“Ζούμε μια αντεπανάσταση” Διάλογος μεταξύ των Ζακ Ρανσιέρ και Μαρίας Κακογιάννη

Δημοσιεύτηκε στο lundimatin#515, στις 8 Απριλίου 2026

Μετάφραση Ιωάννα Σπαή

Με αφορμή έναν πρόλογο για τη μετάφραση και την έκδοση στην Ελλάδα ενός συλλογικού έργου του Ζακ Ρανσιέρ [1], η Μαρία Κακογιάννη, της οποίας δημοσιεύσαμε πρόσφατα το “Κάτω από τον έναστρο ουρανό, ένα καλοκαιρινό βράδυ. Σκέψεις για την αναρχία και την επανάσταση”, συνομίλησε με τον φιλόσοφο. Η συζήτηση αφορά το παρόν, την αντεπανάσταση που βρίσκεται σε εξέλιξη, την κληρονομιά του ’68, τον καπιταλισμό που οδεύει προς το χάος κι εμάς που ακόμα δεν ξέρουμε ακριβώς πού πηγαίνουμε.

Μαρία Κακογιάννη: Το βιβλίο είναι μια συλλογή κειμένων οργανωμένων γύρω από τρεις ζώνες ή περιοχές, αντί για μέρη: ρατσισμός από τα πάνω· γεγονότα και σύμβολα· σκηνές χειραφέτησης. Τα κείμενα δεν είναι οργανωμένα χρονολογικά και δεν θα ήταν απολύτως εύστοχο να μιλήσουμε για σαφώς διακριτές θεματικές. Κάποια προέρχονται από διαλέξεις και συνέδρια, άλλα είναι άρθρα εφημερίδων, με διαφορετικό ύφος και ρυθμό. Συγκεντρώνοντάς τα μαζί εδώ, το ένα δίπλα στο άλλο, τα φανταστήκαμε σαν ένα τοπίο / σκηνικό.
Ενώ σας ευχαριστώ που συμφωνήσατε σε αυτόν τον σύντομο διάλογο, θα ήθελα κάπως να ξεκινήσω από τη μέση. Σε ποιο βαθμό θα λέγατε ότι ο Μάης του ’68 έφερε κάποια αλλαγή στη σκέψη και νοοτροπία μας; Ή στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε και ερμηνεύουμε το ίδιο το γεγονός;

Ζακ Ρανσιέρ: Αυτό που συνέβη στη σκέψη ήταν η κατάρρευση ενός ολόκληρου συστήματος περιγραφής και ανάλυσης, το οποίο ήταν θεμελιωμένο σε μια ιεραρχική θεώρηση των φαινομένων [κατάρρευση του παραδοσιακού, ιεραρχικού τρόπου σκέψης και

ανάλυσης της πραγματικότητας, ιδιαίτερα όπως αυτός εκφράστηκε από τη μαρξιστική θεωρία και την κλασική κοινωνιολογία]. Σε αυτό το σύστημα, υπήρχε μια ιεράρχηση των αιτιών. Στην επιφάνεια των γεγονότων υπήρχαν οι περισσότερο ή λιγότερο θορυβώδεις καταστάσεις, ενώ από κάτω βρίσκονταν οι ακλόνητες πραγματικότητες που αποτελούσαν τις βαθύτερες αιτίες τους: η οικονομική διαδικασία (παραγωγή → διανομή → ανταλλαγή → κατανάλωση) που γεννούσε κοινωνική σύγκρουση, η οποία με τη σειρά της αποτυπωνόταν στην πολιτική σκηνή, λειτουργώντας έτσι ταυτόχρονα ως έκφραση αλλά και ως συγκάλυψη αυτής της σύγκρουσης. Τελικά, σε όλη αυτή την αλυσιδωτή διαδικασία, κυριαρχούσε μια ιδεολογία μέσα από την οποία η πραγματική σχέση αιτίας και αποτελέσματος παρουσιαζόταν διαστρεβλωμένη ή αντιστραμμένη. Αυτό σήμαινε επίσης ότι υπήρχε ένας διαχωρισμός: από τη μία πλευρά, οι διανοούμενοι/ειδικοί που είχαν την απόλυτη γνώση και τον έλεγχο της διαδικασίας, και από την άλλη, η μάζα των ανίδεων που ήταν εγκλωβισμένη σε αυτή την νοοτροπία. Και υπήρχε μια ηγεσία, ικανή να μετατρέπει αυτή τη γνώση σε προγράμματα, στρατηγικές και συνθήματα, αντιτιθέμενη στην ανυπομονησία και την αφέλεια των λαϊκών εξεγέρσεων.

Αυτό το ιεραρχικό οικοδόμημα γκρεμίστηκε από το κίνημα του 1968: ένα κίνημα που ξέσπασε απροσδόκητα σε μια περίοδο οικονομικής ανάπτυξης και μοντερνισμού και μεταρρυθμιστικής ευφορίας· ένα κίνημα που ξεκίνησε από το μηδέν, από «μικροαστούς» φοιτητές, αλλά κατάφερε και αναβίωσε τα οδοφράγματα του δέκατου ένατου αιώνα, έβαλε φωτιά σε ολόκληρη την κοινωνία και πυροδότησε τη μεγαλύτερη γενική απεργία των νεότερων χρόνων. Μπορούμε να πούμε, φυσικά, ότι αυτή η φωτιά έσβησε τόσο γρήγορα όσο είχε ξεσπάσει. Αλλά αν κι η Γκωλική εξουσία βγήκε νικήτρια, η αιτιοκρατική και ιεραρχική θεώρηση της κοινωνίας και της κοινωνικής πάλης δεν επιβίωσε. Έγινε φανερό ότι λόγια καθόλου “επιστημονικά” μπορούσαν να κλονίσουν συθέμελα μια ολόκληρη κοινωνική τάξη πραγμάτων και αποδείχθηκε ότι αυτή η κοινωνική τάξη, που φαινόταν να βασίζεται σε γερά θεμέλια, ήταν στην πραγματικότητα κάτι το συγκυριακό και

μεταβλητό. Φάνηκε, επίσης, ότι η πολιτική έχει τον δικό της χρόνο, τον δικό της τρόπο να παράγει αιτίες και αποτελέσματα, και ότι ο πρώτος της στόχος είναι να δημιουργήσει έναν δικό της χώρο και χρόνο, με συγκεκριμένες ανατροπές και ρυθμούς.

Η διάκριση μεταξύ αυθόρμητης εξέγερσης και οργανωμένης επανάστασης, που βασίζεται στην ορθολογική εξέλιξη της ιστορίας, αμφισβητήθηκε, όπως ακριβώς αμφισβητήθηκε κι αυτή που αντιπαρέβαλε την ορθολογικότητα των κοινωνικών δομών στις αυταπάτες των υποκειμένων. Αναμφίβολα υπήρχε μια δόση αφέλειας στο αντι-στρουκτουραλιστικό σύνθημα που κυκλοφόρησε στο Παρίσι το 1968: «Οι δομές δεν κατεβαίνουν στο δρόμο». Ο Λακάν απάντησε σε αυτό ότι το 1968, αυτό που συνέβη, ήταν ακριβώς η αλήθεια να κατεβαίνει στους δρόμους, συμπληρώνοντας όμως ότι, όπως φάνηκε, αυτή η αλήθεια είπε και πολλές ανοησίες. Ωστόσο, αυτές οι ίδιες οι ανοησίες της αλήθειας κατέρριψαν την απλοϊκή, επιστημονίστικη θεώρηση που είχε στηρίξει την πίστη στον δομισμό τη δεκαετίας του ’60. Η ορθολογικότητα της πολιτικής, όπως και εκείνη του ασυνείδητου, θα βασιζόταν από εδώ και στο εξής στην αλήθεια, σε αντίθεση με την καθιερωμένη γνώση. Αυτή η ορθολογικότητα θα εμφανιζόταν ως υπόθεση υποκειμένων που δεν ήταν πλέον ούτε τα υποταγμένα υποκείμενα της ιδεολογίας ούτε οι κοινωνικές ομάδες που προσδιορίζονταν από την κοινωνική επιστήμη, αλλά θα αυτοπροσδιορίζονταν μέσα από διεργασίες υποκειμενοποίησης. Και το γεγονός ,το οποίο παλαιότερα θεωρούνταν απλώς μια επιφανειακή εκδήλωση των πραγμάτων, επρόκειτο να γίνει ο πυρήνας αυτής της νέας λογικής. Δεν πρόκειται να υποστηρίξουμε ότι ο Μάης του ’68 έφερε επανάσταση στη σκέψη, αποτυγχάνοντας να φέρει επανάσταση στην κοινωνία, αλλά είναι βέβαιο ότι υπήρξε για τη γενιά μου μια κομβική στιγμή στην αναδιαμόρφωση της έννοιας της πολιτικής, καθώς και της ίδιας της έννοιας της σκέψης.

Μαρία Κακογιάννη: Αμέσως μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου και την κατάρρευση του σοβιετικού μπλοκ, ο Φράνσις Φουκουγιάμα ανακοινώνει την παγκόσμια κυριαρχία της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Ήταν η αυγή της εποχής της συναίνεσης.

Βρισκόμαστε στις αρχές της δεκαετίας του 1990, και τότε δημοσιεύετε μια σειρά παρεμβατικών κειμένων (ορισμένα εκ των οποίων περιλαμβάνονται στον παρόντα τόμο), προσπαθώντας να αναλύσετε τα περιγράμματα αυτής της συναίνεσης και αυτό που εσείς ονομάζετε "ρατσισμό από τα πάνω". Θα ήθελα να σταθούμε λίγο σε αυτό το σημείο: υποστηρίζετε ότι ο ρατσισμός αυτός είναι, πρωτίστως, μια κρατική λογική και όχι ένα λαϊκό πάθος. Με ποιον τρόπο αυτό που τότε ορίσατε ως ψυχρό ρατσισμό μπορεί να μας βοηθήσει σήμερα να ερμηνεύσουμε το παρόν και τις νέες μορφές διακυβέρνησης, οι οποίες γίνονται όλο και πιο δεσποτικές, αυταρχικές και αντιδραστικές;

Ζακ Ρανσιέρ: Πράγματι, προσπάθησα να δείξω πώς η συναινεση και μια νέα μορφή ρατσισμού συμβαδίζουν. Για μένα, η συναίνεση σήμαινε τη συμφωνία γύρω από την ιδέα μιας αντικειμενικής αναγκαιότητας: αυτής της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας που επιβαλλόταν στους πάντες από την σοσιαλιστική αριστερά μέχρι τη φιλελεύθερη δεξιά. Ελλείψει δύναμης ή θέλησης τίποτα δεν αλλάζει όσον αφορά τις συνέπειες της ελεύθερης κυκλοφορίας των κεφαλαίων, οι κυβερνήσεις μας έχουν θέσει στόχο να δείξουν την κλειστότητά τους σε σχέση με το άλλο κίνημα που το συμπληρώνει, αυτό των εκτοπισμένων πληθυσμών λόγω της μιζέριας ή της βίας. Η μάχη ενάντια στην ανασφάλεια –ενάντια σε ένα κακό που υποτίθεται πως προέρχεται πάντα από τους άλλους, από έξω, έγινε το λάβαρό τους, δικαιολογώντας τη διαρκή ενίσχυση της κατασταλτικής εξουσίας.Έτσι, χρησιμοποίησαν την ύπαρξη μιας απροκάλυπτης, δηλωμένης ακροδεξιάς ως πρόσχημα, λέγοντας ότι υπάρχει ένας ρατσιστικός κίνδυνος που πρέπει να αντιμετωπιστεί. Και για να καταπολεμήσουν το αποτέλεσμα του ρατσισμού, υποστήριξαν ότι πρέπει να χτυπήσουν την αιτία του: τη μετανάστευση.

Με αυτόν τον τρόπο, κατάφεραν να συσπειρώσουν γύρω τους μια ευρεία συναίνεση, παρασύροντας ακόμα και την Αριστερά και τον πνευματικό κόσμο που γαλουχήθηκαν με προοδευτικές νοοτροπίες. Κατά αυτή την παράδοση, ο ρατσισμός προέρχεται πάντα από τα κάτω· είναι μια αντίδραση μικροαστών, απλών και οπισθοδρομικών

ανθρώπων που είναι ανίκανοι να κατανοήσουν και να προσαρμοστούν στις οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές, όντας πάντα έτοιμοι να ξεσπάσουν εναντίον αποδιοπομπαίων τράγων που τους υποδεικνύουν δημαγωγοί. Με αυτόν τον τρόπο, διανοούμενοι και άνθρωποι της αριστεράς κατέληξαν να στηρίζουν τους κρατικούς φορείς που προωθούν την ατζέντα "νόμος και τάξη" , επικαλούμενοι τον κίνδυνο του ρατσισμού. Γρήγορα όμως φάνηκε ότι τα μέτρα, τα οποία υποτίθεται ότι θα περιόριζαν τον ρατσισμό περιορίζοντας τη μετανάστευση, είχαν ακριβώς το αντίθετο αποτέλεσμα: το μόνο που κατάφεραν ήταν να διαδώσουν ευρύτερα τις ρατσιστικές ιδέες και να εδραιώσουν την εικόνα του μετανάστη ως του ασύμβατου "άλλου", ο οποίος είναι αδύνατον να αφομοιωθεί.

Και στην πραγματικότητα, όσον αφορά το λεγόμενο "λαϊκό" πάθος, αυτό που είδαμε στη Γαλλία, είναι μια ομάδα διανοουμένων να επινοεί ένα νέο, ασταμάτητο όπλο του ρατσισμού: την καταγγελία του "κοινοτισμού" των μεταναστών και την υπεράσπιση των δημοκρατικών και κοσμικών αξιών, στρεφόμενη ενάντια σε μια μετανάστευση την οποία ταυτίζουν με την ισλαμιστική τρομοκρατία. Όταν αναφερόμουν σε ψυχρό ρατσισμό ή ρατσισμό από τα πάνω, είχα στο μυαλό μου αυτή τη συμμαχία – πολύ ισχυρή στη Γαλλία – μεταξύ μιας πολιτικής τάξης που συντηρείται διαχειριζόμενη το αίσθημα "ανασφάλειας" και μιας τάξης διανοούμενων που εξισώνει τον μετανάστη με τον ισλαμιστή βάρβαρο. Δεν πρόκειται για έναν ρατσισμό ειδικά των ελίτ, αλλά για έναν ρατσισμό τον οποίο οι ελίτ αυτές ανανεώνουν και προσφέρουν σε όλους κι όλες. Και πράγματι, η ακροδεξιά στη χώρα μου υιοθέτησε τον ρατσισμό που καλλιέργησαν οι «δημοκρατικοί» πολιτικοί και διανοούμενοι. Αυτό που έλειπε ως τώρα από την ανάλυσή μου, ήταν η κατανόηση του άμεσου ρόλου που παίζουν οι εκπρόσωποι του Κεφαλαίου στη διαμόρφωση αυτού του ρατσιστικού κλίματος. Αυτό έγινε ξεκάθαρο πλέον με τις εμφανίσεις του διδύμου Τραμπ-Μασκ και του Μιλέι, ή, στη Γαλλία, με τη μαζική εξαγορά ραδιοτηλεοπτικών δικτύων, εφημερίδων και εκδοτικών οίκων από έναν ακροδεξιό δισεκατομμυριούχο ο οποίος απέκτησε μεγάλο μέρος της

περιουσίας του από λιμάνια στην Αφρική.

Οι καπιταλιστές δεν αρκούνται πλέον απλώς στα κέρδη. Αφενός, θεωρούν όλο και περισσότερο πως δεν κερδίζουν αρκετά επειδή τους "πίνουν το αίμα" οι φτωχοί κι έτσι, έχουν ξεκινήσει μια μεγάλη εκστρατεία που απευθύνεται στις εύπορες τάξεις –και σε όσους νομίζουν πως ανήκουν σε αυτές– με κεντρικό σύνθημα: "Φτάνει πια να πληρώνουμε για τους μετανάστες, τους ανάπηρους και τους ανίκανους". Αφετέρου, το κέρδος από μόνο του δεν τους φτάνει. Σήμερα επιδιώκουν την απόλυτη κυριαρχία πάνω στα πνεύματα και στα σώματα. Οι σημερινοί "βασιλιάδες του Κεφαλαίου" δεν είναι πια οι βιομήχανοι αυτοκινήτων.

Είναι οι ιδιοκτήτες των μέσων κοινωνικής δικτύωσης και όλων των μέσων επικοινωνίας που στοχεύουν στο μονοπώλιο και που εξαπολύουν λυσσαλέες εκστρατείες εναντίον κάθε μορφής κοινωνικής αλληλεγγύης και στήριξης των απόρων. Ταυτίζουν έτσι, με αυτόν τον τρόπο, την οικονομική τους δραστηριότητα με τη διάδοση μιας θεώρησης του κόσμου που βασίζεται στην ανισότητα· μια θεώρηση που γίνεται εύκολα αποδεκτή από όλους κι όλες, καθώς πάντα μπορεί να βρεθεί κάποιος "κατώτερος" για να περιφρονήσουμε ή κάποιος "άλλος" για να φοβηθούμε. Φυσικά, για την επιτυχία των επενδύσεών τους και της ιδεολογίας τους, βασίζονται στο κράτος καταστολής, στο οποίο, ως αντάλλαγμα, παρέχουν άφθονα υλικά και πνευματικά μέσα επιβολής.

Μαρία Κακογιάννη: Οι ακραίες ρητορείες του Μιλέι και οι χυδαιότητες του Τραμπ δεν βρίσκουν απήχηση λόγω άγνοιας, ούτε επειδή οι υποστηρικτές τους είναι κάποιοι "φτωχοί λευκοί" που έχουν χάσει τον προσανατολισμό τους και χρειάζονται απλώς κάποιον να τους ανοίξει τα μάτια. Είχατε μιλήσει κάποτε για μια θλιβερή απόλαυση. Ποια είναι, λοιπόν, η σχέση ανάμεσα σε μια φασιστική στάση ζωής και στο επαναστατικό συναίσθημα;

Ζακ Ρανσιέρ: Όταν μιλάμε για "φασιστική στάση ζωής" και "επαναστατικό συναίσθημα", πρέπει να έχουμε κατά νου τη σύνθετη φύση των πολιτικών θεμάτων, που συχνά αποτελούνται από στοιχεία αντιφατικά και μεταβαλλόμενα. Το πρώτο ερώτημα είναι

τι ακριβώς ορίζουμε ως επαναστατικό συναίσθημα. Ιστορικά, ήταν πάντα ένα σύμπλεγμα αρνητικών και θετικών παθών: από τη μία, η οργή ενάντια στο καταπιεστικό καθεστώς και η επίμονη προσπάθεια για την ανατροπή του· από την άλλη, η εμπιστοσύνη στην ικανότητα των ισότιμων να χτίσουν έναν άλλο κόσμο και η φαντασία να εγκαθιδρύσουν, εδώ και τώρα, ψήγματα αυτού του μέλλοντος. Αυτή η παρουσία του μέλλοντος μέσα στο παρόν και η πίστη στις δυνάμεις μας ήταν ανέκαθεν απαραίτητες για να τροφοδοτήσουν μια μορφή επαναστατικής χαράς, την οποία το μίσος για τον καταπιεστή από μόνο του δεν μπορεί να γεννήσει. Αυτή ακριβώς η πίστη επλήγη από την αντεπανάσταση που συντελείται στις χώρες μας από τα τέλη της δεκαετίας του ’70. Η επίθεση του απόλυτου καπιταλισμού έβαλε στο στόχαστρο τους χώρους και τις μορφές αλληλεγγύης, καθώς και τη συλλογική ισχύ των ίσων. Και ταυτόχρονα, διάβρωσε την εμπιστοσύνη στην ικανότητά μας να εξελίξουμε τις υπάρχουσες μορφές αλληλεγγύης σε προσχέδια ενός άλλου τρόπου ζωής στο μέλλον. Έτσι, η οργή απέναντι στην καταπίεση δεν συνοδεύεται πλέον από τη χαρά που γεννά η βεβαιότητα ότι μπορούμε, όλοι μαζί, να δημιουργήσουμε έναν άλλον κόσμο. Η πνευματική αντεπανάσταση στήριξε αυτή την επίθεση, απαξιώνοντας όλους τους αγώνες για την ισότητα από το 1789 μέχρι σήμερα. Το μίσος για τον καταπιεστή μετατρέπεται σε ένα αίσθημα αδυναμίας, και αυτή η αδυναμία τροφοδοτεί τη μνησικακία. Η δύναμη της μνησικακίας έγκειται στο ότι προσαρμόζεται σε κάθε συνθήκη και κατάσταση. Στη Γαλλία, συνηθίζουν να περιγράφουν την άνοδο της ακροδεξιάς ως ένα ζήτημα που αφορά κυρίως τους εργάτες και τα λαϊκά στρώματα.

Κάποτε, αυτοί οι άνθρωποι ήταν ενωμένοι μέσα από τη συλλογική ισχύ των κομμάτων και των συνδικάτων· τώρα, όμως, βρίσκονται απομονωμένοι απέναντι στην καταπίεση, χωρίς άλλο μέσο συλλογικής ύπαρξης παρά μόνο τη συμμετοχή σε ένα κοινό μίσος, συγκεκριμένα, για το μίσος κατά των άλλων, αναμιγνύοντας την περιφρόνηση για πληθυσμούς που θεωρούνται αναπτυσσόμενοι με τον φόβο για την απειλή που υποτίθεται ότι αντιπροσωπεύουν. Όμως η μνησικακία δεν περιορίζεται μόνο στα λαϊκά στρώματα· αγγίζει εξίσου τους διανοούμενους, και μάλιστα εκείνους που

προέρχονται από την προοδευτική και επαναστατική παράδοση. Κάποτε, πίστευαν στη δύναμη της μαρξιστικής θεωρίας για να φωτίσουν το παρόν και να οικοδομήσουν το μέλλον. Σήμερα, η θεωρία αυτή συνεχίζει μεν να εξηγεί τα πάντα γύρω από τους μηχανισμούς της κυριαρχίας, όμως κανείς δεν περιμένει πια ότι θα αποτελέσει το όπλο των αγωνιστών για την ελευθερία και την ισότητα.

Η επιστήμη πλέον χρησιμεύει μόνο για να κατανοήσουμε γιατί τα πράγματα είναι όπως είναι και θα συνεχίσουν να παραμένουν έτσι. Πρόκειται όντως για μια θλιβερή απόλαυση, η ικανοποίηση που αντλεί κανείς από μια γνώση η οποία γεννά κυρίως παραίτηση μπροστά στην αναγκαιότητα, συνοδευόμενη από την μόνη ικανοποίηση του να γνωρίζει κανείς αυτό που οι αδαείς αγνοούν και τη δύναμη να περιφρονούν αυτοί οι άνθρωποι τον κόσμο που δεν καταλαβαίνει τον λόγο των πραγμάτων και αφήνονται να σαγηνευτούν από τους λόγους δημαγωγών. Ζούμε έτσι σε αυτό που αποκαλώ στον Αδαή Δάσκαλο μια “κοινωνία της περιφρόνησης”· μια κοινωνία όπου όλοι περιφρονούν τους πάντες: οι ψηφοφόροι της ακροδεξιάς περιφρονούν τους μετανάστες που εισβάλλουν στις γειτονιές τους, αλλά και τους διανοούμενους των ακριβών προαστίων που τους κάνουν κήρυγμα χωρίς να έχουν ιδέα πώς ζουν. Οι διανοούμενοι περιφρονούν τους κυβερνώντες, οι οποίοι τους περιφρονούν εξίσου. Ντρέπονται που κυβερνώνται από ανθρώπους που υποτιμούν, αλλά συσπειρώνονται πίσω τους από φόβο για τον “φασιστικό κίνδυνο” – καταλήγοντας να ντρέπονται για τον ίδιο τους τον φόβο και να υποτάσσονται ακόμα περισσότερο κτλ.

Μαρία Κακογιάννη: Στο τελευταίο σας βιβλίο “Μακριά από την ελευθερία: δοκίμιο για τον Τσέχοφ”, αναστοχάζεστε πάνω στην έννοια της υποταγής. Αυτή δεν εμφανίζεται τόσο ως ένα αυταρχικό καθεστώς με σκληρούς νόμους που καταστρέφουν τις ελευθερίες και επιβάλλουν σκληρές τιμωρίες, όσο ως ένας τρόπος ζωής που βασίζεται σε μια συγκεκριμένη σχέση με τον χρόνο: “αρκεί να μη συμβεί τίποτα καινούργιο”. Δεν είναι το να ζεις κάτω από το μαστίγιο, αλλά το να ζεις με τη μνήμη του

μαστιγώματος. Μήπως, λοιπόν, η δουλεία είναι πρωτίστως ένα συναισθηματικό καθεστώς που συνδέει σώμα και πνεύμα, μια διακυβέρνηση του φόβου και ένα πάθος για ασφάλεια που εμποδίζει κάθε πιθανότητα αλλαγής; Μπορούμε να το συνδέσουμε αυτό με τα κείμενά σας για τον ρατσισμό από τα πάνω; Εκεί εξηγείτε πώς το "πρόβλημα της μετανάστευσης" κατασκευάστηκε σκόπιμα έτσι ώστε να μην λυθεί ποτέ, χρησιμεύοντας απλώς ως δικαιολογία για τη διαρκή επιβολή νέων μέτρων ελέγχου.

Ζακ Ρανσιέρ: Δεν είμαι σίγουρος αν μπορεί να γίνει μια απευθείας σύνδεση ανάμεσα στην ανάλυση για τη δουλεία που σχολίασα στον Τσέχοφ και στον "ρατσισμό από τα πάνω". Το βέβαιο είναι ότι, τόσο στην εποχή του Τσέχοφ όσο και στη δική μας, η υποκειμενική πλευρά της δουλείας παίζει καθοριστικό ρόλο και είναι, και στις δύο περιπτώσεις, κυρίως αρνητική. Ο Τσέχοφ μας λέει ότι η συγκατάθεση στη δουλεία είναι, πρωτίστως, μια υποχώρηση μπροστά στην εμπειρία της ελευθερίας. Μέσα σε ένα αυταρχικό καθεστώς, η ελευθερία μοιάζει με αχαρτογράφητη χώρα· μια χώρα όπου όσοι έμαθαν να ζουν, να σκέφτονται και να δρουν στο σχολείο της υποταγής, φοβούνται ότι δεν θα ξέρουν πώς να συμπεριφερθούν. Και η ντροπή που νιώθει κανείς για αυτόν ακριβώς τον φόβο του, αντί να τον κινητοποιήσει, καταλήγει απλώς να ενισχύει την αποδοχή της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων. Το κυριότερο, όμως, που μας διδάσκει ο Τσέχοφ είναι ότι η ίδια η γνώση των αιτιών της δουλείας δεν μας προσφέρει απαραίτητα κάποια όπλα εναντίον της. Αντίθετα, μπορεί να μας καταστήσει συνένοχους.

Ο γιατρός Ραγκίν στο "Θάλαμο αρ. 6" γνωρίζει καλά ότι η άθλια κατάσταση του νοσοκομείου του είναι απόρροια ολόκληρης της κοινωνικής δομής και ότι τίποτα δεν μπορεί να διορθωθεί, αν δεν αλλάξουν τα πάντα συθέμελα. Επειδή όμως δεν βλέπει πώς θα μπορούσαν να αλλάξουν τα πάντα, αφήνει τα πράγματα στην τύχη τους. Φυσικά, στην εποχή του Τσέχοφ υπήρχαν επαναστάτες που ήθελαν να αντιστρέψουν αυτή τη λογική: υποστήριζαν ότι πρέπει να αλλάξουμε εκ βάθρων την κοινωνική δομή, ώστε να μπορέσει να αλλάξει και ο τρόπος ζωής των ανθρώπων. Και πίστευαν ότι αυτή

η ριζική αλλαγή μπορεί να επιτευχθεί μόνο με το όπλο της επιστήμης. Εμείς, όμως, ζούμε μετά την παταγώδη αποτυχία αυτού του μεγαλόπνοου εγχειρήματος της προσπάθειας, δηλαδή, να αλλάξουμε τα θεμέλια της κοινωνίας για να πλάσουμε καινούργιους ανθρώπους. Αυτή η αποτυχία γέννησε όσα συζητήσαμε προηγουμένως: τη ρήξη ανάμεσα στη γνώση και στο προσδοκώμενο αποτέλεσμά της, τη θλιβερή απόλαυση του να κατανοούμε τα πάντα για τη δουλεία μας, χωρίς όμως αυτό να μας οδηγεί στην απελευθέρωση και τελικά, αυτό που μένει είναι ο φόβος ότι οτιδήποτε καινούργιο προκύψει, θα είναι αναγκαστικά προς το χειρότερο. Σε αυτό ακριβώς το σημείο η μνησικακία συναντά τη συγκατάθεση στην αστυνομική τάξη. Υπάρχει ταυτόχρονα η ντροπή που γεννά η αδυναμία μας να αλλάξουμε τα πράγματα προς το καλύτερο και ο φόβος μήπως αυτά αλλάξουν προς το χειρότερο. Αν και οι κυβερνώντες εκμεταλλεύονται στο έπακρο το ζήτημα της ανασφάλειας, δεν είναι το πάθος για ασφάλεια αυτό που εμποδίζει κάθε πιθανότητα αλλαγής. Είναι, αντιθέτως, η μνησικακία μας, που πηγάζει από την αδυναμία μας να δράσουμε. Εξού και το διπλό παιχνίδι των κυβερνώντων μας: προσπαθούν να κερδίσουν τους ρατσιστές δείχνοντας ότι παλεύουν ενάντια στην απειλή της μετανάστευσης, και ταυτόχρονα τους αντιρατσιστές παρουσιάζοντας τους εαυτούς τους ως τη μόνη εναλλακτική απέναντι στον ρατσιστικό όλεθρο. Προβάλλουν διαρκώς έναν κατάλογο με όλους τους κινδύνους από τους οποίους υποτίθεται ότι μας προστατεύουν. Δεν είμαι σίγουρος, όμως, αν πραγματικά μας εκφοβίζουν. Αυτό που σίγουρα κάνουν είναι να προσφέρουν ένα άλλοθι για την απραξία μας και έναν στόχο για να εκτονώνουμε τη μνησικακία μας.

Μαρία Κακογιάννη: Ένα σημαντικό κομμάτι του έργου σας παραμένει άγνωστο στο ελληνικό κοινό: η συλλογική εμπειρία του περιοδικού Les Révoltes Logiques, η έρευνά σας στα εργατικά αρχεία και το βιβλίο Η Νύχτα των Προλετάριων. Εδώ δημοσιεύουμε τρία κείμενα αυτής της περιόδου: «Η επαναστατική σκηνή», “Ο προλετάριος και το είδωλό του”, “Το φαινόμενο Γκωνύ”[2]. Θα ήθελα να μας μιλήσετε για τους δεσμούς μεταξύ αυτής της δουλειάς στα αρχεία και των κειμένων σας για την επικαιρότητα·

ανάμεσα στις μορφές των προλετάριων που ανατρέπουν τις βεβαιότητές μας και στη μορφή του “μετανάστη”, έτσι όπως εμφανίζεται στο μακρόσυρτο σίριαλ του “μεταναστευτικού προβλήματος” το οποίο εσείς αποδομείτε. Με λίγα λόγια, ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην Ιστορία, τις μικρές ιστορίες των ανθρώπων και το παρόν;»

Ζακ Ρανσιέρ: Δεν πρέπει να επιδιώκουμε με το ζόρι άμεσες αντιστοιχίες ανάμεσα στο παρόν μας και σε συγκεκριμένες μορφές του παρελθόντος. Η επίσημη σοφία μιλά πάντα για τα μαθήματα της ιστορίας και μας καλεί να αναζητήσουμε καταστάσεις παρόμοιες με τις σημερινές ή να ακολουθήσουμε τη διαδοχή των γεγονότων που οδηγούν από το χθες στο σήμερα, ώστε να βρούμε κανόνες δράσης. Η πολιτική της γνώσης που εφαρμόζαμε στο περιοδικό Révoltes logiques ήταν τελείως διαφορετική. Αυτό που ψάχναμε στην ιστορία ήταν οι στιγμές της ρήξης· κομμάτια παρόντος που έρχονταν σε πλήρη αντίθεση με την εξελικτική λογική που αναζητά διδάγματα στο παρελθόν. Αντί να φωτίζουμε το παρόν μέσω του παρελθόντος, θέλαμε να εκσφενδονίσουμε στο παρόν κομμάτια του παρελθόντος σαν πέτρες από οδόφραγμα, ώστε να θρυμματίσουμε την εικόνα του παρόντος μας, να ακουστούν ξένες και ασύμβατες φωνές, ικανές να κλονίσουν τις κυρίαρχες, συμβατικές αναλύσεις για το σήμερα, καθώς και την αντίληψη της ιστορίας που τις στηρίζει. Κείμενα όπως “Ο προλετάριος και το είδωλό του” ή “Το φαινόμενο Γκωνύ” αναδεικνύουν μια μορφή προλετάριου και μια διαδικασία χειραφέτησης που έρχονται σε πλήρη ρήξη με όλες τις εξηγήσεις περί ιστορικο-κοινωνικών νομοτελειών, συγκεκριμένων σταδίων ανάπτυξης του καπιταλισμού κοκ. Αυτά τα κείμενα έρχονται σε σύγκρουση τόσο με την εικόνα του συνειδητοποιημένου και οργανωμένου εργάτη που προέβαλε η κομμουνιστική παράδοση, όσο και με εκείνη του άγριου εξεγερμένου που λάτρευε η άκρα αριστερά. Επομένως, αν υπάρχει μια σχέση ανάμεσα στα κείμενά μου εκείνης της εποχής και στα άρθρα που έγραψα είκοσι ή τριάντα χρόνια αργότερα για τον “ρατσισμό από τα πάνω”, αυτή δεν οφείλεται στο ότι ο μετανάστης κατέχει σήμερα τη θέση που είχε ο προλετάριος του 19ου αιώνα.

Μια τέτοια σύγκριση θα αποδυνάμωνε την αιχμηρότητα των αρχείων που έφερα στο προσκήνιο. Εξάλλου, δεν έχω κάνει έρευνα πεδίου για τους μετανάστες αντίστοιχη με εκείνη στα εργατικά αρχεία. Αυτό που συνδέει τα δύο είναι ο κοινός αγώνας ενάντια στην κοινή άποψη, με την έννοια που δίνω εγώ στον όρο. Η κοινή γνώμη είναι ο επίσημος χάρτης του τι επιτρέπεται να αντιληφθούμε και να σκεφτούμε· είναι η λογική που λέει ότι μπορούμε μεν να έχουμε διαφορετικές απόψεις, αλλά σε κάθε περίπτωση η "πραγματικότητα" παραμένει μία και αδιαμφισβήτητη. Αυτήν ακριβώς την υποτιθέμενη πραγματικότητα, που προϋπάρχει κάθε γνώμης, επιχείρησα να αμφισβητήσω με διάφορους τρόπους. Στο περιοδικό Révoltes logiques και στη Νύχτα των προλετάριων, το έκανα ανασύροντας από τα αρχεία την πραγματικότητα ενός "χειραφετημένου εργάτη", που έσπαγε τα καθιερωμένα πλαίσια για το πώς αντιλαμβανόμαστε την εργατική τάξη και τους κοινωνικούς αγώνες. Τα άρθρα για τον ρατσισμό αμφισβητούσαν τη συναινετική "πραγματικότητα": "υπάρχει ένα πρόβλημα με τους μετανάστες που πρέπει να διευθετηθεί, είτε είμαστε δεξιοί είτε αριστεροί, γιατί αν δεν διευθετηθεί, τροφοδοτείται ο ρατσισμός". Σε αυτή την περίπτωση, ασχολήθηκα κυρίως στο να αποδομήσω αυτή την πραγματικότητα στο επίπεδο της επιχειρηματολογίας, δείχνοντας πώς κατασκευάζεται και τι αποτελέσματα παράγει: δηλαδή την ενίσχυση της πεποίθησης ότι υπάρχει ένα "μεταναστευτικό πρόβλημα" και ότι ο μετανάστης είναι μια φιγούρα που αδυνατεί να ενσωματωθεί. Και στις δύο περιπτώσεις, υπάρχει πάντα η ίδια κριτική απέναντι στην ταυτοτική σκέψη, η οποία όμως παίρνει διαφορετικές μορφές.

Μαρία Κακογιάννη: Υπάρχουν δύο κείμενα του Φουκώ που επιστρέφουν στο "Τι είναι ο Διαφωτισμός;" του Καντ – ένα κείμενο που γράφτηκε ως άρθρο επικαιρότητας για ένα περιοδικό της εποχής του. Όμως δεν περιορίζεται σε έναν φιλοσοφικό στοχασμό πάνω στην επικαιρότητα, ούτε εκφέρει απλώς μια γνώμη στο τάδε ή δείνα ζήτημα που προκύπτει. Ο Καντ θέτει ένα νέο ερώτημα, θέτει ένα καινούριο ζήτημα. Πρόκειται λιγότερο για μια επίκληση στην λογική, εν τέλει στον φιλόσοφο, τον βαθύ γνώστη ή τον ειδικό, να φωτίσει το παρόν αλλά περισσότερο να

πει μέσα στα πλαίσια του πιθανού, αυτό που συμβαίνει στην σκέψη. Βιώνουμε σήμερα ένα τέτοιο γεγονός που επηρεάζει τη λογική μας; Γίνεται λόγος πλέον για τον "Σκοτεινό Διαφωτισμό" (στα αγγλικά Dark Enlightenment). Στην αρχή, ίσως φάνταζε ως κάτι περιορισμένο ή αλλιώς εξωτικό κι αστείο, δημιούργημα κάποιων ιδεολόγων στις σκοτεινές γωνιές του διαδικτύου, όμως τα ανησυχητικά σημάδια πληθαίνουν. Εσείς ο ίδιος είπατε πρόσφατα ότι ίσως ζούμε μια αντίστροφη επανάσταση.

Ζακ Ρανσιέρ: Δεν είναι "ίσως", αλλά σίγουρα. Βιώνουμε μια αντεπανάσταση που ξεκίνησε την εποχή του Ρέιγκαν και της Μάργκαρετ Θάτσερ, η οποία σε ορισμένες χώρες απλώς καθυστέρησε ή συγκαλύφθηκε από την παρουσία κυβερνήσεων που αυτοαποκαλούνταν σοσιαλιστικές. Αυτή η αντεπανάσταση επιδόθηκε στη συστηματική κατεδάφιση κάθε μορφής κοινωνικής αλληλεγγύης, αλλά και κάθε στοχαστικής παράδοσης συνδεδεμένης με την ισότητα. Είναι αλήθεια, όμως, ότι τελευταία έχει πάρει μια τροπή πολύ πιο πνευματική και ριζοσπαστική. Για καιρό, αυτή η κίνηση προσαρμοζόταν στη λογική της κοινής γνώμης: σε αυτήν που μας λέει ότι η πραγματικότητα είναι ο μοναδικός νόμος και ότι οι ανάγκες της παγκοσμιοποίησης αναγκάζουν τις κοινωνίες μας να εγκαταλείψουν τις κοινωνικές κατακτήσεις και τις μορφές αλληλεγγύης που κερδήθηκαν με τους κοινωνικούς αγώνες του χθες. Η καπιταλιστική επίθεση παρουσιαζόταν κάποτε ως μια απλή αποδοχή της αναγκαιότητας, ενώ εξακολουθούσε να επικαλείται την προοδευτική λογική και τη δημοκρατία. Μπορούσε κανείς να πιστέψει ότι απλώς ενέτεινε την επιδίωξη του κέρδους, σεβόμενη παράλληλα τις επίσημες αξίες των δυτικών κοινωνιών. Αυτή ακριβώς η αυταπάτη είναι που κατέρρευσε το τελευταίο διάστημα.

Ο καπιταλισμός δεν αρκείται πλέον μόνο στο κέρδος. θέλει να κυβερνά άμεσα, να θεσπίζει ο ίδιος τους νόμους και να ορίζει τι επιτρέπεται και τι δεν επιτρέπεται να σκεφτόμαστε. Γι' αυτό και εγκαταλείπει όλο και περισσότερο τις ενοχλητικές συνήθειες της προόδου και της δημοκρατίας, προκειμένου να επιβάλει μια κοσμοθεωρία βασισμένη στην επιστροφή στις παραδοσιακές αξίες και την αυθεντία – μια κοσμοθεωρία που, σε τελευταία ανάλυση,

ταυτίζεται με το δίκαιο του ισχυρότερου, στο οποίο συνοψίζεται και η "ελευθερία" που ευαγγελίζεται. Από τον λιμπερταριανισμό μέχρι τον Σκοτεινό Διαφωτισμό περνώντας από τον επιταχυντισμό, θεωρίες που άλλοτε έμοιαζαν με εμμονές εκκεντρικών οικονομολόγων ή φιλοσόφων έχουν γίνει πλέον ο πυρήνας της σκέψης του Κεφαλαίου και των πιο "μοντέρνων" εκφάνσεών του. Η έναρξη της δεύτερης θητείας του Τραμπ απέδειξε ότι πίσω από αυτό που φαινόταν ως απλή δίψα για εξουσία ενός διαταραγμένου ανθρώπου, κρυβόταν μια ολόκληρη δομημένη ιδεολογική επίθεση. Όμως, αν αυτή η πνευματική αντεπανάσταση κατάφερε να επιβληθεί, είναι και επειδή η δική μας λογική βρέθηκε ολοένα και πιο εκτεθειμένη στη δική της σκοτεινή πλευρά και στις δικές της δεισιδαιμονίες. Στη σημερινή συνωμοσιολογία, όπως και στη χθεσινή αρνησιδικίας, η λογική μας αναγκάστηκε να αντικρίσει την καρικατούρα των ίδιων των δικών της προϋποθέσεων: την αρχή της επαρκούς αιτίας που μας οδηγεί στο να αρνούμαστε ένα φαινόμενο αν δεν έχουν αποδειχθεί πλήρως όλες οι συνθήκες του· την καχυποψία απέναντι σε ό,τι είναι προφανές στις αισθήσεις μας και την ιδέα ότι η εμφάνιση των πραγμάτων υπάρχει μόνο για να συγκαλύπτει μια αλήθεια που βρίσκεται πάντα από πίσω ή από κάτω. Επίσης, δεν ξεχνώ την καταγγελία της καρτεσιανής λογικής ως καταστροφικής για τη φύση, η οποία γίνεται στο όνομα της προστασίας της ζωής απέναντι στην επερχόμενη οικολογική καταστροφή. Ίσως είναι η στιγμή για μια νέα εξέταση των μορφών ορθολογισμού που κυβερνούν τον κόσμο μας και τα κεφάλια μας.

Μαρία Κακογιάννη: Υπάρχει ένα συγκεκριμένο ρεύμα κριτικής σκέψης το οποίο κήρυξε το τέλος των χειραφετητικών οικουμενικών αξιών και την ανάγκη να ξεπεραστούν. Θα μπορούσε κανείς να αναφέρει διάφορες θεωρίες που προέρχονται και διατρέχουν πολλά πεδία, όπως η φιλοσοφία, οι μετααποικιακές σπουδές, οι σπουδές φύλου κ.λπ., αλλά πρόκειται κυρίως για ένα γενικότερο κλίμα σκέψης. Όταν ήσασταν νέος, κυριαρχούσε η ιδέα μιας επαναστατικής επιστήμης που έπρεπε να παρουσιαστεί στους εργάτες για να εξεγερθούν. Σήμερα, η "σωστή θεωρία" έχει πάρει άλλη μορφή: έναν συστηματικό σκεπτικισμό απέναντι στις

οικουμενικές αξίες, οι οποίες αντιμετωπίζονται ως εργαλεία υποδούλωσης. Υπό αυτή την έννοια, εσείς παραμένετε κλασικός: θέτετε ξανά και ξανά το ερώτημα της ελευθερίας, της ισότητας… ακόμα κι αν αυτό είναι ένα στοίχημα που μπορεί να χάσουμε.

Ζακ Ρανσιέρ: Όλο το ζήτημα έγκειται στο τι εννοούμε με τον όρο καθολικό. Η προοδευτική παράδοση ταύτιζε την οικουμενικότητα με επιστημονικούς νόμους, κανόνες σκέψης και μορφές οργάνωσης που υποτίθεται ότι αποτελούσαν το αποκορύφωμα της μακράς πορείας του πολιτισμού. Αντιπαρέβαλλε αυτή την οικουμενικότητα σε μια ιδιαιτερότητα, την οποία ταύτιζε με κατάλοιπα του παρελθόντος που χαρακτήριζαν πληθυσμούς ή κοινωνικές ομάδες που είχαν μείνει "πίσω" από την πρόοδο και την επιστήμη. Αυτός ο τύπος "οικουμενισμού" εντασσόταν, στην πραγματικότητα, στην ιεραρχική παράδοση που χώριζε την ανθρωπότητα στα δύο: στους "ενεργητικούς" και στους "παθητικούς" ανθρώπους. Εν ολίγοις, η οικουμενικότητα αποτελούσε ιδιοκτησία των ελίτ, ενώ η "ιδιαιτερότητα" ήταν η μοίρα των φτωχών, των γυναικών κι όσων έχουν μείνει πίσω. Αυτού του είδους ο οικουμενισμός τροφοδότησε κάθε λογής αντιδραστικά εγχειρήματα, όπως η αποικιοκρατία, αλλά επηρέασε επίσης τα σοσιαλιστικά και επαναστατικά κινήματα, τα οποία επεδίωξαν να υποτάξουν στην εξουσία μιας επιστημονικής πρωτοπορίας τις μάζες, θεωρώντας τες ανίκανες να συλλάβουν τη συνολική εικόνα της ιστορικής πορείας. Πράγματι, κατά την "αλτουσεριανή" μου περίοδο, ασπάστηκα και ο ίδιος αυτή την επιστημονίστικη εκδοχή του πρωτοποριακού οικουμενισμού. Όμως, η δουλειά μου πάνω στην εργατική χειραφέτηση με οδήγησε σε μια εντελώς διαφορετική οπτική: η οικουμενικότητα δεν είναι κάτι δεδομένο. Δεν είναι ένας γενικός κανόνας που εφαρμόζεται πάνω σε άτομα για να μετρήσει πόσο ψηλά βρίσκονται στην κλίμακα του πολιτισμού.

Η οικουμενικότητα είναι μια διαδικασία που παραμένει πάντα μοναδική. Ο πολιτικός οικουμενισμός είναι στην πραγματικότητα μια κίνηση προς την οικουμενικοποίηση. Είναι η προσπάθεια εκείνων που ξεριζώνονται από την κατάσταση στην οποία είχαν εγκλωβιστεί – είτε ως κοινωνική, εθνική, σεξουαλική ή άλλη

ομάδα που θεωρούνταν ιδιαίτερη. Ήταν ο αγώνας των εργατών, των γυναικών, των Μαύρων και άλλων "κατηγοριοποιημένων" ομάδων να επιβεβαιώσουν ότι είναι ισότιμα μέλη της κοινωνίας, ικανά να ασκούν και αυτά τα δικαιώματα "του ανθρώπου και του πολίτη", διευρύνοντας στο άπειρο τη σημασία και το πεδίο εφαρμογής αυτών των δικαιωμάτων. Αυτό ακριβώς προσπάθησα να περιγράψω με την έννοια της πολιτικής υποκειμενοποίησης. Αυτή συνδέει τη διεκδίκηση κάθε καταπιεσμένης ομάδας με την ανάδειξη του δικαιώματος όσων "δεν υπολογίζονται" γενικά· είναι η διεκδίκηση του μεριδίου από εκείνους που δεν έχουν μερίδιο. Το πολιτικό καθολικό είναι έτσι ένα πολεμικό καθολικό που καταρρίπτει την εγκαθιδρυμένη διαχωρίσει μεταξύ των ικανών ανθρώπων του καθολικού και των ανθρώπων αφοσιωμένων στο ιδιαίτερο. Είναι ένα καθολικό εναντίον του άλλου, ένα κατασκευασμένο καθολικό εναντίον ενός παθητικά επιβαλλόμενου. Μου φαίνεται ότι μένουμε δέσμιοι της ουσιοκρατικής αντίληψης του καθολικού όταν διακηρύσσουμε το τέλος των καθολικών και την αναγκαιότητα να αντικαταστήσουμε τα καθολικά κινήματα του παρελθόντος με ένα σύνολο κινημάτων και διεκδικήσεων από συγκεκριμένες ομάδες. Χάνουμε έτσι το νοήμα της πολιτικής υποκειμενοποιήσης. Και τείνουμε να μετατρέπουμε τον πολιτικό αγώνα σε μια σύγκρουση πολιτισμών διεκδικώντας ο καθένας την ταυτότητά του. Η ουσία του προβλήματος είναι ότι η ισότητα- όπως κι η ελευθερία- δεν είναι μια σχέση μεταξύ καθορισμένων ταυτοτήτων. Είναι ένας τρόπος σκέψης και δράσης που αρνείται τη σταθερή ταυτότητα όσο και την ιεραρχία ταυτοτήτων.

Μαρία Κακογιάννη: Μιλήσατε για την προοδευτική παράδοση και για εκείνον τον οικουμενισμό που χώριζε την ανθρωπότητα στα δύο. Είναι προφανές ότι η μετα-αποικιακή σκέψη στρέφεται εναντίον του. Όμως, ήδη από τον 19ο αιώνα, εμφανίζεται ένας άλλος οικουμενισμός: είναι ο εξεγερσιακός οικουμενισμός ενός Μπλανκί, που δεν πιστεύει στην πρόοδο, ή ο οικουμενισμός των επαναστατών στην Αϊτή, που παίρνουν τη σκυτάλη από τη Γαλλική Επανάσταση… Δεν έχουμε, λοιπόν, από τη μία πλευρά έναν αποικιοκρατικό οικουμενισμό και από την άλλη μεμονωμένες ιδιαιτερότητες, αλλά μάλλον αυτό που εσείς ονομάσατε σύγκρουση

ανάμεσα σε διαφορετικούς τρόπους οικοδόμησης του κόσμου· ένας οικουμενισμός ενάντια σε έναν άλλον. Το ερώτημά μου εδώ είναι διπλό: Γιατί και πώς αυτή η σύγκρουση διαφέρει, κατά τη γνώμη σας, από την έννοια του πολέμου; Και ταυτόχρονα, τι απέγινε εκείνη η εμπιστοσύνη στη συλλογική ικανότητα να δημιουργήσουμε έναν άλλον κόσμο; Ο θυμός που συνοδεύεται από αδυναμία και, κατά συνέπεια, από μνησικακία, δεν είναι ένα αντικειμενικό αποτέλεσμα της κατάστασης. Τι μεσολάβησε τελικά;

Ζακ Ρανσιέρ: Δεν θεωρώ πως το ζήτημα είναι να αντιπαραθέσουμε έναν καλό σε έναν κακό οικουμενισμό. Μπορούμε πάντα να διακηρύσσουμε θεωρητικά αυτόν τον "άλλο οικουμενισμό". Όμως στην πολιτική το ζητούμενο είναι να αντιτάξουμε μια διαδικασία οικουμενικοποίησης σε έναν οικουμενισμό που παρουσιάζεται ως δεδομένος, αλλά στην πραγματικότητα αφήνει ασαφές το ποιους αφορά. Αυτό επιτυγχάνεται μέσα από τη υποκειμενοποίηση εκείνων που δεν έχουν μερίδιο· δηλαδή, μέσα από την έμπρακτη επιβεβαίωση ότι έχουν την ικανότητα να δρουν οικουμενικά. Αυτό ακριβώς διακυβεύτηκε στην περίπτωση της επανάστασης στην Αϊτή. Οι Γάλλοι επαναστάτες μπορεί να ήταν πεπεισμένοι ότι οι Αϊτινοί, όπως όλοι οι άνθρωποι, γεννήθηκαν ελεύθεροι και ίσοι, όμως δεν έβγαζαν το συμπέρασμα ότι είχαν –εδώ και τώρα– την ικανότητα να ασκήσουν αυτά τα δικαιώματα, συγκροτώντας έναν ελεύθερο λαό ικανό να αυτοκυβερνηθεί. Οι επαναστάτες της Αϊτής έπρεπε να το αποδείξουν στην πράξη. Και για να το πετύχουν, αναγκάστηκαν να πάρουν τα όπλα. Υπάρχουν όμως πολλά είδη πολέμου. Ο πόλεμος που διεξήγαγαν εκείνοι ήταν ιδιαίτερος, καθώς είχε μια βαθιά πολιτική διάσταση: η σύγκρουση βασιζόταν στην επιβεβαίωση κάτι κοινού ανάμεσα στους αντιπάλους – δηλαδή στα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη και στην ικανότητα των επαναστατών να τα κάνουν πράξη. Στους μετέπειτα αποικιακούς πολέμους, αυτή η πολιτική διάσταση συνυπήρχε διαρκώς με την απλή πολεμική αντιπαράθεση, που είχε ως μοναδικό στόχο την εκδίωξη του ξένου εισβολέα.

Αυτή η ένταση ανάμεσα στο ίδιο και το άλλο έχει πλέον χαθεί από τον ορίζοντά μας, καθώς κάθε ετερότητα θεωρείται πια

δεδομένη (σύγκρουσης των πολιτισμών). Μαζί της χάθηκε και η εμπιστοσύνη στην ικανότητα των ίσων, όταν ενώνονται, να χτίζουν έναν άλλον, κοινό κόσμο. Η συναινετική τάξη πραγμάτων –δηλαδή ο κόσμος που έχτισε ο απόλυτος καπιταλισμός– κατάφερε, προς το παρόν, να επιβάλει την παντοδυναμία της. Έτσι, πυροδότησε όλα εκείνα τα αρνητικά πάθη που πηγάζουν από το αίσθημα της αδυναμίας: τον φόβο, τη ντροπή, τη μνησικακία. Αυτή η αδυναμία εκτονώνεται με δύο τρόπους: Υπάρχει η αντιδραστική εκδοχή, που στρέφει τη μνησικακία εναντίον όσων βαφτίζει υπεύθυνους για τη δυστυχία μας τον ξένο, τον μετανάστη κ.λπ. Υπάρχει όμως και η τάση, από την πλευρά όσων θέλουν να αντιπαρατεθούν στο Κεφάλαιο και το Κράτος, να περιορίζουν την εμβέλεια της δύναμης των ίσων: να παραμερίζουν τη δημιουργική της πλευρά και να τη μετρούν μόνο με περιστασιακά πλήγματα ενάντια στα σύμβολα της εξουσίας του εχθρού.

Μαρία Κακογιάννη: Η αντεπανάσταση ξεκίνησε με το δόγμα TINA (There Is No Alternative – Δεν υπάρχει εναλλακτική) και σήμερα παίρνει μια νέα τροπή. Είπατε πριν ότι ο καπιταλισμός "Δεν αρκείται πια στα κέρδη. θέλουν να κυβερνούν άμεσα – να ελέγχει απόλυτα τα πνεύματα και τα σώματα". Στα κείμενά σας για τον Μάη του '68, θεωρείτε ότι το γεγονός αυτό σήμανε το τέλος μιας σύγχυσης: της σύγχυσης ανάμεσα στη σύγκρουση δύο διαφορετικών κόσμων και στη σύγκρουση κοινωνικών δυνάμεων. Μέχρι τότε, το μέρος όπου χτιζόταν ένας άλλος τρόπος ζωής ήταν ταυτόχρονα και το μέρος όπου μπλοκαριζόταν η μηχανή της παραγωγής και καταφερόταν ένα πλήγμα στον αντίπαλο. Σήμερα, καθώς η περιβαλλοντική καταστροφή βαθαίνει και οι συνθήκες ζωής γίνονται αβίωτες, μήπως θα έπρεπε να επιστρέψουμε σε αυτή τη "σύγχυση"; Να πειραματιστούμε με νέες μορφές δράσης μέσα σε αυτήν; Μήπως τελικά ο Μάης του '68, αντί για μια στιγμή ξεκαθαρίσματος, ήταν κατά κάποιο τρόπο η απαρχή ενός νέου, περίπλοκου μπερδέματος;

Ζακ Ρανσιέρ: Αυτή η ένταση δεν ξεκίνησε με τον Μάη του '68. Οι δύο αυτές πλευρές συνυπήρχαν ανέκαθεν – άλλοτε ταυτισμένες και

άλλοτε χωριστές, ακόμα και συγκρουόμενες μεταξύ τους. Στον 19ο αιώνα που μελέτησα, υπήρχε από τη μία η ιδέα της εργατικής κοινότητας (association) ως ο πυρήνας ενός κόσμου αδελφοσύνης, και από την άλλη οι εργατικές εξεγέρσεις (όπως το 1848 και το 1871), που αποτελούσαν απαντήσεις στις προκλήσεις του Κράτους. Και οι δύο πλευρές μπορούσαν να πηγάζουν από την ίδια βασική αντίληψη περί σύγκρουσης δύο κόσμων, όμως προκαλούσαν προβλήματα όταν έφταναν στην αναμέτρηση των δυνάμεων. Για τον Μαρξ, η Παρισινή Κομμούνα είναι ταυτόχρονα το ιδανικό κύτταρο ενός μελλοντικού κόσμου, αλλά και μια εξουσία ανίκανη να εξασφαλίσει όλα τα μέσα που απαιτούνται για τη νίκη. Μετά από αυτό, φυσικά, υπήρξε η εμπειρία της Ρωσικής Επανάστασης, η οποία επιδίωξε να εξισώσει τα δύο, αλλά κατέληξε σε ένα προνόμιο ισορροπίας δυνάμεων που τελικά ωφέλησε μόνο την κρατική εξουσία.Η αγωνιστική έξαρση που συμβολίζει ο Μάης του ’68 έγινε εφικτή επειδή το αρνητικό δίδαγμα από τον εκφυλισμό του σοβιετικού κράτους εξισορροπήθηκε –ή μάλλον ανατράπηκε– από τη μεγάλη αυταπάτη της Πολιτιστικής Επανάστασης, η οποία τότε ερμηνεύτηκε μέσα από ένα αναρχικό πρίσμα. Η ενθάρρυνση της ανυπακοής των μαζών και οι μεγάλες μαοϊκές διακηρύξεις για την ένωση της πνευματικής με τη χειρωνακτική εργασία είχαν δημιουργήσει την ψευδαίσθηση ότι υπήρχε και πάλι ένας κοινός κομμουνιστικός κόσμος, ο οποίος συγκροτούνταν ακριβώς ενάντια στην κρατική ισχύ. Πάνω σε αυτό το υπόβαθρο αναπτύχθηκε το κίνημα του ’68 και το ιδιαίτερο “μπέρδεμά” του: η πίστη ότι η μαζική παρουσία του “λαού του μέλλοντος” στους δρόμους και στις κατειλημμένες σχολές αποτελούσε ήδη, από μόνη της, την έμπρακτη διάλυση των δυνάμεων του Κράτους και του Κεφαλαίου.

Αυτό το είδαμε να επαναλαμβάνεται στα κινήματα των πλατειών της δεκαετίας του 2010 ή στο κίνημα των “Κίτρινων Γιλέκων” στη Γαλλία: υπήρχε στους δρόμους ένας άλλος κόσμος που παρουσιαζόταν ως η ζωντανή διάψευση του κόσμου της κυριαρχίας, ο οποίος έμοιαζε μοιραίο να εξατμιστεί μπροστά του. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι οι πρωταγωνιστές αυτών των κινημάτων έκαναν τη “λάθος επιλογή” να ξεχάσουν τον συσχετισμό των δυνάμεων χάριν μιας συμβολικής σύγκρουσης κόσμων. Δεν είναι θέμα

επιλογής. Αν η πλευρά της "σύγκρουσης των κόσμων" φάνηκε να κυριαρχεί, είναι επειδή η παλιά υλική και πνευματική οργάνωση της ταξικής πάλης είχε χάσει τη δύναμη και τη θεωρητική της σαφήνεια. Η καπιταλιστική επίθεση στις χώρες μας διέλυσε τα εργοστάσια, τις εργατικές συλλογικότητες και ολόκληρο το δίκτυο κοινωνικής αλληλεγγύης που είχε χτιστεί γύρω από αυτά. Την ίδια περίοδο, η οριστική κατάρρευση της ΕΣΣΔ και η εξαφάνιση του κινεζικού "αντι-μοντέλου" στέρησαν από τους αγώνες κάθε παγκόσμιο ορίζοντα απέναντι στην κυριαρχία του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού. Συνέβη τότε αυτό που ανέλυσα σχετικά με την έννοια της κατάληψης: αυτό που άλλοτε ήταν όπλο για το μπλοκάρισμα της καπιταλιστικής μηχανής στην καρδιά της –δηλαδή στο εργοστάσιο– μετατράπηκε, στον δρόμο, σε μια μορφή "αποσκίρτησης" δίπλα στα κέντρα εξουσίας. Έτσι, έστω κι αν κατά διαστήματα ορισμένοι επιχείρησαν να εξαπολύσουν βίαιες επιθέσεις μέσα από τις κατειλημμένες πλατείες, αυτές οι ενέργειες δεν είχαν πλέον καμία οργανική σύνδεση με τις μορφές συλλογικής έκφρασης που αναπτύσσονταν πάνω στις πλατείες αυτές. Το γεγονός είναι ότι αυτές οι δύο μορφές σύγκρουσης –η υλική αναμέτρηση και η δημιουργία ενός άλλου κόσμου– είναι σήμερα σε μεγάλο βαθμό αποσυνδεδεμένες. Δυστυχώς, αυτό δεν είναι απλώς ένα ζήτημα στρατηγικής που πρέπει να αλλάξει. Πρόκειται για μια διπλή δυσκολία: από τη μία, είναι δύσκολο να εντοπίσουμε πλέον το τρωτό σημείο όπου ο εχθρός μπορεί να πληγεί υλικά και, από την άλλη, είναι εξίσου δύσκολο να δώσουμε στέρεα υπόσταση σε αυτόν τον "άλλο κόσμο" που τα δημοκρατικά κινήματα οραματίζονται και διεκδικούν ταυτόχρονα.

Μαρία Κακογιάννη: Σε ένα από τα κείμενά σας αναφέρετε ότι ο Μάης του '68, στην πράξη, έκοψε τους δεσμούς με το παλιό επαναστατικό μοντέλο – αυτό της καθοδηγούμενης δράσης από μια τάξη και την πρωτοπορία της. Ταυτόχρονα, όμως, επισημαίνετε ότι το κίνημα του '68 δεν διέθετε μια θεωρία αντίστοιχη της δράσης του· συνέχισε σε μεγάλο βαθμό να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του μέσα από το παλιό μοντέλο. Σήμερα, λοιπόν, είναι η επανάσταση κάτι που μπορεί να συλληφθεί ως έννοια; Και ποια είναι η σχέση της με τη σημερινή αντεπανάσταση;

Ζακ Ρανσιέρ: Νομίζω πως η απάντηση –ή ίσως, η αδυναμία να βρεθεί απάντηση– προκύπτει από όσα είπαμε ήδη. Στην πραγματικότητα, ο Μάης του ’68 δεν κατάφερε να συλλάβει θεωρητικά την καινοτομία της ίδιας του της δράσης. Ενώ στην πράξη αμφισβητούσε τη μαρξιστική αντίληψη της επανάστασης ως κατάληψη της εξουσίας βασισμένη στην εργατική ισχύ, συνέχισε να κατανοεί τον εαυτό του μέσα σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο. Η συνέχεια, δυστυχώς, επιδείνωσε αυτόν τον αναχρονισμό αφού ο καπιταλισμός κατάφερε να διαλύσει, σχεδόν αμαχητί, εκείνη τη συλλογική εργατική δύναμη που το ’68 φάνταζε ακόμη ακλόνητη. Έτσι, υποβίβασε τον κομμουνισμό –που κάποτε αυτοπαρουσιαζόταν ως η αντικειμενική κίνηση της ίδιας της πραγματικότητας– σε μια απλή θεωρία για διανοούμενους, και οικειοποιήθηκε για δικό του όφελος τη μαρξιστική έννοια της “ιστορικής αναγκαιότητας”.

Η ιδέα της επανάστασης ως σύνδεση ανάμεσα σε μια κοινωνική δύναμη, έναν πολιτικό τρόπο δράσης και ένα όραμα για έναν νέο κόσμο που στηρίζεται σε μια συγκεκριμένη αντίληψη της ιστορίας, δεν έχει αντικατασταθεί από τίποτα, παρά τις όποιες απόπειρες: τον “γνωσιακό κομμουνισμό” του Νέγκρι, τις αλυσίδες ισοδυναμίας των Λακλάου και Μουφ, τον κομμουνισμό ως “προσανατολισμό” του Μπαντιού, τις “εξεγέρσεις της γης” κ.λπ. Οι πρακτικές που επιβεβαιώνουν την ικανότητα των ίσων δεν έχουν καταφέρει, προς το παρόν, να δημιουργήσουν κανένα υποκατάστατο για το κλασικό μοντέλο της επαναστατικής κατάληψης της εξουσίας. Το ερώτημα, λοιπόν, για το αν μια επανάσταση είναι σήμερα νοητή, επιδέχεται δύο διαφορετικές απαντήσεις. Από τη μία πλευρά, τα στοιχεία που συνθέτουν τη μαρξιστική έννοια της επανάστασης είναι σήμερα αποσυνδεδεμένα, τόσο στο επίπεδο της θεωρίας όσο και στην πραγματικότητα των αγώνων. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η σημερινή καπιταλιστική και κρατική τάξη πραγμάτων αποτελεί την τελευταία λέξη της ανθρώπινης ιστορίας. Το γεγονός ότι κάτι δεν έχει ακόμη συλληφθεί θεωρητικά, δεν σημαίνει ότι είναι και αδιανόητο [το “αδιανόητο” δεν είναι “αδύνατο”: Κανείς δεν μπορεί να προβλέψει τα όρια της δύναμης που έχει η έμπρακτη διεκδίκηση της ισότητας. Και αν ο καπιταλισμός είναι αυτός που σήμερα

“σέρνει τον χορό”, ούτε ο ίδιος γνωρίζει πού ακριβώς πηγαίνει.

[1] Θα κυκλοφορήσει το 2027 από τις εκδόσεις Potlatch.
[2] Αυτό το κείμενο είναι πρόσφατο, εκφωνήθηκε κατά τη διάρκεια μιας ημερίδας «Γκαμπριέλ Γκωνύ, η ουτοπία στην εργασία» στη βιβλιοθήκη της Σεν Ντενί, τον Απρίλιο του 2024.

Ο Ζακ Ρανσιέρ για τα Κίτρινα Γιλέκα

Ζακ Ρανσιέρ

Πρώτη δημοσίευση στο Analyse Opinion Critique. Μετάφραση από Verso.

Οι αρετές του μη εξηγήσιμου – σχετικά με τα Κίτρινα Γιλέκα

Να εξηγήσουμε τα Κίτρινα Γιλέκα; Μα τι υποτίθεται ότι πρέπει να εξηγήσουμε; Να διατυπώσουμε τους λόγους για τους οποίους συμβαίνουν πράγματα τα οποία δεν περιμέναμε; Στην πραγματικότητα, σπάνια λείπουν τέτοιου είδους λόγοι. Και μάλιστα υπάρχουν άφθονοι λόγοι ώστε να εξηγήσει κανείς το κίνημα των Κίτρινων Γιλέκων: η ζωή στις περιοχές της περιφέρειας, τις εγκαταλειμμένες από τη συγκοινωνία και τις δημόσιες υπηρεσίες και στερημένες από τοπικά μαγαζιά, η κούραση από τις μακρές μετακινήσεις από και προς τη δουλειά, η εργασιακή ανασφάλεια, οι ανεπαρκείς αμοιβές ή οι μη αξιοπρεπείς συντάξεις, η χρεωμένη ύπαρξη, η δυσκολία να τα βγάζεις πέρα…

Υπάρχουν, σίγουρα, πολλοί λόγοι που κάποιος υποφέρει. Αλλά το να υποφέρεις είναι ένα πράγμα, ενώ το να πάψεις πια να υποφέρεις είναι κάτι εντελώς διαφορετικό. Είναι μάλλον το

αντίθετο. Έτσι οι πλευρές του πόνου, του να υποφέρει κανείς, οι οποίες σημειώνονται για να εξηγήσουν την εξέγερση, θα μπορούσαν εξίσου να παρατεθούν για να εξηγήσουν την απουσία του: **τα άτομα που υπόκεινται σε τέτοιες συνθήκες ύπαρξης δεν έχουν κανονικά τον χρόνο ή την ενέργεια για να εξεγερθούν.**

Αυτό το κίνημα, το οποίο διέψευσε όλες τις προσδοκίες, δεν συνδέεται με διαφορετικούς λόγους από ό,τι με εκείνους που τροφοδοτούν τη φυσιολογική τάξη των πραγμάτων. Οι λόγοι πίσω από το κίνημα ήταν, επίσης, λόγοι που εξηγούσαν την ακινησία.

Οι λόγοι για τους οποίους οι άνθρωποι κινητοποιούνται αποτελούν εξίσου λόγους για τους οποίους δεν κινητοποιούνται. Το γεγονός αυτό δεν αποτελεί μια απλή αντίφαση αλλά, πολύ περισσότερο, την καρδιά της ερμηνευτικής λογικής. Δεν συνέβη τίποτα που δεν ήταν ήδη γνωστό, κάτι το οποίο οδηγεί εκείνους που κλίνουν προς τη Δεξιά να συμπεραίνουν πως αυτό το κίνημα δεν είχε λόγο ύπαρξης, ενώ εκείνους που κλίνουν προς την Αριστερά να θεωρούν πως είναι απολύτως δικαιολογημένο -αλλά ότι δυστυχώς συνέβη σε κακή χρονική στιγμή και καθοδηγείται από τους λάθος ανθρώπους με λάθος τρόπο.

> *Όπως πάντα, υπάρχουν οι ίδιες δύο σχολές σκέψης: εκείνοι οι οποίοι δεν γνωρίζουν γιατί οι άνθρωποι κινητοποιούνται κι εκείνοι οι οποίοι γνωρίζουν για λογαριασμό τους.*

Ορισμένες φορές θα έπρεπε να κοιτάμε τα πράγματα από την ανάποδη πλευρά: ξεκινώντας ακριβώς από το γεγονός ότι εκείνοι οι οποίοι εξεγείρονται δεν έχουν περισσότερο λόγο να το κάνουν απ' όσο να μην το κάνουν -και συχνά ακόμη λιγότερο. Κι από αυτό το σημείο εκκίνησης, να μην ψάχνουμε τους λόγους εκείνους που μας επιτρέπουν να φέρνουμε τάξη σε αυτή την αταξία, αλλά περισσότερο να ψάξουμε τι μας λέει αυτή η αταξία για την κυρίαρχη τάξη των πραγμάτων και την τάξη των επεξηγήσεων, που συνήθως τη συνοδεύει.

Περισσότερο από κάθε άλλο κίνημα τα τελευταία χρόνια, το κίνημα των Κίτρινων Γιλέκων είναι η δράση των ανθρώπων που

κανονικά δεν κινητοποιούνται: ούτε εκπρόσωποι συγκεκριμένων κοινωνικών τάξεων ούτε ομάδες γνωστές που παραδοσιακά αγωνίζονται. Άντρες και γυναίκες μέσης ηλικίας σαν αυτούς που συναντούμε κάθε μέρα στον δρόμο, στα εργοτάξια και στα πάρκινγκ, που το μόνο διακριτικό τους σημάδι είναι ένα ένδυμα που κάθε οδηγός είναι απαραίτητο να κατέχει. Αυτό που τους έθεσε σε κίνηση ήταν το πιο πεζό, το πιο γειωμένο από όλα τα ζητήματα, η τιμή των καυσίμων: ένα σύμβολο της αφοσίωσης αυτής της μάζας στην κατανάλωση που ανακατεύει το στομάχι των διακεκριμένων διανοούμενων· επίσης, ένα σύμβολο της κανονικότητας στην οποία βασίζεται ο ήρεμος ύπνος των ηγεμόνων μας: αυτή η σιωπηλή πλειοψηφία, φτιαγμένη από διασκορπισμένα άτομα χωρίς καμία μορφή συλλογικής έκφρασης, χωρίς άλλη φωνή ή ψήφο εκτός από αυτό που μετράται κατά καιρούς στις δημοσκοπήσεις ή στα εκλογικά αποτελέσματα.

Οι εξεγέρσεις δεν έχουν λόγους· έχουν όμως λογική. Κι αυτή συνίσταται ακριβώς στο σπάσιμο των πλαισίων, μέσα στα οποία οι λόγοι για τάξη ή αταξία -και οι άνθρωποι που βρίσκονται σε μια θέση να τα κρίνουν αυτά- γίνονται κανονικά αντιληπτοί. Αυτά τα πλαίσια είναι πρώτα και κύρια χρήσεις του χώρου και του χρόνου. Ιδιαίτερα, τα «απολίτικα» αυτά Κίτρινα Γιλέκα, στων οποίων την ακραία ιδεολογική ποικιλομορφία δίνεται έμφαση, έχουν υιοθετήσει τη μορφή δράσης των οργισμένων νέων του κινήματος των «Πλατειών», μια μορφή την οποία οι ίδιοι οι εξεγερμένοι φοιτητές έχουν δανειστεί από τους απεργούς εργάτες: την κατάληψη.

Η πράξη της κατάληψης σημαίνει το να επιλέγει κανείς να διεκδικεί την παρουσία του ως μια κοινότητα που αγωνίζεται σε έναν συνηθισμένο τόπο, που έχει εκτραπεί όμως, από τη συνηθισμένη χρήση του: τη διαδικασία της παραγωγής, την κυκλοφορία ή οτιδήποτε άλλο. Τα Κίτρινα Γιλέκα διάλεξαν τους οδικούς κόμβους, αυτούς τους **μη-τόπους** τους οποίους διασχίζουν καθημερινά οι ανώνυμοι οδηγοί. Εκεί εγκαθιστούν το προπαγανδιστικό τους υλικό και αυτοσχέδιες καλύβες, όπως ακριβώς έκαναν οι ανώνυμες ομάδες ανθρώπων στις κατειλημμένες

πλατείες τα τελευταία δέκα χρόνια.

Ακόμη, η πρακτική της κατάληψης σημαίνει τη δημιουργία μιας συγκεκριμένης χρονικότητας: ενός χρόνου επιβραδυμένου σε σχέση με τη συνηθισμένη δραστηριότητα, και άρα, ενός χρόνου που έχει αφαιρεθεί από την καθιερωμένη τάξη των πραγμάτων· αλλά παράλληλα, ενός χρόνου που έχει επιταχυνθεί από τις δυναμικές μιας δραστηριότητας, η οποία αναγκάζει σε συνεχείς απαντήσεις σε προκλήσεις για τις οποίες οι άνθρωποι δεν είναι προετοιμασμένοι. Αυτή η διπλή εναλλαγή του χρόνου αλλάζει τις κανονικές ταχύτητες της σκέψης και της πράξης. Την ίδια στιγμή, μετασχηματίζει την ορατότητα των πραγμάτων και την αίσθηση του τι είναι δυνατό. Πράγματα τα οποία υπομένονταν παθητικά αποκτούν μια νέα ορατότητα ως αδικίες.

Η απόρριψη ενός ορισμένου φόρου γίνεται συνείδηση ενός άδικου φορολογικού συστήματος κι έπειτα συνείδηση της παγκόσμιας αδικίας μιας πλανητικής τάξης. Όταν μια συλλογικότητα ίσων διακόπτει τη συνήθη πορεία του χρόνου και ξεκινάει να τραβά ένα συγκεκριμένο νήμα -σήμερα ο φόρος στο πετρέλαιο, στο πρόσφατο παρελθόν η επιλογή των πανεπιστημίων, οι συντάξεις ή οι μεταρρυθμίσεις στον εργατικό νόμο- ολόκληρος ο στενός ιστός των αδικιών, που δομούν την παγκόσμια τάξη ενός κόσμου που κυβερνάται βάσει του νόμου του κέρδους, αρχίζει να ξηλώνεται.

Δύο κόσμοι αντιτίθενται ο ένας στον άλλον, διευρύνοντας το χάσμα μεταξύ συγκεκριμένων αιτημάτων και της κεντρικής λογικής του κινήματος. Το διαπραγματεύσιμο γίνεται μη διαπραγματεύσιμο. Η διαπραγμάτευση συνεπάγεται αποστολή αντιπροσώπων. Αλλά τα Κίτρινα Γιλέκα, τα οποία προέρχονται από τη «βαθιά Γαλλία», για την οποία ακούμε συχνά ότι είναι ευαίσθητη στις αυταρχικές σειρήνες του «λαϊκισμού», έχουν υιοθετήσει τις **αξιώσεις της ριζοσπαστικής οριζοντιότητας**, η οποία θεωρείται χαρακτηριστική μεταξύ των νέων, ρομαντικών αναρχικών του κινήματος Occupy και της ZAD.

Δεν μπορεί να υπάρξει καμία διαπραγμάτευση μεταξύ των συνελεύσεων ίσων ανθρώπων και των διευθυντών μιας ολιγαρχικής

εξουσίας. Αυτό σημαίνει πως μια συγκεκριμένη διεκδίκηση θριαμβεύει απλώς και μόνο εξαιτίας του φόβου των τελευταίων, αλλά επίσης ότι η ικανοποίησή της αντιμετωπίζεται ως κοροϊδία σε σχέση με το τι «επιθυμεί» η εξέγερση βάσει της παρούσας ανάπτυξής της: **ένα τέλος στην εξουσία των «αντιπροσώπων», αυτών που σκέφτονται και δρουν για τους άλλους.**

Είναι αλήθεια ότι η επιθυμία αυτή μπορεί από μόνη της να λάβει τη μορφή ενός αιτήματος: το γνωστό δημοψήφισμα με «πρωτοβουλία πολιτών»[1]. Αλλά και μια λογική διεκδίκηση σαν αυτή στην πραγματικότητα κρύβει τη ριζική αντίθεση μεταξύ δύο ιδεών περί δημοκρατίας. Από τη μία πλευρά, η επικρατούσα ολιγαρχική αντίληψη: το μέτρημα ψήφων υπέρ και κατά σε απάντηση ενός τιθέμενου ερωτήματος. Από την άλλη, η δημοκρατική αντίληψη: η συλλογική δράση που διακηρύσσει και επιβεβαιώνει την ικανότητα του καθενός να διατυπώνει τα ερωτήματα μόνος του. Διότι δημοκρατία δεν σημαίνει απλώς την πλειοψηφική επιλογή των ατόμων. Είναι η δράση που υλοποιεί την ικανότητα του καθενός, την ικανότητα αυτών που δεν έχουν «αρμοδιότητα», να νομοθετεί και να κυβερνά.

Οι εξεγέρσεις πάντοτε μένουν στη μέση

Μεταξύ της εξουσίας των ίσων και των ανθρώπων που είναι «αρμόδιοι» να κυβερνούν ίσως θα υπάρχουν πάντα συγκρούσεις, διαπραγματεύσεις και συμβιβασμοί. Αλλά πίσω από αυτά, παραμένει **η άβυσσος μιας μη διαπραγματεύσιμης σχέσης μεταξύ της λογικής της ισότητας κι εκείνης της ανισότητας.**

Γι’ αυτόν τον λόγο οι εξεγέρσεις μένουν πάντοτε ημιτελείς προς μεγάλη δυσαρέσκεια ή μεγάλη ικανοποίηση των ακαδημαϊκών που διακηρύσσουν ότι είναι καταδικασμένες να αποτύχουν επειδή στερούνται «στρατηγικής». Όμως η στρατηγική είναι απλώς ένας τρόπος δράσης μέσα σε έναν δεδομένο κόσμο. Καμία στρατηγική δεν μας διδάσκει πώς να γεφυρώσουμε το κενό μεταξύ δύο κόσμων. «θα πάμε μέχρι τέλους», λένε κάθε φορά. Αλλά αυτό το τέλος της διαδρομής δεν μπορεί να ταυτιστεί με κανέναν συγκεκριμένο σκοπό, ειδικά από τη στιγμή που τα αποκαλούμενα Κομμουνιστικά

Κράτη έπνιξαν την επαναστατική ελπίδα στο αίμα και τη λάσπη.

Ίσως μ’ αυτόν τον τρόπο πρέπει να καταλάβουμε το σύνθημα του 1968: «Αυτή είναι μόνο η αρχή, ας συνεχίσουμε να αγωνιζόμαστε». Τα ξεκινήματα δεν φτάνουν ποτέ στο τέλος τους, μένουν κάπου στη μέση. Εντούτοις, αυτό σημαίνει επίσης ότι δεν σταματούν ποτέ να ξεκινούν ξανά και ξανά, ακόμη κι αν αυτό σημαίνει πως οι πρωταγωνιστές αλλάζουν. Αυτός είναι ο ρεαλισμός της εξέγερσης, ένας ανεξήγητος ρεαλισμός, το να ζητά κανείς το αδύνατο. Γιατί το δυνατό έχει ήδη αφαιρεθεί από την ίδια τη μέθοδο της εξουσίας: «δεν υπάρχει εναλλακτική».

[1] Το δημοψήφισμα με λαϊκή πρωτοβουλία αποτελεί κεντρικό αίτημα που αναδύθηκε από το κίνημα των Κίτρινων Γιλέκων.

Μετάφραση: **Στέφανος Μπατσής**

Ζακ Ρανσιέρ: Η Ακροδεξιά απευθύνεται ξανά στα πιο πρωτόγονα σύμβολα ταυτοτήτων

Ο **Ζακ Ρανσιέρ** συνομιλεί με τον Φεντερίκο Γκαλέντε, καθηγητή του Παν/μιου της Χιλής, για το έργο του, τη σύγχρονη πολιτική και την άνοδο της ακροδεξιάς:

“Πριν από λίγες μέρες, ο Ζακ Ρανσιέρ βρέθηκε στη Χιλή, προσκεκλημένος από τον πρύτανη του Πανεπιστημίου του Βαλπαραΐσο, ο οποίος τον έχρισε επίτιμο διδάκτορα. Το απόγευμα, ενώ ήταν έτοιμος να φύγει, τον επισκέφθηκα στο ξενοδοχείο του για λογαριασμό του *TheClinic* και είχαμε μια ευρεία συζήτηση, χωρίς κατευθυντήριες γραμμές ή ακριβή θέματα,

που επέτρεψαν στον φιλόσοφο να επεκταθεί σε πολλά θέματα: την τάση των δημοκρατικών κινημάτων στα πρώτα χρόνια του νέου αυτού αιώνα και τη σκοτεινή αντίθεση που ακολούθησε προσφάτως με τη νίκη του Ντόναλντ Τραμπ, τις διάφορες συνθέσεις του «λαού», τους αγώνες για ισότητα και τα πάντα ασαφή σύνορα μεταξύ των ορίων της τέχνης και εκείνων της πολιτικής.

Ο Ρανσιέρ δεν είναι ένας τυπικός φιλόσοφος: μακριά από τις αναμενόμενες παύσεις για προβληματισμό που συνήθως αναγνωρίζουμε σε έναν διστακτικό ρήτορα, μιλάει σε πλήρη ταχύτητα, απελευθερώνοντας ορδές φράσεων που εκρήγνυνται η μια μετά την άλλη, οδηγημένες από έναν ανήσυχο, γρήγορο πεζό λόγο, τον οποίο χρησιμοποιεί με πάθος για να βυθιστεί στο εκάστοτε ζήτημα. Το ύφος του είναι απότομο όσο και απλό, χαρακτηριστικό όσων αποκαλύπτουν στη φιλοσοφία μια μακρά και αγαπημένη σχέση με **την ισότητα ως προϋπόθεση κάθε πολιτικής.**“

Φεντερίκο Γκαλέντε: *Ίσως πρέπει να ξεκινήσουμε με τον «λαό», μια έννοια που η πολιτική-φιλοσοφική μόδα της δεκαετίας του 1990 είχε εγκαταλείψει, αλλά την οποία πολλά από τα βιβλία σας επανεισήγαγαν. Τα πράγματα πήγαιναν καλά, ο νέος αιώνας άνοιξε με κινήματα, πορείες, “Ανοίξεις” και “Ιντιφάντες”, με τις νεοφιλελεύθερες δημοκρατίες να πέφτουν και να γίνονται κομμάτια – και ξαφνικά έχουμε την εμφάνιση των Μιτσέλ Μπατσελέ, Μάκρι, Brexit, Λε Πεν, Ντόναλντ Τραμπ.*

Ζακ Ρανσιέρ: Πιστεύω ότι ο αιώνας, όπως λέτε, ξεκίνησε με μια χιονοστιβάδα των δημοκρατικών κινημάτων, κινήματα που με κάποιον τρόπο προσπάθησαν να δημιουργήσουν μια νέα ιδέα του «λαού». Αυτό είναι το επιχείρημά μου. Αλλά το επιχείρημά μου είναι, επίσης, ότι ο λαός δεν υπάρχει *per se*, καθεαυτός, αλλά αποτελεί μάλλον το αποτέλεσμα μιας κατασκευής: είμαστε ο λαός όταν συναντιόμαστε σε μια πλατεία, όταν υποβάλλουμε τα αιτήματά μας, αλλά το σύνταγμα δημιουργεί επίσης έναν λαό, τα μέσα μαζικής ενημέρωσης δημιουργούν έναν λαό και έτσι το ερώτημα που πρέπει να τεθεί, αυτό που με ενδιαφέρει τουλάχιστον, είναι τι λαό έχουμε τώρα;

Φ.Γ.:*Και τι λαό έχουμε;*

Z.P.: Λοιπόν, θα απαντούσα στην ερώτηση από την ανάποδη. Νομίζω ότι σε χώρες όπως η Γαλλία ή οι Ηνωμένες Πολιτείες υπήρξε μια μονοπώληση αυτού του θέματος από μια πολύ μικρή πολιτική τάξη. Μέσα σε αυτή την πολιτική τάξη, η κοινοβουλευτική Δεξιά και Αριστερά έχουν γίνει όλο και πιο δυσδιάκριτες, έχουν χάσει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα τους και τείνουν να είναι λίγο-πολύ το ίδιο σήμερα. Ταυτόχρονα, εξακολουθούν να υπάρχουν και εκείνα τα μικρότερα κινήματα που προτείνουν μια άλλη ιδέα του «λαϊκού», που δημιουργούν τον χώρο για την έκφραση ενός «εμείς». Αυτά επιδιώκουν να ξεφύγουν από τη διαρκώς αυξανόμενη ενσωμάτωση της πολιτικής εξουσίας με την οικονομική εξουσία, οπότε αυτό που έχουμε και πάλι είναι ένας διαχωρισμός μεταξύ της πολιτικής ελίτ και όλων όσων αποκλείονται από το σύστημα.

Φ.Γ.: *Αλλά ο Τραμπ μιλάει για ένα μεγάλο μέρος αυτών των αποκλεισμένων, ανεξάρτητα από το πόσο δεν μας αρέσει αυτό.*

Z.P.: Ο Τραμπ καταλαμβάνει δημαγωγικά έναν άδειο χώρο: τον χώρο ενός λαού που δεν μπορεί να εκπροσωπήσει τον εαυτό του. Ο ίδιος προσποιείται ότι αντιπροσωπεύει τη βαθιά Αμερική, με τον ίδιο τρόπο που η Μαρίν Λε Πεν θυμίζει τη *«la France profonde»*, ενώ αυτό που πραγματικά κάνουν είναι να παράγουν ένα είδος φαντασιακής ταυτοποίησης από τα πάνω. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι το υλικό της πολιτικής είναι το συμβολικό.

Φ.Γ.: *Αλλά στα κείμενά σας το υλικό της πολιτικής είναι μάλλον η απτή εμπειρία, η σχέση μεταξύ των σωμάτων, η κοινή ζωή. Εδώ στη Χιλή υπάρχει ένα ραδιοφωνικό πρόγραμμα με την επωνυμία «La comunidad de los iguales», ενώ οι ιστορικοί μας βρίσκονται κατά κύριο λόγο σήμερα μεταξύ εκείνων που εξακολουθούν να απευθύνονται στη φωνή όσων δεν έχουν φωνή και εκείνων που διατυπώνουν, όπως ο Miguel Valderrama, ένα είδος μετα-ιστορίας, στο οποίο δεν υπάρχει πλέον κανένα κέντρο ή άξονας, κανένας υποσχόμενος ορίζοντας, κάτι παρόμοιο δηλαδή με τον τρόπο που το θέτετε στο βιβλίο σας για τον Μπέλα Ταρ.*

Z.P.: Ναι, αλλά δεν θα συνέχεα αυτό που έγραψα για τον Μπέλα Ταρ, ενός χρόνου αναμονής ή ενός χρόνου μακριά από τις υποσχέσεις της ιστορίας, με αυτό το φαντασιακό μιας μετα-ιστορικής ή μετα-πολιτικής φύσεως, που κατά κάποιον τρόπο καταλήγει να είναι λειτουργικό στην πολιτική της συναίνεσης. Για ‘μένα, αυτή είναι η ιδεολογία όσων μονοπωλούν την εξουσία σήμερα και οι υπερασπιστές αυτής της ιδεολογίας, ανεξάρτητα από τα όσα λέτε για τη μετα-ιστορία, γνωρίζουν πολύ καλά πώς να καλύψουν τον νεοφιλελευθερισμό με αυτή την **ψευδή πολιτική της συναίνεσης**. Αυτό ενισχύει την πίστη για το τέλος της πολιτικής ή, ακόμη χειρότερα, ότι η πολιτική μπορεί τελικά να περιοριστεί στη διαχείριση της εξουσίας, ενώ αυτό που συμβαίνει μάλλον είναι ο συνδυασμός δύο φαινομένων: από τη μία, η Άκρα Δεξιά παρουσιάζει τον εαυτό της ως την ενσάρκωση του λαού, στρατηγικά τοποθετημένη έξω από την ‘κατεστημένη’ πολιτική τάξη, ενώ από την άλλη, μας υπενθυμίζει ότι η πολιτική δεν είναι νεκρή, ότι χρειάζεται σύμβολα, ότι χρειάζεται κάποιους ορισμένους τρόπους συλλογικού συμβολισμού. Αυτό είναι το πρώτο σημείο.

Φ.Γ.: *Και το δεύτερο;*

Z.P.: Δεύτερον, νομίζω ότι είναι σημαντικό να σκεφτούμε πως ο νεοφιλελευθερισμός σήμερα δεν είναι μόνο ένα οικονομικό δόγμα, είναι επίσης ένας παγκόσμιος τρόπος σκέψης. Αυτή η παγκόσμια σκέψη περιλαμβάνει την πεποίθηση ότι μια κοινωνία μπορεί να βασίζεται στην ανισότητα. Υπάρχει ένα μίσος για την ισότητα, μια περιφρόνηση, σαν η ισότητα να ήταν κάτι κακόφημο. Υπάρχει όμως και ένα παράδοξο εδώ, αφού η λέξη «νεοφιλελευθερισμός» είναι σχεδιασμένη να προσποιείται ότι η πολιτική είναι νεκρή, ενώ συγχρόνως χρειάζεται να δοθεί στον ίδιο τον νεοφιλελευθερισμό μια πτυχή πολιτική.

> *Αυτό που διατηρούν οι ελίτ αυτές είναι κάτι που πιστεύω ότι δεν είναι αληθές: ότι η πολιτική μπορεί να περιοριστεί στη διαχείριση της εξουσίας και ότι η κοινότητα μπορεί να βασίζεται στην ανισότητα.*

Φ.Γ.: *Ναι, αλλά πάντα ήταν κάπως έτσι.*

Ζ.Ρ.: Το σημαντικό όμως, αυτή τη φορά, έγκειται στο γεγονός ότι η Άκρα Δεξιά επιτυγχάνει και πάλι να κάνει επίκληση σε πολύ πρωτόγονα και στοιχειώδη σύμβολα ταυτοτήτων, έτσι ώστε αυτό που παράγεται να είναι μια μίξη μεταξύ των συμβόλων ταυτότητας, που επιβάλλονται από την Άκρα Δεξιά και την πολιτική πίστη σε μια προγραμματισμένη ανισότητα. Θα θυμάστε ότι μέχρι πολύ πρόσφατα στη Γαλλία, αλλά και στις Ηνωμένες Πολιτείες, η Δεξιά αρνούταν να αυτοαποκαλείται έτσι.

Φ.Γ.: *Εδώ εξακολουθούν να αρνούνται. (Γέλια)*

Ζ.Ρ.: Αρνούνται; Λοιπόν, θα φανερώσουν τους εαυτούς τους και εδώ, όπως και πριν, παρότι μέχρι πρόσφατα έλεγαν πράγματα όπως «είμαστε το κέντρο», και επίσης είπαν, όσο και να μην ήταν αλήθεια, ότι πίστευαν στην ισότητα. Αυτό που είναι νέο σήμερα είναι ότι όλοι αυτοί οι άνθρωποι διακηρύσσονται ως δεξιοί και δηλώνουν ανοιχτά ότι θέλουν ανισότητα.

Φ.Γ.: *Ο Τραμπ μπορεί να πει το οτιδήποτε, λέει σχεδόν τα πάντα απ'όσα έρχονται στο μυαλό του, πράγμα που είναι πειραματικό κάτα κάποιον τρόπο, υπό την έννοια ότι παράγει απρόβλεπτες συνδέσεις. Είναι έξω από το κλασικό σύστημα, επιτίθεται στα ισχυρότερα μέσα μαζικής ενημέρωσης, καταγγέλλει την αντιπαραγωγικότητα του χρηματοπιστωτικού συστήματος, ομολογεί την αφοσίωσή του στον Πούτιν και ούτω καθεξής. Και ταυτόχρονα, καλεί για μια επιστροφή σε μια μάλλον συμβατική ταυτότητα που πόρρω απέχει από οποιαδήποτε μορφή πειραματισμού.*

Ζ.Ρ.: Είναι αλήθεια αυτό που λέτε, ο Τραμπ συνδέει δύο μορφές αφηγήσεων που είναι κατά κανόνα αντιθετικές: από τη μια παρουσιάζει τον εαυτό του ως θριαμβευτή, έναν πρωταθλητή, έναν επιχειρηματία που εκπροσωπεί την Αμερική όσων κερδίζουν ενάντια στην Αμερική των ηττημένων, ενώ ο άλλος απευθύνεται στους αποκλεισμένους, εκείνους που έχουν εγκαταλειφθεί από το πολιτικό σύστημα. Αυτό δημιουργεί μια πολύ ασυνήθιστη συρροή μεταξύ της αλαζονικής Αμερικής και της Αμερικής αυτών που

υποφέρουν. Γιατί υποφέρουν; Μήπως υποφέρουν από τους Μεξικανούς, τους Λατίνους, τους μετανάστες; Ο Τραμπ συνδυάζει έξυπνα τις δύο μορφές αμερικανικής ταυτότητας.

Φ.Γ.: *Αλλά καταλαβαίνω ότι, την ίδια στιγμή, η πολιτική για εσάς δεν έχει να κάνει με αυτό. Δεν πρόκειται για διαχείριση ή ζωή, ούτε καν για την εξουσία. Στο έργο σας, η πολιτική εκτελείται μάλλον στην αέναη πάλη μεταξύ πλουσίων και φτωχών.*

Ζ.Ρ.: Η πολιτική για εμένα συνίσταται, ουσιαστικά, σε αυτόν τον αγώνα, την αντιπαράθεση, απλά οι πλούσιοι και οι φτωχοί δεν αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες κοινωνιολογικές κατηγορίες ή σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες: **λειτουργούν μάλλον στη συμβολική δομή αυτής της αντιπαράθεσης**. Κινήματα όπως το Occupy Wall Street, για να δώσουμε ένα παράδειγμα, προκύπτουν από τη σύνδεση πολλών ομάδων, πολλών ταυτοτήτων, πολλών μορφών υποκειμενικοποίησης. Με αυτή την έννοια, ο τόπος των καταπιεσμένων είναι ετερογενής, είναι πολλαπλός, όπως προτείνετε, αλλά την ίδια στιγμή, αυτοί οι καταπιεζόμενοι δομούν τον εαυτό τους ενάντια στη νεοφιλελεύθερη διαχείριση της εξουσίας.

Φ.Γ.: *Αυτό συνέβη σε εμάς με το φοιτητικό κίνημα το 2011: άφησε το σημάδι του, άφησε ένα σημαντικό σημάδι, μια μεταμορφωμένη ευαισθησία…*

Ζ.Ρ.: Σίγουρα, επειδή έχουμε να κάνουμε με μια διαμόρφωση που παράγει ένα νέο είδος λαού, ως ένα συλλογικό σύμβολο, ανθρώπους που προέρχονται από πολύ διαφορετικούς ορίζοντες αλλά που, παρ’όλα αυτά, καταλαμβάνουν τον ίδιο χώρο, τον ίδιο τόπο. Αυτό που χτίζουν, με αυτόν τον τρόπο, είναι ένα είδος αντιπαράθεσης με τον επίσημο κόσμο, με την πολιτική νοούμενη ως διαχείριση της εξουσίας.

Φ.Γ.: *Δεν είναι, όμως, κάπως κομφορμιστικό να βλέπει κανείς τα πράγματα έτσι; Μερικοί άνθρωποι έχουν φτάσει να σας βλέπουν ως ένα είδος σοφιστικέ σοσιαλδημοκράτη.*

Ζ.Ρ.: *(Γέλια)* Σοσιαλδημοκράτης; Όχι, όχι, ό,τι πιο μακρινό από

τη θέση μου!

Φ.Γ.: *Λοιπόν, το ξέρω αλλά ρωτάω γιατί έχοντάς σας εδώ, θα ήθελα να μάθω από πρώτο χέρι πώς χαρακτηρίζετε τον εαυτό σας. Ως έναν μη αβάν-γκαρντ κομμουνιστή, έναν αναρχικό, έναν αριστερό λαϊκιστή;*

> ***Ζ.Ρ.:*** *Ορίζω τον εαυτό μου ως ριζοσπαστικό δημοκράτη. Τώρα, εάν ο κομμουνισμός, τον οποίον αναφέρεις, ή γενικά ο κομμουνισμός της ανθρωπότητας σήμαινε κάτι, αυτό θα ήταν ένα είδος ριζοσπαστικής δημοκρατίας, ακριβώς όπως και ο αναρχισμός θα ήταν ένα είδος ριζοσπαστικής δημοκρατίας.*

θέλω να πω ότι αυτό που υποστηρίζω είναι στην πραγματικότητα ριζική εφαρμογή της ισότητας και αυτό ασφαλώς δεν έχει καμία σχέση με τη σοσιαλδημοκρατία, η οποία, όπως γνωρίζουμε, είναι μέρος της κοινοβουλευτικής πολιτικής. Όσον αφορά τον λαϊκισμό, νομίζω ότι είναι μια πολύ ασαφής έννοια, επειδή, αφενός, αναφέρεται στον λαό ως ένα πολύ σημαντικό σύμβολο της πολιτικής, ενώ, αφετέρου, υποδηλώνει όπως γνωρίζουμε, μια πολύ συγκεκριμένη μορφή σχέσης μεταξύ του λαού και του ηγέτη.

Φ.Γ.: *Και πώς εφαρμόζεται αυτό στις Ηνωμένες Πολιτείες;*

Ζ.Ρ.: Νομίζω ότι αυτό που συνέβη στις Ηνωμένες Πολιτείες (και όχι μόνο στις Ηνωμένες Πολιτείες) ήταν ότι οι πολιτικοί βρήκαν χρήσιμο να δημιουργήσουν εχθρούς αυτού του είδους: ο λαϊκισμός είναι ο εχθρός, ο λαϊκισμός είναι αυτός που είναι στην άλλη πλευρά και όλοι όσοι δεν συμφωνούν με εκείνους που ασκούν σήμερα την εξουσία είναι στην πραγματικότητα λαϊκιστές. θεώρησαν ότι ήταν έξυπνο να το κάνουν αυτό, και έτσι συνέβη ο Τραμπ.

Φ.Γ.: *Έτσι, για τον Ρανσιέρ, ο αριστερός λαϊκισμός δεν είναι καλή τύχη.*

Ζ.Ρ.: Ως αριστεροί αγωνιστές δεν θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για «λαϊκισμό», αφού αυτό που εννοείται γενικά με αυτή την

ονομασία είναι η **μονοπώληση των δημοκρατικών δυνάμεων από έναν χαρισματικό ηγέτη**, όπως η Κριστίνα Κίρχνερ, που σαφώς προσπάθησε να κυβερνήσει ενσαρκώνοντας τον λαό. Το μικρό πρόβλημα είναι, όμως, ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να ενσαρκωθούν.

Φ.Γ.: *Όχι βέβαια, όχι, αλλά δεν αναφέρομαι σε συνάρθρωση ή ενσάρκωση, αλλά στον αυθόρμητο πολλαπλασιασμό συνεργατικών δικτύων που λειτουργούν μακριά από τα μεγάλα οικονομικά κέντρα και το πολιτικό κατεστημένο. Ο φιλόσοφος Rodrigo Karmy μιλάει για ιντιφάντες χωρίς οδηγητές ή πρωτοπόρους και ο Kaurismaki ονομάζει όλον αυτόν τον «ειδυλλιακό κομμουνισμό», έναν κομμουνισμό που είναι έμφυτος στην εξάσκηση του σωμάτος και δεν αντιστοιχεί σε κανέναν ουτοπικό ορίζοντα. Το λέτε ο ίδιος αυτό στον πρόλογό σας στο Η Αιωνιότητα Δια Των Άστρων του Ωγκύστ Μπλανκί: «Κομμουνισμός είναι η ισότητα των ανθρώπων που μοιράζονται την ίδια γνώση των ουρανών».[1] Είναι ένας πολύ ενδιαφέρων ορισμός, που αξιώνει τον αδιαίρετο χαρακτήρα της νοημοσύνης: η νοημοσύνη ως κάτι που ήταν πάντα κοινό και που ο καθένας μπορεί να την χρησιμοποιήσει και να την υποτάξει στη θέλησή του.*

Z.P.: Φυσικά, μια ιντιφάντα χωρίς μια εμπροσθοφυλακή υποθέτει ότι η **ισότητα στη νοημοσύνη** είναι η βάση του κομμουνισμού, και αυτό σημαίνει ότι αυτό που βρίσκεται στη βάση του κομμουνισμού είναι αυτό το είδος της πεποίθησης, της πίστης, σε μια νοημοσύνη που μοιράζονται όλοι. Αυτή η βάση για εμένα είναι η εμπιστοσύνη στην ικανότητα του κάθε ατόμου και δεν έχει τίποτα να κάνει, για παράδειγμα, με την ιδέα των Νέγκρι και Χαρντ για τη γενική διάνοια ή τις δήθεν κοινές δεξιότητες που δημιουργούν οι νέες τεχνολογίες. Δεν το σκέφτομαι έτσι, δεν είναι αυτό που εννοώ, αλλά ότι ο κομμουνισμός είναι κάτι που κατασκευάζεται ή υφαίνεται σε κάθε στιγμή, σε κάθε σχέση. **Το σημείο που με ενδιαφέρει είναι ότι σε κάθε μία από αυτές τις περιπτώσεις, σε κάθε τύπο σχέσης, σε κάθε στιγμή, μπορεί να δημιουργηθεί ισότητα ή μπορεί να αναπαραχθεί ανισότητα.** Και έτσι, είτε χτίζουμε έναν κομμουνιστικό κόσμο είτε αναπαράγουμε

τη λογική της ανισότητας.

Φ.Γ.: *Δεν θα μπορούσα να συμφωνήσω περισσότερο. Η ισότητα είναι σε κάθε περίπτωση για εσάς μια υπόθεση, όχι μια υπόσχεση ή κάτι που φιλοδοξούμε να κατακτήσουμε. Πρόκειται για ένα* ***σημείο εκκίνησης****, το οποίο όταν χρησιμοποιείται δίνει την εντύπωση ότι έχει έναν ξεκάθαρα επιτελεστικό χαρακτήρα. Όταν συμβαίνει αυτό, η λογική του θεάματος παραπέμπει σε αυτή του καρναβαλιού και κάτι τέτοιο συνέβη στη Χιλή από το 2011.*

Ζ.Ρ.: Αυτό είναι αλήθεια, πιστεύω ότι πρέπει να εξετάσουμε όλες τις μορφές δημιουργικότητας, όλες τις νοημοσύνες που ενεργοποιούνται ή ασκούνται όταν ανατρέπεται η κανονική τάξη των πραγμάτων. Είμαστε, κατά κάποιον τρόπο, η μαρτυρία όλων εκείνων των επαναστατικών κινημάτων, όλων εκείνων των επαναστατικών χρόνων, όλων εκείνων των επαναστατικών ημερών, όπου οι άνθρωποι έχουν μια πολλαπλότητα πράξεων: παραστάσεις, δράσεις ή γλέντια των οποίων η αταξία υπονομεύει τις δυνάμεις της ανισότητας. Αυτές είναι οι στιγμές όπου άντρες, γυναίκες, λαοί μπορούν να αποδείξουν στον εαυτό τους την ικανότητά τους να κάνουν πράγματα για τα οποία υποτίθεται πως δεν θα έπρεπε να είχαν καμία ικανότητα να κάνουν. Αλλά αυτό είναι μόνο μία πλευρά του θέματος· το άλλο έχει να κάνει με τη χρονικότητα, την οποία συνοψίζετε πολύ καλά στο σχήμα ενός καρναβαλιού.

Φ.Γ.: *Αλλά υποθέτω ότι δεν σας αρέσει το καρναβάλι.*

Ζ.Ρ.: Όχι, δεν είναι ότι δεν μου αρέσει· το πρόβλημα με το καρναβάλι είναι ότι είναι μια μορφή λαϊκής επινόησης ή λαϊκής ανατροπής που ανταποκρίνεται σε μία πολύ συγκεκριμένη θεσμικότητα. Υπάρχει μία στιγμή κάθε χρόνο όπου οι άντρες ή οι γυναίκες του λαού γίνονται βασιλιάδες ή βασίλισσες και υπονομεύουν τον κόσμο, τον ανατρέπουν ή τον αναποδογυρίζουν, αλλά το κάνουν σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Και για ‘μένα αυτό είναι διαφορετικό από την ικανότητα των ανθρώπων που εμφανίζονται σε απροσδόκητες στιγμές, χωρίς κανένα πρόγραμμα ή οποιοδήποτε πλάνο. Το καρναβάλι είναι η στιγμή του λαού, αλλά μετά από αυτό το διάστημα ο καθένας πηγαίνει σπίτι

του, επιστρέφει στη δουλεία του, γυρνάει πίσω στην κατάστασή του. Αυτό που σκέφτομαι για αυτά τα τελετουργικά είναι ότι δεν έχουν πραγματικά ανατρεπτικό αποτέλεσμα, ίσως επειδή για ‘μένα αυτό που αφορά στο τέλος της ανικανότητας, που οι άλλοι αποδίδουν σε εμάς, είναι κάτι αρκετά διαφορετικό: **πρόκειται για την εφεύρεση μιας νέας χρονικότητας.**

Φ.Γ.: *Όπως και στη Νύχτα των Προλετάριων[2].*

Z.P.: Ακριβώς, από την οποία θα μπορούσα να πάρω ένα μάλλον τυχαίο παράδειγμα: αυτή η «νύχτα του προλεταριάτου» ξεκίνησε στις αρχές Μαρτίου και επεκτάθηκε κανονικά ως την 31η, γιατί μετά από αυτό, όπως όλοι γνωρίζουμε, αρχίζει ο Απρίλης. Περιέργως, όμως, εδώ δεν υπήρξε Απρίλης, αλλά η 32η Μαρτίου, στη συνέχεια η 33η Μαρτίου και ούτω καθεξής. Αυτό μπορεί να είναι περιστασιακό, αλλά αποτυπώνει την ιδέα αυτή της ανατροπής του χρόνου ή της εφεύρεσης ενός καινούργιου χρόνου.

Φ.Γ.: *Αλλά το καρναβάλι ενισχύεται από αυτό που ολόκληρη η ιστορία έχει ξεχάσει: την έκρηξη των δυνατοτήτων της ισότητας μέσα στις λαϊκές παραδόσεις. Δεν υπάρχει εδώ ένα είδος συλλογικής παράστασης που αποτελεί ακριβώς ένα θέμα τόσο της τέχνης όσο και της πολιτικής;*

Z.P.: Φυσικά, επειδή αυτό που είναι ενδιαφέρον μέσα στα κινήματα και τις πρακτικές των λαών είναι ακριβώς αυτή η απροσδιοριστία μεταξύ της πολιτικής πράξης και της καλλιτεχνικής πράξης. Αυτό που έχουμε είναι η ιδέα της πολιτικής ως ένας τρόπος κίνησης, ως ένας τρόπος τα σώματα να οργανώνουν τον εαυτό τους, την οριοθέτηση μιας προσωρινής μονάδας. Αυτό το βρίσκουμε εξίσου στα πιο πρόσφατα πολιτικά κινήματα και στις πιο πρόσφατες καλλιτεχνικές αποδόσεις. Και γι ‘αυτό πιστεύω ότι πρέπει να μιλήσουμε για δύο απόπειρες που είναι πολύ ξεχωριστές: η πρώτη από αυτές τις προσπάθειες είναι να βάλουμε όλα τα σημαίνοντα της πολιτικής στη σκηνή της τέχνης, να αναδημιουργήσουμε την πολιτική από την άποψη της τέχνης· ενώ η δεύτερη προσπάθεια αποτελείται από τους δεσμούς

ή τις ανάμικτες σχέσεις που υπάρχουν ήδη ανάμεσα στις μορφές που προέρχονται από την πολιτική διαμαρτυρία και σε εκείνες που απορρέουν από καλλιτεχνικές παρεμβάσεις ή επινοήσεις. Αυτό που σκέφτομαι για τις πρακτικές αυτές είναι ότι είναι απροσδιόριστες, μη-καθορισμένες.

Φ.Γ.: *Και η συσχέτιση μεταξύ τους, ομοίως.*

Z.P.: Και η συσχέτιση, μια οριοθέτηση που είναι ασαφής. Γι'αυτό αντιτίθεμαι στην καλλιτεχνική αξίωση για την αναδημιουργία της πολιτικής μέσω των μέσων της τέχνης.

Φ.Γ.: *Σας ευχαριστώ πολύ, Ρανσιέρ.*

Μετάφραση από την αγγλική πηγή: **Αναστάσης Ταραντίλης**

Σημειώσεις:

[1] Jacques Rancière, 'The Radical Gap', preface to Auguste Blanqui, *L'Eternité par les astres*, Radical Philosophy 185, May-June 2014

[2] (ΣτΜ) Πρόκειται για το βιβλίο του Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*, Παρίσι: Fayard, 1981. Υπό έκδοση στα ελληνικά από τη Βαβυλωνία.

Από τη Βαβυλωνία κυκλοφορεί: Ένας Καφές με τον Ζακ Ρανσιέρ κάτω από την Ακρόπολη

Ζακ Ρανσιέρ: Το Ζήτημα Είναι

να Ξεπερνάς τα Όρια του Αδύνατου

Συνέντευξη του Jacques Rancière, στον Lawrence Liang

Ας ξεκινήσουμε με ένα απόσπασμα, το οποίο θα μας βοηθήσει να οδηγήσουμε όσους δεν είναι εξοικειωμένοι με το έργο σας, στον πυρήνα του βιβλίου σας «Η Νύχτα των προλετάριων»*. Γιατί ένας εργάτης που συνθέτει στίχους είναι πιο επικίνδυνος από έναν που τραγουδά επαναστατικά τραγούδια;

J.R.: Δεν λέω ακριβώς ότι ο ένας είναι πιο επικίνδυνος από τον άλλο. Πρέπει να το δείτε ιστορικά. Είναι γεγονός ότι στη Γαλλία του 1830 υπήρχαν πολλοί εργάτες που έγραφαν στίχους, λογοτεχνία και πιστεύω ότι η αστική τάξη αισθανόταν πως υπήρχε κίνδυνος κάθε φορά που ο εργάτης εισερχόταν στον κόσμο της διανόησης και του πολιτισμού. Όταν οι εργάτες αγωνίζονται μόνο, υποτίθεται ότι βρίσκονται στον δικό τους κόσμο και στη θέση τους. Οι εργάτες υποτίθεται πως θα έπρεπε να δουλεύουν, να δυσανασχετούν με τους μισθούς και τις συνθήκες εργασίας τους ενώ συνεχίζουν να δουλεύουν πάλι και να αγωνίζονται εκ νέου ξανά και ξανά.

Αλλά όταν οι εργάτες δοκιμάζουν να γράψουν στίχους και προσπαθούν να γίνουν συγγραφείς και φιλόσοφοι αυτό σημαίνει μία μετατόπιση από την ταυτότητά τους ως εργάτες. Το σημαντικό είναι ακριβώς αυτή η μετατόπιση ή η αλλαγή ταυτότητας. Αυτό που προσπαθούσα να δείξω είναι ότι δεν υπήρχε πραγματική αντίθεση. Δεν εννοώ ότι όλοι οι εργάτες που προσπαθούσαν να γράψουν στίχους είχαν ενταχθεί στην επανάσταση ή ό,τι άλλο, αλλά ότι αυτό αποτελούσε ένα είδος γενικής κίνησης των ανθρώπων να ξεφύγουν από την κατάστασή τους.

Ένα κοινό αίσθημα που μοιράζονται όλοι όσοι συμμετέχουν σε πολιτικές χειραφέτησης είναι ότι «ένας άλλος κόσμος είναι εφικτός». Λέτε ότι αυτοί οι εργάτες-συγγραφείς συμμετείχαν ήδη

στο αδύνατο αμφισβητώντας τα όρια. Πώς εννοείτε τη σχέση ανάμεσα στη χειραφέτηση και στις πολιτικές του αδύνατου;

J.R.: Εξαρτάται από το πώς αντιλαμβανόμαστε το αδύνατο. Δεν ήταν ότι αναζητούσα μόνο κάτι που ήταν τελείως αδύνατο αλλά αναζητούσα διάφορες καταστάσεις σε σχέση με την κατανομή θέσεων. Αυτό σημαίνει οτιδήποτε μπορεί να ειδωθεί, ειπωθεί και σκεφτεί κανείς ως δυνατό. Μια κατάσταση καθορίζει ένα σύνολο δυνατοτήτων και το αδύνατο είναι το όριο. Αναζητούσα την ιδέα του χειραφετημένου εργάτη, όπου το ζήτημα πάντα είναι να ξεπερνάς τα όρια του αδύνατου. Διότι αυτό που υποτίθεται πως ήταν εφικτό ήταν η βελτίωση της εργασίας και των μισθών, αλλά δεν ήταν αρκετό.

> *Αυτό που ήθελαν ήταν να γίνουν εξ ολοκλήρου άνθρωποι, με όλες τις δυνατότητες για έναν άνθρωπο και όχι μόνο να έχουν ό,τι είναι δυνατό για τους εργάτες.*

Έτσι, δεν υπάρχει απαραίτητα η αντίθεση ανάμεσα στην υλική βελτίωση και σε αυτή την προσπάθεια. Ελπίζω να μην έδωσα την εντύπωση ότι από τη μια υπάρχει έγνοια για τις υλικές βελτιώσεις και από την άλλη για το μέγιστο αδύνατο. Το τι είναι δυνατό και τι αδύνατο διακυβεύεται πραγματικά σε κάθε ξεχωριστή κατάσταση και πιστεύω ότι το διανοητικό και το υλικό αδύνατο συνδέονται μεταξύ τους.

Το τι ήταν αδύνατο πράγματι άλλαζε μορφή ύπαρξης και γι’ αυτό το βιβλίο ονομάστηκε «*Η Νύχτα των προλετάριων*», καθώς αυτό που ήταν υλικά και διανοητικά αδύνατο για έναν εργάτη είναι ακριβώς το να μην κοιμάται τη νύχτα. Αυτό ήταν απόλυτα υλικό και απόλυτα διανοητικό την ίδια στιγμή. Αυτό ήταν που το έκανε σημαντικό για εμένα.

Η αντίληψή σας για την ισότητα είναι ριζικά διαφορετική από τις φιλελεύθερες ιδέες περί ισότητας. Η ισότητα στο έργο σας δεν είναι η κατάληξη, αλλά η αφετηρία. Το έργο σας θεωρεί ότι καθένας μας έχει μια πνευματική ζωή, αλλά αναγνωρίζει ότι οι υλικές και οικονομικές διαφορές καθορίζουν την ικανότητά μας

να πραγματοποιήσουμε αυτή τη ζωή. Πώς αυτή η ιδέα περί ισότητας διαφέρει από τους γενικούς αγώνες για ισότητα;

J.R.: Μπορούμε να το εντοπίσουμε αυτό στις συζητήσεις περί εκπαίδευσης, καθώς στις χώρες μας η εκπαίδευση υποτίθεται πως είναι ο τρόπος να κάνεις τους ανθρώπους ίσους, ξεκινώντας από την ανισότητα. Είναι ταυτόχρονα η λογική της παιδαγωγικής και επίσης η λογική της προόδου, και ένας προοδευτικός τρόπος σκέψης ότι πράγματι οι άνθρωποι δεν είναι ίσοι, και οι άνθρωποι των κατώτερων τάξεων δεν είναι ίσοι, και ότι ακριβώς αυτή η παρέκκλιση ξαναδημιουργεί την ισότητα και μπορούμε να ξεφύγουμε από αυτή την κατάσταση, κλπ. Αυτό λέει η ορθόδοξη παιδαγωγική και η πρόοδος του τρόπου σκέψης μας.

Όταν όμως ήρθα σε επαφή με το έργο του Ζοζέφ Ζακοτό, προβληματίστηκα αρκετά. Είναι πολύ δύσκολο να τον τοποθετήσεις σε μια κατηγορία. Ήταν φιλόσοφος, καθηγητής; Το έργο του με έκανε να ξανασκεφτώ την ίδια την ιδέα της παιδαγωγικής και του τι σημαίνει να διδάσκεις. Παρόμοια, τη δεκαετία του 1820 είχε απασχολήσει αρκετά το πώς μπορούμε να εκπαιδεύσουμε τους ανθρώπους αργά και προοδευτικά: αλλά το ζήτημα δεν ήταν πώς ξεκινώντας από την ανισότητα θα φτάσουμε στην ισότητα· αυτό είναι αδύνατο καθώς κατά την ίδια τη διαδικασία ανακυκλώνονται συνεχώς πρακτικές ανισότητας.

> *Δεν μπορούμε να πάμε προς την ισότητα, αλλά να ξεκινήσουμε από αυτήν.*

Έχοντας αφετηρία την ισότητα δεν προϋποτίθεται ότι όλοι έχουν τις ίδιες ευκαιρίες να μάθουν και να εκφράσουν τις ικανότητές τους. Δεν είναι αυτό το θέμα. Το θέμα είναι ότι πρέπει να ξεκινήσεις από την ελάχιστη ισότητα που δίνεται. Η ορθόδοξη παιδαγωγική λέει ότι οι άνθρωποι είναι αδαείς, δεν γνωρίζουν πώς να ξεφύγουν από την άγνοια του να μάθουν, οπότε θα πρέπει να κάνουμε μια διαδρομή από την άγνοια προς την γνώση, ξεκινώντας από τη διαφορά ανάμεσα σε αυτόν που ξέρει και σε αυτόν που δεν ξέρει.

Η ιδέα του Ζακοτό και η ιδέα της πνευματικής χειραφέτησης ήταν ότι υπάρχει πάντοτε ένα σημείο ισότητας. Υπάρχει πάντοτε κάτι που είναι κοινό: για παράδειγμα όταν ο δάσκαλος εξηγεί κάτι στον μαθητή, από την μία υποθέτει ότι έχει κάτι να εξηγήσει το οποίο ο μαθητής δεν είναι ικανός να κατάλαβει από μόνος του/μόνη της, κλπ. Επομένως, υπάρχει μια σχέση ανισότητας, αλλά μπορεί να λειτουργήσει μόνο αν ο δάσκαλος υποθέσει ότι οι μαθητές μπορούν να καταλάβουν την εξήγηση, να καταλάβουν αυτό που τους λέει ο δάσκαλος. Οπότε υπάρχει μια σχέση ισότητας στο γεγονός ότι μοιράζονται τουλάχιστον την ίδια γλώσσα.

Δηλαδή η ιδέα δεν είναι το να θεωρούμε πως όλοι είναι ίσοι κλπ., αλλά το να σκεφτούμε τη διαδικασία της μάθησης, όχι ως μία διαδικασία από την άγνοια προς τη γνώση αλλά ως μία διαδικασία όπου πηγαίνεις από κάτι που ήδη γνωρίζεις ή κατέχεις στην περισσότερη γνώση ή σε νέες κατακτήσεις. Πιστεύω πως είναι πολύ σημαντική η ιδέα ότι ο αδαής γνωρίζει πάντα κάτι, ρωτάει πάντα για κάτι και έχει την ικανότητα πάντα γι'αυτό, και το ζήτημα είναι πώς να αξιοποιούμε στο έπακρο αυτή την ικανότητα και να ξεκινάμε από την ισότητα.

Όταν έγραψα *τον «Αδαή Δάσκαλο»* υπήρχε ένας μεγάλος διάλογος στη Γαλλία καθώς υπήρχαν κοινωνιολόγοι που έλεγαν ότι η εκπαίδευση είναι ένα ψέμα, ότι θεωρεί πως όλοι οι μαθητές είναι ίσοι και μπορούν να καταλάβουν το ίδιο, ενώ αυτό δεν είναι αλήθεια, οπότε θα πρέπει να προσαρμόσουμε την εκπαίδευση στο υπόβαθρο των μαθητών, ειδικά αυτών των χαμηλότερων τάξεων. Την ίδια στιγμή, οι ρεπουμπλικάνοι έλεγαν ότι ισότητα σημαίνει να θεωρούμε τους πάντες στο ίδιο επίπεδο, το οποίο σημαίνει ότι όλοι είναι αδαείς αλλά πρέπει όλοι να μάθουν. Υπήρχε λοιπόν αυτός ο διάλογος και προσπάθησα να τον ανατρέψω, λέγοντας ακριβώς πως όλοι αυτοί ψάχνουν για το καλύτερο μονοπάτι -από την ανισότητα στην ισότητα- αλλά ο μόνος καλός δρόμος είναι να πας από την ισότητα στην ισότητα.

Ποια είναι η διάκριση ανάμεσα στον αδαή δάσκαλο και στην παιδαγωγική των καταπιεσμένων;

J.R.: Όταν έγραψα τον *«Αδαή Δάσκαλο»*, δεν με απασχολούσε πολύ η παιδαγωγική των καταπιεσμένων, κυρίως επειδή δεν ήταν μέρος του διαλόγου που γινόταν τότε στη Γαλλία. Η παιδαγωγική των καταπιεσμένων έχει να κάνει επίσης με τη σύνδεση της γενικής εκπαίδευσης με την πολιτική εκπαίδευση, οπότε πιστεύω ότι αν υπάρχει κάτι κοινό ανάμεσα στην πνευματική χειραφέτηση και στην παιδαγωγική των καταπιεσμένων, είναι η ιδέα ότι η εκπαίδευση πρώτα από όλα σημαίνει ενεργοποίηση, να ασχολείσαι πρώτα δηλαδή με την ικανότητα που κατέχουν ακόμη και οι καταπιεσμένοι ή αυτοί των κατώτερων τάξεων.

Αλλά την ίδια στιγμή, είναι αλήθεια ότι η πνευματική χειραφέτηση σημαίνει πως δεν υπάρχει συγκεκριμένη παιδαγωγική των καταπιεσμένων, πως δεν υπάρχει συγκεκριμένη εκπαίδευση για τους φτωχούς και καταπιεσμένους ανθρώπους, κλπ. Αν υπάρχει, τότε πρέπει να ειδωθεί ως μια συγκεκριμένη περίπτωση της γενικότερης ιδέας της πνευματικής χειραφέτησης, επειδή βασικά η ιδέα της χειραφέτησης είναι ίδια και για τους πλούσιους και για τους φτωχούς.

Το βιβλίο *«Η Νύχτα των προλετάριων»* αναδιατυπώνει τη σχέση αισθητικής και πολιτικής: στον πυρήνα του βιβλίου βρίσκεται μία «αισθητική επανάσταση» που έχει να κάνει επί της ουσίας με την επανακατανομή του χρόνου (οι εργάτες που διεκδικούν τις «πνευματικές νύχτες του συγγραφέα» αμφισβητούν τη θεώρηση ότι η εργασία εξουθενώνει τον εργάτη εξ ου και δεν μπορεί να συμμετέχει στην πνευματική ζωή). Πώς θα επανεξετάζατε πλέον αυτή τη θέση στη σύγχρονη εποχή του παγκόσμιου κεφαλαίου; Λέγεται πως η σύγχρονη αναδιάταξη του χρόνου καταστρέφει «μορφές της ζωής» και τις υποτάσσει στην τυραννία του χρόνου.

J.R.: Φυσικά δεν είναι η ίδια κατάσταση και *«Η Νύχτα των προλετάριων»* ασχολήθηκε με μια περίοδο της ιστορίας όπου δεν υπήρχε νομοθεσία για τις εργατοώρες και άλλα τέτοια πράγματα. Αλλά ήταν και μία περίοδος όπου πρακτικές αυτομόρφωσης ήταν πολύ σημαντικές μεταξύ της εργατικής τάξης. Επομένως και τα δύο ερωτήματα για τον διαμοιρασμό του χρόνου και για την πρόσβαση στην εκπαίδευση και τον πολιτισμό ήταν κάπως

διαφορετικά και σίγουρα η δύναμη της πνευματικής χειραφέτησης ήταν συνδεδεμένη με μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή.

Ταυτόχρονα όμως, πραγματικά θα αμφισβητούσα την ιδέα ότι στον σύγχρονο καπιταλισμό όλη η ζωή βρίσκεται εγκλωβισμένη μέσα στην καπιταλιστική οργάνωση του χρόνου και της ζωής. Κατά κάποιον τρόπο είναι πάντα το ίδιο. Φυσικά, οι δυνατότητες της ζωής είναι διαφορετικές και η οργάνωση της ιδιωτικής και της δημόσιας ζωής είναι κάπως διαφορετική, όπως είναι και η σχέση μεταξύ του τι είναι δουλειά και τι όχι. Όλα έχουν αλλάξει. Αλλά αυτό που νομίζω ότι μένει το ίδιο είναι ότι σε κάθε περίπτωση έχεις την επιλογή ανάμεσα σε δύο θέσεις. θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ζωή υπόκειται εξ ολοκλήρου στην αυτοκρατορία της κυριαρχίας, που σημαίνει ότι εκείνη την εποχή κατά τη διάρκεια όλης της μέρας όλοι οι άνθρωποι υπόκεινταν στους νόμους της εργασίας, και ότι είχαν χρόνο μόνο για δουλειά και ανάπαυση, και όχι χρόνο για χάσιμο, ώστε να ξαναπάνε την επόμενη μέρα στη δουλειά.

> *Αλλά οι εργάτες είπαν όχι, αυτό δεν είναι αλήθεια, είναι δυνατό να σπάσει αυτός ο κύκλος.*

Σήμερα βέβαια ο κύκλος είναι δομημένος διαφορετικά. Οι άνθρωποι λένε ότι δουλεύουν λιγότερο και ότι υπάρχουν κάποιες μορφές προστασίας κλπ. Αλλά τώρα η ζωή τους έχει κυριαρχηθεί εξ ολοκλήρου από τους ρυθμούς της δουλειάς από τη μια και από όλους τους μηχανισμούς του καταναλωτισμού από την άλλη ή από τη δύναμη των μέσων ενημέρωσης, κλπ. Επομένως, κατά κάποιον τρόπο πρόκειται πάντα για το ίδιο θέμα που λέει πως η ζωή είναι απόλυτα υποταγμένη με την ιδέα πως κάθε αλλαγή είναι μια νέα μορφή υποταγής.

Για παράδειγμα, πολλοί άνθρωποι, όταν διάβασαν Φουκώ, πήραν από τον Φουκώ την ιδέα ότι όλες οι μορφές -πρόνοιας, κοινωνικής ασφάλειας, κλπ- ήταν μορφές διαχείρισης της κυβέρνησης και της ζωής των ανθρώπων. Δεν πιστεύω ότι αυτό είναι αλήθεια γιατί έχεις την ίδια συζήτηση για την ίδια

επιλογή αλλά μπορείς να τη χρησιμοποιήσεις λίγο διαφορετικά και μπορείς να το σκεφτείς διαφορετικά. Σήμερα, για παράδειγμα, οι άνθρωποι λένε πως με την τηλεόραση και το ίντερνετ η ζωή είναι τελείως υποταγμένη. Αλλά όλοι γνωρίζουμε παραδείγματα όπου το ίντερνετ μπορεί να υποταχθεί στην κυρίαρχη ιδεολογία ή μπορεί να δημιουργήσει νέες μορφές διαλόγου και συζήτησης κλπ.

Αυτό που θέλω να πω είναι ότι υπάρχει ένα είδος επίμονης συζήτησης για το ότι η ζωή είναι εξ ολοκλήρου υποταγμένη και εξουθενωμένη και πιστεύω πως η ιδέα της βιοπολιτικής έχει κάτι το πολύ επιβλαβές. Γιατί υπάρχει αυτή η αντίληψη πως στη βιοπολιτική η ζωή είναι απόλυτα κυβερνήσιμη, και πως ακόμη και μέσα μας, ακόμη και το αίμα και η σάρκα μας ελέγχονται από την εξουσία. Αλλά εγώ δεν το πιστεύω αυτό και θυμάμαι ότι στις δεκατίες του ‘70 και του ‘80 προσπαθήσαμε αρκιβώς να πάρουμε αποστάσεις από αυτή την άποψη που έτεινε να γίνει κυρίαρχη στην αριστερή σκέψη.

---

*Το βιβλίο *Η Νύχτα των προλετάριων (La Nuit des prolétaires)* εκδόθηκε στη Γαλλία το 1981.

__Ζακ Ρανσιέρ:__ Γεννημένος το 1940 στην Αλγερία, Γάλλος φιλόσοφος και ομότιμος καθηγητής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Παρισιού (Saint–Denis) και στο European Graduate School της Ελβετίας. Υπήρξε στενός συνεργάτης του φιλοσόφου Λουί Αλτουσέρ. Ωστόσο, μετά τα γεγονότα του Γαλλικού Μάη του ’68, αποστασιοποιήθηκε από τον Αλτουσέρ, ασκώντας κριτική στο έργο του. Έκτοτε, και προσπαθώντας να αναιρέσει τα όρια ανάμεσα στη φιλοσοφία, την πολιτική, την λογοτεχνική κριτική, την αισθητική, την ιστορία και την παιδαγωγική, ασχολείται με τα μείζονα θέματα της πολιτικής χειραφέτησης, της δημοκρατίας και της ισότητας. Βρέθηκε μεταξύ των ομιλητών του B-FEST στις 27/05/17, όπου πραγματοποίησε την ομιλία του «**Δημοκρατία, Ισότητα και Χειραφέτηση σε έναν Κόσμο που Αλλάζει**».

Μετάφραση: Σοφία Παπαγιαννάκη
Επιμέλεια: Ιωάννα Μαραβελίδη

Περιοδικό Βαβυλωνία #Τεύχος 19

A coffee with Jacques Rancière beneath the Acropolis (pdf)

***A Coffee with Jacques Rancière beneath the Acropolis*, Political journal *Babylonia*, Athens, August 2017.**

The brochure of Babylonia "A Coffee with Jacques Rancière beneath the Acropolis" is now available for download in English. It contains the dialogue between Babylonia's editorial team and Rancière, during **B-Fest 6**, 2017, on democracy, social movements, social change, the rise of the far-right and much more. Originally published in Greek in August 2017.

We met Jacques Rancière on Saturday, May 27, 2017, at the School of Fine Arts shortly before his speech at the B-Fest 6 International Anti-Authoritarian Festival, organized by Babylonia Journal, with a central slogan "We are ungovernable". Rancière is among the most important European philosophers alive and his work does not need further introductions.

In the cloudy morning of Sunday 28 May, we sat beneath the Acropolis to have a coffee with the big philosopher. The transcript of our conversation reflects the vigor of thought and the passion of a truly democratic thinker.

Download (PDF, 314KB)

Ένας Καφές με τον Ζακ Ρανσιέρ κάτω από την Ακρόπολη

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

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

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

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

ΣΗΜΕΙΑ ΔΙΑΘΕΣΗΣ:

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

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

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

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

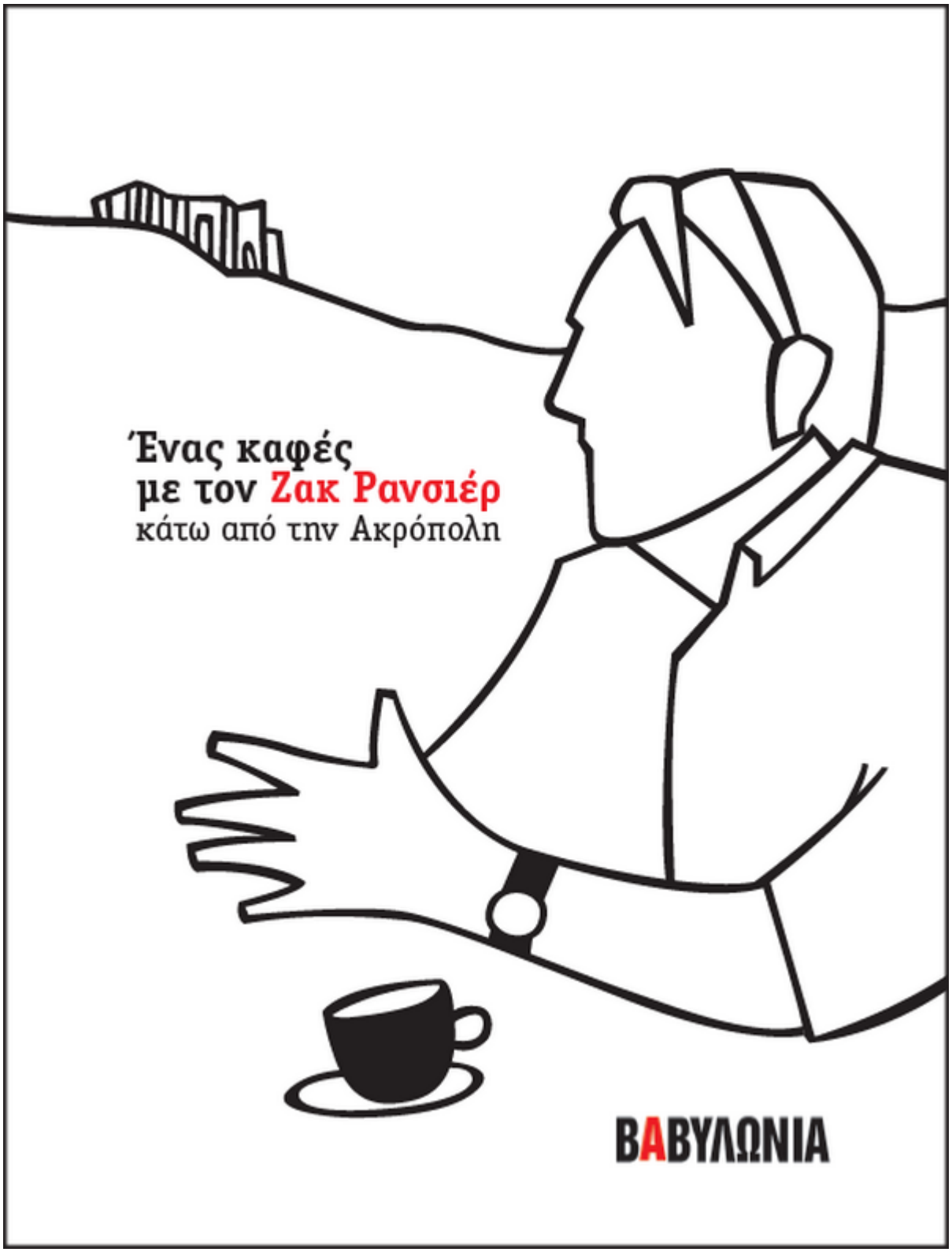
Πάτρα: Πρωτοπορία (Γεροκωστοπούλου 31-33)

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

Κοζάνη: Συνεταιριστικό Βιβλιοπωλείο (Ρήγα Φεραίου 10)

Κομοτηνή: Ελεύθερος Κοινωνικός χώρος Adelante (Κούλογλου 18)

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


Ένας καφές
με τον Ζακ Ρανσιέρ
κάτω από την Ακρόπολη
ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ

Ομιλία Ζακ Ρανσιέρ | B-FEST 6 (Βίντεο)

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

Μέρος Ι Εισαγωγή:

[youtube id="wSiI4wH08RA"]

Μέρος ΙΙ Εισήγηση:

[youtube id="7i-WSA6ehSg"]

Μέρος ΙΙΙ Συζήτηση:

[youtube id="trvgMGbkabE"]

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

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

Jacques Rancière

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

are implied for me in the idea of emancipation.

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

The idea of emancipation dismisses the opposition made by the so-called “liberal” tradition between freedom thought of as the inner autonomous power and dignity of the individual and equality thought of as the constraint of the collective over individuals. “Free” is just like “equal”: it does not designate a property of individuals. It designates the form of their action and of their relation to other individuals. The presupposition of equal capacity is a principle of shared freedom opposed to the presupposition that the human beings can only act rationally as individuals and cooperate rationally in a community according to a principle of subordination. “Autonomy” has been a key concept in modern emancipatory politics. But it must be understood correctly. It

does not mean the autonomous power of a subject as opposed to external forces: it means a form of thinking, practice and organization free from the presupposition of inequality, free from the hierarchical constraint and the hierarchical belief. It means the opposition of two kinds of commonsense and two common worlds, one based on the process of verification of inequality and the other based on the process of verification of equality. This is what is entailed in the concept of disagreement that I proposed to conceptualize the political conflict. Disagreement is not a conflict of forces, nor even a conflicts of ideas and values. It is a conflict between two common worlds or two common senses. This is what is meant by the scenario of secession of the Roman plebeians on the Aventine that I put at the center of my analysis of what "disagreement" means. In the commonsense which grounds the domination of the patricians, there can be no discussion between the patricians and the plebeians because the plebeians do not speak. They just make noise. The presupposition of inequality is not a simple idea, it is embodied in the concrete reality of a sensory world so that the plebeians must not simply argue that they are speaking beings too but also invent a whole dramaturgy to create the sensory world where the heretofore unthinkable- and even imperceptible- fact that they speak is made perceptible.

This idea of emancipation makes us think of politics in terms of conflict of worlds in contrast to the dominant idea that assimilates it to a conflict of forces. It is a conflict of common worlds. Social emancipation is not the choice of community against individualism. The very opposition of community to individualism is pointless. A form of community is always a form of individuality at the same time. The point is not about the presence or absence of social links, it is about their nature. Capitalism is not the reign of individuality: it organizes a common world of its own, a common world based on inequality and constantly reproducing it, so that it appears as *the world* – the real existing world

in which we live, move, feel, think and act. It is the already existing world with its mechanisms and its institutions. In front of its sensible evidence the world of equality appears as an always tentative world that must be perpetually re-drawn, reconfigured by a multiplicity of singular inventions of acts, relations and networks which have their proper forms of temporality and their proper modes of efficiency. That's why the secession of the plebeians on the Aventine is paradigmatic: the world of equality is a "world in the making", a world born of specific breaches in the dominant commonsense, of interruptions of the "normal" way of the world. It implies the occupation of specific spaces, the invention of specific moments when the very landscape of the perceptible, the thinkable and the doable is radically reframed. The conflict of worlds is dissymmetrical in its principle.

But the fact is that this dissymmetry has long been obscured by the evidence of a middle term that seemed to be common to the world of equality and the world of inequality and also to designate at the same time a world and a force. That term was work- with its twin, named labour. On the one hand, work was the name of the force that capitalism gathered and organized for its own benefit and the reality of the condition of those who were exploited by capitalism. But, on the other hand, it was the force that could be re-assembled against that capitalist power, reassembled both as a force of struggle in the present and the form of life of the future. In such a way the world of labour appeared to be both the product of inequality and the producer of equality. The two processes were made one single process. The Marxist tradition set up this conjunction within the "progressive" scenario according to which inequality is a means, a historical stage to go through, in order to produce equality. Capitalism was said to produce not only the material conditions of a world of equal sharing of the common riches but also the class that would overthrow it and organize the common world to come. To play

this role, the workers' organisation had to take up and internalize, first in the present of struggle, next in the future of collective production the virtue that had been instilled into them by capitalism, the virtue of factory discipline.

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

Along with this economic disruption came the legislative reforms adopted all over the world to make work again a private affair. Those reforms did not simply remove the rights and the social benefits acquired by the workers' struggles of the past, they tended to turn work, wages, job

contracts and pensions into a mere individual affair, concerning workers taken one by one and no more a collective. Work has not disappeared but it has been stripped of the power that made it the materially existing principle of a new world, embodied in a given community. This means that we are now obliged to think of the process of emancipation, the process of equality creating its own world as a specific process, disconnected from the transformations of the global economic process. We are also facing the difficulty of dealing with this situation. I think that this new situation and the difficulty to deal with it are perfectly expressed by the slogans that have resonated in several languages during the recent movements: “democracia real ya”, “Nuit debout”, “occupy everything” or “Na min zisoume san douli”. All of them take their efficiency in an ambiguous interface between the logic of the conflict of forces and a logic of opposition of worlds.

“Occupy” and “occupation” are the most telling examples of this ambiguity. They come from the historical tradition of working class struggle. The “sit-in strikes” of the past strikes when workers occupied the workplace, made a conflict of forces identical with a demonstration of equality. Not only did the strikers block the mechanism of exploitation but also they affirmed a collective possession of the workplace and the instruments of work and they turned the place dedicated to work and obedience into a place for free social life. The new “occupation” takes up the principle of transforming the function of a space. But this space is no more an *inside* space, a space defined within the distribution of economic and social activities. It is no more a space of concrete fight between Capital and Labour. As Capital has increasingly become a force of dislocation which destroys the places where the conflict could be staged, occupation now takes place in the spaces that are available: those buildings that the contingencies of the real estate market has left empty or the streets which are normally destined to the circulation of the individuals and the commodities – and sometimes to the

demonstrations of the protesters. The occupying process transforms those spaces destined to the circulation of persons, goods and value into places where people stay and affirm by the very fact of staying their opposition to the capitalist powers of circulation and dislocation.

The name “occupation” is still the same and it still about perverting the normal use of a space but the occupying process is no more a conflict of forces to take over a strategic place in the process of economic and social reproduction. It has become a conflict of worlds, a form of symbolic secession that is both materialized and symbolised in a place *aside. Occupy Wall Street* took place in a park situated besides the center of this financial power that has destroyed the factories that previously were the site of occupation movements. The Spanish movement of the *Indignados* created, during an electoral campaign, assemblies presenting themselves as the seat of “real democracy now”. Real democracy was pitted against the self-reproduction of the representative caste. But “real democracy” also was, in the Marxist tradition, the future of material equality opposed to bourgeois “formal democracy”. It was a future promised as a consequence of the takeover of the State power and the organisation of collective production. Now it designates a form of relation between human beings that must be practiced in the present both against and besides the hierarchical system of representation. Real democracy in a sense became more formal than the “formal democracy” stigmatized by the Marxist tradition. Not only did it equate the enactment of equality with the form of the assembly where all individuals have an equal right but it imposed a number of rules such as the equality of time allowed to all speakers and the power for individuals to block the decision of the majority.

Occupation has become the name of a secession. But that secession is no more the action of a specific community claiming their rights. Instead it appears to be the

materialization of an aspiration to the common, as if the common were something lost, something that had to be reconstructed through the specific act of the assembling of a multitude of anonymous individuals publicly performing their being equal as the same as their being-in-common. That's why that secession, that being-aside, was expressed in paradoxical terms, and notably by the strange slogan adopted by many assemblies as the affirmation of real democracy: "Consensus instead of leaders". It seems paradoxical to posit consensus as the specific virtue of the dissensual assembly gathered in occupied spaces. It can be objected that the dissensus precisely consists in the constitution of another form of community based on horizontality and participation. But the problem of democracy is not so much about the number of people that can agree on the same point as it is about the capacity to invent new forms of collective enactment of the capacity of anybody.

By underlining this paradox, I am not willing to disparage those movements. Some people have pitted against the pacifism of the consensual assemblies the necessity of violent action directly confronting the enemy. But the "confrontation with the enemy itself" can be thought of and practiced in different ways and most of the forms of direct action opposed to the pacific assemblies – for instance destructions of bank automats, shop windows or public offices – had the same character as them: they were also symbolic expressions of an opposition of worlds rather than strategic actions in a struggle for power. Other people have precisely criticized this lack of strategy; they said that those movements could change nothing to Capitalist domination and they made new calls for the edification of avant-garde organizations aimed at taking over the power. But such an answer is unable to solve the paradoxes of emancipation. The strategic world view that sustains it is a view of inequality producing equality. That strategy has been enacted by the communist parties and the socialist states of the XXth century and we all know their

results. Inequality only produces inequality and it does it ceaselessly. Moreover this strategic world view has lost the basis on which it rested, namely the reality of work/labour as a common world.

We are now facing again the dissymmetry between the process of equality and the process of inequality. Equality does not make worlds in the same way as inequality. It works, as it were, in the intervals of the dominant world, in superimposition to the "normal" – meaning the dominant – hierarchical – way of world making. And one of the main aspects of the dissymmetry is precisely the fact that the process of equality dismisses the very separation of the ends and the means on which the strategy of inequality producing equality is predicated. This is what freedom means ultimately .Freedom is not a matter of choice made by individuals. It is a way of doing. A free action or a free relation is an action or a relation that finds its achievement in itself, in the verification of a capacity and no more in an external outcome. In the hierarchical societies of the past it was the privilege of a small category of human beings, called the "active men" in contrast to all those who were subjected to the reign of necessity. In modern times, freedom was democratized first in the aesthetic domain with the Kantian and Schillerian category of free play as an end in itself and a potentiality belonging to everyone. Then the young Marx did more as he made it the very definition of communism that he equated with the end of the labour division: communism, he said in the *Paris Manuscripts* means the humanisation of the human senses; it is the state of things in which this capacity of humanisation is deployed in itself instead of being used as a simple means for earning one's living. And he illustrated it with the case of these communist workers in Paris who gathered at a first level to discuss their common interests but did it more deeply to enjoy their new social capacity as such.

True enough Marx's analysis relied on the identification of

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

I think that this request found a response in the invention of this form called "free social space" – a form that took on a particular cogency in the social movements of this country. What makes this notion significant in my view is that it calls into question the traditional oppositions between the necessities of the present and the utopias of the future or between harsh economic and social reality and the "luxury" of "formal "democracy. Those who opened such spaces made it clear that they did not only wanted to respond to situations of need, dispossession and distress created by the intensification of the capitalist rule. They did not want only to give shelter, food, health care, education or art to those

who were deprives of those goods but to create new ways of being, thinking and acting in common. We can draw from this a wider definition of this form: a free social space is a space where the very separation of spheres of activity – material production, economic exchange, social care, intellectual production and exchange, artistic performance, political action, etc. – is thrown into question. It is a space where assemblies can practice forms of direct democracy intended no simply to give an equal right of speech to everybody but to make collective decisions on concrete matters. In such a way a form of political action tends to be at the same time the cell of another form of life. It is no more a tool for preparing a future emancipation but a process of invention of forms of life and modes of thinking in which equality furthers equality.

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

Of course we know that these cells of a new social life are constantly subjected to internal problems and external threats. This “already present future” is always at once a precarious present. But it is pointless, I think, to see there the proof that all is vain as long as a global revolution has not “taken” the power and destroyed the Capitalist fortress. This kind of judgement is a way of putting the fortress in our heads, of instituting a circle of impossibility by proclaiming that nothing can be changed before everything has been changed. Emancipation has always been a way of inventing, amidst the “normal” course of time another time, another manner of inhabiting the sensible world in common. It has always been a way of living in the present in another world instead of deferring its possibility. Emancipation only prepares a future to the extent that it hollows in the present gaps which are also grooves. It does so by intensifying the

experience of other ways of being, living, doing and thinking. The free social spaces created by the recent movements inherit the world forms – cooperatives of production and forms of popular education – created by the workers' movements of the past and notably by anarchist movements. But our present can no more share the belief that sustained the forms of self-organization of the past. It can no more rely on the presupposition that Capitalism produces the conditions of its own destruction and that work constitutes an organic world of the future already in gestation in the belly of the old world. More than ever the world of equality appears to be the always provisory product of specific inventions. Our present urges us to rediscover that the history of equality is an autonomous history. It is not the development of strategies predicated on the technological and economic transformations. It is a constellation of moments- some days, some weeks, some years which create specific temporal dynamics, endowed with more or less intensity and duration. The past left us no lessons, only moments that we must extend and prolong as far as we can.

*The present text is the speech of Jacques Rancière at **B-FEST** (International Antiauthoritarian Festival of Babylonia Journal) that was held on 27/05/17 in Athens with the title "Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World". The Greek translation can be found **here**.

Ζακ Ρανσιέρ: Δημοκρατία,

Ισότητα και Χειραφέτηση σε έναν Κόσμο που Αλλάζει

Ζακ Ρανσιέρ
Μετάφραση: Αλέξανδρος Σχισμένος

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

Το πρώτο είναι ότι η ισότητα δεν είναι κάποιος στόχος στον οποίο πρέπει να φτάσουμε. Δεν πρόκειται για ένα κοινό επίπεδο, ένα ισοδύναμο ποσό πλούτου ή μία ταυτότητα βιοτικών συνθηκών που πρέπει να επιτευχθεί ως συνέπεια της ιστορικής εξέλιξης και της στρατηγικής δράσης. Αντιθέτως, είναι ένα σημείο αφετηρίας. Αυτή η πρώτη αρχή προσδένεται άμεσα με μία δεύτερη: η ισότητα δεν είναι ένα κοινό μέτρο μεταξύ ατόμων, είναι μία ικανότητα μέσω της οποίας τα άτομα δρουν ως οι κάτοχοι της κοινής εξουσίας[1], μίας εξουσίας που ανήκει σε όλους. Αυτή η ικανότητα καθεαυτή δεν είναι ένα δεδομένο του οποίου η κατοχή μπορεί να ελεγχθεί. Θα πρέπει να προϋποτίθεται ως αρχή δράσης αλλά επαληθεύεται μόνο από τη δράση καθεαυτή. Η επαλήθευση δεν συνίσταται στο γεγονός πως η δράση μου παράγει την ισότητα ως αποτέλεσμα. Πραγματώνει την ισότητα ως διαδικασία. Δρω, δρούμε ως εάν όλα τα ανθρώπινα όντα έχουν την ίδια διανοητική ικανότητα. Χειραφέτηση κατά πρώτον σημαίνει την υποστήριξη της προϋπόθεσης: είμαι ικανός, είμαστε ικανοί να σκεφτούμε και να δράσουμε δίχως αφέντες. Όμως είμαστε ικανοί στο βαθμό που σκεφτόμαστε ότι όλα τα ανθρώπινα όντα είναι προικισμένα με την ίδια ικανότητα. Δεύτερον, χειραφέτηση σημαίνει τη διαδικασία μέσω της οποίας επαληθεύουμε αυτή την προϋπόθεση. **Η ισότητα δεν είναι δεδομένη, είναι διαδικασιακή[2]. Και δεν είναι ποσοτική, είναι ποιοτική.**

Η ιδέα της χειραφέτησης απορρίπτει την αντίθεση, την οποία

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

Η *αυτονομία* είναι μία έννοια κλειδί στη μοντέρνα χειραφετητική πολιτική. Όμως θα πρέπει να την κατανοήσουμε σωστά. Δεν σημαίνει την αυτόνομη δύναμη ενός υποκειμένου που αντιτίθεται σε εξωτερικές δυνάμεις: σημαίνει μία μορφή της σκέψης, της πράξης και της οργάνωσης απαλλαγμένη από την προϋπόθεση της ανισότητας, απαλλαγμένη από τους ιεραρχικούς περιορισμούς και το ιεραρχικό δόγμα. Σημαίνει την αντιπαράθεση δύο ειδών κοινής λογικής και δύο κοινών κόσμων[4], ένας εκ των οποίων βασίζεται στη διαδικασία επαλήθευσης της ανισότητας ενώ ο άλλος στη διαδικασία επαλήθευσης της ισότητας. Αυτό συνεπάγεται η έννοια της διαφωνίας που πρότεινα για να εννοιοποιήσω την πολιτική σύγκρουση. Η διαφωνία δεν είναι μία σύγκρουση δυνάμεων, ούτε ακόμη και μία σύγκρουση ιδεών και αξιών. Είναι μία σύγκρουση μεταξύ δύο κοινών κόσμων ή δύο κοινών λογικών[5]. Αυτό σημαίνει το σενάριο της απόσχισης των Ρωμαίων πληβείων στον Αβεντίνο λόφο, που τοποθέτησα στο κέντρο της ανάλυσής μου του τι σημαίνει *διαφωνία*. Στο πλαίσιο της κοινής λογικής η οποία στηρίζει την κυριαρχία των πατρικίων, δεν μπορεί να υπάρξει διάλογος μεταξύ των πατρικίων και των πληβείων, διότι οι πληβείοι δεν μιλούν. Απλώς κάνουν θόρυβο. Η προϋπόθεση της ανισότητας δεν είναι μια απλή ιδέα, ενσαρκώνεται στην απτή πραγματικότητα ενός αισθητού κόσμου έτσι ώστε οι πληβείοι να μην αρκεί απλώς να υποστηρίξουν ότι είναι και αυτοί ομιλούντα όντα, αλλά να πρέπει επίσης να επινοήσουν μία ολόκληρη δραματουργία προκειμένου να δημιουργήσουν τον αισθητό κόσμο

όπου το προηγουμένως αδιανόητο -και ακόμη αδιανόητο- γεγονός ότι μιλούν να γίνει καταληπτό.

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

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

Όμως είναι γεγονός ότι αυτή η δυσυμμετρία έχει συγκαλυφθεί για καιρό από το τεκμήριο ενός μέσου όρου που έμοιαζε να είναι κοινός στον κόσμο της ισότητας και στον κόσμο της ανισότητας

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

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

Η αναρχική παράδοση αντιπαρέθεσε σε αυτή την ιδέα της ανισότητας που παράγει ισότητα μία άλλη άποψη, που δίνει έμφαση στη θέσμιση ελεύθερων εργατικών κολεκτίβων που προεικονίζουν την επερχόμενη κοινότητα διαμέσου τόσο των εξισωτικών μορφών οργάνωσης, όσο και της θέσμισης στο παρόν μορφών συνεργατικής εργασίας και άλλων μορφών ζωής. Όμως αυτή η αντίθετη άποψη πάλι βασιζόταν στην ιδέα του «μέσου όρου»: την ιδέα της εργασίας σαν να ήταν την ίδια στιγμή μια μορφή ζωής, μια συλλογική μορφή αγώνα και η μήτρα ενός επερχόμενου κόσμου. Είναι σαφές ότι η εργασία δεν μπορεί πια να θεωρείται

σήμερα σαν η ταυτότητα μιας δύναμης και ενός κόσμου, η ταυτότητα μιας μορφής αγώνα του παρόντος και μιας μορφής ζωής του μέλλοντος. Πολλά έχουν ειπωθεί είτε για το τέλος της εργασίας, είτε για το γεγονός ότι έχει γίνει άυλη. Όμως ο καπιταλισμός δεν έγινε άυλος, ακόμη και αν κομμάτι της παραγωγής του είναι γνώση, επικοινωνία, πληροφορία και ούτω καθεξής. Η υλική παραγωγή δεν εξαφανίστηκε από τον κοινό κόσμο που η ίδια οργανώνει. Αντιθέτως, μετατοπίστηκε, μακριά από τους αρχαίους τόπους της στην Γηραιά Ευρώπη, σε νέους τόπους, όπου η εργατική δύναμη ήταν φθηνότερη και πιο συνηθισμένη στην υπακοή. Και η μη-υλική παραγωγή συνεπάγεται συνάμα και κλασικές μορφές εξαγωγής υπεραξίας από κακοπληρωμένους εργάτες και μορφές άμισθου μόχθου που παρέχεται από τους ίδιους τους καταναλωτές. **Η εργασία δεν εξαφανίστηκε. Αντιθέτως, κατακερματίστηκε, ξεσχίσθηκε, και διασκορπίστηκε σε διάφορα μέρη και διάφορες μορφές ύπαρξης διαχωρισμένες η μία από την άλλη, ώστε να μην συνιστούν πλέον έναν κοινό κόσμο.**

Μαζί με την οικονομική διαταραχή ήρθαν οι νομικές μεταρρυθμίσεις που υιοθετήθηκαν σε όλον τον κόσμο προκειμένου να καταστήσουν την εργασία ξανά μια ιδιωτική υπόθεση. Αυτές οι μεταρρυθμίσεις δεν αφαίρεσαν μόνο τα δικαιώματα και τα κοινωνικά βοηθήματα που είχαν κατακτηθεί από τους αγώνες των εργατών στο παρελθόν, έτειναν επίσης να μετατρέψουν την εργασία, τους μισθούς, τα εργασιακά συμβόλαια και τις συντάξεις σε μία απλή ιδιωτική υπόθεση, που αφορά τους εργάτες έναν έναν ξεχωριστά και όχι πλέον ως συλλογικότητα. Η εργασία δεν έχει εξαφανιστεί αλλά έχει απογυμνωθεί από την εξουσία που την καθιστούσε την υλικά υπαρκτή αρχή ενός νέου κόσμου, ενσαρκωμένου σε μία δεδομένη κοινότητα. Αυτό σημαίνει πως είμαστε τώρα υποχρεωμένοι να σκεφτούμε τη διαδικασία της χειραφέτησης, τη διαδικασία της ισότητας να φτιάχνει τον δικό της κόσμο ως συγκεκριμένη διαδικασία, αποσυνδεδεμένη από τους μετασχηματισμούς της παγκόσμιας οικονομικής διαδικασίας.

Βλέπουμε επίσης τη δυσκολία να αντιμετωπίσουμε αυτή την κατάσταση. Νομίζω ότι αυτή η νέα κατάσταση και η δυσκολία να

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

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

Καθώς το Κεφάλαιο έχει, ολοένα και περισσότερο, γίνει μία δύναμη εκτόπισης που καταστρέφει τους τόπους όπου θα μπορούσε να στηθεί η σύγκρουση, η κατάληψη τώρα λαμβάνει χώρα στους χώρους που είναι διαθέσιμοι: σε αυτά τα κτίρια που οι απρόβλεπτες εξελίξεις της αγοράς ακινήτων έχουν αφήσει άδεια ή στους δρόμους που κανονικά είναι προορισμένοι για την κυκλοφορία των ατόμων και των προϊόντων -και κάποιες φορές για τις πορείες των διαδηλωτών. Η διαδικασία της κατάληψης μεταμορφώνει αυτούς τους χώρους που ήταν προορισμένοι για την κυκλοφορία των προσώπων, των αγαθών και των αξιών σε τόπους όπου οι άνθρωποι μένουν, και επικυρώνουν, μέσα από το απλό γεγονός της παραμονής τους εκεί, την αντίθεσή τους στις

καπιταλιστικές εξουσίες της κυκλοφορίας και της εκτόπισης.

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

Η κατάληψη έχει γίνει το όνομα μιας απόσχισης. Όμως αυτή η απόσχιση δεν είναι πλέον η δράση μιας συγκεκριμένης κοινότητας που διεκδικεί τα δικαιώματά της. Αντιθέτως, φαίνεται να είναι η υλοποίηση μιας βλέψης προς το κοινό[10], σαν το κοινό να

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

Με το να υπογραμμίζω αυτό το παράδοξο, δεν θέλω να υποτιμήσω αυτά τα κινήματα. Κάποιοι άνθρωποι αντέταξαν στον πασιφισμό των συνελεύσεων την ανάγκη της άμεσης δράσης που να αντιτίθεται μετωπικά στον εχθρό. Όμως η «σύγκρουση με τον εχθρό καθεαυτό» μπορεί να νοηθεί και να ασκηθεί με διαφορετικούς τρόπους και οι περισσότερες μορφές άμεσης δράσης που αντιπαρατέθηκαν στις ειρηνικές συνελεύσεις -για παράδειγμα οι καταστροφές σε ATM, τζαμαρίες μαγαζιών και δημόσια γραφεία- είχαν τον ίδιο χαρακτήρα με αυτές: ήταν επίσης συμβολικές εκφράσεις μιας σύγκρουσης κόσμων, παρά στρατηγικές δράσεις σε έναν αγώνα για εξουσία. Άλλοι άνθρωποι κατέκριναν αυτή την έλλειψη στρατηγικής· είπαν ότι αυτά τα κινήματα δεν μπορούσαν να αλλάξουν τίποτε στην καπιταλιστική κυριαρχία και έκαναν νέες εκκλήσεις για την οικοδόμηση οργανώσεων πρωτοπορίας με σκοπό την κατάληψη της εξουσίας. Όμως μια τέτοια απάντηση είναι ανίκανη να επιλύσει τα παράδοξα της χειραφέτησης. Η στρατηγική θέαση του κόσμου που την τροφοδοτεί είναι μια άποψη της ανισότητας ως παραγωγό της ισότητας. Αυτή η στρατηγική εφαρμόστηκε από τα κομμουνιστικά κόμματα και τα σοσιαλιστικά

κράτη του 20ου αιώνα και όλοι γνωρίζουμε τα αποτελέσματά τους. **Η ανισότητα παράγει μόνο ανισότητα και το κάνει αδιάκοπα.** Επιπλέον, αυτή η στρατηγική άποψη έχει χάσει τη βάση όπου στηριζόταν, δηλαδή την πραγματικότητα της εργασίας/μόχθου ως έναν κοινό κόσμο.

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

Η ελευθερία δεν είναι ζήτημα μιας επιλογής που κάνουν τα άτομα. Είναι ένα τρόπος πράξης. Μια ελεύθερη δράση ή μια ελεύθερη σχέση είναι μία δράση ή μία σχέση που βρίσκει το επίτευγμά της στον εαυτό της, στην επαλήθευση μιας ικανότητας και όχι πλέον σε ένα εξωτερικό αποτέλεσμα. Στις ιεραρχικές κοινωνίες του παρελθόντος αποτελούσε το προνόμιο μιας ολιγομελούς κατηγορίας ανθρώπινων όντων, που αποκαλούνταν οι «ενεργοί άνδρες» σε αντίθεση προς όλους αυτούς που υπόκειντο στη βασιλεία της ανάγκης. Στους μοντέρνους καιρούς, η ελευθερία εκδημοκρατίστηκε πρώτα στο πεδίο της αισθητικής με την Καντιανή και Σιλλεριανή κατηγορία του ελεύθερου παιχνιδιού σαν αυτοσκοπού και δυνητικότητας που ανήκει στον καθένα. Έπειτα ο νεαρός Μαρξ προχώρησε περισσότερο καθώς την έθεσε [την ελευθερία] ως τον ίδιο τον ορισμό του κομμουνισμού, τον οποίο εξίσωσε με το τέλος του καταμερισμού της εργασίας: κομμουνισμός, γράφει στα Χειρόγραφα του ‘44, σημαίνει ο εξανθρωπισμός των ανθρώπινων αισθήσεων· είναι η κατάσταση πραγμάτων στην οποία η ικανότητα του εξανθρωπισμού ασκείται δι’ εαυτή, αντί να χρησιμοποιείται ως ένα απλό μέσο για την

επιβίωση. Και το απεικόνισε με την περίπτωση εκείνων των κομμουνιστών εργατών στο Παρίσι που συγκεντρώνονταν, σε πρώτο επίπεδο για να συζητήσουν τα κοινά τους συμφέροντα, αλλά το έκαναν σε μεγαλύτερο βάθος, για να απολαύσουν την καινούργια κοινωνική τους ικανότητα ως τέτοια.

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

Αυτή η στροφή απεικονίστηκε καλύτερα στο κίνημα Occupy Wall Street, από τις πολλαπλές επεκτάσεις του ρήματος «occupy» (να κάνουμε κατάληψη), που το ανέδειξαν σε σηματοδότη μιας παγκόσμιας μετατροπής προς έναν άλλο τρόπο κατοίκησης του κόσμου: «occupy language» (να κάνουμε κατάληψη στη γλώσσα), «occupy imagination» (να κάνουμε κατάληψη στη φαντασία), «occupy love» (να κάνουμε κατάληψη στον έρωτα) και, εντέλει, «Occupy everything» (να κάνουμε κατάληψη σε όλα), που φαίνεται να σημαίνει: να αλλάξουμε τον τρόπο που αντιμετωπίζουμε τα πάντα και όλες τις υπαρκτές μορφές κοινωνικών σχέσεων. Ίσως η καλύτερη μετάφραση αυτού του αινιγματικού συνθήματος να είναι το ελληνικό σύνθημα: «Να μην ζήσουμε σαν δούλοι». Αυτή η πρόταση δεν προσκαλούσε μόνο να εξεγερθούμε ενάντια στην εντατικοποίηση της καπιταλιστικής κυριαρχίας. Προσκαλούσε να επινοήσουμε εδώ και τώρα τρόπους δράσης, τρόπους σκέψης και μορφές ζωής που αντιτίθενται σε αυτές που διαρκώς παράγονται και αναπαράγονται από τη λογική της ανισότητας, τη λογική της καπιταλιστικής και κρατικής κυριαρχίας.

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

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

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

Φυσικά, γνωρίζουμε ότι αυτά τα κύτταρα μιας νέας κοινωνικής ζωής υπόκεινται διαρκώς σε εσωτερικά προβλήματα και εξωτερικές

απειλές. Αυτό το «ήδη παρόν μέλλον» είναι πάντοτε μεμιάς ένα επισφαλές παρόν. Όμως δεν έχει νόημα, νομίζω, να εντοπίσουμε εκεί την απόδειξη ότι όλα είναι μάταια, όσο μια παγκόσμια επανάσταση δεν «πήρε» την εξουσία και δεν κατέστρεψε το καπιταλιστικό φρούριο. Αυτό το είδος κρίσης είναι ένας τρόπος να εισάγουμε το φρούριο στο μυαλό μας, να θεσμίσουμε έναν κύκλο αδυνατότητας, διακηρύσσοντας πως τίποτε δεν μπορεί να αλλάξει αν δεν αλλάξουν όλα.

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

Περισσότερο από ποτέ ο κόσμος της ισότητας δείχνει να είναι το, πάντοτε υπό όρους, παράγωγο συγκεκριμένων επινοήσεων. **Το παρόν μας μας ωθεί να ανακαλύψουμε ξανά ότι η ιστορία της ισότητας είναι μια αυτόνομη ιστορία.** Δεν είναι η εξέλιξη στρατηγικών που βασίζονται στους τεχνολογικούς και οικονομικούς μετασχηματισμούς. Είναι ένας αστερισμός στιγμών - κάποιες ημέρες, κάποιες εβδομάδες, κάποια χρόνια που δημιουργούν συγκεκριμένες χρονικές δυναμικές, προικισμένες με

περισσότερη ή λιγότερη ένταση και διάρκεια. Το παρελθόν δεν μας άφησε κανένα μάθημα, μόνο στιγμές που πρέπει να διευρύνουμε και να παρατείνουμε όσο μακρύτερα μπορούμε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

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

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

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

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

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

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

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

[8] Σ.τ.μ. Στο κείμενο, οι λέξεις Occupy και occupation. Η πρώτη είναι ρήμα και η δεύτερη ουσιαστικό. Ωστόσο πρέπει να τονίσουμε ότι στην αγγλική, πέραν της ερμηνείας ως ‘κατάληψη’, οι λέξεις φέρουν και την επιπλέον ερμηνεία της ‘απασχόλησης’ ή του ‘επαγγέλματος’ (occupation) με την έννοια της ενασχόλησης. Ο αναγνώστης ας έχει κατά νου πως εδώ η ‘κατάληψη’ εμπεριέχει και τη σημασία της ενασχόλησης με τον κατειλημμένο χώρο ή χρόνο.

[9] Σ.τ.μ. Sit-in strikes.

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

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

[12] Σ.τ.μ. Being-aside.

[13] Σ.τ.μ. Consensus, που μεταφράζεται και ως ‘συναίνεση’ η οποία ωστόσο έχει καταλήξει να σημαίνει τη συναίνεση στις επιταγές της κεντρικής εξουσίας.
[14] Σ.τ.μ. Dissensus.
[15] Σ.τ.μ. Εννοεί την Ελλάδα.

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

Αντιπροσώπευση εναντίον Δημοκρατίας: Ο Ζακ Ρανσιερ για τις Γαλλικές Προεδρικές Εκλογές

Ζακ Ρανσιέρ
Μετάφραση: Εύα Πλιάκου

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

Από την απόφαση του Φρανσουά Ολλάντ να μην είναι υποψήφιος, έως τα νομικά προβλήματα του Φρανσουά Φιγιόν, η τρέχουσα προεκλογική εκστρατεία επεφύλασσε μία σειρά από δραματικές ανατροπές. Εσείς, κ. Ζακ Ρανσιερ, αποτελείτε έναν εξαιρετικό

παρατηρητή αυτού του θεάματος. Εδώ και χρόνια έχετε καταγγείλει τα αδιέξοδα της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, την οποία θεωρείτε ανίκανη να παράξει μία πραγματική δημοκρατία. Πώς θα αναλύατε αυτό που συμβαίνει;

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

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

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

Είναι από τις ίδιες του τις αρχές ολιγαρχικό και όχι δημοκρατικό. Και στη Γαλλία αυτή η ολιγαρχία έχασε τη νομιμότητά της όταν κατέστη σαφές, πως οι πεφωτισμένοι γαιοκτήμονες εκπροσωπούσαν μόνο τα συμφέροντα της ιδιοκτησίας. Αυτό αποκαλύφθηκε με τις «δημοκρατικές» συνελεύσεις του 1848 και 1871, με τους μαινόμενους βασιλόφρονες έναντι των εργατών

και των επαναστατών. Η ολιγαρχία έγινε σιγά-σιγά μία τάξη πολιτικών που δεν εκπροσωπούν τίποτα παρά μόνο το ίδιο το σύστημα. Το πλειοψηφικό και προεδρικό σύστημα της Πέμπτης Γαλλικής Δημοκρατίας επιτάχυνε αυτή τη διαδικασία. Τώρα πλέον έχουμε δύο εναλλακτικές ομαδοποιήσεις, οι οποίες εναλλάσσονται στη διακυβέρνηση και στη διατήρηση όλης της εξουσίας. Αυτό ενισχύει την **επαγγελματοποίηση**. Παράλληλα με αυτό, η φιγούρα του Προέδρου υποτίθεται πως εκπροσωπεί τους πολίτες, τους οποίους προδίδει αυτή η επαγγελματοποίηση.

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

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

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

Κάποτε, τα εργατικά κόμματα εκπροσωπούσαν οργανωμένες

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

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

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

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

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

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

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

Η κλήρωση υπήρξε κάποτε η φυσιολογική δημοκρατική οδός για τον ορισμό των εκπροσώπων, με βάση την αρχή ότι όλοι ήταν εξίσου ικανοί. Πρότεινα να επαναφέρουμε αυτή τη μέθοδο προκειμένου να αντιστραφεί ο δρόμος προς την επαγγελματοποίηση. Αλλά αυτό δεν είναι μία τόσο απλή υπόθεση, όπως δεν είναι και οι μη επαναλαμβανόμενες θητείες. Αυτά τα εργαλεία έχουν ενδιαφέρον μόνο αν βρίσκονται στα χέρια ενός ευρέως λαϊκού κινήματος. Η δημοκρατία δεν υπάρχει χωρίς αυτές τις πιέσεις που προκύπτουν έξω από το σύστημα, πιέσεις που ταρακουνούν τους θεσμούς του κράτους -όπως έκαναν πρόσφατα τα «κινήματα των πλατειών». Η δημοκρατία προϋποθέτει ότι θεσμοί, αυτόνομοι από τις κρατικές δομές και ατζέντες, είναι ικανοί να κάνουν αυτές τις στιγμές ισονομίας να διαρκέσουν.

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

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

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

Ψηφίζετε μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις. Αν η Μαρί Λεπέν ήταν στο 48% στις δημοσκοπήσεις την παραμονή του δεύτερου γύρου, θα υπήρχε περίπτωση να ρίξετε τη ψήφο σας στην κάλπη προκειμένου να μην νικήσει -ακόμη κι αν αυτό σήμαινε ότι θα ψηφίζατε υπέρ του Μακρόν ή του Φιγιόν;

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

*Η αγγλική εκδοχή της συνέντευξης βρίσκεται στο Versobooks.