Η Αντιπροσωπευτική Ολιγαρχία & η Δημοκρατία

Αλέξανδρος Σχισμένος

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

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

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

Ασφαλώς, οι ίδιοι θα ήθελαν να δώσουν μία διαφορετική απάντηση στις 2 τελευταίες ερωτήσεις. Θα ήθελαν π.χ. να πουν ότι εκπροσωπούν τα μεσαία και χαμηλά κοινωνικά στρώματα και ότι παλεύουν για τα συμφέροντα του «λαού» ή της «χώρας». Ήδη περνάμε σε ένα δεύτερο επίπεδο αντιπροσώπευσης, συμβολικό ή μεταφορικό, πέραν του πρώτου, του εμπειρικά αντιπροσωπευτικού. Μα δεν γίνεται να περάσουμε στη δεύτερη αντιπροσώπευση, εγκαταλείποντας την πρώτη, την κομματική, που συγκροτεί την πολιτική ταυτότητα, τον ταυτοτικό πυρήνα του κομματικού μηχανισμού.

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

εξουσία της διακυβέρνησης του κράτους εν ονόματι της αφηρημένης ολότητας του «λαού/Έθνους».

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

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

Ας μιλήσουμε ξανά κυριολεκτικά:

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

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

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

όπου η ροή της πληροφορίας ενισχύει την κορυφή.

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

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

Πέρα από τη βία, ο μηχανισμός εξουδετέρωσης των κοινωνικών συγκρούσεων, ο μηχανισμός σταθεροποίησης της ρητής εξουσίας είναι ο μηχανισμός αντιπροσώπευσης. Διότι οι κοινωνικές συγκρούσεις ξεπηδούν από την κοινωνική εκμετάλλευση, την καταπίεση και την αλλοτρίωση που αποτελούν συνάμα τις συνθήκες ύπαρξης της ολιγαρχίας. Τα διάφορα κομματικά κέντρα εξουσίας δεν μπορούν να διεκδικήσουν την κεντρική κρατική εξουσία στο όνομα των δικών τους μόνο συμφερόντων, ούτε η κρατική εξουσία μπορεί να ασκηθεί μόνο στο όνομά του κράτους. Διότι η εξουσία στοχεύει στην καθολική αντιπροσώπευση, Η εξουσία τείνει να επεκτείνεται, όπως θυμίζει ο θουκυδίδης και ένα κράτος καταλαμβάνει όλο τον εσωτερικό πολιτικό χώρο απόφασης στα όρια που του επιβάλλουν τα άλλα κράτη.

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

εκλογές. Αυτό συμβαίνει διότι στις παραδοσιακές μοναρχίες, τις απολυταρχίες και τις θεοκρατίες η εξουσία πηγάζει από τον θεό. **Στις συνταγματικές μοναρχίες γίνονται εκλογές.**

Η ανάγκη αντιπροσώπευσης διατηρείται, έστω σαν τελετουργικό.

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

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

Βέβαια, το εκλογικό αποτέλεσμα βγάζει Κοινοβούλιο, όχι κυβέρνηση. Η κυβέρνηση θα εκλεγεί από έναν ακόμη πιο στενό αριθμό προσώπων, τις ηγεσίες των εκλεγμένων κομμάτων. Έτσι, προσθέτοντας ένα ακόμη επίπεδο αντιπροσώπευσης, τέταρτο, σύμφυση των υπολοίπων τριών, φτάνουμε στον πραγματικό φορέα της πολιτικής εξουσίας, το υπουργικό συμβούλιο και τον πρωθυπουργό.

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

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

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

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

Δεν χρειάζονται άλλες αποδείξεις γι' αυτό από τα πρωτοσέλιδα όλων των εφημερίδων και το επίκαιρο πολιτικό «δράμα» της επιλογής της δικαστικής ηγεσίας. Είναι μια επιλογή της κυβέρνησης με τη συνδρομή της Βουλής, στην οποία το κυβερνών κόμμα κυριαρχεί.

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

Όμως, είναι οι μηχανισμοί που μονοπωλούν τη ρητή πολιτική εξουσία. Και λειτουργούν αλληλοσυμπληρωματικά, το μονοπώλιο εξουσίας του κράτους νομιμοποιείται από το ολιγοπώλιο

αντιπροσώπευσης των κομμάτων. Είναι, επίσης, παρασιτικοί μηχανισμοί που αναπαράγουν τον εαυτό τους. Τέλος, είναι μηχανισμοί επεκτατικοί, των οποίων η δικαιοδοσία και η λειτουργία εκτείνεται ρητά πέρα από τα τυπικά όριά τους, μέχρι να συναντήσουν κάποιο εξωτερικό όριο.

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

Η δημοκρατία πού βρίσκεται;

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

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

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

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

Ο Αριστοτέλης γνώριζε ότι η ελευθερία συνεπάγεται την ισότητα και η ισότητα την ελευθερία, όπως εξάλλου το γνώριζαν όλοι οι αρχαίοι. Παρομοίως οι ρήτορες. Ο Λυσίας θεωρεί χαρακτηριστικό στοιχείο της δημοκρατίας την ισότητα, «ίσον έχει άπαντας» (Λυσ. 2, 56) ενώ ο Αισχίνης αντιπαραθέτει την άδικη και άνισην

πολιτεία, στην ίση και έννομον πολιτεία. Ο Ισοκράτης καταγγέλλει ως δεινότατον, ως το μεγαλύτερο κακό, την ανισότητα: «Γιατί θα ήταν το πιο φοβερό απ' όλα, ενώ η πόλη έχει δημοκρατικό καθεστώς αν δεν απολαμβάναμε όλοι τα ίδια δικαιώματα». (Ισοκ. Κατά Λοχίτου, 20)

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

«Ο πολίτης δεν είναι πολίτης με κριτήριο το ότι είναι εγκατεστημένος σε έναν συγκεκριμένο τόπο [γιατί και μέτοικοι και δούλοι μοιράζονται (με τους πολίτες) έναν κοινό τόπο], ούτε (είναι πολίτες) αυτοί που (από όλα τα πολιτικά δικαιώματα) έχουν μόνο το δικαίωμα να εμφανίζονται στο δικαστήριο και ως εναγόμενοι και ως ενάγοντες [γιατί το δικαίωμα αυτό το έχουν και όσοι μοιράζονται (έναν τόπο) χάρη σε ειδικές συμφωνίες]· … Με την ακριβέστερη σημασία της λέξης με τίποτε άλλο δεν ορίζεται τόσο ο πολίτης παρά με τη συμμετοχή του στις δικαστικές λειτουργίες και στα αξιώματα. … Τι είναι λοιπόν ο πολίτης, από αυτά γίνεται φανερό· σε όποιον δηλαδή υπάρχει η δυνατότητα να μετέχει στην πολιτική και δικαστική εξουσία λέμε ότι είναι πια πολίτης της συγκεκριμένης πόλης και πόλη από την άλλη είναι, για να το πούμε γενικά, το σύνολο από τέτοια άτομα, που είναι αρκετό για την εξασφάλιση της αυτάρκειας στη ζωή τους». (Πολιτικά Γ' 1, 3-4/6/12).

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

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

Συνεπώς, στη δημοκρατία δεν υπάρχει συγκάλυψη και απόκρυψη της κοινωνικής σύγκρουσης, αλλά κοινωνικός έλεγχος του πλούτου και της οικονομίας. Ακόμη και στην αρχαιότητα, όταν το ζήτημα του οικονομικού ανταγωνισμού δεν έθετε υπό αμφισβήτηση την

παραγωγική δομή ή την ιδιοκτησία, η δημοκρατία των ίσων είναι επίσης εναντίωση στην εξουσία των πλουσίων. Οι σύγχρονες δημοκρατικές μορφές, οι Κομμούνες, τα Εργατικά Συμβούλια, οι ελεύθερες κοινότητες βάθυναν το ζήτημα της πολιτικής ισότητας ζητώντας την κοινωνική ισότητα όλων των ανθρώπων. Η αρχαία δημοκρατία κατέρρευσε λόγω της άρνησής της να καθολικεύσει τα δικαιώματα του πολίτη.

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

«Τα πρώτα από αυτά είναι δημοκρατικά δικαστήρια, σε όσα δηλαδή οι δικαστές προέρχονται από όλους τους πολίτες [ή] εκδικάζουν όλα τα ζητήματα. Τα δεύτερα είναι ολιγαρχικά δικαστήρια, εφόσον οι δικαστές προέρχονται από μερικούς μόνο πολίτες για όλα τα ζητήματα» (Πολιτικά, 1301a).

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

Έτσι, εκ περιτροπής και με κλήρο, ο πολίτης κυβερνά και κυβερνάται δίχως να σχηματίζονται ξεχωριστοί, ανεξάρτητοι, μονοπωλιακοί ή ολιγοπωλιακοί μηχανισμοί εξουσίας όπως το κράτος και τα κόμματα. Έτσι, καλύπτονται τα κενά ανάμεσα στα

πεδία της αντιπροσώπευσης, διότι δεν αποφασίζουν οι εκπρόσωποι, αποφασίζουν οι ενεργοί πολίτες, και οι αξιωματούχοι είναι προσωρινοί, εκ περιτροπής ή δια κλήρου, άμεσα ανακλητοί και με υποχρέωση λογοδοσίας στον δήμο – οι αξιωματούχοι είναι λειτουργοί, όχι εκπρόσωποι. Ο Αριστοτέλης, που δεν έχει συμφέρον, ως φιλο-Μακεδόνας, να εξυμνήσει την Αθηναϊκή Δημοκρατία, επικροτεί την εξουσία του λαού ως τη λιγότερο διεφθαρμένη:

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

Δύο πράγματα έχουν σημασία σε αυτό το απόσπασμα. Η παραδοχή ότι οι πολλοί διαφθείρονται πιο δύσκολα από τους λίγους, πράγμα που αποδεικνύει και η ιστορική εμπειρία. Και το ότι ο ενεργός, πραγματικός λαός, ο δήμος, αυτοκυβερνάται μέσω των δημοκρατικών θεσμών του. Αυτοί οι δημοκρατικοί θεσμοί του επιτρέπουν να εξουσιάζει ως αυτόνομος, αυτοτελής, αυτόδικος.

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

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

Ως εδώ όλα καλά.

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

Η διπροσωπία του σημερινού καθεστώτος είναι απαραίτητη για την νομιμοποίησή του. Δεν αποτελεί απόγονο της αρχαίας δημοκρατίας, ούτε καν της ρωμαϊκής ολιγαρχίας, που προσέφερε το προσφιλές πρότυπο στον ρεπουμπλικανισμό. Αποτελεί απόγονο του απολυταρχικού Κράτους και της Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας, της οποίας ανέτρεψε την πρωτοκαθεδρία. Η διπροσωπία, η ιδεολογία, η διάσταση μεταξύ λόγου και πράξης αποτελεί ήδη στοιχείο του χριστιανικού φαντασιακού. Αποτελεί όμως και αποτέλεσμα των μεγάλων δημοκρατικών επαναστάσεων που ανάγκασαν το Κράτος να καλύψει τους μηχανισμούς του πίσω από διευρυμένες δομές αντιπροσώπευσης. Η εκ θεού νομιμοποίηση έπρεπε να γίνει εκ λαού, δίχως ωστόσο ο λαός να αποκτήσει την εξουσία – συνεπώς έπρεπε να γίνει εμμέσως, δια της αναγωγής της ζώσας κοινωνίας στην αφηρημένη (αν)ιστορική γενικότητα «Έθνος».

Ας δούμε κάποια δομικά αντιδημοκρατικά χαρακτηριστικά της σύγχρονης φιλελεύθερης ολιγαρχίας:

- Ο διαχωρισμός Εξουσίας – Κοινωνίας μέσω της ταύτιση Εξουσίας – Κράτους. Αυτό τυποποιείται με εκλογή μη ανακλητών αντιπροσώπων, το μονοπώλιο της βίας και της φορολογίας, και τον διαχωρισμό μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού. Με το δημόσιο να αποδίδεται στο Κρατικό και το ιδιωτικό να απομένει η μόνη σφαίρα δικαιοδοσίας του πολίτη.
- Ο διαχωρισμός Ισότητας – Ελευθερίας, που αποτελεί κατάλοιπο της μεσαιωνικής θέσμισης. Στον Μεσαίωνα υπάρχουν ‘ελευθερίες’ όχι ελευθερία, δηλώνουν τα προνόμια των ιεραρχημένων τάξεων.

- Έπεται ο διαχωρισμός της Ελευθερίας σε θετική και Αρνητική, θεμέλιο του πολιτικού φιλελευθερισμού. Σημαίνει την ταύτιση της Κρατικής εξουσίας με την πρώτη, την ταύτιση της Κοινωνίας «των πολιτών» με την δεύτερη. Οδηγεί στη νομιμοποίηση της θετικής ελευθερίας στη βάση της ανισότητας κράτους – κοινωνίας, και την αντίθετη νομιμοποίηση της Αρνητικής στη βάση της ισότητας απέναντι στον νόμο = ισότητα φαινομενική και τυπική.
- Η διαπλοκή των διάφορων φορέων εξουσιών, είτε τυπικών, είτε άτυπων και συνέργια με τους μηχανισμούς του κεφαλαίου. Ιδιωτικοποίηση, μέσω της κρατικής ιδιοποίησης, του δημοσίου πλούτου με παραχώρησή του στις εκμεταλλευτικές επιχειρήσεις. Η πλήρης αδιαφάνεια της λήψης αποφάσεων.
- Η επιδίωξη της κυριαρχίας επί της φύσης και της καταστροφής του φυσικού και κοινωνικού περιβάλλοντος μέσω της αναπτυξιακής χίμαιρας.

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

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

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

Ροζάβα.

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

Κάποιοι θέτουν το ζήτημα της κλίμακας, του μεγέθους. Μα το μέγεθος τίθεται αυτή τη στιγμή στην κλίμακα του κυρίαρχου Έθνους-Κράτους. Στη μορφή του Κράτους αναλογεί το σχήμα της πυραμίδας και τα όρια δικαιοδοσίας του αντιστοιχούν στη βάση της. Αντιθέτως, σε μία άμεση δημοκρατία ταιριάζει το οριζόντιο δίκτυο, που μπορεί να δημιουργήσει ομοσπονδίες και δομές εύρους δίχως να καταργεί την αυτονομία των πυρηνικών πολιτικών οντοτήτων. Η σύγχρονη εμπειρία π.χ. στα ψηφιακά δίκτυα έχει δείξει πως το οριζόντιο δίκτυο είναι πιο αποτελεσματικό από την κάθετη πυραμίδα, καθώς δεν έχει τη σπατάλη ενέργειας και χρόνου που απαιτεί η μεταφορά και η επιβολή της εκτέλεσης άνωθεν εντολών. Όπως έλεγε ο Καστοριάδης,

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

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

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

φωνή αυτού του σώματος πλέον έχει παγκόσμια εμβέλεια.

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

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

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

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

[i] Στις 27/5/2019

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

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

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

[v] Ό.π. σ. 168

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

Η Ενότητα της Πόλης

Αλέξανδρος Σχισμένος

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

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

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

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

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

Ο θουκυδίδης θέτει την αυτονομία ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ελευθερίας της πόλεως (αυτόδικος, αυτόνομος, αυτοτελής), η αυτονομία σκιαγραφείται στον Επιτάφιο από τον Περικλή και η αυτονομία είναι ουσιαστικά το διακύβευμα του πολέμου, σε όλα τα επίπεδα, τόσο ως πολιτική θέσμιση εξωτερικά (δημοκρατία εναντίον ολιγαρχίας) και εσωτερικά (δημοκρατικοί εναντίον συντηρητικών σε Αθήνα και Συρακούσες), όσο και ως πολιτικό αίτημα εξωτερικά (αυτονομία των συμμάχων έναντι των Αθηνών) και εσωτερικά (αυτονομία του ατόμου έναντι της πόλεως). Παραδόξως, όλες οι πλευρές μοιάζουν να αποκτούν και να χάνουν κατά την εξέλιξη του πολέμου κάποιο βαθμό από την αυτονομία τους, οι Αθηναίοι καθυποτάσσουν τους συμμάχους και καθυποτάσσονται από τον ίδιο τους τον χαρακτήρα, οι Σπαρτιάτες εμφανίζονται ως απελευθερωτές των ελληνικών πόλεων ενώ χρηματοδοτούνται από την Περσική Αυλή, ο Αλκιβιάδης εξορίζεται και εναλλάσσει πλευρές, κτλ.

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

Η ανάδυση της αμφισβήτησης και του αναστοχασμού, που προέκυψε καταρχάς στην Ιωνία, κορυφώνεται στην Αθήνα με την ανάδυση της άμεσης δημοκρατίας, της έμπρακτης αμφισβήτησης, της κριτικής σκέψης και της συνειδητής αναδημιουργίας των νόμων και των θεσμών, στην πρώτη ρητά αυτόνομη δημοκρατία της Ιστορίας.

Είναι ακριβώς η ρήξη με την παράδοση, το μεγάλο δημοκρατικό κίνημα, που διαμορφώνει τους όρους της ανάδειξης της καινοτομίας και της πρωτοφανούς τόλμης και αυτοπεποίθησης που χαρακτηρίζουν τους Αθηναίους. Ταυτόχρονα, ρευστοποιεί την πολιτική και κοινωνική κατάσταση, καταργεί την αυθεντία προς χάριν της δόξας (της γνώμης) ως θεμέλιο της εξουσίας, ανοίγεται σε πειραματισμούς και παράτολμες περιπέτειες.

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

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

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

Ας κάνουμε ένα άλμα κάποιων αιώνων.

«Ίσως να μην υπάρχει άλλη έκφανση της ψυχής τόσο απροϋπόθετα προορισμένη για τη μεγαλούπολη όσο η απάθεια. […] Η ανικανότητα που προκύπτει κατ’ αυτόν τον τρόπο, να μην αντιδρά κανείς σε νέα ερεθίσματα με την ενέργεια που τους αναλογεί, είναι ακριβώς η απάθεια εκείνη που ουσιαστικά χαρακτηρίζει κάθε παιδί της μεγαλούπολης», λέει στο ακροατήριό του ο Georg Simmel το 1902 στη Δρέσδη. Σε ποιους απευθύνεται; Σε ιδιώτες, όπως ο ίδιος, υπηκόους της Γερμανικής Αυτοκρατορίας, κατοίκους της μεγαλούπολης, αλλά όχι στην πόλη. Είναι ουσιαστικά

αδύνατον να μιλήσει στην πόλη. Η ενότητα της μεγαλούπολης δεν είναι πλέον οι άνθρωποί της, αντιθέτως οι ιδιώτες είναι αποξενωμένοι από την πόλη, το αστικό τους ήθος χαρακτηρίζει η απάθεια. **Η απάθεια και η ξένωση είναι πλέον το νόημα της σχέσης του ατόμου με τη μεγαλούπολη.** Ποια όμως είναι η ενότητά της, αφού δεν είναι οι άνθρωποι;

Όπως ο θουκυδίδης, ο Simmel μας δίνει την εικόνα της εποχής του. Παρατηρεί: «Δεν νοείται λοιπόν ο μηχανισμός της ζωής στην πόλη χωρίς να καταταγούν όλες οι δραστηριότητες και οι αμοιβαίες σχέσεις, με απόλυτη ακρίβεια, σε ένα σταθερό, υπερ-υποκειμενικό χρονικό σχήμα». Δεν είναι πλέον το κοινό παρόν ή το κοινό μέλλον που συνέχει την πόλη, αλλά ο κοινός ρυθμός, ο ρυθμός των ρολογιών, ο ρυθμός των παραγωγικών διαδικασιών. Γιατί όπως παραδέχεται ο Γερμανός, αυτό το υπερ-υποκειμενικό χρονικό σχήμα δεν είναι το χρονικό σχήμα της αυτόνομης συλλογικότητας, αλλά το απρόσωπο σχήμα της χρηματοοικονομικής παραγωγής.

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

Το νόημα της προπολεμικής μεγαλουπόλεως είναι οικονομικό και πραγματώνεται στις παραγωγικές διαδικασίες. Ο ιδιωτικός απαθής

βίος συγχρονίζεται σε δημόσιες παραγωγικές λειτουργίες.

Ας κάνουμε ένα ακόμη άλμα, δεκαετιών.

Το 2011, για πρώτη φορά στην Ιστορία της ανθρωπότητας, ο αστικός πληθυσμός ξεπέρασε τον αγροτικό σε παγκόσμιο επίπεδο. Η ιδιωτικοποίηση κάθε δημόσιου χώρου, που άρχισε με γέφυρα την ταύτιση του δημόσιου με το κρατικό, αλλάζει την κοινωνική γεωγραφία και τη δημόσια αρχιτεκτονική της πόλης. Οι μεγάλες πρωτεύουσες μετατρέπονται σε πληθυσμιακά μεγαθήρια, με ενεργειακές δαπάνες μεγαλύτερες των χωρών τους, ενώ ο εσωτερικός χώρος και χρόνος της πόλης τεμαχίζεται σε τρεις διακριτές και απομονωμένες ζώνες, που διατηρούν μεταξύ τους εξωτερικές σχέσεις κλιμακωτής εκμετάλλευσης. Τα μέγαρα και τα γραφεία των κυρίαρχων στρωμάτων, τους απρόσωπους όγκους των μικρομεσαίων περιοχών και τις εξαθλιωμένες ζούγκλες των γκέτο.

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

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

Το ψηφιακό πρόσωπο, συνάμα αποσπασματικό αλλά και πολλαπλάσιο

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

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

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

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

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

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

---

* Το παρόν κείμενο δημοσιεύεται στο τεύχος της Βαβυλωνίας #20

Ο Μακρόν και η Δημοκρατία. Ποια Δημοκρατία;

Γιώργος Γιαννιώτης

Η ομιλία του Εμανουέλ Μακρόν στον λόφο της Πνύκας προκάλεσε μεγάλες εντυπώσεις και έντονο θαυμασμό σε μεγάλη μερίδα της κοινωνίας. Η επιλογή του να ξεκινήσει την ομιλία του στα ελληνικά έθεσε σε λειτουργία το «εθνικό αίσθημα» πολλών ανθρώπων, οι οποίοι γοητεύτηκαν από την εικόνα ενός Γάλλου

πολιτικού που μιλά στη γλώσσα των ακροατών του με αναφορές, μάλιστα, στην αρχαία δημοκρατία και τον *Επιτάφιο* του Περικλή.

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

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

Η Πνύκα, ένας χώρος όπου μπορούσαν να χωρέσουν καθιστοί μέχρι και 6.000 πολίτες, αποτελούσε τον τόπο όπου συνερχόταν συνήθως η Εκκλησία του Δήμου, δηλαδή η λαϊκή συνέλευση των ελεύθερων ενηλίκων αρρένων Αθηναίων πολιτών. Στην Εκκλησία, λοιπόν, ο Δήμος ασκούσε άμεσα την κυρίαρχη εξουσία του και έβρισκε την πρακτική εφαρμογή της η άμεση δημοκρατία των Αθηναίων. Ήταν ένας δημόσιος πολιτικός χώρος όπου κάθε πολίτης λογιζόταν ως ελεύθερος και ίσος σε σχέση με τους υπολοίπους και είχε το δικαίωμα συμμετοχής στη συλλογική διαβούλευση σχετικά με τα ζητήματα που απασχολούσαν την κοινότητα.

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

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

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

Κανένα απολύτως νόημα, ειδικά αν σκεφτούμε ότι ο Μακρόν παρουσιάστηκε ως ένας καθ’ έδρας ομιλητής, ο οποίος εξέθεσε στο απαθές ακροατήριό του τις γενικόλογες και συγκεχυμένες απόψεις του περί δημοκρατίας. Πολύ περισσότερο, όταν ο ρόλος της Πνύκας ως δημόσιου χώρου διαβούλευσης ήταν άκυρος εκ των πραγμάτων, καθώς δεν ήταν δυνατόν να γίνει παρέμβαση από κάποιον παρευρισκόμενο και κανείς δεν μπορούσε να αντιπαρατεθεί μαζί του ή να ασκήσει κριτική στα λεγόμενά του. Όσο κι αν επιθυμούσε να δημιουργήσει μια αίσθηση δημοκρατικότητας και να ανασυστήσει μια εικόνα συλλογικής παρουσίας εκμεταλλευόμενος τη συμβολική αξία του χώρου, δεν έκανε τίποτε άλλο από το να παρουσιάσει ένα κακέκτυπο.

Το τελευταίο μάς οδηγεί στον ρόλο του ακροατηρίου. Άραγε, ο Μακρόν απευθυνόταν σε πολίτες; Και τι σημαίνει το να είσαι πολίτης; Ο Αριστοτέλης όριζε τον πολίτη ως αυτόν που μετέχει στις δικαστικές λειτουργίες και τα αξιώματα [2]. Επίσης, τόνιζε ότι γνώρισμα του πραγματικού πολίτη είναι η συμμετοχή στη διακυβέρνηση της πόλης. Το αντιπαραθετικό σχήμα *άρχειν/άρχεσθαι* εκφράζει ακριβώς την ιδέα ότι ο πολίτης είναι

δυνατόν να κυβερνά και να κυβερνάται παράλληλα. Τα παραπάνω στοιχεία σημαίνουν την ενεργή συμμετοχή του πολίτη στην άσκηση της εξουσίας και αντιπαρατίθενται στην θέση των σημερινών «πολιτών», οι οποίοι ενσαρκώνουν τον ρόλο του ψηφοφόρου των κοινοβουλευτικών τους αντιπροσώπων και του παθητικού αποδέκτη των εντολών και των αποφάσεων της εκάστοτε κυβέρνησης.

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

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

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

τις πράξεις τους, ενώ στη σημερινή κοινοβουλευτική δημοκρατία δεν λογοδοτούν πουθενά και σε κανένα;

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

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

Κλείνοντας, ο Μακρόν έδωσε τη δική του θεατρική παράσταση με φόντο την Πνύκα και με ένα κακογραμμένο σενάριο περί δημοκρατίας. Πέρα από τις φανφάρες για εσωτερική κατανάλωση και τα λόγια άνευ ουσίας, πέρα από τη βιτρίνα της ομιλίας στην Πνύκα, βρίσκεται η επελαύνουσα βαρβαρότητα του συστήματος που υπηρετεί ο Μακρόν. Βρίσκονται οι νεοφιλελεύθερες πολιτικές βίαιης φτωχοποίησης της κοινωνίας, βρίσκεται η απώλεια των κοινωνικών και εργασιακών δικαιωμάτων, βρίσκεται η διαχείριση της ζωής των ανθρώπων από τις υπερεθνικές ελίτ και τις πολυεθνικές εταιρείες, η αύξηση της ανισότητας και η γενικευμένη δυστυχία όλο και μεγαλύτερου τμήματος της κοινωνίας. Βρίσκεται η αέναη διαιώνιση του άσκοπου και καρκινογόνου κέρδους, ο στόχος δηλαδή των Γάλλων επιχειρηματιών που συνόδευσαν τον Μακρόν στην Ελλάδα, οι οποίοι ήρθαν για ν’ αγοράσουν γη, νερό κι αέρα.

Λοιπόν, για να μην «*αποχαιρετίσουμε τούτο το χρυσάφι που κυλάει χωρίς επιστροφή | απ’ τις δικές μας φλέβες στα ξένα χρηματοκιβώτια*» [6], οφείλουμε ως κοινωνία να αρνηθούμε το

προτεινόμενο σενάριο των εξουσιαστών. Οφείλουμε να αρνηθούμε την απάθεια, την αδιαφορία και την ιδιώτευση. Απέναντι στην τακτική της ανάθεσης της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας να ξανασκεφτούμε το πρόταγμα της άμεσης δημοκρατίας στη σύγχρονη προοπτική του. Να προτάξουμε την αυτοδιαχείριση της κοινωνικής και πολιτικής ζωής και να θέσουμε τις βάσεις της άσεις της λιτικής ζωής και να θτην συλλογικής χειραφέτησης.

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

_____

Σημειώσεις:

[1] Βλ. τη συζήτηση για τα πολιτεύματα στις *Ιστορίες* του Ηροδότου (3.80.6), όπου ο Οτάνης θεωρεί ως βασικό χαρακτηριστικό της δημοκρατίας την κλήρωση των αξιωματούχων.
[2] *Πολιτικά*, 3.1275a.
[3] Θουκυδίδης, *Ιστορία*, Β 37, 2.
[4] Στο ίδιο, Β 40, 2.
[5] Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμος Β΄, επιμέλεια E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, μτφρ. Ζ. Καστοριάδη, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2008, σ. 133.
[6] Ελαφρώς παραλλαγμένος στίχος του Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου, όπως παρατίθεται στο περ. *Πανοπτικόν*, τχ. 20, *Αφιέρωμα στον Γεράσιμο Λυκιαρδόπουλο*, Οκτώβριος 2015, σ. 129.

Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη:

Απάντηση στον Στέφανο Ροζάνη

Γιώργος Ν. Οικονόμου
Διδάκτωρ Φιλοσοφίας

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

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

> άγνωστος σε όλους. Η αλήθεια είναι πως ήταν γνωστός σε εμάς που είχαμε ταξιδέψει από την Ελλάδα, διότι είχε φροντίσει ο Κώστας Σπαντιδάκης να τον βρεί για να έλθει επί τούτου στο Παρίσι για τον σκοπό αυτό με πληρωμένα εισιτήρια. Ήταν ο Νίκος Φιλιππίδης, ο οποίος παίζει πολύ ωραίο κλαρίνο, και όταν έμαθε ποιος ήταν ο νεκρός δεν δέχθηκε να πάρει την αμοιβή που είχε συμφωνηθεί.

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

****

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

F.W.J. Schelling

– Ισχυρίζεται ο Σ.Ρ. πως τις θεμελιώδεις κατηγορίες του ο Καστοριάδης τις αντλεί μέσα από τον Schelling· ότι η συγκρότηση του φαντασιακού βρίσκεται όλη στο σύστημα του «υπερβατολογικού λογισμού» του Schelling. Δεν εξηγεί όμως την άποψή του ο Σ.Ρ. Απομένει λοιπόν να το κάνει, αλλά δεν νομίζω ότι μπορεί να υπάρξει τέτοια δικαιολόγηση, διότι η θέση του Σ.Ρ. είναι υπερβολική. Ως γνωστόν οι θεμελειώδεις κατηγορίες της νέας οντολογίας του Καστοριάδη είναι: *φαντασιακό, κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, λογική των μαγμάτων (*διαφορετική από

την *συνολιστική-ταυτιστική λογική), θεωρία της ψυχής και της μετουσίωσης, ο ιδιαίτερος τρόπος του είναι του κοινωνικού-ιστορικού, η άμεση δημοκρατία και η αυτονομία, η νέα αντίληψη περί πράξεως και πολιτικής.* Αυτές όλες οι καινοτομίες είναι αδύνατον να περιέχονται στον Schelling και μόνο από το γεγονός πως η νέα θεωρία του όντος που αναπτύσσει ο Καστοριάδης προκύπτει με βάση την αντίθεσή του σε πολλά στοιχεία που είναι μεταγενέστερα του Schelling, όπως η υπέρβαση της μαρξικής θεωρίας περί ιστορίας, κοινωνίας και οικονομίας, η μεθερμηνεία της φροϋδικής ψυχαναλυτικής θεωρίας, η κριτική του λακανισμού και της κυρίαρχης τότε χαϊντεγγεριανής οντολογίας, η αποδόμηση των επικρατουσών θεωριών στην κοινωνική ανθρωπολογία και πολιτική κοινωνιολογία, δηλαδή του στρουκτουραλισμού και του φονξιοναλισμού, καθώς και του μετα-στρουκτουραλισμού και του μετα-μαρξισμού. Όλα αυτά τα στοιχεία ήταν μεταγενέστερα του Schelling.

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

Να διευκρινισθεί πάντως πως ο Schelling κάνει λόγο όχι για «υπερβατολογικό λογισμό», που αναφέρει ο Σ.Ρ., αλλά για «υπερβατολογικό ιδεαλισμό» (transzendentale idealismus), τον οποίο μάλιστα ο ίδιος ο Schelling θεωρεί «αντικειμενικό

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

Οι πρόγονοι

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

Καντ, του Φίχτε, του Χέγκελ, του Φρόυντ και του Χάιντεγγερ. Εξετάζει επίσης και τη συγκάλυψη της φαντασίας εκ μέρους των ανωτέρω στοχαστών. Και εδώ ακριβώς βρίσκεται η πρωτοτυπία του συγγραφέα της *Φαντασιασκής θέσμισης της κοινωνίας*: ανέδειξε αυτό που οι «πρόγονοί του» συγκάλυψαν, τον ρόλο της φαντασίας. Ό,τι και να κάνουν οι διάφοροι επικριτές του Καστοριάδη αυτό δεν μπορεί να αγνοηθεί και να συγκαλυφθεί.

Το κοινωνικό φαντασιακό

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

Η δημιουργία αυτή γίνεται μεν ex nihilo (εκ του μηδενός) αλλά όχι in nihilo (όχι εντός του μηδενός) ούτε cum nihilo (ούτε με το μηδέν). Το φαντασιακό είτε ατομικό είτε συλλογικό λαμβάνει υπ‘όψιν την εμπειρία, τα δεδομένα, τα υπάρχοντα – εν αντιθέσει με αυτό που νομίζει ο Σ.Ρ. Η δημιουργία αυτή είναι κοινωνική-ιστορική, γίνεται οπωσδήποτε μέσα σε ένα ήδη υπάρχον σύστημα νόμων, θεσμών, αξιών, σημασιών, μέσα σε μία ήδη υπάρχουσα και κυρίαρχη εμπειρική πραγματικότητα, αλλά αμφισβητείται ο εκάστοτε νόμος, η προϋπάρχουσα δύναμη του νόμου (la force de la loi του Foucault) και δημιουργούνται άλλοι νόμοι. Αυτό έγινε και γίνεται στην ιστορία: Αρχαία Ελλάδα,

δημιουργία της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας, Ιουδαϊκή παράδοση, μονοθεϊσμός, Αρχαία Ρώμη, res publica, βυζαντινός και δυτικός Μεσαίωνας, απόλυτη μοναρχία, θεοκρατία, εμφάνιση των θρησκειών, Νέοι Χρόνοι, αστικές επαναστάσεις, ανάδυση του καπιταλισμού, κατάργηση της δουλείας, η θέση της γυναίκας κ.ο.κ.

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

Νόημα και σημασία

– Υποστηρίζει επίσης ο Σ.Ρ. πως μεταξύ νοήματος και σημασίας υπάρχει αντίφαση, υπάρχει χάσμα, διότι κατά την γνώμη του για να εγκαθιδρυθεί μία κοινωνία χρειάζεται νόημα, ενώ για να εγκαθιδρυθεί ένα ανθρώπινο υποκείμενο χρειάζεται μία σημασία. Αναρωτιέται επίσης ο Σ.Ρ. αν το κοινωνικό φαντασιακό μπορεί να αποδώσει σημασία στο άτομο. Λέει επίσης ότι μπορεί το άτομο να βρει ένα νόημα για τον εαυτό του, αλλά δεν μπορεί να βρει μία σημασία: «έχοντας βρει το νόημά μου έχω χάσει τη σημασία μου». Αναγνωρίζει βεβαίως και ο ίδιος ο Σ.Ρ. πως αυτά φαίνονται μπερδεμένα. Η αλήθεια όμως για τον Καστοριάδη είναι διαφορετική και στο ατομικό και στο συλλογικό επίπεδο. Όσον αφορά στην ψυχή, αυτή αναζητεί νόημα, διότι η κοινωνία την αναγκάζει να παραιτηθεί από τον δικό της αυτιστικό και εγωτικό

κόσμο και της επιβάλλει να βρει νόημα στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και στους θεσμούς. Αν η ψυχή δεν επενδύσει στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες τότε οδηγείται στην ψύχωση και στην ολική αποξένωση/αλλοτρίωση. Πρόκειται για την διαδικασία που θα μπορούσε να χαρακτηρισθεί ως εκκοινωνισμός της ψυχής.

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

Όσον αφορά τώρα στην κοινωνία και την ιστορία, το νόημα εμφανίζεται πάντοτε και δεν είναι νόημα «πραγματικό» ή «ορθολογικό», δεν είναι αληθές ή ψευδές, αλλά είναι της τάξεως της *σημασίας.* Δεν γίνεται κατανοητό δια του λόγου ούτε μπορεί να εξηγηθεί δια του λόγου. Αυτό είναι η φαντασιακή δημιουργία, έργο του κοινωνικού φαντασιακού, μέσα στο οποίο η κοινωνία συγκροτείται και υπάρχει. Το κοινωνικό φαντασιακό δεν φυλακίζεται στο νόημα, όπως νομίζει ο Σ.Ρ., αλλά είναι δημιουργός νοήματος, νέου νοήματος. Εάν εν συνεχεία φυλακισθεί εντός αυτού του νοήματος, τότε πρόκειται για μία άλλη ιστορία, που εντάσσεται στο σχήμα «θεσμισμένη και θεσμίζουσα κοινωνία».

Στην ερώτηση που θέτει ο Σ.Ρ. «Τι νόημα έχει το νόημα;» και στην οποία δεν απαντά, μία εύλογη απάντηση είναι ότι το νόημα δίνει ακριβώς τρόπους, μέσα και λόγους που αφ' ενός συγκροτούν και εκκοινωνίζουν το υποκείμενο και αφ' ετέρου συνέχουν τις κοινωνίες, για να πορευθούν, με τον τρόπο που πορεύονται. Δεν υπάρχει λοιπόν χάσμα ανάμεσα στο νόημα και στη σημασία.

Αυτονομία ή Βαρβαρότητα

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

Η αυτονομία

– Ο Σ.Ρ. αναρωτιέται επίσης τι νόημα έχει η «αυτονόμηση» της κοινωνίας. Η αυτονομία της κοινωνίας έχει νόημα στη σκέψη του Καστοριάδη από τη στιγμή που στην ανθρώπινη ιστορία κάποιοι εξεγέρθηκαν και αγωνίσθηκαν για ελευθερία, ισότητα, για

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

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

Μεσαιωνικές αιρέσεις

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

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

Το κοινωνικό-ιστορικό

– Μιλώντας ο Σ.Ρ. για τη σχέση ατομικού και κοινωνικού, για το «μέσα» και το «έξω», λέει πως το πρόβλημα του Καστοριάδη είναι ότι δεν μπόρεσε να δει τι είναι «εκεί έξω». Νομίζω πως ένα

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

Πλάτων

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

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

δηλαδή οι πλατωνικοί νόμοι στις ανάγκες μίας αυταρχικής, ολιγαρχικής και θεοκρατικήςπολιτείας.

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

Ο νόμος

– Έτσι, αναγκαστικά τίθεται το ζήτημα του νόμου. Ο Σ. Ρ. λέει πως ο νόμος από τη στιγμή που υπάρχει, από οποιονδήποτε και αν έχει τεθεί, δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να «σκλαβώνει», όχι μόνο την ατομικότητα αλλά και τη συλλογικότητα. Δηλαδή ακόμα και αν δημιουργώ εγώ τον νόμο δεν είμαι ελεύθερος, αλλά σκλάβος του νόμου, λέει ο Σ. Ρ. Όμως αυτή η αμφισβήτηση ή σχετικοποίηση του νόμου είναι πολύ προβληματική. Οι κοινωνίες δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς κανόνες, χωρίς νόμους και θεσμούς. Πράγματι, ιστορικά δεν υπήρξαν κοινωνίες χωρίς νόμους και χωρίς θεσμούς, όμως χωρίς κράτος υπήρξαν. Το ουσιαστικό ζήτημα επομένως είναι ποιος θέτει τον νόμο. Ο ένας, οι ολίγοι

ή ο δήμος (οι πολλοί); Στις δύο πρώτες περιπτώσεις (στη μοναρχία, στην αριστοκρατία, στην ολιγαρχία και στο αντιπροσωπευτικό πολίτευμα), ο νόμος είναι νόμος του άλλου, του ετέρου, γι αυτό μπορεί να γινει λόγος γενικά για ετερονομία.

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

Να σημειωθεί πως ο νόμος ήταν κεφαλαιώδους σημασίας για την αρχαιοελληνική αντίληψη και πρακτική, ήταν μία κοινωνική

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

Δυστυχώς σήμερα στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα δεν υπάρχουν πολίτες, αλλά «νομικίστικες οντότητες». Εδώ ισχύει ο ισχυρισμός του Σ.Ρ. πως ο νόμος υπάρχει όταν οι άνθρωποι δεν μετέχουν σε αυτόν, ισχύει δηλαδή στις μη δημοκρατικές

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

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

Η απεμπλοκή

– Αναφέρεται ο Σ.Ρ. σε μία «μετα-καστοριαδική κοινωνία». Κατά τη γνώμη μου ο όρος αυτός είναι άστοχος, διότι για να υπάρξει μία τέτοια κοινωνία θα πρέπει να έχει προϋπάρξει κάποια «καστοριαδική κοινωνία», που από όσο ξέρω δεν έχει υπάρξει. Επίσης, ο Σ.Ρ. αναφέρει ότι κάποιοι, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνει τον εαυτό του, προσπάθησαν επί πολλά χρόνια να απεμπλακούν από την «εμπλοκή» του Καστοριάδη. Όπως όμως ομολογεί ο ιδιος δεν κατόρθωσαν να απεμπλακούν και συνεχίζουν την προσπάθειά τους. Το ερώτημα όμως που τίθεται είναι, εφ' όσον αυτό είναι δύσκολο, αφού δεν το έχουν καταφέρει τόσα χρόνια τώρα, γιατί τόση εμμονή με την απεμπλοκή από τον Καστοριάδη; Μήπως θα ήταν προτιμώτερο να εγκαταλείψουν αυτή την εμμονή απεμπλοκής και να μελετήσουν καλύτερα τις

θεμελιώδεις αντιλήψεις του Καστοριάδη, το κοινωνικό φαντασιακό, τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, το κοινωνικό-ιστορικό; Γιατί, πώς αλλιώς θα «εξηγήσει» ο Σ.Ρ. τη θέσμιση της κοινωνίας; Την ιστορία; Τον δυτικό πολιτισμό; **Αν όχι άμεση δημοκρατία και αυτονομία, αυτο-καθορισμός, ισότητα και συμμετοχή, τότε τί; Αν όχι ο δικός μας νόμος και ελευθερία πολιτική, τότε τι;** Είναι ορισμένα αναπάντητα ερωτήματα εκ μέρους του Σ.Ρ.

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

Έλεος…

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

Η προσφορά του Κορνήλιου Καστοριάδη

Είναι εμφανές από τα παραπάνω ότι χρειάζεται μία αναλυτική υποστήριξη των λεγομένων του Σ.Ρ. και επί πλέον μία δημόσια συζήτηση με αντιπαραβολή επιχειρημάτων, για να μην μιλάμε και γράφουμε εν κενώ. Επιβάλλεται επί πλέον, διότι ο Σ.Ρ. αμφισβητεί σε μία ομιλία διάρκειας 25 λεπτών τις θεμελιώδεις αντιλήψεις του Καστοριάδη, που είναι εκτεθειμένες σε πολλές εκατοντάδες σελίδες. Ακόμη περισσότερο όταν ο Σ.Ρ. εκφράζεται με έναν απορριπτικό και παραμορφωτικό τρόπο που δεν ταιριάζει σε στοχαστή του διαμετρήματος του Καστοριάδη. Κάποιος δηλαδή

που θα ακούσει την ομιλία του αυτό που θα καταλάβει είναι ότι ο Καστοριάδης δεν προσέφερε τίποτε το σημαντικό στη σκέψη, παρά μόνο αναμασήματα, αδιέξοδα, προβλήματα και εμπλοκές. Ούτε ένα θετικό!

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

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

προέβλεψε και η Αλεξάνδρα Δεληγιώργη.

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

Εκδήλωση: "Δημοκρατία: ένα άγνωστο πολίτευμα στην αρχαία Αθήνα"

Εκδηλωση-συζήτηση:
Δημοκρατία: ένα άγνωστο πολίτευμα – Η σημασία της κλήρωσης στην αρχαία Αθήνα

"δημοκρατικόν μεν το κληρωτάς είναι τας αρχάς, το δ' αιρετάς ολιγαρχικόν"
Αριστοτέλης, Πολιτικά Βιβλίο Δ 1294β 8-9

Εισηγητές:
Κόντος Αλέξανδρος (Φιλόλογος, Νομικός, Συγγραφέας)
Πρατσίνης Νίκος (Μεταφραστής)

Τρίτη 7 Φλεβάρη 19:30
ΝΟΣΟΤΡΟΣ (Θεμιστοκλέους 66 εξάρχεια)

Εκδήλωση-συζήτηση



Δημοκρατία: ένα άγνωστο πολίτευμα

Η σημασία της κλήρωσης στην αρχαία Αθήνα

"δημοκρατικόν μεν το κληρωτάς είναι τας αρχάς, το δ' αιρετάς ολιγαρχικόν"
Αριστοτέλης, Πολιτικά Βιβλίο Δ 1294β 8-9

Εισηγητές:

Κόντος Αλέξανδρος: Φιλόλογος, Νομικός, Συγγραφέας

Πρατσίνης Νίκος: Μεταφραστής

Τρίτη 7 Φλεβάρη- 19.30μ.μ.

Nosotros θεμιστοκλέους 66 εξάρχεια

Σοφιστές: Οι Συκοφαντημένοι Στοχαστές

Γιώργος Ν. Οικονόμου
Δρ Φιλοσοφίας

Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι ο Πλάτων είναι από τους μεγαλύτερους φιλοσόφους όλων των εποχών. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι πρέπει να δεχθούμε ό,τι έχει γράψει χωρίς συζήτηση και κριτική ως μοναδική και ιερή αλήθεια. Αν ήταν έτσι, τότε η φιλοσοφία θα είχε σταματήσει στον Πλάτωνα και δεν θα είχε υπάρξει ο Αριστοτέλης, ο Επίκουρος, οι στωικοί, οι σκεπτικοί ούτε οι φιλόσοφοι των Νέων Χρόνων, οι μετέπειτα και οι σημερινοί. Αυτό που έχει σημασία στο χώρο της φιλοσοφίας είναι τα ερωτήματα, η κριτική, η αμφισβήτηση και η προσπάθεια τεκμηρίωσης των απόψεων με έλλογα επιχειρήματα και νηφάλια σκέψη. Αυτό έχουν κάνει πολλοί όταν μελετούν τόσο τον Πλάτωνα όσο και τους άλλους φιλοσόφους. Η παρούσα κριτική δεν αμφισβητεί την αξία του μεγάλου φιλοσόφου αλλά προσπαθεί να αποκαταστήσει ένα ιστορικό ατόπημα εκ μέρους του Πλάτωνα και να αποδώσει δικαιοσύνη σε μία κατηγορία στοχαστών, γνωστών με το όνομα «σοφιστές».

Το ζήτημα είναι πολύ σημαντικό, διότι ένα από τα πιο αξιοσημείωτα γεγονότα στην ιστορία της σοφιστικής σκέψεως είναι οι επιθέσεις του Πλάτωνα εναντίον της, οι οποίες φθάνουν μέχρι τη συκοφάντηση. Πράγμα που έχουν επισημάνει πολλοί ερευνητές, όπως ο G. Romeyer Dherbey, που σημειώνει ότι η πλατωνική και αριστοτελική παράδοση κατάφερε να δημιουργήσει τους «καταραμένους στοχαστές», ακριβώς όπως υπάρχουν οι καταραμένοι ποιητές. Γράφει χαρακτηριστικώς: «το ίδιο το όνομα του ‘σοφιστή’, που σημαίνει ‘σοφός’, αποσπασμένο από την αρχική σημασία του, έγινε συνώνυμο του δασκάλου της ψευδούς

γνώσεως, που επιδιώκει την απάτη, χρησιμοποιώντας προς τούτο ευρέως τον παραλογισμό». [1]

Ο θ. Βέικος σημειώνει: «Είναι χαρακτηριστικό ότι η πιο γνωστή και πιο διαδεδομένη εικόνα των σοφιστών οφείλεται στη μαρτυρία των εχθρών τους, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Έτσι, δεν είναι παράξενο που η εικόνα των σοφιστών παρουσιάστηκε αλλοιωμένη, παραποιημένη και κακογραμμένη. Αν ο Πλάτων, ιδιαίτερα, που ήταν σφοδρός πολέμιος των σοφιστών, αποτελεί την κύρια πηγή μας γι' αυτούς, αυτό βέβαια σημαίνει ότι πρέπει να είναι κανείς πολύ προσεκτικός στη μαρτυρία του. Διότι είναι πολύ φυσικό να βλέπει ο Πλάτων τους αντιπάλους του μέσα από τα δικά του μάτια και να μεροληπτεί όσον αφορά την ακριβή μετάδοση των ιδεών τους».[2] Και η Γ. Αλατζόγλου-Θέμελη κάνει 'ανίερες' συγκρίσεις: «Γνωρίζομε τον Σωκράτη από περιγραφές μαθητών και φίλων του, τον Πρωταγόρα από την πολεμική των αντιπάλων του. Είναι ένα γεγονός που κανείς δεν μπορεί να το αμφισβητήσει. Οι επιπτώσεις του δεν μπορούν με τίποτα να εξουδετερωθούν. Τον Πρωταγόρα όχι μόνο τον κατάτρεξαν, αλλά φρόντισαν και να εξαφανίσουν τα γραπτά του. Αντίθετα για τον Σωκράτη έχομε τόμους ολόκληρους, χωρίς ο ίδιος να έχει γράψει τίποτε».[3]

Και ενώ στον υπόλοιπο κόσμο πριν από δεκαετίες, οι σοφιστές έχουν αποκατασταθεί και βρει τη θέση τους στην ιστορία της φιλοσοφίας, στην τριτοκοσμική από όλες τις απόψεις Ελλάδα, θεωρούνταν μέχρι πριν από λίγα χρόνια αυτό που κατόρθωσαν να επιβάλλουν επί αιώνες οι πλατωνικές και αριστοτελικές διαστρεβλώσεις. Ο Β. Κύρκος σημειώνει σχετικώς: «Οι παλαιότεροι πανεπιστημιακοί δάσκαλοι της Φιλοσοφίας συνέχιζαν την πλατωνική αντιμετώπιση της σοφιστικής, ουσιαστικά δηλ. ήταν δέσμιοι των αντιλήψεων του Πλάτωνα και της πολεμικής του εναντίον των σοφιστών. Έτσι οι γενεές των μορφωμένων Ελλήνων, και κυρίως οι εκπαιδευτικοί, έμειναν με την εντύπωση ότι η σοφιστική και οι σοφιστές σημαίνουν άρνηση και εκφαύλιση του φιλοσοφικού λόγου, όπως περίπου τους είδε ο Πλάτων. Άλλωστε οι πλατωνικοί διάλογοι που διδάσκονταν στα σχολεία αυτή την

αντίληψη συντηρούσαν».[4]

Αναφέρω ενδεικτικώς ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων καθηγητών, που συνετέλεσαν στην εδραίωση της πλατωνικής-αριστοτελικής απαξίωσης των σοφιστών. Ο Κ. Τσάτσος γράφει: «Η σοφιστική έγινε το δηλητήριο της ελληνικης κοινωνίας και, καθώς σιγά-σιγά διοχετεύθηκε σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής, μπορούμε να πούμε πως αυτή έγινε η κύρια πνευματική αιτία που οδήγησε στην κατάρρευση τον αρχαίο ελληνικό κόσμο». Επίσης: «η σοφιστική σκέψη, ακόμα και στην καλύτερη της έκφανση, έχει στα ίδια τα πνευματικά της θεμέλια κάτι χαλασμένο».[5] Ίδια απαξίωση των σοφιστών και από τον ένθερμο υποστηρικτή του Πλάτωνα, τον Ι. Θεοδωρακόπουλο, σύμφωνα με τον οποίο η σοφιστική εξάρθρωσε «τα δεσίματα και τα δυναμάρια που κρατάνε την οικοδομή του λόγου», συνετέλεσε στην καταστροφή του λόγου, «εσκυβάλισε» την αλήθεια και όλες τις αξίες της ζωής.[6] Ο Κ. Γεωργούλης κινείται στο ίδιο κλίμα: «παρ' όλας τας αναμφισβητήτους υπηρεσίας τας οποίας προσέφερον [οι σοφιστές] δια την ανάπτυξιν της επιστήμης και δια την διαμόρφωσιν της διδακτικής τεχνικής, εν τω συνόλω των αποτέλεσαν αρνητικόν παράγοντα ως προς την ευδοκίμησιν του αρχαίου ελληνισμού».[7] Για τον Ε. Μουτσόπουλο, ο λόγος κινδυνεύει εξ αιτίας του Πρωταγόρα και των άλλων Σοφιστών.[8] Επίσης ο Δ. Δημητράκος[9] και ο Κ Κατσιμάνης[10] απορρίπτουν και απαξιώνουν πλήρως τη σοφιστική και εξιδανικεύουν τον Σωκράτη.

Από την άλλη, υπήρξαν και αυτοί που προσπάθησαν να αποκαταστήσουν τους σοφιστές, αποτελώντας, ταυτοχρόνως, απάντηση στην αντισοφιστική χορεία, όπως ο Π. Λεκατσάς, ο Χ. Θεοδωρίδης, ο Γ. Κορδάτος, ο Θ. Βέικος, ο Β. Κύρκος, ο Φ. Βώρος, ο Κ. Παλάσκας, η Γ. Αλατζόγλου-Θέμελη και φυσικά ο Κ. Καστοριάδης και ο Π. Κονδύλης.

Στη συνέχεια αναφέρομαι κυρίως στη στάση του Πλάτωνα έναντι των Σοφιστών και όχι τόσο στις θέσεις και αντιλήψεις των σοφιστών.[11]

Ο Πλάτων στα περισσότερα έργα του, όχι μόνο σε αυτά που αναφέρονται ρητώς σε κάποιον σοφιστή (*Ιππίας ελάσσων, Ιππία μείζων, Ευθύδημος, Πρωταγόρας, Μένων, Γοργίας, Σοφιστής*), αλλά και στα υπόλοιπα λ.χ. *Πολιτεία, Νόμοι,* προβαίνει στην απαξίωση της σοφιστικής. Σημειωτέον ότι τα περισσότερα έργα του Πλάτωνα, αναφέρονται και διαδραματίζονται στον 5ο αιώνα, με κύρια πρόσωπα που τα περισσότερα, εκτός του Σωκράτη, δεν γνώρισε προσωπικώς ο ίδιος. Συνεπώς οι διάλογοι με τα πρόσωπα αυτά είναι σχεδόν επινοημένοι και σκηνοθετημένοι από τον ίδιο τον Πλάτωνα και λίγη σχέση έχουν με την πραγματικότητα. Αυτό σημαίνει ότι η «ζωντανή» δραματική ατμόσφαιρα των διαλόγων χρησιμοποιείται από τον μεγάλο φιλόσοφο για απαξίωση των σοφιστών, και έχει ως αποτέλεσμα να στρέφει τον αναγνώστη εναντίον τους, κατ' αρχάς συναισθηματικώς και μετά φιλοσοφικώς.

Αντιθέτως ο Σωκράτης, ο συνήθης συνομιλητής τους και αντίπαλός τους, παρουσιάζεται πάντοτε με τα καλύτερα χρώματα, άψογος, ήρεμος, διαλεκτικός και κερδίζει αβίαστα τη συμπάθεια, τη συγκατάθεση και τη συναίνεση του αναγνώστη. Όλες οι εικόνες του Σωκράτη είναι θετικές, ηθικώς και φιλοσοφικώς. Ο Σωκράτης είναι το αδιαμφισβήτητο πρόσωπο των περισσότερων πλατωνικών διαλόγων, που κυριαρχεί και οδηγεί σε αδιέξοδο τους συνομιλητές του, που έχει πάντα το δίκαιο και το σωστό με το μέρος του[12].

Αρκετά από τα έλλογα επιχειρήματα του Πλάτωνα κατά των σοφιστικών θέσεων, πέρα από τη φιλοσοφική τους αξία στην ιστορία της φιλοσοφίας, ουσιαστικώς δεν πείθουν, για πολλούς και διαφόρους λόγους. Κατ' αρχάς, διότι ορισμένα προσπαθούν να υποστηρίξουν πράγματα παράλογα από λογικής απόψεως και άλλα καταφανώς συγκρούονται με το κοινό αίσθημα. Στον *Πρωταγόρα* λ.χ. ο Σωκράτης ταυτίζει τις αρετές *σοφία, ανδρεία, δικαιοσύνη, οσιότητα* και *σωφροσύνη,* ενώ στον *Ιππία μείζονα* αφ' ενός ταυτίζει τον *αληθή* και *ψευδή* άνθρωπο και αφ' ετέρου υποστηρίζει ότι όποιος διαπράττει κάποιο σφάλμα εκουσίως είναι καλύτερος από αυτόν που σφάλλει ακουσίως. Εδώ ο Σωκράτης

χρησιμοποιεί αυτό που ο ίδιος κατηγορεί στους άλλους, το σόφισμα. Σε άλλα υποστηρίζει το *ουδείς εκών κακός* ή το *εν οίδα ότι ουδέν οιδα* που οδηγούν σε ηθικά και γνωσιολογικά αδιέξοδα.

Την αδυναμία πειθούς τη διαισθάνεται ίσως και ο ίδιος ο Πλάτων, και γι' αυτό καταφεύγει στη συναισθηματική και δραματική απαξίωση των αντιπάλων του. Άλλωστε και στη σύνολη φιλοσοφία του τελικώς καταφεύγει στα απόλυτα και έσχατα μέσα της μεταφυσικής και της θεολογίας, δηλαδή σε μέσα μή ελέγξιμα από τα εργαλεία του λόγου και της έλλογης επιχειρηματολογίας, σε μέσα μη υποκείμενα στον κοινό λόγο της κοινότητας και της πραγματικότητας.

Στη συνέχεια, θα αναφερθούν μερικές περιπτώσεις από τα πλατωνικά έργα στα οποία η προσπάθεια απαξίωσης και συκοφάντησης των σοφιστών είναι εμφανής. Φυσικά, δεν αναφέρομαι στο γεγονός ότι ο Πλάτων διαφωνεί με θέσεις των σοφιστών, που είναι θεμιτό και ανθρώπινο, ούτε στο ότι προσπαθεί να επιχειρηματολογήσει που είναι αναμενόμενο και επιβεβλημένο, αλλά αναφέρομαι τόσο στην αρνητική δραματουργική εικόνα των Σοφιστών στα έργα του όσο και στις απαξιωτικές εκφράσεις του, που αποβλέπουν στην ηθική απαξίωση και φιλοσοφική συκοφάντησή τους.

Η αρνητική δραματουργική εικόνα των Σοφιστών στους πλατωνικούς διαλόγους

Οι εικόνες των Σοφιστών στα πλατωνικά έργα είναι σχεδόν όλες απαξιωτικές· παρουσιάζονται ότι είναι με το μέρος της αδικίας, του λάθους, της αντίφασης, του ψεύδους. Μερικά παραδείγματα:

Ο σοφιστής **Πρωταγόρας**, στον ομότιτλο διάλογο του Πλάτωνα, παρουσιάζεται να ενοχλείται από τη διαδικασία των ερωτημάτων του Σωκράτη και να αγριεύει ενώ ο Σωκράτης είναι γλυκός και ήρεμος (334a). Όταν διακόπτεται η συζήτηση, ο Σωκράτης, που θέτει τις ερωτήσεις στον Πρωταγόρα, ο οποίος είναι υποχρεωμένος να απαντά, λέει ότι: «Τότε κατάλαβα ότι δεν έμεινε (ο Πρωταγόρας) ικανοποιημένος από τον εαυτό του για τις

προηγούμενες απαντήσεις του και δεν θα δεχθεί πρόθυμα να συνεχίσει τη συζήτηση απαντώντας σε ερωτήσεις» (335b). Σε άλλο σημείο ο Σωκράτης λέει ότι: «Από τα λόγια του Αλκιβιάδη και τις παρακλήσεις του Καλλία και όλης σχεδόν της συντροφιάς μου φαίνεται ότι ντράπηκε ο Πρωταγόρας, αποφάσισε λοιπόν, απρόθυμα, να συνεχίσει τη συζήτηση» (348c).



Salvator Rosa- Démocrite et Protagoras

Ο σοφιστής **Γοργίας**, στον ομότιτλο διάλογο, παρουσιάζεται να πέφτει σε αντίφαση κάτω από τις καταιγιστικές ερωτήσεις του Σωκράτη και να αποχωρεί με ντροπή (461a). Ο Σωκράτης συνεχίζει τη συζήτηση με τον μαθητή του Γοργία, Πώλο, για να απαξιώσει έτσι περαιτέρω τη ρητορική. Στη συνέχεια, ο Σωκράτης συζητεί με τον πολιτικό Καλλικλή, ο οποίος δεν αναφέρεται από καμία άλλη πηγή. Όπως δέχονται οι ερευνητές, ο Πλάτων κατασκευάζει, επινοεί, τον Καλλικλή για να οδηγήσει τη συζήτηση εκεί που θέλει. Πράγματι, του αποδίδει τη θέση ότι το δίκαιο που επιβάλλει η φύση είναι ο καλύτερος να έχει περισσότερα από τον χειρότερο, και ο δυνατότερος από τον αδυνατότερο (483δ). Είναι το δόγμα για το δίκαιο του ισχυροτέρου, το οποίο αναδιατυπώνει πιο κάτω ως εξής: «Το κατά φύσιν δίκαιο είναι να λαμβάνει ο ισχυρότερος με βίαιο τρόπο τα πράγματα των ασθενεστέρων, να ηγεμονεύει ο καλύτερος επί των χειροτέρων» (488b). Ο Καλλικλής με τη θεωρία του αυτή, βασισμένη στη φύση, γίνεται υπέρμαχος της βίας, της εξουσίας του ισχυροτέρου και της τυραννίδος.

Γίνεται ο προάγγελος του υπεράνθρώπου του Νίτσε (483e-484b). Στο πρόσωπο του επινοημένου κυνικού Καλλικλή, ο Πλάτων δυσφημεί τους σοφιστές, υποστηρικτές του φυσικού δικαίου, όπως ο Ιππίας, ο Αντιφών, ο Αλκιδάμας, οι οποίοι ευνοούν εξισωτικές αντιλήψεις και όχι μόνο δεν ταυτίζονται με τις θέσεις του πλατωνικού Καλλικλή αλλά βρίσκονται στον αντίποδά τους.

Ας σημειωθεί ότι ο P.Vidal-Naquet θεωρεί ότι ο Καλλικλής είναι μία καρικατούρα του Περικλή, φιλοτεχνημένη από τον Πλάτωνα. Ο σκοπός του Αθηναίου φιλοσόφου ήταν να δυσφημήσει, ταυτοχρόνως, και τη σοφιστική και τον μεγάλο πολιτικό Περικλή, τον κύριο συντελεστή του αθηναϊκού μεγαλείου. Μάλλον ο Πλάτων πέτυχε τον σκοπό του αν κρίνουμε από το γεγονός ότι πολλοί μελετητές θεωρούν τον Καλλικλή αφ' ενός σοφιστή, ενώ δεν είναι παρά ένας πολιτικός, και αφ' ετέρου αντιπρόσωπο ενός φυσικού δικαίου που πρεσβεύει την ανισότητα, ενώ δεν υπάρχει τέτοια αντίληψη στους σοφιστές.

Ο σοφιστής **Θρασύμαχος**, στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας* (336b), εισάγεται από τον Πλάτωνα στη συζήτηση με τον εξής αρνητικό τρόπο (μιλάει ο Σωκράτης): «Όση ώρα συζητούσαμε, ο Θρασύμαχος επανειλημμένα επιχείρησε να πάρει τον λόγο, δεν τον άφηναν όμως οι διπλανοί του, που ήθελαν να ακούσουν το επιχείρημα ως

το τέλος· όταν όμως κάναμε μια παύση (…) εκείνος δεν ηρεμούσε αλλά μαζεύτηκε και σαν θηρίο χύμηξε καταπάνω μας να μας κατασπαράξει. Από τον τρόμο μας, εγώ και ο Πολέμαρχος τα

χρειαστήκαμε· κι εκείνος, βάζοντάς μας τις φωνές μπροστά σε όλους είπε: Τι φλυαρία είναι αυτή που σας δέρνει τόσην ώρα, Σωκράτη; Και τι ανοησία αυτές οι υποχωρήσεις – όλο ευγένεια – του ενός προς τον άλλον;».

Ο Πλάτων παρουσιάζει τη θέση που εκφράζει ο Θρασύμαχος ως ένα Δέον ενώ δεν είναι. Ο Θρασύμαχος εκφράζει μία διαπίστωση: «αυτό που ισχύει ως δίκαιο σε κάθε κοινωνία είναι το συμφέρον του ισχυροτέρου». Όπως όμως δέχονται πια οι ερευνητές, ο Θρασύμαχος δεν είναι υπέρ αυτής της αντίληψης, πράγμα που φαίνεται από άλλα αποσπάσματά του που έχουν διασωθεί.[13] Άρα

ο Πλάτων τον διαστρεβλώνει και η διαστρέβλωση αυτή είχε ως συνέπεια, πολλοί επηρεασμένοι ακρίτως από τον Πλάτωνα, να εντάσσουν τον θρασύμαχο στην άποψη ή στη σχολή του επινοημένου Καλλικλή.

Απαξιωτικές εκφράσεις κατά των σοφιστών

Οι απαξιωτικές εκφράσεις και οι μειωτικοί χαρακτηρισμοί κατά των Σοφιστών είναι αρκετές στα πλατωνικά έργα. Αναφέρω μερικές:

Στον *Ευθύδημο.* Όλος ο διάλογος είναι μία απαξίωση της σοφιστικής, στο πρόσωπο δύο αγνώστων και δευτερευόντων σοφιστών του Ευθύδημου και του Διονυσόδωρου.

Στον Μένωνα 91b-92a, όπου στη συζήτηση μεταξύ Άνυτου και Σωκράτη αναφέρεται ότι οι σοφιστές διαφθείρουν τους νέους και είναι σκέτη συμφορά και καταστροφή σε όσους τους πλησιάζουν (91c), ότι εξαπατούν και διαφθείρουν ενσυνειδήτως τους νέους (92a) και ότι ο Πρωταγόρας διέφθειρε τους μαθητές του και τους παρέδιδε στην κοινωνία χειρότερους από ό,τι τους παρελάμβανε, για περισσότερο από σαράντα χρόνια (91e). Επίσης, αυτοί που πληρώνουν τους Σοφιστές για να ακούσουν τη διδασκαλία τους, χαρακτηρίζονται παράφρονες (μαίνεσθαι). Αλλά ακόμη πιο πολύ παράφρονες χαρακτηρίζονται οι πόλεις που δίνουν την άδεια εισόδου στους σοφιστές και αρνούνται να τους απελάσουν (92b).

Στον Πρωταγόρα 312a4-7: «Και εσύ, για όνομα των θεών, δεν θα ντρεπόσουν να παρουσιασθείς στους Έλληνες ως σοφιστής; – Μα τον Δία, ναι Σωκράτη». Επίσης, Πρωταγόρας 338a: παρουσιάζει τον Πρωταγόρα ως κάποιον που απλώνει στον άνεμο όλα τα πανιά του και χύνεται σε πέλαγα απεραντολογίας, χάνοντας από τα μάτια του τη στεριά.

Στην *Πολιτεία* 6, 493a, κατηγορεί τους σοφιστές ότι πληρώνονται για να διδάσκουν τις γνώμες των πολλών, αυτά που πιστεύουν οι πολλοί όταν συνεδριάζουν, και τα ονομάζουν σοφία, ενώ δεν έχουν ιδέα ποιο είναι το καλό ή το αισχρό, το αγαθό ή το κακό, το δίκαιο ή το άδικο.

Στον *Πολιτικό* 291c, έχει την έκφραση «τον μεγαλύτερο απατεώνα από όλους τους σοφιστές, και τον πιο έμπειρο στην τέχνη της απάτης». Επίσης 303c.

Στον *Θεαίτητο*: αποκαλεί τον Πρωταγόρα δημαγωγό (*«δημούμενον λέγειν»,* 161c) και κατώτερο στη φρόνηση από έναν μικρό βάτραχο (*«ετύγχανεν ων εις φρόνησιν ουδέν βελτίων βατράχου γυρίνου»,* 161d). Να σημειωθεί, επίσης, πως παραποιεί-παρερμηνεύει τη γνωστή φράση του Πρωταγόρα «*πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος»,* αποδίδοντάς του αισθησιοκρατικές απόψεις.

Στον *Σοφιστή*. Το ζήτημα με το οποίο ασχολείται ο διάλογος αυτός είναι ο ορισμός του σοφιστή γενικώς. Τον κατατάσσει σε διάφορες κατηγορίες: πλαστογράφο, απατεώνα, λαοπλάνο, κ.ά και καταλήγει με τη θέση ότι ο σοφιστής δεν κατέχει την αλήθεια αλλά κάποια φαινομενική γνώση (τη *δόξα*), δηλαδή την απλή γνώμη (268d).

Στους *Νόμους* 10, 890α: οι Σοφιστές παρουσιάζονται ως αυτοί που «διδάσκουν τους νέους ότι το δίκαιο είναι εκείνο που επιβάλλει κανείς όταν νικά κάποιον με τη βία. Γι' αυτό η ασέβεια κατακλύζει τη νεολαία μας, αφού δεν υπάρχουν θεοί τέτοιοι, που μας διατάζει ο νόμος να πιστεύουμε πως πρέπει να είναι. Γι' αυτό ξεσπούν και οι επαναστάσεις…».

Τα αναφερθέντα παραδείγματα δεν είναι τα μόνα, υπάρχουν και άλλα που αναμένουν τον ερευνητή τους. Συνεπώς, όπως φαίνεται από τους ανωτέρω χαρακτηρισμούς, η αντιμετώπιση της σοφιστικής από τον Πλάτωνα δεν μπορεί να θεωρηθεί έντιμη και αντικειμενική. Αντιθέτως, είναι εμφανώς πολεμική και προκατειλημμένη, και σκοπό έχει να μειώσει γενικώς τη σοφιστική, χωρίς ουσιαστικά επιχειρήματα. Αυτό ονομάζεται συκοφάντηση.

Συκοφάντηση των Αθηναίων πολιτικών, του δήμου και της δημοκρατίας

Δεν θα αναφερθώ στη παραπλήσια στάση του Ξενοφώντα, του Ισοκράτη και του Αριστοτέλη έναντι των σοφιστών, διότι το

κείμενο θα μεγάλωνε αρκετά πιο πολύ. Αξίζει όμως, εν είδει επιλόγου, να επισημανθεί ένας άλλος τομέας στον οποιο βλέπουμε επίσης την ανωτέρω περιγραφείσα συμπεριφορά του Πλάτωνα. Διότι ο Αθηναίος φιλόσοφος, εν γένει, δεν είναι γαλαντόμος με τους αντιπάλους του, πράγμα που φαίνεται και στην αντιμετώπιση του μεγάλου στοχαστή Δημοκρίτου. Σε όλο το έργο του, δεν έχει την παραμικρή νύξη γι' αυτόν και τις απόψεις του. Ενώ σε αυτό βρίσκει κανείς πολλούς φιλοσόφους μικρούς και μεγάλους, και ποικίλα άλλα πρόσωπα παντελώς άγνωστα ή απόψεις δευτερεύουσες, εν τούτοις, δεν υπάρχει ούτε κάν το όνομα του μεγάλου Αβδηρίτη σοφού. Πώς μπορεί να χαρακτηρισθεί αυτή η damnatio memoriae (καταδίκη μνήμης, καταδίκη στη σιωπή) εις βάρος του Δημοκρίτου – που επισημαίνει ο Κ. Καστοριάδης στα σεμινάριά του για τον *Πολιτικό* του Πλάτωνα;

Ο Πλάτων έχει όμως και άλλους ομολογημένους αντιπάλους, τους οποίους μεταχειρίζεται ανάλογα με τους σοφιστές. Τα βέλη του στρέφονται επίσης κατά του δήμου, κατά της δημοκρατίας και κατά των πολιτικών ανδρών, όχι των υποτιθέμενων δημαγωγών, αλλά των σημαντικών πολιτικών που συνέβαλαν στην ακμή και το μεγαλείο της Αθήνας. Κατά τον Πλάτωνα, όλοι οι σημαντικοί Αθηναίοι πολιτικοί άνδρες δεν έκαναν καλύτερους τους πολίτες· ο Θεμιστοκλής, ο Αριστείδης, ο Περικλής, ο Θουκυδίδης (του Μελησίου) απέτυχαν στη μετάδοση της αρετής (*Μένων* 93a-94c).

Επίσης στον *Γοργία* (515c-d, 516d-e), καταφέρεται κατά των Αθηναίων πολιτικών: Περικλή, Κίμωνα, Μιλτιάδη, Θεμιστοκλή. Για τον Περικλή λέει ότι έκανε τους Αθηναίους «οκνούς και δειλούς, φλύαρους και φιλάργυρους επειδή εισήγαγε τη μισθοφορία των αξιωμάτων» (515e). Και καταλήγει για την πολιτική ζωή των Αθηνών με την εξής συκοφαντική άποψη: «δεν ξέρουμε κανέναν σε ετούτη την πόλη που να έχει αναδειχθεί άξιος στα πολιτικά» (517a). Ο Πλάτων, δηλαδή, έχει στόχο όχι περιφερειακές ή δευτερεύουσες προσωπικότητες, αλλά τους μεγάλους πολιτικούς που συνέβαλαν στο μεγαλείο της Αθήνας, στοχεύει στην ίδια την καρδιά της δημοκρατίας[14]. Μισεί τη δημοκρατία, δεν το κρύβει, το τονίζει σε κάθε ευκαιρία και προσπαθεί να την

απαξιώσει με κάθε μέσον, όπως φαίνεται σε αρκετά έργα του και κυρίως στο όγδοο βιβλίο της *Πολιτείας*. Γι' αυτό και στρέφεται εναντίον των σοφιστών και προσπαθεί να τους συκοφαντήσει, διότι τους θεωρεί υποστηρικτές των πολλών και του δήμου, υπέρμαχους της ελευθερίας, της ισότητας και της δημοκρατίας.[15]

Εκτός αυτών των διαστρεβλώσεων και των συκοφαντιών, ο Πλάτων προβαίνει και σε πλαστογράφηση της ιστορίας, όπως σημειώνει ο Κ. Καστοριάδης: «Ο Πλάτων πλαστογραφεί ενσυνειδήτως την ιστορία, είναι ο πρώτος επινοητής των σταλινικών μεθόδων, σε αυτόν τον χώρο. Εάν γνωρίζαμε την ιστορία των Αθηνών μόνο από τον Πλάτωνα (Γ΄ βιβλίο των *Νόμων*) θα αγνοούσαμε τη ναυμαχία της Σαλαμίνος, τη νίκη του θεμιστοκλή και του ελεεινού αυτού δήμου των κωπηλατών».[16] Ο Κ. Καστοριάδης στο εξαίρετο βιβλίο του *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*[17] αποδεικνύει τα ποικίλα πλάγια και αθέμιτα μέσα που μεταχειρίζεται ο Πλάτων, για να απαξιώσει το συνομιλητή του, τις αντίπαλες απόψεις και τη δημοκρατία. Αποδεικνύει επίσης με πειστικό τρόπο, τις αλλοιώσεις πολλών ελληνικών αντιλήψεων στις οποίες προβαίνει ο Πλάτων.

Συμπέρασμα: ο Πλάτων καταφέρεται εναντίον των αντιπάλων του σοφιστών, δημοκρατίας και δημοκρατών πολιτικών με διαστρεβλώσεις και πλάγια μέσα. Άρα, δεν πρέπει να λαμβάνονται τοις μετρητοίς όλα όσα λένε οι φιλόσοφοι, ακόμα και οι μεγάλοι, διότι είναι και αυτοί υπήκοοι των προσωπικών εμπαθειών και της ιδεολογίας.

Ενδεικτική βιβλιογραφία:

-Γ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ, Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος. Η πλατωνική και η αριστοτελική μαρτυρία, Παρνασσός, Αθήνα, 1976.
-Νους εναντίον Αισθήσεων. Πτυχές της προ-αριστοτελικής Γνωσιοθεωρίας, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000.
-Χ. Η. ΑΝΤΩΝΙΟΥ, Σοφιστές και παιδεία, Κυριακίδης, Θεσ/νίκη, 1997.
-Θ. ΒΕΪΚΟΣ, Αρχαία σοφιστική, Θεσ/νίκη, 1971
-Φ. ΒΩΡΟΣ, Σύντομη ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας,

Γρηγόρης, Αθήνα, 1984.
-E. DUPREEL, Les sophistes, Neuchatel, 1980.
-W. K. C. GUTHRIE, Οι Σοφιστές, μτφ., ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1989.
-ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ ΚΟΡΝ. Ο Πολιτικός του Πλάτωνα (μτφρ. Ζ. Καστοριάδη) Αθήνα, Πόλις 2001.
-ΚΑΤΣΙΜΙΤΣΗΣ – ΜΑΓΟΥΛΑΣ – ΣΙΝΙΟΣΟΓΛΟΥ – ΤΣΟΛΙΑΣ, Πλάτων, Ουτοπία, Ολοκληρωτισμός, Futura, Αθήνα 2011.
-G. B. KERFERD, Η σοφιστική κίνηση, μτφ., Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1999.
-Β. ΚΥΡΚΟΣ, Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική, Ιωάννινα, 1986.
-Β. ΝΕΣΤΛΕ, Από τον μύθο στον λόγο, τόμ. Β΄, μτφ., Γνώση, Αθήνα, 1999.
-POPPER KARL, Η Ανοιχτή Κοινωνία και οι εχθροί της, τ. Α. Η γοητεία του Πλάτωνα, (μτφ. Ειρ. Παπαδάκη), Δωδώνη 1980 (πρώτη αγγλ. έκδ. 1945).
-G. ROMEYER DHERBY, Les sophistes, puf, Paris, 1993.
SAMARAS TH., Plato and Democracy, Peter Lang, New York, 2002.
-Ν.Μ.ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ (επιμέλεια, μετάφραση, σχόλια), Η αρχαία σοφιστική (τα σωζόμενα αποσπάσματα, Γνώση, Αθήνα 1991.
-UNTERSTEINER, Les sophistes (trad. fran.), Vrin, Παρίσι, 1993.

Σημειώσεις:

[1] G. Romeyer Dherbey, *Les sophistes,* puf, Paris, 1993, σ. 3.
[2] Θ. Βέικος, *Αρχαία σοφιστική,* Θεσ/νίκη, 1971, σ. 29.
[3] Γ, Αλατζόγλου-Θέμελη, «Πρωταγόρας και Σωκράτης. Ενδείξεις της συνοδοιπορίας τους», *Φιλοσοφία* 8-9 (1978-79), σ.117.
[4] Β. Κύρκος, *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική,* Ιωάννινα, 1986, σ. 7.
[5] Κ. Τσάτσος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων,* Εστία, Αθήνα, 1980, σ. 56-57.
[6] Ι. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα,* Αθήνα, 1970, σ. 36-47. επίσης στο Πλάτωνος *Φαίδρος,* Αθήνα, Αθήνα, 1968, σ. 48 κ.ε. και στην *Ιστορία του Ελληνικού Εθνους,* τόμ. Γ2, Αθήνα, 1972, σ. 458.

[7] Κ. Γεωργούλης, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας,* Α΄, Αθήνα, 1975, σ. 120.
[8] Ε. Μουτσόπουλος, *Προσωκρατική διανόησις,* Αθήνα, 1978, σ. 68
[9] Δ. Δημητράκος, *Το Βήμα* 19. 8. 2001, σ. Α45.
[10] Κ. Κατσιμάνης, *Πρακτική φιλοσοφία και πολιτικό ήθος του Σωκράτη*, Αθήνα, 1981. Οι συντηρητικές απόψεις ιεροποίησης του Πλάτωνα διατηρούνται ακόμη σε ορισμένους θύλακες, όπως στη διεύθυνση του περιοδικού *Φιλοσοφία και παιδεία,* (περιοδική έκδοση της Ένωσης Καθηγητών για την προαγωγή της Φιλοσοφίας στην Εκπαίδευση), η οποία αρνήθηκε να δημοσιεύσει το παρόν κείμενο με τη δικαιολογία ότι «εξυβρίζει τον Πλάτωνα»!
[11] Ορισμένες σημαντικές θέσεις και αντιλήψεις των σοφιστών, που έχουν σπουδαία σημασία και για μας σήμερα, ανέπτυξα στα σεμινάρια του μεταπυχιακού προγράμματος σπουδών της Νομικής Σχολής του ΔΠθ, καθώς επίσης στις διαλέξεις μου στο βιβλιοπωλείο «Σύγχρονη έκφραση» στη Λιβαδειά (2 Νοεμβρίου 2009) και στο café «Στο κύμα» στην Καλαμάτα (5 Δεκεμβρίου 2009). Ο ενδιαφερόμενος μπορεί να πάρει μία ιδέα από την ομιλία μου που υπάρχει εδώ. Στοιχεία της σοφιστικής σκέψης υπάρχουν επίσης στο Γ. Ν. Οικονόμου, *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη,* Παπαζήσης, 2007.
[13] Βλ. Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος, «Νέα αξιολόγηση του διαλόγου του Θρασυμάχου με τον Σωκράτη», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνων,* τόμ. 53, Αθήνα, 1978.
[14] Βλ. και Γ. Αλατζόγλου-Θέμελη, «Ο Πλάτων, το ‘χρυσό’ παρελθόν και το ‘σιδερένιο’ παρόν», *Πλάτων, Ποιητής και Φιλόσοφος. Μνήμη Ιωάννου Ν. Θεοδωρακόπουλου*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2013, σ. 252 κ.ε. «…ο Πλάτων θεωρεί κλειδί της μετάβασης από την ‘ορθή’ αρχαία πολιτεία στην σύγχρονή του ‘οχλοκρατική’, την επικράτηση της άποψης ότι μπορεί ο καθένας να κρίνει…και να μη σέβεται τη γνώμη του ‘βελτίονος’… το θεωρούσε ασυγχώρητο να εξισώνονται όλοι…Κρίνει και κατακρίνει την αθηναϊκή δημοκρατία επειδή δίνει ίσα δικιώματα σε όλους…είναι εντυπωσιακό το πως καταφέρεται κατά του πλήθους που είναι άμουσο…».
[15] Πλάτων *Πολιτεία* 6, 493a, που αναφέρθηκε προηγουμένως.

[16] Κ. Καστοριάδης, «Οι διανοούμενοι και η ιστορία», *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Ύψιλον, Αθήνα, 1992, σ. 119-120.
[17]Κ. Καστοριάδης, Ο Πολιτικός του Πλάτωνα μτφ. Ζ. Καστοριάδη, Πόλις, Αθήνα, 2001. Βλ. επίσης Γ. Ν. Οικονόμου, «Πλάτων και Καστοριάδης: Η συγκάλυψη και η ανάδειξη της δημοκρατίας», στη Νέα Εστία, τχ. 1760, Οκτώβριος 2003.

Κορνήλιος Καστοριάδης (συνέντευξη,1984) | Cornelius Castoriadis – (Interview, 1984)

Συνέντευξη του Κορνήλιου Καστοριάδη στην ΕΤ1, για την εκπομπή "Παρασκήνιο", 1984. Το ντοκιμαντέρ περιγράφει τη ζωή και το έργο του φιλοσόφου, καθώς και το πέρασμά του απ΄τον μαρξισμό στο πρόταγμα της αυτονομίας.

Interview with Cornelius Castoriadis for the Greek television network ET1, for the show "Paraskinio," 1984 (with English-language subtitles). This documentary describes the life and the work of Cornelius Castoriadis and his turning from Marxism to the ideas of autonomy.

[youtube id="hs9ZsKj-o1k"]

Άμεση Δημοκρατία και Κομμουνισμός

Γιώργος Οικονόμου

Η άμεση δημοκρατία δεν έχει καμιά σχέση με τον κομμουνισμό. Ο δρ. φιλοσοφίας Γιώργος Οικονόμου αναλύει παραδειγματικά με επιχειρήματα τις θεμελιώδεις διαφορές μεταξύ της άμεσης δημοκρατίας και του κομμουνισμού. Ο κομμουνισμός προωθεί μια κολεκτιβιστική θεώρηση της κοινωνίας που καταργεί αυτονόητες πολιτικές ατομικές ελευθερίες, σε αντίθεση με την άμεση δημοκρατία που προωθεί την πραγματική ελευθερία.

Από τις 25 Μαΐου 2011, που άρχισαν οι συγκεντρώσεις και οι συνελεύσεις στις πλατείες της χώρας και ιδιαιτέρως στην πλατεία Συντάγματος με αίτημα την άμεση δημοκρατία, γράφτηκαν και ειπώθηκαν για την τελευταία τόσα όσα δεν είχαν γραφεί από συστάσεως νεοελληνικού κράτους. Γέμισαν ξαφνικά τα ΜΜΕ και τα κοινωνικά μέσα δικτύωσης από «ειδήμονες» και «ερμηνευτές» της άμεσης δημοκρατίας. Οι περισσότεροι δεν είχαν γράψει πριν κάτι σχετικό ούτε τους είχε απασχολήσει ποτέ το ζήτημα ή είχαν εκφρασθεί αρνητικά. όμως επειδή η άμεση δημοκρατία βρέθηκε στην επικαιρότητα αναγκάσθηκαν να γράψουν γι’ αυτήν. Αρκετά από αυτά ήταν διαστρεβλωτικά, απαξιωτικά, γεμάτα παρερμηνείες, προέρχονταν δε και από τον αριστερό χώρο.

Περιεχόμενο της δημοκρατίας

Μία μερίδα της Αριστεράς θεωρεί πως η αθηναϊκή πολιτεία του 5ου –4ουαιώνα π.Χ. δεν ήταν δημοκρατία επειδή υπήρχαν τάξεις, επειδή ήταν ταξική κοινωνία. Η αλήθεια είναι πως μέχρι σήμερα όλες οι κοινωνίες ήταν ταξικές, όμως είχαν διαφοροποιήσεις στα πολιτεύματά τους, στις αξίες, στον πολιτισμό και στην αντιμετώπιση των μελών τους. Πράγματι, ταξικές κοινωνίες ήταν οι αρχαίες τυραννίδες, ολιγαρχίες, βασιλείες και αριστοκρατίες, οι φεουδαρχίες και οι απολυταρχίες, τα

στρατιωτικά δικτατορικά καθεστώτα, τα σημερινά αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα, τα δικτατορικά των ανατολικών «σοσιαλιστικών» κρατών, τα μουσουλμανικά αραβικά καθεστώτα και τα ολοκληρωτικά (φασισμός, ναζισμός, σταλινισμός). Όλα αυτά όμως δεν ταυτίζονται ούτε μπαίνουν στην ίδια κατηγορία, και φυσικά έχει μεγάλη σημασία και διαφορά αν ζεις υπό ολοκληρωτικό ή κοινοβουλευτικό καθεστώς. Αυτή η αριστερή αντίληψη ισοπεδώνει τα πολιτεύματα και τις κοινωνίες, δεν βλέπει τις μεγάλες ή ουσιαστικές διαφορές μεταξύ τους, στο όνομα τής, κατά τον Μαρξ, «αναπόφευκτης» αταξικής κοινωνίας.

Στο πλαίσιο αυτό θεωρείται πως η άμεση δημοκρατία δεν δύναται να υπάρξει εάν δεν καταργηθεί η ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, εάν δεν καταργηθούν οι κεφαλαιοκρατικές σχέσεις παραγωγής, εάν δεν εγκαθιδρυθεί ο «σοσιαλισμός», ο «κομμουνισμός» και η αταξική κοινωνία. Έτσι στην αντίληψη αυτή η άμεση δημοκρατία ταυτίζεται με την «κατάργηση της εργατικής τάξης και της μισθωτής εργασίας», με τον «κομμουνισμό». Είναι εμφανές πως αυτά απηχούν μαρξιστικούς και κομμουνιστικούς χώρους, επαναλαμβάνουν τα παλαιά απαξιωμένα ιδεολογήματα, προσπαθώντας να τα ανανεώσουν υπό νέα μορφή, αυτή της άμεσης δημοκρατίας.

Μία πρώτη απάντηση στην άποψη αυτή είναι πως εκεί που η ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής αντικαταστάθηκε από την κρατική και κομματική ιδιοκτησία δημιουργήθηκαν δικτατορικά και ανελεύθερα καθεστώτα, ακριβώς για να εξασφαλίσουν την μονοκομματική γραφειοκρατική εξουσία (πρώην ανατολικές δικτατορίες γνωστές με τα ονόματα των «λαϊκών δημοκρατιών», των «σοσιαλιστικών» ή «κομμουνιστικών» καθεστώτων, που ακόμη και σήμερα διάφοροι αριστεροί αποκαλούν με τον άστοχο όρο «υπαρκτό σοσιαλισμό»). Δεν υπήρξε πουθενά και ποτέ, έστω για δείγμα, ένα σοσιαλιστικό ή κομμουνιστικό καθεστώς, με ελευθερίες, δικαιώματα, εκλογές κ.λπ. Συνεπώς τα ζητήματα της κατάργησης της ατομικής ιδιοκτησίας και της εγκαθίδρυσης του «κομμουνισμού» δεν είναι τόσο απλά και αυτονόητα όσο θεωρούνται από ορισμένους, γι‘ αυτό ακριβώς χρειάζεται

εξαντλητική και ουσιαστική ενημέρωση, ελεύθερη συζήτηση, δημόσια διαβούλευση και αβίαστη απόφαση του συνόλου της κοινωνίας. Ο σκοπός είναι η πειθώ και η αυξημένη πλειοψηφία. Αυτές οι προϋποθέσεις μπορούν να υπάρξουν μόνο σε μία αμεσοδημοκρατική κοινωνία.

Έτσι ερχόμαστε στο επόμενο επιχείρημα κατά της ταύτισης άμεσης δημοκρατίας και κομμουνισμού, που έχει σχέση με το θέμα της προτεραιότητας μεταξύ των δύο. Το περιεχόμενο της άμεσης δημοκρατίας δεν μπορεί να καθορισθεί εκ των προτέρων, από αυθαίρετες προσωπικές προθέσεις και επιθυμίες, διότι ο προκαθορισμός αυτός αντίκειται προς τη βασική αρχή του αυτοκαθορισμού. Επί πλέον η άμεση δημοκρατία δεν προκύπτει από κάποια ιστορική, οικονομική, φυσική ή ανθρωπολογική αναγκαιότητα. δεν απορρέει από κάποιους αντικειμενικούς νόμους, ιστορικούς ή κοινωνικούς ή από κάποια άλλη τελεολογία. δεν είναι εγγεγραμμένη στα ανθρώπινα γονίδια ούτε στη φύση. Είναι ανθρώπινο δημιούργημα και κοινωνική δυνατότητα. Οπότε και η πολιτική συμμετοχή δεν είναι αποτέλεσμα κάποιου φυσικού ενστίκτου ή ειδολογικού χαρακτηριστικού, αλλά κάτι που αποκτάται με θέληση και αγώνα, κάτι στο οποίο (αυτο)εκπαιδεύεται κανείς.

Όπως το ιστορικό και εννοιολογικό της πλαίσιο υποδηλώνει, η δημοκρατία είναι πρωτίστως η αυτοκυβέρνηση των ανθρώπων, η κατάργηση του διαχωρισμού τους σε κυβερνήτες και υπηκόους, σε εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους, σε αυτούς που αποφασίζουν και σε αυτούς που εκτελούν. Είναι η άμεση συμμετοχή όλων των πολιτών σε όλες τις μορφές εξουσίας, χωρίς αντιπροσώπους και κόμματα, συμμετοχή στη λήψη των αποφάσεων, στη θέσπιση των νόμων, στην απονομή του δικαίου και στον έλεγχο της εξουσίας. Στην άμεση δημοκρατία όλα τα ζητήματα είναι αντικείμενα δημόσιας διαβούλευσης και συλλογικής απόφασης από την κοινωνία. Προαπαιτούμενο για την συζήτησή τους είναι η συγκρότηση ενός ουσιαστικού δημοσίου χώρου, όπου οι πολίτες με ανοικτές συνελεύσεις θα ενημερώνονται, θα συζητούν και θα αποφασίζουν για το μέλλον τους.

Προηγείται λοιπόν η εγκαθίδρυση της άμεσης δημοκρατίας, η πολιτική ισότητα, και έπεται η συζήτηση περί οικονομικής ή κοινωνικής ισότητας. Η άμεση δημοκρατία δεν είναι οικονομικό και κοινωνικό καθεστώς, αλλά πρωτίστως πολιτικό και βεβαίως ανοικτό σε μετέπειτα προτάσεις. Ηπροτεραιότητα ανήκει στην πολιτική και όχι στην οικονομία. Το αντίστροφο οδηγεί στον μαρξιστικό οικονομισμό στον οποίο είναι εγλωβισμένη η Αριστερά. Έτσι ο «κομμουνισμός» και η «κατάργηση της εργατικής τάξης και της μισθωτής εργασίας» δεν μπορεί να είναι προαποφασισμένα θεωρητικά ζητήματα από διανοουμένους, «ειδικούς» και κομματικές μειοψηφίες, που θα θελήσουν να τα επιβάλλουν με τον οποιονδήποτε βίαιο τρόπο, χωρίς τη συγκατάθεση της κοινωνίας, όπως έγινε στο παρελθόν στις πρώην ολοκληρωτικές «σοσιαλιστικές» και «κομμουνιστικές» χώρες με τα γνωστά οικτρά αποτελέσματα. Είναι μετα-δημοκρατικά ζητήματα και, όπως όλα, εκφράζονται και υλοποιούνται σε ένα πλαίσιο θεσμών και νόμων, με τους οποίους λειτουργεί και τους οποίους εγκαθιδρύει η ίδια η αμεσοδημοκρατική κοινωνία.[1]

Η άμεση δημοκρατία δεν έχει κανένα πρότυπο και μοντέλο ούτε οποιοδήποτε συγκεκριμένο, καθορισμένο και δεσμευτικό εκ των προτέρων περιεχόμενο, άρα ούτε τον «σοσιαλισμό», τον «κομμουνισμό» ή την «αταξική κοινωνία». Πολύ περισσότερο ουδεμία σχέση έχει με την περιβόητη «δικτατορία του προλεταριάτου» (ή τη δικτατορία του «προλεταριακού κόμματος») που ήταν και είναι καταστατική αρχή του μαρξισμού, του κομμουνισμού, του λενινισμού, του σταλινισμού, του μαοϊσμού. Αυτές οι διακηρύξεις βρίσκονται στον αντίποδα της άμεσης δημοκρατίας και της αυτοκυβέρνησης, διότι ευνοούν την αντιπροσώπευση, το κόμμα, τη γραφειοκρατία, την κάθετη ιεραρχική οργάνωση, τον διαχωρισμό σε «ειδικούς» και μη ειδικούς, σε αυτούς «που ξέρουν» και αυτούς που «δεν ξέρουν», σε κομματικούς γραφειοκράτες και εκτελεστές. Γι’ αυτό οι διακηρύξεις περί «σοσιαλισμού» και «κομμουνισμού» αποτελούν συνθήματα των αποτυχημένων σοσιαλιστικών και κομμουνιστικών κομμάτων, των τροτσκιστικών, σταλινικών, μαοϊκών αποκομμάτων και κάποιων μαρξιστών διανοουμένων.

Τρίτο επιχείρημα: ο μαρξισμός και ο κομμουνισμός δεν είχαν ποτέ καλές σχέσεις με την άμεση δημοκρατία, όχι μόνο στο πρακτικό επίπεδο των θεσμών αλλά και στο θεωρητικό. Η αδυναμία ή η άρνηση να ενσωματωθεί η άμεση δημοκρατία στη σκέψη της Αριστεράς έχει τις ρίζες στους ιδρυτές του κομμουνισμού, τον Μαρξ και τον Ένγκελς, οι οποίοι στο καταγωγικό ιδεολογικό κείμενό τους, στο Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος(1848), ουδόλως ασχολούνται με τη δημοκρατία, ούτε άλλωστε και στα μεταγενέστερα έργα τους.[2] Αλλά και οι μετέπειτα μαρξιστές συγγραφείς, όπως ο Λούκατς, ο Γκράμσι ή οι στοχαστές της Σχολής της Φραγκφούρτης, δεν μπόρεσαν να διατυπώσουν μία θεωρία δημοκρατίας.[3] Μάλιστα ο Habermas, νεώτερος απόγονος της τελευταίας, κατέληξε υποστηρικτής του φιλελευθερισμού και του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος το οποίο εκλαμβάνει ως δημοκρατία.[4] Η ίδια απουσία της δημοκρατίας διαπιστώνεται και στους στοχαστές της γαλλικής μαρξιστικής σχολής του Αλτουσέρ, στην οποία ανήκαν ο Μπαλιμπάρ και ο Ρανσιέρ, που, ανανήψαντες εν μέρει, προσπαθούν τελευταίως να συλλαβίσουν με δυσκολία το εγχειρίδιο της δημοκρατίας. Από την πλευρά τους ο Μπαντιού και ο Ζίζεκ είναι μίλια μακρυά, γοητευμένοι από τα ιδεώδη του κομμουνισμού και του σταλινισμού.

Το αρνητικό των σημερινών υποστηρικτών της κομμουνιστικής ιδεολογίας είναι το ότι δεν διευκρινίζουν πώς θα πραγματοποιηθούν ο «σοσιαλισμός», ο «κομμουνισμός» και η «αταξική κοινωνία». Τουλάχιστον τα παραδοσιακά κομμουνιστικά κόμματα εξηγούσαν πως θα γίνουν αυτά: με την «προλεταριακή επανάσταση» υπό την καθοδήγηση της «επαναστατικής πρωτοπορίας» που εκφράζεται από το Κομμουνιστικό Κόμμα, με την εγκαθίδρυση σε πρώτο στάδιο της «δικτατορίας του προλεταριάτου», του «σοσιαλισμού», με απώτερο στόχο τον «κομμουνισμό» και την «αταξική κοινωνία». Οι σχετικές συνταγές αποτυχίας υπάρχουν στα βιβλία του Λένιν, του Τρότσκι, του Μάο κ.?. Αυτά όλα όμως σήμαιναν την πρωτοκαθεδρία του κόμματος και της δογματικής θεωρίας, άρα την απουσία της πολιτικής και της κοινωνίας, τα οποία είναι οι πυλώνες του δημοκρατικού προτάγματος.

Ένα άλλο επιχείρημα είναι πως ο κομμουνισμός και ο σοσιαλισμός δεν υπήρξαν προτάγματα της κοινωνίας, αλλά κοινωνικών και πολιτικών μειοψηφιών που εκφράζονταν συνήθως από τα Κομμουνιστικά Κόμματα. Ως μειοψηφίες κατέλαβαν στρατιωτικώς με εμφύλιο ή πραξικοπηματικώς την εξουσία, δίνοντας δια της προπαγάνδας την εντύπωση πως ήταν πλειοψηφίες. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν οι πρώην ανατολικοευρωπαϊκές και ασιατικές δικτατορίες των Κομμουνιστικών Κομμάτων, οι λεγόμενες «λαϊκές δημοκρατίες», βασισμένες στην ανελευθερία, στην ανισότητα και σε αντιδημοκρατικές πρακτικές. Επειδή ακριβώς ήταν μειοψηφίες επέβαλαν τις δικτατορίες για να επιβιώσουν και να συντηρηθούν. Εναπομείναντα δείγματα είναι η Κούβα, η Κίνα και η Β. Κορέα. Όπως, λοιπόν, έδειξε η Ιστορία και οι εμπράγματες μορφές τους, τα προτάγματα του μαρξιστικού σοσιαλισμού και κομμουνισμού συνεισέφεραν, στην εγκαθίδρυση και εδραίωση του αυταρχισμού και της ετερονομίας. Συνεπώς δεν μπορούν να συνεισφέρουν στην ανάδυση του προτάγματος της αυτονομίας.

Αυτό μας οδηγεί στο πέμπτο επιχείρημα εναντίον της ταύτισης άμεσης δημοκρατίας και κομμουνισμού. Το πρόταγμα της αυτονομίας, όταν αναδύθηκε, δεν είχε ως πρόταση τον κομμουνισμό και την αταξική κοινωνία Είχε πρωτίστως την απελευθέρωση από κατεστημένες αυταρχικές κοσμικές και θρησκευτικές εξουσίες, την κατοχύρωση ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ατομικών ελευθεριών, την απαίτηση ελευθερίας, δικαιοσύνης, ισότητας και δημοκρατίας, και οδήγησε σε πολιτικές, οικονομικές, κοινωνικές κατακτήσεις. Όλες σχεδόν οι γνήσιες εξεγέρσεις και επαναστάσεις που έγιναν στην Ιστορία στηρίχθηκαν στην άμεση συμμετοχή των ανθρώπων, στον αυτοκαθορισμό και την αυτοοργάνωσή τους: αγγλική επανάσταση του 1688, συνελεύσεις πολιτών στην αμερικανική επανάσταση του 1776, sections de Paris στην γαλλική επανάσταση του 1789, τα σοβιέτ το 1905 και το 1917 (πριν την εξουδετέρωσή τους από τον Λένιν και τους μπολσεβίκους), τα εργατικά συμβούλια στην Ισπανία του 1936, η ουγγρική εξέγερση το 1956, τα κινήματα αμφισβήτησης της δεκαετίας του ’60 σε όλο σχεδόν τον δυτικό

κόσμο και κυρίως ο Μάης του ’68 στη Γαλλία.[5] Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το εργατικό κίνημα στις απαρχές του, που είχε ως στόχους τις ιδέες του μετασχηματισμού της κοινωνίας και της αυτοκυβέρνησης των παραγωγών, όπως συναντώνται λ.χ. στις εφημερίδες και στην οργάνωση των Άγγλων εργατών από το 1810 ως το 1840, δηλαδή πολύ πριν από την εμφάνιση του Μαρξ και την ιδέα του κομμουνισμού.

Όσον αφορά στην Ελλάδα μπορούμε να πούμε πως το πρόταγμα της αυτονομίας ανεφάνη δύο μόνο φορές: την πρώτη με το αντιδικτατορικό φοιτητικό κίνημα της περιόδου 1972-73 με κορύφωση την εξέγερση και την κατάληψη του Πολυτεχνείου τον Νοέμβριο 1973[6] και τη δεύτερη με το κίνημα στις πλατείες το 2011 για την άμεση δημοκρατία.[7] Και στις δύο περιπτώσεις αυτό που διακατείχε τα άτομα που συμμετείχαν ήταν η επιδίωξη της ελευθερίας, της λαϊκής κυριαρχίας και της δημοκρατίας. Σε καμία περίπτωση δεν τέθηκε το θέμα του σοσιαλισμού, του κομμουνισμού και της αταξικής κοινωνίας. Αντιθέτως, το εμπνεόμενο από το ΚΚΕ και άλλες παρεμφερείς οργανώσεις κίνημα του ΕΑΜ και του ΕΛΑΣ (1942-45), δεν είχε καμία σχέση με την αυτονομία και τη δημοκρατία. Από την αρχή μέχρι το τέλος ήταν ένα γραφειοκρατικό, ελεγχόμενο από τα πάνω, κίνημα που είχε ως στόχο, εκτός βεβαίως του αγώνα κατά των ναζί κατακτητών, την εγκαθίδρυση ανελεύθερου καθεστώτος παρόμοιο με αυτό των ανατολικών κομμουνιστικών δικτατοριών («λαοκρατία»), υπό την καθοδήγηση του ΚΚΕ, όπως απέδειξε και η πραξικοπηματική προσπάθεια κατάληψης της εξουσίας τον Δεκέμβριο του 1944 και ο μετέπειτα εμφύλιος του 1946-49.[8]

Εκλεκτό παράδειγμα άμεσης δημοκρατίας είναι η αθηναϊκή του 5ου-4ου π.Χ. αιώνα, χωρίς αυτό να σημαίνει πως αυτή εκλαμβάνεται ως πρότυπο ή μοντέλο, ως ιδανική και παραδείσια κατάσταση. Αναφέρεται για το γεγονός πως ήταν το μόνο «παράδειγμα» άμεσης δημοκρατίας που είχε ζωή δύο περίπου αιώνων και έδωσε θεσμούς, έννοιες, επιχειρήματα και σημαντικό πολιτισμό, τα οποία αποτελούν σημαντική παρακαταθήκη για την ανθρωπότητα. Ο αθηναϊκός δήμος δεν κατάργησε το οικονομικο-

κοινωνικό σύστημα της εποχής, έλαβε όμως σημαντικά οικονομικά και κοινωνικά μέτρα για τα κατώτερα στρώματα, φορολογώντας μόνο τα ανώτερα. Όλες σχεδόν οι άλλες προσπάθειες απέτυχαν να εγκαθιδρύσουν καθεστώς άμεσης δημοκρατίας, είτε από δικές τους αδυναμίες, είτε από την άγρια καταστολή της εξουσίας, είτε και από τα δύο μαζί. Αποτελούν εν τούτοις συμβολές στο πρόταγμα της αυτονομίας, αφού ανέδειξαν τον αμεσοδημοκρατικό αντιγραφειοκρατικό τρόπο οργάνωσης και λειτουργίας και έδωσαν μορφές που συνέβαλαν στην εξέλιξη της ανθρώπινης αυτογνωσίας και ελευθερίας. Ταυτοχρόνως όμως συνιστούν και αρνητικά παραδείγματα για τον τρόπο εφαρμογής των ιδεών τους, άρα η μελέτη τους είναι απαραίτητη για μελλοντικές κινήσεις.[9]

Τέλος, οι στοχαστές που ασχολήθηκαν με την άμεση δημοκρατία και ανέδειξαν τις αρχές της δεν έθεσαν ποτέ ως περιεχόμενό της τον «σοσιαλισμό» ή τον «κομμουνισμό»: από την αρχαία εποχή οι φιλόσοφοι Πρωταγόρας, Δημόκριτος και Αριστοτέλης, πολιτικοί όπως ο Περικλής, ο Δημοσθένης, ο Λυκούργος, έως την νεώτερη εποχή ο Σπινόζα και ο Ρουσσώ, και τη σύγχρονη η Άρεντ και ο Καστοριάδης.

Συνεπώς η αντίληψη που ταυτίζει την άμεση δημοκρατία και τον «κομμουνισμό», είναι πολύ προβληματική. Εκφράζεται δε από μία Αριστερά η οποία, υπό το βάρος τόσο της παταγώδους αποτυχίας των κομμουνιστικών καθεστώτων και των μαρξιστικών ιδεολογιών όσο και του ρεύματος εσχάτως υπέρ της άμεσης δημοκρατίας, αναγκάζεται να επιχειρήσει την οικειοποίηση του ρεύματος αυτού για λογαριασμό της. Προσπαθεί έτσι να βρίσκεται στην επικαιρότητα ή στη μόδα, να προσελκύσει ψηφοφόρους και επί πλέον να καλύψει το μεγάλο κενό τής θεωρητικής της ένδειας. Πρόκειται δηλαδή για παλαιά δοκιμασμένη τακτική, και με χεγκελιανή ορολογία, για «πανουργία του αριστερού λόγου».

Εάν όμως η συζήτηση απογαλακτισθεί από κομματικούς, μαρξιστικούς ιδεολογικούς και τελεολογικούς όρους, μπορεί να βρει το σωστό πολιτικό της πλαίσιο. Η πολιτική ισότητα εξαρτάται οπωσδήποτε από την οικονομική, η οποία δεν μπορεί να υπάρξει παρά με την κοινωνικοποίηση των σημαντικών τουλάχιστον

τομέων της παραγωγής. Εν προκειμένω κοινωνικοποίηση σημαίνει τη συλλογική διαχείριση της παραγωγής από τους ίδιους τους παραγωγούς, όχι από κόμματα, συνδικαλιστές και γραφειοκράτες. Το πώς όμως θα γίνει αυτό μένει να διερευνηθεί. Περαιτέρω μπορούν να προταθούν η αύξηση του ελεύθερου χρόνου, η υπέρβαση του καταναλωτισμού και της καταναλωτικής ιδεολογίας, η απο-ανάπτυξη, η ανατροπή της κυρίαρχης σημασίας της διαρκούς οικονομικής μεγέθυνσης, της προτεραιότητας της οικονομίας και του κέρδους. Αυτά σχετίζονται με την οικονομική ισότητα, την ισότητα μισθών, εισοδημάτων, τα οποία όμως προϋποθέτουν μία δημοκρατική κοινωνία για τη συζήτησή τους, όπως προανέφερα.

Τα παραπάνω εκτεθέντα δεν σημαίνουν καθ' οιονδήποτε τρόπο ότι συνηγορούν υπέρ μιας φορμαλιστικής ή διαδικασιοκρατικής αντίληψης περί δημοκρατίας. Δεν αγνοούν δηλαδή το θετικό ή ουσιαστικό περιεχόμενό της, όπως τουλάχιστον εκτίθεται από την πλευρά της ίδιας της αθηναϊκής δημοκρατίας στον εξαίρετο «Επιτάφιο» του Περικλή: Φιλοκαλούμεν τε γαρ μετ' ευτελείας και φιλοσοφούμεν άνευ μαλακίας. (Ζούμε εμφορούμενοι από τον έρωτα του κάλλους και της σοφίας). Συμπληρώνεται δε με τον έρωτα της ελευθερίας και του κοινού αγαθού, του δημοσίου συμφέροντος. Το περιεχόμενο αυτό, καθορίζει και οριοθετεί επίσης το αντικείμενο της πολιτικής θέσμισης στη δημοκρατική πολιτεία.[10] Περιεχόμενο της άμεσης δημοκρατίας είναι επίσης η ισότητα, η δικαιοσύνη, τα δικαιώματα, οι ατομικές ελευθερίες, η εξατομίκευση, η αυτοδιαχείριση, η αλληλεγγύη. Επίσης, ο ενδελεχής και ουσιαστικός έλεγχος κάθε εξουσίας από τον δήμο, ο απολογισμός των αξιωματούχων και η ανά πάσα στιγμή ανακλητότητά τους, είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για την πάταξη της διαφθοράς, άρα για την συνύπαρξη πολιτικής και ηθικής που τόσο διατυμπανίζεται από τους σύγχρονους ηθικολόγους και ηθικούς φιλοσόφους. Ιδού λοιπόν τα ηθικά, πολιτικά και ανθρωπιστικά περιεχόμενα της άμεσης δημοκρατίας – το αξιακό περιεχόμενό της, το οποίο δύναται να εξασφαλισθεί μόνο από τη μεγάλη κοινωνική πλειοψηφία.

Πηγή: https://oikonomouyorgos.blogspot.gr

Σημειώσεις:

[1] Αναλυτικά για τις αρχές, τους θεσμούς και τα επιχειρήματα της άμεσης δημοκρατίας βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη, Παπαζήσης, Αθήνα, 2007.

[2] Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία, Παπαζήσης, Αθήνα, 2009, σ. 77-78. Κάποιες γενικές θεωρητικές σκέψεις εκφράζει ο Μαρξ μόνο στην Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου (1843-44), ελλ. μτφ. στις εκδόσεις Παπαζήση.

[3] Ο Α. Γκράμσι, αν και υποστήριξε τα εργοστασιακά συμβούλια στη διαμάχη τους με τα Συνδικάτα στην Ιταλία τη διετία 1919-20, παρέμεινε λενινιστής και τελικώς συντάχθηκε, όχι χωρίς επιφυλάξεις, με τη σταλινική πλειοψηφία, τόσο ως προς τα οργανωτικά προβλήματα (μπολσεβικοποίηση και πόλεμος εναντίον των τάσεων) όσο και ως προς τα στρατηγικά (δικτατορία του προλεταριάτου, οικοδόμηση του σοσιαλισμού σε μία χώρα).

[4] Βλ. Κ. Καβουλάκος, «Κράτος δικαίου και δημοκρατία στον J. Habermas», Αξιολογικά, αρ. 13, Απρίλιος 2000.

[5] Περισσότερα για τα κινήματα αυτά βλ. Κ. Λάμπος, Άμεση δημοκρατία και αταξική κοινωνία, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2012.

[6] Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, «Πολυτεχνείο: Αυτοοργάνωση και αυτονομία» (1993), στο Παπαχρήστος Δ. (επιμ.), Το Πολυτεχνείο ζει; Όνειρα – Μύθοι – Αλήθειες, Λιβάνης, Αθήνα, 2004. Επίσης Γ. Ν. Οικονόμου, «Αυτοσυγκρότηση και αυτονομία του αντιδικτατορικού φοιτητικού κινήματος», Η Αυγή, 16. 11. 2003.

[7] Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, «Ο δρόμος προς την άμεση δημοκρατία», Η Εποχή, 31. 7. 2011. Και Γ. Ν. Οικονόμου, «Άμεση δημοκρατία στο Σύνταγμα», Ελευθεροτυπία, 19. 8. 2011. Διαθέσιμα, όπως και τα προηγούμενα, στο: oikonomouyorgos.blogspot.com.

[8] Βλ. Α. Στίνας, Αναμνήσεις, Ύψιλον, Αθήνα, 1985. Και Α. Στίνας, ΕΑΜ ΕΛΑΣ ΟΠΛΑ, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1984. Επίσης Κ. Καστοριάδης, Ακυβέρνητη κοινωνία, Ευρασία, Αθήνα, 2010, σ. 39-40. Και Κ. Καστοριάδης, Η άνοδος της ασημαντότητας, Ύψιλον, Αθήνα, 2000, σ. 112.

[9] Ένα από αυτά τα παραδείγματα (Ρωσία 1917) εξετάζω πιο κάτω στο δεύτερο μέρος.

[10] Καστοριάδης, Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τόμ. Β΄ (Κριτική, Αθήνα 2008), σ. 248-249 και τόμ. Γ΄ (Κριτική, Αθήνα 2011), σ. 209.

[11] Τα περιορισμένα όρια του παρόντος κειμένου δεν επιτρέπουν μία εκτενέστερη επιχειρηματολογία, η οποία θα οδηγούσε άλλωστε σε άλλα πλαίσια.

[12] Βλ. Ida Mett, Κομμούνα της Κροστάνδης, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1972, σ. 61-62.

[13] Ο Α. Πάνεκουκ (Τα εργατικά συμβούλια, Αθήνα, 1996, σ. 104-105) γράφει: «Όταν το κόμμα σχημάτισε κυβέρνηση τα σοβιέτ εξαλείφθηκαν βαθμιαίως και από όργανα αυτοδιεύθυνσης περιορίσθηκαν σε ρόλο βοηθητικών οργάνων του κυβερνητικού μηχανισμού […] Οι εργάτες δεν είναι περισσότερο κύριοι των μέσων παραγωγής από όσο στον δυτικό καπιταλισμό. Εκείνος που τους δίνει μισθό και τους εκμεταλλεύεται είναι το κράτος, ο μοναδικός καπιταλιστής, ένας καπιταλιστής μαμούθ». Ο Πάνεκουκ είχε δηλώσει (Proletarier, 7-8, 1927) πως «από το 1918 μέχρι σήμερα κάθε κεφάλαιο της ευρωπαϊκής ιστορίας μπορεί να τιτλοφορείται: Η ήττα της επανάστασης».

[14] Ρ. Λούξεμπουργκ, «Οργανωτικά ζητήματα της ρωσικής σοσιαλδημοκρατίας» (1904) και «Κριτική της ρωσικής επανάστασης» (1918). Επίσης ο Καρλ Κάουτσκι, θεωρητικός της Β’ Διεθνούς, εξέφρασε τις επιφυλάξεις και την κριτική του σε τρία κείμενά του: «Η δικτατορία του προλεταριάτου» (1918), «Τρομοκρατία και κομμουνισμός» (1919), «Από τη δημοκρατία στη σκλαβιά του κράτους» (1921). Ήδη από το 1918 έγραφε πως ο βολονταρισμός των Ρώσων μπολσεβίκων, που πίστευαν πως η θέληση και η αποφασιστικότητα του κόμματος αρκούσαν για όλα, δεν μπορεί παρά να οδηγήσει στην καταστροφή. Ο Λεόν Μπλουμ το 1920 είχε προειδοποιήσει για τον δεσποτικό μηχανισμό που τέθηκε σε εφαρμογή από τον Λένιν. Η αναρχική Έμμα Γκόλντμαν (Η απογοήτευσή μου στη Ρωσία, μτφ., Αθήνα, 2009) ζώντας τα γεγονότα από κοντά στη Ρωσία επί δύο έτη (1920-21) κατήγγειλε τα εγκλήματα του καθεστώτος, γράφοντας πως «οι Μπολσεβίκοι είναι οι ιησουίτες της σοσιαλιστικής επανάστασης: πιστεύουν στο απόφθεγμα ότι ο σκοπός δικαιώνει τα μέσα».

[15] Κ. Καστοριάδης, «Μαρξισμός – Λενινισμός: Η κονιορτοποίηση» (1990), Η άνοδος της ασημαντότητας, Ύψιλον, Αθήνα, 2000, σ. 58. Βλ. επίσης Η. Arendt, Το ολοκληρωτικό σύστημα (1951), Ευρύαλος, Αθήνα, 1988. Κ. Παπαϊωάννου, Η γένεση του ολοκληρωτισμού (1959), Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 1991.

[16] Για κριτική του μαρξισμού βλ. τα σχετικά κείμενα του Κ. Παπαϊωάννου και του Κ. Καστοριάδη. Του τελευταίου βλ. «Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία» (1965), στο Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, Ράππας, Αθήνα, 1981.