«Πολίτες!» Η Κριστίν Ρος για το Πολιτικό Λεξιλόγιο του 1789 και 1871

Κριστίν Ρος

Ο απόηχος των γεγονότων της Γαλλικής Επανάστασης ταξίδεψε μακρυά και ευρέως, ξεπροβάλλοντας στα πιο αναπάντεχα σημεία. Μία, όμως, από τις λιγότερο ερευνημένες πλευρές της επιρροής του αποτελεί το νέο πολιτικό λεξιλόγιο, που γεννήθηκε από τα γεγονότα του 1789. Στο παρακάτω απόσπασμα από το βιβλίο της Κριστίν Ρος «Η Κοινοτική Πολυτέλεια: Το Πολιτικό Φαντασιακό της Παρισινής Κομμούνας» (Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune, Verso Books), η ίδια αναλύει την ανάδυση των λαϊκών επανενώσεων των επαναστατών του 1848 στα χρόνια που προηγήθηκαν της Παρισινής Κομμούνας και την επανεμφάνιση της γλώσσας του πολίτη. Κάνοντας αυτό, η Ρος φέρνει στο φως τη διακριτική διαδικασία διασύνδεσης, που αποδεικνύεται να υπάρχει μεταξύ των ποικίλων γεγονότων, τα οποία συνέθεσαν τον μεγάλο επαναστατικό αιώνα της γαλλικής ιστορίας, τον οποίο εγκαινίασαν τα γεγονότα της Γαλλικής Επανάστασης το 1789.

Αν ξεκινήσουμε με το κράτος, θα τελειώσουμε με το κράτος. Αντ' αυτού, ας ξεκινήσουμε με τις λαϊκές επανενώσεις στο τέλος της Αυτοκρατορίας, τις ποικίλες οργανώσεις και επιτροπές που γεννήθηκαν και τις 'θορυβώδεις κυψέλες' που αποτέλεσαν τα επαναστατικά κέντρα της Πολιορκίας. Τότε θα δούμε μία διαφορετική εικόνα. Ήταν οι επανενώσεις και οι σύλλογοι αυτοί που δημιούργησαν και ενέπνευσαν την ιδέα -πολύ πριν το γεγονός- μιας κοινωνικής κομμούνας.

Αυτό που αναπτύχθηκε σε αυτές τις συναντήσεις ήταν η επιθυμία του να αντικαταστήσουν την κυβέρνηση των προδοτών και των ανίκανων, με μια κοινοτική οργάνωση, μια άμεση δηλαδή

συνεργασία όλης της συλλογικής ενέργειας και ευφυΐας. Η αστυνομία της εποχής, πολλοί κομμουνάροι καθώς και ένα μειοψηφικό κομμάτι μεταγενέστερων ιστορικών της Κομμούνας το γνώριζαν καλά αυτό.

«Οι σύλλογοι και οι ενώσεις έκαναν όλη τη ζημιά… Καταλογίζω όλα τα γεγονότα που συνέβησαν τελευταία στο Παρίσι στους συλλόγους και στις μαζώξεις… στην επιθυμία των ανθρώπων αυτών να ζήσουν καλύτερα απ' ότι τους επιτρέπει η κατάστασή τους».[1] Στο λεξικό του για την Κομμούνα, ο αντι-κομμουνάρος Chevalier d'Alix ορίζει τους συλλόγους και τις δημόσιες επανενώσεις ως το «γαλλικό κολλέγιο της εξέγερσης».[2] Ο ιστορικός Robert Wolfe γράφει, «Εάν κάποιος θα έπρεπε να εντοπίσει την προέλευση της Κομμούνας πίσω σε ένα συγκεκριμένο αρχικό σημείο, τότε αυτό θα ήταν η 19η Ιούνη, 1868, η ημερομηνία της πρώτης ανεπίσημης συνάντησης στο Παρίσι υπό τη Δεύτερη Γαλλική Αυτοκρατορία».[3]

Θα προτιμούσα, ωστόσο, ένα διαφορετικό σημείο εκκίνησης, λίγους μήνες αργότερα. Το σκηνικό είναι το ίδιο: απογευματινή συνάντηση στην αίθουσα χορού Vaux-Hall στο Château-d'eau. Εώς εκείνη τη στιγμή οι Παριζιάνοι είχαν ήδη κάνει χρήση του δικαιώματός τους να συναθροίζονται και να συνεργάζονται και συναντιόντουσαν εδώ και κάποιους μήνες. Στις πρώτες συνενώσεις οι βετεράνοι του 1848, παλιοί και έμπειροι ρήτορες, βρέθηκαν μαζί με νεαρούς εργάτες του παρισινού τμήματος της Διεθνούς Ένωσης Εργατών (IWA) και με πρόσφυγες από το Λονδίνο, τις Βρυξέλλες και τη Γενεύη. Όσοι μίλησαν, το έκαναν «με ευπρέπεια, τακτ, συχνά με αρκετό ταλέντο, και έδειξαν πραγματική γνώση των ερωτήσεων που τέθηκαν».[4]

Το θέμα συζήτησης υπήρξε για αρκετές εβδομάδες η εργασία των γυναικών και οι τρόποι για την αύξηση των μισθών τους. Δύο μήνες τέτοιων συναντήσεων κατέληξαν στο ότι υπήρχαν τακτικές, αναλυτικές εκθέσεις σχετικά με τους γυναικείους μισθούς, στις οποίες ο τύπος έδινε πολύ λίγη σημασία ενώ η κυβέρνηση ξεχνούσε αρκετές φορές να στείλει τους αστυνομικούς της

κατασκόπους. Ένα απόγευμα όμως, κατά τη διάρκεια του φθινοπώρου, ένας Louis Alfred Briosne, 46 ετών, έμπορος τεχνητών λουλουδιών και φυλλωμάτων (*feuillagiste*), προσήλθε στο βήμα εν μέσω μιας ατμόσφαιρας γενικευμένης πλήξης. Ούτε το μικρότερο, από το μέσο όρο, ανάστημά του ούτε το γεγονός ότι το σώμα του ήταν πληγωμένο από τη φυματίωση και θα τον πρόδιδε στο εξής, δεν τον εμπόδισε από το να 'ρίξει τη βόμβα' μέσα στην αίθουσα:

«Εκεί, λοιπόν, στο βάθρο αυτός ο κοντός άνδρας παίρνει τον λόγο, καθώς τον παρατηρούν αρκετοί, σαν να ήταν έτοιμος να 'κολυμπήσει' μέσα στο ακροατήριο.

Εώς τότε, οι ρήτορες ξεκινούσαν να μιλούν με την ιεροτελεστική προσφώνηση: «Κυρίες και κύριοι…». Αυτός ο ομιλητής όμως, με μία καθαρή και αρκούντως ζωηρή φωνή αναφώνησε κάτι που είχε βαθιά ξεχαστεί εδώ και ένα τέταρτο του αιώνα: «***Πολίτες***!» (*Citoyennes et citoyens!*).

Η αίθουσα ξέσπασε σε χειροκροτήματα. Ο άνθρωπος τον οποίο υποδέχτηκαν με αυτή τη μορφή δεν σκόπευε, πιθανώς, να μιλήσει για κάτι πιο ενδιαφέρον από ό,τι οι υπόλοιποι -αλλά τι σημασία είχε; Αναφωνώντας αυτό το 'πολίτες', έφερε στον νου -σκοπίμως ή όχι, ποιος ξέρει- έναν ολόκληρο κόσμο από θύμησες και ελπίδες. Κάθε άτομο ανατρίχιασε… η επίδραση ήταν τεράστια και ο απόηχος εξαπλώθηκε στο εξωτερικό».[5]

Ο κομμουνάρος Gustave Lefrançais, του οποιου είναι το παραπάνω απόσπασμα, συνδέει την απήχηση της λέξης αυτής αμέσως με την τελευταία στιγμή κοινής της χρήσης, ένα τέταρτο του αιώνα πιο πριν – μία ιερή λέξη του επαναστατικού λεξιλογίου που διαδόθηκε το 1789 και αργότερα πάλι το 1848. Το 'πολίτες' βρισκόταν μεταξύ των προσφωνήσεων που υπήρξαν το 1789 και που κρατήθηκαν ζωντανές χάρη στις μυστικές οργανώσεις και τις επαναστατικές παραδόσεις -το 'πατριώτες', άλλη μία τέτοια λέξη, είχε, για παράδειγμα, ξεπεραστεί από τους νεαρούς σοσιαλιστές και δεν το έβρισκες πουθενά το 1871.

Η ιδιαίτερη, όμως, δύναμη της χρήσης του ‘πολίτες’ από τον Briosne στη συνάντηση στο Vaux-Hall είχε πιο λίγο να κάνει με ένα ακουστικό γύρισμα στο παρελθόν απ’ ό,τι με τον τρόπο που το ‘πολίτες’, σε αυτή την περίπτωση, δεν υπονοεί μία ιδιότητα μέλους σε ένα εθνικό σώμα αλλά ένα χάσμα εντός αυτού, μία κοινωνική ρωγμή ή διαίρεση που δηλώνεται στην καρδιά του εθνικού σώματος των πολιτών, έναν διαχωρισμό του πολίτη από αυτό που τώρα γίνεται το αντίθετό του, το ωχρό και πεθαμένο ‘κυρίες και κύριοι’ -η μπουρζουαζία, οι νομοταγείς άνθρωποι (*honnêtes gens*).

Και ίσως η λέξη ‘υπονόηση’ να είναι λάθος εδώ, αφού οι λέξεις αποδίδουν μία αναγκαστική ένδειξη κοινωνικού διαχωρισμού, μία ενεργή αυτο-εξουσιοδοτούμενη δήλωση ‘απο-ταυτοποίησης’ -από το κράτος, από το έθνος, από όλα τα έθιμα και τις φατικές ευγένειες που δημιουργούν τη, μεσαίας τάξης, γαλλική κοινωνία.

Η λέξη *πολίτης* δεν υποδεικνύει πια ένα εθνικό ανήκειν -αναφέρεται στους ανθρώπους που έχουν διαχωρίσει τον εαυτό τους από το εθνικό σύνολο. Και επειδή οι λέξεις αποτελούν μία επερώτηση, μία ευθεία αναφορά σε δεύτερο πρόσωπο, δημιουργούν αυτό το κενό ή διαχωρισμό σε ένα *τώρα*, στη σύγχρονη στιγμή που συγκροτείται από την πράξη της ομιλίας· δημιουργούν **μία νέα χρονικότητα στο παρόν** και, ουσιαστικά, μία ατζέντα -κάτι που όλοι οι λόγοι που εκφωνήθηκαν, παρουσιάζοντας καλοδουλεμένα στατιστικά στοιχεία για τη γυναικεία εργασία, δεν θα μπορούσαν να ξεκινήσουν να δημιουργούν. Μας επιτρέπουν μία κατανόηση του παρόντος, στην πλήρη εξέλιξή του, και ως ιστορία, και ως μεταβολή.

Παραδόξως, ίσως σε αυτή την περίπτωση είναι ακριβώς οι λέξεις ‘κυρίες, κύριοι’, που όταν ειπώνονται και επαναλαμβάνονται, δημιουργούν τον χώρο και τον χρόνο του έθνους, όχι του πολίτη. Η επαναλαμβανόμενη χρονικότητα που δημιουργείται από την *ιεροτελεστική προσφώνηση* ‘κυρίες και κύριοι’ είναι ο κορεσμένος χρόνος του έθνους -ένας χρόνος χωρικός, στην πραγματικότητα, σύμφωνα και με την παρατήρηση του Ερνστ Μπλοχ πως **δεν υπάρχει χρόνος στην εθνική ιστορία, παρά μόνο χώρος**.

«Επομένως, η εθνική υπόσταση», γράφει, «οδηγεί τον χρόνο και, πράγματι, την ιστορία *έξω από την ιστορία*: υπάρχει μόνο χώρος και οργανικά ναύλα, τίποτε άλλο· είναι αυτή η 'αληθινή συνολικότητα', της οποίας τα θεμελιώδη στοιχεία προορίζονται να απορροφήσουν τον άβολο ταξικό αγώνα του παρόντος…».[6]

Η έννοια *πολίτης (citoyen)*, απ' την άλλη, μπορεί να είναι αρκετά παλιά και να προέρχεται από μία άλλη στιγμή του πολιτικού παρελθόντος, αλλά η επανεμφάνισή της σε αυτή την περίπτωση δημιουργεί το τώρα μιας κοινής πολιτικής υποκειμενικοποίησης, «τον άβολο ταξικό αγώνα του παρόντος». Καλεί τους ακροατές να γίνουν κομμάτι αυτού του παρόντος. Ο *πολίτης* προσκαλεί έτσι, ένα υποκείμενο που βασίζεται σε πολλές 'απο-ταυτοποιήσεις' -από το κράτος, την Αυτοκρατορία, την αστυνομία και τον κόσμο των λεγόμενων *honnêtes gens*. Η λέξη αυτή δεν απευθύνεται προς τον Γάλλο εθνικό πολίτη. Επικαλείται το ιδεώδες της ελεύθερης γυναίκας και του ελεύθερου άνδρα (*la femme libre, l'homme libre*), ένα μη-εθνικά οριοθετημένο ον, και απευθύνεται και απαντάται από τέτοιους ακροατές αντίστοιχα.

Αυτό που συνέβη στις λαϊκές επανενώσεις και στους συλλόγους άγγιξε τα όρια μίας ημι-Μπεχτικής συνένωσης της παιδαγωγικής και της ψυχαγωγίας. Μια εισφορά εισόδου κάποιων λίγων σεντς χρεωνόταν σε όλους για την πληρωμή του φωτισμού. Οι συναντήσεις των συλλόγων παρείχαν οδηγίες για το παιδαγωγικό όριο μέχρι το οποίο ήταν ανοιχτές προς τη διαβούλευση. Αποτελούσαν «σχολεία για τους ανθρώπους»,[7] όπου σύχναζαν, σύμφωνα με τον κομμουνάρο Ελί Ρεκλύ, «πολίτες που στην πλειοψηφία τους δεν είχαν ξαναμιλήσει μεταξύ τους στο παρελθόν»[8] · ήταν «σχολεία εξαχρείωσης, αναταραχής και αποθάρρυνσης», σύμφωνα με κάποιον άλλον σύγχρονο παρατηρητή.[9]

Ταυτόχρονα, οι νυχτερινές συναντήσεις είχαν αντικαταστήσει, επί της ουσίας, τα θέατρα, τα οποία είχαν σφραγιστεί από την κυβέρνηση πριν ακόμα από την Πολιορκία, ενώ κάποιοι τακτικοί ρήτορες έγιναν γνωστοί για την απαστράπτουσα θεατρικότητά

τους. Ο υποδηματοποιός Napoléon Gaillard, σύμφωνα με τον Maxime du Camp, πραγματοποίησε 47 ομιλίες από τον Νοέμβριο του 1868 ως τον Νοέμβριο του 1869, φορώντας συχνά έναν κόκκινο φρυγικό σκούφο.[10] Πριν από την 4η Σεπτεμβρίου, υπήρχαν κάποια συγκεκριμένα θέματα, που ελέγχονταν και υπόκεινταν σε λογοκρισία, ενώ επικρατούσε μία ιδιαίτερη ανησυχία μεταξύ των ομιλητών για το αν θα περνούσαν σε 'απαγορευμένα εδάφη', προκαλώντας τη διακοπή της διαδικασίας μέσα στη φασαρία και τη βοή της αντιπολίτευσης.

Παρ' όλα αυτά, η κυβερνητική λογοκρισία των θεμάτων που σχετίζονταν με την πολιτική και τη θρησκεία είχε, συχνά, το παράδοξο αποτέλεσμα να επιτρέπει σε ευρύτερες και πιο ευρηματικές τοποθετήσεις να λαμβάνουν χώρα. Ήταν, για παράδειγμα, απαγορευμένο να καταγγέλλονται συγκεκριμένες κυβερνητικές απατεωνιές αλλά οι συζητήσεις για το πώς θα μπει ένα τέλος στην ιδέα της κληρονομιάς μπορούσαν να συμβαίνουν χωρίς έλεγχο.

> ***Η προσπάθεια αποφυγής των στενών παραμέτρων για το τι έκρινε ως πολιτικό η Αυτοκρατορία, επέτρεψε σε ένα πιο πλήρες και ολοκληρωμένο όραμα κοινωνικού μετασχηματισμού να έρθει στην επιφάνεια.***

Μπορεί κάποιος να μην μπορούσε να μιλήσει εναντίον του αυτοκράτορα και των λοιπών του αξιωματούχων αλλά μπορούσε να ταχθεί δυναμικά υπέρ της κατάργησης της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, ή όπως το είχε θέσει ένας εκ των ομιλητών: «Η ατομική κυριότητα της γης είναι ασυμβίβαστη με τη νέα κοινωνία».[11] Το μίσος για τον καπιταλισμό και η στηλίτευση των 'βαμπίρ' και των 'ανθρωποφάγων' της μπουρζουαζίας αποτελούσαν συχνά θέματα και μάλιστα ιδιαίτερα δημοφιλή σε ομιλητές όπως ο Gaillard père. «Το μεγάλο ερώτημα (μέσα στους συλλόγους) είναι αυτό του ψωμιού, δηλαδή της ιδιοκτησίας: οποιοδήποτε θέμα εμφανίζεται προς συζήτηση έχει να κάνει, στην πραγματικότητα, με αυτό».[12]

Στις δημόσιες αυτές συναντήσεις, όπου ο καθένας ήταν ελεύθερος να μιλήσει αλλά το κοινό σταματούσε όσους το είχαν παρακάνει, καμία πολιτική παράταξη ή γενιά δεν μπορούσε να κυριαρχήσει.

Μετά την 4η Σεπτεμβρίου, καθώς οι επανενώσεις μετασχηματίστηκαν σε συλλόγους με πιο διακριτές ιδεολογικές θέσεις, συγκεκριμένοι ομιλητές έγιναν 'τακτικοί', συσχετιζόμενοι με συγκεκριμένους συλλόγους. Συνέχιζαν, ωστόσο, να υπάρχουν πάντα οι 'orateurs de hasard', ερασιτέχνες που μιλούσαν για πρώτη φορά, όπως και οι 'orateurs ambulants' που μετακινούνταν, σαν τον Gaillard fils, που διενεργούσε ένα είδους *colportage* διαφορετικών συζητήσεων και εργαζόταν για τη διάδοση στρατηγικών από σύλλογο σε σύλλογο. Ολόκληρος ο σύλλογος, υπό την προεδρία του Μπλανκί, με την ονομασία «Η πατρίδα κινδυνεύει» ήταν απ'τη φύση του 'κινητός', διεξάγοντας συναντήσεις κάθε εβδομάδα σε διαφορετικούς βιαστικά καθορισμένους χώρους, διάσπαρτους μέσα στην πόλη.

Από τους πρώτους μήνες του 1869, η αξίωση για την Κομμούνα μπορούσε να ακουστεί σε όλες τις επανενώσεις και το **«Ζήτω η Κομμούνα!»** ήταν το σύνθημα που αντηχούσε στην αρχή και στο τέλος των συναντήσεων των πιο επαναστατικών συλλόγων, στα βόρεια στου Παρισιού: Batignolles, Charonne, Belleville, Villette.[13] Οι καταγραφές των διαδικασιών των συλλόγων, οι οποίες ως τώρα δημοσιεύονταν από τα ίδια τα μέλη τους ώστε να αντιπαλέψουν την παρερμηνεία των πράξεών τους από την μπουρζουαζία, αποκαλύπτουν ένα είδος κρεσέντου πυρετώδους προσδοκίας γύρω από το «φλέγον ζήτημα της Κομμούνας».[14] Η ιδέα της Κομμούνας άμβλυνε τις διαφορές μεταξύ των αριστερών ομαδοποιήσεων, διευκολύνοντας την αλληλεγγύη, τον συνασπισμό και ένα κοινό σχέδιο:

«Θα την αποκτήσουμε σίγουρα την Κομμούνα μας, τη μεγαλειώδη, δημοκρατική και κοινωνική μας Κομμούνα… το φως θα έρθει από τα ύψη της Belleville και του Ménilmontant, για να διώξει τα σκοτάδια του Οτέλ ντε Βιλ [δημαρχείο του Παρισιού]. Θα εξαφανίσουμε κάθε αντίδραση, όπως ο επιστάτης σκουπίζει τα διαμερίσματα τα Σάββατα (παρατεταμένο γέλιο και χειροκρότημα.

Μεγάλη οχλαγωγία στο τέλος της αίθουσας, καθώς ένας πολίτης που φερόταν προσβλητικά πάνω στο διακοσμημένο παρκέ δάπεδο του χώρου, απομακρύνεται βιαίως)».[15]

Οι ομιλητές που μετακινούνταν συχνά από τόπο σε τόπο, βοήθησαν τους επαναστατικούς συλλόγους να συνδεθούν ομοσπονδιακά μεταξύ τους, στην πλέον γνώριμη δομή που ήταν κοινή σε όλες τις εμβρυακές οργανώσεις που προηγήθηκαν της Κομμούνας αλλά ήταν από πολλές απόψεις αδιαχώριστες από αυτήν. Αυτή η δομή, ένα είδος αποκεντρωμένης ομοσπονδίας τοπικών, ανεξάρτητων και εργατικών επιτροπών, οργανωμένες ανά διαμέρισμα *(arrondissement)*, είχε υιοθετηθεί από το παρισινό τμήμα της Διεθνούς, που έφτασε να μετράει 50.000 μέλη την άνοιξη του 1870. Επιπλέον, η δομή της Εθνικής Φρουράς είχε και αυτή πλέον 'ομοσπονδιοποιηθεί'. Μέλη της Διεθνούς οργάνωσαν τις πρώιμες 'επιτροπές επαγρύπνησης' (Vigilance Committees), που αποτελούνταν από ανθρώπους που επιλέγονταν στις λαϊκές συναντήσεις· αυτές με τη σειρά τους επέλεγαν τους εκπροσώπους τους για την Κεντρική Επιτροπή των Δώδεκα Διαμερισμάτων, που λάμβανε χώρα σε μία αίθουσα στο Place de la Corderie, η οποία τους είχε δοθεί από τη Διεθνή.

Όλοι αυτοί οι καρποί και οι αντανακλάσεις της Κομμούνας μαρτυρούν την παρουσία μίας δυνατής αποκεντρωμένης επαναστατικής δομής, οργανωμένης ανά γειτονιά-διαμέρισμα και συνδεδεμένης με τις λαϊκές ανησυχίες, όπως η τροφή και το μίσος για τον κλήρο, με το 'luxe oriental' του και την απαλλαγή του από τη μάχη.

«Να τους ξεγυμνώσουμε [κληρικούς και ιεροσπουδαστές] ως τα εσώρουχά τους και να τους στείλουμε στις επάλξεις!».[16]

Σημειώσεις:

[1] A police official of the Government of National Defense in 1872, cited in Robert Wolfe, "The Origins of the Paris Commune: The Popular Organizations of 1868–71," PhD diss., Harvard University, July 1965, p. 162.

[2] Chevalier d'Alix, *Dictionnaire de la Commune et des communeux* (La Rochelle: A. Thoreux, [May] 1871), p. 16.

[3] Wolfe, "The Origins of the Paris Commune," p. 41. Other historians who have emphasized the importance of the popular reunions and committees include Alain Dalotel, Alain Faure, and Jean-Claude Freiermuth, *Aux origines de la Commune* (Paris: Maspero, 1980); Jean Dautry and Lucien Scheler, *Le Comité Central Républicain des vingt arrondissements de Paris* (Paris: Editions sociales, 1960); and Martin Philip Johnson, *The Paradise of Association* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997).

[4] Gustave Lefrançais, *Etude sur le movement communaliste à Paris en 1871* (Neuchâtel: G. Guillaume Fils, 1871), p. 46.

[5] Gustave Lefrançais, *Souvenirs d'un révolutionnaire* [1902] (Paris: La Fabrique, 2013), pp. 266–7.

[6] Ernst Bloch, *Heritage of Our Times* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 90.

[7] Sébille, Club Folies-Belleville, January 30, 1869, cited in Dalotel et al., *Aux origines de la Commune*, p. 13.

[8] Elie Reclus, *La Commune de Paris, au jour le jour, 1871, 19 mars-28 mai* (Paris: Schleicher frères, 1908), p. 46.

[9] Ernest Merson, *Fermez les clubs!* (Paris, 1871), cited in Wolfe, "The Origins of the Paris Commune," p. 163.

[10] Dalotel et al., *Aux origines de la Commune*, p. 96.

[11] *Les Orateurs des reunions publiques de Paris en 1869. Compte rendu des séances publiques* (Paris: Imprimerie Town et Vossen, 1869), p. 38.

[12] Elisée Reclus, letter to Pierre Faure, undated from 1869, *Correspon- dances*, vol. 3 (Paris: Librairie Schleicher, 1914), p. 63.

[13] Dalotel et al., *Aux origines de la Commune*, pp. 255–6. Meetings in 1869, for example, were devoted to the theme of "The Organization of the Social Commune," and "The Social Commune: Ways and Means of Execution."

[14] Gustave de Molinari, *Les Clubs rouges pendant le siège de Paris* (Paris: Garnier, 1871), p. 217.

[15] Ibid., p. 68.

[16] Ibid., pp. 113, 70.

———————————-

Μετάφραση: **Ιωάννα Μαραβελίδη**

Interview with Kristin Ross | May '68: Beyond the Artificial Commemorations and Remembrances

*Interview with **Kristin Ross** by **Yavor Tarinski** for Babylonia Journal.*
*You can find the interview in Greek **here**.*

Kristin Ross gave an interview for Babylonia journal, analyzing the meanings and significance of May '68. She will be among the keynote speakers at this year's B-Fest (25th-26th-27th of May in the Fine Arts School in Athens). *Ross is a professor of comparative literature at New York University and author of many books like "May '68 and Its Afterlives", "The Emergence of Social Space: Rimbaud and the*

Paris Commune" and "Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune".

Yavor Tarinski: This year marks the 50th anniversary of the rebellious May '68, when the Parisian youth took to the streets, challenging established social hierarchies and dominant myths. What is, according to you, the relevance that this date bears for us today?

Kristin Ross: The categories you use—"Parisian youth" and even "May '68,"—are precisely the narrative categories that I tried to put into question and actively dismantle in my book, *May '68 and Its Afterlives*. Perhaps what your question shows is the tenacity that certain tropes and images hold in organizing our vision of the recent past. I don't perceive "youth" *per se* to be the political subject of '68; I don't see the events as occurring in the French capital; and the worldwide set of political insurrections and social turbulence to which we have given the name of "68" was certainly not limited to the month of May.

So, if what we call May '68 bears any relevance for us today, we would have to look for it outside the parameters of your question, as I will discuss when I come to Athens: in western France, perhaps, or on the outskirts of Tokyo; in the fruits of the unexpected meetings between very different kinds of people—workers and farmers, for instance, or French students and Algerian immigrants—and the political subjectivization sparked by those encounters; in the great "protracted wars" like the Lip or Larzac in France for example, which traversed the long 1960s (a political sequence that extends, in my view, from the late 1950s through the mid-1970s), and which thus have a duration that far exceeds the month of May.

Y.T.: This period is seen by many as a pivotal one in the evolution of revolutionary thinking and praxis. On the one hand it shattered the idea of predetermined revolutionary subject, i.e. the working class, while on the other it

challenged the privileges and leadership of "enlightened" experts (even of those that claim to hold expertise in revolution and social change), proposing instead radical forms of direct democracy. Many on the Left, however, have come to view this democratic decentralization as the ultimate reason for the revolt's failure, since it prevented the social movements of that time from seizing state-power. You on the other hand seem to disagree with this narrative. What really made the rebellious events of May '68 fail in their effort at radically transforming society, if you agree that they have failed?

K.R.: I am not a political theorist and try never to put myself in the position of gauging the success or failure of an insurrection or social movement. I don't think the logic of failure/fulfillment gets us very far in our consideration of past movements, but it is a strikingly persistent logic. I'll give you an example. A couple years ago, I had a discussion with Alain Badiou during which he insisted on the Paris Commune as an example of failure. I was tempted to ask him what, in his opinion, a successful Commune at that time would have looked like! I have always found it very difficult to know what counts as success and what has failed. There's a saying in English: how many swallows make a summer?

The events that have preoccupied me—May '68 and the Paris Commune—are a paradise for what I call back-seat drivers, those after-the-fact experts who second-guess the historical actors and make an inventory of their errors. Why didn't the Communards march on Versailles? Why weren't they better organized militarily? Why did they waste their precious time (presuming, of course, they were aware of the imminent demise that would render their time so precious) quarreling in the Hôtel de Ville? Why didn't they seize the money from the bank? Why did French workers during '68 end their strike?

What is amazing to me is how unshakeable the desire to either teach the past a lesson or to have the past's "failures" teach

us a lesson (which comes to the same thing) can be. With Badiou I tried several ways of avoiding the pedagogical paradigm he was adopting toward the past. I spoke about how, for those who lived the Commune, a real sense of liberation and network of solidarity were achieved. I spoke of the ideas unleashed, for us now to consider, precisely by the inventive nature of the event. (Of course, both of these statements hold true for ’68 as well). And despite all that, Médiapart (the host of the discussion) still entitled the interview “The Lessons of the Commune!”

What this shows, I think is how much progressive thinking about emancipation still operates as though there were an agreed-upon blueprint of ends to be attained, and as though these ends could be precisely determined and then objectively measured as having been achieved or not achieved according to time-worn standards or to criteria drawn up in 2017. I think people enjoy being in the position of establishing, after the fact, what was possible, impossible, too soon, too late, outmoded or unrealistic at any given moment. But what is lost when one adopts this position is any sense of the experimental dimension of politics.

In order to view the Commune or what occurred in any number of places during the ’68 years as laboratories of political invention, and to see the capacities set in motion when ordinary people work together to manage their own affairs, I had to try to completely disengage from any traces of the kind of balance-sheet logic I’ve been describing.

Y.T.: In your book “May ’68 and its Afterlives” you say that the anonymous militants that were active in the everyday neighborhood grassroots politics of May ’68, have been replaced in the “official” memory by leaders and spokesmen that appeared afterwards. A similar pattern you observe in another revolutionary moment in another book of yours – “Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune”. Why is that happening and how can the oppressed

reclaim their history?

K.R.: My books were each written to intervene into specific situations. In the late 1990s I began thinking about ’68 and the way it had been remembered, debated, trivialized, and forgotten over the years. The reason for my fascination with that question at that moment had nothing to do with a commemoration or other artificial date of remembrance.

Instead, what motivated me was the way in which the 1995 labor strikes in France, followed by anti-globalization protests in Seattle and Genoa, had awakened new manifestations of political expression in France and elsewhere and new forms of a vigorous anti-capitalism after the long dormancy of the 1980s. It was this revitalized political momentum that led me to write my history of May’s afterlives. The workers’ movements had dislodged a sentiment of oblivion, if not triviality, that had settled over the ’68 years, and I felt the need to try to show the way the events, what had happened concretely to a staggeringly varied array of ordinary people throughout France, had not only receded from view, but had in fact been actively “disappeared” behind walls of grand abstractions, fusty clichés and unanchored invocations. The re-emergence of the labor movement in the 90s jarred the 60s loose from all the images and phrases put into place in France and elsewhere by a confluence of forces—the media, the institution of the commemoration, and the ex-gauchistes converted to the imperatives of the market.

At that time only a few faces—I’m talking about men like Bernard Henri-Levy, Andre Glucksmann, Bernard Kouchner, Daniel Cohn-Bendit, and Alain Finkelkraut—were visible, and only their voices could be heard over the French airways, recounting what was taken to be the official account of the movement. These self-appointed and media-anointed spokesmen (we have their equivalents in the United States), all of whom could be relied upon to re-enact at the drop of a hat the renunciation of the errors of their youth, were those I called

in my book the official memory functionaries.

The labor strikes of the winter of 1995 not only succeeded in forcing a government climb down over the issue of changes to the pensions of public sector workers, they also wrested control of the memory of ‘68 from the official spokespeople and reminded people what all the combined forces of oblivion, including what we can now see as a kind of Americanization of the memory of French May, had helped them to forget: that May ’68 was the largest mass movement in modern French history, the most important strike in the history of the French labor movement, and the only “general” insurrection western, overdeveloped countries had experienced since World War II.

In any mass political movement on the left, there is always the danger of what I call “personalization” to take place—that process whereby people involved in a leaderless social movement on a massive scale allow the forces of order or the media to concentrate the task of “representing the movement” and speaking for it, in just a few central figures. But this kind of monopolizing of the memory of an event by official spokespeople did not really occur to anywhere the same extent in the case of the Commune as it did with ‘68. After all, many Communards were dead at the end of the Bloody Week, the survivors were scattered throughout Europe and even the United States. Despite all sorts of censorship on the part of the French government, survivors were able to publish their memoirs and accounts, mostly in Switzerland.

Historians writing in the wake of the Commune do, of course, tend to concentrate their attention on the same figures: Louise Michel, for example, or Gustave Courbet. In my thinking about historical processes, I find that it is always interesting to shove these kind of leading men and leading women to the back of the stage—if only to see who or what becomes visible when one does so.

Y.T.: Your work encompasses another pivotal revolutionary

moment – The Paris Commune. In "The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune" you write that the Commune was not just an uprising against the acts of the Second Empire, but perhaps more than all, a revolt against deep forms of social regimentation. One patter, for example, that seems to be shared by both is the urge from the grassroots towards dismantling bureaucratically imposed social roles and identities. Can this and other parallels be drawn between these two urban revolutionary experiences?

K.R.: Yes, I believe that deep forms of social regimentation were under attack in both moments—during the Commune and during May '68. Artists and artisans under the Commune managed to dismantle the central hierarchy at the heart of 19th century artistic production—the hierarchy that gave "fine" artists (sculptors and painters) vast financial privilege, status, and security over decorative artists, craftspeople and artisans. And one way of looking at '68 is as a massive crisis in functionalism—students no longer functioned as students, farmers stopped farming, and workers quit working.

There's a nice quote from Maurice Blanchot, of all people, that sums up the situation quite accurately. The specific force of May, he wrote, derived from the fact that "in this so-called student action, students never acted as students, but as the revealers of a total crisis, as bearers of a power of rupture putting into question the regime, the State, the society." The same could be said about farmers at that time—they acted as farmers but as far more than farmers as well; they were thinking about their situation and the question of agriculture politically and not just sociologically.

Y.T.: In 1988 you wrote that if workers are those who are not allowed to transform the space/time allotted them, then revolution consists not in changing the juridical form that allots space/time but rather in completely transforming the

nature of space/time. Such traits we saw in both May ’68 and the Paris Commune. Do you see such revolutionary potential in the contemporary age, in which political apathy, mindless consumerism and generalized cynicism seem to reign?

K.R.: May ’68 holds absolutely no interest at all for me except to the extent that it can enter into the figurability of our present and illuminate our current situation. If it doesn’t, we are right to consign it to the dust-heap. As a group of radical historians put it in the wake of ’68, “Think the past politically in order to think the present historically.” Their message was a two-pronged attack. First: think the present both as scandal and as something that can change. And second: history is much too important a matter to be left to historians.

Any analysis of an historical event, and especially the 1960s, conveys a judgment about the present situation. When confronted with any attempt to represent the 60s, we have to ask ourselves what is being fought for in the present, *what is being defended now.* These are the questions I intend to pursue in my lecture in Athens.

Συνέντευξη Kristin Ross: Ο Μάης του ‘68 πέρα από τις Επετείους και τις Μνήμες

Συνέντευξη: **Yavor Tarinski**
Μετάφραση-Εισαγωγικό σημείωμα: **Ιωάννα Μαραβελίδη**
Η συνέντευξη στα αγγλικά **ΕΔΩ**

Η Kristin Ross έδωσε συνέντευξη για το Περιοδικό Βαβυλωνία,

ανιχνεύοντας τα νοήματα και τη σημασία του Μάη του ‘68, μισόν αιώνα ακριβώς μετά το ξέσπασμά του. Μπορούν οι σημερινές κοινωνίες να πιάσουν το νήμα από εκεί ακριβώς που το άφησε εκείνος ο μακρινός Μάης; Ένας Μάης που έμελλε να γραφτεί ανεξίτηλα στην παγκόσμια ιστορία των κοινωνικών κινημάτων και που αποτελεί ως τις μέρες μας σημείο διαμάχης και διαφορετικών ερμηνειών μεταξύ κομματιών της Αριστεράς και της Αντιεξουσίας. Σε έναν άλλον Μάη, τον φετινό αυτή τη φορά, στο B-FEST, έχουμε τη μεγάλη χαρά να συνεχίσουμε δια ζώσης τον πολύ ενδιαφέροντα διάλογο που ανοίξαμε με την Kristin Ross καθώς η ίδια παρευρίσκεται στην Αθήνα, μεταξύ των ομιλητών του φεστιβάλ.

Η Kristin Ross είναι Αμερικανίδα, καθηγήτρια στο Παν/μιο της Νέας Υόρκης, επηρεασμένη σε μεγάλο βαθμό από τη Γαλλική Φιλοσοφική Σχολή. Ασχολείται εδώ και δεκαετίες με τα κοινωνικά κινήματα και τις αστικές εξεγέρσεις στη Γαλλία. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων μεταξύ των οποίων τα: “May ’68 and Its Afterlives”, “Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune” και “The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune”.

Yavor Tarinski: Φέτος συμπληρώνονται 50 χρόνια από τον εξεγερτικό Μάη του ’68, όταν η νεολαία του Παρισιού βγήκε στους δρόμους, αμφισβητώντας τις κυρίαρχες κοινωνικές ιεραρχίες και τους καθιερωμένους μύθους. Ποια είναι, κατά τη γνώμη σας, η σχέση που μπορεί να έχει αυτή η ημερομηνία με εμάς σήμερα;

Kristin Ross: Οι κατηγορίες που χρησιμοποιούνται συχνά, όπως η «παρισινή νεολαία» ή ακόμα και ο «Μάης του ‘68», αποτελούν επί της ουσίας κάποιες αφηγήσεις, τις οποίες προσπάθησα να αμφισβητήσω και να αποδομήσω στο βιβλίο μου *Ο Μάης του ’68 και οι Μετέπειτα Ζωές του (May ’68 and Its Afterlives).* Ίσως η συνεχιζόμενη χρήση αυτών των όρων να αποτυπώνει και την επιμονή για συγκεκριμένα σχήματα λόγου και εικόνες που εξυπηρετούν στην αντίληψη του κοντινού μας παρελθόντος. Δεν αντιλαμβάνομαι τη «νεολαία» ως το *per se* πολιτικό υποκείμενο του ’68, δεν βλέπω τα γεγονότα ως αυτά να έλαβαν χώρα βασικά

στη γαλλική πρωτεύουσα· ακόμη και το σύνολο των πολιτικών εξεγέρσεων και των κοινωνικών αναταραχών παγκοσμίως, στο οποίο αναφερόμαστε όταν μιλάμε για το «’68», δεν περιοριζόταν μόνο στον μήνα Μάιο.

Επομένως, αν αυτό που ονομάζουμε «Μάης του ’68» φέρει οποιαδήποτε σχέση με εμάς σήμερα, τότε θα πρέπει να την ανιχνεύσουμε έξω από τα όρια της ερώτησης που μου θέσατε, κάτι που θα προσπαθήσω να κάνω και στην ομιλία μου στο B-fest: στη δυτική Γαλλία ίσως ή και στα περίχωρα του Τόκιο· στους καρπούς αναπάντεχων συναντήσεων πολύ διαφορετικών ειδών ανθρώπων –εργαζομένων και αγροτών, λόγου χάρη, ή Γάλλων φοιτητών και Αλγερινών μεταναστών– και στην πολιτική υποκειμενοποίηση που πυροδοτείται από αυτή τη συμπλοκή· στους σπουδαίους «περατεταμένους αγώνες», όπως αυτούς του Λαρζάκ και του εργοστασίου της LIP στη Γαλλία που διαπέρασαν τη μακρά δεκαετία του ’60 (μία πολιτική ακολουθία που εκτείνεται κατά τη γνώμη μου από τα τέλη του ’50 ως τα μέσα του ’70) και αποκτά επομένως μία διάρκεια πολύ μεγαλύτερη από τον μήνα Μάιο.

Υ.Τ.: Η περίοδος αυτή έχει θεωρηθεί από πολλούς ως καθοριστική στην εξέλιξη του επαναστατικού λέγειν και πράττειν. Από τη μία, διέψευσε την ιδέα ενός προκαθορισμένου επαναστατικού υποκειμένου, ήτοι την εργατική τάξη, ενώ από την άλλη αμφισβήτησε τα προνόμια και την ηγεσία των «πεφωτισμένων ειδικών» της επανάστασης, αντιπαραβάλλοντας ριζοσπαστικές μορφές άμεσης δημοκρατίας. Παρ’όλα αυτά, κάποιες φωνές της Αριστεράς είδαν ακριβώς αυτή τη δημοκρατική αποκέντρωση ως το βασικό αίτιο για την αποτυχία της εξέγερσης, αφού κράτησε μακριά τα κοινωνικά κινήματα της εποχής από την κατάληψη της κρατικής εξουσίας. Εσείς από την άλλη, φαίνεται πως διαφωνείτε με μία τέτοια αφήγηση. Τι ήταν τελικά αυτό που έκανε τα εξεγερτικά γεγονότα του Μάη του ’68 να αποτύχουν στην προσπάθειά τους να μετασχηματίσουν ριζικά την κοινωνία, αν δεχτούμε ότι «απέτυχαν»;

K.R.: Προσπαθώ να μην βάζω ποτέ τον εαυτό μου στη θέση του να

«μετρήσει» την επιτυχία ή την αποτυχία μίας εξέγερσης ή ενός κοινωνικού κινήματος. Πιστεύω πως η λογική της αποτυχίας ή της επίτευξης μας απομακρύνει από τη μελέτη των παρελθοντικών κινημάτων και πως αποτελεί μία υπερβολικά επίμονη λογική. Θα δώσω ένα παράδειγμα: 2 χρόνια πριν, είχα μία συζήτηση με τον Αλαίν Μπαντιού, κατά τη διάρκεια της οποίας, ο ίδιος επέμενε για την αποτυχία της Παρισινής Κομμούνας. Μπήκα στον πειρασμό να τον ρωτήσω πώς θα έμοιαζε, κατά τη γνώμη του, μία επιτυχημένη Κομμούνα της εποχής εκείνης! Μου φαίνεται πάντα πολύ δύσκολο να ξεχωρίζω τι θεωρείται επιτυχημένο και τι αποτυχημένο. Υπάρχει μία αγγλική έκφραση: *Πόσα χελιδόνια φέρνουν το καλοκαίρι;*

Τα συμβάντα που με έχουν απασχολήσει –ο Μάης του ’68 και η Παρισινή Κομμούνα– είναι ο παράδεισος αυτών που εγώ αποκαλώ «ενοχλητικούς συνοδηγούς», αυτών δηλαδή των –μετά τα γεγονότα ειδικών– που παρερμηνεύουν τους ιστορικούς πρωταγωνιστές και φτιάχνουν έναν κατάλογο των λαθών τους. Γιατί οι κομμουνάροι δεν κατευθύνθηκαν στις Βερσαλλίες; Γιατί δεν οργανώθηκαν καλύτερα στρατιωτικά; Γιατί σπατάλησαν τον πολύτιμό τους χρόνο, καυγαβίζοντας στο Δημαρχείο του Παρισιού, το Οτέλ ντε Βιλ (υποθέτωντας, βεβαίως, πως γνώριζαν το επικείμενο τέλος που καθιστούσε τον χρόνο τους τόσο πολύτιμο); Γιατί δεν άρπαξαν τα χρήματα από την τράπεζα; Γιατί οι Γάλλοι εργάτες σταμάτησαν την απεργία τους, κατά τη διάρκεια του ’68;

Φαντάζει απίστευτη αυτή η ακλόνητη επιθυμία του είτε να δώσουμε ένα μάθημα στο παρελθόν, είτε να πάρουμε ένα μάθημα από τις παρελθοντικές «αποτυχίες» (που καταλήγει στο ίδιο πράγμα). Με τον Μπαντιού, προσπάθησα με αρκετούς τρόπους να αποφύγω το παιδαγωγικό παράδειγμα που υιοθετούσε ως προς το παρελθόν. Μίλησα για το πώς επιτεύχθηκε μία πραγματική αίσθηση απελευθέρωσης και δικτύου αλληλεγγύης για όσους έζησαν την Κομμούνα. Μίλησα για τις ιδέες που εκφράστηκαν, και μένει να τις αναλογιστούμε, ακριβώς από την ίδια τη δημιουργική φύση του συμβάντος. (Φυσικά οι δύο αυτές παρατηρήσεις ισχύουν και για το ’68). Παρ’ όλα αυτά, το Médiapart, το μέσο που

φιλοξένησε τη συζήτησή μας, κυκλοφόρησε τελικώς τη συνέντευξη με τίτλο «Τα μαθήματα της Κομμούνας»!

Αυτό που φαίνεται είναι, νομίζω, το πόσο πολύ η προοδευτική σκέψη της χειραφέτησης λειτουργεί ακόμη σαν να υπάρχουν κάποιοι κοινοί προσυμφωνημένοι στόχοι, που μένουν να επιτευχθούν, και σαν να μπορούν αυτοί οι στόχοι να οριστούν επακριβώς και να εκτιμηθούν αντικειμενικά ως επιτυχημένοι ή αποτυχημένοι, σύμφωνα με τετριμμένες νόρμες ή κριτήρια του 2018. Νομίζω πως οι άνθρωποι απολαμβάνουν να βρίσκονται στη θέση του να καταδεικνύουν μετά από ένα γεγονός τι ήταν δυνατό, αδύνατο, πρόωρο, καθυστερημένο, ξεπερασμένο ή μη ρεαλιστικό στην κάθε χρονική στιγμή. Αυτό όμως που χάνεται, όταν κάποιος υιοθετεί μια τέτοια στάση, είναι κάθε αίσθηση **πειραματικής διάστασης της πολιτικής**.

Για να καταφέρω να αφουγκραστώ την Κομμούνα ή αυτά που έλαβαν χώρα σε αρκετά μέρη το ’68, ως εργαστήρια πολιτικής εφευρετικότητας, και να δω τις δυνατότητες που τέθηκαν σε κίνηση, όταν καθημερινοί άνθρωποι εργάστηκαν από κοινού για να διαχειριστούν τις κοινές τους υποθέσεις, χρειάστηκε να αποδεσμευτώ εντελώς από κάθε ίχνος αυτού του είδους της λογικής του «ισολογισμού», την οποία περιγράφω.

Υ.Τ.: Στο βιβλίο σας *Ο Μάης του ’68 και οι Μετέπειτα Ζωές του*, αναφέρετε πως οι ανώνυμοι αγωνιστές, που δραστηριοποιούνταν στην καθημερινή και από τα κάτω πολιτική των γειτονιών, αντικαταστάθηκαν στην «επίσημη» μνήμη από τους αρχηγούς και τους εκπροσώπους που εμφανίστηκαν αργότερα. Ένα παρόμοιο μοτίβο παρατηρείτε και σε μία άλλη επαναστατική στιγμή στο βιβλίο σας *Η Κοινοτική Πολυτέλεια: Το Πολιτικό Φαντασιακό της Παρισινής Κομμούνας (Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune)*. Γιατί συμβαίνει αυτό και πώς θα μπορούσαν οι καταπιεσμένοι να ξαναδιεκδικήσουν την ιστορία τους;

K.R.: Γράφω το κάθε βιβλίο μου προκειμένου αυτό να παρέμβει σε συγκεκριμένες καταστάσεις. Στα τέλη της δεκαετίας του ’90,

άρχισα να σκέφτομαι το ’68 και τον τρόπο με τον οποίο αυτό μνημονεύται, συζητιέται, ευτελίζεται και ξεχνιέται με τα χρόνια. Η αιτία του έντονου ενδιαφέροντός μου τότε, με αυτό το ερώτημα, δεν είχε να κάνει σε τίποτα με μία επέτειο ή ακόμη μία τεχνητή ημέρα μνήμης.

Αντιθέτως, αυτό που με παρακίνησε ήταν ο τρόπος με τον οποίο οι **εργατικές απεργίες του 1995 στη Γαλλία**, που ακολουθήθηκαν από τις πορείες κατά της παγκοσμιοποίησης στο Σιάτλ και τη Γένοβα, ενέπνευσαν νέες εκδηλώσεις πολιτικής έκφρασης στη Γαλλία και αλλού, και νέες μορφές ενός σθεναρού αντικαπιταλισμού, μετά από τη μακρά αδράνεια του ’80. Ήταν αυτό το αναζωογονητικό πολιτικό μομέντουμ που με οδήγησε στη συγγραφή της ιστορίας μου για τις *μετέπειτα ζωές* του Μάη. Τα εργατικά κινήματα είχαν απομακρύνει ένα αίσθημα λήθης, αν όχι ασημαντότητας, που είχε παγιωθεί για την περίοδο γύρω από το ’68, και ένιωσα την ανάγκη να δείξω τον τρόπο με τον οποίο τα γεγονότα, όσα δηλαδή συνέβησαν συγκεκριμένα σε ένα εκπληκτικά ευρύ φάσμα καθημερινών ανθρώπων σε όλη τη Γαλλία, δεν είχαν απλά αποτραβηχτεί από τη δημόσια προβολή αλλά στην πραγματικότητα είχαν ενεργώς ‘εξαφανιστεί’ πίσω από τείχη μεγαλόπρεπων αφηρημένων εννοιών, ξεπερασμένων κλισέ και αστήριχτων επικλήσεων. Η επανεμφάνιση του εργατικού κινήματος το ’90 ταρακούνησε την ασάφεια γύρω από το ’60, που πήγαζε από όλες τις εικόνες και εκφράσεις που είχαν τεθεί στη Γαλλία και αλλού από έναν συνδυασμό δυνάμεων -τα μίντια, τον θεσμό του εορτασμού της επετείου και τους πρώην αριστεριστές (*gauchistes*) που ‘μεταλλάχθηκαν’ σύμφωνα με τις επιταγές της αγοράς.

Εκείνη την περίοδο, λίγα μόνο πρόσωπα -όπως ο Bernard Henri-Levy, ο Andre Glucksmann, ο Bernard Kouchner, ο Daniel Cohn-Bendit και ο Alain Finkielkraut- ήταν ορατά και μόνο οι φωνές τους ακούγονταν στον αέρα, εξιστορώντας αυτό που θεωρούνταν ως η επίσημη γνώμη του κινήματος. Αυτοί οι αυτοανακηρυγμένοι και αναγορευμένοι από τα μίντια εκπρόσωποι (έχουμε αντίστοιχους και στις Η.Π.Α.), εκ των οποίων όλοι θα μπορούσαν να

αποποιηθούν ξανά και ξανά με το παραμικρό τα νεανικά τους λάθη, είναι αυτοί που στο βιβλίο μου αποκαλώ ως «λειτουργούς της επίσημης μνήμης».

Οι εργατικές απεργίες του χειμώνα του 1995, δεν κατάφεραν μόνο να αναγκάσουν την κυβέρνηση σε υποχώρηση στο θέμα των αλλαγών των συντάξεων για τους δημόσιους υπαλλήλους αλλά και απέσπασαν τον έλεγχο της μνήμης του ’68 από τους επίσημους εκπροσώπους, υπενθυμίζοντας στους ανθρώπους κάτι που όλες οι συνδυασμένες δυνάμεις της λήθης, συμπεριλαμβανομένης και αυτής που παρατηρούμε σήμερα ως ένα είδος *αμερικανοποίησης* της μνήμης του γαλλικού Μάη, φρόντισαν να τους κάνουν να ξεχάσουν: ότι **ο Μάης του ’68 αποτέλεσε το μεγαλύτερο και μαζικότερο κίνημα στη σύγχρονη γαλλική ιστορία, η πιο σημαντική απεργία στην ιστορία του γαλλικού εργατικού κινήματος και η μόνη «γενικευμένη» εξέγερση που βίωσαν οι δυτικές, υπεραναπτυγμένες χώρες από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και μετά.**

Σε κάθε μαζικό πολιτικό κίνημα από τα Αριστερά, υπάρχει πάντα ο κίνδυνος του να συμβεί αυτό που αποκαλώ «προσωποποίηση» -η διαδικασία αυτή όπου οι άνθρωποι που εμπλέκονται σε ένα οριζόντιο κοινωνικό κίνημα μαζικής κλίμακας χωρίς αρχηγούς, επιτρέπουν στις δυνάμεις της τάξης ή στα μίντια να περιορίσουν την «αντιπροσώπευση του κινήματος» και την αναφορά του σε αυτό, σε λίγες μόνο κεντρικές προσωπικότητες. Αυτή, όμως, η **μονοπώληση της μνήμης** ενός συμβάντος από επίσημους εκπροσώπους δεν συνέβη στην πραγματικότητα τόσο πολύ στην Κομμούνα, όσο το ’68. Μετά από ό,τι συνέβη, πολλοί κομμουνάροι έπεσαν νεκροί στο τέλος της «Ματωμένης Εβδομάδας», οι επιζώντες διασκορπίστηκαν στην Ευρώπη, ακόμα και στις Η.Π.Α.. Παρ’όλη τη λογοκρισία από την πλευρά της γαλλικής κυβέρνησης, οι επιζώντες μπορούσαν να δημοσιεύσουν τα απομνημονεύματα και τις καταγραφές τους, κυρίως στην Ελβετία.

Οι ιστορικοί που γράφουν στον απόηχο της Κομμούνας τείνουν, φυσικά, να εστιάζουν την προσοχή τους στις ίδιες προσωπικότητες: για παράδειγμα στην Louise Michel ή στον Gustave Courbet. Στη σκέψη μου για τις ιστορικές διεργασίες,

βρίσκω πως είναι πάντα ενδιαφέρον να τοποθετώ αυτού του είδους τους άνδρες και γυναίκες, που «ηγούνται», σε δεύτερο πλάνο - ακόμη κι αν είναι μόνο για να δούμε το τι καθίσταται πλέον ορατό.

Υ.Τ.: Στο βιβλίο σας *Η Ανάδυση του Κοινωνικού Χώρου: Ο Ρεμπώ και η Παρισινή Κομμούνα (The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune)* περιγράφετε πως η Κομμούνα δεν αποτέλεσε μόνο έναν ξεσηκωμό ενάντια στις πράξεις της Δεύτερης Γαλλικής Αυτοκρατορίας αλλά, ίσως πάνω απ' όλα, μία εξέγερση ενάντια στις βαθιές μορφές της κοινωνικής οργάνωσης. Για παράδειγμα, ένα στοιχείο που δείχνει να είναι κοινό στην Παρισινή Κομμούνα και στον Μάη του '68 είναι η σφοδρή επιθυμία των από τα κάτω για τη διάλυση των γραφειοκρατικά επιβαλλόμενων κοινωνικών ρόλων και ταυτοτήτων. Μπορούμε να σκιαγραφήσουμε τέτοιες και άλλες ομοιότητες μεταξύ των δύο αυτών αστικών επαναστατικών εμπειριών;

K.R.: Ναι, πιστεύω πως οι βαθιές μορφές της κοινωνικής οργάνωσης δέχτηκαν επίθεση και στις δύο αυτές στιγμές. Καλλιτέχνες και τεχνίτες στην Κομμούνα κατάφεραν να διαλύσουν, στη ρίζα της, την κεντρική ιεραρχία της καλλιτεχνικής παραγωγής του 19ου αιώνα -την ιεραρχία που προσέφερε στους «καλύτερους» των καλλιτεχνών (γλύπτες και ζωγράφους) τεράστια οικονομικά προνόμια, κύρος και ασφάλεια ως προς τους καλλιτέχνες της διακόσμησης, τους τεχνίτες και τους μάστορες. Και απ΄την άλλη, το '68 μπορεί κι αυτό να ειδωθεί ως μία μαζική κρίση του φονξιοναλισμού -οι φοιτητές δεν λειτουργούν πια ως φοιτητές, οι αγρότες σταματούν να καλλιεργούν και οι εργάτες σταματούν να δουλεύουν.

Υπάρχει μία ωραία φράση του Maurice Blanchot, μεταξύ άλλων, που συνοψίζει την κατάσταση με αρκετή ακρίβεια. Η ιδιαίτερη δύναμη του Μάη, έγραψε, προήλθε από το γεγονός ότι «σε αυτή την επονομαζόμενη φοιτητική δράση, οι φοιτητές δεν έδρασαν ποτέ ως φοιτητές αλλά ως φανερωτές μιας ολικής κρίσης, ως αγγελιοφόροι μιας δύναμης της ρήξης που έθεσε υπό ερώτηση το

καθεστώς, το Κράτος, την κοινωνία». Το ίδιο μπορεί να λεχθεί και για τους αγρότες της εποχής -έδρασαν ως αγρότες αλλά και ως πολλά παραπάνω απ' ό,τι μόνο ως αγρότες· σκεφτόντουσαν την κατάστασή τους και το ερώτημα της γεωργίας με τρόπο **πολιτικό**, όχι απλά κοινωνιολογικό.

Υ.Τ.: Το 1988, γράψατε πως αν δεν επιτρέπεται στους εργάτες να μεταβάλλουν τον χώρο και χρόνο που τους αντιστοιχεί, τότε η επανάσταση δεν συνίσταται στην αλλαγή της νομικής μορφής που κατανέμει τον χώρο και τον χρόνο, αλλά στο να μεταβληθεί συνολικά η ίδια η φύση του χώρου και του χρόνου. Τέτοια χαρακτηριστικά παρατηρήθηκαν και στον Μάη του '68 και στην Κομμούνα. Βλέπετε να υπάρχουν παρόμοιες επαναστατικές προοπτικές στη σύγχρονη εποχή όπου η πολιτική απάθεια, ο άκριτος καταναλωτισμός και ο γενικευμένος κυνισμός φαίνεται να κυριαρχούν;

K.R.: Ο Μάης του '68 δεν έχει, κατά τη γνώμη μου, κανένα ενδιαφέρον παραμόνο εάν μπορεί να σχηματοποιήσει το υπάρχον και να ρίξει φως στην τρέχουσα κατάσταση. Αν δεν το κάνει αυτό, τότε θα έχουμε δίκιο να τον στείλουμε στον κάδο των αχρήστων. Όπως τοποθετήθηκαν και μία ομάδα ριζοσπαστών ιστορικών στον απόηχο του '68, «Σκέψου το παρελθόν πολιτικά για να σκεφτείς το παρόν ιστορικά». Το μήνυμά τους ήταν μια διττή επίθεση. Πρώτον: σκέψου το παρόν ως σύγκρουση αλλά και ως κάτι που μπορεί να αλλάξει. Δεύτερον: η ιστορία είναι ένα πολύ σημαντικό ζήτημα, για να αφεθεί στους ιστορικούς.

Κάθε ανάλυση ενός ιστορικού γεγονότος, και ειδικά της περιόδου του '60, εκφράζει και μία κριτική της τωρινής κατάστασης. Όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με μία προσπάθεια του να ερμηνεύσουμε τη δεκαετία του '60, θα πρέπει να αναρωτιόμαστε τι είναι αυτό που διεκδικείται στο παρόν, ποιο είναι αυτό που θέλουμε να υπερασπιστούμε σήμερα. Αυτές είναι οι ερωτήσεις, με τις οποίες σκοπεύω να ασχοληθώ στην ομιλία μου στην Αθήνα.

*Η παρούσα συνέντευξη δημοσιεύεται στο καινούργιο τεύχος της Βαβυλωνίας #20.

Ο Μάης, Μισό Αιώνα μετά το ‘68

Αλέξανδρος Σχισμένος

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

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

Το αφιέρωμα στον Μάη του ’68 είναι τελικά ένα τετρασέλιδο με ιστορικές αποτιμήσεις, αλλά η εφημερίδα είναι διαποτισμένη από τα σύγχρονα κινήματα, με αναφορές στους Ζαπατίστας, στον αγώνα για το Ξενία στα Γιάννενα, κάλεσμα στο επικείμενο No Border Camp της Πάτρας, κτλ κτλ. Στο οπισθόφυλλο, μια φωτογραφία και ένα σύνθημα συμπυκνώνουν την αναφορά στο ’68, που συνοδεύεται από δύο αποσπάσματα, όχι του Μάη, αλλά παλαιότερων εποχών, ένα του Μπακούνιν και το άλλο, πασίγνωστο, από τα

‘Απομνημονεύματα’ (1655) του Καρδιναλίου του Ρετζ.

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

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

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

Ο Weber, αποκαλεί αυτή τη δυνατότητα sympathisches

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

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

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

Όμως, αυτό το εν μέρει έχει ιδιαίτερο βάρος. Αφού το νόημα παραπέμπει στο κοινωνικό, ιστορικό-πολιτιστικό όλον και η βιωθείσα εμπειρία γεννιέται μέσα του, στον βαθμό που αυτό το νόημα δεν είναι υπερβατολογικό, a priori, αλλά εμμενές, δεν μπορεί να είναι ούτε ατομικό, όπως θα υποστήριζε ο Weber, αλλά κοινωνικό, δηλαδή ιστορικό, διότι το ατομικό δεν μπορεί να

είναι συνολικό. Όπως λέει ο Καστοριάδης: «Το νόημα όμως αυτό δεν είναι ποτέ ‘απομονωμένο’. Μετέχει πάντοτε στη σύνολη θέσμιση της κοινωνίας ως θέσμιση φαντασιακών σημασιών και της είναι αλληλέγγυο», καθώς «η κοινωνία, ως συνεκτική ολότητα υπάρχει εξ αρχής καθ’ εαυτήν και δι’ εαυτήν· δεν είναι μια ρυθμιστική ‘ιδέα’.»[8]

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

Ποιες είναι λοιπόν οι κοινωνικοϊστορικές προϋποθέσεις της κατανόησης;

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

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

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

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

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

Για τον Καστοριάδη, ο κοινός ανθρώπινος παρανομαστής δεν είναι οι συντακτικές δομές της γλώσσας και η μεταφρασιμότητα, όπως θα υποστήριζε ο Ricoeur[13], αλλά η πρώτη, δημιουργική φαντασία, διπλά, και ως ατομική φαντασία, ψυχή/σώμα και ως κοινωνικό φαντασιακό, πηγή της γλώσσας και της ιστορίας. Συνεπώς, στον βαθμό που κάποιες κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες του δικού μας παρόντος επικοινωνούν με κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ενός παρελθόντος, στον βαθμό που υπάρχουν αλληλοσυσχετίσεις και ιδίως, ιστορικοί και

καταγωγικοί συσχετισμοί, στον βαθμό που υπάρχουν κάποια κοινά ή μεταφράσιμα νοήματα, η κατανόηση μπορεί να είναι πιο βαθιά.

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

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

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

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

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

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

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

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

Η κατάφαση αυτή συνίσταται σε μία διπλή ρήξη. Από τη μία, εκφράζεται δημόσια η ριζική αμφισβήτηση θεμελιωδών φαντασιακών σημασιών του ίδιου του συστήματος, της αυθεντίας των ειδικών, της παθητικότητας, του ατομικισμού και του οικονομισμού, η οποία «διαλύει τη φενάκη της καλοοργανωμένης και καλολαδωμένης κοινωνίας […] σε μια χώρα με εδραιωμένο και ακμαίο σύγχρονο γραφειοκρατικό καπιταλισμό, όπου μορφωμένοι κυβερνήτες δεν έχουν αφήσει τίποτε ακυβέρνητο, και ευφυέστατοι σχεδιαστές τα έχουν προβλέψει όλα[16]».

Από την άλλη, υπάρχει μία έντονη δημοκρατική δημιουργικότητα που εκδηλώνεται αυθόρμητα, με επίκεντρο το κατειλημμένο πανεπιστήμιο, όπου το κίνημα των εξεγερμένων φοιτητών «αρχίζει το γκρέμισμα της [ιεραρχίας] εκεί που έμοιαζε περισσότερο

αυτονόητη: στο πεδίο της γνώσης και της εκπαίδευσης. Διακηρύσσει και αρχίζει να πραγματοποιεί την αυτόνομη και συλλογική διεύθυνση των συλλογικών οργάνων. Αμφισβητεί και κλονίζει σε μεγάλο βαθμό το μονοπώλιο της πληροφόρησης που κατείχαν τα διάφορα κέντρα εξουσίας»[17].

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

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

Ο Καστοριάδης τα βλέπει, και δεν παρασύρεται από την ευφορία της στιγμής, αλλά προειδοποιεί ότι «το κίνημα των επαναστατών φοιτητών δεν μπορεί να παίξει γενικό ρόλο με το να μένει αποκλειστικά φοιτητικό, σαν να ήθελε να επενεργήσει ‘απ’ έξω’ στα άλλα κοινωνικά στρώματα [..] Δεν εννοώ ότι αυτές οι ιδέες ισχύουν μόνο για τον πανεπιστημιακό χώρο (είτε μόνο για το εσωτερικό οποιουδήποτε οργανικού χώρου), αλλά ότι δεν μπορούν να μεταφερθούν μηχανικά αλλού χωρίς να αντιστραφεί σχεδόν η σημασία τους. Για να μεταφέρεις με γόνιμο τρόπο πρέπει να σκεφτείς καλά. Αλλιώς έχουμε επανάληψη – γραφειοκρατία της σκέψης στην οποία οδηγεί μοιραία η άρνηση να σκεφτείς.»[20]

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

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

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

Η αντινομία αυτή, αντινομία μεταξύ του προτάγματος και της πραγμάτωσης, φυσικά επικυρώνεται και από την εμπειρία, όπως δείχνει η Ιστορία, ιδίως του εργατικού κινήματος. Το προλεταριάτο, μολονότι υπήρξε επαναστατικό, «στα 1848 και στα 1871 στο Παρίσι, στα 1905 και στα 1917 στη Ρωσία, στα 1919 στη Γερμανία και στην Ουγγαρία, στα 1925 και στα 1927 στην Κίνα, στα 1936-37 στην Ισπανία, στα 1956 στην Πολωνία και στην Ουγγαρία», δεν κατόρθωσε να φέρει τον ριζικό δημοκρατικό κοινωνικό μετασχηματισμό, γιατί δεν καταφέρνει να θεσμίσει: «[…] δεν δημιουργεί και δεν μπορεί να δημιουργήσει, μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία τη δική του κοινωνία – όπως το είχε κάνει λίγο πολύ η αστική τάξη επί Παλαιού Καθεστώτος – τα δικά

του θετικά ερείσματα και τους θεσμούς του[22]».

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

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

Η ιδιοτυπία του Μάη του 1968, λοιπόν, βρίσκεται στη συνάντηση της μερικής και απελπιστικά περιορισμένης θετικότητας του φοιτητικού κινήματος με τη γενική (και αφομοιωμένη από την κυρίαρχη καπιταλιστική θετικότητα) αρνητικότητα του εργατικού. Με πίκρα διαπιστώνει ο Καστοριάδης: «Ανάμεσα στους φοιτητές και τους εργάτες δεν υπάρχει ούτε καν η απλή ενότητα ενός

αρνητικού στόχου. Η αντίθεση στην κυβέρνηση έχει διαφορετικό νόημα στους φοιτητές, στην επαναστατική και δρώσα μερίδα τους τουλάχιστον, που αποβλέπει στην ανατροπή της, και διαφορετικό στους εργάτες που, στη μεγάλη τους μάζα, δεν διάκεινται βέβαια ευνοϊκά προς αυτή, αλλά δεν είναι καθόλου διατεθειμένοι να την ανατρέψουν.»[25]

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

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

Στις προηγούμενες επαναστάσεις εκφράζεται μία αρχική ενότητα των εξεγερμένων ομάδων, μία ενότητα μετριοπαθών αιτημάτων, η οποία θρυμματίζεται καθώς η επανάσταση προχωρά και τα αιτήματα γίνονται πιο ριζοσπαστικά, καθώς η επίτευξη των μετριοπαθών στόχων διανοίγει ρηξικέλευθες δυνατότητες και νέους ανταγωνισμούς. Στον Μάη αυτή η αρχική ενότητα δεν υπήρξε ποτέ, ούτε, ένα αρχικά μετριοπαθές κοινό έδαφος. «Γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο η κρίση παρουσιάζει την παράδοξη όψη μιας διαρκούς επανάστασης φιλμαρισμένης, αν μπορούμε να το πούμε, διπλά απ’ το τέλος στην αρχή. Αρχίζει με τους ριζοσπαστικούς στόχους και τρόπους δράσης και προχωρεί οπισθοχωρώντας προς τις συζητήσεις περί ποσοστών και την παράδοση χωρίς αντίσταση των γραφείων στην αστυνομία.»[26]

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

που μας αφορά είναι αν αυτή η αντινομία είναι εγγενής και αναπόδραστη.

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

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

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

Παρομοίως, παγίδα είναι και ο φόβος της αφομοίωσης, που οδηγεί σε ένα δευτερεύον ψευδο-δίλημμα, δηλαδή το δίλημμα μεταξύ του **Εξεγερμένου Καιρού** και του **Κατεστημένου Χρόνου**, το δίλημμα μεταξύ της εξεγερτικής στιγμής και της ρυθμισμένης διάρκειας, το δίλημμα μεταξύ μέθης και ορθολογισμού, αυθορμησίας και οργάνωσης, αστόχαστης πράξης και άπρακτου στοχασμού. «Όποιος εγκλωβίζεται στο δίλημμα: μια στιγμή δημιουργικού ξεσπάσματος είτε η διάρκεια που δεν μπορεί παρά να είναι αλλοτρίωση, μένει αιχμάλωτος της καθεστηκύιας τάξης […] Αν δεχτούμε ότι η πράξη αποκλείει τον στοχασμό, παραδεχόμαστε σιωπηλά πως κάθε στοχασμός είναι χωρίς πραγματικό αντικείμενο […], εγκαταλείπουμε το πεδίο της σκέψης στους φενακιστές και τους

ιδεολόγους της αντίδρασης. Δεχόμενοι πως αυθόρμητο και οργάνωση αλληλοαποκλείονται, σημαίνει ότι αφήνουμε το πεδίο της οργάνωσης – χωρίς αυτό καμιά κοινωνία δεν ζει ούτε μια μέρα – στους γραφειοκράτες.»[28]

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

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

Και τι συμβαίνει λοιπόν με τον φόβο της αφομοίωσης; Η ίδια η συμπλοκή της δημιουργικής φαντασίας με την ορθολογικότητα, η ίδια η σύγκρουση του θεσμισμένου φαντασιακού με το θεσμίζον φαντασιακό, που δεν έπαψε ποτέ, τουλάχιστον στο κοινωνικοϊστορικό ρεύμα της νεωτερικότητας, διασκεδάζει, χωρίς να ακυρώνει, αυτόν τον φόβο. Όπως λέει ο Καστοριάδης, απευθυνόμενος στους φοιτητές του Μάη:

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

και ενός φετίχ αντι-αφομοιωτικού.»[29]

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

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

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

Ο αυτοπροσδιορισμός και η κριτική αναθέσμιση θεσμίζονται όχι βάσει μιας καταστατικής χάρτας λειτουργιών, όπως είναι το γραφειοκρατικό μοντέλο, αλλά πάνω σε ένα πλαίσιο αρχών, που διασφαλίζουν στην ελεύθερη υποκειμενικότητα τον ελεύθερο δημόσιο χώρο και τον ελεύθερο δημόσιο χρόνο που είναι οι προϋποθέσεις της αυτονομίας. Οι αρχές αυτές είναι απλές και ουσιαστικές. Μπορούμε να τις αναφέρουμε εν συντομία:

- **Αντι- ιεραρχία:** «Το κίνημα μάχεται αυτή τη διαίρεση [διευθυνόντων και εκτελεστών] όπου τη συναντήσει και δεν τη δέχεται μέσα του. Για τον ίδιο λόγο μάχεται την ιεραρχία όποια μορφή και αν έχει.»

- **Άμεση Δημοκρατία:** «Η αυτοδιαχείριση απαιτεί: άσκηση της πραγματικής εξουσίας από τις ενδιαφερόμενες στον τομέα του ομάδες, δηλαδή άμεση δημοκρατία, όσο γίνεται πιο πλατιά κάθε εκπρόσωπος μπορεί να εκλέγεται και να ανακαλείται κάθε στιγμή σε οποιαδήποτε συγκεκριμένη θέση.»
- **Ισότητα, Πολυφωνία και Δημοσιότητα:** «Η έμπρακτη άσκηση της αυτοδιαχείρισης συνεπάγεται και απαιτεί ακατάπαυστη κυκλοφορία πληροφοριών και ιδεών. Επίσης, απαιτεί να καταργηθούν οι φραγμοί που χωρίζουν τις κοινωνικές κατηγορίες.»[32]

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

«Καθήκον των γενικών οργάνων (συντονιστικές επιτροπές, εξειδικευμένες επιτροπές) είναι κυρίως να συλλέγουν τις πληροφορίες και να τις αναμεταδίδουν στο κίνημα· καθήκον των οργάνων βάσης είναι κυρίως **η απόφαση.** Έχει μεγάλη σημασία να αντιστραφεί το γραφειοκρατικό καπιταλιστικό σχήμα (όπου οι πληροφορίες μόνο ανεβαίνουν και οι αποφάσεις μόνο κατεβαίνουν).[33]»

Κατ’ αυτόν τον τρόπο, το κίνημα θα μπορούσε να εγκαινιάσει ένα πραγματικό άνοιγμα σε ένα άλλο μέλλον, σε μία χειραφετημένη και αυτόνομη κοινωνία. Ένα άνοιγμα που δεν σημαίνει ανομία, αλλά αυτονομία, δεν πραγματώνεται απλώς σε μία στιγμή μεθυστικού χάους, αλλά στη διάρκεια της δημοκρατικής δημιουργικότητας. Οι αντινομίες μεταξύ καιρού και χρόνου, θεσμίζοντος και θεσμισμένου, ασυνέχειας και συνέχειας μπορούν

να ξεπεραστούν δημιουργικά, μόνο αν πάψει η ψευδοαντίθεση μεταξύ πράξης και λόγου να ενσαρκώνεται στην αντίθεση μεταξύ περιεχομένου και θεσμικής μορφής.

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

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

Προσπαθώ να καταλάβω τι σημαίνει αυτή η τελευταία φράση και επιστρέφω στο φύλλο της ‘Βαβυλωνίας’ που έχω μπροστά μου, κιτρινισμένο από τη δεκαετία που πέρασε από την έκδοσή του. Αναλογίζομαι τους επόμενους μήνες εκείνης της χρονιάς, του 2008. Ήρθε ο Δεκέμβρης, και ακολούθησε μια ολόκληρη περίοδος εξεγέρσεων, κινητοποιήσεων και αναταραχών που τύποις έκλεισε με το πώμα των εκλογών του 2015, όμως συνεχίζεται ακόμη στα κοινωνικά κινήματα για το περιβάλλον, την πόλη, τον δημόσιο χώρο.

Όπως και εκείνος ο Μάης του 1968.

Κι όμως, τα ερωτήματα, τα διακυβεύματα και τα αδιέξοδά του, που φαίνονταν τόσο μακρινά τον Μάη του 2008, τον Δεκέμβρη ήρθαν πάλι ξανά στην επικαιρότητα, στην «αιωνίως νέα», αλήθειά τους. Το σύνθημα που γράφτηκε ύστερα από τον Δεκέμβρη στον

τοίχο της Αθήνας: «**Μετά την εξέγερση, τι;**», θα μπορούσε να έχει γραφτεί και τον Ιούνιο του 1968 σε τοίχο του Παρισιού. Το κείμενο του Καστοριάδη μας μιλάει γιατί μοιραζόμαστε το ίδιο νόημα και την ίδια αγωνία. Και καλό είναι να ακούσουμε προσεκτικά τη διαπίστωσή του:

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

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

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

_____-

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

[1] W. Dilthey, Auf dem Verhaltnis von Erlebnis, όπως παρατίθεται από τον Fr. Coppleston, A History of Philosophy, vol. 7, N. York 2013: Bloomsbury, σελ. 371.

[2] Βλέπε σχετικά και το άρθρο του Γιάννη Κτενά «Was kann mann verstehen?»: https://kaboomzine.gr/kann-man-verstehen/#_ftn2.
[3] Συγκεκριμένα, υπάρχει μία απλή αναφορά στην Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας, και ακόμη μία γενεαλογική αναφορά όπου αναφέρεται στην «κοινωνιολογία της κατανόησης» του Weber, «πίσω από τον οποίο στέκονται ο Dilthey, ο Windelband, ο Rickert και ακόμη πιο ο Hegel και ο Herder», σε ένα άρθρο του 1997, γραμμένο στα αγγλικά με τίτλο «Psychoanalysis: Its Situation and Limits» και περιλαμβάνεται στον τόμο Figures of the Thinkable, Stanford 1997: Stanford University Press, σελ. 190.
[4] Βλ. σχετικά το παραπάνω άρθρο του Γιάννη Κτενά, όπως επίσης και : Κορνήλιος Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και Επιστήμη. Ένας διάλογος με τον Γεώργιο Λ. Ευαγγελόπουλο*, Αθήνα 2010: Ευρασία, σελ. 41-42.
[5] Dilthey, ό.π. σελ. 369.
[6] Ό.π. σελ. 372.
[7] Ό.π.
[8] Κ. Καστοριάδης, Ο θρυμματισμένος κόσμος, Αθήνα, 1992: Ύψιλον, σελ. 68.
[9] Κ. Καστοριάδης, Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τόμος Α’, Αθήνα, 2007: Κριτική, σελ. 68.
[10] Ό.π. σελ. 69.
[11] Homo sum: *humani nihil a me alienum puto. Από την κωμωδία Εαυτόν τιμωρούμενος, Πράξη 1, σκηνή 1, γραμμή 25.*
[12] Κ. Καστοριάδης, Χώροι του ανθρώπου, Αθήνα, 1995: Ύψιλον, σελ. 164.
[13] Βλ. σχετικά το βιβλίο Πολ Ρικερ – Κορνήλιος Καστοριάδης: Διάλογος για το κοινωνικό φαντασιακό και την ιστορία, Αθήνα, 2018: Έρμα.
[14] Το κείμενο κυκλοφόρησε σε δύο μέρη, το δεύτερο, απολογιστικό, γράφτηκε τον Ιούνιο του 1968 και κυκλοφόρησε ολόκληρο στο βιβλίο Το ρήγμα (*La Brèche*) μαζί με κείμενα του Εντγκάρ Μορέν και Κλόντ Λεφόρ.
[15] Κ. Καστοριάδης, Η γαλλική κοινωνία, Αθήνα, 1986: Ύψιλον, σελ. 124.
[16] Ό.π., σελ. 126.

[17] Ό.π., σελ. 124.
[18] Ό.π., σελ. 141.
[19] Ό.π., σελ. 126.
[20] Ό.π., σελ. 142.
[21] Ό.π., σελ. 131.
[22] Ό.π., σελ. 156.
[23] Ό.π., σελ. 158.
[24] Ό.π.
[25] Ό.π., σελ. 155.
[26] Ό.π., σελ. 155.
[27] Ό.π., σελ. 131.
[28] Ό.π., σελ. 132.
[29] Ό.π., σελ. 133.
[30] Ό.π.
[31] Ό.π., σελ. 136.
[32] Ό.π. σελ. 137.
[33] Ό.π.
[34] Ό.π., σελ. 134.
[35] Ό.π.
[36] Ό.π., σελ. 132.
[37] Ό.π., σελ. 161.

Να Ξανασκεφτούμε την Αναρχία: Με αφορμή το βιβλίο του Carlos Taibo

Χρήστος Καραγιαννάκης
μεταπτυχιακός φοιτητής φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ

Ο τίτλος του βιβλίου του Carlos Taibo, *Να ξανασκεφτούμε την αναρχία*[1], μας καλεί σε μια κριτική αναθεώρηση ορισμένων

πολιτικών όρων και όχι στην απόρριψη της πυκνής ιστορίας του αναρχικού κινήματος εν συνόλω. Ο ίδιος έχει ασχοληθεί με τα ευρύτερα αναρχικά-ελευθεριακά κινήματα, κυρίως, της Ισπανίας, της Ευρώπης και της Λατινικής Αμερικής.

Το βιβλίο αυτό αποτελεί έναν αναστοχασμό μέσα απ' τα παραδείγματα του παρελθόντος αλλά και του παρόντος, όπως το αναρχικό κίνημα στη Ισπανία, τα εγχειρήματα χειραφέτησης στη Λατινική Αμερική και συγκεκριμένα οι Ζαπατίστας. Ο Taibo αναστοχάζεται πάνω στις καθιερωμένες έννοιες και πρακτικές της αναρχίας και προσπαθεί να ανασχηματίσει ένα ελευθεριακό πεδίο δράσης, που στηρίζεται στην άμεση δημοκρατία και την αυτοοργάνωση των κοινωνικών αγώνων. Μέσα απ' το συγγραφικό του έργο[2], εγείρεται η αντιπρότασή του στο κυρίαρχο σύστημα με πρόταγμα την άμεση δημοκρατία, την αποανάπτυξη και τρόπους να ξεφύγουμε απ' τη δίνη του καπιταλισμού.

Η πολιτική φιλοσοφία είναι ενεργή στον χρόνο· οι έννοιες υποβάλλονται σε μια συνεχή ροή εντός του ιστορικού χρόνου, επαναπροσδιορίζονται και δεν έχει νόημα να μιλήσουμε για αυτές χωρίς να αξιοποιήσουμε τα συμπεράσματα που εξάγουμε από τα τωρινά πειράματα χειραφέτησης. Το ενδιαφέρον στοιχείο αυτού του βιβλίου είναι ότι μας δίνει τη δυνατότητα να ισορροπήσουμε ανάμεσα στην πολιτική φιλοσοφία και τα κινήματα, αποτελώντας έτσι μια προσπάθεια να ανοίξει ο δημόσιος διάλογος για τις πρακτικές των κινημάτων.

> *Ο Carlos Taibo στρέφεται, αρχικά, ενάντια στους αυτοαναφορικούς ιδεολογικούς εγκλεισμούς. Δηλαδή, στις στείρες ιδεολογίες που αδυνατούν να περιγράψουν ό,τι ξεφεύγει απ' τα στενά όριά τους και κλείνονται παράγοντας εσωστρέφεια.*

θέτει την ελευθεριακή σκέψη μακριά από προμελετημένες θεωρίες και ντετερμινιστικές διαδικασίες και τονίζει ότι οι ελευθεριακές επαναστάσεις των τελευταίων δεκαετιών νοηματοδοτούνται πρωτίστως ως κοινωνικές και όχι ως πολιτικές. Είναι ένα σημαντικό στοιχείο το ότι η χειραφέτηση των ατόμων

σε συλλογικό και ατομικό επίπεδο αποτελεί συγχρόνως καταστροφικό αλλά και δημιουργικό έργο. Οι κοινωνικές επαναστάσεις οφείλουν να γκρεμίζουν τις πατροπαράδοτες εξουσιαστικές αρχές που επιβάλλονται απ’ την κυριαρχία του κράτους και να εμποδίζουν την επέκταση των εμπορευματικών σχέσεων σε κάθε τομέα της ανθρώπινης ζωής. Όμως δεν μένουν μόνο σ’ αυτό το σημείο, αντιθέτως, προτάσσουν μια νέα πραγματικότητα ενάντια στην εμπορευματοποίηση των ζωών μας και δημιουργούν αλληλέγγυες, κοινωνικές δομές.

Ο συγγραφέας επιπλέον διακρίνει τα αναρχικά από τα ελευθεριακά κινήματα. Αναρχικά θεωρεί τα κινήματα που έχουν σφιχτή ιδεολογική σχέση με τον αναρχισμό, ενώ ελευθεριακά χαρακτηρίζει τα κινήματα που δεν ανήκουν κατ’ ανάγκην στον αναρχικό χώρο, αλλά έχουν κάποιες βασικές ελευθεριακές αρχές και στηρίζονται στην άμεση δημοκρατία, τη συνέλευση και την αυτοδιαχείριση.

Μ’ αυτά τα λεγόμενα του Carlos Taibo αναδεικνύεται η **ανάγκη αποϊδεολογικοποίησης των κοινωνικών κινημάτων**. Αυτό δεν είναι μια άχρονη ιδέα του συγγραφέα αλλά, αντιθέτως, είναι πολύ σύγχρονη. Θα αναφερθούμε σ’ αυτό το σημείο σε κάποιες στενές ιδεολογικές αναγνώσεις, οι οποίες στήνουν εμπόδια στον δρόμο των πραγματικών επαναστάσεων, όπως αυτές της Ροζάβα και των Ζαπατίστας.

Ο Gilles Dauvé το 2015 δημοσίευσε ένα άρθρο με τίτλο «Kurdistan?»[3]. Σ αυτό το άρθρο ασκεί κριτική στους Κούρδους και τονίζει ότι δεν είναι γνήσιοι αναρχικοί και δεν προτάσσουν καμία πραγματική αλλαγή καθώς η δημοκρατική τους επανάσταση στοχεύει στη δημιουργία ενός νέου κράτους που θα χαρακτηρίζεται από την πραγματικότητα του καπιταλισμού και την ανάδυση ενός νέου εθνικισμού.

Αυτό προκύπτει ως απόρροια σκέψης ενός ορθόδοξου μαρξιστή ή αναρχικού, διότι οι Κούρδοι απορρίπτουν κάθε αναφορά στο κίνημά τους ως εργατικό, προλεταριακό και δεν έχουν ως προκαθορισμένο αποκλειστικό στόχο τους την ταξική πάλη.

Ενδεχομένως, ο Carlos Taibo να γνωρίζει ένα αντίστοιχο παράδειγμα, που συνέβη αυτή τη φορά με το κίνημα των Ζαπατίστας. Το αμερικανικό περιοδικό *Green Anarchy* δημοσίευσε άρθρο με τίτλο «The EZLN is not anarchist». Δεν προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι οι αυστηρά ιδεολογικοποιημένοι αναρχικοί είδαν τους Ζαπατίστας ως μια μάζα ιθαγενών, οι οποίοι παλεύουν για την προσωπική τους απελευθέρωση και δεν έχουν σαν στόχο την ταξική πάλη και την ταξική χειραφέτηση των κοινωνιών.[4]

> *Αυτά είναι υπαρκτά παραδείγματα του τρόπου με τον οποίο η διανόηση που ζητάει την ιδεολογική καθαρότητα αποτελεί εμπόδιο για την έμπρακτη, υλική, κοινωνική επανάσταση.*

Είναι αδύνατον να ζητάμε απ’ τις κοινωνικές επαναστάσεις να ακολουθούν πιστά τα βιβλία και τη θεωρία. Τα κινήματα χειραφέτησης επαναπροσδιορίζονται στην πράξη και θέτουν επιμέρους στόχους καθώς αναγνωρίζουν την εξουσία ως έμφυτη τάση στην κοινωνία, η οποία διαποτίζει όλες τις κοινωνικές σχέσεις. Δεν στρέφονται αποκλειστικά ενάντια σε μια κεντρική εξουσία, εξιδανικεύοντας την ταξική πάλη αλλά αντιπαλεύουν την εξουσία, η οποία είναι πανταχού παρούσα και ασκείται στη σχέση κάθε σημείου με κάποιο άλλο σημείο[5] ως πατριαρχία, ως επιβολή κυριαρχίας στη φύση κ.ο.κ.

Ο Taibo, προς το τέλος του βιβλίου, διακρίνει την αποσάθρωση του καπιταλισμού και θεωρεί πως η τρομερή ικανότητα προσαρμογής του, η οποία έχει καταφέρει να αφομοιώσει τα κινήματα και τις κοινωνικές αντιδράσεις σε παγκόσμιο επίπεδο, φτάνει σε τέλμα. Τώρα έρχεται μία κρίση, η οποία είναι η μοναδική πραγματική κρίση: η περιβαλλοντική. Οι κρίσεις και η μετέπειτα ευημερία είναι μια καπιταλιστική επινόηση με χρηματοοικονομικούς όρους που χρησιμοποιούνται κάθε φορά για να επιβεβαιώνουν ότι ο τροχός γυρίζει και να μας δίνουν θάρρος να αναμένουμε πάντα ένα λαμπρότερο αύριο. Η αδυναμία του καπιταλισμού όμως δεν αποτελεί θετικό πρόταγμα για εμάς παρά μόνο ένα αρνητικό πρόταγμα που μας ρίχνει στη μάχη για την

εύρεση αξιόλογων αντιπροτάσεων και τη γέννηση των δικών μας θέσεων.

Σ’ αυτό το σημείο επικεντρώνεται η σκέψη του Carlos Taibo και πολλών άλλων σύγχρονων στοχαστών, οι οποίοι προσπαθούν να ξεπεράσουν το χάσμα μεταξύ πράξης και θεωρίας και να δομήσουν κάτι στέρεο που να μπορεί να σταθεί στα πόδια του. Η επαναστατική πράξη προϋποθέτει την επαναστατική θεωρία και vice versa, το ένα γεννάει συνεχώς το άλλο. Η σκέψη του ισπανού στοχαστή κατευθύνεται σε κάποιες βασικές αρχές, οι οποίες μπορούν να στηρίξουν τα κοινωνικά κινήματα, να τους δώσουν ρίζες και να τα βοηθήσουν μετέπειτα να αναπτυχθούν με βάση την αυτοδιάθεση των ατόμων. Επίσης, θα προσθέταμε ότι στοχεύει στη δημιουργία μιας **γενικότερης αντι-εξουσιαστικής κουλτούρας**, η οποία ταυτόχρονα καθορίζεται και καθορίζει το περιβάλλον στο οποίο ενυπάρχει, διαδίδοντας ένα ευρύτερο αντικρατικό/αντικαπιταλιστικό πρόταγμα.

Θα μπορούσαμε να πούμε, δανειζόμενοι στοιχεία απ’ τη σκέψη των Deleuze και Guattari, ότι η εδαφικοποίηση των αγώνων μας απαιτεί και προϋποθέτει την απεδαφικοποίηση των ιδεών μας. Δηλαδή, τη συνεχή επανεκτίμηση και εξέλιξη των ιδεών μας, τη ρήξη των προηγούμενων ορίων τους και την επανατοποθέτησή τους σε ένα νέο εννοιακό επίπεδο. Μ’ αυτόν τον τρόπο μπορούν τα ίδια τα ενεργά, επαναστατικά υποκείμενα να καθίστανται λέκτορες των λέξεών τους και πράττοντες των πράξεων τους.

Στο έργο του, ο Carlos Taibo προσπαθεί να βρει αυτήν την πολυπόθητη ισορροπία μεταξύ θεωρίας και πράξης. Την πράξη που θα μπορεί να οδηγήσει σε μια ολική ρήξη με το υπάρχον, λαμβάνοντας υπόψιν, όμως, τις επιμέρους ιδιαίτερες κοινωνικές ομάδες και τα επιμέρους κοινωνικά ζητήματα. Απ’ τη μία μεριά υπάρχουν οι παντοτινοί εργατικοί αγώνες που τίθενται ολικά απέναντι απ’ το υπάρχον σύστημα και απ’ την άλλη μεριά τα κοινωνικά κινήματα που στοχεύουν στη χειραφέτηση των γυναικών, των ομοφυλόφιλων ατόμων, στην αντιστροφή της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση από σχέση εκμετάλλευσης σε σχέση συμβίωσης και σε συνεχώς μεταβαλλόμενα κοινωνικά ζητήματα που προκύπτουν

στο υπάρχον.

Αυτό που διακρίνουμε στα κινήματα χειραφέτησης, είναι η γέφυρα που τα μεταλλάσσει από επιμέρους κοινωνικά κινήματα σε κινήματα αμφισβήτησης του υπάρχοντος ως όλον. Αυτή η γέφυρα γίνεται φανερή στην καθημερινή πρακτική των ανθρώπων και την πλήρη αντιπαράθεσή τους με τη λογική του κράτους, η οποία στηρίζεται στην εκμετάλλευση του ανθρώπου, της φύσης και στην εμπορευματοποίηση κάθε σχέσης. Εναντίωση η οποία εκφράζεται μέσα από την **άμεση δημοκρατία**, τη **συνέλευση**, την **αυτοδιαχείριση**, την **αυτοοργάνωση** και την **αποεμπορευματοποίηση**. Τα κινήματα μπολιασμένα με τις έννοιες αυτές, οι οποίες υπόκεινται σε συνεχή επαναπροσδιορισμό, δείχνουν τον δρόμο για την ολική αμφισβήτηση του υπάρχοντος και αναδεικνύουν μια αντιπρόταση όσον αφορά τον τρόπο λειτουργίας μιας κοινότητας ανθρώπων και την αλληλεπίδραση μεταξύ αυτών.

> *Η άμεση δημοκρατία λαμβάνει τον ρόλο του μέσου αλλά και του σκοπού στο έργο του Carlos Taibo, ο οποίος βλέπει στον ελευθεριακό κόσμο και στις πρακτικές του μια ρητή υπεράσπιση της άμεσης δημοκρατίας.*

Τα χαρακτηριστικά αυτής, σύμφωνα με το έργο του, είναι η άρνηση της ανάθεσης και της αντιπροσώπευσης, η πρόταση για οργανώσεις χωρίς ηγετικές θέσεις και η απόρριψη κάθε κυβέρνησης. Τα απλά αυτά χαρακτηριστικά συμπυκνώνονται στην αντι-ιεραρχική, αμεσοδημοκρατική, οριζόντια λειτουργία των κινημάτων.

Όσον αφορά την οργάνωση πολιτικών κοινοτήτων, αυτές οι αρχές απαιτούν, προφανώς, αποκέντρωση, αποσυμφόρηση και μείωση του όγκου των κοινοτήτων. Έτσι, η λογική της άμεσης δημοκρατίας τίθεται σε ευθεία αντιπαράθεση με τη λογική των κομμάτων και του κράτους και επιδιώκει τη θέσμιση οργάνων που λειτουργούν με οριζόντιο τρόπο, διαχέοντας όσο το δυνατόν περισσότερο την εξουσία. Οι παραπάνω αρχές πλέον συμπεριλαμβάνονται στη θεωρία του ελευθεριακού κοινοτισμού καθώς και του δημοκρατικού

συνομοσπονδισμού, το σύστημα οργάνωσης που ακολουθούν οι Κούρδοι στη Ροζάβα. Η άμεση δημοκρατία προτάσσει την άμεση δράση, η οποία έχει πρωταγωνιστές τα ίδια τα πράττοντα υποκείμενα και στοχεύει στην αυτοδιαχείριση των ζωών τους. Τα μέσα και οι σκοποί εναρμονίζονται στην άμεση δράση, η οποία γεννιέται απ' τη βούληση των ίδιων των ατόμων στην άμεση δημοκρατία.

Μ' αυτόν τον τρόπο δεν τίθεται αποκλειστικά το δικαίωμα ανυπακοής στο υπάρχον σύστημα αλλά και η βούληση για απτές αλλαγές της πραγματικότητας. Εδώ, μπορούμε να διακρίνουμε να αναδύεται μία έννοια πολυσυζητημένη, αυτή της ουτοπίας. Η ουτοπία, όμως, όπως αναγιγνώσκεται από την ελευθεριακή κουλτούρα, όχι όπως είχε τεθεί απ' τον Karl Mannheim ως ένας ου-τόπος, εξωπραγματικός[6], αλλά ως η κοινωνική πραγμάτωση της ασυνείδητης επιθυμίας κατά τη συνάντησή της με την ιστορική συνειδητοποίηση, έτσι όπως τέθηκε απ τον Ernst Bloch[7]. Ακόμα καλύτερα, με ντελεζιανούς όρους, η επανάσταση είναι ένα είδος ουτοπίας, ένα γίγνεσθαι εντός του οποίου ξεπροβάλλει η επαναστατική δύναμη της δημιουργίας· δημιουργώ σημαίνει αντιστέκομαι[8]. Γι' αυτό ακριβώς, στόχος και ζητούμενο, πλέον, της επαναστατικής θεωρίας αλλά και δράσης, είναι η δημιουργία μέσω της αυτοθέσμισης των ίδιων των κινημάτων.

Έχει ειπωθεί στην ιστορία πολλές φορές ότι τελικά για τα κινήματα της ελευθερίας «οι μεγαλύτερες νίκες μας είναι οι ήττες μας». Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η επανάσταση είναι ένα συμβάν, δηλαδή μια επιθυμία, μια συνεχής κίνηση, η οποία όταν πραγματωθεί χάνει τη δυναμική της και καταστέλλει την επαναστατική επιθυμία των ατόμων[9]. Η επανάσταση είναι ένα γίγνεσθαι και είναι ίσως αλήθεια ότι θα μένει πάντα ανοιχτή στον χρόνο. Γι' αυτό όταν θέλουμε να μιλήσουμε για τις νίκες του ελευθεριακού κινήματος μιλάμε για τις εξεγέρσεις του Λατινικού Νότου, τους Ζαπατίστας, τους Ισπανούς αναρχικούς του '30, καθώς φυσικά και για τη Ροζάβα αλλά και τις αυθόρμητες εξεγέρσεις όπως ο Μάης του '68. Αυτές είναι εξεγέρσεις και

επαναστάσεις που χαράσσουν νέα νοήματα και αιωρούνται στον ιστορικό χρόνο προς συνεχή ερμηνεία και επαναξιολόγηση.

_____

Αναφορές:

[1] Κάρλος Τάιμπο, *Να ξανασκεφτούμε την αναρχία*, μτφρ. Νίκος Κοκκάλας, Οι εκδόσεις των συναδέλφων, Αθήνα 2017.
[2] Βλ. επίσης, Κάρλος Τάιμπο, *Η πρόταση της αποανάπτυξης*, μτφρ. Νίκος Κοκκάλας, Οι εκδόσεις των συναδέλφων, Αθήνα 2012.
[3] Gilles Dauvé, Tristan Leoni, «Kurdistan?», Ιανουάριος 2015, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: https://ddt21.noblogs.org/?page_id=324.
[4] Βλ. Yavor Tarinski, «Beyond ideology. Rethinking contextuality», Αύγουστος 2015, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: https://www.babylonia.gr/2015/08/01/beyond-ideology-rethinking-contextuality/.
[5] Michel Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας. 1. Η βούληση για γνώση*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον 2011, σ. 110.
[6] Karl Mannheim, *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of* knowledge, μτφρ. Louis Wirth και Edward Shils, Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace και Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1954, σσ. 173-175.
[7] Maynard Solomon, *Μαρξ και Μπλοχ. Στοχασμοί πάνω στην ουτοπία και την τέχνη*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα 2017, σ. 38.
[8] Gilles Deleuze, Pierre-Félix Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία;*, μτφρ. Σταματίνα Μανδηλαρά, Καλέντης, Αθήνα 2004, σ. 131.
[9] Gilles Deleuze, Pierre-Félix Guattari, *Για τον καπιταλισμό και την επιθυμία. Με μια παρέμβαση του Pierre Clastres*, μτφρ. Παναγιώτης Καλαμαράς, Ελευθεριακή κουλτούρα, Αθήνα 2015, σ. 11.

Για τα δύο χρόνια City Plaza | Εκπομπή Βαβυλωνία (audio)

Εκπομπή ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ.
Κάθε Παρασκευή 18:00-17:00 στο Ραδιόφωνο του The PressProject.

Ο Στέφανος Μπατσής συζητά με την Όλγα Λαφαζάνη και τον Ηλία Χρονόπουλο για τα δύο χρόνια ζωής του Χώρου Στέγασης Προσφύγων «City Plaza».

Η συζήτηση επικεντρώνεται στην πορεία του εγχειρήματος τα δύο αυτά χρόνια, εντάσσοντάς το στο συνολικό πλαίσιο του προσφυγικού/μεταναστευτικού ζητήματος.

Tracklist: Green Day – Basket Case
Avril Lavigne – Skater Boy
Blink-182 – I Miss you
Nofx – Leave it alone

Υπενθυμίζεται ότι η «Βαβυλωνία» άλλαξε ώρα και θα μας ακούτε live κάθε Παρασκευή 6-7 το απόγευμα.

Το Κίνημα «No Future» στο Ιράν Εναντιώνεται στην

Ισλαμική Δημοκρατία

Hamid Mohseni
Ιρανογερμανός ακτιβιστής και ελεύθερος δημοσιογράφος, με βάση το Βερολίνο. Συνεργάζεται με δίκτυα αλληλεγγύης από την εποχή των διαμαρτυριών του 2009.
Μετάφραση: John Malamatinas

«Δεν τους φοβάμαι. Δεν έχω τίποτα να χάσω»

Το Ιράν έχει ξεσηκωθεί. Εκατομμύρια άνθρωποι έχουν κατέβει στους δρόμους στις αντικυβερνητικές διαδηλώσεις. 20 άνθρωποι αναφέρονται νεκροί και πάνω από 1700 έχουν συλληφθεί. Η δυναμική όμως των διαμαρτυριών δεν μειώνεται. Αντίθετα με το 2009, αυτή η περίοδος διαμαρτυριών έχει πολύ μεγαλύτερη δυναμική διότι η γενιά χωρίς μέλλον του Ιράν – όπως κι εδώ στην Ευρώπη – δεν έχει τίποτε να χάσει και είναι διατεθειμένη να τα ρισκάρει όλα.

Υπάρχει μία φράση στο Ιράν: Κάθε τριάντα χρόνια περίπου γίνεται αλλαγή καθεστώτος. Το 1979, μια λαϊκή επανάσταση έδιωξε τον Σάχη. Αυτό συνέβη προτού οι Ισλαμιστές, γύρω από τον υπέρτατο αρχηγό Χομέϊνι, καταλάβουν το κράτος δια της βίας και το μετατρέψουν στην Ισλαμική Δημοκρατία του Ιράν (ΙΔΙ). Ακριβώς 30 χρόνια μετά, το 2009, η χώρα έζησε τον τελευταίο της ξεσηκωμό, που οργανώθηκε από το «ρεφορμιστικό» ρεύμα της Ιρανικής ρεαλπολιτίκ – ένα κίνημα που έδωσε όχι μόνο στους ρεφορμιστές, αλλά επίσης και σε όλους εκείνους που ήθελαν αλλαγή, έναν καλό λόγο να ελπίζουν για τη βελτίωση της κατάστασης.

Στο τέλος όμως, ούτε ο αμφιλεγόμενος πρώην συντηρητικός πρόεδρος Αχμαντίνετζαντ και ο τωρινός υπέρτατος αρχηγός Αλί Χαμενέι, ούτε οι αρχές της Ισλαμικής Δημοκρατίας πειράχτηκαν. Το κίνημα κατεστάλη. Διακόπηκε όμως και ο κύκλος της αλλαγής καθεστώτος; Τα πρόσφατα γεγονότα στο Ιράν μας δίνουν ελπίδα ότι έχει απλά μόνο καθυστερήσει. Αυτό το κίνημα – σίγουρα

ακόμη στην αρχή του – έχει πολύ μεγαλύτερες δυνατότητες από ότι το 2009, διότι διαφέρει κατά πολύ σε μερικά κρίσιμα σημεία από το κίνημα του 2009. Κάνει την ελίτ της Ισλαμικής Δημοκρατίας να τρέμει και δίνει λόγο για ελπίδα σε όλους εμάς, που θέλουμε να δούμε την Ισλαμική Δημοκρατία να φεύγει, αλλά και στους ανθρώπους στο Ιράν να ζήσουν με αξιοπρέπεια και ελευθερία.

Πρώτα απ' όλα και εν συντομία: τι συμβαίνει τώρα στο Ιράν;

Είμαστε μάρτυρες της μεταλλαγής μιας κοινωνικής επανάστασης σε ένα διαρκώς όλο και πιο ριζοσπαστικό κοινωνικό κίνημα παντού στη χώρα. Αυτό είναι το μεγαλύτερο κύμα διαμαρτυρίας που έχει δει η χώρα εδώ και οκτώ χρόνια. Οι σκοποί του μπορούν να συνοψιστούν στα: «Ψωμί, Δουλειά, Αξιοπρέπεια, Ελευθερία» – και πάρα πολλοί από τα εκατομμύρια στον δρόμο ζητούν τίποτε λιγότερο από το τέλος της Ισλαμικής Δημοκρατίας.

Οι λόγοι για τους οποίους ξεκίνησαν όλα αυτά είναι σύνθετοι και έχουν αναπτυχθεί μέσα στα χρόνια, εάν όχι μέσα στις δεκαετίες. Τα δελτία ειδήσεων λένε ότι η σπίθα προήλθε από τις διαρκώς υψηλότερες τιμές των αυγών αλλά και της ανεργίας. Πράγματι, ο πληθωρισμός στο Ιράν είναι καταστροφικός και υπερβαίνει κατά πολύ τα επίπεδα μισθών και εισοδημάτων. Σε πολλές περιπτώσεις αυτές οι συνθήκες σπρώχνουν, όχι μόνο τους άνεργους, αλλά και και τις μάζες παροδικά απασχολούμενων Ιρανών στο χείλος της μη επιβίωσης.

Αυτός είναι ο λόγος που το Ιράν έχει αναταραχές για τόσο πολύ καιρό: ο κρατικά χρηματοδοτούμενος οργανισμός Isargara έχει καταμετρήσει 1700 διαμαρτυρίες κοινωνικού χαρακτήρα από τον Μάρτιο του 2016 εώς σήμερα – είτε πρόκειται για ανεξέλεγκτες απεργίες εργατών σε εργοστάσια είτε για δράσεις συνταξιούχων και υπαλλήλων του δημοσίου τομέα – παρ'όλη την πολύ σκληρή καταδίωξη εναντίον του (ριζοσπαστικού) συνδικαλισμού και κάθε είδους τέτοιας οργάνωσης. Το τέλος των προηγούμενων πολύ

οδυνηρών κυρώσεων του ΟΗΕ δεν έφερε πίσω την οικονομική ανάκαμψη, εκτός για κάποιους διεφθαρμένους Μουλάδες και για το οικονομικό-στρατιωτικό σύμπλεγμά τους, την Επαναστατική Φρουρά.

Αλλά ο οικονομικός αγώνας του κράτους δεν είναι το μόνο πρόβλημα των ανθρώπων που ζουν στο Ιράν. Ο αυξανόμενος απολυταρχισμός του Αχμαντίνετζαντ δεν σταμάτησε από τον παρόντα πρόεδρο Ρουχανί, ο οποίος θεωρείται μετταρυθμιστής, και τουλάχιστον ένας μετριοπαθής τύπος. Η από την θρησκεία ορμώμενη εξουσιαστική πίεση στην καθημερινή ζωή, ιδιαίτερα η παρενόχληση των γυναικών και διαφορετικών νέων ανθρώπων, οι εκτελέσεις στο όνομα του Αλλάχ, κλπ. δεν έχουν μειωθεί καθόλου. Η ρύπανση, ιδιαίτερα σε μεγάλες πόλεις, είναι τόσο μεγάλη σε μερικά μέρη των πόλεων, ώστε μπορεί κανείς να κυκλοφορήσει εκεί μόνο με μάσκες. Τέλος, πολλοί Ιρανοί είναι πολύ θυμωμένοι με την επεκτατική ΙΔΙ που υποστηρίζει ιδεολογικά σχετικούς αγώνες στην περιοχή, όπως στην Παλαιστίνη και τον Λίβανο με δισεκατομμύρια δολάρια, αλλά δεν δίνει φράγκο για όσα υποφέρουν οι άνθρωποι στη χώρα.

Αλλά τι είναι διαφορετικό τώρα σε σχέση με το 2009 – το έτος της τελευταίας εξέγερσης, που δεν κατάφερε να πετύχει;

Ο χαρακτήρας των διαμαρτυριών και το περί τίνος πρόκειται

Το 2009 ήταν μια αυθεντική πολιτική διαμαρτυρία στο βαθμό που ασχολήθηκε με την ρεαλπολιτίκ στο Ιράν. Οργανώθηκε γύρω, από και μέσα στο ρεφορμιστικό ρεύμα, με τον πρώην υποψήφιο για την προεδρία, Μουσάβι – τον ίδιο παρεπιπτόντως, που ήταν πρωθυπουργός υπό τον Χομεϊνί κατά τις μαζικές εκτελέσεις περίπου 40.000 πολιτικών αντιπάλων τους στα τέλη του ‘80. Αλλά θα επανέλθουμε στην απελπισία της Ιρανικής μεταρρύθμισης παρακάτω.

Η κρίσιμη στιγμή ήταν οι εκλογές που έγιναν μέσα σε ένα απολυταρχικό και ολοκληρωτικό καθεστώς. Οι ρεφορμιστές ήθελαν

να αναλάβουν την κυριαρχία μέσα στην Ισλαμική Δημοκρατία και – εάν ήταν δυνατόν – να βελτιώσουν τα πράγματα ως ένα βαθμό. Περισσότερη δημοκρατία, περισσότερη προσωπική ελευθερία, λιγότερη παρενόχληση, μικρό άνοιγμα προς τη Δύση – όλα απολύτως δυνατά εντός της Ισλαμικής Δημοκρατίας, η οποία έχει υπομείνει τέτοιες αλλαγές ήδη από το 1997 την εποχή του τελευταίου μεταρρυθμιστή υποψήφιου Χαταμί.

Σήμερα η όλη κατάσταση έχει εντελώς αντιστραφεί. Οι ρεφορμιστές έχουν την εξουσία στη μορφή του Ρουχανί, αλλά τα προβλήματα παραμένουν τα ίδια, αν δεν έχουν γίνει χειρότερα.

Γι'αυτό και τα αιτήματα είναι πιο υπαρξιακά και ο αγώνας, η σύγκρουση πιο θεμελιακή. Δεν πρόκειται για επιλογή μεταξύ διαφορετικών ρευμάτων εντός της επικρατούσας τάξης, αλλά μάλλον εναντίον της ίδιας της επικρατούσας τάξης. Πράγματι, η πρώτη συγκέντρωση αυτού του κύκλου διαμαρτυριών στις 28 Δεκεμβρίου 2017 στην πόλη Μασάντ, οργανώθηκε από συντηρητικούς σκληροπυρηνικούς και από τον Ραίσι, αντίπαλο του Ρουχανί, αλλά αυτό γρήγορα ξέφυγε από τον έλεγχό τους.

> *Οι άνθρωποι έχουν βαρεθεί να χρησιμοποιούνται σαν διαπραγματευτικές μάζες μεταξύ των μεταρρυθμιστικών και των συντηρητικών ρευμάτων της realpolitik – κανένα από τα οποία δεν μπορεί να λύσει θεμελιώδη, υπαρξιακά προβλήματα. Αυτό εκφράστηκε κατά τη διάρκεια της πρώτης πορείας στον παρόντα κύκλο διαμαρτυριών στο Πανεπιστήμιο της Τεχεράνης, όταν οι άνθρωποι φώναζαν «Ρεφορμιστές ή Συντηρητικοί – το παιχνίδι έχει τελειώσει».*

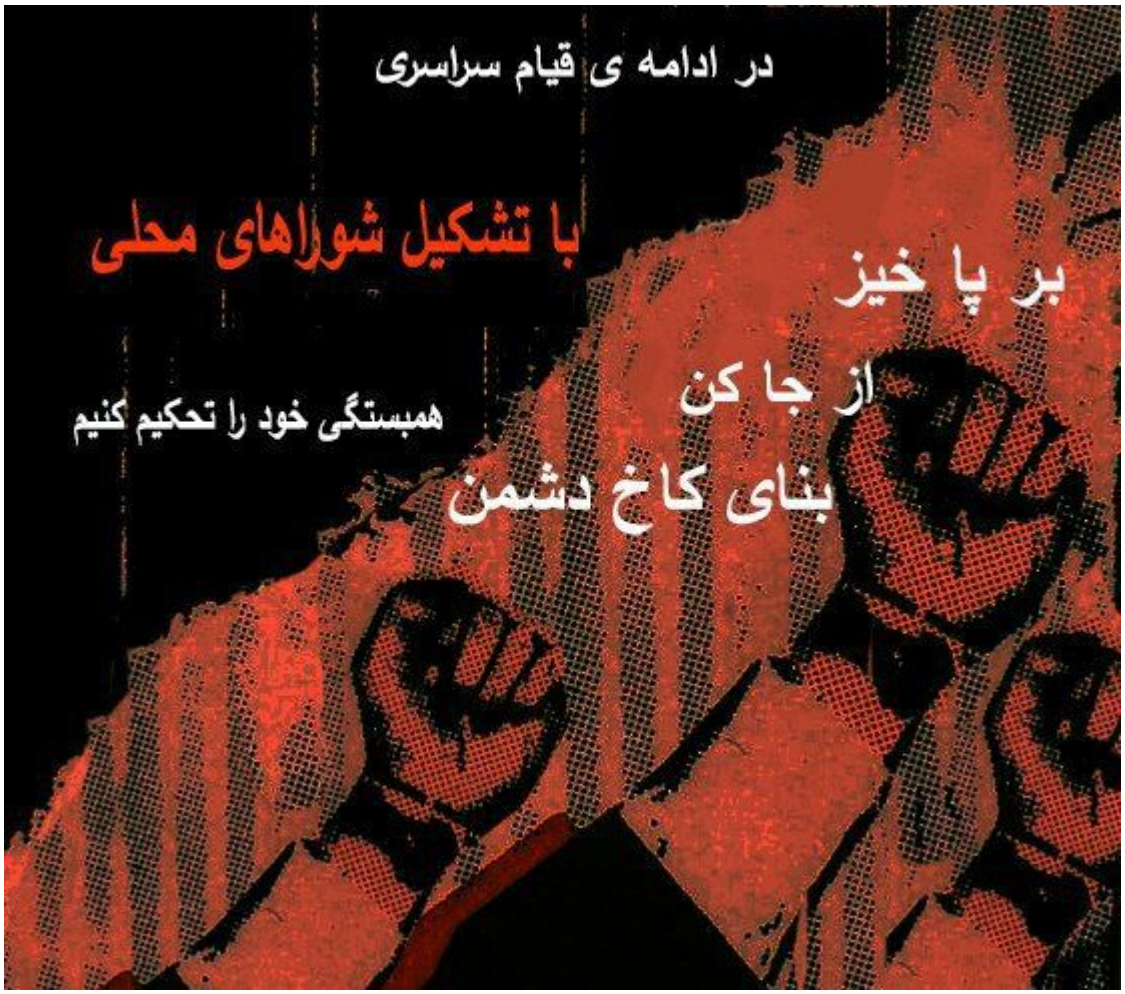
Το υποκείμενο του αγώνα

Ο ξεσηκωμός του 2009 καθοδηγήθηκε από τη μορφωμένη μέση τάξη των πόλεων, η οποία δεν υπέφερε υπαρξιακά από τα υλικά αγαθά αλλά κυρίως ιδεολογικά. Ήταν – και έχουν κάθε δικαίωμα να είναι – αγανακτισμένοι από την απειλητική εξουσιαστική ανάπτυξη υπό τον Αχμαντίνετζαντ, του οποίου η διοίκηση αύξησε

μαζικά την επίθεση σε αυθεντικά δημοκρατικά και ατομικά δικαιώματα, όπως την ελευθερία του τύπου, το δικαίωμα του συνέρχεσθαι, την ελευθερία της γνώμης και άλλα.

Μετέβαλε το Ιράν σε έναν διαρκώς αυξανόμενο ρόλο ηγέτη εναντίον της Δύσης (η οποία όμως, παρ'όλες τις κυρώσεις δεν σταμάτησε να κάνει μεγάλες επιχειρηματικές δραστηριότητες με την ΙΔΙ) και υποκίνησε τη χώρα και τους περιφερειακούς της συμμάχους σε αντιπάλους της Δύσης – σαν κάποιου είδους «αντί-ιμπεριαλιστικού μπλοκ του 21ου αιώνα».

Ενώ ο Αχμαντίνετζαντ μπόρεσε να ενώσει τις κατώτερες τάξεις με το να τονίζει την εθνική τους ταυτότητα, η μέση τάξη ήθελε να πάρει μέρος στην παγκοσμιοποίηση του δυτικού κόσμου – αλλά όχι και να κάνει επανάσταση στο Ιράν. Εναπέθεσαν τις ελπίδες τους στον μεταρρυθμιστή υποψήφιο για την προεδρία για να πετύχουν τους στόχους τους και επέλεξαν την κοινοβουλευτική οδό, πράγμα το οποίο ενέχει δομικά προβλήματα σε ένα ολοκληρωτικό κράτος, όπου ο υπέρτατος αρχηγός πρέπει να εγκρίνει όλους τους υποψηφίους.



Τώρα, έχουμε μια διαφορετική κοινωνική ομάδα που επαναστατεί στους δρόμους: είναι κυρίως οι (νεαρές) κατώτερες τάξεις, οι (πρεκάριοι) εργαζόμενοι, οι μη-αντιπροσωπευμένοι, αλλά και οι φοιτητές (που αποτελούν μέρος κάθε μεγάλης αναταραχής στο Ιράν) – και, πολύ σημαντικό, σε ένα από τα πιο ισχυρά κινήματα στο Ιράν εδώ και δεκαετίες, οι προοδευτικές γυναίκες συμμετέχουν πρωτοποριακά.

Το μεγαλύτερο μέρος αυτού του τεράστιου όγκου του πληθυσμού του Ιράν δεν έχει πραγματικά κανένα μέλλον. Δεν έχουν καμιά προοπτική. θέλουν μια ζωή με αξιοπρέπεια, θέλουν κάτι να φάνε, θέλουν να δουλέψουν για να μπορέσουν να εξυπηρετήσουν τις βασικές τους ανάγκες και είναι απόλυτα απογοητευμένοι από τις θρησκευτικές δικαιολογίες για τη μιζέρια τους. Δεν έχουν – αντίθετα με την τάξη των πόλεων του 2009 – τίποτε να χάσουν και έχουν τη θέληση να τα ρισκάρουν όλα.

Ένας νέος από τον Νότο κατά τη διάρκεια των ταραχών έλεγε: «Ζω

με τους γονείς μου και δεν μπορούμε να εξασφαλίσουμε το φαγητό μας. Δεν μπορώ να βρω δουλειά. Τι θα μας κάνουν; Δεν τους φοβάμαι. Δεν έχω τίποτε να χάσω». Είναι καταπληκτικό, πως αυτές οι ίδιες οι λέξεις θα μπορούσαν να προέλθουν από τους νέους της (Νότιας) Ευρώπης, οι οποίοι ζουν μεν σ' έναν άλλο κόσμο αλλά υποφέρουν από τα ίδια προβλήματα του να μην αντιπροσωπεύονται, να θεωρούνται αμελητέοι στα μάτια της κυρίαρχης τάξης – και να είναι πλέον αδύνατον να τους κυβερνήσει κανείς *(Becoming Ungovernable)*.

Η αποφασιστικότητα και ο συμβολισμός της εξέγεργης

Σκεφτείτε το εξής: Ο κατασταλτικός μηχανισμός του Ιράν είναι από τους πιο προηγμένους και αδίστακτους στην περιοχή, αν όχι στον κόσμο. Δεν υπάρχει μόνο η αστυνομία, αλλά η πιο οργανωμένη, πιο σημαντική και πιο βάναυση Επαναστατική Φρουρά και το ανεπίσημο, παραστρατιωτικό τους χέρι η πολιτοφυλακή "Μπασίντζ", που ίδρυσε ο ίδιος ο Χομεϊνί. Αυτός είναι ο λόγος που χρειάζεται κανείς μια μεγάλη δόση θάρρους για να βγει έξω και να διαδηλώσει ακόμη και ειρηνικά. Δεν υπάρχει ουσιαστικά κανένα δικαίωμα να το πράξει, ειδικά αν στρέφεται κατά της κυβέρνησης.

Σε αυτό το πλαίσιο, είναι ακόμη πιο εντυπωσιακά αυτά που οι άνθρωποι φωνάζουν κατά τη διάρκεια αυτών των παράνομων συναθροίσεων. Δεν υπάρχουν βασικά θρησκευτικά συνθήματα. Αυτό είναι διαφορετικό από το 2009, όταν ένα από τα πιο κεντρικά συνθήματα ήταν «Allahu Akbar» (ο Θεός είναι σπουδαίος) για να συμβολίσει την πίστη στις αρχές της Ισλαμικής Δημοκρατίας. Δεν μπορείτε να βρείτε αυτό το σύνθημα εδώ. Αντίθετα, οι λαοί φωνάζουν μαζικά και σε όλες τις πόλεις «Κάτω ο Ρουχανί», «Κάτω ο δικτάτορας», «Μουλάδες στα σπίτια σας» ακόμη και «Κάτω ο Χαμενεΐ» και «Κάτω η Ισλαμική Δημοκρατία» – αυτά τα συνθήματα μπορούν να διωχθούν ως «mohareb» (αμαρτία κατά του θεού) και να τιμωρηθούν με τη θανατική ποινή. Σε ομοιότητα με την επανάσταση του 1979, καθώς και τις επαναστάσεις των Δυτικών

δημοκρατιών, απαιτούν επίσης «την Ανεξαρτησία, την Ελευθερία – μια Ιρανική Δημοκρατία» και την απόρριψη της ΙΔΙ ταυτόχρονα.

Οι άνθρωποι φαίνεται να ριζοσπαστικοποιούνται καθημερινά. Δεν αφήνονται να κυνηγηθούν από την αστυνομία. Σε πολλές περιπτώσεις κυριεύουν τις μονάδες ταραχών και βάζουν φωτιά στα αυτοκίνητα και στα αστυνομικά τους τμήματα. Στα βίντεο, μπορείτε να διαπιστώσετε ότι κατά τη διάρκεια μαχητικών ενεργειών, οι άνθρωποι φροντίζουν ο ένας τον άλλον και σταματούν κάποιους αν σκοπεύουν να βλάψουν αθώους ανθρώπους. Υπάρχει μεγάλη ευαισθησία στις συγκρούσεις. Οι στόχοι των άμεσων δράσεων είναι επίσης πολύ σαφείς: οι άνθρωποι στρέφονται κατά των αστυνομικών κτιρίων και των αυτοκινήτων, των τραπεζών, των κτιρίων της τοπικής διοίκησης και ειδικά κατά της περιουσίας της μισητής Επαναστατικής Φρουράς.

Επιπλέον, καταστρέφουν τις τεράστιες αφίσες του Ανώτατου Αρχηγού και καίνε τη σημαία της Ισλαμικής Δημοκρατίας. Ένα από τα πιο σημαντικά μηνύματα για κοσμική και προοδευτική διαμαρτυρία είναι η παρουσία και η ενεργός ανάμιξη των γυναικών, πολλές διαδηλώνουν χωρίς το Hijab. Μία νεαρή, διαμαρτυρόμενη γυναίκα που στρέφει το Hijab σε μια σημαία έγινε το σύμβολο αυτού του κινήματος.

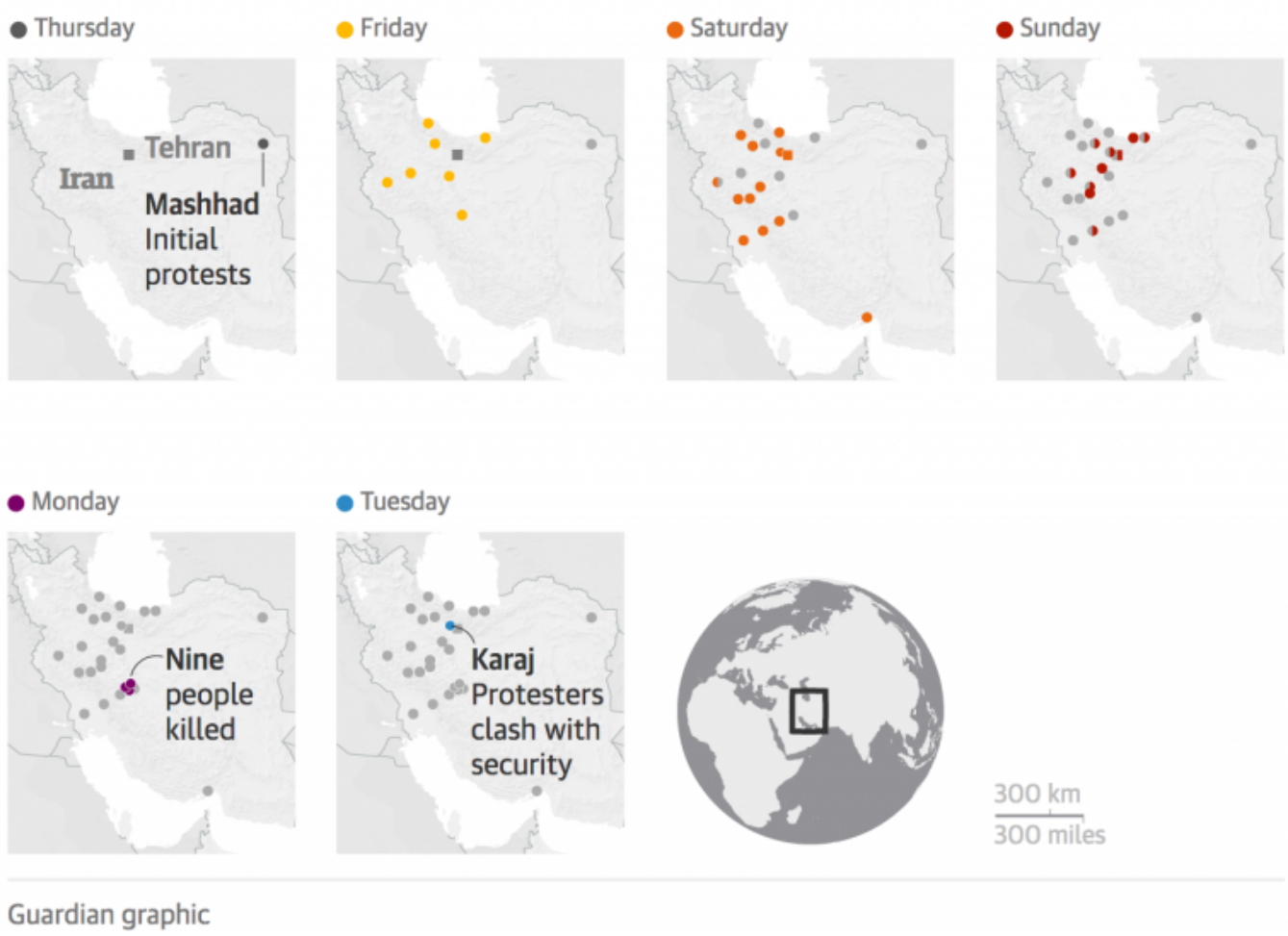


Η γεωγραφία της εξέγερσης

Σε αντίθεση με το 2009, οι φορείς της σημερινής εξέγερσης δεν περιορίζονται στη σχετικά μικρή αστική μεσαία τάξη σε τρεις ή τέσσερις πόλεις αλλά διανέμονται σε όλη τη χώρα. Η ιρανική κοινωνία είναι πολύ ετερογενής – το 60% αποτελείται από την περσική πλειοψηφία, η οποία σε πολλές περιπτώσεις απαιτεί επιθετικά την ηγεμονία της "ιρανικής" ιθαγένειας και υπάρχουν αρκετές μικρότερες ή μεγαλύτερες εθνικές, πολιτιστικές, θρησκευτικές μειονότητες όπως οι Αζέροι, Λουρ, *Μπαχάι* και ούτω καθεξής. Το 2009 είχε ένα πολύ κρίσιμο πρόβλημα. Ουσιαστικά

δεν έφτασε σε καμία από αυτές τις μειονότητες, διότι ποτέ δεν έπεισε αυτές τις μειονότητες ότι θα είχαν μια καλύτερη μοίρα με έναν μεταρρυθμιστή πρόεδρο. Δεν είναι περίεργο, δεδομένου ότι το θέμα αυτό δεν αποτελούσε σημαντικό μέρος του προγράμματος διαμαρτυρίας.

Φέτος, η κοινωνική διαμαρτυρία δεν ευνοεί καμία από αυτές τις ταυτότητες αλλά είναι πολύ πιο υπαρξιακή και περιλαμβάνει όλους. Ενώ το 2009 ήταν μαζικά ενορχηστρωμένο γύρω από την Τεχεράνη και το Ισφαχάν, ο κύκλος του τρέχοντος έτους ξεκίνησε στα Βορειοδυτικά (κοντά στο ιρανικό Κουρδιστάν) και στη συνέχεια σάρωσε την Τεχεράνη και περίπου 70 (!) παραπάνω πόλεις σε κάθε τμήμα της χώρας, συμπεριλαμβανομένων των περιοχών των μειονοτήτων όπως Χουζεστάν, Κερμανσά και Κουρδιστάν. Πρόκειται για ένα κίνημα εκατομμυρίων σε εθνικό επίπεδο και περιλαμβάνει ένα πολύ μεγάλο μέρος της κοινωνίας, ενώ το 2009 δεν το πέτυχε αυτό.



Η οργάνωση του κινήματος

Φυσικά, το κίνημα του 2009 ήταν ένα κλασικό πολιτικό κίνημα με ένα στενό πρόγραμμα απαιτήσεων και – το σημαντικότερο – με ηγέτες. Ο Μουσαβί και η σύζυγός του Zahra Rahnaward και ο συν-υποψήφιος των ρεφορμιστών, Καρρούμι, δεν θεωρούνταν μόνο ηγέτες, αλλά αναγνωρίστηκαν ως ηγέτες από το κίνημα. Αυτοί και οι ομάδες τους ήταν υπεύθυνες για το πρόγραμμα και τη χορογραφία του κινήματος – και επίσης αποφάσισαν για το τι ήταν αρκετά σημαντικό για να διεκδικήσουν, δηλαδή προειδοποιούσαν για τον κίνδυνο υπερβολικής ριζοσπαστικοποίησης – φυσικά! Αλλά σε ένα απολυταρχικό κράτος, αυτή η οργάνωση από πάνω προς τα κάτω δεν είναι μόνο ένα λάθος για ιδεολογικούς λόγους αλλά και για ρεαλιστικούς. Όταν το κράτος ήταν έτοιμο, φυλακίστηκαν αυτοί οι ηγέτες και η δυναμική τραυματίστηκε έντονα. Εύκολο παιχνίδι. Οι διαμαρτυρίες δεν σταμάτησαν αλλά με πολλούς τρόπους το κίνημα

έμεινε ακέφαλο.

Το φετινό κίνημα διαμαρτυρίας είναι πολύ πιο αποκεντρωμένο και αυτο-οργανωμένο. Οι άνθρωποι στις διαφορετικές πόλεις συντονίζονται με τα διαδικτυακά εργαλεία και με εγγραφές βίντεο βλέπουν τι συμβαίνει παντού, ώστε να μπορούν να αλληλοαναφέρονται. Συναντιούνται συνήθως μετά από τη δουλειά ή το σχολείο, όταν σκοτεινιάζει, αρχίζουν να μιλάνε για την πολιτική και τη ζωή, τότε φωνάζουν τα συνθήματα και τελικά αναλαμβάνουν άμεση δράση – και διασκορπίζονται. Πέρα δώθε, Hit and Run.

Σίγουρα, υπάρχουν επιθέσεις από δυνάμεις ασφαλείας, συλλήψεις, άνθρωποι πεθαίνουν. Όμως οι διαδηλωτές συνεχίζουν να συμμετέχουν με μια κάποια ηρεμία. Αυτό έχει έναν αυθορμητισμό που ένα πραγματικά πολιτικό κίνημα όπως το 2009 συνήθως δεν γνωρίζει, ούτε θα ανεχόταν. Δεν υπάρχει τίποτα προς καρατόμηση για τις αρχές (ακόμα;) και αυτό το κάνει τόσο δύσκολο να το σταματήσουν.

Αντιδράσεις του κρατικού μηχανισμού και προοπτικές

Ο κρατικός μηχανισμός είναι διστακτικός για πολύ καιρό αλλά τώρα βρίσκει σιγά σιγά τη θέση του. Αφού οι διαμαρτυρίες έγιναν τόσο μεγάλες ώστε να μην μπορούν πλέον τις αγνοήσουν, ξεκίνησαν το συνηθισμένο παιχνίδι κατηγοριών: τρομοκράτες, βαλτοί πράκτορες, αλλοδαποί και άλλοι εχθροί είναι υπεύθυνοι για την εξέγερση. Λέγεται, ωστόσο, ότι ορισμένοι αστυνομικοί και στρατιώτες παραιτήθηκαν ήδη και αρνούνται το καθήκον τους.

Υπάρχουν προσπάθειες επίθεσης στο κίνημα διαμαρτυρίας από συντηρητικές δυνάμεις, για παράδειγμα, φωνάζοντας "Allahu Akbar" μέσω των μικροφώνων, αλλά αυτές οι προσπάθειες απέτυχαν παντού στο Ιράν. Οι πρόσφατες "διαδηλώσεις εξουσίας", όπου οι πιστοί του καθεστώτος έπρεπε να βγουν σε «μάζες», ήταν πολύ κατώτερες των προσδοκιών. Αλλά το κράτος δεν έχει κινητοποιήσει πλήρως τα κατασταλτικά του όργανα. Η

Επαναστατική Φρουρά και η πολιτοφυλακή του Μπασίντζ επικεντρώνονται τώρα στις μεγάλες πόλεις, δεν φαίνεται να είναι έτοιμοι για μια συνεχιζόμενη εξέγερση στις επαρχίες.

Οι ρεφορμιστές, δεδομένης της μιζέριας τους και της άσκοπης ελπίδας τους να μετατρέψουν αποτελεσματικά ένα ολοκληρωτικό καθεστώς στην εγκατάσταση ενός άλλου προέδρου, πιθανότατα θα αποδειχθούν τελικά ως συνεργάτες των συντηρητικών και θα διαμορφώσουν μια κυβέρνηση "ενότητας της λογικής", δηλαδή μια ενότητα όσων επιθυμούν να υποστηρίξουν την Ισλαμική Δημοκρατία και να αντιμετωπίσουν το κίνημα.

Ωστόσο, υπάρχει μια κρίσιμη διαφορά με το 2009: πρέπει να συμβεί κάτι πολύ περισσότερο, ώστε οι άνθρωποι να φοβηθούν και να μείνουν σπίτι τους. Είναι πεινασμένοι, άνεργοι ή εργαζόμενοι που όμως αισθάνονται άθλια σαν άνεργοι, που έχουν ταλαιπωρηθεί από το ισλαμικό καθεστώς και δεν έχουν μέλλον. Ακόμη και αν ο αριθμός των νεκρών είναι σχετικά υψηλότερος από το 2009 (2009: 60-70 σκοτώθηκαν μέσα σε 6 μήνες, τώρα: περισσότερο από 20 μετά από 7 ημέρες), παραμένουν στον δρόμο. Αυτά τους καθιστούν επικίνδυνους και απρόβλεπτους και γι'αυτό πιθανώς δεν είναι δυνατόν, λόγω πολιτικών λόγων, να κατασταλεί το κίνημα στρατιωτικά. Το κράτος έχει σίγουρα άντρες και υλικό, αλλά φοβούνται επίσης σίγουρα μια περαιτέρω κλιμάκωση, που θα εκθέσει περαιτέρω το καθεστώς στον έξω κόσμο.

Η μιζέρια του ιρανικού ρεφορμισμού

Οι ρεφορμιστές δεν αποτελούν μέρος αυτού του κινήματος – πολλά κομμάτια του τους θεωρούν εχθρούς. Πρώτον, επειδή ο κυβερνήτης θεωρείται ότι είναι μέρος του πολιτικού τους ρεύματος: Όταν εκλέχτηκε, οι ρεφορμιστές – φανταστείτε πόσο απελπισμένοι είναι – γιόρταζαν αυτό ως νίκη. Αλλά η εποχή του Ρουχανί ήταν περισσότερο από καταστροφική και ήταν ακόμη ένα μήνυμα ότι ο ρεφορμισμός εντός της Ισλαμικής Δημοκρατίας δεν αποτελεί επιλογή.

Αντιμετωπίζοντας τώρα τις διαμαρτυρίες, θα προχωρούσα ακόμη

περισσότερο και θα έλεγα ότι οι μεταρρυθμιστικές υποσχέσεις και τα πραγματικά αποτελέσματά τους εξηγούν ένα μεγάλο μέρος του γιατί οι άνθρωποι θύμωσαν και βγήκαν στους δρόμους τώρα. Παρά την εκλογική του εκστρατεία, το υπουργικό συμβούλιο του Ρουχανί ήταν πολύ συντηρητικό – ούτε γυναίκες, ούτε εκπρόσωποι μειοψηφίας αποτελούσαν μέρος του. Αυτό το υπουργικό συμβούλιο ήταν μια επιστολή αγάπης προς τον ανώτατο ηγέτη.

Κατά τη διάρκεια της εκστρατείας του επιτειθόταν έντονα κατά των φρουρών της επανάστασης, ενώ τώρα φαίνεται ότι δεν μπορεί να σταματήσει να τους αγκαλιάζει και να αναφέρεται σε μια «αδελφότητα» μαζί τους. Επιπλέον, διέρρευσε ότι δισεκατομμύρια από τον προϋπολογισμό της κυβέρνησης επενδύθηκαν σε θρησκευτικά προγράμματα εκτός και εντός της χώρας – αλλά κανένα από αυτά δεν βοήθησε πραγματικά τους ανθρώπους με κοινωνικές ανάγκες στο Ιράν. Αλλά τουλάχιστον μείωσε τον αριθμό των εκτελέσεων; Όχι ούτε αυτό έκανε. Δεν είναι λοιπόν περίεργο ότι πριν από δύο μήνες μια εκστρατεία με το όνομα «Το μετανιώνω» έγινε viral, όπου οι άνθρωποι και οι διασημότητες (όπως ο πρώην ποδοσφαιριστής Άλι Καρίμι) εξέφρασαν την απογοήτευσή τους για το ρεφορμιστικό ρεύμα.

Ο ρεφορμισμός, οι ψευδείς του υποσχέσεις και η ιστορικά σταθερή, ολέθρια συνεργασία με τους συντηρητικούς και τους σκληροπυρηνικούς, κάτι που εμφανίζεται ως το «μικρότερο κακό», είναι ένας λόγος για τη δυστυχία στο Ιράν και γίνεται χαμός παντού τώρα. Δεν αξίζουν τίποτα λιγότερο.

Τι μπορούμε να κάνουμε εδώ;

Οργανώστε την αλληλεγγύη

Γνωρίζουμε από πολλές πηγές στο Ιράν ότι είναι ζωτικής σημασίας γι’αυτούς ο αγώνας τους να λάβει παγκόσμια προσοχή. Όχι μόνο αισθάνονται εξουσιοδοτημένοι από τη δικαιοσύνη του αγώνα τους, αλλά έχει πολιτική-στρατηγική αξία: ένα τιτίβισμα από τον Αχμαντινετζάντ των ΗΠΑ, Donald Trump, προειδοποιώντας την Ισλαμική Δημοκρατία να διατηρήσει τα πρότυπα των

ανθρωπίνων δικαιωμάτων (τι ειρωνεία), κάνει την Ισλαμική Δημοκρατία να σκεφτεί δύο φορές για τον πυροβολισμό των διαδηλωτών.

Από την άλλη πλευρά, το ισλαμικό καθεστώς είναι άκρως επαγγελματικό στο να μετατρέπει σχόλια όπως αυτά σε ψεύτικα νέα, όπου κάνουν τους αλλοδαπούς υπεύθυνους για τις διαδηλώσεις- μια σημαντική ιδεολογική διαστροφή. Παρ ' όλα αυτά, δεν πρέπει αυτό να μας κάνει να σιωπήσουμε ποτέ και από κανένα καθεστώς και να αποτραπούμε από την άσκηση αλληλεγγύης σε έναν αγώνα που υποστηρίζουμε. Εάν υπάρχουν δράσεις αλληλεγγύης σε ολόκληρη την Ευρώπη ή σε ολόκληρο τον κόσμο, αυτό μπορεί και θα κάνει την Ισλαμική Δημοκρατία να ταραχτεί τουλάχιστον λίγο περισσότερο – ακόμα και αν ισχυριστεί το αντίθετο.

Επίπλέον, σε έναν παγκοσμιοποιημένο κόσμο, όπως τον δικό μας, ο αγώνας στο Ιράν έχει να κάνει και με εμάς. Ρίξτε μια ματία στο πώς, παρά τις κυρώσεις, το ευρωπαϊκό κεφάλαιο βγάζει μεγάλα κέρδη μέσω του εμπορίου με την Ισλαμική Δημοκρατία. Σύμφωνα με την εκστρατεία Antifa Teheran από το 2009/2010, θα εκπλαγείτε με το πόσες εταιρίες στην Ευρώπη όχι μόνο έχουν αθώες συναλλαγές και εμπορικές διασυνδέσεις αλλά, π.χ. Γερμανικές και Βρετανικές εταιρίες, προσφέρουν πληροφορίες και υλικό για το καθεστώς ασφαλείας της Ισλαμικής Δημοκρατίας, όπως δακρυγόνα και μη θανατηφόρα όπλα διασποράς πλήθους.

Υπάρχουν πολλοί τρόποι να δείξετε αλληλεγγύη. Χρησιμοποιείστε τους και μην διστάσετε να ξεκαθαρίσετε με τι ακριβώς δείχνετε αλληλεγγύη, π.χ. κοινωνική δικαιοσύνη, διαχωρισμός εκκλησίας και κράτους, ελευθερία και ειρήνη – και με τι δεν είστε. Η ομογένεια των εξορισμένων Ιρανών είναι υψηλά πολιτικοποιημένη και περιλαμβάνει όλα τα είδη των πολιτικών δυνάμεων, μερικά εξαιρετικά καλά οργανωμένα: διάφορα αριστερά ρεύματα, Μουτζαχεντίν, εθνικιστές, νεοφιλελεύθεροι, μοναρχικοί.

Ας μην ξεχνάμε: η περιφερειακή και γεωπολιτική σημασία του Ιράν είναι προφανής πλέον. Και οι άνθρωποι του Ιράν – όπως

παντού – αξίζουν μια πολύ καλύτερη μοίρα από μια υπερ-αυταρχική, κληρική ΙΔΙ. Αλλά το κίνημα του 2009 στο Ιράν ήταν η αρχή του παγκόσμιου κύματος διαμαρτυρίας, το οποίο σάρωσε τις αραβικές χώρες, τις ΗΠΑ και το κίνημα των πλατειών στην Ευρώπη – ακόμα κι αν η εξέγερση δεν πέτυχε παντού ή δεν υπήρχε άμεση δράση που να συνδέεται με αυτό που συνέβη στο Ιράν. Τώρα, μετά από την τρομερή παγκόσμια άνοδο των δεξιών και αυταρχικών σχηματισμών, πρέπει και έρθει πάλι ο δικός μας καιρός. Και το Ιράν μπορεί να είναι η αρχή – και πάλι.

_____-

Το αγγλικό κείμενο:

"I do not fear them. I have nothing to lose" – Iran's current "No Future"- movement challenges the Islamic Republic

---

Ένας Πλανήτης Εν Κινήσει

Γιώργος Παπαχριστοδούλου

Τι καταγράφει η παγκόσμια κοινωνική κίνηση; Ας την αντικρίσουμε ως εκείνο που συμβαίνει, ως δρώντα υποκείμενα - όχι ως τουρίστες ή άτομα ενός άλλου πλανήτη. Άλλωστε, η εξωπλανητική πιθανότητα δεν διαφέρει από το μεταφυσικό ψεύδος. Πολλοί κόσμοι συγκρούονται, διαπλέκονται, συνθέτουν έναν κόσμο πολύπλοκο στον οποίο η απλότητα στον βίο καταδικάζεται ως κάτι το εκτός εποχής.

Εντούτοις, κάθε φορά που η καθημερινή ζωή ακολουθεί τις δαιδαλώδεις διαδρομές του παγκόσμιου χρηματοπιστωτικού συστήματος, όποτε οι κληρονόμοι ενός μεγιστάνα αναζητούν τους μεταθανάτιους καρπούς ενός προκλητικού πλούτου που

συγκεντρώθηκε επάνω στην εκμετάλλευση χιλιάδων ανθρώπων και φυσικών πόρων, κάθε στιγμή που η γοητεία του χρήματος μας κυριεύει, η ζωή ντύνεται ένα άλλο νόημα.

Νόημα πέρα από το αυτεξούσιο του υποκειμένου, νόημα με ελαφρύ περιεχόμενο και βαρύ πορτοφόλι, νόημα όπου η αγορά, με την αμιγώς οικονομική της έννοια, την έννοια της οικονομικής συναλλαγής και της μεγέθυνσης, παίρνει το πάνω χέρι για να χαστουκίσει τα θύματα της.

Είναι όμως η ζωή μετρήσιμο μέγεθος; Μπορεί η Φύση να λειτουργήσει με ποσοστά, όπως σοφά επισημάνθηκε δέκα χρόνια πριν, όταν άνοιξε εκ νέου η υπόθεση της εκτροπής του ποταμού Αχελώου προς τη θεσσαλία και του βυθίσματος της Μεσοχώρας, υπόθεση η οποία απασχολεί εκ νέου το οικολογικό ρεύμα στην Ελλάδα;

Η απάντηση των οικονομολόγων, των πολιτικάντηδων, των δημοσιογράφων, ακόμη και των απλών ανθρώπων που μηρυκάζουν τον χυλό της τηλεόρασης ή εσχάτως του ίντερνετ, όλων όσοι λατρεύουν την «ξεδοντιάρα» ανάπτυξη είναι ότι ο βίος, η φύση, το σύμπαν είναι μετρήσιμα μεγέθη, μεγέθη σε μια σημαδεμένη μαθηματική εξίσωση, όπου η λύση -πάντοτε- θα έχει ένα αποτέλεσμα. Προδιαγεγραμμένο ή εν πάσει περιπτώσει, με ευνοημένους όσους είχαν μαζέψει χρήμα, προβλέψει γεγονότα, συγκεντρώσει εξουσία και νευρώσεις, με κερδισμένη την περίφημη ιδεολογία της ανάπτυξης -της προόδου παλαιότερα.

Σε μια ζωή χωρίς όρια, άρα χωρίς τη δυνατότητα της δημοκρατίας, άρα χωρίς την αίσθηση του πεπερασμένου.

Πλανώνται πλάνην οικτράν! Και σε αυτή την παγκόσμια πλάνη, της πολιτικής ως επάγγελμα των ειλημμένων αποφάσεων των ελίτ και της κοινωνίας ως θεατή των αποφάσεων αυτών, είναι η ίδια η κοινωνική κίνηση του καθενός και της καθεμιάς που επιδιώκει να επιβεβαιώσει το ρητό ότι «πέτρα που κυλάει δεν χορταριάζει».

Με μικρές, απλές, καθημερινές πράξεις, όπως έλεγε ο αμερικάνος

στοχαστής Χαουαρντ Ζιν, τον οποίο φιλοξένησε το 1ο B-Fest, το 2009.

Το αυτοπροσδιοριζόμενο ως κοινωνικό κίνημα, λ.χ. στην Ελλάδα, με ελάχιστες εξαιρέσεις, ψάχνει να βρει απαντήσεις για το κλίμα συλλογικής απάθειας που έχει κυριαρχήσει -προσωρινά- στη μεταΣυΡιΖΑ εποχή. Δεν αναρωτιέται «τι κάνουμε τώρα». Αναρωτιέται διαρκώς και αυτοαναφορικά, «για ποιον λόγο προδοθήκαμε, ποιοι φταίνε», κτλ.

Η διάψευση των προσδοκιών από την επ-άνοδο της Αριστεράς στην κυβερνητική εξουσία μιας μισο-ευρωπαικής χώρας έχει παράγει περισσότερη μιζέρια, λιγότερη πολιτική.

Η θητεία του Συριζα θα έπρεπε να αποτελεί το βαρόμετρο για το πού οδηγεί η ταύτιση του κρατικού με το δημόσιο, το σημείο αναφοράς για τη σημασία πολιτικών στρατηγικών όπως εκείνη των Ζαπατίστας περί μη κατάληψης της εξουσίας, την απεικόνιση της μεγάλης μάχης που δίνουν καθημερινά υποψιασμένοι άνδρες και γυναίκες σε όλον τον πλανήτη, από τη Ντακότα έως τις Σκουριές στη Χαλκιδική ενάντια στον οδοστρωτήρα της ανάπτυξης, ενάντια στη λυσσασμένη επιθετικότητα του παγκόσμιου κεφαλαίου. Αντ' αυτού βλέπουμε τον δημόσιο λόγο, με τα πάντοτε πρόθυμα συστημικά μίντια, να κυριαρχείται από την συζήτηση περί «κακών» Γερμανών, περί Άγγλων που πάντοτε μας διαιρούν, περί Αμερικανών που υλοποιούν το σχέδιο Κίσινγκερ και άλλα που θα ήτανε αστεία εάν δεν έριχναν κι άλλο νερό στον μύλο της ανάθεσης, της ενίσχυσης του πατριδοκάπηλου λόγου και της χρυσαυγίτικης νοοτροπίας.

Με άλλα λόγια, το ότι η ελληνική κυβέρνηση θα αποδεικνυόταν ο καλύτερος μαθητής στη υλοποίηση του νεοφιλελεύθερου σχεδίου του θατσερικού There Is No Alternatine (TINA) -δεν υπάρχει εναλλακτική- είναι κάτι το οποίο το αναμέναμε, ενώ πολλοί το εύχονταν ώστε να δικαιωθούν εκλογικά επιβεβαιώνοντας την κλειστότητα του πολιτικού τους λόγου.

Εκείνο που συγκαλύπτουν, όμως, είναι η επιθετική επιστροφή της

λατρείας της «ανάπτυξης», σε κάθε της εκδοχή, με πρόσχημα την περίφημη επιβίωση -ποιοι σε βάρος ποιων αραγε, μήπως διάσημοι-άσημοι για να μιλήσουμε με όρους τηλεοπτικής τοξικότητας.

Στο πλαίσιο αυτό, τα ελεύθερα φυσικά αγαθά όπως το νερό βαδίζουν προς πλήρη ιδιωτικοποίηση, η ενέργεια συγκεντρώνεται όλο και περισσότερο σε λίγα χέρια, ο δημόσιος χώρος εμπορευματοποιείται και πωλείται στους χρήστες, όπως επιχειρείται στην περίπτωση του άλσους στη νέα Φιλαδέλφεια, δημόσιοι συλλογικοί πόροι περιφράσσονται και εντάσσονται στη σφαίρα μιας παγκόσμιας παραγωγής η οποία πασχίζει να επιβεβαιώσει ότι διατηρεί κάτι από την παλιά εκείνη αίγλη του μοναδικού, σχεδόν μαγικού προϊόντος. Το παράδειγμα της ΕΡΤ την οποία διαχειρίζεται μια συμμαχία αγοράς και συνδικαλιστικής γραφειοκρατίας, μακριά από τα μάτια της κοινωνίας, είναι χαρακτηριστικό.

Ζούμε την κατάρρευση του φαντασιακού της Δύσης, την καθολίκευση του κινεζικού προτύπου μιας παραγωγικής διαδικασίας στηριγμένης στην εκμετάλλευση εργοστασιακού τύπου πέρα από τα σύνορα, βιώνουμε εκείνο που στοχαστές περιγράφουν ως το τέλος της εθνικής πολιτικής. Το τελευταίο σίγουρα δεν το υποστηρίζει η παγκόσμια Αριστερά, κομμάτια της οποίας γοητεύτηκαν από τη δήθεν αντισυστημικότητα ενός χυδαίου Τραμπ που κυριάρχησε, εκλογικά, σε βάρος του κυνισμού ενός σκληρού και πολεμοχαρούς μπλοκ συμφερόντων. Η νίκη Μακρόν στη Γαλλία ανατρέπει το σχήμα αδυνατώντας ταυτόχρονα να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο έχει ήδη δημιουργηθεί ένας παγκόσμιος δημόσιος χώρος, αλλού με αίμα, στερήσεις και διώξεις, αλλού με μια επιστροφή σε σημασίες, κοινωνικά επινοήματα, όπως η άμεση δημοκρατία και η προοπτική μιας συμβιωτικής κοινωνίας που αντιμετωπίζει τη φύση όχι εχθρικά, αλλά ως τον απαραίτητο οικολογικό όρο για μια ελεύθερη κοινωνία.

Σε αυτή την κατεύθυνση το ίντερνετ σε συνδυασμό με μία γνώση, μία συλλογική εμπειρία που διαμοιράζονται, συχνά με μικρό οικολογικό αποτύπωμα, λειτουργούν ως επιταχυντές της κοινωνικής κίνησης, ως τα εργαλεία εκείνα με τα οποία το

συλλογικό άτομο του 21ου αιώνα θα προσπαθήσει να συμμετέχει στον δημόσιο χώρο και χρόνο. Το αν, πότε, πώς και με τι όρους θα συμβεί αυτό, ας το αφήσουμε στο ίδιο το άτομο, στην ίδια την κοινωνία. Το B-FEST, όπως πολλές αυτοοργανωμένες, μικρές σε κλίμακα, κοινωνικά χρηματοδοτούμενες απόπειρες, με τη διαδρομή, την ιστορία του, το παρόν και το πιθανό μέλλον του, είναι μια ευκαιρία για αυτό!

*Το παρόν κείμενο δημοσιεύεται στο νέο τεύχος του Περιοδικού Βαβυλωνία

Χακεύοντας τα Κινήματα και την Πολιτική – Για μία Συμμαχία για τα Κοινά & την ΚΑΟ

Αντώνης Μπρούμας

Η Ανάγκη

Είναι κοινή η παραδοχή ότι στην Ελλάδα της κρίσης τα κινήματα και οι πολιτικές οργανώσεις στάθηκαν αναντίστοιχα του βάθους και της σημασίας της κοινωνικής σύγκρουσης. Εφόσον δοκιμάστηκαν σχεδόν τα πάντα, ποιο ήταν τελικά το στοιχείο που απουσίαζε από τα κινήματα και τις πολιτικές οργανώσεις και οδήγησε σε αυτή την αναντιστοιχία; Μετά την εξέγερση του Δεκέμβρη του 2008, το πανκοινωνικό κίνημα των πλατειών, την εκλογή της Αριστεράς στην κυβέρνηση, τη σύσσωμη συμμετοχή της κοινωνίας στο προσφυγικό δεν μπορούμε πια να εθελοτυφλούμε.

Αναγκαία (όχι όμως μοναδική) προϋπόθεση για την εξάλειψη αυτής

της αναντιστοιχίας καθώς και για τους όποιους ριζοσπαστικούς κοινωνικούς μετασχηματισμούς είναι η πρότερη συγκρότηση μαζικής λαϊκής εξουσίας (poder popular). Η διαδικασία αυτή γίνεται από τα κάτω, στη βάση της κοινωνίας. Και απαραίτητα απαιτεί μετάβαση από το υπάρχον πεπερασμένο παράδειγμα κινημάτων σε ένα ανώτερο παράδειγμα κυκλοφορίας / συσσώρευσης της κοινής μας δύναμης.

Αν συμφωνούμε με τα παραπάνω, τότε το ερώτημα που προκύπτει είναι το εξής: Ποιο είναι το εναλλακτικό αυτό παράδειγμα για τα κινήματα και πώς το οικοδομούμε;

Η Συγκυρία

Οι παρούσες συνθήκες ευνοούν τη συγκρότηση μίας ευρύτερης δικτύωσης των κινημάτων. Οι ευνοϊκές αυτές συνθήκες έχουν να κάνουν (1) με τα κινήματα, (2) με την πολιτική συγκυρία, και (3) με τις ομάδες ανθρώπων, που μπορούν να πλαισιώσουν τη συμμαχία.

Η ευνοϊκή συγκυρία σε σχέση με τα κινήματα έχει ως εξής:

- Η ύφεση των μαζικών κινητοποιήσεων δίνει τον χρόνο για συσσώρευση δύναμης και οργανωτικούς μετασχηματισμούς πριν την έναρξη του επόμενου κύματος κινητοποίησης. Είναι αναγκαία άλλωστε η ύπαρξη κινηματικών δομών, που θα μπορούν να δώσουν στο νέο αυτό κύμα μία καλύτερη προοπτική για κοινωνική αλλαγή.
- Η αποδυνάμωση της λογικής του θρυμματισμού και του σεχταρισμού εντός των κινημάτων λόγω της κρίσης δημιουργεί ένα πιο δημιουργικό φαντασιακό σε μία σιωπηρή πλειοψηφία αγωνιστών των κινημάτων.

Η ευνοϊκή πολιτική συγκυρία για τη συγκρότηση της συμμαχίας έχει ως εξής:

- Η αποδυνάμωση της ελκυστικότητας του αντιπροσωπευτισμού δίνει ενδεχομενικά τη δυνατότητα για αναζήτηση προοπτικής στην οριζόντια παραγωγική οργάνωση με

πολιτικούς όρους.

- Η αδυναμία της Αριστεράς να συγκροτήσει εναλλακτικό κοινωνικό πόλο εξαιτίας της ενσωμάτωσής της στο κράτος ανοίγει τον χώρο για συμμαχίες στην κοινωνική βάση, που θα αναλαμβάνουν να παίξουν τον ρόλο αυτόν.
- Η παγκόσμια άνοδος της αντισυστημικής ακροδεξιάς δεν αφήνει περιθώριο για την παραμονή στο υπάρχον παράδειγμα οριζοντιότητας, αυτό της διασποράς / κατακερματισμού δυνάμεων και της σχέσης αντιθετικής ετερονομίας σε σχέση με το κυρίαρχο πολιτικό / οικονομικό σύστημα.

Η ευνοϊκή συγκυρία σε σχέση με τους ανθρώπους που μπορούν να πλαισιώσουν τη συμμαχία έχει ως εξής:

- Μεγάλος αριθμός αγωνιστών των κινημάτων βρίσκεται σε φάση αναζήτησης, ενώ οι υπαρχόντες πολιτικοί σχηματισμοί κάθε είδους ρευστοποιούνται.
- Υπάρχουν κάποιες υποτυπώδεις δομές στον χώρο των Κοινών και της ΚΑΟ, ο κόσμος γύρω από τις οποίες είναι δεκτικός για αποδοχή νέων ιδεών, με διάθεση για συνεργασία, παραγωγή και δικτύωση με σκοπό μία συνολικότερη προοπτική.
- Υπάρχει ένας ευρύτερος κόσμος με πολιτικές ανησυχίες, ο οποίος βρίσκεται στο περιθώριο της μισθωτής εργασίας και της κατανάλωσης και, συνεπώς, έχει μεγαλύτερα κίνητρα και μεγαλύτερη ευχέρεια, για να αλλάξει παραγωγικό παράδειγμα, αν αυτό το παράδειγμα του παρέχει τα στοιχειώδη.

Το Σχέδιο

Προσπάθειες για συντονισμό και δικτύωση πολιτικών και κοινωνικών φορέων έχουν λάβει χώρα στο παρελθόν, χωρίς όμως ιδιαίτερη επιτυχία. Τα **μοτίβα αποτυχίας** τέτοιων προσπαθειών είναι λίγο πολύ τα εξής:

(i) Οι προσπάθειες ευρύτερης οριζόντιας δικτύωσης και συντονισμού αποτυγχάνουν ήδη κατά την προσπάθεια συγκρότησής

τους. Οι ενδιαφερόμενες ομάδες προσέρχονται με κατασταλαγμένες πολιτικές απόψεις και προχωρούν σε μία απόπειρα σύγκλισης, η οποία χάνεται σε μία φθοροποιό διαδικασία για την ανακάλυψη ενός a priori απολύτως ορθού πολιτικού πλαισίου και διαδικασίας, στο οποίο μάλιστα είναι συχνά προαπαιτούμενο να συμφωνεί ο καθένας κατά 100%. Ακόμη και στην περίπτωση που τέτοιες προσπάθειες δικτύωσης και συντονισμού γίνονται με μαζικούς όρους, δηλαδή με την κοινωνία μέσα, ο κόσμος αποθαρρύνεται από τη διαδικασία και αποχωρεί.

Τελικώς, τέτοιες προσπάθειες διαπιστώνουν το αυτονόητο. Σύγκληση μεταξύ αμετακίνητων πολιτικών θέσεων προς αναζήτηση ενός υποτιθέμενα a priori ορθού πλαισίου, που ήδη κάπου σε κάποιο μυαλό υπάρχει, δεν είναι μόνο αδύνατες αλλά και άχρηστες, αφού δεν παράγουν τίποτα νέο.

(ii) Οι προσπάθειες συνένωσης πολιτικών φορέων της Αριστεράς γίνονται συνήθως για την κάθοδο σε αντιπροσωπευτικές θεσμικές διαδικασίες. Όταν τέτοιες προσπάθειες πολιτικών φορέων της Αριστεράς (αλλά και της Αναρχίας) γίνονται με σκοπό τη συνένωση δυνάμεων στις κινητοποιήσεις και στα κινήματα, ήδη εκκινούν χωρίς την κοινωνία και με μία μίνιμουμ “συμφωνία κυρίων” μεταξύ ομάδων ή πολιτικών οργανώσεων. Με την πάροδο του χρόνου τέτοιες προσπάθειες φυλλορροούν σε διαδικαστικού χαρακτήρα συναντήσεις μεταξύ εκπροσώπων πολιτικών οργανώσεων. Σε κάθε περίπτωση τέτοιες διαδικασίες είναι ακατάλληλες για το χτίσιμο λαϊκής εξουσίας, γιατί δεν καθιστούν συμμέτοχο την κοινωνία.

Το αποτέλεσμα είναι πως, όσες προσπάθειες δικτύωσης έχουν γίνει, οδηγούν σε ένα άθροισμα δυνάμεων, το οποίο είναι τελικά λιγότερο από τις επιμέρους δυνάμεις που τις απαρτίζουν. Είτε όμως περάσουν το στάδιο της συγκρότησης και αποστεωθούν στη συνέχεια είτε καταστραφούν στο στάδιο της συγκρότησης, τέτοιες προσπάθειες αφήνουν στους συμμετέχοντες μία εμπειρία βαθιάς αποτυχίας, παρ’ όλη την προσπάθεια. **Η δε επανάληψη της αποτυχίας λειτουργεί τιμωρητικά για το άτομο**, που κάθε φορά διαθέτει δυνάμεις για τέτοιους σκοπούς. Η συνολική μάλιστα

εμπειρία των προσπαθειών δικτύωσης είναι σε προσωπικό επίπεδο εντόνως αρνητική και αποθαρρυντική, αφού οι παραστάσεις στο επίπεδο του βιώματος είναι οι αδιέξοδες και αντιπαραγωγικές τριβές ή οι αποστεωμένες διαδικασίες, που αναφέρθηκαν παραπάνω.

Το πιο σημαντικό, οι προσπάθειες δικτύωσης, που έχουν γίνει, δεν σχεδιάζονται με τέτοιους όρους ώστε να γίνονται **με την κοινωνία** και να απευθύνονται σε αυτή. Επίσης, αποτελούν προσπάθειες δικτύωσης, που περιορίζονται αποκλειστικά στο πολιτικό επίπεδο, και δεν επεκτείνονται στην παραγωγή. Όλα αυτά έχουν οδηγήσει τα εγχώρια κινήματα σε μία τάση αποφυγής δικτύωσης και συντονισμού, ακόμη και σε στοιχειώδες επίπεδο.

Σήμερα είμαστε πιο ώριμοι από ποτέ μέσα από τις εμπειρίες των αποτυχιών μας να χακέψουμε τα κινήματα και την πολιτική. Δεν υπάρχει apriori πολιτική ορθότητα, που πρέπει να ανακαλύψουμε μέσα από διαδικασίες μεταξύ μας διαβούλευσης. Αυτά μπορούμε μόνο να τα εφεύρουμε εκ των υστέρων μέσα από μια επίπονη πράξη, παράγοντας συνεχώς μεταξύ μας εγχειρήματα και κοινωνικές σχέσεις. Οφείλουμε δηλαδή πρώτα να πράξουμε, για να υπάρξουμε, κοινώς να ακολουθήσουμε την πραξεοκρατία (do-ocracy) των χάκερ. Ή, κατά τα ζαπατιστικά πρότυπα, το πολιτικό πλαίσιο, που θα μας ενώνει πραγματικά, μπορεί μόνο να χτιστεί μέσα από τις κοινωνικές ανάγκες και η πολιτική διαδικασία μέσα από το βίωμα.

Μία συμμαχία των κινημάτων και της κοινωνίας, που να ανταποκρίνεται στις ανάγκες μας, δεν μπορεί παρά να είναι μία κοινωνική συμμαχία, που να συνδυάζει την πολιτική με την παραγωγή. Ένας τέτοιος συνδυασμός είναι σήμερα πιο αναγκαίος από ποτέ για οποιαδήποτε κινηματική δραστηριότητα για τους εξής λόγους:

(α) οι άνθρωποι των κινημάτων αντιμετωπίζουν σοβαρά προσωπικά αδιέξοδα, που φτάνουν μέχρι το σημείο της αδυναμίας υλικής αναπαραγωγής, **(β)** η εντατικοποίηση της εκμετάλλευσης και η οικονομική ένδεια περιορίζουν τον προσωπικό χρόνο αλλά και τον

συλλογικό χρόνο κάθε εγχειρήματος της ΚΑΟ που αγωνίζεται να επιβιώσει, **(γ)** η μεγαλύτερη αδυναμία απόδοσης προοπτικής για τα κινήματα εστιάζεται στις καθημερινές ανάγκες των ανθρώπων, εκεί που αποχωρεί ταχύτατα το κράτος και η αγορά, και **(δ)** οποιουδήποτε είδους λαϊκή εξουσία ιστορικά συνενώνει αδιάσπαστα στις δομές της την πολιτική με την παραγωγή, αντίθετα με ό,τι πρεσβεύει ο αστικός τρόπος σκέψης, που διαπερνά την Αριστερά και την Αναρχία.

Επιπλέον, για να μπορέσει να έχει τον απαιτούμενο κοινωνικό αντίκτυπο, μια τέτοια κοινωνική συμμαχία οφείλει να καταστεί μια συμμαχία των εγχειρημάτων / κινημάτων τόσο των Κοινών όσο και της ΚΑΟ. Ωστόσο, η σχέση μεταξύ Κοινών και ΚΑΟ δεν είναι ούτε ξεκάθαρη ούτε και αυτονόητη. Η ιδανική σχέση της ΚΑΟ με τα Κοινά αγαθά είναι μια σχέση διαλεκτική και αμοιβαίως ενδυναμωτική. Τα Κοινά αναπαράγονται μέσα από έναν ανώτερο ποιοτικά τρόπο, ο οποίος βασίζεται στη δημόσια συσσώρευση πόρων και αξίας (pooling), συγκριτικά με το κεφάλαιο, το οποίο βασίζεται στην ιδιωτική συσσώρευση πόρων και αξίας. Εντούτοις, τα κοινά αναπτύσσονται σε ασυμβατότητα με το κυρίαρχο σύστημα κυκλοφορίας αξίας της εμπορευματικής αγοράς.

Αυτό καθιστά τα Κοινά μη βιώσιμα, όπου απαιτείται ιδιαιτέρως μεγάλη ένταση εργασίας και αδυναμία συσσώρευσης αυτής μέσα από οικονομίες έκτασης (economies of scope). Συνεπώς, τα Κοινά αναγκαστικά αναπτύσσουν όρια σε σχέση με την αγορά στα σημεία εκείνα, που απαιτούν ένταση εργασίας. Σε μία στρατηγική συνδυασμού Κοινών και ΚΑΟ με σκοπό τη διεύρυνση των Κοινών η ΚΑΟ τοποθετείται στην περιφέρεια των Κοινών, εκεί όπου αυτά οριοθετούνται από την αγορά. Με αυτόν τον τρόπο η ΚΑΟ παρέχει στα Κοινά τη δυνατότητα εντατικής εργασίας και άρα εν δυνάμει βιωσιμότητας. Συνεπώς, μία σφαίρα εναλλακτική προς τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο κοινωνικής αναπαραγωγής, που λειτουργεί ανταγωνιστικά και με δυνατότητες διεύρυνσης σε βάρος του κεφαλαίου και της αγοράς, αναγκαστικά συγκροτείται μέσα από μια σύμπραξη μεταξύ των Κοινών και της ΚΑΟ, με τα Κοινά στο διαρκώς διευρυνόμενο κέντρο και την ΚΑΟ στην περιφέρεια.

Έχοντας υπόψη τα παραπάνω, μια τέτοια συμμαχία μπορεί να έχει τα εξής χαρακτηριστικά:

- Κοινωνική, δηλαδή μη αντιπροσωπευτική, συμμαχία.
- Συμμαχία Κοινών & ΚΑΟ.
- Με αυτονομία δομών, αποφάσεων και δράσης.
- Συμμετέχοντες: άτομα / παραγωγικά εγχειρήματα.
- Πολιτική / παραγωγική συμμαχία.

Πολιτικό Πλαίσιο

Το πολιτικό πλαίσιο μιας συμμαχίας των κινημάτων, που να ανταποκρίνεται στη συγκυρία, αναγκαστικά εμπνέεται από την προοπτική μίας κοινωνίας βασισμένης στα Κοινά αγαθά. Τα Κοινά είναι ένας πολύ παλαιός τρόπος κοινωνικής αναπαραγωγής, ο οποίος κατατρύχεται από τις παραδοσιακές ιεραρχίες που ιστορικά καθόρισαν τις ανθρώπινες κοινότητες. Μία τέτοια συμμαχία θα στοχεύει στη συγκρότηση και διάχυση δημοκρατικών Κοινών, δηλαδή στην ανύψωση της ανθρώπινης κοινότητας σε ανώτερο επίπεδο, αυτό της κοινότητας με μη διαχωρισμένους θεσμούς δύναμης και χωρίς ιεραρχίες.

Στη συγκρότηση του πολιτικού πλαισίου μιας τέτοιας συμμαχίας είναι σκόπιμο να αποφευχθούν οι εξής προσεγγίσεις:

- Η αναζήτηση ενός πολιτικού πλαισίου, που να αντιπροσωπεύει σε απόλυτο βαθμό τις απόψεις κάθε συμμετέχοντος αντί για ένα πολιτικό πλαίσιο – σημείο σύγκλισης των μερών, που απαρτίζουν τη συμμαχία.
- Η αναζήτηση ενός πολιτικού πλαισίου, το οποίο στο επίπεδο του περιεχομένου δεν θα αποπειράται προκαταβολικά να εφεύρει την απόλυτα ορθή πολιτική στόχευση αντί για ένα πολιτικό πλαίσιο, το οποίο θέτει την πολιτική στόχευση ως διαρκώς εξελισσόμενη και υπό διαμόρφωση μέσα από τις κοινωνικές ανάγκες.
- Η αναζήτηση ενός πολιτικού πλαισίου, το οποίο στο επίπεδο της διαδικασίας δεν θα αποπειράται προκαταβολικά να εφεύρει την απόλυτη πολιτικά ορθή διαδικασία αντί για

ένα πολιτικό πλαίσιο, το οποίο θέτει την πολιτική διαδικασία ως διαρκώς εξελισσόμενη και υπό διαμόρφωση μέσα από τις μαζικές διαδικασίες.

Στρατηγικοί Στόχοι / Παρεμβάσεις στα Κινήματα και την Κοινωνία

Μία τέτοια συμμαχία μπορεί να εξελιχθεί σε μια **κοινωνική συμμαχία νέου τύπου**. Δεν θα πρόκειται ούτε για μία οργάνωση με μέλη, ούτε για μία δικτύωση φορέων, ούτε καν για μία προσπάθεια συντονισμού εγχειρημάτων. Θα στοχεύει να γίνει η ίδια η συμμαχία ένα Κοινό, δηλαδή μία δεξαμενή δύναμης στην οποία τα εγχειρήματα των κινημάτων συσσωρεύουν δυνάμεις αλλά και λαμβάνουν οφέλη, μία ζωντανή και διαρκώς εξελισσόμενη διαδικασία / σχέση ανάμεσα στα κινήματα, η οποία έχει ως σκοπό να παράγει διαρκώς νέες δομές συνεργασίας και να αναπαράγεται, μόνο στο μέτρο που παράγει καινοτόμες κοινωνικές σχέσεις.

Μέσα από μία τέτοια συμμαχία μπορούν να επιτευχθούν αποτελεσματικά εξής:

- Ενδυνάμωση υπαρχόντων παραγωγικών εγχειρημάτων / εγχειρημάτων Κοινών μέσα από τον συντονισμό και δημιουργία νέων.
- Παραγωγή συγκροτημένου και διακριτού λόγου από τη σκοπιά των κινημάτων των Κοινών και της Κοινωνικής και Αλληλέγγυας Οικονομίας.
- Παραγωγή και διεκδίκηση εμπεριστατωμένων και άμεσα εφαρμόσιμων πολιτικών διαδικασιών για τα Κοινά και την ΚΑΟ από τη σκοπιά της κοινωνίας σε τοπικό, περιφερειακό και πανκοινωνικό επίπεδο.
- Κοινωνικοί αγώνες για τα Κοινά και την Κοινωνική Οικονομία.
- Συγκρότηση απτών παραγωγικών εναλλακτικών. Δημιουργία ή/και ανάδειξη επιτυχημένων παραδειγμάτων και προσπάθεια διάδοσής τους.
- Δικτύωση των εγχώριων κινημάτων με αντίστοιχες κοινωνικές δυνάμεις του εξωτερικού.
- Απόδοση συνολικής προοπτικής για τα κινήματα μέσα από

την παραγωγή με πολιτικούς όρους.

Αντί Επιλόγου

Μας αναλογούν όλα τα παραπάνω; Ακόμη κι αν δεν αναλογούν σε εμάς, αναλογούν στην ελληνική κοινωνία, στις δημιουργικές της δυνάμεις όπως εκδηλώθηκαν στον Δεκέμβρη του 2008, στο κίνημα των πλατειών, στο προσφυγικό. Της αξίζει ένα καλύτερο μέλλον. Έχουμε δύο επιλογές: **(α)** Να μην ανταπεξέλθουμε στην ευθύνη, όπως έχει συμβεί στο παρελθόν, ή **(β)** Να υπερβούμε τους εαυτούς μας και να τα καταφέρουμε.

Όλοι οι όροι είναι στη θέση τους. Λείπουμε μόνο εμείς /εσείς /οι άλλοι /όλοι.

Ο Δεκέμβρης του 2008 και η Αναζήτηση Νοήματος

Νίκος Κατσιαούνης

Η εξέγερση του Δεκέμβρη του 2008 αποτέλεσε μια ιστορική θραύση που ράγισε τη βιτρίνα του κυρίαρχου μοντέλου και θρυμμάτισε τη σιωπή μιας κανονικότητας που έτεινε στα όριά της. Έρχεται σε μια στιγμή που μια επαναληπτική τροπικότητα και μια προβλεψιμότητα αποτελούσαν τα κυρίαρχα στοιχεία ενός συστήματος στο οποίο κεντρική φαντασιακή σημασία αποτελούσε η ενσωμάτωση στις δομές και η ένταξη στο κοινωνικοπολιτικό και οικονομικό σύστημα του αποκαλούμενου τότε δημοκρατικού εξισωτισμού. Για τον δυτικό κόσμο αποτέλεσε την πρώτη εξέγερση του τέλους των καπιταλιστικών υποσχέσεων για ευημερία, ανάπτυξη, ασφάλεια και δικαίωμα στην κατανάλωση. Οι βροντές από την καταιγίδα της επερχόμενης κρίσης άρχισαν να κάνουν έκδηλα τα σημάδια της διάλυσης των όποιων συναινέσεων και των

κοινωνικών συμβολαίων που έγιναν κουρελόχαρτα ώστε το κυρίαρχο σύστημα να καταφέρει να σώσει το τομάρι του εις βάρος της κοινωνίας. Εξάλλου, δεν είναι τυχαία η έντονη ανησυχία των Ευρωπαίων ηγετών που θορυβήθηκαν έντονα από την εξέγερση του 2008.

Ο Δεκέμβρης αποτέλεσε μια εξέγερση που θα λέγαμε ότι, κατά μία έννοια, διεμβόλισε το σύνολο του κοινωνικού ιστού. Ακόμη και από τους μη συμμετέχοντες στις κινητοποιήσεις, ένα μεγάλο μέρος συναινούσε σιωπηλά και στήριζε έστω και εξ αποστάσεως αυτά που συνέβαιναν ή τουλάχιστον δεν τα καταδίκαζε με ευκολία.

Η εκπυρσοκρότηση του όπλου που δολοφόνησε τον νεαρό Αλέξανδρο Γρηγορόπουλο ακούστηκε σε όλους τους καταπιεσμένους και η σφαίρα καρφώθηκε στην καρδιά μιας γενιάς. Η συνεχώς και αυξανόμενη στρατικοποίηση των δυτικών κοινωνιών, που βασιζόταν στο τότε κυρίαρχο δόγμα της καταπολέμησης της τρομοκρατίας, μέσα από πλήθη παραδειγμάτων σκιαγραφούσε εκ νέου το δόγμα της ζωής που είναι άξια να βιωθεί και ο φονεύσιμος άνθρωπος πλέον, καθισμένος στις στάχτες του διαφωτιστικού παραδείγματος, έτεινε να καταστεί μια νέα συνθήκη στις δυτικές μητροπόλεις (ο τότε υπουργός Δημοσίας τάξεως στην Ελλάδα ήταν ο στρατηγός Χηνοφώτης). Τα παραπάνω μαζί με μια ευρύτερη έλλειψη νοήματος και την κυριαρχία μιας ασημαντότητας που έτρωγε τις σάρκες των ατόμων και της κοινωνίας βυθίζοντάς τα σε όλο και μεγαλύτερα αδιέξοδα ήταν που έβαλε τη σπίθα για την κοινωνική έκρηξη του 2008.

Ένα κομβικό σημείο που καθόρισε τον χαρακτήρα της εξέγερσης ήταν ο επαναπροσδιορισμός της έννοιας του δημοσίου χώρου, μια έννοια η οποία τα τελευταία χρόνια επανέρχεται με όλο και περισσότερη ένταση στο προσκήνιο τόσο του κοινωνικού πεδίου όσο και της στρατηγικής των κινημάτων για απελευθέρωση από τους εξουσιαστικούς μηχανισμούς κράτους και αγοράς. Από το βράδυ του Σαββάτου, δηλαδή την ημέρα της δολοφονίας, ένα πλήθος κόσμου καταλαμβάνει δημόσια κτίρια τα οποία τα μετατρέπει σε κέντρα αγώνα, κέντρα διαβούλευσης και οσμώσεων

από τα οποία παράγονταν τα πολιτικά σημαινόμενα και οι δράσεις των εξεγερμένων. Αυτή η απελευθέρωση και η επανεδιεκδίκηση των χώρων έκανε τους εξεγερμένους να επαναορίσουν το δημόσιο μακριά από τον κρατικό ή τον αγοραίο χαρακτήρα του, δηλαδή ως έναν χώρο δημόσιο, ελεύθερο και κοινωνικό. Χωρίς να πέσουμε στις παγίδες της ταυτολογίας, νομίζω ότι η ένταση αυτής της διεκδίκησης είναι που θα δώσει καρπούς στις μεγάλες κινητοποίησεις του κινήματος των πλατειών δύο χρόνια μετά, τις οποίες ως χώρο κοινωνικό και χώρο διαβούλευσης θα τον υπεράσπιζε ένα μεγάλο μέρος των κινητοποιούμενων απέναντι στην κρατική βαρβαρότητα.

Η αυτοοργάνωση και η αυτοδιαχείριση αποτέλεσαν τα κύρια μοτίβα οργάνωσης των εξεγερμένων. Κανείς δεν μπορούσε να ελέγξει ή να καθοδηγήσει το πλήθος στους δρόμους, κι όποιος το επιχείρησε έφαγε τα μούτρα του. Ο Δεκέμβρης βάζει ταφόπλακα στις παραδοσιακές αντιλήψεις των οργανωμένων κομματιών του κινήματος απελευθερώνοντας μια δυναμική που ήταν δύσκολο να χωρέσει στις έως τότε αντιλήψεις. Κανείς δεν μπόρεσε να ενσωματώσει αυτή τη διάχυτη οργή, η οποία παρέμεινε μέχρι τέλους στο πλαίσιο του αυθόρμητου. Ο Δεκέμβρης έδειξε ότι οι εξεγέρσεις του παρόντος, κι όχι του μέλλοντος, όπως πολλοί βιάστηκαν να τον μετονομάσουν, δεν μπορούν να χωρέσουν στα ιδεολογικά σχήματα των παραδοσιακών επαναστατικών δυνάμεων. Όσοι περίμεναν την εργατική τάξη και τα σωματεία με τις φόρμες της δουλειάς να κατέβουν και να στήσουν τα νέα Σοβιέτ, όσοι περίμεναν την ενσωμάτωση και την εκλογική αποτύπωση αυτής της οργής, όσοι θεώρησαν ότι θα αποτελέσουν τους πρωτοπόρους της βίαιης αντιπαράθεσης με το κράτος έφαγαν τα μούτρα τους. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι οργανωμένες δυνάμεις δεν συνέβαλαν στην εξέγερση. Το αντίθετο, μάλιστα. Από τα πρώτα λεπτά κιόλας ενεργοποιήθηκε ένα ήδη υπάρχον και οργανωμένο δίκτυο ανθρώπων και συλλογικοτήτων που κατάφερε να δημιουργήσει τις δομές και τα αντανακλαστικά ώστε ένα μεγάλο μέρος του κόσμου να βγει και να συμμετάσχει στις κινητοποιήσεις.

Όπως όλες οι εξεγέρσεις, έτσι κι ο Δεκέμβρης διεκδίκησε από το

κράτος το μονοπώλιο της άσκησης της βίας. Αν θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε τον Δεκέμβρη ως μια «αντιεξουσιαστική εξέγερση», αυτό θα ευσταθούσε στη βάση της γενικευμένης εναντίωσης απέναντι στο κράτος. Η προσωποποίηση αυτής της εναντίωσης γινόταν στο πρόσωπο της αστυνομίας, που εκείνη τη στιγμή εξέφραζε και συμβόλιζε την αυταρχικότητα της κρατικής δομής. Εξάλλου το κεντρικό σύνθημα που ταυτιζόταν με την πλειοψηφία των εξεγερμένων και των δομών που αυτοί δημιούργησαν ήταν η κατάργηση των ΜΑΤ και ο αφοπλισμός της αστυνομίας (όπως βέβαια και να πέσει η κυβέρνηση). Στη βάση αυτή μπορούμε να τολμήσουμε και να ενισχύσουμε τη θέαση του Δεκέμβρη ως μια εξέγερση με αντικρατικά και αντιεξουσιαστικά χαρακτηριστικά. Όμως η «βία» του Δεκέμβρη δεν περιορίστηκε μόνο στις νύχτες και τις ημέρες της φωτιάς, αλλά πήρε και δημιουργικά χαρακτηριστικά συγκροτώντας κινήσεις, ομάδες, κοινότητες ανθρώπων και συλλογικότητες να ξεκινήσουν τη δράση τους με έναυσμα την εξέγερση του Δεκέμβρη. Αυτή η ριζοσπαστικοποίηση θα συνέχιζε τη διαδρομή της στα πλακάκια της πλατείας Συντάγματος δύο χρόνια μετά.

> *Η εξέγερση του Δεκέμβρη διεκδίκησε την ελευθερία και την αξιοπρέπεια. Το καθολικό πένθος του φόνου έλαβε σύντομα χαρακτηριστικά ρήξης με το κυρίαρχο. Ένα νέο «εμείς» δημιουργήθηκε: Το «εμείς» των από τα κάτω. Ένα «εμείς» που δεν μπορούσε να χωρέσει στα μουχλιασμένα εργαλεία των ιδεολογικών και πολιτικών ινστρουκτόρων. Το κοινωνικά αποδεκτό δεν χωρούσε στους εξεγερμένους, οι οποίοι επιδίωξαν να το ξαναορίσουν.*

Οι εξεγέρσεις δεν αποτελούν επαναστάσεις. Δηλαδή, δεν οδηγούν σε έναν άμεσο και ριζικά νέο κοινωνικό μετασχηματισμό. Αντίθετα οι εξεγέρσεις αν και δεν αλλάζουν βίαια την πραγματικότητα, εντούτοις διαχέουν υπόρρητα στο κοινωνικό φαντασιακό νέες σημασίες και νοήματα τα οποία συνήθως απελευθερώνουν νέες δυναμικές που σταδιακά γίνονται εμφανείς στο κοινωνικοιστορικό πεδίο. Έτσι οι διεργασίες που αναδύθηκαν τον Δεκέμβρη έδωσαν ώθηση σε νέες κινήσεις και σε επόμενους

κοινωνικούς αγώνες να επανανοηματοδοτήσουν και να αναστοχαστούν τη σκέψη και τη δράση τους.

Αν και διάγουμε βίο σε ζοφερούς καιρούς, εντούτοις είμαι από αυτούς που υποστηρίζουν ότι η ελληνική κοινωνία βρίσκεται σε μια διαδικασία έντονου αναβρασμού τα τελευταία δέκα χρόνια. Ο Δεκέμβρης έβαλε σίγουρα τη σφραγίδα του και καθόρισε σημαντικά τους τρόπους του αγώνα και του κοινωνικού ανταγωνισμού. Όπως συμβαίνει στις εξεγέρσεις, η βία συνιστά το απαραίτητο στοιχείο που, παραφράζοντας κάπως τον Καμύ, θα λέγαμε ότι ξεπηδά όταν η καταπίεση και η αυταρχικότητα έρχονται στα όριά τους. Εξάλλου οι εξεγερσιακές διαδικασίες βρίσκουν τη συγκόλλησή τους στην κοινωνική βία κι εκεί κάπου νομιμοποιούνται, δημιουργώντας τους δεσμούς αλληλεγγύης που την ανατροφοδοτούν.

Η βία, αν και σε σύγκριση με άλλες εξεγέρσεις ήταν χαμηλής έντασης, έπαιξε καθοριστικό ρόλο στον Δεκέμβρη. Πολλοί θέλησαν να της δώσουν τα χαρακτηριστικά ενός νέου νομιναλισμού ή μηδενισμού. Ο Νίτσε έγραφε ότι «Ο μηδενισμός είναι ένα σύμπτωμα. Δείχνει πώς οι απόκληροι δεν έχουν πια τίποτα να τους παρηγορεί». Σε έναν κόσμο φανταχτερών εμπορευμάτων όπου οι αποκλεισμένοι δεν έχουν θέση, σε έναν κόσμο που η έκτακτη ανάγκη τείνει να καταστεί ο κανόνας, σε έναν κόσμο όπου το σύστημα αδυνατεί να εγγυηθεί τα θεμέλια εγκυρότητάς του, τότε στις δυνατότητες ανατροπής του το εύτακτο δεν μπορεί να έχει θέση. Γιατί αυτό θα σημαίνει και την ποσοτικοποίηση της εξέγερσης και, κατ' επέκτασιν, την αναίρεση της δυναμικής της.

Κλείνοντας, θα έλεγα ότι η εξέγερση του 2008 κυρίως έδειξε τη δύναμη των από τα κάτω. Έδειξε ότι όταν υπάρχει βούληση τίποτα δεν είναι αδύνατο να συμβεί. Επιπλέον, είναι σίγουρο ότι η κάθε λογής εξουσία μετά τον Δεκέμβρη δεν μπορεί να κοιμάται ήσυχη. Το κίνημα των εξεγερμένων θα ήταν δύσκολο να προχωρήσει παραπέρα. Δεν θα μπορούσε να δημιουργήσει έναν άμεσο μετασχηματισμό. Δεν υπήρχε ούτε η βούληση ούτε το σχέδιο για κάτι τέτοιο. Όμως ανέδειξε τις αδυναμίες του κυρίαρχου συστήματος, έκανε έκδηλη την αδυναμία ενσωμάτωσης και ενίσχυσε

τη σημασία για τις δυνατότητες των ρωγμών να λειτουργούν προωθητικά και να απονομιμοποιούν την εξουσία σε κάθε της μορφή. Και αν τότε αυτό ήταν αρκετό ή το όριο της δράσης, σήμερα υπάρχει η ανάγκη για το ξεπέρασμα αυτού και την αναζήτηση ενός νήματος που θα συνδέσει μια πλημμυρίδα εναλλακτικών δομών και κοινοτήτων που εν μέσω κρίσης δημιουργούν, από το μετερίζι τους το καθένα, καινούργιες πραγματικότητες παρά και ενάντια στο υπάρχον.

Αν ο Δεκέμβρης ήταν η ερώτηση, όπως έγραφαν τα συνθήματα στους τοίχους τότε, σήμερα καλούμαστε να βρούμε τις απαντήσεις για να συνθέσουμε έναν καινούργιο κόσμο. Και σε αυτό τον καμβά η εξέγερση του Δεκέμβρη μπορεί να συμπληρώσει τα δικά της χρώματα που θα συμβάλουν στη μετατροπή του από καμβά σε έναν πίνακα μιας πιο ελεύθερης και αυτόνομης κοινωνίας.