Κεφάλαιο έχει, ολοένα και περισσότερο, γίνει μία δύναμη εκτόπισης που καταστρέφει τους τόπους όπου θα μπορούσε να στηθεί η σύγκρουση, η κατάληψη τώρα λαμβάνει χώρα στους χώρους που είναι διαθέσιμοι: σε αυτά τα κτίρια που οι απρόβλεπτες εξελίξεις της αγοράς ακινήτων έχουν αφήσει άδεια ή

στους δρόμους που κανονικά είναι προορισμένοι για την κυκλοφορία των ατόμων και των προϊόντων -και κάποιες φορές για τις πορείες των διαδηλωτών. Η διαδικασία της κατάληψης μεταμορφώνει αυτούς τους χώρους που ήταν προορισμένοι για την κυκλοφορία των προσώπων, των αγαθών και των αξιών σε τόπους όπου οι άνθρωποι μένουν, και επικυρώνουν, μέσα από το απλό γεγονός της παραμονής τους εκεί, την αντίθεσή τους στις καπιταλιστικές εξουσίες της κυκλοφορίας και της εκτόπισης.

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

του χρόνου που δινόταν σε όλους τους ομιλητές και τη δύναμη των ατόμων να μπλοκάρουν την απόφαση της πλειοψηφίας.

Η κατάληψη έχει γίνει το όνομα μιας απόσχισης. Όμως αυτή η απόσχιση δεν είναι πλέον η δράση μιας συγκεκριμένης κοινότητας που διεκδικεί τα δικαιώματά της. Αντιθέτως, φαίνεται να είναι η υλοποίηση μιας βλέψης προς το κοινό[10], σαν το κοινό να είναι κάτι που χάθηκε, κάτι που θα έπρεπε να ανασυγκροτηθεί μέσω της συγκεκριμένης πράξης της συγκέντρωσης μίας πολλαπλότητας ανώνυμων ατόμων που επιτελούν το «είμαστε ίσοι» ως το ίδιο με το «είμαστε από κοινού»[11]. Γι' αυτόν τον λόγο αυτή η απόσχιση, αυτό το είναι-παραπέρα[12], εκφράστηκε με παράδοξους όρους, και ιδιαιτέρως με το παράξενο σύνθημα που υιοθετήθηκε από πολλές συνελεύσεις σαν επιβεβαίωση της πραγματικής δημοκρατίας: «Ομοφωνία[13] αντί για ηγέτες». Μοιάζει παράδοξο να τίθεται η ομοφωνία σαν η ιδιαίτερη αρετή της διαφωνούσας συνέλευσης που συγκαλείται σε κατειλημμένους χώρους. θα μπορούσε να αντιταχθεί η άποψη πως η διαφωνία[14] συνίσταται ακριβώς στη θέσμιση μιας άλλης μορφής κοινότητας που βασίζεται στην οριζοντιότητα και τη συμμετοχή. Όμως το πρόβλημα της δημοκρατίας δεν αφορά τόσο τον αριθμό των ανθρώπων που μπορούν να συμφωνήσουν στο ίδιο σημείο, όσο αφορά την ικανότητα να επινοούμε νέες μορφές συλλογικής πραγμάτωσης της ικανότητας του καθενός.

Με το να υπογραμμίζω αυτό το παράδοξο, δεν θέλω να υποτιμήσω αυτά τα κινήματα. Κάποιοι άνθρωποι αντέταξαν στον πασιφισμό των συνελεύσεων την ανάγκη της άμεσης δράσης που να αντιτίθεται μετωπικά στον εχθρό. Όμως η «σύγκρουση με τον εχθρό καθεαυτό» μπορεί να νοηθεί και να ασκηθεί με διαφορετικούς τρόπους και οι περισσότερες μορφές άμεσης δράσης που αντιπαρατέθηκαν στις ειρηνικές συνελεύσεις -για παράδειγμα οι καταστροφές σε ATM, τζαμαρίες μαγαζιών και δημόσια γραφεία- είχαν τον ίδιο χαρακτήρα με αυτές: ήταν επίσης συμβολικές εκφράσεις μιας σύγκρουσης κόσμων, παρά στρατηγικές δράσεις σε έναν αγώνα για εξουσία. Άλλοι άνθρωποι κατέκριναν αυτή την έλλειψη στρατηγικής· είπαν ότι αυτά τα κινήματα δεν μπορούσαν

να αλλάξουν τίποτε στην καπιταλιστική κυριαρχία και έκαναν νέες εκκλήσεις για την οικοδόμηση οργανώσεων πρωτοπορίας με σκοπό την κατάληψη της εξουσίας. Όμως μια τέτοια απάντηση είναι ανίκανη να επιλύσει τα παράδοξα της χειραφέτησης. Η στρατηγική θέαση του κόσμου που την τροφοδοτεί είναι μια άποψη της ανισότητας ως παραγωγό της ισότητας. Αυτή η στρατηγική εφαρμόστηκε από τα κομμουνιστικά κόμματα και τα σοσιαλιστικά κράτη του 20ου αιώνα και όλοι γνωρίζουμε τα αποτελέσματά τους. **Η ανισότητα παράγει μόνο ανισότητα και το κάνει αδιάκοπα.** Επιπλέον, αυτή η στρατηγική άποψη έχει χάσει τη βάση όπου στηριζόταν, δηλαδή την πραγματικότητα της εργασίας/μόχθου ως έναν κοινό κόσμο.

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

Η ελευθερία δεν είναι ζήτημα μιας επιλογής που κάνουν τα άτομα. Είναι ένα τρόπος πράξης. Μια ελεύθερη δράση ή μια ελεύθερη σχέση είναι μία δράση ή μία σχέση που βρίσκει το επίτευγμά της στον εαυτό της, στην επαλήθευση μιας ικανότητας και όχι πλέον σε ένα εξωτερικό αποτέλεσμα. Στις ιεραρχικές κοινωνίες του παρελθόντος αποτελούσε το προνόμιο μιας ολιγομελούς κατηγορίας ανθρώπινων όντων, που αποκαλούνταν οι «ενεργοί άνδρες» σε αντίθεση προς όλους αυτούς που υπόκειντο στη βασιλεία της ανάγκης. Στους μοντέρνους καιρούς, η ελευθερία εκδημοκρατίστηκε πρώτα στο πεδίο της αισθητικής με την Καντιανή και Σιλλεριανή κατηγορία του ελεύθερου παιχνιδιού σαν αυτοσκοπού και δυνητικότητας που ανήκει στον καθένα.

Έπειτα ο νεαρός Μαρξ προχώρησε περισσότερο καθώς την έθεσε [την ελευθερία] ως τον ίδιο τον ορισμό του κομμουνισμού, τον οποίο εξίσωσε με το τέλος του καταμερισμού της εργασίας: κομμουνισμός, γράφει στα Χειρόγραφα του ‘44, σημαίνει ο εξανθρωπισμός των ανθρώπινων αισθήσεων· είναι η κατάσταση πραγμάτων στην οποία η ικανότητα του εξανθρωπισμού ασκείται δι’ εαυτή, αντί να χρησιμοποιείται ως ένα απλό μέσο για την επιβίωση. Και το απεικόνισε με την περίπτωση εκείνων των κομμουνιστών εργατών στο Παρίσι που συγκεντρώνονταν, σε πρώτο επίπεδο για να συζητήσουν τα κοινά τους συμφέροντα, αλλά το έκαναν σε μεγαλύτερο βάθος, για να απολαύσουν την καινούργια κοινωνική τους ικανότητα ως τέτοια.

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

Αυτή η στροφή απεικονίστηκε καλύτερα στο κίνημα Occupy Wall Street, από τις πολλαπλές επεκτάσεις του ρήματος «occupy» (να κάνουμε κατάληψη), που το ανέδειξαν σε σηματοδότη μιας παγκόσμιας μετατροπής προς έναν άλλο τρόπο κατοίκησης του κόσμου: «occupy language» (να κάνουμε κατάληψη στη γλώσσα), «occupy imagination» (να κάνουμε κατάληψη στη φαντασία), «occupy love» (να κάνουμε κατάληψη στον έρωτα) και, εντέλει, «Occupy everything» (να κάνουμε κατάληψη σε όλα), που φαίνεται να σημαίνει: να αλλάξουμε τον τρόπο που αντιμετωπίζουμε τα πάντα και όλες τις υπαρκτές μορφές κοινωνικών σχέσεων. Ίσως η καλύτερη μετάφραση αυτού του αινιγματικού συνθήματος να είναι

το ελληνικό σύνθημα: «Να μην ζήσουμε σαν δούλοι». Αυτή η πρόταση δεν προσκαλούσε μόνο να εξεγερθούμε ενάντια στην εντατικοποίηση της καπιταλιστικής κυριαρχίας. Προσκαλούσε να επινοήσουμε εδώ και τώρα τρόπους δράσης, τρόπους σκέψης και μορφές ζωής που αντιτίθενται σε αυτές που διαρκώς παράγονται και αναπαράγονται από τη λογική της ανισότητας, τη λογική της καπιταλιστικής και κρατικής κυριαρχίας.

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

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

η ισότητα προάγει την ισότητα.

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

Φυσικά, γνωρίζουμε ότι αυτά τα κύτταρα μιας νέας κοινωνικής ζωής υπόκεινται διαρκώς σε εσωτερικά προβλήματα και εξωτερικές απειλές. Αυτό το «ήδη παρόν μέλλον» είναι πάντοτε μεμιάς ένα επισφαλές παρόν. Όμως δεν έχει νόημα, νομίζω, να εντοπίσουμε εκεί την απόδειξη ότι όλα είναι μάταια, όσο μια παγκόσμια επανάσταση δεν «πήρε» την εξουσία και δεν κατέστρεψε το καπιταλιστικό φρούριο. Αυτό το είδος κρίσης είναι ένας τρόπος να εισάγουμε το φρούριο στο μυαλό μας, να θεσμίσουμε έναν κύκλο αδυνατότητας, διακηρύσσοντας πως τίποτε δεν μπορεί να αλλάξει αν δεν αλλάξουν όλα.

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

Περισσότερο από ποτέ ο κόσμος της ισότητας δείχνει να είναι το, πάντοτε υπό όρους, παράγωγο συγκεκριμένων επινοήσεων. **Το παρόν μας μας ωθεί να ανακαλύψουμε ξανά ότι η ιστορία της ισότητας είναι μια αυτόνομη ιστορία.** Δεν είναι η εξέλιξη στρατηγικών που βασίζονται στους τεχνολογικούς και οικονομικούς μετασχηματισμούς. Είναι ένας αστερισμός στιγμών - κάποιες ημέρες, κάποιες εβδομάδες, κάποια χρόνια που δημιουργούν συγκεκριμένες χρονικές δυναμικές, προικισμένες με περισσότερη ή λιγότερη ένταση και διάρκεια. Το παρελθόν δεν μας άφησε κανένα μάθημα, μόνο στιγμές που πρέπει να διευρύνουμε και να παρατείνουμε όσο μακρύτερα μπορούμε.

**ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:**

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

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

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

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

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

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

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

[8] Σ.τ.μ. Στο κείμενο, οι λέξεις Occupy και occupation. Η πρώτη είναι ρήμα και η δεύτερη ουσιαστικό. Ωστόσο πρέπει να τονίσουμε ότι στην αγγλική, πέραν της ερμηνείας ως ‘κατάληψη’, οι λέξεις φέρουν και την επιπλέον ερμηνεία της ‘απασχόλησης’ ή

του ‘επαγγέλματος’ (occupation) με την έννοια της ενασχόλησης. Ο αναγνώστης ας έχει κατά νου πως εδώ η ‘κατάληψη’ εμπεριέχει και τη σημασία της ενασχόλησης με τον κατειλημμένο χώρο ή χρόνο.
[9] Σ.τ.μ. Sit-in strikes.
[10] Σ.τ.μ. Common, όπως λέμε κοινά αγαθά (commons).
[11] Σ.τ.μ. Being equal- Being in common.
[12] Σ.τ.μ. Being-aside.
[13] Σ.τ.μ. Consensus, που μεταφράζεται και ως ‘συναίνεση’ η οποία ωστόσο έχει καταλήξει να σημαίνει τη συναίνεση στις επιταγές της κεντρικής εξουσίας.
[14] Σ.τ.μ. Dissensus.
[15] Σ.τ.μ. Εννοεί την Ελλάδα.

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

---

# Εκδήλωση Πειραιάς | Καστοριάδης: 20 χρόνια μετά

**2017 Έτος Καστοριάδη | 20 χρόνια μετά…**

Είκοσι χρόνια μετά τον θάνατο του Κορνήλιου Καστοριάδη, 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 διοργανώνει εκδήλωση-συζήτηση την Πέμπτη **18/05/2017** στις **20:00** στον Ελεύθερο Κοινωνικό Χώρο Φαβέλα στον

Πειραιά (Ναυάρχου Βότση 11, Μικρολίμανο).

**ΟΜΙΛΗΤΕΣ:**
Γιώργος Οικονόμου (συγγραφέας)
Νίκος Κατσιαούνης (εκδόσεις Εξάρχεια)
Νίκος Ιωαννου (περιοδικό Βαβυλωνία)
Εισήγηση από Ex Portu – Αντιεξουσιαστική Κίνηση, Πειραιάς

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.

«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».

# 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."

---

# ΠΕΙΡΑΙΑΣ - Πέμπτη 18/5 20:00

Εισήγηση από **Ex Portu - Αντιεξουσιαστική Κίνηση**

**Γιώργος Οικονόμου**
(συγγραφέας)

**Νίκος Κατσιαούνης**
(εκδόσεις Εξάρχεια)

**Νίκος Ιωάννου**
(περιοδικό Βαβυλωνία)

Ναυάρχου Βότση 11, Πειραιάς
ΦΑΒΕΛΑ
ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ

ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ
babylonia.gr

# Καστοριάδης: Μικρά Αποσπάσματα για την Αυτονομία

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

**Έκδοση για τα 20 χρόνια από τον θάνατο του Καστοριάδη**

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.

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

# 2017
## έτος Καστοριάδη

μικρά αποσπάσματα
για την αυτονομία



ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ

**ΣΗΜΕΙΑ ΔΙΑΘΕΣΗΣ:**

**Αθήνα:** ΕΚΧ Nosotros (Θεμιστοκλέους 66, Εξάρχεια)
**Πειραιάς:** Ελεύθερος Κοινωνικός χώρος Φαβέλα (Ναυάρχου Βότση 11, Μικρολίμανο)
**Θεσσαλονίκη:** Μικρόπολις (Βενιζέλου & Β.Ηρακλείου 18)
**Γιάννενα:** Ελεύθερος Κοινωνικός χώρος Αλιμούρα (Τσιριγώτη 14, εντός στοάς Σκόρδου)
**Λάρισα:** Στέκι Paratod@s (Φαρμακίδου 4)
**Κομοτηνή:** Ελεύθερος Κοινωνικός χώρος Adelante (Κούλογλου 18)
**Κρήτη:** Ομάδα βιβλίου/αρχείου "Κιτάπι" στην Κατάληψη Ευαγγελισμού στο Ηράκλειο (Θεοτοκοπούλου 18)
**Κύπρος:** Κοινωνικός χώρος Καϊμακλί, Λευκωσία (Αρχιεπισκόπου Μακαρίου 127)

---

# If There Is to Be a Democratic Europe | Cornelius Castoriadis

*This rare interview with Cornelius Castoriadis was made by the ACTA Foundation (Fundació per a les idees i les arts) and appeared for first time in the book "Europes: Els Intellectuals i la Qüestió Europea" (1993), pp. 343-48. It was translated in English, edited and contributed freely and anonymously in internet as a public service on March 2011.*

**Cornelius Castoriadis**

Before answering the questions posed by ACTA, it seems to me to be indispensable to elucidate three themes that order or should order all political reflections on present-day Europe. Within the limits allowed, this can be done only in a brief, therefore dogmatic, way.

**A.** Almost all human societies have always been instituted in heteronomy or, what is the same thing, the closure of signification. The institution of society (the law in the most general sense of the term) is posited there as intangible, since originating in a source that transcends the living society: God, gods, founding heroes, the ancestors-but also, as a modern version, the laws of Nature, of Reason, and of History. At the same time, the magma of social imaginary significations, which through its institution holds society together and creates a world for itself, is closed there: it furnishes an answer to all the questions that can be posed within its framework but cannot itself be called into question. And individuals are raised and educated there through these laws and these significations in such a way that challenging one or the other is, for those individuals, unthinkable-psychically and intellectually almost impossible.

In known history, this state of affairs has been truly ruptured only in Europe, and this has happened twice: first in ancient Greece and then in Western Europe. It is only in those two societies that one observes the birth, and the re-birth [*renaissance*], of democratic political activity as a challenge to established institutions under the aegis of the question "*What is just?*" of philosophy as a calling into question of the inherited significations under the aegis of the question "*What is true?*" and, finally and especially, the conjunction and mutual fertilization of these two activities, even if it has almost always remained indirect. It is in those two societies that the project of individual and collective autonomy is born, each being inconceivable without the other.

In this sense, Europe has ceased for a long time to be a geographical or ethnic entity. The word *Europe* connotes the state of a society in which people and communities are free in their thinking and in the positing of their laws and are capable of limiting themselves on their own [*s'auto-limiter*] in and through this freedom.

**B.** Yet the project of autonomy has been broken down in Europe-and in the whole "Western" zone of the world-for several decades. Europe has also been the society that has given birth to capitalism, a demented but efficient project of unlimited expansion of pseudo-rational pseudo-mastery to be exercised over nature and human beings. Contestation of capitalism and, more generally, of an institution of society characterized by the domination and exploitation of some by others, was broached by the workers' movement, but such contestation was confiscated by Marxism-Leninism-Stalinism so as to culminate in the most monstrous forms of totalitarianism, which is also a European creation. The collapse of Communist totalitarianism in the countries of Eastern Europe, which has deceptively appeared as a triumph and justification of capitalism, reinforces for the time being the apathy and privatization of populations, which are already, as a function of the degeneration of the workers' movement, settled into a life of consumerism and televisual stupefaction.

Contemporary Western Europe, like all of the West, is characterized by the waning of political and social conflict, the decomposition of political society which has been fragmented into lobbies and dominated by bureaucratized parties, the spread of irresponsibility, the accelerated destruction of Nature, of cities, and of a human *ethos*, generalized conformism, the disappearance of the imagination and of cultural and political creativity, the reign in all domains of ephemeral fashions, intellectual fast foods, and universal rubbish. **Behind the facade of "democratic" institutions, which are so only in name, European societies are liberal-oligarchic societies in which the ruling strata prove themselves increasingly incapable of managing their own system in their own well-understood interest.**

**C.** The constitution of the European Economic Community was undertaken, and remains dominated up till now, by political and administrative bureaucracies lacking any popular

participation. So long as that is the case, the "Europe" that will result the reform will be a mere agglomeration of national capitalist societies overshadowed by politico-bureaucratic machinery, even further removed from peoples, that will become even more ponderous and irresponsible than it is today. **Only the emergence of a large democratic and radical popular movement that would also challenge the existing structures in particular States would be able to give another content to "European construction" and make it into a democratic federation of really (*effectivement*) self-governed political units.** My answers below to the questions posed are formulated under the hypothesis -as impossible as it might seem today- that such a movement will exist and will be victorious. Outside that hypothesis, the issue is, in my view, only of sociological interest and not of a political interest.

***If the process toward European integration is reinforced and strengthened, toward what pattern of integration should it head? What should be the predominant dimensions (cultural, political, economic, social…)?***

***What should be the fundamental units of political representation? The current States? The nations, with or without the State? Cultural communities? Regions?***

If there is to be a democratic Europe, it can be founded only on self-government. With the dimensions of the social and political units of modern times, and in particular with a Europe of 350 million inhabitants, self-government requires the greatest possible decentralization and the institution of grassroots political units on a scale where direct democracy could actually function in an effective way. Direct democracy does not signify democracy conducted by polling or over the telephone lines of television stations, as the recent perversion of the term in France tries to make it mean, but, rather, the participation of all citizens in the making of all important decisions, and implementation of those decisions, as well as the treatment of current affairs by committees of

popularly elected delegates who can always be recalled. The possibility of recalling delegates dissolves the false alternative between “representative democracy”-where “representatives” in fact dispossess of all power those whom they “represent”-and “imperative mandates”-where the delegates could be replaced by vote-counting machines.

The size of these grassroots political units should be of the order of, at most, 100,000 inhabitants (the dimension of an average city, a Paris ward, or an agricultural region of around twenty villages). Twenty or thirty of these units would be grouped together in second-level units (pretty much the size of present-day regions in Spain, Italy, or France). Those units could, in turn, be grouped together in “national” units, so long as the “Nation” retains its relevance, which would ultimately be united within a **European Federation**. At all those levels, the principle of direct democracy would have to reign: all decisions principally affecting populations at a certain level would have to be made by direct vote of the interested populations, after information {is circulated} and after deliberation. So, for example, the federal laws would have to be adopted by federal referendum. And at all levels, the committees of popularly elected delegates who can be recalled at any time would have only subsidiary powers pertaining to the execution of popularly-made decisions and to current affairs. At all levels, the ruling maxim should be no execution of decisions without participation in the making of decisions.

It is clear that if a popular movement sufficiently powerful and radical to impose a democratic European Federation were to develop, it would create much richer and much newer forms of political coexistence and cooperation than those I am trying to outline here. This outline is to be taken only as an illustration of one possible concrete manifestation of democratic principles.

It is also clear that, contrary to what is happening now, the

political dimension will have to be the central dimension of any effort at European integration. Without that dimension, “Europe” will be, at best, only a zone of economic unification leaving the instituted structures intact. Finally, it is also obvious that such a political change will not be able to take place unless it swiftly embraces the other dimensions of the institution of society: the economy, social solidarity, education, culture, and so on.

***Do you think that there is a European culture? To put it in other terms, does the cultural diversity existing in today’s Europe advance Europeanization or hinder it?***

The unity of European culture since the Middle Ages is beyond doubt. But there has also been for centuries, as one knows, a development of national (or regional) cultures, going hand in hand with the triumph of vernacular languages over Latin and the establishment of more or less “national” States. That has not prevented this developing diversity from being a tremendous source of mutual enrichment as early as at least the fourteenth century (to go no further back than Petrarch), and it has remained so, despite the rivalries, wars, and monstrosities perpetrated by some on others that have, up till now, caused only brief eclipses. On the level of philosophy and the sciences, there is but one European culture (even if, in philosophy, there is something like “national styles”). On the level of literature and the arts, one would have to assume that the reader is illiterate if one were to indulge in making an (in fact impossible) list of the cross-fertilizations without which no national culture in Europe would be what it is, and perhaps wouldn’t even exist. Just two points seem to me to merit particular emphasis.

The mutual fertilization of which I spoke is neither a sum of “influences” passively undergone nor an agricultural product of the European soil, nor the mechanical result of spatial proximity. Such proximity is but one external condition, which is in no way sufficient. Cross-fertilization has resulted

basically from the active opening up of each culture and of each individual creative person to the other cultures and the other works produced in this zone, from a permanent awakening to beauty and truth created elsewhere. This opening is the key characteristic of European culture, and it goes far beyond the each time given spatial and temporal borders, as is shown at once by Europe's unique relationship to its (Greek, Roman, medieval) past, which, through its continuous creative reinterpretation starting in the Renaissance has remained ever present, and by its also unique relationship with its spatially outer world. Of all the great civilizations known in human history, European civilization -and this is so already since Herodotus- is the sole one that has almost constantly (save for the interruption of the Christian High Middle Ages) shown a passionate interest in the existence and the creations of others. In contrast to the other great civilizations - India, China, Japan, Islam- it has been the sole one not to have closed upon itself and the sole one of which it might be said that it has really wished that nothing that is human remain foreign to it. It is in this respect that one recognizes, beyond the very content of its political and philosophical creations, its universalist character.

On the other hand, it is clear that the development of Nation-States has gone hand in hand with a cultural closure at the level that depended on the State, that of general education, a level whose importance is decisive in any case and especially so because it is indirectly but powerfully orders peoples' political future. In each country, such education is centered almost exclusively around the country's culture and, more particularly, its "national" literature. It is characteristic, and distressing, that one can at present complete one's secondary-school and even university education in France (and I believe that the situation is basically identical in all European countries, not to mention the other ones) without having read a single line of Cervantes, Dante, Shakespeare, Goethe, Kafka, or Dostoyevsky (whose names one will have, at

best, simply come across in history classes). As for the Greek and Latin classics, there is no point in even talking about them. It is almost a tautology to say that a culture can exist only by being rooted in a living language and that the privileged vehicle of this language is literature. But it is absurd to proceed as if knowledge of this literature had to be accompanied by the exclusion of all the other ones (and the same thing could be said for the great extra-European works).

In conclusion, the cultural diversity of present-day Europe could stand in the way of the development of a European identity only if, unfaithful to the very spirit of European civilization, one continued to close educational curricula to everything that is not “national.”

***Will national communities without a State -as is the case with Catalonia, but many others as well- become diluted, or will they be reaffirmed within a process of unification? What would the desirable evolution be, and in what ways could they participate in unification?***

No one can respond to this question of whether stateless national communities (or even ones with a State) are going to be diluted or reaffirmed within a process of unification. But a democratic Federation, like the one whose features were sketched out a bit above, would most certainly involve a huge amount of facilitation, for these communities, to help them get organized with all the autonomy they would wish within the Federation. That said, the question of the desirable evolution of the existing national entities (with or without a State) brings up an inextricable knot of antinomies. The principle of individual and collective autonomy implies that every community that so desires in full knowledge of the relevant facts is to be able to organize itself in accordance with the political form it wishes to have (therefore also the Nation-State). But in another connection, this same political project of autonomy, which is addressed to every human being and every human collectivity, implies, through the universalism that is

consubstantial with it, going beyond the imaginary of the Nation-State and reabsorbing the Nation into a vaster community that, ultimately, encompasses humanity in its entirety.

At the same time, in effectively actual historical reality, the imaginary of the Nation and of the Nation-State is far from receding and even seems, as is shown by the recent events in Eastern Europe but also all across the globe, to be reviving and reinforcing itself as the sole refuge for individuals who are atomized by contemporary capitalist society and disoriented by the collapse of the significations and values that characterize that society. Finally, we do not know, and we cannot even conceive, of a culture without roots in a concrete language that would be a living, everyday language and not just a commercial or administrative *lingua franca*. The Hellenization of the eastern Mediterranean that began with Alexander, the Latinization of the western Mediterranean under Roman rule, and the Arabization of Islamized peoples after the seventh century offer some examples. (And the Swiss counterexample is not really a counterexample since, while Switzerland has politically been able to safeguard its unity for many centuries, culturally its three main parts have always been turned toward and nourished by the surrounding German, French, and Italian cultures.)

While English (or rather Anglo-American) is increasingly playing at the present time the role of the aforesaid *lingua franca*, it seems difficult to envisage an "anglicization" of Europe and impossible to accept the disappearance, as cultural languages, of such beautiful, rich and history-laden languages as are practically all the European languages extant today. While waiting for history to do its work, whose orientation and whose effects it would be childish to want to lay down or even to foresee, I would be a supporter of a solution that, still from the perspective of a democratic Europe, would frankly adopt as *lingua franca* of the European Federation,

rather than some artificial language, a living one (and English seems, for several reasons, the best placed to play this role), whereas particular cultural linguistic communities would continue to develop.

Yet one could not conclude these few reflections without underscoring -on the occasion, as a matter of fact, of this last question- the importance of a major obstacle in the path of a European Federation: the tremendous persistence of the imaginary of the Nation-State, which makes it seem that the peoples already constituted in States are in no way inclined to abandon "national sovereignty," while the other ones are especially preoccupied with the idea of achieving an "independent" state form, whatever its cost and whatever its content.

So long as that is the way things are, "Europe" will be reduced to a bureaucratic structure somehow or other heading up and overseeing the national States, and it will be futile to speak of "European integration".

**Source:** https://www.notbored.org/PSRTI.pdf

---

# "Μετά τον Καστοριάδη": Παρουσίαση στη "Λαμπηδόνα" (audio)

Το **ηχητικό** της βιβλιοπαρουσίασης στο Κοινωνικό-Πολιτιστικό Κέντρο Βύρωνα "Λαμπηδόνα", με την πολύ ενδιαφέρουσα συζήτηση που ακολούθησε τις εισηγήσεις:

ΑΚΟΥΣΤΕ ΕΔΩ:

“Μετά τον Καστοριάδη”, Παρασκευή, 16 Δεκέμβρη, 8.30 μ.μ. βιβλιοπαρουσίαση.

Παρουσίαση του βιβλίου “Μετά τον Καστοριάδη: Δρόμοι της αυτονομίας στον 21ο αιώνα” των Αλέξανδρου Σχισμένου και Νίκου Ιωάννου.

---

# Το ταξίδι της σκέψης

**Γιώργος Ν. Οικονόμου***
Επιμέλεια: Γιώργος Σταματόπουλος

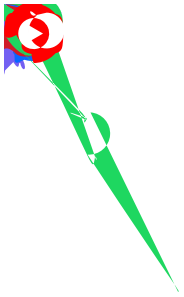
Ο Καστοριάδης, όπως αναφέρει και ο Francois Dosse στο βιβλίο αυτό, είναι ένας από τους σημαντικότερους φιλοσόφους, ενώ το έργο του «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας» (1975) κατατάσσεται στα σπουδαιότερα του 20ού αιώνα, του οποίου η αξία και η εμβέλεια προεκτείνονται και στον 21ο αιώνα.

Ωστόσο το συνολικό έργο του είναι πολυσχιδές, μεγάλο σε έκταση και διασπαρμένο σε μικρά κείμενα. Ο ιδιαίτερος χαρακτήρας του έργου αυτού από μια άποψη μπορεί να διευκολύνει τον αναγνώστη αλλά από την άλλη δίνει αποσπασματική εικόνα και καθιστά δύσκολη την πρόσβασή του σε μια συνολική οπτική.

Συνεπώς χρειάζεται μεγάλη προσπάθεια εκ μέρους του ερευνητή για να δώσει τη συνολική οπτική ενός τόσο αποσπασματικού και ιδιαίτερου έργου. Είναι εμφανές πως ο Dosse κατέβαλε μεγάλη προσπάθεια και επίπονη έρευνα.

Σε γενικές γραμμές κατάφερε να δώσει μια εικόνα της περιπέτειας που χαρακτηρίζει την προσωπική ζωή του Καστοριάδη: οικογενειακά προβλήματα, αλωπεκίαση, κίνδυνοι της μεταξικής δικτατορίας, της ναζιστικής κατοχής και της ΟΠΛΑ (της μυστικής αστυνομίας του ΚΚΕ που δολοφόνησε τροτσκιστές συντρόφους του),

παρανομία, φυγή από την Ελλάδα για τη Γαλλία με το πλοίο «Ματαρόα», εξορία, δυσκολίες, το μυθικό πια περιοδικό «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα», ψευδώνυμα, φιλίες, διασπάσεις, έρωτες, αποχωρισμοί και απογοητεύσεις.



Francois Dosse Καστοριάδης, Μια ζωή Μετάφραση: Ανδρέας Παππάς Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2015, σελ. 624

Ο Dosse έδωσε επίσης και μια γεύση του «ταξιδιού» που έκανε η σκέψη του Καστοριάδη σε αχαρτογράφητα εδάφη, στα σταυροδρόμια του λαβύρινθου, ξεκινώντας από την κριτική του ολοκληρωτισμού, του σταλινισμού, του λενινισμού και του μαρξισμού για να κατακτήσει στη συνέχεια νέα πεδία:
το φαντασιακό, τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, τη «φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», την ανθρώπινη δημιουργία, τη δημοκρατία, την αυτονομία, ατομική και συλλογική – με πολλές δυσκολίες, τομές, ρήξεις, συγκρούσεις, απομόνωση και έχθρες.

Τέλος, ο Dosse έδωσε τον μεγάλο αντίκτυπο που είχε το έργο του Καστοριάδη ιδίως μετά τον Μάη 1968, την επιρροή του σε αρκετούς ερευνητές, ιστορικούς, φιλοσόφους, ψυχαναλυτές, κοινωνιολόγους, επιστημολόγους, πράγμα που δηλώνει την αξία αυτού του έργου και για τον 21ο αιώνα, στον οποίο οι μεγάλοι στοχαστές είναι απόντες.

Υπάρχουν όμως κάποια προβληματικά σημεία στο βιβλίο του Dosse. Ενα από αυτά είναι, κατά τη γνώμη μου, το ότι δεν αναδεικνύει την ιδιαίτερη φιλοσοφική και πολιτική σπουδαιότητα της «Φαντασιακής θέσμισης της κοινωνίας». Ενώ αναφέρει ότι είναι το μείζον έργο του Καστοριάδη, ωστόσο δεν αναλύει τους λόγους σε ένα ιδιαίτερο κεφάλαιο.

Ενα άλλο προβληματικό σημείο του βιβλίου είναι το ότι παραθέτει κάποιες κριτικές ή διαφωνίες ορισμένων διανοουμένων στις θέσεις του Καστοριάδη, χωρίς όμως την επιχειρηματολογία που στηρίζει αυτές τις κριτικές. Σε κάποιες από αυτές έχει την εντιμότητα να παραθέσει τι απαντά ο Καστοριάδης. Αλλες όμως κριτικές μένουν αναπάντητες αφήνοντας την εντύπωση ότι είναι δικαιολογημένες ή σωστές.

Επιβάλλεται λοιπόν μια συζήτηση των κριτικών αυτών, η οποία δεν μπορεί βεβαίως να γίνει στο πλαίσιο ενός περιορισμένου άρθρου. Ωστόσο θα σχολιάσω μία από αυτές, η οποία αφορά τις απόψεις του Καστοριάδη για την αυτονομία.

Η αυτονομία είναι αδιανόητη χωρίς ένα καθεστώς άμεσης δημοκρατίας, αλλά ακριβώς αυτή η τελευταία αποτελεί τον στόχο ορισμένων Γάλλων διανοουμένων, απολογητών της αντιπροσώπευσης. Νομίζουν πως η άμεση δημοκρατία δεν είναι εφικτή στις σημερινές κοινωνίες των εκατομμυρίων κατοίκων, άρα το μόνο δυνατό σύστημα είναι το αντιπροσωπευτικό.

Ετσι όμως οι εν λόγω διανοούμενοι προσυπογράφουν το περιβόητο «τέλος της Ιστορίας», που είναι φυσικά μια φενάκη και, ταυτοχρόνως, επικυρώνουν την ωμή καπιταλιστική και ολιγαρχική πραγματικότητα, που είναι απαράδεκτο. Ο Καστοριάδης επιμένει πως αν απαλείψουμε το όραμα της αυτονομίας από την οπτική μας αυτό θα σημάνει το τέλος του δυτικού πολιτισμού.

Από την άλλη, δεν θεωρεί ότι η αθηναϊκή δημοκρατία είναι μοντέλο ή πρότυπο, αλλά «σπόρος» και πηγή έμπνευσης, ερχόμενος έτσι σε αντίθεση με την αστική φιλελεύθερη και ρεπουμπλικανική παράδοση.

Επίσης, ενώ για τον Καστοριάδη τα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα δεν είναι δημοκρατικά αλλά ολιγαρχικά, ο Dosse σε όλο το βιβλίο του αναφέρεται στην «αντιπροσωπευτική» ή «σύγχρονη» δημοκρατία με αποτέλεσμα να υπονομεύει μία από τις βασικές ιδέες του προσώπου το οποίο υποτίθεται ότι παρουσιάζει αντικειμενικά.

Τέλος, μία άλλη έλλειψη του βιβλίου είναι η μη αναφορά της δραστηριότητας γύρω από το έργο του Καστοριάδη στη χώρα της καταγωγής του. Ενώ ο Dosse αναφέρει πολλές χώρες της ευρωπαϊκής και αμερικανικής ηπείρου, η παρουσία της Ελλάδας είναι ισχνή. Ωστόσο το ενδιαφέρον για το έργο του Καστοριάδη παρουσιάστηκε από πολύ νωρίς.

Στις αρχές της δεκαετίας του 1970 εκδίδονται τα πρώτα έργα του στις αντίξοες συνθήκες της δικτατορίας και με εχθρική υποδοχή εκ μέρους όλων των τάσεων της Αριστεράς, η οποία ακόμη και σήμερα τηρεί θανατηφόρα σιγή γύρω από το έργο του. Επί τη ευκαιρία να διευκρινιστεί ότι το αριστερό περιοδικό «Πολίτης» δεν δημοσίευσε ποτέ κείμενο του Καστοριάδη και επιπλέον ήταν εχθρικό προς τις ιδέες του (αντίθετα δηλαδή από όσα εννοούνται στη σ. 371).

Θα πρέπει να αναφερθεί πως για πρώτη και μοναδική φορά ο Καστοριάδης έκανε σεμινάρια στην Ελλάδα στο Ιωνικό Κέντρο, στη Χίο, όλο τον Ιούλιο 1980. Επίσης με πρωτοβουλία κάποιων ατόμων έδωσε διαλέξεις για πρώτη φορά σε δημόσιο χώρο στην Αθήνα στην ΑΣΟΕΕ και στην Ιατρική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών το φθινόπωρο του 1980 (και όχι το 1989, όπως φαίνεται να εννοεί ο Dosse, σ. 407).

Το ενδιαφέρον για το έργο του Καστοριάδη στην Ελλάδα έχει τις τελευταίες δεκαετίες αυξηθεί, όπως φαίνεται από δύο συνέδρια και ένα συμπόσιο, από ημερίδες, ομιλίες, πάνελ, αφιερώματα σε περιοδικά, εφημερίδες και βιβλία, όχι τόσο από επίσημους και πανεπιστημιακούς φορείς, αλλά από εξωπανεπιστημιακούς και εξωθεσμικούς.

Ταυτοχρόνως, από νέους ερευνητές έχουν δημοσιευθεί και δημοσιεύονται συνεχώς βιβλία, μελέτες και εκπονούνται διδακτορικές διατριβές για το έργο του. Επίσης ανεξάρτητες πολιτικές ομάδες χρησιμοποιούν τις αναλύσεις του, ενώ οι ιδέες του ακούστηκαν πολύ στις κινητοποιήσεις των πλατειών για «άμεση δημοκρατία» που συνετάραξαν την Ελλάδα το καλοκαίρι του 2011.

Μία άλλη μορφή βιογραφίας διαφορετική από αυτήν που επέλεξε ο Dosse θα έδινε περισσότερη έμφαση στην εξέλιξη και στη διαμόρφωση της σκέψης του Καστοριάδη ακολουθώντας τη χρονολογική σειρά, η οποία από ένα σημείο και μετά χάνεται στο εν λόγω βιβλίο, με συνέπεια ο ανυποψίαστος αναγνώστης μάλλον να πελαγοδρομεί διαβάζοντας ένα σύνολο αποσπασματικών ιδεών και πληροφοριών. Ισως το βιβλίο απευθύνεται σε «μυημένους» αναγνώστες.

Ταυτοχρόνως θα ήταν διευκρινιστικό και μεθοδολογικά χρήσιμο να δοθούν σαφέστερα οι συμβολές του Καστοριάδη σε κάθε τομέα χωριστά -φιλοσοφία, πολιτική, ψυχανάλυση, επιστημολογία, επικαιρότητα- αν και το έργο του είναι ενιαίο και ο ίδιος δεν θα έκανε αυτές τις διακρίσεις.

Προτιμούσε τους ελληνικούς όρους: Λόγος, Πόλις, Ψυχή, Κοινωνία, Καιρός, Ποίησις. Με άλλα λόγια, η βιογραφία του Καστοριάδη, ως ιστορία κυρίως των ιδεών του και της φιλοσοφικής του πορείας, παραμένει ανοιχτή και συνιστά πρόκληση.

**Διδάκτωρ Φιλοσοφίας, συγγραφέας.*

Πηγή: https://www.efsyn.gr/arthro/taxidi-tis-skepsis

# Πολιτικός Χρόνος και Δημόσιος Χώρος

***Ο ρόλος της σύγχρονης αντιεξουσιαστικής συλλογικότητας***

**Αλέξανδρος Σχισμένος**

Μετά τις μεγάλες διαδηλώσεις της 31ης Μαρτίου στη Γαλλία, ενάντια στον νέο ασφαλιστικό νόμο του Ολάντ και την επακόλουθη εργασιακή αποδιάρθρωση, ξέσπασε το κίνημα Nuit Debout[1], που κατέκλυσε τις πλατείες της Γαλλίας και διαχύθηκε και σε άλλες πόλεις της Δυτικής Ευρώπης. Από τις πολύμορφες εκδηλώσεις αυτού του κινήματος, που αυτή τη στιγμή βρίσκεται εν εξελίξει και συγκρούεται με τις κατασταλτικές δυνάμεις του γαλλικού κράτους, ας δούμε μία συμβολική πράξη, που κάποιοι θα χαρακτήριζαν λεπτομέρεια, αλλά φέρει πολιτικές συνδηλώσεις. Οι άνθρωποι που συμμετέχουν στο κίνημα αρνήθηκαν από την πρώτη μέρα το επίσημο ημερολόγιο και, σε πείσμα της κανονικότητας συνεχίζουν να μετράνε ημέρες του Μαρτίου, ονομάζοντας την 1η Απρίλη 32α Μάρτη, την 2η 33η κ.ο.κ. Αυτό το νέο, «Μαρτιανό» επαναστατικό ημερολόγιο απηχεί την ανακήρυξη του Έτους 1 και την αντικατάσταση του επίσημου ημερολογίου από τους επαναστάτες του 1789. Είναι μία γαλλική επαναστατική παράδοση, η χειρονομία δημόσιας αποκήρυξης του επίσημου ημερολογιακού χρόνου, που, όσο θεατρική και αν δείχνει, φέρνει στο φως τη βαθιά εξάρτηση των κατεστημένων δομών εξουσίας από την επίσημη κοινωνική χρονικότητα, τόσο στην **ημερολογιακή**[2], όσο και στην **ιστοριογραφική** της διάσταση[3].

Το κίνημα, απορρυθμίζοντας συμβολικά την επίσημη ημερολογιακή χρονικότητα, θεσπίζοντας το δικό του ημερολόγιο, αυτοκαθορίζεται ως ιστορικό γεγονός και πλατύνει τον χρονικό του ορίζοντα στο απροσδιόριστο. Αν η άρνηση του Απρίλη είναι η αρνητική πλευρά της ημερολογιακής επανίδρυσης, η αντίσταση στη χρονική κανονικότητα, η συνέχιση του Μάρτη είναι η θετική

πλευρά αυτής της συμβολικής χειρονομίας, η αξίωση θέσμισης μίας διαφορετικής κοινωνικής χρονικότητας. Είναι μια συμβολική έκφραση των πραγματικών δημοκρατικών λειτουργιών που γεμίζουν τον απελευθερωμένο δημόσιο χώρο της πλατείας και συνθέτουν τον κοινό δημόσιο χρόνο. Έχουμε να κάνουμε με μία αναδημιουργία του δημόσιου ως κοινωνικού και αντικρατικού. Φυσικά, αυτό δεν αρκεί για να λυγίσει η αντίδραση της κυριαρχίας ή για να εκτροχιαστούν ριζικά οι δυναμικές της κανονικότητας, όμως φανερώνει την αυτοσυνειδησία του κινήματος σαν εξ αρχής δημιουργό του δικού του *ελεύθερου δημόσιου χρόνου.*

Αν κοιτάξουμε στο παρελθόν, μπορούμε να βρούμε πολλά παραδείγματα που υπογραμμίζουν τη στενή εξάρτηση του πολιτικού χρόνου από τον δημόσιο χώρο. Κάθε κοινωνία διαρθρώνεται σχηματικά σε τρεις σφαίρες: την ιδιωτική σφαίρα, την ιδιωτική/δημόσια, τη σφαίρα της επικοινωνίας και του πολιτισμού και την καθαρά δημόσια σφαίρα, τον χώρο της πολιτικής λήψης αποφάσεων. Στις κοινωνίες όπου η πολιτική εξουσία ταυτίζεται με την κρατική ιεραρχία, οι δημόσιες λειτουργίες, τόσο του πολιτισμού όσο και της πολιτικής καθυποτάσσονται στην κρατική εξουσία, ενώ ο ιδιωτικός χώρος και χρόνος είτε συστέλλεται και απομονώνεται, είτε απορροφάται. Το κράτος, η διαχωρισμένη εξουσία, καταχράται το δημόσιο ως κρατικό.

Στην παραδοσιακή Κίνα, ο αυτοκράτορας ήταν *ωροκράτορας*, και κάθε καινούργιος αυτοκράτορας εγκαινίαζε την αρχή του με την ανακήρυξη του δικού του, ιδιαίτερου, ημερολογίου, που σηματοδοτούσε τη βασιλεία του. Ο χρόνος της Κίνας ήταν ο χρόνος του αυτοκράτορα, μέχρι την ήττα της Κίνας στον πόλεμο του Οπίου (1842) και το βίαιο άνοιγμά της στη δυτική επικυριαρχία και τη δυτική *χρονομετρία*.

Ο Lewis Mumford (*Technics and Civilisation*) γράφει: *«Το ρολόι είναι ένα μέσο που μας επιτρέπει όχι μόνο να ξέρουμε την ώρα αλλά να συγχρονίζουμε τις ανθρώπινες δραστηριότητες. Το ρολόι, και όχι η ατμομηχανή, είναι η κομβική μηχανή της σύγχρονης βιομηχανικής εποχής».* Αν το μηχανικό ρολόι, που μετράει τον

χρόνο μέσω της παλινδρομικής ταλάντωσης, εξυπηρετεί τη βιομηχανική κατάτμηση του κοινωνικού χρόνου σε ισομερή διαστήματα μέτρησης τόσο της παραγωγικότητας, όσο και της αξίας, το σπέρμα της επινόησής του βρίσκεται σε μία προβιομηχανική *χρονική πειθαρχία*.

Η καταρχήν κατάτμηση της ημέρας σε ισόποσες *ώρες* ήταν επίτευγμα του μοναστικού κινήματος και της οργάνωσης των μοναστηριακών κοινοβίων. Η ρύθμιση των ωρών βάσει του λειτουργικού της προσευχής (κατάτμηση του 24ώρου σε τρίωρα) υπήρξε η πρώτη πειθαρχική κανονιστικότητα που επιβλήθηκε στον κοινωνικό χρόνο και η πρώτη απόπειρα μέτρησης του χρόνου ανεξάρτητα από τις κοινωνικές δραστηριότητες της αγροτικής ζωής. Το ωρολόγιο πρόγραμμα εξέφρασε την πολιτική ανεξαρτησία και αργότερα ηγεμονία των μοναστηριών επί των αγροτικών κοινοτήτων του Μεσαίωνα. Το καμπαναριό έγινε ο ρυθμιστής του δημόσιου χρόνου, ενώ ο δημόσιος χώρος είχε περιοριστεί στις εκκλησιαστικές αυλές.

Όταν η πολιτική εξουσία μεταφέρθηκε στις πόλεις στον ύστερο Μεσαίωνα, κατά την περίοδο της επινόησης του μηχανικού ρολογιού, (γύρω στον $13^{ο}$ αιώνα) το νέο σύμβολο του δημόσιου χρόνου εμφανίστηκε πρώτα σε καμπαναριά και έπειτα στους πύργους των αρχόντων, καθώς η εξουσία έγειρε προς το κοσμικό. Το μηχανικό ρολόι, στέκεται ανάμεσα στον φεουδαρχικό και τον πρωτοκαπιταλιστικό κόσμο σαν γέφυρα και πραγμάτωση των νέων σημασιών. Στη βιομηχανική νεωτερικότητα, η μέτρηση του χρόνου έγινε πιο ακριβής και η κατάτμηση πολλαπλασιάστηκε, μέχρι να φτάσουμε στα πικοδευτερόλεπτα ($10^{-46}$ δευτερόλεπτα). Η αυτονόμηση και κυριαρχία των οικονομικών δραστηριοτήτων επί των υπολοίπων κοινωνικών λειτουργιών, η επικράτηση του καπιταλιστικού φαντασιακού και η πρωτοκαθεδρία της παραγωγής μετασχημάτισε την κοινωνική οργάνωση με όρους χρονικής μετρησιμότητας. Όμως οι μάχες ενάντια στην καπιταλιστική πειθαρχία απελευθέρωσαν κατά περιόδους τον δημόσιο χώρο, αναδεικνύοντας τη συλλογική δημοκρατική πολιτική, μέσα από κοινωνικές εξεγέρσεις, επαναστάσεις και υπερβάσεις. Η διαρκής συμπλοκή και η

σύγκρουση μεταξύ της κρατικής και οικονομικής εξουσίας και των κοινωνιών είναι μία συμπλοκή και σύγκρουση επί του δημόσιου χρόνου και του δημόσιου χώρου.

Το μηχανικό ρολόι, όταν έγινε πλέον φορητό, ρολόι τσέπης και χειρός, απελευθέρωσε τη μέτρηση του χρόνου προς όφελος του ατόμου. Καθένας απέκτησε τη μέτρηση του ιδιωτικού του χρόνου. Όμως αυτή η εξατομίκευση δεν σήμαινε κάποια αδιανόητη εξατομίκευση του κοινωνικού χρόνου, αλλά την αποικιοποίηση του προσωπικού χρόνου από τους κυρίαρχους καθορισμούς και μετρήσεις που ήδη οργάνωναν τον παραγωγικό δημόσιο χρόνο.

Η πρόσφατη μετατροπή του κράτους σε επιχείρηση, σημαδεύει την παραχώρηση του δημόσιου κρατικοποιημένου χώρου στο ιδιωτικό κεφάλαιο, την πλήρη ιδιωτικοποίησή του. Παράλληλα, σημαδεύει τη δημοσιοποίηση του ιδιωτικού χρόνου υπό τον τρόπο του προϊόντος, καθώς η εξίσωση του χρόνου με το χρήμα, θεμελιώδης αρχή της παραγωγής, καθολικεύεται σε εξίσωση του χρήστη με το προϊόν. Η παγκοσμιοποίηση της πληροφορίας και των προϊόντων προσφέρει την προβολή του ιδιωτικού αυτού χρόνου σε παγκόσμιο επίπεδο, σε μία παράδοξη δημόσια μοναξιά. Από την άλλη, η παγκόσμια απελευθέρωση της πληροφορίας δημιουργεί ρωγμές στην κυρίαρχη κοινωνική χρονικότητα και κανονικότητα, καθώς οι σημασίες διατρέχουν τα πορώδη κοινωνικά δίκτυα πέρα από τους κυρίαρχους περιορισμούς.

Μέσα σε αυτή την συνθήκη, ο πολιτικός χρόνος γίνεται «πυκνός», μοιάζει να διαστέλλεται και να συστέλλεται ανάλογα με την κοινωνική αναδημιουργία και υπεράσπιση του ελεύθερου δημόσιου χώρου. Όταν τίθεται το ερώτημα του δημόσιου χρόνου ως ερώτημα της πολιτικής εξουσίας, οι κρατικιστικές συλλογικότητες και κόμματα, αριστερά και δεξιά, έχουν μια έτοιμη απάντηση. Ο διαχωρισμός της τακτικής από τη στρατηγική στηρίζεται στην ταύτιση Κράτους και Εξουσίας και επιτρέπει τον εργαλειακό διαχωρισμό των μέσων από τους σκοπούς, τον ιδεολογικό διαχωρισμό της πράξης από τη θεωρία, τον πολιτικό διαχωρισμό της κοινωνίας από την κυβέρνηση. θέτει την αρχή της κατάληψης της κρατικής εξουσίας σαν απώτερο στόχο της πολιτικής. Ο

συλλογικός χρόνος των κρατικιστικών συλλογικοτήτων ομοιάζει με τον δημόσιο χρόνο των κρατικών οντοτήτων, υπόκειται στους μυστικούς ρυθμούς μιας στεγανοποιημένης γραφειοκρατίας. Για τις κρατικιστικές πολιτικές συλλογικότητες, είτε της αριστεράς, είτε της δεξιάς, η ταύτιση κράτους και εξουσίας σημαίνει την ταύτιση του δημόσιου με το κρατικό. Το βλέπουμε αυτό σε κάθε προγραμματική αριστερή δήλωση.

Αντιθέτως, μία αντιεξουσιαστική συλλογικότητα αρνείται ρητά την κατάληψη της κατεστημένης εξουσίας. Έτσι, αρνείται την ίδια την ταύτιση του Κράτους και της Εξουσίας και αρνείται την ταύτιση δημόσιου και κρατικού. Όμως αυτό σημαίνει πως δεν μπορεί να αποβλέπει στην ίδια «απόδοση» της πολιτικής της δραστηριότητας στην οποία αποβλέπουν οι αριστερές οργανώσεις. Πρέπει επίσης να στοχαστούμε την αντιεξουσιαστική συλλογικότητα δυναμικά, εν τω χρόνω, καθώς δεν έχει τις γραφειοκρατικές κανονικότητες των στατικών αριστερών οργανώσεων. Μπορούμε έτσι να διαπιστώσουμε κάποια ερωτήματα που εμφανίζονται στη δυναμική της αντιεξουσιαστικής συλλογικότητας όσο αυτή διαρκεί μέσα στον χρόνο και εξαιτίας του χρόνου.

Ένα ερώτημα τίθεται από τον πλουραλισμό των μορφών οργάνωσης που μπορεί να περιέχει ή να δημιουργήσει μία ανοιχτή αντιεξουσιαστική συλλογικότητα. Καθώς δεν αποτελούν γραφειοκρατικά όργανα, διαφορετικές θεματικές συνελεύσεις μπορούν να κατακερματίσουν τις δραστηριότητες μίας συλλογικότητας τόσο σε επιμέρους θέματα, όσο και σε επιμέρους συμμαχίες με άλλες πολιτικές δυνάμεις, βάσει κοινών θεματικών.

Ένα δεύτερο ερώτημα τίθεται από τις μετατοπίσεις νοήματος και σημασιών μέσα στον χρόνο, καθώς η πολιτική πράξη τίθεται υπό κριτική. Το πρόβλημα μπαίνει από την τριβή ανάμεσα στην υπεράσπιση του προτάγματος της αυτονομίας και την κριτική στην ιδεολογία. Παρόλο που το ένα ουσιαστικά εμπεριέχει το άλλο, δηλαδή το πρόταγμα της αυτονομίας εμπεριέχει την κριτική του ιδεολογικού εγκλεισμού, η αμφισβήτηση δεν μπορεί να φτάσει ως την αμφισβήτηση της αμφισβήτησης χωρίς να καταρρεύσει η

θεμελιώδης βάση αξιών που συγκροτούν την αντιεξουσιαστική θέσμιση.

Ένα τρίτο ερώτημα τίθεται από το ίδιο το πέρασμα του χρόνου, που φέρνει μία ιστορικοποίηση και μία ανάστροφη ιζηματοποίηση στους κόλπους της συλλογικότητας. Παρατηρείται συχνά μία ένταση ανάμεσα σε «παλιούς» και «νεώτερους», ανάμεσα στην εμπειρία και στην καινοτομία, στη μέθοδο και τον πειραματισμό, από την οποία πηγάζουν διάφορες κατηγορίες περί *«άτυπης ιεραρχίας»*. Παρότι αυτή η φράση είναι αντίφαση στους όρους, καθώς είναι ίδιον της ιεραρχίας να είναι τυπική, η πραγματικότητα δείχνει ότι συχνά «παλαιοί» και «έμπειροι» σχηματίζουν ένα απολιθωμένο τείχος που εμποδίζει τη δημιουργικότητα «νεώτερων» και «άπειρων» να εκφραστεί, όπως κάποτε είχαν εκφραστεί οι πρώτοι απουσία *ιστορίας*. Ενώ στις κρατικιστικές συλλογικότητες η εμπειρία τυποποιείται, (μέσω της ρητής ιεραρχίας) και ανακεφαλαιώνεται ως αυθεντία, στην αντιεξουσιαστική συλλογικότητα, θεμελιωμένη στην άρνηση κάθε πολιτικής αυθεντίας, η εμπειρία έρχεται συχνά σε αντιφατική σύγκρουση με τη δημιουργική απείθεια της καινοτομίας.

Με ποιον τρόπο μπορεί μια αντιεξουσιαστική συλλογικότητα να υπερβεί αυτά τα ερωτήματα; Φυσικά, δεν υπάρχει σταθερή απάντηση, όμως ίσως μια απάντηση βρεθεί στον απεγκλωβισμό του πολιτικού της χρόνου μέσω της σύνδεσής του με την αναδημιουργία του ελεύθερου δημόσιου χώρου. Φυσικά, αυτή η αναδημιουργία υπερβαίνει την ίδια την συλλογικότητα, αφού αφορά την κοινωνία.

Για να γίνει αυτή η σύνδεση μέσα στον χρόνο και να διαρκέσει, η αντιεξουσιαστική συλλογικότητα οφείλει να είναι ανοιχτή, αμεσοδημοκρατική και ανανεώσιμη. Η ανανέωση της εμπειρίας μέσω της πράξης σημαίνει την ανακεφαλαίωση της γνώσης και της πείρας που παράγει η πράξη μέσω της θεωρίας. Η πράξη προηγείται της θεωρίας, όμως η πράξη πρέπει να καταγραφεί, να ερευνηθεί, να διαλευκανθεί θεωρητικά. Η αντιεξουσιαστική συλλογικότητα οφείλει να δημιουργήσει θεσμούς παιδείας και αναπαραγωγής των σημασιών. θεσμούς διάδρασης με τη συλλογική

πολιτική πράξη αλλά και το ευρύτερο κοινωνικοϊστορικό πεδίο. Οι ελεύθεροι κοινωνικοί χώροι είναι τέτοιες μορφές και ήδη υπερβαίνουν τη συλλογικότητα από τη δράση της οποίας δημιουργούνται.

Μπορούμε ίσως σχηματικά να ερευνήσουμε τον πολιτικό χρόνο της αντιεξουσιαστικής συλλογικότητας σε τέσσερις στιγμές. Όλες εμπεριέχουν και προϋποθέτουν τη δημόσια σύγκρουση με τις κατεστημένες εξουσίες.

Η πρώτη στιγμή, όταν η συλλογικότητα ανοίγεται *προς την κοινωνία* περιλαμβάνει την αρχική διάνοιξη ενός ευρύτερου περιβάλλοντος επιρροής. Η δημιουργία ελεύθερων κοινωνικών χώρων αποτελεί το όριο αυτής της στιγμής. Αν το όριο δεν ξεπεραστεί, μέσω του ανοίγματος στην ευρύτερη κοινωνία, πέραν της συλλογικότητας, τότε οι χώροι γίνονται αυτοαναφορικοί και αργά ή γρήγορα καταρρέουν εσωτερικά.

Αν το όριο ξεπεραστεί, τότε περνάμε στην επόμενη στιγμή, που μπορεί να συμβεί μόνο *με την κοινωνία*, δηλαδή πέραν της συλλογικότητας, δείγμα πως η δράση της συλλογικότητας ξεπερνάει την ίδια την συλλογικότητα. Περιλαμβάνει τη *συνδημιουργία δικτύων αλληλεγγύης, επικοινωνίας και δράσης,* τοπικής, περιφερειακής και παγκόσμιας εμβέλειας. Σημαίνει τη δημιουργία ενός περιορισμένου ιδιωτικού/δημόσιου χωρο-χρόνου ελεύθερης επικοινωνίας και ενός περιορισμένου δημόσιου χωρο-χρόνου τμηματικής πολιτικής απόφασης.

Έπεται η *διάνοιξη του ελεύθερου δημόσιου χώρου*, που προϋποθέτει τη ρήξη με τους κρατικούς και κεφαλαιοκρατικούς μηχανισμούς και τη δημόσια πολιτική ανυπακοή. Είναι το πρώτο βήμα για την *αναδημιουργία του ελεύθερου δημόσιου χώρου*, με την κοινωνία, από την κοινωνία. Το δεύτερο βήμα είναι η *ρητή αυτοθέσμιση*, η δημιουργία θεσμών μέσω της ρητής διαβούλευσης, που να πραγματώνουν τις σημασίες της αυτονομίας σε κοινωνικές λειτουργίες και η πλήρης ρήξη με το κράτος.

Θα μπορούσαμε να φανταστούμε τη ρητή αυτοθέσμιση αν θεωρήσουμε

ένα αυτάρκες τοπικό δίκτυο, που να μην υπόκειται σε κρατική ή καπιταλιστική δικαιοδοσία και φορολόγηση. Εκφράζει έναν βασικό διχασμό μεταξύ ελεύθερων κοινοτήτων και του κράτους, όμως όχι μία αυτόνομη κοινωνία. Σημαίνει την εγκαθίδρυση ενός πλήρους ιδιωτικού/δημόσιου χωρο-χρόνου ελεύθερης επικοινωνίας και ενός περιορισμένου δημόσιου χωρο-χρόνου τμηματικής πολιτικής απόφασης. Όμως αυτό δεν είναι πλήρης κοινωνική αυτονομία, δεν εξαντλεί τον ορίζοντα του προτάγματος.

Για να θεωρηθεί αυτόνομη μία κοινωνία, πρέπει να έχει πλήρη δυνατότητα ρητής αυτοθέσμισης των *κεντρικών θεσμών* της, δηλαδή της πολιτικής, της δικαιοσύνης, της παιδείας. Πρέπει να είναι ικανή να θεσμίζει τους ισχύοντες νόμους με ρητή, δημόσια διαβούλευση, με πολίτευμα την άμεση δημοκρατία. Αυτό προϋποθέτει την καταστροφή του κράτους και την υποταγή της οικονομίας στην κοινωνική αυτονομία. Σημαίνει επίσης την εγκαθίδρυση ενός πλήρους ιδιωτικού/δημόσιου χωρο-χρόνου ελεύθερης επικοινωνίας και ενός πλήρους δημόσιου χωρο-χρόνου κεντρικής πολιτικής απόφασης και πράξης.

Όπως έλεγε κάποτε και ο Καστοριάδης, ίσως απέχουμε πολύ από αυτό. Ίσως όχι.

**Σημειώσεις:**
1. Σε ελεύθερη μετάφραση «Αγρύπνια».
2. Ο κυκλικός χρόνος του ετήσιου ημερολογίου.
3. Ο γραμμικός, κυκλικός ή σπειροειδής χρόνος της επίσημης ιστορικής αφήγηση

Περιοδικό Βαβυλωνία #Τεύχος 18

# Ο Κόσμος Κρατών/Κεφαλαίου και η Κοινωνική Αντιεξουσία: Δύο Κόσμοι σε Σύγκρουση

**Αντώνης Μπρούμας**

Η κοινωνική αναμέτρηση διεξάγεται σήμερα με πολεμικούς όρους. Στον έναν πόλο της σύγκρουσης, τον κυρίαρχο, βρίσκεται ο κόσμος των κρατών και του κεφαλαίου. Στον αντίπαλο πόλο τοποθετούνται οι σύγχρονες κοινωνίες σε κίνηση, ο κόσμος της κοινωνικής αντιεξουσίας και της αυτονομίας. Πρόκειται για δύο κόσμους διαμετρικά αντίθετους, ως προς τους τρόπους κυκλοφορίας και συσσώρευσης της κοινωνικής τους δύναμης αλλά και ως προς τις προοπτικές που ανοίγουν για τις κοινωνίες. Ο ανταγωνισμός μεταξύ των δύο αυτών κόσμων θα καθορίσει σε ποιες κοινωνίες θα ζήσουμε τον 21ο αιώνα, αν αυτές θα είναι καπιταλιστικές, αν θα είναι απελεύθερες ή αν θα έχουν εξοκείλει στον ολοκληρωτισμό.

**Ο Κόσμος Κρατών / Κεφαλαίου: Ένας Κόσμος σε Διαρκή Κρίση**

Το κεφάλαιο έχει καταστεί σε πλανητικό επίπεδο η ηγεμονική μορφή κοινωνικής εξουσίας. Απέκτησε αυτή τη δυνατότητα, αναπτύσσοντας σταδιακά πανίσχυρες δομές για την αποτελεσματική κυκλοφορία και συσσώρευση της δύναμής του και για τον μετασχηματισμό της κοινωνίας και της φύσης σύμφωνα με τα δικά του πρότυπα και ανάγκες. Τα κράτη και οι διακρατικοί οργανισμοί είχαν αναπόσπαστο ρόλο στην πραγμάτωση αυτής της δυνατότητας. Χάρη στην κρατική και διακρατική βία, η κυριαρχία του κεφαλαίου επιβλήθηκε πάνω στις κοινωνίες, θέτοντας στο περιθώριο κάθε άλλη απτή εναλλακτική.

Η σημερινή πλανητική ηγεμονία του κεφαλαίου δεν είναι, λοιπόν, αποτέλεσμα της λειτουργίας ενός δήθεν αόρατου χεριού της καπιταλιστικής αγοράς αλλά της πολύ ορατής επιβολής από τα κράτη πάνω στις κοινωνίες του καπιταλισμού, αλλά και της

σύγχρονης προγραμματικής εκδοχής του, του άκρως πολιτικού εγχειρήματος του νεοφιλελευθερισμού. Η νεοφιλελεύθερη μετάλλαξη του καπιταλισμού είναι μια εξαιρετικά βίαιη διαδικασία απόλυτης υπαγωγής των κοινωνιών και της φύσης στις διαδικασίες μεταβολισμού του κεφαλαίου μέσα από τον εξαναγκασμό της οργανωμένης στρατιωτικής βίας των κρατών. Μέσα σε τέσσερις δεκαετίες, ο νεοφιλευθερισμός διαμόρφωσε τις κατάλληλες συνθήκες για την άρση κάθε ορίου, φυσικού ή κοινωνικού, στην κυκλοφορία και στη συσσώρευση της κοινωνικής εξουσίας του κεφαλαίου. Εντούτοις, η απόπειρα για την πλήρη απελευθέρωση του κεφαλαίου δεν υπήρξε χωρίς αντίτιμο για τον καπιταλισμό, αφού έχει οδηγήσει σε μία άνευ προηγουμένου πύκνωση και εμβάθυνση των κρίσεων και των αντιφάσεών του. Έχοντας υπαχθεί σε μεγάλο βαθμό στον μεταβολισμό του κεφαλαίου και βαθιά εξαρτημένες από τις μεταλλάξεις του, οι κοινωνίες βιώνουν τέτοιες κρίσεις, όχι πια ως κρίσεις του κεφαλαίου αλλά ως δικές τους κρίσεις, όπως και τελικά είναι, ως μία κρισιακή κατάσταση που από εδώ και πέρα θα τείνει να γίνεται διαρκής.

**Κοινωνική Αντιεξουσία, Κρίση, Προοπτική**

Οι περίοδοι καθεστωτικής κρίσης αποτελούν στιγμές κοινωνικού ανταγωνισμού, όπου οι θέσεις των αντιτιθέμενων κοινωνικών δυνάμεων ρευστοποιούνται. Στην παρούσα κρίση, τα αυτόνομα κοινωνικά κινήματα αναδύονται μέσα από τις σύγχρονες αντιφάσεις του καπιταλισμού ως τα κύρια συλλογικά υποκείμενα με δυνατότητες για ριζοσπαστικές συνθέσεις και κοινωνικές αλλαγές. Αποτελούν τον βασικό αντίπαλο της καπιταλιστικής κυριαρχίας στη σύγχρονη κοινωνική αναμέτρηση, με τις εξελίξεις στα κοινοβούλια, αλλά και οπουδήποτε αλλού, να αποτελούν ουσιαστικά αντανάκλαση της άμπωτης ή της παλίρροιας των κινημάτων.

Ως κοινωνική αντιεξουσία κατανοούμε τη συλλογική δύναμη της κοινωνίας: (α) να αγωνίζεται ενάντια στο σύμπλεγμα κρατών – κεφαλαίου όπως και ενάντια σε όλες τις άλλες μορφές εξουσίας διαχωρισμένης από το κοινωνικό σώμα καθώς και (β) να προάγει την άσκηση της κοινωνικής εξουσίας ως εμμενούς μέσα στην

κοινωνία. Η κοινωνική αντιεξουσία ενυπάρχει ως δυνατότητα στην κοινωνία, όπως το αυτεξούσιο ενυπάρχει ως δυνατότητα στα άτομα. Αποτελεί προοπτική, που κάθε φορά πραγματώνεται μέσα από τους αγώνες. Είναι ροή, όχι καθεστώς. Η κοινωνική αντιεξουσία δεν έχει επαναστατικά υποκείμενα ούτε στοχεύει σε χιλιαστικές ουτοπίες, γιατί δεν έχει καμία καβάτζα ούτε κανένα μέλλον. Το υποκείμενο της κοινωνικής αντιεξουσίας είναι το αυτεξούσιο άτομο. Κόντρα στις διπολικότητες "φίλου – εχθρού", στην κοινωνική αντιεξουσία αποφασίζει όλη η κοινωνία, που τίθεται σε κίνηση.

Η σύγχρονη κοινωνική αντιεξουσία παίρνει διάφορες επιμέρους μορφές συλλογικής οργάνωσης, όπως τη "μορφή – κίνημα", "μορφή – συνδικάτο", "μορφή – πλήθος", "μορφή – κοινότητα", "μορφή – παραγωγική δομή", "μορφή – κοινά", όχι όμως τη "μορφή – κόμμα". Έχει τα χαρακτηριστικά κοινοτήτων αγώνα ή καλύτερα κοινωνικών κομματιών σε κίνηση. Συναρθρώνεται σε αυτόνομα κοινωνικά κινήματα και μορφές κοινωνικότητας. Οι σύγχρονες αυτές μορφές της κοινωνικής αντιεξουσίας δεν αυτοτοποθετούνται μέσα στα διαρθρωμένα δίκτυα αλληλεξάρτησης του υπάρχοντος πλαισίου κυριαρχίας, λαμβάνοντας ως δεδομένο ότι οι διάφορες μορφές του συσχετισμού δυνάμεων δεν είναι δεδομένες. Με την πράξη τους, οι συλλογικές μορφές κοινωνικής αντιεξουσίας αποπειρώνται τη συγκρότηση εναλλακτικών κοινωνικοτήτων, που προεικονίζουν τις κοινωνικές σχέσεις του αύριο. Διαρρηγνύουν τις ταυτότητες που συγκροτούνται μέσα από το υπάρχον πλαίσιο κυριαρχίας, και μέσω αυτών αναδύονται νέα συνεκτικά συλλογικά νοήματα, τα οποία δίνουν λιγότερο έμφαση σε ιδεολογίες και περισσότερο έμφαση σε κουλτούρες, κοινωνικότητες, αξίες και τρόπους ζωής. Οργανώνονται με τη μορφή οριζόντιων δικτύων στον χώρο και ανάμεσα σε κοινωνικές ομάδες και δεν παρουσιάζουν τη λειτουργική διαφοροποίηση ανάμεσα σε αντιπρόσωπους και αντιπροσωπευόμενους. Διαφοροποιούν τις δομές τους και καταμερίζουν εργασίες, συγκροτώντας συντονιστικά, επιτροπές, ομάδες εργασίας με κανόνες αποθεσμοποίησης της εξουσίας, όπως μικρή διάρκεια θητείας σε καίριες θέσεις, εναλλαγή των ρόλων, λογοδοσία, ανακλητότητα. Επικεντρώνουν στην αποδόμηση της

συμβολικής διάστασης της κυριαρχίας και στη δημιουργία χώρων αυτονομίας.

Ιστορικά, οι σύγχρονες μορφές κοινωνικής αντιεξουσίας πατάνε στις καλύτερες παραδόσεις των ιστορικών μαζικών κινημάτων, αναδύονται όμως στην πρώτη γραμμή της σύγκρουσης με την κυριαρχία, με τη χρεοκοπία των λογικών της πρωτοπορίας μέσα στα κοινωνικά κινήματα. Έτσι, την πρώτη Ιανουαρίου του 1994, μια ομάδα ιθαγενών, μέχρι τότε στο περιθώριο της κοινωνίας, ξεσηκώνονται στα δάση του Μεξικού, όχι για να διεκδικήσουν την συμπερίληψή τους στον κορμό της κοινωνικής ζωής, αλλά για να απαιτήσουν τον σεβασμό στη διαφορετικότητά τους, να υπερασπιστούν τα αυτόνομα εδάφη τους και το δικαίωμά τους στην αυτοδιάθεση. Ακολουθούν το altermondialiste κίνημα, έρχονται τα ιθαγενικά κινήματα στο προσκήνιο, η Αργεντινή ανοίγει τον δρόμο για τη διάδοση μαζικών κινημάτων λαϊκής εξουσίας [poder popular] σε όλη την Λατινική Αμερική, οι εξεγέρσεις στη Δύση πληθαίνουν, μία νέα κοινωνικότητα συγκλονίζει τον αραβικό κόσμο, το κίνημα για πραγματική –για άμεση– δημοκρατία κινητοποιεί παγκοσμίως εκατομμύρια ανθρώπους για μήνες και έπεται συνέχεια. Δεν ωφελεί όμως μία ιστορική περιοδολόγηση στα ξεσπάσματα της κοινωνικής αντιεξουσίας, για να αντιληφθούμε τι ακριβώς συμβαίνει. Αντίθετα, σε όλη αυτή την χρονική περίοδο, ένας ολόκληρος κόσμος εργάζεται στη βάση της κοινωνίας, υφαίνοντας εναλλακτικές κοινωνικές σχέσεις κάτω από το κέλυφος του παλιού. Ο κόσμος της κοινωνικής αντιεξουσίας δεν αγωνίζεται πια για τη συμπερίληψή του στις παροχές του κράτους πρόνοιας, με αντάλλαγμα την αναγνώριση της νομιμότητας του κράτους, αλλά για την υποκατάσταση των κρατικών δομών με κοινοτικές/αυτοδιαχειριζόμενες δομές για την καθημερινή διακυβέρνηση των ζωών μας. Παράλληλα, επιζητά την αυτάρκεια και τη διαφοροποίηση της παραγωγής, με σκοπό τη σταδιακή απεξάρτηση τόσο από την αγορά, όσο και από τον καπιταλιστικό χρόνο και τους ρυθμούς παραγωγής που αυτός επιβάλλει.

Η κοινωνική αντιεξουσία αποτελεί την απάντηση των κοινωνιών κόντρα στη γιγάντωση και αποχαλίνωση της κοινωνικής εξουσίας

του κεφαλαίου, όπως αυτή κατέστη δυνατή με τη βίαιη επιβολή των κρατών. Είναι ο σύγχρονος αντίπαλος πόλος απέναντι στο σύμπλεγμα κρατών/κεφαλαίου, που ανοίγει πραγματικές προοπτικές για μετακαπιταλιστικές κοινωνίες. Η κοινωνική αναμέτρηση, ουδέποτε αλλά ούτε και σήμερα, λαμβάνει χώρα ανάμεσα, από τη μία, στο κεφάλαιο και, από την άλλη, στην επαναστατική κυβέρνηση (κράτος) μαζί με τον λαό. Το κράτος συμπλέκεται με το κεφάλαιο και φέρει εγγενώς τα στοιχεία της αστικής κοινωνίας. Έτσι, δεν μπορεί να συμπεριληφθεί σε κανενός είδους αντικαπιταλιστική στρατηγική παρά μόνο σε μία αντικρατική στρατηγική αλλαγής των συσχετισμών στην κοινωνία, υποχώρησης της κατασταλτικής δράσης του κράτους πάνω στα κινήματα, αποδιάρθρωσης των δομών και των μονοπωλίων του και κατάληψης του κενού από τις νέες μορφές ζωής της κοινωνικής αντιεξουσίας. Ο χώρος, που πρέπει να επιδιώξουμε να δημιουργηθεί, μπορεί να δώσει έτσι τη δυνατότητα στις συλλογικές μορφές της κοινωνικής αντιεξουσίας να ξεπεράσουν τη μερικότητα των επιμέρους αγώνων, την ανεπαρκή δικτύωση των κινημάτων, τις ελλείψεις υλικής αυτονομίας και το αδύναμο των αυτοθεσμίσεων, που σήμερα τις κατατρέχει. Να δομηθούν, δηλαδή, ως συγκροτημένα συλλογικά υποκείμενα με όρους που είναι δυνατόν να ανοίξουν πραγματικές απελευθερωτικές προοπτικές σε μακρο-κοινωνικό επίπεδο και, τελικά, να σηκώσουν το βάρος της κοινωνικής αναμέτρησης.

Συμπερασματικά, το σύγχρονο διακύβευμα δεν είναι για εμάς η κατάληψη της εξουσίας του κράτους αλλά η αλλαγή συσχετισμών μέσα στην κοινωνία για τη δημιουργία όρων, που θα επιτρέπουν τη διεύρυνση της κοινωνικής αντιεξουσίας μέσα από κοινωνικές σχέσεις/θεσμίσεις που θα αποδιαρθρώνουν τις κρατικές δομές και θα εκτοπίζουν την παντοκρατορία του κεφαλαίου.

**Η Κοινωνική Αναμέτρηση Σήμερα**

Στην Ελλάδα αλλά και σε ολόκληρη την περιφέρεια της Ευρώπης, η κοινωνική αναμέτρηση μπορεί να παρομοιαστεί με διαδοχή χτυπημάτων ενός αγώνα πυγμαχίας ανάμεσα στο σύμπλεγμα κρατών/κεφαλαίου και στην κοινωνική αντιεξουσία. Κάθε χτύπημα

του συμπλέγματος κρατών/κεφαλαίου απαντάται με τις αντιστάσεις των από κάτω. Τέτοια χτυπήματα αποτελούν στιγμές στη συγκρότηση, θέση σε κυκλοφορία, συσσώρευση και μετασχηματισμό της κοινωνικής δύναμης κάθε πόλου της σύγκρουσης. Όπως είναι αναμενόμενο, αντίθετα όμως με τις συνήθεις στενές οπτικές του κοινωνικού πολέμου, τα χτυπήματα δεν εντοπίζονται μόνο στη σχέση κεφαλαίου – εργασίας αλλά διατρέχουν όλο το εύρος του κοινωνικού. Η δική μας, άλλωστε, κριτική της πολιτικής οικονομίας είναι αντιεξουσιαστική, είναι μία μακροκοινωνική πολιτική οικονομία για το πώς τόσο το κεφάλαιο/κράτος όσο και η κοινωνική αντιεξουσία κυκλοφορούν και συσσωρεύουν την κοινωνική τους δύναμη, επομένως μία πολιτική οικονομία που δεν περιορίζεται μόνο στις σχέσεις/δυνάμεις παραγωγής.

Έτσι, για να επιλύσει την κρίση του, το σύμπλεγμα κρατών/κεφαλαίου χτυπά κατά μέτωπο τις κυριαρχούμενες τάξεις με τη μείωση των μισθών και τους άλλους τρόπους αύξησης της άντλησης της υπεραξίας. Τα κοινωνικά υποκείμενα των κυριαρχούμενων ανταπαντούν με χτυπήματα γενικών απεργιών και λοιπών τρόπων ανυπακοής γύρω από την αναπαραγωγή της μισθωτής εργασίας. Επιπλέον, το σύμπλεγμα κρατών/κεφαλαίου χτυπά κάτω από τη μέση, απαλλοτριώνοντας μικρή ιδιοκτησία και αυξάνοντας τη φορολογία των κυριαρχούμενων τάξεων. Η κοινωνική αντιεξουσία ανταπαντά με κινήματα υπεράσπισης της μικρής ιδιοκτησίας και άρνησης πληρωμών. Περαιτέρω, το σύμπλεγμα χτυπά πλαγίως, απαλλοτριώνοντας δημόσιους χώρους και αναγκαίους για την κοινωνική αναπαραγωγή φυσικούς πόρους. Η κοινωνική αντιεξουσία ανταπαντά με κινήματα υπεράσπισης/αποκατάστασης του δημόσιου χαρακτήρα του κοινωνικού πλούτου. Το σύμπλεγμα επιτίθεται με την καταστολή, την κατάσταση εξαίρεσης για τα επικίνδυνα κοινωνικά υποκείμενα και τον σύγχρονο ολοκληρωτισμό. Η κοινωνική αντιεξουσία αντεπιτίθεται με την από τα κάτω επιβολή συλλογικών αντιεξουσιαστικών/δημοκρατικών de facto δικαιωμάτων και την προσπάθεια ανατροπής των κρατικών δομών από θεσμίσεις άμεσης δημοκρατίας. Το κεφάλαιο/κράτος επιτίθεται διαδίδοντας το εμπόρευμα σε κάθε πτυχή της ζωής. Η κοινωνική αντιεξουσία

ανταπαντά με τη διάδοση των κοινών και των νέων μορφών ζωής που αναδύονται μέσα από τα κινήματα. Μπορούμε να προσθέσουμε σειρά άλλων χτυπημάτων σε όλες τις πλευρές του κοινωνικού. Το ότι μέχρι τώρα τρώμε ξύλο πολύ περισσότερο από όσο δίνουμε, δεν αποτελεί λόγο απογοήτευσης αλλά συνθήκη της κυριάρχησής μας. θα ξέρουμε ότι σημειώνουμε κάθε φορά νίκες, όταν ζούμε όλο και περισσότερο σε χώρους συλλογικής απελευθέρωσης και αυτονομίας, όταν καλύπτουμε όλο και περισσότερες από τις ανάγκες μας από τη σφαίρα των κοινών.

Έτσι μαίνεται σήμερα ο κοινωνικός πόλεμος. Και η σημερινή συγκυρία αποτελεί κρίσιμη καμπή της κοινωνικής σύγκρουσης, όχι μόνο στην Ελλάδα αλλά και στην Ευρώπη, καθώς τώρα κορυφώνονται όλες οι αντιφάσεις και τα αδιέξοδα του συστήματος. Η εύρεση των νέων ισορροπιών αποτελεί ακόμη ζητούμενο, που θα απαντηθεί με την αλλαγή ή μη των συσχετισμών δύναμης από την είσοδο των από κάτω στο προσκήνιο της πολιτικής. Σε αυτό το κοινωνικό – ιστορικό πλαίσιο, συνεπεία της αντιπαράθεσης, αναδύεται στην Ευρώπη το ενδεχόμενο κυβερνήσεων της αριστεράς, με προμετωπίδα την Ελλάδα (ΣΥΡΙΖΑ) και την Ισπανία (Podemos), ως αντιπαραβολή στο ενδεχόμενο ενός νεοφιλελεύθερου αυταρχισμού, κοινωνικά παγιωμένου σε εθνικιστικές βάσεις. Σε αυτή τη συγκυρία, οι επερχόμενες βουλευτικές εκλογές θα αποτελέσουν μια μόνο στιγμή στη συμπύκνωση του κοινωνικού ανταγωνισμού. Αμέσως μετά ξεκινά μία πυκνή χρονική περίοδος, όπου οι νέες συνθέσεις θα γίνουν σε κλίμα μεγάλης κοινωνικής πόλωσης.

**Επίλογος – Σημείωμα από το Μέλλον**

Έχουν περάσει 22 χρόνια από τότε που ο Francis Fukuyama προφήτευσε το τέλος της ιστορίας και ακόμη δεν έχουμε καταφέρει να αρθρώσουμε μία τελική απάντηση σε αυτή την ψευδοπροφητεία του νεοφιλελευθερισμού. Μπορεί οι εξεγέρσεις μας απανταχού της γης να αποδεικνύουν διαρκώς πως οι καπιταλιστικές κοινωνίες είναι κάθε άλλο παρά ελεύθερες και επιθυμητές. Ωστόσο, έχουμε μέχρι σήμερα αποτύχει να δώσουμε μία συνεκτική προοπτική για μία ζωή με νόημα πέρα από τον καπιταλισμό.

Οι συγκρούσεις του αύριο ανάμεσα στα κυρίαρχα συστήματα εξουσίας και τις ριζοσπαστικές δημοκρατίες των εξεγερμένων θα είναι δριμύτερες. Την ίδια ώρα, οι δομικές κρίσεις του συστήματος θα οδηγήσουν σε μία μόνιμη κατάσταση απώλειας νοήματος, ανασφάλειας και φόβου για την ανθρώπινη ύπαρξη. Σε αυτό το μέλλον που μας επιφυλάσσουν, η κοινωνική αλλαγή σε αντιεξουσιαστική κατεύθυνση ισοελευθερίας μπορεί να γίνει ζητούμενο και αιτία κινητοποίησης για εκατομμύρια ανθρώπους. Εντούτοις, η απελευθερωτική προοπτική δεν θα αφεθεί χωρίς απάντηση από τους κυριάρχους αλλά θα βρίσκεται σε ευθεία αντιπαράθεση με τους μονόδρομους ενός σωτηριολογικού ολοκληρωτισμού νέας κοπής. Στο κενό, λοιπόν, κοινωνικής αναπαραγωγής, που θα γίνεται από εδώ και πέρα όλο και πιο πιεστικό, η κυριαρχία θα απαντά όχι με κάποιου είδους κοινά αποδεκτές λύσεις αλλά με χομπσιανούς όρους. Θα διατρανώνει, δηλαδή, την αναγκαιότητα περιστολής κάθε δικαιώματος απέναντι στον τρόμο ενός πολέμου όλων εναντίον όλων μέσα σε έναν διαλυμένο και στερημένο από τις υλικές και διανοητικές συνθήκες της αυτονομίας του κοινωνικό ιστό.

Απέναντι στην προοπτική του ολοκληρωτισμού τυχαίνει ο κλήρος στις δικές μας γενιές να αντιπαρατάξουμε την προοπτική της απελευθέρωσης. Στις κατευθύνσεις και στις πρακτικές των σύγχρονων κοινωνικών κινημάτων βρίσκονται οι σπόροι των δικών μας απαντήσεων. Απέναντι στις παρωχημένες συλλήψεις στρατηγικών σχεδίων για την ανατροπή από τα πάνω του υπάρχοντος, που χαρακτηρίζουν τις πρωτοπορίες, αντιπαραβάλλουμε τη συγκρότηση νέων μορφών κοινωνικότητας, που μέσα από τα κινήματά μας θέτουν ολόκληρες κοινωνίες σε δημιουργική κίνηση, προεικονίζοντας το αύριο. Απέναντι σε μία στενή κυκλική σύλληψη της διαλεκτικής αντιπαράθεσης με το υπάρχον, που εγκλωβίζει τις απελευθερωτικές δυνάμεις μέσα στο ίδιο το καπιταλιστικό πλαίσιο, προτάσσουμε τη διαρκή εκδίπλωση και ανάπτυξη από τα κάτω εμβόλιμων αντάρτικων δικτύων και συστημάτων αντιεξουσίας με στόχο την αντίθεση από καλύτερες οργανωτικά θέσεις και τη σύνθεση, όχι στη βάση της κατάληψης του κράτους αλλά στη βάση της αποσάρθρωσης/κατάργησης όλων των

λειτουργιών του. Απέναντι στις δυνάμεις της καπιταλιστικής αγοράς ξεκινάμε να συγκροτούμε αντικαπιταλιστικά κοινά ολόκληρης της κοινωνικής αναπαραγωγής, που θα διασφαλίζουν τις υλικές συνθήκες της αυτονομίας μας και την εναρμόνιση με το φυσικό περιβάλλον. Και απέναντι στις χιλιαστικές αντιλήψεις πλήρους υπαγωγής του ατόμου στο σύνολο, επεξεργαζόμαστε μία διαλεκτική προσώπου/κοινότητας, που να είναι αξιοβίωτη και να δίνει ουσιαστικές διεξόδους στη δημιουργικότητα του ανθρώπου.

Τα ανταγωνιστικά κινήματα, κομμάτι των οποίων αποτελούμε, μπορεί μέχρι σήμερα να μην στάθηκαν στο ύψος των περιστάσεων αλλά σίγουρα δεν έχασαν ευκαιρία να αναμετρηθούν με την κυριαρχία και μπόλιασαν αποφασιστικά την κοινωνία με τον σπόρο της ελευθερίας. Στις συγκρούσεις που έπονται, τα κινήματα καλούνται να ανασυγκροτηθούν, να πάρουν θέσεις μάχης, να εκμεταλλευθούν στο έπακρο όλες τις αντιφάσεις και τις ρωγμές του συστήματος για τη διεύρυνση της συλλογικής μας δύναμης έναντι του κεφαλαίου και του κράτους και να καθορίσουν τις εξελίξεις σε απελευθερωτική κατεύθυνση. Σύντροφοι, αυτός ο αγώνας δεν τελειώνει ποτέ. Τώρα όμως δεν υπάρχει χρόνος να κοιτάξουμε πίσω. Τώρα είναι η στιγμή της ανασυγκρότησης, της επίθεσης, της εξόδου προς το μέλλον.

---

# Άμεση Δημοκρατία: Διαδικασία ή Πρόταγμα;

**Αλέξανδρος Σχισμένος**

Το ερώτημα που τίθεται στην σημερινή μας συζήτηση* φαίνεται καταρχάς σαφές και συγκεκριμένο: Άμεση δημοκρατία – Διαδικασία ή πρόταγμα; Προκειμένου να αποφύγουμε τις εύκολες απαντήσεις, που συγκαλύπτουν τα πραγματικά ζητήματα τα οποία κρύβονται

πίσω από αυτή την φράση, καλό θα ήταν να ξεκινήσουμε αναλύοντας τις προκείμενές της.

Άμεση δημοκρατία – Γιατί άμεση; Και γιατί δημοκρατία; «Αρχή σοφίας η των ονομάτων επίσκεψις», έλεγε ο Αντισθένης, δηλαδή η σοφία αρχίζει με τον στοχασμό πάνω στο νόημα των λέξεων. Και ήδη, αυτή η δυνατότητα, να στοχαστούμε πάνω στο νόημα των λέξεων προϋποθέτει μία έμπρακτη και πεπραγμένη αμφισβήτηση της αυθεντίας των λέξεων, της αυθεντίας των ονομάτων, και μία εγκατάλειψη του μυθικού, μαγικού, μυστικού και θεολογικού, τέλος πάντων, κοινωνικού φαντασιακού της ετερονομίας.

Αυτή η δυνατότητα αμφισβήτησης του κατεστημένου νοήματος και διανοίγματος του στοχασμού, είναι ήδη μία δημοκρατική δυνατότητα. Θα ήταν αδιανόητη δίχως την αμφισβήτηση των κατεστημένων κοινωνικών θεσμών και σημασιών, δίχως την αμφισβήτηση της αυθεντίας και της κατεστημένης κοινωνικής θέσμισης. Δεν θα ήταν δύσκολη ή ακατόρθωτη, αλλά αδιανόητη, ασύλληπτη ως σημασία. Ήδη λοιπόν η πράξη της αμφισβήτησης αποτελεί σημασιακό περιεχόμενο και ουσία της δημοκρατίας.

Δημοκρατία λοιπόν, όπως όλοι γνωρίζετε, από το δήμος και κρατώ, δηλαδή η εξουσία του δήμου. Πάνω σε ποιον ασκεί την εξουσία ο δήμος; Πάνω στον ίδιο του τον εαυτό. Η κοινότητα δηλαδή αυτοκυβερνάται. Δεν είναι *δημαρχία*, δηλαδή δεν άρχει ο δήμος μέσω κάποιων διαμεσολαβητικών οργάνων εξωτερικών προς αυτόν, μέσω κάποιου γραφειοκρατικού μηχανισμού που τοποθετείται έξω και απέναντι από τον ίδιο τον κυρίαρχο δήμο. Ο δήμος κρατεί, κυριαρχεί και κυριαρχείται ενδογενώς, αυτοκυριαρχείται και αυτοκυβερνάται. Η δημοκρατία εμφανίζεται λοιπόν ως μορφή κοινωνικής αυτοκυβέρνησης δίχως διαχωρισμένη εξουσία, δηλαδή, δίχως κράτος. Ο Καστοριάδης από την άλλη, ορίζει τη δημοκρατία ως την κατάσταση της ρητής και διαυγούς αυτοθέσμισης των κοινωνικών θεσμών, οι οποίοι εξαρτώνται από τη ρητή συλλογική δραστηριότητα.

Γιατί λοιπόν άμεση; Δεν προϋποτίθεται το άμεσο στην ίδια τη λέξη; Πράγματι, στην αρχαία γραμματεία η λέξη ‘άμεση’ θα

έμοιαζε περιττή και πλεονασμός. Ωστόσο, το πρόταγμα της άμεσης δημοκρατίας αναφέρεται ως τέτοιο ακριβώς λόγω της νεωτερικής στρέβλωσης της έννοιας, που χρησιμοποιήθηκε ως συμπλήρωμα δικαίωσης για τις φιλελεύθερες ολιγαρχίες. Είναι η αντιφατική επινόηση 'κοινοβουλευτική' ή και 'προεδρική' μοντέρνα 'δημοκρατία' που επιβάλλει τον προσδιορισμό 'άμεση', ώστε να γίνει κατανοητή η διαφορά. Όμως, αν θέλουμε να μιλήσουμε ειλικρινά, πρέπει να θυμίσουμε τον πολίτη Γενεύης Ζαν Ζακ Ρουσώ, που υπογράμμισε πως η μόνη δημοκρατία είναι η άμεση. Η αντίρρηση που ο ίδιος έφερε είναι ότι αυτό το πολίτευμα είναι εφικτό μόνο σε μικρές κλίμακες. Θα επιστρέψουμε στη συνέχεια σε αυτή την αντίρρηση, για την οποία έχουμε βαθιές αντιρρήσεις.

Γιατί διαδικασία; Ποιοι θέτουν αυτό το ζήτημα και τι μπορεί να σημαίνει η δημοκρατία ως (απλή) διαδικασία; Καταρχάς, αυτός ο τυπολογικός περιορισμός υπάρχει υπόρρητα ήδη στη νεωτερική αντιφατική κατασκευή 'κοινοβουλευτική δημοκρατία'. Ο προσδιορισμός 'κοινοβουλευτική' ή 'προεδρική' ήδη αποτελεί μία transitio auctoritas, μία μετάθεση εξουσίας, μία απόδοση εξουσίας. Το κοινοβούλιο, ο πρόεδρος, είναι ο ονομαστικος φορέας της 'δημοκρατίας', ο φορέας της πολιτικής εξουσίας, που ουσιαστικά ανήκει στον δήμο, αλλά δεν ασκείται πλέον από αυτόν αλλά στο όνομα αυτού. Πράγμα που ανοίγει μια τεράστια απόσταση ανάμεσα στην κοινωνία και το κράτος. Το κοινοβούλιο, ή ο πρόεδρος, τοποθετείται ως προσδιορισμός εκτός του δήμου, είναι το εξωτερικό όριο σε αυτόν, πάνω στον οποίο ασκείται η εξουσία. Οπότε, μιας και η πολιτική ουσία, το ποιος κυβερνά, αποδίδεται στον προσδιορισμό (που είναι με τη σειρά του ευφημισμός καθώς όλοι γνωρίζουμε ότι η κυβέρνηση κυβερνά και όχι το κοινοβούλιο) η μόνη διάσταση που απομένει στην λέξη 'δημοκρατία' είναι η τυπικά διαδικαστική.

Ήδη λοιπόν, στο πολιτικό φαντασιακό της νεωτερικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, το σημασιακό δημοκρατικό περιεχόμενο έχει χαθεί, μέσα από συστημικές προσπάθειες να δικαιωθεί η ετερονομία φορώντας δημοκρατικό ένδυμα. Έτσι, με

την προβολή της δημοκρατίας ως μίας απλής διαδικασίας κενής από κάθε άλλο περιεχόμενο, μπόρεσαν να ονομαστούν ‘Δημοκρατίες’, τα πιο διαφορετικά ολιγαρχικά, πλουτοκρατικά ή και ολοκληρωτικά καθεστώτα όπως η Ε.Σ.Σ.Δ. Ποιες διαδικασίες ονομάστηκαν ‘δημοκρατικές’; Οι εκλογές. Οι αρχαίοι γνώριζαν ότι οι εκλογές είναι ολιγαρχικός θεσμός, αφού σημαίνουν την ουσιαστική παραχώρηση της εξουσίας του πολίτη στον ‘εκπρόσωπο’ ο οποίος αποφασίζει εν λευκώ. Οι σημερινές εκλογές είναι ένα ανέκδοτο εναλλαγής του πολιτικού προσωπικού δίχως καμία αλλαγή της πολιτικής.

Όμως, μετά τις πρόσφατες κοινωνικές αναταράξεις, όταν η Άμεση Δημοκρατία ακούστηκε πλατιά και βαθιά στις πλατείες και τα κινήματα όλου του κόσμου, η ρητορική του συστήματος αποφάσισε να εξανεμίσει την πολιτική σημασία αυτού του κοινωνικού αιτήματος, προβάλλοντας τη διαδικαστική όψη της Άμεσης Δημοκρατίας, μία κενή τυπολογία η οποία έξαφνα, μπορούσε να συμπληρώσει οτιδήποτε. Ακούσαμε πρόσφατα ακόμη και τον πρωθυπουργό Τσίπρα να αναφέρεται σε ‘αμεσοδημοκρατικές διαδικασίες λήψεις αποφάσεων’, φράση που εμπεριέχεται και στο περίφημο πρόγραμμα της Θεσσαλονίκης. Η πραγματική φάρσα έγινε όταν έκανε ακόμη και ο Πάκης Παυλόπουλος αναφορά στην άμεση δημοκρατία, λίγο πριν το δημοψήφισμα. Η συζήτηση λοιπόν περί δημοκρατίας είναι εξαρχής πολιτική συζήτηση και όχι διαδικαστική. Αυτό φαίνεται αυτονόητο, όμως το ερώτημα που τίθεται είναι τι εννοούμε ‘πολιτική’ και αν τελικά η ίδια η πολιτική αποτελεί διαδικαστική υπόθεση.

Κάθε κοινωνία έχει μία πολιτική διάσταση, ένα *πολιτικό πεδίο*, που σχηματίζουν οι ρητοί θεσμοί κοινωνικής εξουσίας. Αυτό το πεδίο, αυτοί οι θεσμοί, που στη συντριπτική τους πλειοψηφία έχουν ιεραρχική, κλειστή, ετερόνομη μορφή, είναι η θεσμική ενσάρκωση των κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών που ορίζουν την κοινωνία ως αυτή που είναι, και αντανακλούν την αυτοεικόνα της. Κάθε κοινωνική θέσμιση οφείλει να δώσει ένα νόημα στον κόσμο και ένα νόημα στο άτομο. Ως επιβολή της νοηματοδότησης, η εξουσία υπάρχει σε *κάθε* κοινωνία σαν ένα *υπόρρητο* υπόστρωμα

του κοινωνικού φαντασιακού, σαν ***υπόρρητη, θεσμίζουσα*** εξουσία που φέρεται μέσα από τους πρωταρχικούς θεσμούς, όπως η γλώσσα. Αυτή εκδηλώνεται ποικιλοτρόπως και οι σημασίες της πραγματώνονται θεσμικά και ως ***ρητή*** εξουσία, την οποία ο Καστοριάδης ορίζει ως την '*θεσμισμένη αρχή που μπορεί να απευθύνει κυρώσιμες εντολές και η οποία πρέπει να περιλαμβάνει πάντοτε, ρητά τουλάχιστον, αυτό που ονομάζουμε κυβερνητική εξουσία και δικαστική εξουσία*'[1]. Η *ρητή* εξουσία συγκροτεί τη σφαίρα του **πολιτικού,** η οποία εμφανίζεται ως η πολιτική διάσταση του **δημόσιου χώρου** ως χώρου των πολιτικών αποφάσεων, και ως η πολιτική διάσταση του **δημόσιου χρόνου** ως σεσημασμένου χρόνου διαβούλευσης και πολιτικής απόφασης, αλλά και πολιτικής πράξης.

Στις ετερόνομες κοινωνίες το νόημα παραπέμπεται εκτός κοινωνίας, προκειμένου να παγιωθεί και να διατηρηθεί η κοινωνική ιεραρχία. Δίπλα στην υπόρρητη εξουσία η ρητή εξουσία, ο χώρος που λαμβάνονται οι πολιτικές αποφάσεις, η σφαίρα του πολιτικού, σχηματίζεται ως σφαίρα κλειστή, δίχως κοινωνική πρόσβαση και δημιουργείται η αντίθεση ιδιωτικού και δημοσίου ως αγεφύρωτο χάσμα. Η ρητή εξουσία ιεροποιείται και γίνεται αυθεντία, προκειμένου το καθεστώς να διατηρηθεί αναλλοίωτο. Η ρητή εξουσία, παραπέμποντας το νόημα εκτός της, προσπαθεί να διαφυλάξει την ύπαρξή της από τη φθορά που δέχεται από τον χρόνο και την πραγματικότητα. Παραπέμπεται το νόημα σε κάποια αιωνιότητα, που υποτίθεται ότι καθαγιάζει και προστατεύει τόσο την κυρίαρχη θέσμιση, όσο και τις κυρίαρχες ελίτ από την αμφισβήτηση. Συνεπώς, η ίδια η αμφισβήτηση των σημασιών είναι αυτό που απειλεί καταρχάς την κυρίαρχη ετερόνομη θέσμιση και από το οποίο η ίδια προστατεύεται. Δεν είναι θεμιτή η αμφισβήτηση των σημασιών δίχως να τεθεί υπό αμφισβήτηση η ρητή εξουσία που στηρίζεται πάνω τους.

Η δημοκρατία εξ ορισμού αποκλείει κάθε αυθεντία που να επικυριαρχεί στην εξουσία του ίδιου του δήμου. Δήμος είναι ο λαός, οι πολίτες που αυτοπροσδιορίζονται ως ελεύθεροι πολίτες και ο μόνος τρόπος να αυτοκυβερνηθεί πραγματικά ο λαός, ο

πραγματικός λαός και όχι κάποια μεταφυσική φαντασιακή κατασκευή, είναι ο κάθε πολίτης να μετέχει ως φυσικό πρόσωπο στους θεσμούς της συλλογικής απόφασης και πράξης. Άρα, ουσιαστική και όχι τυπική προϋπόθεση της δημοκρατίας είναι η ισότητα, που με τη σειρά της προϋποθέτει την ελευθερία. Ελευθερία υπάρχει μόνο μεταξύ ίσων, και αυτό το τονίζει ο θουκυδίδης, όπως ακούστηκε και προηγουμένως. Αυτές οι παραδοχές ήδη αποτελούν δηλώσεις ουσίας και όχι διαδικασίας.

Μιας και κανείς δεν τίθεται πάνω από το δήμο, ο οποίος αναγνωρίζει τον εαυτό του ως πηγή των σημασιών, οι ίδιες αυτές σημασίες τίθενται υπό αμφισβήτηση. Το ερώτημα του νόμου εγείρεται ως πραγματικό ερώτημα και όχι ως ζήτημα υπακοής, αφού δεν υπάρχει μηχανισμός ξέχωρος από το πολιτικό σώμα που να επιβάλλει τον νόμο και δεν είναι προϋπόθεση ισχύος του νόμου η υποτέλεια αλλά η πειθώς. Έτσι λοιπόν, αντί για ετερονομία, το νόμο που έρχεται από αλλού, το νόμο της αυθεντίας, που είναι στεγανή και κλειστή, η δημοκρατία είναι μία κατάσταση αυτονομίας, κοινωνικής αυτονομίας, αφού οι νομοθεσία απότελεί ρητή συλλογική πράξη και συνεπακόλουθα, ατομικής αυτονομίας.

Η πολιτική εμφανίζεται έτσι ως η ενεργός πράξη αυτονομίας εντός του πολιτικού. Ως τέτοια, προϋποθέτει την κοινωνική ισότητα και ατομική ελευθερία. Η πολιτική των κλειστών θυρών της άνωθεν εξουσίας δεν είναι ουσιαστική πολιτική αλλά κενή διαδικασία. Ουσιαστική πολιτική μπορεί να είναι μόνο η δημοκρατική πολιτική, η μόνη κατάσταση όπου όλα τα ερωτήματα τίθενται εν δυνάμει υπό δημόσια διαβούλευση και αμφισβήτηση.

Αρκεί μία διαδικαστική λειτουργία ώστε να προκύψουν οι προϋποθέσεις της δημοκρατίας, η ελευθερία, η ισότητα, η αυτοθέσμιση; Μπορούν να περιοριστούν αυτά σε απλές διαδικασίες; Μα ήδη φέρουν τεράστια πλέγματα σημασιών, με συνδηλώσεις και συνέπειες που αναδιαμορφώνουν όχι μόνο την ιδιοσυγκρασία, αλλά και το ίδιο το πεδίο της κοινωνίας.

Στο κοινωνικό επίπεδο η δημοκρατία πραγματώνεται με την

δημιουργία ενός πραγματικά δημόσιου χώρου, χώρου λήψεως των πολιτικών αποφάσεων και τη γεφύρωση της αντίθεσης δημοσίου – ιδιωτικού με την έμπρακτη συμμετοχή των πολιτών στην λήψη των αποφάσεων και στην υλοποίησή τους. Η κοινωνική πραγματικότητα διαρθρώνεται έτσι σε έναν πόλο πλήρως ιδιωτικό, τον οίκο, σε έναν πόλο ιδιωτικό – δημόσιο, την αγορά και σε έναν χώρο πλήρως δημόσιο, την Εκκλησία του δήμου ή τη συνέλευση. Ο δημόσιος χρόνος επίσης αποδίδεται στην πολιτική απόφαση και στην ατομική δημιουργία εντός του δημόσιου χώρου, όπως και στις συλλογικές διαδικασίες νομοθεσίας και απόδοσης δικαιοσύνης. Υπό αυτή την έννοια ο ιδιωτικός χρόνος είναι ο χρόνος της εργασίας, αντιστρόφως προς αυτό που συμβαίνει σήμερα όπου ο ιδιωτικός χρόνος έχει ταυτιστεί απόλυτα με τον ελεύθερο χρόνο. Ο ελεύθερος χρόνος, ο χρόνος της ελευθερίας, δεν μπορεί παρά να εμπεριέχει και μία διακριτή ιδιωτική διάσταση, όμως δεν μπορεί και να περιοριστεί στην ιδιωτική σφαίρα δίχως να πάψει να είναι ελεύθερος, καθώς η ελευθερία θεσμίζεται κοινωνικά και σαν νόημα δημόσιο τόσο ως χώρος όσο και ως χρόνος, όπως φανερώνουν οι πολύωρες, αλλά δημιουργικές και σοβαρότατες συνελεύσεις της άμεσης δημοκρατίας.

Ήδη λοιπόν, η άμεση δημοκρατία, η πραγματική δημοκρατία, η δημοκρατία, πείτε το όπως θέλετε, προϋποθέτει ένα ολόκληρο πρόταγμα αυτοκυβέρνησης και αυτοθέσμισης της κοινωνίας με σαφές περιεχόμενο. Αξιώνει την ισότητα όλων των πολιτών και την ελευθερία κάθε ατόμου, αξιώνει την ύπαρξη ενός πραγματικού δημόσιου κοινωνικού χώρου και ενός ανοιχτού κοινωνικού χρόνου, την δυνατότητα της πολιτικής αμφισβήτησης. Είναι ασύμβατη με κάθε γραφειοκρατικό ιεραρχικό μηχανισμό που ιδιοποιείται την κοινωνική εξουσία προς όφελος μίας κρατικής και κεφαλαιοκρατικής ελίτ και συντηρεί τον διαχωρισμό της κοινωνίας από την πολιτική μέσω του κράτους.

Ως τέτοια, στην σημερινή παγκόσμια πραγματικότητα η δημοκρατία αποτελεί πρόταγμα και όχι ακόμη πραγματικότητα, αφού αντιτίθεται ριζικά σε κάθε κυρίαρχο φαντασιακό προσδιορισμό τόσο του ατόμου, όσο και της κοινωνίας. Αντιτίθεται ριζικά

στον ατομικιστικό προσδιορισμό ενός απομονωμένου προσώπου που βρίσκεται αντιμέτωπο με την κοινωνία, ο οποίος αποτελεί την ανθρωπολογική ουσία της σημερινής φιλελεύθερης ολιγαρχίας. Αντιτίθεται ριζικά στον καθεστωτικό προσδιορισμό της εξουσίας ως κρατικής εξουσίας, του δημόσιου χώρου ως κρατικού ή ιδιωτικού χώρου, της κοινωνίας ως υποτελούς μίας μεταφυσικής, πατερναλιστικής βούλησης. Αντιτίθεται στα ίδια τα κοινωνικοϊστορικά θεμέλια της ετερονομίας.

Ως τέτοια, η άμεση δημοκρατία προϋποθέτει μία δημοκρατική παιδεία, που να διαμορφώσει τα δημοκρατικά άτομα που θα αναλάβουν την ευθύνη της συλλογικής αυτοκυβέρνησης και την πραγμάτωση του δημόσιου χώρου και χρόνου ενάντια στο κεφάλαιο και το κράτος. Πού μπορεί να βρεθεί αυτή η παιδεία; Αν η δημοκρατία ήταν μια απλή διαδικασία, τότε θα αρκούσε ένα τεχνοκρατικό manual. Όπως είπαμε όμως, έχει βαρύ περιεχόμενο και είναι μεστή σημασιών. Η απάντηση είναι μόνο μία: Η δημοκρατική παιδεία *είναι* η δημοκρατική πράξη. Αφού δεν υπάρχει καθοδηγητική αυθεντία, η ενεργός ύπαρξη μέσα στον δημόσιο χώρο, μέσα στους θεσμούς αυτοκυβέρνησης και αυτοεκπαίδευσης είναι ταυτόχρονα εκπαίδευση στην αυτονομία και αναδημιουργία των σημασιών μέσω της αυτονομίας. Στον σημερινό θρυμματισμένο κόσμο, όπου η ετερονομία έχει θραυεί από την κατάρρευση των σημασιών, παντού γύρω εμφανίζονται τοπικά εγχειρήματα άμεσης δημοκρατίας και αυτοκυβέρνησης.

Δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι το κοινωνικό αίτημα των κινημάτων παγκοσμίως, από το Occupy ως τη Rojava είναι η Άμεση Δημοκρατία. Όλα τα κοινωνικά πειράματα που στήνονται αυθορμήτως και τα δίκτυα κοινωνικής αυτοοργάνωσης που αναδύονται, λειτουργούν ουσιαστικά με όρους αμεσοδημοκρατικούς. Το αίτημα της Άμεσης Δημοκρατίας έθεσε ρητά στο κοινωνικό πεδίο το ζήτημα του κοινωνικού μετασχηματισμού, την αμφισβήτηση της κυρίαρχης θέσμισης, το ζήτημα της επαναθέσμισης. Η ρητή διατύπωση του αιτήματος από ένα τεράστιο κομμάτι της κοινωνίας την στιγμή που αυτό βρισκόταν στο δρόμο, αποτελεί μία κοινωνικοϊστορική στιγμή

βαρύνουσας σημασίας. Αξίζει να αναφέρουμε την επισήμανση του Κορνήλιου Καστοριάδη πως τα νεωτερικά κοινωνικά κινήματα του ευρύτερου προτάγματος της αυτονομίας αυτοθεσμίστηκαν εξαρχής με όρους άμεσης δημοκρατίας πριν άλλες δυνάμεις και δομές επιβληθούν άνωθεν.

Αν αναρωτηθούμε, τέλος, πραγματικά, τι νόημα μπορεί να έχει ο όρος Επανάσταση μέσα στον ιστορικό ορίζοντα του προτάγματος της άμεσης δημοκρατίας θα παραθέσουμε ακόμη ένα απόσπασμα από τον Καστοριάδη: 'Επανάσταση δεν σημαίνει μόνο απόπειρα ρητής επαναθέσμισης της κοινωνίας. Η επανάσταση είναι εκείνη η επαναθέσμιση που γίνεται από τη συλλογική και αυτόνομη δραστηριότητα του λαού, ή ενός μεγάλου μέρους της κοινωνίας. Όταν αυτή η δραστηριότητα ξεδιπλώνεται τώρα, στην νεωτερική εποχή, παρουσιάζει πάντα δημοκρατικό χαρακτήρα. Και όλες τις φορές που ένα ισχυρό κοινωνικό κίνημα θέλησε να μετασχηματίσει ριζικά την κοινωνία, προσέκρουσε στη βία της κατεστημένης εξουσίας.' Φυσικά η κοινωνία δεν προχώρησε σε επανάσταση, ούτε προχώρησε σε μία διαδικασία ριζικής επαναθέσμισης, αφού δεν είχε ούτε το πεδίο ούτε την διάρκεια, ούτε τον τόπο ούτε το χρόνο, για κάτι τέτοιο. Όμως το ζήτημα της επαναθέσμισης τέθηκε ρητά και μορφές περιορισμένης αυτοθέσμισης σε τοπικό επίπεδο αναδύθηκαν μέσα στην διευρυμένη πολιτική έρημο.

Το ερώτημα που απομένει είναι το ερώτημα της κλίμακας. Αν δεν απαλλαγούμε από τα όρια του εθνικού κράτους, από το φαντασιακό της εθνικής επικράτειας δυσκολευόμαστε να σκεφτούμε το πώς θα μπορούσε να αυτοκυβερνηθεί αυτή ακριβώς η επικράτεια. Με σημερινούς όρους συνόρων δεν θα μπορούσε, ακόμη και αν τα εθνοκράτη δεν κατέρρεαν, όπως καταρρέουν. Δεν έχουμε λόγο να περιοριζόμαστε σε αυτά τα όρια. Βλέπουμε σήμερα πληθυσμούς να εξεγείρονται, όχι αρνητικα μονάχα, μα με θετικό τρόπο, προχωρώντας σε τοπικές αυτοθεσμίσεις που συνδυάζουν παραδοσιακούς κοινοτιστικούς τρόπους ζωής με το σύγχρονο πρόταγμα της άμεσης δημοκρατίας. Από τη δημοκρατία του νερού και της γης που αναφέρει η Βαντάνα Σίβα έως τις κοινότητες που αντιστέκονται στη νεοφιλελεύθερη λαίλαπα παγκοσμίως, παρόλο

τον τοπικό εδαφικό τους χαρακτήρα, έχουν πλέον παγκόσμια απεύθυνση και τη δυνατότητα να δημιουργήσουν κόμβους μιας παγκόσμιας δικτύωσης. Οι δυνατότητες πολλαπλασιάζονται με την ύπαρξη ψηφιακών φαντασιακών κοινοτήτων στο Διαδίκτυο, όπως οι Anonymous π.χ. που εμφανίζουν ακόμη πιο σύγχρονους τρόπους συλλογικής συνύπαρξης και ελεύθερης επικοινωνίας. Το δημοκρατικό πρόταγμα απελευθερώνει το μέλλον από τη μέγγενη του παρελθόντος, επαναδημιουργώντας την ελεύθερη κοινωνική χρονικότητα.

Η παγκόσμια δικτύωση των αμεσοδημοκρατικών και αυτόνομων κοινοτήτων που δημιουργούνται είναι ο δρόμος που μπορεί να επαναθέσει και να απαντήσει το θεωρητικό ερώτημα της κλίμακας. Είπαμε ήδη ότι η δημοκρατία είναι πράξη, πράξη αυτοδημιουργίας και μόνο σχηματικά μπορούμε να διαγράψουμε τι πορείες θα διανύσει.

[1] ‘Η Δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς’, στον τόμο ‘Η άνοδος της ασημαντότητας’, εκδόσεις Ύψιλον, σελ. 263, Αθήνα 1991.

*Ομιλία του Αλέξανδρου Σχισμένου στο Φεστιβάλ Άμεσης Δημοκρατίας 2015 στη Θεσσαλονίκη.