

Οικολογική Κρίση: 9 Θέσεις υπέρ της Δημοκρατίας

Sveinung Legard*

Μετάφραση: Σοφία Παπαγιαννάκη

Η υπερθέρμανση του πλανήτη έχει κάνει πολλούς περιβαντολλόγους να πιστεύουν ότι η δημοκρατία είναι πολύ αργή και σύνθετη για να επιλύσει την κλιματική αλλαγή. Κάποιοι ισχυρίζονται ότι αυτό που χρειαζόμαστε είναι μία κινητοποίηση όπως σε καιρό πολέμου και μία ισχυρή παγκόσμια ηγεσία με διευρημένες εξουσίες. Αυτή η πεποίθηση είναι βαθιά εσφαλμένη και επικίνδυνη. Η κλιματική κρίση χρειάζεται να επιλυθεί με περισσότερη και όχι με λιγότερη δημοκρατία.

1. Η Κλιματική Κρίση είναι Συστημικής Φύσης

Η οικολογική κρίση στην οποία βρισκόμαστε δεν είναι αποτέλεσμα κακής κρίσης ή άγνοιας, ούτε από μέρους των “παγκόσμιων ηγετών” ούτε από μέρους της πλειοψηφίας του παγκόσμιου πληθυσμού. Είναι μια κρίση συστημικής φύσης, προερχόμενη από τον ίδιο τον τρόπο που η οικονομία μας λειτουργεί. Είναι το καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα, που βασίζεται στην αμείλικτη εκμετάλλευση και ανάπτυξη και καταβροχθίζει τον φυσικό πλούτο.

Ο βασικός σκοπός κάθε καπιταλιστικής επιχείρησης είναι να αυξήσει τα κέρδη των ιδιοκτητών, και αν δεν μπορέσει να επεκταθεί και να μεγαλώσει θα φαγωθεί από τις άλλες στην αγορά. Γι’ αυτό, στο καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα, περιβαλλοντικοί και ανθρωπιστικοί παράγοντες αντιμετωπίζονται ως εμπόδια στη συσσώρευση πλούτου.

Είναι ο καπιταλισμός σε μία συγκεκριμένη μορφή του, όπου η εξαντλητική οικονομική ανάπτυξη έχει συνδυαστεί με την καύση ορυκτών καυσίμων όπως κάρβουνο, πετρέλαιο και φυσικό αέριο ως βασική πηγή ενέργειας. Αυτή είναι η δύναμη πίσω από την υπερθέρμανση του πλανήτη.

Μπορεί να φαίνεται ότι το βασικό πρόβλημα είναι ο μέσος πολίτης, σαν εμένα και εσένα. Ποιος άλλος εξάλλου οδηγεί ρυπογόνα αυτοκίνητα, αγοράζει πλαστικά παιχνίδια ή τρώει τροφές καλλιεργημένες στην άλλη άκρη του πλανήτη; Αλλά εμείς δεν είμαστε παρά μέρος αυτού του οικονομικού συστήματος, και βρισκόμαστε συνεχώς εκτιθέμενοι σε μια τεράστια εμπορική βιομηχανία που προσπαθεί να μας κάνει μη σκεπτόμενους καταναλωτές. Αν δεν αλλάξουμε τη βάση του τρόπου που παράγουμε και καταναλώνουμε πράγματα, δεν θα μπορέσουμε ποτέ να κάνουμε τίποτα για τον επιβλαβή καταναλωτισμό μέσα στον οποίο είμαστε εγκλωβισμένοι.

2. Ο Καπιταλισμός είναι το ακριβώς αντίθετο της Δημοκρατίας

Αυτό το οικονομικό σύστημα είναι το ακριβώς αντίθετο της δημοκρατίας. Το πιο θεμελιώδες χαρακτηριστικό του καπιταλισμού είναι η συγκέντρωση των ανθρώπινων και φυσικών πόρων στα χέρια των ολίγων (γιγαντιαίες επιχειρήσεις, χρηματοδότες και κεφαλαιούχους) και όχι στα χέρια των κοινών ανθρώπων. Η μόνη δημοκρατία που υπάρχει στην αγορά είναι η δημοκρατία αυτών που κατέχουν το μεγαλύτερο μέρος των χρημάτων.

Φτωχοί εργάτες γης, αγρότες και κάτοικοι των παραγκουπόλεων στο νότιο ημισφαίριο, με διαφορά οι πιο αδύναμοι σε αυτό το οικονομικό σύστημα, είναι οι ίδιοι που χτυπιούνται περισσότερο από την κλιματική αλλαγή που ήδη συμβαίνει, και θα συνεχίσουν να είναι με τις αλλαγές που έρχονται.

Είναι μέσω της συγκέντρωσης πλούτου και δύναμης που το καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα συντηρείται. Η άγνοια, για παράδειγμα, δεν είναι ο λόγος που οι πετρελαϊκές εταιρίες και οι εταιρίες φυσικού αερίου και κάρβουνου συνεχίζουν την οικονομική τους δραστηριότητα ως συνήθως. Είναι επειδή τους συμφέρει και έχουν τη δύναμη να το κάνουν. Αυτό είναι ένα γεγονός που σχεδόν όλοι το γνωρίζουν.

Ως εκ τούτου, η απουσία δημοκρατίας βρίσκεται στην καρδιά της οικονομικής κρίσης και όσο αυτή η συγκέντρωση οικονομικής

δύναμης εξακολουθεί να διατηρείται δεν θα λαμβάνονται υπόψιν ούτε οι άνθρωποι ούτε οι περιβαλλοντικοί παράγοντες.

3. Οι Παγκόσμιοι ηγέτες «μας» είναι Μέρος του Προβλήματος

Ο περιορισμός του τυφλού οικονομικού επεκτατισμού φαίνεται να είναι ιδιαίτερα δύσκολος, αν όχι αδύνατος. Παρά την αυξανόμενη ευαισθητοποίηση σχετικά με τις συνέπειες των εκπομπών διοξειδίου του άνθρακα τις περασμένες δεκαετίες, οι περισσότερες βιομηχανοποιημένες χώρες δεν κατάφεραν να μειώσουν τους ετήσιους ρυθμούς αύξησης των εκπομπών διοξειδίου του άνθρακα. Καθώς η βιομηχανική παραγωγή μεταφέρεται στις αναπτυσσόμενες χώρες, το *de facto* ποσό της ρύπανσης του πλανήτη από τις πλούσιες χώρες είναι υψηλότερο από αυτό που εμφανίζεται στα επίσημα στατιστικά.

Αντί να παρθούν ριζικά μέτρα ώστε να μειωθούν σημαντικά οι εκπομπές αερίων, οι κυβερνώντες έχουν την τάση να δίνουν προτεραιότητα στην ανταγωνιστικότητα των χωρών τους έναντι της προστασίας του περιβάλλοντος. Αυτό δεν συμβαίνει επειδή ζούμε στην εποχή της ηλιθιότητας, αλλά επειδή οι παγκόσμιοι ηγέτες «μας» βρίσκονται μπλεγμένοι μέσα σε ένα ηλίθιο σύστημα. Σε ένα σύστημα στο οποίο η οικονομία κάθε χώρας πρέπει να αναπτύσσεται συνεχώς διαφορετικά θα αντιμετωπίζει τις ζωφερές επιπτώσεις του να βρεθεί πίσω στον παγκόσμιο ανταγωνισμό: ανεργία, αυξανόμενη φτώχεια, διαφυγή κεφαλαίων και έλλειψη ξένων επενδύσεων. Ούτε είναι η απουσία δράσης αποτέλεσμα έλλειψης του απαραίτητου σθένους και αντοχών μεταξύ των κυβερνώντων. Είναι επειδή όλο το πολιτικό σύστημα βρίσκεται μπλεγμένο στον ιστό του κεφαλαίου.

Στην πραγματικότητα, οι επαναλαμβανόμενες εκκλήσεις από περιβαλλοντικά κινήματα προς τους τοπικούς και τους παγκόσμιους ηγέτες να λάβουν δράση και να μας σώσουν από την οικολογική καταστροφή, υπονομεύει την ικανότητά μας να κάνουμε κάτι για αυτή την κατάσταση. Πρώτα απ' όλα, ενισχύει το συναίσθημα ότι εμείς, η λεγόμενη «σιωπηρή πλειοψηφία» είμαστε παθητικοί παρευρισκόμενοι που χρειαζόμαστε κάποιον δυνατό

ηγέτη να μας σώσει –όχι ότι εμείς, στην πραγματικότητα, πρέπει να πάρουμε μέτρα ώστε να κυβερνήσουμε τους ηγέτες μας. Δεύτερον, αποσπά την προσοχή μας από τις συστημικές αιτίες της κρίσης και μας κάνει να πιστεύουμε ότι αν οι ηγέτες μας αποκτήσουν τη σωστή γνώση και συμπεριφορά θα θελήσουν να πάρουν τα απαραίτητα μέτρα ώστε να «πρασινίσουν» τις κοινωνίες μας.

4. Οι Αποκεντρωμένες Λύσεις είναι Αποτελεσματικές

Για τους παγκόσμιους ηγέτες «μας», η ελπίδα για καλύτερο μέλλον έγκειται σε μεγάλης κλίμακας, συγκεντρωτικές εγκαταστάσεις βασισμένες σε ανανεώσιμες πηγές ενέργειας όπως τα γιγάντια ηλιακά πάρκα στις νότιες ΗΠΑ ή στη Βόρεια Αφρική, ή τα αιολικά πάρκα στη Νότια θάλασσα ή στη Βόρεια Ντακότα.

Μια πρόσφατη έρευνα όμως από το Ινστιτούτο Τοπικής Αυτάρκειας δείχνει πως αυτή δεν είναι η καλύτερη λύση. Η έρευνα εκτιμά ότι οι μισές ΗΠΑ θα μπορούσαν να είναι ενεργειακά αυτάρκεις χρησιμοποιώντας ανανεώσιμες πηγές εντός των συνόρων τους, ενώ όλες οι πολιτείες θα μπορούσαν να ικανοποιήσουν ένα σημαντικό ποσοστό από τις ενεργειακές τους ανάγκες με τον ίδιο τρόπο. Επιπλέον, αποκαλύπτει ότι η χρήση τοπικών ανανεώσιμων πηγών είναι πιο οικονομικά αποδοτική από αυτήν των μεγάλης κλίμακας, συγκεντρωτικών εγκαταστάσεων!

Παρόμοια, η ενέργεια χρησιμοποιείται πιο αποτελεσματικά όταν παράγεται εκεί όπου καταναλώνεται. Είναι πλέον γνωστό ότι μεγάλα ποσά ενέργειας χάνονται όταν μεταφέρονται σε μακρινές αποστάσεις ενώ η προοπτική της ενεργειακής απόδοσης είναι τεράστια όταν χρησιμοποιείται τοπικά.

Το βασικό πρόβλημα με της μεγάλης κλίμακας συγκεντρωτικές λύσεις είναι ότι διατηρούν ένα όραμα για κοινωνίες υψηλής ενεργειακής κλάσης, στις οποίες η μετακίνηση και η βιομηχανική παραγωγή συνεχίζεται με τον ίδιο τρόπο όπως και σήμερα. Αυτό σημαίνει τη συνέχιση μιας πολύ σπάταλης και οικολογικά επιζήμιας κοινωνίας. Δεν υπάρχει κάτι εγγενώς λανθασμένο στις

μεγάλης κλίμακας ανανεώσιμες πηγές ενέργειας και η αλήθεια είναι ότι πιθανώς να χρειαζόμαστε μια ποικιλία πηγών ενέργειας τα επόμενα χρόνια. Πρέπει όμως να συγκρατήσουμε πως η αποκεντρωμένη ενέργεια είναι αρκετά αποδοτική τόσο ώστε να προσφέρει μεγάλη μείωση στις ενεργειακές ανάγκες μιας προηγμένης βιομηχανικής κοινωνίας και πως είναι απαραίτητη για να πετύχουμε μια οικολογική και δημοκρατική κοινωνία.

5. Οι Οικολογικές Λύσεις απαιτούν Δημοκρατία

Οι αλλαγές προς μια οικολογική κοινωνία πρέπει να συμβούν σε τοπικό και περιφερειακό επίπεδο· σε κοινότητες, γειτονιές, δήμους, χώρες και ούτω καθεξής. Κανένα κράτος ή πολυεθνικός οργανισμός δεν μπορεί να ξεκινήσει και να διεκπεραιώσει τις πολυποίκιλες και προσεκτικά προσαρμοσμένες λύσεις που είναι απαραίτητες για να επιτευχθεί η βιωσιμότητα. Λύσεις όπως η οικιακή και βιομηχανική ανακύκλωση, η κατασκευή μικρής κλίμακας ενεργειακών εγκαταστάσεων βασισμένες σε ανανεώσιμες πηγές ενέργειας, ο μετασχηματισμός των μέσων μεταφοράς ή η καλλιέργεια τροφής στα προάστια απαιτούν ενεργούς πολίτες με γνώση της δυναμικής και των αναγκών των τοπικοτήτων τους -όχι κρατικά ή εταιρικά στελέχη με τυποποιημένες αντιλήψεις για το πώς οι άνθρωποι συμπεριφέρονται και πώς τους θέλουν να είναι.

Εν συντομία, χρειάζεται δημοκρατία.

Υπάρχει μια άρκετα διαδεδομένη άποψη μεταξύ των κοινωνικών επιστημόνων ότι η γραφειοκρατία και οι στρατηγικές από τα πάνω -είτε ιδιωτικές είτε δημόσιες- είναι ανίκανες να πραγματοποιήσουν οποιαδήποτε θετική αλλαγή στην κοινωνία, εξαιτίας των μη ευέλικτων μοντέλων τους και της αντίστασης των ανθρώπων όποτε δέχονται εντολές από τα πάνω. Οι συμμετοχικές και από τα κάτω στρατηγικές από την άλλη, είναι πολύ πιο αποτελεσματικές στο να ενθαρρύνουν τη γνώση και την αίσθηση της αφοσίωσης στην κοινωνική αλλαγή. Όπως το έχει θέσει ο David Morris, οι άνθρωποι που τοποθετούν φωτοβολταϊκά στις στέγες τους είναι πιο πιθανό να είναι ενήμεροι για τα οικολογικά θέματα και για αυτό τον λόγο να ενδιαφέρονται

περισσότερο να κάνουν και άλλες αλλαγές στη ζωή και στις κοινότητές τους.

Σύμφωνα με τους περιβαντολλόγους μερικές δεκαετίες πριν, το εθνικό και παγκόσμιο σύστημα διακυβέρνησης ήταν ένα ουσιαστικό μέρος του προβλήματος και πίστευαν ότι η λύση πρέπει να έρθει από την από τα κάτω κινητοποίηση των πολιτών σε τοπικό και σε παγκόσμιο επίπεδο. Δεν πρέπει να είμαστε τόσο αφελείς ώστε να παραγνωρίζουμε το γεγονός πως η πιο σημαντική πρόοδος στη νομοθεσία για το περιβάλλον (και όχι μόνο), είναι αποτέλεσμα πίεσης των από τα κάτω, και όχι από πρωτοβουλίες πολιτικών. **Έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι η αλλαγή θα συνεχίσει να συμβαίνει από τα κάτω.**

6. Η Κλιματική Κρίση είναι Κοινωνική Κρίση

Κάποιοι ισχυρίζονται ότι η συμμετοχή, η διανομή του πλούτου και η απελευθέρωση είναι δευτερεύοντα ζητήματα μπροστά στην επική μεταμόρφωση του φυσικού περιβάλλοντος εξαιτίας της υπερθέρμανσης του πλανήτη. Ξεχνούν, ωστόσο, ότι πέρα από περιβαλλοντική κρίση, είναι και κοινωνική κρίση. Η υπερθέρμανση του πλανήτη ενισχύει τις ανισότητες μεταξύ των ανθρώπων χειροτερεύοντας τις συνέπειες του ταξικού διαχωρισμού, της έμφυλης καταπίεσης και της περιθωριοποίησης.

Οι πιο φτωχοί αγρότες ανά τον κόσμο, οι εργάτες της γης και οι κάτοικοι των αστικών παραγκουπόλεων είναι αυτοί που θα αντιμετωπίσουν τις χειρότερες συνέπειες της υπερθέρμανσης του πλανήτη. Οι πλούσιοι θα μπορούν πάντα να πληρώνουν για να ξεφύγουν από την κρίση, κάτι που φαίνεται καλά από την τρέχουσα πανδημία γρίπης. Στις φτωχές χώρες τα άτομα που διατρέχουν υψηλό κίνδυνο να προσβληθούν από τον ιό H1N1 είναι απροστάτευτα από την πανδημία, ενώ οι πλούσιες χώρες μπόρεσαν να έχουν αποθέματα εμβολίων από τις φαρμακευτικές εταιρίες.

Όσο οι ασθένειες θα διαδίδονται γρήγορα εξαιτίας των θερμότερων κλιμάτων, αυτό το σενάριο θα εμφανίζεται ξανά και ξανά μέχρι να γίνει κάτι όσον αφορά αυτή την κοινωνική κρίση.

Αυτή η κρίση προέρχεται ακριβώς από την απουσία δημοκρατίας: η απόλυτη έλλειψη δύναμης εξαιτίας της ανέχειας, της επιβολής και της εκμετάλλευσης των φτωχών από τους πλούσιους.

7. Δημοκρατία σημαίνει Παγκόσμια Ισότητα

Οι τρομακτικές σκηνές στη Νέα Ορλεάνη μετά τον τυφώνα Κατρίνα είναι πολύ οικείες σε χώρες όπως το Βιετνάμ, τις Φιλιππίνες ή το Μπαγκλαντές. Αλλά η τραγικότητα αυτών των εικόνων ενισχύεται από τον παραλογισμό πως **αυτοί που υποφέρουν περισσότερο από την κλιματική αλλαγή είναι αυτοί που είναι λιγότερο υπεύθυνοι για την υπερθέρμανση του πλανήτη**. Όχι μόνο είναι αποκλεισμένοι από την υλική αφθονία του καπιταλιστικού οικονομικού συστήματος, αλλά φέρουν και το μεγαλύτερο βάρος του. Αυτό είναι το ουσιαστικό μήνυμα του κινήματος για την κλιματική δικαιοσύνη: αυτοί που είναι υπεύθυνοι για την υπερθέρμανση του πλανήτη φέρουν την ευθύνη να σταματήσουν να μολύνουν και να επωμιστούν τα κόστη της κλιματικής αλλαγής.

Σήμερα συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο. Όσοι είναι υπεύθυνοι για την υπερθέρμανση του πλανήτη κάνουν το απολύτως ελάχιστο για να μειώσουν τις εκπομπές αερίων του θερμοκηπίου, και δεν κάνουν τίποτα για να μετριάσουν τις συνέπειές του. Η αλλαγή δεν θα συμβεί έως ότου οι φτωχοί και εκμεταλλευόμενοι πάρουν τον έλεγχο των ζώων τους και όσων δυνάμεων τις επηρεάζουν. Η επίλυση της κλιματικής κρίσης σημαίνει επικέντρωση της προσπάθειας των ανθρώπων στο βόρειο και στο νότιο ημισφαίριο ώστε να πετύχουν παγκόσμια ισότητα όπου η δύναμη θα είναι μοιρασμένη ισόποσα. Εν συντομία, η επίλυση της κλιματικής κρίσης απαιτεί παγκόσμια δημοκρατία.

8. Χρειαζόμαστε Δημόσιο Έλεγχο των Οικονομικών Πόρων

Για την πλειονότητα του παγκόσμιου πληθυσμού η «δημοκρατία» είναι ένα αστείο. Ακόμη και με ελεύθερες εκλογές οι κυβερνήσεις των χωρών τους είναι υπό την εξουσία του κεφαλαίου, και οι αντιπρόσωποί τους είναι τελείως εκτός δημοσίου ελέγχου. Αυτό ισχύει και για τον Νότο και για τον

Βορρά. Οι κυβερνήτες του κόσμου είναι αυτοί που κυβερνούν με το χρήμα. Σίγουρα, η επέλαση του κεφαλαίου μπορεί να μειωθεί κάπως από τη δημόσια πίεση και παρεμβολή στον τρόπο διακυβέρνησης, αλλά αυτό δεν θα αλλάξει την ουσιαστική εξουσιαστική δομή της κοινωνίας.

Επομένως, η οικονομική δύναμη χρειάζεται να διαχυθεί ριζοσπαστικά ώστε να συμβεί κάτι θεμελιώδες για τις ρίζες της κρίσης. Η συνεχής εξαντλητική ανάπτυξη της καπιταλιστικής οικονομίας δεν θα σταματήσει μέχρι η λογική και τα περιβαλλοντικά και ανθρωπιστικά ζητήματα να έρθουν στην επιφάνεια κάθε φορά που αποφασίζεται τι και πώς θα παράγεται κάτι. **Αυτό σημαίνει δημόσιο έλεγχο των οικονομικών πόρων, όπου οι άνθρωποι απευθείας συμμετέχουν στην λήψη αυτών των αποφάσεων και στην εφαρμογή τους και ένα συνομοσπονδιακό σύστημα κοινοτικών δημοκρατιών όπου η δύναμη προέρχεται από τα κάτω.** Αν η απουσία δημοκρατίας βρίσκεται στην καρδιά της κρίσης μας, η ύπαρξη πραγματικής δημοκρατίας -το να αποφασίζει ο κόσμος σε όλα τα σημαντικά ζητήματα- βρίσκεται στην καρδιά της επίλυσής της.

9. Δεν Βρισκόμαστε πάνω σε έναν Πλοίο που Βυθίζεται!

Η χρήση μεταφορών μπορεί να είναι ύπουλη, ειδικά όταν χρησιμοποιείται με λάθος τρόπο. Πολλοί περιβαλλοντολόγοι χρησιμοποιούν μεταφορές, όπως ότι το πλοίο πάνω στο οποίο επιβαίνουμε βυθίζεται ή ότι καίγεται το σπίτι μας, για να δικαιολογήσουν τα αιτήματά τους προς τους παγκόσμιους ηγέτες και να μας σώσουν από την επικείμενη καταστροφή. Εάν όντως βρισκόμασταν πάνω σε ένα πλοίο που βυθίζεται δεν θα υπήρχε φυσικά χρόνος για διαβούλευση μεταξύ των επιβατών για το ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος δράσης. Θα χρειαζόμασταν ένα καπετάνιο με εμπειρία και γνώση του πλοίου, που θα μας καθοδηγούσε στο να πετύχουμε την πιο γρήγορη και εφικτή εκκένωση του πλοίου.

Το πρόβλημα όμως δεν είναι σαν κι αυτό ένος πλοίου που βυθίζεται και δεν έχουμε την επιλογή να το εκκενώσουμε. Μια

πιο καλή μεταφορά θα ήταν ότι είμαστε εγκλωβισμένοι σε ένα τεράστιο κτίριο. Είμαστε συγκεντρωμένοι σε ομάδες γύρω από διάσπαρτες φωτιές. Στο κέντρο του κύκλου κάθονται αυτοί που ελέγχουν τη φωτιά, οι οποίοι συνεχίζουν να ρίχνουν κούτσουρα στις φλόγες. Ο καπνός από τις φωτιές σιγά σιγά πνίγει όλους στο κτίριο, και δεν υπάρχει δωμάτιο διαφυγής. Από τη μία πρέπει να σβήσουμε τις φλόγες ώστε να μην πάθουμε ασφυξία και από την άλλη πρέπει να βρούμε νέους τρόπους για να ζεσταθούμε και να έχουμε φως για να κοινωνικοποιηθούμε.

Δεν υπάρχει καπετάνιος ή επιστάτης να μας σώσει από αυτή την κατάσταση -ούτε ένα μόνο άτομο που να γνωρίζει όλα τα δωμάτια και όλους τους ορόφους του κτιρίου. Εμείς από μόνοι μας πρέπει να συνεργαστούμε μεταξύ μας ώστε να σταματήσουμε αυτούς που βρίσκονται στον μέσα κύκλο να διατηρούν τη φωτιά αναμμένη και θα πρέπει να ψάξουμε τριγύρω να βρούμε τρόπους παραγωγής θερμότητας και φωτός χωρίς να μολύνουμε τον αέρα που αναπνέουμε. Διαφορετικά θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε τις οδυνηρές συνέπειες της αδράνειάς μας.

Δημοσιεύτηκε στο 1ο τεύχος του περιοδικού *Communalism* (Δεκέμβριος 2009)

<https://new-compass.net/articles/9-arguments-democracy>

*Ακτιβιστής, ερευνητής και δημοσιογράφος για τη ριζοσπαστική δημοκρατική αλλαγή από το Όσλο, Νορβηγία. Συντάκτης στο <https://new-compass.net>. Περισσότερα κείμενά του [εδώ](#).

Αντιπροσώπευση εναντίον
Δημοκρατίας: Ο Ζακ Ρανσιερ

για τις Γαλλικές Προεδρικές Εκλογές

Ζακ Ρανσιέρ

Μετάφραση: Εύα Πλιάκου

Για τον φιλόσοφο Ζακ Ρανσιέρ, η περίεργη προεκλογική εκστρατεία της Γαλλίας δεν αποτελεί έκπληξη. Πιστεύει πως ένα γαλλικό σύστημα, το οποίο εναποθέτει όλη του την εξουσία σε επαγγελματίες πολιτικούς, ανακυκλώνει μηχανικά υποψηφίους της «ρήξης». Ο Éric Aeschmann μίλησε με τον Ρανσιέρ για το εβδομαδιαίο γαλλικό περιοδικό L'Obs.

Από την απόφαση του Φρανσουά Ολλάντ να μην είναι υποψήφιος, έως τα νομικά προβλήματα του Φρανσουά Φιγιόν, η τρέχουσα προεκλογική εκστρατεία επεφύλασσε μία σειρά από δραματικές ανατροπές. Εσείς, κ. Ζακ Ρανσιέρ, αποτελείτε έναν εξαιρετικό παρατηρητή αυτού του θεάματος. Εδώ και χρόνια έχετε καταγγείλει τα αδιέξοδα της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, την οποία θεωρείτε ανίκανη να παράξει μία πραγματική δημοκρατία. Πώς θα αναλύατε αυτό που συμβαίνει;

Η «αντιπροσωπευτική δημοκρατία» είναι κάτι παραπάνω από μία απλώς διφορούμενη έννοια. Δίνει την εσφαλμένη εντύπωση ενός ήδη συσταθέντος λαού, ο οποίος εκφράζεται μέσω της επιλογής των αντιπροσώπων του. Ωστόσο, ο λαός δεν είναι ένα δεδομένο που προϋπάρχει της πολιτικής διαδικασίας: αντιθέτως, αποτελεί το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας. **Το τάδε ή το δείνα πολιτικό σύστημα δημιουργεί τον τάδε ή τον δείνα λαό, και όχι το αντίστροφο.** Εκτός αυτού, το πολιτικό σύστημα βασίζεται στην ιδέα ότι υπάρχει μια τάξη στην κοινωνία η οποία αντιπροσωπεύει τα γενικά της συμφέροντα. Στα μυαλά των Αμερικάνων ιδρυτών-πατέρων, αυτή ήταν η τάξη των πεφωτισμένων γαιοκτημόνων. Αυτό το σύστημα δημιουργεί έναν λαό που προσδιορίζει τους νόμιμους αντιπροσώπους του σαν να προέρχονται από αυτή την τάξη, επιβεβαιώνοντας το γεγονός αυτό περιοδικά και στην κάλπη.

Το αντιπροσωπευτικό σύστημα έγινε σταδιακά μία υπόθεση για επαγγελματίες, οι οποίοι αναπαράγουν τους εαυτούς τους. Με αυτόν τον τρόπο όμως, το σύστημα δημιουργήσε την ίδια του την αντιστροφή, τη φανταστική δηλαδή ιδέα ενός λαού που δεν αντιπροσωπεύεται από αυτούς τους επαγγελματίες και φιλοδοξεί να βρεί άλλους νέους που θα τον αντιπροσωπεύουν πραγματικά. Αυτό είναι το θεατρικό παιχνίδι -του οποίου συνεχώς μειώνεται η ποιότητα- και το οποίο αναπαράγουν όλες οι εκλογές σήμερα.

Η άποψή σας φαίνεται αρκετά αρνητική. Είναι αυτό το σύστημα εγγενώς μεροληπτικό;

Είναι από τις ίδιες του τις αρχές ολιγαρχικό και όχι δημοκρατικό. Και στη Γαλλία αυτή η ολιγαρχία έχασε τη νομιμότητά της όταν κατέστη σαφές, πως οι πεφωτισμένοι γαιοκτήμονες εκπροσωπούσαν μόνο τα συμφέροντα της ιδιοκτησίας. Αυτό αποκαλύφθηκε με τις «δημοκρατικές» συνελεύσεις του 1848 και 1871, με τους μαινόμενους βασιλόφρονες έναντι των εργατών και των επαναστατών. Η ολιγαρχία έγινε σιγά-σιγά μία τάξη πολιτικών που δεν εκπροσωπούν τίποτα παρά μόνο το ίδιο το σύστημα. Το πλειοψηφικό και προεδρικό σύστημα της Πέμπτης Γαλλικής Δημοκρατίας επιτάχυνε αυτή τη διαδικασία. Τώρα πλέον έχουμε δύο εναλλακτικές ομαδοποιήσεις, οι οποίες εναλλάσσονται στη διακυβέρνηση και στη διατήρηση όλης της εξουσίας. Αυτό ενισχύει την **επαγγελματοποίηση**. Παράλληλα με αυτό, η φιγούρα του Προέδρου υποτίθεται πως εκπροσωπεί τους πολίτες, τους οποίους προδίδει αυτή η επαγγελματοποίηση.

Και τότε γιατί όλοι υποστηρίζουν ότι είναι «ενάντια στο σύστημα»;

Ενώ αναπαράγει τον εαυτό του, το σύστημα μηχανικά παράγει και μία εσωτερική διαίρεση, ένα διαβολικό αντίτυπο. Το πλειοψηφικό κόμμα στην πραγματικότητα αντιπροσωπεύει μόνο το ένα πέμπτο του εκλογικού σώματος, δημιουργώντας έτσι το αυταπόδεικτο παράδοξο ότι η πλειοψηφία του λαού δεν εκπροσωπείται. Κι όμως, όταν τα άλλα κόμματα έρχονται στην εξουσία, τείνουν όλο και περισσότερο να μοιάζουν μεταξύ τους. Εξ ου και το

επαναλαμβανόμενο μοτίβο του εξευτελισμένου και προδομένου λαού.

Ως θεσμός που υποστηρίζει ότι εκπροσωπεί άμεσα τον λαό, η Προεδρία αυξάνει την εσωτερική ένταση του ίδιου του συστήματος. Προσφέρει τον χώρο στους υποψηφίους να δηλώνουν: «Εγώ είμαι ο υποψήφιος του μη-εκπροσωπούμενου λαού»! Υπάρχει ο χώρος των «πιστών» που καταγγέλλουν τις προδοσίες του κόμματος της Αριστεράς και ο οποίος τώρα έχει αρχίσει να μοιάζει με τη Δεξιά. Υπάρχει ο χώρος της Λεπέν, αυτός που συντάσσει τους ανθρώπους που υποφέρουν ουσιαστικά. Υπάρχει ο χώρος του Μακρόν: οι ζωντανές δυνάμεις του έθνους ενάντια στην πόλωση που προκαλούν τα κόμματα. Υπάρχουν επίσης και οι αλληλοεπικαλύψεις, όπως στην περίπτωση του Μελανσόν, παίζοντας και τον ρόλο της «πιστής» Αριστεράς και των ανθρώπων που υποφέρουν.

Κάποτε, τα εργατικά κόμματα εκπροσωπούσαν οργανωμένες συλλογικές δυνάμεις που κατάφερναν να πιέζουν το σύστημα από τα έξω. Σήμερα ο «αληθινός λαός» είναι ένα σχήμα κατασκευασμένο από το ίδιο το σύστημα. Φτάνουμε σε ένα σημείο όπου δεν ξέρουμε πια ποιος αναλαμβάνει τους διάφορους ρόλους: σήμερα, ένας δισεκατομμυριούχος μπορεί να εκπροσωπεί τον λαό που έχει καταπατηθεί από τους δισεκατομμυριούχους.

Ακούμε να λέγεται τόσο από την Αριστερά όσο και από τη Δεξιά ότι η πολιτική πρέπει να ενσαρκώνεται σε ηγέτες που παρέχουν ένα πρόσωπο για τη συλλογική βούληση.

Η ενσάρκωση δεν είναι μία πολιτική έννοια. Πρόκειται για έννοια θρησκευτική, και στη θρησκεία θα έπρεπε να παραμένει. Η συνεχής παρουσία της στην πολιτική σήμερα συνδέεται με αυτή την ιδέα ενός πραγματικού, βαθύτερου λαού. Αυτό είναι κάτι στο οποίο βασίζεται η άκρα Δεξιά. Ο «αριστερός λαϊκισμός» ισχυρίζεται ότι μπορεί να αποκόψει αυτόν τον λαό από την άκρα Δεξιά προτείνοντας ένα εναλλακτικό μοντέλο: αυτό ενός ηγέτη που ενσαρκώνει τον λαό και ως εκ τούτου τον συγκροτεί, κατά το παράδειγμα του Ούγκο Τσάβεζ. Αλλά η ενσάρκωση είναι μία αρχή

αυστηρώς αντίθετη με τη δημοκρατία.

Είναι όμως όλοι το ίδιο; Δεν υπήρξαν μεγάλοι πολιτικοί όπως ο Ζωρές, ο Ντε Γκωλ και ο Ρούζβελτ;

Τα εξαιρετικά παραδείγματα δημιουργούνται όταν οι συνήθειες κανόνες του παιχνιδιού έχουν διαρρηχθεί και γι'αυτό είναι αναγκαίο να εφευρεθεί κάτι άλλο. Σε τέτοιες στιγμές, υπάρχουν άτομα που αποδεικνύονται ικανά να ανταποκριθούν στις περιστάσεις -οι οποίες είναι και οι ίδιες εξαιρετικές- πηγαίνοντας ένα βήμα παραπέρα από το αναμενόμενο για αυτούς. Ο Ντε Γκωλ πήρε μία πρωτοφανή απόφαση το 1940 υπερβαίνοντας τον ρόλο του ταξιάρχου. Όμως ως επικεφαλής του RPF (μεταπολεμικό κεντροδεξιό κόμμα) δεν ήταν παρά ένας χειραγωγός πολιτικός όπως κάθε άλλος. Στον Ντε Γκωλ οφείλουμε το Σύνταγμα της Πέμπτης Δημοκρατίας, το οποίο σε μεγάλο βαθμό συνέβαλε στην επιδείνωση όλης της δημόσιας ζωής. Μου φέρνει χαμόγελο το γεγονός ότι η Αριστερά τον τιμά τόσο σήμερα.

Πώς θα οργανώνατε τη συλλογική ζωή χωρίς αντιπροσώπους; Με κλήρωση -ένα μέτρο που υποστηρίξατε το 2005 στο βιβλίο σας «Το μίσος για τη δημοκρατία»;

Θα πρέπει να κάνουμε έναν διαχωρισμό μεταξύ της εκπροσώπησης και της αντιπροσώπησης. Σε μία δημοκρατία, είναι αρκετά λογικό μερικοί άνθρωποι να αναλαμβάνουν κάποιες δραστηριότητες για λογαριασμό κάποιων άλλων. Αλλά ο εκπρόσωπος παίζει τον ρόλο του μόνο μία φορά, κάτι που δεν συμβαίνει με τους αντιπροσώπους.

Η κλήρωση υπήρξε κάποτε η φυσιολογική δημοκρατική οδός για τον ορισμό των εκπροσώπων, με βάση την αρχή ότι όλοι ήταν εξίσου ικανοί. Πρότεινα να επαναφέρουμε αυτή τη μέθοδο προκειμένου να αντιστραφεί ο δρόμος προς την επαγγελματοποίηση. Αλλά αυτό δεν είναι μία τόσο απλή υπόθεση, όπως δεν είναι και οι μη επαναλαμβανόμενες θητείες. Αυτά τα εργαλεία έχουν ενδιαφέρον μόνο αν βρίσκονται στα χέρια ενός ευρέως λαϊκού κινήματος. Η δημοκρατία δεν υπάρχει χωρίς αυτές τις πιέσεις που προκύπτουν

έξω από το σύστημα, πιέσεις που ταρακουνούν τους θεσμούς του κράτους -όπως έκαναν πρόσφατα τα «κινήματα των πλατειών». Η δημοκρατία προϋποθέτει ότι θεσμοί, αυτόνομοι από τις κρατικές δομές και ατζέντες, είναι ικανοί να κάνουν αυτές τις στιγμές ισονομίας να διαρκέσουν.

Η προεκλογική εκστρατεία θα έχει τουλάχιστον επιτρέψει την ανάδυση ενός νέου ζητήματος, όπως το καθολικό βασικό εισόδημα. Οτιδήποτε κι αν σκεφτόμαστε επί της ουσίας γι' αυτό, δεν είναι από μόνο του ένα καλό νέο;

Αυτό αποτελεί πρόοδο συγκριτικά με τον Σαρκοζί, ο οποίος ήθελε να επαναφέρει τη Γαλλία πίσω στη δουλειά ενώ ταυτόχρονα ξεφορτωνόταν θέσεις εργασίας. Αλλά το καθολικό βασικό εισόδημα βασίζεται σε μία αμφισβητήσιμη ανάλυση, η οποία διακηρύσσει την εξαφάνιση της χειρωνακτικής εργασίας και τη γενικευμένη αυτοματοποίηση της βιομηχανίας. Εδώ υπεισέρχεται η ιδέα της τάξης των άυλων εργατών, η οποία έδωσε σε αυτό το αίτημα τον επαναστατικό του χαρακτήρα.

Ωστόσο, η χειρωνακτική εργασία δεν έχει εξαφανιστεί -έχει εξαχθεί σε μέρη όπου κοστίζει λιγότερο και όπου οι εργάτες είναι πιο υποταγμένοι. Το καθολικό εισόδημα έχει επομένως καταστεί ένα είδος επέκτασης των RMI και RSA (επιδόματα για τους ανέργους και τους χαμηλόμισθους στη Γαλλία, που έχουν όμως ορισθεί σε μόλις μερικές εκατοντάδες ευρώ το μήνα και υπό πολλές προϋποθέσεις), και **έχει σχεδιαστεί για να αντισταθμίσει την αποβιομηχάνιση που συμβαίνει στις χώρες μας.** Αλλά αυτό δεν είναι το απελευθερωτικό μέτρο που μερικοί ισχυρίζονται ότι είναι. Και η καθολικότητά του είναι πολύ περιορισμένη. Φανταστείτε ένα τέτοιο εισόδημα να ήταν εγγυημένο και για τα παιδιά που δουλεύουν στα ορυχεία εξόρυξης στο Κονγκό που εξαγουν τα αναγκαία υλικά για την άυλη εργασία, ή και για τους εργάτες στα εργοστάσια του Μπαγκλαντές! Αυτό θα άλλαζε το τοπίο.

Ψηφίζετε μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις. Αν η Μαρί Λεπέν ήταν στο 48% στις δημοσκοπήσεις την παραμονή του δεύτερου γύρου, θα

υπήρχε περίπτωση να ρίξετε τη ψήφο σας στην κάλπη προκειμένου να μην νικήσει -ακόμη κι αν αυτό σήμαινε ότι θα ψηφίζατε υπέρ του Μακρόν ή του Φιγιόν;

Αυτό είναι το είδος του διλήμματος που μπορείς να αντιμετωπίσεις μέσα σε πέντε λεπτά, αν έρθει αυτή η στιγμή. Προφανώς, αν κερδίσει η Λεπέν, δεν θα είναι καλά τα πράγματα. Αλλά θα πρέπει να εξαχθούν τα κατάλληλα συμπεράσματα από αυτό. Η λύση είναι να αγωνιστούμε ενάντια στο σύστημα που παράγει τη Μαρί Λεπέν και τους ομοίους της, όχι να πιστέψουμε ότι θα σώσουμε τη δημοκρατία ψηφίζοντας τον πρώτο διεφθαρμένο πολιτικό. Ακόμα θυμάμαι το σύνθημα του 2002, «Ψηφίστε τον απατεώνα, όχι τον φασίστα» (στον δεύτερο γύρο όπου ήταν υποψήφιοι ο Ζακ Σιράκ εναντίον του Μαρί Λεπέν). Επιλέγοντας τον απατεώνα για να αποφύγεις τον φασίστα σημαίνει ότι σου αξίζουν και οι δύο. Και ότι τελικά προετοιμάζεις το έδαφος και για τους δύο.

*Η αγγλική εκδοχή της συνέντευξης βρίσκεται στο Versobooks.

Αριστεροί Διανοούμενοι: Η περίπτωση Κώστα Δουζίνα

Γιώργος Ν. Οικονόμου*

Στο κείμενό του «Αυτονομία ή κυβερνησιμότητα» (*Η Εφημερίδα των Συντακτών*, 25. 7. 2016) ο βουλευτής του ΣΥΡΙΖΑ Κ. Δουζίνας προσπαθεί να υποστηρίξει την κυβερνητική λογική του κόμματος του οποίου είναι βουλευτής. Έχει όμως πολλά προβληματικά σημεία, τα οποία θα δούμε εν συντομία.

1. Κατ' αρχάς **res publica** είναι το δημόσιο πράγμα – και όχι το κοινό όπως γράφει ο κυβερνητικός βουλευτής. Κοινό πράγμα είναι

το *res communis*, το κοινό συμφέρον, το κοινό αγαθό θα λέγαμε. Η διευκρίνιση αυτή δεν είναι τυπική, αφού το δημόσιο δεν είναι και κοινό. Παράδειγμα, ή ίδια η ρωμαϊκή πολιτεία στην οποία ο όρος *res publica* δεν σημαίνει το κοινό αγαθό, διότι αυτό ουσιαστικά το διαχειριζόταν η ρωμαϊκή ολιγαρχία μέσω της Συγκλήτου και των ποικίλων αξιωματούχων (ύπατοι, πραιτορες κ.λπ.). Η εξουσία ανήκε στην αριστοκρατία των ευγενών (*patres, optimates*). Ο ρωμαϊκός λαός από την πλευρά του δεν είχε ουσιαστική εξουσία παρά τις κατακτήσεις που επέτυχε με τους αγώνες του (*comitia, consilia plebis, tribuni plebis* κ.ά.).

Το κοινό αγαθό υπήρχε στην αθηναϊκή δημοκρατία διότι καθοριζόταν από κοινού, από όλους τους πολίτες στη συνέλευση των πολιτών (εκκλησία του δήμου). Στη νεώτερη εποχή, ο λεγόμενος Δημόσιος τομέας, δηλαδή ο κρατικός μηχανισμός και η κρατική γραφειοκρατία δεν είναι κοινά, δεν ανήκουν σε όλους τους κατοίκους, είναι προσβάσιμα μόνο στους κομματικούς οπαδούς και ψηφοφόρους. Επί πλέον, οι γραφειοκράτες του λεγόμενου δημοσίου τομέα δεν εκφράζουν το κοινό αγαθό. Επίσης, ο δημόσιος χώρος της πληροφόρησης δεν είναι κοινός, αλλά κτήμα των κυβερνητικών, των κομματικών και των ιδιωτικών ΜΜΕ. Το *res communis* υπάρχει μόνο στη δημοκρατία, όπως θα δούμε πιο κάτω.

2. Γράφει επίσης ο Κ.Δ. πως «η θεωρία της δημοκρατίας ξεκινάει με το έργο του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ *Κοινωνικό Συμβόλαιο*». Το σωστό είναι ότι αυτή ξεκινάει με τον Ρουσσώ στη νεωτερικότητα, διότι η θεωρία της δημοκρατίας ουσιαστικά ξεκινάει στην αρχαία Ελλάδα με τον Πρωταγόρα και στοιχεία της υπάρχουν στον Ηρόδοτο, στον Δημόκριτο, στον Θουκυδίδη (ιδίως στον Επιτάφιο), και στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη.[1]

Το σημαντικό ασφαλώς δεν είναι τόσο η θεωρία όσο η ίδια η ύπαρξη της δημοκρατίας, η οποία δημιουργήθηκε για πρώτη φορά στις αρχαίες ελληνικές πόλεις και ιδίως στην Αθήνα. Η δημοκρατική πράξις ήταν το καθοριστικό συμβάν στην ιστορία της ανθρωπότητας: οι θεσμοί, οι νόμοι, οι διαδικασίες, η πρακτική, η δημόσια σφαίρα, ο δημοκρατικός πολιτικός βίος με τις νέες κοινωνικές και πολιτικές σημασίες, όπως τις ανέδειξαν πολλοί

στοχαστές και κυρίως ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Χωρίς τη δημοκρατική πρακτική δεν θα υπήρχε ούτε δημοκρατική θεωρία ούτε ενδιαφέρον στους μεταγενέστερους για απελευθέρωση από τα δεσμά της απολυταρχίας, του αυταρχισμού και της θεοκρατίας, για δικαιοσύνη, ελευθερία και ισότητα.

3. République στον Rousseau δεν σημαίνει αναγκαστικά δημοκρατία ή άμεση δημοκρατία, όπως γράφει ο Κ.Δ. Σημαίνει γενικώς έννομη πολιτεία, όπως δηλώνεται σαφώς στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*: «Αποκαλώ, λοιπόν, république κάθε κράτος που κυβερνάται από νόμους, οποιαδήποτε μορφή κυβέρνησης και αν έχει: μόνο τότε κυβερνά το δημόσιο συμφέρον και υπάρχει πραγματικά η κοινή πολιτεία. Κάθε νόμιμη μορφή κυβέρνησης είναι républicain(e). Με αυτή τη λέξη δεν εννοώ μόνο μία αριστοκρατία ή μία δημοκρατία, αλλά γενικά κάθε κυβέρνηση που καθοδηγείται από τη γενική βούληση, που είναι ο νόμος».[2]

Από την άλλη, ο Rousseau είναι σαφής για τον αλλοτριωτικό χαρακτήρα της αντιπροσώπευσης, διότι αυτή αφαιρεί τη δύναμη από τον λαό και την αναθέτει στους ολίγους αντιπροσώπους. Είναι σαφής επίσης ότι το δημοκρατικό πολίτευμα (Démocratie), είναι αντίθετο στην αντιπροσώπευση, αφού η ευθύνη της κυβέρνησης σε αυτό ανήκει σε όλον τον λαό και ότι η γενική βούληση που σχηματίζεται στη λαϊκή συνέλευση δεν μπορεί να αντιπροσωπευθεί. «Η κυριαρχία δεν μπορεί να αντιπροσωπευθεί για τον ίδιο λόγο που δεν γίνεται να απαλλοτριωθεί». Ο Rousseau γράφει επίσης ότι «επειδή ο νόμος είναι η διακήρυξη της γενικής βούλησης, είναι σαφές ότι στην άσκηση της νομοθετικής εξουσίας ο λαός δεν μπορεί να αντιπροσωπεύεται». Οι δε βουλευτές δεν είναι αντιπρόσωποι του λαού, αλλά επίτροποί του και δεν μπορούν να αποφασίσουν τίποτα οριστικά.[3] Φυσικά ο όρος «δημοκρατία» στον Ρουσσώ σημαίνει αυτό που λέμε σήμερα άμεση δημοκρατία.

Έτσι, République, από την νεωτερικότητα μέχρι και σήμερα, δεν σημαίνει ότι η «εξουσία ασκείται αμεσοδημοκρατικά», όπως γράφει ο βουλευτής της κυβερνητικής εξουσίας, αλλά σημαίνει το μη μοναρχικό πολίτευμα, το αντιπροσωπευτικό, στο οποίο η

εξουσία ασκείται από τον πολύ μικρό αριθμό αντιπροσώπων που εκλέγονται με καθολική ψηφοφορία από τις κομματικές λίστες και συνιστούν ολιγαρχική μειοψηφία.

Αντιθέτως, στην (άμεση) δημοκρατία η εξουσία ασκείται από όλους τους πολίτες, οι οποίοι συμμετέχουν άμεσα, αυτοπροσώπως, στη θέσπιση των νόμων, στη λήψη όλων των σημαντικών αποφάσεων και στον ουσιαστικό έλεγχο της εξουσίας – δεν αναθέτουν την εξουσία με εκλογές σε αντιπροσώπους. Η εξουσία δεν ανήκει σε κάποιο ιδιαίτερο σώμα χωριστό από το σύνολο των πολιτών, σε ένα πρόσωπο, σε ένα κόμμα, στο κράτος, στους ολίγους, αλλά σε όλους τους πολίτες. Με αυτήν την έννοια η εξουσία είναι *res communis* και είναι μόνο στη δημοκρατία.

4. Μιας και ο λόγος περί Rousseau, να σημειωθεί πως αυτό με το οποίο άρχιζε τις παραδόσεις του Κ.Δ., («οι πολίτες είναι “κυρίαρχοι” μόνο τα λίγα δευτερόλεπτα κάθε πέντε χρόνια που χρειάζονται για να βάλουν τον σταυρό στο ψηφοδέλτιο») είναι παραλλαγή χωρίου του Rousseau, στο οποίο καυτηριάζεται ακριβώς η πολιτική αλλοτρίωση και ετερονομία που επιφέρει η αντιπροσώπευση, δηλαδή η ανάθεση της εξουσίας σε άλλους, σε ετέρους. Ο Rousseau γράφει: «Ο αγγλικός λαός νομίζει ότι είναι ελεύθερος· απατάται οικτρά· είναι ελεύθερος μόνο κατά τη διάρκεια της εκλογής των μελών του κοινοβουλίου· μόλις εκλεγούν, είναι δούλος, δεν είναι τίποτα».[4]

Φυσικά, αυτό που γράφει ο Ρουσσώ ισχύει και για τα σημερινά κοινοβούλια, άρα και για το ελληνικό, μέλος του οποίου είναι ο Κ.Δ. Με άλλα λόγια, ο Κ.Δ. είναι συνυπεύθυνος για την κατάσταση πολιτικής δουλείας αφού την επικυρώνει με τα γραπτά του, με την παρουσία του και τη δράση του ως αντιπρόσωπος. Αλλά αυτό είναι το χαρακτηριστικό της ιδεολογίας: επιτρέπει να γράφεις και να μιλάς αριστερά και να πράττεις δεξιά ή κεντρώα· να μιλάς για δημοκρατία και να υποστηρίζεις με τη θεωρία και την πράξη σου την ολιγαρχία.

5. Μία άλλη έννοια που διαστρεβλώνεται από τον Κ.Δ. είναι η

«δημοκρατική αυτονομία». Αυτονομία σημαίνει, όπως το αναλύει ο στοχαστής της αυτονομίας Κορνήλιος Καστοριάδης, ότι τα άτομα δίνουν αυτά τα ίδια τον νόμο στον εαυτό τους – και όχι μέσω αντιπροσώπων, όπως γράφει ο Κ. Δουζίνας. Η αυτονομία δεν είναι δυνατή δίχως ένα καθεστώς άμεσης δημοκρατίας, της οποίας οι πολίτες είναι πολιτικά ίσοι, δηλαδή συμμετέχουν όλοι άμεσα στην άσκηση της εξουσίας υπό όλες τις μορφές της. Αυτή η πολιτική ισότητα δεν υπάρχει στα σημερινά αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα, στα οποία τα άτομα είναι μόνον «ηθικά και νομικά ίσα».

Σε αυτά υπάρχει δηλαδή πολιτική ανισότητα, η οποία εξασφαλίζεται από το κανονιστικό θεμέλιο του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος που είναι η ετερονομία, με την έννοια ότι τους νόμους δεν τους θεσπίζουν τα ίδια τα άτομα, αλλά κάποιοι άλλοι (έτεροι), οι ολίγοι αντιπρόσωποι, ενώ τα άτομα, έχοντας αποδεχθεί την παραχώρηση της εξουσίας στους αντιπροσώπους, εφαρμόζουν πιστά τους νόμους που δεν ψήφισαν οι ίδιοι.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα η κυβέρνηση της Αριστεράς, που κάνει ό,τι ακριβώς έκαναν και οι προηγούμενες κυβερνήσεις της Δεξιάς και του Κέντρου: ψηφίζει νόμους μνημονιακούς, οι οποίοι εφαρμόζονται καταναγκαστικά στην κοινωνία, χωρίς τα άτομα να ερωτηθούν ή να συμμετέχουν στη διαμόρφωση και την ψήφισή τους. Σε αυτή την ετερονομία είναι συνυπεύθυνος και ο ίδιος ο Κ.Δ. ως μέλος της κυβερνητικής παράταξης και του αστικού κοινοβουλίου.

6. Η ίδια αριστερή ιδεολογία μιλάει και σε αυτά που λέει ο Κ.Δ. για τη «μεταδημοκρατική συνθήκη». Για να υπάρξει «μεταδημοκρατική συνθήκη» θα πρέπει να έχει υπάρξει πριν η δημοκρατία. Όμως τέτοια δεν υπήρξε, διότι το αντιπροσωπευτικό σύστημα ποτέ δεν ήταν δημοκρατικό, αλλά ξεκίνησε και παρέμεινε σε όλη την ιστορία του ολιγαρχικό. Ο όρος λοιπόν «μετα-δημοκρατική συνθήκη» είναι εσφαλμένος και παραπλανητικός, πρόκειται για «μετα-αντιπροσωπευτική συνθήκη». Κατά συνέπεια, η παρουσία του Κ.Δ. στο ελληνικό κοινοβούλιο αποτελεί επικύρωση της «μετα-αντιπροσωπευτικής συνθήκης» στην οποία

κατ' εξοχήν συμμετέχει το ελληνικό σύστημα και η κυβέρνηση Αριστεράς – εθνικιστικής Δεξιάς. Πάλι εδώ συναντάμε το φαινόμενο της ιδεολογίας: ο Κ.Δ. αναλύει ή καταγγέλλει τη «μετα-αντιπροσωπευτική συνθήκη», αλλά την εξυπηρετεί και ταυτόχρονα επωφελείται από τα προνόμια που αυτή του παρέχει.

7. Διαβάζοντας κάποιος αυτά που γράφει ο Κ.Δ., θα νόμιζε ότι ζούμε σε δημοκρατία, έστω στην «απισχνασμένη δημοκρατία μας», όπως ο ίδιος γράφει, πράγμα που δεν ισχύει βέβαια, διότι, όπως είπαμε, το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα είναι ολιγαρχικό. Επί πλέον θα πίστευε αυτά που γράφει ο Κ.Δ., ότι αυτό το αντιπροσωπευτικό σύστημα έρχεται η «συμμετοχική» και η «διαβουλευτική» θεωρία να το εφοδιάσει με «θεσμούς άμεσης δημοκρατίας», οι οποίοι κατά τον Κ.Δ. είναι: δημοψηφίσματα, δυνατότητα ανάκλησης βουλευτών, λαϊκή απόρριψη νόμων, κοινωνική οικονομία, αυτοδιοικητικές λαϊκές συνελεύσεις σε συνοικίες και γειτονιές. Κάποιες διευκρινίσεις για τα λεγόμενα του Κ.Δ. είναι απαραίτητες.

Κατ' αρχάς, αυτές οι νέες προτάσεις ήλθαν στην επιφάνεια με τα κινήματα του κοινωνικού πλήθους στις πλατείες το 2011 και στη συνέχεια διάφοροι αριστεροί διανοούμενοι τις επανέλαβαν για ποικίλους λόγους, κυρίως για να τις σφετερισθούν, να τις χρησιμοποιήσουν με τον δικό τους τρόπο, να τις εντάξουν στον αποδυναμωμένο ιδεολογικό τους λόγο, να συγκροτήσουν ένα ανανεωμένο (update) αφήγημα για να προσελκύσουν οπαδούς και ψηφοφόρους. Όμως τα Αριστερά κόμματα δεν τις ενστερνίσθηκαν ουσιαστικά. Ακόμα και όταν αυτά αναγκάζονται εκ των πραγμάτων να μιλήσουν την νέα ορολογία, μοιάζουν αστεία ή καταλήγουν σε επικίνδυνα μονοπάτια, όπως ο ΣΥΡΙΖΑ, με το λεγόμενο δημοψήφισμα τον Ιούλιο 2015, όταν το ευτέλισε διπλώς: τόσο με τον αιφνιδιαστικό τυχοδιωκτικό τρόπο προκήρυξής του όσο και με την μετατροπή εν μια νυκτί του ΟΧΙ σε ΝΑΙ.[5]

Από την άλλη, αυτά που από τον Κ.Δ. ονομάζονται ευκόλως «θεσμοί άμεσης δημοκρατίας» (δημοψηφίσματα, κοινωνική οικονομία κ.ο.κ.) δεν είναι στοιχεία της άμεσης δημοκρατίας, αλλά θεσμοί που θα μπορούσαν κάλλιστα να ενσωματωθούν στο

αντιπροσωπευτικό πολίτευμα, όπως έχει ενσωματωθεί το δημοψήφισμα σε άλλα πολιτεύματα, και ιδίως στο ελβετικό πολίτευμα, χωρίς αυτό να σημαίνει πως η Ελβετία έχει άμεση δημοκρατία, όπως θεωρείται από μερικούς. Η άμεση δημοκρατία δεν είναι κάποιοι δευτερεύοντες θεσμοί που εισάγει ένας πολιτικός ή ένα κόμμα στο αντιπροσωπευτικό ολιγαρχικό σύστημα· είναι ένα αυτόνομο σύνολο θεσμών και διαδικασιών, είναι ταυτοχρόνως πρόταγμα, πολίτευμα, κοινωνία, θεσμοί, διαδικασίες και έτσι δεν έχει καμία σχέση με το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα.

Οι θεσμοί άμεσης δημοκρατίας υπάρχουν μόνο στο πολίτευμα της άμεσης δημοκρατίας και σε κανένα άλλο πολίτευμα. Όπως και οι θεσμοί της ολιγαρχίας και της αντιπροσώπευσης υπάρχουν μόνο στο ολιγαρχικό και αντιπροσωπευτικό πολίτευμα. Εισαγωγή πραγματικών θεσμών άμεσης δημοκρατίας (λ.χ. λαϊκές συνελεύσεις με ουσιαστικές αρμοδιότητες, κλήρωση εκτελεστικών οργάνων, δικαστήρια πολιτών, διαφάνεια των πράξεων της εξουσίας σε έναν πραγματικά δημόσιο κοινό χώρο, ενδελεχής έλεγχος των ασκούντων εξουσία, ανακλητότητα κ.ά.) θα σήμαινε αλλοίωση του αντιπροσωπευτικού χαρακτήρα του σημερινού πολιτεύματος, πράγμα το οποίο δεν μπορεί να προέλθει από άνευρες συνταγματικές αναθεωρήσεις του ΣΥΡΙΖΑ και των διανοομένων του,[6] αλλά από ένα αυτόνομο κοινωνικό πολιτικό κίνημα.[7]

Οι αρχαίοι διέκριναν σαφώς τα πολιτεύματα μεταξύ τους, ενώ οι σύγχρονοι τα συγχέουν, είτε λόγω κομματικών και ιδεολογικών σκοπιμοτήτων είτε από άγνοια. Πάντως, είναι παράδοξο και αδύνατο να συνυπάρχουν «θεσμοί άμεσης δημοκρατίας» και ολιγαρχίας. Ο πρώτος φιλόσοφος που αποπειράθηκε στο δεύτερο ήμισυ του 4^{ου} αι. π.Χ. να κάνει αυτή τη μίξη στη θεωρία απέτυχε παταγωδώς. Απέτυχε με την έννοια ότι το «μεικτό» πολίτευμα που κατασκεύασε στη θεωρία δεν ήταν, ταυτοχρόνως δημοκρατία και ολιγαρχία, όπως το θέλησε, αλλά απλώς ολιγαρχία.[8] Έδωσε όμως τη θεωρητική βάση για να δικαιολογηθεί μετέπειτα το οποιοδήποτε ολιγαρχικό πολίτευμα, ακόμα και το σημερινό αντιπροσωπευτικό. Έδωσε το άλλοθι του «μεικτού» πολιτεύματος

στους υποστηρικτές των ολιγαρχιών, όπως ο Πολύβιος, Θωμάς Ακινάτης και οι σύγχρονοι διανοούμενοι της Αριστεράς. Ουσιαστικά αυτό που κάνει ο βουλευτής της μνημονιακής Αριστεράς με την εσφαλμένη ορολογία (εισαγωγή «θεσμών άμεσης δημοκρατίας» στο αντιπροσωπευτικό πολίτευμα), είναι αφ' ενός η δημιουργία συγχύσεων και αφ' ετέρου η απολογία και ο εξωραϊσμός του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος· είναι ιδεολογική κατασκευή στην υπηρεσία του συστήματος, κάτι σαν *Demokratia ancilla rei publicae*.

Η διαπίστωση αυτή δεν σημαίνει ότι δεν θα πρέπει να θεσπισθούν τέτοιες αλλαγές, που θα επιτρέπουν έναν άλλο τρόπο συμμετοχής, παρά απλώς ότι αυτές δεν είναι «θεσμοί άμεσης δημοκρατίας», αλλά θεσμοί αρωγής, ανανέωσης ή εμπλουτισμού του κοινοβουλευτικού πολιτεύματος, θεσμοί κάποιου είδους συμμετοχής των ατόμων, οι οποίοι θα απαλύνουν τη σημερινή αυχμηρή κατάσταση της παντελούς απουσίας της κοινωνίας από τον πολιτικό βίο. Στην πραγματικότητα όμως, αυτό που διαπιστώνουμε είναι η δυσκολία και η άρνηση να γίνουν αυτές οι αλλαγές στα αντιπροσωπευτικά καθεστώτα. Η πραγματοποίησή τους στο μέλλον θα εξαρτηθεί από τη βούληση και τον αγώνα της κοινωνίας.

8. Συνεπώς, αυτό που λέει ο Κ.Δ., ότι «η άμεση δημοκρατία επιστρέφει και μπολιάζει με νέα δυναμική την απισχνασμένη δημοκρατία μας», δεν ισχύει. Από πού, άραγε, επιστρέφει η άμεση δημοκρατία; Μήπως από την αρχαία Αθήνα; Ακόμη και μεταφορικά είναι αδόκιμη η έκφραση. Το σωστό είναι ότι ξεκίνησε η συζήτηση για την άμεση δημοκρατία, ξεκίνησε όμως από τις κινητοποιήσεις του κοινωνικού πλήθους, από χώρους και πρόσωπα εκτός της κομματικής, συστημικής ή αντισυστημικής» Αριστεράς. Δεν ξεκίνησε ούτε από τους αριστερούς οργανικούς διανοούμενους. Επί πλέον, ξεκίνησε όχι για να εξωραΐσει το ολιγαρχικό αντιπροσωπευτικό σύστημα αλλά ως μία άλλη εναλλακτική συνολική πρόταση διακυβέρνησης και ριζικής αλλαγής των θεσμών. Όχι ως αλλαγή κυβέρνησης, ως εναλλαγή κομμάτων στην κυβέρνηση. Τη συζήτηση όμως αυτή ο διανοούμενος του ΣΥΡΙΖΑ δεν την βοηθά, αλλά αντιθέτως την εμποδίζει και την

ξεστρατίζει με τις παραποιήσεις και συγχύσεις που διαδίδει. Η Αριστερά επίσης εμποδίζει τη συζήτηση αυτή, διότι η δημοκρατία τής είναι «ξένη φορτική».[9]

Η δημοκρατία δεν είναι κάτι που εμφανίζεται από το πουθενά ή από θεωρίες κάποιων αριστερών διανοουμένων, αλλά είναι πολιτική και κοινωνική σημασία, οφείλεται στον αγώνα του κοινωνικού πλήθους και στρέφεται κατά της αντιπροσώπευσης, της γραφειοκρατίας και των κομμάτων, των αριστερών συμπεριλαμβανομένων. Άμεση δημοκρατία σημαίνει πρωτίστως δύο θεσμούς: πρώτον, συνελεύσεις πολιτών με τις οποίες ασκείται η νομοθετική και η κυβερνητική εξουσία και δεύτερον, κλήρωση με την οποία ασκείται η δικαστική και εκτελεστική εξουσία. Αυτά ανέδειξε η ιστορική πραγματικότητα, αυτά κατέγραψαν οι ιστορικοί και αυτά ανέλυσαν οι φιλόσοφοι, επικροτώντας τα ή επικρίνοντάς τα.

Στην αρχαία Αθήνα υπήρχαν και οι αιρετοί άρχοντες για τα ανώτατα και τα πιο σπουδαία αξιώματα (στρατηγοί, ταμίαι), οι οποίοι εκλέγονταν για συγκεκριμένα καθήκοντα του τομέα τους ως εκτελεστικά όργανα· δεν κυβερνούσαν ούτε ελάμβαναν αποφάσεις ούτε νομοθετούσαν αντί των πολιτών ως αντιπρόσωποι ή εκπρόσωποι. Πάντως, όλοι οι άρχοντες, αιρετοί και κληρωτοί, υφίσταντο τον διαρκή και ουσιαστικό έλεγχο του δήμου, με αστικές και ποινικές κυρώσεις. Όλα αυτά πόρρω απέχουν από τα σημερινά πολιτεύματα, τα οποία ο Κ.Δ. θεωρεί ότι είναι δημοκρατίες – αντιπροσωπευτικές, έμμεσες, κοινοβουλευτικές, αστικές κ.λπ.

9. Έτσι λοιπόν, η αρχαία Αθήνα δεν είχε κόμματα με τη σημερινή αποφασιστική εξουσία, όπως στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα, ούτε εκλογές με τη σημερινή έννοια, ούτε αντιπροσώπους. Συνεπώς, αυτό που λέει ο Κ.Δ. ότι η απλή αναλογική «επιστρέφει την πολιτική στον πολίτη και φέρνει τη δημοκρατία πιο κοντά στην αρχαία Αθήνα» είναι απολύτως ανακριβές και παραποιεί τις έννοιες ταυτοχρόνως του πολίτη, της πολιτικής και της δημοκρατίας. Ας δούμε με τη σειρά τις έννοιες αυτές.

Πρώτον, στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα δεν υπάρχουν πολίτες, αλλά υπήκοοι – οι πολίτες στη δημοκρατία συμμετέχουν στην εξουσία άμεσα αυτοπροσώπως, δεν εκλέγουν αντιπροσώπους και δεν εκτελούν αποφάσεις και νόμους στους οποίους δεν έχουν οι ίδιοι συμμετάσχει. Δεύτερον, δεν υπάρχει επίσης στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα πολιτική, διότι αυτή είναι αδιανόητη δίχως πολίτες – αυτή είναι η πρωταρχική και δημοκρατική έννοια της πολιτικής: παράγεται από πολίτες και όχι από επαγγελματίες του πολιτικού και αντιπροσώπους, ούτε από κόμματα και γραφειοκρατίες. Τρίτον, η δημοκρατία δεν στηρίζεται στις εκλογές, όπως αναφέρθηκε ήδη, οι οποίες είναι χαρακτηριστικό των ολιγαρχικών και αριστοκρατικών καθεστώτων. Αυτό το ήξεραν πολύ καλά οι αρχαίοι συγγραφείς, όπως λ.χ. οι φιλόσοφοι Πλάτων και Αριστοτέλης, αλλά και οι νεώτεροι στοχαστές, Σπινόζα, Χομπς, Μοντεσκιέ, Ρουσσώ.

Έτσι, η απλή αναλογική στα σημερινά πολιτεύματα δεν έχει καμία σχέση με την (άμεση) δημοκρατία, ούτε τα φέρνει «πιο κοντά στην αρχαία Αθήνα», όπως γράφει ο Κ.Δ. Σημαίνει απλώς πως καθιστά αναλογικότερη την κατανομή εδρών και επιτρέπει στα μικρά κόμματα να έχουν έδρες αντίστοιχες του εκλογικού τους ποσοστού και όχι λεηλατημένες από τα μεγάλα κόμματα με το πλειοψηφικό σύστημα και με μπόνους 50 ή 20 εδρών στο πρώτο κόμμα.

Συμπερασματικά, οι διαστρεβλώσεις σε βασικές έννοιες της πολιτικής και της φιλοσοφίας που υπάρχουν στο άρθρο του Κ.Δ. δημιουργούν πολλές συγχύσεις.

10. Υπάρχουν όμως και άλλα κείμενα του Κ.Δ. που κινούνται στο ίδιο πλαίσιο. Επιχειρούν λ.χ. να αναστήσουν νεκρές έννοιες, όπως «δημοκρατικός σοσιαλισμός» ή «σοσιαλισμός του 21^{ου} αιώνα», που δεν εκφράζουν πια τίποτε ουσιαστικό. Παραμένουν όμως ως «στρατηγικός στόχος» του ΣΥΡΙΖΑ. Προσπαθούν, επίσης, τα κείμενα του Κ.Δ., να οικειοποιηθούν όρους που ήλθαν στο προσκήνιο με το κίνημα των πλατειών ή κατασκευάζουν άλλους, με σκοπό να θολώσουν τα νερά, όπως τα θόλωναν μέχρι το Ιούνιο του

2015. Μιλάνε για «ισοδημοκρατία», «ισοελευθερία», για «μορφές άμεσης δημοκρατίας», «αμεσοδημοκρατικές πρωτοβουλίες» ή «αμεσοδημοκρατικές διαδικασίες». Οι όροι αυτοί, αποσπασμένοι από ένα γενικό δημοκρατικό πρόταγμα, παραμένουν μετέωροι και αποστεωμένοι, άρα προβληματικοί και προσθέτουν περισσότερη σύγχυση στην ήδη υπάρχουσα, όπως ήδη εξήγησα.

Σε ένα άρθρο του, ο βουλευτής του ΣΥΡΙΖΑ έγραφε για τις κινητοποιήσεις των πλατειών το 2011: «Στην Ελλάδα η μεταμόρφωση του πλήθους των πλατειών σε λαό που υποστηρίζει την Αριστερά έχει δημιουργήσει τις συνθήκες ριζικής αλλαγής».[10] **Φυσικά, οι Συνελεύσεις των πλατειών και ιδιαιτέρως της πλατείας Συντάγματος στην Αθήνα δεν ψήφισαν ποτέ υπέρ του ΣΥΡΙΖΑ ή της Αριστεράς γενικότερα.** Αντιθέτως, είχαν μεγάλη καχυποψία και άρνηση απέναντι σε όλα τα κόμματα, των αριστερών συμπεριλαμβανομένων, προτάσσοντας την αυτενέργεια του πλήθους, την κυριαρχία της Λαϊκής Συνέλευσης και την αμεσότητα της δράσης χωρίς ανάθεση και διαμεσολαβήσεις. Να σημειωθεί πως ο Κ.Δ. δεν είχε κανέναν υπαινιγμό στο κείμενό του για το κύριο πρόταγμα της πλατείας, την άμεση δημοκρατία.

Κατά τον διανοούμενο λοιπόν της Αριστεράς, το κίνημα των πλατειών έγινε «λαός» (!) για να αντιπροσωπευθεί από την Αριστερά (!) Έγινε για να υποστηριχθεί η Αριστερά, η οποία θα φέρει τη «ριζική αλλαγή»(!) Ποια είναι αυτή η αλλαγή, δεν διευκρινίζεται. Μήπως η προβληματική «αντιμνημονιακή» αριστερή διακυβέρνηση, η οποία μετά τους ανερμάτιστους έξι πρώτους μήνες του 2015 έκανε στροφή 180 μοιρών και υπέγραψε το τρίτο μνημόνιο; Μήπως το αιφνιδιαστικό δημοψήφισμα και ο ευτελισμός του τον Ιούλιο του 2015; Ή το ακυρωθέν σκίσιμο των μνημονίων και ο ματαιωθείς χορός των αγορών υπό τους ρυθμούς νταουλιών; Ή το μετριοπαθές πρόγραμμα της Θεσσαλονίκης του 2014 που ο ΣΥΡΙΖΑ το έκανε ουτοπικό; Μήπως η αναβληθείσα κάθαρση και καταδίκη των υπευθύνων της χρεοκοπίας; Μήπως το ανέφικτο νεφελώδες όραμα της Αριστεράς για τον «σοσιαλισμό»; Φυσικά, όπως φάνηκε εκ των υστέρων, δεν υπήρξε καμία «ριζική αλλαγή»,

αλλά η ίδια πεπατημένη όπως και με τις προηγούμενες κυβερνήσεις. [11]

Ταυτοχρόνως όμως, δεν υπήρξε καμία αυτοκριτική εκ μέρους του Κ.Δ. για τις εσφαλμένες θέσεις του περί «ριζικής αλλαγής» και άλλων τινών. Εδώ εκδηλώνονται τα μόνιμα χαρακτηριστικά των αριστερών διανοουμένων, η γενικολογία, η διαστρέβλωση των γεγονότων και η εκμετάλλευσή τους για κομματικές και ιδεολογικές σκοπιμότητες, συνοδευόμενα από ανευθυνότητα, από έλλειψη αυτοκριτικής και ηθικής ευαισθησίας.

Ο Κ. Δουζίνας μιλάει την αριστερή γλώσσα της ιδεολογίας ή μάλλον η αριστερή γλώσσα της ιδεολογίας μιλάει μέσω αυτού (για να σεβασθούμε τις γλωσσικές αναφορές του στον Βιτγκενστάιν και στον Χάιντεγκερ). Η κριτική σκέψη έχει μετατραπεί σε ιδεολογικό εργαλείο. Η ιδεολογία εννοείται εδώ ως ψευδής συνείδηση. Αυτά που γράφει ο διανοούμενος της Αριστεράς, εξυπηρετούν έναν και μόνον σκοπό, την κυβερνησιμότητα του ΣΥΡΙΖΑ και όχι την αυτονομία. Αυτός ο ιδεολογικός τρόπος γραφής ανήκει σε μία αποτυχημένη και παρωχημένη Αριστερά, σε μία Αριστερά που έχει χάσει τον δρόμο της και την ταυτότητά της και ψάχνει εναγωνίως ένα άλλο πρόσωπο. Στην προσπάθειά της αυτή, αναμειγνύει διάφορες ιδέες και προτάσεις που αναδεικνύουν τα κοινωνικά κινήματα και αποπειράται να σφετερισθεί πρακτικές που της είναι ξένες. Έτσι, προκύπτει ένας ιδεολογικός αχταρμάς, που περιέχει κάτι από Μαρξ και Αλτουσέρ, ολίγον Μπαντιού ή Ζίζεκ, με επιλεκτικές ανώδυνες αναφορές στην Άρεντ και στον Καστοριάδη. Ο σκοπός του ιδεολογικού χυλού είναι να εξωραΐσει τόσο τους αριστερούς διανοουμένους και την ίδια την Αριστερά όσο και το αντιπροσωπευτικό σύστημα το οποίο αυτή υπηρετεί.

Από ό,τι φαίνεται μέχρι τώρα, ο ρόλος του Κ.Δ. ήταν να προετοιμάσει τον δρόμο για την άνοδο της Αριστεράς στην κυβέρνηση και μετά την επίτευξη αυτού του στόχου να καταστήσει τον κόσμο υποστηρικτή της, παρόλες τις ανακολουθίες,

διαφεύσεις, ανευθυνότητες, τυχοδιωκτισμούς. Είναι ο ρόλος του οργανικού διανοούμενου, και φυσικά ανταμείφθηκε γι' αυτόν. Ρόλος πολύ παλιός από τότε που οι διανοούμενοι ανακάλυψαν τον δρόμο των Συρακουσών και έθεσαν τον εαυτό τους στην υπηρεσία της εκάστοτε εξουσίας: *Philosophia ancilla imperii*. Όμως ο ρόλος της σκέψης και της φιλοσοφίας δεν είναι να διαδίδει συγχύσεις και ιδεολογία, υπηρετώντας ακρίτως και δουλικά την εξουσία· είναι να διαυγάσει τις έννοιες ή να δημιουργήσει άλλες καινούργιες, να ασκήσει κριτική στην εξουσία, να αμφισβητήσει τα καθιερωμένα, να βοηθήσει στην κατανόηση των πραγμάτων, για ουσιαστική ελευθερία, ισότητα και αυτονομία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

[1] Βλ. αναλυτικά Γ. Ν. Οικονόμου, *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, Παπαζήσης, Αθήνα 2007.

[2] Rousseau, *Κοινωνικό Συμβόλαιο* II 6.

[3] Τα χωρία αυτά είναι από Rousseau, *Κοινωνικό Συμβόλαιο* III 15.

[4] Να σημειωθεί πως ο Rousseau αναφέρεται στον αγγλικό λαό, διότι μόνο στην Αγγλία υπήρχε κοινοβουλευτικό καθεστώς και εκλογές τότε που έγραφε ο Rousseau, δηλαδή τον 18^ο αιώνα. Στο ίδιο πνεύμα, ο Κορνήλιος Καστοριάδης γράφει: «Από τη στιγμή κατά την οποία αμετάκλητα και για ορισμένο χρονικό διάστημα (π.χ. πέντε χρόνια), αναθέτει κανείς την εξουσία σε ορισμένους ανθρώπους, έχει μόνος του αλλοτριωθεί πολιτικά».

[5] Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, «Η αποτυχία του ΣΥΡΙΖΑ και οι συγχύσεις περί δημοψηφίσματος», *Η Εφημερίδα των Συντακτών*, 4 Ιουλίου 2015 (σάιτ). Γ. Ν. Οικονόμου, «Το χρονικό μίας προαναγγεληθείσης αποτυχίας», *Η Εφημερίδα των Συντακτών*, 28 Ιουλίου 2015. Τα δύο κείμενα υπάρχουν και στο oikonomouyorgos.blogspot.com.

[6] Δεν είναι καν ικανοί να επιχειρήσουν τον χωρισμό κράτους και εκκλησίας, που είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για τη συγκρότηση πολιτικής κοινωνίας. Άλλωστε, τα άρθρα 1 και 110 του ισχύοντος Συντάγματος καθορίζουν τη μορφή και την ουσία του υπάρχοντος πολιτεύματος, και χωρίς την κατάργησή τους δεν

δύναται να προέλθει ουσιαστική πολιτειακή αλλαγή. Όμως, τα άρθρα αυτά δεν τα θέτει σε αναθεώρηση ο ΣΥΡΙΖΑ και οι διανοούμενοί του, επειδή έχουν ίσως το επιχείρημα ότι αυτά τα άρθρα αυτοπροστατεύονται από κάθε αναθεώρηση. Τότε όμως θα πρέπει να σταματήσει η κατά κόρον εσφαλμένη χρήση του όρου «άμεση δημοκρατία» από τους διανοουμένους του κυβερνητικού ΣΥΡΙΖΑ, διότι δύο τινά συμβαίνουν: είτε αυτοί απατούν είτε απατώνται.

[7] Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, *Άμεση δημοκρατία, . Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*, Παπαζήσης, Αθήνα 2014, σ. 223 κ.ε..

[8] Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, *Η αριστοτελική πολιτεία*, Παπαζήσης, Αθήνα, 2008, σ. 113 κ.ε.

[9] Βλ. Γ.Ν. Οικονόμου, «Τα αδιέξοδα του ΣΥΡΙΖΑ», *The Books' Journal*, Νοέμβριος 2012. Και Γ.Ν. Οικονόμου, «Το τέλος της Αριστεράς και η αρχή του δημοκρατικού κινήματος», *Άμεση δημοκρατία. Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*, Παπαζήσης, Αθήνα 2014,

[10] *Η Αυγή*, 9. 2. 2014, σ. 30.

[11] Για να μη νομισθεί πως κρίνουμε εκ των υστέρων και εκ του ασφαλούς παραπέμπουμε στο κείμενο Γ. Ν. Οικονόμου, «Τα αδιέξοδα του ΣΥΡΙΖΑ», *The Books' Journal*, τχ. 25, Νοέμβριος 2012. Διαθέσιμο στο oikonomouyorgos.blogspot.com.

*Διδάκτωρ Φιλοσοφίας, συγγραφέας
oikonomouyorgos.blogspot.com

Δημοκρατία, Χειραφέτηση

Ισότητα,

Το παρόν κείμενο αποτελεί μία εισαγωγή στο έργο και τη σκέψη του Ζακ Ρανσιέρ με αφορμή το βιβλίο του *Το μίσος για τη δημοκρατία*, μτφ. Βίκυ Ιακώβου, Αθήνα, εκδόσεις Πεδίο, 2009,

Παναγιώτης Σωτήρης

1. Εισαγωγή

Ο Ζακ Ρανσιέρ αποτελεί μια εξαιρετικά πρωτότυπη και σημαντική φωνή μέσα στη σύγχρονη φιλοσοφία. Ξεκίνησε από τον κύκλο του Αλτουσέρ και η συνεισφορά του στο *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο* (Ρανσιέρ 2003) αποτελεί μια από τις πιο πρωτότυπες απόπειρες να διαβαστεί η θεωρητική τομή της μαρξικής κριτικής της πολιτικής οικονομίας και να εξεταστεί το θέμα του φετιχισμού του κεφαλαίου όχι από τη σκοπιά μιας ανθρωπολογικής προβληματικής της αλλοτρίωσης, αλλά μέσα από την αναζήτηση μιας θεωρίας για την ανάδυση ιδεολογικών παραγνώρισεων μέσα από τις ίδιες τις κοινωνικές πρακτικές. Σύντομα, όμως, θα απομακρυνθεί από τον κύκλο του Αλτουσέρ, θεωρώντας ότι η εκδοχή μαρξισμού που ο τελευταίος πρότεινε κατέληγε να αναπαράγει μια παραδοσιακή εκδοχή ακαδημαϊκού λόγου. Η βασική ρήξη του με τον Αλτουσέρ θα αφορά την άρνησή του να αποδεχτεί όχι μόνο τη συγκεκριμένη εκδοχή θεωρίας της ιδεολογίας και της σχέσης ιδεολογίας και επιστήμης, αλλά τον πυρήνα μιας προβληματικής που θεωρεί ότι και η προλεταριακή ιδεολογία μπορεί να αποτελεί μυστικοποίηση. Θα κατηγορήσει τον Αλτουσέρ ότι διατύπωσε μια φιλοσοφία της τάξης ανίκανη να στοχαστεί την πραγματικότητα της εξέγερσης (Reid 1989: xviι-xviιι). Όπως αναφέρει ο ίδιος στην εξαιρετικά διαφωτιστική συνέντευξή του στη Β. Ιακώβου, που αποτελεί το επίμετρο του κρινόμενου βιβλίου: «έπρεπε να ασκηθεί κριτική σε τούτη την αξίωση της μαρξιστικής επιστήμης να διδάσκει την αλήθεια σε μάζες που ήταν τάχα βυθισμένες στην ιδεολογία» (σ. 136). Ακόμη και για το φετιχισμό ο Ρανσιέρ θα τονίσει ότι στις σελίδες του Μαρξ δεν πρέπει κανείς να αναζητήσει μια θεωρία της ιδεολογίας, αλλά την αντανάκλαση του προλεταριακού ονείρου για μια κοινωνία ελεύθερων παραγωγών (μια κοινωνία πλήρους διαφάνειας των κοινωνικών σχέσεων), που τροφοδοτεί και την αναζήτηση μιας θεωρίας για τον καπιταλισμό (Rancière 1976). Στην απόρριψη της παραδοσιακής σχέσης ανάμεσα σε ιδεολογία και επιστήμη

βρίσκεται η αφετηρία ενός ιδιότυπου θεωρητικού και πολιτικού εξισωτισμού, που θα σφραγίσει όλη τη μετέπειτα θεωρητική πορεία του. Κομβική πλευρά αυτού του εξισωτισμού θα είναι η βαθιά του πεποίθηση ότι η ισότητα, τόσο ως προς τα δικαιώματα, όσο και ως προς τις ικανότητες (συμπεριλαμβανομένης και της ικανότητας για κοινωνική χειραφέτηση) πρέπει να θεωρείται όχι ιδανικό, αλλά αφετηρία.

Σε αυτές τις μετατοπίσεις ο Ρανσιέρ θα οδηγηθεί καταρχάς μέσα από μια εκτεταμένη ιστορική έρευνα που θα αποτελέσει και το πρώτο μέρος της θεωρητικής του διαδρομής. Ο Ρανσιέρ θα στραφεί στις εμπειρίες οργάνωσης και παρέμβασης των προλεταρίων στα πρώτα βήματα του σοσιαλιστικού και του κομμουνιστικού κινήματος, που συνήθως τα προσπερνάμε ως «ουτοπικό σοσιαλισμό». Θα διαλέξει ως αντικείμενό του τους εργάτες του Παρισιού, τις εμπειρίες, τις αναζητήσεις, τις ουτοπίες τους, σε όλη την περίοδο από το 1831 έως το 1848, ξεκινώντας από τους εργάτες στα κλωστήρια μεταξιού στη Λυών το 1831 και τους ραφτάδες του Παρισιού το 1833. Όπως αναφέρει και ο τίτλος του σχετικού βιβλίου που θα συγκεφαλαιώσει τη θεωρητική του παραγωγή της δεκαετίας του 1970, το θέμα του είναι η *Νύχτα των προλεταρίων* (Rancière 1981), ακριβώς επειδή η νύχτα ήταν η μόνη ώρα όπου μπορούν να μελετήσουν, να στοχαστούν, να γράψουν άρθρα ή ποίηση, να φτιάξουν ουτοπίες και να οραματιστούν κινήματα. Αυτό που αναδύεται είναι όχι τα όρια των προμαρξικών ουτοπιών, αλλά πολύ περισσότερο ο πλούτος της αναζήτησης ενός φαντασιακού κομμουνισμού.

Στο ίδιο πλαίσιο ο Ρανσιέρ θα ασχοληθεί με μια ιδιότυπη φιγούρα που βγήκε μέσα από τη δυναμική της Γαλλικής Επανάστασης, τον παιδαγωγό Ζακοτό (Ρανσιέρ 2008). Ο Ζακοτό θα δοκιμάσει να κωδικοποιήσει μια παιδαγωγική όχι πάνω στο ρόλο του παιδαγωγού ως φορέα γνώσης, αλλά αντίθετα πάνω στην παιδαγωγική σημασία της άγνοιας. Οι βασικές αρχές του Ζακοτό ήταν οι ακόλουθες: *Όλοι έχουν την ίδια διάνοια. Όποιος θέλει κάτι το μπορεί. Μπορούμε να διδάξουμε αυτά που αγνοούμε. Όλα βρίσκονται μέσα σε όλα.* Ο Ζακοτό θα δοκιμάσει μάλιστα αυτή τη

μέθοδο με επιτυχία, σύμφωνα με τις μαρτυρίες που έχουμε, διδάσκοντας πράγματα που επί της ουσίας αγνοούσε. Ο Ρανσιέρ θεωρεί ότι βρίσκει στο Ζακοτό την αποτύπωση ενός ριζικού εξισωτισμού, μια πολιτική της ριζικής ισότητας, που αρνείται κάθε ιεραρχία, συμπεριλαμβανομένης και της διανοητικής. Για τον Ρανσιέρ το αίτημα της κοινωνικής χειραφέτησης περνάει μέσα από τη θεμελιώδη παραδοχή της ισότητας, ότι όλοι άνθρωποι είναι εξίσου ικανοί για όλα, συμπεριλαμβανομένης και της χειραφέτησής τους. Αυτό το αντιπαραθέτει σε οποιαδήποτε εκδοχή *διαφωτισμού*, που προϋποθέτει την παραδοχή μιας διανοητικής ανισότητας. Ο Ρανσιέρ αντιπαραθέτει αυτή την εκδοχή ισότητας στην αντίληψη της κοινωνικής προόδου, στην οποία καταλογίζει ότι αναπαράγει την ανισότητα. Και αυτό σημαίνει να θεωρήσουμε την ισότητα όχι κατάληξη, όπως έκαναν οι διάφορες εκδοχές κοινωνικής «προόδου», αλλά *αφετηρία*.

Στη δεκαετία του 1990 ο Ρανσιέρ στράφηκε και προς την πολιτική φιλοσοφία και προσπάθησε να διατυπώσει ένα σχήμα για την πολιτική ως δραστηριότητα που κατεξοχήν σχετίζεται με την ένταξη μέσα σε πεδία οριζόμενα από σχέσεις αντιπαλότητας και σύγκρουσης. Το κομβικό του κείμενο θα είναι η *Παρανόηση* (*La Mésestente*) (Rancière 1999). Ξαναγυρνώντας στις απαρχές της πολιτικής φιλοσοφίας, στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, διατυπώνει ένα σχήμα για την πολιτική σε συνάρτηση με το θεμελιώδες στοιχείο της *διαφωνίας*, της σύγκρουσης, σε αντιπαραβολή με οποιαδήποτε εκδοχή *συναίνεσης*. Ακολουθώντας το κείμενό του *10 θέσεις για την Πολιτική* (Rancière 2001) μπορούμε να δούμε τον πυρήνα αυτής της τοποθέτησης. Για τον Ρανσιέρ η πολιτική δεν αφορά την άσκηση εξουσίας αλλά τη συγκρότηση πολιτικών υποκειμενικοτήτων μέσα σε πολιτικές σχέσεις. Τα πολιτικά υποκείμενα διαμορφώνονται μέσα σε συγκρούσεις και αντιπαραθέσεις. Η έννοια της πολιτικής αντιπαρατίθεται στην έννοια της *αρχής*, δηλαδή της ιδέας ότι υπάρχει «φυσιολογική» κατανομή των κοινωνικών θέσεων και των μορφών εξουσιασμού. Η δημοκρατία δεν είναι πολιτικό καθεστώς, σηματοδοτεί ακριβώς τη λογική της ρήξης στη λογική της *αρχής*. Ο «δήμος» ως το υποκείμενο της δημοκρατίας και ως το κύριο

υποκείμενο της πολιτικής δεν μπορεί να οριστεί ως το άθροισμα των μελών μιας κοινότητας, ούτε ως το άθροισμα των εργαζομένων. Είναι εκείνο το τμήμα της κοινωνίας που επιτρέπει να ταυτίσουμε όλους όσοι δεν ανήκουν (το μέρος εκείνο που δεν είναι μέρος κανενός) με το σύνολο της κοινότητας, τους «αναρίθμητους» που αναφέρει ο Όμηρος στο επεισόδιο με το Θερσίτη. Η πολιτική δεν είναι δεδομένη, είναι ένα ιδιότυπο «ατύχημα» στην ιστορία των μορφών κοινωνικής κυριαρχίας.

Ο Ρανσιέρ αντιπαραθέτει την πολιτική στην αστυνομία. Για τον Ρανσιέρ η έννοια της αστυνομίας έχει ευρύτερη σημασία από την απλή «καταστολή» και αναφέρεται συνολικά σε μια αντίληψη και πρακτική διαχείρισης του υπάρχοντος. Είναι η λογική της κατανομής (ο καθένας στον κοινωνικό ρόλο του) σε αντιδιαστολή με τη λογική της ρήξης και της σύγκρουσης που αντιπροσωπεύουν την αυθεντική σημασία της πολιτικής. Η ουσία της πολιτικής είναι ακριβώς να φέρνει στο προσκήνιο τη ρήξη, τη διαφωνία, την ύπαρξη δύο κόσμων μέσα στην φαινομενική ενότητά τους. Η ουσία της πολιτικής είναι το αντίθετο της συναίνεσης. Η πολιτική φιλοσοφία γεννιέται ακριβώς μέσα από την αναμέτρηση με αυτό το συγκρουσιακό «φιλόδικο» χαρακτήρα που έχει ούτως ή άλλως το πεδίο της πολιτικής. Κατά τον Ρανσιέρ θα πρέπει να αντιταχθούμε και στην τρέχουσα «επιστροφή της πολιτικής» και στην «άρνηση της πολιτικής» επειδή και στις δύο περιπτώσεις καταλήγουμε στη λογική της συναίνεσης και της απλής διαχείρισης.

Με τον ίδιο τρόπο θα ασχοληθεί και με θέματα αισθητικής, έχοντας μια ιδιαίτερη αίσθηση της αισθητικής διάστασης της πολιτικής αλλά και της πολιτικής διάστασης της τέχνης (Rancière 2004, Rancière 2009, Rancière 2009a). Θα είναι ιδιαίτερα επικριτικός απέναντι στην τρέχουσα προσπάθεια να μειωθεί η βαρύτητα των μεγάλων αισθητικών επαναστάσεων που τη συνδέει με την αντίστοιχη προσπάθεια προκαταβολικής άρνησης της δυνατότητας για κοινωνική χειραφέτηση. Άλλωστε, έχει επίγνωση ότι η αισθητική επανάσταση του 19ου αιώνα σήμαινε το αίτημα όχι μόνο για μια νέα Τέχνη αλλά και για μια νέα

κοινωνία (Rancière 2002).

Σε αυτό το πλαίσιο ο Ρανσιέρ επιμένει και σήμερα στη δυνατότητα ενός κομμουνισμού θεμελιωμένου πάνω στην ιδέα της αυτοχειραφέτησης, στη δυνατότητα «οι καταπιεσμένοι να είναι οι ίδιοι τα υποκείμενα [agents] της απελευθέρωσής τους» (σ. 150). Αυτή την εμμονή στην παραδοχή της ισότητας ως αφετηρίας την αντιπαράθετει στον τρόπο που κατά τη γνώμη του ο μαρξισμός έτεινε να υιοθετεί την αντίληψη ότι «οι κυριαρχούμενοι είναι ανίκανοι και υπάρχει η αναγκαιότητα να αναδιαπαιδαγωγηθούν» (σ. 151). Ούτε έχει νόημα ένας κομμουνισμός που θα οριζόταν ως «η ιδιοποίηση των παραγωγικών δυνάμεων από την εξουσία του κράτους και η διαχείρισή τους από μια “κομμουνιστική” ελίτ» (Rancière 2010: 244). Αντίθετα, η χειραφέτηση μπορεί να οριστεί μόνο ως η «αυτόνομη ανάπτυξη της σφαίρας του κοινού που δημιουργείται από την ελεύθερη συνένωση των ανδρών και των γυναικών που κάνουν πράξη την αρχή της ισότητας» (Rancière 2010: 244). Γι’ αυτό και επιμένει ότι ο κομμουνισμός πρέπει να είναι πρώτα από όλα και ένας κομμουνισμός που να στηρίζεται στην παραδοχή «της ικανότητας των “άνίκανων”» (Rancière 2010: 233), δηλαδή ένας κομμουνισμός της συλλογικής διανοητικής ικανότητας που αναδύεται μέσα από την ίδια την πραγματικότητα των αγώνων.

2. Το μίσος για τη δημοκρατία

Σε αυτό το σχετικά πρόσφατο βιβλίο του (κυκλοφόρησε στα γαλλικά το 2005)[1] ο Ρανσιέρ διαλέγει ως αφετηρία του ένα ολόκληρο σώμα από δηλώσεις, ειδήσεις και ρεπορτάζ, που όλα τους έχουν ως κεντρικό στοιχείο την πολεμική εναντίον όλων εκείνων των στάσεων και των συμπεριφορών που παραπέμπουν στις απεριόριστες επιθυμίες, είτε πολιτισμικές, είτε καταναλωτικές, είτε πολιτικο-συνδικαλιστές των ατόμων στις σύγχρονες μαζικές κοινωνίες. Σε αυτές τις αντιδράσεις ο Ρανσιέρ βλέπει ένα μίσος για τη δημοκρατία, που σπεύδει να το διακρίνει από όλες τις κριτικές εναντίον της δημοκρατίας που έχουν γίνει στο όνομα της πραγματικής δημοκρατίας και χειραφέτησης (π.χ. του νεαρού Μαρξ). Για τον Ρανσιέρ αυτή η απέχθεια προς τις μαζικές δημοκρατικές πρακτικές έχει τις αφετηρίες της σε τοποθετήσεις, ήδη στη δεκαετία του 1970, όταν μπροστά στη ριζοσπαστικοποίηση των κοινωνικών και πολιτικών κινημάτων η απάντηση ήταν να επαναπροσδιοριστεί η «καλή» δημοκρατική διακυβέρνηση ως εκείνη που είναι ικανή να «καθυποτάξει την εγγενή στη δημοκρατική ζωή διπλή υπερβολή, της συλλογικής δραστηριότητας ή της ιδιώτευσης» (σ. 27). Αυτό με τη σειρά του στηρίζεται σε μια ολόκληρη θεωρητική μετατόπιση που τείνει να αποδώσει στη δημοκρατία όλα εκείνα τα γνωρίσματα που μέχρι τότε αποδίδονταν στον ολοκληρωτισμό, ξεκινώντας από την αναθεωρητική ανάγνωση της Γαλλικής Επανάστασης από ιστορικούς όπως ο Furet που εντοπίζουν ήδη από τότε τη συνάντηση δημοκρατίας και ολοκληρωτισμού. Συνεχίζεται σε πιο πρόσφατες τοποθετήσεις, όπου η κριτική στον ατομικισμό π.χ. των ατομικών δικαιωμάτων ή της μαζικής κατανάλωσης (που παραδοσιακά διατυπώνονταν στο όνομα της διεκδίκησης μιας πραγματικής δημοκρατίας) σήμερα μεταστρέφονται σε μια πολεμική ενάντια στον πυρήνα της δημοκρατίας, που αρθρώνεται γύρω από την κατασκευή μιας εικόνας του «δημοκρατικού ανθρώπου» στην οποία συγχέονται κοινωνικός και πολιτικός εξισωτισμός, ατομικισμός,



καταναλωτικός ηδονισμός αλλά και συνδικαλιστικός διεκδικητισμός.

Ο Ρανσιέρ καταγράφει προσεκτικά τις μετατοπίσεις που οδηγούν σε αυτό το αμάλγαμα. Αρχικά, έχουμε την κριτική στον ατομικιστικό καταναλωτικό ηδονισμό και την επέκτασή του και στις πολιτικές επιλογές, ταυτίζοντας τη δημοκρατία με το «βασίλειο του νάρκισσου καταναλωτή» (σ. 45), η οποία είναι συμμετρική με τις συντηρητικές (ο Ρανσιέρ τις αποκαλεί «αρχαιοπρεπείς») απόψεις που ήθελαν να παλινорθώσουν «το καθαρό νόημα μιας πολιτικής απολυτρωμένης από τα πλήγματα του δημοκρατικού καταναλωτή» (σ. 46). Έπειτα εντοπίζει τη μετατόπιση στη δημόσια συζήτηση για το σχολείο, όπου σταδιακά ως το βασικό πρόβλημα ορίζεται όχι η κοινωνική ανισότητα και το πώς πρέπει το σχολείο να σταθεί απέναντί της, αλλά αντίθετα το αίτημα της ισότητας. Το πρόβλημα πλέον ήταν «ο ίδιος ο μαθητής, που μετατρέποταν σε κατεξοχήν εκπρόσωπο του δημοκρατικού ανθρώπου [...] ο μεθυσμένος από την ισότητα νεαρός καταναλωτής» (σ. 49). Το επόμενο βήμα ήταν η σταδιακή καταγγελία, ως υποτιθέμενου εκπροσώπου αυτού του δημοκρατικού καταναλωτισμού, όλων των μορφών που μπορεί να έπαιρναν οι δυνάμεις της εργασίας από τους διεκδικητικούς εργαζομένους και τους ανέργους μέχρι τους παράνομους μετανάστες.

Παίρνοντας αφορμή από τη νεοσυντηρητική θέση του Μπενύ Λεβύ ότι το πρόβλημα είναι η διακοπή της σχέσης της ανθρώπινης αγέλης με τον θεό-πατέρα και ποιμένα της, ο Ρανσιέρ υπενθυμίζει ότι το ερώτημα της πολιτικής ως αιτήματος μιας οργάνωσης της ανθρώπινης κοινότητας δίχως δεσμούς με τον πατέρα-θεό ανάγεται στον ίδιο τον Πλατώνα, που πρώτος ταυτόχρονα διατυπώνει και το αρχέτυπο μιας πολεμικής προς τη δημοκρατία ως «έκφρασης της ελευθερίας ατόμων που ως μοναδικό νόμο έχουν τις παραλλαγές των αδιάφορων για κάθε συλλογική τάξη διαθέσεων και ηδονών τους» (σ. 60).

Αντίθετα, για τον Ρανσιέρ το πραγματικό σκάνδαλο της δημοκρατίας βρίσκεται στην κλήρωση, ως τον τρόπο με τον οποίο αποφασίζει την κατανομή σε θέσεις ένας λαός ίσων. Για τον

Ρανσιέρ εδώ βρίσκεται ο πυρήνας της αναστάτωσης που φέρνει η δημοκρατική απαίτηση, ως έκφραση ενός ριζικού εξισωτισμού που έρχεται σε πλήρη ρήξη με κάθε λογική αντιπροσώπευσης μέσω εκείνων που κρίνουμε ως καταλληλότερων, κάτι που έχει αποτελέσει πλέον «το αντικείμενο μιας φοβερής διαδικασίας λήθης» (σ. 67). Αυτό αποτυπώνεται και στον τρόπο που η δημοκρατία, ήδη από τη μεταρρύθμιση του Κλεισθένη, αντιπροσωπεύει μια ρήξη με τη λογική της καταγωγής: είναι «η δύναμη που θεμελιώνει την [πολιτική] ετεροτοπία [...], ο πρώτος περιορισμός της εξουσίας μορφών αυθεντίας πάνω στο κοινωνικό σώμα» (σ. 70). Ως αποτέλεσμα, η δημοκρατία είναι η «εξουσία που προσιδιάζει σε εκείνους που δεν έχουν τίτλους ούτε για να κυβερνήσουν, ούτε για να κυβερνηθούν» (σ. 72), και άρα αντιπαρατίθεται σε όλα τα μοντέλα εξουσίας που βασίζονται στην ορθή κατανομή των θέσεων και των ικανοτήτων, αυτά που ο Ρανσιέρ ονομάζει «αστυνομία» (σ. 73).

Όπως είδαμε και πιο πάνω, βασική θέση της πολιτικής φιλοσοφίας του Ρανσιέρ είναι ότι η ισότητα είναι αφετηρία και όχι κατάληξη της χειραφετητικής πολιτικής. Οι άνθρωποι είναι θεμελιωδώς και αφετηριακά ίσοι (ως προς την πραγματική κοινωνική και πολιτική ικανότητα και όχι ως προς τα αφηρημένα δικαιώματα), ενώ η ανισότητα έπεται ως το αποτέλεσμα των σχέσεων και των θεσμών που την αναπαράγουν, την ίδια στιγμή που η ισότητα παραμένει αναγκαία συνθήκη της ανισότητας: «Δεν υπάρχει υπηρεσία που να εκτελείται, γνώση που να μεταδίδεται, αυθεντία που να εγκαθιδρύεται δίχως ο κύριος να πρέπει, έστω και για λίγο, να μιλήσει ως “ίσος προς ίσον” με εκείνον τον οποίο διατάσσει ή διδάσκει» (σ. 75). Για τον Ρανσιέρ αυτή η καθοριστική παρουσία της ισότητας και κατ’ επέκταση της δημοκρατίας την κάνει το όριο, ουσιαστικά, της πολιτικής. Έτσι «η δημοκρατία δεν είναι ούτε μια κοινωνία που πρέπει να διακυβερνηθεί ούτε μια διακυβέρνηση της κοινωνίας, είναι αυτό το αδιακυβέρνητο στοιχείο πάνω στο οποίο κάθε διακυβέρνηση θα δει ότι θεμελιώνεται.» (σ. 77).

Διαλέγοντας αυτό το ριζοσπαστικό εξισωτικό στοιχείο της

δημοκρατίας και παραδεχόμενος την ισότητα ως αφετηρία, θέση που τον οδηγεί στην κλήρωση ως τον καλύτερο τρόπο εκλογής σε αξίωμα, είναι λογικό ο Ρανσιέρ να είναι ιδιαίτερα πολεμικός απέναντι στην έννοια της αντιπροσώπευσης. Το ζήτημα για τον Ρανσιέρ δεν είναι ποσοτικό (η αντιπροσώπευση ως αντιμετώπιση του μεγάλου μεγέθους των σύγχρονων δημοκρατιών), αλλά ότι η αντιπροσώπευση είναι μια «ολιγαρχική μορφή» (σ. 81) που δέχεται την επίδραση του δημοκρατικού αγώνα των μαζών οδηγώντας στη «μεικτή μορφή» (σ. 83) της καθολικής ψηφοφορίας. Ταυτόχρονα, η δημοκρατία αποτελεί την πάλη ενάντια στη θεώρηση των πολιτικών πρακτικών ως ιδιωτικών πρακτικών, σημαίνει αγώνα «ενάντια στη διαμοίραση του δημόσιου και του ιδιωτικού που διασφαλίζει τη διττή κυριαρχία της ολιγαρχίας, στο κράτος και την κοινωνία» (σ. 84).

Ως προς τη δυαδικότητα του ανθρώπου και του πολίτη που σφραγίζει τη νεωτερική συζήτηση περί πολιτικής και δημοκρατίας θεωρεί ότι είναι εφικτή εκείνη η πολιτική δράση που αμφισβητεί τη λογική της κυριαρχίας η οποία διαχωρίζει τον δημόσιο άνθρωπο από το ιδιωτικό άτομο, αντιτείνοντας μια διαφορετική λογική αυτής της δυαδικότητας: «Ως πολιτικό όνομα ο πολίτης αντιπαραθέτει τον κανόνα της ισότητας που καθορίζουν ο νόμος και η αρχή του προς τις ανισότητες που χαρακτηρίζουν τους “ανθρώπους”, δηλαδή τους υποταγμένους στις δυνάμεις της γέννησης και του πλούτου ιδιώτες [...] η αναφορά στον “άνθρωπο” αντιπαραθέτει την ίση δεξιότητα όλων προς όλες τις ιδιωτικοποιήσεις της ιδιότητας του πολίτη» (σ. 89). Πάνω στο σημείο αυτό είναι διαφωτιστική η αναφορά που κάνει στη συνέντευξη – επίμετρο του βιβλίου, στον τρόπο που διαπίστωσε ότι το εργατικό κίνημα του 19ου αιώνα αντί να καταγγέλλει τα δικαιώματα του ανθρώπου και την τυπική νομιμοπολιτική ισότητα ως απατηλές ψευδαισθήσεις, επέμεινε στο να «επινοηθούν μορφές ενεργοποίησης της ισότητας» (σ. 146).

Αυτό σημαίνει και μια διαρκή αναδιαπραγμάτευση των μορφών πολιτικής παρέμβασης και υποκειμενοποίησης. Γι’ αυτό και υποστηρίζει ότι «εάν υπάρχει μια “απουσία” ορίου που

προσιδιάζει στη δημοκρατία, δεν έγκειται στον ολοένα και επιταχυνόμενο πολλαπλασιασμό των αναγκών ή των επιθυμιών [...] αλλά στην κίνηση που μετατοπίζει ακατάπαυστα τα όρια του δημόσιου και του ιδιωτικού, του πολιτικού και του κοινωνικού» (σ. 93). Αντίθετα, το γαλλικό πρότυπο της ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας στηρίζεται κατά τον Ρανσιέρ στην αυστηρή οριοθέτηση του πολιτικού και του κοινωνικού και την αντίληψη του νόμου ως του πεδίου υπέρβασης της μερικότητας και στη σύγχρονη εκδοχή του οδηγεί απλώς στην αναγωγή της πολιτικής στην κρατική σφαίρα, νομιμοποιώντας στην πραγματικότητα την πλήρη αποδοχή της στρατηγικής του κεφαλαίου και την «εξάλειψη του πολιτικού» (σ. 102).

Για τον Ρανσιέρ δεν ζούμε ούτε σε δημοκρατίες ούτε σε στρατόπεδα συγκέντρωσης, αλλά σε «ολιγαρχικά κράτη δικαίου» (σ. 105).

Ο Ρανσιέρ, όμως, διαφωνεί με αυτούς που από αυτή την πραγματικότητα απλώς θρηνολογούν την κουλτούρα συναίνεσης που αναδύεται, την αποπολιτικοποίηση και την ανάδυση ενός «δημοκρατικού ατομικισμού» που στρέφεται προς την απλή ικανοποίηση άμεσων συντεχνιακών αναγκών, καθώς κατά τη γνώμη του αυτό που καταγράφεται, ακόμη και στην εκλογική συμπεριφορά, είναι «η επιθυμία, η πολιτική να σημαίνει κάτι περισσότερο από την επιλογή ανάμεσα σε αμοιβαία υποκαταστάσιμες ολιγαρχίες» (σ. 108). Επιπλέον, ακόμη και η τρέχουσα εκσυγχρονιστική προσπάθεια να διασωθεί η κρατική πολιτική ως προσπάθεια τοπικού χειρισμού των επιπτώσεων από την απεριόριστη επέκταση του διεθνοποιημένου κεφαλαίου, ταυτόχρονα αρνείται την έννοια του λαού «των διαιρέσεων και των μεταμορφώσεων» (σ. 112). Όμως, αυτή η λογική της διαίρεσης επιστρέφει από παντού, είτε με τη μορφή των κινημάτων (Ακροδεξιά, κινήματα ταυτότητας, φονταμενταλισμοί) που «επικαλούνται την παλιά αρχή της γέννησης και των σχέσεων καταγωγής», είτε με την «πολλαπλότητα των αγώνων που αρνούνται την παγκόσμια οικονομική αναγκαιότητα», είτε με απρόβλεπτες εκλογικές συμπεριφορές όπως στα δημοψηφίσματα για το

Ευρωσύνταγμα όταν «μια πλειοψηφία έκρινε [...] ότι το ζήτημα ήταν ένα αληθινό ερώτημα, ότι δεν εξαρτιόταν μόνο από τη συγκατάθεση του πληθυσμού αλλά και από την κυριαρχία του λαού» (σ. 112). Απέναντι σε αυτό, η διαρκώς επαναλαμβανόμενη πολεμική περί λαϊκισμού αποτυπώνει τη δυσκολία να αποδεχτούν τις εκφάνσεις της δημοκρατίας και την ευχή τους «να κυβερνήσουν χωρίς λαό, ήτοι δίχως διαίρεση του λαού• να κυβερνήσουν χωρίς πολιτική» (σ. 113). Και σε αυτό συντελεί και ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζεται και η «παγκοσμιοποίηση», καθώς η αυτοαναγόρευση των κυβερνήσεων σε απλούς διαχειριστές των τοπικών επιπτώσεων της παγκόσμιας οικονομίας και η έμφαση στους υπερεθνικούς θεσμούς σημαίνει και αποπολιτικοποίηση των πολιτικών υποθέσεων.

Ο Ρανσιέρ θεωρεί ότι η σημερινή άρθρωση του εθνικού και του υπερεθνικού οδηγεί ταυτόχρονα σε αμηχανία της ολιγαρχίας και σε δυσκολίες της δημοκρατίας. Η αμηχανία έγκειται ακριβώς στο ότι την ίδια στιγμή που τα κράτη αποποιούνται μέρος της ισχύος τους προς όφελος των διεθνών οργανισμών ή της ιδιωτικής πρωτοβουλίας, ο βαθμός κρατικής παρέμβασης ενισχύεται. Η δυσκολία της δημοκρατίας είναι ότι τα κινήματα που υπερασπίζονται προηγούμενες κατακτήσεις στο εθνικό επίπεδο μπορούν να κατηγορηθούν για περιχαράκωση την ίδια στιγμή που όσοι δίνουν έμφαση στη «διεθνική παρουσία των νομαδικών πληθών» (σ. 119) καταλήγουν να υπερασπίζουν τους διακρατικούς θεσμούς και υπερεδαφικούς τόπους που διασφαλίζουν τη «συμμαχία των κρατικών και οικονομικών ολιγαρχιών» (σ. 119).

Στην αντιμετώπιση των κοινωνικών κινημάτων, όπως ήταν το μεγάλο απεργιακό κύμα στη Γαλλία το 1995, ως οπισθοδρομικών από μερίδα διανοουμένων προερχομένων από την Αριστερά, ο Ρανσιέρ βλέπει δύο κρίσιμες μετατοπίσεις: οι οπαδοί ενός κλασικού μαρξισμού της ιστορικής προόδου μετατοπίζονται τώρα στην αντιμετώπιση του νεοφιλελευθερισμού ως αναπόδραστης ιστορικής τάσης, ενώ οι οπαδοί ενός περισσότερο κριτικού μαρξισμού καταλήγουν σε μια μνησικακία απέναντι στα λαϊκά στρώματα στα οποία αποδίδουν τόσο τη «δημοκρατική τυραννία»

της κατανάλωσης» (σ. 122) όσο και την ψευδαίσθηση ότι μπορούν να αλλάξουν τα πράγματα. Όλα αυτά καταλήγουν σε έναν πολιτικό και θεωρητικό λόγο που καταγγέλλει τη δημοκρατία και ο οποίος «αποπερατώνει τη συναινετική λήθη της δημοκρατίας την οποία καλλιεργούν η κρατική και η οικονομική ολιγαρχία» (σ. 128).

Για τον Ρανσιέρ αυτό που ζούμε δεν είναι παρά το μίσος για τη δημοκρατία που πάντα αναπαράγεται από τη μεριά των κυρίαρχων, ακριβώς επειδή η δημοκρατία φέρνει αυτό το ριζοσπαστικό εξισωτικό ίχνος που υπονομεύει κάθε εκδοχή της πολιτικής ως κυριαρχίας, αποτελώντας ταυτόχρονα τη συνθήκη ύπαρξής της, καθώς είναι «η παράδοση συνθήκη της πολιτικής, αυτό το σημείο όπου κάθε νομιμότητα έρχεται αντιμέτωπη με την απουσία έσχατης νομιμότητας, με την εξισωτική ενδεχομενικότητα που υποστυλώνει την ενδεχομενικότητα της ίδιας της ανισότητας» (σ. 130).

Ο Ρανσιέρ επιμένει ότι σήμερα πρέπει να επιμείνουμε στην έννοια της δημοκρατίας ως σύγκρουσης με τις μορφές εξουσίας. Διαφωνεί, όμως, με μια ολόκληρη παράδοση που ήθελε τη δημοκρατία ή το σοσιαλισμό να είναι η γέννηση μιας νέας κοινωνίας μέσα «στους κόλπους της υπάρχουσας» (σ. 132), παράδοση την οποία θεωρεί ότι συνεχίζουν ακόμη και συγγραφείς όπως οι Νέγκρι και Χαρντ, που επιμένουν σε μια αναδυόμενη συλλογική νοημοσύνη του πλήθους. Αντίθετα για τον Ρανσιέρ «[η] συλλογική νοημοσύνη που παράγεται από ένα σύστημα κυριαρχίας ουδέποτε είναι κάτι άλλο από τη νοημοσύνη του συστήματος» (σ. 133) και γι' αυτό αντιπροτείνει την επιμονή στη δημοκρατία ως μια δυνατότητα παροντική χωρίς καμιά αναγωγή σε κάποια ιστορική «αναγκαιότητα»:

Η ίση κοινωνία είναι μόνο το σύνολο των εξισωτικών σχέσεων που διαγράφονται εδώ και τώρα, μέσω μοναδικών και επισφαλών δράσεων. Η δημοκρατία είναι γυμνή στη σχέση της με την εξουσία του πλούτου, όπως και με την εξουσία των σχέσεων καταγωγής που έρχεται σήμερα να υποβοηθήσει ή να ανταγωνιστεί την πρώτη. Δεν τη θεμελιώνει καμιά ιστορική αναγκαιότητα ούτε αυτή φέρει κάποια τέτοια αναγκαιότητα. Δεν επαφίεται παρά μόνο στη σταθερότητα των δικών της ενεργειών. Αυτό μπορεί να προκαλέσει

φόβο, άρα και μίσος, σε όσους έχουν συνηθίσει να ασκούν την αυθεντία του αλάθητου της σκέψης τους. Σε εκείνους όμως που ξέρουν να μοιράζονται με τον οποιονδήποτε την ίση δύναμη της νοημοσύνης μπορεί αντιστρόφως να προκαλέσει θάρρος, συνεπώς χαρά (σ. 133)

3. Κριτική αποτίμηση

Δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο Ρανσιέρ είναι ένας ιδιαίτερα πρωτότυπος στοχαστής με οξυδερκή επίγνωση των διακυβευμάτων που αφορούν την πολιτική και τη δημοκρατία. Το βασικό προτέρημα της τοποθέτησής του είναι ότι εντοπίζει πως η δημοκρατία δεν είναι ένα ιδεώδες πολιτικό, μια κανονιστική πολιτική τοποθέτηση ή μια πρόταση πολιτικής ρύθμισης, αλλά η οντολογική προϋπόθεση της ίδιας της πολιτικής, εάν θεωρούμε ότι η πολιτική πάντοτε βρίσκεται αντιμέτωπη, είτε το αναγνωρίζει είτε όχι, με την αναπόδραστη δραστικότητα του κοινωνικού ανταγωνισμού. Η δημοκρατία γίνεται έτσι το αποτέλεσμα όχι κάποιας διάθεσης ορθολογικής (αυτο)οργάνωσης των κοινωνικών και πολιτικών υποθέσεων, αλλά η συνέπεια της ύπαρξης στρωμάτων καταπιεσμένων που δεν χωρούν στην υπάρχουσα πολιτική διευθέτηση. Με έναν τρόπο θυμίζει την αντιστροφή που κάνει ο Σπινόζα στην *Πολιτική Πραγματεία* (Σπινόζα 1996), όταν ορίζει τη δύναμη του πλήθους ως τη βάση όλων των πολιτικών μορφών και όταν ορίζει τη δημοκρατία όχι ως ένα ακόμη πολίτευμα αλλά ως τον «κοινό παρονομαστή των πολιτευμάτων» (Στυλιανού 2006: 191). Ταυτόχρονα, η όλη τοποθέτηση του Ρανσιέρ αποτελεί μια εξαιρετικά χρήσιμη υπενθύμιση του πώς η πολιτική δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να αντιμετωπίζεται ως απλή διευθέτηση των πραγμάτων, αλλά πάντοτε αποτελεί τη συνάντηση με κοινωνικές και πολιτικές συγκρούσεις, προκύπτει από τη σύγκρουση και διαρκώς διαπερνιέται από αυτή. Αυτό, άλλωστε, επιτρέπει στον Ρανσιέρ, σε όλη τη διαδρομή του έργου του από τη δεκαετία του 1980 και μετά, να ανανεώσει και τη μελέτη της πολιτικής φιλοσοφίας σε όλη τη διαδρομή της από την ελληνική αρχαιότητα.

Αυτή η εμμονή του στο συγκρουσιακό χαρακτήρα της δημοκρατίας,

επιτρέπει να διαχωριστεί η δημοκρατία ως έννοια τόσο από το φιλελευθερισμό όσο και από τον κοινοβουλευτισμό. Η δημοκρατία δεν αφορά απλώς ατομικά δικαιώματα πρωτίστως στην οικονομική πρακτική, ούτε κάποιου τύπου αντιπροσωπευτική διαρρύθμιση της διαχείρισης των κρατικών πραγμάτων, αλλά μια εγγενώς συγκρουσιακή έκφραση ασυμφιλίωτων ανταγωνισμών, μια διαρκή επιστροφή στο προσκήνιο αυτού που η επικρατούσα πολιτική διάταξη θα ήθελε να απωθήσει. Ακριβώς γι' αυτό, μπορεί να εντοπίσει με ιδιαίτερα εύστοχο τρόπο και το τρέχον «μίσος για τη δημοκρατία», την αναδίπλωση σε μια περιφρόνηση για τις συλλογικές δημοκρατικές πρακτικές, για όλες τις εκφράσεις μιας επιθυμίας χειραφέτησης, για κάθε εξισωτική υπεράσπιση συλλογικών δικαιωμάτων και αγαθών. Αποτελεί αυτό το μίσος μια κρίσιμη πλευρά της τρέχουσας προσπάθειας να τροποποιηθεί αρνητικά ο κοινωνικός και πολιτικός συσχετισμός δύναμης σε βάρος των δυνάμεων της εργασίας.

Αναμφίβολο ενδιαφέρον έχει και η επιμονή του Ρανσιέρ σε μια θέση ριζικού εξισωτισμού, η τοποθέτησή του ότι η ισότητα πρέπει να θεωρείται αφετηρία της πολιτικής της χειραφέτησης και όχι κατάληξή της. Υπενθυμίζει με αυτό τον τρόπο ότι η κοινωνική χειραφέτηση δεν μπορεί να αντιμετωπίζεται ως «κοινωνική μηχανική» ή ως διαπαιδαγώγηση από κάποια φωτισμένη πρωτοπορία, αλλά θα πρέπει να ξεκινά από τη θεμελιώδη παραδοχή ότι τα συλλογικά υποκείμενα που πρέπει να χειραφετηθούν έχουν την πραγματική ικανότητα, επιδεξιότητα, επινοητικότητα, να οργανώσουν τη ζωή τους χωρίς τη μεσολάβηση σχέσεων εξαναγκασμού, ακριβώς για να μπορεί η «χειραφέτηση των εργατικών τάξεων να κατακτηθεί από τις ίδιες τις εργατικές τάξεις» (Marx 1864).

Αυτό, όμως, που λείπει από την τοποθέτηση του Ρανσιέρ είναι μια περισσότερο διαλεκτική τοποθέτηση ως προς το πώς η τάση χειραφέτησης και οι μορφές κυριαρχίας αναπαράγονται ως υλικές τάσεις εντός της εργατικής τάξης ή ευρύτερα των στρωμάτων των καταπιεσμένων σε μια εγγενώς ανταγωνιστική σχέση. Όσο λάθος θα ήταν να αποδεχτούμε την εικόνα μιας εργατικής τάξης πλήρως

αποβλακωμένης, παθητικοποιημένης και καθοδηγούμενης, άλλο τόσο θα ήταν λάθος να πούμε ότι και το σύνολο των πρακτικών της οδηγούν αυτόματα στην κατεύθυνση της χειραφέτησης. Το πρόβλημα βρίσκεται στην απουσία μιας συγκροτημένης θεωρίας της ιδεολογίας αλλά και συνολικότερα της ηγεμονίας. Ο φόβος του Ρανσιέρ ότι κάθε θεωρία της ιδεολογίας οδηγεί τελικά και σε μια αντίληψη της κοινωνικής χειραφέτησης ως διαπαιδαγώγησης αδαών ή πεπλανημένων εργατών από μια φωτισμένη πρωτοπορία, τον οδηγεί να παραβλέπει πλήρως το ενδεχόμενο έστω και συγκυριακής ηγεμόνευσης από μορφές κοινωνικής παραγνώρισης που συντελούν στην αναπαραγωγή των κυρίαρχων σχέσεων εξουσίας και εκμετάλλευσης. Παραβλέπει ότι είναι η ίδια η υλικότητα των κοινωνικών – πάντα συγκρουσιακών – πρακτικών, που αναπαράγει τόσο τη δυνατότητα της χειραφέτησης (και μια αντίστοιχη αυθόρμητη ιδεολογία της χειραφέτησης) όσο όμως και τη δυνατότητα της ιδεολογικής παραγνώρισης / ηγεμόνευσης. Όντως, η δυνατότητα της χειραφέτησης αναδύεται στις πρακτικές των ίδιων των καταπιεσμένων, όμως με έναν τρόπο αναγκαστικά άνισο και αυτό σημαίνει μια διαλεκτική πρωτοπορίας και μάζας που είναι πάντα προτιμότερο να την παραδεχόμαστε (και έτσι να υπονομεύσουμε τον κίνδυνο να εξελιχθεί σε σχέση εξουσιαστική) παρά να την ξορκίζουμε ως μη υπάρχουσα.

Το όριο έτσι του Ρανσιέρ είναι ένας ιδιότυπος εξισωτικός αυθορμητισμός που όσο χρήσιμος και εάν είναι ως αντίδοτο απέναντι σε μια σύλληψη της κομμουνιστικής πολιτικής ως «καθοδήγησης», άλλο τόσο δεν μπορεί να δώσει απάντηση στο πώς αναμετριόμαστε με το ερώτημα μιας πολιτικής συγκρότησης που να επιτρέπει την άρθρωση της αντιηγεμονίας χωρίς ταυτόχρονα να μεταλλάσσεται σε μια εξουσιαστική πρακτική. Και αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό σε μια εποχή που το ερώτημα μπροστά μας δεν είναι απλώς η υπεράσπιση της χειραφέτησης ως εμμενούς δυνατότητας που εξελίσσεται σε κοινωνική πραγματικότητα που σφραγίζεται από τον ταξικό ανταγωνισμό, αλλά και η αναμέτρηση με την πρόκληση της οικοδόμησης των πολιτικών μορφών που θα δώσουν όντως διέξοδο στη συλλογική διανοητική ικανότητα των μαζών και θα μπορέσουν να καταστήσουν εφικτή την κοινωνική

χειραφέτηση.

4. Αντί επιλόγου

Σε κάθε περίπτωση η αναμέτρηση με τη σκέψη του Ρανσιέρ αποτελεί πρόκληση για όποιον ενδιαφέρεται για θεωρητικές παρεμβάσεις που να επιδιώκουν να υπερασπιστούν τη δυνατότητα της χειραφέτησης, επιμένοντας στη βαθιά συγκρουσιακή φύση της πολιτικής. Από αυτή την άποψη, η ελληνική έκδοση του *Μίσους για τη Δημοκρατία* είναι παραπάνω από καλοδεχούμενη, ιδίως εάν συνυπολογίσουμε την πολύ καλή μετάφραση της Β. Ιακώβου, που αναμετρήθηκε με ένα κείμενο ιδιαίτερα πυκνό, και την διαφωτιστική για το σύνολο της τοποθέτησης του Ρανσιέρ συνέντευξη με τον συγγραφέα που συμπληρώνει την έκδοση.

Βιβλιογραφία

- Althusser, Louis *et al.* 2003, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Badiou, Alain και Slavoj Zizek (επιμ.) 2010, *L' Idée du communisme*, Paris: Lignes.
- Marx, Karl 1864, "General Rules of the International Workingmen's Association", <https://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1864/rules.htm>. Πρόσβαση 30/06/2010.
- Rancière, Jacques 1976, "How to Use Lire le Capital", *Economy and Society*, 5:3, 377-384.
- Rancière, Jacques 1981, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Rancière, Jacques 1989, *The Nights of Labor. The Worker's Dream in Nineteenth Century France*, Philadelphia: Temple University Press.
- Rancière, Jacques 1999, *Disagreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques 2001, "Ten Theses on Politics", *Theory and Event*, 5: 3.
- Rancière, Jacques 2002, "The Aesthetic Revolution and its Outcomes. Emplotments of Autonomy and Heteronomy", *New Left*

Review 14, 133-151.

Rancière, Jacques 2004, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, London and New York: Continuum.

Rancière, Jacques 2009, *Aesthetics and its Discontents*, London: Polity.

Rancière, Jacques 2009a, "A few remarks on the method of Jacques Rancière", *Parallax*, 15:3, 114-123.

Rancière, Jacques 2010, "Communistes sans communisme?", σε Badiou και Žižek (επιμ.) 2010.

Ρανσιέρ, Ζακ 2003, «Η έννοια της κριτικής και η κριτική της πολιτικής οικονομίας από τα Χειρόγραφα του 1844 στο Κεφάλαιο, σε Althusser *et al.* 2003.

Ρανσιέρ, Ζακ 2008, *Ο αδαής δάσκαλος. Πέντε μαθήματα πνευματικής χειραφέτησης*, Αθήνα: Νήσος.

Ρανσιέρ, Ζακ 2008^α, «Μίσος για τη δημοκρατία», *Θέσεις*, 105, 63-70.

Reid, Donald 1989, "Introduction", σε Rancière 1989.

Σπινόζα, Μπαρουχ 1996, *Πολιτική Πραγματεία*, Αθήνα: Πατάκης.

Στυλιανού, Άρης 2006, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρόπιους στο Ρουσώ*, Αθήνα: Πόλις.

[1] Μια πρώτη επαφή είχε το ελληνικό κοινό με το συγκεκριμένο βιβλίο με τη δημοσίευση αποσπασμάτων του στο τεύχος 105 των *Θέσεων* (Ρανσιέρ 2008α).

Πηγή: <https://www.theseis.com>

Τεύχος 115, περίοδος: Απρίλιος – Ιούνιος 2011

**Φεστιβάλ Άμεσης
Δημοκρατίας—Θρυμματίζοντας τα**

Προσωπεία του Κρατισμού

Φεστιβάλ Άμεσης Δημοκρατίας – Θρυμματίζοντας τα προσωπεία του κρατισμού

7,8,9 Σεπτέμβρη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Διανύοντας πλέον 1μιση χρόνο αριστερής διακυβέρνησης και όντας στη μέση μιας **προσπάθειας βίαιου εξευρωπαϊσμού και ομογενοποίησης**, μπορεί να ειπωθεί πως το νέο ευρωπαϊκό και παγκόσμιο τοπίο έχει αρχίσει κάπως να ξεκαθαρίζει και να διαμορφώνεται.

Στη Γαλλία, που για χρόνια αποτελούσε το «καμάρι» της ευρωπαϊκής δημοκρατίας και του Διαφωτισμού, κάνει την εμφάνιση του για πρώτη φορά το καθεστώς «έκτακτης ανάγκης», τοποθετώντας στο στόχαστρο του, κινηματικούς και κοινωνικούς αγώνες ενάντια στα ασφαλιστικά μέτρα, πρόσφυγες/μετανάστες και αλληλέγγυους που αγωνίζονται για την απόκτηση δικαιωμάτων και ιθαγένειας με κατασταλτικούς και ποινικούς νόμους βγαλμένους κατευθείαν από τις ονειρώξεις των πιο ακραίων νεοφιλελεύθερων μυαλών. Η εχθρική ποινική μεταχείριση των ριζοσπαστικών κομματιών της κοινωνίας που αγωνίζονται σε συνδυασμό με την αντιμεταναστευτική πολιτική φανερώνουν πως πλέον τα ευρωπαϊκά κράτη οχυρώνονται απέναντι στον «Άλλο», είτε βρίσκεται στο εσωτερικό της χώρας, είτε όχι και πασχίζουν να διατηρήσουν την ευρωπαϊκή «κληρονομιά» τους αναλλοίωτη και αμόλυντη. Είναι η εποχή δηλαδή που τα δυτικά κράτη σοβαρεύουν και δείχνουν τα δόντια τους στα κοινωνικά σύνολα που δεν συμβαδίζουν με την κυρίαρχη ιδεολογία. Αυτό είναι και το νήμα που συνδέει και τις 3 χώρες των οποίων οι συνθήκες αναλύονται στο φετινό φεστιβάλ Άμεσης Δημοκρατίας.

Η Τουρκία σε αντιδιαστολή, αν και προέρχεται από τον κόσμο της Ανατολής, αποτελεί το πιο δυνατό παράδειγμα απόπειρας εξαναγκαστικού εξευρωπαϊσμού και δυτικοποίησης που έχει υποστεί ποτέ ανατολική χώρα. Οι προσπάθειες του Ερντογάν να ομογενοποιήσει βίαια όλους τους πληθυσμούς της Τουρκίας

(Κούρδοι, Αλεβίτες) τα τελευταία 4 χρόνια έχει αναβαθμιστεί σε επίπεδο κτηνωδίας δίχως προηγούμενο. Οι αστυνομικές επιχειρήσεις στις γειτονιές με επικρατές κουρδικό πληθυσμιακό στοιχείο, η άγρια δολοφονική καταστολή στις πορείες και το γενικευμένο καθεστώς ελέγχου του δημόσιου διαλόγου (social media, εφημερίδες) όσο και η ανοιχτή στρατιωτική επίθεση στην αυτόνομη ζώνη στα καντόνια της Ροζάβα, δείχνουν την αποφασιστικότητα του κράτους να εντείνει την κυριαρχία του στην επικράτεια αλλά και τη θέση της Τουρκίας ως προπύργιο της ΕΕ στην Ανατολή. Η Ροζάβα σχηματίστηκε αναπάντεχα στο δυναμιτισμένο γεωπολιτικό χάρτη της Μέσης Ανατολής ως ένα παράδειγμα αυτο-οργάνωσης με κοινοτικά, οικολογικά και φεμινιστικά χαρακτηριστικά, που αμφισβητεί τόσο τα θεοκρατικά όσο και τα φιλελεύθερα δυτικά μοντέλα οργάνωσης. Μέχρι πρότινος σημαντικό ρόλο για την ευόδωση των ευρωπαϊκών προσδοκιών της Τουρκίας έπαιζε και η συμφωνία για τη διαχείριση των μεταναστευτικών ροών από τις οποίες αφαιρείται η ανθρώπινη ιδιότητα (χαρακτηρίζονται ως ροές μιας αντικειμενικοποιημένης ποσότητας) και διανέμονται ως συνάλλαγμα αρνητικού φορτίου.

Η διαχείριση της «προσφυγικής κρίσης» έγινε και στην Ελλάδα με τον ίδιο περίπου τρόπο. Στρατόπεδα συγκέντρωσης μεταναστών σε όλη την επικράτεια αλλά και εμπορευματοποίηση των μετακινήσεων και της διαμονής τους εδώ. Υπέρογκα κονδύλια από την Ε.Ε. προς αξιοποίηση για τις συνθήκες διαβίωσης, δεκάδες Μ.Κ.Ο, αισχροκέρδεια μαυραγοριτών σε βάρος των μεταναστών/προσφύγων και εχθρική αντιμετώπιση οποιασδήποτε δομής μη κρατικού χαρακτήρα συνέθεσαν το τοπίο τη χρονιά που μας πέρασε.

Στον αντίποδα αυτής της ζοφερής πραγματικότητας ξεπήδησαν συλλογικές-πολιτικές δομές όπως οι καταλήψεις στέγης μεταναστών και προσφύγων, οι κουζίνες αλληλεγγύης και οι μαζικές κινητοποιήσεις σε καίρια σημεία ανά την Ελλάδα (κέντρα κράτησης, φράχτης του Έβρου). Το τελευταίο στιγμιότυπο αυτών των διεργασιών υπήρξε το No Border Camp στη Θεσσαλονίκη, το οποίο αποτέλεσε και μια πλατφόρμα συνεννόησης και διάδρασης σε

παγκόσμιο επίπεδο με σημείο αναφοράς την Ελλάδα. Ωστόσο με τη λήξη του Camp, εμφανίστηκε πάλι στο προσκήνιο η ανάγκη των κυβερνώντων, του ΣΥΡΙΖΑ στην προκειμένη περίπτωση, να δείξει πως αποτελεί πλέον άξιο συνεχιστή και θιασώτη του ευρωπαϊκού ιδεώδους για την περίφραξη και την οχύρωση της δυτικής ευημερίας απέναντι στους μιαρούς «Άλλους». Από την απόκρυψη των μεταναστών/προσφύγων στα κέντρα κράτησης μακριά από τον κοινωνικό ιστό μέχρι την διάλυση των δομών αλληλεγγύης και την εκκένωση των καταλήψεων στέγης στη Θεσσαλονίκη, το συμπέρασμα είναι πως το πραγματικό διακύβευμα αυτής της υπόθεσης είναι **να μείνουν οι μετανάστ(ρι)ες/πρόσφυγες στην αφάνεια ως άορατα αντικείμενα και να μην τους επιτραπεί σε καμία περίπτωση να δράσουν και να διεκδικήσουν αυτά που τους αξίζουν**, επίδικο που ήταν και το κεντρικό πολιτικό κομμάτι του No Border. Άλλωστε δεν είναι κρυφό πως οι κυβερνώντες θεωρούν ότι **το προσφυγικό ζήτημα είναι ακόμα ένα πρόβλημα διαχείρισης αριθμών και ψηφίων και όχι ένα συμβάν που αμφισβητεί τις πλέον απογυμνωμένες αξίες της δυτικής και ευρωπαϊκής κουλτούρας**.

Περισσότερες πληροφορίες για το φεστιβάλ εδώ: ablocfest.gr

...πρόγραμμα εκδηλώσεων

2016

Σεπτέμβρης

Άμεσης Δημοκρατίας

στο Α.Π.Θ.

Fest

9 Παρασκευή

7 Τετάρτη

20:00 | Εκδήλωση

Όι Αυτόνομες Κοινότητες στην Rojava

Δ. Ρουσσόπουλος - Συγγραφέας
Hawzin Azezz - Διδάκτωρ
Πανεπιστημίου του Newcastle

21:00 | Εκδήλωση

Ερντογανισμός και απόπειρα πραξικοπήματος στην Τουρκία: Τα πρόσωπα του Ολοκληρωτισμού

Oguzhan Muftuoğlu - μέλος ODP
Ayse Acar Basaran - μέλος HDP

22:00 | Συναυλία
Jumberingas
Influenza
Ρεύμα 102

8 Γεμνη

19:00 | Προβολή ταινίας

Αγωνίζομαι άρα

υπάρχω

του Yannis Youlountas

21:00 | Εκδήλωση

Κινητοποιήσεις στην Γαλλία και το καθεστώς εκτάκτου ανάγκης

Serge Quadrupani - Συγγραφέας
Y. Youlountas - Κινηματογραφιστής
και οι συντελεστές του site LUNDI.am

22:00 Συναυλίες:

[stage 1]

Soul Circus
One Drop Forward
the Accureacy

[stage 2]

Mc Yinka
Erga Omnes
Twinsanity & Dj Micro

19:00 | Παρουσίαση Βιβλίου

Το τέλος της εθνικής πολιτικής

Α. Σχισμένος και Ν. Ιωάννου

21:00 | Εκδήλωση

Προσφυγική κρίση και αλληλεγγύη απέναντι στο κράτος των στρατοπέδων και της καταστολής:

Πέρα από το κράτος, με τις δομές αυτοοργάνωσης

Daktuk Castro - 5ο Λύκειο Εξαρχείων
Νίκος Γιαννόπουλος - City Plaza
Στέφανος Μπατσής - Νοτρά 26
Νίκος Χατζής - Α. Νίκης 39

22:00 | Συναυλίες

[stage 1]

ANEF
Background Noise Suppression
One Percent

[stage 2]

Zoro & Buzz
TNT
Nigredo
Χακ & Π. Φαρμάκης

Reflections on Castoriadis and Bookchin

Yavor Tarinski

The primary threat to nature and people today comes from centralizing and monopolizing power and control.

Vandana Shiva[1]

Nowadays constantly we are being told “from above” that we don’t have a choice but to conform to the status quo. The dominant power institutions are doing everything they can to convince us that the solution to our social and environmental problems is going to be found in the very same policies that have created them in the first place. The T.I.N.A. narrative continues to dominate the mainstream discourse and the widespread consumerist culture, in combination with the long-lasting representative crisis, is infecting people’s imaginary with cynicism, general conformism and apathy.

But germs of other ways of thinking and living are trying to break their way through the passivity of present day logic. New significations that are going beyond the contemporary bureaucratic capitalist discourse, offering new sets of reasons and values, which to navigate societal life away from the destructiveness of constant economic growth and cynical apathy.

With popular dissatisfaction of the present order of things on the rise we can distinguish two significations that offer radical break with the present normality:

On the one hand, there is growing interest in political participation and direct democracy. Nowadays it is becoming

almost unthinkable to think of popular unrest outside of the general frame of democracy: first, the demands almost always revolve around more citizen involvement in one form or another; second, the way of organizing popular struggle for a long time have overpassed the centralism of the traditional political organizations, insisting instead on self-organization and collaboration.

On the other hand, ecology is emerging as major concern and as an answer to the contemporary growth-based politico-economic model that is responsible for the creation of tangible environmental crisis and rapidly unfolding climate change. It is being expressed in the form of popular struggles against capitalist extractivist projects, harmful to the environment, human health, as well as to local autonomy. It also takes the form of resistance to consumerist culture, both of whom boost innovative new theories like de-growth.

Amongst the diverse spectrum of thinkers that nowadays are developing these new significations we can distinguish Cornelius Castoriadis and Murray Bookchin as two of the most influential. Both emerged from the Left and through their thought, as well as activist practices, managed to overpass the ideological dogmas and to develop their own political projects, incorporating and advancing further direct democracy and ecology. It's not surprising that they collaborated in the journal *Society & Nature*, and later in its successor *Democracy & Nature*, until 1996, when a bitter conflict between the two emerged[2].

Nowadays their legacy is being carried on by social movements and struggles that place these two significations at the heart of their political activities. Castoriadis's thought was revitalized with the popular uprisings across Europe of the last years and especially with the so called "Movement of the Squares" (also known as The Indignados), that was driven not by "pure" ideologies but by passion for political action and critical thinking, while Bookchin's project is being partially

implemented in practice by the kurdish liberation movement in the heart of the Middle East (most notably in Rojava), influencing it to such a degree that it completely abandoned its marxist-leninist orientation.

It must be noted that the target of the present text is not the development of a deep comparative analysis between the works of both of them, but instead an effort at underlying two elements of their thought that are especially actual for our current context and are charged with huge potential for change.

Direct Democracy

Both Castoriadis and Bookchin saw great liberatory potential in direct democracy and placed it at the heart of their political projects. They devoted great part of their writings on that matter, developing this notion beyond the frames set by traditional ideologies. In stark difference with authoritarian views, mistrusting society and thus calling to its subjection to hierarchical, extra-social mechanisms, on the one hand, and on the other, with such views that reject every form of laws and institutions, the two thinkers proposed the establishment of structures and institutions that will allow direct public interaction, while maintaining social cohesion through horizontal flow of power.

According to Castoriadis, the majority of human societies were established on the basis of heteronomy, which he describes as a situation in which the society's rules are being set by some extra-social source (such as the party, god, historic necessity etc.). The institutions of the heteronomous societies are conceived as given/self-evident and thus, unquestionable, i.e. incompatible with popular interaction. For him the organizational structure of the modern western world, while usually characterized as "democracy", is actually a liberal oligarchy, with some liberties for the people, but the general management of social life is being situated in the

hands of tiny elites (Castoriadis. 1989).

For Castoriadis democracy is an essential element of the social and individual autonomy (the people to set their own rules and institutions), which is the opposite of heteronomy. What he called project of autonomy entailed direct-democratic self-instituting by the society, consisted of conscious citizens, who realize that they draw their own destiny and not some extra-social force, either natural or metaphysical (Castoriadis. 1992). I.e. in the hands of society lies the highest power that is: to give itself the laws and institutions under which it lives.

Castoriadis derives his understanding of democracy from the classical meaning of the term, originating from Ancient Athens (demos/people and kratos/power). Thus on the basis of this he denotes the today's liberal regimes as non-democratic, since they are based on the election of representatives and not on direct citizen participation. According to him democracy can be only direct, thus incompatible with bureaucracy, expertism, economic inequality and other features of our modern political system (Castoriadis. 1989).

On more concrete level he suggested the establishment of territorial units with population of up to 100.000 people, which to self-manage themselves through general assemblies. For coordination between different such units he proposed the establishment of councils and committees to whom the local decision-making bodies to send revocable short-term delegates (Castoriadis. 2013, pp.42-43). Thus the power remains in the hands of the demos, while allowing non-statist coordination on larger scale.

For Bookchin too, the characterization of the today's system as a democracy was a mistake, an oxymoron. He reminds us that two centuries ago the term democracy was depicted by rulers as "mob rule", a prelude to chaos, while nowadays is being used to mask one representative regime, which in its essence is

republican oligarchy since a tiny clique of chosen few rules over the powerless many (Bookchin. 1996).

Bookchin, like Castoriadis, based his understanding of democracy on the experience of the ancient Athenian politia. That is one of the reasons he placed so much attention on the role of the city (Bookchin. 1964). He describes how with the rise of what he called statecraft, the active citizens, deeply and morally committed to their cities, were replaced by subjects to parliamentary rule passive consumers, whose free time is spent shopping in retail stores and mega malls.

After many years of involvement in different political movements, Bookchin developed his own political project, called Communalism. Based on direct democracy, it revolves extensively around the question of power, rejecting escapist and lifestyle practices. Communalism focuses instead on a center of power, that could potentially be subjected to the will of the people – the municipal council – through which to create and coordinate local assemblies. He emphasized on the antagonistic character, towards the state apparatus, that these institutions have and the possibility of them to become the exclusive sources of power in their villages, towns and cities. The democratized municipalities, Bookchin suggested, would confederate with each other by sending revocable delegates to popular assemblies and confederal councils, thus challenging the need of centralized statist power. This concrete model Bookchin called libertarian municipalism (Bookchin. 1996), which have influenced to a big degree Abdullah Öcalan and the Kurdish struggle for social liberation.

A distinguishing feature of Bookchin's vision of direct democracy in his communalism was the element of majority voting, which he considered it as the only equitable way for a large number of people to make decisions (Bookchin. 2002). According to him consensus, in which a single person can veto every decision, presents a danger for society to be

dismantled. However, according to him, all members of society possess knowledge and memory, and thus the social collectivity does not have interest in depriving “minorities” of their rights. For him the views of a minority are potential source of new insights and nascent truths, which are great sources of creativity and progress for society as a whole.

Ecology

Ecology played major role in the thought of the two big philosophers. Both of them however viewed it in stark contrast from most of the environmentalists of their time (and of today as well). Unlike the widespread understanding of nature as a commodity, as something separated from society, Castoriadis and Bookchin viewed it in direct link with social life, relationships and values, thus incorporating it in their political projects.

Castoriadis argues that ecology is, in its essence, a political matter. It is about political choices for setting certain limits and goals in the relationship between humanity and nature (Castoriadis. 1993). It has nothing to do with science, since the latter is about exploring possibilities and giving answers to specific questions and not about self-limitation. However, Castoriadis urges for mobilizing science’s resources for exploring nature and our impact on it, but he remains firm that the choice that will be made in the end will be in its essence a political one.

Therefore the solutions that should be given to every ecological crisis should be political. Castoriadis remains critical of the green parties and the parliamentary system in general, since through the electoral processes it strives at “liberating” the people from politics, giving it instead solely in the hands of professional “representatives”. As a result of this the people are left to view nature in depoliticized manner, only as a commodity, because of which many contemporary ecological movements deal almost exclusively with

questions about the environment, disconcerned with social and political matters.

Following this line of thought it comes as no surprise that Castoriadis remains critical towards the rear occasions when big green movements and parties are coming up with proposals of political nature for resolving the environmental crisis (Castoriadis. 1981). This is so, because most of the time, although their political proposals revolve around more popular participation – for example green parties that have come up with proposals for sortition and rotation of their M.P.'s, more referendums etc. – they are still embedded in the contemporary parliamentary regime. Being advocate of direct democracy, Castoriadis believes, that single elements of it, being embedded in the representative system, will loose their meaning.

Similarly to him, Bookchin also links the ecological sphere with the social one and politics in general. For him nearly all of the present ecological problems result from problems deeply rooted in the social order – because of which he spoke about social ecology (Bookchin. 1993). Ecological crises couldn't be neither understood nor much less resolved if not linked to society, since economic, cultural, gender and other conflicts in it were the source of serious ecological dislocations.

Bookchin, like Castoriadis, strongly disagreed with environmentalists who looked to disconnect ecology from politics and society, identifying it instead with preservation of wildlife, wilderness or malthusian deep ecology etc (Bookchin. 1988). He insisted on the impact on nature that our capitalist hierarchical society is causing (with its large scale, profit-driven, extractivist projects), thus making it clear that unless we resolve our social problems we cannot save the planet.

For Murray Bookchin the hierarchical mentality and economic

inequality that have permeated society today are the main sources of the very idea that man should dominate over nature. Thus the ecological struggle cannot hope for any success unless it integrates itself into a holistic political project that challenges the very source of the present environmental and social crisis, that is, to challenge hierarchy and inequality (Bookchin. 1993).

Conclusion

Despite the differences and disagreements between them, Castoriadis and Bookchin shared a lot in common – especially the way they viewed direct democracy and ecology. Their contributions in these fields provided very fertile soil for further theoretical and practical advance. It is not by chance that in a period in which the questions of democracy and ecology are attracting growing attention, we listen ever more often about the two of them.

These concepts are proving to be of great interest for increasing number of people in an age of continuous deprivation of rights, fierce substitution of the *citizen* by the *consumer*, growing economic inequalities and devastation of the natural world. Direct democracy and ecology contain the germs of another possible world. They seem as two of the best significations that the grassroots have managed to create and articulate as potential substitute to the rotting ones of hierarchy and commodification which dominate and destroy our world today.

Bibliography:

Bookchin-Öcalan correspondence

Bookchin, Murray. Ecology and Revolutionary Thought (1964)

Bookchin, Murray. The Communalist Project (2002)

Bookchin, Murray. The Crisis in the Ecology Movement (1988)

Bookchin, Murray. What is Communalism? (1996)

Bookchin, Murray. What is Social Ecology (1993)

Castoriadis, Cornelius. Democracy and Relativism (2013)

Castoriadis, Cornelius. From Ecology to Autonomy (1981)
Castoriadis, Cornelius. The Project of Autonomy is not Utopia (1992)
Castoriadis, Cornelius. The Problem of Democracy Today (1989)
Castoriadis, Cornelius. The Revolutionary Force of Ecology (1993)
Castoriadis, Cornelius. Worker Councils and the Economy of the Self-managed Society (1972)

Notes:

[1] Stephen Spencer, Race and Ethnicity: Culture, Identity, and Representation (2014). Routledge p.204
[2] https://www.democracynature.org/vol3/biehl_bookchin.htm

Η ελληνική μετάφραση του κειμένου δημοσιεύεται στο **Ουλαλούμ**.

Διήμερο για την Άμεση δημοκρατία και την Αυτοδιαχείριση

ΠΡΟΤΑΣΗ ΠΛΑΙΣΙΟΥ ΑΡΧΩΝ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΥΤΟΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ

Στις σημερινές δύσκολες συνθήκες που βιώνουμε ως κοινωνία μιας χρεοκοπημένης χώρας, η επιτακτική ανάγκη είναι ο προσανατολισμός για έξοδο από αυτές. Οι απαράδεκτες συνθήκες διαβίωσης για το μεγαλύτερο μέρος της κοινωνίας, προήλθαν από το κυρίαρχο πολιτικό-οικονομικό σύστημα που οδήγησε στην χρεοκοπία. Το σύστημα αν και αποκαλείται δημοκρατικό, εν τούτοις είναι ολιγαρχικό, διότι κυβερνούν οι ολίγοι, και όχι οι πολλοί, όχι η κοινωνία. Μία πολιτική ελίτ νομοθετεί προς όφελος των ολίγων ισχυρών, τραπεζών, επιχειρηματιών,

κεφαλαιοκρατών και ΜΜΕ. Αυτό το ολιγαρχικό πολιτικο-οικονομικό σύστημα έχει αποτύχει, αλλά δεν έχει καταρρεύσει. Είναι πάντοτε παρόν και συνεχίζει την πορεία της καταστροφής με όλες τις κυβερνήσεις, της Δεξιάς, του Κέντρου και της Αριστεράς.

Η ανάγκη λοιπόν για ριζική αλλαγή του αποτυχημένου πολιτικού οικονομικού συστήματος είναι εμφανής. Μία αλλαγή που θα αγκαλιάσει όλους τους κοινωνικούς τομείς: οικονομική διαχείριση, κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς, αξιακό σύστημα και ιδεολογία. Τίθεται έτσι σαφώς το ζήτημα ενός άλλου δρόμου, του δρόμου της αυτοδιαχείρισης και της άμεσης δημοκρατίας. Αυτό συνεπάγεται την ισότητα όλων των πολιτών, την άμεση ελεύθερη, ισότιμη και αποφασιστική συμμετοχή τους σε κάθε θεσμό της κοινωνίας. Με τον τρόπο αυτό η άμεση δημοκρατία εφαρμόζεται παντού, και οι πολίτες αποφασίζουν οι ίδιοι για το περιεχόμενο και τις διαδικασίες λειτουργίας σε όλους τους τομείς της παραγωγής και της οικονομίας, της πολιτικής και του πολιτισμού.

Η άμεση δημοκρατία δεν μπορεί να προκύψει παρά μόνο μέσα από τον αγώνα της κοινωνίας, με την αυτοσυγκρότησή της σε αυτόνομο πολιτικό υποκείμενο, με αυτοοργάνωση και άμεση συμμετοχή, χωρίς ανάθεση σε κόμματα και αντιπροσώπους. Έτσι όμως τίθεται το ζήτημα της πολιτικής, διότι πολιτική δεν είναι τα κόμματα, οι εκλογές, η γραφειοκρατία και η αντιπροσώπευση – αυτά αποτελούν ακύρωση και αναίρεσή της. Πολιτική είναι όταν η κοινωνία αυτοκαθορίζεται, αμφισβητεί τους οικονομικούς, κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς και αγωνίζεται για άλλους, που εξασφαλίζουν τα κοινά αγαθά, την ισότητα, την ελευθερία, τη συμμετοχή, την αυτοδιαχείριση και την άμεση δημοκρατία. Αυτά όμως λείπουν σήμερα. Επομένως το βασικό ζήτημα είναι το πώς μπορεί να υπάρξει το πρόταγμα της άμεσης δημοκρατίας στις σημερινές συνθήκες σε κάθε κοινωνικό τομέα.

Μεγάλο ρόλο στην απουσία του προτάγματος, στη δημιουργία και την αποτελεσματικότητα του αμεσοδημοκρατικού κινήματος, παίζουν οι διαφορετικές απόψεις γύρω από την έννοια της δημοκρατίας. Ακόμη και τα ανώτατα πολιτειακά όργανα μίλησαν

για άμεση δημοκρατία τις ημέρες του ψευδεπίγραφου εκτονωτικού δημοψηφίσματος. Οι διαστρεβλώσεις επιχωριάζουν και στους χώρους της Αριστεράς, οι οποίοι, από τότε που η έννοια της άμεσης δημοκρατίας αναδύθηκε στον δημόσιο χώρο με το κίνημα των πλατειών το 2011, την χρησιμοποιούν συσκοτίζοντάς την, προσπαθώντας να αποκομίσουν κομματικά και εκλογικά οφέλη. Υπάρχει λοιπόν μεγάλη ανάγκη πρώτον, να διευκρινισθεί τι είναι η άμεση δημοκρατία ως πολίτευμα, ως καθεστώς, ως πρόταγμα, ως διαδικασία και ως κοινωνία. Δεύτερον, να γίνει συζήτηση για το πώς μπορεί να χαραχθεί ο δρόμος προς αυτήν, τι είδους θεσμικές αλλαγές χρειάζονται και ποιες είναι εφικτές, με ιδιαίτερη αναφορά στην χρεοκοπημένη Ελλάδα.

Ένα παρήγορο και ελπιδοφόρο γεγονός είναι η δημιουργία από την ίδια την κοινωνία εγχειρημάτων αυτοδιαχείρισης σε ποικίλους κοινωνικούς και παραγωγικούς τομείς (BIO.ME κ.ά.). Αυτά τα κοινωνικά εγχειρήματα είναι ανταυταρχικά, αντιιεραρχικά, αντιγραφειοκρατικά, και στηρίζονται σε συμμετοχικές συλλογικές πρακτικές, με οριζόντια λειτουργία. Εκτός του ότι αυτά εξασφαλίζουν την καθημερινή επιβίωση, αγωνιζόμενα ανάμεσα στις συμπληγάδες της ιδιωτικής και της κρατικής οικονομίας, ταυτοχρόνως εκπαιδεύουν τους συμμετέχοντες στην αυτοδιεύθυνση, κτίζουν την εξισωτική αντίληψη, την ηθική του κοινού αγαθού, την αίσθηση του κοινού χώρου και χρόνου. Έτσι τα εγχειρήματα της αυτοδιαχείρισης προσεγγίζουν κατά κάποιον τρόπο τις αρχές της άμεσης δημοκρατίας και μπορούν να αποτελέσουν προπαίδεια γι' αυτήν. Θέτουν επί πλέον το βασικό ζήτημα της μετάβασης από το κοινωνικό στο πολιτικό, διότι, εάν τα επί μέρους κοινωνικά εγχειρήματα δεν συντονισθούν και δεν συνδεθούν με ένα αμεσοδημοκρατικό πρόταγμα τότε υπάρχουν δύο αρνητικές συνέπειες: α) Ο δημόσιος χώρος αφήνεται στα κόμματα, τους γραφειοκράτες και τα ΜΜΕ να τον λυμαίνονται αμείλικτα, και β) Αυτά τα ίδια τα εγχειρήματα παραμένουν απομονωμένα και αδύναμα σε ένα αδίστακτο καπιταλιστικό και ολιγαρχικό σύστημα. Η δύναμη όμως γεννιέται μόνον όταν οι άνθρωποι συνασπίζονται για να δράσουν, και εξαφανίζεται όταν οι άνθρωποι διασκορπίζονται και εγκαταλείπουν ο ένας τον άλλον.

Είναι εμφανές λοιπόν πως η άμεση δημοκρατία και η αυτοδιαχείριση είναι τα δύο βασικά ζητήματα που σηματοδοτούν τη χειραφετητική πολιτική και κοινωνική αλλαγή. Χωρίς την ανάδειξή τους και την προώθησή τους δεν μπορεί να υπάρξει χειραφέτηση και διέξοδος. Αυτός θα είναι ένας από τους βασικούς σκοπούς στο διήμερο: να συζητηθούν τα πιο πάνω ζητήματα, να γίνει ανταλλαγή απόψεων και εμπειριών, να εμπλουτισθεί ο διάλογος, να ορισθούν οι έννοιες και τα νοήματα. Ο αγώνας για τις σημασίες και τις έννοιες είναι και αυτός πολιτικός αγώνας. Αν άμεση δημοκρατία και αυτοδιαχείριση σημαίνει να πάρουμε τη ζωή στα χέρια μας, στο πολιτικό και κοινωνικό πεδίο αντίστοιχα, αυτό δεν μπορεί να γίνει χωρίς να πάρουμε τις έννοιες στα χέρια μας.

Σκοπός επίσης είναι να υπάρξουν πρωτοβουλίες που θα συμβάλουν στη δημιουργία ενός αμεσοδημοκρατικού διακριτού πόλου, ο οποίος σήμερα είναι ανύπαρκτος. Είναι όμως αναγκαίος, αφ' ενός για να συντονίσει και να διαδώσει τις ιδέες της άμεσης δημοκρατίας και της αυτοδιαχείρισης, αφ' ετέρου για να ενώσει και να εντάξει τα άτομα και τις επί μέρους συνιστώσες της αυτοδιαχείρισης, των συλλογικοτήτων και άλλων παρεμφερών κινήσεων σε ένα ριζοσπαστικό αμεσοδημοκρατικό πρόταγμα. Πώς όμως μπορεί να γίνει αυτό; Τι πρωτοβουλίες και τι κινήσεις χρειάζονται; Το σημαντικό πάντως που παίζει ρόλο είναι η βούληση και η δράση για έναν τέτοιο πόλο, που θα αποτελέσει το μέσον για τη διεκδίκηση ενός πολιτικού-κοινωνικού δημοσίου χώρου και χρόνου, για την απαιτούμενη αμεσοδημοκρατική πολιτική κοινωνική αλλαγή.

Η ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΓΙΑ ΤΟ ΔΙΗΜΕΡΟ, 21-22 ΜΑΙΟΥ 2016, ΣΤΗ ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΑΘΗΝΩΝ ΜΕ ΘΕΜΑ: ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΑΥΤΟΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ

Καλούμε οποιονδήποτε ενδιαφερόμενο να συμμετάσχει στις εργασίες του ΔΙΗΜΕΡΟΥ αυτού με τις ακόλουθες προς το παρόν θεματικές.

ΑΥΤΟΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ-ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ

ΑΥΤΟΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ-ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ
ΑΥΤΟΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ-ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΙ ΘΕΣΜΟΙ
ΑΥΤΟΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ-ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ-ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ

Εκτός από τις εισηγήσεις και τις ανοικτές συζητήσεις, θα υπάρχουν εργαστήρια από αυτοδιαχειριζόμενα, συνεταιριστικά και συνεργατικά εγχειρήματα, κοινωνικά εγχειρήματα από το χώρο της υγείας της παιδείας, του πολιτισμού και του αθλητισμού, εκδοτικά εγχειρήματα, εγχειρήματα από το χώρο των ΜΜΕ και των μέσων κοινωνικής δικτύωσης, τοπικές ανοιχτές συνελεύσεις εγχειρήματα από το χώρο της οικονομίας, της παραγωγής και των υπηρεσιών (εργοστάσια, εγχειρήματα από τον αγροτικό χώρο, εγχειρήματα κοινωνικής και αλληλέγγυας οικονομίας, εγχειρήματα από το χώρο της εστίασης) που θα ήθελαν να παρουσιάσουν τη δουλειά τους.

ΔΗΛΩΣΕΙΣ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗΣ, ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΕΣ
email amesidimokratia.aftodioxirisi@gmail.com
τηλέφωνα 6977990887-6980290981-6944759628

Η ΑΝΟΙΧΤΗ ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

The Commons as paradigm beyond state and market

Yavor Tarinski

People called commons those parts of the environment for which customary law exacted specific forms of community respect. People called commons that part of the environment which lay beyond their own thresholds and outside of their own possessions, to which, however, they had recognized claims of usage, not to produce commodities but to provide for the

subsistence of their households.

Ivan Illich [1]

Introduction

In their book *The Economic Order & Religion* (1945) Frank H. Knight and Thomas H. Merriam argue that *social life in a large group with thoroughgoing ownership in common is impossible*. [2] William F. Lloyd and later Garret Hardin, in the same spirit, promoted the neo-malthusian [3] term “Tragedy of the commons” [4] arguing that individuals acting independently and rationally according to their self-interest behave contrary to the best interests of the whole group by depleting some common-pool resource. Since then, the thesis that people are incapable of managing collectively, without control and supervision by institutions and authorities separated from the society, have succesfully infiltrated the social imaginary.

Even for big sections of the Left the resource management in common is being viewed as utopian and therefore they prefer to leave it for the distant future, lingering instead today between variations of private and statist forms of property [5]. Thus is being maintained the dilemma private-state management of common-pool resources which leads to the marginalization of other alternative forms.

But great many voices, trying to break with this dipole, were always present and currently growing in numbers. For the autonomists Michael Hardt and Antonio Negri this is a false dilemma. According to them [6] *the seemingly exclusive alternative between the private and the public corresponds to an equally pernicious political alternative between capitalism and socialism. It is often assumed that the only cure for the ills of capitalist society is public regulation and Keynesian and/or socialist economic management; and, conversely, socialist maladies are presumed to be treatable only by private property and capitalist control. Socialism and*

capitalism, however, even though they have at times been mingled together and at others occasioned bitter conflicts, are both regimes of property that excluded the common. The political project of instituting the common ... cuts diagonally across these false alternatives.

The falsity of the dilemma state-private can also be seen from the symbiotic-like relationship between the two supposedly “alternatives”. Author and activist David Bollier points at the historic partnership between the two[7]. According to him, the markets have benefited from state’s provisioning of infrastructure and oversight of investment and market activity, as well as state’s providing of free and discounted access to public forests, minerals, airwaves, research and other public resources. On the other hand, the state depends upon markets as a vital source of tax revenue and jobs for people – and as a way to avoid dealing with inequalities of wealth and social opportunity, two politically explosive challenges.

At first sight it seems like we are left without an real option, since the two “alternatives” we are being told “from above” that are possible, are pretty much leading to the same degree of enclosure as we saw earlier, from which beneficiaries are tiny elites. But during the last years the paradigm of the “commons” emerged from the grassroots as a powerful and practicle solution to the contemporary crisis and a step beyond the dominant dilemma. This alternative is emerging as a third way, since it goes beyond the state and the “free” market and has been tested in practice by communities from the past and the present.

The logic of the commons

The logic of the commons goes beyond the ontology of the nation-state and the “free” market. In a sense it presupposes that we live in a common world that can be shared by all of society without some bureaucratic or market mechanisms to

enclose it. Thus, with no enclosure exercised by external managers (competing with society and between each other), the resources stop being scarce since there is no more interest in their quick depletion. Ivan Illich notes that *when people spoke about commons, iriai, they designated an aspect of the environment that was limited, that was necessary for the community's survival, that was necessary for different groups in different ways, but which, in a strictly economic sense, was not perceived as scarce.*[8] The logic of the commons is ever evolving and rejects the bureaucratization of rights and essences, though it includes forms of communal self-control and individual self-limitation. Because of this it manages to synthesize the *social* with the *individual*.

The commons can be found all around the world in different forms: from indigenous communities resisting the cutting of rainforests and Indian farmers fighting GMO crops to open source software and movements for digital rights over the internet. Main characteristics that are being found in each one of them are the direct-democratic procedures of their management, the open design and manufacturing, accessibility, constant evolvement etc.

The commons have their roots deep in the antiquity but through constant renewal are exploding nowadays, adding to the indigenous communal agricultural practices new 'solidarity economic' forms as well as high-tech FabLabs, alternative currencies and many more. The absence of strict ideological frame enhances this constant evolvement.

The logic of the commons is deeply rooted in the experience of Ancient Athens. The greek-french philosopher Cornelius Castoriadis describes it as a period, during which a free public space appeared[9]. Castoriadis depicts it as a *political domain which 'belongs to all'* (τὰ κοινὰ – the commons in Greek). The 'public' ceased to be a 'private' affair – i.e. an affair of the king, the priests, the bureaucracy, the politicians, or/and the experts. Instead

decisions on common affairs had to be made by the community.

The logic of the commons, according to the anthropologist Harry Walker[10], could also be found in the communities of Peruvian-Amaonia, for whom the most desirable goods were not viewed as rival goods in contrast with modern economics which assume that if goods are enjoyed by one person can't be enjoyed by another. The Peruvian-amazonian culture was focused on sharing, on the enjoyment of what can be shared rather than privately consumed.

The swiss villages are a classic example for sustainable commoning. Light on this is being shed by Elinor Ostrom and her field research in one of them[11]. In the swiss village in question local farmers tend private plots for crops but share a communal meadow for herd grazing. Ostrom discovered that in this case an eventual tragedy of the commons (hypothetical overgrazing) is being prevented by villagers reaching to a common agreement that one is allowed to graze as much cattle as they can take care for during the winter. And this practice dates back to 1517. Other practice and sustainable examples of effective communal management of commons Ostrom discovered in the US, Guatemala, Kenya, Turkey, Nepal and elsewhere.

Elinor Ostrom visited Nepal in 1988 to research the many farmer-governed irrigation systems[12]. The management of these systems was done through annual assemblies between local farmers and informally on a regular basis. Thus agreements for using the system, its monitoring and sanctions for transgression were all done on grassroots level. Ostrom noticed that farmer-governed irrigation systems were more likely to produce not in favor of markets, but for the needs of local communities: they grow more rice and distribute water more equitably. She concluded that althou the systems in question vary in performance, few of them perform as poorly as the ones provided and managed by the state.

One of the brightest contemporary examples for reclaiming the

commons is the Zapatista movement. It revolted in 1994 against the NAFTA agreement that was seeking the complete enclosure of common-pool resources and goods, vital for the livelihood of indigenous communities. Through the Zapatista uprising the locals reclaimed back their land and resources, and successfully manage them through participatory system based on direct democracy for more than 20 years.

The digital commons, on the other hand, include wikis, such as Wikipedia, open licensing organizations, such as the Creative Commons and many others. The social movement researcher Mayo Fuster Morell defines them as *“information and knowledge resources that are collectively created and owned or shared between or among a community and that tend to be non-excludible, that is, be (generally freely) available to third parties. Thus, they are oriented to favor use and reuse, rather than to exchange as a commodity. Additionally, the community of people building them can intervene in the governing of their interaction processes and of their shared resources.”* [13]

In other words, the logic of the commons is the strive towards inclusiveness and collective access to resources, knowledge and other sources of collective wealth, which necessarily requires the creation of anthropological type of socially active and devoted stewards of these commons. This means radical break with the dominant nowadays imaginary of economism, which views all human beings simply as rational materialists, always striving at maximizing their utilitarian self-interest. Instead it implies radical self-instituting of society which to allow its citizens directly to manage their own commons.

The commons as model for the future

A main characteristic shared between the different cases of commons is the grassroots interactivity. The broad accessibility of such resources and their ownership being held

in common by society, presupposes that their management is done by society itself. Thus a state involvement is incompatible with such a broad popular self-management, since statist forms are implying the establishment of bureaucratic managerial layers separated from society. That is, the commons go beyond (and often even detrimental to) the various projects for nationalization.

The same goes for the constant neoliberal efforts of enclosing what's still not privatized, against which during the last couple of years social movements across the globe rose up, and their alternative proposals included in one form or another a wide project of direct democracy. It inevitably includes every sphere of social life, and that goes for the commons as well.

A holistic alternative to the contemporary system, that incorporates the project of direct democracy and the commons, can be drawn from the writings of great libertarian theorists like Cornelius Castoriadis and Murray Bookchin. The proposals developed by the two thinkers offer indispensable glimpses at how society can directly manage itself without and against external managerial mechanisms.

As we saw in the cases presented above, the commons require coordination between the commoners so eventual "tragedies" could be avoided. But for many, Knight and Merriam alike, this could possibly work only in small scale cases. This has led many leftists to support different forms of state bureaucracy instead, which to manage the commons in the name of society, as the lesser, but possible, evil.

In his writings Castoriadis repeatedly repudiated this hypothesis, claiming instead that large scale collective decision-making is possible with a suitable set of tools and procedures. Rejecting the idea of one "correct" model, his ideas were heavily influenced by the experience of Ancient Athens. Drawing upon the Athenian *polis*, he claimed that direct citizen participation was possible in communities up to

40.000 people[14]. On this level communities can decide on matters that directly affect them on face-to-face meetings (general assemblies). For other ones, that affect other communities as well, revocable, short term, delegates are being elected by the local assemblies, to join regional councils. Through such horizontal flow of collective power common agreements and legal frameworks could be drawn to regulate and control the usage of commons.

Similar is the proposal, made by Murray Bookchin. Also influenced by the ancient Athenian experience, he proposes the establishment of municipal face-to-face assemblies, connected together in democratic confederations, making the state apparatus obsolete. According to Bookchin, in such case *the control of the economy is not in the hands of the state, but under the custody of "confederal councils", and thus, neither collectivized nor privatized, it is common.* [15]

Such a "nestedness" does not necessarily translate into hierarchy, as suggested by Elinor Ostrom and David Harvey. [16] At least if certain requirements are being met. As is the case in many of the practice examples of direct democracy around the world, the role of the delegates is of vital importance, but often is being neglected. Thus their subordination to the assemblies (as main source of power) has to be asserted through various mechanisms, such as: short term mandates, rotation, choosing by lot etc. All of these mechanisms have been tested in different times and contexts and have proven to be effective antidote to oligarchization of the political system.

Through such networking and self-instituting can be done the establishment and direct control of commons by many communities that depend on them. Another element that could supplement the propositions, described above, is the so called "solidarity economy". Spreading as mushrooms, different collective entities in different forms are rapidly spreading across Europe and other crisis stricken areas (like South

America) allowing communities to directly manage their economic activities in their favour.

One such merging will allow society to collectively draw the set of rules which to regulate the usage of commons, while solidarity economic entities, such as cooperatives and collectives, will deal with commons's direct management. These entities are being managed direct democratically by the people working in them, who will be rewarded in dignified manner for their services by the attended communities. On the other hand, the public deliberative institutions should have mechanisms for supervision and control over the solidarity economic entities, responsible for the management of commons, in order to prevent them from enclosing them.

One example for such merging has occurred in the Bolivian city of Santa Cruz, where the water management is organized in the form of consumer cooperative[17]. It has been functioning for more than 20 years, and continues to enjoy reputation as one of the best-managed utilities in Latin America. It is being governed by a General Delegate Assembly, elected by the users. The assembly appoints senior management, over whom the users have veto rights, thus perpetuating stability. This model has drastically reduced corruption, making the water system working for the consumers.

The emergence of such a merger between the commons and the co-operative production of value, as Michel Bauwens and Vasilis Kostakis suggests[18], integrate externalities, practice economic democracy, produce commons for the common good, and socialize its knowledge. The circulation of the commons would be combined with the process of co-operative accumulation, on behalf of the commons and its contributors. In such a model the logic of free contribution and universal use for everyone would co-exist with a direct-democratic networking and co-operative mode of physical production, based on reciprocity.

Conclusion

The need of recreating the commons is an urgent one. With global instability still on the horizon and deepening, the question of how we will share our common world is the thin line separating, on the one side, the dichotomous world of market barbarity and bureaucratic heteronomy, and on the other, a possible world, based on collective and individual autonomy. As Hannah Arendt suggests[19]:

The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak. What makes mass society so difficult to bear is not the number of people involved, or at least not primarily, but the fact that the world between them has lost its power to gather them together, to relate and to separate them. The weirdness of this situation resembles a spiritualistic séance where a number of people gathered around a table might suddenly, through some magic trick, see the table vanish from their midst, so that two persons sitting opposite each other were no longer separated but also would be entirely unrelated to each other by anything tangible.

The paradigm of the commons, as part of the wider project of direct democracy, could play the role of the trick that manages to vanish the table, separating us, but simultaneously creating strong human relationships, based on solidarity and participation. And for this to happen, social movements and communities have to reclaim, through the establishment of networks and the strengthening of already existing ones, the public space and the commons, thus constituting coherent counterpower and creating real possibilities of instituting in practice new forms of social organization beyond state and market.

Notes:

[1] Ivan Illich. *Silence is a Commons*, first published in *CoEvolution Quarterly*, 1983

[2] Deirdre N. McCloskey. *The Bourgeois Virtues*, The

University of Chicago Press, 2006. p. 465

[3] Malthusianism originates from Thomas Malthus, a nineteenth-century clergyman, for whom the poor would always tend to use up their resources and remain in misery because of their fertility. (Derek Wall. *Economics After Capitalism*, Pluto Press, 2015. p.125)

[4] The concept was based upon an essay written in 1833 by Lloyd, the Victorian economist, on the effects of unregulated grazing on common land and made widely-known by an article written by Hardin in 1968.

[5] As Theodoros Karyotis demonstrates in his article *Chronicles of a Defeat Foretold*, published in ROAR magazine, Issue #0 (2015), pp 32-63

[6] Michael Hardt & Antonio Negri. *Commonwealth*, The Bleknap Press of Harvard University press, 2011. p. ix

[7] David Bollier & Silke Helfrich. *The Wealth of the Commons*, The Commons Strategy Group, 2012. In *Introduction: The Commons as a Transformative Vision*

[8] Ivan Illich. *Silence is a Commons*, first published in *CoEvolution Quarterly*, 1983

[9] Cornelius Castoriadis in "The Greek Polis and the Creation of Democracy" (1983), *The Castoriadis Reader* (1997), Ed. David A. Curtis. p. 280

[10]

<https://bollier.org/blog/anthropologist-harry-walker-lessons-a-mazonian-commons>

[11]

<https://www.onthecommons.org/magazine/elinor-ostroms-8-principles-managing-commons>

[12] Elinor Ostrom in Nobel Prize lecture *Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems* (2009)

[13] <https://whatis.techtarget.com/definition/digital-commons>

[14] Cornelius Castoriadis in "Democracy and Relativism", 2013. p.41

[15] Cengiz Gunes and Welat Zeydanlioglu in "The Kurdish Question in Turkey", Routledge, 2014. p.191

[16] For example Ostrom in *Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems* (2009) and Harvey in *Rebel Cities* (2012. p.69)

[17]

<https://siteresources.worldbank.org/INTWSS/Resources/WN5cooperatives.pdf>

[18]

<https://peerproduction.net/issues/issue-7-policies-for-the-commons/peer-reviewed-papers/towards-a-new-reconfiguration-among-the-state-civil-society-and-the-market/>

[19] Hannah Arendt. *The Human Condition*, The University of Chicago, second edition, 1998, p.53.

Άμεση Δημοκρατία: Διαδικασία ή Πρόταγμα;

Αλέξανδρος Σχισμένος

Το ερώτημα που τίθεται στην σημερινή μας συζήτηση* φαίνεται καταρχάς σαφές και συγκεκριμένο: Άμεση δημοκρατία – Διαδικασία ή πρόταγμα; Προκειμένου να αποφύγουμε τις εύκολες απαντήσεις, που συγκαλύπτουν τα πραγματικά ζητήματα τα οποία κρύβονται πίσω από αυτή την φράση, καλό θα ήταν να ξεκινήσουμε αναλύοντας τις προκείμενές της.

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

τέλος πάντων, κοινωνικού φαντασιακού της ετερονομίας.

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

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

Γιατί λοιπόν άμεση; Δεν προϋποτίθεται το άμεσο στην ίδια τη λέξη; Πράγματι, στην αρχαία γραμματεία η λέξη 'άμεση' θα έμοιαζε περιττή και πλεονασμός. Ωστόσο, το πρόταγμα της άμεσης δημοκρατίας αναφέρεται ως τέτοιο ακριβώς λόγω της νεωτερικής στρέβλωσης της έννοιας, που χρησιμοποιήθηκε ως συμπλήρωμα δικαίωσης για τις φιλελεύθερες ολιγαρχίες. Είναι η αντιφατική επινόηση 'κοινοβουλευτική' ή και 'προεδρική' μοντέρνα 'δημοκρατία' που επιβάλλει τον προσδιορισμό 'άμεση', ώστε να γίνει κατανοητή η διαφορά. Όμως, αν θέλουμε να μιλήσουμε ειλικρινά, πρέπει να θυμίσουμε τον πολίτη Γενεύης Ζαν Ζακ Ρουσώ, που υπογράμμισε πως η μόνη δημοκρατία είναι η άμεση. Η αντίρρηση που ο ίδιος έφερε είναι ότι αυτό το πολίτευμα είναι

εφικτό μόνο σε μικρές κλίμακες. Θα επιστρέψουμε στη συνέχεια σε αυτή την αντίρρηση, για την οποία έχουμε βαθιές αντιρρήσεις.

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

Ήδη λοιπόν, στο πολιτικό φαντασιακό της νεωτερικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, το σημασιακό δημοκρατικό περιεχόμενο έχει χαθεί, μέσα από συστημικές προσπάθειες να δικαιωθεί η ετερονομία φορώντας δημοκρατικό ένδυμα. Έτσι, με την προβολή της δημοκρατίας ως μίας απλής διαδικασίας κενής από κάθε άλλο περιεχόμενο, μπόρεσαν να ονομαστούν ‘Δημοκρατίες’, τα πιο διαφορετικά ολιγαρχικά, πλουτοκρατικά ή και ολοκληρωτικά καθεστώτα όπως η Ε.Σ.Σ.Δ. Ποιες διαδικασίες ονομάστηκαν ‘δημοκρατικές’; Οι εκλογές. Οι αρχαίοι γνώριζαν ότι οι εκλογές είναι ολιγαρχικός θεσμός, αφού σημαίνουν την ουσιαστική παραχώρηση της εξουσίας του πολίτη στον ‘εκπρόσωπο’ ο οποίος αποφασίζει εν λευκώ. Οι σημερινές εκλογές είναι ένα ανέκδοτο εναλλαγής του πολιτικού προσωπικού δίχως καμία αλλαγή της πολιτικής.

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

Κάθε κοινωνία έχει μία πολιτική διάσταση, ένα *πολιτικό πεδίο*, που σχηματίζουν οι ρητοί θεσμοί κοινωνικής εξουσίας. Αυτό το πεδίο, αυτοί οι θεσμοί, που στη συντριπτική τους πλειοψηφία έχουν ιεραρχική, κλειστή, ετερόνομη μορφή, είναι η θεσμική ενσάρκωση των κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών που ορίζουν την κοινωνία ως αυτή που είναι, και αντανakλούν την αυτοεικόνα της. Κάθε κοινωνική θέσμιση οφείλει να δώσει ένα νόημα στον κόσμο και ένα νόημα στο άτομο. Ως επιβολή της νοηματοδότησης, η εξουσία υπάρχει σε *κάθε* κοινωνία σαν ένα *υπόρρητο* υπόστρωμα του κοινωνικού φαντασιακού, σαν **υπόρρητη, θεσμίζουσα** εξουσία που φέρεται μέσα από τους πρωταρχικούς θεσμούς, όπως η γλώσσα. Αυτή εκδηλώνεται ποικιλοτρόπως και οι σημασίες της πραγματώνονται θεσμικά και ως **ρητή** εξουσία, την οποία ο Καστοριάδης ορίζει ως την ‘*θεσμισμένη αρχή που μπορεί να απευθύνει κυρώσιμες εντολές και η οποία πρέπει να περιλαμβάνει πάντοτε, ρητά τουλάχιστον, αυτό που ονομάζουμε κυβερνητική εξουσία και δικαστική εξουσία*’^[1]. Η ρητή εξουσία συγκροτεί τη σφαίρα του **πολιτικού**, η οποία εμφανίζεται ως η πολιτική διάσταση του **δημόσιου χώρου** ως χώρου των πολιτικών αποφάσεων,

και ως η πολιτική διάσταση του **δημόσιου χρόνου** ως σεσημασμένου χρόνου διαβούλευσης και πολιτικής απόφασης, αλλά και πολιτικής πράξης.

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

Η δημοκρατία εξ ορισμού αποκλείει κάθε αυθεντία που να επικυριαρχεί στην εξουσία του ίδιου του δήμου. Δήμος είναι ο λαός, οι πολίτες που αυτοπροσδιορίζονται ως ελεύθεροι πολίτες και ο μόνος τρόπος να αυτοκυβερνηθεί πραγματικά ο λαός, ο πραγματικός λαός και όχι κάποια μεταφυσική φαντασιακή κατασκευή, είναι ο κάθε πολίτης να μετέχει ως φυσικό πρόσωπο στους θεσμούς της συλλογικής απόφασης και πράξης. Άρα, ουσιαστική και όχι τυπική προϋπόθεση της δημοκρατίας είναι η ισότητα, που με τη σειρά της προϋποθέτει την ελευθερία. Ελευθερία υπάρχει μόνο μεταξύ ίσων, και αυτό το τονίζει ο Θουκυδίδης, όπως ακούστηκε και προηγουμένως. Αυτές οι παραδοχές ήδη αποτελούν δηλώσεις ουσίας και όχι διαδικασίας.

Μιας και κανείς δεν τίθεται πάνω από το δήμο, ο οποίος αναγνωρίζει τον εαυτό του ως πηγή των σημασιών, οι ίδιες αυτές

σημασίες τίθενται υπό αμφισβήτηση. Το ερώτημα του νόμου εγείρεται ως πραγματικό ερώτημα και όχι ως ζήτημα υπακοής, αφού δεν υπάρχει μηχανισμός ξέχωρος από το πολιτικό σώμα που να επιβάλλει τον νόμο και δεν είναι προϋπόθεση ισχύος του νόμου η υποτέλεια αλλά η πειθώς. Έτσι λοιπόν, αντί για ετερονομία, το νόμο που έρχεται από αλλού, το νόμο της αυθεντίας, που είναι στεγανή και κλειστή, η δημοκρατία είναι μία κατάσταση αυτονομίας, κοινωνικής αυτονομίας, αφού οι νομοθεσία αποτελεί ρητή συλλογική πράξη και συνεπακόλουθα, ατομικής αυτονομίας.

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

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

Στο κοινωνικό επίπεδο η δημοκρατία πραγματώνεται με την δημιουργία ενός πραγματικά δημόσιου χώρου, χώρου λήψεως των πολιτικών αποφάσεων και τη γεφύρωση της αντίθεσης δημοσίου – ιδιωτικού με την έμπρακτη συμμετοχή των πολιτών στην λήψη των αποφάσεων και στην υλοποίησή τους. Η κοινωνική πραγματικότητα διαρθρώνεται έτσι σε έναν πόλο πλήρως ιδιωτικό, τον οίκο, σε έναν πόλο ιδιωτικό – δημόσιο, την αγορά και σε έναν χώρο πλήρως δημόσιο, την Εκκλησία του δήμου ή τη συνέλευση. Ο δημόσιος χρόνος επίσης αποδίδεται στην πολιτική απόφαση και στην ατομική δημιουργία εντός του δημόσιου χώρου, όπως και στις συλλογικές διαδικασίες νομοθεσίας και απόδοσης δικαιοσύνης. Υπό αυτή την έννοια ο ιδιωτικός χρόνος είναι ο

χρόνος της εργασίας, αντιστρόφως προς αυτό που συμβαίνει σήμερα όπου ο ιδιωτικός χρόνος έχει ταυτιστεί απόλυτα με τον ελεύθερο χρόνο. Ο ελεύθερος χρόνος, ο χρόνος της ελευθερίας, δεν μπορεί παρά να εμπεριέχει και μία διακριτή ιδιωτική διάσταση, όμως δεν μπορεί και να περιοριστεί στην ιδιωτική σφαίρα δίχως να πάψει να είναι ελεύθερος, καθώς η ελευθερία θεσμίζεται κοινωνικά και σαν νόημα δημόσιο τόσο ως χώρος όσο και ως χρόνος, όπως φανερώνουν οι πολύωρες, αλλά δημιουργικές και σοβαρότατες συνελεύσεις της άμεσης δημοκρατίας.

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

Ως τέτοια, στην σημερινή παγκόσμια πραγματικότητα η δημοκρατία αποτελεί πρόταγμα και όχι ακόμη πραγματικότητα, αφού αντιτίθεται ριζικά σε κάθε κυρίαρχο φαντασιακό προσδιορισμό τόσο του ατόμου, όσο και της κοινωνίας. Αντιτίθεται ριζικά στον ατομικιστικό προσδιορισμό ενός απομονωμένου προσώπου που βρίσκεται αντιμέτωπο με την κοινωνία, ο οποίος αποτελεί την ανθρωπολογική ουσία της σημερινής φιλελεύθερης ολιγαρχίας. Αντιτίθεται ριζικά στον καθεστωτικό προσδιορισμό της εξουσίας ως κρατικής εξουσίας, του δημόσιου χώρου ως κρατικού ή ιδιωτικού χώρου, της κοινωνίας ως υποτελούς μίας μεταφυσικής, πατερναλιστικής βούλησης. Αντιτίθεται στα ίδια τα κοινωνικοϊστορικά θεμέλια της ετερονομίας.

Ως τέτοια, η άμεση δημοκρατία προϋποθέτει μία δημοκρατική παιδεία, που να διαμορφώσει τα δημοκρατικά άτομα που θα αναλάβουν την ευθύνη της συλλογικής αυτοκυβέρνησης και την

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

Δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι το κοινωνικό αίτημα των κινημάτων παγκοσμίως, από το Occupy ως τη Rojava είναι η Άμεση Δημοκρατία. Όλα τα κοινωνικά πειράματα που στήνονται αυθορμήτως και τα δίκτυα κοινωνικής αυτοοργάνωσης που αναδύονται, λειτουργούν ουσιαστικά με όρους αμεσοδημοκρατικούς. Το αίτημα της Άμεσης Δημοκρατίας έθεσε ρητά στο κοινωνικό πεδίο το ζήτημα του κοινωνικού μετασχηματισμού, την αμφισβήτηση της κυρίαρχης θέσμησης, το ζήτημα της επαναθέσμησης. Η ρητή διατύπωση του αιτήματος από ένα τεράστιο κομμάτι της κοινωνίας την στιγμή που αυτό βρισκόταν στο δρόμο, αποτελεί μία κοινωνικοϊστορική στιγμή βαρύνουσας σημασίας. Αξίζει να αναφέρουμε την επισήμανση του Κορνήλιου Καστοριάδη πως τα νεωτερικά κοινωνικά κινήματα του ευρύτερου προτάγματος της αυτονομίας αυτοθεσμίστηκαν εξ αρχής με όρους άμεσης δημοκρατίας πριν άλλες δυνάμεις και δομές επιβληθούν άνωθεν.

Αν αναρωτηθούμε, τέλος, πραγματικά, τι νόημα μπορεί να έχει ο όρος Επανάσταση μέσα στον ιστορικό ορίζοντα του προτάγματος της άμεσης δημοκρατίας θα παραθέσουμε ακόμη ένα απόσπασμα από τον Καστοριάδη: 'Επανάσταση δεν σημαίνει μόνο απόπειρα ρητής επαναθέσμησης της κοινωνίας. Η επανάσταση είναι εκείνη η επαναθέσμιση που γίνεται από τη συλλογική και αυτόνομη

δραστηριότητα του λαού, ή ενός μεγάλου μέρους της κοινωνίας. Όταν αυτή η δραστηριότητα ξεδιπλώνεται τώρα, στην νεωτερική εποχή, παρουσιάζει πάντα δημοκρατικό χαρακτήρα. Και όλες τις φορές που ένα ισχυρό κοινωνικό κίνημα θέλησε να μετασχηματίσει ριζικά την κοινωνία, προσέκρουσε στη βία της κατεστημένης εξουσίας.' Φυσικά η κοινωνία δεν προχώρησε σε επανάσταση, ούτε προχώρησε σε μία διαδικασία ριζικής επαναθέσμησης, αφού δεν είχε ούτε το πεδίο ούτε την διάρκεια, ούτε τον τόπο ούτε το χρόνο, για κάτι τέτοιο. Όμως το ζήτημα της επαναθέσμησης τέθηκε ρητά και μορφές περιορισμένης αυτοθέσμησης σε τοπικό επίπεδο αναδύθηκαν μέσα στην διευρυμένη πολιτική έρημο.

Το ερώτημα που απομένει είναι το ερώτημα της κλίμακας. Αν δεν απαλλαγούμε από τα όρια του εθνικού κράτους, από το φαντασιακό της εθνικής επικράτειας δυσκολευόμαστε να σκεφτούμε το πώς θα μπορούσε να αυτοκυβερνηθεί αυτή ακριβώς η επικράτεια. Με σημερινούς όρους συνόρων δεν θα μπορούσε, ακόμη και αν τα εθνοκράτη δεν κατέρρεαν, όπως καταρρέουν. Δεν έχουμε λόγο να περιοριζόμαστε σε αυτά τα όρια. Βλέπουμε σήμερα πληθυσμούς να εξεγείρονται, όχι αρνητικά μονάχα, μα με θετικό τρόπο, προχωρώντας σε τοπικές αυτοθεσμίσεις που συνδυάζουν παραδοσιακούς κοινοτιστικούς τρόπους ζωής με το σύγχρονο πρόταγμα της άμεσης δημοκρατίας. Από τη δημοκρατία του νερού και της γης που αναφέρει η Βαντάνα Σίβα έως τις κοινότητες που αντιστέκονται στη νεοφιλελεύθερη λαίλαπα παγκοσμίως, παρόλο τον τοπικό εδαφικό τους χαρακτήρα, έχουν πλέον παγκόσμια απεύθυνση και τη δυνατότητα να δημιουργήσουν κόμβους μιας παγκόσμιας δικτύωσης. Οι δυνατότητες πολλαπλασιάζονται με την ύπαρξη ψηφιακών φαντασιακών κοινοτήτων στο Διαδίκτυο, όπως οι Anonymous π.χ. που εμφανίζουν ακόμη πιο σύγχρονους τρόπους συλλογικής συνύπαρξης και ελεύθερης επικοινωνίας. Το δημοκρατικό πρόταγμα απελευθερώνει το μέλλον από τη μέγγενη του παρελθόντος, επαναδημιουργώντας την ελεύθερη κοινωνική χρονικότητα.

Η παγκόσμια δικτύωση των αμεσοδημοκρατικών και αυτόνομων κοινοτήτων που δημιουργούνται είναι ο δρόμος που μπορεί να

επαναθέσει και να απαντήσει το θεωρητικό ερώτημα της κλίμακας. Είπαμε ήδη ότι η δημοκρατία είναι πράξη, πράξη αυτοδημιουργίας και μόνο σχηματικά μπορούμε να διαγράψουμε τι πορείες θα διανύσει.

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

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

Η σκέψη του Καστοριάδη στο σήμερα (audio)

Συζήτηση για την σκέψη του Καστοριάδη στο σήμερα, με τον Γιώργο Οικονόμου και τον Νίκο Ιωάννου, στην εκπομπή **“Η θεωρία παίρνει θέση”**: