Αυτονομία, Πολιτική, Ψυχανάλυση: Μια συζήτηση ανάμεσα στον Sergio Benvenuto & τον Κορνήλιο Καστοριάδη

Μετάφραση από την αγγλική: **Αλέξανδρος Σχισμένος**

Ο παρακάτω διάλογος πραγματοποιήθηκε στο διαμέρισμα του Καστοριάδη στο Παρίσι, στις 7 Μαΐου 1994. Καταγράφηκε και κινηματογραφήθηκε για την Εγκυκλοπαίδεια Πολυμέσων Φιλοσοφικών Επιστημών της RAI – Radiotelevisione Italiana. Δημοσιεύθηκε αρχικά στο European Journal of Psychoanalysis, Αριθ. 6, χειμώνας 1998. Μεταφράστηκε στα αγγλικά από τη γαλλική από την Joan Tambureno.

Benvenuto: Είστε φιλόσοφος της πολιτικής, αλλά είστε και ψυχαναλυτής. Επηρεάζει τις φιλοσοφικές σας αντιλήψεις το επάγγελμά σας αυτό της ψυχανάλυσης;

Καστοριάδης: Υπάρχει ένας πολύ ισχυρός δεσμός μεταξύ της έννοιας της ψυχανάλυσης και της πολιτικής μου. Ο στόχος και των δύο είναι η ανθρώπινη αυτονομία, αν και μέσω διαφορετικών διαδικασιών. Η πολιτική στοχεύει στην απελευθέρωση του ανθρώπου, επιτρέποντάς του να ανέλθει στη δική του αυτονομία μέσω της συλλογικής δράσης. Η επικρατούσα έννοια κατά τον 18ο και 19ο αιώνα (συμπεριλαμβανομένου αυτής του Μαρξ), σύμφωνα με την οποία το αντικείμενο της πολιτικής ήταν η ευτυχία, είναι λανθασμένη, ακόμη και καταστροφική. Το αντικείμενο της πολιτικής είναι η ελευθερία. Και η πολιτική είναι συλλογική – συνειδητή και διαβεβουλευμένη – δράση, με στόχο τον μετασχηματισμό των θεσμών σε θεσμούς ελευθερίας και αυτονομίας.

Benvenuto: Η Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας δεν δηλώνει ότι ο στόχος του κράτους είναι η ευτυχία, αλλά

εξασφαλίζει την ελευθερία του καθενός να επιδιώξει την ευτυχία. Αυτή η ατομική αναζήτηση της ευτυχίας έχει σταδιακά ταυτιστεί στην Αμερική με το κριτήριο της «επίλυσης προβλημάτων». Ωστόσο, συνεπάγεται η αναζήτηση της ευτυχίας για κάθε άνθρωπο και την αυτονομία του κάθε ανθρώπου; Η ιδέα ότι η κοινωνία πρέπει να επιτρέπει σε όλους να αναζητήσουν τη δική τους ευτυχία συνεπάγεται μια ορισμένη φιλελεύθερη έννοια αυτονομίας. Σκοπεύετε στην «αυτονομία» σύμφωνα με αυτό το αμερικανικό νόημα;

Καστοριάδης: Όχι, όχι με το αμερικανικό νόημα. Η Αμερικανική Διακήρυξη αναφέρει: "Πιστεύουμε ότι όλοι οι άνθρωποι δημιουργούνται ελεύθεροι και ίσοι για την επιδίωξη της ευτυχίας". Αλλά δεν πιστεύω ότι ο θεός δημιούργησε όλους τους ανθρώπους ελεύθερους και ίσους.

Πρώτον, ο θεός δεν δημιούργησε τίποτα γιατί δεν υπάρχει. Δεύτερον, δεδομένου ότι οι άνθρωποι προέκυψαν, πρακτικά δεν υπήρξαν ποτέ ελεύθεροι και ίσοι. Ως εκ τούτου, είναι απαραίτητο να ενεργούν για να γίνουν ελεύθεροι και ίσοι. Και αφού έχουν γίνει ελεύθεροι και ίσοι, αναμφισβήτητα θα υπάρχουν απαιτήσεις σχετικά με το Κοινό Αγαθό και αυτό είναι το αντίθετο της φιλελεύθερης αντίληψης σύμφωνα με την οποία όλοι πρέπει να επιδιώκουν την ατομική ευτυχία που θα συνεπαγόταν ταυτόχρονα τη μέγιστη ευτυχία για όλους. Υπάρχουν ορισμένα είδη κοινωνικών υπηρεσιών που δεν απευθύνονται αποκλειστικά στα συμφέροντα της ατομικής ευτυχίας και οι οποίες αποτελούν αντικείμενο πολιτικής δράσης – παραδείγματος χάριν, μουσεία ή δρόμοι – και εξίσου είναι προς το συμφέρον της δικής μου αυτονομίας το να είναι και οι άλλοι αυτόνομοι.

Ωστόσο, αν η κοινωνία παρεμβαίνει στην ευτυχία μου, το αποτέλεσμα είναι ο ολοκληρωτισμός. Σε αυτή την περίπτωση, η κοινωνία θα μου πει: "είναι η γνώμη της πλειοψηφίας ότι δεν πρέπει να αγοράσετε δίσκους του Μπαχ, αλλά της Madonna. Αυτή είναι η βούληση της πλειοψηφίας και αδιαφορώ για την ευτυχία σας!". Πιστεύω ότι η ευτυχία μπορεί και πρέπει να επιδιώκεται από κάθε άτομο από μόνο του. Εναπόκειται σε κάθε άτομο είτε να

γνωρίζει είτε να μην γνωρίζει τι δημιουργεί την ευτυχία του. Σε ορισμένες στιγμές, θα το βρει εδώ και σε άλλες αλλού.

Η ίδια η έννοια της ευτυχίας είναι αρκετά περίπλοκη, ψυχολογικά και φιλοσοφικά.

Ωστόσο, το αντικείμενο της πολιτικής είναι η ελευθερία και η αυτονομία, και αυτό είναι δυνατό μόνο μέσα σε ένα θεσμικό, συλλογικό πλαίσιο, το οποίο επιτρέπει την ελευθερία και την αυτονομία. Το αντικείμενο της ψυχανάλυσης είναι το ίδιο. Και υπάρχει η απάντηση στην ερώτηση ως προς το τέλος της ψυχανάλυσης (στην οποία ο Φρόιντ επέστρεψε συχνά), με τις δύο αισθήσεις της λέξης τέλος (στόχος / τέλος): ο τερματισμός στον χρόνο και ο στόχος της ανάλυσης. Ο στόχος της ανάλυσης είναι να γίνει το άτομο όσο το δυνατόν πιο αυτόνομο.

Αυτό δεν σημαίνει αυτόνομο με την Καντιανή έννοια, δηλαδή τη συμμόρφωση με ηθικές επιταγές, που καθορίζονται με τον ίδιο τρόπο, μια για πάντα. Το πραγματικά αυτόνομο άτομο είναι εκείνο που έχει μεταμορφώσει τη σχέση του με το ασυνείδητό του σε τέτοιο σημείο ώστε να μπορεί – στο βαθμό που είναι δυνατόν στο ανθρώπινο σύμπαν – να γνωρίζει τις δικές του επιθυμίες και ταυτόχρονα να πετυχαίνει τον έλεγχο τα ενεργήματα αυτών των επιθυμιών. Το να είμαι αυτόνομος δεν σημαίνει, για παράδειγμα, ότι είμαι ηθικός επειδή δεν επιθυμώ τη σύζυγο του γείτονά μου. Δεν έχω καταφέρει να ελέγξω αυτή την επιθυμία για τη σύζυγο του γείτονά μου, πέραν της οποίας ο καθένας από εμάς άρχισε τη ζωή επιθυμώντας τη σύζυγο ενός συνανθρώπου του, αφού ο καθένας επιθυμούσε τη μητέρα του. Αν κάποιος δεν έχει αρχίσει έτσι τη ζωή, δεν είναι άνθρωπος, αλλά τέρας.

Ωστόσο, είναι άλλο πράγμα να θέσουμε σε εφαρμογή αυτήν την επιθυμία. Άτομα πενήντα ή εξήντα ετών μπορούν ακόμη να έχουν αιμομικτικά όνειρα, πράγμα που αποδεικνύει ότι η επιθυμία αυτή παραμένει. Ένα άτομο που τουλάχιστον μία φορά τον χρόνο δεν επιθύμησε τον θάνατο κάποιου, επειδή κάποιος τον έχει κάπως βλάψει, είναι ένα σοβαρά παθολογικό άτομο. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει απαραιτήτως να σκοτώσει εκείνο το άτομο, αλλά είναι

απαραίτητο να συνειδητοποιήσει ότι “εκείνη τη στιγμή ήμουν τόσο εξοργισμένος με εκείνο τον άνθρωπο που αν θα μπορούσα να τον κάνω να εξαφανιστεί από προσώπου γης, θα το έκανα. Αλλά έπειτα, δεν θα το είχα κάνει, έστω κι αν μπορούσα”. Αυτό ονομάζω αυτονομία.

Benvenuto: Μιλάτε για αυτονομία. Άλλοι ψυχαναλυτές που, όπως και εσείς, τείνουν προς την Αριστερά, προτιμούν να μιλούν για την ψυχανάλυση ως μέσο χειραφέτησης. Είναι αυτό το ίδιο πράγμα;

Καστοριάδης: Είναι· ωστόσο, η αυτονομία είναι πιο ακριβής. Η ψυχανάλυση δεν μπορεί να αποτελέσει μέσο για την κοινωνική χειραφέτηση, δεν μπορεί να μας ελευθερώσει από την κοινωνία μας όπου κυριαρχεί το χρήμα ή από την τεράστια εξουσία που ασκεί το κράτος. Η ψυχανάλυση δεν έχει την ικανότητα να κάνει επαναστάτες τους ασθενείς, αλλά μπορεί να τους βοηθήσει να ξεπεράσουν τις αναστολές τους, καθιστώντας τους πιο διαυγείς και πιο ενεργούς πολίτες.

Ωστόσο, το πρόβλημα της ψυχανάλυσης είναι η σχέση του ασθενούς με τον εαυτό του. Υπάρχει το φημισμένο σχόλιο του Φρόιντ στις Νέες Διαλέξεις για την Ψυχανάλυση: “Wo es war, soll ich werden”, “όπου αυτό υπάρχει, πρέπει εγώ να γίνω”, δηλαδή, να αντικαταστήσω το Αυτό (Id) με το Εγώ. Η φράση είναι περισσότερο από αμφίσημη, ακόμη κι αν η ασάφειά της ξεδιαλύνεται στην ακόλουθη παράγραφο: αυτή είναι μια προσπάθεια αποστράγγισης, παρόμοια με τις προσπάθειες των Κάτω Χωρών για την αποστράγγιση της θάλασσας του Zuyderzee. Η πρόθεση της ψυχανάλυσης δεν είναι να αποστραγγίσει το ασυνείδητο· αυτό θα ήταν μια παράλογη, αλλά και αδύνατη, δέσμευση. Αυτό που σκοπεύει είναι να προσπαθήσει να μετασχηματίσει τη σχέση της περίπτωσης του Εγώ, του περισσότερο ή λιγότερο συνειδητού υποκειμένου, που περισσότερο ή λιγότερο αναστοχάζεται, με τις ορμές του, το ασυνείδητο του. Ο ορισμός της αυτονομίας στο ατομικό πεδίο είναι: να γνωρίζω τι επιθυμώ, να γνωρίζω τι θα ήθελα πραγματικά να κάνω και γιατί και να γνωρίζω τι ξέρω και τι δεν κάνω.

Benvenuto: Σήμερα επικρατεί ένα είδος επίσημης ιδεολογίας της αυτονομίας. Αρκεί να δούμε, για παράδειγμα, τις διαφημίσεις στα μέσα ενημέρωσης για να συνειδητοποιήσουμε ότι υπάρχει μια ιδεολογική πώληση ενός ειδωλολατρικού ύμνου στην ευτυχία που επιδιώκεται από αυτόνομους άνδρες και γυναίκες. Δεν είναι το ιδανικό σου για την αυτονομία κοντά στις ιδέες που κυριαρχούν σήμερα; Έγραψες ότι ο Μαρξ ήταν αντικαπιταλιστής, αλλά στην πραγματικότητα μοιράστηκε τις ίδιες προκαταλήψεις και τις ίδιες αξιώσεις με την καπιταλιστική κοινωνία. Θα μπορούσες να κατηγορηθείς για κάτι παρόμοιο, επειδή προτείνεις ως εναλλακτική ένα ιδανικό που είναι σήμερα εντελώς κυρίαρχο, ακόμη και κοινό.

Καστοριάδης: Υπάρχει σαφώς, από την πλευρά της σύγχρονης κοινωνίας, μια πρωτοφανής δύναμη αφομοίωσης και ιδιοποίησης. Ωστόσο, άρχισα να μιλώ για τη δημιουργία, το φαντασιακό και την αυτονομία περίπου τριάντα χρόνια πριν. Εκείνη την εποχή, δεν επρόκειτο καθόλου για ένα διαφημιστικό σύνθημα. Σταδιακά, οι διαφημιστές ιδιοποιήθηκαν τα λόγια μου επειδή έγιναν οι ιδέες του Μάη του ’68. Ωστόσο, η αμηχανία αυτών των διαφημιστών γίνεται εμφανής όταν μιλούν για τη δημιουργικότητα. “Αν θέλετε πραγματικά να είστε δημιουργικοί, ελάτε και εργαστείτε για την IBM” – αυτό είναι ένα διαφημιστικό σύνθημα. Αλλά στη IBM, δεν είστε ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο δημιουργικοί από ό,τι είστε αλλού. Η δημιουργικότητα για την οποία μιλάω είναι των ανθρώπινων όντων που πρέπει να απελευθερωθούν, κάτι που είναι εντελώς διαφορετικό πράγμα.

Στη Γαλλία, δεν μιλάμε τόσο πολύ για αυτονομία όσο για ατομικισμό. Τώρα, ο ατομικισμός, όπως αναφέρεται στη δημοσιότητα, στις επίσημες ιδεολογίες ή στην πολιτική, δεν έχει καμία σχέση με αυτό που αποκαλώ αυτονομία του ατόμου.

> ***Καταρχάς, ο ατομικισμός είναι: «κάνω ό, τι θέλω», ενώ η αυτονομία είναι: «κάνω αυτό που πιστεύω ότι είναι σωστό να κάνω, δεν στερώ στον εαυτό μου το να κάνω ό,τι μου αρέσει, αλλά δεν κάνω κάτι απλώς και μόνο επειδή με ευχαριστεί».***

Σε μια κοινωνία στην οποία καθένας κάνει ό,τι θέλει, θα υπάρξουν δολοφονίες και βιασμοί. Και τότε, αυτή η δημοσιότητα και η ιδεολογία είναι παραπλανητικές, επειδή ο υποτιθέμενος ατομικισμός, ο ναρκισσισμός με τον οποίο μας πλημμυρίζουν, είναι ένας ψευδο-ατομικισμός. Η σημερινή μορφή ατομικισμού είναι ότι στις 8:30, κάθε βράδυ σε κάθε γαλλικό νοικοκυριό, οι ίδιοι δέκτες συντονίζονται για να λάβουν τα ίδια τηλεοπτικά προγράμματα, τα οποία μεταδίδουν τα ίδια σκουπίδια. Σαράντα εκατομμύρια άτομα, σαν να υπακούν σε μια στρατιωτική διοίκηση, κάνουν το ίδιο πράγμα και αυτό ονομάζεται ατομικισμός! Με τη λέξη "άτομο" εννοώ κάποιον που προσπαθεί να γίνει αυτόνομος, ο οποίος έχει επίγνωση του γεγονότος ότι, ως άνθρωπος, είναι απολύτως μοναδικός και προσπαθεί να αναπτύξει την ιδιαιτερότητά του με τρόπο αναστοχαστικό. Συνεπώς, δεν υπάρχει σχέση μεταξύ της ιδεολογίας της δημοσιότητας και όσων είπα.

Benvenuto: Προφανώς, η ιδέα σας για τον στόχο (τέλος) της ψυχανάλυσης είναι ουσιαστικά αντίθετη με αυτή που προτείνει ο Lacan. Επέκρινε έντονα την ιδέα ότι αυτός ο στόχος ήταν να δημιουργηθεί ένα αυτόνομο εγώ, απόκαλούσε αυτή τη θεωρία μια «αμερικανική ιδεολογία». Θεωρείτε ότι η κριτική του Lacan είναι δίκαιη;

Καστοριάδης: Μερικώς. Γιατί, υπήρχαν δυο πιθανές – ίσως και πραγματικές – αποκλίσεις. Η πρώτη ήταν η απόλυτη υπερεκτίμηση του Εγώ και της συνειδητότητας. Η έκφραση του Φρόιντ, «όπου ήταν αυτό, πρέπει εγώ να γίνω», θα πρέπει να συμπληρωθεί από τη συμμετρική: «εκεί όπου εγώ είμαι, πρέπει αυτό να μπορέσει να εμφανιστεί». Πρέπει να κατορθώσουμε να μιλήσουμε για τις επιθυμίες μας. Το να τις αφήσουμε να περάσουν στην πραγματικότητα, επιτρέποντάς τες να μεταφραστούν σε δράση, είναι προφανώς κάτι άλλο. Ως εκ τούτου, είναι απαραίτητο να αφήσουμε τις ορμές να αναδυθούν· είναι απαραίτητο να γνωρίζουμε ακόμη και τις πιο περίεργες, τερατώδεις και καταθλιπτικές ορμές που θα μπορούσαν να εμφανιστούν στην καθημερινή, συνειδητή ζωή μας. Από την άλλη πλευρά, το αυτόνομο Εγώ στο οποίο αναφέρονται ορισμένοι Αμερικανοί είναι

στην πραγματικότητα το κοινωνικά κατασκευασμένο άτομο: το Εγώ οικοδομήθηκε από την κοινωνία· δηλαδή ένα άτομο γνώριζε ότι έπρεπε να εργαστεί για να ζήσει και ότι εάν αντιτασσόταν στον προϊστάμενό του ήταν επειδή δεν είχε επιλύσει το σύμπλεγμα του Οιδίποδα. Έχουν υπάρξει ερωτηματολόγια για την κάλυψη θέσεων εργασίας σε αμερικανικές εταιρείες στα οποία, εάν ο υποψήφιος απαντήσει στην ερώτηση «όταν ήσουν παιδί, αγαπούσες τη μητέρα σου ή τον πατέρα σου περισσότερο;» με το «αγαπούσα τη μητέρα μου περισσότερο», παίρνει αρνητικό βαθμό. Διότι, προφανώς, αν αντιτίθετο στον πατέρα του, θα μπορούσε να είναι ένας πιθανός ταραχοποιός για την εταιρεία. Αυτή είναι μια ιδεολογική χρήση της ψυχανάλυσης με σκοπό την προσαρμογή.

Το 1940, όταν υπήρχαν 15 εκατομμύρια άνεργοι στις Ηνωμένες Πολιτείες, ένα άρθρο δημοσιεύθηκε στο International Journal for Psychoanalysis από Αμερικανούς ψυχαναλυτές που ερμήνευαν τις ψυχαναλυτικές ρίζες της ανεργίας: κάποιος είναι άνεργος εξαιτίας μιας ασυνείδητης επιθυμίας να είναι άνεργος. Πρόκειται για μια παρεκτροπή, καθώς και για μια ηλιθιότητα, δεδομένου ότι η ανεργία είναι σαφώς φαινόμενο που συνδέεται με την οικονομία.

Ωστόσο, η κριτική του Lacan για αυτή την τάση ήταν κάπως κακόπιστη. Πρώτον, επειδή επέλεξε έναν εύκολο στόχο, δεύτερον γιατί ήθελε να προτείνει μια ιδεολογία της επιθυμίας. Τώρα, αυτή η λακανική ιδεολογία της επιθυμίας είναι τερατώδης, επειδή η επιθυμία είναι δολοφονία, αιμομιξία και βιασμός. Για τον Lacan, υπάρχει ο Νόμος, αλλά αυτός ο Νόμος – καθώς ο ίδιος είναι ανίκανος να τον εντάξει σε ένα κοινωνικό-ιστορικό πλαίσιο – ίσως θα μπορούσε να είναι οποιοσδήποτε νόμος. Υπήρχε νόμος στο Άουσβιτς. υπήρχε νόμος στο Gulag. και υπάρχει νόμος στο Ιράν σήμερα.

Benvenuto: Αλλά ο Lacan μίλησε για συμβολικό νόμο, αποτελούμενο από τη γλώσσα και με μια καθολική δομή. Δεν πρόκειται για κάποιο νόμο που επιβάλλεται από οποιοδήποτε καθεστώς.

Καστοριάδης: Φυσικά, με τη γλώσσα μπορούμε να πούμε οτιδήποτε θέλουμε. Αλλά τι ακριβώς εννοεί ως συμβολικό νόμο; Η λέξη "συμβολικός" για τον Lacan είναι ένα σκελετώδες κλειδί, μια λέξη που αποκρύπτει το γεγονός ότι μιλάμε για τη θέσμιση και τον θεσμό. Ωστόσο, λέγοντας ότι είναι συμβολικός, αυτό που ζητά είναι να παραχωρήσει στο θεσμό και στο θεσμισμένο μια ψευδο-υπερβατική διάσταση, όπως θα έλεγε ο Καντ. Αλλά το συμβολικό είναι κάτι άλλο. Η γλώσσα ανήκει στο συμβολικό, υπό την έννοια ότι όλα τα σημάδια είναι σύμβολα ενός αναφόρου, ή ότι υπάρχουν σύμβολα άλλης τάξης. Αλλά πρέπει να τερματίσουμε τη λακανική συσκότιση του συμβολικού.

Δεν υπάρχει "συμβολικό" ως ανεξάρτητος τομέας· υπάρχει ένα συμβολικό ως μέρος και λειτουργία του φαντασιακού. Διαφορετικά, υπάρχουν θεσμικά όργανα και υπάρχει ζήτημα εγκυρότητας των θεσμικών οργάνων. Ωστόσο, η ερώτηση δεν είναι συμβολική. Είναι τότε ο θεσμός δικαίως έγκυρος; Θα είναι πάντοτε έγκυρος de facto, εφόσον επιβάλλει κυρώσεις. Αυτό όμως ισχύει de facto στο Άουσβιτς και συμβαίνει και σήμερα στο Ιράν. Είναι έγκυρος δικαίω; Τώρα, δεν υπάρχει τίποτα στην αντίληψη του Lacan που να μας οδηγήσει να κάνουμε μια διάκριση μεταξύ του νόμου του Άουσβιτς και του νόμου της αρχαίας Αθήνας, ή των σημερινών νόμων στις Ηνωμένες Πολιτείες. Εξ ου και η περίφημη έκφραση του Lacan που δηλώνει ότι ο κύριος δεν παραιτείται από την επιθυμία του. Τώρα, είναι ο κύριος που ξέρει ποια είναι η επιθυμία του και αν η επιθυμία του είναι σαν την επιθυμία του Lacan – δηλαδή να μεταμορφώσει τους οπαδούς του σε σκλάβους – τότε η επιθυμία του πραγματοποιείται.

Αλλά αυτό είναι ουσιαστικά αντίθετο με το πεδίο εφαρμογής της ψυχανάλυσης, το οποίο δεν αφορά το πώς θα πραγματοποιηθεί η επιθυμία του αφέντη, ή του καθενός – ειδικά αν γνωρίζουμε τι υποδηλώνει η επιθυμία στην ψυχανάλυση – γιατί αυτό θα ήταν ασυμβίβαστο με την πραγματική, κοινωνική ζωή. Και δεν εννοώ εδώ την πραγματική αμερικανική κοινωνία, αλλά και την πιο ιδανική κοινωνία που μπορεί να φανταστεί κανείς.

Έτσι, ο Lacan επανέρχεται στις πιο ουτοπικές πτυχές της ιδεολογίας του νεαρού Μαρξ και των Αναρχικών, αν και θα είχε γελάσει σαρκαστικά αν εξέταζε αυτές τις ιδεολογίες. Ο νεαρός Μαρξ και οι αναρχικοί σχεδίαζαν μια κοινωνία στην οποία δεν θα υπήρχε ούτε νόμος ούτε θεσμός.

Benvenuto: Αυτή η κατηγορία εναντίον του Lacan ως αναρχικού με εκπλήσσει. Οι αριστεροί κριτικοί του τον κατηγόρησαν ότι ήταν καταπιεστικός, λόγω της εμμονής του στο νόμο και τον ευνουχισμό. Για τον Lacan να παραμείνουμε πιστοί στην επιθυμία μας σημαίνει ευνουχισμό, δηλαδή, να αποποιηθούμε την ενεργοποίηση των φαντασιώσεών μας.

Καστοριάδης: Όχι και τόσο, επειδή η υπόθεση του ευνουχισμού στον Lacan είναι εξαιρετικά διφορούμενη. Είναι η αποποίηση της επιθυμίας που απευθύνεται στη μητέρα, αλλά αυτή είναι η προϋπόθεση για την πραγματοποίηση της επιθυμίας. Για τον Lacan υπάρχει νεύρωση επειδή το άτομο δεν κατάφερε να αναλάβει τον ευνουχισμό του και αν τον αναλάβει, τότε η επιθυμία του απελευθερώνεται, με την εξαίρεση ότι προφανώς δεν την κατευθύνει προς τη μητέρα αλλά προς άλλες γυναίκες.

Benvenuto: Αλλά για τον Lacan, να αναλάβουμε την επιθυμία μας δεν σημαίνει να απολαμβάνουμε αυτό που απαιτούμε στην πραγματικότητα. Κάνει μια διάκριση ανάμεσα στην επιθυμία, τη ζήτηση και την απόλαυση που συμβαίνει στην πραγματικότητα.

Καστοριάδης: Όλα αυτά είναι πολύ διφορούμενα. Ο Lacan, θεωρητικά, είναι όλα όσα συνιστούν το πιο κοινότοπο, πιο ύποπτο, παρόμοιο με αυτές τις παριζιάνικες μόδες που εμφανίζονται και στη συνέχεια εξαφανίζονται μετά από πέντε, δέκα, είκοσι χρόνια.

Αλλά επιστρέφοντας στην ιστορία της ψυχανάλυσης, το ιδιαίτερο πρόβλημα του ανθρώπινου όντος είναι να επιτύχει να δημιουργήσει μια σχέση με το ασυνείδητο που δεν είναι απλώς καταστολή του ασυνείδητου ή καταστολή του ίδιου σύμφωνα με μια δεδομένη κοινωνική υπαγόρευση και, πιο συγκεκριμένα, η

κοινωνική ετερονομία. Εδώ έχουμε και πάλι ένα σημείο στο οποίο συναντιούνται η ψυχανάλυση και η πολιτική. Σε ποιο βαθμό θα μπορούσα να αποκαλέσω τον κοινωνικό νόμο επίσης και δικό μου νόμο και όχι έναν νόμο που μου επιβλήθηκε με ετερόνομους τρόπους; Είναι και δικός μου νόμος μόνο αν έχω ασχοληθεί ενεργά με τη διαμόρφωση του νόμου. Μόνο υπό αυτές τις συνθήκες μπορώ να είμαι πραγματικά αυτόνομος, δεδομένου ότι είμαι υποχρεωμένος να ζήσω σε μια κοινωνία που έχει νόμους. Έτσι, έχουμε ένα δεύτερο σημείο σύνδεσης μεταξύ του νοήματος της αυτονομίας στην ψυχανάλυση και του νοήματος της αυτονομίας στην πολιτική.

Benvenuto: Η αριστερή κουλτούρα έχει συχνά επικρίνει την ψυχανάλυση ως μια πρακτική ιδιάζουσα σε μια αστική κοινωνία, διότι ουσιαστικά βασίζεται σε ένα είδος ιδιωτικού συμβολαίου. Πάνω απ ‘όλα, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960 και της δεκαετίας του ’70, ένας ορισμένος τομέας της αριστεράς πρότεινε την αντικατάσταση της ψυχανάλυσης με μια κοινωνική αντιμετώπιση των προσωπικών προβλημάτων, ανάγοντας τις ψυχοπαθολογικές διαταραχές στην κοινωνική αλλοτρίωση. Ποια είναι η γνώμη σας για αυτή την αριστερή, μαρξιστική κριτική της ψυχαναλυτικής ηθικής;

Καστοριάδης: Αυτή ήταν μια ριζοσπαστική αριστερίστικη υπερβολή της δεκαετίας του 1960 και της δεκαετίας του ’70, η οποία βρήκε κίνητρο σε ορισμένες πτυχές της κατεστημένης ψυχανάλυσης. Κάθε ψυχαναλυτική διαδικασία περιλαμβάνει αναγκαστικά δύο άτομα: έναν ψυχαναλυτή και έναν αναλυόμενο. Δεν μπορεί να υπάρξει μεταβίβαση και επεξεργασία αυτής της μεταβίβασης έξω από αυτή τη σχέση μεταξύ ψυχαναλυτή και αναλυόμενου. Υπάρχει, ωστόσο, μια πτυχή που είναι πολύ δύσκολο να επιλυθεί και στην οποία κανείς δεν έχει παράσχει ακόμη μια λύση: την οικονομική πτυχή. Από τη μία πλευρά, ο ψυχαναλυτής πρέπει να καταφέρει να επιβιώσει. Από την άλλη, όπως αποδεικνύει η εμπειρία, ακόμη και για την ψυχανάλυση, μια απλήρωτη ψυχανάλυση δεν είναι ψυχολογικά ανεκτή (διότι το χρέος που συνάπτει με τον ψυχαναλυτή είναι τεράστιο) και

αναπόφευκτα θα είναι αναποτελεσματική, αφού ο αναλυόμενος μπορεί να πολυλογεί απεριόριστα, αν ο χρόνος της συνεδρίας δεν του κοστίζει τίποτα.

Υπάρχει, εν πάση περιπτώσει, ένα πρόβλημα: η τεράστια ανισότητα της διανομής του πλούτου στη σημερινή κοινωνία θέτει την ψυχανάλυση πέραν των δυνατοτήτων των περισσοτέρων από εκείνους που την χρειάζονται, εκτός εάν αυτοί επιδοτηθούν από το Εθνικό Σύστημα Υγείας. Αυτό θα μπορούσε να επιλυθεί αποτελεσματικά μόνο στο πλαίσιο ενός γενικού κοινωνικού μετασχηματισμού.

Benvenuto: Ποιες είναι λοιπόν οι πρακτικές και πολιτικές προτάσεις σας για την αντιμετώπιση της κλασσικής κριτικής κατά των ψυχαναλυτών: ότι αναλαμβάνουν μόνο τους ράθυμους πλούσιους και συνήθως πολύ λίγους ασθενείς σε σχέση με τον μέσο πληθυσμό;

Καστοριάδης: Αυτό δεν είναι κατ ‘ανάγκη αληθινό. Από τις δεκάδες ασθενείς που έχω αναλάβει μέχρι σήμερα, σχεδόν κανένας δεν ήταν πλούσιος. Μερικοί έχουν κάνει τεράστιες θυσίες για να μπορέσουν να ψυχαναλυθούν. Προσαρμόζω την αμοιβή μου στις οικονομικές δυνατότητες του ασθενούς. Υπάρχουν επίσης εκείνοι που δεν μπορούν να πληρώσουν τίποτα. Αλλά πρακτικά κανείς δεν έχει έρθει σε με για ψυχανάλυση για να μπορέσει να πει σε ένα φανταχτερό δείπνο “κάνω ψυχανάλυση”.

Το οικονομικό ερώτημα είναι ωστόσο ένα πραγματικό πρόβλημα και θα ήταν καλό να προσπαθήσουμε να εξαλείψουμε αυτή τη μεγάλη ανισότητα εισοδήματος στη σημερινή κοινωνία. Ωστόσο, από θεωρητική άποψη, δεν μπορούμε να παραμείνουμε μπλοκαρισμένοι στην φροϋδική θεωρία, όπως διατυπώθηκε αρχικά. Ο Φρόιντ ήταν μια ασύγκριτη μεγαλοφυία, και σε αυτόν αποδίδεται ένας πλούτος ιδεών. **Αλλά υπάρχει και ένα τυφλό σημείο στον Φρόιντ: η φαντασία.**

Υπάρχει ένα σημαντικό παράδοξο στα έργα του Φρόιντ, ότι όλα όσα αναφέρει ο ίδιος είναι μορφοποιήσεις της ριζοσπαστικής

φαντασίας του υποκειμένου, ή φαντασιώσεις. Ωστόσο, ο Φρόιντ, που μορφώθηκε στο θετικιστικό πνεύμα του 19ου αιώνα, ως φοιτητής του Brücke στη Βιέννη, ούτε βλέπει ούτε επιθυμεί να δει αυτές τις μορφοποιήσεις. Για το λόγο αυτό, αρχικά, για κάποιο διάστημα πίστευε στην πραγματικότητα των σκηνών της παιδικής αποπλάνησης που περιγράφουν οι υστερικοί ασθενείς του. Πιστεύει ότι το υποκείμενο ασθενούσε εξαιτίας κάποιου πράγματος που είχε δημιουργήσει τραύμα.

Benvenuto: Περισσότερο ή λιγότερο, τα τελευταία δέκα χρόνια, στις ΗΠΑ υπάρχει η τάση να επιστρέψουμε στην αρχική πίστη του Φρόιντ στην πραγματική αποπλάνηση από πλευράς των ενηλίκων.

Καστοριάδης: Αυτές είναι οι πολιτικές ηλιθιότητες που δημιουργούνται από την πολιτικά ορθή μόδα. Ο ασθενής, όταν λέει ότι η μητέρα του, ο πατέρας του, η νοσοκόμα ή ο γείτονάς τον αποπλάνησε όταν ήταν παιδί, είναι πάντοτε αναγκαστικά σωστός. Αλλά αυτό δεν είναι το πρόβλημα, επειδή η βασική απόκριση είναι ότι για οποιοδήποτε τραυματικό γεγονός, το γεγονός είναι πραγματικό στο ότι είναι ένα γεγονός, ενώ είναι φαντασιακό στο ότι είναι τραυματικό. Δεν μπορεί να υπάρξει τραύμα εάν η φαντασία του υποκειμένου δεν δώσει κάποιο νόημα σε αυτό που συνέβη και αυτό το νόημα δεν είναι πολιτικά ορθό αλλά είναι το νόημα που δίνεται στη φαντασίωση του υποκειμένου και στη ριζική φαντασία του. Τώρα, ο Φρόιντ δεν θέλει να αναγνωρίσει αυτή τη βασική ιδέα.

Επί του παρόντος, στις ΗΠΑ, υπάρχει η προσπάθεια να επιστρέψουμε πίσω στο χρόνο. Είναι συγκινητικό και αστείο να βλέπεις ότι κατά τη διάρκεια της ψυχανάλυσης του ανθρώπου των λύκων, ο Φρόιντ πίστευε για καιρό στην πραγματικότητα της πρωτόγονης σκηνής που ο Λύκος του περιέγραψε – δηλαδή το γεγονός ότι είδε τους γονείς του να κάνουν έρωτα από πίσω. και ότι δεν ήταν μέχρι το τέλος της ψυχανάλυσης που παραδέχτηκε – σε μια υποσημείωση – ότι ίσως, σε τελική ανάλυση, εκείνη η πρωτόγονη σκηνή συνέβη μόνο στη φαντασίωση του ασθενούς. Ωστόσο, το θέμα είναι ήσσονος σημασίας. Ο Φρόιντ δεν έλαβε υπόψη τον ρόλο που έπαιξε η φαντασία σε αυτό που

ονομάζεται φαντάσμευση. Προσπάθησε να αποδώσει φυλογενετικές καταβολές σε αυτές τις φαντασιώσεις και προσπάθησε να τους βρει στον αρχικό μύθο του Τοτέμ και του Ταμπού, κάτι που είναι παράλογο.

Για να εξηγήσει την προέλευση της κοινωνίας, ο Φρόιντ δημιούργησε έναν μύθο.

Στην αρχή, έθεσε το πρόβλημα της προέλευσης της κοινωνίας ως απλώς αρνητικό – δηλαδή, το πρόβλημα της προέλευσης των δύο μεγάλων απαγορεύσεων: εκείνης της αιμομιξίας και της ενδοκοινωνικής δολοφονίας. Όχι της κατ 'αρχήν δολοφονίας, γιατί πουθενά δεν απαγορεύεται η δολοφονία κατ' αρχήν. αν σκοτώσετε τους εχθρούς της Ιταλίας ή της Γαλλίας, έχετε κάνει καλά και σας παρασημοφορούν – αλλά δεν πρέπει να σκοτώνετε στο εσωτερικό. Μπορείτε να σκοτώσετε στο εσωτερικό μόνο εάν είστε δήμιος ή αστυνομικός σε υπηρεσία. Ο Φρόιντ δεν κατάλαβε ότι το πρόβλημα της προέλευσης της κοινωνίας δεν είναι αποκλειστικά το πρόβλημα της δημιουργίας δύο απαγορεύσεων.

Είναι το πρόβλημα της δημιουργίας θετικών θεσμών: η δημιουργία γλώσσας, κανόνων συμπεριφοράς, θρησκειών, νοημάτων και ούτω καθεξής.

Ο μύθος του Φρόιντ εξηγεί τη δημιουργία των δύο μεγάλων απαγορεύσεων κατά τη διάρκεια της ιστορίας της πρωτόγονης ορδής, όπου ένας πατέρας είχε όλες τις γυναίκες και ευνούχιζε ή εξόριζε τους γιους του για να συνεχίσει να βασιλεύει στο χαρέμι □□του. Μια μέρα, οι αδελφοί σκότωσαν τον πατέρα και χώρισαν τις γυναίκες της φυλής. Τότε οι αδελφοί κατέληξαν σε ένα σύμφωνο που όριζε ότι κανείς δεν θα προσπαθούσε να πάρει τη γυναίκα του άλλου ή να διαπράξει δολοφονία. Και έτσι απεικόνισαν τον πατέρα τους ως τοτεμικό ζώο της φυλής. Και κάθε χρόνο θα προετοίμαζαν ένα θυσιαστικό γεύμα, κατά το οποίο ένα ζώο θυσιαζόταν και τρωγόταν, επαναλαμβάνοντας έτσι συμβολικά – με την πραγματική έννοια του όρου – τη δολοφονία του πατέρα.

Από ανθρωπολογική άποψη, αυτός ο μύθος δεν ισχύει, αν και είναι μια πολύ σημαντική μυθική κατασκευή, όχι μόνο λόγω του τρόπου με τον οποία λειτουργούσε ο Φρόιντ και η σκέψη της εποχής του του, αλλά και από την ψυχαναλυτική άποψη, διότι πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα Οιδιπόδειο σύμπλεγμα – η τάση να δολοφονήσεις τον πατέρα και να εξαλείψεις τους αντίπαλους αδελφούς. Αλλά όλα αυτά ήταν ήδη γνωστά μέσω της ψυχανάλυσης χωρίς τον μύθο του Τοτέμ και του Ταμπού. Ο μύθος αναπαριστά αυτό που πρέπει να εξηγήσει, γιατί αναπαριστά την ικανότητα των αδελφών για κοινωνικοποίηση την ημέρα που ενώνουν τις δυνάμεις τους για να σκοτώσουν τον πατέρα τους. Αυτή είναι ήδη μια κοινωνική δράση, η οποία προϋποθέτει την ύπαρξη γλώσσας. Επομένως, για να εξηγήσει την προέλευση της κοινωνίας, ο Φρόιντ προϋποθέτει ότι η κοινωνία είναι ήδη εκεί, δηλαδή ότι οι αδελφοί θα μπορούσαν να συζητήσουν μεταξύ τους, να συνωμοτήσουν και να διατηρήσουν ένα μυστικό. Τα ζώα δεν έχουν ποτέ θεωρηθεί ότι συνωμοτούν.

Ωστόσο, επειδή ο Φρόιντ απορρίπτει πλήρως τον **δημιουργικό ρόλο της ριζοσπαστικής φαντασίας** , της **φαντάσμευσης**, είναι κάπως αναγωγιστής ή ντετερμινιστής· τείνει πάντα να προσπαθεί να βρει τη σύνδεση των αιτιών και των αποτελεσμάτων στη ψυχική ζωή του ατόμου, που δημιούργησε σε αυτό το υποκείμενο το σύμπτωμα, τη νεύρωση ή την ιδιαίτερη εξέλιξη.

Αυτό οδηγείται στα άκρα σε ιστορίες όπως το Μια παιδική μνήμη του Λεονάρντο Ντα Βίντσι , στην οποία επιχειρεί να εξηγήσει έναν από τους πίνακες του Leonardo και τη δημιουργική του ζωή με βάση ένα περιστατικό της παιδικής του ηλικίας, το οποίο εδώ θεωρείται επίσης μυθικό και το οποίο, ακόμη και αν υποτεθεί ότι όλα έχουν συνοχή, αποτυγχάνει να εξηγήσει τη ζωγραφική του Λεονάρντο, τους λόγους που αυτή η ζωγραφική είναι αριστουργηματική, ή γιατί αντλούμε ευχαρίστηση όταν την κοιτάζουμε. Επίσης, όταν τίθεται το ερώτημα να εξηγηθεί η εξέλιξη ενός μοναδικού υποκειμένου – να καταδειχθούν οι αιτίες μιας συγκεκριμένης νεύρωσης και όχι άλλης – ο Φρόιντ παραδέχεται τελικά ότι είναι κάτι αδύνατο να γνωρίσουμε και το

ονομάζει “επιλογή της νεύρωσης”. Ένα άτομο επιλέγει τη νεύρωση του, και σε ηλικία δύο ή τριών ετών έχει ήδη πάρει το δρόμο της εμμονής και όχι, ας πούμε, της υστερίας.

Benvenuto: Αλλά δεν είναι η έκφραση “επιλογή νεύρωσης” αντιφατική για σας που λέτε ότι είναι ο ντετερμινισμός του; Διότι, προφανώς, να μιλάμε για επιλογή είναι αφ ‘εαυτής μια απόρριψη του ντετερμινισμού και, συνεπώς, μια αναγνώριση ότι δεν υπάρχει σχέση αιτίας και αποτελέσματος μεταξύ της ιστορίας ενός ατόμου και της ψυχοπαθολογίας του.

Καστοριάδης: Αυτό είπα. Ο Φρόιντ προσπαθεί αναπόφευκτα να βρει μια σύνδεση μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος. Για παράδειγμα, στην ψυχανάλυση του ανθρώπου των αρουραίων ή στην ψυχανάλυση του ανθρώπου των λύκων, λέει ότι υπάρχει ένα συγκεκριμένο σύμπτωμα επειδή ένα συγκεκριμένο πράγμα συνέβη σε μια δεδομένη στιγμή.

Ωστόσο, καταρχάς, δεν βλέπει ότι το πράγμα που συνέβη εκείνη τη στιγμή έπαιξε αυτό το ρόλο μόνο επειδή ο ασθενής του απέδωσε αυτό το φανταστικό νόημα. Και δεύτερον, ο Φρόιντ δεν εξηγεί αυτό που έχει συμβεί και, ως εκ τούτου, αναγκάζεται τελικά να πει ότι υπάρχει μια επιλογή νεύρωσης που δεν μπορεί να εξηγήσει.

Συχνά αναφέρεται σε συστατικούς παράγοντες, αλλά οι συστατικοί παράγοντες είναι σαν τα ιστορικά (κληρονομικότητα) στην παλιά ιατρική ή τις υπνωτικές αρετές του οπίου, όπως είπε ο Molière. Το να λέμε ότι υπάρχουν συστατικοί παράγοντες δεν αποτελεί απάντηση. Εδώ, για άλλη μια φορά πρέπει να είμαστε δίκαιοι: όταν ο Φρόυντ μίλησε για συστατικούς παράγοντες, δεν ήταν λάθος· για παράδειγμα, στα βρέφη, εξαρχής υπάρχει μια σημαντική διαφορά στην ανοχή τους στην ματαίωση. Μερικά βρέφη, αφού έχουν λάβει τον μαστό ή το μπιμπερό, παραμένουν ήρεμα για έξι ώρες έως ότου πεινούν πάλι, ενώ άλλα πολύ γρήγορα αρχίζουν να φωνάζουν, να κραυγάζουν, να ζητούν το μαστό ή το μπιμπερό ή να μην αποδέχονται την απουσία της μητέρας. Στη συνέχεια, η συγκρότηση υποδηλώνει κάτι έμφυτο. Ωστόσο, οποιαδήποτε

απόπειρα προς τον ψυχαναλυτικό ντετερμινισμό αποτυγχάνει.

Ο Φρόιντ είπε το ίδιο και στα κείμενα του 1936-30, όσον αφορά την ομοφυλοφιλία των γυναικών, όταν δήλωνε ότι ένα κορίτσι, κατά την εφηβεία, έχει τρεις εναλλακτικούς τρόπους. Μπορεί να γίνει γυναίκα που αγαπάει τους άνδρες και θέλει να έχει παιδιά, μπορεί να γίνει μια αποξηραμένη ηλικιωμένη κοπέλα που φοβάται το σεξ και οτιδήποτε σχετίζεται με αυτό ή μπορεί να γίνει ανδρόγυνη, tomboy, όπου, ακόμη και αν παραμείνει λανθάνουσα, θα υπάρχει μια τάση προς την ομοφυλοφιλία. Γιατί επιλέγει τη μια εναλλακτική λύση παρά μια άλλη; Θα μπορούσαμε να επισημάνουμε παράγοντες που οδήγησαν σε μια δεδομένη επιλογή ή κλίση, αλλά αυτή τελικά δεν μπορεί ποτέ να καθοριστεί.

Benvenuto: Δεν είναι τα προβλήματα που ο Φρόιντ θέτει για την "επιλογή" νευρώσεων ή τρόπων να είσαι γυναίκα συνδεδεμένα με προβλήματα εγγενή σε όλες τις ιστορικές ανασυστάσεις, αφού ένας ιστορικός ανασυγκροτεί τις διαδικασίες με την πάροδο του χρόνου; Πάντα υπήρχε αυτή η ταλάντωση μεταξύ του ντετερμινισμού και του μη-ντετερμινισμού στις ιστορικές ανακατασκευές.

Καστοριάδης: Ναι. Ακριβώς για τον λόγο αυτό, ο αναγωγισμός του ντετερμινιστή και του επιστήμονα είναι ψευδής· δεν μπορεί ποτέ να αποδειχθεί το σύνολο των αναγκαίων και επαρκών συνθηκών. Αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι δεν υπάρχει καμία μορφή ντετερμινισμού· υπάρχουν ορισμένες συνδέσεις αιτίας και αποτελέσματος, αλλά όχι πάντα και όχι ουσιαστικά. Πρόκειται για θέμα πεδίων ορισμού.

Benvenuto: Αλλά στην ψυχαναλυτική θεραπεία, μπορεί κανείς να επιδράσει στις αιτίες ή σε κάτι άλλο;

Καστοριάδης: Αυτό είναι το πιο σημαντικό και το πιο δύσκολο ερώτημα. Η ψυχανάλυση επιχειρεί να μεταμορφώσει τον τρόπο με τον οποίο ο ασθενής βλέπει τον κόσμο του. Πρώτον, προσπαθεί να τον κάνει να δει τον κόσμο των φαντασιώσεών του. Δηλαδή

προσπαθεί να τον κάνει να καταλάβει ότι ο τρόπος με τον οποίο βλέπει τον κόσμο είναι ένας τρόπος που, ως επί το πλείστον, εξαρτάται από τις δικές του ψυχικές κατασκευές και φαντασιώσεις. Δεύτερον, προσπαθεί να τον οδηγήσει σε μια επαρκή σχέση με τις φανταστικές κατασκευές του. Αν ασχολείσαι, για παράδειγμα, με κάποιον που βρίσκεται στην παρανοϊκή πλευρά, πρώτα απ' όλα πρέπει ο ίδιος να κατανοήσει – όχι μέσω της λογικής πειθούς, αλλά μέσω της ψυχαναλυτικής εργασίας – ότι δεν είναι αλήθεια ότι όλοι θέλουν να τον διώξουν, αλλά ότι ουσιαστικά η άποψή του είναι η φαντασμάτευσή του και ότι μπορεί ακόμη και να πει κανείς ότι, όταν συναντά πρόσωπα που πραγματικά έχουν την πρόθεση να τον καταδιώξουν, αυτός τα έχει επιλέξει. Επιλέγει τη γυναίκα που θα τον καταδιώξει.

Επέλεξα ένα ακραίο παράδειγμα, διότι με ένα παραληρηματικό παρανοϊκό δεν υπάρχει σχεδόν τίποτα που να μπορεί να γίνει· είναι απαραίτητο να λάβουμε υπόψιν μια οριακή περίπτωση. Ωστόσο, είναι πιο πειστικό από όταν παίρνετε έναν νευρωτικό και επιχειρείτε να τον οδηγήσετε να ξεπεράσει αυτόν τον τρόπο φαντασμάτευσης. Υπάρχουν και άλλες περιπτώσεις όπου το ζήτημα είναι να οδηγηθεί ο ασθενής να ζήσει περισσότερο ή λιγότερο ειρηνικά και λογικά με τον φανταστικό κόσμο του, καθώς και με τις νέες φανταστικές του παραγωγές. Ο τρόπος με τον οποίο συμβαίνει αυτό είναι επίσης ένα από τα μυστήρια της ψυχανάλυσης. Ο Φρόιντ δεν κατόρθωσε ποτέ να εξηγήσει γιατί μια πραγματική ερμηνεία έχει αποτέλεσμα. Και δεν μπορώ να εξηγήσω γιατί μια πραγματική ερμηνεία κατά καιρούς παράγει ένα αποτέλεσμα και άλλοτε δεν παράγει κανένα. Ένας κατεστημένος ψυχαναλυτής θα σας πει: "αν μια ερμηνεία δεν παράγει κανένα αποτέλεσμα, αυτό συμβαίνει επειδή δεν είναι πραγματική". Αυτό δεν είναι ακριβές.

Benvenuto: Σε αντίθεση με τα αποτελέσματα της ψυχανάλυσης, τα τελευταία χρόνια υπήρξε σημαντική κριτική από μια συγκεκριμένη επιστημολογία, της εγκυρότητας, της επιστημονικής ειλικρίνειας της ψυχανάλυσης. Για παράδειγμα, οι Popper, Grünbaum και

Eysenck έχουν επικρίνει την επιστημονική ευλογοφάνεια της ψυχανάλυσης. Ειδικότερα, ο Grünbaum είπε ότι η ψυχανάλυση μερικές φορές απλά δημιουργεί ψευδή φάρμακα. Ποια είναι η γνώμη σας για τις επικρίσεις αυτές που θεωρούν ότι τα αποτελέσματα της ψυχανάλυσης δεν διαφέρουν από τα αποτελέσματα των μαγικών θεραπειών; Διότι, κάποιες φορές, ένας μάγος μπορεί επίσης να θεραπεύσει.

Καστοριάδης: Αλλά πώς το κάνει; Ο κ. Grünbaum, ο κ. Popper, ακόμη και ο κ. Lévi-Strauss δεν έχουν καμία εξήγηση γι 'αυτό. Ο Lévi-Strauss λέει ότι οι ψυχαναλυτές είναι οι σαμάνοι της σύγχρονης εποχής και οι σαμάνοι οι ψυχαναλυτές των πρωτόγονων κοινωνιών. Αλλά γιατί εμπειρίες σε τυφλό δίλημμα (double bind) (1); Γιατί υπάρχει ένα εικονικό φάρμακο; Επειδή υπάρχει υποβολή. Αλλά γιατί υπάρχει υποβολή; Η ψυχανάλυση αποκρίνεται ότι όλες οι υποβολές είναι το αποτέλεσμα της μεταβίβασης. Ο ασθενής στον οποίο ο γιατρός δίνει ένα φάρμακο είναι πολύ πιθανό να πιστεύει ότι αυτό το φάρμακο θα είναι επωφελές και για το λόγο αυτό υπάρχει ένα φαινόμενο εικονικής επίδρασης (placebo effect) και αυτή η πίστη μπορεί να έχει επιπτώσεις στην ψυχή. Δεύτερον, για αυτό τον λόγο, ότι κάποιος πειράματα με τυφλά διλήμματα και λέει ότι το γεγονός ότι κάποιος πηγαίνει σε έναν ψυχαναλυτή τρεις φορές την εβδομάδα είναι επωφελές λόγω κάποιας εικονικής επίδρασης, δεν λέει τίποτα. Γιατί υπάρχει εικονική επίδραση;

Benvenuto: Ναι, αλλά λέτε ότι τόσο η επιστημολογία όσο και η ψυχανάλυση αναγνωρίζουν την ύπαρξη υποβολών. Δεν μπορώ να πιστέψω ότι οποιοσδήποτε ψυχαναλυτής θα χαρεί να παραδεχτεί ότι τα αποτελέσματα που παράγει οφείλονται σε υποβολή, ακόμη και αν η υποβολή εξηγείται με ψυχαναλυτικό τρόπο.

Καστοριάδης: Η ψυχανάλυση μπορεί να εξηγήσει την υποβολή, αλλά η υποβολή δεν μπορεί να εξηγήσει την ψυχανάλυση. Επειδή η ψυχανάλυση είναι ουσιαστικά – δεν λέω αποκλειστικά – το έργο του ίδιου του ψυχαναλυτή. Αυτοί οι φιλόσοφοι, ίσως επειδή ζουν συχνά στην Αμερική, έχουν κατά νου έναν ψυχαναλυτή που λέει στον ασθενή: «Αν το νομίζεις αυτό, είναι επειδή το έκανε η

μητέρα σου». Ωστόσο, άλλοι ψυχαναλυτές άξιοι του ονόματός τους δεν θα έλεγαν ποτέ κάτι τέτοιο. Τώρα, κάποιοι έχουν πιο εκλεπτυσμένες μορφές: κάποιος λέει ότι ο ασθενής που ξέρει τι σκέφτεται ο ψυχαναλυτής προσπαθεί να του πει ότι ξέρει τι θα σκεφτεί ο ψυχαναλυτής και ούτω καθεξής. Αλλά αν είσαι έμπειρος στην ψυχανάλυση, τίποτα τέτοιο δεν ισχύει. Πρόκειται για ζήτημα αυθεντίας, αλλά στην τελική, έχω μια εμπειρία που ο Grünbaum δεν έχει. Όποιος θέλει, με πιστεύει, και όποιος θέλει δεν το κάνει. Κάποιος βλέπει πώς ένας ασθενής αλλάζει κατά τη διάρκεια μιας θεραπείας, και κάποιος βλέπει πως αντιστέκεται. Πώς εξηγεί ο κ. Grünbaum γιατί υποχωρεί μια αντίσταση σε ένα συγκεκριμένο σημείο; Γιατί ένας ασθενής επί δύο χρόνια δεν κάνει πρόοδο και ξαφνικά κάτι κινείται και ο ίδιος μετατοπίζεται με άλλη ταχύτητα;

Όλες αυτές οι επικρίσεις, ξεκινώντας από τον Popper, συγκρίνουν την ψυχανάλυση με μια ιδέα της επιστήμης που προσδιορίζεται από τις θετικές επιστήμες. Αλλά όποιος περιμένει ότι η ψυχανάλυση θα γίνει μια θετική επιστήμη είναι ανόητος. Ο Popper αγωνίζεται ενάντια σε αυτόν τον ανόητο. Σύμφωνα με το σκεπτικό του Popper, θα μπορούσε κανείς να πει ότι δεν υπάρχει ιστορία, επειδή δεν υπάρχει δυνατότητα διαψευσιμότητας στην ιστορία. Αυτή είναι δυνατή μόνο όσον αφορά συγκεκριμένα γεγονότα. Αν κάποιος πει “δεν υπάρχει Παρθενώνας στην Αθήνα”, υπάρχει μια διαψεύσιμη όψη αυτού του πράγματος επειδή μπορεί κανείς να τον οδηγήσει στην Αθήνα και να του δείξει τον Παρθενώνα. Αλλά αν κάποιος πει, όπως έκανε ο Burckhardt, ότι για τους αρχαίους Έλληνες το αθλητικό στοιχείο – δηλαδή ο ανταγωνισμός και ο αγώνας εναντίον του αντιπάλου – ήταν πολύ σημαντικό, είναι μια ερμηνεία και δεν είναι διαψεύσιμη με την έννοια του Popper. Ο Popper, με το κριτήριο του, λέει ότι υπάρχουν θετικές επιστήμες στις οποίες υπάρχει εμπειρία, μέτρο κλπ. Και όλα τα υπόλοιπα είναι λογοτεχνία. Μπορεί να είναι και έτσι, αλλά αυτή η λογοτεχνία είναι ίσως πιο σημαντική από τις θετικές επιστήμες.

Η ιστορία, η κοινωνία, η ψυχή, οι ζωές μας, είναι τουλάχιστον

εξίσου σημαντικές με τα μόρια και τα άτομα.

---

(1) **double bind**: όρος που εισήγαγε ο G. Bateson και αφορά την περίπτωση όπου κάποιο άτομο υποβάλλεται σε ένα δίλημμα με δύο αλληλοαποκλειόμενα αιτήματα ενάντια στο συμφέρον του, με αποτέλεσμα να είναι αδύνατον να επιλέξει τη «σωστή» λύση. [Σημείωση του συντάκτη].

A Conversation between Sergio Benvenuto & Cornelius Castoriadis: Autonomy, Politics, Psychoanalysis

This conversation took place in Castoriadis' apartment in Paris, on May 7, 1994. It was registered and filmed for the Multi-Media Encyclopaedia of Philosophical Sciences of the RAI – Radiotelevisione Italiana. First published in *European Journal of Psychoanalysis,* No 6, Winter 1998. Translated from the French by Joan Tambureno.

Benvenuto: You are a philosopher of politics, but you are also a practicing psychoanalyst. Does your profession of analysis have an influence on your philosophical concepts?

Castoriadis: There is a very strong bond between my concept of psychoanalysis and my concept of politics. The aim of both is human autonomy, albeit via different processes. Politics aims at freeing the human being, making it possible for him to

accede to his own autonomy through collective action. The prevailing concept during the 18th and 19th centuries (including that of Marx), according to which the object of politics was happiness, is a mistaken, even catastrophic, one. The object of politics is freedom. And politics is collective-conscious and considered-action, aimed at transforming institutions into institutions of freedom and autonomy.

Benvenuto: The American Declaration of Independence does not proclaim that the aim of the state is happiness, but it ensures everyone has the freedom to pursue happiness. That individual quest for happiness has gradually been identified in America with the criteria of 'problem solving'. However, does the quest for happiness for every man not imply also the autonomy of every man? The idea that society must permit everyone to search for his own happiness implies a certain liberal concept of autonomy. Is it in that American sense that you intend 'autonomy'?

Castoriadis: No, not in the American sense. The American Declaration states, "We believe that all men are created free and equal for the pursuit of happiness". But I do not believe that God created all human beings free and equal.

In the first place, God created nothing at all because he does not exist. Secondly, since human beings came into existence, they have practically never been free and equal. Therefore, it is necessary that they act in order to become free and equal. And once they have become free and equal, there will doubtlessly be demands regarding the Common Good, and that is the contrary of the liberal concept according to which each and everyone must pursue his individual happiness which would imply, at the same time, the maximum happiness for all. There are certain kinds of social services which are not exclusively directed to the interests of individual happiness and which are the object of political action-for example, museums, or roads-and all the same it is in the interest of my own

autonomy that others are autonomous.

However, if society interferes with my happiness, the result is totalitarianism. In that case, society will tell me: “it is the opinion of the majority that you should not buy records of Bach’s music, but those of Madonna. That is the will of the majority, and so much for your happiness!” I believe that happiness can and must be pursued by each individual on his own. It is up to each individual either to know or not know what his own happiness is made of. At certain moments, he will find it here and at others elsewhere.

The very notion of happiness is a fairly complex one, both psychologically and philosophically.

However, the object of politics is freedom and autonomy, and that will only be possible within an institutional, collective framework, which permits freedom and autonomy. The object of psychoanalysis is the same. And there is the response to the question as to the fin of psychoanalysis (to which Freud returned often), in the two senses of the word fin (aim/end): the termination in time and the objective of the analysis. It is the aim of analysis that the individual become as autonomous as possible.

This does not mean autonomous in the Kantian sense, that is to say complying with moral dictates, established in the same way, once and for all. The truly autonomous individual is one who has transformed his relationship with his unconscious to such a point that he can - to the extent that it is possible in the human universe - know his own desires and at the same time succeed in mastering the acting out of those desires. Being autonomous does not imply, for example, that I am moral because I do not covet my neighbor’s wife. I have not mastered this desire for my neighbor’s wife, besides which each one of us began life desiring the wife of a fellow human being, since each desired his own mother. If one has not begun life thus, one is not a human being but a monster.

However, it is quite another thing to put that desire into action. Individuals of fifty or sixty can still have incestuous dreams, which proves that that desire remains. An individual who at least once a year has not wished the death of someone because that someone has in some way wronged him is a seriously pathological individual. This does not mean that he must necessarily kill that person, but it is necessary to realize that "in that moment I was so furious with that person that if I could have made him disappear from the face of the earth, I would have. But then, I wouldn't have, even if I could". That is what I call autonomy.

Benvenuto: You speak of autonomy. Other analysts who, like you, tend towards the Left prefer to speak of psychoanalysis as an instrument for emancipation. Is this the same thing?

Castoriadis: It is; however, autonomy is more precise. Psychoanalysis cannot be an instrument for social emancipation, it cannot free us from our money-dominated society or the immense power wielded by the state. Psychoanalysis does not have the capacity to make revolutionaries of patients, but it can help them to overcome their inhibitions, rendering them more lucid, more active citizens.

However, the problem of psychoanalysis is the relationship of the patient to himself. There is Freud's famous comment in the New Lectures on Psychoanalysis: "Wo es war, soll ich werden", "where it has been, I must become", that is to say, substitute the It (or Id) with the I. That phrase is more than ambiguous, even if its ambiguity is removed by what follows in the paragraph: that is an effort of drying out, similar to the Dutch efforts to drain the sea of the Zuyderzee. The intent of psychoanalysis is not to drain the unconscious; that would be an absurd, as well as impossible, undertaking. What it does intend is to attempt to transform the relationship of the I instance, of the subject more or less conscious, more or less reflected, with his drives, his unconscious. The definition of

autonomy on the individual plane is: knowing what one desires, knowing what one would really like to do and why, and knowing what one knows and what one does not.

Benvenuto: Today a sort of official ideology of autonomy prevails. It is enough to look, for example, at the advertisements in the media to realize that there is an ideological sale of a pagan song to happiness pursued by autonomous men and women. Isn't your ideal of autonomy close to the ideas dominant today? You wrote that Marx was anti-capitalist, but that in reality he shared the same prejudices and the same assumptions of the capitalist society. You could be accused of the same thing, because you propose as an alternative an ideal which is today altogether dominant, even banal.

Castoriadis: There is clearly, on the part of contemporary society, an extraordinary force of assimilation and recuperation. However, I began speaking of creation, the imaginary and autonomy approximately thirty years ago. At that time, it was anything but an advertisement slogan. Gradually, the ad-men appropriated my words because they became the ideas of May '68. However, the mystification of these ad-men becomes apparent when they speak of creativity. "If you really want to be creative, come and work for IBM" - that is a publicity slogan. But at IBM, you are neither more or less creative than you are elsewhere. The creativity I speak of is of human beings who must be freed, which is quite a different thing.

In France, one does not speak so much of autonomy as of individualism. Now, individualism as it is referred to in publicity, in the official ideologies, or in politics, has nothing to do with what I call the autonomy of the individual.

> ***In the first place, individualism is: "I do what I wish", while autonomy is: "I do what I believe it is right to do, after reflecting; I do not deprive myself of doing what pleases me, but I do not do something simply because it***

pleases me”.

In a society in which each one does what he pleases, there will be murder and rape. And then, that publicity and ideology are deceptive, because the alleged individualism, the narcissism with which we are inundated, is a pseudo-individualism. The current form of individualism is that at 8:30, every evening in every French household the same dials are tuned to receive the same television programs, which propagate the same rubbish. Forty million individuals, as though obeying a military command, do the same thing, and that is called individualism! By “individual” I intend someone who attempts to become autonomous, who is conscious of the fact that, as a human being, he is absolutely unique and attempts to develop his singularity in a reflected way. Consequently, there is no relationship between the ideology of publicity and what I have said.

Benvenuto: Apparently, your idea of the aim (fin) of psychoanalysis is virtually opposite to the one proposed by Lacan. He strongly criticized the idea that that aim was to create an autonomous ego, calling that theory an “American ideology”. Do you consider Lacan’s criticism to be fair?

Castoriadis: Partially so. For, in it there were two potential-perhaps even real-deviations. The first was the absolute over-estimation of the Ego and consciousness. Freud’s expression, “where It was, I must become”, should be completed by the symmetrical: “there where I am, the It must be able to appear”. We must succeed in making our desires speak. Letting them pass into reality, allowing them to be translated into action, is obviously quite another thing. Therefore, it is necessary to let drives rise; it is necessary to know even the most bizarre, monstrous, and abject drives which could appear in our everyday, conscious life. On the other hand, the autonomous Ego referred to by certain Americans was in fact the socially constructed individual: the Ego was constructed

by society; that is, an individual knew that he had to work to live and that if he opposed his boss it was because he had not resolved his Oedipus complex. There have been job application questionnaires in American companies in which, if the candidate responds to the question “when you where a child, did you love your mother or your father more?” by “I loved my mother more”, he earns a negative point. Because, clearly, if he opposed his father, he could be a potential troublemaker in the company. That is an ideological utilization of psychoanalysis for the purpose of adaptation.

In 1940, when there were 15 million unemployed in the United States, an article appeared in the International Journal for Psychoanalysis by American psychoanalysts interpreting the psychoanalytical roots of unemployment: one is unemployed because of an unconscious desire to be unemployed. This is an aberration, as well as idiotic, since unemployment is clearly an economy-related phenomenon.

However, Lacan’s criticism of that tendency was somewhat in bad faith. In the first place, because he chose an easy target, in the second place because he wished to propose an ideology of desire. Now, that Lacanian ideology of desire is monstrous, because desire is murder, incest and rape. For Lacan, there is the Law, but that Law - as he is incapable of putting it in a social-historical context - perhaps could be any law. There was law at Auschwitz; there was law in the Gulag; and there is law in Iran today.

Benvenuto: But Lacan spoke of symbolic law, constituted by language, and with a universal structure. It is not a question of just any law, imposed by any regime.

Castoriadis: Of course, with language we can say anything we please. But what exactly does he mean by symbolic law? The word “symbolic” for Lacan is a skeleton key, a word to conceal the fact that one is speaking of the institution and the instituted. However, in saying that it is symbolic, what he

wants is to endow the institution and the instituted with a pseudo-transcendental dimension, as Kant would say. But the symbolic is quite another thing. Language belongs to the symbolic, in the sense that all signs are symbols of a referent, or that there are symbols of another order. But we must put an end to that Lacanian mystification of the symbolic.

There is no "symbolic" as independent domain; there is a symbolic as part and function of the imaginary. Otherwise, there are institutions, and there is a question of the validity of the institutions. However, the question is not symbolic. Is then the institution valid by right? It will always be valid de facto, as long as it is sanctioned. But it was valid de facto at Auschwitz and is so also in Iran today. Is it valid by right? Now, there is nothing in the concept of Lacan to lead us to make a distinction between the law of Auschwitz and the law of ancient Athens, or the present laws in the United States. Thus, the famous expression of Lacan to the effect that the master relinquishes nothing of his desire. Now, it is the master who knows what his desire is, and if his desire is like the desire of Lacan - i.e., to transform his followers into slaves - then his desire is realized. But that is basically opposed to the scope of psychoanalysis, which is not that the desire of the master, or of everyone, be realized - particularly if one is aware of what desire implies in psychoanalysis - because that would be incompatible with real, social life. And I do not intend here the actual American society, but also the most ideal society conceivable. So, Lacan comes back to the most utopian aspects of the ideology of the young Marx and the Anarchists, although he would have laughed sarcastically at the consideration of these ideologies. The young Marx and the Anarchists conceived of a society in which there would be neither law nor institution.

Benvenuto: That accusation directed at Lacan as anarchist surprises me. His left-wing critics usually accused him of

being repressive, due to his insistence on Law and castration. For Lacan remaining faithful to one's desire means castration, i.e., renouncing the putting into action of one's own fantasies.

Castoriadis: Not so, because the assumption of castration in Lacan is extremely ambiguous. It is the renouncing of desire directed at the mother, but that is the condition of realizing desire. For Lacan, there is neurosis because the individual has not succeeded in assuming his castration, and if he does assume it, then his desire is liberated, with the exception that he obviously no longer directs it towards the mother but towards other women.

Benvenuto: But for Lacan, assuming one's own desire does not imply enjoying that which one demands in reality. He makes a distinction between desire, demand and enjoyment which occurs in reality.

Castoriadis: All this is very ambiguous. Lacan is, theoretically, all that which is most banal, most suspect, similar to one of those Parisian vogues which appear and then disappear after five, ten, twenty years.
But coming back to the history of psychoanalysis, the particular problem of the human being is to succeed in creating a relationship with the unconscious which is not simply a repression of the unconscious, or its suppression according to a given social dictate and, in particular, the social heteronomy. Here we have once more a point at which psychoanalysis and politics meet. To what extent might I call the social law also my law and not a law which has been imposed on me in a heteronomous fashion? It is my law only if I have been concretely active in the formation of the law. Only in these conditions can I be truly autonomous, given the fact that I am obliged to live in a society which has laws. Thus, we have a second point of conjunction between the sense of autonomy in psychoanalysis and the sense of autonomy in politics.

Benvenuto: The left-wing culture has often criticized analysis as a practice particular to a bourgeois society, because it is essentially based on a private contract of sorts. Above all, during the 1960s and 1970s, a certain sector of the left proposed substituting psychoanalysis with a social treatment of personal problems, reducing psychopathological disturbances to social alienation. What is your opinion of this left-wing, Marxist criticism of the psychoanalytical ethic?

Castoriadis: That was a radical leftist exaggeration of the 1960s and 70s, which found motivation in certain aspects of establishment psychoanalysis. Every psychoanalytical process necessarily involves two persons: an analysand and an analyst. There cannot be a transference and a working through of the transference outside this relationship between analysand and analyst. There is, however, an aspect which is extremely difficult to resolve and to which no one has yet provided a solution: the financial aspect. On the one hand, the psychoanalyst has to make a living. On the other, as experience proves, even for the analysand an unpaid analysis is not psychically tolerable (because the debt he contracts with the analyst is enormous), and it will inevitably be ineffectual since the analysand can prattle on interminably, because the time of the session costs him nothing.

> ***There is in any event a problem: the enormous inequality of the distribution of wealth in today's society places psychoanalysis out of the reach of most of those who need it, unless they are reimbursed by the National Health System. This could be resolved effectively only within the framework of a general social transformation.***

Benvenuto: What then are your practical, political suggestions for countering the classic criticism against analysts: that they only treat the idle rich, and usually too few patients in ratio to the average population?

Castoriadis: This is not necessarily true. Of the dozens of patients I have treated up to the present, practically none have been rich. Some have made enormous sacrifices in order to go into analysis. I adapt my fee to the patient's economic possibilities. There are also those who cannot pay anything. But practically no one has come to me for analysis in order to be able to say at a fancy dinner party "I am in analysis".

The financial question is however a real problem, and it would be good to attempt to eliminate this great inequality of income in today's society. However, from a theoretical point of view, we cannot remain blocked at the Freudian theory as it was formulated initially. Freud was an incomparable genius, and to him goes the credit for a wealth of ideas. But there is a blind point in Freud: the imagination.
There is a considerable paradox in Freud's works, in that everything recounted by him is formations of the radical imagination of the subject, of fantasies. However Freud, who was formed in the Positivist spirit of the 19th century, as a student of Brücke in Vienna, neither sees, nor wants to see, these formations. For this reason, initially, for some time he believed in the reality of the scenes of infantile seduction his hysterical patients described. He believed that the subject was ill because of something which had created trauma.

Benvenuto: For more or less the past ten years, there has been in the US the tendency to return to Freud's initial belief in the real seduction on the part of adults.

Castoriadis: These are political idiocies created by the politically correct vogue. The patient, when he says that his mother, father, nurse or neighbor seduced him when he was a child, is always necessarily right. But that is not the problem, because the basic response is that for any traumatic event, the event is real in that it is an event, while it is imaginary in that it is traumatic. There can be no trauma if the imagination of the subject does not give a certain meaning to what has occurred, and that meaning is not politically

correct but is the meaning given to the fantasy of the subject and his radical imagination. Now, Freud does not want to acknowledge that basic concept.

Currently, in the US, there is the attempt to go back in time. It is touching and funny to see that during the analysis of the Wolf Man, Freud long believed in the reality of the primitive scene which the Wolf Man described to him-that is, the fact that he saw his parents making love from behind; and that it was not until the end of the analysis that he said-in a footnote-that perhaps, in a final analysis, the primitive scene was only the patient's fantasy. However, the matter is of little importance. Freud did not account for the role played by the imagination in what he called fantasmatisation. He attempted to attribute philogenetic origins to these fantasies, and he attempted to find them in the initial myth of Totem and Taboo, which is absurd.

To explain the origin of society, Freud created a myth.

At the outset, he posed the problem of the origin of society as simply negative-that is, the problem of the origin of the two major interdictions: that of incest and that of intra-tribal murder. Not murder in principle, because nowhere is murder forbidden in principle; if you kill the enemies of Italy or France, you have done well and are decorated-but one must not kill within. You can kill within only if you are an executioner, or a policeman on duty. Freud did not see that the problem of the origin of society is not exclusively the problem of the creation of two interdictions. It is the problem of the creation of positive institutions: the creation of language, norms of behavior, religions, meanings, and so on. Freud's myth explains the creation of the two major prohibitions during the course of history of the primitive horde, where a father had all the women and castrated or drove out his sons in order to continue to reign over his harem. One day, the brothers killed the father and divided the women of the tribe. Then the brothers concluded a pact stipulating that

on no one would attempt to take the woman of another or to commit murder. And so they portrayed their father as the tribe's totem animal. And every year they would prepare a sacrificial meal, during which an animal was sacrificed and eaten, thus repeating symbolically-in the true sense of the term-the murder of the father.

From an anthropological point of view, this myth does not hold, although it is a very significant mythical construction not only because of the fashion in which Freud and the thought of his time functioned, but also from the psychoanalytical point of view, in that it is in fact an Oedipus complex-the tendency to murder the father and eliminate brothers/rivals. But all this was already known through psychoanalysis without the myth of Totem and Taboo. The myth represents that which it should explain, because it represents the brothers' capacity for socialization on the day they joined forces to kill their father. That is already a social action, which presupposes the existence of language. Therefore, to explain the origin of society, Freud presupposes that society is already there, that is, that the brothers could converse among themselves, conspire and maintain a secret. Animals have never been seen to conspire.

However, because Freud totally dismisses the **creative role of the radical imagination**, of the fantasmatization, he is something of a reductionist or determinist; he tends to always attempt to find the connection of causes and effects in the subject's psychic life, which created in that subject that symptom, neurosis or particular evolution.

This is carried to the extreme in stories such as *A Childhood Memory of Leonardo da Vinci*, in which he attempts to explain one of Leonardo's paintings and his creative life on the basis of a childhood incident, which is here also supposed as mythical, and which, even supposing it all held together, fails to explain the painting of Leonardo, why that painting is great, or why we experience pleasure in looking at it. Also

when it is a question of explaining the evolution of a singular subject-demonstrating the reasons for a certain neurosis and not another-Freud finally admits that it is impossible to know, and he calls it “the choice of the neurosis”. An individual chooses his neurosis, and by two or three years of age she has already embarked upon the road to obsession rather than, say, hysteria.

Benvenuto: But is not the expression “choice of neurosis” contradictory to you assume to be his determinism? Because, evidently, to speak of choice is in itself to repudiate determinism, and consequently to admit that there is no relation of cause and effect between the history of a person and his psychopathology.

Castoriadis: That is what I said. Freud inevitably attempts to find a connection between cause and effect. For example, in the Rat Man’s Analysis or in the Wolf Man’s Analysis, he says that a certain symptom exists because a given thing has occurred at a given moment.

However, in the first place, he does not see that the thing which has occurred at that moment has played this role only because the patient attributed to it that fantastic meaning. And secondly, Freud does not explain that which has occurred, and is consequently forced in the end to say that there is a choice of neurosis that he cannot explain.

He often refers to constitutional factors, but constitutional factors are like histories (heredity) in old medicine, or the soporific virtues of opium, as Molière said. Saying that there are constitutional factors does not constitute an answer. Here, once more one must be fair: when Freud spoke of constitutional factors he was not completely mistaken; for example, with infants, from the outset there is a considerable difference in their tolerance of frustration. Some infants, given the breast or the baby’s bottle, remain calm for six hours until they are once more hungry, while others very

quickly begin to cry, scream, demand the breast or the bottle, or do not accept the mother's going away. Then, constitution implies something innate. However, any effort at psychoanalytical determinism fails.

Freud said the same thing in the texts of 1936-30, as regards female homosexuality, when he stated that a girl, during adolescence, has three alternative ways. She can become a woman who loves men and who wishes to have children, she can become a dried-up old maid who detests sex and anything related to it, or she can become a tomboy in whom, even if it remains latent, there will be a tendency towards homosexuality. Why does she choose one alternative rather than another? One could point to factors which have led to a given choice or inclination, but ultimately it can never be determined.

Benvenuto: Are not the problems Freud poses on "choice" of neuroses or ways of being a woman tied to problems inherent in all historical reconstitution, since a historian reconstitutes processes over time? There has always been this oscillation between determinism and in-determinism in historical reconstructions.

Castoriadis: Yes. It is precisely for that reason that determinist and scientist reductionism is false; one can never demonstrate the totality of necessary and sufficient conditions. That does not necessarily mean that there is an absence of any form of determinism; there are certain connections of cause and effect, but not always and not essentially. It is a question of domains.

Benvenuto: But in analytical treatment, does one act on the causes or something else?

Castoriadis: That is the most important and the most difficult question. Psychoanalysis attempts to transform the way the patient sees his world. In the first place, it attempts to

make him see his world of fantasies. That is, it attempts to make him understand that the way in which he sees the world is a way which, for the most part, depends on his own psychic constructions and fantasies. Secondly, it attempts to lead him to an adequate relationship with his fantastic constructions. If you are dealing, for example, with someone who is on the paranoiac side, first of all he must be made to understand-not by logical persuasion, but through the analytical work-that it is not true that everyone wants to persecute him, but that, essentially, his view is his own fantasmatization, and that one might even say that when he actually does encounter persons really intent on persecuting him, it is he who has chosen them.

He chooses the woman who will persecute him.

I have chosen an extreme example, because with a delirious paranoiac there is practically nothing to be done; it is necessary to take a borderline case. However, it is more convincing than when you take a neurotic and attempt to lead him to overcome that way of fantasmatization. There are other cases where it is a question of leading the patient to live more or less peacefully and reasonably with his fantasy world, as well with his new fantastic productions. The way in which that occurs is also one of the mysteries of analysis. Freud never succeeded in explaining why a real interpretation has an effect. And I cannot explain why a true interpretation at times produces an effect and at other times produces none. A dyed-in-the-wool analyst will tell you: “if an interpretation does not produce any effect, this is because it is not true”. That is not exact.

Benvenuto: Apropos of the effects of analysis, in recent years there has been considerable criticism by a certain epistemology of the validity, the scientific truthfulness, of psychoanalysis. For example, Popper, Grünbaum and Eysenck have criticized the scientific plausibility of psychoanalysis. Grünbaum in particular has said that analysis sometimes simply

creates placebo effects. What is your opinion of these criticisms which consider the effects of analysis as being no different than the effects of magic cures? Because, at times, a magician can also cure.

Castoriadis: But how does he do it? Mr. Grünbaum, Mr. Popper, and even Mr. Lévi-Strauss have no explanation for that. Lévi-Strauss says that psychoanalysts are the shamans of modern times, and shamans the psychoanalysts of primitive societies. But why experiences in double blind (1)? Why is there a placebo effect? Because there is suggestion. But why is there suggestion? Psychoanalysis responds that all suggestion is the result of transference. The patient to whom the physician gives a medicine is very likely to believe that that medicine will be beneficial, and for that reason there is a placebo effect and that faith can produce effects on the psyche. Secondly, it is for that reason that one makes experiments in double blind, and to say that the fact that someone goes to a psychoanalyst three times a week and that that is beneficial due to a placebo effect, is saying nothing at all. Why is there a placebo effect?

Benvenuto: Yes, but you say that epistemology and analysis both admit the existence of suggestion. I cannot believe that any analyst would be content to admit that the effects that he produces are due to suggestion, even if suggestion is explained in a psychoanalytic way.

Castoriadis: Psychoanalysis can explain suggestion, but suggestion cannot explain psychoanalysis. Because psychoanalysis is essentially-I do not say exclusively-the work of the analysand himself. These philosophers, perhaps because they often live in America, have in mind a psychoanalyst who says to the patient: “If you think that, it is because your mother did that”. However, other psychoanalysts worthy of the name would never say anything of the kind. Now, one has more sophisticated forms: one says that the patient who knows what the analyst thinks attempts to say

to him that he knows what the analyst will think, and so on. But if one is experienced in analysis, nothing of the sort holds. It is a question of authority, but in the end I have an experience which Grünbaum has not. If one wishes to, one believes me, and if one wishes to, one does not. One sees how a patient changes in the course of a treatment, and one sees that he resists. How Mr. Grünbaum can explain why a resistance at a certain point gives way? Why does a patient for two years make no progress and then suddenly something moves and he shifts to another speed?

All these criticisms, beginning with Popper, compare psychoanalysis to an idea of science identified with positive sciences [sciences positives]. But anyone who expects psychoanalysis to be a positive science is a fool. Popper struggles against that fool. By Popper's own reasoning, one could say that there exists no history, because there is no possibility of falsifying in history. That is possible only as regards concrete facts. If someone says "there is no Parthenon in Athens", there is a falsifiable aspect of that thing because one can take him to Athens and show him the Parthenon. But if someone says, as Burckhardt did, that for the ancient Greeks the athletic element-that is, competition and the struggle against the opponent-was very important, that is an interpretation and not refutable in Popper's sense. Popper, with his would-be criterion, says that there are positive sciences in which there is experience, measure, etc., and all the rest is literature. That may be so, but this literature is more important, perhaps, than the positive sciences.

History, society, the psyche, our lives, are at least as important as molecules and atoms.

---

(1) A "double-blind" experiment in medicine is when some

patients in a control group are given actual medicine, while others receive a placebo, but without either the doctor or the patients knowing who has been given which. [Note of the editor].

Nation-State, Nationalism and the Need for Roots

Yavor Tarinski

> *The State is a cold concern which cannot inspire love,*
> *but itself kills, suppresses everything that might be loved;*
> *so one is forced to love it, because there is nothing else.*
> *That is the moral torment to which all of us today are exposed.*
>
> *Simone Weil[1]*

The influence nationalism has today can be attributed to the sense of uprootedness people experience in the contemporary neoliberal globalization. The human need for feeling part of a community within familiar territorial and temporal environment remains heavily neglected by the dominant heteronomous paradigm of individualism and exploitation.

Rootedness appears as one of the most important, but overlooked, human needs. People are rooted when they, not only feel protected by, but actively and organically participate in the life of their community, preserving in this way alive certain traits of the past and expectations for the future. When brought to life, every human being is connected to a certain place of birth, cultural traditions and social

environment. As Simone Weil writes: *Every human being needs to have multiple roots. It is necessary for him to draw well-nigh the whole of his moral, intellectual and spiritual life by way of the environment of which he forms a natural part*.[2]

In the current state of uprootedness, however, The Nation-State, and eventually nationalism, appears as the last remnant of human collectivity related to actual geographical territory and historicity amidst digitalized global flows of authority and capital.

The contemporary pseudo-rational paradigm that places consumption and individual success as the main target of life has come to degrade all social links and bonding imaginary significations. As Castoriadis explains in his article *The Crisis of Modern Society*, these processes have come to produce a crisis of insignificance in the so-called developed liberal societies that is slowly spreading to all their satellites in the developing world[3]. In this crisis social bonds are being diminished even on family level and the only entity that remains to provide any sort of identity, both on social and individual level, which links the future, the present and the past, appears to be the Nation-State.

The reality, however, is much different. There has been, and to some extent there still are, many other levels of human collectivities related to common ground on much smaller, decentralized and humane scale like the municipality, the city, the town, the village, the province etc. The nation or in other words – the State – has come to replace all of these, homogenizing the various cultures and traditions within its borders in its effort at establishing its authority as the only legitimate one. **Thus the national identity has come to replace or dominate every other bond of attachment.** As philosopher Simone Weil suggests: *[m]an has placed his most valuable possession in the world of temporal affairs, namely, his continuity in time, beyond the limits set by human existence in either direction, entirely in the hands of the*

State.[4]

The Emergence of Nation-State

Nations are a recent invention, if we take into account the time span it occupies within the whole human history. It is tightly related to the logic of *etatism* and the emergence of the Nation-State. But before its domination over social imaginary, people's continuity in space and time was expressed, for example, through their shared experiences in medieval cities and towns. There was still **a sense of belonging**, but it was of a more fluid nature; without being exclusively set within strict territorial borders, specific language or narrow cultural traits.

What did not exist prior to the emergence of the Nation-State was that permanent, strictly-defined patriotic devotion, on a mass scale, to a single object. Feelings of belonging and loyalty were much more diffusive and dispersed, constantly varying according to shared similarities and changing threats. Their character used to be far more complicated as they varied between interconnected groups and territories: belonging to certain professional guild, town, region, community, leader, religion or philosophical tendency. There was not one single extra-social national identity above all other intra-social interactions.

All this has changed with the emergence of Nation-States.

By shifting the role of sovereign from the vibrant public life to the lifeless bureaucratic body of the state, nationalism (as the absolute internalization of national identity by society) attempts at summing the total of people who recognize the authority of one and the same statist formation. Thus, as Weil suggests, when one talks about national sovereignty, he really means the sovereignty of certain Nation-State.[5] In statecraft, i.e. the art of making statist politics, the authority does not lay in the collective disposal of the

people but it is being absorbed completely by the inhumane, merciless and bureaucratic *etatist* mechanism.

The latter's complete hold on power, exercised through constant policing of everyday life, provokes on the one hand, popular feelings of mistrust, hatred and fear, while on the other, the national element demands absolute devotion and sacrifice to the very same structure, strengthening its total domination on material and cognitive level. These seemingly paradoxical characteristics complement logically each other. Total concentration of power in the hands of one extra-social bureaucratic entity requires for it to appear before its subjects as an absolute value, as a loveless idolatry, to which Weil adds the rhetoric question – *what could be more monstrous, more heartrending.*[6]

> ***Unlike absolute monarchies of the past, in which the kings were being presented as direct descendants of God, modern nation-states present themselves as desacralized. But they are still embedded in a metaphysical imaginary: one that is not related to religion or God, but on hobbesian fears of the people and weberian bureaucratic rationalism.***

State is not a sacral idol, but a material object which serves "self-evident", nationally determined purpose, that must be forced above everything else. It allocates, as Kurdish revolutionary Abdullah Ocalan suggests, a number of attributes whose task is to replace older religiously rooted attributes like: nation, fatherland, national flag, national anthem and many others.[7] The notion of national unity comes to reminiscent and goes even further than religious concepts such as the "Unity with God". It becomes divine in an absolute manner.

In order to achieve this total absorption of all social life, it strives at systematically destroying all organized and spontaneous forms of public interaction, so as to remain the

only link between the past and the present, as well as the only social and individual signification. This antagonism between State and society, that takes the form of the former's efforts to constantly degrade public space and time, has low but ceaseless intensity. This process is invisible for the social conscience, because of the cautiousness that is required for the statecraft to not lose its supremacy that nationalism provides. The outcome of this national bureaucratization of everyday life is the infliction of traits of servility, passivity and conformity into people's imaginary, so as to make social interaction beyond Nation-State hardly imaginable.

Nation-State and Borders

The dynamics of State and nationalism enclose those that are situated within their frontiers, both on territorial and temporal level. On the one hand it encloses through its territorial borders, while on the other, through the subordination of people's imaginaries to patriotic identities. Thus the social flow of ideas through space and time is being obstructed. These national compartments restrain human creativity, and although not dulling it completely, they still seriously limit it's potentials by placing on its way border check ups, bureaucratic formalities, patriotic dogmas and national antagonisms. Simone Weil suggests that a closer examination of history will reveal the striking difference between flow of ideas and cultures in pre-national periods and the modern age of statecraft and capitalism.[8] Without romanticizing the Antiquity and the Middle Ages, one can see in those periods the fluid, creative, curious relationship inhabitants of cities and regions from different cultural and territorial backgrounds had with each other, as well as with their history, present and future.

Today on the contrary, when (while) we are supposedly connected globally with each other, and the planet has become,

as the popular saying goes, one “giant village”, we see more suspicion to the foreign, more fear from the unknown, than our access to knowledge, science and technology should suggest. One of the main reasons for this is the deepening enclosure of public space and time by statecraft and nationalism. Similar processes have been observed by other thinkers like David Graeber, who in his book *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity and the Secret Joy of Bureaucracy*[9] observed the unfulfilled promises of the highly scientific, technological age we have already entered. These failed expectations he attributes to the civilizational shift from the real to the simulational, which is a direct result of the capitalist and bureaucratic dynamics that have uprooted our societies from organic experience of and intervention with public space and time.

The National Sense of Injustice and Loyalty

In the national context of statecraft, every notion of justice is being expropriated by and submitted to the expansionist nature of the State. As being an entity aimed at concentrating authority, it is always in antagonistic relationship with other similar formations, as well as with social uprisings for power redistribution. States always present themselves to be in position of injustice regarding their national mission for complete domination.

According to Hannah Arendt: *tribal nationalism [patriotism] always insists that its own people are surrounded by ‘a world of enemies’ – ‘one against all’ – and that a fundamental difference exists between this people and all others*.[10]

Justice loses its meaning and from a matter of public deliberation it is being absorbed by the patriotic discourse. It is being turned into a tool through which the Nation-State processes and condemns its opponents on geopolitical and on

inner/structural level (as national threat and as national traitors, respectively). This inflicted sense of national injustice is used to fill the gap left by the uprooted imaginary significations that relate people and their communities to actual territorial environments and vibrant cultures. It attempts at turning acts, done in the name of homeland, into struggle against universal injustice.

But since this feeling of national injustice is of simulative rather than of organic character, it often leads to extreme attitudes like xenophobia, racism, discrimination etc. Thus it comes as no surprise when Weil concludes that *fascism is always intimately connected with a certain variety of patriotic feeling.*[11]

By breaking all organic bonds of public life and replacing them with patriotic justice, the state becomes the only entity to which one can **pledge loyalty**. In such way monstrosities that are being conducted by national bureaucracies are being often adopted by the common folk as just. As radical geographer David Harvey explains, national identity *is the primary means by which the state acquires legitimacy and consent for its actions*.[12]

This is the reason why people willingly engage in wars that will cost them much, if not even their lives, while empowering, without to place in danger, their rulers, which have provoked the conflict in the first place. It is because of this imaginary signification of national loyalty against the ultimate injustice that has led societies to massacre each other. It is also most certainly the engine of the current rise of xenophobia and racism among people in the developed countries. Nationalism leads them to view themselves as victims of those that seek refuge from the rubbles of the Third World, neglecting the fact that it was the pillage and exploited conducted by their own nations that have provoked these current migratory waves.

Reproduction of Hierarchies

The sense of uprootedness slowly penetrates the social imaginary. The long tentacles of the dominant bureaucratic mechanisms embed themselves within the everyday life of people, making it almost impossible to not view everything in terms of nations, states and capitalist relations. Thus the current heteronomous worldview is often being recreated by those who rebel against it. Social mobilizations that rise against authoritarian regimes or exploitative/parasitic capitalist systems tend to slowly replace the initial democratic traits with erection of hierarchies and leadership cults that mimic the patriotic loyalty to the Nation-State. This is especially true for, but unfortunately not limited to, movements that strive at achieving social change on representational level since, as Max Weber correctly concludes, *no party, whatever its program, can assume the effective direction of the state without becoming national*.[13]

By being uprooted from their physical and temporal environment, with only the lifeless bureaucratic machinery of the State as a linkage between the human being and the world, people are compelled to embrace leaders, whose role resembles that of the statist Leviathan. We can see this logic in pop culture, and particularly in cinema, where manufactured stars play characters that resemble contemporary popular perceptions of the state: either the flawless superheroes and top agents from the Cold War era, or the cynical and vulgar, but effective, antiheroes that have sprang during the ongoing crisis of political representation.

Thus uprootedness breeds further uprootedness, or better yet – it expands itself, constantly securing the continuation of dominating bureaucratic organisms and power relations. The dangers of these processes have been examined by thinkers like Hannah Arendt, for whom the loyalty to religious or national

groups and identities always leads to the abdication of individual thought.[14] But we are not doomed to remain uprooted and thus easily controlled and manipulated. Possibilities for rooting can be found all around us that lay beyond the ideological mystifications of the contemporary heteronomous system.

Putting Down Roots

Putting down roots means restoring the sense of belonging that one feels towards his social and cultural environment, through shared responsibility. There is the need to make, as Andre Gorz suggests, "one's territory" livable again.[15] People should be linked to their cities, towns and villages, through grassroots direct participation in their management and shape them according to actual social needs in the constantly changing world, instead of following predetermined and sterile bureaucratic planning. As Gorz puts it, *[t]he neighborhood or community must once again become a microcosm shaped by and for all human activities, where people can work, live, relax, learn, communicate, and knock about, and which they manage together as the place of their life in common*.[16] Democratic confederations, instead of Nation-States, can ultimately coordinate the activities of such emancipated and rooted communities, allowing them to reclaim their public space and time from the nationalist supremacy.

This requires for the constant creative activity of the public to once again be irritated. The Ancient Greek notion of Astynomos Orgè[17], i.e. the passion for institution-making, must become vital social and individual signification that gives meaning to life, so as to allow for the responsible participation to replace the irresponsible consumption propagated by capitalism.

Such rooting cannot be "ordered" from above by "artificial" (i.e. extra-social) structures like electoral parties or powerful leaders, for reasons that we already explored above.

Instead they should be guided by democratic organizations that emerge in ecological manner in the midst of everyday life by day-to-day necessities. Germs of such organizational type already exist on embryonic level in our contemporary surroundings in the form of neighborhood assemblies during urban insurrections, markets without intermediates during economic crises, and even the regular meetings between neighbors that live in the same condominium. Political activists and organized groups should encourage and nurture the political element in such occurrences and spontaneous social movements, since politics is what allows societies to reclaim their space and determine their temporality.

An example of such rooting can be observed in the **Paris Commune** and how this was indicated by certain changes in the language. By taking direct control of their city, Parisians' reclamation of public space and time could be observed through the replacement of the terms *mesdames* and *messieurs* (ladies and gentlemen) by ***citoyen*** and ***citoyenne*** (female and male for citizen). As Kristin Ross observes, the former formula, used mainly by the French bourgeoisie, indicated **the saturated time of Nation**.[18] It confirmed and inscribed the existing then social divisions (i.e. the superiority of the bourgeoisie over the working class) and the continuation of a certain politico-historical tradition of statecraft and hierarchical stratification.

The introduction of *citoyen* and *citoyenne* by the communards, according to Ross, indicated a break with the national belonging. Instead we can suggest that it addressed revolutionary withdrawal from the artificial/extra-social national collectivity and heading toward popular rooting in another politico-historical tradition, dating back to the emergence of the Athenian *Polis*. It indicated new politicized relationship that people obtained with their surrounding and temporality and the way they linked themselves to their city and history: On the one hand, they began viewing themselves as

stewards of their city, managing it collectively; on the other, they began conceiving of history as **creation**, in which they take an active part. *Citoyen* and *citoyenne* was not a reference to a certain social strata, part of national entity, but an expression of equality and shared passion for political participation in public affairs. We could only imagine how this new democratic culture could have developed in the long run if the Commune was not brutally suppressed by the French army after only three months of existence.

Conclusion

Today we see how our society of uprooted people willingly embraces narratives like nationalism that provoke hatred and fear, which ultimately leads to social degradation and cannibalism. The pseudo-dilemma before the modern individual is either to stick up with the Big Brother, i.e. the Nation-State, which to offer him a sense of belonging, or to become a kind of neoliberal “space cowboy” that wonders the world on his own in search of things and experiences to consume without any sense of self-limitation or ethical boundaries. But both these options strengthen each other and create a vicious cycle.

What seems to be hidden from the “naked” eye is the third option of rooting people through the recreation of public space and political time on the basis of direct democratic self-emancipation. This means detaching history from the sterilization of the Nation-State and linking it instead to the organic experience of life in our cities, towns and villages. Historic facts should not be distilled by the means of statecraft but by the imaginary context of each epoch and society, allowing communities to determine their temporality. This would also mean that the spaces we inhabit become truly public, i.e. controlled and managed directly by those that inhabit and depend on them, and not by bureaucrats or capitalist markets.

This approach will not solve all our problems, neither will put an end to history, but it will get us closer to the paradigm of social and individual autonomy, which in its essence can provide people with the freedom to determine their past, present and future. The historic popular efforts at self-emancipation have shown the potential of such paradigm shift, offering us germs for us to use in our efforts today. It is in our hands to determine how our societies will move on.

References:

[1] Simone Weil: *The Need for Roots* (London and New York: Routledge Classics, 2005), p111

[2] Simone Weil: *The Need for Roots* (London and New York: Routledge Classics, 2005), p40

[3] Cornelius Castoriadis: *Political and Social Writings: Volume 3* (London: University of Minnesota Press, 1993), pp106-117

[4] Simone Weil: *The Need for Roots* (London and New York: Routledge Classics, 2005), p97

[5] Simone Weil: *The Need for Roots* (London and New York: Routledge Classics, 2005), p124

[6] Op. Cit. 4

[7] https://libcom.org/library/nation-state-not-solution-rather-problem

[8] Simone Weil: *The Need for Roots* (London and New York: Routledge Classics, 2005), p119

[9] David Graeber: *The Utopia of Rules: On Technology,*

Stupidity and the Secret Joy of Bureaucracy (London: Melville House 2015)

[10] Hannah Arendt: *Origins of Totalitarianism* (London: Harvest Book, 1973), p227

[11] Simone Weil: *The Need for Roots* (London and New York: Routledge Classics, 2005), p143

[12] Network for an Alternative Quest: *Challenging Capitalist Modernity II* (Neuss: Mezopotamya Publishing House 2015), p51

[13] Max Weber: *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p106

[14] https://www.tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/books/254461/hannah-arendt-and-gershom-scholem

[15] Andre Gorz: "The Social Ideology of the Motorcar" in *Le Sauvage*, September-October (1973)

[16] Op. Cit. 15

[17] https://www.athene.antenna.nl/ARCHIEF/NR01-Athene/02-Probl.-e.html

[18] Kristin Ross: "Citoyennes et citoyens!" in *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune* (New York: Verso, 2015)

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 βελησκούς

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

Ιδιωτική Αυτοκίνηση vs Ελεύθερη Δημόσια Συγκοινωνία

Γιώργος Δαρεμάς,
διδάκτωρ Κοινωνικής και Πολιτικής θεωρίας παν/μιο Sussex, Δίκτυο Πολιτών Ηρακλείου

Για να μιλήσει κανείς για τα εγχειρήματα ελεύθερης (δωρεάν) δημόσιας συγκοινωνίας είτε σε τοπικό, περιφερειακό ή και ακόμα εθνικό επίπεδο πρέπει να έχει υπόψιν του το συνολικό πλέγμα θεσμών εντός του οποίου κινείται η δημόσια συγκοινωνία στις διάφορες μορφές της. Στις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες υπάρχει ένα θεμελιώδες δικαίωμα που οφείλουν οι οργανωμένες

πολιτείες να εγγυώνται και να παρέχουν στους πολίτες τους. Είναι *η **ελευθερία μετακίνησης*** (freedom of movement) δηλαδή η έμπρακτη δυνατότητα να μεταβαίνει κανείς από τόπο σε τόπο εντός του δημοσίου χώρου που συγκροτεί το κράτος-έθνος στο οποίο ανήκει. Το δικαίωμα αυτό το διασφαλίζει η δημόσια συγκοινωνία και ως εκ τούτου αυτή αναδεικνύεται σε βασικό *δημόσιο αγαθό* που οφείλει μια κοινωνία στα μέλη της.

Δυστυχώς η κατάσταση των δημοσίων συστημάτων συγκοινωνίας υφίσταται μια δραματική κρίση εντός του κεφαλαιοκρατικού κόσμου που έχει οδηγήσει από τη μία μεριά σε υποβάθμιση των συγκοινωνιακών υπηρεσιών και από την άλλη σε μια αυξανόμενη περιθωριοποίηση ευρέων στρωμάτων του πληθυσμού ούτως ώστε ουσιαστικά να στερούνται της ελευθερίας μετακίνησης αν και τύποις την απολαμβάνουν.

> *Η κρίση της δημόσιας συγκοινωνίας επήλθε ως αποτέλεσμα της τεράστιας και τερατώδους ανάπτυξης της ιδιωτικής αυτοκίνησης από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα στον αναπτυγμένο αλλά και στον αναπτυσσόμενο κόσμο και βέβαια και στην Ελλάδα.*

Για να σας δώσω μια τάξη μεγέθους της κυριαρχίας του ιδιωτικού αυτοκινήτου ως μέσου μεταφοράς, αναφέρω ότι το ποσοστό χιλιομετρικής χρήσης αυτοκινήτου στο σύνολο των επίγειων μεταφορών (τρένα, τραμ, λεωφορεία κ.α.) μετρούμενη με εκατομμύρια χιλιόμετρα αποστάσεων που διανύουν οι επιβάτες ανερχόταν σε 74,5% στην Ε.Ε των 15 και αυξήθηκε ακόμα περισσότερο σε 82,8% το 2014 στην Ε.Ε των 28 προσεγγίζοντας τα 5 τρισεκατομμύρια επιβατηγά χιλιόμετρα ετησίως. Από το σύνολο των μεταφορικών χιλιομέτρων με όλα τα επίγεια μέσα, παραπάνω από το 80% πραγματοποιείται με αυτοκίνητα ιδιωτικής χρήσης. Στην Ελλάδα η αύξηση της ιδιωτικής αυτοκίνησης ήταν αλματώδης και ο ετήσιος αριθμός επιβατικών χιλιομέτρων ανήλθε από 10 δισεκατομμύρια χλμ. το 1970 σε 100 δισεκατομμύρια το 2014.

Στην Ευρώπη, στη Βόρεια Αμερική και σε πολλές άλλες χώρες της υφηλίου το αυτοκίνητο έχει καταστεί το προνομιούχο μέσο

μεταφοράς. Αν για τον μεμονωμένο κάτοχό του το αυτοκίνητο φαντάζει είτε ως είδος πολυτελείας και κοινωνικής καταξίωσης είτε ως μέσο ικανοποίησης στοιχειωδών αναγκών, ιδωμένη ολιστικά η 'ιδιωτική αυτοκίνηση' έχει εξελιχτεί σε βασική «αρρώστια» του σημερινού τεχνο-καπιταλιστικού πολιτισμού. Αν κοιτάξει κανείς τον πλανήτη μας από δορυφόρο θα διαπιστώσει ότι το πιο εμφανές σήμα πολιτισμού που θα διακρίνει είναι οι αμέτρητες οδικές αρτηρίες που διασχίζουν τον πλανήτη.

Από φιλοσοφική σκοπιά έχουμε τη διάπραξη μιας **«ύβρεως»** σε βάρος της φύσης γιατί η γεωμορφολογία του πλανήτη που παρέμεινε αναλλοίωτη για εκατομμύρια χρόνια, κατάφερε να αλλαχθεί δραστικά από τον τεχνοκαπιταλισμό μέσα σε ογδόντα χρόνια.

Αυτή η τεράστια αύξηση στην αυτοκίνηση έχει αποδοθεί, από μια τεχνοκρατικά προσανατολισμένη επιστήμη της συγκοινωνιολογίας σε δύο εξηγητικούς παράγοντες: «Το εισόδημα και η πληθυσμιακή μεγέθυνση είναι οι κύριες καθοδηγητικές δυνάμεις πίσω από την αυξανόμενη ιδιοκτησία και χρήση οχημάτων». (Marshall & Barrister, 2000). Αυτές οι δύο «καθοδηγητικές δυνάμεις» που υποτιθέμενα εξηγούν την έκρηξη στην ιδιωτική χρήση αυτοκινήτων συσκοτίζουν και «φυσικοποιούν» τη χρήση αυτοκινήτου αφού δεν μας εξηγούν γιατί η απλή «πληθυσμιακή αύξηση» δεν ικανοποίησε τις ανάγκες μετακίνησης μέσω της χρήσης δημοσίων συστημάτων συγκοινωνίας, ή γιατί η «αύξηση εισοδημάτων» δαπανήθηκε και δαπανάται για «κατοχή οχημάτων» και όχι σε άλλες μορφές δαπανών. Με άλλα λόγια, κανείς από τους προτεινόμενους εξηγητικούς παράγοντες δεν μας εξηγεί γιατί υπήρξε αυτή η τεράστια στροφή στην κατοχή αυτοκινήτου.

Συνιστά έκφραση μιας διαδεδομένης ιδεολογίας στην επιστήμη, στις δημόσιες πολιτικές και στο ευρύ κοινό να υποτίθεται άκριτα ότι η ιδιοκτησία και χρήση αυτοκινήτου είναι «μια φυσική κατάσταση πραγμάτων» που εκφράζει τη «μεγέθυνση» του επιπέδου ζωής και ευμάρειας που επιδεικνύει ο σημερινός πολιτισμός.

Καταρχάς, τα αυτοκίνητα είναι ακριβά εμπορεύματα για να τα κατέχει και να χρησιμοποιεί κάποιος. Η κατανάλωση τους υποβαστάζει μια από τις μεγαλύτερες, αν όχι την μεγαλύτερη, βιομηχανία παγκοσμίως. Η κατοχή αυτοκινήτου έχει καταστεί ένας κοινωνικά αναγνωρίσιμος σηματοδότης ταξικού κύρους και συγκροτεί μια συμβολική ιεραρχία γοήτρου που είναι καταφανής όχι μόνο για τους ιδιοκτήτες αυτοκινήτων αλλά και σε αυτούς/ες που είναι αποστερημένοι από τα υλικά μέσα κατοχής και διατήρησης ενός αυτοκινήτου. Η ιδιοκτησιακή κατοχή αυτοκινήτου είναι αναπόσπαστο τμήμα ενός εξιδανικευμένου εμπορευματοποιημένου τρόπου κοινωνικού ζην, ο οποίος προωθείται άγρια από την παγκόσμια διαφήμιση και τον μαζικό τύπο, και αντανακλά το (νέο)φιλελεύθερο εδρασμένο στην αγορά *πιστεύω* ότι η εαυτο-επικεντρωμένη συμπεριφορά του ατόμου, στον βαθμό που υπακούει «στους κανόνες του παιχνιδιού» συνεισφέρει αθροιστικά στην κοινωνική ευημερία και στο δημόσιο όφελος.

Αυτό που παραβλέπεται στον νεοφιλελεύθερο ιδεολογικό λόγο είναι ότι η τάση μονοπώλησης της δημόσιας μετακίνησης μέσω ενός ιδιωτικού τρόπου μετακίνησης σε βάρος της χρήσης δικτύων δημόσιας συγκοινωνίας, δημιουργεί ένα διττό σύστημα «πρώτης» και «δεύτερης κατηγορίας» πολιτών.

Συγκροτείται μια ταξική πόλωση μεταξύ μιας «προνομιούχας τάξης» που μπορεί να διαθέτει αυτοκίνητο και των υπολοίπων «μη προνομιούχων» κοινωνικών κατηγοριών που δεν μπορούν, όπως οι φτωχοί, οι άνεργοι, οι υπο-απασχολούμενοι, το πρεκαριάτο, τα άτομα με αναπηρίες και οι αντιρρησίες συνείδησης στην ‘ιδιωτική αυτοκίνηση’.

Η ιδιοκτησία αυτοκινήτου έχει αναδειχτεί σε δείκτη κοινωνικής ανισότητας στον ύστερο καπιταλισμό.

Το 2014 υπήρχαν 491 αυτοκίνητα για κάθε 1000 κατοίκους στην Ε.Ε των 28. Η προκύπτουσα ταξική διάκριση υποβιβάζει τους μη-έχοντες αυτοκίνητο σε εξαναγκασμένους (‘παγιδευμένους’ άνευ επιλογής) χρήστες υποβαθμισμένων, υποχρηματοδοτούμενων και ανεπαρκών δημόσιων συγκοινωνιών ενώ το δημόσιο χρήμα ξοδεύεται

πλουσιοπάροχα στη χρηματοδότηση υποδομών για ιδιωτική χρήση αυτοκινήτου. Έτσι, πλήττονται κατά μέτωπο οι δημοκρατικές αρχές της κοινωνικής συμπερίληψης και της καθολικής παροχής δημόσιων υπηρεσιών που διασφαλίζουν το δικαίωμα ελεύθερης μετακίνησης για όλους τους πολίτες.

Η κατάσταση αυτή παγιώνει έναν αυτο-εκπληρούμενο φαύλο κύκλο. Η υποβάθμιση των προσφερόμενων υπηρεσιών δημόσιας συγκοινωνίας (συννωστισμός, μεγαλύτερα χρονικά διαστήματα αναμονής, συρρίκνωση ωραρίων και συχνότητας διαδρομών, έκθεση σε ήπια εγκληματικότητα) ωθεί αυξανόμενα τμήματα του πληθυσμού σε ιδιωτικοποιημένες λύσεις «διαφυγής» που προσφέρει η αγορά μεταχειρισμένων αυτοκινήτων και έτσι επιβεβαιώνεται κοινωνιο-συμβολικά το lifestyle των ιδιοκτητών αυτοκινήτων ως η κατάλληλη καταναλωτική ρότα για την άσκηση του δικαιώματος της ελεύθερης μετακίνησης. Αναπαράγεται και ενισχύεται, συνεπώς, το υπάρχον status quo της ιδιωτικοποιημένης αυτοκίνησης.

Και οι ίδιοι, όμως, οι ιδιοκτήτες αυτοκινήτου παγιδεύονται μέσα σε μια ανεπίλυτη αντίφαση. Από τη μια μεριά ζουν τη φαντασίωση της προσωπικής «ελευθερίας» τους απομονωμένοι στον μικρόκοσμο του αυτοκινήτου τους αλλά από την άλλη μεριά υποφέρουν καθημερινά στην ολοένα και αυξανόμενη κυκλοφοριακή συμφόρηση, υποχρεώνονται σε περισσότερες ώρες οδήγησης σε και από την δουλειά τους και σε ψυχαγωγικές εξόδους, σε έκθεση στην εντεινόμενη επιθετικότητα από άλλους εξίσου βασανιζόμενους οδηγούς, σε υπερκόπωση εξαιτίας της οδήγησης και σε σημαντικές δαπάνες για καύσιμα, ασφάλιση αυτοκινήτου, τέλη κυκλοφορίας, πάρκινγκ (στο Η.Β. οι δαπάνες συντήρησης και κυκλοφορίας ενός αυτοκινήτου ανέρχονται στο 1/3 του καθαρού μηνιαίου εισοδήματος) και βέβαια σε έκθεση σε τροχαία ατυχήματα.

Ο συνολικός απολογισμός νεκρών, ο αριθμός μόνιμων αναπηριών και οι τραυματισμοί που προξενούνται από τη χρήση αυτοκινήτου σε όλες τις μεγάλες πολιτισμένες χώρες μας επιτρέπει, χωρίς υπερβολή, να χαρακτηρίσουμε το αυτοκίνητο ως **«όπλο μαζικής καταστροφής»** εν καιρώ ειρήνης. 1.25 εκατομμύρια θάνατοι

παγκοσμίως, 85.000 χιλιάδες νεκροί στην Ευρώπη ετησίως, σαν να χάνεται η πόλη του Μαρουσιού κάθε χρόνο ή δύο πόλεις σαν το Ντόβερ της Αγγλίας.

Παρ'όλα αυτά ,το σύνολο των ανθρώπινων απωλειών και οι φυσικές, ψυχολογικές και κοινωνικές βλάβες που θυσιάζονται στον «Μολώχ της Ασφάλτου» εμφανίζονται απλώς ως ένα αφηρημένο στατιστικό δεδομένο. Το ίδιο ισχύει για τη μόλυνση του αέρα που οφείλεται στα 80 δηλητηριώδη αέρια που εκπέμπουν τα αυτοκίνητα.

> *Όλοι αυτοί οι θάνατοι είναι αόρατοι γιατί δεν παίρνουν 'σάρκα και οστά'. Παρά αυτές τις καταστροφικές επιπτώσεις η ιδιωτική αυτοκίνηση δεν αντιμετωπίζεται ως κοινωνικό πρόβλημα που χρήζει επίλυσης από την κοινωνία αλλά αντίθετα ως απόδειξη «επιτυχίας» στη ζωή ενός ανθρώπου.*

Αυτή η διάχυτη παραπλάνηση που εμφανίζει ένα τεράστιο κοινωνικό πρόβλημα ως «δώρο» του τεχνολογικού πολιτισμού οφείλεται σε «μια συνομωσία σιωπής» που έχει πλεχθεί γύρω από τις καταστροφικές επιπτώσεις της ιδιωτικής αυτοκίνησης εξαιτίας των μερίδων κεφαλαίου, βιομηχανικές και χρηματιστικές, που εμπλέκονται στην παραγωγή και κυκλοφορία του εμπορεύματος-αυτοκίνητο και οι οποίες διαθέτουν υπερβολική πολιτική ισχύ που επηρεάζει ή ακόμα και καθορίζει τον σχεδιασμό πολιτικών από τις κυβερνήσεις.

Υφίσταται επί μακρόν μια οικονομικοπολιτική *συμπαιχνία* μεταξύ της βιομηχανίας οχημάτων με τις συνδεόμενες με αυτήν κλάδους παραγωγής όπως οι βιομηχανίες ανταλλακτικών και πρώτων υλών για αυτοκίνητα, οι βιομηχανίες τροφοδοσίας καύσιμης ύλης (βιομηχανία πετρελαίου και πετροχημική βιομηχανία), οι πάροχοι υπηρεσιών (χονδρικό και λιανικό εμπόριο αυτοκινήτων και εξαρτημάτων) και άλλοι δευτερεύοντες κλάδοι, όπως τηλεπικοινωνίες και τεχνολογίες πληροφορικής *με τις κυβερνήσεις,* όχι μόνο σε χώρες που διαθέτουν αυτοκινητοβιομηχανία όπως Γερμανία, Γαλλία, Ιταλία, Ιαπωνία,

Η.Π.Α., Καναδάς, Σουηδία και προσφάτως Κίνα και Ινδία αλλά και σε χώρες που είναι αμιγείς εισαγωγείς αυτοκινήτων.

Αυτό συμβαίνει διότι **η δαπάνη κατανάλωσης αυτοκινήτων είναι η δεύτερη μεγαλύτερη δαπάνη (μετά την αγορά στέγης) που θα κάνει ποτέ στη ζωή του ο μέσος καταναλωτής**. Συχνά αυτή η δαπάνη καλύπτεται με δανεισμό με συνέπεια ο ιδιοκτήτης να χρεώνεται επί μακρόν και μέσω αντικατάστασης αυτοκινήτων να καθίσταται οφειλέτης δια βίου βιώνοντας μια *μόνιμη κοινωνικοοικονομική εξάρτηση*, έναν περιορισμό της ελευθερίας του στο όνομα της οποίας παρωθήθηκε εξαρχής για να αγοράσει αυτοκίνητο. Πολλοί καταντούν να ζουν δουλεύοντας για την αποπληρωμή του αυτοκινήτου τους. Αυτή η σχέση μόνιμης χρέωσης για την πολυπόθητη απόκτηση αυτοκινήτου εξηγεί γιατί συχνά το αυτοκίνητο γίνεται αντιληπτό ως προέκταση του εαυτού.

Η «συνομωσία σιωπής» επικαθορίζεται από την παντοδυναμία της διαφημιστικής βιομηχανίας που είναι η θεμελιώδης πηγή χρηματοδότησης των εμπορικών συστημάτων μέσων μαζικής επικοινωνίας που παρέχουν ειδησεογραφία και ψυχαγωγία στην πλειονότητα των πολιτών-καταναλωτών παγκοσμίως. Στις Η.Π.Α. ενδεικτικά οι 3 από τους 10 μεγαλύτερους διαφημιζόμενους είναι αυτοκινητοβιομηχανίες. Συνεπώς, δημιουργούνται ζώνες «δημοσιογραφικού αποκλεισμού» (no go areas), δηλαδή θεματικές περιοχές ειδησεογραφίας και ενημέρωσης που δεν παρουσιάζονται ποτέ δημοσιογραφικά γιατί οι εταιρείες μαζικής ενημέρωσης δεν θέλουν βέβαια να δυσαρεστήσουν τους μεγάλους πελάτες τους. Χαρακτηριστικά στο πρόσφατο σκάνδαλο της Βολκσβάγκεν, με την εξαπάτηση αναφορικά με τους εκπεμπόμενους ρύπους, μόλις άρχισαν τα Γαλλικά τηλεοπτικά κανάλια να παρουσιάζουν το σκάνδαλο παρενέβη η εταιρεία απειλώντας να αποσύρει τα διαφημιστικά προγράμματα της και αυτά σίγησαν σε σύντομο χρονικό διάστημα.

Η πολιτική υποταγή των φιλο-αγοραίων κυβερνήσεων στις επιταγές του κεφαλαίου του αυτοκινητο-βιομηχανικού συμπλέγματος υποκρύπτεται συχνά πίσω από την πολιτική «εκλογίκευση» ότι η χρηματοδότηση και υιοθέτηση πολιτικών που υποστηρίζουν την

ανάπτυξη υποδομών (εθνικές οδοί, αρτηρίες και δίκτυα δρόμων, τούνελ και αυτοκινητόδρομοι ταχείας κυκλοφορίας) συνιστά μια μορφή «δημοκρατικής» ανταπόκρισης σε αιτήματα και επιθυμίες που έρχονται από την κοινωνία πολιτών και ιδιαίτερα από τις «μεσαίες τάξεις» οι οποίες επιζητούν πολιτικές ευεπίφορες στο στυλ ζωής τους, ασχέτως των αρνητικών επιπτώσεων τους στο σύνολο της κοινωνίας. Ταυτόχρονα, τα μεσαία στρώματα θεωρούνται από τις πολιτικές ελίτ η προνομιούχα εκλογική πελατεία τους, των οποίων η εκλογική υποστήριξη είναι ο *ων ουκ άνευ όρος* για να ανέλθουν ή να διατηρήσουν την πολιτική εξουσία τους.

Σε πολλές πόλεις (συμπεριλαμβανομένης και της Ελλάδας) αυτή η ταξική μεροληπτική πολιτική εμφανίζεται ως εξυπηρέτηση των προαστίων σε βάρος των κέντρων των πόλεων. Στα προάστια κατοικούν τα μεσαία στρώματα και δίνεται προτεραιότητα στην εξυπηρέτηση της ιδιωτικής αυτοκίνησης (δρόμοι, κόμβοι, γέφυρες, πάρκινγκ, μολ) ενώ στα κέντρα των πόλεων φυτοζωούν υποβαθμισμένες δημόσιες συγκοινωνίες.

Τίθεται ζήτημα «ποιότητας δημοκρατίας» και ουσιαστικά έλλειψη ουσιαστικής δημοκρατίας όταν οι κυβερνητικές πολιτικές απηχούν επιδιώξεις της οικονομικής ολιγαρχίας αντί να αντιπροσωπεύουν μια πεφωτισμένη λαϊκή βούληση που πολιτεύεται εν ονόματι του *κοινού καλού*. Αν δεν εκδημοκρατιστούν τα υφιστάμενα πολιτικά καθεστώτα, αν δεν ενημερωθεί ο πληθυσμός για τις αντικοινωνικές επιπτώσεις της ιδιωτικής αυτοκίνησης και δεν τιθασευτεί ο άκρατος ατομικισμός και καταναλωτισμός τότε και οι δημόσιες συγκοινωνίες θα παραμείνουν μέσο μετακίνησης περιθωριοποιημένων στρωμάτων συχνά σε αναξιοπρεπείς συνθήκες μετακίνησης.

Σε αντιδιαστολή με την περίκλειση σε έναν ιδιωτικό μικρόκοσμο που απολαμβάνει σχεδόν αυτιστικά ο εποχούμενος, η δημόσια συγκοινωνία στις πολλές μορφές της είναι ένα κινούμενο πεδίο ***κοινωνικοποίησης*** του ατόμου γιατί το φέρνει σε επαφή με τους συμπολίτες του. Μπορεί όχι μόνο να φλερτάρει και να συνάψει γνωριμίες αλλά και να αποκτήσει κοινωνική γνώση για το ποιον

των συνανθρώπων του και εξ' αντανακλάσεως για τον ίδιο τον εαυτό του. Αυτού του είδους η πρωταρχική κοινωνική αισθητότητα κείται και στη βάση των αυθεντικών ταξιδιωτικών εμπειριών. Για να γνωρίσεις μια καινούργια πόλη πρέπει να χρησιμοποιήσεις τα δημόσια μέσα της. Εκεί μόνο προκύπτουν αυθόρμητες κοινωνικές αλληλοδράσεις ή και ακόμα πράξεις αλληλεγγύης σε έκτακτα περιστατικά.

Αυτός ο πρωταρχικός κοινωνικός δεσμός που λαμβάνει χώρα στους δημόσιους χώρους, το να εκτίθεται κανείς σε αγνώστους άλλους και αντίστροφα είναι μια ανθρώπινη κοινωνική ικανότητα που τείνει να χαθεί στη σύγχρονη κουλτούρα μας που πριμοδοτεί την αυτοαναφορική απομόνωση ακόμα και σε δημόσιους χώρους όπως μέσα στο αυτοκίνητο ή με τη χρήση φορητών ψηφιακών ιδιόκοσμων.

Η κατάσταση που σας περιέγραψα αφορά και την Ελλάδα με μικρές παραλλαγές. Οι βασικές κοινωνικές διαδικασίες που διαμόρφωσαν το σημερινό σκηνικό ήταν η στρεβλή οικονομική ανάπτυξη των τελευταίων δεκαετιών που οδήγησε σε απότομη και υπέρμετρη αστικοποίηση και σε δεύτερη φάση σε γεωγραφική αποκέντρωση και προ-αστικοποίηση. Διαδικασίες που δεν συνοδεύτηκαν από αντίστοιχες χωροτακτικές πολιτικές και ανάπτυξη δικτύων δημόσιας συγκοινωνίας. Έτσι, κατέστη η ιδιωτική χρήση αυτοκινήτου αναγκαία.

Παράλληλα, επειδή το αυτοκίνητο στην καπιταλιστική κουλτούρα είναι σύμβολο κοινωνικής επιτυχίας οι ανερχόμενες μεσαίες τάξεις στράφηκαν μαζικά στην κτήση αυτοκινήτου ως απόδειξη της καταξίωσης τους και επίδειξη του ανεβασμένου καταναλωτικού επιπέδου τους. Η στροφή αυτή συναρτάται με την ανάπτυξη των μέσων μαζικής επικοινωνίας, ιδιαίτερα της τηλεόρασης και των μαζικών εντύπων-περιοδικών που προώθησαν έναν απερίσκεπτο και εγωμανή καταναλωτισμό. Επίσης, συνετέλεσε στην κυριάρχηση της αυτοκίνησης το γεγονός ότι στις δεκαετίες του '90 και 2000, που διογκώθηκε η κοινωνική ανάγκη για μετακίνηση, δεν αναπτύχθηκε κοινωνικό κίνημα διεκδίκησης των δημόσιων συγκοινωνιών ως απαραίτητο κοινωνικό/συλλογικό αγαθό.

Οι κυβερνητικές ελίτ εκμεταλλεύτηκαν την αναδυόμενη εγωκεντρική κουλτούρα εμπεδώνοντας το πελατειακό κράτος και τη διαπλοκή μέσω δημοσίων επενδύσεων σε οδικές υποδομές ευνοώντας τους «εθνικούς κατασκευαστές» που θησαύρισαν μέσω υπερτιμολογήσεων (το ένα χιλιόμετρο οδού κόστους 1 εκατομμύριο ευρώ, στοίχιζε στην Ισπανία 2, στη Πορτογαλία 3 και στην Ελλάδα 9 φορές περισσότερο). Η δημοσιονομική σπατάλη για τις υποδομές αυτοκίνησης οδήγησε σε δημόσιο υπερδανεισμό με αποτέλεσμα η κρίση δημοσίου χρέους που έπληξε την χώρα μας την τελευταία δεκαετία να οφείλεται εν μέρει στις πολιτικές στήριξης της ιδιωτικής αυτοκίνησης. Επιπλέον, επειδή η χώρα μας δεν παράγει αυτοκίνητα, ο τεράστιος αριθμός εισαγωγών συνετέλεσε στο διαχρονικό εμπορικό έλλειμμα που είναι ένας βασικός παράγοντας των σημερινών δεινών.

Η οικονομική μακροχρόνια ύφεση έχει παγιδεύσει και τους ίδιους τους κατόχους αυτοκινήτων. Πολλοί αναγκάστηκαν να πωλήσουν τα αυτοκίνητά τους όσο όσο, άλλοι να καταθέσουν μαζικά τις πινακίδες τους, και άλλοι να μειώσουν τα χιλιόμετρα που διανύουν άρα τη χρήση του αυτοκινήτου. Αυτές οι μεταβολές με τη σειρά τους έχουν οδηγήσει σε υπερφόρτωση το μαζικό σύστημα συγκοινωνιών χωρίς όμως παράλληλα να αυξήσει τα έσοδα του συγκοινωνιακού φορέα.

Κλείνοντας θέλω να τονίσω τα εξής.

Χωρίς δυναμικά κινήματα διεκδίκησης της ελευθερίας μετακίνησης, που απαιτούν και δωρεάν συγκοινωνίες, δεν θα μπορέσει η κοινωνία μας να ανορθώσει τις δημόσιες συγκοινωνίες και να αποκαταστήσει το δικαίωμα μετακίνησης.

Δεύτερον, επειδή το αυτοκίνητο είναι σημαντική πηγή κρατικών εσόδων πρέπει ένα σημαντικό τμήμα αυτών των εσόδων να δαπανάται στοχευμένα, υπέρ της στήριξης των δημόσιων συγκοινωνιών, της δωρεάν ελεύθερης μετακίνησης των ευάλωτων κοινωνικών ομάδων, της ανάπτυξης δημοτικών ελεύθερων συγκοινωνιών, της κάλυψης των νοσοκομειακών δαπανών που προξενούνται από τα οδικά ατυχήματα και υπέρ της

περιβαλλοντικής αναβάθμισης των δημοσίων μέσων.

Επειδή η κάθε οικονομικοκοινωνική κρίση προσφέρει ένα «παράθυρο ευκαιρίας» για κοινωνική αλλαγή αντί η Ελληνική κοινωνία να αναπολεί τις παλιές καλές ημέρες που δεν πρόκειται να έρθουν ποτέ, χρειάζεται να αποκτήσει την απαραίτητη αυτογνωσία ώστε να μετριαστεί ο εγωτισμός και η ιδιοτέλεια, να αναμορφωθεί η πρόσβαση στους δημόσιους χώρους με συμμετοχικότητα, συνεργασία και αλληλεγγύη, έχοντας ως κεντρικό άξονα και αξία ζωής, όχι την αύξηση του *υλικού επιπέδου ζωής* αλλά την πολύπλευρη διεύρυνση της *ποιότητας ζωής* του καθενός, της καθεμιάς και όλων μας.

Το παρόν κείμενο αποτελεί την εισήγηση του Γιώργου Δαρεμά στην εκδήλωση του περ. Βαβυλωνία και του Διεθνούς Ινστιτούτου Κοινωνικής Οικολογίας που έλαβε χώρα στις 25/7/2018 με τίτλο **“Ελεύθερες & Δωρεάν Μετακινήσεις στην Πόλη: Προοπτικές και Τρόποι Υλοποίησης”**.

Η Σπηλιά του Facebook

Χάρης Ναξάκης
Καθηγητής πολιτικής οικονομίας στο ΤΕΙ Ηπείρου, συγγραφέας

Σε μια από τις διασημότερες αλληγορίες από καταβολής κόσμου, της σπηλιάς του Πλάτωνα, οι άνθρωποι ζουν φυλακισμένοι και αλυσοδεμένοι σε μια σπηλιά και το μόνο που βλέπουν είναι οι σκιές των αντικειμένων, που από το φως μιας φωτιάς που σιγοκαίει πίσω τους προβάλλονται στον τοίχο της σπηλιάς. Οι σκιές είναι ο πραγματικός κόσμος των δεσμωτών. Σε όλη τη ζωή τους βλέπουν τις σκιές των πραγμάτων, ο πραγματικός κόσμος γι’ αυτούς είναι εικονικός, μια αναπαράσταση της πραγματικότητας.

Αν κάποιοι δεσμώτες απελευθερωθούν από τις ψευδαισθήσεις τους, σπάσουν τα εικονικά δεσμά τους και εξέλθουν από τη σπηλιά, θα γνωρίσουν τον πραγματικό κόσμο και όχι τα αντίγραφά του.

> *Η πιο σύγχρονη παραλλαγή της σπηλιάς του Πλάτωνα είναι το facebook και τα άλλα μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Οι δεσμώτες του facebook είναι καθηλωμένοι κατά μόνας σε μια σκοτεινή τρύπα, την οθόνη του υπολογιστή στην οποία ζουν οι φίλοι και οι συγγενείς τους, με το περίεργο όνομα likes. Μήπως όμως η σπηλιά του facebook είναι πιο σκοτεινή και αδυσώπητη από τη σπηλιά του Πλάτωνα;*

Το 1779, σύμφωνα με το μύθο, σ' ένα χωριό της Βρετανίας, ένας οργισμένος άντρας, ο Ν. Λουντ, καταστρέφει σε ένα εργοστάσιο δυο μηχανές πλεξίματος για κάλτσες. Το 1811, στην αυγή της βιομηχανικής επανάστασης, κάνουν την εμφάνισή τους οι Λουδίτες, οι οπαδοί του Λουντ, και μέχρι το 1816 κατέστρεφαν τις μηχανές, κυρίως των κλωστοϋφαντουργιών, τις οποίες θεωρούσαν υπεύθυνες για την απώλεια χιλιάδων θέσεων εργασίας. Τελικά το κίνημα των Λουδιτών, ο «στρατός των εκδικητών», υπό τον μυθικό στρατηγό Λουντ , κατεστάλη βίαια από τον βρετανό κυβερνήτη Σ. Πέρσιβαλ. Είχαν λάθος οι Λουδίτες, όπως διακήρυξε το σύνολο της νεωτερικής σκέψης, φιλελεύθερης και αριστερής, διότι τα «μέσα παραγωγής, η τεχνολογία είναι ουδέτερη, η χρήση τους είναι καλή ή κακή»;

Και καλά οι Λουδίτες ήταν «αγράμματοι και τεχνοφοβικοί», η ελίτ των σχεδιαστών του σημερινού τεχνοκόσμου είναι και αυτοί τεχνοφοβικοί, είναι νεολουδίτες; Μπορεί κανείς να κατηγορήσει ως τεχνοφοβικό τον πρώην αντιπρόεδρο του facebook C. Palihapitiya που πρόσφατα δήλωσε: οργανώνουμε τις ζωές μας γύρω από αυτήν τη θεωρούμενη αίσθηση της τελειότητας, επειδή παίρνουμε ως ανταμοιβή αυτά τα πρόσκαιρα σήματα, καρδούλες και likes και το ταυτίζουμε αυτό με κάποια αξία. Αντίθετα στην πραγματικότητα είναι μια εύθραυστη δημοφιλία που είναι βραχυπρόθεσμη και σας αφήνει ακόμα περισσότερο κενούς και άδειους από ότι πριν. Την ίδια στιγμή ο Σ. Πάρκερ, πρώτος

πρόεδρος του facebook δήλωσε ότι «**τα likes είναι σαν μια δόση ντοπαμίνης για να ενθαρρύνονται οι χρήστες να ανεβάζουν περισσότερο περιεχόμενο».**

Το facebook αποτυπώνει το βασικό αγαθό της φιλελεύθερης κοινωνίας, τον εξατομικευμένο εαυτό, που φαντασιώνεται ότι είναι ελεύθερος μέσω των κοινωνικών δικτύων να κάνει πράξη την προσωπική του αυτοπραγμάτωση. Η εικονικοί φίλοι όμως και τα likes δεν είναι τίποτα άλλο από μια γυμνή ζωή, μια ναρκισσιστική επιβεβαίωση του εγώ, ένας εκπτωχευμένος εαυτός, ο δεσμώτης εαυτός. Ταυτόχρονα, το facebook αποδεικνύει το μύθο ότι η φιλελεύθερη κοινωνία είναι μια κοινωνία ελευθερίας του ατόμου, διότι το άτομο πρόθυμα πουλάει τα προσωπικά του δεδομένα, τον εαυτό του, τον περιορισμό της ελευθερίας του και μάλιστα δωρεάν.

> *Πώς γίνεται η πρόσβαση στο facebook να είναι δωρεάν και η εταιρεία να αξίζει μισό τρις δολάρια και να έχει διαφημιστικά έσοδα, το 2016, 26 τρις δολάρια;*

Οι χρήστες προσφέρουν δωρεάν τις προτιμήσεις τους, τα συναισθήματά τους, τον τρόπο ζωής τους, που ως ψηφιοποιημένη πληροφορία το facebook την πουλάει στους διαφημιστές, στα ΜΜΕ, στις κυβερνήσεις, κλπ. Οι εταιρίες, όπως το facebook, που παράγουν και πωλούν πληροφορία, χρησιμοποιούν μια δωρεάν πρώτη ύλη, τις προσωπικές πληροφορίες των χρηστών, που τις προσφέρουν δωρεάν και βγάζουν κέρδος. **Ο ψηφιοποιημένος μας εαυτός πουλιέται ως εμπόρευμα. Ποιος είπε ότι στον καπιταλισμό μόνο η εργατική δύναμη μετατρέπεται σε εμπόρευμα;** Η ζωή έχει γίνει πλέον εμπόρευμα. Αναζητούνται νεολουδίτες για να καταστρέψουν αυτό το εμπόρευμα. Υπάρχει όμως και μια άλλη αθέατη , σκοτεινή πλευρά του facebook. Λίγοι γνωρίζουν ότι στα ερευνητικά κέντρα, διάσημων πανεπιστημίων, σχεδιάζεται ο ψηφιακός ολοκληρωτικός καπιταλισμός, ο τεχνοκόσμος, με αιχμή του δόρατος την τεχνητή νοημοσύνη.

Η αλματώδης ανάπτυξη της τεχνητής νοημοσύνης οφείλεται στα

δωρεάν δεδομένα που εμείς διαθέτουμε όταν κάνουμε αναζήτηση στο google, αγοράζουμε στο amazon ή σχολιάζουμε στο facebook, στο ότι δηλαδή ψηφιοποιείται στο διαδίκτυο η ανθρώπινη δραστηριότητα δημιουργώντας μια δεξαμενή καταγραφής των ανθρώπινων εμπειριών. Ο ψηφιοποιημένος εαυτός μας στη συνέχεια χρησιμοποιείται ως γνωστικό υπόβαθρο της τεχνητής νοημοσύνης. **Η γνώση που διαθέτουν οι ευφυείς μηχανές είναι η ψηφιοποιημένη ζωή μας.**

Survivor ή ό,τι έμεινε από το Άουσβιτς

Νώντας Σκυφτούλης

Εδώ δεν μιλάμε για τα συνήθη του καπιταλιστικού καταμερισμού, τον ανταγωνισμό στην επιβίωση, την ιεραρχία πλούτου και γοήτρου, την αξιολόγηση στις εξετάσεις κοινωνικής οικονομικής ανόδου. Εδώ μιλάμε για ένα παραλήρημα όπου ο «θάνατος» και ο αφανισμός του άλλου γίνονται τα έπαθλα για ένα χρηματικό βραβείο και ασφαλώς όλη αυτή η κατάσταση πάλι κέρδη θα αποφέρει στη διοργανώτρια αρχή. Τόσο παραληρηματικό που φτάνει στην πλήρη καταστροφή του ίδιου του συστήματος μέσα από τον αφανισμό όλων.

Το survivor είναι ένα τηλεοπτικό παιχνίδι επιβαλλόμενου πριμιτιβιστικού είδους, όπως επιβαλλόμενοι είναι και οι κανόνες του από την κερδοσκοπική διοργάνωση.

Μέσα στην καθολική ασημαντότητα εντός και εκτός παιχνιδιού παράγεται εκτός των άλλων και ένα σύνολο σημασιών για το πώς παίζεται η ζωή και γιατί. Ταυτόχρονα όμως σηματοδοτείται και η αξία της ζωής καθεαυτής καθώς και το νόημά της. Το survivor αποτελεί ένα «παιχνίδι» που υπάρχει για να καλύψει το

τηλεοπτικό θέαμα αλλά όποιος εντέλει το παρακολουθεί έρχεται σε οικειότητα συμβολικά με ό,τι πιο φρικιαστικό παρήγαγε ο άνθρωπος σε όλα τα χρόνια της ύπαρξής του.

Το survivor που λέτε, δείχνει κάποιους ανθρώπους σε μια παραλία (στρατόπεδο) που προσπαθούν να συγκροτήσουν ομάδα κοινωνική και να επιβιώσουν χωρίς τη μεσολάβηση του πολιτισμού. Το μερίδιο του φαγητού πρέπει να το κερδίσουν διαγωνιζόμενοι σε συγκεκριμένα αθλήματα. Οι παίκτες δεν μπορούν να αποφασίσουν σχεδόν για τίποτα ούτε καν για το πώς να συνυπάρξουν, όση ελευθερία κι αν έχουν, διότι **μία είναι η απόφαση της προοπτικής: ποιον θα ρίξουν στον «φούρνο» την επόμενη φορά ώστε να μείνει ένας από τους 30 στο τέλος.** Αυτοί οι 30 «μουσουλμάνοι» χωρίς ύπαρξη (homo sacer) αποφασίζουν μόνο για ένα πράγμα: την εξόντωση του επόμενου. Δεν είναι *sonderkommandos* που αναλαμβάνουν από τη διοργάνωση την εξόντωση άλλων αλλά διαχειρίζονται την εντολή της διοργάνωσης που είναι ο αφανισμός όλων πλην ενός.

Ακριβώς αυτή η προοπτική δεν μπορεί να δημιουργήσει καμιά **σχέση ομαδικότητας** αφού ο «θάνατος» είναι αναπόφευκτη προοπτική και ο καθένας βλέπει τον άλλον στη ίδια ομάδα ως τον πιθανό εκλέκτορα του «θανάτου» του. Ο απλός ορισμός της ομάδας που συγκροτείται με βάση τον κοινό σκοπό ή το κοινό έργο εδώ αναιρείται από τον πυρήνα του κανόνα του παιχνιδιού που είναι η προοπτική διάλυσης της ομάδας μέσα από την αλληλοεξόντωση. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πρόκειται για μια κατάσταση Χομπσιανή (πόλεμος όλων εναντίον όλων) αλλά είναι πολύ χειρότερα τα πράγματα. Κάτι τέτοιο θα υφίστατο αν γινόταν αγώνας για την επιβίωση -όπως παραπλανά ο τίτλος- ενώ εδώ γίνεται αγώνας για την παράταση του «θανάτου» όπου ο καθολικός θάνατος είναι προδιαγεγραμμένος και προαποφασισμένος.

Ο «θάνατος» εδώ είναι μια συμφωνημένη συνθήκη ενώ οι «μουσουλμάνοι» βίωναν την αναξιοπρέπεια του «θανάτου» ως μη υπάρξεις μέσα σε μη υπάρξεις. Εννοώ ότι ο «μουσουλμάνος» ήταν σε υποδεέστερη κατάσταση προσωπικότητας από τον Εβραίο που περίμενε στην ουρά πριν εισπνεύσει το Zyklon B. Στην περίπτωσή

μας, αυτή του survivor, έχουμε μια ενδιάμεση κατάσταση ανάμεσα σε *sonderkommandos* και «μουσουλμάνους» αφού δεν συγκροτείται μία κοινωνική ομάδα που να οδηγείται με ευταξία στα «λουτρά».

Σε αυτές τις καταστάσεις η διάλυση της ζωής είναι η κυρίαρχη κατάσταση την οποία αποδέχονται όλοι και αυτό συγκροτεί ένα στοιχείο της «κοινοτοπίας του κακού». «Μουσουλμάνος» στην κυριολεξία είναι ο υποψήφιος προς αποχώρηση αφού έχει επιλεγεί με κριτήρια αυθαίρετα και πώς να μην είναι αφού οδηγείται σπρωγμένος στο κάδρο της εξαίρεσης. Τα κριτήρια αποχώρησης κάποιου είναι ρευστά διότι δεν μπορεί να υπάρξουν κριτήρια σε μια τυχαία συνάθροιση ατόμων και μάλιστα «γυμνών» και φονεύσιμων. Αυτός που «παρασύρεται» στην υποψηφιότητα συμπαρασύρει και άλλους υποψήφιους για τους οποίους αποφασίζει αυτός που κέρδισε μία ασυλία. Ο έχων άσυλο (μοναδική θέσμιση ύπαρξης) το έχει όχι για να κατοχυρώσει το δικαίωμα της ύπαρξης του τόσο όσο για να αποφασίσει ποιον θα επιλέξει για εξόντωση και αυτό είναι σαφές από τη μεριά της διοργάνωσης.

Το ολοκαύτωμα στην περίπτωση του survivor είναι δεδομένο και καθολικό γι’ αυτό δεν μπορεί να παράξει καμιά αξία συλλογικής προοπτικής αφού το ίδιο έρχεται να καταστρέψει την ομάδα ως ύπαρξη μέσα από τη «θανατοπολιτική». Τα κριτήρια, όπως είπαμε, είναι αυθαίρετα διότι σε αυτές τις περιπτώσεις έχει σημασία ο «θάνατος» ως πολιτική και αυτό εξυπηρετεί το πλαίσιο. Τα κριτήρια για την εξόντωση κάποιου δεν δίνονται από «πάνω» όπως με τους «αρίους» αλλά παράγονται από τον κάθε «μουσουλμάνο» μόνο του. Άλλοτε ψηφίζουν τον πιο δυνατό άλλοτε τον πιο αδύναμο, άλλοτε τον πιο νικητή στα αγωνίσματα άλλοτε τον πιο ηττημένο. Σκοπός του κριτηρίου είναι η εξόντωση και η αναβολή εξόντωσης.

Δεν πρόκειται για ομάδα εναντίον ομάδας, όπου εκεί θα μπορούσε να παραχθεί κάποια κοινωνική σχέση (αλλοτρίωσης αλλά σχέση). Τα παρόντα κριτήρια βρίσκονται εντός της κοινοτοπίας του κακού που λέει και η Χάνα Άρεντ και τίποτα παραπάνω. Αλλά όλο το πρότζεκτ είναι μία τέτοια κοινοτοπία όπου ο αχαλίνωτος ανταγωνισμός οδηγεί στον συμβολικό θάνατο (όπως πριν μέρες τον

νεαρό με την Πόρσε στον αληθινό). Εδώ λοιπόν η ασημαντότητα έχει και άλλες παραμέτρους. Η απαξία της ζωής αλλά και του νοήματος αφαιρούν και την αξιοπρέπεια από τον θάνατο. Ξεπερνάει λοιπόν τον ρατσισμό και κάνει τη θανατοπολιτική πιο καθολική αφού στην προκειμένη περίπτωση μετατρέπει ωραίους και υγιείς σε «μουσουλμάνους». Δηλαδή δεν έχει κανένας τύχη στην επιβίωση την οποία απαγορεύει το survivor, παραμόνο στο χρηματικό κέρδος και φυσικά στο τηλεοπτικό.

Υ.Γ. 1. Παρόλα αυτά, μόνο ευρωβίζιον (που μπορεί να είναι ολοκαύτωμα μουσικής όμως τίποτα παραπάνω). Μαζί με τον ανθρακωρύχο που στριγγλίζει στις πορείες με το τετράδιο του να γράφουμε τις ψήφους και την Ειρήνη να κάνει προβλέψεις στο καφενείο στα Εξάρχεια.

Υ.Γ. 2. Δανείστηκα όπως καταλάβατε τον τίτλο από το βιβλίο του Αγκάμπεν.

Από το ιδεώδες του Διαφωτισμού, στον θρίαμβο του απόλυτου Καπιταλισμού

Χάρης Ναξάκης*

Ο Ζαν Κλωντ Μισεά στο βιβλίο του *τα «μυστήρια της Αριστεράς», Εναλλακτικές εκδόσεις 2014,* διερευνά τους λόγους μετάλλαξης της αριστεράς σε οικονομικό, πολιτικό και πολιτισμικό φιλελευθερισμό ως αποτέλεσμα εκτός των άλλων της θρησκευτικής της πίστης στην πρόοδο, η οποία είναι κληρονομιά του διαφωτιστικού προτάγματος. Επειδή στον πυρήνα του διαφωτιστικού μηνύματος βρίσκεται η κουλτούρα του εγωισμού, το αυτοαναφορικό άτομο, αναρωτιέται ο Μισεά μήπως πρέπει να

στοχαστούμε με τον διαφωτισμό εναντίον του διαφωτισμού.

Οι ρίζες του φιλελευθερισμού, του φιλελεύθερου ατομικισμού είναι ο διαφωτισμός, η φιλοσοφία των φώτων, η διαμέσου δηλαδή του ορθού λόγου επιβίωξη της ελευθερίας του ατόμου και του καλώς εννοούμενου προσωπικού του συμφέροντος. Το άτομο θεωρείται πρωταρχικό, αυτάρκες, αυτοαναφορικό. Ο φιλελευθερισμός θα μπορούσε να διακριθεί σε οικονομικό φιλελευθερισμό και σε πολιτικό και πολιτισμικό φιλελευθερισμό, σε φιλελεύθερη αγορά και σε ατομικά δικαιώματα. Παρότι πολλοί θεωρούν ότι ο οικονομικός φιλελευθερισμός και ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν ταυτίζονται, θεωρώ ότι έχουν κοινή μήτρα, το αυτοαναφορικό και εγωιστικό άτομο που δεν ανήκει σε ένα κοινωνικό σύνολο αλλά στον εαυτό του. Η μοναδική μορφή κοινωνικοποίησης για έναν φιλελεύθερο είτε είναι δεξιός φιλελεύθερος είτε αριστερός φιλελεύθερος (σοσιαλιστής ή σοσιαλδημοκράτης) είναι η αγορά που μεγιστοποιεί το ατομικό συμφέρον-οικονομικός φιλελευθερισμός.

Ταυτόχρονα η ελευθερία για έναν νεοφιλελεύθερο, αριστερό φιλελεύθερο, οπαδό της άκρας αριστεράς και εσχάτως το παζλ συμπληρώνεται και από αναρχικούς, είναι το δικαίωμα κάθε ατόμου να βάζει τους δικούς του κανόνες, να θέτει τους δικούς του στόχους και να έχει το δικό του στυλ ζωής-πολιτικός και πολιτισμικός φιλελευθερισμός. Αν ο οικονομικός φιλελευθερισμός σύμφωνα με τον Χάγιεκ, είναι το δικαίωμα κάθε ανθρώπου να παράγει, να πουλάει και να αγοράζει, όλα όσα παράγονται ή πωλούνται, τότε αυτό το ανθρωπολογικό υποκείμενο, ο homo economicus, έχει ανάγκη για να επεκταθεί ένα πλαίσιο πολιτικού-πολιτισμικού φιλελευθερισμού, δηλαδή ένα περιβάλλον χωρίς φραγμούς και όρια, χωρίς περιορισμούς στα ατομικά δικαιώματα. Γι’ αυτό ο Μπενζαμέν Κοστάν, γαλλο-ελβετός διανοητής όρισε την ελευθερία ως το δικαίωμα στην «ειρηνική απόλαυση και την ιδιωτική ανεξαρτησία». Όταν ο πυρήνας της ζωής είναι το άτομο και οι ανάγκες του τότε ότι αυτό θεωρεί δικαίωμα είναι υπεράνω ηθικών κρίσεων, φιλοσοφικών αξιώσεων. Η ηθικότητα σχετικοποιείται δεν μπορεί καν να οριστεί όταν ο

καθένας έχει δικαίωμα να ζει όπως επιθυμεί.

Ποιος λοιπόν θα ορίσει την ανθρώπινη ζωή; Η αγορά και ο νόμος απαντούν οι νεοφιλελεύθεροι και οι φιλελεύθεροι αριστεροί. Οι άνθρωποι ως ορθολογικοί ατομιστές θα υπογράψουν μεταξύ τους ένα κοινωνικό συμβόλαιο που η μεν αγορά θα καθορίζει τον τρόπο ικανοποίησης των απεριόριστων αναγκών τους σε αγαθά και ο νόμος θα ρυθμίζει τις ατομικές πολιτικές και πολιτισμικές επιθυμίες. Να ένα παράδειγμα, επίκαιρο λόγω της πρόσφατης συζήτησης στην Ελλάδα για το σύμφωνο συμβίωσης, που πιστεύω ότι αποτυπώνει το πνεύμα της προβληματικής του Μισεά: αφού είμαι ελεύθερος να πουλάω (νοικιάζω) την εργατική μου δύναμη για να δουλέψω και να έχω ένα εισόδημα έτσι πρέπει να είμαι ελεύθερος να πουλάω (νοικιάζω) την κοιλιά μου για να κάνω ένα παιδί αρκεί να βρω ένα αγοραστή, ομόφυλο ή ετερόφυλο ζευγάρι, που να μου προσφέρει με όρους αγοράς μια καλή τιμή. Με τον ίδιο τρόπο η αγορά και ο νόμος θα ρυθμίσουν την προσφορά και τη ζήτηση για εργάτριες του σεξ, οίκους για κτηνοβάτες, οίκους για παιδόφιλους κ.τ.λ.

Οι δυνάμεις της προσφοράς και της ζήτησης μιας παρένθετης μητέρας, μιας νοικιασμένης μήτρας, έχει ισορροπήσει σήμερα στις 50.000 έως 70.000 ευρώ. Το πιθανότερο είναι βέβαια, όταν νομοθετηθεί η δυνατότητα να έχει παιδιά ένα ομόφυλο ζευγάρι, λόγω της αύξησης της ζήτησης για μήτρες να αυξηθεί η προσφορά για μήτρες και άρα η τιμή του ενοικίου, αφού οι νοικιασμένες μήτρες θα είναι η κύρια πηγή απόκτησης παιδιών. Ένας φιλελεύθερος δεξιός θα υπερασπιστεί τη σοφία της αγοράς να λύνει ειρηνικά τις ανθρώπινες επιθυμίες και το δικαίωμα του ατόμου να ζει όπως το ίδιο νομίζει και ένας αριστερός θα διεκδικήσει με αγώνες να νοικιαστεί η μήτρα σε υψηλότερη τιμή γιατί πρέπει να υπερασπίσει τα εργατικά δικαιώματα. Τα παιδιά ως εμπόρευμα. Ένα όραμα της αριστεράς για τον 21ο αιώνα. Η πλήρη έκπτωση του οράματος για ένα κόσμο χωρίς εμπορευματοποίηση του σώματος, της ίδιας της ανθρώπινης ύπαρξης. Τι σχέση έχουν όλα αυτά τα παραπάνω με το ιδεώδες της ατομικής αυτονομίας, της ελευθερίας και της προσωπικής

ολοκλήρωσης εντός της κοινωνίας;

*καθηγητής οικονομικών στο Τ.Ε.Ι Ηπείρου, συγγραφέας
charisnax@yahoo.gr

Τα χρώματα του Δεκέμβρη

Δανάη Κασίμη

Την Κυριακή ήταν η επέτειος της εν ψυχρώ δολοφονίας του Αλέξη από έναν ειδικό φρουρό στα στενά των Εξαρχείων. Προσωπικά δεν έχω βιώσει ποτέ πιο έντονα συναισθήματα. Ο δυναμισμός των ημερών που ακολούθησαν ήταν πραγματικά απερίγραπτος. Η 6η Δεκεμβρίου 2008, ήταν η αφορμή για το ξέσπασμα της εξέγερσης, μπορούμε να πούμε, του συνόλου της νεολαίας και όχι μόνο. Χιλιάδες άνθρωποι κατέβηκαν στους δρόμους και με βροντερή φωνή καταδίκασαν τη δολοφονία ενός παιδιού, το οποίο έγινε μέσα σε ελάχιστο χρονικό διάστημα σύμβολο αγώνα. Ο Αλέξης πράγματι ήταν ένα παιδί με ανησυχίες και όνειρα. Ένα παιδί που θα λέγαμε ότι δε θα μπορούσε να μπει στα στεγανοποιημένα καλούπια της μικροαστικής μας κοινωνίας… με λίγα λόγια δεν ήταν το «καλό» παιδί που ονειρεύονται να έχουν γονείς και δασκάλοι.

Και βέβαια, εμείς ως φοιτητές και μαθητές ευρισκόμενοι σε νοηματικό και υπαρξιακό αδιέξοδο και σαν να υπήρχε μία απροσδιόριστα μεγάλη και «μαγική» δύναμη ενωθήκαμε και δώσαμε απίστευτες διαστάσεις σε έναν αγώνα με στόχο τη διεκδίκηση της πραγματικά ελεύθερης και δημιουργικής ζωής, προσπαθώντας να σπάσουμε τις αλυσίδες ενός συστήματος που παραδόξως θα έλεγε κανείς ότι μας προσέφερε τα πάντα. Τα πάντα μέχρι τότε πράγματι… Όχι όμως το σημαντικότερο… τη δυνατότητα να ερωτευτούμε τη ζωή, τη δυνατότητα να γίνουμε δημιουργικοί και ευτυχισμένοι έξω από τα αποστειρωμένα πρότυπα της σύγχρονης

ευρωπαϊκής και παγκοσμιοποιημένης πλέον κουλτούρας που χωρίζει τους ανθρώπους σε νόμιμους και μη σε άξιους να ζήσουν και σε κατώτερους.

Η αέναη προσπάθεια για όλο και μεγαλύτερη ανάπτυξη και απελευθέρωση της αγοράς, στοχεύει μόνο και μόνο στην προμήθεια αγαθών και υλικών απολαύσεων σε ανθρώπους μουδιασμένους και εγκλωβισμένους στα χρυσά και απαραβίαστα κλουβιά των κλειστών κρατών. Έξω από τα καταστήματα της Χριστουγεννιάτικης περιόδου υπήρχε πάντα μία αόρατη πινακίδα που έλεγε «Καταναλώστε άφοβα για να καλύψετε το κενό της ασήμαντης και αποξενωμένης ζωής σας» και την οποία παιδιά όπως ο Αλέξης ή ο φίλος του ο Ρωμανός διέκριναν. Δημιουργήσαμε μία κοινωνία αξιών και αρχών χωρίς κανένας από εμάς να έχει συμβάλει σε αυτή τη διαδικασία παρά μόνο παθητικά με την ανοχή του. Το αίσθημα του αδύναμου ανθρώπου υποχειρίου του παγκόσμιου και παντοδύναμου συστήματος έχει εδραιωθεί πολύ καλά στην ψυχοσύνθεση του δυτικού ανθρώπου σε ολόκληρο τον πλανήτη ειδικά μετά το τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου. Έχει εμποτιστεί δε τόσο συστηματικά στις συνειδήσεις μας που συνιστά μία κανονικότητα στιβαρή από την οποία φαντάζει αδιανόητο να ξεφύγει κανείς διότι απλά παρουσιάζεται ως εγγύηση για μια ήρεμη ζωή. Έχει λοιπόν δομηθεί από τις παγκόσμιες ολιγαρχίες με εξαιρετικά αποτελεσματικό (πυρηνικά όπλα, πυραύλους) και έξυπνο (συστημικά Μ.Μ.Ε.) τρόπο ένα οχυρωμένο κάστρο αξιών και σημασιών έτσι που οι άνθρωποι να φοβούνται ακόμα και να σκεφτούν τον εαυτό τους έξω από αυτό.

Εδώ λοιπόν έρχονται παιδιά σαν τον Ρωμανό, τα οποία με τον δικό τους αυθεντικό και αυθόρμητο τρόπο απειλούν δείχνοντας τα δόντια τους απέναντι σε αυτό το σύστημα που μοιάζει με έναν μεγάλο τάφο ιδεών. Μέσα από το κείμενό του με τίτλο «Για μια νέα θέση μάχης της αναρχικής εξέγερσης – Για έναν Μαύρο Δεκέμβρη» φράσεις όπως «Να συναντηθούμε στα στενά της πόλης και να ζωγραφίσουμε με στάχτες πάνω στα άσχημα κτήρια των τραπεζών, των αστυνομικών τμημάτων, των πολυεθνικών, των στρατοπέδων, των τηλεοπτικών στούντιο, των δικαστηρίων, των

εκκλησιών, των φιλανθρωπικών ομίλων» σκιαγραφούν το πάθος για τη διεκδίκηση ενός διαφορετικού κόσμου, με ανθρώπους ελεύθερους και ερωτευμένους με τη ζωή και τη δημιουργία. Στον κόσμο που φαντάζεται ο Ρωμανός δε θα υπάρχει αδικία, ούτε υποδουλωμένοι άνθρωποι. Καμία αρχή (κράτος, αστυνομία) δε θα χρειάζεται πλέον να περιφρουρήσει το «προηγούμενο» σαθρό σύστημα διότι οι άνθρωποι θα έχουν επανακαθορίσει τις ανάγκες τους και θα έχουν αποδράσει από τον κόσμο των κλειστών κρατών, των στρατοπέδων συγκέντρωσης, των αποκλεισμένων και «κατώτερων» ανθρώπων, της συνεχούς κατανάλωσης και των αποχαυνωμένων ανθρώπων ή ανθρώπων ρομπότ. Δε θα υπάρχει άνθρωπος που θα στερείται το δικαίωμα ύπαρξης όπως οι μετανάστες που δεν έχουν χαρτιά ούτε χώρες που θα πολιορκούνται από ισχυρές δυνάμεις. Στον κόσμο αυτόν δε θα εστιάζουμε στην επιδίωξη των υλικών απολαύσεων διότι θα έχουμε καλύτερα πράγματα να κάνουμε και σίγουρα θα έχουμε όλοι ίση πρόσβαση στη γνώση, τη διασκέδαση, στα δημόσια αγαθά. Δεν είναι ουτοπία!! Αυτός ο κόσμος είναι πολύ κοντά αρκεί να τον φανταστούμε και να τον διεκδικήσουμε αλλά αυτό μπορούμε να το κάνουμε μόνο συλλογικά και αυτό είναι που τη «σπάει» στο Ρωμανό. Εκείνος θέλει τώρα! Πάμε ρε παιδιά τι τους κοιτάτε έτσι; Ορμάτε!

Η χρήση του επιθέτου «Μαύρος» Δεκέμβρης είναι λοιπόν πλήρως δικαιολογημένη. Αντικατοπτρίζει έναν αγώνα για κοινωνική δικαιοσύνη και ελευθερία, τον οποίο δυστυχώς ο Ρωμανός χρωματίζει με τέτοιο τρόπο ίσως επειδή τα συστημικά τέρατα που διαμορφώνουν κοινωνικές συνειδήσεις, καταφέρνουν να διαστρεβλώνουν το νόημα μιας τέτοιας προτροπής σε εξέγερση και να καταστέλλουν ακόμα και εκείνους που θέλουν να αλλάξουν τα πράγματα. Έχει δηλαδή μια σαφή χροιά απαισιοδοξίας και ματαιότητας… και πώς να μην έχει άλλωστε όταν γύρω σου περπατάνε άνθρωποι φοβισμένοι και μπερδεμένοι. Μαύρο βλέπεις γύρω σου γιατί τα χρώματα είναι εγκλωβισμένα μέσα μας.

Όμως τελικά το χρώμα μπορεί να μην έχει επιλεγεί ακόμα… Ίσως το χρώμα του «Δεκέμβρη» να το δώσουμε όλοι μαζί μια μέρα…

Προς το παρόν αφιερώνω στο Νίκο Ρωμανό τους παρακάτω στίχους του Μανόλη Αναγνωστάκη:

«Τὸ τί δὲν πρόδωσες ἐσὺ νὰ μοῦ πεῖς
Ἐσὺ κι οἱ ὅμοιοί σου, χρόνια καὶ χρόνια,
Ἕνα πρὸς ἕνα τὰ ὑπάρχοντά σας ξεπουλώντας
Στὶς διεθνεῖς ἀγορὲς καὶ τὰ λαϊκὰ παζάρια
Καὶ μείνατε χωρὶς μάτια γιὰ νὰ βλέπετε, χωρὶς ἀφτιὰ
Ν᾽ ἀκοῦτε, μὲ σφραγισμένα στόματα καὶ δὲ μιλᾶτε.
Γιὰ ποιὰ ἀνθρώπινα ἱερὰ μᾶς ἐγκαλεῖτε;

Ξέρω: κηρύγματα καὶ ρητορεῖες πάλι, θὰ πεῖς.
Ἔ ναὶ λοιπόν! Κηρύγματα καὶ ρητορεῖες.

*Σὰν **πρόκες** πρέπει νὰ καρφώνονται οἱ λέξεις*

Νὰ μὴν τὶς παίρνει ὁ ἄνεμος.»

Οι Τζιχαντιστές του Διαφωτισμού

Χάρης Ναξάκης
Καθηγητής οικονομικών στο ΤΕΙ Ηπείρου, συγγραφέας
charisnax@yahoo.gr

Είμαστε όλοι Δυτικοί, είμαστε όλοι Γάλλοι, είμαστε όλοι Σαρλί;

Τέσσερις Βρετανοί ναυτικοί, ο πλοίαρχος, ο υποπλοίαρχος, ένας ναύτης και ο καμαρότος, μετά το ναυάγιο του πλοίου Migonette στον Ατλαντικό το 1884 επέζησαν επιβιβαζόμενοι σε μια βάρκα. Ύστερα από 12 ημέρες, χωρίς νερό και με μόνο δύο κονσέρβες , ο 17χρονος καμαρότος που είχε μπαρκάρει για να ζήσει την περιπέτεια ήπιε θαλασσινό νερό και αρρώστησε. Ο πλοίαρχος και ο υποπλοίαρχος, παρά τις αντιρρήσεις του ναύτη, τον έσφαξαν

ενώ ήταν ζωντανός και επέζησαν από τις σάρκες και το αίμα του μέχρι να τους περισυλλέξει ένα διερχόμενο πλοίο. Όταν επέστρεψαν στην Αγγλία συνελήφθησαν μετά από καταγγελία του ναύτη και παραπέμφθηκαν σε δίκη. Υπερασπιζόμενοι τον εαυτό τους επικαλέστηκαν το ωφελιμιστικό επιχείρημα ότι ορθώς έπραξαν, διότι ο καμαρότος θα πέθαινε έτσι και αλλιώς και συνάμα ο φόνος του ενός έσωσε τους άλλους τρείς, που είχαν και οικογένειες να συντηρήσουν.

Ο ανθρωπολογικός τύπος του πλοιάρχου και του υποπλοιάρχου, ο ορθολογικός ατομιστής, είναι το κυρίαρχο υπόδειγμα του δυτικού πολιτισμού, ο υπαρκτός διαφωτισμός, ο ύστερος καπιταλισμός. Όποιος θέλει να υποστηρίξει την κουλτούρα του εγωισμού και την οντολογία της ιδιοτέλειας και της απληστίας μπορεί να αναφωνήσει ότι είμαι και εγώ Δυτικός. Ποιος είναι όμως σήμερα ο δυτικός άνθρωπος, άξιος συνεχιστής του πλοιάρχου και του υποπλοιάρχου, και τι περιέχει η ρομφαία των ιδανικών που υψώνει απέναντι στους οπισθοδρομικούς τζιχαντιστές; Ειρήσθω εν παρόδω: η αριστερή κριτική ότι οι κυρίαρχες δυτικές ελίτ δεν δικαιούται να ομιλούν διότι αιώνες τώρα λειτούργησαν αποικιοκρατικά στον Αραβικό κόσμο ή ότι είναι αυτές που ανάλογα με τα συμφέροντα τους εξοπλίζουν τους τζιχαντιστές της ISIS και της AL NUSRA ή ακόμα ότι η κυρίαρχη ιδεολογία των τζιχαντιστών είναι αντιδραστική, είναι μεν σωστή αλλά απελπιστικά ελλιπής.

Για τον τζιχαντισμό των δυτικών αξιών ποιος θα μιλήσει; Γιατί χιλιάδες νέοι ενώ είναι γαλουχημένοι στα δυτικά πανεπιστήμια με τα ανώτερα ιδεώδη του δυτικού πολιτισμού τα εγκαταλείπουν για να στρατολογηθούν στις γραμμές των σκοταδιστών τζιχαντιστών; Γιατί πολλοί από αυτούς εκεί αισθάνονται ότι βρίσκουν το νόημα του ανήκειν σε κάτι; Γιατί το δυτικό πρότυπο αδυνατεί να εμπνεύσει και οι διαφωτισμένοι δυτικοί νέοι, είτε παρίες των φτωχογειτονιών είτε γόνοι των μεσοστρωμάτων, προσηλυτίζονται από μια μουσουλμανική σέχτα, από τον θρησκευτικό φανατισμό και φαντασιώνονται τη σωτηρία του εαυτού τους μέσω μιας μηδενιστικής αυτοθυσίας; Μιας σωτηρίας της

«ψυχής» που ο δυτικός πολιτισμός δεν μπορεί να τους προσφέρει;

Πώς όμως να εμπνεύσει ο απομαγευμένος δυτικός πολιτισμός όταν όραμα του είναι ο τζιχαντισμός της ιδιοτέλειας, η αναζήτηση νοήματος μέσω της εσχατολογίας του ατομικισμού; Ο Ατομικισμός συρρικνώνει το άτομο σε ένα εαυτό ελάχιστο, γυμνό και ναρκισσιστικό, που νοηματοδοτεί την ύπαρξη του μέσω της ελευθερίας της ιδιωτικής κατανάλωσης, της απελευθέρωσης των επιθυμιών. Αφού ο κόσμος είμαι εγώ δεν αισθάνομαι την ανάγκη ενός κοινού κόσμου, γι' αυτό και το ύψιστο δικαίωμα που διεκδικεί ο δυτικός άνθρωπος, είτε είναι φιλελεύθερος είτε είναι αριστερός, είναι το δικαίωμα στην διαφορά. Έτσι οι ατομικιστικές επιθυμίες μετατρέπονται σε ανθρώπινα δικαιώματα, τα οποία δεν είναι τίποτα άλλο από το δικαίωμα του ατόμου στην διαφορά, να διαθέτει δηλαδή όπως επιθυμεί το σώμα του, το πνεύμα του και τα χρήματά του και για να διατηρηθούν τα δικαιώματα αυτά είναι επιτρεπτό ο Δυτικός πολιτισμός να εξάγει την «δημοκρατία» στον οπισθοδρομικό αραβικό κόσμο.

Ας θυμηθούμε μια από τις κεντρικές έννοιες του Δυτικού πολιτισμού: η ελευθερία του ατόμου σταματάει εκεί που αρχίζει η ελευθερία του άλλου. Αν όμως έτσι έχουν τα πράγματα τότε η ελευθερία του ατόμου δεν περιλαμβάνει τον άλλο, είναι μόνο η λατρεία του εαυτού του. Μιλάω στον εαυτό μου για να με ακούσουν οι άλλοι. Στα πλαίσια αυτής της «ελευθερίας» έχει συντελεστεί ο θάνατος του άλλου και ο εαυτός μου έχει μείνει γυμνός και ελάχιστος γιατί έχω δολοφονήσει τον άλλο που είναι μέσα μου. Ο ελάχιστος άνθρωπος είναι εγωκεντρικός, ποτέ δεν μιλάει στους άλλους γιατί το έχει ανάγκη ο εαυτός του, συνομιλεί μόνο με τον εαυτό του και ανταγωνίζεται τους άλλους.

Στη βάση ποιων λοιπόν αξιών να υπερασπίσουμε τον Δυτικό πολιτισμό; Ο γυμνός και ελάχιστος άνθρωπος δεν είναι εκτροπή από το αυθεντικό άτομο του διαφωτισμού, είναι η φυσική του εξέλιξη. Κύριο χαρακτηριστικό του δυτικού ορθολογικού ατομιστή είναι η επιθυμία ισχύος, η βούληση για δύναμη και εξουσία, που εμπεριέχει μια εγγενή ιακωβίνικη βία, που είναι η άλλη όψη της βίας των τζιχαντιστών. Γι' αυτό δεν είμαι εραστής της προόδου,

δεν είμαι προοδευτικός, αν αυτό σημαίνει υποστήριξη των αξιών του Δυτικού πολιτισμού. Οπισθοδρομικοί λοιπόν όλου του κόσμου ενωθείτε για να αναζητήσουμε ένα νέο ανθρωπολογικό υπόδειγμα, έναν πολιτισμό της μεσότητας και των ορίων. Γιατί πρόοδος είναι και η οπισθοδρόμηση, η επιστροφή δηλαδή στην αρχή, είναι η κατανόηση ότι το παιχνίδι της ζωής είναι διπρόσωπο, κάτι ανάμεσα στην εξέλιξη και την οπισθοδρόμηση.

Απέναντι στους τζιχαντιστές του Διαφωτισμού, στην τυραννία της οικονομίας και τον καταναλωτικό ηδονισμό χρειαζόμαστε ένα κίνημα οικονομικά άθεων για να επιδιώξουμε μια αξιοβίωτη ζωή που να χαρακτηρίζεται από την αλληλεγγύη και τον συνεργατισμό αντί του ανταγωνισμού, την τοπικοποιημένη και αμεσοδημοκρατική ισοκατανομή πόρων και εξουσιών, την οικονομία των κοινών αγαθών και τον περιορισμό των αναγκών.