

# Κοινά Αγαθά: Από την Ελεύθερη Πρόσβαση στη Δημοκρατική Διαχείριση

Yavor Tarinski

*«Τα κοινά προσφέρουν ένα πλαίσιο και μία διαδικασία αποτελεσματικής και δίκαιης επιστασίας των πόρων που χρειάζονται οι κοινότητες ώστε να ζήσουν με αξιοπρέπεια. Εφόσον έχουμε το συλλογικό δικαίωμα πάνω σε έναν πόρο, θα πρέπει και να μπορούμε να συμμετέχουμε στις αποφάσεις για τη χρήση αυτού του πόρου.[...] Τι θα λέγατε λοιπόν, αυτό να ήταν η ριζοσπαστική μας ιδέα: να μπορούν οι άνθρωποι να συμμετέχουν στις αποφάσεις που επηρεάζουν άμεσα την καθημερινή τους ζωή.»*

Chris Tittle[1]

Τα τελευταία χρόνια υπάρχει ένα αυξημένο ενδιαφέρον για το παράδειγμα των κοινών. Πολλά έχουν γίνει και έχουν γραφτεί σε αυτό το πεδίο. Έχει υπάρξει μία έκρηξη των ψηφιακών κοινών με τις νέες συνεταιριστικές πλατφόρμες, τα wiki-projects και το ελεύθερο λογισμικό που αμφισβητούν επιτυχώς την κυριαρχία των πολυεθνικών σε αυτή τη σφαίρα. Πρόοδος, όμως, έχει γίνει και στον μη ψηφιακό κόσμο με πρότζεκτ αστικών καλλιεργειών, σειρά δικαιωμάτων και δημοτικές πλατφόρμες να αναπτύσσονται και να πειραματίζονται.

Μπορούμε να πούμε πως τα κοινά αγαθά έχουν αποκτήσει μία ορισμένη δυναμική και τοποθετούνται μεταξύ των βιώσιμων εναλλακτικών απέναντι στο υπάρχον πολιτικο-οικονομικό σύστημα. Παρ'όλα αυτά, οι σημασίες και οι στρατηγικές προσεγγίσεις για τα κοινά ποικίλουν, με την καθεμία από αυτές να διαφέρει ως προς την ένταση του ανταγωνισμού που έχει με τον σύγχρονο καπιταλισμό και κρατισμό.

# Η Οικονομικοποίηση των Κοινών Αγαθών

Ανάμεσα στις πιο συνηθισμένες ερμηνείες των κοινών βρίσκονται αυτές που γίνονται στη βάση της προσβασιμότητας και της χρήσης. Η ερώτηση του **ποιος** μπορεί να τα χρησιμοποιεί γίνεται το κεντρικό χαρακτηριστικό τους. Επομένως, τα κοινά αγαθά συχνά εξισώνονται με τις έννοιες της οικονομίας του δώρου ή ακόμα και του κομμουνισμού, κάνοντας ασαφή τη διάκριση μεταξύ τους και δίνοντάς τους μία οικονομίστικη εικόνα.

Υπάρχουν ορισμένες προβληματικές που απορρέουν από αυτούς τους ορισμούς. **Δίνοντας έμφαση στην πρόσβαση και στη χρήση επιτρέπουμε την αναπαραγωγή παλαιών παρερμηνειών και θολών νοημάτων.** Έχει σημασία ποιος έχει τον έλεγχο αν οι διαθέσιμοι πόροι βρίσκονται στη διάθεση όλων; Είναι η χρήση το ίδιο με τη διαχείριση και επιτρέπει ή όχι την πλήρη επιστασία;

Ιστορικά μιλώντας, η οικονομίστικη λογική παρήγαγε μαζικές αντιφάσεις όπως τον ολοκληρωτικό σοσιαλισμό. Οι σοσιαλιστές έχουν υποστηρίξει την ανωτερότητα της οικονομίας στις ανθρώπινες σχέσεις καθώς και την ικανοποίηση των φυσικών αναγκών ως αναγκαία βάση για μία “ουσιώδη” ζωή. Αυτό όμως επέτρεψε την ύπαρξη διαφορετικών ερμηνειών που αργότερα αποδείχτηκαν καταστροφικές. Η κρατικοποίηση ειδώθηκε ως πιθανό εργαλείο για μία τέτοια προσβασιμότητα, παρέχοντας στο κράτος απεριόριστη εξουσία με υποτιθέμενο αντάλλαγμα την ίση μοιρασιά της οικονομικής πίτας σε όλους. Όλοι υποτίθεται πως είχαν πρόσβαση στη στέγαση, στην εκπαίδευση, στην τροφή, στο ρεύμα, κ.τ.λ. όσο οι κομμουνιστές διατηρούσαν τον έλεγχο του κράτους. Επομένως, ο αγώνας για εξουσία έπαιζε τον κεντρικό ρόλο.

Όντας ουσιαστικό κομμάτι της ετερονομίας, ο οικονομισμός εμφανίζεται να διατηρεί την εξουσιαστική του φύση ακόμα κι όταν βρίσκεται μεταξύ των λεγόμενων ελευθεριακών τάσεων. **Όσο η ελεύθερη πρόσβαση για όλους αποτελεί τον κύριο σκοπό, το ποιος κάνει κουμάντο έχει μικρή σημασία.** Έτσι, η ανάδυση ενός νέου χειραφετικού φαντασιακού παρεμποδίζεται από τη διατήρηση της σημερινής λογικής για “ορθολογική” κατανάλωση με κάθε κόστος.

Σήμερα αυτή η λογική συναντάται συχνότερα στα ψηφιακά κοινά[2] αλλά η επιρροή της αρχίζει να επεκτείνεται πέραν αυτής της σφαίρας. Πολλές πλατφόρμες και προγράμματα λογισμικού εκθειάζονται ως κοινά αγαθά λόγω της ελεύθερης πρόσβασης που παρέχουν στους χρήστες[3]. Στην πραγματικότητα όμως διαχειρίζονται από ιδιώτες και πολυεθνικές που αποσπούν αξία από την προαναφερόμενη προσβασιμότητα.

Υπάρχουν φυσικά πολλοί, ακόμα και στις τάξεις των υποστηρικτών του οικονομίστικου ορισμού, που αναγνωρίζουν τη σημασία που παίζει η δημοκρατική συμμετοχή στη διαχείριση των κοινών. Για αυτούς αποτελεί όμως συχνά ένα ζήτημα δευτερεύουσας σημασίας, κάτι δηλαδή που είναι δυνατό μόνο στις καλύτερες των περιπτώσεων. Ως τέτοιο, επιτρέπει την ευελιξία του να “είμαστε ρεαλιστές” και άρα τη μίξη του με κάθετες μορφές διακυβέρνησης. Έτσι λοιπόν, ανοίγεται ο χώρος για ιεραρχικές και γραφειοκρατικές οντότητες, όπως το κράτος, που επιχειρούν να διαχειριστούν τα κοινά προς όφελος των ανθρώπων. Βλέπουμε πως πολλά πολιτικά κόμματα χρησιμοποιούν αυτό το θέμα ακόμα και στις προεκλογικές τους εκστρατείες[4].

## **Από τον Οικονομισμό στην Άμεση Δημοκρατία**

Μέσα σε αυτό το τοπίο αναδύεται η ανάγκη για έναν επαναπροσδιορισμό του τι είναι τα κοινά αγαθά. Μπορούν να οριστούν πρωτίστως στη βάση της ελεύθερης πρόσβασης που επιτρέπουν; Αποτελεί το “commonism”[5], όπως προτείνουν κάποιοι, ένα νέο δόγμα για τον 21ο αιώνα;

Αν θέλουμε τα κοινά να παραμείνουν μία ολοκληρωμένη και περιεκτική εναλλακτική στον καπιταλισμό τότε δεν θα πρέπει να συμμετέχουν στο φαντασιακό του -τον οικονομισμό. Δεν είναι η χρήση και η προσβασιμότητα που τα κάνει να διαφέρουν τόσο ριζικά από τις σύγχρονες κλειστές μορφές της ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Είναι η ουσία τους -το ότι **αποτελούν δηλαδή κοινό συμφέρον της ευρύτερης κοινότητας, η οποία απ’την πλευρά της παίζει συλλογικά τον ρόλο της επιστασίας τους.**

Η Έλινορ Όστρομ στο βραβευμένο με νόμπελ έργο της, *Η διαχείριση των κοινών πόρων*, επικεντρώνεται, όπως φαίνεται και από τον τίτλο, στον τρόπο διαχείρισής τους. Διεξάγοντας την έρευνά της σε πολλές χώρες ανά τον κόσμο ανακάλυψε το πώς τοπικές κοινότητες κατάφεραν να αποτρέψουν τις υποτιθέμενες “τραγωδίες” των κοινών τους πόρων μέσα από την αμεσοδημοκρατική διαχείρισή τους.

Παρόμοια παραδείγματα διαχείρισης βρίσκουμε στους συνεταιρισμούς του νερού[6] σε αρκετά μέρη του κόσμου και ειδικά σε χώρες όπως η Βολιβία όπου τέτοιες μορφές διαχείρισης έχουν αποδειχθεί αρκετά επιτυχημένες συγκριτικά με τις κρατικές και ιδιωτικές δομές. Εφόσον το νερό αποτελεί κοινό συμφέρον, η συνεταιριστική του διαχείριση από την ίδια την κοινωνία επιτρέπει σε αυτό το συμφέρον να αποκτήσει μια πιο φυσική διάσταση. Όχι μόνο οι άνθρωποι έχουν ελεύθερη πρόσβαση σε έναν ανεκτίμητο πόρο αλλά παίρνουν και την τύχη του στα χέρια τους -καθιστώντας το ένα πραγματικά κοινό αγαθό.

Επίσης, στη σύγχρονη εποχή του διαδικτύου παρόμοιες προσπάθειες δημοκρατικής διαχείρισης γίνονται και στα ψηφιακά κοινά αγαθά. Η ιδέα της δημιουργίας πλατφόρμων που ανήκουν και διαχειρίζονται από όλους τους χρήστες καθώς και η συλλογική διαχείριση των λεγόμενων “πάρκων εξυπηρετητών” (server farms) μπορούν δυνητικά να αντιμετωπίσουν την οικονομικοποίηση των κοινών. Θα πρέπει βέβαια να έχουμε κατά νου ότι αυτές οι προτάσεις αποτελούν ένα μικρό μόνο μέρος του σύγχρονου τοπίου των κοινών.

Ας σημειώσουμε εδώ πώς αν συλλαμβάνουμε τα κοινά αγαθά απλώς ως πηγές που πρέπει να είναι προσβάσιμες σε όλους, τότε πρέπει να σκεφτούμε σοβαρά το τι θα μπορούσε αυτό να σημαίνει. Όταν η πρόσβαση αυτή επιτυγχάνεται με μία εξω-κοινωνική δομή όπως το κράτος, τότε εξαρτόμαστε από αυτήν και βρισκόμαστε εκτεθειμένοι μπροστά σε έναν εκβιασμό. Όποτε αυτή η δομή-Λεβιάθαν έχει την τελευταία λέξη πάνω στα κοινά, δεν μιλάμε παρά για μία διαφορετική μορφή ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Εάν όμως η ίδια η κοινωνία θελήσει να ασκήσει το πλήρες της δικαίωμα

πάνω στα κοινά τότε θα πρέπει να τα διαχειρίζεται η ίδια **άμεσα**, χωρίς τη διαμεσολάβηση τρίτων, όσο “προοδευτικοί” και “πεφωτισμένοι” και να’ ναι αυτοί.

Το να σκεφτόμαστε όμως για τα κοινά με απλούς όρους ιδιοκτησίας δεν αρκεί για να μας απαλλάξει από το οικονομίστικο και επί της ουσίας καπιταλιστικό φαντασιακό. Αυτό που συχνά εννοούμε ως “κοινά” αποτελεί στην πράξη μέρος του πλανητικού οικοσυστήματος και ανεκτίμητο κομμάτι για την ύπαρξη τη δική μας και της ίδιας της φύσης. Χρειάζεται επομένως να αντιληφθούμε τη σχέση μας μαζί τους ως **επιστασία**. Αυτό σημαίνει ότι τα διαχειριζόμαστε με δημοκρατικό και βιώσιμο τρόπο, ο οποίος επιτρέπει την επαναδημιουργία τους χωρίς να βλάπτει το περιβάλλον. Κάτι τέτοιο απαιτεί και διαδικασίες συνειδητού αυτοπεριορισμού, που επιτυγχάνονται μέσα από δημοκρατικές διαβουλεύσεις όπως έχουν αποδείξει στην πράξη πολλές κοινότητες των κοινών.

Μιλάμε λοιπόν για ένα ριζικά διαφορετικό, σε σχέση με το υπάρχον, φαντασιακό το οποίο τοποθετεί στον πυρήνα του το ερώτημα της πολιτικής, δηλαδή το **ποιος αποφασίζει**. Στην αρχαία Αθήνα οι άνθρωποι ονόμαζαν “κοινά” όλες τις υποθέσεις που αφορούσαν στο γενικό συμφέρον της κοινότητας και επομένως όλοι οι πολίτες είχαν το δικαίωμα να παρεμβαίνουν στη διαχείρισή τους. Αυτή ήταν η κουλτούρα της άμεσης δημοκρατίας, αντίθετα με το σημερινό σύστημα, το οποίο μας λέει πως μπορούμε να συμμετέχουμε μόνο ως καταναλωτές και ψηφοφόροι.

## **Συμπερασματικά**

Το παράδειγμα των κοινών αναδύεται ως πολύτιμη πηγή έμπνευσης για τους ακτιβιστές και τις κοινότητες ώστε να αρχίσουν να σκέφτονται πέρα από τα σύγχρονα πολιτικά και οικονομικά δόγματα. Αλλά όπως και όλα τα άλλα δεν μπορεί να υπάρξει μέσα στο κενό. Είτε θα συνδεθεί με το σημερινό φαντασιακό, όπου θα βοηθήσει τον καπιταλισμό να μπαλώσει τα συστημικά του αδιέξοδα έως ότου φθαρεί και το ίδιο και έρθει μια νέα “κουλ” ιδέα, είτε θα συμπεριληφθεί στο ευρύτερο σχέδιο της άμεσης

δημοκρατίας που βρίσκεται βαθιά ριζωμένη στην ανθρώπινη ιστορία.

Στην τελευταία περίπτωση, το παράδειγμα των κοινών θα μπορεί να αμφισβητήσει σε θεωρία και πράξη τους βασικούς πυλώνες του συστήματος όπως την ιεραρχία, την εκμετάλλευση, τις περιφράξεις, τις διακρίσεις και να προσφέρει νέες φαντασιακές σημασίες, επιτρέποντάς μας ταυτόχρονα να χτίσουμε από σήμερα την υποδομή του αύριο.

---

### Σημειώσεις:

[1]<https://geo.coop/story/community-development-and-commons>

[2]<https://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/02/facebook-google-and-the-future-of-the-online-commons/252522/>

[3]<https://hbr.org/2015/09/how-companies-can-help-rebuild-america-common-resources>

[4]<https://blog.p2pfoundation.net/reinventing-politics-via-local-political-parties/2017/01/05>

[5][https://www.globalproject.info/it/in\\_movimento/nick-dyer-with-the-ford-the-circulation-of-the-common/4797](https://www.globalproject.info/it/in_movimento/nick-dyer-with-the-ford-the-circulation-of-the-common/4797)

[6]<https://www.fame2012.org/en/2014/09/17/water-cooperatives-on-the-planet/>

Το παρόν κείμενο δημοσιεύεται στο Περιοδικό Βαβυλωνία #Τεύχος 19

Μετάφραση: Ιωάννα Μαραβελίδη

---

# Ένας Καφές με τον Ζακ Ρανσιέρ

# κάτω από την Ακρόπολη

*Ένας Καφές με τον Ζακ Ρανσιέρ κάτω από την Ακρόπολη, εκδόσεις Βαβυλωνία, Αθήνα, Αύγουστος 2017, σελ. 46.*

Η νέα μπροσούρα της Βαβυλωνίας *Ένας καφές με τον Ζακ Ρανσιέρ κάτω από την Ακρόπολη* περιλαμβάνει τη συζήτηση των συντακτών της 'B' με τον Ζακ Ρανσιέρ καθώς και την ομιλία του στο **B-Fest**.

Συναντήσαμε τον Ζακ Ρανσιέρ το Σάββατο της 27ης Μαΐου 2017 στη Σχολή Καλών Τεχνών, λίγο πριν από την ομιλία του στο Διεθνές Αντιεξουσιαστικό Φεστιβάλ B-Fest 6, που διοργάνωσε το περιοδικό Βαβυλωνία με κεντρικό σύνθημα «We are ungovernable». Όπως γρήγορα καταλάβαμε, ο Ρανσιέρ, ίσως ο πιο σημαντικός εν ζωή Ευρωπαίος φιλόσοφος, γνώριζε πολύ καλά τι σημαίνει αυτό το σύνθημα. Το έργο του Ζακ Ρανσιέρ δεν χρειάζεται συστάσεις. Αυτό που μας εντυπωσίασε βαθιά είναι η συνέπεια του ανθρώπου προς τον φιλόσοφο, η συνέπεια της προσωπικότητας προς το έργο, του βίου προς τις αξίες. Τις αξίες της ισότητας και της ελευθερίας, που προϋποθέτουν η μία την άλλη και είναι αδιαχώριστες στη βάση του προτάγματος της πραγματικής δημοκρατίας. Ο Ρανσιέρ υπερασπίστηκε αυτές τις αξίες, τη δημιουργία ενός άλλου κόσμου, ενάντια στον κόσμο της χειραγώγησης και της εκμετάλλευσης, και μία άλλη Ιστορία, την Ιστορία της χειραφέτησης.

Η Κυριακή 28 Μαΐου ήταν συννεφιασμένη, σαν να πήρε παριζιάνικο ύφος, πάνω από την Ακρόπολη, ενώ πίναμε τον πρωινό μας καφέ μαζί με τον Ζακ Ρανσιέρ αγναντεύοντας την αρχαία αγορά. Η απομαγνητοφώνηση της συζήτησής μας που ακολουθεί αποδίδει την ενάργεια της σκέψης, μα όχι το ζωντανό πάθος και την αφοπλιστική απλότητα του Γάλλου φιλοσόφου, το πάθος και την απλότητα ενός δημοκρατικού στοχαστή. (Από τον πρόλογο της έκδοσης)

**ΣΗΜΕΙΑ ΔΙΑΘΕΣΗΣ:**

**Αθήνα:** Βιβλιοπωλείο Πολιτεία (Ασκληπιού 1-3), Πρωτοπορία (Γραβιάς 3-5), Εναλλακτικό (Θεμιστοκλέους 37), Ναυτίλος (Χαρ. Τρικούπη 28), Οι Εκδόσεις των Συναδέλφων (Καλλιδρομίου 30), Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου (Ζαλόγγου 9), Βιβλιοπωλείο ΑΛΦΕΙΟΣ (Χαρ. Τρικούπη 22, Αθήνα), Books Plus (Πανεπιστημίου 37), Έναστρον Βιβλιοκαφέ (Σόλωνος 101), Στέγη Bibliothèque (Θεμιστοκλέους 76), Πολυχώρος-Βιβλιοπωλείο “Κομμούνα” (Ιουλιανού 67, Βικτώρια), Επί Λέξει (Ακαδημίας 32 & Λυκαβηττού), Το Λεξικοπωλείο (Στασινού 13, Παγκράτι), Συνεργατικό καφενείο Περιμπανού (Χατζηδάκη 9, Άνω Πατήσια), Βιβλιοπωλείο “Αμόνι” (Ανταίου 2 & Δεινοχάρους 1, Πλατεία Μερκούρη – Άνω Πετράλωνα), Αυτοδιαχειριζόμενο Κυλικείο Νομικής, ΕΚΧ Nosotros (Θεμιστοκλέους 66, Εξάρχεια), Κ\*ΒΟΞ (Θεμιστοκλέους και Αραχώβης), Αυτοδιαχειριζόμενο Στέκι Πέρασμα (Ζωοδόχου Πηγής και Ισαύρων), Βοτανικός Κήπος Πετρούπολης (Άλσος Αγίου Δημητρίου)

**Πειραιάς:** Ελεύθερος Κοινωνικός χώρος Φαβέλα (Ναυάρχου Βότση 11, Μικρολίμανο)

**Θεσσαλονίκη:** Μικρόπολις (Βενιζέλου & Β.Ηρακλείου 18), Πρωτοπορία (Λ. Νίκης 3), Ακυβέρνητες Πολιτείες (Αλ. Σβώλου 28)

**Γιάννενα:** Ελεύθερος Κοινωνικός χώρος Αλιμούρα (Τσιριγώτη 14, εντός στοάς Σκόρδου), Βιβλιοπωλείο Αναγνώστης (Πυρσινέλλα 11)

**Πάτρα:** Πρωτοπορία (Γεροκωστοπούλου 31-33)

**Γρεβενά:** Βιβλιοπωλείο Αναγνώστου “Το Ασυναγώνιστον” (Μεγάλου Αλεξάνδρου 4)

**Κοζάνη:** Συνεταιριστικό Βιβλιοπωλείο (Ρήγα Φεραίου 10)

**Κομοτηνή:** Ελεύθερος Κοινωνικός χώρος Adelante (Κούλογλου 18)

**Κρήτη:** Ομάδα βιβλίου/αρχείου “Κιτάπι” στην Κατάληψη Ευαγγελισμού στο Ηράκλειο (Θεοτοκοπούλου 18)



Ένας καφές  
με τον **Ζακ Ρανσιέρ**  
κάτω από την Ακρόπολη

**B**ΑΒΥΛΩΝΙΑ

# Ο Μακρόν και η Δημοκρατία. Ποια Δημοκρατία;

Γιώργος Γιαννιώτης

Η ομιλία του Εμανουέλ Μακρόν στον λόφο της Πνύκας προκάλεσε μεγάλες εντυπώσεις και έντονο θαυμασμό σε μεγάλη μερίδα της κοινωνίας. Η επιλογή του να ξεκινήσει την ομιλία του στα ελληνικά έθεσε σε λειτουργία το «εθνικό αίσθημα» πολλών ανθρώπων, οι οποίοι γοητεύτηκαν από την εικόνα ενός Γάλλου πολιτικού που μιλά στη γλώσσα των ακροατών του με αναφορές, μάλιστα, στην αρχαία δημοκρατία και τον *Επιτάφιο* του Περικλή.

Εκστασιασμένο το ακροατήριο, αλλά και όσοι παρακολουθούσαν από τους τηλεοπτικούς δέκτες, άκουγαν τον Μακρόν να μιλά για δημοκρατία, για τις δημοκρατικές αξίες που γεννήθηκαν στην Ελλάδα πριν από 2.500 χρόνια, για την ανάγκη να υπάρξει περισσότερη και πιο δημοκρατική Ευρώπη. Ωστόσο, τα πομπώδη λόγια, οι βαρύγδουπες δηλώσεις και οι ιστορικές αναφορές στο δημοκρατικό πολίτευμα των αρχαίων Αθηναίων σε συνδυασμό με την παρουσία στον χώρο της Πνύκας αναπόφευκτα γεννούν κάποιες εύλογες σκέψεις ουσίας, αν πράγματι επιθυμούμε να εισέλθουμε στο βάθος των σημασιών και των συμβολισμών και όχι απλά να γίνουμε μέτοχοι μιας ανούσιας συναισθηματικής ικανοποίησης.

Αρχικά, ποια σχέση μπορεί να έχει η παρουσία του Μακρόν στην Πνύκα με τη σημασία που φέρει αυτή η συγκεκριμένη τοποθεσία; Τι είναι ή καλύτερα τι ήταν η Πνύκα κατά την κλασική εποχή και στο πλαίσιο του δημοκρατικού πολιτεύματος της αρχαίας Αθήνας;

Η Πνύκα, ένας χώρος όπου μπορούσαν να χωρέσουν καθιστοί μέχρι και 6.000 πολίτες, αποτελούσε τον τόπο όπου συνερχόταν συνήθως η Εκκλησία του Δήμου, δηλαδή η λαϊκή συνέλευση των ελεύθερων ενηλίκων αρρένων Αθηναίων πολιτών. Στην Εκκλησία, λοιπόν, ο Δήμος ασκούσε άμεσα την κυρίαρχη εξουσία του και έβρισκε την πρακτική εφαρμογή της η άμεση δημοκρατία των Αθηναίων. Ήταν

ένας δημόσιος πολιτικός χώρος όπου κάθε πολίτης λογιζόταν ως ελεύθερος και ίσος σε σχέση με τους υπολοίπους και είχε το δικαίωμα συμμετοχής στη συλλογική διαβούλευση σχετικά με τα ζητήματα που απασχολούσαν την κοινότητα.

Οι Αθηναίοι συζητούσαν ελεύθερα, εξέφραζαν τη γνώμη τους χωρίς εμπόδια ή εξαναγκασμό, ασκούσαν κριτική και ανέπτυσαν έντονη πολλές φορές πολεμική μεταξύ τους. Επρόκειτο, δηλαδή, για το ουσιαστικό περιεχόμενο μιας δημοκρατικής συζήτησης, με βασικά χαρακτηριστικά την *παρρησία* (το δικαίωμα ελευθερίας του λόγου) και την *ισηγορία* (την ισότητα στο δικαίωμα του λόγου).

Η διαβούλευση ολοκληρωνόταν με τη λήψη των αποφάσεων από τους ίδιους τους συμμετέχοντες στην Εκκλησία κι εκείνο το περίφημο «έδοξε τη βουλή και τω δήμω». Για παράδειγμα, οι αποφάσεις μπορεί να αφορούσαν τη δημιουργία ενός νόμου, την κήρυξη ενός πολέμου, τη σύναψη μιας συνθήκης, την εκλογή ενός στρατηγού ή την κλήρωση ενός αξιωματούχου. Οι τελευταίοι μάλιστα ήταν άμεσα ανακλητοί και λογοδοτούσαν στον λαό για τα πεπραγμένα τους μετά το πέρας της θητείας τους. Η κλήρωση [1] συνιστούσε το κατεξοχήν δημοκρατικό χαρακτηριστικό, καθώς διασφάλιζε σε όλους τους πολίτες ίσες ευκαιρίες ανάληψης κάποιου αξιώματος και παράλληλα απέτρεπε τη συγκέντρωση εξουσίας σε ένα μόνο πρόσωπο.

*Ποιο ουσιαστικό νόημα, λοιπόν, μπορεί να είχε η παρουσία του Μακρόν στην Πνύκα και ποια σχέση με τη διαδικασία που λάμβανε χώρα εκεί κατά την κλασική εποχή;*

Κανένα απολύτως νόημα, ειδικά αν σκεφτούμε ότι ο Μακρόν παρουσιάστηκε ως ένας καθ' έδρας ομιλητής, ο οποίος εξέθεσε στο απαθές ακροατήριό του τις γενικόλογες και συγκεχυμένες απόψεις του περί δημοκρατίας. Πολύ περισσότερο, όταν ο ρόλος της Πνύκας ως δημόσιου χώρου διαβούλευσης ήταν άκυρος εκ των πραγμάτων, καθώς δεν ήταν δυνατόν να γίνει παρέμβαση από κάποιον παρευρισκόμενο και κανείς δεν μπορούσε να αντιπαρατεθεί μαζί του ή να ασκήσει κριτική στα λεγόμενά του.

Όσο κι αν επιθυμούσε να δημιουργήσει μια αίσθηση δημοκρατικότητας και να ανασυστήσει μια εικόνα συλλογικής παρουσίας εκμεταλλευόμενος τη συμβολική αξία του χώρου, δεν έκανε τίποτε άλλο από το να παρουσιάσει ένα κακέκτυπο.

Το τελευταίο μάς οδηγεί στον ρόλο του ακροατηρίου. Άραγε, ο Μακρόν απευθυνόταν σε πολίτες; Και τι σημαίνει το να είσαι πολίτης; Ο Αριστοτέλης όριζε τον πολίτη ως αυτόν που μετέχει στις δικαστικές λειτουργίες και τα αξιώματα [2]. Επίσης, τόνιζε ότι γνώρισμα του πραγματικού πολίτη είναι η συμμετοχή στη διακυβέρνηση της πόλης. Το αντιπαραθετικό σχήμα *ἀρχειν/ἀρχεσθαι* εκφράζει ακριβώς την ιδέα ότι ο πολίτης είναι δυνατόν να κυβερνά και να κυβερνάται παράλληλα. Τα παραπάνω στοιχεία σημαίνουν την ενεργή συμμετοχή του πολίτη στην άσκηση της εξουσίας και αντιπαρατίθενται στην θέση των σημερινών «πολιτών», οι οποίοι ενσαρκώνουν τον ρόλο του ψηφοφόρου των κοινοβουλευτικών τους αντιπροσώπων και του παθητικού αποδέκτη των εντολών και των αποφάσεων της εκάστοτε κυβέρνησης.

Η αναφορά του Μακρόν στον *Επιτάφιο* του Περικλή ήταν μονάχα μια προσπάθεια εντυπωσιασμού του ακροατηρίου. Όταν ο Περικλής εκφωνούσε τον λόγο του για τους πρώτους νεκρούς του Πελοποννησιακού πολέμου, απευθυνόταν σε συμπολίτες του τους οποίους θεωρούσε ελεύθερους και ίσους με τον ίδιο. Μεταξύ του Περικλή και των υπολοίπων πολιτών δεν υπήρχε ιεραρχική διάκριση, με την έννοια ότι ο Περικλής ήταν ανώτερος ή είχε μεγαλύτερη εξουσία.

Η φράση του Περικλή «ως ελεύθεροι άνθρωποι συμπεριφερόμαστε στη δημόσια ζωή» [3] σηματοδοτεί την από κοινού απόλαυση της ελευθερίας και της ισότητας στα δημόσια πράγματα της πόλεως, ενώ παράλληλα η φράση του «και οι ίδιοι εμείς πάλι παίρνουμε πολιτικές αποφάσεις» [4] εκφράζει με ενάργεια την πρακτική της συλλογικής λήψης των πολιτικών αποφάσεων. Φυσικά, δεν επρόκειτο για κενές διακηρύξεις, αλλά για την εφαρμοσμένη πρακτική της διακυβέρνησης των Αθηναίων.

Αντίθετα, ο Μακρόν εμφανίστηκε ιεραρχικά ανώτερος και

παρουσιάστηκε ως ένας ειδικός επί των πολιτικών ζητημάτων, που θα μεταμορφώσει την Ευρώπη. Οι διακηρύξεις του για ισότητα και δικαιοσύνη αποτελούν κενό γράμμα. Οι οποιεσδήποτε αποφάσεις για το μέλλον της Ευρώπης θα παρθούν από τις ευρωπαϊκές κυβερνήσεις πίσω από τις κλειστές κι απρόσιτες για την κοινωνία πόρτες. Θα παρθούν από την γραφειοκρατία των Βρυξελλών, ερήμην της κοινωνίας, χωρίς καμία δημόσια διαβούλευση και χωρίς τη σύμφωνη γνώμη των μελών της κοινωνίας. Άραγε, τι σχέση έχει η δημοκρατία των Αθηναίων με τη σημερινή «δημοκρατία» του Μακρόν; Άραγε, τι σχέση υπάρχει μεταξύ των δύο πολιτικών συστημάτων, όταν για παράδειγμα οι αξιωματούχοι της Αθήνας λογοδοτούσαν στους συμπολίτες τους για τις πράξεις τους, ενώ στη σημερινή κοινοβουλευτική δημοκρατία δεν λογοδοτούν πουθενά και σε κανένα;

*Ας έχουμε στο μυαλό μας την επίμονη διατύπωση του Καστοριάδη, ο οποίος τόνιζε ότι «πραγματική δημοκρατία είναι η άμεση δημοκρατία• η αντιπροσωπευτική δημοκρατία δεν είναι δημοκρατία». [5] Η εκλογή των αντιπροσώπων κάθε τέσσερα χρόνια δεν σημαίνει ότι υπάρχει δημοκρατία.*

Πρόκειται μονάχα για «φιλελεύθερη ολιγαρχία», όπως την ονόμαζε ο φιλόσοφος, στην οποία η κοινωνία αναθέτει τη διαχείριση της ζωής της σε μία κάστα πολιτικών και στη συνέχεια πηγαίνει σπίτι της. Πραγματική δημοκρατία σημαίνει ότι το σύνολο των πολιτών συμμετέχει ενεργά και ρητά στη άσκηση της νομοθετικής, κυβερνητικής και δικαστικής εξουσίας και προϋποθέτει τη δημιουργία ενός ανοιχτού προς την κοινωνία δημόσιου χώρου, όπου όλες οι αποφάσεις συζητούνται, κρίνονται και ψηφίζονται.

Κλείνοντας, ο Μακρόν έδωσε τη δική του θεατρική παράσταση με φόντο την Πνύκα και με ένα κακογραμμένο σενάριο περί δημοκρατίας. Πέρα από τις φανφάρες για εσωτερική κατανάλωση και τα λόγια άνευ ουσίας, πέρα από τη βιτρίνα της ομιλίας στην Πνύκα, βρίσκεται η επελαύνουσα βαρβαρότητα του συστήματος που υπηρετεί ο Μακρόν. Βρίσκονται οι νεοφιλελεύθερες πολιτικές βίαιης φτωχοποίησης της κοινωνίας, βρίσκεται η απώλεια των

κοινωνικών και εργασιακών δικαιωμάτων, βρίσκεται η διαχείριση της ζωής των ανθρώπων από τις υπερεθνικές ελίτ και τις πολυεθνικές εταιρείες, η αύξηση της ανισότητας και η γενικευμένη δυστυχία όλο και μεγαλύτερου τμήματος της κοινωνίας. Βρίσκεται η άενη διαίωνηση του άσκοπου και καρκινογόνου κέρδους, ο στόχος δηλαδή των Γάλλων επιχειρηματιών που συνόδευσαν τον Μακρόν στην Ελλάδα, οι οποίοι ήρθαν για ν' αγοράσουν γη, νερό κι αέρα.

Λοιπόν, για να μην «αποχαιρετίσουμε τούτο το χρυσάφι που κυλάει χωρίς επιστροφή | απ' τις δικές μας φλέβες στα ξένα χρηματοκιβώτια» [6], οφείλουμε ως κοινωνία να αρνηθούμε το προτεινόμενο σενάριο των εξουσιαστών. Οφείλουμε να αρνηθούμε την απάθεια, την αδιαφορία και την ιδιώτευση. Απέναντι στην τακτική της ανάθεσης της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας να ξανασκεφτούμε το πρόταγμα της άμεσης δημοκρατίας στη σύγχρονη προοπτική του. Να προτάξουμε την αυτοδιαχείριση της κοινωνικής και πολιτικής ζωής και να θέσουμε τις βάσεις της άσεις της λιτικής ζωής και να θτην συλλογικής χειραφέτησης.

**Εκείνη η απλή καθημερινή φράση «να πάρουμε τη ζωή στα χέρια μας» σημαίνει ακριβώς αυτό: να αυτοκυβερνηθούμε.**

---

### **Σημειώσεις:**

[1] Βλ. τη συζήτηση για τα πολιτεύματα στις *Ιστορίες* του Ηροδότου (3.80.6), όπου ο Οτάνης θεωρεί ως βασικό χαρακτηριστικό της δημοκρατίας την κλήρωση των αξιωματούχων.

[2] *Πολιτικά*, 3.1275a.

[3] Θουκυδίδης, *Ιστορία*, Β 37, 2.

[4] Στο ίδιο, Β 40, 2.

[5] Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμος Β', επιμέλεια Ε. Escobar, Μ. Gondicas, Ρ. Vernay, μτφρ. Ζ. Καστοριάδη, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2008, σ. 133.

[6] Ελαφρώς παραλλαγμένος στίχος του Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου,

όπως παρατίθεται στο περ. *Πανοπτικόν*, τχ. 20, *Αφιέρωμα στον Γεράσιμο Λυκιαρδόπουλο*, Οκτώβριος 2015, σ. 129.

---

# Εκπομπή **BABYΛΩΝΙΑ** | Μακρόν στην Πνύκα & Φεστιβάλ Άμεσης Δημοκρατίας (audio)

**Εκπομπή BABYΛΩΝΙΑ.**

**Κάθε Παρασκευή στις 14:00, στην ERTOPEN.**

Αναλύσεις και σχολιασμός... από τα κάτω.

Εκπομπή 08/09/17: Ο Εμανουέλ Μακρόν στην Πνύκα. Το πνεύμα του Μάρεϋ Μπούκτσιν στο μπλοκ της Άμεσης Δημοκρατίας.

Ο Αλέξανδρος Σχισμένος σε μία σύγκριση του λόγου του Μακρόν στην Πνύκα με την πρόσφατη συζήτηση, στον ίδιο χώρο, της Βαβυλωνίας με τον Γάλλο φιλόσοφο Ζακ Ρανσιέρ.

Ο Γιώργος Παπαχριστοδούλου με ρεπορτάζ από τη Θεσσαλονίκη και το φεστιβάλ Άμεσης Δημοκρατίας καθώς και από τη διαδήλωση των εργαζομένων της ΕΥΑΘ.

Στο μικρόφωνο ο Νίκος Ιωάννου.

Ραδιοφωνικά στους 106,7 στα FM για την Αττική, στους 96,5 FM μέσω του Εργατικού Κέντρου Εύβοιας και μέσω του Ράδιο Ένωση 97,3 FM στην Βοιωτία.

Διαδικτυακά στο <https://www.ertopen.com/radio>.

Τα ηχητικά όλων των εκπομπών **εδώ**.

---

# Direct Democracy, Social Ecology and Public Time

Alexandros Schismenos

One could argue that since the dawn of modernity, humanity is in a situation of constant crisis. Today, however, we find ourselves amidst a nexus of crises, economic crisis, political crisis, ecological and anthropological crisis, while the human environments' very existence is threatened. The privatization of public space, under the false identification of public and state, transforms social geography and the public architecture of life. We also witness the end of national politics under the grid of transnational networks of power, combined with a revival of nationalistic rhetoric as a means of manipulating populations.

In our attempt to clarify this broader and more diverse crisis, this crisis of significations which we experience at the beginning of the 21st century, it may be useful to delimit, schematically, some areas of its manifestation, while the globalization of power and market mechanisms spreads the net of bureaucratic capitalism across the globe and stretches it to its limits, internally and externally.

Internally, because the system waives the requirement to provide a coherent meaning for the populations it dominates, deregulating the processes necessary for social cohesion, which also ensured the psychical internalization of the norms and the purposes of the system by the majority.

Externally, because the system itself, which was never actually controlled or regulated, is unable to fulfill both its general purpose (which is inherently irrational and

incomplete), namely the unlimited dominance of rationalistic control and capital growth, and the specific interests of the semi-clustered groups, elites and coalitions that make up the power network of globalized bureaucratic capitalism, a fraction of which was revealed via the Panama papers.

Above all, the system meets the natural limit, the exhaustion of the available resources, both environmental and human. Besides its unlimited ambition, there is a destruction limit on the brink of which we walk blindfolded, the brink of natural disaster, environmental disaster, social disaster, and even nuclear disaster. The whole range of nightmares and dystopias stand like potential realities before us.

The most recent and visible aspect of the multifaceted crisis of significations is the economic crisis that apparently began in 2008 with the bust of the mortgage bubble in the United States, a bubble whose creation, however, must be placed at least in the 1970s, the era of the oil crisis of OPEC (1973), of the total surrender of the once strong North American trade unions, and the beginning of Reagan-Thatcher's 'conservative counter-revolution'

The main feature of this 'conservative revolution' was the triumph of closed interest groups that promoted the most predatory and aggressive doctrine of capitalism, the extreme neoliberalism of the Chicago School and Milton Friedman. This meant that State authorities swiftly and voluntarily abolished the financial regulation tools that formally kept multinational private capital into check. It also meant the adoption of the "Shock Doctrine", as described by Naomi Klein, for the subjugation of societies and the dismantlement of organized labor.

At the same time, it meant the privatization of public space, which, strengthened by the consummation of personal time, led to a rapid psychological internalization of the significations of consumerism and market individualism, starting an age, as

Castoriadis labeled it, of insignificance. The emergence of huge megacities smothered the urban public space under a network of commercial zones and the basis of societal cohesion, the spirit of community, withered away. When community between people vanishes, the communal bond between nature and society is shattered.

The dawn of the 21st century was marked by the rupture of the bubble and the violent overcoming of insignificance, by the implementation of neoliberal policies on a supranational level, by the ascending of international financial organizations to a central decision-making level, the violent dissolution of local communities and the expansion of the privatization of public space and personal time. But this attack was also met with successive revolts, the awakening of a universality of solidarity and resistance, the creation of imaginary communities and the spreading of the concept of the commons via and beyond the Internet, the breaking of borders and the dynamic struggle for real political democracy. Nothing ensures the outcome of social conflicts, but certainly these are now carried out on multiple levels and globally, while what is at stake is the future itself, in the most comprehensive sense, the existence of a future.

Another crisis that began with the dawn of industrial capitalism and the creation of the mass-production machine is the environmental crisis, the ecological crisis, the effects of which are already evident in an emphatic way, although strong interests are trying to disguise them. It is now explicit and clear that the planet has natural limits, and that the degree of exploitation has already exceeded the renewal capacities of various ecosystems. There is no need to argue here for what everyone now knows and witnesses in the perturbation of natural processes, extreme meteorological phenomena and the mass extinction of species.

Scientists have now attributed the name "Anthropocene" to a period beginning with the Industrial Revolution and extending

to the undefined future, elevating modern human activity to the level of geological forces.

These two types of crisis, economic and ecological, constitute a broader crisis of growth. In the sense that the imaginary signification of unlimited growth tends to make a desert of the human environment itself, and in the sense that it seeks to dominate the totality of society, accelerating desertification in both the natural and the cultural dimension. However, the full implementation of the growth doctrine seems to be hindered by three main factors:

- The exhaustion of natural resources.
- The collective resistance of communities and the psychic resistance of individuals who create new, global networks of sociality at a time when traditional institutions are being dismantled.
- The fundamental contradiction within capitalism itself, which objectifies people whilst its function is based precisely on the exploitation of human ingenuity.

To the extent that the economic motivation of unlimited growth and profitability remains the dominant imaginary signification, the tension between the system's pursuits and the rapid self-destruction brought about by their achievement is at the same time a field of constant reproduction of the crisis.

The privatization of urban public space, which began under the false identification of the public and the state, changed the social geography and the public architecture of the city. Capital cities were transformed into vast population-rich hubs, with energy demands greater than their own countries, while the inner space and time of the city is divided into three distinct and isolated zones, which hold amongst them external exploitative relations. The mansions of the dominant elite, the small and medium-sized blocks of flats and offices

of the majority, and the ghetto jungles of marginalized minorities. A vast network of markets and malls divide and at the same time connect those isolated zones under the circulation of products.

*While the cities expand, public space and time, the foundations of community and the conditions for democracy are narrowing, leaving the cities hollow as hives of private cells where circulation replaces community.*

Looking more carefully, we can distinguish, both at a microsocial and at a macro-social level, the deep erosion and irreversible decline of four dominant metaphysical positions that constitute the ideological foundations of modernity and the imaginary axioms of the modern worldview.

By 'metaphysical position' we mean the philosophical, ideological and psychological stance of treating general descriptive terms as actual, self-contained beings. The use of general descriptive terms, such as "humanity", for example, is a necessity of linguistic consistency, but their hypostatization is the metaphysical leap of traditional ontology. All four modern metaphysical positions are generalizations of generic terms, configurations of imaginary persons or beings with a single will and conscience, to which the origin of the established authorities is attributed.

We will call them Metaphysics of the Nation, Metaphysics of History, Metaphysics of the Subject and Metaphysics of Reason. They are a nexus of nuclear imaginary meanings and ideological props of the instituted social imaginary that have risen as granite certainties but now deflate like balloons.

As we know, the nation-state has relied on the metaphysical idea of a common will, a national will, a substitute for the living people by the imaginary entity of a 'nation' with, supposedly, a single will, single interests and a single "destiny".

The metaphysics of the Nation has been the dominant paradigm of established political authority in the modern world. Ethnocratic bureaucracies, founded on a single, official language and education according to the standards of industrial production, have proved to be excellent matrices for the reproduction of capitalist imaginary significations through the emotional investment of individuals to the ideal of a national homogeneous organization of social life. The state fortified this Nation-metaphysics with a series of unifying institutional structures. Integrative education structures, unifying military structures, unified social benefits structures, the implementation of which followed the practices of ethnic cleansing and regional genocide.

Today, the abandonment by the state, not only of financial regulations, but also of social functions and services, deprives it of any social rooting. As a result, while there is still a dominant national propaganda in every social field, from entertainment to politics, the real strength of the nation-state is declining. But as the metaphysics of Nation collapses, the metaphysics of History follows, because the whole dominant national narrative was based on the metaphysics of a "historical mission" on a trajectory of unlimited growth.

This affects a further fluidization of borders, as the distinction between what is considered interior and what is considered exterior liquidates, while war fronts multiply. The very form of modern warfare and "anti-terrorist" campaigns raises new borders within societies, within cities, among neighborhoods, across countries.

At the same time, the shaking of the metaphysics of the Nation also shakes the politics of representative republics, revealing again the existing divide of interests and sentiments between society and the state. The recent Trumpian degradation of U.S. politics signifies something, by signifying the nothing, the representative void.

We live in the first period in history when the urban population has exceeded the rural, but the city, as a political and social entity and unity, is being dismantled. It is being rebuilt into a set of segregated functions, as regards both public space and public time. Likewise, personal time is sliced into distinct occupations defined by production or consumption, and the individual is transformed into a cluster of functions.

The emergence of the Internet and the expansion of social media have brought a new field of projection and reconstruction of the public and personal identity with infinite possibilities. The digital person, at the same time fragmentary but also a multiplicity of representations of the natural person, brings forth a new problematic of the individual's relation to himself and to society. It offers a world-wide surface for the reflection, projection and recreation of personal preferences and views, in a completely de-corporalized and virtual manner. On one hand, it seems to provide the ground for a deeper personal fragmentation and isolation.

On the other hand, the Internet, as a means of direct and simultaneous global communication, has displayed liberating capabilities, by disseminating knowledge, socializing research, communicating societies, overcoming censorship, overcoming ethnic and cultural exclusions. It has become a tool for widespread solidarity and the emergency of new social movements, as well as an instrument of widespread control.

On the Internet, the user is at the same time invulnerable and vulnerable, indifferent as a digital self that is materially detached from his physical existence, vulnerable as a physical/psychical subjectivity with a social identity embedded in the broader social environment.

Let us not forget that the digital self is a patchwork of images, preferences, comments, trends and contacts, a

conscious reconstruction of the individual projected on a virtual global public horizon. The social cohesion of the subject's image, formerly dependent on the natural presence of the individual, dissolves within the digital multiplicity of pseudo-personas. Thus, traditional metaphysics loses its original foundation, the social significance of the individual's consistency as a singular actual personality.

We will observe that of these four metaphysical positions, the metaphysics of the Nation and the metaphysics of history refer to the public and the collective. They attempt to answer the question of who we are. They have to do with the community's position within time and the relationship of the community with time. Where we are, when we are.

The metaphysics of the Subject and the metaphysics of Reason refer to the individual and the private. They attempt to answer the question of who I am. They have to do with the person's position towards the world and the relationship of the individual with the world. What is human and what is worldly.

The metaphysics of the Nation and the metaphysics of Reason refer to identity placed out of time, do not include time, they display imaginary eternal identities.

The metaphysics of the Subject and the metaphysics of History refer to temporal identity, include time and have to do with causality and succession, constituting imaginary causation chains.

What is happening is that a series of certainties that informed the dominant modern worldview have collapsed. Together, a series of false separations and identifications crumbles. It is the false distinction between a lonely person and an impersonal society. It is the false identification of the State with Power, the principle that someone else will always decide for society, which is actually challenged by the

efforts for local direct democracy, by autonomous networks and societies that now seek self-government, facing the most violent repression, with the most powerful means, in the most fierce world conflict in history.

As we experience the decline of the national, locality is linked with globality. We are both local and global. Everything that happens locally is projected globally, and what is displayed globally is diffused locally. There is no detached place.

On the opposite side, against every manifestation of the crisis, new possibilities open, new significations emerge, the values of solidarity and community are revived on a broader scale and in a radical political context, the project of direct democracy.

What we have seen in the years following the dawn of the 21st century is a multifaceted resistance of societies. A resistance not formulated in terms of electoral representation, but in terms of autonomy, positive search for a new meaning in invented communal forms of life. The refutation of sovereign institutions becomes even more obvious, by the positive activity of social movements, by the emergence of primary institutions of direct democracy, social solidarity and local self-government, to some extent.

So, we find the crisis of the metaphysics of the Nation manifested as a crisis of representation and identity, with a revival of nationalistic rhetoric. Against this, social movements are organized in terms of direct democracy and global communication. Global networks of solidarity challenge the validity of official borders, forming nodes of free social spaces and free collectives that challenge the jurisdiction of the state.

We have seen the crisis of the metaphysics of history, which manifests itself as the doctrine of the "end of history", as a

crisis of the association of social time with subjective temporality, a crisis of the relation to the past and the future, a loss of the future and a leveling of the past. Against this, social struggles and social movements create new forms of free public time and an opening to a common future. A new sense of relation to the environment, social and natural, through the experience of local struggles for the environment, from Dakota, USA to Halkidiki, Greece, provides the seed for a new *sensus communis* and a new sense of common good and humanity.

So, we see the emergence of social movements unrelated to the traditional trade unions or parties, which do not seek the implementation of a ready-made plan of another society but create a new open field of free public space and time and, as Jacques Ranciere might say, constitute another world and another history, a world and a history of emancipation. Such is the Zapatista movement, and parts of the liberation movement in Rojava but also urban grassroots movements in Western cities.

These are movements without leaders, movements that seem fragmented, but which allow the free networking and complementarity on many fields and places within the broader socio-historical, precisely because they have a common project and create a common meaning. And this is self-government.

*It is self-government without authoritative power, without representation, without rulers, without delegations. Direct democracy.*

And that indicates a different answer both to the crisis of the Ethnocratic state and political representation, and to the identity crisis of the individual, who finds it difficult to identify with national state mechanisms, as was the case, not because propaganda is not sufficient, nor because there is access to the experience of a wider world, but because these

mechanisms themselves have been exposed to signify nothing. What they are is empty automations deprived of their original meaning and their old vision.

The social movements that emerge redefine private and public relations, in the sense that they create a free public space, which does not belong to private capital neither to the state. And a free public time of social interaction and political decision, like the Nuit Debut movement symbolically expressed by the creation of a prolonged March.

But the social background of modern human existence, the urban landscape of megacities is a problem in itself. The modern city is not an ancient democratic polis, but, as Aristotle would claim, Babylon. Modern collectivities create, within the urban network, new free social spaces, like Nosotros in Athens or Micropolis in Thessaloniki, that can become seeds of new forms of life, but their existence, being against the dominant paradigm, faces tremendous pressure and is dependent on their opening to the broader society.

Democratic ecological collectivities must create institutions of education and communication, institutions with cohesive political activity on a wider socio-historical field. Free social spaces are forms that already go beyond collegiality by the action of which they are created.

We may perhaps schematically designate four moments to the political time of autonomous collectivities. They all involve and presuppose a public conflict with established authorities.

The first moment, when the collectivity opens up to society involves the initial creation of a broader social environment. The creation of free social spaces seems to be the limit of this moment. If this limit is not exceeded through the connection with the broader society, beyond collegiality, free social spaces become self-referential and sooner or later collapse internally.

If the limit is exceeded, then we proceed to the next moment, which can only occur within society, that is, beyond the collective, since the activity of the collectivity exceeds the collectivity itself. It involves the co-creation of networks of solidarity, communication and action, local, regional and global and the creation of free open public spaces. It means the creation of a limited public space and time of communication and a limited public space and time of political decision.

*The opening of free public space presupposes a break with state and capitalist mechanisms.*

It is a first step. The second step is explicit self-determination, institution-building through direct democracy and public deliberation, in order to realize autonomy in terms of social functions and a complete rupture with the state.

We can imagine explicit self-determination if we consider a self-sufficient local network that is not subjected to state or capitalist jurisdiction and taxation. It constitutes a fundamental division between free communities and the state, but is not an autonomous society still. It means the establishment of a complete public space and time of free communication but a limited public space and time of political decision.

In order for social autonomy to be realized, society must have the power to explicitly re-create its central institutions, namely politics, justice, education in a democratic and equalitarian manner. The people, as free individuals, must be able to establish laws by means of open, equalitarian public deliberation, with the establishment of direct democracy. This presupposes the abolishment of the state and the subordination of economy to democratic politics. But it also presupposes the psychical transformation of the individual, to an autonomous, reflective and deliberative subjectivity. It presupposes a

democratic education which cannot be separated by the experience of direct democracy in practice, through the praxis of autonomy. It also means establishing a complete public space and time of free communication and a complete public space and time of political decision and action.

This is the challenge that communities and societies face today, under the threat of disaster, for the future remains as always, an open future for societies to create.

---

\*Paper presented at the TRISE (Trasnational Institute for Social Ecology) Conference, held in Thessaloniki, on September 1<sup>st</sup>-3<sup>rd</sup> 2017.

---

# **Η.Π.Α.: Οι Λαϊκές Συνελεύσεις που Σαρώνουν τη Χώρα ως Δομικά Στοιχεία της Αντίστασης**

**Sarah Lazare για το AlterNet**

Μετάφραση: Άντζελα Μπολέτση, επιμέλεια: Ιωάννα Μαραβελίδη

Από το Ράλεϊ ως το Λος Άντζελες, οι κοινότητες βρίσκονται στην πρώτη γραμμή χτίζοντας τις δομές του κινήματος για μία συντονισμένη αντεπίθεση. «Ένα πράγμα που είναι πολύ σαφές υπό τη διοίκηση του Τραμπ είναι ότι δεν έχουμε την πολυτέλεια να παραμένουμε στη γωνιά μας και στην ενασχόλησή μας με ατομικά και επιμέρους θέματα», δηλώνει ο Manzoor Cheema, ιδρυτικό μέλος της οργάνωσης *Μουσουλμάνοι για την κοινωνική δικαιοσύνη*

και του *Project South* από το Ράλεϊ της Βόρειας Καρολίνας. «Επιθέσεις συμβαίνουν παντού κατά των μεταναστών, των προσφύγων, των Μουσουλμάνων, των μαύρων, των εργαζομένων και των Εβραίων».

Ο Cheema αποτελεί έναν από τους αμέτρητους ακτιβιστές σε όλη τη χώρα που οργανώνει μεγάλες λαϊκές συνελεύσεις για την ενδυνάμωση και την ενότητα των κοινοτήτων, οι οποίες βρίσκονται στο στόχαστρο αυτής της πολύπλευρης επίθεσης. Με ρίζες στο κίνημα των μαύρων στις Η.Π.Α., στο λατινοαμερικάνικο *Encuentro* και σε αριστερούς σχηματισμούς σε όλο τον κόσμο, τέτοιου είδους φόρουμ φαίνεται να κερδίζουν έδαφος, καθώς συνεχώς αυξανόμενα πλήθη συσπειρώνονται σε κοινοτικές συνελεύσεις για να σχεδιάσουν τις στρατηγικές της αντίστασης. Ενώ τα θέματα και οι τακτικές μπορεί να διαφέρουν, οργανωτές από όλη τη χώρα τονίζουν ότι στόχος τους είναι να ενδυναμώσουν την ανεξάρτητη υποδομή του κοινωνικού κινήματος ώστε να καταστεί δυνατή μια ευρύτερη και πιο αποτελεσματική αντεπίθεση -και να καθορίσουν τις ανάγκες των πλέον κατεστραμμένων κοινοτήτων από αυτή την οδυνηρή πολιτική στιγμή.

Μόνο στο Λος Άντζελες, τουλάχιστον 10 λαϊκές συνελεύσεις από τον Νοέμβριο ως τώρα έχουν συγκεντρώσει πλήθη που κυμαίνονται από 900 έως χιλιάδες άτομα. «Έχουμε μαζευτεί για να συζητήσουμε τα τρέχοντα πολιτικά δεδομένα και να υπενθυμίσουμε στον κόσμο ότι δεν είναι μόνος και ότι υπάρχουν και άλλοι άνθρωποι που εργάζονται και αγωνίζονται μαζί τους», λέει ο Armando Carmona, εκπρόσωπος της οργάνωσης *National Day Laborer Organizing Network*. «Μέσα από αυτές τις συνελεύσεις, υπήρξαν κινητοποιήσεις, εργαστήρια για την εκμάθηση των δικαιωμάτων μας και άλλες συγκεντρώσεις με αντικείμενο συζήτησης τις τοπικές επιτροπές άμυνας στις γειτονιές».

Οι σχηματισμοί αυτοί αποτελούν μέρος ενός ολόκληρου οικοσυστήματος αντίστασης στον «Τραμπισμό», το οποίο συνεχίζει να οικοδομείται σε μεγάλη κλίμακα, καθώς εκατομμύρια άνθρωποι σε όλο τον κόσμο βγαίνουν στους δρόμους, οργανώνουν άμεσες δράσεις και χρησιμοποιούν τα σώματά τους για να αντισταθούν

στη συνεχιζόμενη άνοδο των επιθέσεων εναντίον μεταναστών. «Με όλη αυτή την πολιτική κρίση που εκτυλίσσεται, η αντίδραση δεν είναι αρκετή», αναφέρει ο Reed Ingalls, μέλος της *Συμμαχικής δράσης στη Γειτονιά του Σιάτλ*, μιας από τις πολλές πρωτοβουλίες που αναλαμβάνουν την οργάνωση λαϊκών συνελεύσεων σε περιοχές σε όλη την πόλη από το βράδυ των εκλογών και μετά. **«Αυτή τη στιγμή ο στόχος είναι η οικοδόμηση της υποστήριξης, της αλληλοβοήθειας και της κοινοτικής εξουσίας. Η βασική ιδέα είναι να ξεκινήσουμε βοηθώντας τους ανθρώπους να οργανωθούν και να το κάνουμε από γειτονιά σε γειτονιά, συνδέοντάς τους με τους τόπους στους οποίους ζουν και με τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν».**

## **Εστιάζοντας βαθύτερα**

Ενώ κάποιες λαϊκές συνελεύσεις συνδέονται με τοπικές οργανώσεις όπως το *Project South*, που έχει βάση την Ατλάντα, άλλες αναδύονται ανεξάρτητα. «Οι άνθρωποι χτίζουν νέους μηχανισμούς κοινοτικής εξουσίας», λέει ο David Abud, τοπικός οργανωτής του *National Day Laborer Organizing Network*. «Αυτό προέρχεται από τη συνειδητοποίηση πως η κρατική βία κατά των κοινοτήτων μας θα συνεχίσει να υφίσταται. Το κράτος δεν πρόκειται να είναι αυτό που θα σταματήσει να εξαπολύει βία προς εμάς. Εμείς είμαστε αυτοί που πρέπει να το σταματήσουμε».

Για τον Cheema, του οποίου η οργάνωση στο *Κίνημα Λαϊκών Συνελεύσεων* [People's Movement Assemblies (PMAs)] βασίζεται στο *Project South*, είναι ζωτικής σημασίας η δημιουργία ουσιαστικών χώρων που συγκεντρώνουν τους πλέον πληγέντες από την καταπίεση και την αδικία -ένας στόχος που απαιτεί κοπιαστική δουλειά. Τόνισε ότι **τα τοπικά PMAs χρονολογούνται από τις αρχές της δεκαετίας του 1980, με την ομάδα *Black Workers for Justice* να θέτει τα θεμέλια για τις συνεχιζόμενες διαδικασίες σήμερα.**

«Έχουμε αυτό που λέμε μία δυνατή βάση συνεργασίας που παράγει τις συνελεύσεις (PMAs) στο τρίγωνο της Βόρειας Καρολίνας», εξήγησε. «Αυτή η βάση συνεργασίας ιδρύθηκε την Πρωτομαγιά του

2016 από 15 οργανώσεις στις οποίες συμμετέχουν εργαζόμενοι, μαύροι, Λατινοαμερικάνοι, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι». Οι ομάδες που συμπεριλαμβάνονται μεταξύ άλλων είναι οι Black Workers for Justice, Muslims for Social Justice, Jewish Voice for Peace, Fight for \$15 και οι United Electrical, Radio and Machine Workers (UE), Local 150.

«Η πρώτη μας συνέλευση τον Δεκέμβριο καλέστηκε, οργανώθηκε και συγκλήθηκε από αυτές τις οργανώσεις», είπε ο Cheema που επισήμανε πως τα PMAς παρέχουν μετάφραση και δωρεάν παιδική φροντίδα. «Είμαστε πολύ ξεκάθαροι ως προς το ότι η ηγεσία θα πρέπει να ανήκει στις κοινότητες που πλήττονται περισσότερο από τους αγώνες που αναδεικνύουμε. Ταυτόχρονα όμως, οι συναντήσεις είναι ανοιχτές και διαφανείς».

«Μέσω αυτής της συνάντησης, δημιουργήσαμε ομάδες εργασίας που θα συνεχίσουν τη διαδικασία και θα διατηρήσουν τους στόχους της συνέλευσης», συνέχισε ο Cheema. Από τον Δεκέμβριο ως τώρα, ο συνασπισμός αυτός έχει οργανώσει 3 ακόμα PMAς σε κάθε ένα από τα οποία συμμετείχαν τουλάχιστον 100 άτομα.

Η ανακοίνωση για τη συνέλευση (PMA) που έγινε τον Ιανουάριο στο Ράλεϊ ασχολείται με τοπικά και εθνικά θέματα αναφέροντας: «Ο Τραμπ έχει διορίσει στο υπουργικό του συμβούλιο στελέχη πολυεθνικών και της Wall St., εχθρούς της εργατικής τάξης και των καταπιεσμένων ανθρώπων, πλούσιες ελίτ δηλαδή που μισούν τους ίδιους ανθρώπους που τα υπουργεία τους υποτίθεται πως έχουν καθήκον να διαφυλάσσουν. Η Δεξιά στο Ράλεϊ προσπαθεί να διατηρήσει τον έλεγχο στο κυβερνητικό γραφείο και έχει υφαρπάξει την εξουσία μεταβάλλοντας τον έλεγχο σε πολλές κρατικές υπηρεσίες». Σύμφωνα με τον Cheema, απαιτείται ακόμα περισσότερη δουλειά για να συγκεντρώσουμε τους ανθρώπους που επηρεάζονται περισσότερο από αυτά τα προβλήματα. «Αναγνωρίζουμε πως πρέπει να γίνει λεπτομερής προσέγγιση των καταπιεσμένων ανθρώπων, κάτι το οποίο αποκαλούμε 'εστιάζοντας βαθύτερα'. Στην τελευταία συνέλευση (PMA) προβάλλαμε την ανάγκη να προσεγγίσουμε ανθρώπους που έχουν πληγεί αλλά δεν έχουν πόρους και μπορεί να μην έχουν μέσα μεταφοράς».

«Το συμπέρασμά μου είναι πως από τότε που εμφανίστηκε ο Τραμπ, υπάρχει μεγαλύτερο ενδιαφέρον για το μοντέλο των Λαϊκών Συνελεύσεων ΡΜΑ ώστε να οικοδομηθούν ισχυρότερες συμμαχίες και δίκτυα σε όλη τη χώρα. Αυτή η κίνηση όμως δεν είναι προσανατολισμένη προς την επίτευξη της εκλογής των Δημοκρατικών. Χρειαζόμαστε ανεξάρτητες δομές ριζωμένες έξω από τα πολιτικά κόμματα στη βάση τους, όπου οι άνθρωποι φέρουν προ των ευθυνών όποιον κι αν βρίσκεται στην εξουσία».



## Από τη Μαύρη Ζώνη της Αλαμπάμα στην Αυτόνομη Ζώνη των Ζαπατίστας

Παρότι η τρέχουσα αναπαραγωγή των PMAs στο Ράλεϊ μπορεί να είναι νέα, το μοντέλο αυτό πηγάζει από βαθιές παραδόσεις.

«Υπάρχει μία ιστορία εδώ», είπε Kali Akuno, ο συνδιοργανωτής της ομάδας *Cooperation Jackson* με βάση το Μισισίπι και οργανωτής της ομάδας *Malcolm X Grassroots Movement*. Ο Akuno, ο οποίος οργανώνει λαϊκές συνελεύσεις στο Τζάκσον, τόνισε πως «η ιστορία αυτής της παράδοσης των λαϊκών συνελεύσεων πηγαίνει πολύ πίσω στη δουλειά. Εδώ στο Μισισίπι, αμέσως μετά τον Εμφύλιο Πόλεμο, υπήρχαν καλά οργανωμένες και σχεδιασμένες λαϊκές συνελεύσεις μεταξύ των πρώην υποδουλωμένων μαύρων με αντικείμενο τη διάδοση πληροφοριών, ειδήσεων, την προσπάθεια εύρεσης των οικογενειών και την επαναδημιουργία της κοινότητας. Αυτή η παράδοση και η μνήμη παρέμεινε ζωντανή στις δεκαετίες του 1950 και του '60, ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια του Καλοκαιριού της Ελευθερίας (1964)<sup>1</sup>».

Το *Project South* αποβλέπει στο πρότυπο του κινήματος της Ελευθερίας των Μαύρων στα μέσα της δεκαετίας του '60 που οργανώθηκε στην Αλαμπάμα και ηγήθηκε από τις ομάδες *Lowndes County Freedom Organization* και *Student Nonviolent Coordinating Committee* την εποχή του Jim Crow. Η προσπάθεια επικεντρώθηκε στη Μαύρη Ζώνη της Αλαμπάμα, όπου οι λευκοί ιδιοκτήτες των φυτειών διατηρούσαν τον κοινωνικο-οικονομικό έλεγχο πάνω στους μαύρους κατοίκους, πολλούς από τους οποίους απασχολούσαν ως επίμορτους καλλιεργητές. Όταν οι μαύροι κάτοικοι της Lowndes County άρχισαν να οργανώνονται ενάντια στη σχεδόν απόλυτη καταπίεση στο δικαίωμα ψήφου των Αφροαμερικανών, πολλοί δέχθηκαν ως αντίποινα εξώσεις από τους λευκούς γαιοκτήμονες. Τότε οργανώθηκαν μαζικές συνελεύσεις και στήθηκαν ολόκληρες πόλεις από σκηνές για τη στέγαση των νέων αστέγων, μία υποδομή που κράτησε 2 χρόνια και περιλάμβανε την άμυνα της ίδιας της κοινότητας ενάντια στην λευκή ρατσιστική βία.

Στην ηλικία των 85, ο Nellie Nelson, πρώην επίμορτος καλλιεργητής στη Lowndes County, αναφέρει: «Ενδιαφερόμουν πολύ για τις μαζικές συνελεύσεις γιατί ήθελα να μάθω όλα όσα μπορούσα και να κάνω ό,τι ήταν δυνατόν καθώς χρειαζόμασταν μεγαλύτερη βοήθεια εδώ στη Lowndes County και έπρεπε να ενωθούμε».

Οι ακτιβιστές όμως κοιτάζουν και πέρα από τα σύνορα των ΗΠΑ, συμπεριλαμβανομένου του 6<sup>ου</sup> Παναφρικανικού Κογκρέσου που πραγματοποιήθηκε στην Τανζανία το 1974, καθώς και το Κίνημα Εθνικής Απελευθέρωσης των Ζαπατίστας, το οποίο εξαπέλυσε επίθεση κατά της κυβέρνησης του Μεξικού και της Συμφωνίας Ελεύθερου Εμπορίου της Βόρειας Αμερικής το 1994. Οι Ζαπατίστας, οι οποίοι συνεχίζουν να οργανώνουν και να κατέχουν έδαφος στην Τσιάπας στο Μεξικό, εδραίωσαν εξ αρχής τις κοινοτικές συνελεύσεις στην πολιτική τους παράδοση, ως μια μορφή αυτοκυβέρνησης και αυτονομίας για τις ιστορικά καταπιεσμένες κοινότητες αυτοχθόνων.

Εν τω μεταξύ, τα Παγκόσμια Κοινωνικά Φόρουμ χρονολογούνται από το 2001, όταν άνθρωποι από όλο τον κόσμο συγκεντρώθηκαν στη Βραζιλία για να δημιουργήσουν μια εναλλακτική δομή σύγκλισης ενάντια στο Παγκόσμιο Οικονομικό Φόρουμ, μία συγκέντρωση της παγκόσμιας καπιταλιστικής ελίτ. Εμπνευσμένα από το λατινοαμερικάνικο Encuentro, τα κοινωνικά φόρουμ έχουν έκτοτε οργανωθεί σε τοπικό, περιφερειακό, εθνικό και διεθνές επίπεδο, συμπεριλαμβανομένου και της περίπτωσης του Ιράκ, το οποίο πραγματοποίησε το 1<sup>ο</sup> του κοινωνικό φόρουμ το 2013 υπό το σύνθημα «ένα άλλο Ιράκ είναι δυνατό με ειρήνη, ανθρώπινα δικαιώματα και κοινωνική δικαιοσύνη». Μερικά από τα πρώτα PMAς στις ΗΠΑ έλαβαν χώρα σε τέτοιες συναθροίσεις, όπως το *Border Social Forum* στο Ελ Πάσο του Τέξας και στη Σιουδάδ Χουάρες.

Η οργάνωση *Project South* άρχισε να κλιμακώνει τις προσπάθειές της για να οργανώσει τις *Συνελεύσεις του Κινήματος του Νότου* στον άμεσο απόηχο της Αραβικής Άνοιξης και αναφέρει τις δημόσιες συνελεύσεις στην πλατεία Ταχρίρ ως πηγή έμπνευσης. Ομάδες ατόμων που είχαν τα ηνία της αντίστασης στην Αίγυπτο, συμπεριλαμβανομένου του κινήματος της 6<sup>ης</sup> Απριλίου, σήμερα καταδιώκονται βίαια και κυνηγιούνται από το καθεστώς του Αμπντέλ Φατάχ αλ Σίσι, με την υποστήριξη των Ηνωμένων Πολιτειών. Παρ' όλα αυτά, το *Project South* σημειώνει ότι η πλατεία Ταχρίρ αποτέλεσε σημαντικό χώρο αντίστασης, γράφοντας: «Η κυβέρνηση ανέστειλλε τις υπηρεσίες επικοινωνιών αλλά οι άνθρωποι έκαναν χρήση άλλων μεθόδων και έστησαν ιατρικές σκηνές, πολιτιστικά γεγονότα και πολιτικές συζητήσεις».

Η έναρξη του *Κινήματος Ελευθερίας του Νότου* το 2012 εμπνεύστηκε, εν μέρει, από τις καταστροφές που προκάλεσε ο τυφώνας Κατρίνα στις κοινότητες των ακτών του Κόλπου του Μεξικού. «Αφότου έγιναν μάρτυρες και βίωσαν την καταστροφή του τυφώνα Κατρίνα και την αδυναμία του κινήματος να ανταποκριθεί αποτελεσματικά, οι πιο ενεργοί του κινήματος εισήγαγαν περιφερειακές στρατηγικές για τη δημιουργία ισχυρότερων υποδομών και τη διασφάλιση της ικανότητας να ανταποκριθούν στις αυξανόμενες κρίσεις σε κάθε μέτωπο», γράφει το *Project*

*South*. Από το 2008 έχουν λάβει χώρα τουλάχιστον 400 συνελεύσεις (PMAs) στις Ηνωμένες Πολιτείες.

Στην πορεία προς την 6<sup>η</sup> Συνέλευση του Κινήματος του Νότου, τον Οκτώβριο του περασμένου έτους, οι βασικές οργανώσεις που αποτελούν μέρος όλου αυτού του δικτύου οργάνωσαν δεκάδες συνελεύσεις στον νότο, οργανώνοντας πρώην φυλακισμένους στην Αλαμπάμα, νέους στην Ατλάντα και αγρότες στη Μαύρη Ζώνη. **Αναμένεται ότι ο αριθμός αυτός θα αυξηθεί, ίσως και να διπλασιαστεί φέτος. Συνελεύσεις θα λάβουν χώρα όλο το καλοκαίρι και νωρίς το φθινόπωρο.**

## **Πώς θα βγούμε από αυτό το αδιέξοδο;**

Το Κίνημα Λαϊκών Συνελεύσεων (PMA) έχει διαδραματίσει έναν κρίσιμο ρόλο στο να ενωθούν μεταξύ τους τωρινοί και παλαιότεροι φυλακισμένοι καθώς και κινήματα στο εξωτερικό. Το 2011 η περιοχή Μοντγκόμερι στην Αλαμπάμα, φιλοξένησε τη Λαϊκή Συνέλευση Πρώην Κρατουμένων, που περιγράφεται ως «ιστορική συνάντηση αφιερωμένη σε τρεις κοινές στρατηγικές κατά των διακρίσεων στην απασχόληση, της κράτησης με χειροπέδες των γυναικών κρατουμένων κατά τη διάρκεια της εργασίας, και της στέρησης του δικαιώματος της ψήφου μετά την αποφυλάκιση».

Ο Kenneth Glasgow είναι ένας οργανωτής της *The Ordinary People Society* και του *Free Alabama Movement*, το οποίο αποτελείται από φυλακισμένους και το οποίο συντόνισε την **πανεθνική απεργία στις φυλακές τον περασμένο Σεπτέμβριο «για τον τερματισμό της δουλείας στην Αμερική»**. Ο ίδιος αναφέρει ότι οι άνθρωποι σε όλη την Αλαμπάμα συνεχίζουν να οργανώνουν PMAs σχετικά με το σύστημα ποινικής δικαιοσύνης και τον πόλεμο των ναρκωτικών. Αυτό περιλαμβάνει συνελεύσεις με πρώην και νυν κρατούμενους και τις οικογένειές τους, κάτι που επιτυγχάνεται μέσω τηλεδιασκέψεων και επισκέψεων στις φυλακές.

«Θέτουμε ερωτήσεις και λαμβάνουμε πληροφορίες σχετικά με το τι πρέπει να τεθεί επί τάπητος, τότε και πώς. Μόλις το κάνουμε αυτό, είμαστε σε θέση να προβούμε σε κάποιο είδος δράσης.

Συνήθως είναι κάποιου είδους πορεία ή διαμαρτυρία για την ανάδειξη ενός συγκεκριμένου ζητήματος. Έχουμε ήδη παραστεί σε φυλακές και ενώπιον του Τμήματος Διορθώσεων για να κάνουμε πορείες και διαδηλώσεις».

Σε μια τέτοια συνέλευση, τον Ιανουάριο, το *Free Alabama Movement* αποφάσισε να ξεκινήσει ένα μποϊκοτάζ στην Aramark, τον κορυφαίο διανομέα τροφίμων στις φυλακές, και στην Corizon, μια βασική ιατρική εταιρεία που επωφελείται από τις φυλακές. «Οι λαϊκές συνελεύσεις λειτουργούν τόσο καλά επειδή είναι απλές. Οι άνθρωποι έρχονται με ερωτήσεις. Εμείς απαντάμε στα ερωτήματα αυτά με λύσεις».

Σύμφωνα με τον Glasgow, ο οποίος ζει στην πόλη Ντόθαν της Αλαμπάμα, **οι συνελεύσεις (PMAs) σε ολόκληρη την πολιτεία και τη νοτιότερη περιοχή έχουν αυξηθεί ραγδαία από τότε που εξελέγη ο Τραμπ.** Οι άνθρωποι είναι πραγματικά φοβισμένοι και θέλουν να εμπλακούν και να συμμετάσχουν.

Οι συνελεύσεις κερδίζουν έδαφος καθώς άνθρωποι σε όλη τη χώρα πειραματίζονται με νέους σχηματισμούς. Ο Ayako Maruyama και ο Kenneth Bailey συμμετέχουν στο *Design Studio for Social Intervention* στη Βοστώνη. Από τον Νοέμβριο, η οργάνωσή τους έχει δημιουργήσει ένα «Κέντρο αντιμετώπισης καταστάσεων έκτακτης ανάγκης», που διαμορφώθηκε με πρότυπο τα κέντρα αντιμετώπισης καταστάσεων έκτακτης ανάγκης για φυσικές καταστροφές, αλλά έχει σχεδιαστεί για να ανταποκρίνεται στην τρέχουσα πολιτική κρίση. Ο χώρος, ανοιχτός σε όλους, παρέχει ευκαιρίες για συλλογικό μοίρασμα τροφίμων, συλλογική θεραπεία, πολιτικές συζητήσεις, δημιουργία πολιτικής τέχνης, προβολές ταινιών, μελέτη ριζοσπαστικών βιβλίων και μουσικής. «Χρειαζόμαστε τρόπους ώστε να εκπαιδύσουμε την κοινωνία για την αντιμετώπιση των κοινωνικών καταστάσεων έκτακτης ανάγκης, ως μέρος της πολιτικής μας πρακτικής», δηλώνει ο Bailey.

Ο Akuno υπογραμμίζει ότι «είναι μία διαρκής πάλη η οικοδόμηση λαϊκών συνελεύσεων, το να διατηρείται η λειτουργία τους, να κρατιούνται ζωντανές και άμεσα ανταποκρινόμενες στα ζητήματα

της ημέρας καθώς και το να μην μετατρέπονται σε σεχταριστικά οχήματα. Όταν γίνονται σωστά, νομίζω πως οι συνελεύσεις αποτελούν τα πιο αποτελεσματικά εργαλεία της κοινωνικής δομής από τα κάτω προς τα πάνω, της συμμετοχικής δημοκρατίας που προβάλλει τα συμφέροντα των κοινοτήτων, σε αντίθεση με οποιοδήποτε άλλο μέσο έχω χρησιμοποιήσει ποτέ.

Αυτή τη στιγμή η ύπαρξη των συνελεύσεων έχει σπουδαία σημασία διότι τόσοι πολλοί άνθρωποι στην κοινωνία μας βρίσκονται κοινωνικά προσανατολισμένοι προς τον ατομικισμό και την εξατομίκευση. Αυτό εκτρέφει μία ατμόσφαιρα και μία πολιτική κουλτούρα όπου δεν υπάρχει αλληλεγγύη. Η αλληλεγγύη όμως είναι μία απόλυτη ανάγκη τώρα. Η συνέλευση αποτελεί έναν πρακτικό τρόπο για να χτίσουμε την αλληλεγγύη και να θέσουμε ερωτήσεις όπως το πώς μπορούμε να αντισταθούμε, πώς μπορούμε να βρούμε διέξοδο από αυτό και ποιο είναι το πρόγραμμά μας ώστε να δημιουργήσουμε το μέλλον που θέλουμε».

#### **Σημείωση:**

1. Καμπάνια στις ΗΠΑ κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού του 1964 σε μια προσπάθεια για την εγγραφή σε εκλογικούς καταλόγους των νοτίων πολιτειών όσων περισσότερων Αφροαμερικανών ψηφοφόρων.

**Πηγή:** <https://www.alternet.org/activism/why-popular-assemblies-springing-across-country-are-building-blocks-resistance>

Το κείμενο δημοσιεύεται στο Περιοδικό Βαβυλωνία #Τεύχος 19.

---

## **Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη: Απάντηση στον Στέφανο Ροζάνη**

**Γιώργος Ν. Οικονόμου**  
Διδάκτωρ Φιλοσοφίας

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

1. Ο Σ. Ρ. λέει πως στην τελετή ήταν 10-15 άτομα. Η αλήθεια είναι πως ήταν γύρω στα 150-200 άτομα, ίσως και περισσότερα. Άλλωστε ήταν περίοδος διακοπών και αρκετοί δεν μπόρεσαν να έλθουν, όπως λ.χ. ο Κον Μπεντίτ.
2. Ο Σ. Ρ. λέει επίσης πως δεν παραβρέθηκε ούτε ένας Γάλλος διανοούμενος. Η αλήθεια είναι πως παραβρέθηκαν αρκετοί: ο Edgar Morin (που εξεφώνησε και επικήδειο), ο Marcel Gauchet, ο Philippe Raynaud, ο Claude Lefort, ο Jean-Pierre Dupuy, ο Luc Ferry, ο Daniel Mothé κ.ά. Ο φίλος του Pierre Vidal-Naquet δεν παρέστη διότι ήταν άρρωστος (διαβάσθηκε όμως ο επικήδειος λόγος του). Βεβαίως ήταν και οι πρώην σύντροφοί του στην ομάδα Socialisme ou Barbarie, όπως και άλλοι από τις ΗΠΑ, τη Λατινική Αμερική, την Περσία, τη Φινλανδία, την Βρετανία, την Ιταλία. Αυτούς θυμάμαι εγώ μετά από είκοσι περίπου χρόνια, διότι δεν έκανα ρεπορτάζ, κάποιοι άλλοι θα θυμούνται και άλλους. Επικήδειο έβγαλαν επίσης ο Κ. Σπαντιδάκης, η Μαξί από τους παλιούς συντρόφους του στο Socialisme ou Barbarie και ο Chris Pallis (Maurice Brinton).
3. Ο Σ.Ρ. λέει με έμφαση πως αυτός που έπαιξε στην ταφή του Καστοριάδη με το κλαρίνο του το ηπειρώτικο μοιρολόι ήταν άγνωστος σε όλους. Η αλήθεια είναι πως ήταν γνωστός σε εμάς που είχαμε ταξιδέψει από την Ελλάδα, διότι είχε φροντίσει ο Κώστας Σπαντιδάκης να τον βρεί για να έλθει επί τούτου στο Παρίσι για τον σκοπό αυτό με πληρωμένα εισιτήρια. Ήταν ο Νίκος Φιλιππίδης, ο οποίος παίζει πολύ

ωραίο κλαρίνο, και όταν έμαθε ποιος ήταν ο νεκρός δεν δέχθηκε να πάρει την αμοιβή που είχε συμφωνηθεί.

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

\*\*\*\*\*

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

## **F.W.J. Schelling**

– Ισχυρίζεται ο Σ.Ρ. πως τις θεμελιώδεις κατηγορίες του ο Καστοριάδης τις αντλεί μέσα από τον Schelling· ότι η συγκρότηση του φαντασιακού βρίσκεται όλη στο σύστημα του «υπερβατολογικού λογισμού» του Schelling. Δεν εξηγεί όμως την άποψή του ο Σ.Ρ. Απομένει λοιπόν να το κάνει, αλλά δεν νομίζω ότι μπορεί να υπάρξει τέτοια δικαιολόγηση, διότι η θέση του Σ.Ρ. είναι υπερβολική. Ως γνωστόν οι θεμελιώδεις κατηγορίες της νέας οντολογίας του Καστοριάδη είναι: φαντασιακό, κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, λογική των μαγμάτων (διαφορετική από την συνολιστική-ταυτιστική λογική), θεωρία της ψυχής και της μετουσίωσης, ο ιδιαίτερος τρόπος του είναι του κοινωνικού-ιστορικού, η άμεση δημοκρατία και η αυτονομία, η νέα αντίληψη περί πράξεως και πολιτικής. Αυτές όλες οι καινοτομίες είναι αδύνατον να περιέχονται στον Schelling και μόνο από το γεγονός

πως η νέα θεωρία του όντος που αναπτύσσει ο Καστοριάδης προκύπτει με βάση την αντίθεσή του σε πολλά στοιχεία που είναι μεταγενέστερα του Schelling, όπως η υπέρβαση της μαρξικής θεωρίας περί ιστορίας, κοινωνίας και οικονομίας, η μεθερμηνεία της φροϋδικής ψυχαναλυτικής θεωρίας, η κριτική του λακανισμού και της κυρίαρχης τότε χαϊντεγκεριανής οντολογίας, η αποδόμηση των επικρατουσών θεωριών στην κοινωνική ανθρωπολογία και πολιτική κοινωνιολογία, δηλαδή του στρουκτουραλισμού και του φονξιοναλισμού, καθώς και του μετα-στρουκτουραλισμού και του μετα-μαρξισμού. Όλα αυτά τα στοιχεία ήταν μεταγενέστερα του Schelling.

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

Να διευκρινισθεί πάντως πως ο Schelling κάνει λόγο όχι για «υπερβατολογικό λογισμό», που αναφέρει ο Σ.Ρ., αλλά για «υπερβατολογικό ιδεαλισμό» (transzendentaler Idealismus), τον οποίο μάλιστα ο ίδιος ο Schelling θεωρεί «αντικειμενικό ιδεαλισμό», ενώ τον ιδεαλισμό του Fichte τον θεωρεί «υποκειμενικό ιδεαλισμό» (βλ. το έργο του System der transzendentalen Idealismus, 1800). Πάντως το φαντασιακό δεν έχει σχέση με το «υπερβατολογικό», όπως εξηγήσω πιο κάτω στην μεθεπόμενη ενότητα. Γενικά το έργο του

Καστοριάδη δεν έχει σχέση με όλα αυτά που συγκροτούν τη φιλοσοφία του Schelling: ούτε με το «υπερβατολογικό» ούτε με τον «ιδεαλισμό», ούτε με την ταύτιση φύσης και πνεύματος, ούτε με την ταύτιση απολύτου και θεού, ούτε με τη συμμετοχή του ανθρώπου στο απόλυτο με τη διαμεσολάβηση του συναισθήματος, ούτε με την ανυπαρξία οποιουδήποτε σχήματος για πράξη, ούτε με τον «δογματικό ορθολογισμό», ούτε με την εξήγηση των φαινομένων της ανθρώπινης συνείδησης, όπως τη συνείδηση να είναι κάποιος ελεύθερος, με βάση μία απόλυτη τάξη που προϋπάρχει στον άνθρωπο.

## Οι πρόγονοι

– Σαν συνέχεια του ισχυρισμού του αυτού ο Σ.Ρ. αποφάινεται πως το πρόβλημα του Καστοριάδη ήταν ότι θέλησε να ανατρέψει κάτι χωρίς να ανατρέψει τους προγόνους του. Και λέει πως εδώ βρίσκεται η μεγαλύτερη αντίφαση του Καστοριάδη: ότι δεν δεχόταν προγόνους. Η αλήθεια είναι πως ο Καστοριάδης ανέτρεψε πολλές αντιλήψεις και πολλούς προγόνους, τους οποίους εκτιμούσε και σεβόταν. Ο ίδιος έχει δηλώσει ρητώς την οφειλή του σε πάρα πολλούς: από τους προσωκρατικούς, τους σοφιστές και τον Αριστοτέλη μέχρι τον Σπινόζα, τον Ρουσσώ, τον Κάντ, τον Χέγκελ, τον Μαρξ και τον Φρόυντ. Όμως έχει ασκήσει ρηξικέλευθη κριτική σε αυτούς, κριτική συνεχή και όχι παροδική. Όλο το έργο του Καστοριάδη μπορεί να θεωρηθεί ως διάλογος με τους μεγάλους στοχαστές και ως απάντηση στην «κληρονομημένη σκέψη» και είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία μίας νέας οντολογίας και οντοπραξίας που έχει ως βάση το φαντασιακό. Όσον αφορά τη «γενεαλογία» του τελευταίου, ο Καστοριάδης έχει γράψει ιδιαίτερα κείμενα, στα οποία εξετάζει τις αναφορές στη φαντασία διαφόρων στοχαστών, κυρίως του Αριστοτέλη, του πρώτου που την ανακάλυψε, καθώς επίσης του Καντ, του Φίχτε, του Χέγκελ, του Φρόυντ και του Χάιντεγγερ. Εξετάζει επίσης και τη συγκάλυψη της φαντασίας εκ μέρους των ανωτέρω στοχαστών. Και εδώ ακριβώς βρίσκεται η πρωτοτυπία του συγγραφέα της *Φαντασιασκής θέσμησης της κοινωνίας*: ανέδειξε αυτό που οι «πρόγονοί του» συγκάλυψαν, τον ρόλο της φαντασίας.

Ό,τι και να κάνουν οι διάφοροι επικριτές του Καστοριάδη αυτό δεν μπορεί να αγνοηθεί και να συγκαλυφθεί.

## Το κοινωνικό φαντασιακό

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

Η δημιουργία αυτή γίνεται μεν *ex nihilo* (εκ του μηδενός) αλλά όχι *in nihilo* (όχι εντός του μηδενός) ούτε *cum nihilo* (ούτε με το μηδέν). Το φαντασιακό είτε ατομικό είτε συλλογικό λαμβάνει υπόψιν την εμπειρία, τα δεδομένα, τα υπάρχοντα – εν αντιθέσει με αυτό που νομίζει ο Σ.Ρ. Η δημιουργία αυτή είναι κοινωνική-ιστορική, γίνεται οπωσδήποτε μέσα σε ένα ήδη υπάρχον σύστημα νόμων, θεσμών, αξιών, σημασιών, μέσα σε μία ήδη υπάρχουσα και κυρίαρχη εμπειρική πραγματικότητα, αλλά αμφισβητείται ο εκάστοτε νόμος, η προϋπάρχουσα δύναμη του νόμου (*la force de la loi* του Foucault) και δημιουργούνται άλλοι νόμοι. Αυτό έγινε και γίνεται στην ιστορία: Αρχαία Ελλάδα, δημιουργία της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας, Ιουδαϊκή παράδοση, μονοθεϊσμός, Αρχαία Ρώμη, *res publica*, βυζαντινός και δυτικός Μεσαίωνας, απόλυτη μοναρχία, θεοκρατία, εμφάνιση των θρησκειών, Νέοι Χρόνοι, αστικές επαναστάσεις, ανάδυση του καπιταλισμού, κατάργηση της δουλείας, η θέση της γυναίκας

Κ.Ο.Κ.

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

## **Νόημα και σημασία**

– Υποστηρίζει επίσης ο Σ.Ρ. πως μεταξύ νοήματος και σημασίας υπάρχει αντίφαση, υπάρχει χάσμα, διότι κατά την γνώμη του για να εγκαθιδρυθεί μία κοινωνία χρειάζεται νόημα, ενώ για να εγκαθιδρυθεί ένα ανθρώπινο υποκείμενο χρειάζεται μία σημασία. Αναρωτιέται επίσης ο Σ.Ρ. αν το κοινωνικό φαντασιακό μπορεί να αποδώσει σημασία στο άτομο. Λέει επίσης ότι μπορεί το άτομο να βρει ένα νόημα για τον εαυτό του, αλλά δεν μπορεί να βρει μία σημασία: «έχοντας βρει το νόημά μου έχω χάσει τη σημασία μου». Αναγνωρίζει βεβαίως και ο ίδιος ο Σ.Ρ. πως αυτά φαίνονται μπερδεμένα. Η αλήθεια όμως για τον Καστοριάδη είναι διαφορετική και στο ατομικό και στο συλλογικό επίπεδο. Όσον αφορά στην ψυχή, αυτή αναζητεί νόημα, διότι η κοινωνία την αναγκάζει να παραιτηθεί από τον δικό της αυτιστικό και εγωτικό κόσμο και της επιβάλλει να βρει νόημα στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και στους θεσμούς. Αν η ψυχή δεν επενδύσει στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες τότε οδηγείται στην ψύχωση και στην ολική αποξένωση/αλλοτρίωση. Πρόκειται για την διαδικασία που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως

εκκοινωνισμός της ψυχής.

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

Όσον αφορά τώρα στην κοινωνία και την ιστορία, το νόημα εμφανίζεται πάντοτε και δεν είναι νόημα «πραγματικό» ή «ορθολογικό», δεν είναι αληθές ή ψευδές, αλλά είναι της τάξεως της σημασίας. Δεν γίνεται κατανοητό δια του λόγου ούτε μπορεί να εξηγηθεί δια του λόγου. Αυτό είναι η φαντασιακή δημιουργία, έργο του κοινωνικού φαντασιακού, μέσα στο οποίο η κοινωνία συγκροτείται και υπάρχει. Το κοινωνικό φαντασιακό δεν φυλακίζεται στο νόημα, όπως νομίζει ο Σ.Ρ., αλλά είναι δημιουργός νοήματος, νέου νοήματος. Εάν εν συνεχεία φυλακισθεί εντός αυτού του νοήματος, τότε πρόκειται για μία άλλη ιστορία, που εντάσσεται στο σχήμα «θεσμισμένη και θεσμιζουσα κοινωνία». Στην ερώτηση που θέτει ο Σ.Ρ. «Τι νόημα έχει το νόημα;» και στην οποία δεν απαντά, μία εύλογη απάντηση είναι ότι το νόημα δίνει ακριβώς τρόπους, μέσα και λόγους που αφ' ενός συγκροτούν και εκκοινωνίζουν το υποκείμενο και αφ' ετέρου συνέχουν τις κοινωνίες, για να πορευθούν, με τον τρόπο που πορεύονται. Δεν

υπάρχει λοιπόν χάσμα ανάμεσα στο νόημα και στη σημασία.

## Αυτονομία ή Βαρβαρότητα

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

## Η αυτονομία

– Ο Σ.Ρ. αναρωτιέται επίσης τι νόημα έχει η «αυτονόμηση» της κοινωνίας. Η αυτονομία της κοινωνίας έχει νόημα στη σκέψη του Καστοριάδη από τη στιγμή που στην ανθρώπινη ιστορία κάποιοι εξεγέρθηκαν και αγωνίσθηκαν για ελευθερία, ισότητα, για δικαιοσύνη, δικαιώματα και δημοκρατία. Αυτές οι αξίες-σημασίες δεν είναι αυτονόητες, δεδομένες, κερτημένες. Αναδύθηκαν σε κάποιες στιγμές στην ιστορία από ανθρώπινες συλλογικότητες, είναι κοινωνικές-ιστορικές δημιουργίες, κατακτήσεις. Έχει νόημα η αυτονομία από τη στιγμή που οι κοινωνίες στο

μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας είναι ετερόνομες. Η θεσμισμένη ετερονομία διερράγη δύο φορές στην ανθρώπινη ιστορία: μία στις πόλεις της αρχαίας Ελλάδας με τη δημιουργία της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας και τη δεύτερη στους Νέους Χρόνους με την Αναγέννηση και τον Διαφωτισμό, τις αστικές επαναστάσεις, τα ανθρώπινα δικαιώματα, τις ατομικές ελευθερίες, με το μη κληρονομικό αντιπροσωπευτικό πολίτευμα βασισμένο στην καθολική ψηφοφορία και στην εναλλαγή των κομμάτων στην κυβέρνηση. Στις δύο αυτές ιστορικές στιγμές αναδύθηκε μία θέληση και μία πράξη για ελευθερία, ισότητα και πολιτική δικαιοσύνη – αναδύθηκε το πρόταγμα της αυτονομίας. Το πρόταγμα αυτό είχε σημαντικά αποτελέσματα στην ανθρώπινη διαβίωση και συνύπαρξη: δημιούργησε αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει «ελληνοδυτικό πολιτισμό», εντός του οποίου αυτό το πρόταγμα μπορεί να αναδυθεί ξανά, όπως έχουν δείξει διάφορα κοινωνικά και πολιτικά κινήματα (εργατικό, φοιτητικό, νεολαιίστικο, γυναικείο, αντι-ολοκληρωτικό, αντι-γραφειοκρατικό, αντι-παγκοσμιοποιητικό, πλατείες 2011).

Από την άλλη, η αυτόνομη κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς ένα δημοκρατικό καθεστώς, το οποίο είναι εντελώς διαφορετικό από το αντιπροσωπευτικό που υφιστάμεθα σήμερα και είναι καθαρή ολιγαρχία. Μία από τις μεγάλες προσφορές του Καστοριάδη στην πολιτική σκέψη είναι η ανάδειξη της άμεσης δημοκρατίας και της αυτονομίας ως δυνητικό πρόταγμα, μετά την παταγώδη και εφιαλτική αποτυχία του μαρξισμού και του κομμουνισμού καθώς επίσης ως υπέρβαση στα τεράστια αδιέξοδα σε όλους τους τομείς της αχαλίνωτης καπιταλιστικής κυριαρχίας. Τις αρχές και σημασίες της άμεσης δημοκρατίας, ως πολιτεύματος και κοινωνίας αντλεί ο Καστοριάδης από την αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία, προσαρμοσμένες βέβαια στις συνθήκες της εποχής του, με τη μορφή των Συνελεύσεων και των Συμβουλίων.

## **Μεσαιωνικές αιρέσεις**

– Υποστηρίζει όμως ο Σ.Ρ. πως στον Μεσαίωνα σε ορισμένες θρησκευτικές αιρέσεις (θαβωρίτες, Τόμας Μύντσερ, Αναβαπτιστές)

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

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

## **Το κοινωνικό-ιστορικό**

– Μιλώντας ο Σ.Ρ. για τη σχέση ατομικού και κοινωνικού, για το «μέσα» και το «έξω», λέει πως το πρόβλημα του Καστοριάδη είναι ότι δεν μπόρεσε να δει τι είναι «εκεί έξω». Νομίζω πως ένα πολύ σημαντικό στοιχείο της προσφοράς του Καστοριάδη είναι ακριβώς ότι προσπάθησε να δει τι είναι «εκεί έξω» και τα κατάφερε. Το μεγαλύτερο μέρος του σημαντικού έργου του *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* αφιερώνεται σε αυτή την

προσπάθεια – όλο σχεδόν το δεύτερο μέρος (κεφ. IV – VII). Αυτό που υπάρχει «εκεί έξω» είναι το *κοινωνικό-ιστορικό*, ένας ιδιαίτερος τρόπος του Είναι, ξεχωριστός, με τον δικό του τρόπο ύπαρξης, πράγμα που δεν ίσχυε για την παραδοσιακή σκέψη, η οποία ανήγαγε την κοινωνία και την ιστορία σε κάτι άλλο ή τις παρήγαγε από κάτι άλλο που βρισκόταν εκτός αυτών των ιδίων. Τις ανήγαγε στη φύση (ανάγκες), στον θεό, στη δομή, στον Λόγο, στο κοινωνικό συμβόλαιο ή στους νόμους της ιστορίας. Όμως κατά τον Καστοριάδη η κοινωνία και η ιστορία δεν μπορούν να εξηγηθούν ορθολογικά με βάση τα σχήματα της καθοριστικότητας και του αναγωγισμού, της αιτιότητας και της τελεολογίας. Η κοινωνία δεν είναι ούτε το σύνολο των ατόμων ούτε οι διυποκειμενικές σχέσεις τους, μολονότι είναι και αυτά. Το κοινωνικό δεν είναι κάτι στατικό και δεδομένο, αλλά γίγνεται εν χρόνω, αυτο-αλλοιώνεται ως χρονικότητα. Η ιστορία δεν είναι γραμμική διαδοχή γεγονότων από ορθολογικά υποκείμενα. Το ιστορικό είναι ακριβώς η αυτο-αλλοίωση του κοινωνικού, είναι δημιουργία νόμων, θεσμών, αξιών -ολικών μορφών ανθρώπινης ζωής. Το είναι και των δύο συγκροτείται από το φαντασιακό, είναι φαντασιακές δημιουργίες, αποτελούνται από μάγματα φαντασιακών σημασιών. Εν τέλει η κοινωνία και η ιστορία αποτελούν όχι δύο διακριτά όντα, αλλά ένα αδιαίρετο όλον, το *κοινωνικό-ιστορικό*. Το κοινωνικό-ιστορικό, ως το ανώνυμο συλλογικό, είναι ο μεσολαβητικός παράγοντας ανάμεσα στο «μέσα» και το «έξω», ανάμεσα στην ψυχή και τον κόσμο (επίσης ανάμεσα στο σώμα και τον κόσμο), με βάση το οποίο δημιουργούνται σχέσεις και σημασίες, συγκροτείται η υποκειμενικότητα, η συνείδηση και η αντίληψη. Εδώ έγκειται μία άλλη πρωτότυπη προσφορά του Καστοριάδη: η ανάδειξη του *κοινωνικού-ιστορικού* ως ιδιαίτερου τρόπου του Είναι, ως ον δι'εαυτόν (en soi).

## Πλάτων

– Λέει επίσης ο Σ.Ρ. πως σύμφωνα με τον Πλάτωνα δημοκρατία υπάρχει στο βαθμό που ο νόμος δεν υπάρχει· όταν υπάρχει νόμος ακυρώνεται η δημοκρατία. Νομίζω ότι πρόκειται για παρερμηνεία,

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

Παρά ταύτα, σε γεροντική ηλικία στο τελευταίο έργο του *Νόμοι*, που δημοσιεύθηκε μετά θάνατον, προσπαθεί να εντάξει τους νόμους στη φιλοσοφία του. Εν τούτοις οι πλατωνικοί νόμοι δεν έχουν καμία σχέση με την έννοια της νομοθεσίας, όπως αυτή γινόταν στις αρχαιοελληνικές πόλεις και δη στη δημοκρατία, δεν είναι δηλαδή έργο και ευθύνη των πολιτών μέσω της βουλής και της εκκλησίας του δήμου. Είναι νόμοι κατασκευασμένοι εκ των προτέρων από τον ίδιο τον Πλάτωνα, υπό την θεία επιφοίτηση και πρόνοια (θεοκρατία) και υπό την επίβλεψη του ολιγομελούς «νυκτερινού συλλόγου» που διοικεί την πολιτεία. Προσαρμόζονται δηλαδή οι πλατωνικοί νόμοι στις ανάγκες μίας αυταρχικής, ολιγαρχικής και θεοκρατικής πολιτείας.

– Λέει επίσης ο Σ.Ρ. πως αν ψάχνουμε ένα κοινωνικο-πολιτικό περιεχόμενο στον Πλάτωνα δεν κάνουμε τίποτε άλλο παρά να παραποιούμε τον Πλάτωνα. Όμως ο ίδιος ο Πλάτων δίνει

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

## **Ο νόμος**

– Έτσι, αναγκαστικά τίθεται το ζήτημα του νόμου. Ο Σ. Ρ. λέει πως ο νόμος από τη στιγμή που υπάρχει, από οποιονδήποτε και αν έχει τεθεί, δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να «σκλαβώνει», όχι μόνο την ατομικότητα αλλά και τη συλλογικότητα. Δηλαδή ακόμα και αν δημιουργώ εγώ τον νόμο δεν είμαι ελεύθερος, αλλά σκλάβος του νόμου, λέει ο Σ. Ρ. Όμως αυτή η αμφισβήτηση ή σχετικοποίηση του νόμου είναι πολύ προβληματική. Οι κοινωνίες δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς κανόνες, χωρίς νόμους και θεσμούς. Πράγματι, ιστορικά δεν υπήρξαν κοινωνίες χωρίς νόμους και χωρίς θεσμούς, όμως χωρίς κράτος υπήρξαν. Το ουσιαστικό ζήτημα επομένως είναι ποιος θέτει τον νόμο. Ο ένας, οι ολίγοι ή ο δήμος (οι πολλοί); Στις δύο πρώτες περιπτώσεις (στη μοναρχία, στην αριστοκρατία, στην ολιγαρχία και στο αντιπροσωπευτικό πολίτευμα), ο νόμος είναι νόμος του άλλου, του ετέρου, γι αυτό μπορεί να γίνει λόγος γενικά για ετερονομία.

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

Να σημειωθεί πως ο νόμος ήταν κεφαλιώδους σημασίας για την αρχαιοελληνική αντίληψη και πρακτική, ήταν μία κοινωνική φαντασιακή σημασία ταυτόσημη με την έννοια της πολιτικής κοινωνίας, της πόλεως (λ.χ. το ηρακλείτειο «μάχεσθαι χρη τον δήμον υπέρ του νόμου όκωσπερ τείχεος», η ηροδότεια απάντηση στον Ξέρξη, οι φαντασιακές σημασίες «ισονομία» και «ευνομία» σε αντιπαράθεση με την «δυσνομία» και την «ανομία»). Άλλωστε ο νόμος έχει άμεση σχέση με το βασικό ζήτημα της δικαιοσύνης,

που τέθηκε από την αρχή τόσο στην αρχαιοελληνική σκέψη όσο και στις πολιτικές διεκδικήσεις εντός των πόλεων. Στην ελληνική αντίληψη όταν δεν υπάρχουν γραπτοί νόμοι δεν υπάρχει δικαιοσύνη, έχουμε ανελεύθερες, βάρβαρες κοινωνίες, μοναρχίες και τυραννίδες. Στην κατηγορία αυτή ανήκει και η πλατωνική «πολιτεία» στην οποία την απόλυτη εξουσία ασκούν αυθαιρέτως και ανεξέλεγκτα οι βασιλείς φιλόσοφοι ενώ απουσιάζουν παντελώς οι νόμοι. Έτσι λοιπόν το ζήτημα του νόμου δεν είναι αξεδιάλυτο και ανερμήνευτο, όπως λέει ο Σ.Ρ., διότι οι αρχαιοελληνικές πόλεις και η δημοκρατία έδωσαν την απάντησή τους, ενώ οι φιλόσοφοι την δική τους ερμηνεία, όπως αναλυτικά εξέτασε η Jacqueline de Romilly στο βιβλίο της *Ο νόμος στην ελληνική σκέψη*, ο M. Ostwald, στο *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, αλλά και ο Καστοριάδης στο *Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Η Πόλις και οι νόμοι*, καθώς και πολλοί άλλοι σημαντικοί ερευνητές. Η Ιστορικός του Δικαίου Μ. Γιούνη, καθηγήτρια στη Νομική Σχολή του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης, στο βιβλίο της *Νόμος πόλεως. Δικαιοσύνη και νομοθεσία στην αρχαία ελληνική πόλιν*, εκδιπλώνει, με πλήθος γραμματειακά και επιγραφικά ντοκουμέντα, την αργή και κοπιώδη πορεία του αρχαιοελληνικού κόσμου από την αυθαιρεσία της μοναρχίας και την ασυδοσία της αριστοκρατίας στην εξασφάλιση του γραπτού νόμου ως εγγύηση της δικαιοσύνης και της πολιτικής κοινωνίας και περαιτέρω ως κρηπίδωμα του δημοκρατικού πολιτεύματος. Ανάλογη σπουδαιότητα έχει ο νόμος και στην νεωτερικότητα.

Δυστυχώς σήμερα στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα δεν υπάρχουν πολίτες, αλλά «νομικίστικες οντότητες». Εδώ ισχύει ο ισχυρισμός του Σ.Ρ. πως ο νόμος υπάρχει όταν οι άνθρωποι δεν μετέχουν σε αυτόν, ισχύει δηλαδή στις μη δημοκρατικές κοινωνίες, στις οποίες οι άνθρωποι δεν συμμετέχουν στη διαμόρφωση και στη ψήφιση του νόμου. Σε αυτές ο νόμος είναι ο νόμος του άλλου (του ετέρου), της διαχωρισμένης εξουσίας των κυρίαρχων ανώτερων τάξεων (ετερόνομες κοινωνίες), είναι ο αλλοτριωμένος νόμος. Αν έχει ένα νόημα η πολιτική δράση των ανθρώπων αυτό έγκειται στο να προσπαθήσουν να θέσουν τον δικό

τους νόμο, να γίνουν αυτόνομοι, να γίνουν πολίτες και να μη παραμείνουν «νομικίστικες οντότητες». Αυτά όσον αφορά τη σχετικοποίηση του νόμου από τον Σ.Ρ. Πάντως οι αναρχικές αντιλήψεις για κατάργηση του νόμου, της εξουσίας και του θεσμού εγκλωβίζονται εδώ και δύο αιώνες στην άκρατη ουτοπία και στην ατομικιστική εξιδανίκευση, και γι'αυτό δεν κατόρθωσαν ποτέ να οδηγήσουν σε σοβαρά πολιτικά προτάγματα, σε τελεσφόρες κοινωνικές συνυπάρξεις ούτε καν σε αξιόλογη θεωρητική σκέψη.

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

## Η απεμπλοκή

– Αναφέρεται ο Σ.Ρ. σε μία «μετα-καστοριαδική κοινωνία». Κατά τη γνώμη μου ο όρος αυτός είναι άστοχος, διότι για να υπάρξει μία τέτοια κοινωνία θα πρέπει να έχει προϋπάρξει κάποια «καστοριαδική κοινωνία», που από όσο ξέρω δεν έχει υπάρξει. Επίσης, ο Σ.Ρ. αναφέρει ότι κάποιοι, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνει τον εαυτό του, προσπάθησαν επί πολλά χρόνια να απεμπλακούν από την «εμπλοκή» του Καστοριάδη. Όπως όμως ομολογεί ο ίδιος δεν κατόρθωσαν να απεμπλακούν και συνεχίζουν την προσπάθειά τους. Το ερώτημα όμως που τίθεται είναι, εφ' όσον αυτό είναι δύσκολο, αφού δεν το έχουν καταφέρει τόσα χρόνια τώρα, γιατί τόση εμμονή με την απεμπλοκή από τον Καστοριάδη; Μήπως θα ήταν προτιμώτερο να εγκαταλείψουν αυτή την εμμονή απεμπλοκής και να μελετήσουν καλύτερα τις θεμελιώδεις αντιλήψεις του Καστοριάδη, το κοινωνικό φαντασιακό, τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, το κοινωνικό-ιστορικό; Γιατί, πώς αλλιώς θα «εξηγήσει» ο Σ.Ρ. τη θέσμιση της κοινωνίας; Την ιστορία; Τον δυτικό πολιτισμό; **Αν όχι άμεση δημοκρατία και αυτονομία, αυτο-καθορισμός, ισότητα και συμμετοχή, τότε τί; Αν όχι ο δικός μας νόμος και ελευθερία**

**πολιτική, τότε τι;** Είναι ορισμένα αναπάντητα ερωτήματα εκ μέρους του Σ.Ρ.

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

## **Έλεος...**

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

## **Η προσφορά του Κορνήλιου Καστοριάδη**

Είναι εμφανές από τα παραπάνω ότι χρειάζεται μία αναλυτική υποστήριξη των λεγομένων του Σ.Ρ. και επί πλέον μία δημόσια συζήτηση με αντιπαραβολή επιχειρημάτων, για να μην μιλάμε και γράφουμε εν κενώ. Επιβάλλεται επί πλέον, διότι ο Σ.Ρ. αμφισβητεί σε μία ομιλία διάρκειας 25 λεπτών τις θεμελιώδεις αντιλήψεις του Καστοριάδη, που είναι εκτεθειμένες σε πολλές εκατοντάδες σελίδες. Ακόμη περισσότερο όταν ο Σ.Ρ. εκφράζεται με έναν απορριπτικό και παραμορφωτικό τρόπο που δεν ταιριάζει σε στοχαστή του διαμετρήματος του Καστοριάδη. Κάποιος δηλαδή που θα ακούσει την ομιλία του αυτό που θα καταλάβει είναι ότι ο Καστοριάδης δεν προσέφερε τίποτε το σημαντικό στη σκέψη, παρά μόνο αναμασήματα, αδιέξοδα, προβλήματα και εμπλοκές. Ούτε ένα θετικό!

Η αλήθεια βεβαίως είναι εντελώς διαφορετική. Οι νέες έννοιες

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

Όπως ο όρος του «κοινωνική-ιστορική δημιουργία» χρησιμοποιείται ως «συμβάν». Φυσικά υπάρχει η πρωτοπόρα κριτική του στον Μαρξ, στα κομμουνιστικά καθεστώτα, στη γραφειοκρατία που έχει γίνει κοινός τόπος. Η κριτική του στην αντιπροσώπευση, στις φιλελεύθερες ολιγαρχίες, στην απεριόριστη ανάπτυξη και καταστροφή της φύσης έχει συνεχώς περισσότερους υποστηρικτές. Η κριτική του στον ορθολογισμό, στον ντετερμινισμό-καθοριστικότητα, στην αιτιοκρατία, στη θρησκεία και στον χριστιανισμό συνεχίζεται από άλλους. Η επανερμηνεία του στην ψυχαναλυτική θεωρία του Φρόιντ αντιμετωπίζεται από τους ψυχαναλυτές ως αξιόλογη συνεισφορά. Αρκετοί διανοούμενοι μεταξύ αυτών και πρώην μαρξιστές και αριστεροί μιλάνε για πρόταγμα, για (άμεση) δημοκρατία, για αυτονομία. Θα μπορούσε να πει κάποιος πως ο 21<sup>ος</sup> αιώνας γίνεται καστοριαδικός, όπως προέβλεψε και η Αλεξάνδρα Δεληγιώργη.

Προσωπικώς θα με ενδιέφερε πολύ να διαβάσω μια τεκμηριωμένη και συγκροτημένη επιχειρηματολογία από τον Στέφανο Ροζάνη για τα σημαντικά ζητήματα που έθεσε, αλλά τα άφησε μετέωρα. Θα ήθελα, τέλος, αυτές οι ενστάσεις και οι διαφωνίες που ανέφερα

πιο πάνω να εννοηθούν ως πρόθεση και πρόταση διαλόγου, δεδομένου ότι έχω μεγάλο σεβασμό για τον Στέφανο Ροζάνη. Νομίζω ότι έτσι προχωρεί η δημιουργική συζήτηση και σκέψη.

---

## Ομιλία Ζακ Ρανσιέρ | B-FEST 6 (Βίντεο)

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

Μέρος I Εισαγωγή:

[youtube id="wSiI4wH08RA"]

Μέρος II Εισήγηση:

[youtube id="7i-WSA6ehSg"]

Μέρος III Συζήτηση:

[youtube id="trvgMGbkabE"]

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

---

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

**Jacques Rancière**

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

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

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

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

This idea of emancipation makes us think of politics in terms

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World”. The Greek translation can be found [here](#).

---

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

**Ζακ Ρανσιέρ**

Μετάφραση: Αλέξανδρος Σχισμένος

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

η ισότητα προάγει την ισότητα.

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

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

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

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

#### **ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:**

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

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

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

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

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

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

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

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

του 'επαγγέλματος' (occupation) με την έννοια της ενασχόλησης. Ο αναγνώστης έχει κατά νου πως εδώ η 'κατάληψη' εμπεριέχει και τη σημασία της ενασχόλησης με τον κατειλημμένο χώρο ή χρόνο.

[9] Σ.τ.μ. Sit-in strikes.

[10] Σ.τ.μ. Common, όπως λέμε κοινά αγαθά (commons).

[11] Σ.τ.μ. Being equal- Being in common.

[12] Σ.τ.μ. Being-aside.

[13] Σ.τ.μ. Consensus, που μεταφράζεται και ως 'συναίνεση' η οποία ωστόσο έχει καταλήξει να σημαίνει τη συναίνεση στις επιταγές της κεντρικής εξουσίας.

[14] Σ.τ.μ. Dissensus.

[15] Σ.τ.μ. Εννοεί την Ελλάδα.

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