Η αντι-πολιτική των likes

Του Αλέξανδρου Σχισμένου

Θα ήθελα να σχολιάσω δύο περιστατικά της καθημερινής ζωής, δύο περιστατικά τα οποία είναι ενδεικτικά ενός ρεύματος μετασχηματισμού της πολιτικής συμμετοχής, ανάλογο προς τη διεύρυνση και την ταχύτητα της σύγχρονης τηλεπικοινωνίας. Μιας διαδικτυακής τηλεπικοινωνίας που διευρύνεται ενώ ταυτοχρόνως περιορίζεται στα social media και πιο συγκεκριμένα στο κυρίαρχο ψηφιακό social medium, το facebook -το twitter έχει διαφορετικά επικοινωνιακά χαρακτηριστικά. Το f/b συνιστά ένα μονοπώλιο πληροφορίας και επικοινωνίας, έναν μοναδικό μηχανισμό υπό τον έλεγχο μιας εταιρείας, της οποίας οι σκοποί έχουν απογυμνωθεί μετά τις αποκαλύψεις των Cambridge Analytica και της οποίας το μερίδιο που καταλαμβάνει στον τομέα της θα ήταν αδιανόητο σε οποιοδήποτε άλλο πεδίο της αγοράς.

Η ισχύς του facebook εδράζεται στο γεγονός ότι δεν παράγει κανένα περιεχόμενο, αλλά εκμεταλλεύεται πλήρως το περιεχόμενο που παρέχουν δωρεάν οι χρήστες του· τόσο πλήρως ώστε το προϊόν που εμπορεύεται είναι τα προσωπικά στοιχεία των ίδιων των χρηστών του. Ώστε προϊόν γίνονται οι ίδιοι οι χρήστες, οικειοθελώς. Τέτοια δωρεάν και ανανεώσιμη εκμεταλλεύσιμη ύλη θα ήταν αδιανόητη σε οποιονδήποτε άλλον επιχειρηματικό τομέα στην Ιστορία· ακόμη και σε κοινωνίες με δουλοκτητική βάση, οι σκλάβοι εξεγείρονταν διαρκώς και η καταστολή τους είχε τεράστιο ηθικό, κοινωνικό και οικονομικό κόστος· ακόμη και σε περιπτώσεις κτηνώδους καπιταλισμού, οι εργάτες αντιστέκονταν καθημερινά, στο εργοστάσιο και στον δημόσιο χώρο.

Οι χρήστες του facebook δεν αντιστέκονται· αντιθέτως, ταράζονται και τρομάζουν όταν η σελίδα του facebook μπλοκάρει, λόγω ανανέωσης ή συντήρησης των server. Η σχέση τους με την εταιρεία δεν είναι εξωτερικής συναλλαγής, αλλά εσωτερική, η σχέση τους με το προφίλ σχέση κάθεξης και συνταυτισμού. Γίνονται το προϊόν και οι φορείς μιας διπλής

αντικειμενοποίησης -«εξωτερικευμένη» αντικειμενοποίηση (προς τους άλλους) εξαιτίας της δημόσιας εκπροσώπησής τους μέσω ενός ψηφιακού προφίλ (avatar) και «εσωτερικευμένη» αντικειμενοποίηση (προς τον εαυτό) διαμέσου της ψυχικής επένδυσής τους στο προφιλ- δίχως να πουλάνε την εργατική τους δύναμη, αλλά την προσωπική τους ταυτότητα, την οποία καλούνται να αναδημιουργήσουν και να εμπλουτίσουν (να επιμεληθούν την αυτοεικόνα τους) μέσω ταξινομημένων προεπιλογών.

Εν συντομία, το f/b συγκροτεί έναν παγκόσμιο ψηφιακό ψευδοδημόσιο και ψευδοϊδιωτικό χώρο επικοινωνίας, έναν ενδιάμεσο-τόπο, έναν τόπο διεπαφής (interface) και διάδρασης. Ψευδοδημόσιο αφενός διότι ανήκει σε μία ιδιωτική εταιρεία και αφετέρου διότι ο καθένας συμμετέχει από τον ιδιωτικό του χώρο (τη συσκευή του). Ψευδοϊδιωτικό αφενός γιατί όλα τα προσωπικά στοιχεία (συνομιλίες, μηνύματα κτλ.) παρακολουθούνται και συλλέγονται από την εταιρεία για να πωληθούν σε άλλες φίρμες και αφετέρου γιατί ό,τι γράφεται στον «τοίχο» είναι ορατό από έναν αδιευκρίνιστο αριθμό όχι και τόσο γνωστών «φίλων».

Ασφαλώς στο f/b γίνονται, υπό τη φαινομενική ασφάλεια της ιδιωτικότητας, συζητήσεις και τσακωμοί, λαμβάνονται αποφάσεις και συνάπτονται σχέσεις που επηρεάζουν άμεσα και την υπόλοιπη κοινωνική ζωή. Η απουσία της σωματικότητας και της αυτοπρόσωπης παρουσίας δημιουργούν ωστόσο νέες μορφές διυποκειμενικότητας και επικοινωνίας, αδιανόητες στον προ-διαδικτυακό κόσμο. Το τρολάρισμα, η προπαγάνδα, το σπαμάρισμα, η παρακολούθηση, οι απειλές, το bullying, το βίαιο φλερτ, το ξεκατίνιασμα μεταξύ αγνώστων θα ήταν αδιανόητα σε έναν κόσμο όπου υπήρχε μόνο ο κίνδυνος και η έκθεση των σωμάτων. Ακόμη και σε έναν τηλεφωνικό κόσμο, όπου η επικοινωνία θα ήταν διαπροσωπική και όχι ψευδοδημόσια. Ο «τρελός του χωριού», κάποτε επικίνδυνα γραφικός, κάποτε ακίνδυνος, κάποτε σοφός, είχε ως τώρα συναναστροφή με το χωριό ή τη γειτονιά του, με σχέσεις που απάλυνε ή βάθαινε ο χρόνος και η διαρκής καθημερινότητα που επέβαλλε τη διαδοχή των συναντήσεων και των επεισοδίων και εμπεριείχε όλη την πληρότητα της από κοινού

παρουσίας.

Πλέον, οποιοσδήποτε μπορεί να προσβάλλει, να εκτονωθεί, να απελπιστεί, να παρεξηγήσει οποιονδήποτε άγνωστο, πάντα υπό το βλέμμα άλλων αγνώστων. Ο καταπιεσμένος ψυχισμός εκρήγνυται στην οθόνη δίχως ανταπόκριση, αφού η απόσταση που του παρέχει την ασφάλεια της έκρηξης κάνει την έκρηξή του αδιάφορη και αναποτελεσματική. Σαν τον αυνανισμό.

Τι συμβαίνει όμως με τις πολιτικές συλλογικότητες και τα κοινωνικά κινήματα που βρίσκουν στο f/b έναν άμεσο και γρήγορο μηχανισμό συντονισμού, ενημέρωσης και συζήτησης πέρα από τους χωρικούς περιορισμούς; Πώς μετασχηματίζεται η πολιτική επικοινωνία; Οι μετασχηματισμοί είναι πολλαπλοί και πολυεπίπεδοι, μετασχηματισμοί της ταχύτητας αντίδρασης, της δυνατότητας δράσης, της συνολικής επικοινωνιακής δυνατότητας - όμως εδώ θα αναφερθώ σε δύο φαινόμενα.

Τα δύο περιστατικά που προανήγγειλα και ακόμη δεν αφηγήθηκα δεν είναι μεμονωμένα, αλλά ενδεικτικά και ίσως διδακτικά.

Υπάρχουν σελίδες πολιτικών συλλογικοτήτων στο f/b. Ασφαλώς, οι συλλογικότητες υπάρχουν και στον φυσικό κόσμο, με συνελεύσεις και δημόσιες πράξεις. Όμως η επικοινωνία τους δεν περιορίζεται στον φυσικό κόσμο, αλλά αναπτύσσεται πολυσχιδώς και στον διαδικτυακό, και δη στη σφαίρα του f/b. Όταν προκύψει μια σοβαρή πολιτική διαφωνία, με σημαντικές συνέπειες, είτε προκύπτει αρχικά στο f/b είτε προκύπτει στον φυσικό κοινωνικό της χώρο, τη συνέλευση, με βεβαιότητα έπειτα αναπαράγεται, κατακερματίζεται και διαθλάται στο f/b. Εκεί παρατηρείται το εξής: Αρκετοί χρήστες συμμετέχουν στην διαφωνία όχι ρητά, όχι εκφράζοντας γραπτή και σαφή γνώμη -έστω ένα σκέτο ρητό «συμφωνώ» ή «διαφωνώ»- μα κάνοντας like. Εκφράζονται μέσω των διαθέσιμων επιλογών άμεσης αντίδρασης που τους παρέχει η πλατφόρμα, μέσω του like, του love, του sorry, του angry, του χα-χα, του ουάου. Αυτή είναι και η γκάμα επιλογών.

Τι περιεχόμενο έχει σε αυτή την περίπτωση ένα like;

Έχει τη βαρύτητα μιας ρητής συμφωνίας ή διαφωνίας, αντιστοιχεί σε κάποια πολιτική στάση ή θέση; Ας σημειώσω ότι σε οποιαδήποτε ανάρτηση στο f/b, τα μόνα ξεχωριστά like είναι τα πρώτα δέκα, μόνο αυτά έχουν «επώνυμο», εκτός κι αν ο χρήστης έχει τη διάθεση και τον χρόνο να καταμετρά τους καταλόγους που καταγράφονται· κάνω την τολμηρή (ανεξακρίβωτη) υπόθεση ότι οι περισσότεροι από ένα σημείο και μετά ενδιαφέρονται για τον αριθμό των like και όχι τόσο για τα πρόσωπα, εκτός και αν υπάρχει κάποιο πρόσωπο ειδικού ενδιαφέροντος.

Σε αυτή τη «διαλεκτική» η προσωπικότητα γίνεται ποσότητα. Και η ποσότητα γίνεται αξία με δύο έννοιες -αξία διασποράς της είδησης και αξία επιρροής του χρήστη. Αξία που μεταφράζεται και οικονομικά, αλλά όχι ως αξία χρήσης, μα ανταλλακτική αξία κυκλοφορίας και αναπαραγωγής. Το προϊόν που πουλά το facebook, τα προσωπικά στοιχεία των χρηστών του, ανακυκλώνονται και μετασχηματίζονται σε διαφημίσεις που επιστρέφουν στον χρήστη. Κυρίως οι εκτός f/b πράξεις του χρήστη μετατρέπουν το συμβολικό κεφάλαιο σε πραγματικό χρήμα, είτε αυτές είναι κάποιες αγορές προϊόντων, είτε είναι κάποιες ψήφοι σε εκλογικές διαδικασίες, είτε είναι κάποιες συνδρομές σε υπηρεσίες. Η κυκλοφορία αυτή συγκροτεί μία νέα αγορά επικοινωνίας που εδράζεται στη μορφή του χρήστη, του αγοραστή που είναι συγχρόνως προϊόν. Παρόμοια, αλλά όχι ίδια, ψυχολογικά χαρακτηριστικά έχουν οι φιγούρες του οπαδού και του fan, οποιασδήποτε υποκουλτούρας -μόνο που εκεί υπάρχει η ζωντανή διάδραση με το αντικείμενο λατρείας, την ομάδα, τον καλλιτέχνη, το συγκρότημα και όχι η ψηφιακή της εκπροσώπηση.

Πόση όμως βαρύτητα μπορούν να έχουν τα like σε μια πολιτική διαφωνία; Υποδηλώνουν προτίμηση σαφώς, όμως δεν συμμετέχουν στην απόφαση. Σαν την ψήφο στις κοινοβουλευτικές εκλογές. Το περιεχόμενό τους αντιστοιχεί στο ελάχιστο μιας χειρονομίας δίχως το σώμα, μιας έκφρασης χωρίς το πρόσωπο. Δεν συνιστούν ολοκληρωμένη απόκριση, πόσο μάλλον πολιτική απάντηση. Συνεπώς υποδηλώνουν μια στάση αποφυγής της ευθύνης και διαφυγής από τον κίνδυνο της έκθεσης, που συνοδεύει κάθε πολιτική άποψη.

Μία νοοτροπία αντιδημοκρατική και οριακά αντι-πολιτική.

Δεν αναφέρομαι στις κοινές αντιδράσεις σε διάφορα προσωπικά ποστ, όπου η απλή δήλωση μιας προτίμησης μπορεί να είναι καλύτερη από τον σχολιασμό, αλλά σε συγκεκριμένες περιπτώσεις σημαντικής συλλογικής διαφωνίας. Σε τέτοια διαφωνία όσοι αντιδρούν απλώς με like είναι χειρότεροι από όσους σιωπούν. Αυτοκαταργούν το δικαίωμα του λόγου τους και αυτοαναιρούν την πολιτική τους συμμετοχή.

Τα likes παράγουν μια μορφή αντι-πολιτικής.

Ένα δεύτερο, πιο επικίνδυνο, φαινόμενο με τις πολιτικές ομάδες του f/b -ομάδες προώθησης πολιτικών αιτημάτων, αναλύσεων και κοινωνικών αγώνων- είναι αυτό που θα ονομάσω «ηγέτες του facebook». Και μόνο του f/b.

«Ηγέτες του facebook» είναι οι διαχειριστές ομάδων επικοινωνίας κοινωνικών κινημάτων οι οποίοι αυτοπροβάλλονται, όταν η υπόθεσή τους αποκτήσει σχετική δημοσιότητα, ως εκπρόσωποι και αντιπρόσωποι των κινημάτων. Αυτό παρέχει αρκετές ανταμοιβές, όχι μόνο στο πεδίο της «επιμέλειας εαυτού» και της ικανοποίησης των εγωιστικών αναγκών αυτοπροβολής, αλλά και στο οικονομικό και κοινωνικό πεδίο. Αυτή η νοοτροπία, παρότι γραφική, μπορεί να αποκτήσει επικίνδυνες συνέπειες, ιδίως όταν η κατεστημένη εξουσία επιλέγει να συνδιαλλαγεί με αυτά τα πρόσωπα, προκειμένου είτε να χειραγωγήσει υπογείως κινήματα που δημοσίως αρνούνται κάθε συνδιαλλαγή είτε να πλήξει την αξιοπιστία τους.

Παρόμοιες περιπτώσεις εμφανίζονται κυρίως σε κινήματα χωρίς διακριτή και τυπικά ιεραρχική ηγεσία, κινήματα δίχως αντιπροσώπους, δηλαδή κινήματα που τείνουν προς οριζόντιες, εξισωτικές, αμεσοδημοκρατικές πολιτικές μορφές. Γι’ αυτόν τον λόγο η νοοτροπία του διαδικτυακού ηγέτη διαβρώνει και πλήττει κυρίως τις πιο σημαντικές μορφές κοινωνικού αγώνα, τις μορφές της ριζικής δημοκρατίας. Το πιο γνωστό κίνημα που αντιμετώπισε τον πρωτόγνωρο αυτόν κίνδυνο ήταν τα Κίτρινα Γιλέκα στη

Γαλλία, κίνημα που συναρθρώθηκε μέσω διαδικτυακών καλεσμάτων, πραγματώθηκε σε συνελεύσεις κατειλημμένων δημόσιων χώρων και αρνήθηκε τον διάλογο με την κυβέρνηση Μακρόν παρά την τρομακτική καταστολή. Σύμφωνα με προσωπικές αφηγήσεις ανθρώπων που συμμετείχαν στις Συνελεύσεις των Συνελεύσεων, το φαινόμενο των αυτόκλητων διαδικτυακών ηγετών, διαχειριστών σελίδων στο f/b που άρχισαν να αυτοπροβάλλονται στα κεντρικά ΜΜΕ, δημιούργησε έντονο προβληματισμό στο κίνημα και συζητήθηκε έντονα στις συνελεύσεις, οι οποίες απέβαλλαν συγκεκριμένα άτομα.

Παρακολουθώ μία παρόμοια σελίδα για ένα κοινωνικό ζήτημα που προκαλεί κινηματικές αντιδράσεις, όπου κάποιοι διαχειριστές της σελίδας, όταν απέκτησε αξιοπρόσεκτη δημοσιότητα, διέγραψαν τους υπόλοιπους διαχειριστές, ιδιοποιήθηκαν τη σελίδα ατομικά και μπόλιασαν τη διαδικτυακή ενημέρωση με την προσωπική τους αυτοπροβολή. Και αυτό έγινε ζήτημα σε διάφορες συνελεύσεις, χωρίς ωστόσο τα εν λόγω πρόσωπα να πάψουν τη δραστηριότητά τους, η οποία ήταν έτσι κι αλλιώς τηλεματική. Ξανά η αυτοπροβολή και η αναπαραγωγή της συμβαίνει μέσω της αντι-πολιτικής των likes.

Οι πολιτικές συλλογικότητες και τα κοινωνικά κινήματα αποφεύγουν να μιλήσουν δημόσια για τέτοια προβλήματα, καθώς μοιάζουν γραφικά και ασήμαντα, απομονωμένα στη σφαίρα επικοινωνίας ενός μόνο ιστοτόπου. Μα η σφαίρα είναι παγκόσμια, το δίκτυο επικοινωνίας είναι το μεγαλύτερο στην Ιστορία, η διασπορά ειδήσεων και αντιδράσεων είναι σχεδόν στιγμιαία και ανεξέλεγκτη. Μία διάψευση δεν ακυρώνει ούτε εμποδίζει τη διασπορά και αναπαραγωγή του διαψευδομένου. Μία ανάρτηση δεν διαγράφεται οριστικά, καταγράφεται. Μία προτίμηση δεν αλλάζει απλώς, καταμετράται.

Η άτυπη ψηφοφορία είναι διαρκής, η αντιπροσώπευση συγκαλυμμένη, νικητής είναι σίγουρα η εταιρεία.

Ασφαλώς οι συνέπειες της επικοινωνίας ξεφεύγουν από τον έλεγχο της εταιρείας. Ασφαλώς οι δυνατότητες των δικτύων επικοινωνίας

προσφέρονται για κάθε σκοπό, της εξέγερσης και της αντίδρασης, της ελευθερίας της γνώσης και της προπαγάνδας. Όμως ο μετασχηματισμός είναι κι αυτός υπαρκτός. Ο κάθε χρήστης μετατρέπεται σε προϊόν, σε στοιχείο ανακυκλικής ανταλλάξιμης αξίας, κάθε φορά που κάνει χρήση, όπως ο πρεζάκιας. Ιδίως όταν η πληθώρα των επικοινωνιακών επιλογών περιορίζεται σε ένα αποκλειστικά social medium.

Η πολιτική χρειάζεται τη σωματική, αυτοπρόσωπη συμμετοχή. Το κοινό παρόν που εκχέεται σε κοινό μέλλον δημιουργείται με τη συμπαρουσία των ανθρώπων στον ελεύθερο δημόσιο χώρο. Η πολιτική απόφαση απαιτεί την πολιτική πράξη, που μπορεί να συμβεί μόνο συλλογικά, με τη συνεργασία των παρόντων στο εδώ και τώρα -κάθε φορά.

Οι πολιτικές συλλογικότητες και τα κοινωνικά κινήματα θα πρέπει να αναλάβουν τις ευθύνες που έρχονται, ρητές και υπόρρητες, μαζί με τη διαδικτυακή επικοινωνία μέσω του f/b. Τα άτομα, οι ουσιαστικοί φορείς κάθε συλλογικότητας, καλό θα είναι να ακούσουν τα λόγια που μας είπε, σε συναφή ερώτησή μας, ο Ζακ Ρανσιερ:

«Αυτός ο εκδημοκρατισμός της πρόσβασης στη γνώση είναι πολύ σημαντικός. Ταυτόχρονα όμως, πιστεύω ότι η ιδέα ότι το Διαδίκτυο δημιουργεί ένα είδος συνολικής δημοκρατίας είναι επίσης μια φαντασίωση. […] Το πρόβλημα είναι, και γι’ αυτό θεωρώ πολύ σημαντική τη μορφή του κινήματος, ότι τα περισσότερα από τα εργαλεία, οι περισσότερες μορφές διαμαρτυρίας μπορούν τώρα να χρησιμοποιηθούν από πολύ διαφορετικές και αντίθετες δυνάμεις. […] Έτσι, μπορούμε να δούμε ότι το Διαδίκτυο, οι νέες μορφές επικοινωνίας, βοηθούσαν επίσης αυτά τα {ακροδεξιά} κινήματα και τα έκαναν να υπάρξουν ως μια πολιτική δύναμη. Συνεπώς, φαίνεται ότι οι μορφές ελεύθερης διάχυσης δεν σημαίνουν από μόνες τους την αύξηση της δημοκρατίας. **Η δημοκρατία δεν είναι επικοινωνία**».[i]

Η δημοκρατία δεν είναι επικοινωνία. Όσο ένα δημοκρατικό κίνημα περιορίζεται στη διαδικτυακή επικοινωνία, τόσο απομακρύνεται

από τον απτό δημόσιο χώρο και χάνει τη δημοκρατική μορφή του. Παραχωρεί ένα ουσιαστικό χαρακτηριστικό της δημοκρατικής πολιτικής: την αμεσότητά της. Και κάθε πρόσωπο παραχωρεί ένα σημαντικό μέρος της ατομικότητάς του. Η άμεση δημοκρατία δεν μπορεί να περιοριστεί στην ηλεκτρονική δημοκρατία -το f/b είναι η καλύτερη απόδειξη. Μπορεί να χρησιμοποιεί και να αναδιαμορφώνει τα μέσα της διαδικτυακής επικοινωνίας για έναν καλύτερο συντονισμό της πολιτικής απόφασης, που όμως δεν σημαίνει τίποτε δίχως την ανάλογη πολιτική πράξη.

Γιατί ο μόνος που πράττει στο facebook είναι ο Mark Zuckerberg.

---

[i] Ένας καφές με τον Ζακ Ρανσιερ κάτω από την Ακρόπολη, εκδ. Βαβυλωνία 2017, σ. 20 & 22.

Τι είναι κοινωνική αντιεξουσία;

Του Αλέξανδρου Σχισμένου

Ένα μεσημέρι του Μάη του 2010 σκαρφαλώσαμε στην ταράτσα του κτιρίου της Ανωτάτης Σχολής Καλών Τεχνών και απλώσαμε ένα δεκαπεντάμετρο πανό με το εξής σύνθημα, γραμμένο με κεφαλαία: ΜΕ ΤΗΝ ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΤΙΕΞΟΥΣΙΑ. Το ίδιο βράδυ, κάτω από το πανό που κυμάτιζε, χιλιάδες άνθρωποι χόρευαν στο ρυθμό της φωνής της Keny Arkana, τραγουδώντας μαζί της τους στίχους του «La Rage du Peuple», καθώς τελείωνε η δεύτερη μέρα του 2ου Β-Φεστ. Τι σήμαινε όμως αυτό το σύνθημα; Τι εννοούσαμε με αυτό το «ΓΙΑ»; Μήπως υποδηλώναμε ότι η άμεση δημοκρατία είναι το μέσο προς την κοινωνική αντιεξουσία; Ή

μήπως υποδηλώναμε ότι η άμεση δημοκρατία είναι η πολιτική μορφή της κοινωνικής αντιεξουσίας;

Οι δύο ερμηνείες μοιάζουν συναφείς αλλά είναι αντίθετες. Στην πρώτη περίπτωση, η άμεση δημοκρατία και η κοινωνική αντιεξουσία είτε έχουν την -κυρίως- εξωτερική σχέση πρότερου και ύστερου, οπότε τίθενται σε μια υπόρρητη σειρά διαδοχής, είτε έχουν την -κυρίως- εσωτερική σχέση μέσου και σκοπού, όπου ο σκοπός εμπεριέχει τα μέσα αλλά τα υπερβαίνει, οπότε η άμεση δημοκρατία φαντάζει σαν μία ατελής κατάσταση κοινωνικής αντιεξουσίας ή μία προνύμφη της. Σε αυτή την περίπτωση η κοινωνική αντιεξουσία προβάλλει σαν την εξελιγμένη πολιτική μορφή της άμεσης δημοκρατίας -παραμένει ωστόσο, εντός του πολιτικού.

Στη δεύτερη περίπτωση, η άμεση δημοκρατία και η κοινωνική αντιεξουσία έχουν την εγγενή, αλληλένδετη σχέση μορφής και περιεχομένου. Η κοινωνική αντιεξουσία εμφανίζεται σαν το ηθικό και κοινωνικό περιεχόμενο της πολιτικής μορφής της άμεσης δημοκρατίας ή η άμεση δημοκρατία εμφανίζεται ως η πολιτική πραγμάτωση της κοινωνικής αντιεξουσίας. Μα αυτό σημαίνει ότι η κοινωνική αντιεξουσία υπερβαίνει την σφαίρα του πολιτικού.

Συνεπώς το ζήτημα είναι, τι σημαίνει κοινωνική αντιεξουσία; Παρόλο που φράση ‘αντιεξουσιαστικός χώρος’ μοιάζει να υποδηλώνει τουλάχιστον έναν κοινό ορισμό, η απόδοση της ταμπέλας ‘αντιεξουσιαστής’, όπως και η απόδοση της ταμπέλας ‘αναρχικός’ συχνά προέρχεται από τον κόσμο του θεάματος και των ΜΜΕ. Όμως ο ‘αντιεξουσιαστικός χώρος’ δεν είναι ένα ενιαίο σύνολο αλλά ένα ετερόκλητο μωσαϊκό ιδεών, στάσεων, τάσεων που συχνά διατρέχεται από ρεύματα εφήμερης μόδας.

Ο ελευθεριακός Παναγιώτης Καλαμαράς αντιπαραβάλλει την ‘αρνητικότητα’ της αντιεξουσίας στην ταυτότητα του αναρχικού. θεωρώντας την αντιεξουσία ως απλή άρνηση μιας συγκεκριμένης, κατεστημένης εξουσίας, αφήνει το ενδεχόμενο η αντιεξουσία να σημαίνει απλώς μια αντίθετη εξουσία, μια αντίρροπη εξουσία, που καθ’ εαυτή μπορεί να είναι και αντιδραστική

(πραξικοπηματική) αλλά τυγχάνει να βρίσκεται στον αντίποδα του κατεστημένου.

«Οι αναρχικοί μάλιστα, την εποχή του σχίσματος της Πρώτης Διεθνούς, δηλώνουν Antiautoritari Socialisti δηλαδή αντι-αυταρχικοί σοσιαλιστές. Θα πρέπει να διερωτηθούμε εδώ για την χρήση του όρου αντιεξουσία στα ελληνικά, που δηλώνει μόνο άρνηση και όχι ταυτότητα, και γι' αυτό μπορεί να χρησιμοποιηθεί και από αντιδραστικά μορφώματα. Στα ιταλικά υπάρχει μεν η έννοια της "contro-potere", της αντι-δύναμης, αλλά σημαίνει κυρίως τη δική μας δύναμη (των εκμεταλλευόμενων, των κυριαρχούμενων) ενάντια στην κατεστημένη εξουσία. Κάτι που, στο σύγχρονο κινηματικό λεξιλόγιο, παραπέμπει στο λενινιστικό μοντέλο, που πρεσβεύει ότι πριν την επανάσταση, όταν υφιστάμεθα τη διαρκή εξουσία του καπιταλιστικού συστήματος, πρέπει και έχουμε τη δύναμη να οργανωθούμε ενάντιά της, φτιάχνοντας τη δική μας "εξουσία" (συνδικάτα, ένοπλες οργανώσεις, ενώσεις γυναικών κ.λπ.). Μιλάμε, δηλαδή, για έναν τύπο δυαδικής εξουσίας».[i]

Με την απόδοση της αντι-εξουσίας στη λενινιστική παράδοση θα συμφωνούσε και ο μαρξιστής Γιάννης Μηλιός, ο οποίος θεωρεί την αντι-εξουσία ως την οργανωμένη, μη κοινοβουλευτική αντίσταση στους σχεδιασμούς της κατεστημένης εξουσίας και ως μία μεταρρυθμιστική στρατηγική στη φαρέτρα της Αριστεράς, στρατηγική χειραγώγησης των κινημάτων:

«Η Αριστερά μπορεί να υπάρξει απέναντι στο αστικό κράτος μόνο ως "αντιεξουσία". Ως πολιτική παρέμβαση και πρακτική που ενισχύει, αναδεικνύει και εκφράζει πολιτικά τις δράσεις, τις αντιστάσεις και το ανατρεπτικό δυναμικό των κυριαρχούμενων και υποκείμενων στην καπιταλιστική εκμετάλλευση κοινωνικών ομάδων: τα κινήματα. […] Η Αριστερά ως "αντιεξουσία" είναι η μόνη εφικτή πολιτική στρατηγική μεταρρύθμισης του συστήματος: επιβολής μέτρων που βελτιώνουν τις συνθήκες διαβίωσης των υπό εκμετάλλευση τάξεων και διευρύνουν τη δημοκρατία. Ταυτόχρονα, είναι η πολιτική στρατηγική που υποδεικνύει ότι "ένας άλλος (σοσιαλιστικός) κόσμος είναι εφικτός"».[ii]

Παρομοίως, ο Δημήτρης Δημούλης το 2000 (πολύ πριν την κυβέρνηση της Αριστεράς) προβάλλει το επιχείρημα ότι το Κράτος (το έθνος-κράτος, στην περίπτωση αυτή) παρέχει το πλαίσιο και το έδαφος για την οργάνωση της αντιεξουσίας, δηλαδή οργανωμένων δομών αντίστασης:

«Οι ως τώρα διεξαχθείσες επαναστάσεις ήταν εθνικές με την έννοια της οργάνωσης και διεξαγωγής τους στα πλαίσιο ενός κρατικού μορφώματος και εδάφους. Δεν μπορεί να γίνει διαφορετικά από τη στιγμή που οι δομές εξουσίας είναι κρατικές ("εθνικές"). Το προδεδομένο κρατικό πλαίσιο παρέχει το έδαφος για την οργάνωση αντιεξουσίας με τη μετεξέλιξη συνδικαλιστικών, πολιτικών, επικοινωνιακών κ.λπ. δομών που δρουν σ' αυτό το πλαίσιο […]».[iii]

Αυτή η αντίληψη της αντι-εξουσίας ως στρατηγικού εργαλείου της Αριστεράς, έλκει πράγματι την καταγωγή της από τον Λένιν στη βάση της λενινιστικής σύλληψης της «διπλής/δυαδικής εξουσίας». Στο έργο του *Η Χρεοκοπία της Δεύτερης Διεθνούς*, ο Λένιν κάνει τη διάκριση ανάμεσα στην επαναστατική κατάσταση, την επαναστατική κρίση και την τελική κατάληψη της εξουσίας. Η επαναστατική κατάσταση δηλώνει μία κατάσταση όπου οι άρχουσες τάξεις δεν μπορούν να κυβερνούν, οι υποτελείς τάξεις δεν θέλουν να κυβερνιούνται και η υποβάθμιση των υλικών όρων ζωής συνδυάζεται με την ένταση των κοινωνικών συγκρούσεων[iv]. Με την παρέμβαση του επαναστατικού κόμματος η κρίση υπερβαίνεται με την δημιουργία μορφών λαϊκής αντι-εξουσίας και τον διχασμό της εξουσίας, διχασμός που επιλύεται με την κατάληψη της εξουσίας από το κόμμα *και την αφομοίωση της δυαδικής εξουσίας στην κρατική ενοποίηση*.

Η λενινιστική αντίληψη της αντι-εξουσίας υιοθετείται από τον Αντόνιο Γκράμσι ως στρατηγική της αντι-ηγεμονίας και εκφράζεται αργότερα από τον Αλτουσέρ. Ο μαθητής του τελευταίου, ο Πουλαντζάς, βλέπει το Κράτος ως στρατηγικό πεδίο μάχης και προτείνει τη δημιουργία μιας παράλληλης αντι-εξουσίας, που όχι μόνο δεν είναι εχθρική αλλά είναι συμβουλευτική προς το Κράτος και συνεργάζεται αρμονικά μαζί

του. Προτείνει *«να κολλήσουμε πλάι στον οικονομικό μηχανισμό, που μένει βασικά ανάλλαγος, αυτοδιαχειριστικές αντι-εξουσίες και να φροντίσουμε να επιτηρούνται οι τεχνο-γραφειοκράτες από τις μάζες. Οι μάζες προτείνουν, το κράτος θεσπίζει».*[v]

Βλέπουμε εδώ και την υποβάθμισή της αντι-εξουσίας στο επίπεδο ενός 'οργάνου ελέγχου' του Κράτους, του οποίου η εξουσία νομοθέτησης παραμένει άθικτη. Την πρόταση του Πουλαντζά προέβαλλε ρητορικά και ο ΣΥΡΙΖΑ όταν ζητούσε να ανέλθει στην εξουσία χειραγωγώντας τα κινήματα. Σύμφωνοι ήταν και οι αριστεριστές όπως ο Παναγιώτης Σωτήρης, που έβλεπε το 2013 τη λαϊκή αντι-εξουσία ως απαραίτητο συμπλήρωμα μιας (επερχόμενης) αριστερής κυβέρνησης:

«Το ερώτημα δεν είναι εύκολο γιατί σημαίνει ότι αναμετριόμαστε με το τι σημαίνει προγραμματικά, πολιτικά οργανωτικά μια Αριστερά που διεκδικεί την εξουσία από επαναστατική σκοπιά. Σημαίνει ότι το οριακό και απότοκο του λαϊκού ξεσηκωμού της προηγούμενης περιόδου ενδεχόμενο της ''αριστερής κυβέρνησης'' δεν το ξορκίζουμε αλλά κοιτάζουμε πώς μπορεί να αποτελέσει κόμβο μιας επαναστατικής στρατηγικής σε συνδυασμό με την κλιμάκωση των αγώνων και την οικοδόμηση μορφών λαϊκής αντιεξουσίας από τα κάτω».[vi]

Στη λενινιστική αντίληψη της αντι-εξουσίας κυριαρχεί ο μηχανισμός του κόμματος ως φορέας μιας αντίπαλης, εξωτερικής του κράτους, εξουσίας που έχει ως στόχο την αποκλειστικότητα του κράτους. Η αντι-εξουσία δεν είναι ενιαία αλλά κατακερματισμένη σε διάφορες μορφές και πεδία πολιτικού αγώνα, όμως η κυρίαρχη πολιτική μορφή που τις υπερβαίνει, τις ενοποιεί και τις προσανατολίζει είναι ο μηχανισμός του κόμματος, ο οποίος δεν αποτελεί ακόμη μία μορφή τμηματική αντι-εξουσίας αλλά την κυτταρική μορφή μιας καθολικής κρατικής εξουσίας.

Ο Δημήτρης Μπελαντής είναι ξεκάθαρος όσον αφορά τη λενινιστική προοπτική:

«[…] ο Λένιν διατυπώνει την υπόθεση – η οποία επαληθεύθηκε κατά την Ρώσικη επανάσταση αλλά και σε άλλες περιπτώσεις όπως η γερμανική επανάσταση του 1918-1919 – ότι τα συμβούλια και πριν από την κατάληψη της εξουσίας αναδύονται ως μια εναλλακτική μορφή κρατικής οργάνωσης και αντιεξουσίας, η οποία βρίσκεται σε μια αγιάτρευτη εχθρότητα προς το ιεραρχικό και στεγανό αστικό κράτος».[vii]

Πρόκειται σαφώς για μια κρατικιστική προοπτική, όπου η αντι-εξουσία ορθώνεται σαν εναλλακτική μορφή κρατικής οργάνωσης.

Ακόμη και οι αιρετικοί του μαρξισμού, όπως ο Τόνι Νέγκρι, συμφωνούν με την λενινιστική ερμηνεία της αντι-εξουσίας ως αντίπαλης εξουσίας. Ως εκ τούτου, ο Νέγκρι ανακαλύπτει διάφορες μορφές της. Υπάρχει η αντι-εξουσία του *κοινωνικού εργάτη*, της δεκαετίας του ’70, όπου *«η επαναστατική διαδικασία είναι το δυναμικό και συνεκτικό σύνολο μιας συνεχούς άσκησης αντιεξουσίας, και πραγμάτωσης μιας εναλλακτικής ζωής».*

Υπάρχει όμως και η αντι-εξουσία του Ευρωσυντάγματος, το οποίο υποστήριξε ένθερμα ο Νέγκρι το 2005, δηλώνοντας ότι μέσω αυτού, η Ε.Ε. *«θα αναγορευτεί σε αντι-εξουσία ενάντια στο αμερικανικό μονοπολισμό»*, θα ορθωθεί δηλαδή σε αντίπαλη εξουσία απέναντι στην αμερικανική «Αυτοκρατορία».*[viii]*

Σε αυτό το πλαίσιο, η άμεση δημοκρατία δεν υπάρχει στον ορίζοντα της αντι-εξουσίας, ούτε στην πολιτική της ουσία. Στον ορίζοντά της ανήκει η αυτοκατάργησή της μέσω της αφομοίωσής της σε μία μελλοντική, επαναστατική εξουσία, και στην πολιτική της ουσία ανήκει η αντίθεση στην παρούσα, ήδη κατεστημένη εξουσία. Η αντι-εξουσία αυτού του τύπου μπορεί να λάβει και αντιδημοκρατικές, ιεραρχικές και γραφειοκρατικές μορφές – αντι-δημοκρατικό είναι και το κόμμα το οποίο κηδεμονεύει την αντι-εξουσία αυτού του τύπου, συνεπώς οι όποιες δημοκρατικές όψεις της αποτελούν ζήτημα τακτικής και όχι ουσίας. Όπως δείχνει η ιστορία των κομμουνιστικών κινημάτων, οι κομματικές και συνδικαλιστικές ‘αντι-εξουσίες’ υιοθέτησαν ακριβώς το γραφειοκρατικό, ολιγαρχικό και ιεραρχικό παράδειγμα του

καθεστώτος.

Και γι’ αυτό, η λενινιστική αντι-εξουσία ΔΕΝ είναι αντικρατική, δεν τίθεται δηλαδή ενάντια στο κράτος καθ’ εαυτό ως μορφή θέσμισης, αλλά αντικαθεστωτική, τίθεται δηλαδή ενάντια σε ένα συγκεκριμένο κρατικό καθεστώς, το οποίο ζητεί να αντικαταστήσει.

Όπως εξάλλου, παραδέχεται ο Λένιν:

> *«Ο μαρξισμός διαφέρει από τον αναρχισμό στο ότι παραδέχεται την αναγκαιότητα του κράτους και της κρατικής εξουσίας στην επαναστατική περίοδο γενικά, στην εποχή του περάσματος από τον καπιταλισμό στο σοσιαλισμό ειδικά».[ix]*

Ασφαλώς, η λενινιστική αντίληψη της αντι-εξουσίας δεν είναι η πιο διαδεδομένη σήμερα, παρότι εμπεριέχεται ως τακτική στους σχεδιασμούς των αριστερών κομμάτων.

Κανείς δεν σκέφτεται λενινιστικά κόμματα όταν τα ΜΜΕ μιλούν για αντιεξουσιαστές. Αυτή που επικρατεί, παρότι επιφανειακά, είναι η Μπακουνινική, αναρχική αντίληψη της αντιεξουσίας ως ριζικής άρνησης του Κράτους. Στην Α’ Διεθνή ο Μπακούνιν και οι σύντροφοί του αυτοαποκαλέστηκαν ‘Αντιεξουσιαστές Σοσιαλιστές’ για να αντιπαρατεθούν στον ‘Εξουσιαστικό Σοσιαλισμό’ (κατά τους ίδιους) των μαρξιστών. Η λέξη ‘Antiautoritati’, που θα μπορούσε να ερμηνευθεί και ως ‘αντι-αυταρχικοί’, όπως σωστά αναφέρει ο Π. Καλαμαράς, δεν περιλαμβάνει ωστόσο την αντίθεση σε όλες τις όψεις του φαινομένου που στα ελληνικά ενοποιούνται υπό τον όρο ‘εξουσία’. Στα λατινικά και τις λατινογενείς γλώσσες, υπάρχει άλλη λέξη που εκφράζει την εξουσία ως δύναμη (potestas – power) και άλλη που εκφράζει την εξουσία ως αυθεντία (auctoritas – authority). Την ίδια διάκριση κάνει επίσης και η Άρεντ[x] και την έχουμε χρησιμοποιήσει και παλαιότερα για να διασαφηνίσουμε το νόημα της δημοκρατίας.[xi]

Αυτή η διάκριση που χάνεται στην ελληνική είναι, ωστόσο, σημαντική. Μας βοηθά να διακρίνουμε ανάμεσα στη διαχωρισμένη

θεσμισμένη εξουσία, το Κράτος, ως την κυρίαρχη αυθεντία, και την κοινωνική θεσμίζουσα δύναμη, ως την ικανότητα της κοινωνίας να αυτοθεσμίζεται και να μετασχηματίζεται. Από τον *Λεβιάθαν* του Χομπς, αυτό το έργο καθαγιασμού της κρατικής κυριαρχίας, η νεώτερη πολιτική σκέψη ταυτίζει την Εξουσία με το Κράτος, οδηγώντας μας στο παράλογο δίλημμα: Μια κοινωνία εχθρικών μεταξύ τους ατόμων χωρίς κανόνες ή μια κοινωνία με σιδηρούν κράτος και αδιαφιλονίκητους, έξωθεν επιβαλλόμενους, κανόνες; Το δίλημμα ασφαλώς είναι ψευδές, διότι δεν υπάρχει περίπτωση κοινωνίας δίχως κανόνες, όμως δεν υπάρχει κανένας λόγος αυτοί οι κανόνες να τίθενται ως αδιαφιλονίκητα ορθοί και καθαγιασμένοι.

Γιατί, τι είναι το Κράτος; Ας ακούσουμε τον Πιερ Κλαστρ:

«Τι είναι το Κράτος; Είναι η τελική σφραγίδα της διαίρεσης της κοινωνίας ως οργάνου ξεχωριστού από την πολιτική εξουσία: η κοινωνία είναι πλέον διαιρεμένη ανάμεσα σε εκείνους που ασκούν και σε εκείνους που υφίστανται την εξουσία».[xii]

Το Κράτος είναι αυτό-αναπαραγόμενος μηχανισμός ιδιοποίησης της εξουσίας, αυταρχικού ελέγχου, καταστολής και καθυπόταξης των δημιουργικών δυνάμεων της κοινωνίας. Αυτόν τον μηχανισμό ζήτησαν να καταλάβουν, προς όφελος των συμφερόντων του κόμματός τους (δηλαδή του τμήματος της κοινωνίας που ζητούν να εκπροσωπήσουν) οι μαρξιστές, σύμφωνα με το πολιτικό τους πρόγραμμα. Απέναντι στον κρατικό σοσιαλισμό, ο Μπακούνιν ανόρθωσε τον αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό. Anti-authoritarian, δηλαδή ενάντια στην κρατική αυθεντία.

Αυτός ο τύπος αντιεξουσίας είναι αντικρατικός, όχι απλώς αντικαθεστωτικός. Δεν ζητά να αντικαταστήσει το Κράτος με ένα αντιΚράτος, ούτε συζητά τις λαϊκές αντιεξουσίες ως όργανα μίας κομματικής εξουσίας. Είναι ένας τύπος αντιεξουσίας δημοκρατικός, διότι η άμεση δημοκρατία είναι η πολιτική μορφή που στέκεται κατ’ ουσίαν ενάντια στο Κράτος, ενάντια σε κάθε διαχωρισμένο από την κοινωνία μηχανισμό εξουσίας. Πρέπει να επιμένουμε σ’ αυτή την αντίθεση Κράτους – δημοκρατίας, όπως

έκανε και ο Καστοριάδης:

«Κράτος υπάρχει εκεί που υπάρχει κρατικός μηχανισμός χωριστός από την κοινωνία και στην πράξη ανεξέλεγκτος, όπως τον βλέπουμε σήμερα ακόμα και στις λεγόμενες δημοκρατικές χώρες, δηλαδή τις χώρες όπου ισχύει ένα καθεστώς φιλελεύθερης ολιγαρχίας».[xiii]

Το γεγονός ότι οι Δυτικές χώρες της φιλελεύθερης ολιγαρχίας αυτοαποκαλούνται 'δημοκρατικές', πέρα από άλλοθι δικαίωσής τους, συσκοτίζει συχνά τη σχέση δημοκρατίας και αντιεξουσίας. Για να είμαστε πιο σαφείς, αναγκαζόμαστε να χρησιμοποιήσουμε το επίθετο 'άμεση' μπροστά από το ουσιαστικό 'δημοκρατία', ώστε να τονίζουμε τον αντικρατικό χαρακτήρα του δημοκρατικού προτάγματος. Πώς όμως συνδέεται η κοινωνική αντιεξουσία με την άμεση δημοκρατία;

Ας διαβάσουμε ένα μικρό απόσπασμα από ένα κείμενο της γαλλικής *Solidarite Ouvriere*, της μηνιαίας εφημερίδας της αναρχοσυνδικαλιστικής Alliance Syndicaliste Revolutionnaire et Anarcho-syndicaliste από το 1976:

«Οι Μπακουνινιστές αποκαλούσαν τους εαυτούς τους "αντιεξουσιαστές". […] Εξουσιαστής [authoritarian] στη γλώσσα της εποχής σήμαινε γραφειοκράτης. Οι αντιεξουσιαστές ήταν απλά αντι-γραφειοκράτες σε αντίθεση με τη μαρξιστική τάση. Το ερώτημα λοιπόν δεν ήταν η ηθική ή ο χαρακτήρας και η στάση απέναντι στην εξουσία που επηρεάζεται από την ιδιοσυγκρασία. Ήταν μια πολιτική θέση. Αντιεξουσιαστικό σημαίνει "δημοκρατικό". Αυτή η τελευταία λέξη υπήρχε τότε, αλλά με διαφορετικό νόημα».[xiv]

Αυτή η άποψη επιβεβαιώνεται και από τα γραπτά του Μπακούνιν. Στα κείμενά του, που προορίζονται για άμεση δημόσια χρήση στους πολιτικούς αγώνες της εποχής, τα οποία έχουν συλλεχθεί στον τόμο με τίτλο *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, δεν παραλείπει να αναφέρει ως μόνη πολιτική μορφή που αναγνωρίζει τη 'δημοκρατική':

> *«Η Συμμαχία [της σοσιαλιστικής δημοκρατίας στη Γενεύη] κηρύσσεται άθεη […] Επιδιώκει πριν απ' όλα την οριστική και ολοκληρωτική κατάργηση των τάξεων και την πολιτική, οικονομική και κοινωνική ισότητα των ατόμων των δύο φύλων […] Εχθρική προς κάθε δεσποτισμό,* ***μην αναγνωρίζοντας άλλη πολιτική μορφή πέρα από τη δημοκρατική*** *και αποκρούοντας απόλυτα κάθε αντιδραστικό συνδυασμό, απορρίπτει επίσης κάθε πολιτική πράξη που δεν θα είχε σαν άμεσο και ευθύ σκοπό τον θρίαμβο της εργατικής υπόθεσης ενάντια στο Κεφάλαιο. […] Αναγνωρίζει ότι όλα τα πολιτικά και δεσποτικά κράτη που υπάρχουν σήμερα […] οφείλουν να εξαφανισθούν μέσα στην παγκόσμια ένωση των ελεύθερων συνεταιρισμών, τόσο αγροτικών όσο και βιομηχανικών».*[xv]

Εδώ βλέπουμε εν συντομία τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά της ελευθεριακής κοινωνικής αντιεξουσίας. Είναι μια αντικρατική πολιτική θέση ενάντια στην γραφειοκρατία και την ιεραρχία. Συγχρόνως είναι μια θέση με συγκεκριμένη πολιτική μορφή, την άμεση δημοκρατία.

Αυτή την αντίληψη επιλέγει να επιβεβαιώσει και ο Γιάννης Φούντας, στο *Αναρχικό Λεξικό.* Στο λήμμα *'αντιεξουσία κοινωνική'*, εξηγεί:

> *«Όρος που υποδηλώνει την άρνηση κάθε συγκεντρωτικής αρχής, προκρίνοντας μια αμεσοδημοκρατικά θεσμισμένη αντιιεραρχική δομή κοινωνικής ευταξίας».*[xvi]

Συμφωνώ με αυτόν τον ορισμό, γιατί αφήνει να φανεί η ειδοποιός διαφορά και το κριτήριο διαφοροποίησης μεταξύ της λενινιστικής, ιεραρχικής αντι-εξουσίας και της ελευθεριακής, αντιιεραρχικής αντιεξουσίας.

Το κριτήριο είναι η άμεση δημοκρατία. Συνεπώς δεν μπορεί η άμεση δημοκρατία να είναι ένα μέσο για την ελευθεριακή κοινωνική αντιεξουσία· είναι η πολιτική μορφή πραγμάτωσής της στον αγώνα ενάντια στη θεσμισμένη κρατική εξουσία. Η άμεση

δημοκρατία είναι το πρόταγμα, διότι η άμεση δημοκρατία είναι η θετική πολιτική μορφή – η αντιεξουσία είναι η πολιτική στάση που την προκρίνει σε έναν μη δημοκρατικό κόσμο. Είναι η άμεση δημοκρατία που δίνει το ουσιαστικό περιεχόμενο, που καθιστά την κοινωνική αντιεξουσία αντικρατική και αντιιεραρχική και όχι το αντίθετο.

Είναι η άμεση δημοκρατία ως πολιτική θέσμιση που καθιστά την κοινωνική αντιεξουσία δημιουργική ορμή κοινωνικής αυτονομίας και όχι μια απλή άρνηση που να επιβεβαιώνει απλώς την ισχύ αυτού που αρνείται.

---

[i] "Ο Ερρίκο Μαλατέστα και το αναρχικό κίνημα σήμερα" –https://inmediasres.espivblogs.net/malatesta/ – τελευταία ανάκτηση, 14/8/2019.

[ii] "Η Αριστερά ως "αντιεξουσία". Συνεχίζουμε!" users.ntua.gr/jmilios/Antieksousia_11_06.doc – τελευταία ανάκτηση, 14/8/2019.

[iii] "Σκέψεις για την ανάγκη αντιπαράθεσης στο έθνος", περιοδικό *θέσεις*, τχ 73, Οκτώβριος – Δεκέμβριος 2000.

[iv] *Η Χρεοκοπία της Β' Διεθνούς*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή 2008, σ. 16.

[v] *Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός*, εκδ. Θεμέλιο 1982, σ. 284.

[vi] http://prin.gr/?p=2270 – τελευταία ανάκτηση, 15/8/2019.

[vii] Εισήγηση στον Μαρξιστικό Χώρο Μελέτης και Έρευνας το 2013, http://brigada.gr/afieroma/theoria/item/251-zitimata-stratigikis-kai-taktikis-tou-aristerou-kinimatos-ston-20o-aiona-meros-1o – τελευταία ανάκτηση, 15/8/2019.

[viii] Το πρώτο απόσπασμα από το βιβλίο του Τ.Ν: *Από τον*

εργάτη- μάζα στον κοινωνικό εργάτη, Κομμούνα, 1983, σ. 192 – η δήλωση για την Ε.Ε. από συνέντευξη στην Liberation στους V. de Filippis – Chr.Losson, διαθέσιμη σε ελληνική μετάφραση: εδώ.

[ix] *Θέσεις του Απρίλη*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, σ. 51.

[x] Στο δοκίμιό της *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος.*

[xi] Βλ. το κεφάλαιο 'Ελευθερία και εξουσία', στον τόμο *Μετά τον Καστοριάδη: Δρόμοι της αυτονομίας στον 21ο αιώνα,* εκδ. Εξάρχεια.

[xii] *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, εκδ. Ύψιλον, σελ. 65.

[xiii] *Η Αρχαιολογία της Βίας*, εκδ. Έρασμος, σελ. 58.

[xiv] Putting the record straight on Mikhail Bakunin (1976), *Libertarian Communist Review*, no 2, https://www.anarkismo.net/article/21843 – τελευταία ανάκτηση, 14/8/2019.

[xv] "Πρόγραμμα του τμήματος της συμμαχίας της σοσιαλιστικής δημοκρατίας στη Γενεύη", στον τόμο *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, σ. 77-78

[xvi] *Αναρχικό Λεξικό*, τ. Α', εκδόσεις των Συναδέλφων, σ. 88.

Η Γη στη Σελήνη, μετά πενήντα έτη

Του Αλέξανδρου Σχισμένου

«Η Γη, η πρωταρχική Κιβωτός, δεν κινείται.»
(E. Husserl)

Ο φιλόσοφος Έντμουντ Χούσσερλ ζήτησε με τόλμη να αντιστρέψει την Κοπερνίκεια προοπτική, που αποκαθήλωσε τη Γη από το κέντρο του σύμπαντος· όχι για να εκθέσει κάποια εναλλακτική επιστημονική θεωρία, αλλά για να δείξει τη διαφορά ανάμεσα στην κατεστημένη επιστημονική θεώρηση του κόσμου και την βιωματική εμπειρία του υποκειμένου. Γνωρίζουμε επιστημονικά ότι η Γη κινείται, μα βιώνουμε τη Γη ως το μέτρο κάθε κίνησης, σαν ακίνητη.

«Είναι πάνω στη Γη, λόγω της Γης, με βάση αυτή και με την απομάκρυνση από αυτή που η κίνηση λαμβάνει χώρα. Η ίδια η Γη, όπως παρουσιάζεται σε μας αρχικά, δεν κινείται, ούτε είναι σε κατάσταση ηρεμίας. Μάλλον, μόνο σε σχέση με αυτή η κίνηση και η ηρεμία αποκτούν νόημα.»[i]

Για τον Γερμανοεβραίο στοχαστή, η Γη αναδεικνύεται σε μία προ-εμπειρική και προ-υπερβατολογική, δηλαδή πριν από κάθε παρατηρούσα συνείδηση, συγκροτητική μήτρα της εμπειρίας. Η Γη αποτελεί την ικανή και αναγκαία συνθήκη για τη σύσταση του σώματος που είναι το μοναδικό και μοναχικό στήριγμα της συνείδησης, η Γη προσφέρει το έδαφος και το περιβάλλον του κόσμου που στέκεται απέναντι στο υποκείμενο και εμφανίζεται ως πρωτο-νόημα, σκιά κάθε νοήματος. Συνεπώς η Γη, ως καταγωγικός τόπος, ως κοιτίδα του ανθρώπινου όντος, αποτελεί τον ιδεότυπο κάθε καταγωγής, με την έννοια ότι ένα ον που γεννήθηκε στη Σελήνη θα θεωρεί τη Σελήνη ως Γη, δηλαδή ως ακίνητη ‘κιβωτό’.

«Γιατί να μη φανταστώ το φεγγάρι ως ένα είδος Γης, σαν ένα είδος κατοικία ζώων; Ναι, μπορώ πολύ εύκολα να φανταστώ τον εαυτό μου να πετάει σαν ένα πουλί από τη Γη προς κάποιο άλλο απομακρυσμένο σώμα ή σαν τον πιλότο ενός αεροπλάνου που απογειώνεται και προσγειώνεται εκεί. Αλλά αν κατά τύχη θελήσω να ρωτήσω: «Πώς έφτασα εκεί;» η ερώτησή μου είναι της ίδιας τάξης με εκείνη που σχετίζεται με κάποια πρόσφατα ανακαλυφθέντα νησιά, όπου, βρίσκοντας σφηνοειδείς επιγραφές, ρωτώ: «Πώς έφτασαν αυτοί οι άνθρωποι εδώ;» Όλα τα ζώα, όλα τα ζωντανά όντα, όλα τα όντα γενικά, αποκτούν το νόημα του είναι τους αποκλειστικά από τη δική μου συγκροτητική γένεση, και η

τελευταία συνεπώς απολαμβάνει μια γήινη υπεροχή.»[ii]

Το νόημα του είναι των ζωντανών όντων καθορίζεται από τον πρωταρχικό τόπο γένεσης και διαβίωσης, από τον κόσμο που αναδύεται μέσα από το καταγωγικό περιβάλλον, ως συγκροτητική συσχέτιση της Γης και του υποκειμένου σε μία υπερβατολογική ολότητα και μία εμπειρική ενότητα.

Αυτά έγραφε ο Χούσσερλ το 1934, όταν η Σελήνη ήταν μια αντανάκλαση στο τηλεσκόπιο, μία απεικόνιση στους αστρολογικούς χάρτες και κυρίως, ένα μυθικό πλάσμα στο κοινωνικο-ιστορικό φαντασιακό. Ένα μυθικό πλάσμα που, στην αρχαιότητα, από άλλους θεωρούταν ως έμβιο ον και από άλλους ως μία μικρή Γη με τους δικούς της Σεληνανθρώπους.[iii]

Στις 20 Ιουλίου του 1969, δύο Αμερικάνοι αστροναύτες, ο Μπαζ Όλντριν και ο Νηλ Άρμστρονγκ πάτησαν στη Σελήνη. Για πρώτη φορά άνθρωποι είδαν και βίωσαν τη Γη όχι όπως μας περιγράφει ο Χούσσερλ, σαν ακίνητη κιβωτό, αλλά όπως μας δίδαξε η Κοπερνίκεια επανάσταση, σαν έναν πλανήτη στον αστρικό ουρανό.

θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως για τους ίδιους τους αστροναύτες, τις λίγες ώρες που πέρασαν στο σεληνιακό τοπίο, η Σελήνη ήταν ακίνητη. Αλλά δεν μας λέει αυτό ο Χούσσερλ, δεν μιλά για μια προοπτική, αλλά για μια συγκροτητική γένεση. Οι αστροναύτες μετέφεραν τη Γη στη Σελήνη, μετέφεραν τη γήινη ματιά τους στο σεληνιακό έδαφος. Μα έτσι, είδαν την πραγματική Γη σαν Σελήνη, στάθηκαν προσωρινά απέναντι στην προ-συνειδησιακή μήτρα της γήινης συνείδησης, είδαν τους εαυτούς τους εκτός Γης.

Εδώ φτάνουμε στα όρια της χουσσερλιανής φαινομενολογίας, που είναι τα όρια του Εγώ. Οι αστροναύτες δεν έφτασαν στη Σελήνη σαν μοναχικές συνειδήσεις, δεν ρίχθηκαν εκεί, δεν ξεριζώθηκαν από τη Γη τους. Αντιθέτως πραγματοποίησαν και επιτέλεσαν ένα κυβερνητικό πρόγραμμα, υλοποίησαν ένα καταρχάς πολιτικό και έπειτα επιστημονικό σχέδιο, μετέφεραν στη Σελήνη εκτός από την ανθρώπινη συνείδηση και μία αμερικάνικη σημαία. Δεν πήγαν

απλώς ως ανθρώπινα υποκείμενα αλλά ως μέλη μιας αποστολής υπό την αιγίδα του πιο ισχυρού κράτους της Γης, εν μέσω του Ψυχρού Πολέμου, εν μέσω ενός πολυεπίπεδου ανταγωνισμού μεταξύ των Η.Π.Α. και της Ε.Σ.Σ.Δ. για την κυριαρχία στη γήινη κοιτίδα. Πράγματι, οι δύο αστροναύτες μετέφεραν τη Γη στη Σελήνη, αλλά όχι το γήινο περιβάλλον, αλλά τους αμερικάνικους θεσμούς και την πραγματική συγκροτητική τους γένεση, το κοινωνικο-ιστορικό τους φαντασιακό.

Ασφαλώς η Γη, ως πραγματική κοιτίδα, ως μήτρα όλων των φαντασιακών πατρίδων, αποτελεί συστατικό στοιχείο του κοινωνικού φαντασιακού, και προσφέρει τον πρώτο καμβά κάθε γεωμετρίας, με την ευρεία έννοια. Μα η γεωμετρία γίνεται γεωμετρία όταν ξεφεύγει από την εμπειρική θέαση της Γης στην αφαιρετική θεώρηση των γεωμετρικών μεγεθών, όταν θέτει ως στοιχειώδεις αξιωματικές οντότητες την ευθεία, το σημείο, τον κύκλο, το επίπεδο, που δεν υπάρχουν πουθενά στη Γη ως τέτοια.

Και είναι άραγε η Γη η πρωταρχική βιωματική κοιτίδα; Δεν θα έπρεπε να υποθέσουμε ότι, όσον αφορά το εκάστοτε έμβιο η πρωταρχική βιωματική κοιτίδα είναι η πραγματική μήτρα, είτε αυτό είναι ο σπόρος, είτε είναι το μητρικό σώμα; Δεν θα έπρεπε να συναγάγουμε ότι όσον αφορά το εκάστοτε είδος η πρωταρχική βιωματική κοιτίδα είναι το ίδιο το είδος, ότι πρωταρχική κοιτίδα της ζωής είναι η ζωή; Δεν δημιουργεί το έμβιο κατηγορίες και λειτουργίες που δεν υπάρχουν στον κόσμο της πέτρας και της άψυχης ύλης, όπως τον σκοπό, την αναπαραγωγή, την επιβίωση, τον μεταβολικό μετασχηματισμό της ενέργειας σε κάτι έτερο; Δεν δημιουργεί τον αναλογισμό και την αυτοτελική αιτιότητα;

Ναι, αλλά επίσης κάθε έμβιο δημιουργεί τον ιδιόκοσμό του μέσα σε ένα οικοσύστημα. Η ζωή είναι πάντοτε πληθυντική. Δεν μπορεί να υπάρξει απομονωμένο είδος, όπως δεν μπορεί να υπάρξει ούτε απομονωμένο άτομο. Συνεπώς η πρωταρχική κοιτίδα είναι ήδη ένας κόσμος ζωής, η Γη προσφέρει τον τόπο της άγνωστης καθ’ εαυτής πρώτης ύλης, αλλά το κάθε είδος διαφοροποιείται ως μορφή ανάλογα με το νόημα που δίνει σε αυτό τον κόσμο, με το νόημα

που αυτό κάνει τον κόσμο να έχει.

Και το νόημα της ‘κατάκτησης της Σελήνης’ είναι κοινωνικο-ιστορικό νόημα. Η πρωταρχική κοιτίδα του ανθρώπου είναι η κοινωνία και η κοινωνία φαίνεται να επεκτάθηκε πέρα από τη Γη, να άγγιξε εμπειρικά το φυσικό της περιβάλλον απ’ έξω. Αυτή η φαντασιακή επέκταση της ανθρωπότητας πέρα από τον πλανήτη ενέχει δύο διαστάσεις.

Η μία είναι η υβριστική διάσταση της ορθολογικής κυριαρχίας, κεντρικής φαντασιακής σημασίας του καπιταλισμού, που είναι και η καθοδηγητική βλέψη της ίδιας της αποστολής. Ας ακούσουμε δύο επιστήμονες από το 1963, έξι χρόνια πριν την προσελήνωση που γράφουν στο πολιτικό περιοδικό The Atlantic για να συνηγορήσουν υπέρ της αποστολής:

“*Ωστόσο, ενώ η επιστήμη διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη σεληνιακή εξερεύνηση,* ***δεν επρόκειτο ποτέ να αποτελέσει τον πρωταρχικό στόχο αυτού του έργου.*** *Η ώθηση του σεληνιακού προγράμματος προέρχεται από τη θέση του στο μακρινό πρόγραμμα ΗΠΑ για εξερεύνηση του ηλιακού συστήματος. Η καρδιά αυτού του προγράμματος είναι ο άνθρωπος στο διάστημα,* ***η επέκταση του ελέγχου του ανθρώπου πάνω στο φυσικό του περιβάλλον****. Η επιστήμη και η τεχνολογία της διαστημικής πτήσης είναι βοηθητικές εξελίξεις που υποστηρίζουν την κύρια ώθηση της επανδρωμένης εξερεύνησης, ενώ ταυτόχρονα φέρνουν πολύτιμες αποδόσεις στην οικονομία και στον πολιτισμό μας.* ***Η επιστήμη που κάνουμε στο διάστημα παρέχει το ισοδύναμο του χρυσού και των μπαχαρικών που ανακτήθηκαν από προηγούμενα ταξίδια εξερεύνησης****. Είναι η επιστροφή στον φορολογούμενο για την επένδυσή του στο μέλλον του έθνους του. […] Αυτές είναι οι συγκεκριμένες αξίες της εξερεύνησης του διαστήματος: τα οφέλη της βασικής έρευνας, οι οικονομικά πολύτιμες εφαρμογές δορυφόρων, οι συνεισφορές στη βιομηχανική τεχνολογία, το γενικό κίνητρο για την εκπαίδευση και τη νεότερη γενιά και η ενίσχυση της διεθνούς θέσης μας* ***με την αποδοχή της ηγεσίας μας*** *μια ιστορική ανθρώπινη επιχείρηση.”[iv]*

Οι δύο επιστήμονες είναι ειλικρινείς και, σύμφωνοι προς την εποχή τους, δηλαδή αναίσθητοι στις τραγωδίες της γενοκτονικής αποικιοκρατικής πολιτικής του παρελθόντος. Η επιστήμη είναι δευτερεύουσας σημασίας για αυτή την 'επιστημονική' αποστολή. Προτεραιότητα έχει η 'επέκταση του ελέγχου του ανθρώπου', τα οικονομικά κέρδη και η πολιτική κυριαρχία των Η.Π.Α. στο διεθνές, γήινο, περιβάλλον.

Υπό αυτή την έννοια, οι δύο αστροναύτες μετέφεραν στη Σελήνη τους κυρίαρχους οικονομικούς και πολιτικούς ανταγωνισμούς της Γης και το 'συγκροτητικό τους έδαφος', δηλαδή το κυρίαρχο φαντασιακό του απεριόριστου ορθολογικού ελέγχου και της κρατικής και καπιταλιστικής ύβρεως. Διότι, όπως πολύ καλά γνωρίζουμε, ο έλεγχος του 'ανθρώπου πάνω στο φυσικό του περιβάλλον' σημαίνει έλεγχος του κράτους πάνω στην ανθρώπινη κοινωνία και τη φύση, έλεγχος του ανθρώπινου περιβάλλοντος από τους θεσμικούς μηχανισμούς.

Αυτό το γνωρίζουν βιωματικά οι άνθρωποι, που γεννιούνται στην κοινωνία και όχι στην προκοινωνική φύση, που βιώνουν τον έλεγχο όχι θεωρητικά, αλλά στο πετσί τους.

> *Είχε δίκιο ο μαύρος ποιητής Gil Scott-Heron να γράφει, στις αρχές του 1970: "I can't pay no doctor bills, but Whitey's on the moon." ("Δεν μπορώ να πληρώσω το γιατρό, αλλά ο Λευκός είναι στη σελήνη.")*

Γιατί κάποια από τα 'οφέλη' της προσελήνωσης ήταν πράγματι πολιτικά, τα οποία γρήγορα έδρεψε η προπαγάνδα του προέδρου Νίξον εν μέσω του γενικού ξεσηκωμού της αμερικάνικης κοινωνίας, και οικονομικά, τα οποία αυξήθηκαν με την προσαρμογή της νέας τεχνολογίας σε καθημερινές εφαρμογές.

Όμως υπάρχει και η άλλη διάσταση. Η πιο βαθιά, η πανανθρώπινη. Διότι το κατώφλι που διέβησαν οι αστροναύτες κατά μία έννοια το διάβηκε όλη η ανθρωπότητα. Σε αυτό συνέβαλε και η τηλεοπτική μετάδοση της αποστολής σε όλο τον κόσμο, μία μετάδοση που εν μέσω Ψυχρού Πολέμου, έφερε μια πρώτη αίσθηση

παγκόσμιας κοινότητας ενδιαφέροντος.

> *Ακριβώς επειδή ποτέ η Σελήνη δεν εγκατέλειψε την φαντασία της ανθρωπότητας, το βήμα του Άρμστρονγκ στην επιφάνειά της, δεν μπορεί να περιοριστεί μόνο στο αμερικάνικο κοινό. Και στην περίφημη φράση του, 'Ένα μικρό βήμα για τον άνθρωπο, ένα άλμα για την ανθρωπότητα', η ανθρωπότητα αναφέρεται, όχι οι Η.Π.Α. μόνο.*

Η ανθρωπότητα, που είναι και αυτή μία φαντασιακή σημασία και ταυτόχρονα μια συγκροτητική καθολικότητα, απέκτησε μία νέα υπόσταση μπροστά στο βήμα του Αρμστρονγκ που ξεπερνά το αυστηρό κοινωνικο-ιστορικό περιβάλλον, ακριβώς γιατί αυτή η 'κατάκτηση' δεν έγινε εις βάρος κάποιου άλλου κομματιού της ανθρωπότητας.

Τη στιγμή που ένας άνθρωπος πάτησε στη Σελήνη, δεν ξεριζώθηκε αυτός, ως ξεχωριστό υποκείμενο, από τη Γη, ξεριζώθηκε μαζί του όλη η ανθρωπότητα από την ακίνητη Γη της, γεννήθηκε το σπέρμα της επιστημονικής φαντασίωσης του 'διαπλανητικού είδους'. Και μέσα στο ξερίζωμά της, συνενώθηκε όλη η ανθρωπότητα σε ένα μικρό βήμα, λησμονώντας, μέσα στη νέα φιλοδοξία ενός απέραντου ορίζοντα, την πεπερασμένη εμμένεια της γήινης ύπαρξής της.

Πράγματι, πέρα από τους συγκεκριμένους και περιορισμένους σκοπούς της αμερικάνικης πολιτικής, η προσελήνωση αντιμετωπίστηκε παγκοσμίως ως συλλογικό, παναθρώπινο κατόρθωμα. Ακόμη και οι εχθροί των Η.Π.Α έστειλαν συγχαρητήρια τηλεγραφήματα που τόνιζαν τον παράγοντα της 'ανθρωπότητας'.

Έτσι έχουμε μία δεύτερη, παράδοξη και πλασματικά αντιφατική, διάσταση. Η αλληλεγγύη και ενότητα της ανθρωπότητας που εκφράζεται μέσα από μία βούληση που συνδυάζει τη γνώση, την κυριαρχία, την ανάληψη του κινδύνου και τη φιλοδοξία του απόλυτου ελέγχου. Έχουμε το αντιθετικό και ανταγωνιστικό, ετερογενές αμάλγαμα σημασιών που είναι το σύγχρονο κοινωνικο-ιστορικό φαντασιακό, όπου οι ελευθερωτικές σημασίες της ανθρώπινης υπέρβασης και αλληλεγγύης συμπλέκονται με τις

ετερόνομες ροπές της κυριαρχίας και της ύβρεως.

Αυτή η ενότητα υπήρξε στιγμιαία και αμέσως κατακερματίστηκε. 12 λευκοί άνδρες πάτησαν στη Σελήνη, δείγμα της κυρίαρχης μειοψηφίας της γήινης κοινωνίας, αλλά κανείς μετά τον Αρμστρονγκ δεν κίνησε το παγκόσμιο ενδιαφέρον. Οι αποστολές εγκαταλείφθηκαν καθώς άλλαξαν οι προτεραιότητες της αμερικάνικης πολιτικής και οι πρόσφατες ρητορικές του Τραμπ ότι θα επαναφέρει τις προσεληνώσεις, σε μια εποχή που η ΝΑΣΑ δεν διαθέτει καν λειτουργικό όχημα απογείωσης, εξυπηρετούν ακόμη πιο στενές πολιτικές σκοπιμότητες.

Όμως ζούμε σε έναν κόσμο μετά την προσελήνωση. Οι θρυλικές περιγραφές της, όπως και μία σειρά από έργα του κινηματογράφου, των κόμικ και της λογοτεχνίας έχουν βοηθήσει να χαραχτεί στο σύγχρονο φαντασιακό η επικίνδυνη φαντασίωση του 'διαπλανητικού είδους'. Η προσεληνωμένη ανθρωπότητα θαύμασε τη Γη από απέναντι και την ίδια στιγμή υποβάθμισε τη Γη στη θέση της Σελήνης. Ως έναν τόπο προς εκμετάλλευση δίχως τέλος, ως έναν εξωτερικό πλανήτη, όχι ως έδαφος αλλά ως φυλακή της ανθρωπότητας.

Η αλλαγή προοπτικής που επέφερε η 20η Ιουλίου 1969 είναι μοναδική και, ως ένα βαθμό, τρομακτική. Δεν είναι τυχαία η συνωμοσιολογία πως η προσελήνωση δεν συνέβη. Εκφράζει τον τρόμο του παραδοσιακού για την επέκταση του κοινωνικο-ιστορικού ορίζοντα σε έναν τόπο όπου το παραδοσιακό δεν έχει δικαιοδοσία. Οι μεγαλύτερες αντιδράσεις στην προσελήνωση έρχονται από τους παραθρησκευτικές σέχτες και παραδοσιακούς θρησκευτικούς οργανισμούς, με αποκορύφωμα την πρόσφατη (2018) αξίωση του 'επίτιμου διδάκτορα του ΑΠΘ' μητροπολίτη Άνθιμου, πως 'δεν υπάρχουν άλλοι πλανήτες εκτός από τη Γη.'

Υπ' αυτή την έννοια, δεν μπορούμε παρά να χαιρετίσουμε αυτό το καινούργιο βλέμμα που σχετικοποιεί την απόλυτη θέση του ανθρώπου στο σύμπαν και κλονίζει τους παραδοσιακούς μύθους. Από την άλλη, δεν μπορούμε να αφήσουμε αυτό το καινούργιο βλέμμα να θολώσει την όρασή μας. Γιατί ταυτόχρονα μεγαλώνει

την απόσταση μεταξύ του τεχνολογικού ανθρώπου και της γήινης φύσης και επιβεβαιώνει την αυτοκαταστρεπτική όρεξη για ορθολογικό έλεγχο του πραγματικού.

Το βλέμμα του αστροναύτη μοιάζει και απελευθερωτικό και μοναχικό. Δεν είναι ούτε το ένα ούτε το άλλο εντελώς. Δεν υπήρξε ποτέ μόνος του ο αστροναύτης στη Σελήνη. Πάντα τον παρακολουθούν και τον ελέγχουν κάμερες από τη Γη. Ειδάλλως θα πέθαινε αυτοστιγμεί. Δεν υπάρχει στη Σελήνη ως άνθρωπος, αλλά ως το ανθρώπινο μέλος ενός πολιτικού και τεχνοεπιστημονικού μηχανισμού.

> *Το γεγονός ότι δεν μπορούμε να αρνηθούμε πόσο σπουδαίο υπήρξε το επίτευγμα του μηχανισμού δεν πρέπει να μας οδηγεί στην τυφλή λατρεία της τεχνοεπιστήμης, ούτε να μας κάνει τυφλούς μπροστά στους διακηρυγμένους, αντι-ανθρώπινους, σκοπούς της κρατικής μηχανής που τη διοικεί.*

Πενήντα έτη μετά την προσελήνωση, η καταστροφή της Γης φτάνει σε μη αντιστρέψιμα επίπεδα. Μαζί με την καταστροφή της Γης καταστρέφεται η ανθρώπινη κοινότητα που ζει στη Γη. Μαζί με την ανθρώπινη κοινότητα καταστρέφεται η ανθρωπότητα. Και στη συλλογική φαντασία, το διάστημα μοιάζει πια ως έξοδος κινδύνου και όχι ως ένας τόπος ‘μπαχαρικών’, καθώς οι ουτοπίες έχουν μετασχηματιστεί σε δυστοπίες. Αρχίζουν οι άνθρωποι να συνειδητοποιούν ότι δεν έφτασε μόνη της η ανθρωπότητα στη Σελήνη, μεταφέρθηκε εκεί στις πλάτες των κυρίαρχων μηχανισμών του κράτους. Και άφησε εκεί, η πλασματική ανθρωπότητα, τη σημαία ενός συγκεκριμένου κράτους, δείγμα της φιλοδοξίας του να κυριαρχήσει στον άνθρωπο και τη φύση.

Ο ηλιακός άνεμος σάρωσε τα χρώματα της σημαίας και την άφησε λευκή. Αν δεν αντισταθούμε στην καταστροφή της Γης, θα μείνει αυτή μόνη, σημάδι παράδοσης της ανθρωπότητας στις ορμές της κυριαρχίας, σημείο αφανισμού που ίσως μελετηθεί από κάποια εξωγήινη συνείδηση.

[i] The Earth Does not Move’. (1934) Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, Cambridge, Mass.,Harvard University Press, 1940, σελ. 309.

[ii] Ο.π. σ. 27.

[iii] Λουκιανός, Αληθής Ιστορία

[iv] Robert Jastrow and Homer E. Newell, The Atlantic, Αύγουστος 1963, σ.41-45 – ανάκτηση 15/7/2019:

https://www.theatlantic.com/past/docs/issues/63aug/jastrow.htm

---

Η Αντιπροσωπευτική Ολιγαρχία & η Δημοκρατία

Αλέξανδρος Σχισμένος

Ο Αλέξης Τσίπρας, απευθυνόμενος στην Κ.Ε. του ΣΥΡΙΖΑ, διατύπωσε με μία φράση το δίδαγμα της εκλογικής του ήττας: «δεν πρέπει ποτέ να ξεχνάμε ποιοι είμαστε, ποιους εκπροσωπούμε και για ποιους παλεύουμε».[i] Ας προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στα τρία ερωτήματα.

Η μία ερμηνεία, ας την πούμε κυριολεκτική ή εμπειρικά αντιπροσωπευτική, θα ήταν:

- Ποιοι είναι; Η Κ.Ε. του ΣΥΡΙΖΑ.
- Ποιους εκπροσωπούν; Το κόμμα ΣΥΡΙΖΑ.
- Για ποιους παλεύουν; Για τα συμφέροντα του κόμματος.

Ασφαλώς, οι ίδιοι θα ήθελαν να δώσουν μία διαφορετική απάντηση στις 2 τελευταίες ερωτήσεις. Θα ήθελαν π.χ. να πουν ότι

εκπροσωπούν τα μεσαία και χαμηλά κοινωνικά στρώματα και ότι παλεύουν για τα συμφέροντα του «λαού» ή της «χώρας». Ήδη περνάμε σε ένα δεύτερο επίπεδο αντιπροσώπευσης, συμβολικό ή μεταφορικό, πέραν του πρώτου, του εμπειρικά αντιπροσωπευτικού. Μα δεν γίνεται να περάσουμε στη δεύτερη αντιπροσώπευση, εγκαταλείποντας την πρώτη, την κομματική, που συγκροτεί την πολιτική ταυτότητα, τον ταυτοτικό πυρήνα του κομματικού μηχανισμού.

Η δεύτερη πρέπει να επισυναφθεί στην πρώτη, καταρχήν αυθαίρετα και έπειτα και τυπικά, μέσω της εκλογικής διαδικασίας. Διότι στην εκλογική διαδικασία της αντιπροσωπευτικής ολιγαρχίας το κόμμα προηγείται του προσώπου ή μάλλον το πρόσωπο πάντα διαμεσολαβείται από το κόμμα. Βέβαια, η εκλογική διαδικασία πάντοτε αναδεικνύει μία μειοψηφία ψηφοφόρων που νομιμοποιούν ή «επισυνάπτονται» στα μέλη του κόμματος. Όμως σε περίπτωση εκλογικής αυτοδυναμίας, το κόμμα αναλαμβάνει την πολιτική εξουσία της διακυβέρνησης του κράτους εν ονόματι της αφηρημένης ολότητας του «λαού/Έθνους».

Αυτό το ενδιάμεσο επίπεδο αντιπροσώπευσης, που παρεισφρέει ανάμεσα στην **εμπειρικά αντιπροσωπευτική** (το κόμμα, που έχει ολομέλεια) και τη **συμβολικά αντιπροσωπευτική** (ο «λαός/Έθνος», που αποτελεί αφηρημένη πηγή εξουσίας) είναι το εκλογικό, που έχει συγκεκριμένη εμπειρική διακρίβωση (είναι μετρήσιμο) αλλά αφηρημένη γενική αναφορά (εν ονόματι του λαού).

Όμως η ερμηνεία που δώσαμε μέχρι τώρα στα λόγια του Τσίπρα δεν λαμβάνει υπόψιν το ποιος μιλάει. Αν η απάντησή μας συμπεριλάβει τον ομιλητή, μπορούμε να δώσουμε μια επιπλέον διάσταση.

Ας μιλήσουμε ξανά κυριολεκτικά:

- Ποιος μιλάει; Ο πρωθυπουργός του ελληνικού κράτους.
- Ποιον εκπροσωπεί; Την ελληνική κυβέρνηση.
- Για ποιον παλεύει; Για τα συμφέροντα του ελληνικού κράτους.

Ασφαλώς ανάμεσα στο κράτος και το κόμμα υπάρχει μια θεσμική διάσταση. Όμως οι δύο ερμηνείες μας είναι συμπληρωματικές. Πώς γεφυρώνεται στο ίδιο πρόσωπο η θεσμική απόσταση ανάμεσα στον Πρόεδρο ενός Κόμματος και στον Πρωθυπουργό ενός κράτους; Μέσω της κοινής αναφοράς στην αφηρημένη γενικότητα του «λαού», στο δεύτερο, συμβολικό πεδίο αντιπροσώπευσης, που διαμεσολαβείται από το ενδιάμεσο, το εκλογικό.

Διαπιστώσαμε μέχρι τώρα τρία επίπεδα αντιπροσώπευσης, ξεκινώντας από τα πρόσωπα του κομματικού μηχανισμού. Σε κάθε επίπεδο η αντιπροσώπευση γίνεται πιο αφηρημένη και μεγαλύτερο εύρος δικαιοδοσίας αποδίδεται σε λιγότερο αριθμό ατόμων αναλογικά με τα ενδιαφερόμενα σύνολα πληθυσμών. Σε κάθε στάδιο η αντιπροσώπευση γίνεται πιο έμμεση, συνεπώς η δομή της στενεύει στην κορυφή. Κάθε ανώτερο επίπεδο έχει μεγαλύτερη εξουσία και λιγότερες υποχρεώσεις. Αυτό είναι λογικό, καθώς και το κόμμα και το κράτος αποτελούν ιεραρχικές δομές, δομές όπου η ροή της πληροφορίας ενισχύει την κορυφή.

> *Από τη βάση στην κορυφή φτάνουν αποκλειστικά πληροφορίες, από την κορυφή προς τη βάση έρχονται αποκλειστικά εντολές.*

Καθώς όμως αλλάζουμε επίπεδο, η αντιπροσώπευση γίνεται πιο έμμεση, πιο ασταθής, πιο γενική και τείνει να αποκρύψει τις ιδιαίτερες αποκλίσεις και συγκρούσεις που κρύβονται ανάμεσα. Τείνει να τις ομαλοποιήσει, συγκαλύπτοντας ή καταπιέζοντάς τες. Εντάσεις οριζόντιες, ανάμεσα στα κατώτερα και τα ανώτερα πεδία αντιπροσώπευσης, αλλά και εντάσεις κάθετες, ανάμεσα στον κομματικό μηχανισμό της εφήμερης κυβέρνησης και τον κρατικό μηχανισμό της γραφειοκρατικής διοίκησης. Συγκρούσεις ανάμεσα στο κόμμα και την κυβέρνηση, το κόμμα και το κράτος, την κυβέρνηση και την κοινωνία.

Πέρα από τη βία, ο μηχανισμός εξουδετέρωσης των κοινωνικών συγκρούσεων, ο μηχανισμός σταθεροποίησης της ρητής εξουσίας είναι ο μηχανισμός αντιπροσώπευσης. Διότι οι κοινωνικές συγκρούσεις ξεπηδούν από την κοινωνική εκμετάλλευση, την

καταπίεση και την αλλοτρίωση που αποτελούν συνάμα τις συνθήκες ύπαρξης της ολιγαρχίας. Τα διάφορα κομματικά κέντρα εξουσίας δεν μπορούν να διεκδικήσουν την κεντρική κρατική εξουσία στο όνομα των δικών τους μόνο συμφερόντων, ούτε η κρατική εξουσία μπορεί να ασκηθεί μόνο στο όνομά του κράτους. Διότι η εξουσία στοχεύει στην καθολική αντιπροσώπευση, Η εξουσία τείνει να επεκτείνεται, όπως θυμίζει ο θουκυδίδης και ένα κράτος καταλαμβάνει όλο τον εσωτερικό πολιτικό χώρο απόφασης στα όρια που του επιβάλλουν τα άλλα κράτη.

Στα ολοκληρωτικά κράτη και τις μονοκομματικές δικτατορίες η αντιπροσώπευση γίνεται απόλυτη και αδιαμφισβήτητη, το κράτος και το κόμμα ταυτίζονται, οι εκλογές είναι νοθευμένες. Οι αντιφρονούντες διώκονται, κηρύσσονται «εχθροί του Λαού/Έθνους». Δηλαδή η καταμέτρηση είναι ψεύτικη. Και όμως γίνονται εκλογές. Μόνο στις παραδοσιακές κληρονομικές μοναρχίες, τις απολυταρχίες και τις θεοκρατίες δεν γίνονται εκλογές. Αυτό συμβαίνει διότι στις παραδοσιακές μοναρχίες, τις απολυταρχίες και τις θεοκρατίες η εξουσία πηγάζει από τον θεό. **Στις συνταγματικές μοναρχίες γίνονται εκλογές.**

Η ανάγκη αντιπροσώπευσης διατηρείται, έστω σαν τελετουργικό.

Στα φιλελεύθερα ολιγαρχικά κράτη η αντιπροσώπευση είναι εναλλασσόμενη ανάμεσα σε διακριτά κέντρα εξουσίας, το κράτος διακρίνεται από τα κόμματα και οι εκλογές είναι πραγματικές. Δηλαδή η καταμέτρηση είναι αληθής.

Σε όλες τις περιπτώσεις, το εκλογικό αποτέλεσμα νομιμοποιεί και ενεργοποιεί τη συμβολική ταύτιση των τριών πεδίων αντιπροσώπευσης, του εκλογικού σώματος, του κόμματος και του κράτους, σε μία ομάδα πολιτικής εξουσίας, το υπουργικό συμβούλιο.

Βέβαια, το εκλογικό αποτέλεσμα βγάζει Κοινοβούλιο, όχι κυβέρνηση. Η κυβέρνηση θα εκλεγεί από έναν ακόμη πιο στενό αριθμό προσώπων, τις ηγεσίες των εκλεγμένων κομμάτων. Έτσι, προσθέτοντας ένα ακόμη επίπεδο αντιπροσώπευσης, τέταρτο,

σύμφυση των υπολοίπων τριών, φτάνουμε στον πραγματικό φορέα της πολιτικής εξουσίας, το υπουργικό συμβούλιο και τον πρωθυπουργό.

Που κυβερνούν κάθε υπήκοο ξεχωριστά εξ ονόματος μίας αφηρημένης γενικότητας, του «λαού», της οποίας η μόνη διαπιστωμένη και μετρήσιμη πράξη συμβαίνει άπαξ σε κάθε εκλογική αναμέτρηση μέσω μίας μειοψηφίας πραγματικών εκπροσώπων, των ψηφοφόρων, των οποίων η πραγματική πράξη, η ψήφος, θα συμψηφισθεί, θα γενικευθεί, θα μετατραπεί σε δεδομένο που νομιμοποιεί όλα τα επόμενα τέσσερα επίπεδα αντιπροσώπευσης.

Η κορυφή της πυραμίδας, το υπουργικό συμβούλιο αποτελεί την προσωρινή, ρητή κεφαλή του ιεραρχικού μηχανισμού του κράτους. Αυτοί είναι τα πραγματικά πρόσωπα που θα πάρουν τις πραγματικές πολιτικές αποφάσεις και θα ορίσουν τους νόμους που θα καθορίσουν τη ζωή της κοινωνίας.

Τι γίνεται όμως με την περίφημη διάκριση των εξουσιών; Πέρα από απλώς τυπική, δηλαδή περιγραφική, διάκριση των τομέων του κράτους και της εκάστοτε δικαιοδοσίας, δεν υφίσταται ουσιαστικά εν τοις πράγμασι. Ας ακούσουμε έναν, όχι επαναστατικό, αλλά συντηρητικό θεωρητικό, τον Παναγιώτη Κονδύλη:

“Η διαμόρφωση τοῦ θεσμοῦ τοῦ ὑπουργικοῦ συμβουλίου, τό όποιο στηρίζεται στήν πλειοψηφία τοῦ νομοθετικοῦ σώματος καί συνάμα ήγεῖται τής έκτελεστικής έξουσίας, ύπέσκαπτε ήδη τόν χωρισμό τών έξουσιών […] Ἡ ισχυρότερη κομματική ήγεσία δεσπόζει έτσι στό κοινοβούλιο, αύτή έλέγχει τήν έκτελεστική έξουσία καί αύτή έπίσης ορίζει, άμεσα ή έμμεσα, τή σύνθεση καί τίς δικαιοδοσίες τής δικαστικής. Οί έλεγχοι καί οί ισορροπίες οφείλονται, άν ύφίστανται, πολύ περισσότερο στή λειτουργία τοῦ ρητοῦ ή σιωπηροῦ κομματικοῦ παιγνιδιοῦ παρά σε γενικές κι άφηρημένες θεσμικές καί συνταγματικές ρυθμίσεις.”[ii]

Δεν χρειάζονται άλλες αποδείξεις γι’ αυτό από τα πρωτοσέλιδα

όλων των εφημερίδων και το επίκαιρο πολιτικό «δράμα» της επιλογής της δικαστικής ηγεσίας. Είναι μια επιλογή της κυβέρνησης με τη συνδρομή της Βουλής, στην οποία το κυβερνών κόμμα κυριαρχεί.

Βλέπουμε πως οι εκλογές γίνονται ο μηχανισμός νομιμοποίησης και ενοποίησης δύο διακριτών, μα συμπληρωματικών, ιεραρχικών δομών. Του κράτους και του κόμματος. Είναι πυραμιδικές οργανώσεις, στις οποίες κάθε ανώτερο επίπεδο έχει και μεγαλύτερη εξουσία διατύπωσης εντολών και κάθε κατώτερο έχει μεγαλύτερη ευθύνη εκτέλεσης των εντολών. Δεν είναι οι μόνοι ιεραρχικοί μηχανισμοί στην σύγχρονη κοινωνία. Παρόμοια δομή έχουν οι ιδιωτικές καπιταλιστικές επιχειρήσεις, οι επιμέρους υπηρεσίες του κράτους, τα εκπαιδευτικά ιδρύματα, οι οικονομικοί τραπεζικοί μηχανισμοί.

Όμως, είναι οι μηχανισμοί που μονοπωλούν τη ρητή πολιτική εξουσία. Και λειτουργούν αλληλοσυμπληρωματικά, το μονοπώλιο εξουσίας του κράτους νομιμοποιείται από το ολιγοπώλιο αντιπροσώπευσης των κομμάτων. Είναι, επίσης, παρασιτικοί μηχανισμοί που αναπαράγουν τον εαυτό τους. Τέλος, είναι μηχανισμοί επεκτατικοί, των οποίων η δικαιοδοσία και η λειτουργία εκτείνεται ρητά πέρα από τα τυπικά όριά τους, μέχρι να συναντήσουν κάποιο εξωτερικό όριο.

Αν συμφωνούμε με τα διδάγματα της ιστορικής εμπειρίας, μπορούμε να συμφωνήσουμε πως η παραπάνω περιγραφή είναι η περιγραφή ενός ολιγαρχικού πολιτεύματος. Ολιγαρχικές είναι οι δομές αντιπροσώπευσης, στενεύουν προς την κορυφή, μονοπωλιακή η κυβερνητική εξουσία και ιεραρχικοί οι μηχανισμοί που διεκδικούν αυτή την εξουσία.

Η δημοκρατία πού βρίσκεται;

Στη στιγμιαία ρίψη της ψήφου του κάθε ψηφοφόρου, μία κίνηση που ήδη εκπροσωπεί όχι μόνο τον ίδιο, αλλά και τη γενικότητα «λαός/Έθνος»; Γίνεται κατ' αυτό τον τρόπο το πολίτευμά μας δημοκρατία, δηλαδή εξουσία του δήμου, εξουσία των πολιτών;

Καταρχάς, τι σημαίνει «δημοκρατία»; Τι σήμαινε στην καταγωγή της η λέξη το έχει διατυπώσει ο Αριστοτέλης:

«Η δημοκρατία προέκυψε από την ιδέα ότι όσοι είναι ίσοι από κάποια άποψη είναι ίσοι απολύτως. Όλοι είναι εξίσου ελεύθεροι, επομένως ισχυρίζονται ότι όλοι είναι ελεύθεροι απολύτως … Το επόμενο βήμα είναι όταν οι δημοκράτες, με το σκεπτικό ότι είναι όλοι ίσοι, ζητούν την ίση συμμετοχή σε όλα» (Πολιτικά, 1301a)

Συνεπώς εδώ έχουμε μία πρώτη διαφορά της δημοκρατίας από την ολιγαρχία. **Στη δημοκρατία, η ισότητα είναι προϋπόθεση της ελευθερίας.**

Ο Αριστοτέλης γνώριζε ότι η ελευθερία συνεπάγεται την ισότητα και η ισότητα την ελευθερία, όπως εξάλλου το γνώριζαν όλοι οι αρχαίοι. Παρομοίως οι ρήτορες. Ο Λυσίας θεωρεί χαρακτηριστικό στοιχείο της δημοκρατίας την ισότητα, «ίσον έχει άπαντας» (Λυσ. 2, 56) ενώ ο Αισχίνης αντιπαραθέτει την άδικη και άνισην πολιτεία, στην ίσην και έννομον πολιτεία. Ο Ισοκράτης καταγγέλλει ως δεινότατον, ως το μεγαλύτερο κακό, την ανισότητα: «Γιατί θα ήταν το πιο φοβερό απ’ όλα, ενώ η πόλη έχει δημοκρατικό καθεστώς αν δεν απολαμβάναμε όλοι τα ίδια δικαιώματα». (Ισοκ. Κατά Λοχίτου, 20)

Συναφής με αυτό είναι ο **Αριστοτελικός ορισμός του πολίτη**:

«Ο πολίτης δεν είναι πολίτης με κριτήριο το ότι είναι εγκατεστημένος σε έναν συγκεκριμένο τόπο [γιατί και μέτοικοι και δούλοι μοιράζονται (με τους πολίτες) έναν κοινό τόπο], ούτε (είναι πολίτες) αυτοί που (από όλα τα πολιτικά δικαιώματα) έχουν μόνο το δικαίωμα να εμφανίζονται στο δικαστήριο και ως εναγόμενοι και ως ενάγοντες [γιατί το δικαίωμα αυτό το έχουν και όσοι μοιράζονται (έναν τόπο) χάρη σε ειδικές συμφωνίες]· … Με την ακριβέστερη σημασία της λέξης με τίποτε άλλο δεν ορίζεται τόσο ο πολίτης παρά με τη συμμετοχή του στις δικαστικές λειτουργίες και στα αξιώματα. … Τι είναι λοιπόν ο πολίτης, από αυτά γίνεται φανερό· σε όποιον

δηλαδή υπάρχει η δυνατότητα να μετέχει στην πολιτική και δικαστική εξουσία λέμε ότι είναι πια πολίτης της συγκεκριμένης πόλης και πόλη από την άλλη είναι, για να το πούμε γενικά, το σύνολο από τέτοια άτομα, που είναι αρκετό για την εξασφάλιση της αυτάρκειας στη ζωή τους». (Πολιτικά Γ’ 1, 3-4/6/12).

Αυτός ο ορισμός είναι παρωχημένος, άραγε; Πάντως, διδάσκεται στη Γ’ Λυκείου σήμερα. Ας δούμε και έναν ακόμη ορισμό της δημοκρατίας από τον Αριστοτέλη, που δεν διδάσκεται:

«η δημοκρατία υφίσταται όταν οι ελεύθεροι και οι άποροι που είναι πολλοί ασκούν την κυρίαρχη εξουσία, ενώ ολιγαρχία όταν ασκούν την κυρίαρχη εξουσία οι πλούσιοι που είναι λίγοι» (Πολιτικά Δ’ 1290b).

Συνεπώς, στη δημοκρατία δεν υπάρχει συγκάλυψη και απόκρυψη της κοινωνικής σύγκρουσης, αλλά κοινωνικός έλεγχος του πλούτου και της οικονομίας. Ακόμη και στην αρχαιότητα, όταν το ζήτημα του οικονομικού ανταγωνισμού δεν έθετε υπό αμφισβήτηση την παραγωγική δομή ή την ιδιοκτησία, η δημοκρατία των ίσων είναι επίσης εναντίωση στην εξουσία των πλουσίων. Οι σύγχρονες δημοκρατικές μορφές, οι Κομμούνες, τα Εργατικά Συμβούλια, οι ελεύθερες κοινότητες βάθυναν το ζήτημα της πολιτικής ισότητας ζητώντας την κοινωνική ισότητα όλων των ανθρώπων. Η αρχαία δημοκρατία κατέρρευσε λόγω της άρνησής της να καθολικεύσει τα δικαιώματα του πολίτη.

Τα ίσα δικαιώματα απέναντι στον νόμο περιλαμβάνουν, όπως είπαμε και το δικαίωμα απόφασης του νόμου (άρχειν) και το δικαίωμα επιβολής του νόμου (κρίνειν). Άρα, η ισότητα δεν αφορά μόνο την πολιτική εξουσία, αλλά και τη δικαστική. Στον Αριστοτέλη, η διαφορά μεταξύ δημοκρατικής και ολιγαρχικής πολιτείας βρίσκεται και στην άνιση κατανομή των δικαστικών εξουσιών ανάμεσα στους πολίτες.

«Τα πρώτα από αυτά είναι δημοκρατικά δικαστήρια, σε όσα δηλαδή οι δικαστές προέρχονται από όλους τους πολίτες [ή] εκδικάζουν όλα τα ζητήματα. Τα δεύτερα είναι ολιγαρχικά δικαστήρια,

εφόσον οι δικαστές προέρχονται από μερικούς μόνο πολίτες για όλα τα ζητήματα» (Πολιτικά, 1301a).

Πώς κατανέμεται, όμως, η εξουσία κατά δίκαιο τρόπο αν υπάρχει ελευθερία και ισότητα των πολιτών; Στην ολιγαρχία, όλα τα δημόσια αξιώματα δίδονται με εκλογές. Στη δημοκρατία, λέει ο Αριστοτέλης τα περισσότερα δημόσια αξιώματα δίδονται κατά κανόνα με κλήρο ανάμεσα σε όλους. Όχι όλα τα δημόσια αξιώματα, αλλά αυτά που δεν χρειάζονται επιμέρους τεχνικές γνώσεις. Τα τεχνικά, όπως οι στρατηγοί, δίνονται με εκλογές. Στα διοικητικά σώματα που συστήνονται οι ρόλοι δίνονται εκ περιτροπής. Όλα όμως είναι άμεσα ανακλητά και πολύ περιορισμένης διάρκειας. Σε όλα η λήξη της θητείας σημαίνει λογοδοσία μπροστά στο σώμα των πολιτών.

Έτσι, εκ περιτροπής και με κλήρο, ο πολίτης κυβερνά και κυβερνάται δίχως να σχηματίζονται ξεχωριστοί, ανεξάρτητοι, μονοπωλιακοί ή ολιγοπωλιακοί μηχανισμοί εξουσίας όπως το κράτος και τα κόμματα. Έτσι, καλύπτονται τα κενά ανάμεσα στα πεδία της αντιπροσώπευσης, διότι δεν αποφασίζουν οι εκπρόσωποι, αποφασίζουν οι ενεργοί πολίτες, και οι αξιωματούχοι είναι προσωρινοί, εκ περιτροπής ή δια κλήρου, άμεσα ανακλητοί και με υποχρέωση λογοδοσίας στον δήμο – οι αξιωματούχοι είναι λειτουργοί, όχι εκπρόσωποι. Ο Αριστοτέλης, που δεν έχει συμφέρον, ως φιλο-Μακεδόνας, να εξυμνήσει την Αθηναϊκή Δημοκρατία, επικροτεί την εξουσία του λαού ως τη λιγότερο διεφθαρμένη:

«Διότι ο λαός, έγινε μόνος του κυρίαρχος των πάντων και διευθύνει τα πάντα με τα ψηφίσματα και με τα δικαστήρια, όπου εξουσιαστής είναι ο λαός […] Και σ’ αυτό φαίνεται ότι ενέργησαν σωστά, διότι οι ολίγοι υπόκεινται ευκολότερα από τους πολλούς εις την εξαγοράν δια χρημάτων και λόγω εύνοιας» (Αθηναίων Πολιτεία, XLI, 2)

Δύο πράγματα έχουν σημασία σε αυτό το απόσπασμα. Η παραδοχή ότι οι πολλοί διαφθείρονται πιο δύσκολα από τους λίγους, πράγμα που αποδεικνύει και η ιστορική εμπειρία. Και το ότι ο

ενεργός, πραγματικός λαός, ο δήμος, αυτοκυβερνάται μέσω των δημοκρατικών θεσμών του. Αυτοί οι δημοκρατικοί θεσμοί του επιτρέπουν να εξουσιάζει ως αυτόνομος, αυτοτελής, αυτόδικος.

Αυτές οι διαφορές ανάμεσα στη δημοκρατία και την ολιγαρχία που είδαμε στους αρχαίους, τις συμμερίζονται και οι νεώτεροι, όπως ο Ρουσσώ και ο Μοντεσκιέ. Είναι περίφημη η φράση του Ρουσσώ:

«Ο αγγλικός λαός νομίζει ότι είναι ελεύθερος. Απατάται οικτρά. Είναι ελεύθερος μόνο κατά τη διάρκεια εκλογής των μελών του κοινοβουλίου. Μόλις εκλεγούν είναι δούλος, δεν είναι τίποτε. Ο τρόπος με τον οποίο διαχειρίζεται τις σύντομες στιγμές της ελευθερίας του αποδεικνύει ότι αξίζει να τη χάσει. Η ιδέα των αντιπροσώπων είναι νεότερη. Προέρχεται από τη φεουδαρχία, το άδικο και παράλογο σύστημα όπου το ανθρώπινο είδος υποβαθμίζεται και το όνομα άνθρωπος εξευτελίζεται. […] Στους Έλληνες, ό,τι έπρεπε να πράξει ο λαός το έπραττε μόνος του. Μετείχε σταθερά στις συνελεύσεις στην αγορά.»[iii]

Ως εδώ όλα καλά.

Μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι το σημερινό καθεστώς δεν εμπίπτει στους κλασικούς ορισμούς της δημοκρατίας, αλλά της ολιγαρχίας. Γιατί όμως ονομάζεται Αντιπροσωπευτική/Κοινοβουλευτική Δημοκρατία, πράγμα που μας αναγκάζει να υιοθετήσουμε τον αντίθετο επιθετικό προσδιορισμό, δηλ. Άμεση Δημοκρατία;

Η διπροσωπία του σημερινού καθεστώτος είναι απαραίτητη για την νομιμοποίησή του. Δεν αποτελεί απόγονο της αρχαίας δημοκρατίας, ούτε καν της ρωμαϊκής ολιγαρχίας, που προσέφερε το προσφιλές πρότυπο στον ρεπουμπλικανισμό. Αποτελεί απόγονο του απολυταρχικού Κράτους και της Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας, της οποίας ανέτρεψε την πρωτοκαθεδρία. Η διπροσωπία, η ιδεολογία, η διάσταση μεταξύ λόγου και πράξης αποτελεί ήδη στοιχείο του χριστιανικού φαντασιακού. Αποτελεί όμως και αποτέλεσμα των μεγάλων δημοκρατικών επαναστάσεων που ανάγκασαν το Κράτος να καλύψει τους μηχανισμούς του πίσω από διευρυμένες

δομές αντιπροσώπευσης. Η εκ θεού νομιμοποίηση έπρεπε να γίνει εκ λαού, δίχως ωστόσο ο λαός να αποκτήσει την εξουσία – συνεπώς έπρεπε να γίνει εμμέσως, δια της αναγωγής της ζώσας κοινωνίας στην αφηρημένη (αν)ιστορική γενικότητα «Έθνος».

Ας δούμε κάποια δομικά αντιδημοκρατικά χαρακτηριστικά της σύγχρονης φιλελεύθερης ολιγαρχίας:

- Ο διαχωρισμός Εξουσίας – Κοινωνίας μέσω της ταύτιση Εξουσίας – Κράτους. Αυτό τυποποιείται με εκλογή μη ανακλητών αντιπροσώπων, το μονοπώλιο της βίας και της φορολογίας, και τον διαχωρισμό μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού. Με το δημόσιο να αποδίδεται στο Κρατικό και το ιδιωτικό να απομένει η μόνη σφαίρα δικαιοδοσίας του πολίτη.
- Ο διαχωρισμός Ισότητας – Ελευθερίας, που αποτελεί κατάλοιπο της μεσαιωνικής θέσμισης. Στον Μεσαίωνα υπάρχουν ‘ελευθερίες’ όχι ελευθερία, δηλώνουν τα προνόμια των ιεραρχημένων τάξεων.
- Έπεται ο διαχωρισμός της Ελευθερίας σε θετική και Αρνητική, θεμέλιο του πολιτικού φιλελευθερισμού. Σημαίνει την ταύτιση της Κρατικής εξουσίας με την πρώτη, την ταύτιση της Κοινωνίας «των πολιτών» με την δεύτερη. Οδηγεί στη νομιμοποίηση της θετικής ελευθερίας στη βάση της ανισότητας κράτους – κοινωνίας, και την αντίθετη νομιμοποίηση της Αρνητικής στη βάση της ισότητας απέναντι στον νόμο = ισότητα φαινομενική και τυπική.
- Η διαπλοκή των διάφορων φορέων εξουσιών, είτε τυπικών, είτε άτυπων και συνέργια με τους μηχανισμούς του κεφαλαίου. Ιδιωτικοποίηση, μέσω της κρατικής ιδιοποίησης, του δημοσίου πλούτου με παραχώρησή του στις εκμεταλλευτικές επιχειρήσεις. Η πλήρης αδιαφάνεια της λήψης αποφάσεων.
- Η επιβίωξη της κυριαρχίας επί της φύσης και της καταστροφής του φυσικού και κοινωνικού περιβάλλοντος μέσω της αναπτυξιακής χίμαιρας.

Και όμως, αυτό το καθεστώς επιμένει να λέγεται «Δημοκρατία».

Γιατί; Γιατί αν το απειλεί κάτι, είναι η δημοκρατία. Η άμεση δημοκρατία. Η οποία δεν είναι ουτοπία αλλά ένα εφικτό πολίτευμα με πολιτικούς θεσμούς. Θεσμούς που επιτρέπουν τη συμμετοχή του καθενός, την αυτοκυβέρνηση, την αυτονομία. Έτσι φωτίζονται οι τρεις αντιθέσεις που εντοπίζει ο Καστοριάδης ανάμεσα στη δημοκρατία και την ολιγαρχία:

- Η κοινωνία ενάντια στους αντιπροσώπους.
- Η κοινωνία ενάντια στους ειδήμονες [της πολιτικής].
- Η κοινωνία ενάντια στο Κράτος.

Είναι τρία σημεία σύγκρουσης ανάμεσα στο δημοκρατικό πρόταγμα και τις δομές του καθεστώτος, μίας σύγκρουσης που συνεχίζεται και σήμερα. Ανάμεσα σε αυτές τις αντιθέσεις υπάρχουν προσπάθειες αναδημιουργίας του ελεύθερου δημόσιου χώρου και του ελεύθερου δημόσιου χρόνου. Σε διάφορα επίπεδα, από τη δημιουργία ενός ελεύθερου κοινωνικού κλειστού χώρου, μέχρι τις καταλήψεις δημόσιων χώρων, έως και τη δημιουργία πραγματικών δημοκρατικών θεσμών αυτοκυβέρνησης, όπως συμβαίνει π.χ. στη Ροζάβα.

Αυτές οι προσπάθειες βρίσκονται εξ ορισμού σε θέση σύγκρουσης με το κρατικό και ιδιωτικό κεφαλαιουχικό μονοπώλιο των όρων της ζωής. Υπάρχει ένα **όριο ημιαπόσχισης**, όπως λέει η Κριστίν Ρος, πέραν του οποίου η σύγκρουση γίνεται μετωπική και ανατρεπτική. Η δημοκρατική παιδεία, πάνω στην αξιακή βάση της ισότητας, της ελευθερίας και της αυτονομίας, σήμερα μπορεί βιωματικά να αποκτηθεί μόνο στα κοινωνικά κινήματα που αναδύονται.

Κάποιοι θέτουν το ζήτημα της κλίμακας, του μεγέθους. Μα το μέγεθος τίθεται αυτή τη στιγμή στην κλίμακα του κυρίαρχου Έθνους-Κράτους. Στη μορφή του Κράτους αναλογεί το σχήμα της πυραμίδας και τα όρια δικαιοδοσίας του αντιστοιχούν στη βάση της. Αντιθέτως, σε μία άμεση δημοκρατία ταιριάζει το οριζόντιο δίκτυο, που μπορεί να δημιουργήσει ομοσπονδίες και δομές εύρους δίχως να καταργεί την αυτονομία των πυρηνικών πολιτικών οντοτήτων. Η σύγχρονη εμπειρία π.χ. στα ψηφιακά δίκτυα έχει

δείξει πως το οριζόντιο δίκτυο είναι πιο αποτελεσματικό από την κάθετη πυραμίδα, καθώς δεν έχει τη σπατάλη ενέργειας και χρόνου που απαιτεί η μεταφορά και η επιβολή της εκτέλεσης άνωθεν εντολών. Όπως έλεγε ο Καστοριάδης,

«Αν οι πολίτες επιθυμούν τη δημοκρατία, η κοινότητα θα μπορούσε να διαιρεθεί σε επιμέρους τμήματα μέχρι να γίνει συμβατή με τις ανάγκες της άμεσης δημοκρατίας.» [iv]

Ενώ υπενθύμιζε τις δυνατότητες των σύγχρονων τηλεπικοινωνιών: «Πρέπει να ξανασκεφτούμε την υλική οργάνωση της άμεσης δημοκρατίας λαμβάνοντας υπόψιν τη σύγχρονη τεχνολογία.» [v]

Σήμερα οι δυνατότητες αλληλόδρασης είναι πολλαπλές και ήδη δημιουργούν ένα πεδίο δυνητικής (virtual) ή εικονικής κοινωνικοποίησης που διάφορα κινήματα έχουν εκμεταλλευτεί. Τα νέα ζητήματα που τίθενται αφορούν τη σύνδεση του τοπικού με το παγκόσμιο, του ατομικού με το συλλογικό και του άμεσου με το μεσολαβημένο. Η πολιτική απαιτεί τη σωματική συμμετοχή, αλλά η φωνή αυτού του σώματος πλέον έχει παγκόσμια εμβέλεια.

Ας ακολουθήσουμε αυτή την προτροπή. Ας ξανασκεφτούμε. Ας ξαναρχίσουμε τη συζήτηση χωρίς να περιμένουμε έτοιμους σχεδιασμούς προς ψήφιση. Οι παραπάνω διαπιστώσεις δεν μας αφήνουν άλλοθι. Οι αμεσοδημοκρατικές κοινότητες στην Τσιάπας και τη Ροζάβα και οι αμεσοδημοκρατικές συνελεύσεις των κοινωνικών κινημάτων δεν μας αφήνουν άλλοθι.

Η δημοκρατία είναι εφικτή. Αν την επιθυμούμε. Γιατί να την επιθυμούμε; Για να έχουμε την ελευθερία και την ευθύνη της ζωής μας.

Τι να την κάνουμε τη ζωή μας; Σίγουρα, αυτή είναι μια ερώτηση στην οποία πρέπει να απαντήσουμε εμείς οι ίδιοι. Πρώτα, όμως, πρέπει να αποκτήσουμε το δικαίωμα της απόφασης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

[i] Στις 27/5/2019

[ii] Π. Κονδύλης, «Εισαγωγή», στο βιβλίο του Σ. ντε Μοντεσκιέ, Το Πνεύμα των Νόμων, τ. Α’, εκδ. Γνώση

[iii] Ζ.Ζ. Ρουσσώ, Το Κοινωνικό συμβόλαιο, Βιβλίο ΙΙΙ, κεφ. 15

[iv] Κ. Καστοριάδης, Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα, τ. Β’, εκδ. Κριτική, σ. 175

[v] Ό.π. σ. 168

* Το παρόν κείμενο αποτέλεσε την εισήγηση του Αλέξανδρου Σχισμένου στο διήμερο εκδηλώσεων της Βαβυλωνίας “Ο Κόσμος Ανάποδα” στην εκδήλωση με τίτλο **«Η Άμεση Δημοκρατία ως Πολίτευμα»,** 09/06/19.

7+1 Σημεία για τις Πρέσπες

Του Αλέξανδρου Σχισμένου

Η Τριχωνίδα είναι η μεγαλύτερη λίμνη της Ελλάδας γιατί οι Πρέσπες είναι διαχωρισμένες σε τρία κράτη. Αυτό το απλό δεδομένο με παραπέμπει στη Συμφωνία των Πρεσπών.

1. Τι είναι η Συμφωνία των Πρεσπών;

Είναι μία διπλωματική συνθήκη μεταξύ δύο κρατών που εξυπηρετεί επιπλέον συγκεκριμένους περιφερειακούς σχεδιασμούς διακρατικών οργανισμών, της Ε.Ε. και του ΝΑΤΟ. Ακριβώς γι’ αυτό είναι και μία συνθήκη που εξυπηρετεί και τα επιμέρους συμφέροντα των δύο κρατών και τα πολιτικά συμφέροντα των κυβερνήσεών τους. Η πρόσφατη παρέμβαση της Ρώσικης Ομοσπονδίας ενάντια στη Συμφωνία, που ήταν η πρώτη μεγάλη δύναμη που είχε αναγνωρίσει τη Δημοκρατία της Μακεδονίας το 1992 είναι σαφής. Αναγνωρίζει την επέκταση της σφαίρας επιρροής του ευρωατλαντικού σχηματισμού και ζητά να διεθνοποιήσει το ζήτημα ακριβώς επειδή

αφορά και τη ρώσικη ζώνη επιρροής.

2. Λύνει η συμφωνία το "Μακεδονικό";

Όχι βέβαια, αντιθέτως το χρησιμοποιεί ως εργαλείο διαπραγμάτευσης – εξάλλου το ίδιο το "Μακεδονικό" αποτελεί τεχνητό ζήτημα που κατασκευάστηκε από τους κρατικούς μηχανισμούς ως εργαλείο χειραγώγησης. Πώς να λυθεί διακρατικά ένα ζήτημα που προκύπτει ακριβώς από την εθνοκρατική θέσμιση των δύο χωρών και αποτελεί θεμέλια λίθο της νομιμοποίησης της εξουσίας τους;

3. Τι αποτυπώνει η Συμφωνία;

Αποτυπώνει τους συσχετισμούς ισχύος των κρατών της περιοχής, το ένα εκ των οποίων αναγκάστηκε να αλλάξει όνομα και σύνταγμα. Αποτυπώνει επίσης τα όρια μίας άτυπης διακρατικής σχέσης. Έρχεται η στιγμή που η σχέση θα πρέπει να γίνει ρητή, προκειμένου να γίνουν τυπικοί οι συσχετισμοί ισχύος που έτσι καθίστανται συσχετισμοί δικαιοδοσίας.

4. Αντιτίθεται στον δομικό εθνικισμό της περιοχής;

Όχι βέβαια, αντιθέτως τον χρησιμοποιεί ως θεμέλιο δικαιοδοσίας των δύο κρατών επί των πληθυσμών και ζητεί να τον επαναφέρει υπό τυπικό, δηλαδή κρατικό, έλεγχο. Γι' αυτό τονίστηκαν οι ιστοριολογικές αναφορές της Συμφωνίας – η Συμφωνία στηρίζεται στο θεμελιώδες εθνοκρατικό ιδεολόγημα ότι η Ιστορία και οι πολιτισμοί "ανήκουν" κληρονομικά σε κάποιο κρατικό μόρφωμα και ότι τα κράτη θα πρέπει να είναι προσδιορισμένα ως "εθνικά" ομοιογενή – αυτή είναι η βάση νομιμοποίησης του εθνοκράτους. Η ασάφεια του "εθνικού" προσδιορισμού εξάλλου επιτρέπει σε πατριωτικές και εθνικιστικές πολιτικές δυνάμεις να διεκδικούν ως "εθνικούς" διάφορους επικαλυπτόμενους προσδιορισμούς π.χ. Έλληνας και Μακεδόνας.

Η Συμφωνία αποτελεί ένδειξη της ισχύος των εκατέρωθεν εθνικισμών, καθώς το ίδιο το ζήτημα που υποτίθεται ότι επιλύεται de jure (διά του νόμου) είναι ένα αυθαίρετο ζήτημα

που de facto (δια της πραγματικότητας) δεν θα είχε καν τεθεί. Ας θυμηθούμε ότι οι επαναστάσεις που προηγούνται των ιδρυτικών πράξεων των εκατέρωθεν κρατών και στις οποίες ιστορικά αναφέρονται, η επανάσταση του 1821 και η εξέγερση του Ίλιντεν, στον καιρό τους αποτέλεσαν κοινωνικές εξεγέρσεις που συνένωσαν πληθυσμούς διαφόρων γλωσσών και εθίμων. Γι' αυτό φυσικά δεν είναι επαρκείς δικαιολογήσεις της εθνικής ομοιογένειας η οποία παραπέμπεται σε μυθικά 'αποκαθαρμένα' παρελθόντα και διαστρεβλωμένες ιστορικές αφηγήσεις. Οι κυβερνήσεις των εκάστοτε κρατών δημιούργησαν το "Μακεδονικό" εκ των άνω, δεν προέκυψε από τις κοινωνικές διεργασίες των πληθυσμών που για αιώνες μοιράζονταν την περιοχή. Η de jure "επίλυσή" του συμβάλλει στη de facto αναπαραγωγή του.

5. Πότε ένας τοπικός γεωγραφικός προσδιορισμός γίνεται εθνικός;

Όταν υιοθετηθεί από μία άρχουσα ελίτ έτοιμη να συγκροτήσει έναν εκκοσμικευμένο, αποκλειστικό και ενιαίο γραφειοκρατικό και στρατιωτικό μηχανισμό εξουσίας και μόνο στον βαθμό που επιβάλλει μία ενιαία εκπαίδευση, μια ενιαία φορολόγηση και μία ενιαία διαχείριση της δημόσιας κοινωνικής ζωής. Για το εθνοκράτος της Βόρειας Μακεδονίας ο γεωγραφικός προσδιορισμός 'Μακεδονία' αποτελεί υπαρξιακό, σχεδόν, όρο νομιμοποίησης. Όμως και για το εθνοκράτος της Ελλάδας, η πλήρης ενσωμάτωση της φαντασιακής οντότητας της Μακεδονίας στο ενιαίο εθνικό αφήγημα, χωρίς φυσικά την, αδύνατη, ενσωμάτωση της αντίστοιχης γεωγραφικής περιοχής, αποτελεί κομβικό ζήτημα θωράκισης της νομιμοποίησής του.

Αυτό επέτυχε ο Τσίπρας με τη ρητή διακήρυξη ότι η αρχαία Μακεδονία έχει "ελληνική" ταμπέλα, που θα φαινόταν άσχετη σε μια συμφωνία που ρυθμίζει τις σχέσεις σύγχρονων κρατών, αν δεν λάβουμε υπόψιν ότι τα ίδια τα σύγχρονα κράτη θεμελιώνονται στην αυθαιρεσία της "ιστορικής κληρονομιάς". Ιδίως σε κράτη-προτεκτοράτα, όπως η Βόρεια Μακεδονία και η Ελλάδα, που ουσιαστικά συγκροτήθηκαν με έξωθεν αποφάσεις, παρά από την βία των τοπικών γεγονότων, η νομιμοποίηση παραπέμπεται στην

ασάφεια του μακρινού παρελθόντος. Όμως είναι η Ελλάδα που, από θέση ισχύος, ζητεί να καπαρώσει δύο γεωγραφικούς προσδιορισμούς που δεν ταυτίζονται μα τέμνονται, ενώ η Βόρεια Μακεδονία δεν απαιτεί – δεν δύναται να απαιτήσει – αποκλειστικότητα.

6. Πότε μία διάλεκτος γίνεται γλώσσα;

Όταν αποκτά στρατό, σημειώνει ο Max Weinreich. Εξ ου και η "γλωσσολογική" διαμάχη, που, ενώ υποτίθεται ότι είναι "επιστημονικό ζήτημα", είναι πολιτικό. Η νεοελληνική ταυτότητα συγκροτήθηκε με γλωσσικά κριτήρια αποκλεισμού (που παραπέμπουν και στα θρησκευτικά κριτήρια, καθότι η ελληνική είναι η γλώσσα των Ευαγγελίων)· αντιθέτως για τους ομιλούντες τις γλώσσες της μεγάλης σλαβικής γλωσσικής οικογένειας, το γλωσσολογικό δεν αποτελεί τόσο σημαντικό κριτήριο, δεν υπάρχει ζήτημα αποκλειστικότητας. Στην Ελλάδα το γλωσσικό ζήτημα, η διαμάχη μεταξύ καθαρεύουσας και δημοτικής, η διγλωσσία, βασανίζει την κοινωνική ζωή σχεδόν ως σήμερα. Δεν υπήρξε τέτοιο θέμα διγλωσσίας στις σλάβικες περιοχές –εκεί υπήρξε διαμάχη επιλογής αλφαβήτου (κυριλλικό ή λατινικό). Το παράδοξο με τους Έλληνες δεξιούς εθνικιστές είναι ότι ζητούν να μην αναγνωρίζεται μακεδονική γλώσσα, ενώ ούτε οι ίδιοι δεν γνωρίζουν κάποια μακεδονική διάλεκτο της ελληνικής γλώσσας. Αυτή την εθνικιστική ακρότητα την παραμερίζει η Συμφωνία των Πρεσπών, όπως κάθε κυβέρνηση θα έκανε, δεξιά ή αριστερή – αποδεικνύεται και από την πολιτική αναγνώρισης της γλώσσας των Καραμανλή και Αβέρωφ.

7. Ποια η διαφορά ιθαγένειας και εθνικότητας;

Η ιθαγένεια είναι μία τυπική απόδοση υπηκοότητας, ενώ η εθνικότητα είναι μια αφηρημένη απόδοση ταυτότητας. Η πρώτη αφορά λειτουργικές, τυπικές διοικητικές ταξινομήσεις, η δεύτερη αφορά την αυθαίρετη φαντασιακή βάση της νομιμοποίησής τους. Η ιθαγένεια απαντά στο ερώτημα σε ποια κρατική δικαιοδοσία υπάγεται το άτομο, η εθνικότητα απαντά στο ερώτημα σε ποια φαντασιακή κοινότητα ανήκει το άτομο. Όπως δείχνουν οι

πρόσφυγες, απαγορεύεται κάποιος άνθρωπος να μην έχει ιθαγένεια και εθνικότητα και ας μην ταυτίζονται αναγκαία. Και οι δύο αποτελούν άνωθεν επιβαλλόμενες ταυτότητες, καθορισμούς απόδοσης ατομικής ευθύνης σύμφωνα με τις επιταγές της θεσμισμένης εξουσίας. Και οι δύο προϋποθέτουν μια ενιαία κρατική εξουσία, εξουσία διαχωρισμένη από την κοινωνία, καθώς και μία αποκλειστική πολιτική κυριαρχία ικανή να διαχωρίζει και να ταυτοποιεί τα κοινωνικά σύνολα που βρίσκονται στην επικράτειά της.

Η δικαιοδοσία του εθνοκράτους είναι εξουσία ταξινόμησης και διαχωρισμού, ενώ οι πολιτικοί μηχανισμοί της κυριαρχίας του στηρίζονται στους διαχωρισμούς και ταξινομήσεις που η ισχύς του παράγει. Και κάθε φορά η βία που απαιτείται προκειμένου αυτή η εξουσία και αυτοί οι διαχωρισμοί να εδραιωθούν ως 'νόμιμοι' υπερβαίνει κατά πολύ τις τυπικές δικαιοδοσίες των κρατικών διοικήσεων, τόσο προς τους εξωτερικούς συσχετισμούς (έτσι, στις διμερείς αποφάσεις της Ελλάδας και της Βόρειας Μακεδονίας ανακατεύονται οι περιφερειακές υπερδυνάμεις) όσο και προς τους εσωτερικούς (έτσι μεγάλα τμήματα του πληθυσμού βαφτίζονται 'εσωτερικοί εχθροί' και διώκονται). Η εθνοκρατική βία υπερβαίνει τη βία άλλων πολιτικών σχηματισμών γιατί είναι πάντοτε πλεοναστική.

Ο Ηλίας Πετρόπουλος σημειώνει πως "αγνοούμε ποιο ακριβώς ειδικό γνώρισμα (π.χ. η γλώσσα ή η θρησκεία) καθορίζει την εθνικότητα ενός ανθρώπου"[1] – προφανώς γιατί δεν υπάρχει τέτοιο ειδικό γνώρισμα καθώς η εθνικότητα αποτελεί ασαφή και αυθαίρετο προσδιορισμό. Καθώς παραδέχεται ο Πετρόπουλος: "Προσωπικώς, δεν ξέρω τι σκατά σημαίνει η φασιστική φόρμουλα 'έλληνας'". Ξέρει όμως, ότι είναι φασιστική· από τη στιγμή που κατέληξε να αποτελεί 'εθνικό' προσδιορισμό, ταυτότητα που παραπέμπει άμεσα στη δικαιοδοσία του εθνοκράτους που έχει την εξουσία να την αποδίδει.

+1. Συμφέρει το ελληνικό κράτος η Συμφωνία;

Σαφώς, από τη στιγμή που η πολιτική εξουσία του κράτους αυτού

βασίζεται σε μία ενιαία εθνική αφήγηση, σε μία συνοριακά ρυθμισμένη επικράτεια δικαιοδοσίας καθώς και σε ένα πλέγμα εξαρτήσεων από διακρατικούς οργανισμούς και διεθνή συμφέροντα. Τόσο η συνοχή της κυρίαρχης εθνικής αφήγησης όσο και η θέση του νεοελληνικού κράτους μέσα στο δίκτυο των τοπικών και περιφερειακών συσχετισμών επιβάλλουν την τυπική αναγνώριση μιας άτυπης σχέσης. Η δυναμική του ασταθούς παγκόσμιου χρηματοπιστωτικού συστήματος επιβάλλει την τυπική, και όχι άτυπη και ημιεπίσημη, όπως συνέβαινε ως τώρα, ροή κεφαλαίων.

Ο εθνικιστικός παροξυσμός που ζητάει τη διάλυση της συμφωνίας και την αποκλειστικότητα του όρου "Μακεδονία" είναι τόσο τυφλός, αυτοκαταστροφικός, και απλώς αδιέξοδος, που δεν θα έπρεπε καν να υπάρχει στη δημόσια συζήτηση· κι όμως, ενυπάρχει υπόρρητα στο ίδιο το ζήτημα, αποτελεί προϋπόθεση της ύπαρξης της διαμάχης, αποτελεί τη μοναδική πηγή της διαμάχης· αποτελεί επίσης υπόρρητη προϋπόθεση του εθνοκράτους – το οποίο βρίσκεται αντιμέτωπο με τα παράδοξά του, εγγενώς εσωστρεφές, αναγκαία εξωστρεφές, μεταξύ μίας θανάσιμης κλειστότητας και μίας ασαφούς ανοιχτότητας, στην εποχή του τέλους της εθνικής πολιτικής. Ασφαλώς μία πολιτική ανοιχτών συνόρων είναι καλύτερη από μία τυφλή πολιτική κλειστών συνόρων, ανεδαφική, αλλοπρόσαλλη και κατασταλτική – όμως τα ίδια τα σύνορα είναι το ουσιαστικό πολιτικό ζήτημα, που συνδέεται άμεσα με το ζήτημα της εξουσίας, το διακύβευμα μιας πραγματικής δημοκρατικής κοινωνικής πολιτικής, που ασφαλώς αντιμάχεται και υπερβαίνει τόσο το εθνικό όσο και το κρατικό.

Η Συμφωνία των Πρεσπών δεν ζητεί να επιλύσει ή να υπερβεί την εθνικιστική απαίτηση, απλώς να την ελέγξει με τυπικούς όρους. Η Βόρεια Μακεδονία αποτελεί εγγύηση ότι η πλειονότητα της γεωγραφικής περιοχής της Μακεδονίας θα βρίσκεται υπό τη δικαιοδοσία του νεοελληνικού κράτους καθώς και διαβεβαίωση ότι το νεοελληνικό κράτος θα κατέχει, εν είδη κληρονομιάς, την αποκλειστική κυριότητα της αρχαίας ιστορίας της όλης περιοχής. Είναι ένδειξη της φτήνιας και της ρηχότητας της επίσημης πολιτικής συζήτησης το γεγονός ότι τόσο οι αντιπολιτευόμενοι

εθνικιστές όσο και οι κυβερνώντες “διεθνιστές” (πόσο “διεθνιστική” μπορεί να είναι η κυβέρνηση οποιουδήποτε σύγχρονου κράτους;) εκατέρωθεν τσακώνονται πάνω στο κείμενο της Συμφωνίας των Πρεσπών, χωρίς να καταλαβαίνουν ότι η ίδια η διαμάχη υποσκάπτει αμφότερες τις θέσεις τους, αφενός γιατί αποδεικνύει ότι το “εθνικό” είναι το αυθαίρετο, προσδιορισμός δίχως ουσία, δηλαδή ανεδαφικό πεδίο προς ατέρμονη διαμάχη, αφετέρου γιατί δείχνει ότι το πλαίσιο της διακρατικής συνεργασίας συγκροτείται με αποκλειστικά εθνικούς όρους, όρους που υποτίθεται ότι υπερβαίνει.

---

[1] Η. Πετρόπουλος, «Αρβανίτες και αλβανοί», στον τόμο Ο Κουραδοκόφτης, εκδ. Νεφέλη.

Η “Ριζοσπαστική” Ακροδεξιά & η “Φιλοσοφία” του Τεχνοφασισμού

Αλέξανδρος Σχισμένος

Η πρόσφατη άνοδος της ακροδεξιάς στην αμερικάνικη και ευρωπαϊκή πολιτική είναι ανησυχητική και συχνά παίρνει τη μορφή ενός ‘μαλακού’ νεοφασισμού, που θέλει να φανεί πιο μοντέρνος από τους παραδοσιακούς σκληρούς φασίστες.

Οι στόχοι μοιάζουν οι ίδιοι: η προώθηση της αυταρχικής διακυβέρνησης με μέσα αστυνομικής παρακολούθησης, η υποβάθμιση των ανθρώπων σε όργανα εκτέλεσης εντολών, ο διαχωρισμός των ανθρώπων σε προνομιούχους και σκλάβους, η άρνηση των οικουμενικών δικαιωμάτων, η λατρεία της ισχύος, η διαιώνιση

της ιεραρχίας, η θωράκιση της κυριαρχίας, η καθυπόταξη της κοινωνίας, η εξόντωση των αντιφρονούντων.

Ο "μαλακός" νεοφασισμός οικειοποιείται μοντέρνες συμπεριφορές, χρησιμοποιεί τα social media, οικειοποιείται ακαδημαϊκούς θεσμούς για να τους στρέψει ενάντια στο αίτημα για πραγματική δημοκρατία. Ενισχύει την ταύτιση της κοινοβουλευτικής ολιγαρχίας με τη «δημοκρατία», παρουσιάζοντας τα σημερινά ολιγαρχικά κράτη ως «εξισωτικές δημοκρατίες», με σκοπό να καταδικάσει το δημοκρατικό πρόταγμα της κοινωνικής αυτοκυβέρνησης και της ισότητας ως υπεύθυνο για τα εγκλήματα του κράτους· την ίδια στιγμή που καταφάσκει στις πιο αυταρχικές κρατικές πολιτικές ελέγχου και καταστολής, ως μέσα υπεράσπισης των «ελευθεριών των προνομιούχων». Τα κυρίαρχα στρώματα παρουσιάζονται ως απειλούμενα (ο Ντ. Τζ. Τραμπ μιλά για τους απειλούμενους λευκούς άνδρες) και η νεοδεξιά ως «ριζοσπαστική».

Ο καθηγητής Stephen Elliot-Buckley περιέγραψε το 2014 τα χαρακτηριστικά του ρεύματος που ονομάζει **«μαλακό φασισμό» (soft fascism)**:

«Ο μαλακός φασισμός είναι μια διαδικασία αντιδημοκρατικής διακυβέρνησης που δεν είναι τόσο απόλυτα ολοκληρωτική ή αυταρχική, όπως τα πιο ιστορικά αλησμόνητα φασιστικά κράτη. Η μαλακή φασιστική διακυβέρνηση έχει χαρακτηριστικά όπως:

- διεφθαρμένες εκλογικές διαδικασίες
- νομοθετικές τακτικές που υπονομεύουν τη δημοκρατική συμμετοχή
- αδικαιολόγητη παρακολούθηση των πολιτών
- περιορισμός του χρόνου διαβούλευσης
- φίμωση των δημοσίων λειτουργών
- θάψιμο των δικαστικών αποφάσεων κατά των νομοθετικών καταχρήσεων
- ποινικοποίηση της διαφωνίας.»

Μπορούμε να αναγνωρίσουμε αυτά τα χαρακτηριστικά σε καθεστώτα

όπως το κράτος του Πούτιν (και της Gazprom), του Ερντογάν, του Ορμπαν, του Μπολσονάρο, που καταχρηστικά ονομάζονται «ρεπούμπλικες» (αντιπροσωπευτικές ολιγαρχίες) και, ακόμη πιο καταχρηστικά μεταφράζονται στα ελληνικά ως «δημοκρατίες» (όπως και το νεοελληνικό κράτος).

> *Αυτή η μετάφραση, αυτή η κατάχρηση, δεν είναι ένα απλό σφάλμα. Είναι η πολιτική διπροσωπία της νεωτερικής εξουσίας, που από τη μία ντύνει τα αυταρχικά καθεστώτα με ένα μανδύα δικαίωσης και από την άλλη ζητεί να σπιλώσει τη δημοκρατία, αποσαθρώνοντας τα θεμέλια του δημοκρατικού προτάγματος, δηλαδή την άρρηκτη σύνδεση της ισότητας και της ελευθερίας που συνιστούν τον πυρήνα της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας.*
>
> *Και αυτό είναι εξίσου επικίνδυνο και ανιστόρητο: Επικίνδυνο από τη μια γιατί χαρίζει στο ολιγαρχικό σύστημα μια ευκαιρία να φανεί ως κοινωνικό, ενώ είναι βαθιά αντι-κοινωνικό – Από την άλλη, γιατί στερεί από τα πολιτικά κινήματα κάθε πρόταγμα κοινωνικής αυτοκυβέρνησης και τα οδηγεί στον αντι-κοινωνικό σεχταρισμό, προάγγελο της τυραννίας. Ανιστόρητο γιατί συσκοτίζει το γεγονός ότι η μοντέρνα ολιγαρχία, – Republic – δεν έχει καμία σχέση με την δημοκρατία, την άμεση δημοκρατία.*

Ας πάρουμε για παράδειγμα τις ΗΠΑ, και ας ακούσουμε τον Yascha Mounk, λέκτορα στο Harvard, που δεν είναι κάποια αναρχική σχολή. Ο λέκτορας είναι σαφής:

«Η ανατροπή των προτιμήσεων του λαού στο δήθεν δημοκρατικό μας σύστημα διερευνήθηκε σε μια μελέτη του 2014 από τους πολιτικούς επιστήμονες Martin Gilens του Princeton και Benjamin I. Page του Northwestern. Τέσσερις ευρείες θεωρίες προσπάθησαν από καιρό να απαντήσουν σε ένα θεμελιώδες ερώτημα σχετικά με την κυβέρνησή μας: Ποιος κυβερνά; Μία θεωρία, αυτή που διδάσκουμε τα παιδιά μας στις τάξεις των πολιτικών μαθημάτων, υποστηρίζει ότι οι απόψεις των απλών ανθρώπων είναι καθοριστικές. Μια άλλη θεωρία υποδηλώνει ότι οι μαζικές ομάδες

συμφερόντων όπως το AARP έχουν τη δύναμη. Μια τρίτη θεωρία προβλέπει ότι οι επιχειρηματικές ομάδες όπως οι Independent Insurance Agents and Brokers of America και η National Beer Wholesalers Association (οι ανεξάρτητοι ασφαλιστικοί πράκτορες και μεσίτες της Αμερικής και η εθνική ένωση χονδρεμπόρων μπίρας) χειραγωγούν τις διαδικασίες. Μια τέταρτη θεωρία υποστηρίζει ότι η πολιτική αντικατοπτρίζει τις απόψεις της οικονομικής ελίτ.

Οι Gilens και Page εξέτασαν αυτές τις θεωρίες παρακολουθώντας πόσο καλά οι προτιμήσεις των διαφόρων ομάδων προέβλεπαν τον τρόπο με τον οποίο το Κογκρέσο και το εκτελεστικό τμήμα θα ενεργούσαν σε 1.779 ζητήματα πολιτικής για διάστημα δύο δεκαετιών. Τα αποτελέσματα ήταν συγκλονιστικά. Οι οικονομικές ελίτ και οι ομάδες περιορισμένων συμφερόντων είχαν μεγάλη επιρροή: κατάφεραν να επιβάλουν τις πολιτικές της προτίμησής τους περίπου στις μισές περιπτώσεις και να σταματήσουν τις νομοθεσίες στις οποίες αντιτάχθηκαν σχεδόν πάντοτε. Οι μαζικές ομάδες συμφερόντων, εν τω μεταξύ, είχαν ελάχιστη επίδραση στη δημόσια πολιτική. Όσον αφορά τις απόψεις των απλών πολιτών, δεν είχαν ουσιαστικά κανένα ανεξάρτητο αποτέλεσμα.

[…] Σε κάποιο βαθμό, φυσικά, η αδιαφορία του πολιτικού συστήματος της Αμερικής είναι προσχεδιασμένη. Οι Ηνωμένες Πολιτείες ιδρύθηκαν ως ρεπούμπλικα [σ.τ.μ. republic – κοινοβουλευτική ολιγαρχία], όχι ως δημοκρατία. Όπως έδειξαν σαφώς οι Αλεξάντερ Χάμιλτον και Τζέιμς Μάντισον στα Federalist Papers, η ουσία αυτής της ρεπούμπλικας θα συνίστατο -με έμφαση- “ΣΤΟ ΣΥΝΟΛΙΚΟ ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΩΝ, και ΤΗΣ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗΣ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥΣ, από οποιοδήποτε μερίδιο” στην κυβέρνηση. Αντίθετα, οι λαϊκές απόψεις θα μεταφραστούν στη δημόσια πολιτική μέσω της εκλογής αντιπροσώπων “των οποίων η φρόνηση μπορεί”, σύμφωνα με τα λόγια του Μάντισον, “να διακρίνει καλύτερα το αληθινό συμφέρον της χώρας τους”[1].»

Η πολιτική θεωρία της νεοδεξιάς ή εναλλακτικής δεξιά (alt-right), της Λεπέν, του Τραμπ, του Μπάννον, προσπαθεί να καταλογίσει τις ευθύνες της φιλελεύθερης ολιγαρχίας στη

δημοκρατία. Και, όπως και οι φασίστες πρόγονοί της, κλίνει προς την λαϊκιστική τυραννία: Όπου λαϊκισμός = οποιαδήποτε πολιτική θεώρηση προωθεί ένα σχήμα κάθετης υποταγής, με τον λαό στη βάση και τον κυρίαρχο (τύραννο) στην κορυφή, δίχως μεσολάβηση ή αμφισβήτηση της τυραννικής κυριαρχίας. Προκειμένου να φανούν ως προασπιστές της «ελευθερίας» των προνομιούχων, προσπαθούν να παρουσιάσουν την ισότητα ως αντίθετο στην ελευθερία. Αν ως ελευθερία νοείται η κυριαρχία του προνομιούχου, βλέπουμε πολύ καλά πώς το δημοκρατικό αίτημα της εξισωτικής κοινωνικής ελευθερίας εμποδίζει την απληστία των «ελεύθερων» ορέξεων της κυριαρχίας. Ας σημειώσουμε τη λέξη *όρεξη*, αποτελεί κομβική έννοια των νεοδεξιών μανιφέστων.

Φυσικά η νέα δεξιά φέρει πολλά πρόσωπα και γρήγορα ξεπηδούν από τις εκδηλώσεις της οι παραδοσιακές φασιστικές εκδηλώσεις: δολοφονική βία κατά των μεταναστών, αγκυλωτοί σταυροί, νεοναζί, φασιστικοί χαιρετισμοί, πυρσοί, όπως βλέπουμε από το Charlottesville το 2017. Όμως το περιτύλιγμα, εμπεριέχει, πέρα από τον παραδοσιακό εθνικισμό που ενδημεί στη χώρα μας (έχουμε ήδη ασχοληθεί με αυτόν), και ορισμένες μεταμοντέρνες, διανοουμενίστικες παραλλαγές. Αυτές είναι ιδιαίτερα δημοφιλείς στον αμερικάνικο και δυτικοευρωπαϊκό κόσμο, όπου εμφανίζονται επίσης οικοφασίστες και τεχνοφασίστες. Σήμερα, ας σταθούμε λίγο στους τελευταίους.

Αφορμή για το συγκεκριμένο σημείωμα αποτελεί ένα τοπικό νέο των ημερών.

Μαθαίνουμε ότι το Σάββατο 10/11/18 στα Γιάννενα θα γίνει μια εκδήλωση με τίτλο «Οι φιλοσοφικές επιρροές της ριζοσπαστικής δεξιάς», και ομιλητές τους υποψήφιους διδάκτορες Μιχάλη Βραζιτούλη και Κώστα Φιλιππάκη. Στην αφίσα διαφημίζεται ο γνωστός ακροδεξιός και κατηγορούμενος για λόγο μίσους ενάντια στις γυναίκες και ενάντια στους τρανς Jordan Peterson, και ο τεχνοφασίστας Nick Land – οπότε μάλλον έχουμε μια πρώτη εμφάνιση του νέου ακροδεξιού λόγου στα Γιάννενα…

Ριζοσπαστική δεξιά ονομάζεται ο πρωτοφασισμός[2] και ο

φασισμός, σε αντιδιαστολή προς τη *συντηρητική* δεξιά της εκκλησίας και της μοναρχίας. «Η διαφαινόμενη μετατόπιση προς το νεοσυντηρητισμό στην Ευρώπη στα τέλη της δεκαετίας του 1980 και στις αρχές της δεκαετίας του 1990 και ιδιαίτερα η πολιτική σταθεροποίηση, ή ακόμη και η συμμετοχή σε κυβερνήσεις συνασπισμού, νέων κομμάτων της "ριζοσπαστικής δεξιάς" σε μια σειρά ευρωπαϊκών χωρών (Γαλλία, Ιταλία, Αυστρία), ενισχύει την υπόθεση ότι ο φασισμός δεν ανήκε αποκλειστικά στο Μεσοπόλεμο, μα είναι συνυφασμένος με το σύγχρονο κράτος.», γράφει ο Αθανάσιος Μποχώτης (Παν. Κρήτης) στο βιβλίο του "Η ριζοσπαστική δεξιά" (Βιβλιόραμα, 2003).

Μα ποιοι είναι οι J. Peterson και N. Land;

Μας πληροφορεί συνοπτικά ο καθηγητής Στάθης Παπασταθόπουλος: «Για παράδειγμα, ο J. Peterson, είναι ένας από τους βασικούς υπέρμαχους της θέσης ότι βιώνουμε μια κρίση αρρενωπότητας, ως συνέπειας της επίδρασης του φεμινισμού και της Αριστεράς και πως αυτό θέτει σε κίνδυνο τον πολιτισμό! Αυτό για τις γυναίκες που είστε διατεθειμένες να ακούσετε για τα "εννοιολογικά του σχήματα". Είναι ένας από τους αρνητές των επιστημονικών προειδοποιήσεων για το φαινόμενο και τις συνέπειες της κλιματικής αλλαγής και αποτελεί και έναν από τους γνωστούς υποστηρικτές του Donald Trump.

Μπορείτε να καταλάβετε ότι και οι υπόλοιπες "ψυχολογικές θεωρίες" του είναι ανάλογης ποιότητας. Ο N. Land είναι από τους αγαπημένους "διανοητές" του πρώην βασικού συμβούλου του Trump και θαυμαστή της Λεπέν Steve Bannon, το μανιφέστο του Dark Enlightment αποτελεί μια από τις βίβλους των νέων ακροδεξιών κινημάτων παγκόσμια, αποτελεί ένας από τους πιο ακραίους υπέρμαχους του τεχνο-καπιταλισμού, αντιφεμινιστής όσο δεν παίρνει και υπέρμαχος ενός ακραίου νεοδαρβινισμού και ρατσισμού.»

Ο Peterson δεν είναι καν άξιος λόγου. Ο Land όμως έχει αξιόλογη επιρροή, κυρίως λόγω της ακαδημαϊκής του παρουσίας πριν εγκαταλείψει το πανεπιστήμιο και γίνει γκουρού του

τεχνοφασισμού.

Ο Land είναι ένας πρώην καθηγητής φιλοσοφίας του Warwick (Cybernetic Culture Research Unit), που εκκινά από τον Heidegger και τον αντι-ανθρωπισμό του (η διατριβή του ήταν πάνω στον Heidegger), ζητώντας να εκπληρώσει πλήρως την παραίνεση του Γερμανού (πρώην ναζί) φιλοσόφου, για αντικατάσταση της σκέψης από την κυβερνητική (Cybernetics! Απάντησε ο Heidegger στην ερώτηση: 'Τι θα αντικαταστήσει τη φιλοσοφία', στην τελευταία του συνέντευξη στο Der Spiegel το 1966 -δημοσιεύτηκε το 1976).

Ο Land εμπνεύστηκε επίσης από τη συνεργασία Deleuze – Guattari και την έννοια της *απεδαφικοποίησης* (*déterritorialisation*), που αφορά τη "σχιζοφρενική" φύση της υποκειμενικότητας στην καπιταλιστική κοινωνία. Ο Land θέλει να ξεμπερδεύει με το υποκείμενο και να ασχοληθεί με τη διαδικασία της απεδαφικοποίησης καθ' εαυτή, χαιρετίζοντας τον καπιταλισμό ως απρόσωπη διαδικασία τεχνολογικής ανάπτυξης.

Το 1998 έφυγε από το πανεπιστήμιο, ως προφήτης του δεξιού *Επιταχυντισμού (Accelerationism),* ενός νέου cyber-punk ρεύματος, με στόχο, μέσω της κυβερνητικής και της προσθετικής τεχνολογίας, να επιταχύνει την τεχνολογική πρόοδο. Οι 'αριστεροί' εκπρόσωποι βλέπουν την τεχνολογία ως μέσον κοινωνικής απελευθέρωσης, μέσω της εξισωτικής διάδοσης της πληροφορίας. Οι 'δεξιοί' βλέπουν την κοινωνία ως εμπόδιο στην τεχνολογία. Ζητούν έναν αυταρχικό αντι-ανθρωπιστικό καπιταλισμό, φασιστικής μορφής, δηλαδή κορπορατιστικής, όπου οι εταιρείες *θα είναι* το κράτος, προκειμένου να επιτύχουμε την μέγιστη τεχνολογική ανάπτυξη, δηλαδή το ασαφές τίποτε, αφού ούτε εξηγούν ποτέ τι σημαίνει *ανάπτυξη*, ούτε ποιο είναι το *μέγιστο* όριό της. Προφανώς η αυτοκαταστροφή της ανθρωπότητας.

> *Στρέφουν έτσι την κριτική ενάντια στην κοινωνία, την οποία ζητούν να απομονώσουν από την πολιτική μέσω της πλήρους τεχνικοποίησης της πολιτικής. Δηλαδή την κατάργηση της πολιτικής και την αφομοίωση του κράτους από τις εταιρείες.*

Δηλαδή την πλήρη καθυπόταξη της κοινωνίας, αναγνωρίζοντας ως τροχοπέδη στην κυριαρχία τις κατεκτημένες με αγώνες, πολιτικές ελευθερίες. Έτσι ενισχύουν την κρατική κυριαρχία διπλά, από τη μία υποβαθμίζοντας τις ανθρώπινες συλλογικότητες και από την άλλη προωθώντας τις φασιστικές τάσεις του κράτους.

Με αφορμή την εκδήλωση παρουσίασης της "φιλοσοφίας" του Nick Land, διάβασα το μανιφέστο του "Σκοτεινός Διαφωτισμός" (Dark Enlightment- 2012), που μου προκάλεσε ανακάτωμα στο στομάχι. Καταρχάς, ο εξυπνακίστικος τίτλος, «Σκοτεινός Διαφωτισμός», αποτελεί 'κρυμμένη' (;) υιοθέτηση του σκοταδισμού. Αντίθετα από τους Adorno και Horkheimer, που *Στην διαλεκτική του διαφωτισμού* κάνουν κριτική στα αντι-ανθρωπιστικά στοιχεία του διαφωτισμού, την κυριαρχία του Λόγου (ψευδοορθολογική κατά τον Καστοριάδη), την λατρεία της τεχνικής, την απογύμνωση του ανθρώπου μέσω της πραγμοποίησης και της αλλοτρίωσης, ο Land και οι οπαδοί του θέλουν να ενισχύσουν αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά, στο βωμό μιας «προόδου» δίχως άνθρωπο.

Λοιπόν, ο εν λόγω νεοφασίστας περιγράφει τις ιδέες της ισότητας και της αλληλεγγύης ως διασπορά του ιού των ζόμπι! Προτείνει επίσης να απομονωθούν οι αδύναμοι, γιατί λέει, εξαπλώνουν τον ιό των ζόμπι:

«Η δημοκρατία καταναλώνει πρόοδο. Όταν γίνεται αντιληπτή από την σκοπιά του σκοτεινού διαφωτισμού, ο κατάλληλος τρόπος ανάλυσης για τη μελέτη του δημοκρατικού φαινομένου είναι η γενική παρασιτολογία. […] Δεδομένου ότι ο πληθυσμός είναι πολύ μολυσμένος από τον ιό ζόμπι και οδηγεί σε κανιβαλιστική κοινωνική κατάρρευση, η προτιμώμενη επιλογή είναι η καραντίνα. (…) Η κοινωνική αλληλεγγύη, στη συγκεκριμένη αντίθεση, είναι ο φίλος του παρασίτου.»

Γιατί;

«Οι άνθρωποι δεν είναι ίσοι, δεν αναπτύσσονται εξίσου, οι στόχοι και τα επιτεύγματά τους δεν είναι ίσοι και τίποτα δεν

μπορεί να τους κάνει ίσους.»

Γελοία ρητορική εξίσωση των πολιτικών δικαιωμάτων (ισότητα) με τη βιολογική ταύτιση (ομοιότητα). Αντί να πει οι άνθρωποι δεν είναι ίδιοι, λέει δεν είναι ίσοι – Πολύ έξυπνος. Συνεπώς, τα ίσα δικαιώματα είναι παρασιτικός ιός ζόμπι. Η πολιτική σφαίρα της ισότητας των δικαιωμάτων μπερδεύεται επίτηδες αλλά όχι επιτήδεια, με τη βιολογική σφαίρα της ομοιότητας. Ζητεί να παρουσιάσει την ισότητα ως εμπόδιο της διαφορετικότητας, ενώ η κοινωνική ισότητα αποτελεί προϋπόθεση της διαφορετικότητας των ατόμων. Αντιθέτως ο ίδιος ζητεί να στηρίξει την κοινωνική ανισότητα στη διαφορετικότητα, παρόμοια με τους ρατσιστές δουλεμπόρους του 19ου αιώνα. Τι καλά που τα λέει ο Λευκός Πλούσιος Άνδρας, όταν νιώθει 'περιορισμένος' στην άσκηση των προνομίων του. Α, και ο ρατσισμός είναι κοινή λογική, αφού όλοι βλέπουν τις "εξωτερικές διαφορές ανάμεσα στις ράτσες!" Τρομερά βαθιά σκέψη, ρηχή όπως η μούχλα, που δικαιολογεί εξίσου π.χ. έναν ρατσισμό των γαλανομάτηδων έναντι των πρασινομάτηδων…

Προκειμένου να προτείνει την κατάργηση της πολιτικής υπέρ της τεχνικής, ανάγει την πολιτική στη βιολογία: "Εκεί που ο προοδευτικός διαφωτισμός βλέπει πολιτικά ιδεώδη, ο σκοτεινός διαφωτισμός βλέπει *ορέξεις.*" Δεν μας εξηγεί καθόλου από πού πηγάζουν και πού στοχεύουν αυτές οι "ορέξεις". Η έννοια της όρεξης [appetite] χρησιμοποιείται προκειμένου να αφαιρεθεί το σημασιακό περιεχόμενο κάθε πολιτικής στάσης και να αποδοθούν οι πολιτικές επιλογές σε ορεκτικές ενορμήσεις. Έτσι κάθε ουσιαστικός πολιτικός στόχος μετατρέπεται σε κάτι ζωώδες, δηλαδή την ικανοποίηση μιας όρεξης. Η αποκτήνωση του ανθρώπου αποτελεί προϋπόθεση για την τεχνολογική κατάργηση της πολιτικής.

Όμως ο Land προσπαθεί να χειραγωγήσει και την κοινωνική δυσαρέσκεια ενάντια στις ανισότητες του ολιγαρχικού καθεστώτος. Προκειμένου να το κάνει αυτό, ταυτίζει τον βιασμό της δημοκρατίας με την ίδια τη δημοκρατία. Ας πούμε, ταυτίζει

τις οικονομικές πολιτικές κατεξοχήν ολιγαρχικών εξουσιών όπως π.χ. της Ευρωπαϊκής Τράπεζας και του Eurogroup με τη δημοκρατία. Ένα απόσπασμα που αναφέρεται στην Ελλάδα είναι ενδεικτικό:

«Ως μικροκοσμικό μοντέλο για το θάνατο της Δύσης, που παίζει σε πραγματικό χρόνο, η ελληνική ιστορία είναι υπνωτική. Περιγράφει ένα τόξο 2.500 χρόνων που απέχει πολύ από το να είναι τακτοποιημένο αλλά είναι ακαταμάχητα δραματικό, από την πρωτοδημοκρατία έως την ολοκληρωμένη αποκάλυψη των ζόμπι. Η προνομιούχος αρετή της είναι ότι απεικονίζει απόλυτα τον δημοκρατικό μηχανισμό στα άκρα, χωρίζοντας τα άτομα και τον τοπικό πληθυσμό από τις συνέπειες των αποφάσεών τους, παρακάμπτοντας τη συμπεριφορά τους μέσω συστημάτων κεντρικής αναδιανομής μεγάλης κλίμακας. Εσείς αποφασίζετε τι κάνετε, αλλά στη συνέχεια ψηφίστε τις συνέπειες. Πώς μπορεί κάποιος να πει «όχι» σε αυτό;»

Η τύφλωση και ο σκοταδισμός, όπως επίσης η γελοιότητα του επιχειρήματος δεν αντέχουν στον κριτικό έλεγχο. Πέραν από το κλείσιμο του ματιού στον Oswald Spengler, που προφήτευσε το «θάνατο της Δύσης» ήδη από το 1918, ο Land μπερδεύει την αρχαία δημοκρατία (άμεση δημοκρατία) με το σύγχρονο νεοελληνικό κράτος, σε μία πρόταση, σε ένα *τόξο* 2.500 ετών. Λες και όλα όσα συνέβησαν στο μεταξύ, η αυτοκρατορία του Μ. Αλεξάνδρου, η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, η Βυζαντινή Αυτοκρατορία, η Φραγκοκρατία, η Οθωμανική Αυτοκρατορία, δεν έχουν καμία σημασία! Σαφώς η άγνοια της ιστορίας είναι προϋπόθεση για τέτοιες ανοησίες! Ο “δημοκρατικός” δε “μηχανισμός στα άκρα” ταυτίζεται με την πλέον αντι-δημοκρατική πρακτική, τον χωρισμό της κοινωνίας από τις συνέπειες των αποφάσεών της. Δηλαδή τον διαχωρισμό της κοινωνίας από την εξουσία, την υποταγή της στο κράτος.

Η έλλειψη δημοκρατίας παρουσιάζεται ως ακραία δημοκρατία! Αποκρύπτει το γεγονός ότι η κοινωνία δεν αποφασίζει, ούτε καν οι ψηφοφόροι. Όπως φαίνεται, ο Land χρησιμοποιεί την κοινωνική δυσαρέσκεια προκειμένου να προτείνει το απόλυτο κράτος, το

κράτος-εταιρεία· ζητεί να κάνει τον διαχωρισμό κοινωνίας – εξουσίας απόλυτο, καταργώντας κάθε μορφή δημόσιου ελέγχου της απολυταρχίας.

θέλει να εγκλωβίσει την κοινωνία σε μειονότητες υπό καραντίνα, να κάνει τους ανθρώπους να σιωπήσουν, κλεισμένοι σε στενότερα κλουβιά:

«Οι Εβραίοι του 17ου αιώνα του Άμστερνταμ […] είχαν το δικαίωμα να μένουν μόνοι και εμπλούτισαν τις κοινωνίες υποδοχής τους. Οι δημοκρατικά εξουσιοδοτημένες ομάδες διαμαρτυρίας των νεότερων σύγχρονων χρόνων υποκινούνται από πολιτικούς ηγέτες για να ζητήσουν ένα (…) δικαίωμα ακρόασης, με κοινωνικές συνέπειες που είναι κατά κύριο λόγο κακοήθεις. […]»

Βέβαια, ένας Σπινόζα ξέρει τι τράβηξε, διωγμένος από την εβραϊκή του κοινότητα λόγω των απόψεών του, αποδιωγμένος από την ολλανδική κοινωνία λόγω της εβραϊκής καταγωγής του, όμως ο Land δεν ιδρώνει. «Υποκινούνται» οι άνθρωποι σε κοινωνικούς αγώνες, λέει, επαναλαμβάνοντας την ρητορική των ρατσιστών του Νότου, που έλεγαν ότι οι μαύροι «υποκινούνταν» από τους Βόρειους πολιτικούς να εξεγερθούν ενάντια στη σκλαβιά τους.

Για να δείξει πόσο καλά είναι οι μειονοτικές κοινότητες σε καραντίνα, δεν παραλείπει να αναφέρει και τους Ναζί:

«Όταν η εξαιρετικά προχωρημένη «φυλετική προδοσία» είναι το βασικό σας φυλετικό χαρακτηριστικό, η ευκαιρία για μια βιώσιμη εθνοκρατική πολιτική εξαφανίζεται σε μια λογική άβυσσο – ακόμα κι αν παραμείνουν αναμφίβολα ευκαιρίες μεγάλης κλίμακας. Είναι βέβαιο ότι ένας ναζιστής, εξ ορισμού, είναι πρόθυμος (…) να θυσιάσει την νεωτερικότητα πάνω στον βωμό της φυλετικής αγνότητας, αλλά αυτό δεν σημαίνει πως θα καταλάβει, ούτε πως θα επιβεβαιώσει τραγικά, την αναπόφευκτη συνέπεια – πως πρόκειται να βγει εκτός νεωτερικότητας (και έτσι να ηττηθεί).»

Βλέπουμε πως δεν αρνείται τα ‘φυλετικά χαρακτηριστικά’, απλώς διαπιστώνει τη διάδοση της ‘φυλετικής προδοσίας’ ανάμεσα στους

λευκούς που αναιρεί τη δυνατότητα μιας κλειστής ενδογαμίας. Παρ' όλες τις "ευκαιρίες" που παρουσιάζονται στους ναζί (που χαρακτηρίζει ως "ατελείωτα συναρπαστικούς") οι ίδιοι δεν μπορούν να φτιάξουν μια κλειστή κοινότητα, αρνούμενοι την νεωτερικότητα. Η λύση που προτείνει είναι η μεταφορά όλης της πολιτικής εξουσίας στις καπιταλιστικές εταιρικές δομές και η διάσπαση της κοινωνίας σε κλειστές κοινότητες, ανταγωνιστικούς (φυλετικούς) πυρήνες, καθεμιά με τον δικό της κυρίαρχο Άνδρα-Αφέντη στο πρότυπο των εταιρειών.

Ο Land βέβαια, όπως κάποτε και ο Heidegger, νιώθει υπεράνω του νεοφασιστικού κινήματος της alt-right, ενώ, σε απάντησή του στην ιστοσελίδα Quartz αρνείται πως είναι φασίστας διότι θεωρεί τον φασισμό "μαζικό αντι-καπιταλιστικό κίνημα" (sic). Φυσικά, δεν αρνείται τη χρησιμότητα του νεοφασιστικού alt-right το οποίο θεωρεί ότι "ανοίγει το δρόμο για πιο ρεαλιστικές πολιτικές". Τεχνοφασίστας είναι, κατά τη γνώμη μου, ο κατάλληλος χαρακτηρισμός.

Ποιο είναι το όραμα του; Η Olivia Goldhill γράφει: «Ο Land πιστεύει ότι η πρόοδος στους υπολογιστές θα επιτρέψει στους κυρίαρχους ανθρώπους να συγχωνευθούν με μηχανές και να γίνουν cybernetic υπερ όντα [cyborgs]. Υποστηρίζει τον φυλετικό διαχωρισμό με την πεποίθηση ότι οι "ελίτ" θα ενισχύσουν τη νοημοσύνη τους [IQs] συναναστρεφόμενες αποκλειστικά μεταξύ τους. Ο καπιταλισμός δεν έχει ακόμη ξεπεραστεί πλήρως, υποστηρίζει, και η εταιρική εξουσία πρέπει να γίνει η οργανωτική δύναμη στην κοινωνία. […] Ο κόσμος πρέπει να ξεφορτωθεί την πολιτική δύναμη, σύμφωνα με το Dark Enlightenment, και αντίθετα, η κοινωνία πρέπει να σπάσει σε μικροσκοπικά κράτη, καθένα από τα οποία διευθύνεται αποτελεσματικά από έναν διευθύνοντα σύμβουλο.»[3]

Δεν χρειάζεται να εξηγήσουμε γιατί αποτελεί ένα παραλήρημα ακραίου νεοφιλελευθερισμού, κοινωνικού δαρβινισμού και ρατσισμού. Μία ακόμη ένδειξη της βαθιάς συνάφειας του νεοφιλελευθερισμού με τον φασισμό. Η συνάφεια αυτή στηρίζεται στο γεγονός πως ο φασισμός είναι η απόλυτη μορφή του

κρατισμού, και, όπως είναι γνωστό, όταν ο νεοφιλελευθερισμός μιλά για "ελάχιστο" κράτος, στην πραγματικότητα εννοεί κράτος δίχως λογοδοσία, κράτος με αποκλειστικά αστυνομικό και κατασταλτικό ρόλο, δηλαδή απόλυτο κράτος. Είναι φυσικό σε ένα τέτοιο κράτος να μην χρειάζονται πολιτικοί αλλά τεχνοκράτες, καθώς οι δομές πολιτικής διαβούλευσης αντικαθίστανται από εταιρικές δομές πελατείας. Ο Benjamin Noys περιγράφει τον «Σκοτεινό Διαφωτισμό» ως «Επιτάχυνση του καπιταλισμού στο φασιστικό σημείο» και ο David Golumbia ως «λατρεία της δύναμης των εταιρειών, ώσπου οι εταιρείες γίνονται η μόνη εξουσία στον κόσμο.»

Ο Land είναι ο αγαπημένος θεωρητικός των νεοναζί Αμερικάνων όπως ο Richard Spencer, ιδρυτής του alt-right και των αυταρχικών εθνικιστών όπως ο Στηβ Μπάννον. Είναι εχθρός του ανθρωπισμού και, υποτίθεται, εκπρόσωπος ενός «έξυπνου φασισμού».

Όπως είδαμε εν συντομία, δεν είναι καθόλου «έξυπνος», αντιθέτως είναι ρηχός και «εξυπνακίστικος» που απαιτεί σοβαρή άγνοια ιστορίας και φιλοσοφίας, σοβαρή έλλειψη παιδείας και κοινού νου, για να χωνευθεί. Τέτοιες όμως είναι πάντα οι μορφές του φασισμού και οφείλουμε να αποκαλύπτουμε το κτηνώδες πρόσωπό τους πριν εμφανιστεί δημόσια. Δυστυχώς, βρισκόμαστε στην πολύ δυσάρεστη θέση να πρέπει να αποκαλύψουμε τη σάπια σκέψη παραληρούντων όπως του Land, του θεωρητικού του τεχνοφασισμού, όπως κάποιοι βρέθηκαν στην πολύ δυσάρεστη θέση να πρέπει να αντιμετωπίσουν σάπιους παραληρούντες όπως τον Alfred Rosenberg, το θεωρητικό του ναζιστικού ρατσισμού.

Δεν πρέπει να μας καθησυχάζει η γελοιότητα και ρηχότητα τέτοιων απόψεων, αφού ο φασισμός είναι σαν τη μούχλα, δίχως βάθος, αλλά ικανός να καλύψει τα πάντα.

Σημειώσεις:

[1] Y. Mounk, «America is not a democracy», στην ιστοσελίδα:

(https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/03/america-is-not-a-democracy/550931/)

[2] Για τις ρίζες του πρωτοφασισμού βλ. και το άρθρο του Umberto Eco “Ur-Fascism” στο New York Review of Books, 1995.

Στο διαδίκτυο εδώ: https://geniusloci2017.wordpress.com/2017/11/09/ur_fascism/

[3]https://qz.com/1007144/the-neo-fascist-philosophy-that-underpins-both-the-alt-right-and-silicon-valley-technophiles/

Ο Ζακ Κωστόπουλος & η Ρητορική του Λιντσαρίσματος

Αλέξανδρος Σχισμένος

«Όμως, ο μόνος τρόπος για να αντιμετωπίσουν τους επικριτές της ανείπωτα αποκρουστικής πρακτικής του λιντσαρίσματος ήταν να υποστηρίξουν ότι οι μαύροι ήταν κυριολεκτικά άγρια κτήνη, με ανεξέλεγκτα σεξουαλικά πάθη και εγκληματική φύση σφραγισμένη από την κληρονομικότητα. Η απίστευτη σκληρότητα και η βαρβαρότητα του λιντσαρίσματος οδήγησε έτσι στην πιο ακραία δυσφήμιση του χαρακτήρα του Μαύρου και παρείχε τον τόνο και την ουσία για τη φιλολογία του φυλετικού μίσους της εποχής.» [1]

Έτσι περιγράφει ο Αμερικάνος ιστορικός George M. Fredrickson την αντίδραση των Νότιων λευκών πολιτικών και εφημερίδων στην εξάπλωση της πρακτικής του λιντσαρίσματος στα τέλη του 19ου αιώνα στις ΗΠΑ. Τα λιντσαρίσματα συνοδευόταν από την ρατσιστική δυσφήμιση των θυμάτων, από την απόπειρα δαιμονοποίησης του θύματος προκειμένου να εξιλεωθεί ο θύτης.

Σε μία διεστραμμένη αντιστροφή, οι ρατσιστές, που κυριάρχησαν στην πολιτική του Νότου κατά τη δεκαετία του 1890, κατήγγειλαν το θύμα για να αθωώσουν τον θύτη χωρίς να αναγκαστούν να υποστηρίξουν την πράξη.

Διότι το λιντσάρισμα από τη μία υπήρξε μέσο κοινωνικού ελέγχου και διαιώνισης της κοινωνικής ανισότητας μέσω του φόνου και του τρόμου, όμως από την άλλη φανέρωνε την αδυναμία των επίσημων αρχών να επιβάλλουν τον νόμο και κλόνιζε την κατασταλτική αποκλειστικότητα των δυνάμεων ασφαλείας. Η αμφιθυμία των ρατσιστών συντηρητικών βρήκε διέξοδο στην κατασκευή της εικόνας του ελεύθερου μαύρου ως «κτήνους», που αντικατέστησε την παραδοσιακή πατερναλιστική αναπαράσταση του σκλαβωμένου μαύρου ως «κατοικίδιου»[2].

Η εξάπλωση του λιντσαρίσματος οδήγησε σε δημόσια κατακραυγή που οι Νότιοι ρατσιστές προσπάθησαν να διαστρέψουν εντείνοντας την προπαγάνδα του κτηνώδους. Προκαλεί αγανάκτηση σήμερα το γεγονός ότι η απάντηση του αρθρογράφου Charles Henry Smith στο ζήτημα του λιντσαρίσματος ήταν ένα άρθρο με τον τίτλο: «*Έχουν οι Αμερικάνοι νέγροι υπερβολική ελευθερία;*»[3] Στο ίδιο περιοδικό, ένα άρθρο του «μετριοπαθούς» πολιτικού Atticus Haywood, καταδίκαζε το λιντσάρισμα ως «βάρβαρη πράξη ενάντια στην κοινωνία», αλλά αμέσως μετά ρωτούσε «σκεφτείτε όμως και ποιος προκάλεσε», προχωρώντας στην εξιλέωση του θύτη και την καταδίκη του θύματος.

Πώς γίνεται να καταδικαστεί το θύμα μιας τόσο βάρβαρης πράξης; Με τη δαιμονοποίηση μίας ολόκληρης κοινωνικής μειονότητας, την επίκληση των πλέον ξενοφοβικών στερεοτύπων με την πλήρη έννοια του «ξενοφοβικού», δηλαδή τον φόβο του διαφορετικού, με την κινητοποίηση των μηχανισμών της διαμόρφωσης της κοινής γνώμης και την αποπροσωποποίηση του θύματος. Το ζητούμενο είναι να γίνει το θύμα απρόσωπο, να γίνει σύμβολο μιας κοινωνικής κατηγορίας ήδη κατασκευασμένης και αφηρημένης και μισητής, ακριβώς για τον λόγο ότι κατασκευάστηκε ως αφηρημένο σύμβολο ενός ελεγχόμενου μίσους.

Έτσι το λιντσάρισμα, παρότι «αυθόρμητη βία» εγκολπώνεται ξανά στις τεχνικές επιβολής της τάξης, επιβεβαιώνοντας εκ νέου την αυθεντία των δυνάμεων ασφαλείας, τη στιγμή που οι υποστηρικτές του θύματος, μπροστά στη φρίκη του έκνομου μίσους, απευθύνονται για την τήρηση του νόμου στους μηχανισμούς που έθρεψαν ακριβώς το έκνομο μίσος για να διατηρήσουν τα «νόμιμα» προνόμια τους.

Τηρουμένων των αναλογιών, μπορούμε να διακρίνουμε αυτή την τάση δυσφήμισης του θύματος και στην περίπτωση του Ζακ Κωστόπουλου, που πέθανε την 21η Σεπτέμβρη του 2018, όταν, αφού εγκλωβίστηκε σε κοσμηματοπωλείο και προσπάθησε να διαφύγει σπάζοντας τη βιτρίνα, δέχτηκε κλωτσιές στο κεφάλι από μια ομάδα «περαστικών». Γρήγορα οι ειδήσεις των τηλεοπτικών καναλιών γέμισαν με τίτλους για «άστεγο τοξικομανή» που «αυτοτραυματίστηκε από τα τζάμια (Star)», ενώ τα social media γέμιζαν από “καλά να πάθει” με τη δικαιολόγηση “αφού ήταν τοξικομανής/κλέφτης”. Όταν κυκλοφόρησε το βίντεο που δείχνει το λιντσάρισμα του ανθρώπου που προσπαθεί να διαφύγει το κλίμα δεν άλλαξε πολύ.

Όμως κανείς άνθρωπος δεν είναι μια αφηρημένη κατηγορία.

Επιπλέον, ο Ζακ Κωστόπουλος ήταν άνθρωπος με φωνή, ένας ακτιβιστής που στο παρελθόν δεν φοβήθηκε να υψωθεί ενάντια στην βρώμικη προπαγάνδα κατά των οροθετικών, την οποία είχε εξαπολύσει το 2012 ο Υπουργός Υγείας Λοβέρδος. Θυμόμαστε όλοι πώς τότε το «υψηλού κύρους» πολιτικό προσωπικό και οι ενημερωτικοί του αντιπρόσωποι είχαν επιτεθεί με τον πιο λασπώδη τρόπο στις οροθετικές γυναίκες που δικαιώθηκαν μετά από 4 χρόνια, σε δικαστήριο του 2016, χωρίς όμως ποτέ οι θύτες της διαπόμπευσής τους να θιγούν. Αντιθέτως, όπως και οι ρατσιστές πολιτικοί του αμερικάνικου Νότου, οι ίδιοι πολιτικοί και δημοσιογράφοι συνεχίζουν να «διαμορφώνουν» την κοινή γνώμη.

Ο ίδιος ο Ζακ Κωστόπουλος δεν περιέγραφε τον εαυτό του αφηρημένα ως στερεότυπο, αλλά με σαφήνεια, ως άνθρωπο που

υπερέβαινε τα κυρίαρχα στερεότυπα που η ίδια του η ύπαρξη αμφισβητούσε:

> *«Είμαι 30 χρονών, Drag Queen, ακτιβιστής. Είμαι οροθετικός, είμαι αδερφή. Ασχολούμαι ως ακτιβιστής κυρίως με αυτά τα θέματα, αλλά και με τα ανθρώπινα δικαιώματα γενικά. Είμαι μια Drag Queen οροθετική τσούλα!»* *[4]*

Ο Ζακ, οροθετικός, δεν σώπασε τότε μπροστά στη κρατική μηχανή της διαπόμπευσης και την επιχείρηση δαιμονοποίησης των «περιθωριακών οροθετικών». Είναι αβάστακτο άδικο ότι και ο ίδιος, στον φρικτό του θάνατο από τους «περαστικούς», βρέθηκε διπλό θύμα της μηχανής της διαπόμπευσης και δαιμονοποίησης, πρώτα των δολοφόνων του που τον λίντσαραν ως «κλέφτη» και έπειτα των μέσων ενημέρωσης και επικοινωνίας που τον καταδίκασαν ως «άστεγο τοξικομανή». Δεν είναι τραγική ειρωνεία, δεν είναι δική του η ύβρις που τον θανάτωσε, αλλά η ύβρις ενός ολόκληρου μηχανισμού διαχωρισμού και καταπίεσης των ανθρώπων και ενός τμήματος της κοινωνίας που ενστερνίζεται και εξαπλώνει αυτή την ύβρι.

Είναι αβάστακτο άδικο που δεν μπορούμε να το δεχτούμε, ούτε μπορούμε να το παρακάμψουμε, γιατί βρίσκεται στη ρίζα της κοινωνικής αδικίας.

Ο Fredrickson παρατηρεί για τους λευκούς ρατσιστές του 1900:

«Αυτό που οι λευκοί εξτρεμιστές αντιμετώπιζαν στην εικόνα του μαύρου κτήνους δεν ήταν καθόλου ο πραγματικός μαύρος, παρά μόνο η προβολή των δικών τους μη αναγνωρισμένων συναισθημάτων ενοχής που προέρχονται από τη δική τους βιαιότητα προς τους μαύρους. Για να αξίζει το είδος της συμπεριφοράς που έλαβε στις Ηνωμένες Πολιτείες το 1900, ο μαύρος έπρεπε μάλλον να είναι τόσο κακός όσο οι ρατσιστές ισχυρίζονται, διαφορετικά πολλοί λευκοί θα έπρεπε να σηκώσουν το ανυπόφορο βάρος της ενοχής για τη διάπραξη ή την επιβολή των πιο φοβερών αδικιών και θηριωδιών.»[5]

Αυτό είναι μια σκιαγράφηση του ρατσιστικού μίσους που πηγάζει από την απώθηση ενός βαθύτατου μίσους απέναντι στον εαυτό. Όμως αυτό το ίδιο μίσος έχει πολιτική κάλυψη και θεσμική επένδυση, όταν μετατρέπεται σε στοιχείο του δημόσιου λόγου και εργαλείο χειραγώγησης των πληθυσμών. Δεν αποτελεί μόνο κάποια ψυχική αδυναμία που ζητεί την κατανόηση, αφού το βάθος του δεν βρίσκεται στον ψυχισμό του θύτη, αλλά στις κυρίαρχες φαντασιακές προκαταλήψεις που εκμεταλλεύονται και αναπαράγουν οι θεσμικοί μηχανισμοί της κατεστημένης εξουσίας.

Η πράξη του λιντσαρίσματος είναι η επιφάνεια, ο καθρέφτης που αντανακλά το λόγο του κοινωνικού αποκλεισμού και της δαιμονοποίησης, του οποίου το βάθος είναι φαντασιακές σημασίες μα και θεσμικές λειτουργίες. Το βάθος φαίνεται στην αδιαφορία των επίσημων σωμάτων ασφαλείας εκείνη τη στιγμή, που συνέλαβαν το θύμα και η επιφάνεια στο «ενδιαφέρον» του όχλου που κατέγραφε το γεγονός. Το βάθος όμως φαίνεται και από τα στερεότυπα που κινητοποίησαν τα μέσα ενημέρωσης για να «απαλύνουν» τον θάνατο, αυτά του «τοξικομανούς», λες και ένας τοξικομανής προβλέπεται να λιντσαριστεί.

Είπαμε «τηρουμένων των αναλογιών» και οι αναλογίες έχουν σημασία. Στις ΗΠΑ του 1900, παρά τη συνταγματική ισότητα, ο ρατσισμός ήταν ρητός, η ρατσιστική ορολογία ήταν συνεκτικό και κεντρικό στοιχείο του πολιτικού διαλόγου και πραγματωνόταν θεσμικά στους νόμους των Νότιων Πολιτειών, τους νόμους του φυλετικούς διαχωρισμού και του Jim Crow. Τα λιντσαρίσματα ήταν μια πρακτική φριχτά τελετουργική και αποτρόπαια στην οποία συμμετείχαν πολυμελείς όχλοι.

Ας μην ξεχνάμε όμως ότι μεσολαβεί και ολόκληρος ο 20^{ος} αιώνας που υποτίθεται ότι έδειξε στον κόσμο την κτηνωδία του ρατσισμού και του φασισμού με τον χειρότερο αλλά και εντονότερο τρόπο. Υποτίθεται ότι τα λιντσαρίσματα δεν θα έπρεπε να είναι όχι απλώς ανεκτά αλλά ούτε και νοητά.

Στη χώρα μας σήμερα ο ρατσισμός είναι ημι-υπόρρητος και ημι-επίσημος όπως δείχνουν οι ακροδεξιοί βουλευτές, μα και

διάσπαρτος και κατακερματισμένος – η δαιμονοποίηση στρέφεται ενάντια σε διάφορες κοινωνικές κατηγορίες και με διαφορετική διαβάθμιση, ενώ το ξενοφοβικό στοιχείο είναι διάχυτο και διαβαθμισμένο στην εθνικιστική κλίμακα. Τα λιντσαρίσματα υποτίθεται πως δεν συμβαίνουν. Όμως πρέπει να θυμόμαστε πως η ναζιστική δράση της Χρυσής Αυγής εκδηλώθηκε, το Μάη του 2011, με ένα πογκρόμ στο κέντρο της Αθήνας που είχε δεκάδες θύματα (τραυματίες και ένα νεκρό, τον Αμπντούλ Μανάν), που θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε και ως οργανωμένα λιντσαρίσματα. Η διαφορά είναι ότι τα λιντσαρίσματα υποτίθεται ότι εμπλέκουν ένα «παθιασμένο» πλήθος ενάντια σε έναν ή δύο απροστάτευτα θύματα, ενώ τα πογκρόμ χτυπούν ολόκληρες κοινότητες. Μα και τότε τα ΜΜΕ μιλούσαν για «πρόκληση» με αφορμή την προηγούμενη δολοφονία του Μ. Κανταρή, που χρησιμοποιήθηκε και από τη Χρυσή Αυγή για «δικαιολόγηση» του πογκρόμ και τότε υπήρχε όχλος που κάλυπτε τους ναζιστές.

Φυσικά, τώρα υπήρξαν και άλλες αντιδράσεις, αντιδράσεις από ανθρώπους που γνώριζαν τον Ζακ και αντιδράσεις από ανθρώπους που δεν τον γνώριζαν μα αναγνώρισαν τη βαρβαρότητα της πράξης. Μα οι επίσημες αρχές μπορούν να καλύψουν το κενό δικαιοδοσίας που για λίγο άφησαν ανοιχτό, συλλαμβάνοντας έναν από τους δράστες, επιβεβαιώνοντας, όπως είπαμε, εις διπλούν την «νομιμότητα». Έτσι μπορούν να καταδικάσουν την πράξη, εξιλεώνοντας τη ρητορική που εμπνέει παρόμοιες πράξεις. Αυτή είναι εξάλλου η λειτουργία του συμπλέγματος κρατικών και ενημερωτικών μηχανισμών, η κατασκευή της εικόνας της κανονικότητας. Όμως αυτή η «κανονικότητα» βασίζεται στη διαιώνιση των διακρίσεων και των προκαταλήψεων πίσω από το πέπλο, μέχρι να κυκλοφορήσει κάποιο επόμενο βίντεο στο Διαδίκτυο.

Μπορούμε άραγε να διακρίνουμε πίσω από το πέπλο πως η ρητορική του κολασμού των θυμάτων είναι η άλλη όψη της εξιλέωσης των θυτών; Μπορούμε να καταλάβουμε ότι δεν αρκεί απλώς να το διακρίνουμε, μα πρέπει επίσης να σχίσουμε το πέπλο;

Σημειώσεις:

[1] George M. Fredrickson, The Black Image in the White Mind, Welseyan University Press, 1987, σ. 275)

[2] Όπως δείχνει ο ιστορικός, ήδη από την εποχή της Αμερικάνικης Επανάστασης ο λευκός ρατσισμός στο Νότο αμφιταλαντευόταν ανάμεσα στην εικόνα του μαύρου ως κατοικίδιου, δηλαδή νόμιμης ιδιοκτησίας, που τοποθετούσε το σκλάβο στη χαμηλότερη βαθμίδα αλλά εντός της κοινωνικής ιεραρχίας, και την εικόνα του μαύρου ως κτήνους, δηλαδή ως μη-ανθρώπου, που τοποθετούσε τον απελεύθερο ή τον δραπέτη εκτός κοινωνίας. Με την κατάργηση της δουλείας τα δύο στερεότυπα συνέχισαν να υπάρχουν, αλλά η ισορροπία μεταξύ τους άλλαξε, με την εικόνα του κτήνους να γίνεται κυρίαρχη, καθώς η παλιά αριστοκρατικού τύπου ιεραρχία της κοινωνίας του Νότου κλονίστηκε ανεπανόρθωτα.

[3] Περιοδικό Forum, Οκτώβριος 1893.

[4] ΑΡΝΟΥΜΑΙ ΝΑ ΠΡΟΣΕΧΩ! – ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΜΕ ΤΟΝ ΖΑΚ ΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟ

[5] G.M.Fredrickson, ο. π. 282.

Η Ενότητα της Πόλης

Αλέξανδρος Σχισμένος

*«**Άνδρες γαρ πόλις**, και ου τείχη ουδέ νήες ανδρών κεναί»*
(Θουκυδίδης Η-77)

Αυτά ήταν τα λόγια του Νικία προς τους Αθηναίους, όπως καταγράφηκαν από τον θουκυδίδη. «Γιατί η πόλη είναι οι άνδρες

και όχι τα τείχη ούτε τα πλοία χωρίς τους άνδρες». Αυτά τα λόγια τα απεύθυνε ο Αθηναίος στρατηγός στους πολίτες οπλίτες, όχι όμως εντός των τειχών της Αθήνας, αλλά στην άλλη άκρη του τότε γνωστού κόσμου, στη Σικελία. Έβλεπε μπροστά του, όχι ένα εκστρατευτικό σώμα στρατιωτών, αλλά τη ζωντανή πόλη και μάλιστα σε μία ξένη γη. Ένα κλάσμα των πολιτών της Αθήνας, το ένα τρίτο σχεδόν, είχε σταλεί από τη συνέλευση της πόλεως, στην οποία και οι ίδιοι συμμετείχαν, σε μία εκστρατεία κατάκτησης της Σικελίας. Οι Αθηναίοι που άκουσαν αυτά τα λόγια έμελλε σύντομα να σφαγούν ή να υποδουλωθούν και η ζωντανή εκείνη πόλη έμελλε να χαθεί στα Σικελικά ορυχεία. Όμως ενώ αυτό το κλάσμα εξοντώθηκε, στην Αττική μια άλλη πόλη της Αθήνας παρέμενε στην αγωνία του πολέμου και δεν θα υποτασσόταν εύκολα ούτε σύντομα.

Έκανε λάθος, λοιπόν, ο Νικίας όταν έβλεπε μπροστά του την πόλη;

Μάλλον όχι, γιατί ο λόγος του απευθύνεται στους παρόντες, παραπέμπει όμως στην πραγματική ζωντανή πόλη, στο σύνολο της κοινότητας των πολιτών, στη φαντασιακή πόλη που συνενώνει όχι μόνο τους παρόντες, όσο διάσπαρτοι και αν είναι στον χώρο, μα και τους απόντες, τις γενεές του παρελθόντος και του μέλλοντος. Και πράγματι, οι άνθρωποι, αν θέλουμε να ξεφύγουμε από τη μυωπία της αθηναϊκής πατριαρχίας, ήταν εκείνοι που ενσάρκωναν τη συνοχή της πόλεως διαμέσου του χρόνου και στα πέρατα του χώρου. Και το επίκεντρο αυτής της συνοχής, **ο φαντασιακός τόπος της πόλεως, είναι ξανά οι άνθρωποι.**

Τι συνδέει, όμως, τους ανθρώπους αυτούς που κάνει την πόλη να υπάρχει συγχρόνως στη Σικελία και στην Αττική, στα πλωτά ξύλινα τείχη, στα καράβια του θεμιστοκλή και στις θάλασσες της Μεσογείου;

Ο θουκυδίδης θέτει την αυτονομία ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ελευθερίας της πόλεως (αυτόδικος, αυτόνομος, αυτοτελής), η αυτονομία σκιαγραφείται στον Επιτάφιο από τον Περικλή και η αυτονομία είναι ουσιαστικά το διακύβευμα του πολέμου, σε όλα

τα επίπεδα, τόσο ως πολιτική θέσμιση εξωτερικά (δημοκρατία εναντίον ολιγαρχίας) και εσωτερικά (δημοκρατικοί εναντίον συντηρητικών σε Αθήνα και Συρακούσες), όσο και ως πολιτικό αίτημα εξωτερικά (αυτονομία των συμμάχων έναντι των Αθηνών) και εσωτερικά (αυτονομία του ατόμου έναντι της πόλεως). Παραδόξως, όλες οι πλευρές μοιάζουν να αποκτούν και να χάνουν κατά την εξέλιξη του πολέμου κάποιο βαθμό από την αυτονομία τους, οι Αθηναίοι καθυποτάσσουν τους συμμάχους και καθυποτάσσονται από τον ίδιο τους τον χαρακτήρα, οι Σπαρτιάτες εμφανίζονται ως απελευθερωτές των ελληνικών πόλεων ενώ χρηματοδοτούνται από την Περσική Αυλή, ο Αλκιβιάδης εξορίζεται και εναλλάσσει πλευρές, κτλ.

Είναι, ίσως, περιττό να επισημάνουμε πως ο πραγματικός πρωταγωνιστής όλης της κλασικής εποχής και του πολέμου ήταν η Αθήνα. Η Αθήνα είναι ο κοινωνικοϊστορικός τόπος αυτής της ρήξης, αυτής της καινοτομίας, αυτής της αυτονομίας, που προκάλεσαν τον **φθόνο** (σύμφωνα με την ευρεία και βαθιά πολιτική έννοια που αυτή η λέξη έχει στον θουκυδίδη) και επακόλουθα τον πόλεμο. Η Αθήνα είναι ο τόπος όπου συγκεντρώνεται αυτή η πρωτόγνωρη έκρηξη ιδιοφυίας και δημιουργικότητας, που συνιστά μία ριζική ρωγμή με όλη την προηγούμενη παράδοση της ανθρωπότητας.

Η ανάδυση της αμφισβήτησης και του αναστοχασμού, που προέκυψε καταρχάς στην Ιωνία, κορυφώνεται στην Αθήνα με την ανάδυση της άμεσης δημοκρατίας, της έμπρακτης αμφισβήτησης, της κριτικής σκέψης και της συνειδητής αναδημιουργίας των νόμων και των θεσμών, στην πρώτη ρητά αυτόνομη δημοκρατία της Ιστορίας. Είναι ακριβώς η ρήξη με την παράδοση, το μεγάλο δημοκρατικό κίνημα, που διαμορφώνει τους όρους της ανάδειξης της καινοτομίας και της πρωτοφανούς τόλμης και αυτοπεποίθησης που χαρακτηρίζουν τους Αθηναίους. Ταυτόχρονα, ρευστοποιεί την πολιτική και κοινωνική κατάσταση, καταργεί την αυθεντία προς χάριν της δόξας (της γνώμης) ως θεμέλιο της εξουσίας, ανοίγεται σε πειραματισμούς και παράτολμες περιπέτειες.

Και είναι αυτές οι καινούργιες σημασίες, που αλλάζουν το νόημα

του αστικού τοπίου, δημιουργούν το Άστυ, μία κοινότητα ελεύθερων πολιτών που αυτοκυβερνάται και αναστοχάζεται. Αυτή η φαντασιακή κοινότητα μπορεί και απλώνεται σαν δίκτυο στα πέρατα της Μεσογείου, δοκιμάζει τα όριά της, καταρρέει αλλά είναι μια πόλη, όπως θα έλεγε και ο Αριστοτέλης, και όχι η Βαβυλώνα.

Συνεπώς, η ενότητα της αρχαίας αυτόνομης πόλης είναι η ενότητα των φαντασιακών σημασιών που ενσαρκώνουν την αυτονομία της, η ενότητα των πράξεων των πολιτών και της ευθύνης για αυτές τις πράξεις, που αποφασίστηκαν συλλογικά και ισόνομα από το ίδιο σώμα που αναλαμβάνει να τις εκτελέσει, από την ίδια την πόλη, που είναι αυτή η πολιτική και το συναφές της ήθος, διότι είναι πράξεις που δημιουργούν το κοινό μέλλον.

> ***Το νόημα της αρχαίας αυτόνομης πόλης είναι πολιτικό νόημα και πραγματώνεται στη συλλογική δημοκρατική πολιτική πράξη.***

Ας κάνουμε ένα άλμα κάποιων αιώνων.

«Ίσως να μην υπάρχει άλλη έκφανση της ψυχής τόσο απροϋπόθετα προορισμένη για τη μεγαλούπολη όσο η απάθεια. […] Η ανικανότητα που προκύπτει κατ' αυτόν τον τρόπο, να μην αντιδρά κανείς σε νέα ερεθίσματα με την ενέργεια που τους αναλογεί, είναι ακριβώς η απάθεια εκείνη που ουσιαστικά χαρακτηρίζει κάθε παιδί της μεγαλούπολης», λέει στο ακροατήριό του ο Georg Simmel το 1902 στη Δρέσδη. Σε ποιους απευθύνεται; Σε ιδιώτες, όπως ο ίδιος, υπηκόους της Γερμανικής Αυτοκρατορίας, κατοίκους της μεγαλούπολης, αλλά όχι στην πόλη. Είναι ουσιαστικά αδύνατον να μιλήσει στην πόλη. Η ενότητα της μεγαλούπολης δεν είναι πλέον οι άνθρωποί της, αντιθέτως οι ιδιώτες είναι αποξενωμένοι από την πόλη, το αστικό τους ήθος χαρακτηρίζει η απάθεια. **Η απάθεια και η ξένωση είναι πλέον το νόημα της σχέσης του ατόμου με τη μεγαλούπολη.** Ποια όμως είναι η ενότητά της, αφού δεν είναι οι άνθρωποι;

Όπως ο θουκυδίδης, ο Simmel μας δίνει την εικόνα της εποχής του. Παρατηρεί: «Δεν νοείται λοιπόν ο μηχανισμός της ζωής στην

πόλη χωρίς να καταταγούν όλες οι δραστηριότητες και οι αμοιβαίες σχέσεις, με απόλυτη ακρίβεια, σε ένα σταθερό, υπερ-υποκειμενικό χρονικό σχήμα». Δεν είναι πλέον το κοινό παρόν ή το κοινό μέλλον που συνέχει την πόλη, αλλά ο κοινός ρυθμός, ο ρυθμός των ρολογιών, ο ρυθμός των παραγωγικών διαδικασιών. Γιατί όπως παραδέχεται ο Γερμανός, αυτό το υπερ-υποκειμενικό χρονικό σχήμα δεν είναι το χρονικό σχήμα της αυτόνομης συλλογικότητας, αλλά το απρόσωπο σχήμα της χρηματοοικονομικής παραγωγής.

Η απάθεια, το πρότυπο της αισθηματικής σχέσης της υποκειμενικότητας με τη μεγαλούπολη είναι «το πιστό υποκειμενικό αντανακλαστικό της οικονομίας του χρήματος που έχει διαποτίσει τα πάντα», σε τέτοιο μάλιστα βαθμό, ώστε ο Simmel δεν μπορεί πλέον να ξεχωρίσει «αν πρώτα τούτη η ψυχική, διανοητική συγκρότηση επέδρασε στην οικονομία του χρήματος ή αν η οικονομία του χρήματος ήταν ο καθοριστικός παράγοντας για τη συγκρότηση αυτή». Σε αυτή τη μεγαλούπολη δεν υπάρχει χώρος για την κοινότητα των πολιτών, ούτε φυσικά για πολιτική, η οποία βρίσκεται στην αποκλειστικότητα της κρατικής γραφειοκρατίας. Η ενότητα της μεγαλούπολης βρίσκεται στην ενότητα των παραγωγικών και χρηματοοικονομικών δραστηριοτήτων και η χρονικότητά της οργανώνεται εκ των άνω, σύμφωνα προς αυτές. Η απάθεια είναι ο τρόπος αντίδρασης του ατόμου σε μια πόλη που δεν του ανήκει, η ιδιώτευση ο μόνος τρόπος να καλυφθεί ψυχικά η απουσία του δημόσιου χώρου και χρόνου.

Το νόημα της προπολεμικής μεγαλουπόλεως είναι οικονομικό και πραγματώνεται στις παραγωγικές διαδικασίες. Ο ιδιωτικός απαθής βίος συγχρονίζεται σε δημόσιες παραγωγικές λειτουργίες.

Ας κάνουμε ένα ακόμη άλμα, δεκαετιών.

Το 2011, για πρώτη φορά στην Ιστορία της ανθρωπότητας, ο αστικός πληθυσμός ξεπέρασε τον αγροτικό σε παγκόσμιο επίπεδο. Η ιδιωτικοποίηση κάθε δημόσιου χώρου, που άρχισε με γέφυρα την ταύτιση του δημόσιου με το κρατικό, αλλάζει την κοινωνική γεωγραφία και τη δημόσια αρχιτεκτονική της πόλης. Οι μεγάλες

πρωτεύουσες μετατρέπονται σε πληθυσμιακά μεγαθήρια, με ενεργειακές δαπάνες μεγαλύτερες των χωρών τους, ενώ ο εσωτερικός χώρος και χρόνος της πόλης τεμαχίζεται σε τρεις διακριτές και απομονωμένες ζώνες, που διατηρούν μεταξύ τους εξωτερικές σχέσεις κλιμακωτής εκμετάλλευσης. Τα μέγαρα και τα γραφεία των κυρίαρχων στρωμάτων, τους απρόσωπους όγκους των μικρομεσαίων περιοχών και τις εξαθλιωμένες ζούγκλες των γκέτο.

Την πρώτη περίοδο στην Ιστορία που ο αστικός πληθυσμός υπερκέρασε τον αγροτικό, η ενότητα της μεγαλουπόλεως, ακόμη και σαν παραγωγική ενότητα, καταλύεται. Η εξάρθρωση των εργατικών δικαιωμάτων, η υποβάθμιση της εργασίας και η ψηφιοποίηση των υπηρεσιών, διαλύει τους παραγωγικούς χώρους και χρόνους. Εξαρθρώνεται σε ένα σύνολο διαχωρισμένων λειτουργιών, όσον αφορά τόσο τον δημόσιο χώρο όσο και τον δημόσιο χρόνο. Παρομοίως, ο ιδιωτικός χρόνος τεμαχίζεται σε διακριτές ασχολίες καθορισμένες από την παραγωγή ή την κατανάλωση και το άτομο μετατρέπεται σε συνονθύλευμα οργάνων.

Σε ένα ευρύτερο επίπεδο, ο βιοπολιτικός τεμαχισμός του ατόμου, συνοδεύει τον βιοπολιτικό τεμαχισμό των πληθυσμών του πλανήτη, όπως η ζωνοποίηση των μεγαλουπόλεων αντιστοιχεί στην ευρύτερη ζωνοποίηση του πλανήτη. Η ψηφιοποίηση των υπηρεσιών συνοδεύει την ψηφιοποίηση του ατόμου, καθώς μέσω του Διαδικτύου, ο ιδιωτικός του χώρος μετατρέπεται σε εικονικό παράθυρο στον κόσμο, ενώ ο δημόσιος χώρος της πόλης ανήκει πλέον στην κυκλοφορία, όχι των εργατών αλλά των εμπορευμάτων.

Το ψηφιακό πρόσωπο, συνάμα αποσπασματικό αλλά και πολλαπλάσιο του φυσικού προσώπου το οποίο αναπαριστά αλλά και πολλαπλασιάζει στον ψηφιακό κόσμο, αναδεικνύει νέες προβληματικές στη σχέση των ανθρώπων με τον εαυτό τους και την κοινωνία. Προσφέρει μία εν δυνάμει παγκόσμιου βεληνεκούς επιφάνεια αντανάκλασης, προβολής και αναδημιουργίας των προσωπικών προτιμήσεων και απόψεων, αποσωματικοποιημένη και εικονική.

Συμβολοποιεί τον κοινωνικό διχασμό μεταξύ πνευματικού και

σωματικού που υποβαστάζει μια σειρά από κυρίαρχα ζεύγη διαιρέσεων και βασίζεται με τη σειρά του στο αξίωμα της απόλυτης ταυτότητας. Μέσω της διαδικτυακής επικοινωνίας, αυτός ο διχασμός μετατρέπεται σε υποκειμενικό αλλά και κοινωνικό βίωμα και φαινόμενο, επιτρέποντας στο υπαρκτό υποκείμενο να απαλλαγεί από τη σωματικότητα και την ανάγκη ενίσχυσης του λόγου με την παρουσία κατά τρόπο ριζικό. Μπορεί να κρύψει την ταυτότητά του ή να αναδημιουργήσει ψευδοταυτότητες, χωρίς να αναρωτηθεί για την υποκειμενική του συνοχή, ενώ διασπείρεται ψηφιακά και προβάλλεται στην παγκόσμια σκηνή χωρίς την ανάγκη ή τη διακινδύνευση της επαφής με τον άλλο.

Η ενότητα της πόλης φαίνεται να εξαρθρώνεται σε τοπικότητες με παγκόσμια απεύθυνση, κλειστές ιδιωτικότητες και αστικές ερήμους. Η πρώτη νέα μορφή, οι τοπικότητες με παγκόσμια απεύθυνση αφορά κυρίως τα πρόσφατα αστικά κινήματα καταλήψεων των δημόσιων χώρων (με τελευταίο το Nuit DeBout του 2016) αλλά και τον αναδημιουργημένο ελεύθερο δημόσιο χώρο. Υπάρχει μία ενότητα που διαπερνά την πόλη, η ενότητα της αλληλεγγύης και της δημιουργίας μίας άλλης ***αγοράς***, ενός δημόσιου-ιδιωτικού χώρου εκτός της κυριαρχίας της οικονομίας και της απάθειας. Αυτή είναι μία ενότητα εύθραυστη, ριψοκίνδυνη, που υφίσταται τρομερές πιέσεις από το κυρίαρχο φαντασιακό της απάθειας και την καταναλωτική χρονικότητα που το συνοδεύει, αλλά μία ενότητα ζωής, που αρθρώνεται σε μυριάδες μικρά εγχειρήματα.

Είναι μία ενότητα *επικοινωνίας* και *πολιτισμού*, με νόημα *πολιτικό,* αλλά όχι μια πολιτική ενότητα, όπως μια αυτόνομη πόλη.

Υπάρχει η αντίθετη, κυρίαρχη ενότητα της κυκλοφορίας των εμπορευμάτων, που δεν είναι πλέον μια ενότητα παραγωγική υπό έναν χρόνο, αλλά καταναλωτική, κατακερματισμένη σε κλειστές ιδιωτικές χρονικότητες και διάσπαρτες, ασταθείς, επισφαλείς εργασιακές χρονικότητες. Είναι επίσης μία ενότητα διεθνής και διακρατική, που υψώνει τις σύγχρονες μεγαλουπόλεις υπεράνω των χωρών τους και καθιστά τις χώρες τους υπαίθρους, μεγαλουπόλεων-κόμβων σε παγκόσμιο επίπεδο. Κόμβων τουρισμού,

κατανάλωσης και εκμετάλλευσης, όπως είναι η μητροπολιτική Αθήνα.

Και γύρω από τις αντώσεις αυτών των κόμβων, εξαπλώνονται οι αστικές έρημοι. Η σύγχρονη αστική έρημος, που γεμίζει τα κενά μεταξύ των κόσμων που συνθέτουν το ασαφές χάος της σύγχρονης Βαβυλώνας. Της σύγχρονης Βαβυλώνας που απαιτεί ένα παγκόσμιο κίνημα αυτονομίας για να μεταμορφωθεί ξανά σε *πόλη*.

---

* Το παρόν κείμενο δημοσιεύεται στο τεύχος της Βαβυλωνίας #20

Η Μακεδονία, οι Wu Ming και το Πρόβλημα των Κυρίων Ονομάτων

Αλέξανδρος Σχισμένος

"Ένα ουσιαστικό χαρακτηριστικό της Δυτικής μηχανής ελέγχου είναι να καταστήσει τη γλώσσα όσο πιο μη-εικονογραφική γίνεται, να διαχωρίσει τις λέξεις όσο το δυνατόν μακρύτερα από τα αντικείμενα ή τις παρατηρήσιμες διαδικασίες […] Οι λέξεις που χρησιμοποιούνται δεν αναφέρονται σε τίποτα. Οι λέξεις που χρησιμοποιούνται δεν έχουν ανάφορο."

Ουίλιαμ Μπάροουζ, The Job

Το ονοματολογικό ζήτημα ως πολιτικό πρόβλημα είναι, αναμφισβήτητα, ο πυρήνας των σχέσεων του ελληνικού και του μακεδονικού κράτους από την ανεξαρτητοποίηση του τελευταίου.

Δεν είναι ανάγκη εδώ να ξετυλίξουμε το φιλμ των τελευταίων δεκαετιών, από τα ενθουσυλλαλητήρια του 1992 και την μικροπολιτική τύφλωση του Ανδρέα Παπανδρέου μέχρι τα ισχνά remakes τους του 2018 και το ακροδεξιό πείσμα του Κυριάκου Μητσοτάκη, που εκφράζουν μία, εκ των άνω, θεσμική διπροσωπία και μία πολιτική άρνησης του προφανούς. Δεν είναι ανάγκη ούτε να γίνουμε ιστοριοδίφες, ξεθάβοντας ρητά του Στράβωνος και θάβοντας του λόγους του Δημοσθένη, για να υπερασπιστούμε τη μία ή την άλλη, αμφότερες στρεβλές εξ ορισμού, εθνική αφήγηση. Σε αυτό το κείμενο, θέλω να εξετάσουμε το όνομα 'Μακεδονία' ως φιλοσοφικό πρόβλημα στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της γλώσσας, ως παράδειγμα στο πλαίσιο της θεωρίας των κυρίων ονομάτων.

Λέμε πως το 'Μακεδονία' είναι ένα κύριο όνομα. Όμως τι είναι ένα κύριο όνομα;

Η περιγραφική προσέγγιση του κυρίου ονόματος

Η περιγραφική (descriptive) προσέγγιση έχει προταθεί, σε διαφορετικές παραλλαγές, από τους Frege, Russell και αργότερα τον Quine. Βεβαίως, υπάρχουν σημαντικές διαφοροποιήσεις, οι οποίες δεν θα μας απασχολήσουν εδώ.

Ο Frege εισήγαγε την διάκριση νοήματος/συνδήλωσης (Sinn) και αναφοράς/δήλωσης (Bedeutung) όπου για παράδειγμα οι συνδήλωσεις «ο νικητής του Αούστερλιτς» και «ο αιχμάλωτος της Αγ. Ελένης», έχουν την ίδια δήλωση, δηλαδή το ιστορικό πρόσωπο 'Ναπολέων'. Στην οντολογία του Frege, τα κύρια ονόματα αντιστοιχούν σε υπαρκτά, διακριτά αντικείμενα αναφοράς, έκαστο εκ των οποίων *επι*δέχεται έναν αριθμό αληθών συνδηλώσεων ή νοημάτων. Τι συμβαίνει όμως με προτάσεις που αναφέρονται π.χ. στον θωρ ή σε άλλα φανταστικά πρόσωπα, που δεν έχουν υπαρκτό αντικείμενο αναφοράς; Ασφαλώς η πρόταση *«Ο θωρ πάλεψε με τον Χαλκ»* έχει κάποιο νόημα, δίχως υπαρκτά αντικείμενα αναφοράς. Ο Frege διατείνεται πως ένα κύριο όνομα είναι μία συντετμημένη *οριστική περιγραφή,* που δίνει το νόημα του ονόματος. Έτσι, σε

μία συνωνυμία, η διαφορετική χρήση του ονόματος συναρτάται με μία διαφορετική οριστική περιγραφή και έχει άλλο ανάφορο, ενώ δύο διαφορετικά ονόματα με κοινή οριστική περιγραφή έχουν το ίδιο ανάφορο.

Ο Russell, παρότι αρνείται την διάκριση του Frege μεταξύ νοήματος και αναφοράς, συμφωνεί πως ένα κύριο όνομα μπορεί να αντικατασταθεί με έναν πίνακα οριστικών περιγραφών που αντιστοιχεί στο νόημά του. Συνεπώς, για κάθε κύριο όνομα, υπάρχει ένας πίνακας οριστικών περιγραφών, περιγραφικών προτάσεων, που συγκροτεί το νόημα του κυρίου ονόματος. Η οριστική περιγραφή δεν έχει καθ' αυτή νόημα, μα συγκροτεί το νόημά της πρότασης εν σχέσει προς τα συμφραζόμενά της. Συνεπώς, το νόημα μιας φράσης που περιέχει ένα όνομα μπορεί να αναλυθεί μέσα από τον κατάλογο των οριστικών περιγραφών που αντιστοιχεί στο όνομα.

Η θεωρία αυτή έχει το πλεονέκτημα ότι οι οριστικές περιγραφές μπορούν να αναλυθούν ως προτάσεις που να πάρουν μία τιμή αλήθειας. Σε συνάρτηση με τις οριστικές περιγραφές το κύριο όνομα μπορεί να φέρει ένα νόημα αληθινό ή ψευδές, ανάλογα προς τα συμφραζόμενα.

Η κριτική του Kripke

Στην πρώτη από τις διαλέξεις του 1980, που δημοσιεύτηκαν στον τόμο *Naming and Necessity*, ο Saul Kripke δίνει ένα παράδειγμα της περιγραφικής ερμηνείας των κυρίων ονομάτων, πριν προχωρήσει στην κριτική της:

«Για παράδειγμα, εάν χρησιμοποιήσω το όνομα 'Ναπολέων' και κάποιος ρωτήσει: 'Σε ποιον αναφέρεσαι;', θα απαντήσω κάτι όπως 'Ο Ναπολέων ήταν αυτοκράτορας της Γαλλίας στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα και τελικά ηττήθηκε στο Βατερλώ', δίνοντας έτσι μια μοναδική οριστική περιγραφή για τον προσδιορισμό της αναφοράς του ονόματος. Ο Frege και ο Russell, λοιπόν, φαίνεται εδώ να δίνουν μια φυσική ερμηνεία για τον τρόπο καθορισμού της αναφοράς.»[1]

Είναι μια ερμηνεία που στηρίζεται σε μία γνωστή μεταφυσική. Την μεταφυσική της ουσίας. Αν μία κατάλληλη οριστική περιγραφή (ή ένας πίνακας οριστικών περιγραφών ή ένα σύνολο οριστικών αποφάνσεων) μπορεί να αντικαταστήσει ένα κύριο όνομα, αυτό σημαίνει ότι υπάρχει ένα σταθερό αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται η περιγραφή του οποίου το νόημα δίνει η οριστική περιγραφή, στην προσέγγιση του Frege. Ή, στην προσέγγιση του Russell, ότι υπάρχει ένα σύνολο σταθερών ιδιοτήτων το οποίο δηλώνεται με ένα κύριο όνομα, ότι το κύριο όνομα, όταν αναλυθεί στις οριστικές περιγραφές του εκφράζει την ουσία ή *φύση* του κατονομαζόμενου. Πράγματι, στη φράση «ο Αριστοτέλης γεννήθηκε στα Στάγειρα» θα μπορούσαμε να αντικαταστήσουμε το κύριο όνομα 'Αριστοτέλης', με την φράση «ο δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου».

Ωστόσο, υπάρχουν εδώ κάποια προβλήματα. Καταρχάς, η οριστική περιγραφή προϋποθέτει ότι το κατονομαζόμενο αντικείμενο ανήκει στο παρελθόν και υπάρχει ένας μοναδικός και σταθερός πίνακας περιγραφών που του αναλογεί. Αυτό θα μπορούσε να επιλυθεί αν υποθέσουμε ότι ο εκάστοτε πίνακας οριστικών περιγραφών αφορά το παρόν και ενδέχεται να τροποποιηθεί, να εμπλουτιστεί στο μέλλον, καθώς π.χ. ανακαλύπτουμε νέες λεπτομέρειες για το βίο του Αριστοτέλη. Αυτό ανοίγει μία άβυσσο ερωτημάτων και θέτει υπό αμφισβήτηση την έννοια 'οριστική περιγραφή', ωστόσο ας το παρακάμψουμε εδώ.

Όμως ο Kripke εντοπίζει ένα σοβαρότερο σφάλμα. Αν ισχύει η περιγραφική θεωρία, η φράση «ο Αριστοτέλης είναι ο δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου» θα ήταν μια απλή ταυτολογία, μία αναλυτική κρίση. Δεν θα χρειαζόταν εμπειρική επαλήθευση, καθώς δεν θα δήλωνε κάποιο νόημα που δεν εμπεριέχεται στο όνομα.

Ο Kripke το θεωρεί αδύνατον.

Είναι σαφές ότι η φράση «ο Αριστοτέλης είναι ο δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου» μας μαθαίνει ένα γεγονός, εξωτερικό προς το κύριο όνομα 'Αριστοτέλης', που θα μπορούσε να είναι εσφαλμένο ή αληθές. Συνεπώς, καταλήγει ο Kripke, η οριστική

περιγραφή δεν αποτελεί μέρος του νοήματος του ονόματος.[2] Ακόμη και αν δεν είναι μέρος του νοήματος, ωστόσο, το ερώτημα είναι αν η οριστική περιγραφή εκφράζει μια *αναγκαία αλήθεια*, όπως οι αναλυτικές κρίσεις, μια αλήθεια η οποία είναι a priori γνωστή στον ομιλητή. Ασφαλώς μία οριστική περιγραφή όπως «ο δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου» είναι μια εμπειρική αλήθεια, που απαιτεί επαλήθευση, και ως τέτοια είναι *a posteriori*.

Ο Kripke υποστηρίζει πως το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης δίδαξε τον Μ. Αλέξανδρο είναι *ενδεχομενική αλήθεια*, όχι *αναγκαία*.

Για την περιγραφική προσέγγιση, σε έναν διαφορετικό πιθανό κόσμο οι οριστικές περιγραφές που θα αντιστοιχούσαν στο κύριο όνομα 'Αριστοτέλης' θα ήταν διαφορετικός, συνεπώς θα δήλωναν ένα διαφορετικό αντικείμενο.

Για τον Kripke τα ονόματα δεν ισοδυναμούν με περιγραφές, συνεπώς το πρόσωπο (αντικείμενο) που ονομάστηκε 'Αριστοτέλης' θα ήταν το ίδιο σε κάθε πιθανό κόσμο στον οποίο θα υπήρχε, ακόμη και αν έκανε διαφορετικά πράγματα και του αναλογούσαν διαφορετικές περιγραφές. Αντί για *οριστικές περιγραφές* (definite descriptions), ο Kripke θεωρεί τα ονόματα *απαρέγκλιτους (ή άκαμπτους) δείκτες* (rigid designators) που δηλώνουν το ίδιο άτομο σε όλους τους διαφορετικούς πιθανούς κόσμους όπου αυτό υπάρχει. Αντίθετα προς την περιγραφική θεωρία, που αποδίδει ένα σύνολο οριστικών περιγραφών, δηλαδή σταθερών ιδιοτήτων, σε ένα κύριο όνομα, για τον Kripke το σταθερό σημείο είναι το ίδιο το κύριο όνομα, ως δείκτης, ανεξάρτητα από τις ιδιότητες που του αποδίδονται.

Σύμφωνα με τον Kripke, υπάρχει ένα αρχικό γεγονός, το γεγονός της *ονοματοδοσίας*, της βάφτισης, το οποίο αποδίδει στο κύριο όνομα μια αρχική *σταθερή αναφορά*. Υπό αυτή την έννοια η ταυτότητα βρίσκεται ανάμεσα στο κατονομαζόμενο και τον εαυτό του, όχι ανάμεσα στο όνομα και το κατονομαζόμενο.

Ο Kripke διαχωρίζει τις *a priori* αλήθειες από τις *αναγκαίες* αλήθειες. A priori είναι οι αλήθειες που σχετίζονται με το

αρχικό βάφτισμα, την ονοματοδοσία, τον ορισμό του ονόματος:

«Για τα είδη, όπως για τα κύρια ονόματα, ο τρόπος με τον οποίο καθορίζεται η αναφορά ενός όρου δεν πρέπει να θεωρείται ως συνώνυμος του όρου. Στην περίπτωση των κύριων ονομάτων, η αναφορά μπορεί να καθοριστεί με διάφορους τρόπους. Σε ένα αρχικό βάπτισμα τυπικά καθορίζεται [σταθεροποιείται] με κάποια παρουσίαση ή μια περιγραφή. Σε διαφορετική περίπτωση, η αναφορά καθορίζεται συνήθως από μια αλυσίδα, περνώντας το όνομα από σύνδεσμο σε σύνδεσμο.»[3]

Συνεπώς, είναι το αρχικό βάφτισμα που σταθεροποιεί μία αναφορά, καθιστά το κύριο όνομα δηλωτικό ενός αντικειμένου. Αυτή η πράξη, μια πράξη αρχικής θέσμισης, μία πράξη σύμβασης, είναι και η *a priori αλήθεια* του ονόματος.

Στο παράδειγμα του Αριστοτέλη, η βάφτιση του υπαρκτού ατόμου ως 'Αριστοτέλης' κατέστησε το όνομα απαρέγκλιτο δείκτη του ατόμου για κάθε πιθανό κόσμο. Μία πρώτη πράξη ονοματοδοσίας είναι πράξη απόδοσης αναφοράς, όχι περιγραφής. Το ίδιο ισχύει για τις ονομασίες των φυσικών φαινομένων, όπως όταν ονομάζουμε *ζέστη* το φαινόμενο που προκαλεί την συγκεκριμένη αίσθηση.

Αυτοί οι ορισμοί ανήκουν στην κατηγορία της *a priori* αλήθειας ως ονομαστικής ταυτολογίας, ως πρωταρχική απόδοση του ονόματος. Αυτή η ταυτότητα εκφράζει μία a priori αλήθεια επειδή σταθεροποιεί μία αναφορά, αλλά δεν λέει κάτι για το αντικείμενο, απλώς το ονομάζει. Μια τέτοια ταυτότητα είναι αναλυτική και θεμελιώνεται στην προτεραιότητα του ορισμού.

Μια *αναγκαία αλήθεια*, όμως είναι διαφορετική. Αυτή μας πληροφορεί κάτι για το αντικείμενο, εκφράζει μία ταυτότητα του κατονομαζόμενου προς τον εαυτό του. Τέτοιες είναι οι επιστημονικές δηλώσεις, όπως ότι «χρυσός είναι το στοιχείο με τον ατομικό αριθμό 79» ή ότι «ζέστη είναι μοριακή κινητικότητα», που εκφράζουν *αναγκαίες*, αλλά όχι a priori, αλήθειες[4].

Ο Kripke παρατηρεί ότι αυτή η θεωρητική ταυτοποίηση είναι

εκλέπτυνση που προκύπτει αργότερα, με την επιστημονική παρατήρηση και μέσω της επαγωγής και της αφαίρεσης. Εκφράζει μία ταυτότητα του κατονομαζόμενου προς τον εαυτό του, την οποία ανακαλύπτουμε αφού ελέγξουμε το ίδιο το αντικείμενο. Ως τέτοια υπόκειται σε διαδικασίες εμπειρικής επαλήθευσης ή διάψευσης, όμως δηλώνει μια *αναγκαία* αλήθεια, που είναι ασφαλώς *a posteriori*.

Έτσι, μέσω της διάκρισης *a priori* και *αναγκαίας* αλήθειας, ο Kripke φτάνει στην έννοια των *a posteriori αναγκαίων αληθειών*. Όπως υποστηρίζει, *«οι αναγκαίες a posteriori αλήθειες, και πιθανόν οι ενδεχομενικές a priori αλήθειες, αμφότερες υπάρχουν.»*[5] Ενδεχομενική a priori αλήθεια προκύπτει από την πράξη της *ονοματοδοσίας*, ως πρωταρχικός ορισμός.[6]

Ο Kripke καταλήγει σε μία θεωρία όπου το όνομα συνδέεται με ένα αντικείμενο διαμέσου της αιτιακής αλύσωσης των ιστορικών του χρήσεων, έπειτα από μία πράξη *ονοματοδοσίας*, διαμεσολαβημένη από την κοινότητα των ομιλητών. Το κύριο όνομα καθορίζεται από μία *«ιστορική σύνδεση της ιστορίας [του] με μία συγκεκριμένη υπόσταση.»*[7] Αντίθετα προς την περιγραφική θεωρία, αυτό που λέγεται με το κύριο όνομα δεν είναι οι σταθερές ιδιότητες μίας ουσίας, αλλά η ιστορία των μετασχηματισμών μιας αρχικής ονοματοδοσίας. Οι *αναγκαίες a posteriori αλήθειες* συνδέονται με την ιστορική, αιτιώδη *χρήση* του κύριου ονόματος, και όχι με κάποια εγγενή αντιστοιχία ανάμεσα στο όνομα και το αντικείμενο. Υπό αυτή την έννοια, το κύριο όνομα δηλώνει την *ίδια* υπόσταση σε κάθε πιθανό κόσμο, ακόμη και όταν οι ιδιότητες αυτής αλλάζουν, μέσω εναλλακτικών ενδεχομενικών ιστορικών συνδέσεων.



Απεικόνιση της θεσσαλονίκης στον παγκόσμιο χάρτη του Οθωμανού ναυάρχου Piri Reis (1513)

Το ζήτημα της ονοματοδοσίας

Ο Sylvain Auroux παραλληλίζει τις διαφορές μεταξύ της περιγραφικής και της «αιτιοκρατικής» θεωρίας με τις διαφορές μεταξύ του Κρατύλου και του Ερμογένη στον διάλογο του Πλάτωνα:

«Εν τούτοις, η διάκριση μεταξύ ‘περιγραφικών’ και ‘αιτιοκρατικών’ δεν είναι καινούργια. Αυτήν ακριβώς σκηνοθετεί και ο Πλάτωνας στον Κρατύλο, τηρουμένων βέβαια των αναλογιών. Η θέση σύμφωνα με την οποία τα κύρια ονόματα διαθέτουν σημασία και μπορούν να αντικατασταθούν από οριστικές περιγραφές είναι η σύγχρονη μορφή της κρατυλικής υπόθεσης: τα ονόματα πρέπει να έχουν την πηγή τους στη φύση των πραγμάτων και μπορούν να παραφραστούν από επώνυμες περιγραφές που μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς. Όσο για τη θέση που υπερασπίζεται ο Kripke, σύμφωνα με την οποία τα κύρια ονόματα είναι απαρέγκλιτοι δείκτες χωρίς σημασία και οι χρήσεις τους συνδέονται μέσω αιτιακών αλυσίδων με την πρώτη χρήση του καθενός, αυτή ανάγεται στη συμβασιοκρατική θέση του Ερμογένη.»[8]

Είδαμε πως ο Kripke επικαλείται μία αρχική πράξη ονοματοδοσίας. Θα την θεωρήσουμε αρχική πράξη θέσμισης, ώστε να απαντήσουμε κατευθείαν το αρχικό εύλογο ερώτημα: **Ποιος κατονομάζει;** Ασφαλώς κάποιο άτομο ή ομάδα ατόμων, όμως η κατονομασία γίνεται μέσα στη γλώσσα, μέσω της γλώσσας και ως γλωσσική πράξη· η γλώσσα είναι δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, όχι κάποιου μεμονωμένου εφευρέτη. Η πράξη της κατονομασίας μας παραπέμπει στην κοινωνική θέσμιση, όπως και οι αιτιώδεις συνδέσεις μας παραπέμπουν στο ιστορικό. Εξίσου, η επίκληση της αιτιότητας ως ιστορικής αιτιότητας, ως αποτέλεσμα ανθρώπινης βλέψης και πράξης, μας παραπέμπει στο κοινωνικοϊστορικό, όπου κοινωνία και ιστορία συνυφαίνονται, μέσα στη δραστηριότητα του θεσμίζοντος φαντασιακού. Αυτή η δραστηριότητα λαμβάνει χώρα εντός συγκεκριμένων συνθηκών και είναι πραγμάτωση κοινωνικών φαντασιακών σημασιών.

Ως τέτοια, δεν είναι απλώς αυθαίρετη, αλλά περιορίζεται, όχι μόνο από την παράδοση, το θεσμισμένο φαντασιακό, αλλά και από την κυριαρχία, τη θεσμισμένη εξουσία. Ο Auroux[9] στρέφεται προς την Κίνα για να μας δείξει το παράδειγμα μίας διαφορετικής κοινωνικής σημασίας των κυρίων ονομάτων, την οποία συνδέει με τον κομφουκιανισμό. Η κρατική μεταφυσική του κομφουκιανισμού, αντίθετα προς την Δυτική φιλοσοφική μεταφυσική, δεν προσανατολίζεται στην αρχή της *αλήθειας*, αλλά στην αρχή της *συμμόρφωσης*. Αντί για το ζητούμενο της αντιστοιχίας των ονομάτων με την φύση των πραγμάτων, το κεντρικό (το μόνο) ζητούμενο είναι η συμμόρφωση του ατόμου στη θέση που δηλώνει όνομα, η σύμπτωση της λειτουργίας και του ονόματος.

Το αυστηρό σύστημα ονοματοδοσίας στη δυναστεία των Χαν, μας θυμίζει ο Auroux, το *zhenming*, που σημαίνει «προσαρμογή στα ονόματα»[10] ήταν το γραφειοκρατικό σύστημα ελέγχου των αξιωματούχων του κρατικού μηχανισμού. Η αντίθετη έννοια, το *wuming*, που σημαίνει «χωρίς όνομα» (και βέβαια αποτελεί το σύγχρονο ψευδώνυμο μίας συλλογικότητας Ιταλών συγγραφέων[11]) υπήρξε το κεντρικό δίδαγμα του Ταοϊσμού, που αναπτύχθηκε ως

ατομική κοσμοαντίληψη και ως το αντίθετο του κομφουκιανισμού. Σαφώς, τα παραδείγματα αυτά δείχνουν πως η ονοματοδοσία συνδέεται άρρηκτα με την κοινωνική θέσμιση και μάλιστα σε ένα βαθύ, ριζικό επίπεδο.

Προσανατολιζόμαστε προς τη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη, που μπορεί να μας βοηθήσει στη διαύγαση του προβλήματος των κυρίων ονομάτων. Ο Καστοριάδης θεωρεί το *λέγειν* βασική διάσταση της θέσμισης και την κατονομασία πρωταρχική πράξη του *λέγειν*:

«Το «κατονομάζειν» δεν είναι μια σχέση που έχει μια θέση στην κληρονομημένη λογική – οντολογία· δεν είναι κατηγορία που αντιστοιχεί σε μια μορφή κρίσεως ή σε ένα επίπεδο του είναι· ούτε λογικά κατασκευαστή, εφόσον κάθε λογική κατασκευή την προϋποθέτει λογικά. Η κατονομασία (ή εκπροσώπηση, Vertretung, το τι αντί τινός (quid pro quo) είναι θεσμός πρωταρχικός.»[12]

Η κατονομασία στο πεδίο του κοινωνικού φαντασιακού είναι θέση μίας απερίσταλτης *σημειακής σχέσης*, που προϋποθέτει και συνεπάγεται την κινητοποίηση τελεστικών σχημάτων, όπως το σχήμα του χωρισμού/ένωσης, της ισαξίας/ισοδυναμίας, της αξίας ανταλλαγής/αξίας χρήσης, της διακριτότητας/καθολίκευσης, τα οποία είναι *«εικόνες – εικονίσεις εν δράσει»*[13]. Επίσης, το ίδιο το *λέγειν*, η γλωσσική έκφραση και δημιουργία, συνεπάγεται το *τεύχειν*, την τεχνική έκφραση και δημιουργία και τανάπαλιν. Δεν θα μπούμε εδώ στην απαρίθμηση των διαφορών του *λέγειν* και του *τεύχειν*, ωστόσο πρέπει να σημειώσουμε πως στο *τεύχειν* κεντρική κατηγορία είναι η κατηγορία της *τελικότητας*, του σκοπού, που δεν έχει πρωτεύοντα ρόλο στο *λέγειν*. Όπως επίσης ότι οι δημιουργίες του *τεύχειν* βρίσκονται σε μια πιο στενή και περιοριστική σύνδεση με τον φυσικό κόσμο, την πραγματικότητα, την οποία μετασχηματίζει, από ό,τι το *λέγειν*, που την παρασταίνει και έχει τη δημιουργική φαντασιακή ελευθερία να παραστήσει άπειρους *πιθανούς* κόσμους. Σύμφωνα με αυτή την επισήμανση, αφού το κατονομάζειν είναι πράξη του *λέγειν*, έχει δίκιο ο Kripke όταν κριτικάρει την περιγραφική θεωρία για την αλλαγή του κατονομαζόμενου σε διαφορετικούς πιθανούς κόσμους, αφού το όνομα λειτουργεί ακριβώς σαν φιξαρισμένο σημείο

αφετηρίας της σύλληψης διαφορετικών πιθανών κόσμων.

Η γλώσσα έχει κανόνες και το τελεστικό σχήμα του *κανόνα* είναι αυτό που καθιστά δυνατό το συνανήκειν και την άρθρωση των όρων της, την συνολιστική – ταυτιστική της όψη ως κώδικα. Όμως ο Καστοριάδης δείχνει πως το «πρέπει» του κανόνα, το *Sollen*, όπως λέει, δεν μπορεί να θεμελιωθεί πουθενά, γιατί *«είναι απλώς και μόνο ένα γεγονός»*[14].

Το *λέγειν* δεν περιορίζεται, όπως το *τεύχειν,* από την φυσική πραγματικότητα, η παράβαση του κανόνα δεν είναι αδύνατη, ούτε αφορά το πεδίου του δυνατού/αδύνατου, όπως η τεχνική. Και, όπως έδειξε και ο Kripke, ο πρωταρχικός ορισμός, που καθορίζει την αναφορά, δεν εμπεριέχει λογική αναγκαιότητα. Αφορά την φαντασιακή – ποιητική διάσταση του *λέγειν*, στην καστοριαδική ορολογία, τη διάσταση της γλώσσας ως *φάτιν.*

Υπάρχουν κύρια ονόματα;

Δεδομένης της φαντασιακής ελευθερίας του *λέγειν*, που περιορίζεται μόνο από τον, καθ' εαυτόν αυθαίρετο, κανόνα και την ιστορική αλύσωση των σημασιών, τι ακριβώς είναι το «κύριο όνομα»;

> *Ο Καστοριάδης διαχωρίζει τη θέση του και από τον Frege αλλά και από τον Kripke, όταν δηλώνει ρητά: «Δεν υπάρχουν 'κύρια ονόματα'.»*

Πώς δικαιολογεί αυτή την απόφανση;[15] Εν συντομία, αναδεικνύοντας το γεγονός πως η κατονομασία κινητοποιεί το τελεστικό σχήμα της διάκρισης ταυτόχρονα με το σχήμα της καθολίκευσης, καθώς κάθε θέση ενός διακριτού σημείου συνεπάγεται την διαγενικότητα του σημείου. Έτσι και το ανάφορο ενός ονόματος δεν εκφράζει μια κλειστή, σταθερή υπόσταση αλλά τη συνδέει και με μία καθολικότητα, τουλάχιστον την καθολικότητα που συγκροτεί τις διαφορετικές εμφανίσεις ή εκδηλώσεις ή όψεις του κατονομαζόμενου μέσα στο χρόνο σε μία ενότητα.

Αυτό το σχήμα της διάκρισης/γενίκευσης είναι ανοιχτό, και στις *'a posteriori αναγκαίες αλήθειες'* που εισάγει ο Kripke, αλλά κυρίως, μέσω των άπειρων δυνατών παραπομπών, στο σύνολο της γλώσσας και στην δημιουργική δυνατότητα της γλώσσας, την δυνατότητα του μετασχηματισμού των σημασιών.

Έτσι, το 'κύριο όνομα' είναι ένα σχήμα λόγου, μία τροπική έκφραση που δηλώνει μία σημειακή σχέση, μία ανοιχτή διάθεση του ονόματος προς τις απροσδιόριστες πιθανές σημασίες του, που ερείδεται σε μία πράξη κοινωνικής θέσμισης. Κάθε όνομα, όπως και κάθε σημείο, ερμηνεύεται *ως προς* κάτι, ως προς τα συμφραζόμενά του. Ο σχετικός καθορισμός, ο επικαθορισμός από την παράδοση που εξαρτάται από την σχέση προς την παράδοση, ο παροδικός ορισμός που μένει ανοιχτός στην επίγνωση του αόριστου, προκύπτει, για τον Καστοριάδη, *προς την χρείαν ικανώς*.

Για την περιγραφική θεωρία των Frege/Russell, το κύριο όνομα είναι μια οριστική περιγραφή που αποδίδει μία δέσμη σταθερών ιδιοτήτων στο κατονομαζόμενο.

Για τον Kripke το κύριο όνομα είναι ένας απαρέγκλιτος δείκτης, που προκύπτει από μία πρωταρχική αυθαίρετη βάφτιση και την αιτιώδη αλυσίδα ιστορικών χρήσεών του από την κοινότητα των ομιλητών. Ας σημειώσουμε ότι η πρωταρχική ονοματοδοσία είναι λογικά πρωταρχική, όχι αξιολογικά, δεν έχει κάποιου είδους μεγαλύτερη δόση αλήθειας από τις ιστορικές τροποποιήσεις της σημασίας του ονόματος. Έτσι η συγγραφική κοινότητα Wu Ming μπορεί να δανείζεται τη λέξη *wuming* και να επικαλείται τη σημασία της ως «δίχως όνομα» για να ονομαστεί, δίχως να πέφτει σε αντίφαση.

Για τον Καστοριάδη, το κύριο όνομα είναι ένας «απατηλός» όρος. Εκφράζει μία απόδοση νοήματος ανοιχτή σε μετασχηματισμούς, τη θέσμιση μίας απερίσταλτης *σχέσης παραπομπής* που συνδέεται με το μάγμα των κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών κατά τρόπο ακαθόριστο. Το όνομα είναι ταυτόχρονα ένας όρος επισήμανσης όσο και ένας κόμβος παραπομπών, μέσω απεριόριστων πιθανών

συνδέσεων, στο μάγμα των σημασιών. Τι είναι, δηλαδή, ο Σωκράτης; Απαντά ο Κορνήλιος:

«[…] αποδεχόμαστε ότι στην ερώτηση ‘τι είναι ο Σωκράτης και ποιος είναι ο Σωκράτης;’ δεν υπάρχει καθορισμένη απάντηση· ότι ο Σωκράτης – ηρακλείτειος σωματοψυχικός ρους, χορός ηλεκτρονίων και παραστάσεων, που ανήκει, όπως και αν τον θεωρήσει κανείς, σ’ έναν απροσδιόριστο αριθμό άλλων ροών και άλλων χορών – ως όνομα (απατηλά καλούμενο «κύριο») επικαλύπτει ταυτόχρονα έναν όρο επισήμανσης «προς την χρείαν ικανόν» και μια σημασία που παραπέμπει σ’ έναν απροσδιόριστο αριθμό άλλων σημασιών, όπως και σ’ έναν απροσδιόριστο αριθμό όψεων αυτού που είναι. Μιλώ σημαίνει είμαι μαζί και συγχρόνως μέσα σ’ αυτές τις δύο διαστάσεις.»[16]

Η ονοματοδοσία, ως πρωταρχικός κοινωνικός θεσμός, είναι επίσης απόδοση ευθύνης ως προς το κυρίαρχο κοινωνικό φαντασιακό, την κυρίαρχη παράσταση νοήματος της συγκεκριμένης κοινωνίας. Ας θυμηθούμε το παραπάνω παράδειγμα της διαφοράς της δυτικής φιλοσοφίας και του κομφουκιανισμού, και ας σκεφτούμε και τα αντίστοιχα διαφορετικά κοινωνικά συστήματα των Ευρωπαίων και των Κινέζων.



Το όνομα της Μακεδονίας

Ας επιστρέψουμε, εν τέλει, στο αρχικό μας παράδειγμα, το όνομα ‘Μακεδονία’. Ως τώρα, στη σύντομη έκθεση των διαφόρων προσεγγίσεων χρησιμοποιήσαμε ‘κύρια’ ονόματα προσώπων, όπως το ‘Ναπολέων, το ‘Αριστοτέλης’, το ‘Σωκράτης’. Η ευκολία τους έγκειται στο γεγονός ότι μπορούμε να φανταστούμε πολύ καλύτερα το γεγονός της βάφτισης ή της ονοματοδοσίας ενός προσώπου, καθώς όλοι έχουμε τέτοιες εμπειρίες. Όσον αφορά τα τοπωνύμια όπως το ‘Μακεδονία’, η πρωταρχική πράξη ονοματοδοσίας είναι συχνά ασαφής και χαμένη στην Ιστορία.

Υπάρχει ακόμη η διάσταση ανάμεσα στην επίσημη θεσμική ονομασία, την επίσημη αναγνώριση, ενός τόπου και τον αυτοκαθορισμό του πληθυσμού του. Στην περίπτωση του ονόματος

‘Μακεδονία’ αυτή η διάσταση εκφράζεται στο πολιτικό επίπεδο με διάφορους τρόπους, ως εργαλείο διαπραγμάτευσης μα και χειραγώγησης. Ωστόσο η αοριστία της πρωταρχικής βάφτισης δεν αλλάζει όσα είπαμε για την χρήση του ονόματος στη γλώσσα. Όσα είπαμε για το ‘κύριο’ όνομα ‘Σωκράτης’ ισχύουν και για το ‘κύριο’ όνομα ‘Μακεδονία’.

Το «Μακεδονικό» πολιτικό πρόβλημα είναι το πρόβλημα επικύρωσης μιας δεδομένης ονοματοδοσίας που παρουσιάζεται ψευδώς ως πρόβλημα ονοματοδοσίας. Το ‘ονοματολογικό’ σε διπλωματικό επίπεδο έχει να κάνει με την τυπική αναγνώριση της κρατικής οντότητας ‘Δημοκρατία της (Βόρειας) Μακεδονίας’ (σύμφωνα με τις τρέχουσες εξελίξεις) από την κρατική οντότητα ‘Δημοκρατία της Ελλάδος’.

Η συμφωνία Τσίπρα – Ζάεφ την Τρίτη 12/6/18, ασχέτως με την μοίρα της, είναι μία πρώτη επικύρωση μίας δεδομένης ονοματοδοσίας της οποίας οι ρίζες χάνονται στην αοριστία του παρελθόντος. Αοριστία ιστορική, μα και αοριστία διοικητική, αφού τα εδάφη που τώρα λέγονται ‘Μακεδονία’ έχουν λάβει κατά καιρούς διάφορα άλλα ονόματα στους διοικητικούς χάρτες[17]. Ιδίως κατά την περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, για ένα διάστημα περίπου από τον 15ο αιώνα, όταν τα αντίστοιχα εδάφη εντάσσονται στο eyalet της Ρούμελης, έως τον 19ο αιώνα, όταν συγκροτείται το βιλαέτι (Vilâyet) της Σελανίκ, το όνομα ‘Μακεδονία’ χάνεται από τους διοικητικούς χάρτες[18].

Το μπέρδεμα προκύπτει όταν προσπαθούμε να βρούμε την σημασία του ονόματος ανακατασκευάζοντας μία, μυθική και φανταστική, πρωταρχική πράξη βάφτισης, αποκομμένη από την Ιστορία, ως την *αληθή ερμηνεία* του ονόματος.

Σε όλη την δημόσια συζήτηση γύρω από το ‘Μακεδονικό’ βλέπουμε μία σύγχυση μεταξύ της περιγραφικής και της αιτιοκρατικής ερμηνείας του ονόματος, όπου οι ιστορικοί μετασχηματισμοί της σημασίας ανασκάπτονται ωσάν να είναι αδιάφοροι σωροί κάτω από τους οποίους θα ανευρεθεί, ως αιώνια και καθαρή ουσία, η

αρχική σημασία.

Εξ ου και η παράδοξη αναφορά στην *παλαιότητα*, ίδιον κάθε εθνικισμού και ίδιον της αντίφασης του εθνικιστικού ‘λόγου’[19], λες και το ‘δίκαιο της κατάκτησης’, δηλαδή η αρχή της ισχύος, η οποία επιβραβεύει στο εκάστοτε παρόν τον υπάρχοντα κυρίαρχο και συχνά τελευταίο κατακτητή, δεν ορίζει τις σχέσεις των κρατών και τη μορφή της εξουσίας. Η επίκληση της *παλαιότητας*, όπως και του ‘δικαίου της παλαιότητας’, που κυριαρχεί στη συζήτηση γύρω από το όνομα ‘Μακεδονία’ είναι πραγματικά μια συγκάλυψη των σχέσεων ισχύος και των κατεστημένων εξουσιών που στηρίζονται σε ανάλογες επικλήσεις.

Το πρόβλημα είναι παράδειγμα της προβληματικής νομιμοποίησης του εθνοκράτους. Η επίκληση της μεταφυσικής οντότητας του Έθνους προκειμένου να νομιμοποιηθεί το νεωτερικό Κράτος, εμπεριέχει μία αντίφαση. Διότι αναγκάζει την Εξουσία να επικαλεστεί το Έθνος ως κοινωνική βούληση και να αντλήσει την νομιμοποίησή της εν μέρει από την κοινή γνώμη.

> *Οι ανάγκες χειραγώγησης και ελέγχου της κοινής γνώμης, ενός πληθυσμού που θεωρητικά έχει δικαίωμα στη γνώμη, απαιτούν κυκλικά μία δεύτερη επίκληση του Έθνους, που στην αρχική επίκληση θεωρείται θεμέλιο του Κράτους, αυτή τη φορά ως εργαλείο διαχωρισμού και ομογενοποίησης. Έτσι αυτό που υποθετικά είναι καθολικό και συνεκτατό προς την κοινωνία, το ‘Έθνος’ και στο οποίο θεμελιώνεται το Κράτος, την ίδια στιγμή παρουσιάζεται ως συγκεκριμένο εργαλείο διαχωρισμού και διάκρισης της κοινωνίας.*

Αυτό είναι και το όριο της διαθέσιμης πολιτικής. Η μακεδονική γλώσσα και ο μακεδονικός λαός υπάρχουν και πριν αναγνωριστούν από τον ΟΗΕ και τους άλλους διεθνείς οργανισμούς. Πριν από το πρόβλημα, που προέκυψε όταν ταυτίστηκε το ζήτημα του πολιτικού αυτοπροσδιορισμού με το ζήτημα του γλωσσικού αυτοπροσδιορισμού ως θέμα εθνικού αυτοπροσδιορισμού, μία αντιφατική ισοδυναμία, αφού υποτίθεται ότι βασίζεται στον ορισμό του ‘εθνικού’ ενώ

ταυτόχρονα υποτίθεται ότι είναι ο ορισμός του ‘εθνικού’. Και η πράξη αυτοπροσδιορισμού ενός ονόματος, ιδίως συλλογικού και κοινωνικού, είναι μία νέα πρωταρχική βάφτιση, που εξαρτάται από πολλές συνθήκες, αλλά όχι από όρους δυνατού/αδύνατου. Στην περίπτωση του ονόματος των Μακεδόνων, είναι μία πράξη που επαναλήφθηκε, και καμία φορά δεν είναι πιο αληθινή από την προηγούμενη. Δεν είναι κάτι που αντιστρέφεται από μία πολιτική απόφαση σε επίπεδο διεθνών σχέσεων.

Ενώ η απόφαση για το Μακεδονικό είναι ζήτημα διεθνούς πολιτικής και συνεπώς οι όροι επίλυσής του ονόματος είναι όροι ισχύος, ο λόγος της νομιμοποίησης των κρατικών εξουσιών που θα επικυρώσουν τη συμφωνία συγκροτείται με όρους μεταφυσικής θεμελίωσης και ιστορικής παλαιότητας. Η περιοχή των Βαλκανίων οφείλει τη βαριά αρνητική σημασία του ονόματός της στα εθνικιστικά παράδοξα που επιβλήθηκαν διά της βίας από τις κρατικές διοικητικές και κατασταλτικές μηχανές σε έναν πολύγλωσσο και πολυπολιτισμικό πληθυσμό, έναν πληθυσμό που πετσοκόπηκε σε, υποτίθεται, ‘αμιγή εθνικά σύνολα’ μέσω από γενοκτονίες και εθνοκαθάρσεις.

Συνεπώς, το παράδειγμα της Μακεδονίας, με τις τόσες πολλές πλευρές και τις τόσες πολλές βλέψεις, φορτωμένο με τόσες πολιτικάντικες επιδιώξεις, νομίζω δικαιώνει τη θέση του Κορνήλιου Καστοριάδη. Δεν υπάρχει κύριο όνομα, γιατί η σημασία του ονόματος δεν ανήκει στη διάσταση της γλώσσας ως κώδικα, αλλά στη φαντασιακή διάσταση που ο ίδιος αποκαλεί *φάτις.*

«Μία φάτις δεν είναι φάτις, παρά στον βαθμό που προσφέρει στους συνομιλητές τη δυνατότητα να επισημαίνονται μέσα και χάρη σε αυτό που λέγουν, για να κινούνται μέσα σ’ αυτό, να στηρίζονται επάνω του, για να δημιουργούν τον άλλο, να χρησιμοποιούν τον κώδικα των κατονομασιών, για να προκαλούν την εμφάνιση άλλων σημασιών ή άλλων όψεων των κατ’ επίφασιν ήδη δεδομένων σημασιών.»[20]

Το Μακεδονικό ως ονοματολογικό έχει ήδη επιλυθεί, γιατί δεν ήταν ποτέ ονοματολογικό πρόβλημα. Ήταν πάντοτε πρόβλημα

χειραγώγησης του πληθυσμού και αναπαραγωγής ή επέκτασης της ισχύος των κατεστημένων εξουσιών. Ως τέτοιο συζητείται στις επιτροπές των διεθνών κέντρων αποφάσεων και ως τέτοιο θα επιλυθεί όταν επιλυθεί. Εξάλλου, όπως όλοι παραδέχονται, η επίλυσή του θα είναι μια δήλωση των συσχετισμών ισχύος των υπερεθνικών και διακρατικών σχηματισμών στην πολύπαθη περιοχή.

Σημειώσεις:

[1] Saul Krikpe, *Naming and Necessity*, Μασαχουσέτη. 2001: Harvard University Press, σελ. 28.

[2] Kripke, *Naming*, 30.

[3] Ο.π. 135.

[4] Ό.π. 138.

[5] Ό.π. 38.

[6] Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Kripke φτάνει στο συμπέρασμα ότι τα ονόματα δεν είναι περιγραφές: *«Ας υποθέσουμε ότι R1 και R2 είναι οι δύο απαρέγκλιτοι δείκτες [σ.τ.μ. δηλαδή τα ονόματα] που πλαισιώνουν το σημείο της ταυτότητας. Τότε, η [ταυτότητα] R1=R2 είναι αναγκαία, αν είναι αληθής. Οι αναφορές της και της μπορούν πολύ καλά να έχουν καθοριστεί από τους μη-απαρέγκλιτους δείκτες [σ.τ.μ. δηλαδή τις περιγραφές] D1 και D2 […]. Τότε, παρόλο που η [ταυτότητα] R1=R2 είναι αναγκαία, η [ταυτότητα] D1=D2 μπορεί να είναι ενδεχομενική, και αυτό συχνά οδηγεί στο εσφαλμένο συμπέρασμα ότι η [ταυτότητα] R1=R2 θα μπορούσε να είναι και διαφορετική.»*Ό.π. 144.

[7] Ό.π. 157.

[8] Sylvain Auroux, *Η Φιλοσοφία της Γλώσσας*, (με τη συνεργασία των Jacques Descamps, Djamel Kouloughli), Αθήνα, 1999:

Μεταίχμιο, σελ. 166.

[9] Ό.π. 169.

[10] https://www.britannica.com/topic/zhengming

[11] Στα ελληνικά τα βιβλία τους κυκλοφορούν από τις εκδόσεις Έρμα (πρώην εκδόσεις Εξάρχεια).

[12] Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή θέσμισης της Κοινωνίας*, Αθήνα, 1978: Ράππα, σελ. 354-355.

[13] Ό.π. 355.

[14] Ό.π. 358.

[15] Ό.π. 481.

[16] Ό.π. 489.

[17] Αν η 'Μακεδονία' δεν είναι ένας απαρέγκλιτος δείκτης διοικητικά, τότε αμφιβάλλουμε αν θα είναι ένας απαρέγκλιτος δείκτης γεωγραφικά, αφού η επίσημη γεωγραφία, για μεγάλες ιστορικές περιόδους εξαρτάται απόλυτα από τη διοίκηση. Όμως, σύμφωνα με τον Kripke, ένας απαρέγκλιτος δείκτης ισχύει μόνο για όσους *πιθανούς κόσμους* τον εμπεριέχουν, συνεπώς η 'Μακεδονία' θα μπορούσε να είναι ένας απαρέγκλιτος δείκτης που η ιστορία της εμπεριέχει την εξαφάνισή της. Οι διαφορετικοί πιθανοί κόσμοι, θα μπορούσαν άραγε να δώσουν μία κοινή ιστορία; Σύμφωνα με την θεωρία των πιθανών κόσμων, όχι, αφού θα αντιστοιχούσαν σε αντίστοιχες πιθανές ιστορίες. Ο Kripke θα μπορούσε να αναφέρει την αναβίωση του ονόματος 'Μακεδονία', όπως και τη διαρκή παρουσία του στη σωζόμενη αρχαία και μεσαιωνική φιλολογία, αρχαία και ρωμαϊκή, για να δείξει ότι η Ιστορία του ονόματος εμπεριέχει και την εξαφάνισή του και την αναβίωσή του τη στιγμή της παρούσας χρήσης του ονόματος στη γλώσσα.

[18] *The Oxford Handbook of the History of Nationalism,* John Breuilly (επιμ.), Οξφόρδη, 2013: Oxford University Press, σελ.

192.

[19] Βλ. το κείμενό μου ‘Τρία παράδοξα του εθνικιστικού λόγου’

[20] Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση,* 491.

Ο Μάης, Μισό Αιώνα μετά το ‘68

Αλέξανδρος Σχισμένος

Το 2008 ήταν η επέτειος των 40 χρόνων από τον Μάη του ’68. Ξεφυλλίζω το φύλλο 44 της εφημερίδας Βαβυλωνία, εκείνου του μήνα. Ο φάκελος είναι αφιερωμένος στη σημασία της επετείου, μα το πρωτοσέλιδο έχει τίτλο «Φράουλες και Αίμα», προφητική καταγγελία για τη σύγχρονη σκλαβιά των μεταναστών στα χωράφια της Μανωλάδας. 5 χρόνια αργότερα, στις 17 Απρίλη του 2013, τρεις Έλληνες τραμπούκοι του εργοδότη θα πυροβολήσουν μια διαδήλωση 200 εργατών γης με αποτέλεσμα 20 τραυματίες. Με την πικρή επίγνωση των επερχόμενων γεγονότων, στέκομαι λίγο στο αντίστοιχο άρθρο.

Συνεχίζω για το αφιέρωμα στον Μάη, όμως πέφτω πάνω στο άρθρο για την εβδομάδα «Κατά του Λιθάνθρακα» που διοργάνωσαν οι ‘Πολίτες κατά του λιθάνθρακα’, με κεντρικό σύνθημα «Για ποιον και για τι;» από τις 12 έως τις 18 του μήνα με δράσεις σε όλη τη χώρα. Σε αυτό το σημείο με κάνει να χαμογελώ η επίγνωση της επερχόμενης νίκης του κινήματος, καθώς το 2009 ο λιθάνθρακας είχε πια αφαιρεθεί από τους κεντρικούς ενεργειακούς σχεδιασμούς.

Το αφιέρωμα στον Μάη του ’68 είναι τελικά ένα τετρασέλιδο με ιστορικές αποτιμήσεις, αλλά η εφημερίδα είναι διαποτισμένη από

τα σύγχρονα κινήματα, με αναφορές στους Ζαπατίστας, στον αγώνα για το Ξενία στα Γιάννενα, κάλεσμα στο επικείμενο No Border Camp της Πάτρας, κτλ κτλ. Στο οπισθόφυλλο, μια φωτογραφία και ένα σύνθημα συμπυκνώνουν την αναφορά στο ’68, που συνοδεύεται από δύο αποσπάσματα, όχι του Μάη, αλλά παλαιότερων εποχών, ένα του Μπακούνιν και το άλλο, πασίγνωστο, από τα ‘Απομνημονεύματα’ (1655) του Καρδιναλίου του Ρετζ.

Λες και η διαβεβαίωση του Καρδιναλίου του 17ου αιώνα, πως «η δύναμή τους [των εξεγερμένων] υπάρχει μόνο μέσα στη φαντασία τους· και μπορούμε να πούμε με απόλυτη σιγουριά, πως, αντίθετα απ’ όλα τα άλλα είδη ισχύος, όταν φτάσουν σ’ ένα ορισμένο σημείο, μπορούν να κάνουν ό,τι νομίζουν ότι μπορούν να κάνουν» και η μέθη του Μπακούνιν για τη «γιορτή χωρίς αρχή και τέλος» των οδοφραγμάτων του 1848, μπορούν να συνδεθούν με το σύνθημα «Κάτω από το οδόστρωμα υπάρχει παραλία» του 1968. Από τυπικής λογικής άποψης, αυτό φαίνεται εσφαλμένο, καθώς τα γεγονότα στα οποία αναφέρονται οι αποφάνσεις είναι σαφώς διακριτά κατά περιγραφικό τρόπο από τα γεγονότα του Μάη 1968. Όμως η τυπική λογική δεν μπορεί να εξαντλήσει τις ιστορικές κατηγορίες.

Ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα, ο Dilthey έχει δείξει, με την κριτική του στον ρασιοναλισμό, ότι οι κοινωνικές επιστήμες, οι «επιστήμες της κουλτούρας» (Kulturwissenschaften) ή του «πνεύματος» (Geisteswissenschaften) στηρίζονται «στη σχέση της βιωθείσας εμπειρίας [Erlebnis], της έκφρασης και της κατανόησης [Verstehen][1]», σε αντίθεση με τις φυσικές επιστήμες. Ας σημειώσουμε εδώ, ότι, όπως έδειξε και ο Γιάννης Κτενάς[2], ο Max Weber υιοθετεί αυτή τη διάκριση του Dilthey ανάμεσα στην εξήγηση που αρμόζει στις θετικές επιστήμες και την κατανόηση, που αρμόζει στην ιστορική και κοινωνική μελέτη των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και, πολύ αργότερα ο Καστοριάδης, που μελετά από νωρίς τον Weber, μα σπάνια αναφέρεται στον Dilthey[3], συμφωνεί, ενώ προσθέτει και μία τρίτη μέθοδο, τη διαύγαση, που αφορά τον φιλοσοφικό αναστοχασμό και τη δημιουργία φιλοσοφικών εννοιών[4].

Καθώς ο άνθρωπος είναι ιστορία, η προσωπική βιωθείσα εμπειρία αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για την κατανόηση του παρελθόντος, την ικανότητα να βάλουμε τους εαυτούς μας στη θέση των ανθρώπων του παρελθόντος.

Ο Weber, αποκαλεί αυτή τη δυνατότητα sympathisches Nacherleben, συμπαθητική αναβίωση της εμπειρίας του άλλου. Ενώ η ζώσα εμπειρία του παρόντος Εγώ [Erleben] αποτελεί την αναγκαία συνθήκη της αναβιωθείσας εμπειρίας του παρελθόντος Άλλου [Nacherleben], η δυνατότητα της αναβίωσης προϋποθέτει ένα κοινό έδαφος των έτερων εμπειριών, ένα έδαφος της κατανόησης. Για τον Dilthey αυτό το κοινό υπόστρωμα το προσφέρει η ενότητα και η συνέχεια της ιστορικής-πολιτιστικής κοινωνικής πραγματικότητας, που ο ίδιος ονομάζει Ζωή [Leben]. Οι κατηγορίες που αρμόζουν σε αυτό το ιστορικό-πολιτισμικό συνεχές, οι «κατηγορίες του ιστορικού λόγου»[5] δεν είναι a priori κατηγορίες της τυπικής λογικής, ούτε a priori εποπτείες του καθαρού λόγου. Οι ιστορικές κατηγορίες προκύπτουν από την ίδια την ιστορική πράξη, και, μολονότι είναι ουσιωδώς ακαθόριστες και αναρίθμητες, ο Dilthey κατονομάζει κάποιες, όπως «το νόημα, την αξία, τον σκοπό».

Το νόημα είναι η κεντρική κατηγορία της βιωθείσας εμπειρίας που εκδηλώνεται ως αλληλεπίδραση του ατόμου με το κοινωνικό του περιβάλλον, και «εκφράζει τις σχέσεις των επιμέρους τμημάτων της Ζωής με το όλον[6]», εκφράζει δηλαδή την ιστορική και πολιτιστική πραγματικότητα. Αφού το νόημα δεν αποτελεί μια a priori κατηγορία, ένα καθαρό νόημα, «η αντίληψή μας για το νόημα της Ζωής αλλάζει διαρκώς […] Και οι σκοποί που θέτουμε για το μέλλον καθορίζουν τον απολογισμό του νοήματος του παρελθόντος»[7].

Εμείς οι παρόντες νοηματοδοτούμε το παρελθόν ανάλογα προς τις βλέψεις μας για το μέλλον, και επίσης κατανοούμε, μέσω της αναβιωτικής ικανότητας, εν μέρει, το νόημα που έδιναν οι άλλοι.

Όμως, αυτό το εν μέρει έχει ιδιαίτερο βάρος. Αφού το νόημα παραπέμπει στο κοινωνικό, ιστορικό-πολιτιστικό όλον και η βιωθείσα εμπειρία γεννιέται μέσα του, στον βαθμό που αυτό το νόημα δεν είναι υπερβατολογικό, a priori, αλλά εμμενές, δεν μπορεί να είναι ούτε ατομικό, όπως θα υποστήριζε ο Weber, αλλά κοινωνικό, δηλαδή ιστορικό, διότι το ατομικό δεν μπορεί να είναι συνολικό. Όπως λέει ο Καστοριάδης: «Το νόημα όμως αυτό δεν είναι ποτέ 'απομονωμένο'. Μετέχει πάντοτε στη σύνολη θέσμιση της κοινωνίας ως θέσμιση φαντασιακών σημασιών και της είναι αλληλέγγυο», καθώς «η κοινωνία, ως συνεκτική ολότητα υπάρχει εξ αρχής καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν· δεν είναι μια ρυθμιστική 'ιδέα'.»[8]

Στην προοπτική του Καστοριάδη, κάθε έκαστη κοινωνία εμφανίζεται ως μία διαφορετική ολότητα, με τη δική της ιστορία, που «είναι δημιουργία ολικών μορφών ανθρώπινης ζωής, δηλαδή θεσμισμένων κοινωνιών, μέσα στις οποίες και μέσω αυτών τα ανθρώπινα όντα οικοδομούν έναν κόσμο και νέες μορφές, νέες ουσίες, νέα είδη[9]». Στην πλειονότητα των περιπτώσεων αυτή εμφανίζεται ως μία κλειστή ολότητα, στον εγκλεισμό της ετερονομίας.

Ποιες είναι λοιπόν οι κοινωνικοϊστορικές προϋποθέσεις της κατανόησης;

Προφανώς, είναι πιο εύκολο να κατανοήσουμε ένα παρελθοντικό νόημα αν αυτό συμπλέει με τις δικές μας βλέψεις και το νόημα που δίνει η δική μας κοινωνία, αν ανήκει στο δικό μας ιστορικό παρελθόν και παράδοση. Σε αυτή την περίπτωση, όπως τονίζει και ο Καστοριάδης, είμαστε «επίγονοι», επειδή «αυτές οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες έχουν την ίδια χροιά, έχουν την ίδια ύφανση με τις σημασίες πάνω στις οποίες οικοδομήθηκε ο δικός μας κόσμος[10]». Όταν μιλάμε για τη 'δική μας' ευρύτερη ιστορία, μπορούμε να εντοπίσουμε στο παρελθόν υπολείμματα, επίμονα στοιχεία, κοινές φαντασιακές παραστάσεις που, μετασχηματισμένες, συνυφαίνονται στο δικό μας διευρυμένο παρόν.

Οι συσχετισμοί και οι μεταμορφώσεις τους, οι αόρατες συνδετικές σημασίες και η ιστορία των μετασχηματισμών τους είναι στοιχεία ενός κοινού νοήματος, που ενοποιεί ό,τι διαφοροποιεί, διαμορφώνοντας κάθε φορά μία ξεχωριστή ένταση μεταξύ ενός κοινωνικού συνεχούς και των ασυνεχών ρήξεων που το αναδημιουργούν.

Όμως επίσης, για να κατανοήσουμε, πρέπει να δούμε την εξωτερική έκφραση του νοήματος του παρελθόντος όπως αποτυπώθηκε στα ίχνη των δρώντων, στα μνημεία του πολιτισμού, στα διασωθέντα κείμενα. Ξανά, θα υποδεχθούμε το νόημα αυτών των τεκμηρίων με τους όρους του παροντικού νοήματος, καθώς αυτό που αναβιώνει μέσω της κατανόησης δεν είναι ένα αντικείμενο, μία ξεχωριστή οντότητα, αλλά μία σχέση, ένας συσχετισμός, μία μεταμορφωτική σύνδεση ετερογενών εμπειριών με έδαφος τον ελάχιστο κοινό ανθρώπινο παρονομαστή. Ποιος είναι αυτός ο ελάχιστος παρονομαστής, ή αλλιώς, η ανθρώπινη καθολικότητα, η καθολικότητα που καθιστά αληθή τη ρήση του Τερεντίου ότι «τίποτε το ανθρώπινο δεν μου είναι ξένο[11]»;

Ο Καστοριάδης δίνει μία απάντηση, συνεπή προς την εμμένεια αλλά και την ποικιλότητα του νοήματος στην ανθρώπινη ιστορία: «η ρίζα της καθολικότητας αυτής δεν είναι η ‘ορθολογικότητα’ […] αλλά η δημιουργική φαντασία ως πυρηνική συνιστώσα της μη τετριμμένης σκέψης. Ό,τι φαντάστηκε κάποιος, με αρκετή δύναμη ώστε να διαμορφώσει τη συμπεριφορά, τον λόγο ή τα αντικείμενα, μπορεί κατ’ αρχήν να το φανταστεί εκ νέου (να το παραστήσει εκ νέου, wiedervorgestelt) κάποιος άλλος.»[12]

Η αναβιωτική φαντασία, δευτερεύουσα έκφραση της δημιουργικής φαντασίας επιτρέπει τη γέφυρα της κατανόησης, την ανάκτηση του παρελθόντος με τους όρους του παρόντος. Όμως οι όροι αυτοί είναι κοινωνικοϊστορικά θεσμισμένοι, καθορισμένοι από κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, δημιουργίες του κοινωνικού φαντασιακού.

Για τον Καστοριάδη, ο κοινός ανθρώπινος παρανομαστής δεν είναι οι συντακτικές δομές της γλώσσας και η μεταφρασιμότητα, όπως

θα υποστήριζε ο Ricoeur[13], αλλά η πρώτη, δημιουργική φαντασία, διπλά, και ως ατομική φαντασία, ψυχή/σώμα και ως κοινωνικό φαντασιακό, πηγή της γλώσσας και της ιστορίας. Συνεπώς, στον βαθμό που κάποιες κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες του δικού μας παρόντος επικοινωνούν με κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ενός παρελθόντος, στον βαθμό που υπάρχουν αλληλοσυσχετίσεις και ιδίως, ιστορικοί και καταγωγικοί συσχετισμοί, στον βαθμό που υπάρχουν κάποια κοινά ή μεταφράσιμα νοήματα, η κατανόηση μπορεί να είναι πιο βαθιά.

> *Είναι λοιπόν, ένα κοινό νόημα και μία κοινή ιστορία που συνδέει τα λόγια του Καρδιναλίου και του Μπακούνιν, τον Μάη του 1968 και εμάς.*

Ασφαλώς, ο Μάης του 1968 ανήκει στη δική μας ιστορία με τον πιο πλήρη τρόπο. Όχι μόνο ως γεγονός του πρόσφατου ευρωπαϊκού παρελθόντος, του οποίου πολλοί πρωταγωνιστές είναι ακόμη ενεργοί δρώντες, αλλά και ως στιγμή του διευρυμένου ιστορικού δημοκρατικού κινήματος για την αυτονομία. Η επέτειος του Μάη δεν σταματά στα πενήντα χρόνια, αλλά πάει ακόμη πιο πίσω, και συναντά, μέσω των επίμονων σημασιών, τις απαρχές του προτάγματος της αυτονομίας, την πρώτη ρήξη με την κλειστότητα της ετερονομίας, στις αρχαίες ελληνικές αυτόνομες πόλεις, όπου τίθεται για πρώτη φορά το ζήτημα του κρίνειν και του επιλέγειν και το ερώτημα της de jure νομιμότητας της θέσμισης.

Είναι η απαρχή της κριτικής και της αμφισβήτησης, η διάρρηξη της κλειστότητας και το οντολογικό και γνωστικό άνοιγμα που φέρνει η αυτο-κριτική και ο αναστοχασμός. Αυτό το άνοιγμα είναι η ιστορική συνθήκη της κατανόησης.

Αυτό το πνεύμα ρήξης και αμφισβήτησης, εκφράζεται και στην προειδοποίηση του Καρδιναλίου και στη μέθη του Μπακούνιν και στον Μάη του 1968. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι αυτό που συνδέει, που δίνει τη νοηματική συνέχεια στα διαφορετικά γεγονότα, που χαρακτηρίζει το ιστορικό-πολιτιστικό συνεχές στο οποίο ανήκουν, είναι ακριβώς η ασυνέχεια, η ρήξη, η

αμφισβήτηση.

Με όρους τυπικής λογικής αυτή η αλληλοσυμπληρωματικότητα συνέχειας – ασυνέχειας μοιάζει αντιφατική και παράδοξη. Όπως όμως είπαμε, οι λογικοί (συνολοταυτιστικοί) όροι εξήγησης είναι ανεπαρκείς. Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε αυτό τον συσχετισμό συνέχειας/ασυνέχειας στο πλαίσιο των γεγονότων του ΄68;

Αυτό μπορούν να μας το ξεκαθαρίσουν οι ίδιοι οι ενεργοί δρώντες εκείνης της εποχής. Ο Καστοριάδης ήταν ένας από αυτούς, και ένα, σύγχρονο των γεγονότων, κείμενό του με τον τίτλο **«Η προδρομική επανάσταση»** έχει ιδιαίτερη σημασία για μας σήμερα.

Έχει την αξία μιας μαρτυρίας αλλά και μιας παρέμβασης, αφού γράφτηκε στα τέλη του Μάη του 1968 με σκοπό να επηρεάσει τις εξελίξεις, να συμβάλλει στην διαμόρφωση ενός άλλου μέλλοντος[14]. Ήδη, από την αρχή του κειμένου γίνεται φανερό το δίπολο συνέχειας/ασυνέχειας, που δίνει στον Μάη τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του καινούργιου αλλά όχι του μεμονωμένου, «κυρίως επειδή το κίνημα έχει ένα ποιοτικά νέο περιεχόμενο. Προηγούμενα αυτού του κινήματος και σπέρματά του βρίσκονται και στις επαναστάσεις του παρελθόντος – στην παρισινή Κομμούνα, το 1917, στην Καταλωνία το 1936, στη Βουδαπέστη το 1956.

> *Για πρώτη φορά όμως σε μια σύγχρονη γραφειοκρατική καπιταλιστική κοινωνία φανερώνεται στα μάτια όλων και διαδίδεται σ’ όλο τον κόσμο όχι πια μια διεκδίκηση, αλλά μια ριζοσπαστικότατη επαναστατική* ***κατάφαση.****»[15]*

Η κατάφαση αυτή συνίσταται σε μία διπλή ρήξη. Από τη μία, εκφράζεται δημόσια η ριζική αμφισβήτηση θεμελιωδών φαντασιακών σημασιών του ίδιου του συστήματος, της αυθεντίας των ειδικών, της παθητικότητας, του ατομικισμού και του οικονομισμού, η οποία «διαλύει τη φενάκη της καλοοργανωμένης και καλολαδωμένης κοινωνίας […] σε μια χώρα με εδραιωμένο και ακμαίο σύγχρονο

γραφειοκρατικό καπιταλισμό, όπου μορφωμένοι κυβερνήτες δεν έχουν αφήσει τίποτε ακυβέρνητο, και ευφυέστατοι σχεδιαστές τα έχουν προβλέψει όλα[16]».

Από την άλλη, υπάρχει μία έντονη δημοκρατική δημιουργικότητα που εκδηλώνεται αυθόρμητα, με επίκεντρο το κατειλημμένο πανεπιστήμιο, όπου το κίνημα των εξεγερμένων φοιτητών «αρχίζει το γκρέμισμα της [ιεραρχίας] εκεί που έμοιαζε περισσότερο αυτονόητη: στο πεδίο της γνώσης και της εκπαίδευσης. Διακηρύσσει και αρχίζει να πραγματοποιεί την αυτόνομη και συλλογική διεύθυνση των συλλογικών οργάνων. Αμφισβητεί και κλονίζει σε μεγάλο βαθμό το μονοπώλιο της πληροφόρησης που κατείχαν τα διάφορα κέντρα εξουσίας»[17].

Εκεί υπήρξαν τα σπέρματα μιας άλλης θέσμισης. Στις δημοκρατικές μορφές πολιτικής απόφασης και συλλογικής διαβούλευσης που δημιουργήθηκαν, στις γενικές συνελεύσεις, στα ελεύθερα μαθήματα, στην άρση των διαχωρισμών μεταξύ διδασκόντων-διδασκομένων, διευθυντών-εκτελεστών, πανεπιστημίου-κοινωνίας, εκφράζεται η θετικότητα του κινήματος.

Μια θετικότητα που δείχνει και την ιδιοτυπία του Μάη, καθώς αυτές οι συλλογικές μορφές οργάνωσης υπήρξαν ρητά μη-γραφειοκρατικές και μη-παραδοσιακές, με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά την αντι-ιεραρχία, την άμεση δημοκρατία, την ισότητα, τη διαφάνεια, τη συμμετοχή, με «συλλογικές αποφάσεις μπροστά σε όλους, συμμετοχή όλων στην εκτέλεσή τους, άρση των πολιτικών απαγορεύσεων και καχυποψιών[18]». Μέσω αυτής της ιδιότυπης θετικότητας, αποκαλύπτεται η «ιδεολογική σκουριά που παρεμπόδιζε την επαναστατική δράση[19]», αλλά επίσης και τα όρια του φοιτητικού κινήματος, που είναι ακριβώς τα όρια του αυτοκαθορισμού του ως φοιτητικό και του περιορισμού της θεσμίζουσας δραστηριότητάς του στο πανεπιστήμιο.

Ο Καστοριάδης τα βλέπει, και δεν παρασύρεται από την ευφορία της στιγμής, αλλά προειδοποιεί ότι «το κίνημα των επαναστατών φοιτητών δεν μπορεί να παίξει γενικό ρόλο με το να μένει

αποκλειστικά φοιτητικό, σαν να ήθελε να επενεργήσει ‘απ’ έξω’ στα άλλα κοινωνικά στρώματα [..] Δεν εννοώ ότι αυτές οι ιδέες ισχύουν μόνο για τον πανεπιστημιακό χώρο (είτε μόνο για το εσωτερικό οποιουδήποτε οργανικού χώρου), αλλά ότι δεν μπορούν να μεταφερθούν μηχανικά αλλού χωρίς να αντιστραφεί σχεδόν η σημασία τους. Για να μεταφέρεις με γόνιμο τρόπο πρέπει να σκεφτείς καλά. Αλλιώς έχουμε επανάληψη – γραφειοκρατία της σκέψης στην οποία οδηγεί μοιραία η άρνηση να σκεφτείς.»[20]

Αυτή η προειδοποίηση του Καστοριάδη είναι πολύ σημαντική και τα κινήματα χειραφέτησης σπανίως την έλαβαν υπόψιν τους. Αντιθέτως, υπό την πίεση της μαρξιστικής ορθοδοξίας, της κομματικής γραφειοκρατίας και της ανάθεσης της εξουσίας, η επανάληψη και οι απόπειρες μηχανικής αντιγραφής επαναστατικών παραδειγμάτων υπήρξε σχεδόν ο κανόνας. Με συνέπειες τη γραφειοκρατικοποίηση, την ιζηματοποίηση και τη διάλυση.

Όπως γνωρίζουμε, το κίνημα των φοιτητών του 1968, παρότι κατάφερε να προκαλέσει τη μεγαλύτερη γενική απεργία και να εμπνεύσει μαζικές καταλήψεις εργοστασίων και τεράστιες κοινωνικές κινητοποιήσεις, δεν κατάφερε να μεταφέρει τα θετικά του στοιχεία εκτός πανεπιστημίου. Δεν κατάφερε να διασπάσει ριζικά την συνέχεια των κεντρικών θεσμών του γαλλικού κράτους που έθεσε υπό ριζική αμφισβήτηση, δεν κατάφερε να υπερβεί την ένταση που αναφέραμε και πριν, ανάμεσα στη συνέχεια και την ασυνέχεια, τον χρόνο και τον καιρό, ούτε να αντισταθεί στον φόβο της αφομοίωσης.

Ο Καστοριάδης το κατανοεί, διαπιστώνοντας ότι «οι επαναστάτες φοιτητές αισθάνονται μια αντινομία μεταξύ πράξης και στοχασμού, μεταξύ αυθορμήτου και οργάνωσης, μεταξύ της αλήθειας της πράξης και της συνέπειας του λόγου, μεταξύ φαντασίας και σκοπού. Η συναίσθηση αυτής της αντινομίας είναι η συνειδητή ή όχι αιτία του δισταγμού τους[21]».

Η αντινομία αυτή, αντινομία μεταξύ του προτάγματος και της πραγμάτωσης, φυσικά επικυρώνεται και από την εμπειρία, όπως δείχνει η Ιστορία, ιδίως του εργατικού κινήματος. Το

προλεταριάτο, μολονότι υπήρξε επαναστατικό, «στα 1848 και στα 1871 στο Παρίσι, στα 1905 και στα 1917 στη Ρωσία, στα 1919 στη Γερμανία και στην Ουγγαρία, στα 1925 και στα 1927 στην Κίνα, στα 1936-37 στην Ισπανία, στα 1956 στην Πολωνία και στην Ουγγαρία», δεν κατόρθωσε να φέρει τον ριζικό δημοκρατικό κοινωνικό μετασχηματισμό, γιατί δεν καταφέρνει να θεσμίσει: «[…] δεν δημιουργεί και δεν μπορεί να δημιουργήσει, μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία τη δική του κοινωνία – όπως το είχε κάνει λίγο πολύ η αστική τάξη επί Παλαιού Καθεστώτος – τα δικά του θετικά ερείσματα και τους θεσμούς του[22]».

Αυτή η αδυναμία θέσμισης χαρακτηρίστηκε ως η αρνητικότητα του προλεταριάτου. Μα, ο Καστοριάδης γνωρίζει ότι «η αρνητικότητα ως καθαρή αρνητικότητα δεν είναι παρά αφαίρεση, θεωρητική μυστικοποίηση τελικά[23]», και διαγιγνώσκει πως η αρνητικότητα του προλεταριάτου συμπληρώνεται με την επιστροφή του στην θετικότητα του καπιταλιστικού φαντασιακού, με την επανενσωμάτωσή του στους κυρίαρχους θεσμούς και σημασίες: «Καθώς οι νόρμες, οι αξίες και οι στόχοι που υπήρξαν δικά του στα σημεία καμπής της δραστηριότητάς του δεν έχουν κυριολεκτικά **νόημα** στην τρέχουσα ζωή της καπιταλιστικής κοινωνίας, πρέπει να οικειοποιηθεί τις αξίες της κοινωνίας αυτής.»[24]

Η αφομοιωτική δύναμη του καπιταλιστικού φαντασιακού σχετίζεται με την ευελιξία των μηχανισμών, αλλά κυρίως, στη συμπλοκή και σύγκρουσή του με το φαντασιακό της αυτονομίας, εξαρτάται από την θετικότητα των θεμελιωδών σημασιών του, της ψευδοορθολογικής κυριαρχίας, της ιδιοκτησίας και της ιεραρχίας και την μετάστασή τους στο επαναστατικό κίνημα. Το εργατικό κίνημα, μετασχημάτισε με τους κοινωνικούς αγώνες επιμέρους τομείς της καπιταλιστικής παραγωγής, όμως η υιοθέτηση των κεντρικών καπιταλιστικών φαντασιακών σημασιών από το σημαντικότερο ρεύμα του εργατικού κινήματος, ιδίως όσον αφορά τη γραφειοκρατική και ιεραρχική μορφή οργάνωσης, οδήγησε στην αφομοίωση του εργατικού κινήματος από το καπιταλιστικό σύστημα. Εξάλλου, η ριζική αμφισβήτηση του γραφειοκρατικού

φαντασιακού του συστήματος προσβάλλει εξίσου τη γραφειοκρατική οργάνωση του εργατικού συνδικαλισμού, όσο ‘επαναστατικός’ κι αν παρουσιάζεται.

Η ιδιοτυπία του Μάη του 1968, λοιπόν, βρίσκεται στη συνάντηση της μερικής και απελπιστικά περιορισμένης θετικότητας του φοιτητικού κινήματος με τη γενική (και αφομοιωμένη από την κυρίαρχη καπιταλιστική θετικότητα) αρνητικότητα του εργατικού. Με πίκρα διαπιστώνει ο Καστοριάδης: «Ανάμεσα στους φοιτητές και τους εργάτες δεν υπάρχει ούτε καν η απλή ενότητα ενός αρνητικού στόχου. Η αντίθεση στην κυβέρνηση έχει διαφορετικό νόημα στους φοιτητές, στην επαναστατική και δρώσα μερίδα τους τουλάχιστον, που αποβλέπει στην ανατροπή της, και διαφορετικό στους εργάτες που, στη μεγάλη τους μάζα, δεν διάκεινται βέβαια ευνοϊκά προς αυτή, αλλά δεν είναι καθόλου διατεθειμένοι να την ανατρέψουν.»[25]

Τα συνθήματα του Μάη που επικαλούνται το επαναστατικό προλεταριάτο και επαναλαμβάνουν την παραδοσιακή συνθηματολογία του εργατικού κινήματος, συσκοτίζουν τη διαφορά προοπτικής ανάμεσα στο φοιτητικό και το εργατικό κομμάτι.

Ο ανεκπλήρωτος «πόθος βασισμένος σε μία παρεξήγηση», της επέκτασης του εξεγερτικού πνεύματος στο σύνολο της γαλλικής κοινωνίας διαμέσου μιας συμμαχίας φοιτητών-εργατών, λόγω της απουσίας ενότητας εξαρχής, είναι μία ακόμη διαφορά του Μάη του 1968 από τις περασμένες επαναστάσεις.

Στις προηγούμενες επαναστάσεις εκφράζεται μία αρχική ενότητα των εξεγερμένων ομάδων, μία ενότητα μετριοπαθών αιτημάτων, η οποία θρυμματίζεται καθώς η επανάσταση προχωρά και τα αιτήματα γίνονται πιο ριζοσπαστικά, καθώς η επίτευξη των μετριοπαθών στόχων διανοίγει ρηξικέλευθες δυνατότητες και νέους ανταγωνισμούς. Στον Μάη αυτή η αρχική ενότητα δεν υπήρξε ποτέ, ούτε, ένα αρχικά μετριοπαθές κοινό έδαφος. «Γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο η κρίση παρουσιάζει την παράδοξη όψη μιας διαρκούς επανάστασης φιλμαρισμένης, αν μπορούμε να το πούμε, διπλά απ’ το τέλος στην αρχή. Αρχίζει με τους ριζοσπαστικούς στόχους και

τρόπους δράσης και προχωρεί οπισθοχωρώντας προς τις συζητήσεις περί ποσοστών και την παράδοση χωρίς αντίσταση των γραφείων στην αστυνομία.»[26]

Ο Μάης του 1968 λήγει τυπικά με το διάγγελμα του Ντε Γκωλ και την προκήρυξη εκλογών. Οι εξεγερμένοι δεν κατάφεραν να ξεπεράσουν την αντινομία ανάμεσα στον λόγο και την πράξη, ανάμεσα στη δημιουργική ρήξη και την 'επαναστατική' παράδοση, ανάμεσα στην ασυνέχεια της πράξης και τη συνέχεια της αφομοίωσης, που τους προκαλούσε τον δισταγμό. Το ερώτημα όμως που μας αφορά είναι αν αυτή η αντινομία είναι εγγενής και αναπόδραστη.

Καταρχάς, μπορούμε να θεωρήσουμε την αντινομία ως αντινομία ανάμεσα σε a priori κατηγορίες;

Σύμφωνα με όσα είπαμε στην αρχή όχι, αφού δεν δεχόμαστε τις ιστορικές κατηγορίες ως a priori νομοτέλειες. Συνεπώς, μπορούμε να μιλάμε για αντινομία που εκδηλώνεται στο συγκεκριμένο, ιστορικά διαπιστωμένη και όχι για αφηρημένη και καθολική αντινομία. Αν κάνουμε το μεταφυσικό σφάλμα, θεωρήσουμε δηλαδή την αντινομία ως εγγενή στην ανθρώπινη φύση ή την ανθρώπινη ιστορία, ουσιαστικά την επικυρώνουμε, μέσω της απροθυμίας μας να πράξουμε, ως άλλοθι της απροθυμίας μας να πράξουμε. Ο Καστοριάδης προειδοποιεί: «Αν δεχτούμε ότι αυτή η αντινομία ισχύει ως έσχατη και ανυπέρβλητη, δεχόμαστε την ίδια την ουσία της γραφειοκρατικής καπιταλιστικής ιδεολογίας, δεχόμαστε την υπάρχουσα φιλοσοφία και πραγματικότητα και αρνούμαστε την πραγματική αλλαγή του κόσμου, ενσωματώνοντας την επανάσταση στην κατεστημένη ιστορική τάξη.»[27]

> *Είναι η παγίδα της ταύτισης της «ομαλότητας» και της «κανονικότητας», που οδηγεί στην αποδοχή του θεσμισμένου ως θεσφάτου, στην αλλοτρίωση της ετερονομίας.*

Παρομοίως, παγίδα είναι και ο φόβος της αφομοίωσης, που οδηγεί σε ένα δευτερεύον ψευδο-δίλημμα, δηλαδή το δίλημμα μεταξύ του **Εξεγερμένου Καιρού** και του **Κατεστημένου Χρόνου**, το δίλημμα

μεταξύ της εξεγερτικής στιγμής και της ρυθμισμένης διάρκειας, το δίλημμα μεταξύ μέθης και ορθολογισμού, αυθορμησίας και οργάνωσης, αστόχαστης πράξης και άπρακτου στοχασμού. «Όποιος εγκλωβίζεται στο δίλημμα: μια στιγμή δημιουργικού ξεσπάσματος είτε η διάρκεια που δεν μπορεί παρά να είναι αλλοτρίωση, μένει αιχμάλωτος της καθεστηκύιας τάξης […] Αν δεχτούμε ότι η πράξη αποκλείει τον στοχασμό, παραδεχόμαστε σιωπηλά πως κάθε στοχασμός είναι χωρίς πραγματικό αντικείμενο […], εγκαταλείπουμε το πεδίο της σκέψης στους φενακιστές και τους ιδεολόγους της αντίδρασης. Δεχόμενοι πως αυθόρμητο και οργάνωση αλληλοαποκλείονται, σημαίνει ότι αφήνουμε το πεδίο της οργάνωσης – χωρίς αυτό καμιά κοινωνία δεν ζει ούτε μια μέρα – στους γραφειοκράτες.»[28]

Και κυρίως, αν δεχτούμε αυτό το δίλημμα, πέφτουμε ξανά στις κυρίαρχες διακρίσεις και περιορισμούς που συνθέτουν τη φιλοσοφία της ετερονομίας και δικαιολογούν τον διαχωρισμό της κοινωνίας από την εξουσία, την εξάρνηση της κοινωνικής δημιουργικότητας, την ψευδή αντίθεση φαντασίας και ορθολογικότητας που, αν ίσχυε πραγματικά, δεν θα υπήρχε ούτε κοινωνία ούτε ιστορία.

Ορθώς ο Καστοριάδης σημειώνει πως «εκεί που η φαντασία ξεπερνάει την ονειροπόληση ή το παραλήρημα και απολήγει σε αποτελέσματα που διαρκούν, έχει θεμελιώσει νέους οικουμενικούς τύπους· εκεί που η ορθολογικότητα είναι γενεσιουργός λόγος και όχι επανάληψη, έχει τραφεί από πηγές του φαντασιακού», καθώς σε αυτή τη συνύφανση του φαντασιακού με το ορθολογικό βρίσκονται οι πηγές κάθε κοινωνικής θέσμισης, που οφείλει να δώσει έναν λόγο για τις κανονικότητες και τα χάσματα του πραγματικού, κατασκευάζοντας αυθαίρετες φαντασιακές σημασίες, επενδύοντας με ορισμένο νόημα αυτό που επιδέχεται άπειρα νοήματα αλλά όχι κάθε νόημα.

Και τι συμβαίνει λοιπόν με τον φόβο της αφομοίωσης; Η ίδια η συμπλοκή της δημιουργικής φαντασίας με την ορθολογικότητα, η ίδια η σύγκρουση του θεσμισμένου φαντασιακού με το θεσμίζον φαντασιακό, που δεν έπαψε ποτέ, τουλάχιστον στο

κοινωνικοϊστορικό ρεύμα της νεωτερικότητας, διασκεδάζει, χωρίς να ακυρώνει, αυτόν τον φόβο. Όπως λέει ο Καστοριάδης, απευθυνόμενος στους φοιτητές του Μάη:

> *«Όποιος φοβάται μην τον αφομοιώσουν, είναι κιόλας αφομοιωμένος. Αφομοιωμένος επειδή η στάση του τον ακινητοποιεί, αφομοιωμένος ως βαθύτερη νοοτροπία, γιατί ψάχνει για εχέγγυα ενάντια στην αφομοίωση και έτσι πέφτει στο αντιδραστικό ιδεολογικό δόκανο: την αναζήτηση ενός φυλαχτού και ενός φετίχ αντι-αφομοιωτικού.»[29]*

Η απλή αντίθεση δεν διαρρηγνύει το πλαίσιο της ετερονομίας, αντιθέτως επιβεβαιώνει την αρχική ετερονομία εκ του αντιθέτου, όπως εξάλλου συμβαίνει πάντα και με την ανομία, που είναι προθάλαμος και συμπλήρωμα της ετερονομίας. Αν αφομοίωση σημαίνει την επανενσωμάτωση ριζοσπαστικών σημασιών στο πλέγμα του θεσμισμένου, τότε τα πάντα μπορούν να αφομοιωθούν, «εκτός από ένα πράγμα: την ίδια μας τη δραστηριότητα, στοχαστική, κριτική και αυτόνομη[30]».

Και επανερχόμαστε στο ερώτημα, τι μορφή μπορεί να πάρει αυτή η δραστηριότητα, ποια θα μπορούσε να είναι η θετικότητα του Μάη, τι έλειψε από την ιστορική κίνηση ώστε να ξεπεραστούν οι αντινομίες, αν αυτές δεν είναι εγγενείς στην ανθρώπινη ύπαρξη;

Ο Καστοριάδης προσπάθησε να προτείνει διεξόδους, εκείνες τις τελευταίες εβδομάδες του Μάη. Έβλεπε ότι αυτό που έλειπε ήταν ένα ευρύτερο πολιτικό κίνημα. Δεν προτείνει κάποιο μοντέλο προς υλοποίηση, όμως ζητεί να «εγκαινιάσουμε έναν μόνιμο αυτοπροσδιορισμό και αυτό-οργάνωση», έχοντας επίγνωση της λεπτής, μα ευδιάκριτης, κλωστής που προσδιορίζει την αυτονομία. «Το κίνημα δεν μπορεί να υπάρξει αν δεν ορίσει τον εαυτό του και δεν μπορεί να προχωρήσει αν ακινητοποιηθεί ορίζοντας τον εαυτό του μια για πάντα[31]».

Ο αυτοπροσδιορισμός και η κριτική αναθέσμιση θεσμίζονται όχι βάσει μιας καταστατικής χάρτας λειτουργιών, όπως είναι το γραφειοκρατικό μοντέλο, αλλά πάνω σε ένα πλαίσιο αρχών, που

διασφαλίζουν στην ελεύθερη υποκειμενικότητα τον ελεύθερο δημόσιο χώρο και τον ελεύθερο δημόσιο χρόνο που είναι οι προϋποθέσεις της αυτονομίας. Οι αρχές αυτές είναι απλές και ουσιαστικές. Μπορούμε να τις αναφέρουμε εν συντομία:

- **Αντι- ιεραρχία:** «Το κίνημα μάχεται αυτή τη διαίρεση [διευθυνόντων και εκτελεστών] όπου τη συναντήσει και δεν τη δέχεται μέσα του. Για τον ίδιο λόγο μάχεται την ιεραρχία όποια μορφή και αν έχει.»
- **Άμεση Δημοκρατία:** «Η αυτοδιαχείριση απαιτεί: άσκηση της πραγματικής εξουσίας από τις ενδιαφερόμενες στον τομέα του ομάδες, δηλαδή άμεση δημοκρατία, όσο γίνεται πιο πλατιά κάθε εκπρόσωπος μπορεί να εκλέγεται και να ανακαλείται κάθε στιγμή σε οποιαδήποτε συγκεκριμένη θέση.»
- **Ισότητα, Πολυφωνία και Δημοσιότητα:** «Η έμπρακτη άσκηση της αυτοδιαχείρισης συνεπάγεται και απαιτεί ακατάπαυστη κυκλοφορία πληροφοριών και ιδεών. Επίσης, απαιτεί να καταργηθούν οι φραγμοί που χωρίζουν τις κοινωνικές κατηγορίες.»[32]

Ο Καστοριάδης προχωρά στην αδρή περιγραφή κάποιων οργανωτικών δομών που αντιστοιχούν σε αυτές τις αρχές, όπως συνελεύσεις βάσεις, συντονιστικές επιτροπές και εκτελεστικές τεχνικές επιτροπές με άμεσα ανακλητούς συμμετέχοντες και βέβαια, αποφασιστικές γενικές συνελεύσεις. Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι ο καθορισμός των καθηκόντων των επιμέρους οργάνων, με τρόπο εντελώς αντίθετο από το κλασικό ιεραρχικό σχήμα, στο οποίο τα ανώτερα και ολιγομελή όργανα απολαμβάνουν περισσότερη εξουσία. Σε μία αντι-ιεραρχική, αμεσοδημοκρατική οργάνωση, αυτό ανατρέπεται:

«Καθήκον των γενικών οργάνων (συντονιστικές επιτροπές, εξειδικευμένες επιτροπές) είναι κυρίως να συλλέγουν τις πληροφορίες και να τις αναμεταδίδουν στο κίνημα· καθήκον των οργάνων βάσης είναι κυρίως **η απόφαση.** Έχει μεγάλη σημασία να αντιστραφεί το γραφειοκρατικό καπιταλιστικό σχήμα (όπου οι πληροφορίες μόνο ανεβαίνουν και οι αποφάσεις μόνο

κατεβαίνουν).[33]»

Κατ’ αυτόν τον τρόπο, το κίνημα θα μπορούσε να εγκαινιάσει ένα πραγματικό άνοιγμα σε ένα άλλο μέλλον, σε μία χειραφετημένη και αυτόνομη κοινωνία. Ένα άνοιγμα που δεν σημαίνει ανομία, αλλά αυτονομία, δεν πραγματώνεται απλώς σε μία στιγμή μεθυστικού χάους, αλλά στη διάρκεια της δημοκρατικής δημιουργικότητας. Οι αντινομίες μεταξύ καιρού και χρόνου, θεσμίζοντος και θεσμισμένου, ασυνέχειας και συνέχειας μπορούν να ξεπεραστούν δημιουργικά, μόνο αν πάψει η ψευδοαντίθεση μεταξύ πράξης και λόγου να ενσαρκώνεται στην αντίθεση μεταξύ περιεχομένου και θεσμικής μορφής.

> *«Άνοιγμα είναι ό,τι διαρκώς μετακινείται και μετασχηματίζει τους όρους του και το πεδίο του ακόμη, δεν μπορεί όμως να υπάρξει αν δεν στηρίζεται κάθε στιγμή σε μια προσωρινή οργάνωση αυτού του πεδίου.»[34]*

Η μόνη εξασφάλιση ενάντια στη γραφειοκρατικοποίηση, την αυθεντία και την αφομοίωση είναι η ίδια η δημιουργική συλλογική πράξη των αυτόνομων υποκειμένων. Έτσι ξεπερνιέται η διάκριση μέσων και σκοπών, και διασφαλίζεται η συνέχεια της ασυνέχειας, η συνέχεια του ασυνεχούς προτάγματος της αυτονομίας απέναντι στην ασυνέχεια του συνεχούς της ιεραρχίας και της εκμετάλλευσης, αν συνεχίσουμε στην κριτική και αναστοχαστική μας δραστηριότητα πέρα από τη στιγμή του παρόντος, δημιουργώντας έναν ελεύθερο δημόσιο χρόνο και έναν ελεύθερο δημόσιο χώρο, «αν της δώσουμε μορφή που θα συνοδεύει το περιεχόμενό της εσαεί και θα το κάνει αναφομοίωτο, δηλαδή ανακτήσιμο από τους ζώντες στην αιωνίως νέα αλήθεια του.»[35]

Προσπαθώ να καταλάβω τι σημαίνει αυτή η τελευταία φράση και επιστρέφω στο φύλλο της ‘Βαβυλωνίας’ που έχω μπροστά μου, κιτρινισμένο από τη δεκαετία που πέρασε από την έκδοσή του. Αναλογίζομαι τους επόμενους μήνες εκείνης της χρονιάς, του 2008. Ήρθε ο Δεκέμβρης, και ακολούθησε μια ολόκληρη περίοδος εξεγέρσεων, κινητοποιήσεων και αναταραχών που τύποις έκλεισε

με το πώμα των εκλογών του 2015, όμως συνεχίζεται ακόμη στα κοινωνικά κινήματα για το περιβάλλον, την πόλη, τον δημόσιο χώρο.

Όπως και εκείνος ο Μάης του 1968.

Κι όμως, τα ερωτήματα, τα διακυβεύματα και τα αδιέξοδά του, που φαίνονταν τόσο μακρινά τον Μάη του 2008, τον Δεκέμβρη ήρθαν πάλι ξανά στην επικαιρότητα, στην «αιωνίως νέα», αλήθειά τους. Το σύνθημα που γράφτηκε ύστερα από τον Δεκέμβρη στον τοίχο της Αθήνας: **«Μετά την εξέγερση, τι;»**, θα μπορούσε να έχει γραφτεί και τον Ιούνιο του 1968 σε τοίχο του Παρισιού. Το κείμενο του Καστοριάδη μας μιλάει γιατί μοιραζόμαστε το ίδιο νόημα και την ίδια αγωνία. Και καλό είναι να ακούσουμε προσεκτικά τη διαπίστωσή του:

«Όπως η μόνιμη σοβαρότητα είναι το αποκορύφωμα του γελοίου, έτσι και η μόνιμη γιορτή είναι ατέλειωτη θλίψη. Αν αποδεχτούμε την αντινομία σοβαρό-γιορτή ως απόλυτη, έχουμε αποδεχτεί τον πολιτισμό της ψυχαγωγίας. Κόβουμε τη ζωή σε ένα ‘σοβαρό’ κομμάτι που παραδίδουμε στους οργανωτές, και σ’ ένα ‘ελεύθερο’ που περιέρχεται στους πωλητές της απόλαυσης και του θεάματος – όπως, ας πούμε, τα επαναστατικά ‘χάπενινγκ’.»[36]

Τέτοια ‘χάπενινγκ’ συμβαίνουν κάθε Παρασκευή και Σάββατο το βράδυ στα Εξάρχεια. Ο πολιτισμός της ψυχαγωγίας, διαδικτυωμένος και ψηφιοποιημένος, εδραιωμένος στο φαντασιακό της κινηματογραφικής νοσταλγίας, μοιάζει πιο κυρίαρχος από ποτέ. Η «νεολαιοποίηση» του πληθυσμού, μέσω της διαθεσιμότητας και της ανευθυνότητας, επιτείνει τάσεις που ο Καστοριάδης είχε διακρίνει ήδη από τότε[37]. Αυτή είναι η μία όψη του νομίσματος.

Τα κοινωνικά κινήματα της αυτοκυβέρνησης, άμεσης δημοκρατίας, της αυτονομίας, των ελεύθερων δημόσιων χώρων, των κοινών, του 21ου αιώνα είναι η άλλη. Μισό αιώνα μετά το 1968, βρισκόμαστε ακόμη εγκλωβισμένοι στις αντινομίες και τα διλήμματα του Μάη, αλλά, εμείς είμαστε η ιστορία μας, γιατί είμαστε παρόντες,

εμείς αναλαμβάνουμε να απεγκλωβιστούμε.

_____-

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

[1] W. Dilthey, Auf dem Verhaltnis von Erlebnis, όπως παρατίθεται από τον Fr. Coppleston, A History of Philosophy, vol. 7, N. York 2013: Bloomsbury, σελ. 371.
[2] Βλέπε σχετικά και το άρθρο του Γιάννη Κτενά «Was kann mann verstehen?»: https://kaboomzine.gr/kann-man-verstehen/#_ftn2.
[3] Συγκεκριμένα, υπάρχει μία απλή αναφορά στην Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας, και ακόμη μία γενεαλογική αναφορά όπου αναφέρεται στην «κοινωνιολογία της κατανόησης» του Weber, «πίσω από τον οποίο στέκονται ο Dilthey, ο Windelband, ο Rickert και ακόμη πιο ο Hegel και ο Herder», σε ένα άρθρο του 1997, γραμμένο στα αγγλικά με τίτλο «Psychoanalysis: Its Situation and Limits» και περιλαμβάνεται στον τόμο Figures of the Thinkable, Stanford 1997: Stanford University Press, σελ. 190.
[4] Βλ. σχετικά το παραπάνω άρθρο του Γιάννη Κτενά, όπως επίσης και : Κορνήλιος Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και Επιστήμη. Ένας διάλογος με τον Γεώργιο Λ. Ευαγγελόπουλο*, Αθήνα 2010: Ευρασία, σελ. 41-42.
[5] Dilthey, ό.π. σελ. 369.
[6] Ό.π. σελ. 372.
[7] Ό.π.
[8] Κ. Καστοριάδης, Ο θρυμματισμένος κόσμος, Αθήνα, 1992: Ύψιλον, σελ. 68.
[9] Κ. Καστοριάδης, Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τόμος Α’, Αθήνα, 2007: Κριτική, σελ. 68.
[10] Ό.π. σελ. 69.
[11] Homo sum: *humani nihil a me alienum puto. Από την κωμωδία Εαυτόν τιμωρούμενος, Πράξη 1, σκηνή 1, γραμμή 25.*
[12] Κ. Καστοριάδης, Χώροι του ανθρώπου, Αθήνα, 1995: Ύψιλον, σελ. 164.

[13] Βλ. σχετικά το βιβλίο Πολ Ρικερ – Κορνήλιος Καστοριάδης: Διάλογος για το κοινωνικό φαντασιακό και την ιστορία, Αθήνα, 2018: Έρμα.
[14] Το κείμενο κυκλοφόρησε σε δύο μέρη, το δεύτερο, απολογιστικό, γράφτηκε τον Ιούνιο του 1968 και κυκλοφόρησε ολόκληρο στο βιβλίο Το ρήγμα (*La Brèche*) μαζί με κείμενα του Εντγκάρ Μορέν και Κλόντ Λεφόρ.
[15] Κ. Καστοριάδης, Η γαλλική κοινωνία, Αθήνα, 1986: Ύψιλον, σελ. 124.
[16] Ό.π., σελ. 126.
[17] Ό.π., σελ. 124.
[18] Ό.π., σελ. 141.
[19] Ό.π., σελ. 126.
[20] Ό.π., σελ. 142.
[21] Ό.π., σελ. 131.
[22] Ό.π., σελ. 156.
[23] Ό.π., σελ. 158.
[24] Ό.π.
[25] Ό.π., σελ. 155.
[26] Ό.π., σελ. 155.
[27] Ό.π., σελ. 131.
[28] Ό.π., σελ. 132.
[29] Ό.π., σελ. 133.
[30] Ό.π.
[31] Ό.π., σελ. 136.
[32] Ό.π. σελ. 137.
[33] Ό.π.
[34] Ό.π., σελ. 134.
[35] Ό.π.
[36] Ό.π., σελ. 132.
[37] Ό.π., σελ. 161.