

Αλέξανδρος Σχισμένος - Νίκος Ιωάννου

Μετά τον Καστοριάδη

Δρόμοι της Αυτονομίας στον 21ο αιώνα



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
Ξαρχαία

Αλέξανδρος Σχισμένος – Νίκος Ιωάννου

μετά τον Καστοριάδη

Δρόμοι της αυτονομίας στον 21^ο αιώνα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αλέξανδρος Σχισμένος :

1. *Παρελθόν : Χρόνος και ελευθερία*

- 1.1. ΤΟ ΑΙΝΙΓΜΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΣΑΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ
- 1.2. Η ΑΠΟΜΥΘΕΥΣΗ ΤΟΥ ΣΙΣΥΦΟΥ : Η ελευθερία και η ευτυχία δίχως χρόνο
- 1.3. ΤΑ ΣΥΝΟΡΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ: Ο Θάνατος και η Γέννηση σαν οριακά σημεία της ύπαρξης

2. *Παρόν : Κρίση και πολιτική*

- 2.1. Η ΕΙΣΒΟΛΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΣΤΟΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΧΡΟΝΟ: Η πρόσφατη σημασιακή κατάρρευση και η ανάδυση του πολιτικού ερωτήματος
- 2.2. ΤΟ ΑΟΡΑΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ: Στάσεις της σύγχρονης ριζοσπαστικής σκέψης απέναντι στο πολιτικό ερώτημα
- 2.3. ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ: Το πρόβλημα της εξουσίας και η σύγκρουση του θεσμισμένου και του θεσμίζοντος φαντασιακού
- 2.4. ΜΙΑ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΪΣΤΟΡΙΚΟ: Η φαινομενολογική αχρονικότητα και η εμμενής ιστορικότητα του διαδικτύου

Νίκος Ιωάννου:

3. *Μέλλον: Άμεση δημοκρατία και περιορισμένη οικονομία*

- 3.1. Η ΔΙΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΠΑΛΙΩΝ ΚΑΙ Η ΑΝΑΔΥΣΗ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΣΗΜΑΣΙΩΝ
- 3.2. ΟΙ ΝΕΕΣ ΜΟΡΦΕΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΔΙΚΤΥΩΣΗΣ ΚΑΙ ΤΟΠΙΚΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

*‘Δημοκρατία δεν σημαίνει «προστασία εναντίον του κράτους», σημαίνει δημιουργία θεσμών
οι οποίοι το υποκαθιστούν ως προς τα ουσιώδη και μου επιτρέπουν να επωμιστώ, ως μέλος μιας
κοινότητας, την εξουσία μαζί με τους άλλους.’*

Κ. Καστοριάδης, Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα, τόμος Γ', σελ. 369

ΕΙΣΑΓΩΓΗ :

Τι σημαίνει «μετά τον Καστοριάδη»; Μα ακριβώς αυτό που καταλαβαίνουμε εξαρχής. Τα χρόνια που ακολούθησαν τον θάνατο του μεγάλου φιλοσόφου ανέδειξαν την σημασία της φιλοσοφικής και πολιτικής του σκέψης, έφεραν τα ερωτήματα που ο ίδιος είχε διατυπώσει στο επίκεντρο των κοινωνικών αγώνων, επιβεβαίωσαν την κριτική του στην καπιταλιστική (αν)ορθολογικότητα, έθεσαν το ζήτημα της Άμεσης Δημοκρατίας στην καρδιά της κοινωνίας. Ταυτόχρονα, νέες μορφές επικοινωνίας και συνταύτισης αναδύθηκαν, δριμύτατες κοινωνικές συγκρούσεις γκρέμισαν το κάτοπτρο της ασημαντότητας και καινούργιες πολιτικές αγωνίες προσπαθούν να βρουν λέξεις για να αρθρωθούν. Ο λόγος του Καστοριάδη μοιάζει πιο επίκαιρος από ποτέ, ενώ η γλαύκα της Ακαδημίας, αρχίζει να λοξοκοιτά μυωπικά το έργο του, με στόχο να το απολιθώσει. Όμως το έργο του Καστοριάδη δεν προσφέρεται για απολίθωση. Δεν είναι μία κλειστή θεωρία, είναι μια πρόσκληση σε πράξη, μια προτροπή σε αναστοχασμό, μία αξίωση αυτονομίας.

Σήμερα η αίσθηση πως ζούμε σε εποχές όπου η Ιστορία αλλάζει είναι έντονη καθώς η κοινωνική κινητικότητα, η διάχυση της πληροφορίας και οι κοινωνικές εντάσεις οξύνονται. Η αίσθηση της ιστορικής επιτάχυνσης διαφωτίζει τις πολιτικές διαστάσεις του Χρόνου. Το πολιτικό πρόβλημα, το πρόβλημα της πολιτικής απόφασης και της συλλογικής ταυτότητας επανατίθεται και όλες οι γνωστές λύσεις καταρρέουν. Το ερώτημα της εξουσίας στην βασική του μορφή γίνεται πάλι αινιγματικό και οι απόπειρες να επιλυθεί με όρους γυμνής ισχύος και ελλειμματικής νομιμοποίησης δεν μπορούν να καλύψουν τα πολλαπλά πεδία όπου εκδηλώνεται μία πρωτοφανής σημασιακή και αξιακή κρίση. Το πολιτικό ζήτημα επανέρχεται λοιπόν ως ζήτημα του *δημόσιου Χώρου και του δημόσιου Χρόνου* καθώς αυξάνεται η κοινωνική εντροπία και μαζί η συνειδητοποίηση της ρευστότητας και της ανασφάλειας. Η μεταλλαγές της εργασίας ισοδυναμούν με αλλαγές στην διαχείριση του κοινωνικού χρόνου. Θα υπενθυμίσουμε εξάλλου την ερωταπόκριση του καθηγητή Παναγιώτη Νούτσου: *‘ποια είναι τώρα τα δρώντα «κοινωνικά κινήματα»; Προφανώς παραμένει πρώτο, παρά την αυξομείωση και τις μεταπλάσεις της δυναμικής του, το κίνημα που προτάσσει τα του εργάσιμου χρόνου. Επιπλέον, ό,τι συνδέει αυτόν τον χρόνο με τον υπό διάθεση, με σημείο αναφοράς αρκετά κοινωνικά στρώματα*¹. Η κατάρρευση των μεγάλων αφηγήσεων και η απονομιμοποίηση της μαζικής πολιτικής αφήνουν το κοινωνικό πεδίο γυμνό από έτοιμες δικαιώσεις νοήματος και φαντασιακές ταυτότητες που να προσφέρουν μία αίσθηση σταθερότητας και αιωνιότητας μέσα στην ιστορική θύελλα.

¹ Παναγιώτης Νούτσος, *Για τον ρατσισμό των κοινωνιών μας*, σελ. 160, εκδόσεις Παπαζήση 2014

Η έννοια του *Καιρού* επανέρχεται στην φιλοσοφική και πολιτική συζήτηση είτε ως αντίθετη είτε ως σύστοιχη με την έννοια της *Ιστορίας*². Μυθικές εθνικές και πολιτισμικές συνέχειες επανεπενδύονται με νόημα για να καλυφθούν οι κοινωνικές α-συνέχειες που βιώνονται πλέον και στο παρόν, σαν δυσαρμονικές συγχρονικότητες³. Ακόμη και η επιστήμη, που πατά εδώ και έναν αιώνα σε θρυμματισμένα θεμέλια, ανακαλύπτει νέες απορίες στο μοντέλο της εξωτερικής πραγματικότητας που έχει κατασκευάσει και ακόμη και η επιβεβαίωση θεωρητικών προβλέψεων όπως το μποζόνιο Higgs (το καλοκαίρι του 2012) συνδέονται με την ανάδυση νέων μυστηριωδών οντοτήτων της θεωρίας όπως η σκοτεινή ύλη και η σκοτεινή ενέργεια που ανθίστανται σε όποια εμπειρική παρατήρηση, θέτοντας εν αμφιβόλω την ίδια την έννοια της παρατήρησης.

Δεν είναι τυχαίο πως η έννοια της δημιουργίας είναι κεντρική στην οντολογία και την ανθρωπολογία του Καστοριάδη, δεν είναι τυχαίο πως σε αυτό το πλαίσιο ο κοινωνικός χρόνος παύει να λογίζεται ως μεταφυσική ποιότητα και εμφανίζεται ως πολιτικό, κοινωνικό και ανθρώπινο διακύβευμα.

Το πρώτο ερώτημα που τίθεται είναι κατά πόσον η κριτική του Καστοριάδη υπήρξε καταρχάς εύστοχη και ορθή και κατά συνέπεια γόνιμη για τον σύγχρονο στοχασμό. Κατά πόσο μπορεί να βρει εφαρμογή στην ανάλυση των σύγχρονων κοινωνικών πραγματικοτήτων και κατά πόσο μπορεί να εκπληρώσει την φιλοδοξία του συνδυασμού της θεωρίας και της πράξης μέσα από το πρόταγμα της αυτονομίας.

Το δεύτερο ερώτημα είναι να εξετάσουμε τη σχέση του κοινωνικού χρόνου με την κοινωνική αυτοθέσμιση. Ως υποερώτημα αυτού προκύπτει το ζήτημα της σχέσης της οντολογίας της δημιουργίας του Καστοριάδη με τις πολιτικές θεωρίες της ελευθερίας και την δική του πολιτική πρόταση της αυτονομίας στο κοινωνικό πεδίο και πιο συγκεκριμένα στην οντολογία των θεσμών ως μορφών επένδυσης κοινωνικών χρονικοτήτων.

Τρίτο ερώτημα είναι ποιες συνέπειες προκύπτουν από αυτή τη θέση του Χρόνου-ως-Είναι σε σχέση με το υπαρξιακό ζήτημα της ατομικής θνητότητας και το πολύπλοκο πρόβλημα της ένταξης και παρουσίας του ατόμου στο κοινωνικό πεδίο. Και πώς μπορεί να βοηθήσει στην

²Βλ. Σωτήρης Σιαμανδούρας, *Η έννοια της ελευθερίας στον Machiavelli*, διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών Επιστημών, 2012 και εκδόσεις Εξάρχεια 2014

³Παναγιώτης Νούτσος, *Πώς η Ιστορία γίνεται Παρελθόν*, εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2008

εκδίπλωση της δημιουργικότητας του ατόμου με στόχο τον μετασχηματισμό της κοινωνίας προς την αυτονομία.

Επιπλέον ερώτημα, ποια σημασία μπορεί να έχουν οι έννοιες του δημόσιου χρόνου και του δημόσιου χώρου στον καθορισμό της πολιτικής έννοιας της ελευθερίας, τόσο ως θεσμιζουσα αυτονομία, όσο και ως θεσμισμένη κατάσταση με τη διττή όψη της αρνητικής και θετικής ελευθερίας⁴. Τι τύπου είναι η χρονικότητα της Άμεσης Δημοκρατίας; Ένα υποερώτημα είναι το ζήτημα της ριζικής ρήξης της κοινωνικής χρονικότητας που θέτει η εξέγερση και η επανάσταση.

Ο μόνος τρόπος να σκεφτούμε την εποχή μας είναι να αναστοχαστούμε πάνω στο παρελθόν και το παρόν μας. Ο μόνος τρόπος να τιμήσουμε τον Καστοριάδη είναι να συνεχίσουμε τον ζωντανό δημόσιο διάλογο με τη σκέψη του. Η λέξη 'μετά' στον τίτλο αυτού του βιβλίου έχει αποκλειστικά χρονολογική σημασία. Μετά τον θάνατο του μεγάλου φιλοσόφου, η σκέψη του παραμένει ζωντανή. Αποτελεί ένα στοιχείο ελευθερίας μέσα στην Ιστορία για την οποία είμαστε υπεύθυνοι, την Ιστορία που γράφεται στους δρόμους της αυτονομίας όχι με τα βήματα της θεωρίας, αλλά με τις ρήξεις της πράξης.

Αλ. Σχισμένος- Ν. Ιωάννου, Αθήνα, Νοέμβρης 2014

⁴Όπως σχηματικά τις περιγράφει ο Isaiah Berlin στο 'Τέσσερα Δοκίμια για την Ελευθερία', εκδόσεις Scripta, 2001

1. Παρελθόν : Χρόνος και ελευθερία

1.1. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΣΑΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ

Time present and time past
Are both perhaps present in time future
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable.
What might have been is an abstraction
Remaining a perpetual possibility
Only in a world of speculation.
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present.⁵

T.S. Eliot 'Four Quartets' I (1935)

Συχνά η ποίηση καταφέρνει να επισημάνει αυτό που στην φιλοσοφία είναι άφατο, ή που θα όφειλε να είναι άφατο, σύμφωνα με την καταληκτική απόφαση του Λούντβιχ Βιτγκενστάιν (Ludwig Wittgenstein-1889-1951) στο *Tractatus Logico-Philosophicus*⁶ (1922). Ωστόσο, στο

⁵(Ο τωρινός κι ο περασμένος χρόνος
ίσως κι οι δυο είναι παρόντες μες σε χρόνο μέλλοντα,
κι ο μέλλον χρόνος είναι μέσα στον περασμένο χρόνο.
Αν όλος ο χρόνος είναι αιώνιο παρόν,
όλος ο χρόνος είναι ανεπανόρθωτος.
Αυτό που θα μπορούσε να έχει υπάρξει είναι μια αφαίρεση
που παραμένει αέναη δυνατότητα
μόνο σ' έναν κόσμο από εικασίες.
Αυτό που θα μπορούσε να έχει υπάρξει κι αυτό που υπάρχει
δείχνουν ένα τέλος, που είναι πάντοτε παρόν.)
Τ.Σ. Ελιοτ, *Τέσσερα Κουαρτέτα*, μτφρ. Χάρη Βλαβιανός, εκδόσεις Πατάκη 2012.

⁶L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §7, μτφρ. Θανάσης Κιτσόπουλος, εκδόσεις Παπαζήση 1978

παραπάνω παράθεμα ο νομπελίστας αμερικάνο-βρετανός ποιητής Τ.Σ. Έλιοτ (T.S.Eliot- 1888-1965) πραγματεύεται κάτι για το οποίο η φιλοσοφία, σαν μήτρα των κοινωνικών αλλά και των φυσικών μελετών *οφείλει* να μιλήσει, το αίνιγμα του Χρόνου.

Η εικόνα που μας παρουσιάζει το ποίημα του Έλιοτ απέχει παρασάγγας από το να είναι μία εικόνα που να εξηγεί ή να *παρασταίνει* το Χρόνο όπως τον γνωρίζουμε εμπειρικά και σχεδόν ενστικτωδώς. Αντιθέτως, είναι ένα όραμα της *Αιωνιότητας*, το οποίο θα υποστηρίξουμε πως είναι το όραμα ενός *πλήρως χωροποιημένου και αντικειμενοποιημένου* Χρόνου, σαν ενιαίο πετράδι με πολλές όψεις που αντανακλά διαφορετικά το φάσμα του φωτός στις επιφάνειές του, όμως *υπάρχει* ήδη διά παντός. Είναι ένα θεολογικό όραμα που συναρμολογείται με την εικόνα ενός αιώνιου παντοδύναμου Όντος, του *Θεού*, το οποίο βρίσκεται *εκτός* Χρόνου. Έτσι παρατηρεί ή επεμβαίνει *έξωθεν*, δικαιώνοντας με την παρουσία Του την διαρκή αλλοίωση των μορφών και των φαινομένων ως απλή φαινομενικότητα μίας *αιώνιας*, δηλαδή *αθάνατης* υπόστασης. Το πρόβλημα του Χρόνου, μας δείχνει εδώ ο ρωμαιοκαθολικός Έλιοτ μπορεί να επιλυθεί μόνο ως *θεολογικό* πρόβλημα, με την αναγωγή του Χρόνου σε ιδιότητα ενός πεπερασμένου κόσμου τον οποίο υποβαστάζει μία άπειρη βούληση και επενέργεια. Αυτή η αναγωγή της χρονικότητας στην αιωνιότητα είναι συγχρόνως μία υποβάθμιση της χρονικότητας σε φαινομενικότητα και ενδεχομενικότητα ψευδαισθητική και ουσιαστικά βοηθάει στην συγκάλυψη του αινίγματος, όχι στην επίλυσή του. Το πέπλο των λέξεων κρύβει το Χρόνο πίσω από μία εικόνα μεταφυσικής ιερότητας.

Όμως αν το ζήτημα του Χρόνου δεν είναι το ζήτημα της αθανασίας, τότε είναι το ζήτημα του θανάτου. Και ως τέτοιο είναι συνάμα προσωπικό και κοινωνικό, με την ίδια ένταση και ουσιαστικά είναι το μόνο θεμελιώδες υπαρξιακό ερώτημα τόσο του ατόμου όσο και της κοινωνίας. Και επίσης, όπως θα δούμε, είναι κοινωνικό ερώτημα υπό την έννοια πως τον χρόνο μας τον μαθαίνουν οι *άλλοι*, η κοινωνία, η αρχετυπική οικογένεια, καθώς χωρίς τους άλλους δεν μπορούμε να κατανοήσουμε πώς ένα υποκείμενο μπορεί να έχει συναίσθηση και γνώση της γέννησης του ή του επικείμενου θανάτου του, των δύο οριακών σημείων που ορίζουν τον προσωπικό χρόνο. Η ίδια η αξία της εργασίας προσμετρείται δήθεν αντικειμενικά, στην πραγματικότητα αυθαίρετα (όπως κάθε ανθρώπινη δημιουργία) με βάση τις μονάδες χρόνου (εργατοώρες). Η φράση *‘Ο χρόνος είναι χρήμα’*⁷ (time is money) παρότι κλισέ, φανερώνει αυτή την άρρηκτη σύνδεση. Και συνεπώς το

⁷ Του προτεστάντη Βενιαμίν Φραγκλίνου, του μοναδικού ανθρώπου που απεικονίζεται στα χαρτονομίσματα των Ηνωμένων Πολιτειών χωρίς να έχει διατελέσει Πρόεδρος τους.

ζήτημα του Χρόνου είναι ένα ερώτημα βαθιά πολιτικό, ένα ερώτημα που κάθε πολιτική θεώρηση και κριτική οφείλει να θέσει, παρότι μέχρι τώρα αυτό σπανίως επιχειρήθηκε⁸.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης (1922-1997) ταύτισε τον Χρόνο με το Είναι, την χρονικότητα με την ύπαρξη και την Ιστορία με την Κοινωνία μέσω της ανάδειξης του κοινωνικοϊστορικού ως ιδιαίτερου πεδίου του ανθρώπινου Είναι-ως-Χρόνου⁹. Και αυτή η πρόσληψη του κοινωνικοϊστορικού ως *οντολογικού* πεδίου του ανθρώπου, τοποθετεί την έννοια του χρόνου στο επίκεντρο τόσο της οντολογίας όσο και της πολιτικής θεωρίας. Έτσι ο Χρόνος, στην καστοριαδική προοπτική αποτελεί την *υφή*, την *μορφή*, μίας μαγματικής, στιβαδωμένης πραγματικότητας όπου το κοινωνικοϊστορικό αναδύεται σαν *τροπικότητα* της ανθρωπότητας, έξω από το πλαίσιο της συνολοταυτιστικής σκέψης.

Ως **συνολοταυτιστική** ορίζεται η οντολογία και η λογική που θεμελιώνονται πάνω στην αξίωση της απόλυτης ταυτότητας ($a=a$) του αυτού προς το ταυτό, ή που ορίζει το Είναι ως Είναι καθορισμένο υπό την υπέρ-κατηγορία της καθοριστικότητας. Η καθοριστικότητα (*Bestimmtheit*) ορίζεται ως **εμμένεια όσον αφορά στη δυνατότητα του είναι-ορισμένο και διακεκριμένο**¹⁰. Δηλαδή, υπό την υπερκατηγορία της καθοριστικότητας προβάλλει το αίτημα της διατήρησης της ουσίας του εκάστοτε αντικειμένου, ως το πραγματικό του Είναι, που δεν υπόκειται στην αλλοίωση, άρα στο χρόνο, έτσι ώστε κάθε φορά να μπορεί να τεθεί ως πλήρως ορισμένο και σαφώς διακεκριμένο από άλλες οντολογικές μορφές.

Ο Καστοριάδης εντοπίζει δύο τρόπους προσέγγισης της έννοιας του Χρόνου σύμφωνα με την συνολοταυτιστική θεωρησιακή σκέψη¹¹. Την **αντικειμενική ή κοσμολογική** διάσταση, που πραγματεύεται το Χρόνο σαν αντικειμενική πραγματικότητα, ως τον χρόνο της αλλοίωσης και της φθοράς, και την **υποκειμενική ή φαινομενολογική** διάσταση, που πραγματεύεται το Χρόνο σαν

⁸ Αντιθέτως, οι απόπειρες του Χάιντεγγερ να θεμελιώσει μία απολίτικη υπαρξιστική οντολογία στο *Είναι και Χρόνος* (1927) βασισμένες σε μία ιστορική αλλά και αντι-ιστορική σύλληψη του Χρόνου κατέληξαν απόπειρες φιλοσοφικής δικαιολόγησης του ναζισμού, όπως πολύ καλά έδειξε ήδη από το 1946 ο Καρλ Λεβίτ (Karl Lowith) στο άρθρο του *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger* (στο περιοδικό *Temps Modernes* τ.14/1946-47)

⁹ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, κεφ. IV, εκδόσεις Ράππα, 1978

¹⁰ Κ. Καστοριάδης, *Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση*, στον τόμο *Τα σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου*, σελ. 250, εκδόσεις Ύψιλον, 1991

¹¹ Κ. Καστοριάδης, *Χρόνος και Δημιουργία*, στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 215-249, εκδόσεις Ύψιλον, 1992

υποκειμενικό φαινόμενο, ως τον χρόνο της εμπειρίας και του βιώματος. Και οι δύο δρόμοι αδυνατούν να εξηγήσουν το ερώτημα του Χρόνου *καθ'εαυτού*, του Χρόνου ως τέτοιου, που υπέρκειται των υποκειμενικών χρόνων χωρίς να αποτελεί το άθροισμά τους.

Ο διαχωρισμός αυτός με τη σειρά του βασίζεται στον θεωρητικό ριζικό διαχωρισμό υποκειμένου και αντικειμένου και στην παράβλεψη του κοινωνικοϊστορικού πεδίου, του πεδίου όπου ο Χρόνος είναι Ιστορία και όπου η οντολογική δημιουργία γίνεται κοινωνικοϊστορική σημασία¹². Ο διαχωρισμός υποκειμένου και αντικειμένου μετατρέπεται σε θεμελιακή αντίθεση στο πλαίσιο της συνολοταυτιστικής οντολογίας και διακλαδώνεται σε μύριες άλλες δευτερογενείς αντιθέσεις όπως άτομο – κοινωνία, χρόνος – αιωνιότητα, φαινόμενο – ουσία.

Ωστόσο ο Καστοριάδης επιμένει πως ο διαχωρισμός είναι εσφαλμένος, τόσο στο κοινωνικό επίπεδο, όπου η πραγματική αντίθεση είναι μεταξύ ψυχής και κοινωνίας, καθώς το άτομο είναι κοινωνικός θεσμός, όσο και στο γνωσιολογικό, όπου θεωρεί τον σχηματισμό του αντικειμένου (σαν αντικείμενο νοηματοδοτημένο) από το υποκείμενο, ως μία γέφυρα μεταξύ της οργανωσιμότητας του αντικείμενου κόσμου και της οργανωτικής δυνατότητας του υποκειμένου. Σε ένα έσχατο επίπεδο, η αντικειμενική και η υποκειμενική συνιστώσα είναι αδιαχώριστες. Αυτό που αγνοεί η συνολοταυτιστική σκέψη είναι η ύπαρξη μίας ποιητικής/φαντασιακής διάστασης του Είναι, η οποία θα οριστεί ως *εμμένεια της δυνατότητας της οντολογικής δημιουργίας*, η οποία συνυφάνεται με την συνολοταυτιστική διάσταση ως συμφυείς τρόποι του Είναι (του Είναι ως Χρόνου, άρα ως Προς-Είναι). Δίχως την αναγνώριση του κοινωνικοϊστορικού δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή, θα υποστηρίξει ο φιλόσοφος, η *αλληλεγγύη* και η *διαφορά* μεταξύ της ταυτιστικής διάστασης και της φαντασιακής διάστασης του Χρόνου-ως-Είναι, όπως εξάλλου και οι πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ τους, που συνυφάνονται σε πολλαπλά πεδία ανάμεσα στους δύο απόλυτους όρους της αντικειμενικής/ταυτιστικής και της υποκειμενικής/φαντασιακής πλευράς. Αυτά τα πολλαπλά επίπεδα που συγκροτούν το κοινωνικοϊστορικό θα πρέπει να τα μελετήσουμε στη συνάρτησή τους με τη πρώτη φυσική στιβάδα του Χρόνου.

Η οντολογική πολλαπλότητα υπάρχει και ως διαφορά (συνολοταυτιστική πολλαπλότητα) αλλά και ως ετερότητα (ποιητικοφαντασιακή πολλαπλότητα).

Ως **διαφορά** ορίζεται η δυνατότητα της πολλαπλότητας του ταυτού προς τον εαυτό του, πολλαπλότητα των *αυτών* καθορισμών, πολλαπλότητα αριθμητική στα σημεία της και αλγεβρική

¹²Κ. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, ο.π., σελ. 247

στις σχέσεις τους. Ως **ετερότητα** ορίζεται η δυνατότητα της πολλαπλότητας μορφών απερίσταλτων σε πρότερους καθορισμούς, ως πολλαπλότητα των *έτερων* καθορισμών, πολλαπλότητα μαγματική αλλά και οντογενετική.

Ο τύπος αυτής της οντολογικής πολλαπλότητας σύμφωνα με τον Καστοριάδη είναι ο τύπος του *μάγματος*. Ως **μάγμα** ορίζεται αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε συνολοταυτιστικές οργανώσεις άπειρου αριθμού αλλά που δεν μπορεί να ανασυγκροτηθεί ως σύνολο αυτών των οργανώσεων¹³.

Αφού το Είναι ταυτίζεται με το Χρόνο, η συζήτηση περί Χρόνου είναι συζήτηση οντολογική. Και ο Καστοριάδης θεωρεί πως ισχύει και εδώ η αριστοτέλεια απόφαση περί όντος, ότι *‘πολλαχώς λέγεται’*. Η οντολογική δημιουργία, ως ανάδυση νέων, έτερων, απερίσταλτων μορφών συνεπάγεται την δημιουργία διαφόρων ειδών.

Ενδιαφέρον για την μελέτη μας έχει η κατηγορία του *όντος δι’ εαυτό*¹⁴, του αυτοτελικού όντος, δείγμα του οποίου είναι το ίδιο το έμβιο, από την απλούστερη ως την πολυπλοκότερη μορφή. **Ον δι’εαυτό**, όπως πολύ απλά και με σαφήνεια θέτει ο Καστοριάδης, σημαίνει να *‘είσαι σκοπός (τέλος) του εαυτού σου’*¹⁵. Ο διαχωρισμός που προτείνει ο Καστοριάδης ανάμεσα στην έμβια και μη έμβια φύση θέτοντας την αυτοτελικότητα ως όρο διάκρισης, προϋποθέτει ήδη την περιοχικότητα των οντολογικών κατηγοριών¹⁶. Ως διακριτές μορφές του όντος δι’ εαυτό θα συναντήσουμε το έμβιο εν γένει, την ανθρώπινη ψυχή αλλά και την κοινωνία¹⁷, συνεπώς και το κοινωνικοϊστορικό πεδίο εντός του οποίου οι τελευταίες αναδύονται, έχοντας κατά νου πως

¹³ο.π, σελ. 479

¹⁴Κ. Καστοριάδης, *Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα*, στον τόμο *‘Ο θρυμματισμένος κόσμος’* σελ. 180, εκδόσεις Ύψιλον

¹⁵ ο.π.

¹⁶ Θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε πως η θεωρία του conatus του Spinoza, σύμφωνα με την οποία κάθε πεπερασμένο ον τείνει να εμμένει στο είναι του, στην ουσία του, καταλήγει ξανά στην ανάγκη μία υπερβατικής ορθολογικότητας του κόσμου, εμβίου και μη, ως ένα σύστημα επιμέρους ουσιών που συνθέτουν ένα Είναι τουλάχιστον εμμενές ως προς τον εαυτό του. Το βήμα προς μία μεταφυσική της ουσίας έχει ήδη γίνει και ο Spinoza αναγκάζεται λογικά να συγκροτήσει έναν πανθεισμό μέσω της οντολογικής ομοιογένειας, έστω και αν απορρίπτει κάθε τελεολογία.

¹⁷ *‘Ένα ον δι’εαυτό είναι τόσο ένας ζωντανός οργανισμός –ο οποίος κατά μία έννοια επικεντρώνεται στον εαυτό του, δηλαδή βιώνει τη διατήρηση, την αναπαραγωγή του- όσο και ένα ψυχικό ή κοινωνικό ον, αφού κάθε κοινωνία αποσκοπεί στην διατήρηση, στην αναπαραγωγή’*. Κ. Καστοριάδης, *Διάλογοι*, εκδόσεις Ύψιλον, σελ. 67

καθένα από τούτα τα γένη, αλλά και τα είδη που κάθε γένος περιλαμβάνει, έχει το δικό του ιδιόκοσμο και τις δικές του οντολογικές, άρα και χρονικές, ιδιαιτερότητες. Ωστόσο σαν αρχετυπική μορφή θα χρησιμοποιήσουμε την περίπτωση του έμβιου καταρχάς, που είναι και ο πλέον γενικός όρος, προτού αναφερθούμε πιο διεξοδικά στις υπόλοιπες.

Το έμβιο συγκροτεί μία σειρά από αξιολογήσεις του περιβάλλοντός του, οργανώνει τον κόσμο του κατά τρόπο που να έχει νόημα γι' αυτό. Δημιουργεί λοιπόν και οργανώνει μία ολόκληρη οντολογική περιοχή, ένα σύστημα καθορισμών και εγκιβωτισμών που αλληλοσυμπληρώνει και συγκροτεί ευρύτερα οικοσυστήματα. Η δημιουργία του *ιδιόκοσμου* του έμβιου ισοδυναμεί με την δημιουργία του *ιδιόχρονου* του, με την έννοια της εσωτερικής *διάρκειας* (κατά μπερξονικό τρόπο¹⁸) αλλά και του βιοχρονικού του προσανατολισμού. Οι *ιδιόχρονοι* πέρα από ειδικό οφείλουν να είναι και συμπληρωματικοί, και συναρμοσμένοι με τον αντικειμενικό, τρόπον τινά, κοσμικό χρόνο. Η οντολογική ετερογένεια, ισοδυναμεί λοιπόν με μία Χρονική ετερογένεια, την συγκρότηση του Χρόνου ως στιβαδωμένου με *μη κανονική στιβάδωση*, όπου η κάθε στιβάδα ή οντολογική περιοχή κατέχει ειδικές ιδιότητες και κατηγορίες, χωρίς να είναι ποτέ πλήρως καθορισμένη. Ο Χρόνος είναι λοιπόν *μάγμα μαγμάτων*.

Μπορούμε σχηματικά να διακρίνουμε μία υποκειμενική και μία αντικειμενική συνιστώσα στο στιβαδωμένο χρόνο, όμως όπως είπαμε τίθεται το ζήτημα του *Χρόνου καθεαυτού* ή ενός *υπερκείμενου* Χρόνου αν αυτές οι συνιστώσες θεωρηθούν ως ριζικά διαχωρισμένες ή αντίθετες. Στο πλαίσιο που συζητάμε μπορούμε να ορίσουμε ανοιχτές αλλά και πλήρεις περιοχές που να αντιστοιχούν στις διάφορες χρονικές φαινομενικότητες.

Ορίζουμε ως **υποκειμενικό χρόνο** τον χρόνο που βιώνεται από ένα υποκείμενο ως ον δι' εαυτό, ως τον χρόνο που καθορίζεται από τις διαδικασίες των ψυχικών φαινομένων και την ροή του ατομικού φαντασιακού της ψυχής, όπως αυτή υπάρχει καθεαυτή αλλά και στους βαθμούς που επικοινωνεί με τις γνωσιολογικές και αξιολογικές διενέργειες της γρηγορούσας συνείδησης. Όπως είναι φανερό, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε έναν πραγματικά κλειστό υποκειμενικό χρόνο, εκτός από την περίπτωση ενός πλήρως αυτιστικού υποκειμένου, (του οποίου η εσωτερική χρονικότητα ξανά μόνο μέσω της αναλογίας μπορεί να παρασταθεί στο βαθμό που είμαστε ανθρώπινα όντα και μοιραζόμαστε μία υποκείμενη φαντασιακή *δύναμιν*) και ούτε και τότε πρόκειται για κάποιον χρόνο που να μην συνδέεται με την αντικειμενική χρονικότητα ή τον κόσμο του φυσικού κόσμου.

¹⁸Γιάννης Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Μπερξον*, εκδόσεις Ευρασία, 2012

Ο Καστοριάδης ορίζει ως **αντικειμενικότητα** ενός φαινομένου την αισθητότητά του για κάθε υποκείμενο και ως αντικειμενικότητα ενός νοήματος την ανεξαρτησία του από οποιαδήποτε υποκειμενική στάση απέναντι στο νόημα¹⁹. Και ως ένα βαθμό, **αντικειμενικό** χρόνο θα μπορούσαμε να ονομάσουμε τον χρόνο του φυσικού κόσμου, σαν συνεχή ροή αλλοίωσης του εξωτερικού περιβάλλοντος και των αντικειμένων του. Κι όμως, ο αντικειμενικός χρόνος δεν ισούται με το άθροισμα των ξεχωριστών υποκειμενικών ιδιόχρονων και μάλιστα μπορούμε να υποθέσουμε οικοσυστήματα αντικειμενικών ιδιόχρονων ως δίκτυα σχέσεων των όντων δι' εαυτών, όπου οι υποκειμενικοί ιδιόχρονοι και ιδιόκοσμοι συναρμόζονται και επικοινωνούν. Όλα αυτά υποδεικνύουν τον **Χρόνο καθεαυτό**, ως το πρωτογενές οντολογικό μάγμα εντός του οποίου αναδύεται απροσδιόριστος αριθμός (εν δυνάμει άπειρος) δευτερογενών, ωστόσο αυτοτελών μαγμάτων που παρουσιάζουν/δημιουργούν νέες περιοχές και στιβαδώσεις του Είναι. Ο αντικειμενικός χρόνος είναι μία τροπικότητα του Χρόνου καθεαυτού, ωστόσο όπως θα δούμε, η παράστασή του κατοπτρίζεται και διαμεσολαβείται αναγκαστικά από το κοινωνικοϊστορικό.

Όμως, αυτό που μας αφορά είναι ο υποκειμενικός χρόνος του ανθρώπινου όντος, γιατί μονάχα αυτόν μπορούμε να εξετάσουμε εμπειρικά και τον αντικειμενικό χρόνο του κόσμου όπως βιώνεται από τη σκοπιά του ανθρώπινου όντος. Αυτό σημαίνει πως υπάρχει και ένα *τρίτο* είδος Χρόνου όσον αφορά το ανθρώπινο ον, όπου συνυφαίνονται η υποκειμενική χρονικότητα του εκάστοτε ατόμου με την αντικειμενική χρονικότητα του κόσμου, η οποία καθεαυτή στέκει άγνωστη.

Καθώς το κοινωνικοϊστορικό αποτελεί το οντολογικό πεδίο της ύπαρξης του ανθρώπου, τα δύο αυτά σχηματικά επίπεδα ύπαρξης, το φυσικό/αντικειμενικό και το ψυχικό/υποκειμενικό, που αμφότερα συνυφαίνονται σε μία συνολοταυτιστική και μία ποιητικοφαντασιακή διάσταση, νοηματοδοτούνται, επικοινωνούν, αλληλεπιδρούν και *ισχύουν* με όρους αυτού του κοινωνικοϊστορικού και πάνω στα σχήματα και τις έννοιες του εκάστοτε κοινωνικού φαντασιακού. Εδώ η διάσταση ψυχής-κοινωνίας, μέσω της διαδικασίας της μετουσίωσης της αίσθησης σε φαντασιακό νόημα και της πρωταρχικής φαντασιακής παράστασης σε υποκειμενική ταυτότητα γεφυρώνεται υπό την μορφή του κοινωνικού ατόμου, του συνειδητού Εγώ²⁰.

¹⁹Κ. Καστοριάδης, *Πρώτες Δοκιμές*, σελ. 38, εκδόσεις Ύψιλον, 1991

²⁰Α. Σχισμένος, *Η ανθρώπινη τρικυμία: Ψυχή και αυτονομία στη φιλοσοφία του Κ. Καστοριάδη*, εκδόσεις Εξάρχεια, 2013

Παρομοίως, οι δύο διαστάσεις του Χρόνου, συνυφαίνονται και πολλαπλασιάζονται με την σύλληψη και ανάδειξη του κοινωνικοϊστορικού ως συν-υποκειμένου και συν-αντικειμένου της σκέψης²¹. Η κοινωνία, ως ιδιαίτερος τύπος του *όντος δι' εαυτό*, δημιουργεί τον δικό της ιδιόκοσμο, που υπερβαίνει αλλά και συνθέτει τον ιδιόκοσμο των υποκειμένων, θεσμίζοντας έναν **κοινωνικό χρόνο** και έναν **κοινωνικό χώρο**²² πάνω στις δύο διαστάσεις του συνολοταυτιστικού και του ποιητικοφαντασιακού.

Ως **κοινωνικό χρόνο** ορίζουμε την χρονικότητα που είναι συνυπόστατη με την συνολική θέσμιση και το κεντρικό πλέγμα των φαντασιακών σημασιών μιας δεδομένης κοινωνίας. Εκφέρεται σε δύο διαστάσεις, την ταυτιστική διάσταση, που είναι ο ημερολογιακός χρόνος, ο χρόνος της επισήμανσης και την φαντασιακή διάσταση που είναι ο χρόνος της σημασίας. Ως **ταυτιστικό κοινωνικό χρόνο** ορίζουμε τον ρυθμό με τον οποίο μία δεδομένη κοινωνία μετράει την αύξηση της θερμοδυναμικής εντροπίας του εξωτερικού περιβάλλοντος και ως τέτοιος επικοινωνεί με την **αντικειμενική-ταυτιστική** διάσταση του Χρόνου καθεαυτού. Ουσιώδη χαρακτηριστικά του είναι η επανάληψη και η ισοδυναμία.

Ως **φαντασιακό κοινωνικό χρόνο** ορίζουμε τον τρόπο αξιολόγησης, συνάρθρωσης και καθορισμού του *νοήματος* των στιγμών του φυσικού χρόνου. Ο φαντασιακός κοινωνικός χρόνος συγκροτείται από την αλληλεπίδραση και επικάλυψη των κοινωνικά θεσμισμένων παραστάσεων, των κοινωνικά θεσμισμένων αισθημάτων και των κοινωνικά θεσμισμένων συνδέσεων. Είναι ο χρόνος που ορίζει τις ιερές γιορτές και ακόμη και την ίδια την ιστορική αφήγηση που συγκροτεί τον κυρίαρχο λόγο σε μία δεδομένη κοινωνία.

Ο Καστοριάδης θεωρεί πως ο κοινωνικός χρόνος εμπεριέχει τον κοινωνικό χώρο και το ίδιο υποστηρίζει πως ισχύει για τον φυσικό χρόνο, πως είναι δηλαδή ένα υπερσύνολο του φυσικού χώρου, αντιπαρατιθέμενος προς την σύγχρονη κοσμολογία η οποία θεωρεί τον χρόνο ως τέταρτη χωρική διάσταση.

Καθώς ο άνθρωπος διατρέχει την διαδικασία του εκκοινωνισμού απορροφά και απορροφάται από τον κοινωνικό χρόνο. Μαθαίνει τις εναλλαγές των εποχών, παραδείγματος χάριν, αλλά μαθαίνει επίσης και την σημασία κάθε ημέρας, και επίσης το φαντασιακό παρελθόν και μέλλον όπως το παρουσιάζουν τόσο οι κυρίαρχες όσο και οι παραπληρωματικές φαντασιακές

²¹Κ. Καστοριάδης, *Χρόνος και Δημιουργία*, ο.π., σελ. 230

²²ο.π.

αφηγήσεις, όπως παραδείγματος χάριν η κυρίαρχη αφήγηση μίας εθνικής ιστορικής συνέχειας σε μία εθνοκρατική κοινωνία²³.

Όμως ο κοινωνικός χρόνος, οφείλουμε να παρατηρήσουμε, παρότι έχει μία αντικειμενική έρση στην πρώτη φυσική στιβάδα, δηλαδή τον εξωτερικό κόσμο, δεν έχει τη δική του καθαρά υποκειμενική διάσταση, παρά την φαντασιακή του διάσταση και μία σαθρή και ανοιχτή συνάρθρωση των επιμέρους υποκειμενικών χρόνων. Μάλιστα αν δεχόμασταν μία τέτοια υποκειμενική διάσταση του κοινωνικού χρόνου ουσιαστικά θα προϋποθέταμε μία συλλογική κοινωνική υποκειμενική βούληση, ένα υπέρ-υποκείμενο, που θα μας οδηγούσε στην μεταφυσική. Δηλαδή στην πρόσληψη της κοινωνίας ως μίας ενιαίας βούλησης που υπερβαίνει την ίδια την κοινωνία ως μάγμα υποκειμενικών χρονικοτήτων. Είναι το πρόβλημα που συναντάται σε κάθε μεταφυσική μηχανική της κοινωνίας, από τον κοινωνικό δαρβινισμό ως τον μαρξισμό, όπου ένα συλλογικό υποκείμενο επινοείται προκειμένου να αποδοθούν προσωπομορφικά χαρακτηριστικά στις μάζες και τα κοινωνικά υποσύνολα.

Αντιθέτως, ο υποκειμενικός χρόνος ανήκει στην ψυχή ως ον δί'εαυτό και μιας και το άτομο σαν εκκοινωνισμένη ψυχή αποτελεί κοινωνικό θεσμό, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως ο υποκειμενικός χρόνος παρότι διακρίνεται, δεν διαχωρίζεται ριζικά από τον κοινωνικό παρά μονάχα ίσως στην περίπτωση ενός αυτιστικού ατόμου. Η σύγκρουση μεταξύ ψυχής και κοινωνίας εντός του ατόμου εμφανίζεται, για τον Καστοριάδη, και ως σύγκρουση μεταξύ του υποκειμενικού χρόνου της ψυχής, ως ιδιωτικού χρόνου του ατόμου, και του κοινωνικού χρόνου ως δημόσιου χρόνου. Η ένταση προκαλείται από τις διαφορετικές ιδιότητες των δύο στιβάδων, καθώς ο ιδιωτικός χρόνος είναι πεπερασμένος στον ορίζοντα της θνητής ζωής του ατόμου και ο ρυθμός του είναι εξαιρετικά μεταβλητός, όπως εξαιρετικά μεταβλητές είναι και οι ψυχικές καταστάσεις του ατόμου, ενώ ο δημόσιος χρόνος είναι ουσιαστικά ακαθόριστος, καθώς δεν υπάρχει συγκεκριμένος ορίζοντας θνητότητας μιας κοινωνίας και οφείλει να είναι σταθερός, όπως σταθεροί οφείλουν να είναι οι θεσμοί αναπαραγωγής της δεδομένης κοινωνίας.

Είναι σημαντική εξάλλου η επισήμανση του Καστοριάδη, πως το υποκείμενο *μαθαίνει* από την *κοινωνία*²⁴ πως γεννήθηκε και πως θα πεθάνει, πως η επίγνωση της γέννησης και του θανάτου είναι ουσιαστικά γνώση *κοινωνικά μεταδιδόμενη*. Αυτό σημαίνει πως ο ορίζοντας του υποκειμενικού χρόνου εξαρτάται από την κοινωνική νοηματοδότηση της έννοιας της *θνητότητας*.

²³Η Ιστορία του Κ. Παπαρηγόπουλου είναι ένα τέτοιο παράδειγμα

²⁴Κ. Καστοριάδης, *Χρόνος και Δημιουργία*, στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 225, εκδόσεις Ύψιλον 1994

Αυτό έχει εξαιρετική σημασία και για την πολιτική θέσμιση μίας κοινωνίας που πάντοτε επικοινωνεί με την κοινωνική φαντασιακή αντίληψη της θνητότητας ή της αθανασίας των επιμέρους μελών της, η οποία καθορίζει τη φαντασιακή διάρκεια του πολιτικού της σώματος και το οριοθετεί. Παραδείγματος χάριν, το έτος ενηλικίωσης σε πολλές κοινωνίες καθορίζει το δικαίωμα της συμμετοχής στην άσκηση της εξουσίας και νοηματοδοτείται ως τέτοιο. Σε αυτή την προοπτική, το γεγονός και το φιλοσοφικό ερώτημα του θανάτου δεν μπορεί να περιοριστεί στο επίπεδο ενός απλώς ατομικού υπαρξιακού ζητήματος, αλλά πρέπει να τεθεί και να κριθεί και ως κοινωνικό ζήτημα και ζήτημα θέσμησης του δημόσιου χρόνου.

Η κοινωνική χρονικότητα θέτει τα ζητήματα της **ελευθερίας** και της **ευτυχίας** ως προβλήματα υπαρξιακά και συλλογικά. Ο κοινωνικός ιδιοχρόνος προϋποθέτει την μελέτη του θεσμού, της διαδικασίας του εκκοινωνισμού και της εσωτερίκευσης της δεδομένης θέσμησης. Η παιδεία στην εξωτερική, θεσμική της διάσταση, ως εκπαιδευτική πολιτική, επίσημος πολιτισμός, και πλέγμα επικοινωνιακών δικτύων πληροφόρησης αποτελεί ένα ισχυρότατο μέσο κατεύθυνσης αυτού του εκκοινωνισμού. Η παιδεία ως κοινωνικό φαντασιακό στην εσωτερική της διάσταση εκφέρεται ως **υπόρρητη εξουσία** μέσα από όλους τους θεσμούς, ιδιαίτερα τους πρωταρχικούς, τη γλώσσα και την τεχνική. Η ένταση μεταξύ του θεσμιζόμενου και του θεσμιζόντος φαντασιακού μεταφέρει στο πολιτικό πεδίο την ένταση μεταξύ ιδιωτικής και κοινωνικής χρονικότητας. Οι κυρίαρχοι κοινωνικοί καθορισμοί και η αντίθεση του ιδιωτικού και του δημόσιου, όπως συντηρούνται και διαμεσολαβούνται από το κρατικό ως θεσμισμένη εξουσία αποτελούν στην ουσία τα μέσα αναπαραγωγής, επέκτασης και νομιμοποίησης της **ρητής καθεστωτικής εξουσίας**. Μία κυρίαρχη και ετερόνομη στο περιεχόμενό της **μεταφυσική της κοινωνίας** αναπτύσσεται έτσι στο κοινωνικοϊστορικό ως κοινωνική θέσμιση του χρόνου της καθημερινότητας και με τη σειρά της υποβαστάζει μία αντίστοιχη **μεταφυσική της εξουσίας**. Το επαναστατικό κίνημα ουσιαστικά δεν απέδρασε ποτέ από τα δεσμά αυτής της μεταφυσικής. Η συμπληρωματικότητα εντός της κοινωνίας των διάφορων ατομικών ταυτοτήτων συνδέεται αναπόδραστα με την συνένωση των υποκειμενικών χρονικοτήτων σε μία κοινωνική καθημερινότητα.

Ανοίγοντας τον ορίζοντα, από την σκοπιά του ατόμου στην σκοπιά της δεδομένης κοινωνίας, μπορούμε να εξετάσουμε τον κοινωνικό χρόνο εξωτερικά, ως ιστορική χρονικότητα. Ο ανθρωπολογικός ιδιοχρόνος μιας δεδομένης κοινωνίας συγκροτεί το πλέγμα των διαθέσιμων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, κυρίαρχων και περιθωριακών, σε χρονικούς άξονες ή καθορισμούς. Η κοινωνία αυτοτοποθετεί τον εαυτό της εν σχέση προς ένα παρελθόν και τη βλέψη

κάποιου μέλλοντος, επινοώντας κυρίαρχες αφηγήσεις γύρω από αυτά. Η χρονολογική λειτουργία ανταποκρίνεται στις αξιώσεις διάρκειας και νομιμοποίησης της εκάστοτε θέσμησης. Οι κοινωνίες αυτοθεσμίζονται συχνά πάνω σε ιδρυτικούς μύθους, γενεαλογίες καταγωγής, ιστορικές επινοήσεις διάφορων μορφών, όμως πάντοτε αυτοτοποθετούνται χρονικά αναφερόμενες προς έναν έτερο χρόνο, μυθικό ή ιστορικό. Εδώ δημιουργούνται δύο εξωτερικότητες στις οποίες οφείλει να απαντήσει ο κοινωνικός χρόνος, η εξωτερικότητα της κοινωνίας ως προς την παρελθοντική και μελλοντική παράσταση του εαυτού της και η εξωτερικότητα των άλλων κοινωνιών, συγχρονικών και ιστορικών, απέναντι στην ίδια.

Όσον αφορά την πρώτη, τίθενται προς έρευνα τα ζητήματα της διατήρησης και της μνήμης στο κοινωνικό επίπεδο, της συνοχής των εκάστοτε κεντρικών φαντασιακών σημασιών, της κοινωνικοϊστορικής συγγένειας και της ιστορικής επικάλυψης της ετερογένειας, της κοινωνικής κατασκευής των ιστορικών κατηγοριών. Ίσως μπορεί να γίνει μία διάκριση μεταξύ μιας **ημερολογιακής** διάστασης, ως μέτρηση του καθημερινού κοινωνικού χρόνου και μιας **ιστοριολογικής διάστασης**, ως παράσταση της κοινωνικής ιστορίας από την πλευρά της ίδιας κοινωνίας, ως δημιουργία ενοποιητικής ταυτότητας και ως φορέα κοινωνικών συνταυτισμών. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να εξετάσουμε το ζήτημα του χρόνου από την σκοπιά των μεγάλων πολιτικών θεωριών, το ζήτημα της δημοκρατίας ως ανοιχτής χρονικότητας και του ολοκληρωτισμού ως επιδίωξη μίας στεγανής, κλειστής διαχρονικής ταυτότητας. Τέλος, τίθεται το ζήτημα του κοινωνικού μετασχηματισμού ως ρήξη με την κατεστημένη χρονικότητα, όπως στο παράδειγμα του Έτους Ι της Γαλλικής Επανάστασης.

Όσον αφορά τη δεύτερη, τίθενται τα ζητήματα της επαφής των κοινωνιών, της συγκρότησης της κοινωνικής ταυτότητας αρνητικά, εν σχέση προς τις άλλες κοινωνίες, της συναρμογής των κοινωνικών ιδιόχρονων εν σχέση προς τον εξωτερικό κόσμο. Οι διαφορές των κλειστών κοινωνιών, όπου η χρονικότητα αυτονομείται και των ανοιχτών κοινωνιών, όπου συμπορεύεται. Η αποσπασματική πληρότητα κάθε ιστορικής αφήγησης μας επιτρέπει να εντοπίσουμε μία μεταφυσική της Ιστορίας, στην φιλοσοφική σκέψη αλλά και στην κοινωνική αντίληψη, η οποία αντιστοιχεί σε οντολογίες του συμβάντος και του γεγονότος, στην αναζήτηση σταθερών αιτιακών σχέσεων εντός του κοινωνικοϊστορικού, στα ερωτήματα της επανάστασης και της αποκάλυψης, ως οριακούς τόπους αρχής και τέλους της Ιστορίας. Μέσα στο πλαίσιο της αφηγηματικής όψης του κοινωνικού χρόνου έχουμε τις περιπτώσεις των αφηγηματικών δυνατών κόσμων και των κενών κόσμων της θεωρίας προτύπων, όπως αναφέρονται στη σημειωτική του

Eco²⁵ σαν παράδειγμα μίας τυπολογίας των αφηγήσεων. Ξανά μπορούμε να εντοπίσουμε προβολές του κοινωνικού φαντασιακού εν σχέση προς την ετερότητα του Ξένου.

Πάνω σε αυτά τα δύο μεγάλα πεδία, του κοινωνικού χρόνου εν σχέση προς το άτομο και του κοινωνικού χρόνου εν σχέση προς την ίδια κοινωνία και τις αλλότριες, όπως και εν σχέση προς τον φυσικό κόσμο, μπορούμε να διαυγάσουμε τα μεγάλα ζητήματα της γέννησης και του θανάτου, από τη μία όσον αφορά τον ατομικό ιδιοχρόνο και από την άλλη όσον αφορά τον κοινωνικό. Η γέννηση και ο θάνατος του ατόμου είναι κοινωνικά επίκτητη γνώση. Εδώ οφείλουμε να δούμε τους χρονικούς εγκιβωτισμούς της ψυχής ως ον δι' εαυτό σε σχέση με τους χρονικούς καθορισμούς της κοινωνίας ως ον δι'εαυτό. Η σύνδεσή τους είναι αλληλοσυμπληρωματική και άρρηκτη, όμως διαμορφώνει περιοχές με διαφορετικές ιδιότητες. Τα ερωτήματα της κοινωνικής συγκάλυψης και της σημασιακής επένδυσης της ατομικής θνητότητας, η γέννηση και ο θάνατος ως οντολογικά όρια της ετερότητας, το θρησκευτικό πάθος και το φάντασμα της αθανασίας, αφορούν τη σκοπιά του ατόμου. Τα ερωτήματα της αιωνιότητας και της διαχρονικότητας, του θανάτου των θεσμών, του πολέμου και της ιστορικής ασυνέχειας αφορούν την κοινωνία.

Μία ριζική ιδιαιτερότητα του σύγχρονου κόσμου είναι η εμφάνιση του φαντάσματος μίας πλανητικής εξολόθρευσης και των μεγάλων δυστοπιών με την ανάδυση της πυρηνικής πολεμικής τεχνολογίας. Και τα δύο επίπεδα εμπλέκονται σε μία **μεταφυσική της φύσης**, ως ενιαία κοσμολογία, ως ιδεολογία, απέναντι στην οποία θέτουμε την έννοια της οντολογικής ετερογένειας.

Τέλος, φαίνεται ότι προκύπτει εκ των πραγμάτων το ερώτημα της ανάδυσης ενός νέου οντολογικού τύπου εντός του κοινωνικοϊστορικού και όσον αφορά το κοινωνικοϊστορικό, δηλαδή η ψηφιακή πραγματικότητα και ο κυβερνοχώρος. Υπάρχει ένα ερώτημα, κατά πόσο η πληροφορική επανάσταση μπορεί να θεωρηθεί ως επανάσταση *οντολογικού και γνωσιολογικού* τύπου. Θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε τα ζητήματα της εισβολής του εικονικού στην κοινωνική αντίληψη της πραγματικότητας, τα φαινόμενα της ασωματικοποίησης της συνείδησης και του αισθήματος όπως παρουσιάζονται στον κυβερνοχώρο, τα ερωτήματα της πληροφορικής γνώσης και της ψηφιακής συγκρότησης αν-εδαφικών φαντασιακών κοινοτήτων. Ακόμη οφείλουμε να αναρωτηθούμε για το ηθικό και υπαρξιακό ζήτημα που θέτει η εν δυνάμει αθανασία του ψηφιακού εαυτού απέναντι στην αναπόδραστη θνητότητα του πραγματικού ατόμου και τις συνέπειες που έχει η ψηφιακή παγκοσμιοποίηση εν σχέση προς την παγκοσμιοποίηση των οικονομικών και πολιτισμικών δικτύων και την εμμενή σταθερότητα των πολιτικών κοινωνικών

²⁵Umberto Eco, *Τα όρια της ερμηνείας*, εκδόσεις Γνώση, 1993

οντοτήτων, όπως τα κράτη. Μία **μεταφυσική του καθαρού χώρου** μπορεί ίσως να διακριθεί πίσω από την εμφάνιση και τις δομές του διαδικτύου και της πληροφορικής επανάστασης. Τα ζητήματα των ορίων της φαντασιακής κοινότητας, όπως και οι κατηγορίες της διαχρονίας και της συγχρονίας οφείλουν να επανεξετασθούν σε αυτό το πλαίσιο.

1.2. Η ΑΠΟΜΥΘΕΥΣΗ ΤΟΥ ΣΙΣΥΦΟΥ – η ελευθερία και η ευτυχία έξω από το χρόνο

Αναφέραμε προηγουμένως πως, αν το ζήτημα του Χρόνου δεν είναι το θέμα της αθανασίας, τότε είναι το θέμα του θανάτου. Το πρόβλημα που θέτει ο ατομικός θάνατος, η υποκειμενική αλλοίωση και ο εκμηδενισμός εν τω χρόνω, υποτείνει με τη σειρά του ένα ερώτημα κοινωνικό και πολιτικό. Ένα παράδειγμα από το έργο του Αλμπέρ Καμύ (Albert Camus - 1913-1960) μπορεί να μας βοηθήσει στην διαύγηση του ζητήματος.

Αν ο Καμύ έχει δίκιο στον *Μύθο του Σισύφου*²⁶, (δοκίμιο που γράφτηκε το 1936-38 αλλά εκδόθηκε μετά το θάνατο του συγγραφέα, το 1970) και το ζήτημα της αυτοκτονίας μπορεί να θεωρηθεί ως το βασικό φιλοσοφικό ερώτημα, δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε ότι πίσω από αυτό κρύβεται πάλι έντονο το ερώτημα του Χρόνου σε μία πιο συγκεκριμένη αν και άστοχη τοποθέτησή του.

Τόσο συγκεκριμένη στο θέμα της όσο και άστοχη στα συμπεράσματά της θα υποστηρίξουμε πως είναι η θέση του Καμύ στο περίφημο δοκίμιο του. Διότι ξανά, δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε πως και στο δοκίμιο του Καμύ η έννοια του Χρόνου συγκαλύπτεται και απωθείται πέρα από τον κοινωνικό ορίζοντα. Η *αυτοκτονία* σαν κοινωνικό φαινόμενο και ατομική επιλογή, είτε φιλοσοφικής είτε ψυχολογικής φύσεως, δεν μπορεί να καλύψει ολόκληρο το φάσμα της θανάτωσης, ή το ίδιο το οντολογικό γεγονός του *θανάτου* όπως παρασταίνεται και παρουσιάζεται στην πληθώρα των ανθρώπινων κοινωνιών. Σίγουρα η θανάτωση του εαυτού αποτελεί ένα βήμα που θέτει υπό έλεγχο τα όρια της ατομικής ελευθερίας και της υπαρξιακής βούλησης, ωστόσο το γεγονός του θανάτου και το πρόβλημα που αυτό θέτει, παρουσιάζεται πρώτα και *βιώνεται* ως ο θάνατος των άλλων, είτε ως πραγματική εμπειρία είτε ως φαντασιακή σημασία. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως και η αυτοκτονία αναφέρεται στους άλλους σε

²⁶A. Καμύ, *Ο μύθος του Σισύφου*, εκδόσεις Καστανιώτη, 2007

κάθε περίπτωση, εγγράφεται δηλαδή στον ορίζοντα του εκάστοτε κοινωνικοϊστορικού περιβάλλοντος του δρώντος υποκειμένου. Οι σημασιακές επενδύσεις, η φαντασιακή δικαίωση και ακόμη και το υπαρξιακό ρίζωμα των εκάστοτε αιτιών που αντιστοιχούν έστω αναλογικά σε κάθε αυτοκτονία ποικίλλουν και διαφέρουν, όχι μονάχα από πρόσωπο σε πρόσωπο, πράγμα σαφές και τετριμμένο, δεδομένης της μοναδικής διαφορετικότητας του κάθε ανθρώπου (μοναδική υπό την έννοια ότι τον διαφοροποιεί ακόμη και στο θεμελιώδες επίπεδο της κοινωνικής μονάδας, έστω ως εν δυνάμει ατομικότητα, και διαφορετικότητα υπό την έννοια ότι δεν μπορούμε να μιλήσουμε για *ετερότητα* ανάμεσα στις ατομικές περιπτώσεις οποιουδήποτε είδους) αλλά επίσης και από πολιτισμό σε πολιτισμό και από κοινωνία σε κοινωνία πράγμα το οποίο θα έπρεπε να είναι εξίσου σαφές και τετριμμένο. Κι όμως ο Γάλλος λογοτέχνης δεν φαίνεται να το συνειδητοποιεί, τη στιγμή που απολυτοποιεί και καθολικεύει όχι μόνο την αυτοκτονία ως φιλοσοφικό πρόβλημα, αλλά και την συγκεκριμένη αξιολόγηση και πρόσληψη της έννοιας της αυτοκτονίας από τον δυτικό πολιτισμό, μία πολιτιστική γενεαλογία του οποίου χρησιμοποιεί ως σκελετό του εγχειρήματός του. Έτσι, αδυνατεί να σκεφτεί και να συμπεριλάβει στη πραγμάτευση του ζητήματος άλλες κοινωνικές μορφές της αυτοκτονίας, από την Ιαπωνική αυτοκτονία τιμής έως την θρησκευτική αυτοκτονία των Αζτέκων, μορφές που συνδέονται με άλλες παραστάσεις και έχουν ριζικά διαφορετική αποβλεπτικότητα τόσο σε κοινωνικό όσο και σε ατομικό επίπεδο. Μορφές οι οποίες μάλιστα επιβιώνουν και στην σύγχρονη εποχή με πανάρχαιες νοηματικές συνδηλώσεις, όπως αποδεικνύει η πρόσφατη ιστορικά περίπτωση του Γιούκιο Μισίμα (Yukio Mishima- 1925-1970), ο οποίος αυτοκτόνησε τελετουργικά στο πλαίσιο ενός σκηνοθετημένου όσο και αποτυχημένου πραξικοπήματος στο όνομα του αυτοκράτορα²⁷ το ίδιο έτος που εκδόθηκε ο *Μύθος του Σισύφου*, κατά σύμπτωση. Εδώ πρέπει να τονιστεί ότι στο δικό τους κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο τέτοιες περιπτώσεις μπορεί να μην είναι καθόλου παράλογες, ούτε καν να θέτουν το ερώτημα του παραλόγου, το οποίο ο Καμύ θέτει ως οντολογικό (και κοσμολογικό σε μία σκέψη που δεν διαχωρίζει τα επίπεδα του Είναι, μέσα στην εννοιολογική της α-χρονία) υποθεμέλιο του ζητήματος της αυτοκτονίας. Η αυτοκτονία ενός σαμουράι της περιόδου των Σογκούν, που υπαγορεύεται από τον κώδικα τιμής των σαμουράι, θεωρείται από τον ίδιο και την κοινωνία όπου ανατράφηκε ως το απολύτως λογικό επιστέγασμα και η ουσιαστική δικαίωση μίας ζωής αφιερωμένης στο ξίφος. Μάλιστα τα παραδείγματα όπου η αυτοκτονία υποτείνει και επιτείνει μία συγκεκριμένη δέσμη κοινωνικών φαντασιακών σημασιών και μία ομολογη λογική, ως οριακή αλλά και θεμελιακή

²⁷ Βλ. για περισσότερες λεπτομέρειες τη βιογραφία του Ιάπωνα συγγραφέα από τον φίλο του, δημοσιογράφο και ανατολιστή Henri Scott Stokes, που εκδόθηκε στα ελληνικά με τον τίτλο *Γιούκιο Μισίμα*, εκδόσεις Καστανιώτη, 2007

ενέργεια δικαίωσής της, θα μπορούσαμε να πούμε πως είναι πολύ περισσότερα από τα παραδείγματα που αντιστοιχούν στη θέση του Καμύ. Όμως πέρα από τον περιορισμένο ορίζοντα όπου τοποθετείται το ζήτημα, υπάρχει και το πρόβλημα της αξιολόγησης των ίδιων των εννοιών, ακόμη και αν τις αφαιρέσουμε με κάποια προκρούστεια μέθοδο από το κοινωνικοϊστορικό τους πλαίσιο.

Θα μπορούσαμε καταρχάς να αντιτείνουμε πως το πραγματικό φιλοσοφικό ερώτημα που σχετίζεται με το θάνατο είναι το ερώτημα του *φόνου*, της δολοφονίας, το οποίο μάλιστα αποτυπώνεται και αντιμετωπίζεται ως θεμελιώδες σε κάθε κοινωνική θέσμιση, από τους πρωταρχικούς θεσμούς έως τους δευτερεύοντες, από το δίκαιο ως τη θρησκεία, και βρίσκεται εγγεγραμμένο σε κάθε πολιτισμική έκφανση μίας κοινωνίας, από την μυθολογία και την λαϊκή τέχνη έως την επίσημη νομοθεσία και εκπαίδευση. Η αυτοκτονία, αντιθέτως, τοποθετείται στην σκιά και το περιθώριο του κοινωνικού λόγου, επίσημου και λαϊκού, και εξηγείται έτσι η πρωτοφανής έμπνευση και επιτυχία του Γάλλου λογοτέχνη στον εντοπισμό της. Όμως δεν μπορούμε να παραβλέψουμε πως ένα περιθωριακό κοινωνικό φαινόμενο, όσο ριζωμένο και να είναι στο κοινωνικό φαντασιακό, δεν μπορεί να τίθεται ως θεμελιώδες και να επικαλύπτει όσα παρουσιάζονται ως κεντρικά, όσο χρήσιμη και αναγκαία και αν είναι η ανάδυσή του στο φως. Ο *φόνος*, που παρασταίνεται με πολλαπλές μορφές, ως απαγόρευση, καθήκον ή και ηδονή, επικαλύπτει εννοιολογικά και την *αυτοκτονία*, εκτός και αν ξεριζώσουμε το άτομο από την κοινωνία και το πετάξουμε στον θάλαμο απομόνωσης του υπαρξιακού υποκειμενισμού. Μπορούμε να παρατηρήσουμε επίσης ότι όταν η αυτοκτονία θεματοποιείται εντός του επίσημου λόγου, αυτό συμβαίνει σε κοινωνίες όπου η αυτοκτονική πράξη θεσμοθετείται ως συγκεκριμένη λειτουργία αποκατάστασης της φαντασιακής κοινωνικής τάξεως. Αξίζει να σταθούμε στην περίπτωση του Μισίμα, του οποίου η αρχετυπική αυτοκτονία, προορισμένη να αναβιώσει το παλαιό μιλιταριστικό ηρωικό πνεύμα της προπυρηνικής Ιαπωνίας, αντιμετωπίστηκε με λαιμοκοπή και χλευασμό από μία κοινή γνώμη που είχε εμβαπτιστεί στον αμερικάνικο καταναλωτισμό και υιοθετήσει καίριες φαντασιακές σημασίες του δυτικού καπιταλισμού. Κι όμως, ο αναχρονισμός του Μισίμα ξεκάθαρα αντηχούσε και μιμούταν πρότυπα πράξεων που ακόμη θεωρούνταν στην ιστορική μνήμη του ιαπωνικού φαντασιακού ως ηρωικές. Η περίπτωση του Μισίμα μπορεί να βοηθήσει στην διαύγαση διαφόρων πλευρών της αυτοκτονίας εν σχέσει προς το Χρόνο, καθώς από τη μία η τελετουργική αυτοκτονία συνειδητά επιλέγεται από τον Ιάπωνα συγγραφέα ως μία τελετουργία του παρελθόντος που σκόπιμα αφαιρείται από το Χρόνο ώστε να από-χρονικοποιηθεί και να τονίσει με την διαχρονία της την ουσιαστική α-χρονία του προσώπου στο οποίο αναφέρεται, του Ιάπωνα αυτοκράτορα και από την άλλη επιλέγεται ως *αναβίωση* και γιατί ο ίδιος ο Μισίμα γνωρίζει ότι

είναι μια τελετουργία που ανήκει αναπόδραστα στο παρελθόν αλλά και ως *υπόμνηση* του καθήκοντος διατήρησης της ιστορικής συνέχειας που αυτό το παρελθόν επιβάλλει, καθήκον που ο Μισίμα ένιωθε πως οι συμπατριώτες του είχαν προδώσει. Το παρελθόν που ο Ιάπωνας συγγραφέας θέλει να αναβιώσει έχει αξία ακόμη και για τον ίδιο μόνο και μόνο ως παρελθόν. Αυτό το παράδοξο, που κρύβεται στον πυρήνα της πράξης του, έρχεται στο φως όταν ο ίδιος ο ιαπωνικός στρατός στον οποίο ο Μισίμα απευθύνεται, τον αποπαίρνει με χλεύη και σαρκασμό. Αλίμονο, η βίαιη εισβολή της Δύσης και η αμερικάνικη κατοχή σε πολύ μικρό διάστημα κατόρθωσε να επιβάλει την κοινωνική χρονικότητα ενός άλλου φαντασιακού, ιστορικοποιώντας αναπόδραστα τόσο τον αυτοκράτορα όσο και το πνεύμα της αυτοθυσιαστικής υποταγής ως *φιγούρες* ενός *ανίερου* παρελθόντος. Με αυτή την έννοια, η ρίψη των ατομικών βομβών μπορεί να γίνει αντιληπτή ως μία πρωτοφανής ρήξη του κοινωνικού χρόνου ενός πολιτισμού ο οποίος μολύνθηκε ανεπανόρθωτα, εκριζώνοντας ολόκληρη την ιαπωνική κοινωνία από έναν κλειστό, παραδοσιακό, μιλιταριστικό και συνεχή ιδιοχρόχρονο προς μία post-apocalyptic φουτουριστική ιδιοχρονική νεοπλασία, όπου οι ρυθμοί της κοινωνικής χρονικότητας της Δύσης προβάλλονται διαστρεβλωμένοι και αποχαλινωμένοι. Η έκπτωση του κύρους του αυτοκράτορα από το επίπεδο της θεότητας στο επίπεδο της θνητότητας είναι η Ιαπωνική εκδοχή της χριστιανικής πτώσης, μόνο που σε αυτή την κοινωνία, όπου η λέξη 'ιδιωτικό' ήταν άγνωστη²⁸, η πτώση ενός προσώπου ισοδυναμούσε με την έκπτωση ενός ολόκληρου φαντασιακού πλέγματος και μίας αρχαίας κοσμοθεωρίας.

Αν ο Μισίμα απέτυχε με την αυτοκτονία του να στρέψει την Ιαπωνία προς το παρελθόν, οφείλεται εν πολλοίς πως ακριβώς αυτή η αυτοκτονία ήταν μία εικόνα της νοσηρότητας αυτού ακριβώς του παρελθόντος, και από πράξη κατάφασης είχε καταστεί πράξη άρνησης, από χειρονομία κοινωνικής ταύτισης, χειρονομία κοινωνικής αποστροφής, πράξη απονενομημένη. Ξανά όμως, θα επιχειρηματολογήσουμε, μία απονενομημένη πράξη δεν ισοδυναμεί με μία πράξη παράλογη και δεν είναι αναγκαστικά μία πράξη αδιανόητη ή α-νοητή.

Ακόμη και η αυτοκτονία που συνδέεται άμεσα με τον φόνο, όπως στην περίπτωση της αποστολής αυτοκτονίας ενός φονταμενταλιστή φανατικού, βρίσκεται εκτός του πλαισίου του Καμύ, καθώς εμφορείται από σαφώς διαφορετικά κίνητρα από αυτά ενός Σταυρόγκιν, αναμένει διαφορετική ανταμοιβή και εγγράφεται σε μία διαφορετική κοσμοθεώρηση.

²⁸ Η ιαπωνική λέξη προφέρεται ως *piribatee*, που αποτελεί απλώς μεταφορά του αγγλικού *privacy*.

Ο Καμύ δεν φαίνεται να έχει συνείδηση του περιορισμένου ιστορικού του ορίζοντα και πέφτει στο γνωστό λάθος του ιστορικού αναχρονισμού όταν ανασύρει έναν ελληνικό μύθο για να επισυνάψει μία πλατωνική αλληγορία στην φιλοσοφική του θέση περί παραλόγου. Επιλέγει τον μύθο του Σισύφου, έναν μύθο, που παραδόξως, δεν περιέχει καμία αυτοκτονία. Αντιθέτως, υπάρχουν κάποια παραδείγματα μύθων όπου η αυτοκτονία παρουσιάζεται ως αυτοθυσία (στην περίπτωση π.χ. του Άδμητου και την Άλκηστης) ή ως επιλογή πάθους (σε περιπτώσεις που συνήθως σχετίζονται με επακόλουθες μεταμορφώσεις λόγω της χάριτος των θεών, όπως οι ιστορίες που αναφέρονται στον Οβίδιο), τους οποίους όμως ο συγγραφέας απορρίπτει με το εύστοχο αισθητικό του κριτήριο. Γιατί ο μύθος του Σισύφου, ο οποίος χαρίζει και τον υπέροχο τίτλο στο έργο, δεν ενδιαφέρει τον Καμύ ως περιεχόμενο, αλλά ως *παράσταση*. Η τιμωρία του Σισύφου είναι αυτή που κυρίως τον αφορά, σαν μεταφορά της ανθρώπινης τραγικότητας που, με κάποια λογικά άλματα, μπορεί να μετατραπεί σε μία εξύμνηση του ανθρώπινου ηρωισμού και μία αλληγορία της αιωνιότητας, όπως και συμβαίνει στο δοκίμιο.

Κι όμως ο Καμύ, που τόσο ενδιαφέρεται για το δίκαιο σε άλλα έργα του, δεν εξετάζει κατά πόσο η τιμωρία του Σισύφου υπήρξε δίκαιη και προτιμά να παραθέσει τρεις διαφορετικές ερμηνείες για την κατάληξη του Κορίνθιου βασιλιά. Ταυτόχρονα, προβάλλει τον μύθο στο πεδίο της αιωνιότητας με θετικό τρόπο, αντιστρέφοντας την αρχική ηθική του πολικότητα. Αν υπάρχει κάποια ενδιαφέρουσα ερμηνεία της μοίρας του Σισύφου ανάμεσα σε αυτές που ο ίδιος ο Καμύ παρουσιάζει, για να μην προχωρήσουμε στην έρευνα των αρχαίων πηγών, είναι η τρίτη που παραθέτει ο συγγραφέας, όπου υποστηρίζεται πως ο Σίσυφος τιμωρήθηκε γιατί προσπάθησε να ξεγελάσει το θάνατο. Είναι σαφές ότι θα πρέπει να ελέγξουμε αν εδώ βρίσκεται το *κλειδί* του μύθου.

Ο Κορίνθιος βασιλιάς που τιμωρείται να ανεβάζει αιώνια τον βράχο στην κορυφή του λόφου, οδηγήθηκε σε αυτή την τιμωρία επειδή υπέπεσε στην *ύβρι* να προσπαθήσει να ξεφύγει από την θνητή του μοίρα. Αυτή η ερμηνεία του Σισύφου ως *υβριστή* φαίνεται πιο κοντά στην αρχαία ελληνική κοσμοθεώρηση της *ύβρεως* ως ξεπεράσματος των ορίων του κάθε προσώπου και της *νεμέσεως* ως αποκατάστασης της κοσμολογικής ισορροπίας. Ο ελληνικός μύθος λειτουργεί κοινωνικά ως υπενθύμιση και προειδοποίηση για τους κινδύνους της *ύβρεως*. Θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε πως είναι νεωτερική μόδα η εξύμνηση του τραγικού ήρωα ως πρωταθλητή της ανθρωπότητας και η εξύμνηση της *ύβρεως* ως ανθρώπινης εξέγερσης, είναι μία παράσταση που εμφανίζεται καταρχάς σε θρησκευτικό πλαίσιο, με τον *Χαμένο Παράδεισο* του Μίλτωνος (1667), και θεματοποιείται και φιλοσοφικά με την έννοια του *ήρωα* τόσο στον Καρλάιλ (Thomas Carlyle-

1795-1881) όσο και στον Νίτσε (Friedrich Nietzsche- 1844-1900), ο Υπεράνθρωπος του οποίου είναι, ως βουλητική υπέρβαση, ενσάρκωση της ύβρεως (που αντιστοιχεί στην μηδενιστική ηθική της αθωότητας του Γίγνεσθαι και την εξάντληση του Χρόνου στην ταυτολογική κυκλικότητα της Αιώνιας Επιστροφής). Ο Σίσυφος του Καμύ περιγράφεται με παρόμοιους όρους: *‘Όπως ο Οιδίπους του Σοφοκλή, όπως ο Κιρίλοφ του Ντοστογιέφσκι, δίνει έτσι τον ορισμό της παράλογης νίκης. Η αρχαία σοφία σμίγει με τον σύγχρονο ηρωισμό.’*

Είναι μία κατεξοχήν λογοτεχνική εικόνα η οποία γεννιέται στο πλαίσιο του νεώτερου ρομαντικού κινήματος απέναντι στην φιγούρα του ιουδαιοχριστιανικού Θεού-Πατέρα, που όμως απέχει από την αρχαιοελληνική πρόσληψη του τραγικού ήρωα ως ανατροπέα της ισορροπίας των πολλαπλών κοσμικών δυνάμεων. Απέχει, όσο απέχει η νεωτερική λειτουργία της λογοτεχνίας, ως πολιτισμικού προϊόντός που ανήκει στον ιδιωτικό χώρο, από την αρχαιοελληνική λειτουργία του δράματος ως κοινωνικού θεσμού εκπαίδευσης και αναστοχασμού της πραγματικότητας στον δημόσιο χώρο. Όταν ο Καμύ περιγράφει αυτή την *‘παράλογη νίκη’*, τότε απευθύνεται σε αυτή την χριστιανική εικόνα του Θεού: *‘Διώχνουν από τούτο τον κόσμο ένα θεό που παρείσφρησε ανικανοποίητος και που αρέσκεται σε ανώφελους πόνους. Καθιστούν τη μοίρα μια ανθρώπινη υπόθεση που πρέπει να ρυθμίζεται από τον άνθρωπο και μόνο’.*

Κι όμως αυτή η εικόνα, ενός άδικου Θεού που ορίζει την ανθρώπινη μοίρα, απέναντι στην οποία ο τραγικός ήρωας εξεγείρεται, είναι μία σαφώς ρομαντική αντίδραση στον παντοδύναμο και πανδυνάστη Θεό του μονοθεϊσμού. Αντιθέτως, η αρχαιοελληνική έννοια της *ύβρεως* προϋποθέτει μια μοίρα απολύτως *προσωπική* και μία *Δίκη* στην οποία είναι υπόλογα όλα τα όντα, ακόμη και οι θεοί. Δεν χρειάζεται να υπενθυμίσουμε τον Αναξιμανδρο, αφού αυτό το νόημα βρίσκεται στο επίκεντρο της αρχαίας τραγωδίας. Ο Οιδίπους, όπως και ο Σίσυφος είναι *υπεύθυνος* για την μοίρα του και η *τίση* που φέρνει η *νέμεση* προκύπτουν ακριβώς από την δική τους αδικία απέναντι στον κόσμο, τη δική τους *ύβρι*, η οποία όπως πολύ καλά ξέρουμε αγγίζει και τους θεούς. Η ίδια η *πόλις* ως ον δι’εαυτό δεν ήταν ασφαλής από τον κίνδυνο της ύβρεως και αυτό ήταν κάτι ρητό και γνωστό στην αρχαία Αθήνα, όπως φανερώνει η αντίδραση των Αθηναίων στην τραγωδία του Φρύνιχου *Μιλήτου Άλωσις* η οποία υπενθύμιζε δημόσια μία πολιτική ύβρι του *δήμου*. Και ακριβώς επειδή συμφωνούμε απόλυτα πως η ανθρώπινη μοίρα ορίζεται από τον άνθρωπο, απορούμε με ποιο δικαίωμα εκπροσωπεί την ανθρωπότητα ο τραγικός ήρωας, που καταδικάζεται ακριβώς γιατί ζήτησε να ξεπεράσει το ανθρώπινο, να υπερβεί την κοινωνία και την πολιτική, να γίνει *άπολις*, θεός ή θηρίο. Αν αυτή είναι η ελευθερία, τότε είναι πράγματι παράλογη, καθώς ταυτίζεται με μία υπαρξιακή απομόνωση.

Ο Καμύ μετατρέπει έτσι τον Σίσυφο από φιγούρα του υβριστή ανθρώπου, σε καρικατούρα ενός παράλογα ελεύθερου ανθρώπου, δέσμιου μίας ελευθερίας της ματαιότητας και μίας ματαιότητας της ελευθερίας. Παραδόξως, στην τιμωρία του αυτός ο 'ελεύθερος' άνθρωπος δεν αναλαμβάνει την ευθύνη της πράξεώς του, αλλά την ευθύνη της ύπαρξής του, σάμπως η ανθρώπινη ύπαρξη να ήταν ήδη μία *ύβρις* και μία πτώση. Μπορούμε πράγματι να βρούμε αντίστοιχες αντιλήψεις στην αρχαία γραμματεία, όπως η οντολογία της *αδικίας* του Αναξιμανδρου, όμως ο αρχαίος σοφός κατηγορεί *όλα* τα όντα για την *αδικία* της ύπαρξης και όχι μόνο τον άνθρωπο, υπονοώντας, ίσως, πως η ύπαρξη είναι αυτή που διαχωρίζει την ενότητα και οδηγεί τον κύκλο της φθοράς και της αλλοίωσης, πράγμα λογικά αναντίρρητο, τον κύκλο συνεπώς της *ύβρεως* και της *τίσεως*. Ακόμη κι αν δεχόμασταν πως η ύπαρξη γεννά την δυνατότητα της *ύβρεως*, την *αδικία*, αυτό δεν σημαίνει πως είναι καθεαυτή *ύβρις*.

Αντιθέτως, το βιβλικό σχήμα της πτώσεως ταιριάζει περισσότερο στο λόγο του Καμύ, ο οποίος μοιάζει να αντλεί τις σημασίες του περισσότερο από την αφήγηση της Γενέσεως, παρά από τον μύθο που επιλέγει να παραθέσει. Αναφέρει πως δεν γνωρίζουμε λεπτομέρειες για την τύχη του Σισύφου στον Άδη, όμως στην πραγματικότητα τέτοιες λεπτομέρειες θα ήταν απλώς περιττές και αντίθετες στην οικονομία του αρχικού μύθου, ο οποίος τελειώνει, ολοκληρώνεται, ακριβώς στο σημείο όπου αρχίζει ο Καμύ. Η περιγραφή της τιμωρίας του Σισύφου, της αιώνιας και ατέρμονης τιμωρίας του, αποτελεί την κατακλείδα του μύθου και εξυπηρετεί πλήρως το ηθικό του νόημα, την υπόμνηση των ορίων της ανθρώπινης φύσεως και μάλιστα του πιο σημαντικού από όλα τα όρια, της θνητότητας.

Ο Σίσυφος καταδικάζεται, επειδή *τόλμησε* να σκεφτεί την αιωνιότητα, από ένα κοινωνικό φαντασιακό, το αρχαιοελληνικό της αρχαϊκής περιόδου, όπου οι έννοιες της *Δίκης* και της *Υβρεως* είχαν περιορίσει εμφατικά την δικαιοδοσία και την ασυδοσία όλων των κοσμικών οντοτήτων, υπερβατικών και χθόνιων. Η επίγνωση της θνητότητας, αποτελεί θεμελιακή σημασία του αρχαιοελληνικού φαντασιακού που αντανακλάται στους πολιτικούς θεσμούς και στην κοινωνική πραγματικότητα μέσα από τελετουργίες, προσωπικές στάσεις και αλληγορίες. Είναι μάλλον η επιδίωξη της αιωνιότητας, την οποία ο Καμύ, σαν γνήσιο τέκνο της νεωτερικότητας, αναγορεύει λανθασμένα σε καθολική ανθρώπινη ώθηση, που εκφράζει το παράλογο, και όχι η ανθρώπινη μοίρα καθεαυτή.

Ο Σίσυφος δεν αυτοκτονεί, ο Σίσυφος κάνει το ακριβώς αντίθετο, επιδιώκει να παραμείνει αθάνατος. Επιδιώκει να διαφύγει από τον χρόνο, τον κύκλο της αλλοίωσης και της φθοράς και, με

μία λαμπρή ειρωνεία, καταδικάζεται σε έναν α-νόητο χρόνο αέναης επανάληψης, έναν αντι-χρόνο δίχως αλλοίωση και δίχως φθορά, δίχως δημιουργία, δίχως απόδραση και δίχως νόημα. Μία πραγματικά κινητή μορφή της αιωνιότητας είναι το μαρτύριο του Σισύφου.

Ο Καμύ το αντιλαμβάνεται αυτό, όμως σε αυτή ακριβώς την αιωνιότητα μοιάζει να αποβλέπει, καθώς ο δικός του τραγικός ήρωας είναι αποδεσμευμένος από κάθε οντολογικό περιβάλλον, εκτός από την φυλακή του σολιψιστικού του Εγώ. Έτσι, ο Κορίνθιος βασιλιάς μετατρέπεται σε διαγενική φιγούρα της ανθρωπότητας και γίνεται, σαν τον Ξένο, μία ανωμαλία με κανονιστικό κύρος.

Ο Καμύ είναι μεγάλος λογοτέχνης και η λογοτεχνία έχει το ελεύθερο να ερμηνεύει και να επανερμηνεύει μύθους με αισθητικά ή συμβολικά κριτήρια λιγότερο αυστηρά από τα αντίστοιχα της φιλοσοφίας. Όμως η ταύτιση λογοτεχνίας και φιλοσοφίας είναι ένα επικίνδυνο παιχνίδι, ακριβώς γιατί θολώνει τα κριτήρια και τα όρια δικαιοδοσίας των διαφόρων μορφών πραγμάτευσης του κοινωνικού και συχνά οδηγεί σε σκοτεινά αδιέξοδα.

Αυτό που ενοχλεί περισσότερο στην θεώρηση του Σισύφου ως το αρχετυπικό τραγικό ανθρώπινο ον είναι η υπόρρητη ταύτιση της *ύβρεως* με την *ελευθερία*, που είναι ξανά ένα από τα αγαπημένα σχήματα των ρομαντικών. Ταυτόχρονα ένας από τους μεγάλους πειρασμούς, αλλά και τους μεγάλους κινδύνους του ρομαντισμού σαν φιλοσοφικό κίνημα, διότι από τη μία αποσυνδέει το άτομο από το κοινωνικοϊστορικό και από την άλλη από-ηθικοποιεί την έννοια της ελευθερίας, αποσυνδέοντάς την από οποιοδήποτε κοινωνικό *ήθος*. Επίσης, συνδέει την ελευθερία με το μαρτύριο, αποζητώντας την πραγμάτωση στην εκμηδένιση και όχι στην πραγματικότητα. Σε έναν κόσμο όπου η ελευθερία θεωρείται τουλάχιστον οντολογικό πρόβλημα, για να μην πούμε υπαρξιακό βάρος, όπως τη θεωρεί ο Σάρτρ, δεν υπάρχει λόγος να αναζητούμε οποιαδήποτε πραγμάτωσή της σε κοινωνικούς *θεσμούς*, αφού *δεν μπορεί* να πραγματωθεί. Αν ακολουθήσουμε αυτό το νήμα σκέψης, φτάνουμε γρήγορα στην ηθική των Στωικών, με μία πεισματώδη αντίληψη ιδιωτικής, εσωτερικής ελευθερίας που διαχωρίζεται από οποιοδήποτε εξωτερικό, δημόσιο *τόπο* και ταυτίζεται με την συνειδητή αποδοχή και εγκαρτέρηση, αντί για την συνειδητή αυτοδημιουργία και αντίσταση. Είναι η μόνη μορφή ελευθερίας που μπορεί να δεχτεί εξάλλου και ο Χριστιανισμός και είναι μία έννοια που παραπέμπεται εκτός Ιστορίας και εκτός χρόνου για να εγγραφεί στον φανταστικό ορίζοντα μιας κάποιας αιωνιότητας.

Η εκρίζωση του ατόμου και η απομόνωσή του από το κοινωνικοϊστορικό, οδηγεί, ως θεωρησaiκή στάση, στην αντίληψη του Χρόνου ως εχθρού της ανθρωπότητας. Ο ανθρώπινος

πόθος του νοήματος μεταβιβάζεται λοιπόν σε πόθο της αιωνιότητας, πόθο εκ των πραγμάτων ανεκπλήρωτο, ο οποίος μεταθέτει την ατομική και την κοινωνική αποβλεπτικότητα από το υπαρκτό μέλλον στο α-χρονικό επέκεινα. Ο Σαρτρ έχει δηλώσει ότι ο άνθρωπος είναι 'καταδικασμένος να είναι ελεύθερος'. Αντιθέτως, εμείς υποστηρίζουμε ότι ο άνθρωπος οφείλει να κατακτήσει την ελευθερία του και να την κατακτήσει κοινωνικά ώστε να *κατορθώσει* να είναι ελεύθερος.

Όταν η ελευθερία παρουσιάζεται ως καταδίκη και η καταδίκη ως ελευθερία, τότε πράγματι ο Σίσυφος, αυτή η ανθρωπολογική ανωμαλία, μπορεί να παρουσιαστεί ως νόρμα της ανθρωπότητας. Η ύβρις της απαίτησης της αθανασίας μπορεί να παρουσιαστεί ως λογικός πόθος της αιωνιότητας, απέναντι στο παράλογο του Χρόνου. Σάμπως να κατάφερε ποτέ κάποιος να παρουσιάσει μία συνεκτική ή έστω ορθολογική ή έστω σαφή εικόνα της αιωνιότητας αυτής, όπου διαδοχή και αλλοίωση δεν χωρούν. Όμως είναι συμφυής η αντίληψη του Καμύ με τις δυτικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες που εκπηγάζουν από τη χριστιανική θεολογία και την υπαρξιστική, φαινομενολογική κοσμοθεωρία που διαποτίζει και την σκέψη του Γάλλου λογοτέχνη, παρά τον δηλωμένο αθεϊσμό του.

Το πιο μεγάλο πρόβλημα είναι ότι αυτή η α-χρονική αντίληψη της ελευθερίας μεταθέτει το πρόβλημα της απελευθέρωσης από το πολιτικό στο υπαρξιακό πεδίο. Έτσι, το θρυμματίζει εννοιολογικά, καθώς από κοινωνικό ζήτημα το καθιστά ατομικό πρόβλημα και το αποϊστορικοποιεί, αφού η λύση του από πρακτική γίνεται θεολογική. Η στάση που εμπνέει μία τέτοια θεώρηση είναι μία Σισύφεια στάση διαρκούς επανάληψης της α-νοησίας και εξύμνησης της ματαιότητας και ενός σολιψιστικού, αυτιστικού νοήματος. Σε ποιον απευθύνεται, σε ποιον αναφέρεται το χαμόγελο του Σισύφου που ο Καμύ οραματίζεται; Σε κανέναν άλλον, παρά στον ίδιο τον Σίσυφο, ο οποίος δοκιμάζεται, όχι σύμφωνα με την μοίρα των ανθρώπων, αλλά σε μία τιμωρία τόσο μοναδική και εξαιρετική που δεν μπορεί παρά να τεθεί και η ίδια εκτός Χρόνου, ίσως, θα επαναλάβουμε, ως η μοναδική φιγούρα της αιωνιότητας.

Αν *'πρέπει να φανταστούμε το Σίσυφο ευτυχισμένο'*, τότε αυτή η ευτυχία δεν είναι σε πείσμα της μοίρας του, αλλά εξαιτίας ακριβώς αυτής της μοίρας, δηλαδή της επιτυχίας του να αποκτήσει την αθανασία που ζήτησε, να βρει τον δικό του, ξεχωριστό, στεγανό χρόνο της αέναης επαναληπτικότητας.

Θεωρούμε ότι αυτή η παράδοξη αναστροφή νοήματος στην οποία υποπίπτει ο Γάλλος λογοτέχνης είναι συνέπεια της γενικότερης στάσης της συνολοταυτιστικής, σύμφωνα με τον

Καστοριάδη, φιλοσοφικής παράδοσης απέναντι στην έννοια του Χρόνου. Η συνολοταυτιστική σκέψη, προκειμένου να ικανοποιήσει την αξίωση της υπερκαθοριστικότητας την οποία προβάλλει εμφατικά, δεν αφήνει καθόλου χώρο για τον Χρόνο παρά μόνο σαν έκπτωση ή σαθρότητα ή επιφαινομενικότητα του αληθώς Είναι. Ως τόπος του αληθώς Είναι και των συνεπακόλουθων οντοτήτων ή υποστάσεων προβάλλεται η αιωνιότητα και το τείχος που υψώνεται ανάμεσα σε αυτή και την εμπειρική πραγματικότητα θεμελιώνεται στο βράχο του Σισύφου. Οι αναφορές στον Χάιντεγγερ, τον Χούσσερλ, τον Κίρκεγκωρ, οριοθετούν ρητά το οντολογικό και υπαρξιακό πλαίσιο της πραγμάτευσης του Καμύ, το πλαίσιο μιας απόπειρας να σκεφτούμε το Έξω από το Χρόνο μέσω της στεγανοποίησης του ριζώματος του ανθρώπινου Μέσα στο Χρόνο. Αντί για μία ανατίμηση της έννοιας του Χρόνου, οδηγούμαστε σε μία υποτίμηση της έννοιας του ανθρώπου, που καθίσταται τμήμα μιας μεταφυσικής υποκειμενικότητας ή υποκείμενο μίας απόρρητης και εν τέλει, άρρητης, όπως το εννοεί ο Βιτγκενστάιν, μεταφυσικής.

Όμως, ας αναλάβουμε το στοίχημα του Καμύ. Ας φανταστούμε το Σίσυφο ευτυχισμένο. Γράφει ο Γάλλος : *‘Όλη η βουβή χαρά του Σισύφου βρίσκεται εκεί. Η μοίρα του του ανήκει. Ο βράχος του είναι δικός του. Το ίδιο συμβαίνει και με τον παράλογο άνθρωπο: όταν στοχάζεται μπροστά στο μαρτύριό του, όλα τα είδωλα σωπαίνουν.’*

Τι νόημα έχει η ευτυχία του; Τι νόημα έχει η ευτυχία του από τη σκοπιά της ελευθερίας και τι νόημα έχει η ελευθερία από την πλευρά της ευτυχίας; Γιατί να δικαιώνεται ο Σίσυφος επειδή είναι ευτυχισμένος και γιατί να είναι ευτυχισμένος αν δικαιώνεται; Και μιας και αυτή η ευτυχία προκύπτει ακριβώς τη στιγμή που αποδέχεται τα δεσμά του και όχι σε πείσμα των θεών, αλλά κατ’ εντολήν των θεών συνεχίζει να ανεβάζει τον βράχο, τότε μάλλον προκύπτει από την *κατανόηση* του δίκαιου της τιμωρίας του. Ειδάλλως είναι ένα παραλήρημα.

Αυτό το εντοπίζει και ο Καμύ: *‘Η ευτυχία και το παράλογο είναι δύο παιδιά της ίδιας γης. Είναι αχώριστα. Το λάθος θα ήταν να λέγαμε ότι η ευτυχία γεννιέται αναγκαστικά από τη γνωριμία με το παράλογο. Συμβαίνει, ωστόσο, το συναίσθημα του παράλογου να γεννιέται από την ευτυχία.’*

Όμως αυτή η σύνδεση της ευτυχίας με το παράλογο δεν καταδεικνύει το παράλογο της ευτυχίας του Σισύφου αλλά την ευτυχία της αποδοχής του παραλόγου. Εδώ μπορούμε ξεκάθαρα να δούμε ότι ο *‘Μύθος του Σισύφου’*, δεν είναι ένα πολιτικό δοκίμιο υπό καμία έννοια, είτε ορίσουμε ως πολιτική την *‘τέχνη του εφικτού’*, είτε όπως ο Αριστοτέλης, την *‘αρχιτεκτονικωτέρα των τεχνών’*, είτε όπως ο Καστοριάδης, την διαλελογισμένη κοινωνική απόπειρα αμφισβήτησης και μετασχηματισμού των θεσμών της κοινωνίας με σκοπό την αυτονομία. Σε καμία περίπτωση δεν

μπορούμε να θεωρήσουμε το παράλογο ως πολιτικό μέγεθος και μάλιστα να βρούμε κάποιου είδους μακαριότητα στην αποδοχή του, γιατί αν κάτι είχε πραγματικά όψη παραλόγου στην ανθρώπινη πολιτική ιστορία αυτό είναι το Άουσβιτς, μετά το οποίο, για να θυμηθούμε τον Αντόρνο, *‘δεν μπορεί να γραφτεί ποίηση.’* Κι έτσι εντοπίζουμε εδώ μία εξίσωση της αποδοχής, της ευτυχίας και της ελευθερίας που είναι στα μάτια μας απαράδεκτη.

Ας θέσουμε αλλιώς το ζήτημα. Είναι η ελευθερία πολιτικό ζήτημα; Είναι η ευτυχία; Αναφέρεται η ελευθερία στο κοινωνικό επίπεδο όπως και στο ατομικό; Η ευτυχία; Υπάρχει ατομική μορφή της ελευθερίας; Υπάρχει κοινωνική μορφή της ευτυχίας; Κατά τη γνώμη μου τα ερωτήματα αυτά συνδέονται άρρηκτα με το βαθύτερο ερώτημα του ίδιου του Χρόνου και κάθε απόπειρα να συζητηθούν δίχως να λαμβάνεται υπόψιν αυτή η σύνδεση, κάθε δηλαδή μη-ιστορική προσπάθεια διαλεύκανσής τους, δεν μπορεί παρά να είναι αποκλειστικά *αισθητική*. Κάθε μη ιστορική φιλοσοφία δεν μπορεί παρά να είναι είτε μεταφυσική, δηλαδή θεολογία είτε αισθητική. Συνεπώς στο ανιστορικό πλαίσιο τόσο το ζήτημα της ελευθερίας όσο και το ζήτημα της ευτυχίας μετατρέπονται είτε σε μεταφυσικά, είτε σε αισθητικά προβλήματα, προβλήματα δηλαδή που αφορούν είτε το Θεό είτε την ψυχή, καθόλου όμως το άτομο ή την κοινωνία.

Η εξέγερση του Σισύφου είναι μία μη-εξέγερση, μία υπαρξιακή αποδοχή, μία συμφιλίωση με την παράλογη μοίρα του. Η εξέγερση του Σισύφου στρέφεται ενάντια στον εαυτό του και η ευτυχία του στρέφεται ενάντια στην ελευθερία. Δεν είναι περίεργο, καθώς, από τη στιγμή που ζητά να βγει από το Χρόνο, από τη στιγμή που αρνείται την αλλοίωση και την αναδημιουργία ως *παράλογη*, η μοναδικός λογικός τόπος που του απομένει είναι ο τόπος μιας αυτιστικής αιωνιότητας, μιας διαρκούς επανάληψης, όπου ακόμη και αυτό το φευγαλέο χαμόγελο ευτυχίας είναι *καταδικασμένο* να επαναλαμβάνεται αιωνίως.

Γι’ αυτό και ο *‘Μύθος του Σισύφου’* φαίνεται σαν έργο που ανήκει σε μία προηγούμενη περίοδο της Νεωτερικότητας, την μεταπολεμική περίοδο στη Γαλλία όπου η κοινωνική εξάντληση μέσα στην σύγκρουση των ολοκληρωτισμών υπαγόρευσε και μία όμορη θεωρητική εξάντληση που οδήγησε σε πιο ατομικιστικές θεωρήσεις πέρα από το πλαίσιο της Ιστορίας. Ήταν μια εποχή που ο κόσμος ήταν αηδιασμένος από την Ιστορία που ζούσε και αναζητούσε ένα άλλοθι αποχωρητισμού ή ιδεολογικής ενσωμάτωσης, αποκοινωνικοποίησης ή αποϋποκειμενοποίησης που ουσιαστικά είναι οι δύο πλευρές μίας κοινής ταυτοτικής αντίθεσης. Υπό αυτή την έννοια, ήταν ήδη παρωχημένο την εποχή που εκδόθηκε.

Τα κοινωνικοϊστορικά φαινόμενα του 21^{ου} αιώνα όμως, όπως και κάθε εποχής, νομίζω πως είναι πλέον σαφές, είναι μοναδικά ως ιστορικά φαινόμενα. Οφείλουμε να μιλήσουμε για αυτά προκειμένου να βρούμε το νόημα της ελευθερίας στη σύγχρονη κρίση.

1.3. ΤΑ ΣΥΝΟΡΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ – ο Θάνατος και η Γέννηση σαν οριακά σημεία της ύπαρξης

Υποστηρίξαμε πως ο Χρόνος από τη σκοπιά της κοινωνίας θέτει το υπαρξιακό πρόβλημα του θανάτου και είδαμε πώς εκφέρονται στην λογοτεχνία αλλά και στο κοινωνικοϊστορικό της πλαίσιο οι απονενομημένες απόπειρες να αποταθεί η ανθρώπινη ψυχή στην αθανασία και να εγγραφεί η ατομική μοίρα στην αιωνιότητα. Είναι προφανές πως το γεγονός του θανάτου, ως κοινή μοίρα και αναπόδραστη βεβαιότητα κάθε όντος είναι η εμπειρική πραγματικότητα που κρύβεται πίσω από τα φιλοσοφικά προβλήματα της *αυτοκτονίας* και του *φόνου* που υπαινιχθήκαμε ήδη. Είναι επίσης προφανές πως σύμφωνα με την καστοριαδική οντολογία στην οποία βασιστήκαμε, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την γέννηση και το θάνατο ως τα δύο οριακά σημεία ανάδυσης και εκμηδενισμού του υποκειμενικού χρόνου της εκάστοτε ψυχής εντός του κοινωνικού χρόνου αλλά και του φυσικού, ανάδυση και εκμηδενισμός συνεπώς του ιδιόκοσμου του κάθε υποκειμένου.

Ωστόσο, στο ίδιο πλαίσιο παραδεχόμαστε πως ο ιδιόκοσμος αυτός δεν είναι σολιψιστικός και προκειμένου η ψυχική μονάδα να επιβιώσει οφείλει να προσαρμοστεί και να συναρμοστεί όχι μόνο σε μία πολλαπλότητα ανάλογων υποκειμενικών ιδιόκοσμων των άλλων ζώντων προσώπων του περιβάλλοντος αλλά και με δύο ευρύτερες χρονικές στιβάδες, τον ιδιόκοσμο του κοινωνικοϊστορικού ως ψυχικού και πραγματικού οικοσυστήματος του ατόμου, αλλά και τον ευρύτερο πρωτογενή αντικειμενικό χρόνο που συναρμόζει όλες τις χρονικότητες σε ένα σύμπαν. Η ετερογένεια των διάφορων χρονικών στιβάδων εξασφαλίζει από τη μία πως ο ρυθμός της κάθε χρονικότητας είναι μεταβλητός και παρόλο που λογικά παραπέμπουν στην αντικειμενική χρονικότητα της πρώτης χρονικής στιβάδος αυτή η παραπομπή είναι εξωτερική και *a posteriori*, ενώ από την άλλη πως κάθε εκάστοτε χρονική διάρκεια οφείλει να επισημανθεί/παρασταθεί εντός

του κοινωνικοϊστορικού για να αποκτήσει φανταστική εγκυρότητα και πραγματικό νόημα. Αυτές οι παραδοχές του Είναι ως διαρκής ανάδυση, αλλοίωση και καταστροφή μορφών οντολογικής ετερότητας, του Είναι ως Χρόνος και του Είναι – ως – προς Είναι, καταρχάς, αναιρούν απόλυτα την οποιαδήποτε λογική δυνατότητα πραγματοποίησης του ταξιδιού στο Χρόνο, της επιστημονικής αυτής χίμαιρας που νομίζω είναι ξεκάθαρο πως πρόκειται για ένα λογικό τέρας. Δεν θα επεκταθώ σε αυτό το τετριμμένο θέμα.

Κατά δεύτερον, ωστόσο, αναιρούν την οποιαδήποτε λογική δυνατότητα μίας μετά θάνατον ζωής, καθώς και της αντίστοιχης προ γεννήσεως ζωής. Γιατί δεν μπορούμε να αρνηθούμε πως το ένα προϋποθέτει το άλλο, καθώς απαιτεί την ύπαρξη ενός έξω-Χρονικού χώρου για την ψυχή, που όπως γνωρίζουμε, αντιστοιχεί στην αιωνιότητα. Ο Καστοριάδης τονίζει πως δεν μπορούμε να διανοηθούμε έναν κενό Χρόνο, ενώ μπορούμε πολύ καλά να διανοηθούμε έναν κενό Χώρο, όπως είναι ο γεωμετρικός χώρος, ευκλείδειος ή μη, όπου μία ευθεία μπορεί να είναι εν ενεργεία άπειρη και ένας χώρος να ορίζεται από δύο μονάχα ταυτοτικά σημεία. Τέτοιος χώρος φυσικά είναι μία διανοητική κατασκευή, δεν υπάρχει εν τοις πράγμασι, όπως δεν υπάρχει ούτε μία τέλεια ευθεία σε όλο το φυσικό σύμπαν, ούτε ένας τέλειος κύκλος. Ωστόσο είναι νοητός και προσφέρεται ως υπόδειγμα της αιωνιότητας, ως χρόνου ακίνητου και αναλλοίωτου, του χρόνου δηλαδή ως κενού χώρου, του χρόνου ως άρνηση του χρόνου, αφού η κίνηση και η αλλοίωση είναι οι θεμελιώδεις του κατηγορίες. Αν αποδεχτούμε μία τέτοια ιδέα περί αιωνιότητας, τότε το γεγονός της οντολογικής δημιουργίας υποβαθμίζεται σε φαινομενολογική παράσταση ή παραίσθηση.

Ωστόσο, επειδή ο Χρόνος τίθεται πάντοτε σαν κίνηση ως- Προς, στρέφεται αναγκαστικά προς το μέλλον, αναφέρεται πάντοτε στο απροσδιόριστο, τουλάχιστον όσον αφορά την αντικειμενική, φυσική πρώτη στιβάδα. Στην πραγματικότητα όλες οι χρονικότητες, κοινωνική και υποκειμενική, ρέπουν προς το μέλλον, προς τα εμπρός, στην συνολοταυτιστική τους διάσταση ως εμμενής ορμή της αυτοαλλοίωσης και θερμοδυναμική εντροπία. Στην ποιητικοφαντασική τους διάσταση ωστόσο οι ιδιόχρονοι τείνουν προς την σώρευση, την ανακλαστικότητα και την τάση διατήρησης του αντίστοιχου όντος δι'εαυτό που τους δημιουργεί. Η ψυχική λειτουργία της μνήμης και η κοινωνικές τελετουργίες της παράδοσης, αποτελούν επιμέρους μορφές της αντίστροφης εντροπίας των φαντασιακών σημασιών, της τάσης του νοήματος προς την αυτοδικαίωση και αυτοδιατήρηση. Στο επίπεδο του υποκειμένου, ο ιδιόχρονος της ψυχής, όχι μόνο οφείλει να προσαρμοστεί στον κοινωνικό ιδιόχρονο, αλλά οφείλει να ενσωματώσει την γνώση της περιορισμένης του διάρκειας, τη γνώση της θνητότητας, τη γνώση της αποκοπής του από οποιαδήποτε έννοια οντολογικής ολότητας, στο βαθμό που ο κόσμος υπήρξε και θα συνεχίσει να

υπάρχει ανεξάρτητα από το άτομο. Όπως θα δούμε, αυτή η επίγνωση υπάρχει ακόμη και όταν η κοινωνική ετερονομία ζητεί να την συγκαλύψει και να την αποπέμψει σε μία αιωνιότητα, μεταφυσική. Αυτή όμως η μεταφυσική αιωνιότητα δεν καλύπτει μόνο μία ανάγκη συνέχειας του υποκειμένου, ως ψυχικό αίσθημα και βλέψη. Καλύπτει κυρίως, και στην μεγάλη πλειοψηφία των κοινωνιών στην Ιστορία, μία αντίστοιχη ανάγκη κοινωνικής συνέχειας. Στο επίπεδο του κοινωνικού ιδιόχρονου, η ύπαρξη των κοινωνικών θεσμών ως πραγματώσεις των αντίστοιχων τους κοινωνικών φαντασιακών νοημάτων, είναι ένας τύπος όντος με διαφορετική χρονικότητα και διαφορετική διάρκεια, μία ύπαρξη που είναι καθαρά *σημασία*, δίχως την υποκειμενική σωματικότητα και δίχως τη φθαρτότητά της. Ενώ η ψυχή μαθαίνει πως είναι θνητή παρατηρώντας τον θάνατο των άλλων, οι θεσμοί οφείλουν να παρουσιάζονται ως εν δυνάμει αιώνιοι, ως εν δυνάμει ιεροί, ως θεμέλια μίας κοινωνικής διαχρονίας και μίας κοινωνικής αθανασίας, η οποία προσφέρεται ως παρηγορητική υποκατάσταση και έμμεση αναθεώρηση της ατομικής θνητότητας.

Αυτή η αίσθηση της αιωνιότητας της κοινωνικής θέσμησης που αποτελεί ένα από τα κοινωνιολογικά θεμέλια της ετερονομίας, της παραπομπής δηλαδή αυτής της θέσμησης σε εξωανθρώπινους και εξωκοινωνικούς παράγοντες, στις αρχαϊκές κοινωνίες συμβαδίζει με μία κοσμοθεωρία διάλυσης της ατομικότητας στο κοινωνικό σύνολο και διάχυσης της υποκειμενικής μνήμης στην συλλογική ιστορία, όπως φανερώνει το κοινωνικό φαντασιακό της αιώνιας συνέχειας στην Κίνα και αλλού. Σε κοινωνίες όπου οι ρωγμές της αυτονομίας βοήθησαν στην ανάδυση της υποκειμενικής ατομικότητας, του ατομικού προσώπου και της ατομικής ευθύνης, η κυρίαρχη αφήγηση και η κοινωνική θέσμηση φροντίζει να εξασφαλίσει παράλληλες εγγυήσεις αθανασίας και για την ατομική ψυχή δίπλα στις εγγυήσεις αιωνιότητας της ίδιας της θέσμησης. Η φαντασιακή ισχύς της θρησκείας αποκαλύπτεται με ιδιαίτερη δριμύτητα στις περιπτώσεις που η ψυχή προσεγγίζει ή παρατηρεί το θάνατο, είτε τον δικό της φαντασιακό μελλοντικό θάνατο, είτε τον πραγματικό θάνατο των άλλων. Εξίσου έντονα παρατηρείται σε συνθήκες κοινωνικής κρίσης, όπου η αίσθηση του επικείμενου χαμού κλονίζει τη σταθερότητα των κοινωνικών θεσμών και αποκαλύπτει την αδυναμία της θέσμησης, όταν οι σημασίες καταρρέουν κάτω από τα χτυπήματα μιας καταστροφής, όπως συνέβη κατά τις επιδημίες της πανώλης στην Ευρώπη του 14^{ου} αιώνα.

Ωστόσο, η ετερογένεια της ατομικής και της κοινωνικής χρονικότητας, φανερώνεται και από το γεγονός ότι στην περίπτωση του ατομικού θανάτου η εκάστοτε θρησκεία ενδυναμώνεται και τα δόγματά της επιβεβαιώνονται ως μέθοδοι ιεροποίησης του νεκρού και αποδοχής της απώλειας του. Σε περιπτώσεις κοινωνικού θανάτου, όταν οι ίδιοι οι θεσμοί καταρρέουν, ο θάνατος

αυτός βιώνεται από τα άτομα που συνθέτουν την συγκεκριμένη κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα ως *συνολικός θάνατος*, ως *οντολογικός θάνατος*, ως το τέλος του κόσμου. Έτσι, ως κοσμοσυντέλειες, αναμφίβολα βιώθηκαν από τους παρόντες γεγονότα ουσιαστικά περιορισμένης τοπικά και ιστορικά κλίμακας, όπως φανερώνουν τα ημερολόγια των Ιρλανδών μοναχών που αφηγούνται τις επιδρομές των Βίκινγκς κατά τον 9^ο μ.Χ. αιώνα.

Τότε και η ίδια η θρησκεία, ως κοινωνικός θεσμός με τη σειρά της μπορεί να καταρρεύσει και να υποστεί έναν δικό της φαντασιακό θάνατο, όπως δείχνουν οι αναρίθμητες λησμονημένες και χαμένες δοξασίες και ηττημένες αιρέσεις. Αν η θρησκεία έχει οικουμενικό χαρακτήρα που υπερβαίνει το ρίζωμά της σε μία συγκεκριμένη κοινωνία, όπως οι μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες καθώς και ο Βουδισμός, τότε μπορεί να λειτουργήσει ξανά παρηγορητικά και να ιεροποιήσει μία καταστροφή, όπως φανερώνουν οι λαϊκοί θρήνοι των Χριστιανών Ορθοδόξων μετά την Άλωση της Κων/πολης το 1453 μ.Χ. Εάν το συμβολικό κέντρο της θρησκείας και οι τόποι και τα σήματα αναφοράς της δεν αλωθούν, η θρησκεία μπορεί να λειτουργήσει ενοποιητικά σαν θεσμός διάρκειας και συνοχής μία καθημαγμένη κοινότητα, όπως φανερώνει η πορεία του εβραϊκού λαού. Σε κάθε περίπτωση, θρησκείες που στην μεταφυσική τους παραπέμπουν ρητά σε μία εξωκοσμική Θεότητα και αιωνιότητα παρά σε εγκόσμια πάνθηα, έχουν την τάση να λειτουργούν καλύτερα ως θεσμοί κοινωνικής ταυτοποίησης, φαντασιακής διατήρησης και συμβολικής αναπαραγωγής μετά την κατάρρευση της αντίστοιχης κοινωνίας. Οι οικουμενικές λατρείες που επικυριαρχούν σε ποικιλότητες κοινωνικές θεσμίσεις (και διαβρώνονται από αυτές σε επιμέρους τελετουργικά που αποκτούν τοπικό χαρακτήρα και μέσα στα οποία διακρίνονται και διατηρούνται οι ιδιαιτερότητες της εκάστοτε θέσμησης, όπως είναι π.χ. η Μαύρη Παναγία της Γουατεμάλα) έχουν διαφορετική και αυτοτελή χρονικότητα εν σχέσει προς τις αυστηρά τοπικές λατρείες οι οποίες συνδέονται με μία συγκεκριμένη κοινωνική θέσμηση, η χρονικότητά τους είναι άμεσα εξαρτημένη από τον κοινωνικό ιδιόχρονο αυτής και η κατάρρευσή της ισοδυναμεί με την κατάρρευση και των ίδιων.

Εξάλλου η τάση διατήρησης και αυτοαναπαραγωγής του κοινωνικού φαντασιακού εκφέρεται κατεξοχήν μέσα από την πρωταρχική θέσμηση, την δημιουργία και προσδιορισμό των δύο βασικών θεσμών της κοινωνίας, το τεύχειν και το λέγειν. Οι δευτερογενείς θεσμίσεις των συγκεκριμένων μορφών των εκάστοτε νόμων, ρητών ή άρρητων, στις ετερόνομες κοινωνίες τίθενται ως *κλειστές*, *ιερές* και *αναμφισβήτητες* και περιλαμβάνουν έτσι στον σημασιακό τους πυρήνα αυτή την υπόσχεση διάρκειας, αυτή τη βλέψη αιωνιότητας, αυτή την απεύθυνση στο επέκεινα, η οποία χρησιμοποιείται και ως αναγωγή των ιερών νόμων σε εξωκοινωνικές φανταστικές πηγές. Το λέγειν, η γλώσσα, έχει τεράστια σημασία στο πλαίσιο μας καθώς είναι

κατεξοχήν εργαλείο κοινωνικοποίησης και δεδομένης της συνυποστατότητας ατόμου και κοινωνίας αποτελεί ουσιαστικά εργαλείο κοινωνιογέννησης. Ως ονοματοθεσία και σημασιακή επένδυση της πραγματικότητας από πλευράς του κοινωνικού φαντασιακού, η γλώσσα είναι συνυπόστατη με την θέσμιση του κοινωνικού ιδιόχρονου και μέσω αυτής η κοινωνική χρονικότητα υποτέμνεται σε ένα σύστημα κοινωνικής **χρονολογικότητας**, επίσημης ανασυγκρότησης δηλαδή και ιεράρχησης του αντικειμενικού, φυσικού χρόνου με σημασιακούς όρους. Αυτή η χρονολογικότητα είναι αδιαχώριστη από την ευρύτερη συγκρότηση του κοινωνικού χρόνου ως χρόνου φαντασιακού, ωστόσο ορίζει συγκεκριμένες εκφράσεις της θέσμισης και συγκεκριμένα τον επίσημο λόγο και μύθο, τον λόγο του επίσημου αυτοκαθορισμού της δεδομένης κοινωνίας με δύο κύριους τρόπους. Ο ένας είναι ο **ημερολογιακός**, που προηγείται και οδηγεί αφενός στην κατηγοριοποίηση της συνολοταυτιστικής διάστασης του Χρόνου (το πέρασμα των εποχών, τον ημερήσιο κύκλο, τον μηνιαίο κύκλο κτλ) που σχετίζεται άμεσα με το γεωγραφικό και φυσικό περιβάλλον της εκάστοτε κοινωνίας, και αφετέρου στην σημασιακή της επένδυση, με θρησκευτικές ή πολιτικές γιορτές, ημέρες μνήμης ή τελετουργίες. Ο ημερολογιακός χρόνος, που πρέπει να διακρίνουμε από τον ωρολογιακό χρόνο του σύγχρονου καπιταλισμού, ο οποίος αποτελεί συγκεκριμένη υποπερίπτωση του πρώτου, προστατεύει, αναπαράγει και υποβάλλει την συνέχεια και την διάρκεια της δεδομένης κοινωνίας με ορίζοντα αιωνιότητας μέσω του σχήματος της κυκλικής επαναληπτικότητας. Δεν είναι τυχαίο πως οι πρωτεργάτες της Γαλλικής Επανάστασης ανάμεσα στα άλλα προσπάθησαν να επέμβουν και στον κατεστημένο ημερολογιακό χρόνο, κηρύσσοντας το Έτος 1 ακριβώς για να διατρανώσουν και να υποβάλλουν στο κοινωνικοϊστορικό τους περιβάλλον την ασυνέχεια και τη ρήξη με το παρελθόν, τον θάνατο του Παλαιού Καθεστώτος και την γέννηση μιας νέας εποχής. Μορφές του ημερολογιακού χρόνου μπορούμε να βρούμε σε κάθε οργανωμένη κοινότητα ή κοινωνία και αποτελούν τα θεσμικά θεμέλια της αυτοσυντήρησης και της συνοχής που υπηρετούν την κοινωνική αυτοτελικότητα και μπορεί να υποβάλλει μόνο ένας κοινός χρόνος.

Ο δεύτερος τρόπος με τον οποίο εκφέρεται η κοινωνική *χρονολογικότητα* πάνω στην κοινωνική χρονικότητα, (η οποία αποτελεί το ευρύτερο μάγμα των ρυθμών και των φαντασιακών αναπαραστάσεων και προβολών μίας κοινωνίας μέσα στο μάγμα του κοινωνικοϊστορικού της ανθρωπότητας), είναι ο **ιστοριολογικός**, με την ευρύτατη έννοια της κυρίαρχης αφήγησης της πορείας της κοινωνίας μέσα στο Χρόνο, του μυθικού ή ιστορικού της παρελθόντος, της καταγωγής και του προορισμού της, όπως αυτή εκφράζεται από την ίδια την κοινωνία αυτή. Με αυτή την έννοια, στον **ιστοριολογικό** αυτό τύπο της κυρίαρχης αφήγησης ανήκουν τόσο τα Χρονικά των Νορμανδών βασιλέων, όσο και οι προφορικοί θρύλοι των αυτοχθόνων της Αμερικής και όλες οι

μορφές αφήγησης του κοινωνικού παρελθόντος, σύμφωνα με τις κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες του παρόντος. Τα φαντασιακά σχήματα που οι κοινωνίες διαθέτουν στον εαυτό τους για την αναπαράσταση του παρελθόντος είναι κατά συντριπτική πλειοψηφία, επίπλαστες φαντασιακές κατασκευές, διαποτισμένες από τις κυρίαρχες βλέψεις και τις παραστάσεις των ηγεμονικών ελίτ που κατέχουν την εκάστοτε κυβερνητική εξουσία.

Ο ακαδημαϊκός ιστορικός λόγος διατηρεί μία επίφαση επιστημονικής αντικειμενικότητας ως προς την έρευνα των ιστορικών γεγονότων, ωστόσο δεν μπορεί να διαφύγει από την εξάρτηση της κάθε θεωρίας από τις κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες και τις θεμιτές κατηγορίες της γνώσης. Η εξάρτηση αυτή είναι προφανώς συνέπεια της *ιστορικότητας* της εκάστοτε θεωρίας και των λογικών της τύπων, οι οποίοι υπάρχουν *‘ως απόρροια και σε συνάρτηση μιας ιδιαίτερης και καθόλου προνομιούχου κοινωνικο-ιστορικής θέσμησης, που τους έφτιαξε μέσα σε μία ιδιαίτερη κοινωνική πραγματικότητα και μέσω αυτής*²⁹. Η ιστορικότητα της γνώσης και της ανθρωπίνης ύπαρξης είναι αυτονόητη, καθώς πεδίο του ανθρώπινου *γνωρίζειν και πράττειν* είναι το κοινωνικοϊστορικό πεδίο.

Η ιστορικότητα της γνώσης συνεπάγεται την μη πληρότητά της, το όριο πως η γνώση παραμένει πάντα σχετική και ποτέ δεν μπορεί να είναι απόλυτη. Και αυτό ακριβώς είναι προϋπόθεση για την *δυνατότητα του μετασχηματισμού της κοινωνίας μέσα στην Ιστορία*, καθώς η γνώση αλληλεπιδρά με την πράξη και η πράξη, σαν βλέψη αλλαγής του υπαρκτού, δεν θα μπορούσε να συμβαίνει αν το υπαρκτό δεν προσφερόταν προς αλλαγή.

Συνεπώς, οποιαδήποτε απόπειρα θεωρητικής απόδρασης από τις κοινωνικοϊστορικές κατηγορίες, είναι αδύνατη, ακόμη και όταν αντικείμενο είναι αυτές οι ίδιες οι κοινωνικοϊστορικές κατηγορίες, καθώς ο Λόγος πάνω στην Ιστορία ανήκει στην Ιστορία. Κατά δεύτερον, αποτελεί συγκάλυψη τόσο του κοινωνικοϊστορικού χαρακτήρα της σκέψης όσο της κοινωνικοϊστορικής συγκρότησης του αντικειμένου της σκέψης.

. Καθώς η κυρίαρχη αφήγηση αποτελεί τον επίσημο λόγο δικαίωσης της θεσμισμένης εξουσίας, στον σημερινό θρυμματισμένο κόσμο παρουσιάζεται εξίσου πλασματική με τις αντίστοιχες πιο ετερόνομων μυθικών κοινωνιών, η ιστορική αλήθεια συγκαλύπτεται και σε πολλές περιπτώσεις διώκεται, ενώ το ίδιο το καθεστώς των δυτικών ολιγαρχιών έχει θεμελιωθεί σε ψευδοϊστορικούς μύθους, όπως η εθνική γενεαλογία. Ο κυρίαρχος λόγος και η επίσημη αφήγηση

²⁹ Κ.Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμηση της Κοινωνίας*, σελ. 264

βρίσκονται υπό τον έλεγχο της ρητής εξουσίας ενώ διαχέονται μέσα από τα διαθέσιμα κανάλια και της υπόρρητης εξουσίας. Αυτό μοιάζει αναπόδραστο όσο η πολιτική εξουσία και το δικαίωμα σε αυτή θα αποτελούν προνόμιο μίας αιματηρής ολιγαρχίας. Η ελεύθερη έρευνα και η παρηρησία έχουν συγκεκριμένες κοινωνικοϊστορικές προϋποθέσεις.

Σε κάθε περίπτωση, η θέσμιση της κοινωνίας είναι και η θέσμιση ενός κοινωνικού χρόνου και η συγκρότηση μίας κυρίαρχης αφήγησης της ιστορίας του χρόνου αυτού. Σε αρχαϊκές παραδοσιακές κοινωνίες, όπου η σφαίρα του πολιτικού, η σφαίρα του ιδιωτικού και η σφαίρα της θρησκείας δεν είναι διακριτές, η κυρίαρχη ιστορική αφήγηση της κοινωνίας ταυτίζεται, μέσα στον Μύθο, με την αφήγηση της καταγωγής του Κόσμου. Οι παραδοσιακές κοινωνίες τοποθετούν την μυθική ιδρυτική τους πράξη σε ένα αλλότριο παρελθόν, το οποίο πολλές φορές παραπέμπει σε έναν διαφορετικό, ανομοιογενή, μυθικό Χρόνο (αναλογιστείτε τη 'Χρυσή Εποχή' του Ησίοδου), με την ιστορία να γίνεται κοσμογονία ή τουλάχιστον ανθρωπογονία (όπως στη Βίβλο). Οι πιο οργανωμένες πολιτικά κοινωνίες, παραπέμπουν όχι σε μία κοσμογονία αλλά σε μία ηρωογονία, σε ένα ηρωικό παρελθόν εξίσου αλλότριο, όπως στην Ιλιάδα του Ομήρου. Φυσικά αυτά τα παραδείγματα είναι σχηματικές γενικεύσεις για να δούμε πώς μπορεί να συναρθρώνεται η κυρίαρχη αφήγηση η οποία οφείλει να δίδει λόγο για την προέλευση της κοινωνικής θέσμησης κατά τρόπο που να την δικαιώνει, να την καθολικοποιεί και να την διατηρεί. Συχνά αυτός ο λόγος περί καταγωγής συνδυάζεται με έναν λόγο περί προορισμού της κοινωνίας, όμως αυτό είναι χαρακτηριστικό που ιστορικά απαντάται κυρίως σε κοινωνίες που υιοθετούν τη γραμμική αναπαράσταση του χρόνου αντί για την κυκλική.

Ο περιορισμός που επιβάλλεται στην κυρίαρχη αφήγηση είναι πως οφείλει να συναρμόζεται με τον ημερολογιακό χρόνο, του οποίου οι κομβικές αρθρώσεις, οι επέτειοι και οι γιορτές χρησιμεύουν ως επισήμανση των πιο σημαντικών στιγμών της αφήγησης αυτής και επιβεβαίωση της εγκυρότητάς της με την επαναληπτική προβολή των στιγμών αυτών στους ρυθμούς της καθημερινότητας. Και φυσικά οφείλει να συναρμόζεται με τον αντικειμενικό φυσικό χρόνο, την εναλλαγή των εποχών κτλ. Ακόμη και οι γραμμικές αφηγήσεις οφείλουν να καμπυλώσουν προκειμένου να προσαρμοστούν στην εγγενή κυκλικότητα των αναφορών του ημερολογιακού χρόνου. Ωστόσο στις γραμμικές αφηγήσεις ο λόγος περί χρόνου γίνεται λόγος περί θανάτου, καθώς το βέλος του κοινωνικού χρόνου τείνει προς μία αναπόδραστη πλευρά η οποία υπενθυμίζει την αναπόδραστη φθορά και εκμηδένιση του ατομικού βίου. Η αλληλεπίδραση κοινωνικού και ατομικού εδώ επισημαίνεται ρητά καθώς οι μονάδες του χρόνου που χρησιμοποιούνται για την μέτρηση του βίου αποτελούν υποσύνολα των μετρήσεων του

κοινωνικού χρόνου σε μία ευθεία διαδοχή, η οποία υποβάλλει το σχήμα της *αιτιότητας*. Στις κυκλικές κοινωνικές χρονικότητες ο λόγος περί χρόνου μετατρέπεται σε λόγο περί ανάστασης, λόγο επαναφοράς, αν όχι του ατομικού, σίγουρα του κοινωνικού σε ένα κλειστό κύκλο επανάληψης, που υποβάλλει το σχήμα της *αναγκαιότητας*. Ωστόσο, εδώ ο ατομικός χρόνος, με τη σειρά του εγγενώς γραμμικός στην διάρκεια του και την εξάντλησή της, συνήθως απορροφάται από τον κοινωνικό σε μεγαλύτερο βάθος καθώς ο θάνατος του ατόμου προβάλλει ως το αντίτιμο της νέας γέννησης. Ένας τέτοιος κύκλος γέννησης και θανάτου προβεβλημένος στον κοινωνικό χρόνο ήταν αυτός στον οποίο ρητά παρέπεμπαν οι ανθρωποθυσίες των Αζτέκων, όπου το αίμα των θυμάτων υποτίθεται πως εξασφάλιζε την αναγέννηση του ήλιου. Ο κοινωνικός χρόνος είναι αδιαχώριστος από τον κεντρικό *μύθο* της κοινωνικής θέσμησης, είτε είναι ο χριστιανικός μύθος της Αποκάλυψης, είτε ο καπιταλιστικός μύθος της ορθολογικής κυριαρχίας.

Όλα αυτά τα φαντασιακά σχήματα διατήρησης της κοινωνίας και του νοήματος που αυτή εκφέρει αποτελούν τρόπους αναίρεσης της θνητότητας της ίδιας της κοινωνίας ως ον δί'εαυτό. Αποτελούν επίσης στοιχεία ετερονομίας, τη στιγμή που επιβάλλουν την απόδοση της κοινωνικής αυτοθέσμησης σε εξωκοινωνικούς παράγοντες και την υποταγή του κοινωνικού της ιδιόχρονου σε σχήματα χρονολογικού ετεροκαθορισμού. Ωστόσο, μία αυτόνομη κοινωνία, μία κοινωνία με πνεύμα πολιτικής και ατομικής ελευθερίας, δεν μπορεί παρά να αναγνωρίζει ρητά τη θνητότητα των θεσμικών μορφών της, την οντολογική υπαγωγή της στο Χρόνο, το ριζωμά της στο κοινωνικοϊστορικό. Έτσι μπορεί να διανοίξει τον δημόσιο κοινωνικό της χρόνο στην συλλογική και ατομική δημιουργία και διαβούλευση, στην λελογισμένη διαβούλευση και θέσμηση των νόμων, όχι ως αιώνιων εντολών, αλλά ως συγκεκριμένων αποφάσεων, παροντικών και άμεσα ανακλητών. Μία αυτόνομη κοινωνία, όπως θα υποστηρίξουμε και παρακάτω, οφείλει να αναγνωρίζει τη θνητότητα και των υποκειμένων της και οφείλει να διδάσκει το θάνατο στα άτομα που την συναποτελούν, όχι ως παράλογη μοίρα από την οποία πρέπει να αποδράσουμε, αλλά ως πραγματικό γεγονός το οποίο θεμελιώνει την ελευθερία μας και την ευθύνη μας απέναντι στην ίδια μας την Ιστορία. Ένας πεπερασμένος βίος είναι παράλογο να υποδουλωθεί σε οποιαδήποτε μοίρα, τη στιγμή που η τελική μοίρα όλων είναι κοινή.

Μία ζωή θνητή δεν μπορεί παρά να απαιτεί προϋποθέσεις ώστε να είναι αξιοβίωτη. Και οι προϋποθέσεις δεν μπορεί παρά να είναι η ελευθερία, η ισότητα, η επιβίωση και η αυτονομία του κάθε ατόμου προκειμένου να ξετυλίξει όλη τη δημιουργικότητά του στο ελάχιστο κοινωνικοϊστορικό μερίδιο που του έλαχε. Και αυτές οι προϋποθέσεις δεν μπορούν παρά να θεσμιστούν *κοινωνικά*, σαν κοινωνικό νόημα, όχι σαν ατομική επιδίωξη. Καθώς κοινωνικά, από τη

στιγμή που γεννιόμαστε και μετά, μαθαίνουμε τι νόημα μπορεί να δώσουμε στη ζωή. Αυτό το αναγνώριζε η αρχαία άμεση δημοκρατία και μπόρεσαν, όσοι λογίστηκαν ως ελεύθεροι πολίτες, να κάνουν, όπως λέει ο Καστοριάδης παραφράζοντας τον Ανδρέα Εμπειρικό, *‘οίστρο της ζωής τη γνώση του θανάτου’*.

Η αλληλεξάρτηση του κοινωνικού και του ψυχικού εντός του ατόμου, μας μεταφέρει από το οριακό σημείο του θανάτου πίσω στο οριακό σημείο της γέννησης από την σκοπιά του υποκειμένου, τη στιγμή που η ψυχική μονάδα βγαίνει στον κόσμο, και ο εμβρυακός της ιδιόκοσμος θρυμματίζεται και ενσωματώνεται στον ιδιόκοσμο της κοινωνίας και συνεπώς στο μάγμα του κοινωνικοϊστορικού χρόνου.

Μέσα από τη γλώσσα, η ψυχή μαθαίνει να μεταφράζει τα γεγονότα αυτού του κόσμου με τον τρόπο που είναι ήδη μεταφρασμένα από το κοινωνικοϊστορικό της περιβάλλον, διδάσκεται την κυρίαρχη αφήγηση, προσαρμόζεται στους ρυθμούς της καθημερινής και ιστορικής κοινωνικής πραγματικότητας. Μέσα από τη γλώσσα διδάσκεται πως γεννήθηκε και πως θα πεθάνει και ποιο νόημα έχει αποδώσει η κοινωνία σε αυτά τα δύο έσχατα, σχεδόν παράλογα, γεγονότα, τα οποία οριοθετούν την ύπαρξη. Και καθώς η γλώσσα δεν είναι ποτέ κάποιο αφηρημένο αρχέτυπο αλλά μία συγκεκριμένη γλώσσα έτσι και οι σημασίες που αυτή μεταφέρει συνδηλώνουν το συγκεκριμένο νόημα της συγκεκριμένης κοινωνίας. Αυτή η διαδικασία εκκοινωνισμού χαρακτηρίζεται από τον Καστοριάδη ως **μετουσίωση**:

‘Η μετουσίωση είναι η διαδικασία με την οποία η ψυχή εξαναγκάζεται να αντικαταστήσει τα «δικά της» ή «χωρίς» επένδυση «αντικείμενα» (μέσα στα οποία περιλαμβάνεται και η ίδια η «εικόνα» που έχει για τον εαυτό της) με αντικείμενα που υπάρχουν και αξίζουν/ ισχύουν μέσα στην κοινωνική τους θέσμιση και μέσω αυτής και να τα καταστήσει «αιτίες», «μέσα» ή «στηρίγματα» ηδονής γι’ αυτήν.’³⁰

Η ικανότητα της μετουσίωσης είναι η ικανότητα της ριζικής φαντασίας να θέτει την απερίσταλτη σημειακή σχέση, ως σχέσης εκπροσώπησης και κατονομασίας που φέρεται από τις κοινωνικές σημασίες. Το τελεστικό σχήμα αυτής της σχέσης, το **τι αντί τίνος**, (quid pro quo), η κατονομασία (ή εκπροσώπηση, Vertretung), είναι θεσμός πρωτογενής, που προηγείται κάθε λογικής συγκρότησης. Είναι η φαντασιακή σχέση που μετατρέπει την φανέλα μιας ομάδας αντικείμενο λατρείας ή έναν ξύλινο σταυρό αντικείμενο καθοσίωσης, καθώς η ψυχή εκπαιδεύεται

³⁰ Κ. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σελ. 440

να αναγνωρίζει τα συμβολικά αντικείμενα σαν στοιχεία της ταυτότητάς της. Κάποιοι άνθρωποι αντιμετωπίζουν την απώλεια του αντικειμένου με υπαρξιακό τρόπο, σαν ψυχικό ακρωτηριασμό και η σημασιότητα του κοινωνικού χρόνου ερείδεται σε αυτή την ψυχολογία, μέσω της φετιχοποίησης του αντικειμένου που σημαίνει φετιχοποίηση της *εικόνας* του αντικειμένου.

Ωστόσο οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, ακόμη και στις πλέον ετερόνομες ομοιογενείς κοινωνίες, δεν κατορθώνουν ποτέ να απορροφήσουν ολόκληρη την ψυχική πραγματικότητα, όπως και η ριζική φαντασία της ψυχής σαν ον δι' εαυτό δεν μπορεί να εξηγήσει τον μαγματικό πυρήνα του κοινωνικού φαντασιακού. Καθώς και οι δύο πόλοι της κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας, η ψυχή και η κοινωνία περιέχουν εκατέρωθεν νοηματικούς *τόπους*, στεγανούς και άβατους, η κοινωνική χρονικότητα δεν μπορεί ουσιαστικά να απορροφήσει πλήρως τον ιδιόχρονο της ψυχικής πραγματικότητας, ούτε ο κοινωνικός χρόνος να καλύψει ολόκληρο του πεδίο του υποκειμενικού, ιδιωτικού χρόνου. Αυτό, αν θυμηθούμε το φάντασμα του πρωτονοήματος που караδοκεί στο ατομικό ασυνείδητο ως υπόρρητη αποβλεπτικότητα και υπαρξιακή νοσταλγία, και αν θυμηθούμε πως είναι ένα φάντασμα αιωνιότητας, σημαίνει πως πάντοτε θα υπάρχει ένας τόπος στην ψυχή για τον πόθο της αθανασίας, ένα υπόλειμμα αποβλεπτικότητας στο εκτός του Χρόνου, ακόμη και αν το κοινωνικό φαντασιακό προτείνει αντί για την συνήθη άρνηση, μία κατάφαση της θνητότητας.

Το κοινωνικοϊστορικό πέρα από πεδίο συνύπαρξης του υποκειμενικού και του αντικειμενικού εμφανίζεται επίσης ως οντολογική γέφυρα μεταξύ της ψυχικής και της κοινωνικής πρόσληψης του Χρόνου. Πρέπει επίσης να το σκεφτούμε από την 'έξωτερική' του όψη στην εποχή μας σαν το περιβάλλον όπου δικτυώνονται οι επιμέρους κοινωνικοί ιδιόχρονοι, οι οποίοι σε κάποιες πλευρές ομογενοποιούνται, κυρίως στη συνολοταυτιστική διάσταση και σε κάποιες στεγανοποιούνται, στον πυρήνα της φαντασιακής διάστασης. Μέσα στο μάγμα του κοινωνικοϊστορικού ρεύματα και τάσεις διατηρούνται, βυθίζονται στην ασημαντότητα και επιστρέφουν σαν συμβολικές επενδύσεις νέων νοημάτων ή κλειστών αναχρονισμών. Δείγματα αυτής της στεγανοποίησης είναι η βιαστική επαναφορά απολιθωμένων φαντασιακών ταυτοτήτων, όπως η αναβίωση του ισλαμικού φονταμενταλισμού ή της φασιστικής ακροδεξιάς.

Όπως και ο θάνατος, έτσι και η γέννηση μπορεί να προσδιοριστεί χρονικά στην ατομική της διάσταση, όταν πρόκειται για κάποια συγκεκριμένη υποκειμενικότητα, αν και όχι από πλευράς του υποκειμένου, αλλά από την κοινωνία, *όσον αφορά* το υποκείμενο. Όμως η γέννηση και ο θάνατος των κοινωνιών, των θεσμών και των αντίστοιχων κοινωνικών φαντασιακών πλεγμάτων είναι κοινωνικοϊστορικά γεγονότα ενός άλλου επιπέδου, ανήκουν σε μία ευρύτερη στιβάδα και δεν

μπορούν ποτέ να προσδιοριστούν απολύτως χρονικά, καθώς επισυμβαίνουν σε διάρκειες απρόβλεπτες και συχνά μακράιωνες. Δεν πρέπει, π.χ. να λησμονούμε ότι το καπιταλιστικό φαντασιακό κυοφορούταν ήδη από τον Μεσαίωνα, μέσα σε νησίδες ενός κυρίαρχου φεουδαρχικού φαντασιακού, το οποίο έμελλε να κονιορτοποιήσει. Έτσι και η σημερινή κρίση δεν μπορούμε να διακρίνουμε αν πρόκειται πράγματι για τον θάνατο κάποιων σημασιών ή την γέννηση άλλων, παρότι γνωρίζουμε ότι πρόκειται για κρίση βαθιά σημασιακή. Επίσης δεν πρέπει να λησμονούμε πως ο θάνατος μίας κοινωνίας, όσο αιφνίδιος και αν είναι (το πιο πρόσφορο παράδειγμα είναι η κατάρρευση των αυτοκρατοριών των Ίνκας και των Αζτέκων μέσα σε λίγες δεκαετίες κατά τον 16^ο αιώνα) διατέμνει και συνταράζει τον προσωπικό χρόνο του βίου των δρώντων υποκειμένων που βρίσκονται στον συγκεκριμένο χρόνο και τόπο. Οι επιζήσαντες παρόμοιων καταστροφών, βρίσκονται εξόριστοι σε ένα κοινωνικοϊστορικό κενό, καθώς η κοινωνική του χρονικότητα έχει διακοπεί και παυθεί απότομα, ενώ η νέα κυρίαρχη κοινωνική χρονικότητα δεν συμπεριλαμβάνει κάποιον ταυτικό τόπο για τους ίδιους. Ακόμη και επιζήσαντες τοπικών καταστροφών που επιζούν σε όμορα και γνώριμα ευρύτερα κοινωνικοϊστορικά περιβάλλοντα, όπως οι επιζήσαντες του Ολοκαυτώματος, δεν κατορθώνουν ποτέ να επανακτήσουν πλήρως την σύνδεση ανάμεσα σε ένα νεκρό παρελθόν και ένα αλλότριο μέλλον, μία σύνδεση που υποτίθεται ότι εξασφαλίζει η ιστορική συνέχεια και συνεκτικότητα των κοινωνιών.

Το τραύμα γιγαντώνει την Μνήμη που αυτονομείται σαν αντι-αφήγηση τόσο απέναντι στο παρελθόν εκείνο, όσο και απέναντι στο μέλλον αυτό, και θεσμίζει νέες κοινότητες εξόριστων και μία συνείδηση ιστορικού εκτροχιασμού και χρονικού νομαδισμού³¹. Οι προσφυγικοί πληθυσμοί, ιδιαιτέρως όσοι εξαναγκάστηκαν να μεταναστεύσουν σαν θύματα μιας κρατικής πολιτικής, διαμορφώνουν τις φαντασιακές τους κοινότητες γύρω από αυτή τη μνήμη ενός επίπλαστου παρελθόντος, η οποία γίνεται πλέον κεντρική βάση συγκρότησης της κοινοτικής τους ταυτότητας, πολλές φορές εμποδίζοντας την ενσωμάτωση στο νέο κοινωνικοϊστορικό περιβάλλον και πολλές φορές προσφέροντας ακούσια λόγους δικαίωσης του βίαιου και άνωθεν περιορισμού των μειονοτικών κοινοτήτων σε ζώνες περιθωριακές υπό καθεστώς εξαίρεσης. Πάντοτε όμως, προσφέρει η μνήμη ένα καταφύγιο και έναν τρόπο, έστω τραυματικής, επαναβεβαίωσης των παλαιών φαντασιακών επενδύσεων και των πατρογονικών σημασιών, σε όσους μεγάλωσαν με αυτές. Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι η ένταση αυτών των φαντασιακών αναβιώσεων και επιβιώσεων παλαιών κοινωνικών σημασιών στις επιζήσασες κοινότητες αυξάνεται ανάλογα με το

³¹ Βλ. σχετικά και την περίπτωση που αναφέρει ο Irvin Yalom στο έργο του *‘Θα φωνάξω την αστυνομία’*, εκδόσεις Άγρα.

μέγεθος της βιωθείσας καταστροφής και μειώνεται με το πέρασμα του Χρόνου, εκπίπτοντας στο πεδίο της μυθιστορίας για τις επόμενες γενιές, που μεγαλώνουν αφενός σε ένα πρώτο, οικογενειακό περιβάλλον πεπαλαιωμένης και μνημονικής χρονικότητας για να ζήσουν αφετέρου σε ένα ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον ζωντανών φαντασιακών σημασιών που συχνά αντιτίθενται ριζικά στις οικογενειακές. Τόσο οι ιστορίες των Εβραίων της Κεντρικής Ευρώπης, όσο και οι ιστορίες των κοινοτήτων των μεταναστών στην σημερινή Ευρώπη δείχνουν την ένταση και την κρυμμένη αντίθεση δύο ριζικά διαφορετικών κοινωνικών ιδιόχρονων, όταν ο ένας απορροφάται ή επικυριαρχείται από τον άλλο. Ενδιαφέρον έχει επίσης πως οι κλειστοί ιδιόχρονοι των μειονοτικών κοινοτήτων συχνά εμφανίζονται ιστορικά απολιθωμένοι, καθώς έχουν αφαιρεθεί με την βία από το κοινωνικοϊστορικό μάγμα στο οποίο ανήκαν και η κλειστότητά τους έχει συγκροτηθεί αμυντικά, ως εξάρνηση κάθε εξωτερικής επίδρασης. Αυτή η κλειστότητα ενισχύει την ήδη προϋπάρχουσα κλειστότητα των παραδοσιακών κοινωνικών σημασιών, όσον αφορά πρόσφυγες που προέρχονται από κοινωνίες θεοκρατικές ή απολυταρχικές. Αν η χώρα αναφοράς, η φαντασιακή πατρίδα, συνεχίζει να υπάρχει κοινωνικοϊστορικά ως πολιτική οντότητα, οι κοινότητες των μεταναστών με τον καιρό μετατρέπονται σε χρονικές κάψουλες όπου έθιμα και σημασίες απονεκρωμένες στο εγχώριο κοινωνικοϊστορικό τους περιβάλλον διατηρούνται ζωντανές παρότι ταριχευμένες στο εξωτερικό. Οι ελληνικές κοινότητες του εξωτερικού π.χ. είναι σαφώς πιο παραδοσιακές, συντηρητικές και θρησκώληπτες από την νεοελληνική κοινωνία του ελλαδικού χώρου, καθώς αρνήθηκαν ή εμποδίστηκαν, κατά το δυνατόν, να ενσωματωθούν στην Ιστορία του τόπου υποδοχής, την ίδια στιγμή που είχαν εξοριστεί από την Ιστορία του τόπου καταγωγής.

Η γέννηση και ο θάνατος είναι τα δύο όρια όπου η ανθρώπινη ύπαρξη αγγίζει το πρωτογενές Χάος, την οντολογική Άβυσσο, από το οποίο αναδύεται και στο οποίο απορροφάται κάθε μορφή και ον του Χρόνου. Αν αυτό ισχύει και ο κόσμος γυμνός στερείται νοήματος και το κοινωνικοϊστορικό είναι το πεδίο της δημιουργία του νοήματος, ενός νοήματος φαντασιακού, απολειτουργικοποιημένου και ουσιαστικά αυθαίρετου, τότε η ελευθερία είναι η μόνη αντικειμενική αξία που μπορεί να προβληθεί ως προϋπόθεση της εκπλήρωσης της δημιουργικότητας αυτής. Αν ισχύει ωστόσο, η ελευθερία ως αξία δεν μπορεί να είναι αφηρημένη ιδέα, αλλά πραγματωμένο νόημα, που να εκφέρεται από τις θεσμικές λειτουργίες της κοινωνίας. Δεν μπορεί λοιπόν να διαχωριστεί ριζικά η υπαρξιακή ελευθερία του ατόμου από την κοινωνική αυτονομία η οποία με τη σειρά της παραπέμπει στην ατομική αυτονομία ως όρο της κοινωνικής ελευθερίας. Αν έχει νόημα να αναζητήσουμε λοιπόν κάπου την πραγμάτωση της αυτονομίας μας, προκειμένου να βιώσουμε

την ελευθερία μας, αυτό δεν μπορεί παρά να είναι στο κοινωνικοϊστορικό μας πεδίο, στον τόπο και τον Χρόνο της εποχής μας.

2. Παρόν : Κρίση και πολιτική

2.1. Η ΕΙΣΒΟΛΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΣΤΟΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΧΡΟΝΟ : Η πρόσφατη σημασιακή κατάρρευση και η ανάδυση του πολιτικού ερωτήματος

Η κρίση ή η παρακμή του δυτικού πολιτισμού είναι μία αίσθηση που εμφανίζεται ήδη μέσα στον πεσιμισμό του β' μισού 19^{ου} αιώνα, και ερμηνεύεται ως συνέπεια της θεμελιώδους αντίφασης του καπιταλιστικού συστήματος ανάμεσα στις κατεστημένες κοινωνικές σχέσεις και στην δυναμική των παραγωγικών δυνάμενων στο θεωρητικό πλαίσιο της σκέψης του Μαρξ, ενώ θεματοποιείται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο και στις θεωρίες του Νίτσε και του Σπένγκλερ (Oswald Spengler -1880-1936). Στον ευρύτερο ευρωδυτικό κόσμο, που περιλαμβάνει την Ευρώπη, την Βόρεια Αμερική και την Ρωσία, τα επαναστατικά κινήματα του 19^{ου} αιώνα ξεπεράστηκαν από την εγκαθίδρυση του ολοκληρωτισμού στο πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα και τον ιδεολογικό πόλεμο που ακολούθησε, ενώ εμφανίστηκαν ξανά ως κινήματα πολιτικών δικαιωμάτων, κοινωνικής οικολογίας και ευρύτερης βιοπολιτικής στην μεταπολεμική περίοδο στο εσωτερικό των δυτικών κοινωνιών, χωρίς όμως να είναι πλέον κινήματα κατάληψης της εξουσίας. Οι αλληπάλληλες πολιτικές κρίσεις και οι χασμώδεις, απότομοι και ριζικοί κοινωνικοί μετασχηματισμοί από τα πάνω, έπαυσαν στην ευρωδυτική περιοχή και μεταφέρθηκαν στην παγκόσμια ζώνη της ευρωδυτικής επιρροής, όπου ήρθαν σε ευρεία σύγκρουση με τα αντιαποικιοκρατικά κινήματα, σύγκρουση που επιλύθηκε σχεδόν αποκλειστικά με τους όρους των δύο υπερδυνάμεων και των συσχετισμών που η έντασή μεταξύ τους δημιουργούσε σε κάθε πλευρά. Ο Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος υπήρξε μία ιστορική τομή, τόσο στο επίπεδο της ανθρώπινης αυτοσυνείδησης, με τη φρίκη του Άουσβιτς, όσο και στο επίπεδο της ανθρώπινης καταστρεπτικής δυνατότητας, με τη φρίκη της Χιροσίμα. Το Άουσβιτς, αποτελεί το κοινωνικοϊστορικό σύμβολο της βαθιάς ανηθικότητας του κράτους, ενώ η Χιροσίμα την απόδειξη της πρωτοφανούς ισχύος που το κράτος αυτό διαθέτει. Αν θεωρήσουμε, όπως ο Χέγκελ, το κράτος ως την ορθολογική ενσάρκωση του

πνεύματος της ανθρωπότητας, θα διαπιστώσουμε πως η ίδια η ανθρωπότητα είναι βαθιά ανήθικη. Κι όμως μονάχα για τον άνθρωπο υπάρχει η ηθική ως πρόβλημα και ιδιότητα και δεν μπορούμε να ταυτίσουμε την ανθρωπότητα με τις μορφές εξουσίας που την ποδηγετούν. Σε ένα άλλο επίπεδο, δεν μπορούμε ούτε να διαχωρίσουμε την ανθρωπότητα από τις κοινωνικοϊστορικές της δημιουργίες και το Άουσβιτς και η Χιροσίμα αποτελούν τις πλέον αποτρόπαιες, φρικτές και κτηνώδεις από τις δημιουργίες αυτές. Και πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι εδώ χρησιμοποιούμε τα δύο ονόματα σαν γενικούς όρους, για να περιγράψουμε σχηματικά το σύνολο των στρατοπέδων συγκέντρωσης, εργασίας και εξόντωσης και το σύνολο των πυρηνικών βομβαρδισμών, ατυχημάτων και δοκιμών. Όπως συνήθως, κανείς δεν μιλάει για το Ναγκασάκι.

Αυτά τα δύο γεγονότα είναι κραυγαλέες ενδείξεις της κρίσης του ευρωδυτικού πολιτισμού, η οποία πρέπει να θεωρηθεί σαν μία ευρύτερη κοινωνικοϊστορική κίνηση στεγανοποίησης, διάβρωσης και αποσύνθεσης των κεντρικών φαντασιακών σημασιών που αναδύθηκαν με τις επαναστάσεις της νεωτερικότητας. Η διάβρωση αυτή συνεχίστηκε παρόλη την επιφανόμενη κοινωνική 'ειρήνη' της περιόδου του Ψυχρού Πολέμου, όπου τουλάχιστον οι Βορειοευρωπαϊκές κυβερνήσεις λάνσαραν μηχανισμούς κρατικής μέριμνας και πρόνοιας, προκειμένου να ανταπεξέλθουν στο ιδεολογικό αντιπαράδειγμα του γραφειοκρατικού 'σοσιαλισμού' της Ε.Σ.Σ.Δ. Η κατάρρευση της τελευταίας σημαδεύει και το συμβολικό τέλος αυτού του βίαιου και 'σύντομου', σύμφωνα με την διατύπωση του Χομπσμπάουμ (Eric Hobsbawm - 1917-2012), 20^{ου} αιώνα, του οποίου η ιστορική επίδραση συνεχίζεται και στον 21^ο. Σημαδεύει επίσης και την πλήρη έκπτωση της μεγάλης μαρξιστικής αφήγησης η οποία κατόρθωσε να υποκαταστήσει ακόμη και τη θρησκεία και να δικαιώσει ακόμη και τον ολοκληρωτισμό. Ωστόσο, και τα ιστορικά αυτά γεγονότα αποτελέσαν επιπλέον εκδηλώσεις αυτής της κίνησης της αποσύνθεσης των νεωτερικών κοινωνιών και όχι, όπως φαίνεται και σήμερα, το ξεπέρασμά της. Ο Καστοριάδης γράφει σχετικά:

‘Η κρίση των σημερινών δυτικών κοινωνιών μπορεί, κατ’ εξοχήν, να γίνει κατανοητή σε σχέση με αυτή τη διάσταση: με την κατάρρευση των παραστάσεων που η κοινωνία σχηματίζει για τον εαυτό της, με το γεγονός ότι οι κοινωνίες δεν μπορούν πια να αυτοτεθούν ως ‘κάτι’ (παρά μόνο με εξωτερικό και περιγραφικό τρόπο) – επιπλέον αυτό, ως το οποίο αυτοτίθενται θρυμματίζεται, ισοπεδώνεται, αδειάζει, αυτοαναιρείται. Αυτός είναι απλώς ένας άλλος τρόπος για να πούμε πως υπάρχει κρίση των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, πως οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν παρέχουν πια στα άτομα τις νόρμες, τις αξίες, τις αναφορές, τα κίνητρα, που θα τους επέτρεπαν

να κάνουν την κοινωνία να λειτουργήσει και συνάμα να κρατηθούν τα ίδια, όσο γίνεται, σε μία βιώσιμη «ισορροπία».³²

Παρακάτω, στο ίδιο κείμενο, ο Καστοριάδης θα αναρωτηθεί για την ίδια την έννοια της κρίσης : *‘...δεν βιώνουμε σήμερα μια κρίση με την αληθινή έννοια του όρου, δηλαδή μια στιγμή απόφασης [...] ζούμε σε μια φάση αποσύνθεσης. Σε μια κρίση, υπάρχουν, αντίθετα στοιχεία που μάχονται μεταξύ τους – ενώ αυτό που χαρακτηρίζει, ακριβώς, τη σύγχρονη κοινωνία είναι η εξαφάνιση των κοινωνικών και των πολιτικών συγκρούσεων.’*³³

Αυτά έγραφε στο Παρίσι των αρχών της δεκαετίας του 1990, την περίοδο του καταναλωτισμού, της ασημαντότητας και της επιφαινόμενης ευφορίας για την ‘τελική επικράτηση’ του καπιταλισμού. Όμως αυτή η περίοδος του περασμένου αιώνα μας φαίνεται τώρα πιο μακρινή από παλαιότερες εξεγερσιακές εποχές, καθώς ζούμε πλέον σε ένα διαδικτυωμένο κόσμο, με μία ‘θερμή’ παγκόσμια κρίση, όπου η επανεμφάνιση των κοινωνικών συγκρούσεων συνοδεύεται από την ταχύτατη εξάπλωσή τους και την αντιστρόφως ανάλογη διαπλάτυνση του χάσματος μεταξύ κυριάρχων και καταπιεσμένων. Φαίνεται πως η εποχή της ασημαντότητας ήταν τόσο σύντομη όσο και ασήμαντη και το πολιτικό και ηθικό κενό της κυρίαρχης κοινωνικής θέσμησης θα την καταπιεί τελικά με κρότο και όχι με ψίθυρο.

Σήμερα τολμούμε να σκεφτούμε πως η εποχή μας είναι ρευστή και πως η κατάρρευση των σημασιών μας επιτρέπει να σκεφτούμε έξω από το πλαίσιο της παραδοσιακής σκέψης όχι μονάχα σε προσωπικό, αλλά και σε συλλογικό και κοινωνικό επίπεδο.

Θα αποπειραθώ να σταχυολογήσω κάποιες ιστορικές στιγμές μέσα από το ρου της σύγχρονης Ιστορίας, ως ενδείξεις μίας νέας κοινωνικής κίνησης προς την αυτονομία, ως παραδείγματα ανάμεσα από μια πληθώρα κοσμοϊστορικών γεγονότων (αναλογιστείτε μονάχα τη δεκαετία που διανύθηκε ανάμεσα στην κατάρρευση του Σοβιετικού μπλοκ και την κατάρρευση των Δίδυμων Πύργων, που αποτελούν ένα είδος ιστορικού προλόγου στην ρευστότητα του 21^{ου} αιώνα.) Θα αναφέρω απλώς ονομαστικά το κίνημα των Ζαπατίστας στο Μεξικό από τον Ιανουάριο του 1994, το οποίο υπήρξε το πρώτο κίνημα δίχως ηγέτες και με πληροφορική και συμβολική ενάργεια, ωστόσο είναι σαφώς εδαφικά και τοπικά περιορισμένο, παρότι λειτουργεί ως μέγιστο παράδειγμα και έμπνευση, καθώς διατηρεί μία ανοιχτή επικοινωνία και μία διάνοιχτη εξωτερική

³² Κ. Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, εκδόσεις Ύψιλον, σσ. 26-27

³³ ο.π. σελ. 123

χρονικότητα προσβάσιμη στον καθένα την ίδια στιγμή που διαφυλάττει την αυτονομία του κοινωνικού ιδιόχρονου των αυτόνομων κοινοτήτων. Και επίσης, αξίζει να αναφερθεί το κίνημα της αντιπαγκοσμιοποίησης ανάμεσα στο 1999 και το 2003, το οποίο υπήρξε παγκόσμιο και χωρικά άπειρο (όχι τόσο λόγω της παγκόσμιας έκτασης του κινήματος όσο λόγω της έντονης πολυμορφίας και πολυπλοκότητας των δικτυώσεών του), όμως δεν έθεσε εδαφικές διεκδικήσεις και περιορίστηκε χρονικά στην πρώτη ιστορική στιγμή της επικοινωνιακής και ψηφιακής παγκοσμιοποίησης του κεφαλαίου (διότι η εμπορική και τραπεζική παγκοσμιοποίηση είναι κινήσεις που άρχισαν πριν και αυτόν τον βιομηχανικό καπιταλισμό, σαν πολιτικές του μερκαντιλισμού και της δυτικοευρωπαϊκής αποικιακής εξάπλωσης). Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως δεν έπαυσε απλώς, αλλά χτυπήθηκε με όλη την ισχύ της κρατικής καταστολής, με την εν ψυχρώ αστυνομική δολοφονία του νεαρού Καρλο Τζουλιάνι (Carlo Giuliani- 1978-2001) στη Γένοβα και τον χημικό πόλεμο σε Σιάτλ, Πράγα, Θεσσαλονίκη. Στα χρόνια που ακολούθησαν ξέσπασαν μία σειρά από εξεγέρσεις των αποκλεισμένων στα προάστια του Παρισιού (2005) και αργότερα του Λονδίνου, οι οποίες τρομοκράτησαν αλλά και συσπειρώσαν εναντίον τους τα υπόλοιπα στρώματα της ντόπιας κοινωνίας, που συσπειρώθηκαν πίσω από την τετριμμένη και ψευδή ταυτότητα τους ως μέλη της 'κυρίαρχης' πολιτικής κοινότητας της χώρας τους, δείχνοντας την εγκάρσια τομή που η κυρίαρχη πολιτική εξουσία αποπειράται να επιβάλλει θεσμικά, νομικά και συνειδησιακά στο κοινωνικό μάγμα.

Όμως θα σταθούμε στο πιο γνώριμο πρόσφατο σημείο κοινωνικοϊστορικής ρήξης και ανάδυσης νέων μορφών χρονικότητας, στην εξέγερση που κλόνησε την Ελλάδα τον Δεκέμβρη του 2008 για πρώτη φορά μετά την Μεταπολίτευση του 1974. Στο πεδίο του κοινωνικού χρόνου, τόσο σε εγχώριο όσο και σε παγκόσμιο, τολμώ να σκεφτώ, επίπεδο, δεν μπορούμε παρά να αναγνωρίσουμε ότι η στιγμή που ζήσαμε την πιο βαθιά ρήξη με την κατεστημένη κανονικότητα ήταν ο Δεκέμβρης του 2008. Ήταν η στιγμή που η εξέγερση έγινε πραγματικότητα και έπαψε να είναι βλέψη ή ουτοπία, όπως έλεγε το γνωστό σύνθημα. Είναι ίσως νωρίς για να μιλήσουμε για την κοινωνικοϊστορική σημασία του Δεκέμβρη, ωστόσο ήδη από εκείνες τις ημέρες κάποιες σημαντικές επισημάνσεις φαίνονται ακόμη έγκυρες. Πίσω από τις περιγραφές των ιστορικών γεγονότων εκείνου του μήνα, διαφαίνονται τρία σημεία ρήξης, τρία σημασιακά επίκεντρα του κοινωνικού σεισμού όπου οι μετασεισμοί δεν κόπασαν, όπως κόπασε προσωρινά, για να διοχετευτεί αλλού, η κοινωνική οργή.

Ο κλωνισμός των θεμελίων εγκυρότητας του Κράτους, η κατάρρευση των ταυτοτήτων, η ανάδυση του ελεύθερου δημόσιου χώρου, είναι τρία φαινόμενα τα οποία

κλυδώνισαν το δυτικό κοινωνικό φαντασιακό σε όλα τα μήκη και πλάτη του πλανήτη με ποικίλες συνέπειες και αιματηρές συγκρούσεις, που μεταδόθηκαν άμεσα ως πληροφορίες, ως εικόνες και ως νοήματα μέσω του παγκόσμιου διαδικτύου.

Χρησιμοποιούμε την λέξη 'κράτος' με την ευρεία της έννοια, όμως η έννοια αυτή δεν είναι πραγματικά τόσο ευρεία για να ενσωματώσει κάθε μορφή εξουσίας και κάθε μορφή πολιτικής θέσμισης που εμφανίστηκε στην Ιστορία. Για να αποφύγουμε το λάθος της ταύτισης του Κράτους με την Εξουσία, λάθος που είναι εντυπωμένο βαθιά στην νεώτερη πολιτική θεωρία και είναι δύσκολο να εντοπιστεί, όπως θα δούμε στα παρακάτω κεφάλαια, πρέπει καταρχάς να θέσουμε έναν γενικό ορισμό της έννοιας αυτής. Γενικό και όχι συγκεκριμένο γιατί κράτος υπάρχει από την εποχή της θεσμισμένης ιεραρχίας, από την εποχή των ιερατειών των Χαλδαιών (είναι ερώτημα κατά πόσο οι λίγο παλαιότεροι Σουμέριοι είχαν τέτοιο παντοδύναμο ιερατείο) σε πολυποίκιλες μορφές και κάθε κράτος είναι συγκεκριμένο κοινωνικοϊστορικά. Παράλληλα όμως, υπήρξαν πολύ παλαιότερες αλλά και σύγχρονες των κρατών κοινωνίες δίχως κράτος. Κάποια γενικά χαρακτηριστικά μπορούν να βοηθήσουν στην διάκριση του κράτους και την εξουσίας.

*Αναφέρει ο Καστοριάδης: 'Κράτος υπάρχει εκεί που υπάρχει κρατικός μηχανισμός χωριστός από την κοινωνία και στην πράξη ανεξέλεγκτος, όπως τον βλέπουμε σήμερα ακόμα και στις λεγόμενες δημοκρατικές χώρες, δηλαδή τις χώρες όπου ισχύει ένα καθεστώς φιλελεύθερης ολιγαρχίας.'*³⁴

Ο κρατικός μηχανισμός αναπτύσσεται ως μονοπωλιακός μηχανισμός αναπαραγωγής, διατήρησης, διανομής, της εξουσιαστικής κοινωνικής ομάδας και ενσωματώνει τις πολιτικές λειτουργίες της νομοθέτησης, της απόφασης, της εκτέλεσης και της δικαιοσύνης, διαχωρίζοντάς τες από το κοινωνικό σώμα και διατηρώντας το μονοπώλιο τόσο του νόμιμου λόγου όσο και της νόμιμης βίας. Ως τέτοιος ενσωματώνει τον κοινωνικό χρόνο και τον διαμορφώνει άνωθεν ως επίσημη κοινωνική χρονικότητα. Στην πραγματικότητα ενσωματώνει και μεγάλες περιοχές της οικονομικής σφαιράς, ακόμη και στις πλέον νεοφιλελεύθερες πολιτικές, στο βαθμό που αποτελεί την θεσμική τους επικύρωση και στο βαθμό που αναπτύσσεται και ως οικονομική δραστηριότητα, τόσο εσωτερικής διαπλοκής όσο και εξωτερικής επιχειρηματικότητας.

Η νεωτερική πολιτική φιλοσοφία, επιχειρώντας την λεγόμενη 'διάκριση των εξουσιών' και την θέση συνταγματικών περιορισμών στον 'ανεξέλεγκτο' αυτό μηχανισμό, απλώς έθεσε

³⁴ Κ.Καστοριάδης, Οι ομιλίες στην Ελλάδα, εκδόσεις Ύψιλον, σελ. 65

σηματικές διακρίσεις δικαιοδοσίας πίσω από τις οποίες η σύγκλιση και η διαπλοκή των κέντρων εξουσίας συνεχίζεται αδιάκοπα. Δεν μπορούμε να μιλήσουμε για πραγματικό διαχωρισμό της νομοθετικής, της εκτελεστικής και της δικαστικής εξουσίας (πόσω μάλλον της λεγόμενης 4^{ης}, δημοσιογραφικής εξουσίας, η οποία ως τόσο ήδη θρυμματίζεται) καθώς οι κυβερνήσεις και οι κεφαλαιούχοι χρηματοδότες τους επικαλύπτουν τις επιμέρους εξουσίες, τόσο ως κράτος, όσο και ως εταίροι του κράτους, αλλά και ως παρακράτος. Η μονοπώληση της εξουσίας από το κράτος είναι ο πραγματικά προβληματικός διαχωρισμός που έχει επιβληθεί και στην βάση αυτού του διαχωρισμού της εξουσίας από την κοινωνία έχει στηθεί η ίδια η υπόσταση του κράτους. Δεν είναι όμως η μόνη ιστορική εναλλακτική. Για να μην ταξιδέψουμε σε άγνωστους πολιτισμούς, αλλά στον πλέον γνωστό μας άγνωστο, θα παραθέσουμε το παράδειγμα που ο Καστοριάδης αναφέρει, μιας αντίθετης αντίληψης.

‘Η ιδέα του «Κράτους» ως ενός θεσμού διακριτού και διαχωρισμένου από το σώμα των πολιτών δεν θα ήταν κατανοητή από έναν (αρχαίο) Έλληνα. Βεβαίως, η πολιτική κοινότητα υπάρχει σε ένα επίπεδο το οποίο δεν ταυτίζεται με τη συμπαγή, ‘εμπειρική’, πραγματικότητα των τόσο πολλών χιλιάδων ανθρώπων που συνέρχονται σε δεδομένο τόπο και δεδομένο χρόνο. [...] Ωστόσο η διάκριση δεν γίνεται μεταξύ «Κράτους» και «πληθυσμού» αλλά μεταξύ του διαρκούς, συσσωματωμένου σώματος των αιθαλών και απρόσωπων Αθηναίων και αυτών που ζουν και αναπνέουν [στην πόλη].’³⁵

Εδώ η διάσταση μεταξύ της φαντασιακής πολιτικής κοινότητας και της υπαρκτής δεν είναι μία διάκριση που επισυμβαίνει στο θεσμικό-κοινωνικό επίπεδο ως διάκριση δικαιοδοσίας και στεγανοποίηση της εξουσίας, αλλά στο επίπεδο του κοινωνικού φαντασιακού ως διάσταση μεταξύ του θεσμού και της πραγματικότητας. Αντιθέτως, η ύπαρξη των κρατικών θεσμών στηρίζεται σε μία ιεροποίηση της διάκρισης και μία ταυτόσημη σμίκρυνση των ορίων φαντασιακής πολιτικής κοινότητας στα όρια μίας ολιγαρχικής ελίτ ή ακόμη και μίας δυναστικής οικογένειας που ορίζει το θεσμικό επίπεδο. Ακόμη και στην αρχαία Αθήνα η φαντασιακή πολιτική κοινότητα ήταν εξαιρετικά περιορισμένη και περιελάμβανε μονάχα τους γηγενείς άνδρες, πράγμα για μας απαράδεκτο φυσικά, ωστόσο έστω και έτσι παραμένει πολύ πιο διευρυμένη από οποιαδήποτε κρατική θέσμιση, αφού καθένας μετείχε στην εξουσία. Στο σύγχρονο πρόταγμα της ελευθερίας τα όρια της φαντασιακής πολιτικής κοινότητας, δεν μπορούν παρά να περιλαμβάνουν ολόκληρη την ανθρωπότητα.

³⁵ Κ.Καστοριάδης, *Philosophy, Politics, Autonomy*, σελ. 110

Το νεωτερικό εθνοκράτος, θεμελιωμένο όχι στην Θεία αυθεντία, αλλά στην αυθεντία μίας υποτιθέμενης γενικής βούλησης, και συγκροτημένο με όρους εθνικής ομοιογένειας και καθετοποιημένης γραφειοκρατικής εξουσίας, υποτίθεται, σύμφωνα με τον κυρίαρχο ιδρυτικό μύθο, ότι αντιπροσωπεύει το έθνος, την κοινωνία νοούμενη ως 'έθνος', ενάντια στα ιδιωτικά και ξένα συμφέροντα που το επιβουλεύονται. Έχει ενδιαφέρον να επισημάνουμε δύο ιδιαίτερους εθνοκρατικούς θεσμούς που αποτελούν ενσωματώσεις κοινωνικών λειτουργιών στις τεχνικές της εξουσίας και είναι η **κρατική υποχρεωτική παιδεία** και η **στρατιωτική θητεία**, παρότι και τα δύο παραχωρούνται ξανά στο ιδιωτικό κεφάλαιο σήμερα. Όμως κατά τη διάρκεια της συγκρότησης των εθνοκρατών τον 19^ο αιώνα, αυτοί οι δύο θεσμοί έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην εθνική και γλωσσική ομογενοποίηση των πληθυσμών, καθώς έστησαν έναν μηχανισμό εκπαίδευσης και επιβολής καθολικό και υποχρεωτικό από τη νεαρή ηλικία, αναλαμβάνοντας σε μεγάλο βαθμό πλευρές του εκκοινωνισμού που τυπικά ανήκαν στην οικογένεια. Το εθνοκράτος, ως 'εκπρόσωπος' της 'ενιαίας' βούλησης του λαού μπορεί να υποκαταστήσει την οικογένεια, ως διευρυμένο γένος καθώς στηρίζεται σε μία πιο εκλεπτυσμένη θεωρία πολιτικού πατερναλισμού.

Η κλασική φιλελεύθερη πολιτική θεωρία του Διαφωτισμού, όπως είδαμε, επικαλείται ένα υποθετικό '*κοινωνικό συμβόλαιο*' που υποτίθεται ότι εξασφαλίζει τον περιορισμό της αυθαιρεσίας των κυβερνώντων και φυσικά τους δεσμεύει να λειτουργούν προς όφελος της γενικής κοινωνικής ευημερίας. Φυσικά, σαν ιδρυτικός μύθος, ο μύθος είναι εντελώς επίπλαστος. Παραπάνω προσπαθώντας να αποκρυπτογραφήσουμε την φιλοσοφική και ηθική έκπτωση του νεωτερικού εθνοκράτους παρουσιάσαμε πιο λεπτομερώς αυτή την μεταφυσική μυθολογία. Ωστόσο, το '*κοινωνικό συμβόλαιο*' αποτελεί μία ισχυρότατη σημασία δικαίωσης της σημερινής κοινοβουλευτικής ολιγαρχίας και ενσαρκώνεται θεσμικά στην μορφή του Συντάγματος³⁶, ως του θεμελιώδους νόμου που εξασφαλίζει τους όρους και τα όρια της κρατικής κυβερνητικής εξουσίας, παρότι όλοι ξέρουμε ότι στην κοινωνική πραγματικότητα αυτά αποτελούν κενό γράμμα. Δεν είναι τυχαίο ότι η υπαρκτή εξουσία ξεπερνά αναιδώς και αφειδώς τα συνταγματικά της όρια όταν αυτό καταστεί αναγκαίο για την διατήρησή της χωρίς μεγάλο κόστος. Υπάρχει ένα λογικό και νοηματικό κενό πίσω από την ίδια την ιδέα μιας εθελούσιας παραχώρησης της κοινωνικής εξουσίας στο κράτος, μίας παραχώρησης που συνέβη άπαξ (δηλαδή δεν συνέβη ποτέ) αλλά νομιμοποιεί πλήρως

³⁶ Οφείλουμε να αναφέρουμε την εξαίρεση της Αγγλίας, που είναι και η μήτρα των σημασιών του εθνικού κράτους και του αστικού κοινοβουλευτισμού, όπως βεβαίως και του οργανωμένου εργατικού κινήματος και του βιομηχανικού καπιταλισμού, πάντοτε ένα ιστορικό βήμα πιο πέρα από την ηπειρωτική Ευρώπη, όπου έγινε η πρώτη νεωτερική κατατόμηση βασιλιά ήδη από τον 17^ο αιώνα, αλλά δεν υπάρχει Σύνταγμα.

τους κεντρικούς θεσμούς της κρατικής πλέον εξουσίας και ιδίως την ταύτιση της έννοιας της εξουσίας με το κράτος.

Το νεωτερικό εθνοκράτος, ωστόσο, αποτελεί μία κοινωνικοϊστορική μορφή όπου συνδυάζεται το ιστορικό ρεύμα του πολιτικού φιλελευθερισμού με το όμορο ιστορικό ρεύμα του οικονομικού καπιταλισμού. Σαν δίδυμα ρεύματα που ανήκουν στο ίδιο ευρύτερο ευρωδυτικό κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο, ο πολιτικός φιλελευθερισμός και ο οικονομικός καπιταλισμός έχουν βαθιές ρίζες στον ύστερο Μεσαίωνα αλλά ξεσπούν και επιβάλλονται με τις επαναστάσεις του δεύτερου μισού του 18^{ου} αιώνα, την Βιομηχανική, την Αμερικάνικη, τη Γαλλική, ως κυρίαρχες θεσμίσεις. Γκρεμίζουν τις παλιές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες της φεουδαρχικής θεολογίας (στην περιφέρεια αυτής της δημιουργίας, στα Βαλκάνια π.χ., τέτοιες σημασίες επιβιώνουν ακόμη στο κοινωνικό φαντασιακό και στην πραγματική, αν όχι θεσμική, λειτουργία των κοινωνικών σχέσεων) και επιβάλλουν τον εμπορικό εξισωτισμό, την απεριόριστη ανάπτυξη, την ορθολογική κυριαρχία και την αυτονόμηση της οικονομίας και της τεχνικής ως κυρίαρχα φαντασιακά πρότυπα. Η παλαιά ταύτιση Κράτους- Εξουσίας αποκτά νέα φυσιοκρατικά και επιστημονικοφανή εργαλεία δικαίωσης με την μεταφυσική του Έθνους που επιβάλλεται ακόμη και σε πολυεθνικές κοινωνίες (π.χ. το Αμερικάνικο Έθνος, αυτή η πολύχρωμη και πολύβουη κατασκευή). Το νεωτερικό εθνοκράτος, είτε στην 'δυτική' είτε στην 'σοσιαλιστική' του εκδοχή, δεν μπορεί λοιπόν να διαχωριστεί από τους οικονομικούς μηχανισμούς του διεθνούς καπιταλισμού, παρότι θεωρητικά υποτίθεται ότι είναι απόλυτα διακριτό από την 'αγορά'.

Συνεπώς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι **ο κλωνισμός των θεμελίων εγκυρότητας του Κράτους** υπήρξε συνέπεια της πιστωτικής κρίσης του χρηματιστηριακού καπιταλισμού. Η διαπιστωμένη αυτονόμηση της οικονομικής σφαίρας στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, η οποία συνδυάζεται με την απόλυτη επιβολή των κυρίαρχων καπιταλιστικών φαντασιακών σημασιών της απεριόριστης ανάπτυξης και της διαρκούς συσσώρευσης κέρδους στην σφαίρα του πολιτικού και την βαθιά τους διείσδυση στο μάγμα του κοινωνικού φαντασιακού τόσο στο βάθος της συλλογικής ιδιοεικόνας της κοινωνίας όσο και στην επιφάνεια του πολιτικού και θεωρητικού λόγου, συνεπάγεται μία μεταφορά της **εξουσιαστικής αυθεντίας** στις οικονομικές δομές και την συνεπακόλουθη πρόσδεση των κρατικών θεσμών στο άρμα των κεφαλαιοκρατικών μηχανισμών. Η 'ορθολογικότητα' του καπιταλιστικού συστήματος ουσιαστικά είναι μία κακότεχνη εργαλειώδη ορθολογικότητα οιονεί αυτονομήσιμων δικτύων πολιτικής και οικονομικής εξουσίας και ένας

διαπιστωμένος παραλογισμός³⁷, ωστόσο επικυριαρχεί και ισχυροποιεί την εξίσου παράλογη 'ορθολογικότητα' του Κράτους.

Η ιστορική εμπειρία του 20^{ου} αιώνα ήταν μία αιματηρή εμπέδωση της συνέργειας κάθε μορφής κρατικής θέσμησης με το καπιταλιστικό κεφάλαιο άσχετα από τους ονομαστικούς ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής. Ήταν επίσης μία διαδικασία μετατροπής των πειθαρχικών κοινωνιών του 19^{ου} αιώνα, όπου κυριαρχούσε, σύμφωνα με τον Foucault, το οργανωτικό πρότυπο του στρατοπέδου και του εργοστασίου σε όλους τους θεσμούς παιδείας και παραγωγής, σε κοινωνίες του ελέγχου, όπου η εξουσία εισβάλλει στον ιδιωτικό χώρο του ατόμου και το πρότυπο γίνεται πρότυπο παρακολούθησης και χειραγώγησης. Ήδη η εμφάνιση του κινηματογράφου και η ανάδυση της μαζικής κουλτούρας ενίσχυσε από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα την κρατική εξουσία με πρωτοφανή, καινούργια και πανίσχυρα μέσα συνειδησιακής χειραγώγησης και πολιτικής προπαγάνδας. Μπορούμε να δούμε την στρατηγική των τεχνικών της κυριαρχίας μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο να μετατοπίζεται από το δημόσιο στο ιδιωτικό επίπεδο, με την άνοδο του καταναλωτικού πνεύματος, την ανάπτυξη της τηλεόρασης ως μέσου μονομερούς επικοινωνίας μεταξύ ενός ενεργού πομπού και ενός παθητικού αποδέκτη και την εξάπλωση της μαζικής κουλτούρας του αθλητισμού και του lifestyle.

Μπορούμε επίσης να υπενθυμίσουμε την αποικιοποίηση από την κρατική και κεφαλαιοκρατική εξουσία του ελεύθερου χρόνου, δηλαδή του χρόνου εκτός εργασίας, και την μετατροπή του σε ιδιωτικό χρόνο, χρόνο μη δημόσιο. Ο δημόσιος χρόνος ήδη αντανακλά τις δομές εξουσίας και εξυπηρετεί, τόσο ως ημερολογιακός, όσο και ως ιστορικός, την αναπαραγωγή και δικαίωσή τους. Όμως η περαιτέρω εξάπλωση της βιοπολιτικής με μέσα πολιτισμικής ομογενοποίησης και καταναλωτικής αφθονίας υπήρξε ένα εντελώς καινούργιο κοινωνικοϊστορικό φαινόμενο με εντελώς καινούργια τεχνολογικά και ψυχοπολιτικά διαθέσιμα μέσα. Η αποικιοποίηση αυτή του ιδιωτικού χρόνου όχι από τον κοινωνικό, αλλά από τους καθορισμούς της εξουσίας, λειτούργησε πολλαπλασιάζοντας τους αυτόνομους τόπους της ατομικότητας εν σχέσει προς το κοινωνικό, ενώ την ίδια στιγμή επιδίωξε να ελέγξει απόλυτα τις συνεχώς στενότερες, διόδους επικοινωνίας. Το φαντασιακό του νεωτερικού ατομικισμού επεκτάθηκε σε νέες ακρότητες καθώς συναρμόστηκε με την λειτουργική χρονικότητα των κεφαλαιοκρατικών παραγωγικών διαδικασιών, αλλά επίσης και με την φαντασιακή χρονικότητα των ολιγαρχικών πολιτικών ελίτ, καθώς η κατάτμηση της ημέρας από άνωθεν, κατά τρόπο επίσημο, πολλαπλασιάστηκε και ξέφυγε

³⁷Βλ. σχετικά Κ. Καστοριάδης, Η 'ορθολογικότητα' του καπιταλισμού, εκδόσεις Ύψιλον, 1998

από την απλή οργάνωση των εργασίμων ωρών. Το κυρίαρχο παράδειγμα και το κοινωνικό φαντασιακό της κεφαλαιοκρατικής εξουσίας απλώθηκε ώστε να οργανώσει κάθε ώρα της ημέρας, με τηλεοπτικές ειδήσεις, προγράμματα, σπορ και δελτία καιρού.

Αν ο Πολάνυι (Karl Polanyi- 1896-1964), στο κορυφαίο έργο του *Ο Μεγάλος Μετασχηματισμός*³⁸, είχε δίκιο να υποστηρίξει ότι το πραγματικό σύμβολο του βιομηχανικού καπιταλισμού ήταν το ρολόι, το μέσο για την κατάτμηση της μέρας σε υπολογίσιμες εργατοώρες, ισοδύναμες με αντίστοιχες, όσο και αυθαίρετες, μονάδες αξίας, τότε ίσως στην μεταπολεμική περίοδο του δυτικού γραφειοκρατικού καπιταλισμού, τουλάχιστον στην Βόρεια Αμερική και Ευρώπη (στην καθυστερημένη πάντοτε Ελλάδα μετά την Μεταπολίτευση) να αντιστοιχεί το τηλεοπτικό πρόγραμμα. Το τηλεοπτικό πρόγραμμα, διαχωρισμένο σε ζώνες της ημέρας με προγράμματα αντίστοιχα προς την κοινωνική διαστρωμάτωση της παραγωγής και του χρόνου, πρωινά για νοικοκυρές και κυριακάτικους ποδοσφαιρικούς αγώνες για τους εργαζόμενους, αποτελεί ένα κοινωνιολογικό αλλά και ανθρωπολογικό κειμήλιο της εποχής της δυτικής αφθονίας και του κράτους-πρόνοιας. Απέναντί του, αναδύθηκαν εξεγέρσεις και παραδείγματα μίας ριζικά διαφορετικής χρονικότητας, μέσα από την εξέγερση της δεκαετίας του '60 και κυρίως τα πολιτισμικά κινήματα των καταστασιακών, των χίπις αλλά και της συνειδησιακής εξερεύνησης που πειραματίστηκαν ανοιχτά με κοινοτικές μορφές συμβίωσης, προσωπικές ενορατικές εμπειρίες και συλλογικά ψυχεδελικά βιώματα, ή ψυχογεωγραφικά εγχειρήματα ή με κατανάλωση παραισθησιογόνων ουσιών, επιδιώκοντας ρητά να σπάσουν τα όρια καταρχάς του επίσημου κοινωνικού χρόνου και κατά δεύτερον του υποκειμενικού και αντικειμενικού χρόνου καθεαυτού μέσα από την ριζική άρνηση, διαστροφή ή αντιστροφή των κυρίαρχων μορφών χρονικότητας, ιστορικότητας και χρονολογικότητας. Κάποιες συμβολικές αντιστροφές νοήματος απευθύνθηκαν στην ευρύτερη κοινωνία προκλητικά, σαν απελευθερωτικές βεβηλώσεις επίσημων ιερών ημερών, όπως όταν οι Καταστασιακοί ανακήρυξαν το θάνατο του Θεού από τον άμβωνα της Παναγίας των Παρισίων ανήμερα της Κυριακής του Πάσχα, ειρωνευόμενοι με κίνδυνο της ζωής τους την κοινωνική σημασιακή φόρτιση της ημέρας.

Κι όμως, σε μία πανουργία του Χρόνου, αυτές οι έμπρακτες και πολυεπίπεδες αμφισβητήσεις και αρνήσεις της κοινωνικής κανονικότητας και χρονικότητας, αφενός έσπασαν σημαντικά στεγανά του κοινωνικού φαντασιακού, αφετέρου διεύρυναν τα όρια του ίδιου του κοινωνικού χρόνου που αμφισβήτησαν. Οι νέοι χωροχρονικοί τόποι που διάνοιξαν στο

³⁸Στα ελληνικά από εκδόσεις Νησίδες, 1997

κοινωνικοϊστορικό υπήρξαν οι γέφυρες από όπου προχώρησε η αποικιοποίηση της ιδιωτικής ζωής από την θεσμισμένη εξουσία και οι κόμβοι που αυτή ενσωμάτωσε αφαιρώντας τους το περιεχόμενο. Αυτή η επέκταση, υπήρξε μία διακινδύνευση και για την επίσημη εξουσία, καθώς η ίδια προσωποποιήθηκε όσο πιο προσωπικές και μαζικές γινόταν οι τεχνικές ελέγχου του κοινωνικού συνόλου.

Αυτή η φούσκα άρχισε να καταρρέει στις αρχές της δεκαετίας του '80, ο φανταχτερός και κίτς πολιτισμικός χαρακτήρας της οποίας μοιάζει σαν κύκνειο άσμα μίας ηλίθιας γιορτής. Η επιβολή της νεοφιλελεύθερης απληστίας οδήγησε σε μία ολοένα και αυξανόμενη κοινωνική σύγκρουση σε πάμπολλα επίπεδα, και σε έναν κατακερματισμό της κοινωνικής βάσης αντιστρόφως ανάλογης με την ομογενοποίηση των πολυεθνικών κέντρων εξουσίας. Η ενσωμάτωση των πρώην Σοβιετικών κρατών στο κυρίαρχο παράδειγμα, οδήγησε σε μία παγκόσμια εξάπλωση καταρχάς των συναλλαγών και των πληροφοριών και μετά του πολιτισμού, της εκμετάλλευσης, της εξαθλίωσης και της ανισότητας. Τα ιστορικά γεγονότα είναι γνωστά, και ήδη αναφερθήκαμε γρήγορα στο κίνημα της αντιπαγκοσμιοποίησης που ανέδειξε για πρώτη φορά μία πρόσκαιρη αλλά έντονα συμβολική, διασύνδεση των κυριαρχούμενων σε μία παγκόσμια κοινότητα αλληλεγγύης. Την ίδια στιγμή η ομογενοποίηση του κεφαλαίου οδηγούσε σε γοργές συσσωρεύσεις ισχύος και συνομαδώσεις των πολιτικών ελίτ σε υπερκρατικά δίκτυα ελέγχου και διεθνείς στρατηγικές χειραγώγησης, όμως ταυτοχρόνως αύξανε το χάσμα μεταξύ κοινωνικού και κρατικού και οδηγούσε σε μία ξέφρενη καζινοποίηση της οικονομίας, η οποία είχε ήδη ξεκινήσει στις αρχές του 20^{ου} αιώνα με την ανάδυση των μεγάλων τραπεζών ως διαχειριστές και διανομείς κεφαλαίου και εξουσίας, αλλά γιγαντώθηκε όταν το παρασιτικό χρηματιστηριακό κεφάλαιο έγινε ο κεντρικός φορέας εξουσίας εις βάρος και αυτής της πραγματικής οικονομίας. Τα πλασματικά ποσά που συναλλάσσονταν έγιναν υπερπολλαπλάσια των πραγματικών, υπεραυξάνοντας πέρα από τη λογική το συνολικό χρέος του πλανήτη, σε ένα παιχνίδι υποσχετικών, πιστώσεων, ένα στοίχημα δίχως ρίσκο πάνω στην πίστη των αφελών. Δεν γνωρίζουμε αν αυτό το παιχνίδι θα μπορούσε να παιχτεί δίχως την αποικιοποίηση της καθημερινότητας από τον κυρίαρχο χρόνο της κατανάλωσης και της ευτέλειας, δίχως την κατάκτηση του 'ελεύθερου' χρόνου, ο οποίος τη στιγμή που ονομάστηκε 'ελεύθερος' έπαψε να είναι χρόνος *δημόσιος*, χρόνος της αγοράς και του καφενείου, και έγινε χρόνος *ιδιώτευσης*, χρόνος της ατομικής απόλαυσης και της οθόνης. Όταν η φούσκα της χρηματιστηριακής οικονομίας έσκασε και ήρθε η κρίση, η φούσκα της ασημαντότητας είχε ήδη διαρραγεί.

Ο Άλαν Γκρινσπαν (Alan Greenspan- 1926-...), επί σειρά ετών πρόεδρος της FED (της κεντρικής τράπεζας των Η.Π.Α.) και επιφανέστατος προωθητής του νεοφιλελευθερισμού, συμπύκνωσε με μία φράση την ουσία της οικονομικής κρίσης του 2008, όταν δήλωσε τα εξής στην επιτροπή του Κογκρέσου, στις 23 Οκτωβρίου του 2008, μία ημέρα πριν την Μαύρη Παρασκευή της 24ης, όταν το Χρηματιστήριο της Wall Street κατέρρευσε παρασύροντας και τα υπόλοιπα:

‘Ανακάλυψα σφάλμα στο μοντέλο του οποίου θεωρούσα ότι προσδιόριζε πώς λειτουργεί ο κόσμος.’

Ξαφνικά, για τους γκουρού του νεοφιλελευθερισμού, μοιραία για κάποιους άλλους, η μεταφυσική της ορθολογικότητας του καπιταλισμού, η αρχή της *‘αυτορύθμισης της ελεύθερης αγοράς’*, αποδείχθηκε ένα ολέθριο σφάλμα, ένα λάθος μοντέλο, μία φαντασιοπληξία. Και όπως κάθε μεταφυσική αρχή που πραγματώνεται σε κοινωνικούς θεσμούς, η αποκαθήλωσή της δεν επήλθε σθεωρητικό αλλά στο πρακτικό πεδίο, όχι στο νεφελώδες σύμπαν της λογιστικής, αλλά στην πραγματικότητα ενός πολύπλοκου, παγκοσμιοποιημένου, διαδικτυωμένου πλέγματος παραγωγικών, κοινωνικών και φαντασιακών σχέσεων και δυνάμεων που επικυριαρχεί στο κοινωνικοϊστορικό μάγμα. Πίσω από το *‘σφάλμα’* του Greenspan κρύβεται μια σιωπηλή παραδοχή αυτής της πραγματικότητας : η οικονομία δεν είναι μαθηματικά.

Ο Στίγκλιτς (Joseph Stiglitz- 1943-...), από την άλλη, νομπελίστας οικονομολόγος, δήλωσε πως οι συνέπειες της κρίσης για το νεοφιλελεύθερο μοντέλο θα είναι αντίστοιχες της πτώσης του Τείχους του Βερολίνου για το κομμουνιστικό μοντέλο. Η δήλωση του Στίγκλιτς αποκαλύπτει μία ακόμη σιωπηλή παραδοχή: η οικονομία είναι πολιτική.

Ανάμεσα σε αυτές τις δύο παραδοχές μπορεί να χωρέσει όλη η αγωνία των χρηματιστών, οι φούσκες που έσκασαν, οι *‘ανακεφαλαιοποιήσεις’* των τραπεζών, ο κλονισμός του συστήματος. Διότι ο νεοφιλελευθερισμός, ως εξτρεμιστική εκδοχή του μονοπωλιακού καπιταλισμού στηρίχτηκε ακριβώς στην συγκάλυψη αυτών των παραδοχών, στην μεταμφίεση της κοινωνικής πραγματικότητας σε αριθμούς και στατιστικές, σε μία απάνθρωπη ανθρωπολογία που θεωρεί το πρόσωπο σαν αριθμό και την κοινωνία σαν συνισταμένη μέσω των όρων. Επέτεινε και οδήγησε πέρα από τα λογικά όρια την αρχή της ορθολογικότητας της ανάπτυξης και ταύτισε την συστημική λειτουργικότητα με τους ανοδικούς δείκτες των χρηματιστηριακών πινάκων, θεωρώντας ως μόνο πραγματικό το μετρήσιμο. Προσέδωσε στην *‘ελεύθερη αγορά’*, μία υπερϊστορική μοίρα και αποστολή, θεωρώντας τις κεφαλαιοκρατικές επιχειρήσεις ως δείκτες μίας συλλογικής συνείδησης που υπερτερεί των ανθρώπινων συνειδήσεων, σαν αυτιστική θεότητα, αποκρύπτοντας το γεγονός

ότι η χρηματιστηριακή οικονομία ούτε ελεύθερη, ούτε αγορά είναι, όσο πλατειά ή στενή έννοια και αν δώσουμε στους όρους.

Λησμονούμε συχνά ότι αυτό που ο νεοφιλελευθερισμός κληροδοτεί από τον κλασικό οικονομικό φιλελευθερισμό είναι μία αυθαίρετη, ισχυρή οικονομίστικη ηθική. Είναι εύκολο να το λησμονήσει κανείς, καθώς τα μέσα και οι πολιτικές του είναι κατεξοχήν ανήθικες. Ωστόσο, ήδη από τον Ανταμ Σμιθ (Adam Smith- 1723-1790), οι κλασικοί φιλελεύθεροι οικονομολόγοι παραπέμπουν συνεχώς σε μία εγγενή ηθικότητα του ίδιου του οικονομικού συστήματος, το περίφημο 'αόρατο χέρι', που υποτίθεται ότι οδηγεί το συνολικό προϊόν της οικονομίας προς την ευρύτερη κοινωνική ευημερία. Αυτό το στοιχείο ηθικότητας στον Ανταμ Σμιθ παρουσιάζεται ως ηθική του συστήματος, ενώ στην πιο χυδαία νεοφιλελεύθερη σκέψη αποτελεί μία ηθικολογία του συστήματος. Πάντως, αυτή η ηθικότητα ταυτίζεται με την προαναφερθείσα ορθολογικότητα, την ιδέα πως το σύστημα είναι ως σύνολο ορθολογικό και πως η ραχοκοκκαλιά του, η κεφαλαιοκρατική οικονομία, είναι μια φυσική, καθαρά λογική επιλογή των καλύτερων μέσων για την επίτευξη δεδομένων σκοπών. Ναι, αλλά ποιων σκοπών; Το ουσιώδες ερώτημα χάνεται μέσα στο χάσμα ανάμεσα στην 'πλασματική' και την 'πραγματική' οικονομία, ανάμεσα στις διακηρύξεις εγκυρότητας του συστήματος και την αληθινή του κατάσταση. Οι σκοποί δεν είναι φυσικές, αλλά κοινωνικές μεταβλητές, δεν προσδιορίζονται από βιολογικές, αλλά από κοινωνικές και φαντασιακές σημασίες, δεν φύονται αλλά θεσμίζονται. Η οικονομία δεν είναι ένας καθαρός διαφορικός λογισμός ή ένας κρυφός αλλά σταθερός αλγόριθμος, αντιθέτως έχει να κάνει με μη μαθηματικοποιησιμες, πολιτικές και ψυχολογικές, θα λέγαμε ψυχοπολιτικές συμπεριφορές με κοινωνικοϊστορική αναφορά. Έχει πολύ ενδιαφέρον να ακούμε τους οικονομικούς επιστήμονες να μιλούν με τρόπο για την '*ψυχολογία των αγορών*'.

Παραδείγματος χάριν, οι επενδυτικές αποφάσεις μίας επιχείρησης δεν είναι αποτέλεσμα μιας ορθολογικής συζήτησης κάποιων ειδικών, αλλά αποτέλεσμα σκληρών ενδοεπιχειρηματικών συγκρούσεων και συμβιβασμών μεταξύ συγκεκριμένων ομάδων συμφερόντων που τείνουν προς την ανέλιξη και διατήρησή τους ως διευθυντική κλίκα. Όπως και στο εσωτερικό μίας επιχείρησης έτσι και στο εξωτερικό της περιβάλλον, η παγκοσμιοποιημένη κεφαλαιοκρατική αγορά με την στήριξη των πολιτικών ελίτ των εθνοκρατών δεν ευνοεί κάποιον 'ελεύθερο ανταγωνισμό', αλλά την συσσώρευση κεφαλαίου σε ολιγοπώλια και μονοπώλια. Παρομοίως, η αυτοτελικότητα μιας κεφαλαιοκρατικής οικονομίας δεν εξυπηρετεί την υλική ευημερία των ανθρώπων, αλλά την υλική αναπαραγωγή του ίδιου του συστήματος, ενός συστήματος όχι ανακυκλωτικού αλλά επεκτατικού, όπου οι εταιρείες θεωρούνται 'πρόσωπα'. Η οικονομική σφαίρα, φουσκωμένη σε τέτοιο βαθμό,

αυτονομήθηκε τόσο πολύ μέσα στο κοινωνικοϊστορικό μάγμα των τελευταίων δεκαετιών, ώστε μπόρεσε να γίνει εντελώς πλασματική, και να αναπτυχθεί παρασιτικά και χρηματιστηριακά με υποθετικές κυκλοφορίες και συναλλαγές φανταστικών κεφαλαίων που η ονομαστική τους αξία είναι πολλαπλάσια του συνόλου του πραγματικού χρήματος ολόκληρου του πλανήτη.

Αυτά είναι κάποιες ενδείξεις της απόστασης μεταξύ της φιλελεύθερης μεταφυσικής της οικονομίας και της πραγματικότητας. Η βιασύνη των πολιτικών κυβερνήσεων και των κρατικών μηχανισμών να στηρίξουν τα τραπεζοπιστωτικά ιδρύματα που αποτέλεσαν τους κύριους παίχτες του μεγάλου παιχνιδιού, οδηγώντας ολόκληρες κοινωνίες στην λιτότητα και την αφαίμαξη, δείχνει την άλλη πραγματικότητα που και οι νεοφιλελεύθεροι, αλλά και οι κρατικοσοσιαλιστές αποκρύπτουν. Ότι το κράτος ως μηχανισμός εξυπηρετεί τις διευθυντικές ελίτ του κεφαλαίου, πως η ουσία του δεν είναι η εγγεληνή αρχή μίας καθαρής ορθολογικότητας, ούτε η πραγμάτωση μίας γενικής συλλογικής βούλησης ή μία υπερκόσμιας ηθικής ιδέας, αλλά η χυδαία λειτουργία της προάσπισης των συμφερόντων του κυρίαρχου κοινωνικού στρώματος και η θεσμοποίηση της εκμετάλλευσης της κοινωνίας.

Η κρίση όμως δεν είναι απλώς ένα οικονομικό κραχ, αλλά μία κρίση σημασιακή, όπως είπαμε, και τα σημάδια της φαινόταν ήδη από την αυγή του αιώνα, όταν παλαιές αξίες του σκοταδισμού ανήλθαν στην επιφάνεια της παγκόσμιας σκηνής, αλλά και όταν τα κινήματα της αλληλεγγύης ήρθαν να δημιουργήσουν νέους καθορισμούς του δημόσιου και του ιδιωτικού.

Μία κατάσταση που εντείνεται ακόμη περισσότερο με την εμφάνιση ή τη συγκρότηση αν θέλετε, των μεγαλουπόλεων των εκατομμυρίων κατοίκων, των παγκόσμιων εκείνων κέντρων που ξεπερνούν ακόμη και τα σύνορα του κράτους στο οποίο ανήκουν. Μάλιστα, σήμερα βρισκόμαστε για πρώτη φορά (από το 2011) σε έναν πλανήτη όπου ο αστικός πληθυσμός, ο πληθυσμός των πόλεων, ξεπερνά τον πληθυσμό της υπαίθρου και ο άνθρωπος γίνεται πλέον ζώον αστικό, όχι όμως πολιτικό, καθώς στις μεγαλουπόλεις αυτές με το τεράστιο μέγεθος, δεν υπάρχει πραγματικά δημόσιος χώρος για την πολιτική απόφαση και την κοινωνική συνένωση και επικοινωνία.

Όμως για να γίνει ορατή η ρήξη, έπρεπε να έρθουν οι εξεγέρσεις των μητροπόλεων της Ευρώπης, με ξέχωρη αυτή της Αθήνας που πήρε εξ αρχής ευρύτατα κοινωνικά χαρακτηριστικά με την έμπρακτη και αυθόρμητη συμμετοχή διαφόρων στρωμάτων του κοινωνικού μάγματος με προεξάρχοντες όχι τους εξεγερμένους αναρχικούς, αλλά τους μαθητές των σχολείων. Η επίθεση στα όργανα καταστολής και στα σύμβολα του Κράτους υπήρξε δυναμική, κοινωνική και δίχως ιδεολογικούς ή ταυτοτικούς περιορισμούς. Η κυβέρνηση απέσυρε τις δυνάμεις της και το ρήγμα

ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία άνοιξε διάπλατο, όχι μόνο σαν διάσταση εξουσίας αλλά και σαν **αντίθεση συμφερόντων**. Και εδώ είχαμε τον σοβαρό κλονισμό της βασικής νομιμοποίησης του Κράτους, της ταύτισης των συμφερόντων, της φενακισμένης παρουσιάσής του ως τον υπερασπιστή της ευρύτερης κοινωνικής ευημερίας. Στην Ελλάδα, η τραγική ιστορία της οποίας είναι ενδεικτική της πρόσδεσης της εξουσίας σε αλλότρια συμφέροντα από της εγχώριας κοινωνίας, η εμπιστοσύνη προς το Κράτος υπήρξε πάντοτε ισχνή. Η κοινωνία βίωσε την κρατική βία σαν τραυματική υπενθύμιση αυτής της απλής αλήθειας, πως το κράτος εξυπηρετεί τα δικά του συμφέροντα εναντίον της.

Στα επόμενα χρόνια θα βιώναμε και άλλες κοινωνικές εξεγέρσεις απέναντι στο κράτος αν και όχι κεντρικές, όπως τον Δεκέμβρη, αλλά τοπικές, με χαρακτήρα αντίστασης αλλά και τοπικής αυτονομίας από την κρατική εξουσία, όπως στην Λευκίμμη, την Κερατέα, την Χαλκιδική.

Και αν θελήσουμε να εκτιμήσουμε σε βάθος την εξέγερση, συνυπολογίζοντας ιστορικά το παγκόσμιο κίνημα των πλατειών, από το Σύνταγμα έως την Wall Street, μπορούμε να μιλήσουμε για μία κρίση σημασιακή και πολιτική με την έννοια της αμφισβήτησης της εξουσίας. Συνεπακόλουθα, προσμετρώντας και άλλες ρήξεις για τις οποίες δεν κάναμε ακόμη λόγο όπως η σχεδόν *οντολογικού τύπου* επικοινωνιακή επανάσταση με την εμφάνιση του ίντερνετ, εντοπίζουμε στις αρχές του 21^{ου} αιώνα μία έντονη **κατάρρευση των σημασιών**. Η κοινωνική εξέγερση του Δεκέμβρη δεν περιείχε καθόλου, οικονομικά, υλιστικά αίτια. Στην Ελλάδα όπου ξέσπασε σαν κοινωνική αντίδραση στην ωμή δολοφονία του 16χρονου Αλέξη Γρηγορόπουλο από τον εν υπηρεσία αστυνομικό Κορκονέα, προηγήθηκε εξάλλου της έλευσης της 'πραγματικής' οικονομικής κρίσης στη χώρα ενώ χρονολογικά συνεπесе με την αρχή της κρίσης στις Η.Π.Α. Εξέφρασε λοιπόν κυρίως τον κλυδωνισμό φαντασιακών σημασιών που βρίσκονται στον πυρήνα της καπιταλιστικής θέσμισης, όπως η πρωτοκαθεδρία του κέρδους, η άνευ όρων 'ανάπτυξη', η μετατροπή της πολιτιστικής δημιουργίας σε παραγωγή πολιτιστικών προϊόντων, η πραγματοποίηση του ατόμου. Στον αντίποδα, οι αξίες της αλληλεγγύης, της κοινωνικής ελευθερίας, της αξιοπρέπειας του ατόμου αναδύθηκαν εκ νέου ως πολιτική πράξη. Γι' αυτό δεν είδαμε πουθενά την 'εργατική τάξη', ούτε το μοναχικό άτομο, ούτε την μονολιθική συλλογικότητα. Απεναντίας, είδαμε εμφατικά το κοινωνικό άτομο, την συλλογική ατομικότητα.

Ταυτόχρονα, είδαμε την ανάδυση μίας άλλης έννοιας του *δημόσιου* ως κοινωνικού, πέρα και απέναντι από την κρατική δικαιοδοσία. Αυτή η διατάραξη της ομαλής κοινωνικής χρονικότητας, ολοκληρώθηκε εκείνες τις ημέρες με την μεστή συμβολισμών εικόνα των MAT που προστάτευαν το Χριστουγεννιάτικο Δέντρο του Συντάγματος. Η εικόνα αυτή, των οργάνων της

κρατικής καταστολής να προστατεύουν το σύμβολο της ομαλής *χρονολογικότητας*, να διαφυλάττουν με ωμή βία την ιερότητα των ημερών, σαν ένδυμα δίχως περιεχόμενο, αφού το σημασιακό περιεχόμενο της εορτής έχει από καιρό εξατμιστεί, αφήνοντας το κενό συμβολικό κέλυφος της τελετουργίας στην διάθεση του καταναλωτικού και μεταμοντέρνου αισθητισμού, υπήρξε μία γυμνή παραδοχή της ταύτισης της κατεστημένης εξουσίας με την φαντασιακή κοινωνική χρονικότητα που αυτή η εξουσία προφυλάσσει, όχι μόνο στην παραγωγική διαδικασία, όπου υπάρχει ένα ελάχιστο υλικό συμφέρον, αλλά κυρίως στον καθορισμό των αρθρώσεων του ευρύτερου κοινωνικού χρόνου.

Ένα από τα υπόρρητα μηνύματα του Δεκέμβρη ήταν η ανάδυση μίας νέας έννοιας του *δημόσιου χώρου* ως χώρου *κοινωνικού*, όχι κρατικού, ως χώρου δηλαδή έξω από την δικαιοδοσία της κρατικής εξουσίας αλλά και της κεφαλαιοκρατικής ισχύος. Αυτή η ριζοσπαστική αντίληψη του δημόσιου χώρου, που βρίσκεται στον πυρήνα του προτάγματος της αυτονομίας υπήρξε από καιρό συλλογικό βίωμα των κινημάτων της ελευθερίας, ωστόσο το Δεκέμβρη έγινε βίωμα *κοινωνικό*, εισβάλλοντας στο κέντρο του επίσημου ιστορικού κοινωνικού χρόνου. Δεν χαρακτηρίστηκε τυχαία, *‘Μια εξέγερση που ήρθε από το μέλλον’*, όσο οξύμωρη και να ακούγεται αυτή η φράση, γιατί πράγματι ήταν μία εξέγερση που διατάραξε τα κύματα του κοινωνικοϊστορικού, αποκαλύπτοντας νησίδες ελεύθερου δημόσιου χρόνου όπου οι ανθρώπινες σχέσεις μετασηματίστηκαν αυθόρμητα με όρους αλληλεγγύης.

Παρόμοιες νησίδες βρισκόταν στο περιθώριο, ωστόσο στο περιθώριο είχαν αναπτυχθεί ως κλειστές σφαίρες μιας φαντασιακής ανοιχτότητας που πρακτικά τοποθετούταν σε ένα φανταστικό μέλλον. Αυτό το μέλλον φάνηκε να πραγματώνεται όχι γιατί υπήρξε κάποιο σχέδιο αλλά γιατί η θεωρητική ανοιχτότητα που βρίσκεται στο επίκεντρο του επαναστατικού λόγου έγινε έξαφνα πολιτική πράξη από την εισβολή της ίδιας της κοινωνίας στο ιστορικό προσκήνιο με τρόπο ενεργό.

Μία ακόμη συνέπεια του Δεκέμβρη του '08 ήταν πως θρυμμάτισε την κυρίαρχη **μεταφυσική της εξέγερσης**, τόσο ως εξέγερσης μιας πρωτοπόρας μειοψηφίας, αφού δεν υπήρξε κάτι τέτοιο, όσο και ως *τέλους* της Ιστορίας, αφού ούτε η Ιστορία τελείωσε, ούτε η κυρίαρχη κοινωνική θέσμιση άλλαξε. Η μεταφυσική αυτή, που ταυτίζεται με τη μεταφυσική της βίας που σχεδόν πάντα καταλήγει σε ένα μειοψηφικό φετιχισμό της βίας και την απόσυρση των ευρύτερων στρωμάτων της κοινωνίας από την πολιτική σφαίρα, αποτελεί μία αναβίωση της χριστιανικής αλλά και διαφωτιστικής αντίληψης της γραμμικότητας του χρόνου, ως γραμμικότητα υπόσχεσης και εκπλήρωσης, ως σχήμα της ταυτότητας αιτίου και αιτιατού, ως γραμμική διαδικασία μετάβασης από ένα απόλυτο, έξω-χρονικό Πρώτο Αίτιο σε ένα απόλυτο, εξαρχής δεδομένο,

Τελευταίο Αιτιατό.

Το σχήμα αυτό τοποθετεί την επανάσταση στο τέλος της Ιστορίας ή σύμφωνα με τα λόγια του Μαρξ, στο *‘τέλος της προϊστορίας’*, σαν τελικό γεγονός, μετά το οποίο η ανθρωπότητα θα βυθιστεί σε μία αιωνιότητα απόλυτης ελευθερίας, όπως ακριβώς στο χριστιανικό φαντασιακό τοποθετείται στο τέλος της Ιστορίας η Δευτέρα Παρουσία. Είναι σαφές πώς αυτά τα δύο φαντασιακά σχήματα επικοινωνούν και αλληλοπαραπέμπονται, δημιουργώντας την πανίσχυρη τάση του επαναστατικού μεσσιανισμού που τόσο ταλαιπωρεί κάθε κίνημα ενάντια στην κυριαρχία. Η μεταφυσική της εξέγερσης έσβησε μέσα στην διευρυμένη αμηχανία που άφησε ο Δεκέμβρης και οδήγησε σε ακραίες και παράλογες συμπεριφορές και αναβιώσεις επαναστατικών παραδειγμάτων του παρελθόντος, από καιρό απονεκρωμένων.

Άφησε όμως και την αίσθηση του βιώματος αυτού του *ελεύθερου δημόσιου χρόνου* στην κοινωνία, η οποία δεν έσβησε, αλλά εμφανίστηκε ξανά με ένταση στις μεγάλες διαδηλώσεις των επόμενων ετών, στις πλατείες του 2011, μέχρι η κοινωνική χρονικότητα να περιοριστεί ξανά, μαζί με την πολιτική στο πλαίσιο του Κοινοβουλίου μετά το 2012, χωρίς όμως να σταθεροποιηθεί, με την κοινωνική ένταση να διοχετεύεται στην καθημερινή απελπισία, αλλά και στις τοπικές συλλογικές συγκρούσεις με το κράτος και το κεφάλαιο, την ανάδυση δικτύων αλληλεγγύης, την δυνατότητα κόμβων μίας περιορισμένης οικονομίας, εφραπτόμενη αλλά και σε οξεία φαντασιακή αντίθεση με την επίσημη οικονομική σφαίρα της κεφαλαιοκρατικής αγοράς.

Ενώ η χρονικότητα που περιγράφουμε αφορά την εγχώρια πρόσφατη ιστορία, οι κοινωνικοϊστορικοί τόποι που αναδύθηκαν αποτελούν χωροχρονικές μορφές, στιγμές, ενός παγκόσμιου κύματος και ενός παγκόσμιου μετασηματισμού με παρόμοιους κοινωνιολογικούς όρους. Ιδιαίτερα το κίνημα των πλατειών υπήρξε πράγματι συγχρονικά παγκόσμιο, με κοινές ημερομηνίες δράσης για όλον τον πλανήτη και έντονη δικτύωση και επικοινωνία των κόμβων του σε όλη τη Γη. Είναι τόσο οι ιδιαιτερότητες των διαθέσιμων μέσων επικοινωνίας, κυρίως του internet, για το οποίο θα κάνουμε λόγο παρακάτω, όσο και η πρωτοφανής αίσθηση μίας *παγκοσμιότητας*, η οποία εκφέρεται στο πολιτικό επίπεδο ως αλληλεγγύη των κοινωνιών απέναντι στην διεθνή σύμπραξη των υπερκοινωνικών εταιρειών και κυβερνήσεων, στο ευρύτερο κοινωνικό επίπεδο όμως ως η αίσθηση μίας *παγκόσμιας κοινωνικής χρονικότητας*, μίας *πλανητικής συγχρονίας*, η οποία δεν διαταράσσει τις τοπικές χρονολογικότητες αλλά δημιουργεί μία δική της *χρονολογικότητα* ιστορικών στιγμών κοινωνικής εξέγερσης, η οποία δημιούργησε και μία αίσθηση *ιστορικότητας* και *διαχρονίας* στο πλανητικό δίκτυο των κοινωνικών αγώνων, τουλάχιστον όσον αφορά το ευρύτερο κοινωνικοϊστορικό φαντασιακό της Δύσης (καθώς στις υβριδικές κοινωνίες του υπόλοιπου κόσμου όπου η επικυριαρχία του δυτικού συνολοταυτιστικού φαντασιακού

συνυπάρχει με αρχαϊκά, θρησκευτικά και βαθιά ετερόνομα κοινωνικά φανταστικά πλέγματα, αυτή η αίσθηση *παγκόσμιας χρονικότητας* παραμένει εντελώς επιφανειακή, παρότι γίνεται απτή στις αντίστοιχες στιγμές εξέγερσης όπως φάνηκε στην Αραβική Άνοιξη).

Ωστόσο, μιας και η Ελλάδα μπήκε με την πρόσφατη Ιστορία της ξανά στο επίκεντρο της παγκόσμιας προσοχής, αποτελεί ευνοϊκό παράδειγμα για μας, καθώς είναι και το προσωπικό μας βίωμα, διατηρώντας πάντοτε κατά νου ότι παρόμοιες κοινωνικοϊστορικές μορφές εμφανίστηκαν ταυτόχρονα και σε άλλες περιοχές του πλανήτη.

Ο δημόσιος χώρος στην πρόσφατη εγχώρια συλλογική εμπειρία και Ιστορία ταυτίστηκε με το δρόμο το Δεκέμβρη του 2008, με τις πλατείες το καλοκαίρι του 2011, με τις εντόπιες κοινότητες στις περιπτώσεις της Κερατέας και του οικολογικού κινήματος της Χαλκιδικής αλλά και αλλού. Μία προσωρινή αίσθηση αφαίρεσης της εξουσίας του Κράτους από την ίδια την κοινωνία, ανέδειξε τον δημόσιο χώρο ως χώρο κοινωνικής διαβούλευσης και πολιτικής πράξης, με την κοινωνία, όχι για την κοινωνία. Σύμβολα του καθεστώτος στα χέρια των πολιτών, σπέρματα θεσμών ελευθερίας βρήκαν γόνιμο έδαφος. Ο δημόσιος χώρος στις δύο του όψεις, ως χώρος ελεύθερης επικοινωνίας και ως χώρος πολιτικής απόφασης, άνοιξε. Παράλληλα με το δημόσιο χώρο βιώθηκε σε κάθε περίπτωση ένας άλλος **δημόσιος χρόνος**, έξω από το καθιερωμένο ωράριο, όπου η στιγμή, απαλλαγμένη από την αδιαφορία και την πλήξη, έγινε αισθητή σε βάθος.

Η θεσμισμένη κοινωνική χρονικότητα διαταράχθηκε και ράγισε σε διάφορες περιπτώσεις. Ο ρυθμός της εργασίας διαταράχτηκε άνωθεν από τις άμεσες συνέπειες της οικονομικής κρίσης, όπου η στρατηγική του δόγματος του Σοκ οδήγησε στη ρευστοποίηση της εργασιακής χρονικότητας και της απόδοσης της εργατικής δύναμης που φυσικά προσμετρείται από την αρχή του βιομηχανικού καπιταλισμού σε εργατοώρες, οδηγώντας στην εξίσωση του χρόνου και του χρήματος στην καρδιά του μαθηματικοποιημένου και πλήρως χωροποιημένου θεωρητικά οικονομικού συστήματος.

Όμως και τα κοινωνικά κινήματα διάνοιξαν άλλες όψεις του κοινωνικού χρόνου από τα κάτω, με τις αυθόρμητες πολήμερες συγκεντρώσεις στις πλατείες και τις διαδηλώσεις και την βιωθείσα ένταση τόσο των στιγμών της βίας όσο και των στιγμών της χαλάρωσης, της αλληλεγγύης και κυρίως του δημόσιου λόγου. Παρόλη την φιλολογία της βίας και της αντίστασης η οποία πάντοτε κυριαρχεί την πολιτική συζήτηση σε στιγμές κοινωνικών μετασχηματισμών, πρέπει να επισημάνουμε πως ακριβώς το ζήτημα της δικαιοδοσίας στο **δημόσιο χώρο**, με την ευρεία έννοια, τόσο της κοινωνικής συνεύρεσης όσο και του κοινωνικού και εξωκοινωνικού (φυσικού) περιβάλλοντος τέθηκε στο επίκεντρο της σύγκρουσης ανάμεσα στο κράτος και τα διάφορα κοινωνικά κινήματα. Οφείλω να τονίσω πως θεωρώ έναν *δημόσιο χρόνο* όμορο και αδιαχώριστο

από την έννοια του δημόσιου χώρου εδώ.

Η αντίδραση του εθνοκράτους στις συγκεκριμένες περιπτώσεις όπου καταρρέει η κοινωνική του νομιμοποίηση είναι η προσφυγή στη βία. Για να χρησιμοποιήσουμε την αναλογία του Καστοριάδη, όταν το κράτος πέφτει από τον θρόνο του Κυρίου των Σημασιών, προσγειώνεται στο θρόνο του Κυρίου της Βίας. Η ενδοκοινωνική βία, η κρατική καταστολή επενδύθηκε και ενισχύθηκε τόσο τεχνικά (και δεν εννοώ μόνο την αμιγή τεχνολογία των δακρυγόνων, των πλαστικών σφαιρών και των ενισχυμένων οχημάτων, αλλά και τις στρατηγικές τεχνικές της χειραγώγησης του πλήθους και της οριοθέτησης του αστικού ιστού σε ζώνες) όσο και θεσμικά, με νομοσχέδια παράκαμψης των συνταγματικών περιορισμών και απολυταρχοποίησης των ποινικών κανονισμών (αυτό που ο Giorgio Agamben, με την βιασύνη των διανοούμενων, βιάστηκε να καθολικοποιήσει ως *κατάσταση εξαίρεσης*). Η βία εκφράζεται και ως κρατική καταστολή αλλά και ως επίσημος κυρίαρχος λόγος επανακαθορισμού της κοινωνικής νομιμότητας.

Έχει ενδιαφέρον να τονίσουμε πως αυτές οι τεχνικές διαδόθηκαν διακρατικά, τουλάχιστον στον ευρύτερο ευρωδυτικό κόσμο και επιβλήθηκαν και από διακρατικές συνθήκες και οργανισμούς, στο πλαίσιο μίας παγκοσμιοποίησης και των τεχνικών κυριαρχίας αλλά και των διακυβερνητικών εξαρτήσεων. Έχει επίσης ενδιαφέρον να τονίσουμε ότι στην καρδιά των υπερδυνάμεων, τόσο της πρώην Ε.Σ.Σ.Δ., όσο και των Η.Π.Α., όσο και της επίδοξης Κίνας, έχει αναπτυχθεί αυτό που ονομάζεται Στρατιωτικό-Βιομηχανικό Πλέγμα (Military-Industrial Complex), ένα αυτονομημένο δίκτυο διαπλοκής και συνέργειας ιδιωτικού κεφαλαίου και κράτους, δηλαδή των ισχυρότερων αμυντικών βιομηχανικών με τις αντίστοιχες πολιτικές και στρατιωτικές ηγεσίες, το οποίο είναι τόσο ισχυρό ώστε να υπαγορεύει νέες, οικονομικού και κερδοσκοπικού τύπου, αναγκαιότητες στη διεξαγωγή των πολέμων, τόσο στο εξωτερικό, όσο και στο εσωτερικό. Παράλληλα, παρόμοια αυτόνομα δίκτυα σύμπραξης του ιδιωτικού κεφαλαίου και του κράτους αναπτύσσονται στους τομείς της δικαιοσύνης (με το παράδειγμα των ιδιωτικών φυλακών) και των κοινωνικών υπηρεσιών βεβαίως (από την εκχώρηση της ύδρευσης, των απορριμμάτων, κτλ).

Παρότι είναι της μόδας αυτό να αναφέρεται ως παραχώρηση της κρατικής εξουσίας στο ιδιωτικό κεφάλαιο, δεν μπορεί παρά να είναι σαφές ότι οι δύο αυτές σφαίρες κυριαρχίας υπήρξαν πάντοτε επικοινωνούντα δοχεία, άσχετα από τις ιδιαίτερες εντάσεις μεταξύ συγκεκριμένων ομάδων συμφερόντων εντός των δοχείων αυτών. Δοχεία ανοιχτά μεταξύ τους, αλλά στεγανά, όσο είναι δυνατόν, για την υπόλοιπη κοινωνία.

Χωρίς να προχωρήσουμε στα πιο προφανή παραδείγματα, της Κερατέας ή και της Βολιβίας και αλλού, όπου το κράτος συγκρούστηκε ευθέως με κοινωνικά κινήματα που ζητούσαν την ελεύθερη πρόσβαση, ελεύθερη με την πλήρως πολιτική έννοια, σε δημόσιους και φυσικούς χώρους

(και χρόνους αν συνυπολογίσουμε την αυτόνομη θέσμιση των κοινοτήτων των Ζαπατίστας στο Μεξικό), αξίζει να θυμηθούμε το σύντομο και έντονο παράδειγμα της καταστολής της πλατείας του Συντάγματος.

Το διήμερο της 28ης - 29ης Ιουνίου του 2011, το ελληνικό κράτος βρέθηκε σε εμπόλεμη κατάσταση απέναντι στη κοινωνία της χώρας. Το στρατηγείο της Βουλής εξαπέλυσε το μάξιμουμ της βίας που είχε στην διάθεσή του, καταστρατηγώντας ταυτόχρονα τόσο το ίδιο το σύνταγμα του, όσο και τη Συνθήκη της Γενεύης (που απαγορεύει την χρήση χημικών στη μάχη) και ουσιαστικά πετώντας στα αζήτητα όλη την πολιτική φιλοσοφία του Διαφωτισμού (που ρητά αναφέρεται στο δικαίωμα της εξέγερσης απέναντι σε κάθε μη νομιμοποιημένη κυβέρνηση). Να ξεκαθαρίσω, μάξιμουμ βίας, διότι η λύση της καθόδου του στρατού δεν ήταν εφικτή, καθώς κανείς δεν θα μπορούσε να προβλέψει την στάση των στρατιωτών απέναντι στο λαό. Το κράτος επιστράτευσε τους διαθέσιμους μισθοφόρους του προκειμένου να ψηφιστεί ένα νομοσχέδιο, αφού προηγουμένως είχε φροντίσει να απλώσει ένα πέπλο τρόμου, με όλα τα διαθέσιμα μέσα προπαγάνδας. Το κόλπο δεν έπιασε. Το νομοσχέδιο πέρασε, αλλά η μάχη χάθηκε.

Εξετάζοντας την πολιτική στάση των κρατούντων με όρους πολέμου, ίσως καταλήξουμε σε κάποιες επισημάνσεις. Καταρχάς, αντιστρέφοντας τη ρήση του Τσόμσκι πως *'το κράτος δεν χρειάζεται τη βία όταν μπορεί να χειραγωγήσει μέσω προπαγάνδας'*, αντιλαμβανόμαστε πως το ξέσπασμα βίας είναι σημάδι και συνέπεια πανικού. Η κατρακύλα της πολιτικής σε στρατηγική αποτελεί ένα τελευταίο καταφύγιο.

Ωστόσο, είναι γνωστό εδώ και καιρό πως ο πόλεμος είναι η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα, όπως ο Κλαούζεβιτς (Carl Von Clausewitz- 1780-1831) διατύπωσε και η Ιστορία απέδειξε. Αυτό, σύμφωνα με τον Παναγιώτη Κονδύλη³⁹, εκφράζει καταρχάς την εξάρτηση της πολεμικής προσπάθειας από τις συνθήκες της αντικειμενικής πολιτικής (του κοινωνικοπολιτικού χαρακτήρα και δυναμικού μίας δεδομένης κοινωνίας) και κατά δεύτερον την υποταγή της υποκειμενικής πολιτικής (δηλαδή των πολιτικών προσώπων) στην υφή του εκάστοτε πολέμου, ουσιαστικά δηλαδή την προτεραιότητα της αντικειμενικής πολιτικής έναντι των υποκειμενικών φιλοδοξιών. Τούτέστιν, δεν ισχύει ούτε πως οι πολιτικοί είναι λιγότερο φιλοπόλεμοι από τους στρατιωτικούς, ούτε πως αρκεί ένα πασιφιστικό πρόγραμμα για να καλύψει την αντικειμενική βία που σωρεύεται σε μία κοινωνία μέσω της έντασης των αντιθέσεων που τη χαρακτηρίζουν. Η πολιτική καταλήγει πόλεμος όταν θεμελιώνεται στον πόλεμο, όταν δηλαδή εκφράζει την αντικειμενικότητα μίας κοινωνίας υποταγμένης σε μία ολιγαρχία ή με άλλα λόγια, μίας κοινωνίας δίχως πρόσβαση στο μονοπώλιο της εξουσίας.

³⁹Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *'Η Θεωρία του Πολέμου'*, εκδόσεις Θεμέλιο, 1995

Το κράτος ως μηχανισμός στέκει ακριβώς στο μέτωπο που δημιουργείται ανάμεσα στην πραγματική πηγή κάθε εξουσίας και τους κλειστούς κύκλους που την ιδιοποιούνται. Δεν είναι οι αντιθέσεις πλούτου που δημιουργούν αυτή την δυναμική αντίθεση, είναι ακριβώς η μονοπώληση της πολιτικής, δηλαδή η αποκλειστική απόδοση του δικαιώματος του αποφασίζει στην κυρίαρχη ολιγαρχία. Οι αντιθέσεις πλούτου έπονται, η ιεραρχική κρατική θέσμιση προηγείται, χρονικά και αξιολογικά, και θέτει τον νόμιμο λόγο ως λόγο αποκλεισμού. Ένα από τα διδάγματα της κρίσης είναι πως οι οικονομικές αποφάσεις είναι πολιτικές αποφάσεις, τόσο επί του συγκεκριμένου, όπως αποδεικνύει η Ναόμι Κλάιν (Naomi Klein- 1970-...) στο περίφημο *‘Δόγμα του Σοκ’*, όσο και επί του γενικού, δηλαδή την άμεση εξάρτηση της διαχείρισης των υλικών πόρων από την κυρίαρχη φαντασιακή κοινωνική θέσμιση της εκάστοτε κοινωνίας.

Αυτό που ο Κονδύλης αποκαλεί αντικειμενική πολιτική στην πραγματικότητα συνυφάνεται με την υποκειμενική πολιτική μέσα στο ευρύτερο κοινωνικό μάγμα. Οι κυρίαρχες σημασίες ορίζουν και θέτουν κυρίαρχους τύπους συμπεριφοράς. Το πραγματικό σημείο διαχωρισμού της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας είναι άγνωστο. Μόνο για λόγους μεθοδολογίας γίνονται τέτοιοι σχηματικοί διαχωρισμοί, ωστόσο όταν μιλάμε για την πλατεία Συντάγματος, και ο απλώς μεθοδολογικός διαχωρισμός αποδεικνύεται εσφαλμένος. Τα άτομα που δημιούργησαν το κίνημα των πλατειών, η κοινωνική διάδραση σε πραγματικό και διαδικτυακό επίπεδο, η σαφώς πολιτική στάση ενός αποϊδεολογικοποιημένου κόσμου, δεν μπορούν να διαχωριστούν από το κοινωνικό φαινόμενο που συνέθεσαν.

Κάπου εδώ καταρρέει και η προσπάθεια του Μπαντιού (Alain Badiou- 1937-...) να περιορίσει τον Δεκέμβρη του ‘08 στις μαρξικές κατηγορίες, χαρακτηρίζοντάς τον Συμβάν, ήτοι μία πρωταρχική τυχαιότητα, κάποιου είδους ασυνέχεια που ωστόσο επιβεβαιώνει, ως εξαίρεση, την συνέχεια, μία χρονική αστραπή που έχει περισσότερα να μας πει για τον ουρανό παρά για την γη.

Ο Δεκέμβρης ωστόσο, που συνδέεται με ένα ιστορικό νήμα με το Σύνταγμα υπήρξε Γεγονός, Συνέπεια και εκδήλωση μιας βαθιάς και δρώσας κοινωνικοϊστορικής κρίσης. Σύνθεση και ανασύνθεση και αναδημιουργία ριζωμένη στο κοινωνικοϊστορικό μάγμα. Όχι απλώς η εκτύλιξη μίας δυνατότητας αλλά η γέννηση καινούργιων δυνατοτήτων. Η φαινομενική αντίθεση του χαρακτήρα της εξεγερτικής έκρηξης και της απλωμένης αγανάκτησης απλώς συσκοτίζει την ουσιαστική διαβεβαίωση πως το αυθόρμητο μπορεί να είναι βαθιά συνειδητοποιημένο. Το Σύνταγμα το απέδειξε.

Για να επιστρέψουμε, η βία του κράτους είναι απόλυτα συνδεδεμένη με την πολιτική του. Ούτε διαφέρει, ούτε αλλάζει από τα πολιτικά πρόσωπα του κατεστημένου. Τα πολιτικά πρόσωπα που αναδείχθηκαν μέσα από τους μηχανισμούς της εξουσίας είναι φορείς των σημασιών που

ενσαρκώνονται στους κυρίαρχους θεσμούς και ταυτόχρονα δέκτες της τεράστιας πίεσης που αυτοί οι θεσμοί ασκούν ως μηχανισμοί. Ο πόλεμος, η βία, αφού δεν αποτελεί την αντίθεση της πολιτικής, είναι μία πρόσφορη επιλογή και επέκταση μιας δεδομένης πολιτικής, ένα πολιτικό εργαλείο.

Ωστόσο η βία που ασκήθηκε (και ασκείται ακόμη πιο έντονα έκτοτε) από το Κράτος με *επίδικο* το δημόσιο χώρο (και χρόνο) είναι ένδειξη της κατάρρευσης των θεμελίων εγκυρότητας των σύγχρονων εθνοκρατικών μορφωμάτων. Αυτή η βία όπως είπαμε, πέρα από τεχνική καταστολής ασκείται και ως τεχνική χειραγώγησης. Μία ακόμη ένδειξη της κατάρρευσης είναι η προσφυγή του κράτους σε παρακρατικά μορφώματα και η επιστροφή του εθνοκρατικού πολιτικού λόγου σε σκοταδιστικά σχήματα και σημασίες του παρελθόντος, στους κόλπους της ακροδεξιάς, της συντήρησης και της προδιαφωτιστικής πολιτικής θεολογίας. Χρησιμοποιώντας ξανά τα εγχώρια κοινωνικοϊστορικά φαινόμενα σαν παράδειγμα, αξίζει να σχολιάσουμε εν συντομία την ανάδυση εκ νέου της ακροδεξιάς στην Ευρώπη στις πρώτες δεκαετίες του 21^{ου} αιώνα με πρότυπο την άνοδο των ναζιστών της Χρυσής Αυγής στο ελληνικό Κοινοβούλιο.

Η υπόθεση απασχόλησε τα πρωτοσέλιδα και σελίδες επί σελίδων γράφτηκαν για το καινούργιο σκανδαλώδες ερώτημα που τέθηκε προς την κοινωνία: Από πού προέκυψε ο ναζισμός στο ελληνικό κοινοβούλιο του 2012;

Κι όμως το ερώτημα είχε ήδη τεθεί από την πραγματικότητα. Η ανατριχίλα που σάρωσε τον τόπο κάτω από τα προβεβλημένα χαμόγελα του φιδιού είναι ένα διαρκές στοιχείο της κατοχικής ατμόσφαιρας της εποχής της κρίσης. Η συναδελφική συνεργασία της Χρυσής Αυγής με τις δυνάμεις καταστολής και η εγκάρδια συνεννόησή της με τις ακροδεξιές παρυφές της κυβερνώσας Δεξιάς είναι γνωστά. Αυτό που είναι καινοφανές είναι η ασυλία που οι εθνικοσοσιαλιστές κανίβαλοι απολαμβάνουν όχι από το συγγενές τους εθνοκράτος (το οποίο, εξάλλου στήθηκε πάνω στους πυλώνες του εθνικισμού και του αυταρχισμού ήδη από τους κατασκευαστές του) αλλά από την κοινωνία. Αυτή η ασυλία είναι που κάνει τον λόγο επί του ναζισμού ξανά επίκαιρο και ανασύρει ερωτήματα που η επανεμφάνιση στο δημόσιο χώρο της πλέον τερατώδους και διεστραμμένης πολιτικής ιδεολογία του μίσους θέτει. Και αυτή η ασυλία είναι που δεν μας επιτρέπει να ξεμπερδέψουμε με τους θιασώτες της με απλούς αφορισμούς για την απύθμενη ηλιθιότητα που αυτή η ιδεολογία προϋποθέτει.

Είναι γνωστό το ρίζωμα που οι αντιδραστικές εθνικιστικές ιδεοληψίες έχουν σε αυτό τον τόπο. Δεν είναι τυχαίο πως το Βασίλειο της Ελλάδας υπήρξε το πρώτο εθνοκράτος που συστάθηκε στην Ευρώπη μετά την Γαλλική Επανάσταση. Δεν είναι τυχαίο πως αυτή η χώρα ήταν η μόνη που συνέχισε τον Β' Π.Π. επί τρία έτη με τον εμφύλιο και επί δεκαετίες με το τρομο Κράτος της Δεξιάς.

Δεν είναι τυχαίο πως τα σχολικά εγχειρίδια απηχούν τις πλέον απαρχαιωμένες εθνικιστικές απόψεις στον ευρωπαϊκό χώρο. Δεν είναι τυχαίο πως ο πατριωτισμός υιοθετήθηκε και από την Αριστερά σε βαθμό πρωτόγνωρο για το ευρωπαϊκό κίνημα. Δεν είναι τυχαίο πως είναι η μόνη χώρα στην Ε.Ε. που διοργανώνει μαθητικές παρελάσεις. Όλα αυτά είναι γνωστά συστατικά του νεοελληνικού φαντασιακού που ενσωματώνει παραληρήματα μεγαλείου μαζί με αισθήματα βαθιάς κατωτερότητας σε ένα κακοραμμένο κολάζ φανταστικών απεικονίσεων ενός απωθημένου παρελθόντος. Είναι στοιχεία συγγένειας προς τις άλλες ενσαρκώσεις του μίζερου βαλκανικού εθνικισμού, μπολιασμένα με λαθραναγνώσεις της κλασικής αρχαιότητας. Σε κάθε περίπτωση, είναι ένας εθνικισμός του κακομοίρη και του αδύναμου, που ανά περιστάσεις προσδένεται στο άρμα του δείνα ή του τάδε αυτοκρατορικού σωβινισμού κάποιας μεγάλης δύναμη για να καταλήξει δωσίλογος και τελικά προδότης της χώρας που υποτίθεται ότι αποκαλεί πατρίδα. Αυτή είναι η γνωστή μας ελληνική Δεξιά και ο εθνικισμός που σήμερα εκφράζεται από την ακροδεξιά κυβέρνηση.

Όμως η Χρυσή Αυγή πάει πολύ παραπέρα. Τα εθνικιστικά στοιχεία που αναπαράγονται σαν θεμελιακά συστατικά της ελληνικής κοινωνίας μέσω της κρατικής εκπαίδευσης και του κυρίαρχου λόγου αποτελούν αναγκαίες μεν αλλά όχι ικανές συνθήκες ανάδυσης του ναζιστικού φαινομένου. Αν τα πρώτα αποτελούν εκφράσεις της αρνητικής ταυτοτικής συγκρότησης της ετερόνομης κοινωνίας μέσα από τον αποκλεισμό της εξωτερικής ετερότητας (που αποτελεί εξάλλου την άλλη πλευρά της θετικής ταυτοτικής συγκρότησης μέσα από τον υπερθεματισμό της εσωτερικής ομοιογένειας) και αρχαϊκές στάσεις έλξης- απώθησης του Ξένου, το ρατσιστικό στοιχείο που ο ναζισμός φέρει ως κυρίαρχη πρόθεση είναι κάτι πιο ριζοσπαστικό. Ο Ξένος στη ναζιστική κοσμοθεώρηση δεν αποτελεί το εξωτερικό όριο, την διαφορά, τον Άλλο, που μπορεί να γίνει αντικείμενο προσηλυτισμού, αφομοίωσης ή ενσωμάτωσης. Αποτελεί το σκοτεινό αντεστραμμένο είδωλο του Εαυτού, τον εσωτερικό διαχωρισμό, τον Εχθρό, τον αντίθετο πόλο που οφείλει να γίνει αντικείμενο εξόντωσης. Η ίδια η ύπαρξη του Άλλου ως Εχθρού θέτει σε κίνδυνο την ύπαρξη της κοινότητας ως Εγώ και ως εκ τούτου είναι μία ύπαρξη μη ανεκτή, μία ύπαρξη ως συνθήκη πολέμου. Συνεπώς, τα ειδοποιά χαρακτηριστικά που ταυτοποιούν τον Φίλο και τον Εχθρό, που μας διαχωρίζουν από τον απειλητικό ξένο δεν μπορεί να είναι στοιχεία πολιτικά ή πολιτισμικά, στοιχεία επίκτητα, όπως συμβαίνει στο εθνικιστικό πλαίσιο (η γλώσσα ή η θρησκεία, ως παράδειγμα). Οφείλουν να είναι χαρακτηριστικά εγγενή, φυσικά, αναλλοίωτα από οποιαδήποτε μεταστροφή, και εδώ έρχεται η κλίση προς την φυσιολογία, το χρώμα του δέρματος, την καταγωγή.

Αν ο εθνικισμός εκφράζεται ως μίσος του άλλου ως ξένου, ο ναζισμός εκφράζεται ως μίσος του άλλου ως εχθρού. Και εδώ, μία ακόμη διαφοροποίηση μπορεί να εντοπιστεί. Το μίσος του άλλου ως ξένου αντανακλά αρνητικά τη θετική επένδυση στον εαυτό την οποία όμως προϋποθέτει. Ο αυτοκρατορικός σωβινισμός υποτιμά τον ξένο ως κατώτερο θεμελιώνοντας την διάκριση σε κάποιου είδους ταυτότητα εγωιστικής υπερηφάνειας. Είναι ψευδοϊστορικός, με την έννοια πως θέτει μία μυθοποιημένη ιστορία σαν αξίωση αυτής της περηφάνειας, κατασκευάζοντας ένα παρελθόν από τις υποτιθέμενες λαμπρές ιστορικές σελίδες. Αν ο ξένος είναι διατεθειμένος να συμμεριστεί αυτό το ψευδές παρελθόν μαζί με την αξίωση ανωτερότητας, μετατρέπεται σε υποτελή ή ακόμη και σύμμαχο, εν πάση περιπτώσει, αναγνωρίζεται.

Το ναζιστικό όμως μίσος του άλλου ως εχθρού αντανακλά ένα βαθύτερο μίσος. Είναι το μίσος του άλλου που πηγάζει από το μίσος του εαυτού⁴⁰. Είναι έκφραση της απέχθειας που η ασυνείδητη ψυχή νιώθει απέναντι στον εκκοινωνισμένο εαυτό της, ο οποίος βιώνεται ως εμπράγματη ενσάρκωση κάθε αποτυχίας. Ήδη η κοινωνικοποίηση, η κοινωνική κατασκευή του ατόμου αποτελεί μία πρωταρχική βία για την ψυχική μονάδα, μία βία που οδηγεί σε διαδοχικές απωθήσεις και αρνήσεις της πραγματικότητας. Είναι μία βία απώλειας της μοναδικότητας και της παντοδυναμίας της ψυχής, η οποία γίνεται άτομο εγκαταλείποντας τις φαντασιώσεις ισχύος της και συμβιβαζόμενη με την επένδυση στο κοινωνικό νόημα που το άτομο επιτρέπεται να εκφράσει. Αυτή η επένδυση δεν είναι σχεδόν ποτέ επαρκής και συχνά τα αισθήματα ανεπάρκειας κυριαρχούν στη διαμόρφωση μίας βαθιά απόρριψης του συνειδητού Εγώ. Αυτή η απόρριψη μπορεί να οδηγήσει στην αυτοκτονία, αλλά μπορεί να αλλάξει αντικείμενο, μετατοπίζοντας το αίσθημα μίσους από την πραγματική περιοχή, τον εαυτό, σε μία φανταστική περιοχή, τον μυθικό Άλλο/Εχθρό. Έτσι, ο ξένος μετατρέπεται σε διαρκή υπενθύμιση της εγωτικής ανεπάρκειας, σκοτεινό αντικαθρέφτισμα και οντολογική απειλή για την ψυχή. Ταυτόχρονα, το ενοχλητικό Εγώ, η συνειδητή υποκειμενική κλιτή του ατόμου, εκμηδενίζεται μέσα από την άρνησή του να γίνει πρόσωπο, μέσα από την απόλυτη παραχώρηση της προσωπικότητάς του στην βούληση του Φύρερ, μέσα από την δολοφονία της ατομικότητάς του.

Ο ναζισμός είναι αντιϊστορικός, και θέτει μία ιστορική μυθολογία προκειμένου να δικαιώσει αυτή την επιθυμία εξόντωσης του Άλλου, ανακαλύπτοντας συνέχειες και μυθικές οντότητες πίσω από το πέπλο των γεγονότων. Είναι ένας Μύθος στη θέση του Λόγου και ένας Μύθος προσωπικός με την έννοια πως δεν μπορεί ο Άλλος να τον συμμεριστεί, δεν έχει θέση σ' αυτόν παρά μονάχα τη

⁴⁰ Βλ. σχετικά το άρθρο του Κ. Καστοριάδη, Σκέψεις πάνω στο ρατσισμό, στον τόμο Ο θρυμματισμένος κόσμος.

θέση του τελετουργικού θύματος. Αντί για ένα μυθικό παρελθόν, όπως ο εθνικισμός, ο ναζισμός προβάλλει ένα μυθικό παρόν, τοποθετώντας μία εξιστόρηση πάνω και πέρα από την Ιστορία. Ο πρώτος ακρωτηριάζει την Ιστορία προκειμένου να δικαιωθεί, ο δεύτερος δικαιώνεται αρνούμενος την Ιστορία. Και έτσι έχει την ικανότητα να αναβιώνει αρχαϊκές τελετουργίες και αισθήματα μυθικής κοινοτικής ταυτότητας μέσα στον σύγχρονο τεχνικό και τεχνολογικό κόσμο χωρίς καμία αντίφαση. Το μυθικό παρελθόν του ναζισμού δεν είναι ένα λογικό πρότερο όπως του εθνικισμού, αλλά ένα παροντικό επέκεινα προς το οποίο τείνει. Έτσι στο ατομικό επίπεδο, η εθελούσια διάλυση της ατομικότητας μέσα στο υποτιθέμενο συλλογικό Εγώ (που ενσαρκώνεται συμβολικά στο πραγματικό Εγώ του Φύρερ) αποτελεί και μία διάλυση του ιδιωτικού χρόνου και της ατομικής θνητότητας σε μία φαντασιακή και επίπλαστη συλλογική αθανασία της πολιτικής κοινότητας και μία παροντοποιημένη αιωνιότητα που βιώνεται ως απαλλαγή από κάθε ευθύνη, εκτός από την ευθύνη της υπακοής και της πειθαρχίας.

Έτσι ο Μύθος και η Τελετουργία τρέφουν τον πολιτικό λόγο των ναζί την στιγμή που δολοφονείται ο Λόγος. Οι ναζί είναι πέραν κάθε διαλόγου γιατί είναι εγγενώς ανορθολογικοί στην επίκλησή τους. Η δημόσια παρουσία τους απευθύνεται σε αρχέγονα κοινωνικά ορμέμφυτα και τα σύμβολά τους απηχούν μαγική και μυστηριακή ισχύ. Ο ναζιστής οπαδός, που ζητεί να εξοντώσει τον ξένο ενώ ήδη έχει τελετουργικά εξοντώσει τον εαυτό του ως πρόσωπο μέσα από την απόλυτη υποταγή και πειθαρχία βρίσκεται πέραν της ηθικής. Έχοντας αρνηθεί την ελεύθερη βούλησή του, αρνείται κάθε ευθύνη. Η ικανότητα της κοινοτοπίας του Κακού που περιέγραψε η Άρεντ⁴¹ δεν επαρκεί να εξηγήσει ακριβώς αυτή τη στιγμή της απόλυτης υποταγής που ταυτίζεται με την απόλυτη ανηθικότητα και καθιστά τον υπάκουο πολίτη απάνθρωπο δολοφόνο. Είναι το άλλο κομμάτι του 'κακού,' η άφατη και η ανίερη διάστασή του, ο βαθύς ανορθολογισμός και η συνειδητή αντιϊστορικότητα, που προσελκύουν την αδύναμη ψυχική προσωπικότητα και την εγκλωβίζουν στην τροχιά της κτηνωδίας, της αποπροσωποποίησης και της καθυπόταξης.

Αυτά είναι τα ειδοποιά χαρακτηριστικά και της Χρυσής Αυγής και αυτά την καθιστούν τόσο γοητευτική για ένα κομμάτι της κοινωνίας αυτής της χώρας. Ένας λαός διαρκές θύμα και μία χώρα χωρίς παιδεία αποτελούν ευνοϊκές μήτρες επώασης του αυγού του φιδιού καθώς βυθίζεται στην αυτολύπηση. Η στήριξη των ναζιστών από τη μία είναι η λογική της ανάθεσης διεσταλμένη στα ακρότατα όριά της, όταν η ανάθεση περιλαμβάνει όλη την ύπαρξη και από την άλλη το μίσος προς τον εαυτό μετατοπισμένο στα απώτερα όρια της κοινωνικής ταυτότητας, ως μίσος προς τον

⁴¹ Βλ. Hannah Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, εκδόσεις Αλεξάνδρεια

ξένο. Οι ανιστορικές και μεταφυσικές ιδεοληψίες του ελληνικού εθνικισμού αποτελούν πρώτης τάξεως λιπάσματα για τούτες τις εμμονές και καθηλώσεις. Ο επίσημος πολιτικός ακροδεξιός λόγος της κυβέρνησης έρχεται ως συμπλήρωμα ορθολογικότητας για τις μυστηριακές ανορθολογικές τελετουργίες του αίματος.

Με τον οριστικά ανιστορικό και αντι-Ιστορικό του λόγο, ο πολιτικός φασισμός εξυπηρετεί την επαναμάγευση του πολιτικού που περνάει μέσα από την **μεταφυσική του Κράτους** και την ιεροποίηση της εξουσίας ως ενσάρκωσης της γενικής πολιτικής βούλησης. Ο φασισμός και ο ναζισμός προβάλλουν σαν ακραίες αποφυάδες του κρατισμού, όταν η έννοια του κράτους εμφανίζεται, ήδη αυτονομημένη από την κοινωνία και επιβάλλεται σαν θωρακισμένη αυθεντία στο σύνολο της κοινωνικοπολιτικής ζωής. Δεν είναι τυχαίο πως αυτή η κρατική μονολιθικότητα φέρεται από ένα αντίστοιχο μονολιθικό Κόμμα που υποτίθεται πως επιτελεί στο πολιτικό πεδίο το θέλημα μίας μεταφυσικής ενιαίας υπερκοινωνικής βούλησης, της οποίας το ολοκληρωτικό κράτος αποτελεί συνάμα εκδήλωση και βλέψη. Η διάλυση της ατομικότητας μέσα στην συμπαγή πολιτική ομάδα αποτελεί ουσιαστικά την θεμελιακή πράξη παραχώρησης, συσσώρευσης και υπεξαίρεσης της εξουσίας της κοινωνίας προς χάριν του Κράτους.

Έχει ενδιαφέρον επίσης να σημειώσουμε την επαναφορά του εθνικού φαντασιακού και της εθνοκρατικής πολιτικής αντίληψης ως εργαλεία πίεσης και τριβής πλέον, στους παγκοσμιοποιημένους, πλέον, σχεδιασμούς του κεφαλαίου και των κρατικών και διακρατικών ελίτ. Οι μαζικές μετακινήσεις πληθυσμών, χρησιμοποιούνται ως εργαλείο κρατικής πολιτικής τόσο από τις χώρες φιλοξενίας όσο και από τα διακρατικά υπερσύνολα στα οποία ανήκουν⁴². Είναι εξάλλου μετακινήσεις μη εθελούσιες, υπό το καθεστώς της βίας και της επιλεκτικής παρανομίας, που προσφέρουν το ισχνότατο άλλοθι στις εθνοκρατικές κυβερνήσεις προκειμένου να ανασύρουν διατάξεις που επιβάλλουν τον διαχωρισμό της κοινωνίας σε ενδοκοινωνικές στεγανές ζώνες. Το περιώνυμο καθεστώς εξαίρεσης, δεν είναι ακριβώς τέτοιο, γιατί οι ζώνες εξαίρεσης δεν βρίσκονται εκτός, αλλά εντός της κοινωνίας, τόσο συμβολικά όσο και πραγματικά. Είναι ένα καθεστώς βαθμιδωτής ιεράρχησης που επιβάλλεται άνωθεν στο κοινωνικό μάγμα με διατάγματα και χρήση βίας η οποία αποκαλύπτει την γύμνια του καθεστώτος. Υπό αυτή την έννοια, μπορούμε να δούμε την αναβίωση του εθνικισμού σαν τελεστικό εργαλείο υπερεθνικών σχεδιασμών δίχως να προκύπτουν αντιφάσεις έντασης, καθώς οι εθνοκρατικές σημασίες είναι πλέον απλώς σημασίες

⁴² Για μία εμβριθή πραγμάτευση του ζητήματος της μετανάστευσης, της υποδοχής και της ταξινόμησης ως εξουσιαστικής τεχνικής, βλ. Παναγιώτης Νούτσος, *Για τον ρατσισμό των κοινωνιών μας*, εκδόσεις Παπαζήσης, Αθήνα 2013

επισήμανσης (ως πού φτάνουν τα χαραγμένα σύνορα και ως πού μπορούν να αλλάξουν), όχι όμως σημασίες νοηματικής δημιουργίας (ακόμη και η στάση της κοινής γνώμης δεν ακουμπά σε κοινωνικές πραγματικότητες αλλά σε συνθηματολογικό λόγο πάνω σε αποσπασμένες κοινωνικές καταστάσεις).

Καθώς κεντρικές σημασίες καταρρέουν, οι λόγοι της κυριαρχίας και οι παραφυάδες τους ξεγυμνώνονται σαν νεύρα. Ο αγώνας για την αυτονομία και την ελευθερία δεν μπορεί να κερδηθεί παρά από μία κοινωνία που βασίζεται σε μία υποκειμενικότητα αναστοχαστική, με πραγματική παιδεία και με ισχυρή ιστορική συνείδηση. Μία κοινωνία που θα σέβεται τον ξένο σαν αναγκαίο στοιχείο του αυτοσεβασμού της. Η ελπίδα μίας τέτοιας αυτόνομης κοινωνικής θέσμησης εμφανίστηκε στο ιστορικό προσκήνιο ρητά και προκάλεσε αυτή την σπασμωδική αντίδραση του κράτους και του κεφαλαίου και την ανάδυση των συντηρητικών αντανακλαστικών μιας μερίδας του πληθυσμού. Όμως για μας έχει σημασία να δούμε πέρα από την συντηρητική αντίδραση ποιες απελευθερωτικές σημασίες προκάλεσαν έναν τέτοιο κλυδωνισμό.

Δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι το κοινωνικό αίτημα των πλατειών παγκοσμίως ήταν η **Άμεση Δημοκρατία**. Όλα τα κοινωνικά πειράματα που στήθηκαν αυθορμήτως και τα δίκτυα κοινωνικής αλληλεγγύης που αναδύθηκαν, για τα οποία δεν κάναμε ακόμη λόγο, λειτουργούν ουσιαστικά με όρους αμεσοδημοκρατικούς. Το αίτημα της Άμεσης Δημοκρατίας έθεσε ρητά στο κοινωνικό πεδίο το ζήτημα του *κοινωνικού μετασχηματισμού*, την αμφισβήτηση της κυρίαρχης θέσμησης, το ζήτημα της *επαναθέσμησης*. Παρόλη την κατήφεια που ακολούθησε την βίαιη καταστολή η ρητή διατύπωση του αιτήματος από ένα τεράστιο κομμάτι της κοινωνίας την στιγμή που αυτό βρισκόταν στο δρόμο, αποτελεί μία κοινωνικοϊστορική στιγμή βαρύνουσας σημασίας. Αξίζει να αναφέρουμε την επισήμανση του Κορνήλιου Καστοριάδη πως τα νεωτερικά κοινωνικά κινήματα του ευρύτερου προτάγματος της αυτονομίας αυτοθεσμίστηκαν εξ αρχής με όρους άμεσης δημοκρατίας πριν άλλες δυνάμεις και δομές επιβληθούν άνωθεν. Αξίζει να αναφέρουμε επίσης την επισήμανση ότι η βία εμφανίζεται στα κοινωνικά κινήματα ως πρωταρχική αυτοάμυνα απέναντι στην επίθεση της θεσμισμένης εξουσίας, και ότι το φαντασιακό της βίας ως ριζικά αντι-πολιτικό φαντασιακό (με την έννοια της πολιτικής ως αυτονομίας όπως είπαμε, όχι με την έννοια του ευρύτερου πολιτικού, όπου η βία μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως κατεξοχήν πολιτικό εργαλείο) δεν ανήκει στον αξιακό πυρήνα του προτάγματος της αυτονομίας.

Αν αναρωτηθούμε, τέλος, πραγματικά, τι νόημα μπορεί να έχει ο όρος *Επανάσταση* μετά την κατάρρευση της μεταφυσικής της εξέγερσης που διαπιστώσαμε κατά τον Δεκέμβρη του '08, ξανά μπορούμε να δούμε την ιστορική αξία του προτάγματος της άμεσης δημοκρατίας. Θα

παραθέσουμε ακόμη ένα απόσπασμα από τον Καστοριάδη:

‘Επανάσταση δεν σημαίνει μόνο απόπειρα ρητής επαναθέσμησης της κοινωνίας. Η επανάσταση είναι εκείνη η επαναθέσμηση που γίνεται από τη συλλογική και αυτόνομη δραστηριότητα του λαού, ή ενός μεγάλου μέρους της κοινωνίας. Όταν αυτή η δραστηριότητα ξεδιπλώνεται τώρα, στην νεωτερική εποχή, παρουσιάζει πάντα δημοκρατικό χαρακτήρα. Και όλες τις φορές που ένα ισχυρό κοινωνικό κίνημα θέλησε να μετασχηματίσει ριζικά την κοινωνία, προσέκρουσε στη βία της κατεστημένης εξουσίας.’⁴³

Φυσικά το κίνημα των πλατειών δεν προχώρησε σε επανάσταση, ούτε προχώρησε σε μία διαδικασία ριζικής επαναθέσμησης, αφού δεν είχε ούτε το πεδίο ούτε την διάρκεια, ούτε τον τόπο ούτε το χρόνο για κάτι τέτοιο. Όμως το ζήτημα της επαναθέσμησης τέθηκε ρητά και μορφές περιορισμένης αυτοθέσμησης σε τοπικό επίπεδο αναδύθηκαν μέσα στην διευρυμένη πολιτική έρμη. Το αίτημα αλλά κυρίως η ενεργή διαδικασία της άμεσης δημοκρατίας σε ένα περιορισμένο, ωστόσο, κινηματικό ή τοπικό επίπεδο, έθεσε ένα ακόμη ενδιαφέρον ερώτημα, ένα ερώτημα που προέκυψε από την γρήγορη κατάληξη καταρχάς του κινήματος των πλατειών και την συνεπακόλουθη ύφεση της κοινωνικής σύγκρουσης (εκτιμήσεις βέβαια για πολύ πρόσφατα και σύντομα χρονικά διαστήματα, των οποίων όμως η ένταση βιώνεται ως συνεχείς μικρορήξεις και διαταραχές μιας ομογενοποιημένης κοινωνικής χρονικότητας με παγκόσμιο ορίζοντα), το ερώτημα του υποκειμένου.

Δυστυχώς, σε αυτό το ερώτημα, το οποίο συνδέεται με το πολιτικό ζήτημα, το ζήτημα της πολιτικής απόφασης και πράξης, κάποια ρεύματα που ανήκουν στη ριζοσπαστική σκέψη αναζητούν απάντηση με αναχρονιστικές επιστροφές σε καλούπια παλαιού δογματισμού. Αν ο μαρξισμός φαινόταν έκπτωτος στα τέλη του 20^{ου} αιώνα, επιστρέφει σαν φάντασμα στην πολιτική σκέψη του 21^{ου}, έστω με τις αναιμικές προσπάθειες των γηραιών σχολιαστών του να επικαιροποιήσουν το στοχασμό τους. Όσο και η συζήτηση όμως να απομακρύνεται από την πραγματικότητα, η πραγματικότητα δεν κλείνεται στα στεγανά της θεωρίας και το μόνο που μπορούν να κάνουν οι άστοχες θεωρητικές προσπάθειες είναι να εκτρέψουν τμήματα της ριζοσπαστικής πράξης, κάτι που έχει συνέπειες αδιευκρίνιστης βαρύτητας.

⁴³ Ο Θρυμματισμένος κόσμος, εκδόσεις Ύψιλον, σσ. 133-134

2.2. ΤΟ ΑΟΡΑΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ: Στάσεις της σύγχρονης ριζοσπαστικής σκέψης απέναντι στο πολιτικό ερώτημα

Η συζήτηση στους ριζοσπαστικούς κύκλους, στην προσπάθεια να αναγνωρίσουν στοιχεία της ταυτότητάς τους στο κοινωνικό κίνημα, περιστρέφεται γύρω από δύο κυρίαρχους πόλους. Θα τους αναφέρω, για να προσπαθήσω συνοπτικά να επισημάνω από πού πηγάζουν και γιατί είναι ουσιαστικά στέρφοι. Ο ένας είναι η απόπειρα θεωρητικού σχεδιασμού ενός 'καθεστώτος' άμεσης δημοκρατίας, ο άλλος η αναζήτηση του Υποκειμένου του. Είναι δύο αναζητήσεις μίας νέας *μεταφυσικής της εξουσίας*. Είναι σαφές πώς τα δύο αυτά αιτήματα συνδέονται και ανατροφοδοτούνται. Η πληρότητα ενός κλειστού θεωρητικού συστήματος οφείλει να θεμελιώνεται σε κάποια αξιώματα, κάποιες δηλαδή αναπόδεικτες πλην όμως απαραίτητες θέσεις. Ένα θεωρητικό πολιτικό σύστημα, τύπου Πλάτωνα ή Μαρξ, οφείλει να θεμελιώνεται σε έναν αναπόδεικτο, πλην όμως αναγκαίο, καθορισμό της κοινωνίας. Δυστυχώς ή ευτυχώς, η κοινωνία είναι η πηγή όλων των καθορισμών και το πεδίο δοκιμασίας και πραγμάτωσής τους. Κάθε μεταφυσική σύλληψη αποτυγχάνει να συλλάβει το πραγματικό κοινωνικό γίγνεσθαι. Μας απομένει η εμπειρία, η κριτική και η πράξη.

Μία δεύτερη διευκρίνιση. Το τελευταίο δεν σημαίνει πως η πράξη είναι τυφλή, πόσο μάλλον η πολιτική πράξη. Ακριβώς επειδή η κοινωνία είναι η πηγή όλων των καθορισμών και συνεπώς των αξιών, ενέχει τη δυνατότητα της αλλαγής τους, ενέχει επίσης την ευθύνη της επιλογής τους.

Ερχόμαστε στην άμεση δημοκρατία. Ποια είναι η ως τώρα εμπειρία των αμεσοδημοκρατικών συνελεύσεων; Πρώτον, πως αποτελούν το μοναδικό πλαίσιο, ώστε να γίνει μία διαβούλευση και συζήτηση που να εμπλέκει ενεργά και ισότιμα τον καθένα. Η έλλειψη αντιπροσώπων, ο ισότιμος ελεύθερος λόγος, η παρρησία, η απουσία ιεραρχίας, η ψήφιση προτάσεων και όχι προσώπων, ο ισότιμος δημόσιος χρόνος, είναι τα θεσμικά χαρακτηριστικά κάθε ελεύθερης πολιτικής διαβούλευσης. Είναι επίσης οι προϋποθέσεις κάθε ελεύθερης πολιτικής απόφασης.

Δεύτερον, η εμπειρία του παγκόσμιου κινήματος των πλατειών και συγκεκριμένα του Συντάγματος δείχνει πως κάθε αμεσοδημοκρατική συνέλευση έχει το πεδίο δικαιοδοσίας της. Η συνέλευση του Συντάγματος είχε ως δικαιοδοσία την πλατεία, στην οποία το κίνημα αυτοοργανώθηκε αμέσως, την διαμαρτυρία απέναντι στη Βουλή, την έμπρακτη αμφισβήτηση της εξουσίας του κράτους στο δημόσιο χώρο. Οι αμεσοδημοκρατικές συνελεύσεις γειτονιών την αυτοοργάνωση της γειτονιάς και ούτω καθεξής. Δεν μπορεί φυσικά να υπάρχει μία αμεσοδημοκρατική συνέλευση που να αποφασίζει για έναν γεωπολιτικό χώρο μέχρι τα σύνορα του σημερινού νεοελληνικού κράτους. Είναι επίσης δικαιοδοσία της κάθε συνέλευσης να αποφασίσει τους κανόνες της και άλλους κανόνες θα έχει μία συνέλευση 300 ατόμων, άλλους μία 30.000. Εξάλλου, είναι παράλογο οι 300 να αποφασίζουν για τα 10 εκατομμύρια. Δεν είναι;

Τρίτον, η άμεση δημοκρατία είναι το μοναδικό πεδίο ώστε να αναστοχαστούμε πάνω στην άμεση δημοκρατία. Πέρα από πολιτική πράξη με τη στενή έννοια, είναι μια πράξη θέσμισης και ένας χώρος πολιτικής παιδείας. Και ακριβώς αυτή η ανα-δημιουργική κυκλικότητα, πράξης, κριτικής και πράξης οδηγεί την αυτοθέσμιση και την αυτονομία, δηλαδή την ρητή συνειδητή θέσμιση νόμων που τίθενται διαρκώς υπό συζήτηση.

Είναι σαφές πως κάθε θεωρητικό μοντέλο, αν θέλει να είναι πλήρες, θα αποτύχει. Όσο σκεφτόμαστε την άμεση δημοκρατία με όρους 'καθεστώτος', όσο σκεφτόμαστε προβλήματα της σύγχρονης κρατικής πολιτικής, με σύνορα έθνους- κράτους, θα καταλήγουμε σε αδιέξοδο.

Κάθε πολιτική φιλοσοφία της ετερονομίας, που υποθέτει δηλαδή πως υπάρχουν εξωκοινωνικοί νόμοι που κινούν την ιστορία, έχει ανάγκη από ένα υπερβασιακό Υποκείμενο που να αποτελεί τον φορέα της κίνησης αυτής, όσο τουλάχιστον ο Θεός δεν εμφανίζεται αυτοπροσώπως. Αυτό μπορεί να είναι το 'προλεταριάτο', η 'Εκκλησία', οι 'πιστοί', οι 'φιλόσοφοι', οι 'Έλληνες', οποιαδήποτε λέξη περιγράφει μία υπερβατική συλλογική βούληση που υπερβαίνει τις ατομικότητες και τις ενσωματώνει πλήρως. Κάθε ετερόνομη κοινωνική θέσμιση βρίσκει σε αυτή τη λέξη τη δικαίωση της εξουσίας της. Όταν θέλουμε να υπαρπάξουμε την εξουσία του ατόμου, το αντικαθιστούμε με ένα 'νομικό πρόσωπο' με την ευρύτετη έννοια.

Κι έτσι η αναζήτηση ενός Υποκειμένου φορέα της επανάστασης είναι ένας σκόπελος όπου συντρίβεται η ριζοσπαστική σκέψη. Είναι η γνωστή μεταφυσική της Αριστεράς. Είναι οι πρεκάριοι; Είναι οι εξεγερμένοι; Ποιοι θα πάρουν την απόφαση στο όνομα τίνος; Και όμως, στις αμεσοδημοκρατικές συνελεύσεις, έλειψε κάτι τέτοιο. Ο καθένας συμμετείχε. Οι πιο σκληροπυρηνικοί 'επαναστάτες' είπαν: 'άρα οι πλατείες δεν είναι τίποτα', και έβγαλαν και αφίσες προλεταριακής επανάστασης. Οι πιο θεωρητικοί λένε, 'άρα κάποιος κρύβεται από πίσω'. Και πάμε ξανά. Είναι οι αναρχικοί; Είναι οι εργάτες; Μα δεν είναι.

Η εμπειρία δείχνει πως το Υποκείμενο της άμεσης δημοκρατίας είναι απλώς το φυσικό υποκείμενο. Η Ελένη, η Τόνια, ο Γιώργος κτλ κτλ. Το φυσικό πρόσωπο. Με το πρόσωπό του και την ευθύνη της ατομικής του γνώμης και πράξης. Ο Καστοριάδης ορίζει την **ανθρώπινη υποκειμενικότητα** ως τον φορέα της ατομικής αυτονομίας, ως το αυτόνομο άτομο. Χαρακτηριστικά της θεωρεί την ανακλαστική στοχαστικότητα και τη διαβεβουλευμένη δραστηριότητα. Να σκέφτεται για τις πράξεις και να ενεργεί συνειδητά. Και η συνέλευση, όταν αποφασίζει και πραγματώνει την απόφαση είναι το πεδίο όπου συγκλίνουν και δρουν οι υποκειμενικότητες. Τα αυτεξούσια άτομα. Το σύνολο της δράσης τους υπερβαίνει βεβαίως το απλώς άθροισμα των ατομικών δράσεων, ακριβώς επειδή αναφέρεται σε ένα ευρύτερο πεδίο, το κοινωνικό και ακριβώς επειδή οι κοινωνικές σχέσεις δημιουργούν το δικό τους δίκτυο ισχύος και απόφασης. Όμως το δίκτυο αυτό στο πολιτικό επίπεδο της κοινωνικής αυτονομίας δεν είναι σταθερό, η εξουσία δεν ανήκει σε κάποιον, ασκείται από όλους εν δυνάμει. Είναι δικαιοδοσία του πολιτικού σώματος να αυτοκαθοριστεί και αυτός ο αυτοκαθορισμός, αν μιλάμε για ελευθερία, δεν μπορεί να αναφέρεται σε οτιδήποτε εκτός του σώματος αυτού, σε οποιονδήποτε πέραν της εκάστοτε συγκεκριμένης υποκειμενικότητας.

Αν κάνουμε το λάθος να ορίσουμε έναν γενικό όρο (π.χ. το 'λαό') ως θεμέλιο της πολιτικής συγκρότησης, αντί για τον πολίτη, τότε ξανά ανακαλύπτουμε το υπερβασιακό Υποκείμενο και ανοίγει το χάσμα μεταξύ της πραγματικής πολιτικής δράσης των ατόμων και της υποθετικής συλλογικής βούλησης. Ακόμη και ο όρος του Νέγκρι (Tonì Negri- 1933-...) 'πλήθος' (multitude) υποκαθιστά τα φυσικά πρόσωπα και ανοίγει ερωτήματα του τύπου: 'κάθε πλήθος είναι πολιτικό; κάθε μάζωξη ανθρώπων είναι πλήθος; εξαρτάται από τον αριθμό; από την πράξη; εκ των προτέρων καθορίζεται ή εκ των υστέρων;' και ούτω καθεξής. Αν ο όρος αναδιανομής και άσκησης της κοινωνικής εξουσίας δεν είναι ο πολίτης, αλλά το Υποκείμενο, τότε ξανά τίθεται ισχυρό το ζήτημα της εκπροσώπησης. Τίθεται επίσης ως αδιέξοδο το ζήτημα της μειοψηφίας και της πλειοψηφίας, καθώς θεωρούνται ως στεγανές συνισταμένες, ενώ σε μία αμεσοδημοκρατική διαδικασία επιλύεται απλά, καθώς μειοψηφίες και πλειοψηφίες μετατρέπονται σε διαρκώς μεταβλητές συνιστώσες που αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες αποφάσεις.

Ιδιαίτερη μνεία αξίζει να γίνει στην πρόσφατη υποκατάσταση της έννοιας του επαναστατικού υποκειμένου από μία θολή έννοια του 'κινήματος', η οποία καταλήγει σε μία ασαφή πρόταση περί 'συντακτικότητας'. Αναφέρομαι στο τουλάχιστον αμφιλεγόμενο ζήτημα της 'Συντακτικότητας των Κινήματων', ένα ζήτημα που ανέκυψε από την καινούργια απόπειρα των Νέγκρι - Χαρνττ (Michael Hardt- 1960-...) να στήσουν ένα πρόταγμα πολιτικής ανατροπής. Μία απόπειρα παραγωγής ενός ελευθεριακού προτάγματος με τους όρους αυτούς παρουσιάζεται στο

πολιτικό δοκίμιο, *‘Ο ευτυχισμένος Σίσιφος’*, του Φιλήμονα Πατσάκη⁴⁴, όπου, κατά τη γνώμη μου, παρόλη τη διάθεση του συγγραφέα να γονιμοποιήσει τις συγκεκριμένες θεωρητικές κατασκευές, ουσιαστικά αποκαλύπτεται το αδιέξοδο στο οποίο αυτές οδηγούν και την πιο ειλικρινή σκέψη.

‘Όπως βέβαια όλες οι απόπειρες των δύο (μετά)μαρξιστών συγγραφέων, και τούτη φέρει όλα τα στοιχεία ενός υπολανθάνοντος μαρξισμού, δηλαδή την αναζήτηση του ‘επαναστατικού’ υποκειμένου (αφού το ‘πλήθος’ φάνηκε έννοια τετριμμένη και κενή περιεχομένου), τον διαχωρισμό της κοινωνίας σε οντολογικά και υπαρξιακά αντιμαχόμενες υποκατηγορίες – τάξεις, την αναζήτηση ενός κοινωνιολογικού θεμελίου της εξουσίας και την επακόλουθη θεμελίωση ενός ‘απόλυτου’ δικαίου με την έννοια ‘ότι δεν τίθεται σε όρια από οποιαδήποτε υπερβατική δύναμη (πχ. Νόμος) παρά μόνο στα όρια (χρονικά, τοπικά, διαδικαστικά), που η ίδια θέτει κάθε φορά στον εαυτό της με κριτήριο την αλληλεπίδραση και (από)νομιμοποίηση στο κοινωνικό περιβάλλον.’

Μετά το κόμμα και πέρα από το ‘πλήθος’ (το οποίο σημαίνει σαφώς λιγότερα από το κόμμα ή οποιονδήποτε πολιτικό σχηματισμό), έρχεται τώρα το ‘Κίνημα’, να αποτελέσει τον κινητήριο μοχλό της Ιστορίας, και να επιτελέσει το θεάρεστο έργο της υποκατάστασης του Κράτους. Ωστόσο, η απόδοση κάποιου είδους Συντακτικής Εξουσίας στα Κινήματα ενέχει το σπέρμα ενός ιδεολογικού ολοκληρωτισμού.

Κάθε κίνημα είναι συγκεκριμένο, μερικό και θεματικό. Το κίνημα ενάντια στις φυλακές, την εκτροπή, το φοιτητικό κίνημα, το οικολογικό κτλ κτλ αποτελεί μία κοινωνική κίνηση αντιπαράθεσης και σύγκρουσης με την κατεστημένη εξουσία σε μία συγκεκριμένη κοινωνικοϊστορική στιγμή, ωστόσο αυτή η σύγκρουση και αντιπαράθεση γίνεται σε ορισμένο τόπο (τόσο πραγματικά, χωρικά και χρονικά όσο και φαντασιακά) και με συγκεκριμένο πρόταγμα, το οποίο, όσο και να εγγράφεται σε μία γενικότερη πρόταση κοινωνικής ανατροπής, δεν παύει να παραμένει μερικό. Εκεί έγκειται και η δύναμη του κάθε κινήματος, ότι μπορεί να μιλήσει επί του παρόντος, διατηρώντας τον μελλοντικό ορίζοντα, ακριβώς επειδή πραγματώνει τις αξίες μίας διαφορετικής κοινωνικής θέσμησης σε συγκεκριμένα και απτά ζητήματα, δημιουργώντας ρωγμές ελευθερίας στο υπάρχον. Μόλις όμως κάποιιο κίνημα χάσει τον άμεσο πολιτικό του στόχο, είτε κατακτώντας τον, είτε αποτυγχάνοντας, διαλύεται εκ της πραγματικότητας, καθώς η ίδια η ατομική συμμετοχή σε ένα κίνημα δεν παύει ποτέ να είναι μερική και τμηματική και συγκεκριμένη στο χρόνο, δηλαδή για όσο καιρό το ζήτημα τίθεται ως ζήτημα κομβικό.

⁴⁴Εκδόσεις Εξάρχεια, 2013

Το ερώτημα κατά πόσο μία συνισταμένη πολλών κινήματων αποτελεί Κίνημα είναι μάλλον τετριμμένο και περιγραφικό. Με τον τίτλο The Movement ονομάστηκε η ριζοσπαστική δεκαετία του '60 στις Η.Π.Α., αλλά προφανώς ο όρος αυτός αποτελεί μία κενή περιγραφή, μία ταμπέλα διαφημιστικής αξίας, παρά μία πραγματική κοινωνιολογική ανάλυση. Παρά τους κοινούς τόπους είναι προφανές πως το κίνημα για τις πολιτικές ελευθερίες και το κίνημα των χίππηδων αποτελούσαν διαφορετικές κοινωνικές κινήσεις με διαφορετικές άμεσες επιδιώξεις.

Φυσικά τα κινήματα μπορούν να αποτελέσουν μήτρες αμεσοδημοκρατικών και ελεύθερων θεσμίσεων που πράγματι να διευρύνουν τους χώρους κοινωνικής ελευθερίας/ρητά αυτοθεσμισμένης εξουσίας έξω και ενάντια στην κεφάλαιο/κρατική εξουσία. Ωστόσο η εμπειρία μας δείχνει πως δεν αποτελούν τις μόνες μήτρες ανάδειξης και ούτε καν τις πιο κατάλληλες. Αν κοιτάξουμε δύο υπαρκτά αυτόνομα κοινωνικά κέντρα στις δύο μεγάλες πόλεις της χώρας, το Nosotros στην Αθήνα, το οποίο ξεπήδησε από ατομικές πρωτοβουλίες συλλογικών ατόμων, όσο και το Μικρόπολις στην Θεσσαλονίκη, το οποίο προέκυψε από την εξέγερση του Δεκέμβρη, δεν προέκυψαν από κάποιο κίνημα, κανένα δε κίνημα δεν κατόρθωσε ή δεν επιδίωξε να δημιουργήσει αυτούσια τέτοιους κόμβους/θεσμούς. Και πολύ καλά έκανε, γιατί η πολιτική επιδίωξη ενός κινήματος είναι ακριβώς οι ρωγμές και όχι οι θεσμίσεις. Οι ίδιοι άνθρωποι μπορούν φυσικά να προχωρήσουν σε θεσμίσεις, αλλά μέσα από διαδικασίες και ενέργειες που αφορούν πλέον την αυτοθέσμιση του δημόσιου ελεύθερου χώρου/χρόνου που οι κινηματικές διαδικασίες κατέκτησαν, αλλά όχι πλέον ως κίνημα, αλλά ως ελεύθερα πολιτικά άτομα. Αυτό είναι άμεση συνέπεια της περιορισμένης διάρκειας κάθε κινηματικής διαδικασίας, ενώ το ζητούμενο μίας θέσμισης είναι η διαρκής ανοιχτότητα και αναπαραγωγή/μετάλλαξη, μέσα όμως σε μία χρονική διάρκεια συνέχειας.

Το κίνημα το φοιτητικό π.χ. αν κατάφερνε να ανοίξει τον ελεύθερο χώρο για αμεσοδημοκρατικά πανεπιστήμια θα είχε πετύχει και θα είχε λήξει, ενώ η θέσμιση αυτών των πανεπιστημίων θα ήταν υπόθεση μίας ακόλουθης αλλά διαφορετικής διαδικασίας η οποία θα απαιτούσε καθορισμό των συμμετεχόντων (με ποιους όρους κάποιος συμμετέχει σε μία ρητή αυτοθέσμιση, π.χ. συμμετέχουν όλοι οι κάτοικοι, όλοι οι παρόντες, όλοι άνω των 15, όλοι που μιλούν την ίδια γλώσσα, κτλ κτλ προβλήματα που μονάχα το ίδιο το πολιτικό σώμα μπορεί να λύσει τη στιγμή που η καθολικότητα της συμμετοχής είναι πάντα εν δυνάμει αλλά όχι πραγματική, δηλ. ένα τρίχρονο μάλλον δεν μπορεί να έχει ισάξιο λόγο, κτλ). Ένα κίνημα δεν μπορεί να θέσει το πραγματικό πολιτικό πρόβλημα, δηλ. το 'ποιος αποφασίζει;' παρά μόνο αρνητικά, δηλ. ότι δεν μπορεί να αποφασίζει το κράτος και όχι αυτοαναφορικά, δηλ. αποφασίζουμε μόνο εμείς, γιατί τότε

ρέπει στον ολοκληρωτισμό. Η θετική απάντηση είναι 'αποφασίζει όλη η κοινωνία', και η αναζήτηση θεσμών που να επιτρέπουν στην κοινωνία να αποφασίσει ρητά.

Φυσικά, όλη η κοινωνία δεν μπορεί να συμμετέχει σε ένα κίνημα. Μάλλον οι 'ενεργά δρώντες' κι αυτό σε ένα θεωρητικό επίπεδο μπορούν να συμμετέχουν (στην πραγματικότητα, λόγω της συγκεκριμένης χρονικότητας/τοπικότητας κάθε κινήματος ούτε αυτοί ως σύνολο). Πώς καθορίζονται αυτοί; Μα ακριβώς μέσω της συμμετοχής τους στο κίνημα. Η αυτοαναφορικότητα σε αυτή την περίπτωση γίνεται κλειστότητα. Ας σκεφτούμε το εργατικό κίνημα ή το κομμουνιστικό.

Πιστεύω ότι ένα κίνημα διεκδικεί τόπους ελευθερίας όχι για να τους αποδώσει στον εαυτό του, αλλά σε ολόκληρη την κοινωνία. Όπως η δημιουργία ενός ελεύθερου δημόσιου χώρου δεν αφορά αυτούς που τον δημιούργησαν, αλλά όλη την κοινωνία.

Παρομοίως, μπορούμε να διεκδικούμε μία κοινωνική εξουσία που να ασκείται άμεσα από την ίδια την κοινωνία και όχι από κάποιον διαχωρισμένο από αυτή αποκλειστικό θεσμό (κράτος). Είναι αυτή μία εξουσία 'του κινήματος;' Σαφώς όχι. Αντιθέτως απαιτούνται θεσμοί ελευθερίας που να προσφέρονται και σε αυτόν που ποτέ δεν συμμετείχε στο κίνημα που άνοιξε τον δρόμο ώστε αυτοί οι θεσμοί να θεμελιωθούν. Παρακάτω θα επεκταθούμε περισσότερο στις θεωρητικές αντιλήψεις της ίδιας της εξουσίας.

Για να επιστρέψουμε στην επίδικη θέση, πρέπει να τονίσουμε ότι και η έννοια της συντακτικότητας καθεαυτή δεν είναι ισοδύναμη της έννοιας της αυτοθέσμησης. Συντακτική είναι μία συνέλευση που τυποποιεί και συντάσσει τους κανόνες/νόμους που προέκυψαν από μία κοινωνική κίνηση. Δεν είναι η κίνηση καθεαυτή η οποία ούτε ως συντάσσουσα θα μπορούσε να θεωρηθεί καθώς δεν επικυρώνει παρά μόνο διαμορφώνει τους όρους επικύρωσης και αυτό σε ένα δυναμικό, μη ρητό επίπεδο. Επίσης, η ίδια η κινηματική ορμή τείνει να διαλύσει τους προηγούμενους όρους νομιμοποίησης (κράτος) και πολύ καλά κάνει, ωστόσο θα μπορούσε να διαλύσει και τον ίδιο τον χώρο ελευθερίας αν προσπαθήσει να καθολικευτεί όχι σαν νόημα αλλά σαν εξουσία.

Κάθε αμεσοδημοκρατική θέσμιση οφείλει να ορίσει και το όριο εξουσίας της. Ούτε ένα κίνημα ούτε μία συνέλευση μπορεί να γίνει καθολικός κοινωνικός θεσμός. Ας ξανακοιτάξουμε όσα είπαμε παραπάνω για το κίνημα των πλατειών. Κατέρρευσε φαινομενικά όταν αποπειράθηκε να γίνει θεσμός αυτοκυβέρνησης πέραν των ορίων του. Στην πραγματικότητα πέτυχε ακριβώς αυτό. Να αναδείξει πως μονάχα ελεύθεροι κοινωνικοί θεσμοί με επίγνωση και διαρκή αναστοχασμό

μπορούν να αναλάβουν την ευθύνη της περιοχής τους και δικτυωμένοι να επιχειρήσουν μία αυτόνομη θέσμιση.

Κάθε κοινωνική θέσμιση απαιτεί αλληλοσυμπληρωματικότητα και διαρκή ανακεφαλαίωση. Για να υπάρξουν αυτά θα πρέπει τα πολιτικά ζητήματα να αφορούν υπεύθυνα τον καθένα που συμμετέχει, το ίδιο και η λύση τους. Αυτό που θα πρέπει να είναι αυτονόητο είναι ότι η συμμετοχή σ' αυτή τη συνέλευση είναι ανοιχτή και δεν θέτει αποκλεισμούς. Αυτή η διττή σχέση κινήματος και αμεσοδημοκρατικής θέσμισης δεν είναι αντίθεση ούτε αντίφαση αλλά συμπληρωματικότητα και αμοιβαία αναγνώριση που δημιουργεί μία αλληλοσυμπληρωματικότητα ενός πραγματικού δικτύου ελευθερίας και άμεσης δημοκρατίας.

Η συντακτικότητα των κινήματων είναι μία έννοια που δεν εξηγεί ΤΙ ορίζεται ως κίνημα. Είναι η ίδια η κίνηση των ανθρώπων; Δηλαδή τα συλλαλητήρια των εκατομμυρίων για το Μακεδονικό ήταν κίνημα ή όχι; Μήπως κίνημα είναι οποιαδήποτε κίνηση είναι ενάντια στο κράτος; Και τότε το συνδικαλιστικό κίνημα; Μήπως κίνημα είναι οποιαδήποτε κίνηση διεκδίκησης; Και τότε το ισλαμικό κίνημα; Μήπως οποιαδήποτε κίνηση του λαού; Και τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα τύπου ΕΟΚΑ α;

Οπότε, πάλι τίθεται το καυτό ζήτημα του περιεχομένου. Των αξιών που εμπνέει ένα κίνημα και γενικά των πολιτικών αξιών κάθε θέσμισης. Το ίδιο ζήτημα όμως δεν μπορεί να επιλυθεί παρά μόνο από την ίδια την θέσμιση και ασφαλώς δεν αρκεί μία κίνηση ανθρώπων, χρειάζεται αναστοχασμός και βεβουλευμένη δράση, πολιτική πράξη και συζήτηση προκειμένου να τεθούν ρητά οι αξίες αυτές.

Καταλαβαίνουμε λοιπόν πόσο επικίνδυνη είναι μια 'κίνηματική' εξουσία, 'Απόλυτη και πέραν κάθε περιορισμού εκτός από αυτούς που η ίδια θέτει'. Το κίνημα των μπολσεβίκων το ίδιο δεν προέβαλλε; Το εργατικό κίνημα θα θέσει τον νόμο για ολόκληρη της κοινωνία; Οι εργάτες θα βγάλουν ό,τι προϊόν οι ίδιοι θέλουν, χωρίς τη συμβουλή του οικολογικού κινήματος; Θα πρέπει να δημιουργηθεί ένα υπερ-κίνημα ομπρέλα κινήματων; Μήπως κάθε κίνημα, εξ ορισμού μερικό, θα αποκτήσει μία μερικώς απόλυτη εξουσία στην θεματική του ενότητα;

Το νόημα της λέξης 'κίνημα' είτε θα είναι συγκεκριμένο και μερικό, οπότε δεν μπορεί να διεκδικήσει μία κοινωνική εξουσία, είτε θα είναι γενικό και αφηρημένο, οπότε δεν σημαίνει τίποτε. Σίγουρα, σημαίνει πολλά λιγότερα από τη λέξη 'ελεύθερος κοινωνικός χώρος'. Είναι μια λέξη της μόδας, όπως κάθε αφαίρεση, που υποκρύπτει όμως σπέρματα αποκλεισμού αν γίνει καθολική. Είναι μία μήτρα, όχι όμως και το παιδί που θα γεννηθεί.

Η συντακτικότητα των κινημάτων, ιδέα μεταμαρξιστική και αδιέξοδη, έρχεται σε ένα έσχατο επίπεδο σε αντίθεση με ακριβώς το πρόταγμα των αμεσοδημοκρατικών ελεύθερων κόμβων ενός δικτύου ελευθεριακής πολιτικής και οικονομίας. Είτε δηλαδή θα αποφασίζουν οι κινηματικοί όροι, όροι αντίθεσης προς κάτι, είτε οι κοινωνικοί, όροι σύνθεσης του κάτι. Είναι αλληλοσυμπληρωματικοί στο βαθμό που δεν υπάρχουν αξιώσεις αποκλειστικότητας, όμως η συντακτικότητα αυτό ακριβώς σημαίνει.

Κίνημα ήταν ο ρώσικος λαός στους δρόμους, συντακτική δομή τα σοβιέτ. Κίνημα τα οδοφράγματα, συντακτική δομή η Κομμούνα. Δεν ήταν όμως η ίδια διαδικασία, ήταν τουλάχιστον δύο διακριτές (φυσικά αλληλοσυνδεόμενες) στιγμές μίας κοινωνικοϊστορικής κίνησης. Όταν κάποιος μίλησε για εξουσία 'στο όνομα' του κινήματος, αυτός ήταν ο Λένιν.

Επίσης, δεν είναι τυχαίο ότι η έννοια αυτή, όπως προβάλλεται από τους Negri και Hardt μοιάζει να θεμελιώνεται σε έναν μανιχαϊστικό κοινωνικό διαχωρισμό βάσει της διάκρισης Εχθρού-Φίλου στον οποίο θεμελιώνεται επίσης η πολιτική θεωρία του Καρλ Σμιτ (Carl Schmitt- 1888-1985). Φυσικά, δεν χρειάζεται να εξηγήσουμε γιατί αυτός ο διαχωρισμός είναι ουσιαστικά εξουσιαστικός και μήτρα καταστολής και καταπίεσης, ανάλογα με το ποιος ορίζεται ως 'Εχθρός'. Και ποιος τον ορίζει; Δεν είναι τυχαίο πως ο Σμιτ, συντάκτης του Ναζιστικού Συντάγματος, χρειάζεται έναν Εχθρό για να δικαιολογήσει μία ολοκληρωτική εξουσία.

Το δικό μας πρόταγμα όμως δεν μπορεί να συνίσταται σε μία απλώς αντιστροφή των πόλων. Πρέπει να υπερβαίνει και να καταστρέφει αυτή τη διπολικότητα, τείνοντας προς μία ευρύτερη κοινωνική συνοχή βασισμένη στην ελευθερία και την άμεση δημοκρατία. Η ανάδυση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας αποτελεί μια δυναμικότητα του κάθε ανθρώπινου όντος, αλλά όχι αναγκαιότητα, αποτελεί μία *ιστορική δημιουργία*, του προτάγματος της αυτονομίας, μίας θέσμησης που να προσφέρει ένα νόημα ανοιχτό, εν αντιθέσει προς την κλειστότητα της ετερονομίας, μίας αυτόνομης κοινωνίας.

Μία αντίρροπη αν και ομότιμη θεωρητική στάση, που εκφέρεται υπό την επίδραση της κληρονομιάς του Φουκώ (Michel Foucault- 1926-1984), μέσα στον ίλιγγο του κοινωνικού μετασχηματισμού που βιώνουμε, είναι οι προφητείες του μεταμοντερνισμού, όπως ο θάνατος του υποκειμένου, και η επαναστατική εξάρνηση των οικουμενικών δικαιωμάτων ως λόγου εξουσιαστικού, όπου συναντάται με βιαστικές αναγνώσεις της *'Διαλεκτικής του Διαφωτισμού'* (1944)των Αντόρνο- Χορκχάιμερ (Max Horkheimer- 1895-1973). Εδώ η πολικότητα της

μεταφυσικής της εξουσίας αντιστρέφονται, με την πρωτοκαθεδρία να δίνεται στις εμπράγματες αντικειμενικές σχέσεις και όχι στο υποκείμενο της πράξης.

Ο μεταμοντερνισμός είναι μία λέξη ομπρέλα κάτω από την οποία στοιβάζονται μία σειρά από πολιτικές, φιλοσοφικές και αισθητικές τάσεις με μοναδικό κοινό παρανομαστή την τετριμμένη απόφαση περί της σχετικότητας των αξιών. Είναι σαφές πως στον γυμνό νοημάτων κόσμο που ζούμε, κάθε σημασία και αξία εκπορεύεται από την κοινωνία και στην κοινωνία βρίσκει το μοναδικό πεδίο ισχύος και πραγμάτωσής της. Από αυτή τη θεμελιώδη παραδοχή ξεπηδούν διάφορες στάσεις απέναντι στο κοινωνικοϊστορικό. Μία πρόσφατη μεταμοντέρνα στάση είναι η άρνηση των οικουμενικών δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη, όπως αυτά θεσμίστηκαν τον καιρό του διαφωτισμού, ως στοιχεία ενός λόγου περιοριστικού, εξουσιαστικού και απόλυτου. Ο συλλογισμός ξεκινά από την παραδοχή πως κάθε αλήθεια που επιβάλλεται κοινωνικά είναι στην πραγματικότητα λογικώς αυθαίρετη και λογικώς μπορεί να διαψευστεί, και καταλήγει στο συμπέρασμα πως κάθε οικουμενική αλήθεια αποτελεί έναν διανοητικό ολοκληρωτισμό επιβαλλόμενο από την κοινωνικά κυρίαρχη τάξη. Ωστόσο, επισημαίνοντας τις ολοκληρωτικές απολήξεις του κράτους του Λόγου, διαγράφονται μονοκονδυλιάς οι κοινωνικές και πολιτικές κατακτήσεις του δυτικού πολιτισμού κατά τη μάχη του ενάντια στη μεταφυσική και τον θεό; Μπορούμε επικαλούμενοι τη σχετικότητα των αξιών να στήσουμε μία πρόταση για την κοινωνική ελευθερία δίχως ένα θεμελιώδες πλαίσιο αξιών, μπορεί να υπάρξει μία αυτόνομη θέσμιση δίχως μία πρώτη βάση οικουμενικών σημασιών που θεωρούνται αυτοδίκαιες;

Φυσικά το ερώτημα, όταν τεθεί εν κενώ, μπορεί να πάρει όποια απάντηση θέλει. Όπως όμως είπε ο Αριστοτέλης κριτικάροντας την Πολιτεία του Πλάτωνα, ας δούμε τι συμβαίνει στην πραγματικότητα. Καταρχάς κάθε κοινωνική θέσμιση είναι ουσιαστικά αυθαίρετη και αυτό είναι όρος για να υπάρξει συζήτηση για την κοινωνική ελευθερία, καθώς αν υπήρχε κάποιου τύπου βιολογικού ή εξωκοινωνικού προβαδίσματος μίας κοινωνικής θέσμισης έναντι των άλλων, δεν θα υπήρχε λόγος πολιτικός, αλλά απλώς επιστημονικός. Κάτι τέτοιο θέλησε να υποστηρίξει ο μαρξισμός με τα γνωστά αποτελέσματα, όταν υπέθεσε πως η γνώση των πραγματικών εξωκοινωνικών νόμων κίνησης της ιστορίας θα του έδινε ένα αντικειμενικό προβάδισμα ως καθεστώς. Ταυτόχρονα, κάθε θέσμιση προκύπτει αυθαίρετα αλλά σε πραγματικό χώρο και χρόνο, με υπαρκτούς περιορισμούς υλικούς ή ιστορικούς, δίχως αυτό αναγκαστικά να εισβάλλει βαθιά στον πυρήνα των σημασιών της, καθώς υπάρχουν παραδείγματα ετερόνομων κοινωνιών αφθονίας και αυτόνομων κοινωνιών σπάνης.

Υπάρχει ωστόσο ένα αντικειμενικό κριτήριο διαχωρισμού μίας αυτόνομης και μίας ετερόνομης θέσμισης, και αυτό είναι ακριβώς η επίγνωση των αυθαίρετου των νόμων και η

συνειδητή διαρκής συζήτηση γύρω από τα προβλήματα που αυτός ακριβώς ο αυθαίρετος ριζικά φανταστικός χαρακτήρας των θεσμίσεων γεννάει. Το μόνο σταθερό σημείο μέσα σε αυτό το σαθρό σημασιακό έδαφος οφείλει να είναι η θέση θεμελιακών, αυθαίρετων λογικώς αλλά ηθικώς απελευθερωτικών αξιωμάτων ως βασικές αξίες της κοινωνίας.

Ο τεράστιος μετασχηματισμός του Διαφωτισμού ανέδειξε ως τέτοια τα οικουμενικά δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη. Ήταν ένας λόγος που συγκροτήθηκε με μένος απέναντι στη μεταφυσική σύλληψη της ελέω θεού δικαίωσης της εξουσίας. Ως τέτοιος απαιτεί τη διαρκή λογοδοσία της εξουσίας απέναντι στο άσυλο που αυτά προσφέρουν στο εκάστοτε άτομο. Ως τέτοια εκφράζουν μία ισορροπία ανάμεσα σε μία ξέχωρη ατομικότητα και μία κοινωνική συλλογικότητα πολλαπλών συμφερόντων και επιδιώξεων. Εκφράζουν μία κοινωνία όπου η εξέγερση του ατόμου οδήγησε στην αναγνώριση του ατόμου ως ανθρώπου και πολίτη και όχι ως απλού μέλους ενός κοινωνικού σώματος ή υπηκόου.

Η ερμηνεία τους μπορεί να πάρει δύο θέσεις, αμυντική και επιθετική, ανάλογα με το περιεχόμενο που οι λέξεις, ελευθερία, ισότητα και το δικαίωμα της επιδίωξης της ευτυχίας λαβαίνουν. Αν ονομάσουμε ελευθερία την οικιακή ασφάλεια, ισότητα την ομογενοποίηση και ευτυχία την ατομική απόλαυση τότε έχουμε ένα κενό χαρτί παράδοσης της εξουσίας στο κράτος ή όποιον άλλον πάτρωνα προσφέρεται. Αν όμως δώσουμε στην ελευθερία το περιεχόμενο του αυτεξούσιου, στην ισότητα της κοινωνικής αλληλεγγύης και ισαξίας κάθε ανθρώπου και στην ευτυχία το περιεχόμενο της δημόσιας συλλογικής πράξης, τότε οι λέξεις αποκτούν την πραγματική τους δύναμη. Τη δύναμη μίας πύρινης κατάφασης του δικαιώματος του ανθρώπου να ζει δίχως τυραννία.

Παρ' όλες τις ιστορικές τους βεβηλώσεις και διαστρεβλώσεις, τα οικουμενικά δικαιώματα του ανθρώπου αποτελούν βαρύτατη αυτεπίγνωση της ανθρωπότητας. Ξεπηδούν από την επίγνωση πως μόνο ο άνθρωπος θέτει δίκαιο και πως αυτό το δίκαιο το θέτει ως άνθρωπος και ως άνθρωπος γεννιέται εντός ενός κόσμου δικαίου (δηλαδή ενός κοινωνικά θεσμισμένου κόσμου, όχι δικαίου αναγκαστικά) και πως η ύπαρξή του δεν αποτελεί απλώς μία βιολογική οντότητα αλλά μία κοινωνικοϊστορική. Τέθηκαν δε ως οικουμενικά ακριβώς γιατί καμία εξωκοινωνική βιολογική ή θεολογική επισήμανση δεν επισυνάφθηκε, ώστε να ανήκουν σε μία κουλτούρα ή ένα λαό.

Ωστόσο αν θέλουμε να είμαστε θεωρητικά συνεπείς, δεν μπορούμε να τα θεωρήσουμε ως *αυταπόδεικτα*, όπως τα θεωρεί ο Τζέφερσον (Thomas Jefferson- 1743-1826) στην αρχή της Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας, αν μιλήσουμε αυστηρά λογικώς. Η αποδοχή τους ως *αυταπόδεικτων* αποτελούν αξίωμα μίας συγκεκριμένης πολιτικής άποψης και συχνά όπως είδαμε, η θεωρητική σκέψη μπορεί να εκτραχυνθεί πάνω στα κενά που αυτό το αξίωμα αφήνει. Αν τα ανθρώπινα

δικαιώματα ήταν πράγματι αυταπόδεικτα δεν θα μπορούσε να ορθωθεί κανένας λόγος αμφισβήτησής τους, όμως όχι μόνο ορθώνεται, αλλά και το ίδιο το φιλοσοφικό μας πλαίσιο, του Χρόνου ως δημιουργία και της Κοινωνίας ως αυτοθέσμησης, δεν μας επιτρέπει να υιοθετήσουμε τέτοια αξιώματα. Και ο λόγος περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι κοινωνικοϊστορικά προσδιορισμένος και οφείλουμε να τα υπερασπιστούμε σαν πολιτικό αίτημα του προτάγματος της αυτονομίας, σαν πολιτική απόφαση στο δρόμο της κοινωνικής απελευθέρωσης, και όχι ως φυσικά, προκοινωνικά δεδομένα, πράγμα που δεν είναι, όπως αποδεικνύεται και ιστορικά από τις χιλιετίες υπάρξεις των ετερόνομων κοινωνιών. Το ζήτημα των δικαιωμάτων δεν είναι ζήτημα λογικής ή φιλοσοφίας. Είναι ζήτημα πολιτικής απόφασης. Και δεν μπορούν να θεμελιωθούν σε κάποια βιολογική ή ορθολογική σταθερά, μπορούν μόνο να τεθούν σαν πολιτική αξίωση του απελευθερωτικού κινήματος.

Το ζήτημα είναι να τα διευρύνουμε ως περιεχόμενο μία αυτόνομης και συνειδητής κοινωνικές θέσμησης ώστε να μπορούν να αποτελέσουν μία βάση εκτύλιξης όλων των δυνατοτήτων του ανθρώπου, και θεμελίωσης όλης της δημιουργικής ενέργειας κάθε πολίτη ως αυτόνομης υποκειμενικότητας. Δεν χρειάζεται να αρνηθούμε την πολιτική υπόσταση του ατόμου, αντιθέτως πρέπει να μετασχηματίσουμε και να διευρύνουμε την πολιτική έννοια σε κάθε γωνία και τόπο της κοινωνίας, ώστε οι αποκλεισμένοι να μην εξισωθούν στον αποκλεισμό αλλά στην ελευθερία. Οι νέες θεσμίσεις που γεννιούνται θέτουν ως βάση την ενεργό πράξη δίχως κοινωνικά σύνορα και η πράξη οφείλει να είναι συνειδητά με την πλευρά της ανθρωπότητας, μέσω της αναγνώρισης του άλλου και της δημιουργικής σύνθεσης του πραγματικού θεσμίζοντος φαντασιακού.

Εκεί όπου το πολιτικό ξεπηδάει από το κοινωνικό και επιστρέφει σε αυτό για να το αναδημιουργήσει. Εκεί όπου το άτομο επανανοηματοδοτεί τον κόσμο, ως σύνολο μέσα στην επιθυμία του, ως πεδίο και αφετηρία, και ανακτά τη σχέση του με την πραγματικότητα, όχι ως σχέση καθυπόταξης ή διαλεκτική αφέντη- δούλου, αλλά ως σχέση αμφίδρομη, δημιουργίας νέων μορφών, σχέση πολυσχιδή, σχέση σχάσης με τις θεσμισμένες παγιωμένες φόρμες.

Απέναντι στο δίκτυο που ενσαρκώνει και κυοφορεί τη νέα αποκεντρωμένη και συνάμα αποπροσωποποιημένη εξουσιαστική πρόταση του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού θα μπορούσαμε να ξετυλίξουμε το δικό μας δίκτυο αυτονομίας και ελευθερίας. Διαρρηγνύοντας τα ιδεολογικά στεγανά που κυριάρχησαν και καθυπόταξαν τα επαναστατικά προτάγματα των περασμένων ετών, να επανεφεύρουμε τη ζωντανή, παιγνιώδη μας επαφή με τις νησίδες των κοινωνικών αγώνων, με τα αιτήματα της τοπικής και παγκόσμιας κοινότητας που φέρουν το πρόταγμα της αυτονομίας και της συλλογικότητας που στηρίζεται στην ατομικότητα. Η σύνδεση

ατομικού, συλλογικού και κοινωνικού, που μορφώνει και μορφώνεται καταργεί τις παραδοσιακές φόρμες οργάνωσης προς όφελος μίας πολύμορφης, πολύχρωμης επικοινωνίας, που συνέχεται από τις αρχές της αυτονομίας, της άμεσης δημοκρατίας, της αλληλεγγύης, της αέναης δημιουργικότητας. Ένα δίκτυο αυτόνομων ατόμων, αυτόνομων συλλογικοτήτων που να είναι κάτι παραπάνω από μία απλή αντίστιξη.

2.3. ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ – Το πρόβλημα της εξουσίας και η σύγκρουση του θεσμισμένου και του θεσμίζοντος φαντασιακού

Και οι δύο τάσεις του σύγχρονου ριζοσπαστικού λόγου απέναντι στο πολιτικό πρόβλημα τις οποίες επικρίναμε, η αναγωγή της πολιτικής στη βούληση ενός υπερβατικού συλλογικού Υποκειμένου και η απόλυτη εξάρτηση οποιασδήποτε υποκειμενικότητας προς όφελος μίας εξίσου υπερβατικής συστημικής παντοδυναμίας, θεμελιώνονται σε μία υπόρρητη ταύτιση της έννοιας της εξουσίας με την έννοια του κράτους, σε μία αντίληψη της *κάθε* εξουσίας ως εξουσίας διαχωρισμένης από την κοινωνία. Αυτή η τυφλή αποδοχή μίας ισοδυναμίας που βρίσκεται στον πυρήνα του κοινωνικού φαντασιακού της κυριαρχίας, συσκοτίζει τη στάση του κινήματος της απελευθέρωσης απέναντι στο ζήτημα της εξουσίας.

Αυτή την συσκότιση του προβλήματος της εξουσίας την εντοπίζει όσον αφορά τον αναρχισμό και ο αμερικάνος ακτιβιστής και στοχαστής Μπούκτσιν (Murray Bookchin- 1921-2006) στο σύντομο κείμενό του *‘Αναρχισμός και εξουσία στην Ισπανική Επανάσταση’*⁴⁵, όπου αντλεί από την πείρα της Ισπανικής Επανάστασης του 1936-39 για να καταγγείλει την ψευδαίσθηση των αναρχικών σχετικά με την εξουσία, δηλαδή την *‘ψευδαίσθηση πως είναι όντως δυνατόν να πάψει να υφίσταται η εξουσία, πεποίθηση η οποία είναι το ίδιο παράλογη με την ιδέα πως θα μπορούσε να καταργηθεί η βαρύτητα’*.

Αποφεύγοντας τον ύφαλο της αποτίμησης της Ιστορίας του επαναστατικού κινήματος θα μπούμε κατευθείαν στην ουσία της συζήτησης. Τα βασικά –όχι τα μόνα- ερωτήματα που τίθενται από τα λόγια του Μπούκτσιν, είναι : Μπορεί να υπάρξει κοινωνία *δίχως* εξουσία; Είναι η *παρούσα*

⁴⁵ που περιλαμβάνεται στον τόμο *‘Το πρόταγμα του κομμουνισμού’*, εκδ. Αλεξάνδρεια 2006

μορφή εξουσίας η *μόνη* δυνατή; Είναι η *μόνη* δυνατή στάση μας απέναντι στην εξουσία η *ριζική άρνησή της*; Είναι εν τέλει δυνατή η *κατάργηση* κάθε εξουσίας;

Το ζήτημα που τίθεται εδώ είναι το ζήτημα της εξουσίας όχι ως θεσμισμένο συγκεκριμένο καθεστώς αλλά ως *εμμενές* θεμέλιο κάθε κοινωνικής θέσμησης.

Πρέπει να αναφέρουμε ίσως ξανά ορισμένα πράγματα για την διαδικασία της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας. Κάθε κοινωνία είπαμε πως αυτοθεσμίζεται ως *λέγειν* (γλώσσα) και *τεύχειν* (τεχνική), ωστόσο δεν μπορεί παρά να έχει και το *μύθο* της και την *αριθμητική* της. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, της θεσμιζουσας κοινωνίας, εμφανίζονται σε δύο διαστάσεις. Η μία είναι η συνολοταυτιστική διάσταση, η διάσταση της λειτουργικότητας, που ερείδεται στους νόμους της νευτώνειας φυσικής και στις βιολογικές ανάγκες του ανθρώπου. Είναι π.χ. η τεχνική ως λειτουργικότητα του εργαλείου, η γλώσσα ως κώδικας καθορισμένων σημείων και σχέσεων. Σ' αυτή τη διάσταση οι κοινωνικές σημασίες έχουν σχέσεις τυπικής λογικής, ταυτότητας, και μη αντίφασης. Η άλλη είναι η φαντασιακή- ποιητική διάσταση, η διάσταση του συμβολικού και της νοηματοδότησης πέρα από κάθε λειτουργικότητα. Είναι π.χ. το εργαλείο ως σύμβολο ιερότητας ή μιας εποχής, η γλώσσα ως φάτις, με τον Καστοριαδικό όρο, ως μάγμα σημασιών που συνεχώς αναδύονται και επανανοηματοδοτούνται. Σ' αυτή τη διάσταση οι κοινωνικές σημασίες έχουν σχέσεις παραπομπής, ακαθοριστίας και δεν είναι ούτε τυχαίες ούτε σταθερές.

Η κοινωνική θέσμηση οφείλει να δώσει ένα νόημα στον κόσμο και ένα νόημα για την ψυχή. Ως επιβολή και εμμένεια της νοηματοδότησης της θέσμησης του κοινωνικοϊστορικού η εξουσία υπάρχει σε *κάθε* κοινωνία σαν ένα *υπόρρητο* υπόστρωμα του κοινωνικού φαντασιακού, ούτως ειπείν σαν ***υπόρρητη, θεσμιζουσα*** εξουσία που φέρεται μέσα από τους πρωταρχικούς θεσμούς, όπως η γλώσσα. Αυτή εκδηλώνεται ποικιλοτρόπως και οι σημασίες της πραγματώνονται θεσμικά και ως ***ρητή*** εξουσία, την οποία ο Καστοριάδης ορίζει ως την *‘θεσμισμένη αρχή που μπορεί να απευθύνει κυρώσιμες εντολές και η οποία πρέπει να περιλαμβάνει πάντοτε, ρητά τουλάχιστον, αυτό που ονομάζουμε κυβερνητική εξουσία και δικαστική εξουσία’*⁴⁶. Η *ρητή* εξουσία συγκροτεί την σφαίρα του ***πολιτικού***, η οποία εμφανίζεται ως η πολιτική διάσταση του ***δημόσιου χώρου*** ως χώρου των πολιτικών αποφάσεων, είτε αυτός είναι τόσο στενός όσο το γραφείο του Στάλιν, είτε τόσο ευρύς και πλατύς ώστε να αγγίζει εν δυνάμει την οιονεί ολότητα της κοινωνίας, και ως η

⁴⁶ ‘Η Δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς’, στον τόμο ‘Η άνοδος της ασημαντότητας’, εκδόσεις Ύψιλον, σελ. 263, Αθήνα 1991

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

Στις ετερόνομες κοινωνίες το νόημα παραπέμπεται εκτός κοινωνίας, προκειμένου να παγιωθεί και να διατηρηθεί η κοινωνική θέσμιση, προκειμένου η κοινωνία να αναπαράγει και να διατηρήσει τον εαυτό της. Δίπλα στην υπόρρητη εξουσία η ρητή εξουσία, ο χώρος που λαμβάνονται οι πολιτικές αποφάσεις, η σφαίρα του πολιτικού, , σχηματίζεται ως σφαίρα κλειστή, δίχως κοινωνική πρόσβαση και δημιουργείται η αντίθεση ιδιωτικού και δημοσίου ως αγεφύρωτο χάσμα. Η ρητή εξουσία ιεροποιείται και γίνεται αυθεντία, προκειμένου η κοινωνία να διατηρηθεί αναλλοίωτη.

Γιατί κινδυνεύει αυτή η διατήρηση; Θα αναφέρουμε, εν συντομία, τέσσερις λόγους που αναφέρει ο ίδιος ο Καστοριάδης.

Πρώτον, η κοινωνία σχηματίζει έναν κόσμο πάνω στον φυσικό κόσμο. Ωστόσο, πέρα από μία λεπτή επιφάνεια την πρώτη φυσική στιβάδα, τον κόσμο της καθημερινότητας, ο φυσικός κόσμος είναι χαώδης, απρόβλεπτος και χασματικός. Υπάρχουν φαινόμενα που μπορούν να καταστρέψουν μία κοινωνία και δεν μπορούν να ελεγχθούν, π.χ. Οικολογικές καταστροφές. Ακόμη, ο κόσμος ο ίδιος δεν προσφέρει νόημα από μόνος του, γυμνός δεν έχει νόημα. Και το νόημα που του δίνει η κοινωνία δεν μπορεί να τον καλύψει πλήρως.

Στον σύγχρονο κόσμο, αυτή η αλληλεξάρτηση κοινωνίας και πρώτης φυσικής στιβάδας αποκτάει δραματική ένταση, λόγω της υπερεκμετάλλευσης των φυσικών πόρων, της επιθετικής λησταρχικής πολιτικής απέναντι στο φυσικό περιβάλλον και την τεχνολογική επέκταση. Ζούμε στην πρώτη κοινωνία με δυνατότητα καταστροφής του πλανητικού οικοσυστήματος. Όλες οι ανθρώπινες κοινωνίες που εξάντλησαν τα τοπικά τους οικοσυστήματα κατέρρευσαν και από τους πολιτισμούς τους έχουν απομείνει μονάχα άφωνα ερείπια, όπως οι πέτρινες κεφαλές των Μοαί στη Νήσο του Πάσχα, οι πυραμίδες των Μάγια στις ζούγκλες της Μεσοαμερικής, οι πόλεις των Anasazi στις Νοτιοδυτικές Η.Π.Α. Η σύγχρονη παγκοσμιοποιημένη δυτικότροπη κοινωνία αρχίζει πλέον να κατανοεί ότι οι κυρίαρχες φαντασιακές της σημασίες, όχι μόνο δεν μπορούν να καλύψουν πλήρως την πρώτη φυσική στιβάδα, ούτε σαν θρησκευτικός, ούτε σαν επιστημονικός λόγος, αλλά δεν έχουν καν τρόπο να δικαιολογήσουν την ενδεχόμενη πλανητική οικολογική καταστροφή.

Δεύτερον, η κοινωνία δεν μπορεί ποτέ να δαμάσει πλήρως την ψυχή του κάθε ατόμου, ούτε ο κοινωνικός χρόνος να καλύψει πλήρως το ιδιόχρονο της ψυχής, όπως δείξαμε.

Τρίτον, η κοινωνία δεν είναι απομονωμένη, υπάρχουν δίπλα της άλλες κοινωνίες, με άλλες φαντασιακές σημασίες που αμφισβητούν με την παρουσία τους την ίδια την ιερότητα των σημασιών της προκειμένης κοινωνίας. Στις ετερόνομες κοινωνίες οι άλλοι παρουσιάζονται ως αξιολογικά κατώτεροι, προκειμένου να μη θιγεί το κύρος των δεδομένων σημασιών. Είναι η ρίζα κάθε ρατσισμού. Και εδώ στην εποχή μας παρουσιάστηκαν νέες μορφές επικοινωνίας και πολιτικής εξάρτησης που υπερκάλυψαν τις τοπικές κοινωνικές επαφές σε ένα παγκόσμιο δίκτυο επικοινωνίας και μετάδοσης αγαθών και πληροφοριών. Αυτή η σύγχρονη ανοιχτότητα των διακοινωνικών σχέσεων είναι μονομερής και επιφανειακή στο γνωσιολογικό επίπεδο, καθώς μόνο όσες κοινωνίες ενστερνίζονται φαντασιακές σημασίες της αυτονομίας, όπως η *ισότητα* των μελών της ανθρωπότητας ενδιαφέρονται πραγματικά για τις άλλες, όπως δείχνουν και οι ρητορικές περί 'σύγκρουσης πολιτισμών' που χαρακτηρίζουν τη διεθνή πολιτική του 21^{ου} αιώνα. Η ανοιχτότητα και η ανταλλαγή είναι πλήρης σε τομείς της συνολοταυτιστικής διάστασης και της εργαλειακής ορθολογικότητας, δηλαδή όσον αφορά την τεχνική και λειτουργικούς τομείς της οικονομίας, όμως είναι έντονα ελλειμματική όσον αφορά τις φαντασιακές σημασίες που να συνδέονται με το *νόημα* των εκάστοτε θεσμίσεων, δηλαδή την ουσία των κοινωνικών σχέσεων. Έτσι ο παγκοσμιοποιημένος καπιταλισμός *επικυριαρχεί* πάνω σε κοινωνικές θεσμίσεις εντελώς ετερογενών σημασιακών πλεγμάτων. Θα τολμήσουμε να υποστηρίξουμε πως ούτε καν αυτή η μονοδιάστατη *παγκοσμιότητα* δεν θα ήταν ιστορικά δυνατή δίχως το πρωτογενές *νοηματικό άνοιγμα* που προέκυψε με την ανάδυση του προτάγματος της αυτονομίας στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο. Αυτό το άνοιγμα, που δημιούργησε μία νέα αντίληψη του Ξένου και έδωσε ένα νέο πνεύμα θετικής περιέργειας στις πανάρχαιες ανταλλαγές των ανθρώπινων κοινοτήτων, θεμελίωσε μία νέα επιστημονική αίσθηση περιπέτειας και περιέργειας, μία νέα αντίληψη της γνώσης ως αυτοτελικής, δηλαδή της γνώσης προς χάριν της γνώσης. Σήμερα μία αίσθηση *κοινωνικής παγκοσμιότητας*, μία απέναντι στην διεθνοποίηση των εξωτερικών σχέσεων των κοινωνιών, φαίνεται να αναδύεται μέσα από την παγκόσμια δικτύωση των κοινωνικών αγώνων απέναντι στην διεθνή εξάπλωση μιας πολυεθνικής κυριαρχίας κράτους και κεφαλαίου.

Τέτατον, η ίδια η κοινωνία υπάρχει εντός του χρόνου, υφίσταται την αλλοίωση, υφίσταται την ιστορία της. Δεν μπορεί να αγνοήσει πως υπάρχει ένα μέλλον και δεν μπορεί παρά να σχηματίσει μία βλέψη για αυτό και τους ανάλογους θεσμούς πρόληψης ή αποφυγής των κρίσεων. Ακόμη περισσότερο, η θεσμισμένη κοινωνία υφίσταται πάντοτε την 'υποχθόνια κατεργασία της θεσμιζουσας κοινωνίας και κάτω από το θεσμισμένο κοινωνικό φαντασιακό διαρκώς τρέχει ο ρους του ριζικού θεσμιζοντος φαντασιακού.

Απέναντι σε όλα αυτά, οι ετερόνομες κοινωνίες στήνουν ένα κλειστό σύστημα κοινωνικών σημασιών και αποκρύπτουν από τον εαυτό τους το ίδιο το γεγονός της αυτοθέσμησης. Οι νόμοι παραπέμπονται στην αυθεντία του κυρίου των σημασιών και τοποθετούνται πέρα από κάθε συζήτηση σχετικά με την εγκυρότητά τους. Το ζήτημα της αλήθειας δεν τίθεται ποτέ, αφού η αλήθεια είναι δοσμένη άπαξ και γραμμένη στα ιερά βιβλία. Οι θεσμοί της ρητής εξουσίας βρίσκονται εκτός του κοινωνικού ελέγχου και ένα στρώμα κυριάρχων ιδιοποιείται την εξουσία και η σφαίρα του πολιτικού συρρικνώνεται. Ένα εύκολο παράδειγμα αποτελεί το κράτος, ως θεσμός ιδιοποίησης της εξουσίας, και εκμετάλλευσης της κοινωνίας, διαχωρισμένος από αυτή. Μάλιστα η κοινωνική θέσμιση δεν επιβάλλεται μέσω της βίας, αλλά μέσω της πίστης. Όπως είδαμε προηγουμένως η προσφυγή της θεσμισμένης εξουσίας στην κρατική και παρακρατική βία φανερώνει την σημασιακή της έκπτωση και την αδυναμία νομιμοποίησής της σε οποιαδήποτε θετική έννοια πέρα από την ωμή ισχύ.

Ακόμη λοιπόν και ιδίως σε μία θέσμιση που ζητεί να ενσαρκώσει το νόημα της κοινωνικής ελευθερίας, η εξουσία ως θεσμός επι-κύρωσης αλλά και δικαίου είναι παρούσα, όπως και ως λειτουργία αναπαραγωγής των φαντασιακών και νοηματικών θεμελίων της θέσμισης αυτής. Ίσως για να προχωρήσουμε, θα μας βοηθούσε μία σχηματική διάκριση ανάμεσα στην εξουσία ως *δύναμιν* και στην εξουσία ως *αυθεντία*, διάκριση που εκφράζεται επι παραδείγματι στην σύγχρονη αγγλική γλώσσα με τους όρους *power* και *authority*. Θα αναφέρουμε ενδεικτικά πως η λέξη *power* κατάγεται από την λατινική λέξη *posse* που εκφράζει την ικανότητα με την ευρεία έννοια, ενώ η λέξη *authority* από την λατινική *auctoritas* που εκφράζει την κυριότητα με την νομική-πολιτική έννοια⁴⁷.

Ερευνώντας το ζήτημα βάσει αυτής της σχηματικής διάκρισης, ίσως απεγκλωβιστούμε από την αμηχανία που μας προκαλεί η λέξη 'εξουσία'. Είναι προφανώς αδιανόητη όπως είπαμε η ύπαρξη μιας κοινωνίας χωρίς θεσμούς και η ύπαρξη θεσμών επιδεικνύει την δημιουργικότητα του κοινωνικού θεσμιζόντος φαντασιακού. Ως εκδήλωση αυτής της συνέχουν δημιουργικής και θεσμοπλαστικής ικανότητας η *υπόρρητη* εξουσία εμπεριέχεται στην *δύναμιν* με την αριστοτελική έννοια της δυνάμεως ως ικανότητα ενός όντος να παράγει μία μεταβολή του εξωτερικού περιβάλλοντος και ως ικανότητα του όντος να μεταβάλλει της δική του κατάσταση. Ως θεσμιζούσα εξουσία αυτή η *δύναμις* διαχέεται σε όλα τα σημεία του κοινωνικού μάγματος με την μορφή των

⁴⁷ Παρόμοιο διαχωρισμό κάνει, από την σκοπιά του ιστορικού, ανάμεσα στην εξουσία ως *potestas* και την εξουσία ως *auctoritas*, ο M.I.Finley, στο βιβλίο του *Politics in the Ancient World*, εκδόσεις Cambridge University Press, 1983

θεμιτών φαντασιακών σημασιών της εκάστοτε κοινωνίας. Ως ρητή, θεσμισμένη εξουσία εμφανίζεται στην επιφάνεια των κοινωνικών σχέσεων σαν αρχή διατήρησης αυτών των θεμιτών σημασιών.

Οι ετερόνομες κοινωνίες, αποδίδουν και αυτή την δύναμιν σε μία υπερβατική, εξωκοινωνική αρχή, η οποία καθίσταται θεμέλιο της ετερονομίας και της ξένωσης/αλλοτρίωσης της κοινωνίας μέσα στους εξουσιαστικούς θεσμούς, οι οποίοι εμφανίζονται ως εκδηλώσεις της υπερβατικής αυθεντίας. Η υφαρπαγή της ρητής εξουσίας από μία άρχουσα μειοψηφία συνοδεύει την ιεροποίηση του θεσμού που ισοδυναμεί με την ιεροποίηση και ανύψωση στο επίπεδο της αυθεντίας των ανώτατων κοινωνικών στρωμάτων και καταλήγει στην συρρίκνωση του δημόσιου πολιτικού χώρου και την εμφάνιση του κράτους, σαν οργανωμένη μορφή της διαχωρισμένης από την κοινωνία εξουσιαστικής αυθεντίας.

Ο συνεπακόλουθος (λογικά, όχι χρονολογικά) διαχωρισμός εξουσίας και κοινωνίας εκδηλώνεται σαν **αντίθεση αρχής** ανάμεσα στο δημόσιο και ιδιωτικό, η οποία απολυτοποιεί την διάκριση των δύο πεδίων που φυσικά πρέπει να τίθεται σαν διάκριση, όχι όμως σαν αντίθεση. Πάνω σε αυτή την απόλυτη αντίθεση αρχής, η οποία εκφέρεται και στο επίπεδο της κοινωνικής χρονικότητας ως αντίθεση ανάμεσα στον ιδιωτικό χρόνο της 'ελευθερίας' και τον δημόσιο χρόνο της 'εργασίας', βασίζεται η **ταύτιση** εξουσίας και κράτους.

Ο πολιτικός χρόνος φαίνεται να αυτονομείται από τον δημόσιο χρόνο ανάλογα με τον βαθμό αυτονόμησης της εξουσίας από την κοινωνία και να στεγανοποιείται ταυτόχρονα με την στεγανοποίηση του δημόσιου χώρου. Ο διαχωρισμός των εξουσιών εξυπηρετεί και μία επιμέρους κατάτμηση του πολιτικού χρόνου σε χρόνο απόφασης, χρόνο επικύρωσης και χρόνο εκτέλεσης, ομολογους προς τις κυβερνητικές λειτουργίες του νεωτερικού κράτους, παρότι θα υπενθυμίσουμε την προειδοποίηση του Καστοριάδη πως οι λειτουργίες αυτές ουσιαστικά συγχέονται σε μία κυβερνητική εξουσία, καθώς επιτείνεται η κοινωνική τους αυτονόμηση και ο κοινωνικός διαχωρισμός ανάμεσα σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους.

Ο Σωτήρης Σιαμανδούρας, στην διατριβή του σχετικά με την 'Έννοια της ελευθερίας στον Machiavelli',⁴⁸ κατά την πραγμάτευση της σκέψης του Ιταλού στοχαστή Μακιαβέλι (Nicolo Machiavelli- 1469-1527) υπό το δημοκρατικό πρίσμα των 'Διατριβών', εντοπίζει την ένταση ανάμεσα στις πολιτικές έννοιες του *Καιρού* και του *Χρόνου*. Ο Σιαμανδούρας διακρίνει μία

⁴⁸Σ. Σιαμανδούρας, "Η έννοια της ελευθερίας στον Machiavelli", εκδόσεις Εξάρχεια, 2014

‘καιρολογική πολιτική’, μια πολιτική *‘(ευνοϊκής για την ελευθερία) που θεμελιώνεται στην αναγνώριση του εφήμερου χαρακτήρα της φύσης μας’* και *‘που διαπνέεται από την επιθυμία να πραγματώσουμε και να ζήσουμε την ελευθερία σε μια συγκεκριμένη περίοδο, ένα εκτεταμένο παρόν’* και μία *‘χρονολογική πολιτική’*, πού αποτελεί, *‘ένα άλλο είδος πολιτικής (επικίνδυνο για την ελευθερία) που θεμελιώνεται σε μια μεταφυσική ανάγκη για διαχρονικότητα’* και που, *‘διαπνέεται από την επιθυμία κατάφασης της ελευθερίας καθολικά, κατάφασης της ελευθερίας του παρελθόντος αλλά και εγγύησης της ελευθερίας του μέλλοντος’*⁴⁹. Δεν έχουμε το χώρο να παρουσιάσουμε την έρευνα και τα συμπεράσματα της διατριβής στην οποία παραπέμπουμε όποιον ενδιαφέρεται για μια εμβριθή προσέγγιση αυτών των ζητημάτων. Θα αναφέρουμε ότι ο συγγραφέας προειδοποιεί *‘ότι θα πρέπει να είμαστε δύσπιστοι απέναντι σε όλα αυτά τα αντικείμενα ενός άλλου Καιρού, που έχει τώρα γίνει Χρόνος, για να μας εμποδίσει να δημιουργήσουμε τον δικό μας Καιρό’* και προτρέπει σε μία *‘αναδιατύπωση του προβλήματος του πολιτικού χρόνου με τους όρους της θετικής και της αρνητικής ελευθερίας, στην κατεύθυνση ενός πραγματιστικού πλουραλισμού’*⁵⁰.

Αυτό που έχει για την έρευνά μας ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι ότι πίσω από την διάκριση, εντός του πολιτικού χρόνου, μεταξύ Καιρού, ως πολιτικής του διευρυμένου παρόντος η οποία αναφέρεται στο συγκεκριμένου, και του Χρόνου, ως πολιτικής της ιστορικής διάρκειας η οποία αναφέρεται στο καθολικό, μπορούμε να βρούμε ακόμη μία μορφή της έντασης μεταξύ θεσμίζοντος και θεσμισμένου κοινωνικού φαντασιακού, μεταξύ του δημόσιου χρόνου της εξουσίας και του ιδιωτικού χρόνου του ατόμου, στο πεδίο του πολιτικού. Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι αυτές οι εντάσεις φέρονται τόσο στις κοινωνικές σημασίες της *υπόρρητης* εξουσίας, όσο και στις κοινωνικές θεσμίσεις της *ρητής* εξουσίας. Το γεγονός ότι η ένταση μεταξύ χρονολογικής και καιρολογικής πολιτικής εκφράζεται με όρους κοινωνικού διαχωρισμού και σύγκρουσης συμφερόντων είναι εξίσου απόρροια της *αντίθεσης αρχής* μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας που προκύπτει από τον διαχωρισμό της *ρητής* εξουσίας από την κοινωνία.

Η διάκριση ιδιωτικού και δημόσιου είναι μία αναγκαία διάκριση στον ιδιόχρονο της κοινωνικής θέσμησης και την είδαμε και στα επίσημα συστήματα χρονικής επισήμανσης ως διάκριση μεταξύ της *χρονολογικότητας* και της *ιστορικότητας* του ημερολογιακού χρόνου, η οποία όμως στρεβλώνεται όταν μετατρέπεται σε οξεία αντίθεση. Ο Καιρός και ο Χρόνος που ουσιαστικά συν-τίθενται σαν ορίζουσες του πεδίου αναφοράς της πολιτικής διάστασης του κοινωνικού

⁴⁹ο.π. σελ 335

⁵⁰ο.π. σελ. 358

χρόνου, διαχωρίζονται τεχνητά στην νεωτερική παράδοση και γίνονται φορείς αντιτιθέμενων πολιτικών νοημάτων στο πλαίσιο της κρατικής πολιτικής. Στην σκέψη του Μακιαβέλι, που είναι ένας πολιτικός στοχαστής που ανήκει σε μία περίοδο όπου οι αυτόνομες ιταλικές πόλεις υποτάχθηκαν στις μεγάλες δυναστικές τραπεζικές και γαιοκτητικές οικογένειες, αποτυπώνεται αυτή η μετάβαση ως θεωρητική αμφιταλάντευση ανάμεσα στην δημοκρατική εξουσία του λαού και την αυταρχική του ηγεμόνος και ως σύγκρουση δύο διαφορετικών πολιτικών, δύο διαφορετικών τεχνικών της εξουσίας και δύο διαφορετικών αντιλήψεων του πολιτικού χρόνου, που θα οδηγούσε σύντομα σε μία εκ νέου εννοιολογική ταύτιση της εξουσίας και του κράτους.

Η εννοιολογική ταύτιση Εξουσίας/Κράτους αποτέλεσε για αιώνες βαρίδι της πολιτικής σκέψης, βαρίδι που έσυραν και οι δύο παραπόταμοι-επίγονοι του Διαφωτισμού, ο σοσιαλισμός και ο φιλελευθερισμός. Τόσο ο Μαρξ όσο και ο αναρχισμός κληρονόμησαν αυτή την εννοιολογική ταύτιση και κατέληξαν στο κοινό ιδεώδες μιας κοινωνίας χωρίς ρητούς θεσμούς εξουσίας. Ο Μαρξ θεώρησε αναγκαία την χρήση της κρατικής εξουσίας σαν μέσον αυτοκατάργησής της, υποπίπτοντας σε μία λογική αντίφαση, η οποία εμπεριέχεται ήδη στην αρχική ταύτιση. Οι αναρχικοί, διασώζοντας την έννοια της ελευθερίας, δεν απέρριψαν την ταύτιση, αλλά κατέληξαν στο α-νόητο αίτημα της κατάργησης *κάθε* θεσμού, εντοπίζοντας μία διάσταση υπόρρητης εξουσίας στο νοηματικό περιεχόμενο κάθε θεσμού και μία διάσταση ρητής εξουσίας στην συμβολική του μορφή. Επισήμανση ορθή και τετριμμένη, αφού η ίδια η ύπαρξη του θεσμού αποτελεί ένδειξη τουλάχιστον μιας εξουσίας συγκρότησης και επικύρωσης του θεσμού. Αυτό είχε βαρύτατες συνέπειες για την αναρχική πολιτική θεωρία και πράξη.

Άμεση συνέπεια ήταν μία εσφαλμένη θεώρηση της ίδιας της πολιτικής ως κρατικής πολιτικής, με αποτέλεσμα τον εγκλωβισμό σε μία λογική αντίφαση *πολιτικής άρνησης της πολιτικής*⁵¹. Πάνω σε αυτή την αντίφαση άνθισαν διάφορες θεωρίες, όπως ο αναρχοατομικισμός και από εκεί απορρέουν επιμέρους αντιφάσεις όπως η διαρκώς αμήχανη στάση απέναντι στο ζήτημα της οργάνωσης και η αντιφατική στάση απέναντι στο ζήτημα της εξουσίας, που ιστορικά εκδηλώθηκε από τους αναρχοσυνδικαλιστές στην Ισπανία του 1936-‘39 από την μία ως πλήρης άρνηση της νομιμοποίησης των αυτόνομων, αμεσοδημοκρατικών λαϊκών συνελεύσεων που

⁵¹Όπως την είχε ονομάσει ο Γ. Σαγκριώτης σε ένα άρθρο του στο ελευθεριακό περιοδικό Contact τ.5, Ιούνιος 2003

αναδύθηκαν αυθόρμητα και από την άλλη ως πλήρης παραχώρηση της εξουσίας στην σκιώδη κυβέρνηση της Μαδρίτης⁵².

Μία πολιτική στάση που αποδέχεται την ταύτιση Εξουσίας και Κράτους, και αντιλαμβάνεται την εξουσία ως αυθεντία, οδηγείται στην πλήρη άρνηση της πολιτικής. Μία τέτοια στάση, πέρα από βυθισμένη σε αντιφάσεις, είναι επίσης μία στάση εντελώς αμυντική. Κάθε κίνημα που ενσαρκώνει μία ριζική άρνηση δεν μπορεί να είναι τίποτε περισσότερο από ένα κίνημα αντίστασης και αυτοαναφορικότητας. Ως τέτοιο, μπορεί να διατηρήσει το πρόταγμα της αυτονομίας μόνο ως κενό σύνθημα, δίχως περιεχόμενο και ιστορική πραγμάτωση. Η ελευθερία, ανίκανη να πραγματωθεί σε θεσμούς, ανίκανη να αποτελέσει το *μέτρον* της εξουσίας, καταλήγει έννοια υπερβατική και ατομικιστική και εξοβελίζεται από το πεδίο του *πολιτικού* στο πεδίο του *ουτοπικού*.

Μία πραγματικά ελευθεριακή πολιτική στάση οφείλει να αρνηθεί και να αναιρέσει την ταύτιση εξουσίας και κράτους, ώστε να καταστεί δυνατή η άρνηση του *κρατικού και ιεραρχικού* φαντασιακού και ταυτόχρονα η δημιουργία νέων ελευθεριακών μορφών απόδοσης και άσκησης της εξουσίας, δηλαδή αντιιεραρχικών και αμεσοδημοκρατικών θεσμών, όπου ο φορέας εξουσίας να είναι το αυτόνομο άτομο και όπου η πολιτική ελευθερία μπορεί να νοηθεί ταυτόχρονα ως πράξη και υπευθυνότητα. Το πολιτικό πράττειν αποκτά ουσία όταν πέρα από μορφές αντίστασης δημιουργεί θεσμούς ελευθερίας. Αιχμές αυτού του πράττειν μπορεί να είναι η άρση της αντίθεσης αρχής δημόσιου – ιδιωτικού, με την θεώρηση του δημόσιου ως κοινωνικού, με την άρση της ταύτισης κρατικού- δημόσιου και κράτους – εξουσίας, με την διαμόρφωση μίας πραγματικά κοινωνικής εξουσίας και την κατάργηση του κράτους. Η απόδοση του πραγματικού δημόσιου χώρου και χρόνου και των εξουσιών που αυτός συνολίζει, πίσω στην κοινωνία και στον κάθε πολίτη ξεχωριστά, καταργεί και την περίφημη επίπλαστη αντίφαση *πολιτικού – κοινωνικού*.

Συνεπαγωγικά, το πρόταγμα της αυτονομίας αντιπαραθέτει μία *ανοιχτότητα* του νοήματος, η οποία, σύμφωνα με όσα υποστηρίξαμε, δεν μπορεί να φέρεται ατομικά αλλά κοινωνικά, προκειμένου να υπάρξουν οι προϋποθέσεις για την ανάδυση της ατομικότητας ως *ανθρώπινη υποκειμενικότητα*. Ωστόσο αυτή η ανοιχτότητα δεν μπορεί να υπόκειται στους φαντασιακούς περιορισμούς της ετερονομίας, στους οποίους αντιτίθεται ουσιαστικά και λογικά, οπότε η

⁵²Παραχώρηση που έφτασε ως την συμμετοχή των αναρχικών σε υπουργικές θέσεις!

αυτόνομη κοινωνική θέσμιση δεν μπορεί να παραπέμπεται σε κάποια *επέκεινα* αιωνιότητα, αλλά οφείλει να αναγνωρίζει το Χρόνο *ως τέτοιο* και να ανοίγεται στην κοινωνική διακινδύνευση ενός ρευστού, αδημιούργητου μέλλοντος.

Δεν θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για αυτονομία, αν δεν είχε *εμφανιστεί* ήδη η εξαίρεση στον κανόνα των ετερόνομων κοινωνιών, αν δεν είχε εμφανιστεί στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο το πρόταγμα της αυτονομίας ως πρόταγμα κοινωνικό, αν δεν είχαν εμφανιστεί κοινωνίες που να είναι ικανές να αναγνωρίζουν τον εαυτό τους ως πηγή της θέσμισής τους και ως πηγή κάθε νοήματος, αν δεν είχε αρχίσει η συζήτηση πάνω στον νόμο ως τέτοιο και πάνω στην θέσμιση ως θέσμιση εκ νόμου, όχι εκ φύσεως.

Η συζήτηση αυτή άρχισε στην Αρχαία Ελλάδα, την οποία ο Καστοριάδης θεωρεί όχι ως υπόδειγμα, αλλά ως σπέρμα της αυτόνομης κοινωνίας, με την ανάδυση του δημοκρατικού κινήματος κατά τον 7^ο π.Χ. αιώνα. Έχει ενδιαφέρον να δούμε πως η πολιτική διάσταση της πόλεως βρίσκεται στην ίδια τη λέξη 'πολιτική', ρίζα της οποίας αποτελεί η πόλις, η αυτόνομη αστική πολιτική κοινότητα, που καθιστά τον άνθρωπο ζώο πολιτικό. Και πράγματι, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι το πρόταγμα της αυτονομίας είναι ένα πρόταγμα που συνδέεται άμεσα με την εμφάνιση των αυτόνομων δημοκρατικών πόλεων, ως αυτοτελών, αυτόδικων και αυτόνομων πολιτικών οντοτήτων, απέναντι στις μεγάλες αυτοκρατορίες και τα απολυταρχικά κράτη. Φυσικά δεν υπήρξε κάθε πόλη, με την κοινή έννοια, ένας τέτοιος κόμβος. Πόλεις υπάρχουν τουλάχιστον από το 5.000 π.Χ. όπως δείχνουν τα τείχη της Ιεριχούς, όμως ήταν η ανάδυση μιας άλλης μορφής πόλεως που ανέδειξε την άμεση δημοκρατία σαν κοινωνικό νόημα και πολιτική συγκρότηση. Χωρίς να μπορούμε στην κουβέντα αυτή, θα αναφέρουμε κάποια χαρακτηριστικά σημεία αυτής της ανάδυσης. Η εμφάνιση της δημοκρατίας, ως άμεσης δημοκρατίας, αποτελεί την εμφάνιση της πολιτικής, ως πραγματικής πολιτικής, πολιτικής με στόχο την ελευθερία. Η πολιτική, για τον Καστοριάδη, αποτελεί την *ρητή αμφισβήτηση της κοινωνικής θέσμισης και την συνειδητή αυτοκριτική δραστηριότητα του συνόλου της κοινωνίας πάνω στο ζήτημα των νόμων και των θεσμών*. Η πολιτική, με άλλα λόγια, δεν αποτελεί απλώς τη σφαίρα της ρητής εξουσίας, όπως το πολιτικό, αλλά την έμπρακτη αμφισβήτηση των σημασιών στο επίπεδο της κοινωνίας. Δίπλα της εμφανίζεται η φιλοσοφία, που αποτελεί την έμπρακτη αμφισβήτηση των σημασιών στο επίπεδο των ιδεών.

Στο κοινωνικό επίπεδο αυτή η αμφισβήτηση πραγματώνεται με την δημιουργία ενός πραγματικά δημόσιου χώρου, χώρου λήψεως των πολιτικών αποφάσεων και τη γεφύρωση της

αντίθεσης δημοσίου – ιδιωτικού με την έμπρακτη συμμετοχή των πολιτών στην λήψη των αποφάσεων και στην υλοποίησή τους. Η κοινωνική πραγματικότητα διαρθρώνεται έτσι σε έναν πόλο **πλήρως ιδιωτικό**, τον οίκο, σε έναν πόλο **ιδιωτικό- δημόσιο**, την αγορά και σε έναν χώρο **πλήρως δημόσιο**, την Εκκλησία του δήμου ή την συνέλευση. Ο δημόσιος χρόνος επίσης αποδίδεται, τουλάχιστον όσο αφορά το πολιτικό σώμα όμως το πολιτικό σώμα στο δικό μας πρόταγμα αγκαλιάζει εν δυνάμει όλη την ανθρωπότητα, αποδίδεται λοιπόν ο δημόσιος χρόνος στην πολιτική απόφαση και στην ατομική δημιουργία εντός του δημόσιου χώρου (η τραγωδία) όπως και στις συλλογικές διαδικασίες νομοθεσίας και απόδοσης δικαιοσύνης. Υπό αυτή την έννοια ο ιδιωτικός χρόνος είναι ο χρόνος της εργασίας, αντιστρόφως προς αυτό που συμβαίνει σήμερα ότι ο ιδιωτικός χρόνος έχει ταυτιστεί απόλυτα με τον *ελεύθερο* χρόνο. Ο *ελεύθερος* χρόνος, ο χρόνος της ελευθερίας, δεν μπορεί παρά να εμπεριέχει και μία διακριτή *ιδιωτική* διάσταση, όμως δεν μπορεί και να περιοριστεί στην ιδιωτική σφαίρα δίχως να πάψει να είναι ελεύθερος, καθώς η ελευθερία θεσμίζεται κοινωνικά και σαν νόημα δημόσιο τόσο ως χώρος όσο και ως χρόνος, όπως φανερώνουν οι πολύωρες, αλλά δημιουργικές και σοβαρότατες συνελεύσεις της άμεσης δημοκρατίας.

Παρόλο που η ριζική υποεξουσία, η εξουσία της γλώσσας και της παιδείας δεν μπορεί να καταργηθεί, ούτε φυσικά οι θεσμοί, ωστόσο η εν δυνάμει πλήρης και άμεση συμμετοχή της κοινωνίας στη λήψη και κυρίως, στην εκτέλεση των πολιτικών αποφάσεων, καταργεί το κράτος ως διαχωρισμένη εξουσία και την αυθεντία, ως ιερή εξουσία. Καταργεί επίσης κάθε έννοια αντιπροσώπευσης αναγνωρίζοντας κάθε άτομο ως αυτόνομο και την αυτονομία αυτή ως προϋπόθεση αλλά και βλέψη της αυτονομίας όλων, πράγμα που σημαίνει ότι κανείς δεν μπορεί ούτε να μιλήσει, ούτε να αποφασίσει εκ μέρους του. Ξανά, πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι αυτή η αυτονομία που πραγματώνεται από το άτομο κοινωνικά, ορίζει και έναν διαφορετικό κοινωνικό *ιδιόχρονο*, έναν συλλογικό χρόνο ο οποίος δεν μπορεί να διατεθεί ή να εκπροσωπηθεί δίχως να πληγεί η ελευθερία του ατόμου. Ο νόμος ισχύει για όλους όμως το περιεχόμενό του είναι προς συζήτηση και έτσι ο ίδιος ο νόμος, ως ουσία της θεσμίζουσας δραστηριότητας της πόλεως, τίθεται *ρητά και συνειδητά* υπό την επίδραση του Χρόνου. Η κοινωνία ανοίγοντας το ερώτημα του Νόμου ουσιαστικά αναγνωρίζει τη θνητότητα των θεσμών της. Αναγνωρίζει πως ο νόμος μπορεί να αλλοιωθεί, είτε συνειδητά είτε από το πέρασμα του Χρόνου και επιλέγουν οι ελεύθεροι πολίτες μια ενεργητική στάση απέναντι σε αυτή την αναπόδραστη αλλοίωση.

Αυτή η παράσταση του νόμου είναι ριζικά διαφορετική από την παράσταση του Ιερού Νόμου, του Κορανίου, της Βίβλου ή της Πεντατεύχου, ο οποίος είναι ο Νόμος του Θεού και ως εκ

τούτου αναλλοίωτος, αιώνιος, εκτός και υπεράνω του Χρόνου. Αρχίζει έτσι μία ατέρμονη συζήτηση γύρω από τους νόμους, η οποία φυσικά δεν μπορεί να τελειώσει, αφού μιλάει πάντοτε για το παρόν, ως παρόν ανοιχτό και για το παρελθόν ως αντικείμενο αυτοκριτικής. Κανένας φυσικά δεν μπορεί να εγγυηθεί για την ορθότητα των αποφάσεων που θα ληφθούν, και έτσι προβάλλει η ανάγκη του αυτοπεριορισμού, καθώς δεν υπάρχουν πλέον εξωκοινωνικοί περιορισμοί κάποιας μεταφυσικής αρχής. Εδώ έγκειται η βαθιά τραγικότητα της άμεσης δημοκρατίας, που βαδίζει πάντοτε στο χείλος της καταστροφής, πάντοτε προς ένα άγνωστο μέλλον, αλλά βαδίζει πάντοτε ελεύθερα.

Στο επίπεδο των ιδεών, εμφανίζονται οι αντιθέσεις φύση- νόμος και κόσμος- χάος, θεμελιακές αντιθέσεις που δεν μπορούν πλέον να ενσωματωθούν στο πλήρες νόημα που προσφέρει π.χ. η φιγούρα του ενός Θεού. Η άβυσσος ανοίγεται κάτω από τα πόδια του ανθρώπου, ή μάλλον ο άνθρωπος συνειδητοποιεί την άβυσσο που πάντοτε υπήρχε, χωρίς το επίχρισμα μιας μεταφυσικής δικαίωσης ή ενός νοήματος έξω από αυτόν. Σημαντικότερο όλων, ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τη θνητότητά του, τη ματαιότητα της ύπαρξης και τα αντιλαμβάνεται χωρίς να θέλει να κρυφτεί πίσω από φαντάσματα αθανασίας. Εδώ έχουμε την ρήξη της κλειστής κοινωνικής χρονικότητας, για την οποία μιλήσαμε και προηγουμένως και την διάνοιξη του κοινωνικού χρόνου ως χρόνου δημόσιου σε αλληλεγγύη και επικοινωνία, διακριτά όχι όμως σε αντίθεση, προς τον ιδιωτικό χώρο. Δίχως αυτή τη συνειδητοποίηση, δίχως τη συνείδηση του θανάτου ως την αναπόδραστη μοίρα του και της απουσίας νοήματος αυτής της μοίρας, το άτομο δεν μπορεί να ενηλικιωθεί ουσιαστικά, όπως ούτε μπορεί η κοινωνία, παραμένοντας υπό την κηδεμονία φαντασιακών, ανύπαρκτων αρχών. Όταν όμως η συνειδητοποίηση είναι αποκλειστικά ατομική, όταν θέλει όχι να διανοίξει αλλά να διαφύγει από τον κοινωνικό χρόνο και να καταφύγει στην αιωνιότητα, τότε έχουμε τον πραγματικά παράλογο ήρωα του Καμύ, που όπως είπαμε παραπάνω, λίγο ενδιαφέρει την υπόθεση της κοινωνικής ελευθερίας.

Έτσι εμφανίζεται η αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα εντός του κοινωνικοϊστορικού και σε αμοιβαία συναρμογή με μία αναστοχαστική συλλογικότητα, το άτομο ως αυτόνομο και δημιουργός, το πολιτικό άτομο. Έτσι, στην Αρχαία Ελλάδα έχουμε για πρώτη φορά τον δημιουργό ως άτομο, το έργο τέχνης ως έργο ατομικό και όχι απλώς ως αντιπροσωπευτικό κομμάτι ενός ανώνυμου καλλιτέχνη της τάδε ή δείνα περιόδου. Έχουμε επίσης την τραγωδία και την χρήση του μύθου πραγματιστικά και πολιτικά, ως δημόσια αυτοκριτική της ίδιας της πόλεως, όπως ξανά αντιπαραβάλλαμε προς τον νεωτερικό λογοτέχνη. Μαζί της εμφανίζεται στο επίκεντρο της πόλεως, στο κέντρο του δημόσιου χώρου και χρόνου το ζήτημα της κρίσης, της επιλογής, της απόφασης και

φυσικά, το ζήτημα της εξουσίας και της ελευθερίας ως αντικείμενα συνεχούς συζήτησης, ζητήματα που στις ετερόνομες κοινωνίες είναι ήδη λυμένα πριν από κάθε κουβέντα.

Αυτή η κοινωνική δημιουργία μίας αυτόνομης πολιτικής συνέβη ξανά στην Δυτική Ευρώπη, στις ιταλικές πόλεις του ύστερου Μεσαίωνα και συνεχίζεται έκτοτε, μέσα από την επιστημονική επανάσταση του διαφωτισμού, τις μεγάλες πολιτικές και κοινωνικές επαναστάσεις της Αγγλίας, της Αμερικής και της Γαλλίας, το εργατικό κίνημα, την Παρισινή Κομμούνα, τις νεώτερες επαναστάσεις της Ρωσίας, του Μεξικού και της Ισπανίας, τα κινήματα των δικαιωμάτων και της ριζικής αμφισβήτησης, τις εξεγέρσεις των μητροπόλεων και ούτω καθεξής. Οι δυνάμεις της κοινωνικής δημιουργικότητας που απελευθερώθηκαν μέσα από το πρόταγμα της αυτονομίας είναι από τις δυνάμεις που καθόρισαν τον σύγχρονο κόσμο, όσο και οι αντίρροπες δυνάμεις της κυριαρχίας, της εκμετάλλευσης και του ορθολογικού ελέγχου. Η σύγχρονη κοινωνία είναι ένας **θρυμματισμένος κόσμος**⁵³, όπου τοπικές κλειστές κοινωνίες υπερκαλύπτονται από ένα εν δυνάμει παγκόσμιο πολιτισμικό, πολιτιστικό και οικονομικό δίκτυο πληροφοριών και ανταλλαγών. Όπου, κάτω από μία επικυρίαρχη και ατελή *παγκόσμια χρονικότητα* καθορισμένη από την πολυεθνική άρχουσα ελίτ, συνυπάρχουν ριζικά διαφορετικές κοινωνικές χρονικότητες τοπικού εύρους, οι οποίες αναταράσσονται βίαια από τις σεισμικές δονήσεις της παγκόσμιας οικονομίας και πιέζονται αφόρητα από την υπερκρατική επέκταση των πλανητικών κέντρων εξουσίας. Όπου επίσης, πανάρχαιες σημασίες και θεσμοί της ετερονομίας βρίσκονται σε διαρκή σύγκρουση με ιδέες και νοήματα του προτάγματος της αυτονομίας, όπου η ατομικότητα κατέχει ευθύνη δίχως εξουσία και οι κοινωνικές ταυτότητες βρίσκονται υπό διαρκή διακινδύνευση. Όπου μεγάλες πληθυσμιακές ομάδες μεταναστεύουν δίχως τη βούλησή τους, δημιουργώντας νησίδες αναπαραγωγής και προσκόλλησης στις παραδοσιακές ταυτότητες μέσα σε κοινωνικά μάγματα όπου αυτές οι ταυτότητες θεωρούνται αθέμιτες και διώκονται.

Η αντιφατική συνύπαρξη των ρευμάτων αυτών στο κοινωνικοϊστορικό φαντασιακό του κόσμου μας εμφανίζεται σαν σύγκρουση στο κοινωνικό επίπεδο και διακινδύνευση στο πεδίο της πολιτικής, ενώ στο ευρύτερο περιβάλλον νέες μορφές αναδύονται μέσα από την τεχνολογική επανερμηνεία της πρώτης φυσικής στιβάδας και την ενσωμάτωση στην συνολοταυτιστική θεωρία νέων περιοχών της εξωτερικής συνολοταυτιστικής διάστασης, χωρίς ωστόσο καθόλου να ξεπεραστούν τα όρια της απροσδιοριστίας, της μη-πληρότητας και της ατέλειας που έθεσαν στον θετικισμό οι θεωρίες του Γκέντελ (Kurt Gödel- 1906-1978), του Χάιζενμπεργκ (Werner

⁵³ Βλ. και το ομώνυμο βιβλίο του Κ. Καστοριάδη.

Heisenberg- 1901-1978), και του Βιτγκενστάιν στα αντίστοιχα γνωστικά πεδία, και που η ετερογένεια των στιβάδων του Είναι θέτει στην πραγματικότητα.

Ωστόσο, οι αλγόριθμοι και οι μηχανές τύπου Τιούρινγκ (Alan Turing- 1912-1954), όπως και η ανάπτυξη της θεωρίας των πιθανοτήτων και της κβαντικής μηχανικής έθεσαν νέους τρόπους να σκεφτούμε την πολλαπλότητα ως πολυπλοκότητα της συνολοταυτιστικής διάστασης, ακροβατώντας σε αυτά τα αξεπέραστα όρια και αποσιωπώντας διακριτικά το αίτημα της πληρότητας της θεωρίας. Αυτό άνοιξε τον δρόμο για την αντικατάσταση, στην ορολογία της κβαντικής φυσικής, της έννοιας του φυσικού *σωματιδίου* από την έννοια του φυσικού *γεγονότος* στο έσχατο επίπεδο, όπου ακόμη και αυτό το γεγονός καταχωρείται ως *πιθανό*. Αυτή είναι η ακροβασία των πιθανοτήτων, και η ακροβασία συμβαίνει, γιατί παρόλη την αποσιώπηση του αιτήματος της πληρότητας, η λογική της ταυτότητας, έστω του πιθανού προς όλες τις δυνατές ενσαρκώσεις οι οποίες οφείλουν να είναι ταυτές με το αντικείμενο ως υπόσταση, αν και αναρωτιόμαστε πλέον τι μπορεί να σημαίνει υπόσταση, ως παράσταση ή ως θέση και ταυτές ως προς την διαφορετικότητά τους προς τις άλλες πιθανές θέσεις, προς τις οποίες όμως δεν μπορούν να είναι *έτερες*.

Μία μορφή όμως της οργάνωσης μίας εν δυνάμει άπειρης σαθρής πολλαπλότητας έστω των πιθανών ταυτοτικών κόσμων, αναδύθηκε στο κοινωνικοϊστορικό με την εμφάνιση του διαδικτύου ως παγκόσμιου ιστού, μετά-φορέα σημασιών και νοημάτων με πρόσβαση διαθέσιμη στον καθένα, στα μεταβατικά χρόνια ανάμεσα στην 2^η και την 3^η χιλιετία μ.Χ.

2.4. ΜΙΑ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΪΣΤΟΡΙΚΟ –Η φαινομενολογική αχρονικότητα και η εμμενής ιστορικότητα του διαδικτύου

Έχω την πεποίθηση πως οι επόμενες γενιές θα αντιμετωπίσουν την εμφάνιση του internet όχι σαν τεχνολογική επανάσταση, αλλά σαν οντολογική. Η φράση : ‘Οντολογική Επανάσταση’ ίσως μοιάζει κατάχρηση των όρων, αλλά εννοώ την ανάδυση όχι απλώς ενός νέου τύπου όντος (την ψηφιακή πληροφορία, bit, που υπάρχει στο κοινωνικοϊστορικό ως σημασιακά φορτισμένο ηλεκτροκύμα) αλλά ενός νέου επιπέδου πραγματικότητας, εντός του κοινωνικοϊστορικού πεδίου, η οποία έχει την ιδιότητα να αυτονομείται παραστασιακά πλήρως από την πρώτη φυσική στιβάδα όπου ερείδεται.

Ο διαδικτυακός κόσμος δημιουργεί, στο βαθμό που αναφερόμαστε στο ανθρώπινο φαντασιακό, τόσο για το υποκείμενο, όσο και για την κοινωνία ένα εντελώς καινούργιο *τόπο* αντανάκλασης και επένδυσής της.

Η σφαίρα του internet αποτελεί μία αντικειμενικότητα, της οποίας ωστόσο η εμφάνιση/παράσταση δεν προσομοιάζει καθόλου με το υλικό της θεμέλιο. Δηλαδή, αυτό που βλέπουμε και μεταφέρουμε μέσω του διαδικτύου, η ψηφιακή πληροφορία, είναι κάτι ριζικά διαφορετικό από την υλική της διάσταση, το ηλεκτρονικό σήμα – byte. Είναι ένα καθαρά φαντασιακό, όχι όμως φανταστικό, ον, όσο μάλιστα διαφορετικό ώστε δεν μπορούμε να τη θεωρήσουμε ως την επιφάνεια ενός υλικού βάθους, όπως π.χ. η επιφάνεια, η μορφή ενός κτηρίου στηρίζεται στις κλειδώσεις του σκελετού του και παραπέμπει αμέσως ή εμμέσως σε αυτόν, ούτε ως την σημειακή κωδικοποίηση ενός δεδομένου συστήματος, αφού ο κώδικας στον οποίο εγγράφεται είναι καθαρά λειτουργικός, ενώ τα νοήματα που μεταφέρονται δημιουργούν και παραπέμπουν σε αυτόνομα σημασιακά και φαντασιακά σύμπαντα.

Ό,τι εμφανίζεται στην οθόνη αποτελεί ένα εικονοποιημένο νόημα ξεκάθαρα αυτόνομο ως προς τη μορφή και το περιεχόμενό του, ως προς τη σημασία του, από την πραγματική υλική του

υπόσταση σαν ηλεκτρονικό κύμα/σημείο. Αποτελεί δε σημείο ενός ψηφιακού κόσμου, που συντίθεται σαν ένα φασματικό ολόγραμμα άπειρων ιδιωτικών κόσμων, ένα νέο επίπεδο κοινωνικής πραγματικότητας που διαθέτει ξεχωριστές ιδιότητες και εφαρμογές. Κάποια από τα ειδολογικά χαρακτηριστικά του ψηφιακού κόσμου, του διαδικτύου, έχουν να κάνουν καταρχάς με την απόλυτη κυριαρχία της οπτικότητας έναντι της παντελώς απύσασ απτικότητας, όπου τα αντικείμενα παρουσιάζονται αποκλειστικά ως φαινόμενα και άυλες παραστάσεις διαρκώς μεταβλητές και παραπέμπει στην κοινωνικοϊστορική διάσταση ως πεδίο μεταφοράς παρά αναφοράς. Δηλαδή, ένας κόσμος σχεδόν άχρονος, σχεδόν πλατωνικός, μία σχεδόν πνευματική διάσταση η οποία δεν μεσεύεται από την ύλη, μία μορφή με το ελάχιστο υλικό περιεχόμενο, ελάχιστο όσο ένα ηλεκτρόνιο ενώ ταυτόχρονα κατέχει αντικειμενική υπόσταση ανεξάρτητη από κάθε υποκειμενικότητα. Ως τέτοιος, δημιουργεί μία υπόρρητη *μεταφυσική του Χώρου*, αφού στο εσωτερικό του ως υπερσύνολο ο χρόνος είναι περιττός και απλώς απαριθμείται λογιστικά, δίχως να σωρεύεται ή να υφίσταται ως ρυθμός φθοράς. Μονάχα εξωτερικώς του συστήματος, στην υλική τεχνολογική του υποστήριξη, στους server και τους υπολογιστές, βρίσκεται ο κυβερνοχώρος εκτεθειμένος στο Χρόνο. Μονάχα στην εξωτερική επιφάνεια της πανοπλίας του, στο ριζωμά του στο πραγματικό, ενώ σαν κλειστό σύμπαν είναι κατεξοχήν α-χρονικό και άπειρα Χωρικοποιήσιμο. Όμως, αυτή είναι η μία πλευρά του διαδικτύου, που γεννά εξάλλου τις ψηφιακές δυστοπίες τύπου Matrix μίας ανθρωπότητας υποδουλωμένης και φυλακισμένης στο εσωτερικό της όνειρο. Η άλλη πλευρά είναι η κοινωνικοϊστορική του υπόσταση ως ανθρώπινη δημιουργία και η προβληματική σχέση που διατηρεί με το κοινωνικοϊστορικό του περιβάλλον από τη σκοπιά του υποκειμένου.

Η ανάδυση του εικονικού κόσμου στο κοινωνικό μάγμα συνεπιφέρει την ανάδυση μίας νέας επένδυσης της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, ενός όντος ασωματικού και επινοημένου από το υπαρκτό υποκείμενο του οποίου ταυτόχρονα αποτελεί μία ιδεατή σκιά και μία επιλεγμένη αναπαράσταση. Η ψηφιακή ταυτότητα του κάθε χρήστη είναι ήδη μία πολλαπλότητα, είναι μία συνειδητή αποσύνθεση του υποκειμένου που εδράζεται κυρίως στην αυτοεικόνα του, στον εαυτό που ο ίδιος επιλέγει να συνθέσει από τα σπαράγματα της προσωπικής του ύπαρξης, και ακόμη και από κομμάτια μιας εντελώς φανταστικής πραγματικότητας. Δημιουργεί μία ψηφιακή σκιά, ένα «ψηφιακό εγώ» απαλλαγμένο από τη σωματικότητα και από τους περιορισμούς που αυτή θέτει.

Προσφέρεται αυτό το avatar ως ένα πεδίο απόλυτης ελευθερίας ανασύνθεσης και πειραματισμού και ως τέτοιο αντανακλά τα στοιχεία που το ίδιο το υποκείμενο αναγνωρίζει ή επινοεί ως σημαίνοντα τόσο στον εαυτό του όσο και στον κόσμο γύρω του. Αναδύονται νέα επινοημένα στοιχεία ως στοιχεία της κοινωνικής του ιδιοεικόνας, με διαρκή αναφορά στον Άλλο, δίχως τον κίνδυνο που η υλική παρουσία του Άλλου θέτει. Το ψηφιακό ον έτσι τίθεται ως μία

άπειρη αντανάκλαση του υποκειμένου στην εικονική αντικειμενικότητα, όχι πλέον ως αντικείμενο, αλλά ως φαντασιακή ανα-παράσταση. Οι όροι αλήθειας είναι διαρκώς μεταβλητοί.

Οι ψηφιακές κοινότητες που δημιουργούνται κατ' αυτόν τον τρόπο είναι κοινότητες φαντασιακές απαλλαγμένες από οποιαδήποτε έννοια εδαφικότητας (παρά μόνο σαν πεδίο αναφοράς αν είναι ομάδες κοινής καταγωγής) που συντίθεται στη βάση της προσωπική επιλογής και της ελεύθερης αναγνώρισης. Τα σύνορα των ψηφιακών κοινοτήτων δεν είναι εδαφικά, συνεπώς εξωτερικά ως προς τις κοινότητες, όπως στον πραγματικό κόσμο, ούτε τίθενται από οποιαδήποτε κοινωνικο-ιστορική «αναγκαιότητα» ή ανταγωνισμό. Είναι προσδιορισμοί γούστου, που υπερβαίνουν κάθε έξωθεν διαχωρισμό εκτός των διαχωρισμών που το ίδιο το άτομο θέτει όταν αναγνωρίζει τον εαυτό του. Αυτό δεν οδηγεί σε ένα χάος αλλά αντιθέτως σε μία ασυνείδητη διαρκή αυτοαλλοίωση των κανόνων του κάθε διαδικτυακού τόπου. Ακριβώς η συνειδητή επιλογή και η απουσία εξωτερικής αναγκαιότητας καθιστούν τους κανόνες αυτούς ταυτόχρονα αυθαίρετους και σεβαστούς, δίχως να χρειάζεται να προσαρμόζονται σε κάποια αντικειμενική λειτουργικότητα, όπως οι αυθαίρετοι, αλλά συμβατοί με τις συνθήκες, θεσμοί μιας κοινωνίας.

Τουτέστιν, η παραβατικότητα στο internet δεν είναι η παράβαση των κανόνων, αλλά η προσπάθεια να επιβληθούν καθολικές κανονικότητες, είναι δηλαδή ακριβώς η μη αναγνώριση του απολύτως ελεύθερου τύπου ανασυγκρότησής της τοπολογίας του. Ο παράνομος δεν είναι ο χάκερ που γκρεμίζει firewalls, αλλά η εκάστοτε επίσημη εξουσία που προσπαθεί να θέσει τύπους λογοκρισίας. Αυτή είναι η εξαίρεση.

Κάθε προσπάθεια υπέρβαση ή παράκαμψης των εμποδίων λογοκρισίας δεν είναι άρνηση, αλλά αντιθέτως, κατάφαση του πραγματικού χαρακτήρα του μέσου, ο οποίος είναι η αδιάκοπη, ελεύθερη ροή πληροφοριών. Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο αποτυγχάνουν συνεχώς οι απόπειρες ελέγχου της ροής, γι' αυτό τίποτε δεν μένει ουσιαστικά κρυμμένο, γιατί η απόκρυψη και η λογοκρισία είναι μέθοδοι που έρχονται σε ριζική αντίθεση με τη φύση του διαδικτύου.

Οι παραπάνω επισημάνσεις θα μπορούσαν να παρεξηγηθούν ως η περιγραφή της απομόνωσης του υπαρκτού υποκειμένου από το κοινωνικό ιστορικό του περιβάλλον ή ως η περιγραφή συγκρότησης ενός νέου σολιψισμού. Ωστόσο, ούτε σολιψιστικός, ούτε απομονωμένος είναι ο κόσμος του διαδικτύου. Από τη μία, είναι σαφές πως οι εικονικές του αναφορές αντανακλούν συμπεριφορές και τάσεις που εντοπίζονται και στην κοινωνική πραγματικότητα. Η διάδοση της πραγματικής πληροφορίας σε άμεσο χρόνο δημιουργεί πράγματι μία παγκόσμια καθολική κοινωνική χρονικότητα με την έννοια της μη εδαφικότητας της εξάπλωσης της πληροφορίας, με την έννοια της δυνατότητας μίας ταυτόχρονης ενημέρωσης για ένα γεγονός και την έννοια της πληροφορικής διασύνδεσης ολόκληρου του πλανήτη, με την έννοια της

δυνατότητας της αναπαράστασης συγχρονικών, έστω και άσχετων, ιστορικών γεγονότων σε πραγματικό χρόνο. Δημιουργεί εξίσου μία παγκόσμια καθολική ιστορική ιστορικότητα, με την έννοια της διατήρησης, του εμπλουτισμού και τη δυνατότητα της διαρκούς αναπαράστασης πληροφοριών και γεγονότων σε μία άπειρη διαχρονικότητα.

Έτσι η εμμενής ιστορικότητα της κοινωνίας όχι μονάχα αναδύεται αλλά και επεκτείνεται σαν αίσθηση του κοινωνικού φαντασιακού μέσω της φαινομενολογικής α-χρονικότητας του διαδικτύου που εκφέρεται ως δυνατότητα συγχρονίας του παρόντος και διαχρονίας του παρελθόντος.

Χωρίς να είναι παράδοξο, ενώ το διαδίκτυο δημιουργεί έτσι μία πρωτοφανή σύνθεση του παγκόσμιου κοινωνικού χρόνου τουλάχιστον για την μειοψηφία της ανθρωπότητας που το χρησιμοποιεί, από την άλλη στο εσωτερικό του κυβερνοχώρου η εμπειρία του υποκειμενικού χρόνου θρυμματίζεται σε άπειρους πιθανούς κλειστούς ιδιόχρονους της κάθε σελίδας, του κάθε παιχνιδιού, του κάθε κυβερνοκόσμου. Είναι η φαινομενολογική αχρονικότητα ενός άπειρου χώρου που προσφέρει τη δυνατότητα της υποκειμενικής υπέρβασης της εξωτερικής χρονικότητας δίχως την εμβάθυνση στο ψυχικό ή το υποσυνείδητο και έτσι απαλλάσσει το υποκείμενο από την αίσθηση της ιστορικότητας που του μεταφέρει το άμεσα κοινωνικό περιβάλλον. Μέσα στο διαδίκτυο που είναι ένας έμμεσα δημόσιος χώρος, το υποκείμενο δεν αισθάνεται πως διακινδυνεύει παρά μονάχα συμβολικά.

Έχει ενδιαφέρον να αναφερθούμε λίγο στις οικονομίες των διαδικτυακών παιχνιδιών και στα αντίστοιχα ψηφιακά διαδικτυακά e-sports, όπου παίχτες διαγωνίζονται για μεγάλα χρηματικά έπαθλα στους αντίστοιχους ψηφιακούς κόσμους με τα προσωπικά τους avatar, όπως οι αθλητές στις Ολυμπιάδες. Στην Ασία οι αντίστοιχοι παίχτες έχουν κύρος διασημοτήτων που γεμίζουν γήπεδα. Πιο σημαντικές είναι όμως οι παραοικονομίες των διαδικτυακών παιχνιδιών ρόλων, όπου οι παίχτες μπορούν να εμπορεύονται σημαντικά αντικείμενα ή κειμήλια του κόσμου του παιχνιδιού. Φυσικά ο κόσμος και το παιχνίδι είναι ένας κώδικας γραμμένος από τους προγραμματιστές της αντίστοιχης εταιρείας, οπότε θα περίμενε κανείς ότι οι ψευδοοικονομίες του παιχνιδιού θα ήταν απόλυτα ελεγχόμενες. Κι όμως στα πλέον δημοφιλή παιχνίδια δημιουργήθηκαν παραοικονομικοί τόποι μέσα στο διαδίκτυο, όπου ψηφιακά αντικείμενα πωλούταν σε υπέρογκες τιμές. Αυτές οι παραοικονομίες, όπως η πραγματική οικονομία, δημιούργησαν αντίστοιχες φούσκες και μαύρες αγορές όπου πραγματικά χρήματα, ύψους δισεκατομμυρίων δολαρίων στο σύνολό τους, ανταλλάχθηκαν, επενδύθηκαν ή στοιχηματίστηκαν. Παρά τις προσπάθειες των εταιρειών, οι παραοικονομίες αυτές δεν μπορούν να ελεγχθούν παρά μονάχα με την απόσυρση του παιχνιδιού, καθώς βρίσκουν άπειρο δημόσιο χώρο στο διαδίκτυο για να στήσουν αυτόνομους κόμβους.

Η 'εισβολή' αυτή της διαδικτυακής οικονομίας στο κοινωνικοϊστορικό οδήγησε σε στρατόπεδα εργασίας στην Κίνα όπου κρατούμενοι αναγκάζονται να παίζουν μέχρι εξαντλήσεως το εκάστοτε διαδικτυακό παιχνίδι ρόλων προκειμένου να συλλέξουν αντικείμενα προς πώληση στη μαύρη αγορά προς όφελος της ίδιας της κυβέρνησης.

Από την άλλη όμως πλευρά, στην πρόσφατη ιστορία είδαμε μία διάχυση του κοινωνικοϊστορικού μέσα στο ψηφιακό και αντιληφθήκαμε πως η διάδραση έχει δύο δρόμους. Από τα wikileaks και το κίνημα των Anonymous μέχρι τις αραβικές εξεγέρσεις, βιώσαμε μία «εισβολή» της ιστορίας στο διαδίκτυο, κατά τρόπο που κινήσεις που εμφανίζονται καταρχάς στο διαδίκτυο αναπαράγονται και μεταφέρονται στον πραγματικό κόσμο. Και μάλιστα κατά τρόπο εμφανικό, στην περίπτωση της Μέσης Ανατολής του 2011, όταν η ελευθερία επικοινωνίας και διάδρασης έρχονται σε σύγκρουση με ένα καθεστώς λογοκρισίας και σκοταδισμού. Δεν είναι τυχαίο πως στον αραβικό κόσμο το facebook απέκτησε μια απελευθερωτική διάσταση δίπλα στην αποχαυνωτική του λειτουργία, ακριβώς επειδή υπέβαλε τρόπους ελεύθερης επικοινωνίας σε μία κοινότητα στεγανών, κλειστών φαντασιακών σημασιών και βοήθησε άμεσα να καμφθεί η κρατική λογοκρισία..

Το ψηφιακό υποκείμενο, απαλλαγμένο, όπως είπαμε, από το βάρος της σωματικότητας, γνώρισε μία πρωτοφανή ελευθερία αυτοκαθορισμού ως ατομικότητα. Η έκπληξη με τις αραβικές εξεγέρσεις ήταν πως το πραγματικό άτομο βγήκε από τον υπολογιστή στο δρόμο και έθεσε τη σωματικότητά του σε άμεσο κίνδυνο και με τεράστιο κόστος ακριβώς για να απαιτήσει μία παρόμοια ελευθερία αυτοκαθορισμού στο κοινωνικό πεδίο. Είναι σάμπως κάποιο μικρόβιο της ελευθερίας να μεταδόθηκε ηλεκτρονικά.

Είναι ακριβώς τα νέα οντολογικά χαρακτηριστικά της αδιάκοπης επικοινωνίας και της μη υλικής αντικειμενικότητας τα οποία απελευθέρωσαν το άτομο από τις αναγκαιότητες των υλικών ταυτοτήτων. Έτσι τα θεμέλια συγκρότησης του ανήκειν ξεπέρασαν τον προσδιορισμό τους ως θεμέλια υλικά και αναδύθηκαν νέα στοιχεία συγκρότησης, αμιγώς φαντασιακά.

Το κάλεσμα των πλατειών το 2011 επίσης άρχισε μέσα από ψηφιακά μηνύματα και ξεπέρασε την ψηφιακότητα δίχως κόπο ή κόστος, δίνοντας ακόμη μία μορφή στο πνεύμα της ελευθερίας, ζητώντας την άμεση δημοκρατία στον κόσμο της κοινωνικής πραγματικότητας. Τα άτομα που κατέβηκαν στην πλατεία, καταρχάς στη βάση μιας ψηφιακής συμφωνίας και επικοινωνίας, συναντήθηκαν και στο διαδίκτυο, δίχως να χρειάζεται μία ιδεολογική βάση συγκρότησης που να εξασφαλίζει την παρουσία του καθενός σε έναν ιδεολογικά οριοθετημένο χώρο. Αντιθέτως, υπήρξε μία διεκδίκηση και εγκαθίδρυση του πραγματικού δημόσιου χώρου και χρόνου ελεύθερη και συνειδητή.

Από τη στιγμή που ο δημόσιος χώρος αναδύθηκε κοινωνικά, όλα φάνηκαν πιο απλά. Από τη στιγμή που μιλάμε για υποκείμενα που νιώθουν αυτάρκη και ελεύθερα, καμία εκπροσώπηση δεν θα μπορούσε να ριζώσει. Το απρόσωπο πλήθος ή η μάζα δεν είναι έννοιες που αρμόζουν σε μία ελεύθερη επικοινωνία ατομικότητων, αντιθέτως υπήρξε μία αυθόρμητη δικτύωση συλλογικών ατόμων. Κόμβοι επικοινωνίας και «πλατφόρμες» πράξης δημιουργήθηκαν ελεύθερα και το άτομο μπόρεσε να συμμετέχει ελεύθερα όπου ήθελε, ακριβώς γιατί η επιθυμία και η συνειδητή επιλογή μπήκαν στο επίκεντρο έναντι του καθήκοντος και της μεταφυσικής αναγκαιότητας. Αυτόνομη ατομικότητα, ανακλαστική στοχαστικότητα, δημόσιος ελεύθερος χώρος, το συλλογικό άτομο εν συντομία, αναδύθηκαν σαν κεντρικές σημασίες στο κοινωνικό φαντασιακό. Το γεγονός ότι αυτό το πνεύμα της ελευθερίας απλώθηκε σαν φλόγα σε ευρύτατα κομμάτια της κοινωνίας, αποδεικνύει ότι η άμεση δημοκρατία είναι σχεδόν ο φυσικός τρόπος θέσμισης, όταν το υποκείμενο είναι η ελεύθερη ανθρώπινη υποκειμενικότητα.

Αποδεικνύει επίσης πως ο τρόπος ελεύθερης δικτύωσης του ψηφιακού κόσμου αντανακλά μία δυνατότητα δημιουργίας και δικτύωσης αυτόνομων ελεύθερων κοινοτήτων και στην κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα. Η ίδια η αντίληψη της άμεσης δημοκρατίας αλλάζει και διευρύνει τις δυνατότητές της, από τη στιγμή που υπάρχουν διαθέσιμα μέσα επικοινωνίας και προσωπικής ανάληψης δίχως την ανάγκη της εκπροσώπησης, ούτε της αντιπροσώπησης και της ανάθεσης που υποτίθεται ότι 'αρμόζουν' στα πολυπληθή και πολύπλοκα κοινωνικά μορφώματα.

Ωστόσο, όπως είπαμε παραπάνω, η σχέση του ψηφιακού προσώπου με το πραγματικό υποκείμενο και το κοινωνικοϊστορικό του περιβάλλον είναι εξαιρετικά προβληματική. Καταρχάς είναι μία σχέση καθαρής παραπομπής, σε μία κατασκευασμένη ταυτότητα δίχως εξωτερικούς περιορισμούς όπου η φαντασία του ατόμου μπορεί να προβληθεί άφοβα. Πέρα από τους προφανείς ψυχολογικούς κινδύνους για το ίδιο το άτομο, οι οποίοι έχουν οδηγήσει στη δημιουργία ακόμη και κλινικών απεξάρτησης από το διαδίκτυο, τον κίνδυνο της ψυχικής απομόνωσης και ενός επίκτητου ψηφιακού αυτισμού, αυτό δημιουργεί νέα πεδία διακινδύνευσης και για τον δημόσιο λόγο την στιγμή που ο ψηφιακός δημόσιος χώρος δεν υπόκειται στις φυσικές μεταβολές, κοινωνικές αλλοιώσεις και πολιτικούς περιορισμούς του πραγματικού δημόσιου χώρου. Δεν υπάρχει η αντίστοιχη απόδοση ευθύνης όπως στην πραγματική ζωή, και δεν υπάρχει η χρονική και αντικειμενική αμεσότητα της ενσώματης παρουσίας. Η αποσωματικοποίηση της συνείδησης μέσα στο διαδίκτυο συνεπιφέρει μία αποσωματικοποίηση του αισθήματος, που διαμορφώνει έναν εντελώς διακριτό και πλασματικό ψηφιακό δημόσιο λόγο, ο οποίος, αν και δημόσιος, εκφέρεται από τον πραγματικό ιδιωτικό χώρο της οικίας.

Η άμεση και συνεχής κυκλοφορία της πληροφορίας αντιστοιχεί εξίσου σε μία σημασιακή της υποβάθμιση σύμφωνη προς την διαλεκτική της ποσότητας και της ποιότητας στον υπερθετικό βαθμό. Η εκμηδένιση της χρονικής διάρκειας της διάδοσης επιφέρει μία αντίστοιχη εκμηδένιση της σημασιακής φόρτισης του διαδούμενου. Η εν δυνάμει άπειρη επαναληπτικότητα μιας πληροφορίας εξασθενίζει την χρονική της βαρύτητα. Το αντικείμενο που υπήρξε η κοινωνική αναπαράσταση του αντικειμένου γίνεται πλέον μία αναπαράσταση της αναπαράστασης και ούτω καθεξής στο διηλεκτές και η απόσταση μεταξύ του βιώματος και της εμπειρίας γιγαντώνεται.

Τα ψηφιακά αντικείμενα είναι κατεξοχήν φαινομενολογικά και κατεξοχήν φαντασιακά αντικείμενα, αποστερημένα από χρηστική αξία, φορτισμένα με πυκνή συμβολική αξία. Σαν εικόνες, είναι συνάμα αναπαραστάσεις πραγματικών αντικειμένων με τη αυτοτελή τους συμβολική επένδυση που αντικατοπτρίζεται στον κυβερνοχώρο ως δυνάμει άπειρη, με την έννοια της απροσδιοριστίας. Ως τέτοια, συνθέτουν έναν κυβερνοχώρο που αποτελεί μία αναπαράσταση της κοινωνίας, όπως τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα επιλέγουν να αναπαραστήσουν τον εαυτό τους έξω από το Χρόνο. Αν το προφίλ στο facebook κατορθώνει να επιβιώσει μετά το θάνατο του κάτοχου του, σαν μία αποκρυσταλλωμένη και ταριχευμένη ψηφιακή ιδιοεικόνα του, αυτό σύντομα θα δημιουργήσει και ένα ψηφιακό σύμπαν του παρελθόντος της ανθρωπότητας, όπου τα συμβολικά ίχνη των νεκρών θα στέλνουν ακόμη φωτεινά κύματα, σαν τους νεκρούς αστερισμούς του ουρανού.

Ο φαντασιακός πολλαπλασιασμός του ψηφιακού προσώπου σαν σύνολο σημείων, συνοδεύεται όμως και από μία σημασιακή ισοπέδωση του πραγματικού προσώπου στην κατοπτρική του διάσταση. Ο κυβερνοχώρος είναι μία επιφανειακή ορατή παράσταση που απευθύνεται πρωταρχικά στην αίσθηση της όρασης και στο σημασιακό πεδίο που ορίζεται από την ορατή πλευρά του κόσμου και δευτερευόντως στην ακοή σαν αισθητικό συμπλήρωμα εμπύχωσης του ορατού κόσμου. Δεν είναι μόνο η πρόσληψη της ψηφιακής πληροφορίας πρωταρχικά οπτική, αλλά επίσης και η πλοήγηση και χρήση του διαδικτύου συντονίζεται και απευθύνεται στην όραση. Δεν χρειάζεται να υπενθυμίσουμε πως η οπτική διάσταση είναι μία επιφανειακή στιβάδα του παραστασιακού μάγματος, στο οποίο συμμετέχουν εξίσου και οι λοιπές αισθήσεις, αλλά και μία διάσταση στην οποία το τυφλό μέρος της ανθρωπότητας δεν έχει πρόσβαση. Σαν ιστορική δημιουργία της σύγχρονης κοινωνίας, παρότι ο κυβερνοχώρος αξιώνει την οικουμενικότητα και την παγκοσμιότητα, αυτή η παγκοσμιότητα είναι πρακτικά πλασματική.

Πέρα λοιπόν από την συνολοταυτιστική διάσταση του διαδικτύου ως λειτουργικό δίκτυο άμεσης μετάδοσης και διασποράς πληροφοριών, η φανταστική σημασιακή του διάσταση ως κυβερνοκόσμου παράστασης και ανασύνθεσης συμβολικών σημασιών και νοημάτων έχει ορίζοντα μικρότερου εύρους αλλά εν δυνάμει άπειρου βάθους. Η φετιχοποιημένη εικόνα που παρουσιάζει η άποψη της σύγχρονης δυτικής κοινωνίας ως κοινωνίας του θεάματος γίνεται κωδικοποιημένο σημείο ενός ψηφιακά αδιαφοροποίητου κόσμου, ικανού να χωρέσει όλα τα θεμιτά νοήματα του παγκόσμιου κοινωνικού φανταστικού μάγματος.

Αυτός ο εικονικός κενός χώρος που προσέφερε ο κυβερνοχώρος γέμισε με την πληθώρα των ιστότοπων, των κόμβων, των μηχανών αναζήτησης και των αυξανόμενων πληροφοριών που δημιουργούνται, μεταδίδονται, αναπαράγονται και αποθηκεύονται. Δίχως υλικό εξωτερικό όριο ο κυβερνοχώρος ισούται με το σύνολο των κυβερνοτόπων που υπάρχουν τη δεδομένη στιγμή, αλλά αυξάνεται συνεχώς και εν δυνάμει παρουσιάζεται ως άπειρο υπερσύνολο, το οποίο αντιστοιχεί στην συνολοταυτιστική, μαθηματική υπόσταση της υλικής του υποδομής. Δίχως λειτουργικό χώρο για την αρχή της λογοκρισίας, προσφέρεται επίσης ως τόπος μετάδοσης και παρουσίας των σημασιών, εν δυνάμει άπειρου βάθους, το οποίο αντιστοιχεί στην φανταστική του λειτουργία ως μέσον ανθρώπινης επικοινωνίας. Και μάλιστα μίας ελεύθερης επικοινωνίας, ουσιαστικά αχρήματης και ασώματης, η οποία επιτρέπει σε καταπιεσμένες και λογοκριμένες σημασίες να παρουσιαστούν κεντρικά και τοπικές συγκρούσεις και αντιστάσεις να απευθυνθούν σε ένα παγκόσμιο ακροατήριο. Δίχως αρχή λογοκρισίας που να επιβάλλεται στο ίδιο το μέσον, η επιτυχία ή απόρριψη του περιεχομένου των περιθωριακών σημασιών που ανέρχονται στην επιφάνεια επαφίεται ουσιαστική στην ευρύτερη κοινωνική πρόσληψή τους.

Αυτό καθιστά το internet επικίνδυνο για την θεσμισμένη ρητή εξουσία και την ρητή εξουσία ευάλωτη στο internet, και απογυμνώνει την πολιτική των κρατικών ολιγαρχιών από τον προπαγανδιστικό λόγο δικαίωσης που τις προστάτευε ως αποκλειστικός δημόσιος λόγος.

Όπως στην κοινωνική πραγματικότητα το κράτος συγκρούεται με την κοινωνία με επίδικο τον δημόσιο χώρο, έτσι και στην ψηφιακή πραγματικότητα οι κρατικοί και κεφαλαιοκρατικοί οργανισμοί συγκρούονται με την κοινωνία των χρηστών με επίδικο το δημόσιο λόγο. Το κίνημα για το ελεύθερο λογισμικό το οποίο υπερασπίζεται ουσιαστικά την ελεύθερη μετάδοση της πληροφορίας και της επιστημονικής γνώσης πέρα από τα κλειστά ιερατεία της πατέντας και της ελεγχόμενης έρευνας, συναντιέται στο διαδίκτυο με κινήματα που μεταφέρουν την κοινωνική σύγκρουση στους ψηφιακούς κόμβους επικοινωνίας. Η σύγκρουση των κρατικών θεσμών με

ελεύθερες κοινότητες hacker, όπως είναι οι Anonymous (οι οποίοι είναι και η πρώτη παρόμοια κοινότητα με σαφή πολιτικό προσανατολισμό) ή με άτομα, όπως είναι οι μοναχικοί hacker ή αυτομολήσαντες όπως ο Σνόουντεν (Edward Snowden- 1983-...), εντείνεται και κλιμακώνεται παράλληλα και ανάλογα με την κλιμάκωση της πραγματικής κοινωνικής σύγκρουσης. Ο ψηφιακός πόλεμος που διεξάγεται γύρω από έννοιες όπως 'ασφάλεια', 'κυριότητα' και ροή της πληροφορίας' είναι μία ακόμη όψη της πλανητικής κοινωνικής σύγκρουσης με εξαρχής *παγκόσμια* διάσταση. Οι κρατικές υπηρεσίες πληροφοριών μεταφέρουν στο διαδίκτυο την τεχνογνωσία του Ψυχρού Πολέμου με όρους ψηφιακής κατασκοπείας σε μία διαρκή μάχη κρυπτογράφησης και αποκρυπτογράφησης.

Οι προσπάθειες ελέγχου του διαδικτύου αντιμετωπίστηκαν, μεταξύ άλλων με την δημιουργία του λεγόμενου 'βαθέως διαδικτύου' ή 'βυθού του διαδικτύου' όπου κρυπτογραφημένες πληροφορίες ανταλλάσσονται μέσα από τεχνικές διασποράς των πηγών και απόκρυψης του πρωταρχικού πομπού, όπως το δίκτυο Tor, πέρα από τους επίσημους περιορισμούς του εταιρικού κυβερνοχώρου. Από την άλλη, τα επίσημα λογισμικά κρυπτογραφημένης ασφάλειας αποδεικνύονται ευάλωτα όχι μόνο στις επιθέσεις αλλά και στο ανθρώπινο λάθος. Και τα ρήγματα ασφαλείας τους δεν χρησιμοποιούνται μόνο από άτομα αλλά και από κρατικές υπηρεσίες.

Τον Απρίλη του 2014 αποκαλύφθηκε ένα λάθος στο υποπρόγραμμα διαχείρισης επικοινωνίας της OpenSSL, το οποίο χρησιμοποιούσαν μεγάλες εταιρείες διαδικτυακής ασφάλειας στα προγράμματά τους όπως η McAfee για παράδειγμα τα οποία με τη σειρά τους ήταν εγκατεστημένα σε αναρίθμητες κρατικές και εταιρικές υπηρεσίες αλλά και σε προσωπικούς υπολογιστές παγκοσμίως για να προστατεύουν τα ψηφιακά στοιχεία (τα προσωπικά στοιχεία) και ίχνη των χρηστών. Το λάθος (ονομάστηκε καρδιορραγία, Heartbleed), που δεν ήταν κακόβουλο πρόγραμμα, τύπου 'ιός', ώστε να ανιχνεύεται από τα αντιικά προγράμματα, αλλά εγγενής ανεπάρκεια του λογισμικού διαδικτύωσης του συγκεκριμένου υποπρογράμματος σήμαινε ουσιαστικά πως τα 'απόρρητα' στοιχεία όσων έτρεχαν το συγκεκριμένο λογισμικό ήταν εκτεθειμένα και προσβάσιμα σε οποιονδήποτε. Εκτεθειμένα τόσο σε hacker όσο και σε κυβερνητικές υπηρεσίες πληροφοριών, όπως η NSA των Η.Π.Α. η οποία, όπως αποκαλύφθηκε τον ίδιο μήνα, γνώριζε για το συγκεκριμένο σφάλμα επί δύο χρόνια (!) αποφασίζοντας να το κρατήσει μυστικό προκειμένου να το εκμεταλλευτεί για να συλλέξει τις διαθέσιμες 'απόρρητες' και 'αυστηρά προσωπικές' πληροφορίες.

Το πολύ ενδιαφέρον στοιχείο είναι ότι το ίδιο το Tor, το ελεύθερο δίκτυο ροής πληροφοριών έμεινε απρόσβλητο από το σφάλμα. Ο Αουερχάμερ (Andrew Auernheimer- 1985-...), συντάκτης του περιοδικού Wired, είχε προειδοποιήσει τους χρήστες να μην ενημερώνουν τις εταιρείες για τα ρήγματα ασφαλείας που εντοπίζουν, γράφοντας: *‘...σε μία εποχή αχαλίνωτης κατασκοπείας στον κυβερνοχώρο και καταπίεσης των αντιφρονούντων, ο μόνος ηθικός τόπος όπου μπορείς να εκμυστηρευτείς ένα κενό ασφαλείας που εντόπισες, είναι σε κάποιον που θα το χρησιμοποιήσει για την κοινωνική δικαιοσύνη. Και αυτός δεν είναι οι πάροχοι υπηρεσιών, οι εταιρείες ή οι κυβερνήσεις – είναι τα άτομα’.*⁵⁴

Σε ένα άλλο επίπεδο, ο ελεύθερος, αυθόρμητος και ατομοκεντρικός τύπος δικτύωσης των πληροφοριακών και ψηφιακών τρόπων προσφέρει ένα παράδειγμα παγκόσμιας δικτύωσης των κοινωνικών κόμβων ελευθερίας με όρους άμεσης δημοκρατίας. Τριγύρω απλώνεται ένα διαφανές δίκτυο κοινωνικών συμπεριφορών , εξουσιαστικών δομών, και θεσμισμένων μορφών κοινωνικής οργάνωσης και αναπαραγωγής. Η πολιτική πράξη, έχοντας ως στόχο τη διάρρηξη του κυρίαρχου φαντασιακού που βρίσκεται στον πυρήνα όλων αυτών, δεν μπορεί παρά να γίνεται δημόσια και ανοιχτά σε κάθε χώρο όπου καθημερινά στήνεται το θέατρο του παραλόγου. Το άτομο είναι ακέραιο και έτοιμο να ενεργοποιήσει την πολιτική του βούληση ανά πάσα στιγμή. Αυτή την κοινωνία, αυτή την πολιτική παιδεία αναζητούμε στους τόπους ελευθερίας που αναδύονται μέσα από την ελεύθερη επικοινωνία. Καθώς την αναζητούμε, την πραγματώνουμε κιόλας. Όσο στενεύουν τα όρια της εξουσίας του κράτους, ανοίγει η δημόσια ελευθερία.

⁵⁴ Βλ. wired.com/2012/11/hacking-choice-and-disclosure.

Νίκος Ιωάννου:

3. Μέλλον: Αυτονομία, άμεση δημοκρατία και περιορισμένη οικονομία

3.1. Η ΔΙΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΠΑΛΙΩΝ ΚΑΙ Η ΑΝΑΔΥΣΗ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΣΗΜΑΣΙΩΝ

Αυτός που το «φυσάει» το χρήμα, αυτός δηλαδή που έχει πολλά χρήματα νιώθει πάντα ότι όλος ο κόσμος του ανήκει.

Το γνώριζαν αυτό οι απλοί άνθρωποι από πολύ παλιά. Δεν είναι σίγουρο αν πρόκειται για καπιταλιστικό ή προκαπιταλιστικό χαρακτηριστικό. Όμως πολύ νωρίς, στην αρχαία εποχή, οι Αθηναίοι θεσμοθετούν τον περιορισμό του πλούτου. Ίσως δηλαδή να έχουμε να κάνουμε με μια αρχέγονη ορμητικότητα του πλούσιου η οποία διατρέχει την ανθρώπινη ιστορία.

Η αίσθηση όμως πως τα πάντα ανήκουν σε αυτόν που μπορεί και θέλει να τα μετατρέψει σε εμπόρευμα είναι σίγουρα προϊόν ενός χαρακτηριστικού του καπιταλισμού που καθολικεύτηκε κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα: Η πίστη πως το οικονομικό κίνητρο είναι το μόνο που βάζει τη ζωή σε κίνηση. «*Το οικονομικό κίνητρο, θέλοντας και μη, τείνει να υποκαταστήσει όλα τα άλλα. Το ανθρώπινο ον καταντά homo economicus, δηλαδή homo computans*», λέει ο Κορνήλιος Καστοριάδης.

Αυτή η αίσθηση πως τα πάντα ανήκουν στην οικονομία δεν είναι το πλαστό προϊόν κάποιου κεντρικού σχεδιασμού μόνο. Πριν από αυτόν προηγείται η ανάδυση των όμορων σημασιών: της ανάπτυξης, του κέρδους ως αντικειμενικού και αδιαμφισβήτητου σκοπού, του χρήματος ως ξεχωριστή εμπορική αξία. Είναι η φαντασιακή σημασία που καθολικεύτηκε και κυριάρχησε μέχρι σήμερα με αποτέλεσμα φυσικά να μη σκέφτεται και να μη λειτουργεί έτσι μόνο ο κεφαλαιούχος αλλά και ο δυνάμει κεφαλαιούχος και ακόμη και αυτός που δεν έχει στον ήλιο μοίρα.

Πριν από μερικά χρόνια, ένας εκπρόσωπος των ψαράδων του Αμβρακικού κόλπου διατύπωνε παράπονα σε τοπικό ραδιόφωνο για τα σμήνη των κορμοράνων που κατανάλωναν ημερησίως μεγάλες ποσότητες ψαριών. Με έναν πρόχειρο υπολογισμό μετέτρεπε το φαγητό των κορμοράνων σε 50.000 ευρώ μηνιαίως. Κάποιος μέθυσος που άκουγε την είδηση πίνοντας στο καφενείο μονολόγησε φωναχτά: «Πες! 50.000 ευρώ! Δηλαδή 25.000 ούζα! Διπλά!»

Πολλοί θα συμφωνούσαν πως τέτοιες αριθμοποιήσεις είναι ανόητες. Αν όμως αναζητήσουμε αυτή την αντίληψη και σε άλλες αναρίθμητες περιπτώσεις της καθημερινότητας, σε κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις οποιασδήποτε κλίμακας, θα διαπιστώσουμε εύκολα πως πρόκειται για τη γενίκευση της ανοησίας. Μιας ανοησίας όμως που είναι ο κυρίαρχος τρόπος ζωής του ανθρώπου σήμερα.

Ας πάρουμε όμως αυτούς του δύο τύπους, τον εκπρόσωπο των ψαράδων δηλαδή και τον μέθυσος, και ας κάνουμε ένα φανταστικό ταξίδι πίσω στη ζωή τους. Γεννήθηκαν στα πνιγμένα χωριά του Αχελώου. Πνιγμένα στις τεχνητές λίμνες των υδροηλεκτρικών φραγμάτων. Πέρασαν τις πρώτες στιγμές τους μέσα στη διαχυμένη χρονική διάρκεια στον διαχυμένο χρόνο ενός ορεινού κοινοτικού πολιτισμού. Όμως, με ιλιγγιώδη ταχύτητα, ίδια με αυτή που τα διαστημόπλοια την ίδια εποχή ταξίδευαν στη Σελήνη, επήλθε η «ανάπτυξη». Ο ένας από τους δύο τύπους μετρά τη ζωή του αλλά και τη ζωή των κορμοράνων σε ευρώ και ο άλλος αντιστοίχως σε ούζα.

Ο Αχελώος από τα φράγματα και κάτω έχει εγκιβωτιστεί. Η καλλιεργήσιμη γη δεν εμπλουτίζεται από τις φερτές ύλες του ποταμού εδώ και μισό αιώνα. Σε αυτό το διάστημα η χημική και εντατική γεωργία κατέστρεψε ό,τι είχε απομείνει από τα οικοσυστήματα. Η ευρύτερη θάλασσα των εκβολών φτώχυνε. Η παραθαλάσσια γη υποβαθμίστηκε. Το πρώτο φράγμα έγινε κυρίως για να τροφοδοτείται με φτηνό ρεύμα η ΠΕΣΙΝΕ, η οποία στη λειτουργία της ως σήμερα αφήνει πίσω της κρανίου τόπου. Δεν θα τελείωνε ποτέ αυτή η περιγραφή του αναπτυξιακού κύκλου της καταστροφής αν δεν γνωρίζαμε πως και ο πιο αδαής υποψιάζεται το μέγεθός της. Επίσης, θα ήταν ανόητο να υπολογίσουμε σε χρήματα όλες αυτές τις καταστροφές, το κόστος δηλαδή του καπιταλισμού. Θα επρόκειτο για μέγεθος δυσθεώρητο για οποιαδήποτε, ακόμη και την πιο φαντασιόπληκτη, οικονομία.

Είναι πραγματικά χιλιάδες τα παρόμοια παραδείγματα καταστροφικών επιπτώσεων που θα μπορούσαμε να αναφέρουμε και που αφορούν τις κεντρικές και τις περιφερειακές επιλογές του κεφαλαίου στην κατεύθυνση της ανάπτυξης. Μιας ανάπτυξης που την έχει ανάγκη αυτό το σύστημα πρώτα απ' όλα για να υπάρξει.

Κατά τη νέα φάση του καπιταλισμού το κράτος αποχωρεί από κάθε έλεγχο της οικονομίας, αποδίδοντας ταυτόχρονα τον δημόσιο χώρο ολοκληρωτικά στην εμπορική του εκμετάλλευση.

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 με τον άγριο οικονομικό φιλελευθερισμό του δόγματος Θάτσερ-Ρήγκαν (Ronald Reagan- 1911-2004) απελευθερώνεται η κίνηση κεφαλαίων σε μια σχεδόν αναπόφευκτη παγκοσμιοποίηση της αγοράς. Προκαλείται έτσι το πρώτο σοκ στις παλιές εκβιομηχανισμένες χώρες της δύσης που έχει ως συνέπεια την καταστροφή της παραγωγής τους. Κατά τη δεκαετία του 1990 χιλιάδες μικρές και μεσαίες επιχειρήσεις κάθε τομέα στην Ευρώπη και τις ΗΠΑ συρρικνώνονται ή διαλύονται, ενώ πολλές των μεγάλων μεγεθών μεταφέρουν την παραγωγή τους στην «αναδυόμενη» Ασία και την ανατολική Ευρώπη. Ο ισχυρισμός των οικονομολόγων ότι από την ανάπτυξη-μεγέθυνση το χρήμα θα ρέει προς τα κάτω αντιστρέφεται και το χρήμα ρέει αποκλειστικά προς τα πάνω. Το ωρομίσθιο στις βιοτεχνίες και βιομηχανίες των ΗΠΑ πέφτει σχεδόν στο ένα τρίτο και ανάλογη κατάσταση επικρατεί στην Ευρώπη με τις χιλιάδες απολύσεις στην ημερήσια διάταξη. Το κράτος πρόνοιας συρρικνώνεται. «Υπάρχουν μόνο άτομα, δεν υπάρχει κοινωνία» θα αναφωνήσει η Μάργκαρετ Θάτσερ (Margaret Thatcher- 1925-2013) το 1980, βλέποντας τον συνδικαλισμό και το κομματικό πολιτικό σύστημα να υποχωρούν και να αναδύεται το άτομο-εμπόρευμα. Ένα εμπόρευμα που μόνο κατ' άτομο μπορεί να νοηθεί για τις ανάγκες αριθμοποίησης του καπιταλισμού.

«Στον καθένα ξεχωριστά και για τον καθένα ξεχωριστά» θα συνεχίσει είκοσι χρόνια μετά ο Κώστας Σημίτης στην Ελλάδα, γόνος μιας σοσιαλδημοκρατίας που στην Ευρώπη ανέλαβε την υλοποίηση της πολιτικής του νέου οικονομικού φιλελευθερισμού.

Είδαμε σταδιακά στο παρελθόν τα έντυπα, εφημερίδες και περιοδικά, να συντηρούνται από τη διαφήμιση και τη διαπλοκή, πουλώντας πλέον τους αναγνώστες στους πελάτες τους.⁵⁵ Αργότερα, στην αγορά ενέργειας οι χρήστες άρχισαν να πωλούνται στο χρηματιστήριο της ενέργειας. Μια αγοραπωλησία με γεωπολιτικές προεκτάσεις.⁵⁶ Όταν η Nestle αγοράζει μια πηγή μεταλλικού νερού στην Ελλάδα (δεν αγοράζει μια άσημη πηγή αλλά μια πηγή-ετικέτα) στην ουσία αγοράζει τους χρήστες του μεταλλικού νερού. Όταν το 2014 η Ελληνική κυβέρνηση σχεδιάζει την εκπαίδευση των κουπονιών (voucher), ουσιαστικά πουλά τους μαθητές στις επιχειρήσεις

⁵⁵ Όπως για παράδειγμα, ανέλυσε την διαλεκτική της ηρωϊνης ο Ουίλιαμ Μπάροουζ στον πρόλογο του *Γυμνού Γεύματος* (εκδόσεις Απόπειρα)

⁵⁶ Πρόσφατο παράδειγμα η Συρία. Ο πόλεμος των αγωγών αερίου για την έξοδό τους στους ευρωπαίους καταναλωτές.

εκπαίδευσης. Οι εταιρείες τηλεφωνίας δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να αγοράζουν και να πωλούν τους επικοινωνούντες. Αγοράζουν και πωλούν τον χρόνο επικοινωνίας των ανθρώπων. Στα Mall οι επιχειρηματίες αγοράζουν τους χρήστες ενός δημόσιου χώρου. Με αυτή τη λογική τα ΙΚΕΑ ασ πούμε φτιάχνουν καταστήματα με ολίγη από δημόσιο χώρο. Επίσης, σήμερα η ενοικίαση εργαζομένων κατακτά κεντρική θέση στην αγορά εργασίας.

Μιας και αναφέραμε την εργασία, αυτή βρίσκεται σε μια πορεία απονοηματοδότησης ήδη από την πρώιμη φάση του καπιταλισμού με το οικονομικό θέσφατο της μείωσης του κόστους παραγωγής και της αύξησης του κέρδους. Εκτός όλων των άλλων αυτά αποτέλεσαν και την έμπνευση για την παραγωγή εκατομμυρίων άχρηστων αντικειμένων.

Σήμερα, οι αναδυόμενες βιομηχανικές χώρες, της Ασίας για παράδειγμα, πωλούν στην αγορά εργασίας το πολυπληθές εργατικό τους δυναμικό που δεν προκύπτει από μια νέα τάση αστικοποίησης αλλά από τη βίαιη διάλυση των τοπικών κοινωνιών. Αυτή η τεράστια αγορά εργασίας με το πλέον χαμηλό κόστος που μπορεί να υπάρξει δημιουργεί ένα κοινωνικό στρώμα δυτικότερων εύπορων της τάξεως του 5- 10% του πληθυσμού. Αυτό το 5-10% αντιστοιχεί σε κάποιες εκατοντάδες εκατομμύρια αν ο υπολογισμός μας αφορά μόνο την Κίνα και την Ινδία. Με πολύ μεγάλη ταχύτητα διαμορφώνεται μια γεγεθυμένη παγκόσμια αγορά ατόμων ικανών να καταναλώνουν τα μέγιστα και με τα δισεκατομμύρια των υπολοίπων να μάχονται για τη δυνατότητα κατανάλωσης των ελάχιστων.

Όλα αυτά είναι λίγο πολύ γνωστά και δεν θα βρούμε εύκολα κάποιον να τα αμφισβητήσει. Ωστόσο, οι οικονομικοί επιστήμονες, συνήθως σύμβουλοι τραπεζών και διεθνών οργανισμών, διατείνονται πως, παρ' όλες τις επιπτώσεις της ανάπτυξης, δεν υπάρχει άλλο σύστημα που να μπορεί να κινητοποιεί ολόκληρη την ανθρωπότητα. Η επέκταση, λένε, της οικονομίας σε όλους τους τομείς της ζωής, μετατρέποντας τα πάντα σε εμπόρευμα, εγγυάται τη διάθεση αυτών των εμπορευμάτων. Ο καπιταλισμός δηλαδή είναι αναπόφευκτος και το καλύτερο δυνατό σύστημα.

Λέει ο Καστοριάδης γι αυτο: *«Μετά από μια φάση χυδαίας απολογητικής, η πολιτική οικονομία φορά μαθηματικά ρούχα, πράγμα που της επιτρέπει να προβάλλει αξιώσεις "επιστημονικότητας". Αλλά ο ιδεολογικός χαρακτήρας της καινούριας επιστήμης προδίδεται από την επίμονη προσπάθειά της να παρουσιάσει το καθεστώς ως ταυτόχρονα αναπόφευκτο και βέλτιστο. Εύκολα θα παρατηρούσε κανείς ότι η μία ή η άλλη από αυτές τις αρετές θα ήταν αρκετή – ότι όμως το αναπόφευκτο παρουσιάζεται συγχρόνως και ως βέλτιστο, δεν μπορεί παρά να κινήσει υποψίες.»*

Οι οικονομικοί επιστήμονες της ίδιας ιδεολογίας ισχυρίζονταν πριν από δύο δεκαετίες πως μετά το πρώτο σοκ που θα προκαλέσει η λειτουργία της παγκόσμιας οικονομίας θα επέλθει μια γενική ισορροπία στην παγκόσμια πλέον οικονομία της παραγωγής. Συνέβη ακριβώς το αντίθετο, και σήμερα διαμορφώνεται η πιο αλλόκοτη αγορά που υπήρξε ποτέ: Τα προϊόντα καθημερινής και τεχνικής χρήσης είναι προϊόντα μόνο υπερμαζικής παραγωγής. Εκτοπίζονται ειδικά προϊόντα περιορισμένης χρήσης, αφού δεν συμφέρει η μικρή παραγγελία στο παγκόσμιο εργοστάσιο της Κίνας και αφού οι Ευρωπαίοι παραγωγοί δεν υπάρχουν πια για να τα παράξουν.

Εκτοπίζεται η μικρής κλίμακας οικονομία. Εκτοπίζεται η μικρής κλίμακας γεωργία, βιοτεχνία, βιομηχανία. Δεν μπορεί τίποτε από αυτά να επιβιώσει στο πλαίσιο μιας υπερμεγέθους παγκόσμιας οικονομίας. Καμία τράπεζα, κανένας ταμειακός οργανισμός δεν πρόκειται πλέον να «σκορπίσει» χρήματα στα εκατομμύρια μικρούς παραγωγούς για να κινηθεί η αγορά. Έχουν αποφασίσει πως η αγορά κινείται με άλλο τρόπο πια. Επαγγέλματα χάνονται είτε γιατί δεν μπορούν να επιβιώσουν σε αυτή την πραγματικότητα είτε γιατί δεν τα αναζητεί κανείς. Οι θέσεις εξειδικευμένης εργασίας στην παραγωγή και την κατασκευή είναι πλέον ελάχιστες και διασκορπισμένες σε όλη τη γη. Η τεχνολογική εξέλιξη μείωσε δραματικά στο πρόσφατο παρελθόν τις ανάγκες της παραγωγής για εξειδίκευση. Δισεκατομμύρια ανειδίκευτα χέρια της Ασίας, της Αφρικής, της Λατινικής Αμερικής είναι στη διάθεση του οποιουδήποτε παραγωγικού σχεδίου μιας επιχείρησης. Όσο και αν οι μισθοί στις παλιές εκβιομηχανισμένες χώρες συρρικνώνονται, με τίποτα δεν μπορούν να ανταγωνιστούν τους χαμηλούς μισθούς των νέων αναδυόμενων βιομηχανικών χωρών. Στις χώρες της εφαρμοσμένης οικονομικής κρίσης, όπως στην Ελλάδα, πραγματοποιείται ένας επιλεκτικός αποπληθωρισμός με την υπερμεγέθη κλίμακα της οικονομίας να θησαυρίζει και τη μικρή κλίμακα να φτωχαίνει. Δεν είναι όλο αυτό μια αλλόκοτη αγορά;

Καμιά πρόβλεψη των σχεδιαστών της παγκόσμιας οικονομίας δεν επιβεβαιώθηκε μακροπρόθεσμα. Πώς θα μπορούσε άλλωστε να επιβεβαιωθεί εφόσον οι κεφαλαιουχικές επενδύσεις σχεδιάζονται και υλοποιούνται με σκοπό το άμεσο κέρδος και μόνο αυτό.

Αυτή η απρόβλεπτη ορμητικότητα του νέου παντοδύναμου καπιταλισμού με τις απρόβλεπτες συνέπειες για τις κοινωνίες όλου του κόσμου και του περιβάλλοντος δεν προκύπτει από πουθενά ότι ήταν κάτι αναπόφευκτο. Ειδικά όταν γνωρίζουμε πως καταβλήθηκε ιδιαίτερη προσπάθεια για να διαμορφωθούν αναλόγως αυτές οι κατευθύνσεις καιροσκοπισμού.

Το 2002 διοργανώθηκε στο Αγρίνιο μια πολιτική εκδήλωση με κεντρικό σύνθημα «Παγκοσμιοποίηση ή για μια παγκόσμια ποίηση;». Οι διοργανωτές προσπάθησαν να αναδείξουν τις

πολιτισμικές σχέσεις των διαφορετικών κοινωνιών στον αντίποδα της παγκοσμιοποίησης της οικονομίας επιχειρώντας μια διαφορετική προσέγγιση από αυτή του πολύχρωμου κινήματος της αντιπαγκοσμιοποίησης. Ισχυρίζονται επίσης ότι τα σύνορα και οι αποκλεισμοί δεν κατόρθωσαν να συγκρατήσουν για πολύ την επικοινωνία των ανθρώπων και ότι αυτό εκφράστηκε αρχικώς από τη διάχυση του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού.

Πράγματι η πολιτισμική προσέγγιση μεταξύ των λαών όλων των χωρών του κόσμου είχε αρχίσει να «διακορεύει» τα σύνορα των εθνών-κρατών ήδη όταν πρωτοεμφανίστηκε η τάση της παγκόσμιας αγοράς. Στην πραγματικότητα οι υπερασπιστές αυτής της τάσης διακατέχονταν από την αγωνία του κατεπείγοντος, λες και κάτι θα τους προλάβαινε. Δεν γνωρίζουμε τι θα συνέβαινε αν για παράδειγμα μετά τη σφαγή στην πλατεία Τιεν Αν Μεν το πανίσχυρο κινεζικό κράτος δεν συνεταιριζόταν με το παγκόσμιο κεφάλαιο σε απόλυτο βαθμό και με τέτοια ιλιγγιώδη ταχύτητα.⁵⁷ Το ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε και για τις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης όπου ένας διαφαινόμενος εκδημοκρατισμός με τους παραδοσιακούς όρους της Δύσης θα σήμαινε καθυστέρηση του παγκόσμιου «πάρτυ» της οικονομίας της αγοράς.

Γενικώς θα πρέπει να παραδεχτούμε πως χωρίς τη μεταλλαγή του έθνους-κράτους, τον αφοπλισμό των κυβερνήσεων ως προς την οικονομική τους πολιτική, και κυρίως την πλήρη απελευθέρωση των διεθνών ροών κεφαλαίου⁵⁸ δεν θα μπορούσε ποτέ να πραγματοποιηθεί αυτή η παγκοσμιοποίηση της παραγωγής, ο παγκόσμιος καπιταλισμός.

Η αποδιοργάνωση του κράτους στον οικονομικό χώρο⁵⁹ διαδραματίστηκε μέσα από μια μοναδική πορεία απορρόφησης και εξουδετέρωσης. Ενώ αρχικά το κράτος έδωσε το παράδειγμα στην οργάνωση των επιχειρήσεων, στη συνέχεια αυτές το υπερέβησαν μέσα από την κυριάρχηση της κεντρικής σημασίας του καπιταλισμού, του οικονομικού κινήτρου. Οι δημόσιοι κρατικοί ή ημικρατικοί οργανισμοί μετατράπηκαν σε δημόσιες κρατικές επιχειρήσεις με όρους απόδοσης και εισηγμένες στο χρηματιστήριο. Η κάθε χώρα, το κάθε κράτος λειτουργεί σαν μια μεγάλη επιχείρηση· κατ' επέκταση ο δημόσιος χώρος, τον οποίο υποτίθεται διαχειριζόταν το κράτος για λογαριασμό της κοινωνίας, λειτουργεί πλέον με όρους οικονομίας της αγοράς. Έτσι, οι επιχειρήσεις, με το αίτημά τους για απόδοση του δημόσιου χώρου στην εμπορική εκμετάλλευση

⁵⁷ Βλ. *Το Δόγμα του Σοκ*, Ν. Κλάιν, εκδόσεις Λιβάνη 2009

⁵⁸ Κ. Καστοριάδης, *Η ορθολογικότητα του καπιταλισμού*, σελ. 56, εκδόσεις Ύψιλον 1999

⁵⁹ ο.π. σελ. 63

και με το επιχείρημα ότι με αυτό τον τρόπο θα λειτουργήσει καλύτερα ο δημόσιος χώρος, εννοούν βέβαια ότι θα λειτουργήσει καλύτερα ως επιχείρηση. Θα πρέπει να διευκρινίσουμε εδώ ότι δημόσιο χώρο εννοούμε το κοινό αγαθό και τους χρήστες του σε όλες τις εκδοχές που συγκροτούν τον σύγχρονο πολιτισμό. Κλείνοντας αυτή την περιγραφή της αποδιοργάνωσης του κράτους πρέπει να πούμε πως οι χρήστες που αναφέρουμε παραπάνω μεταλλάσσονται σταδιακά σε πελάτες καταναλώνοντας τα κοινά αγαθά ως προϊόντα εμπορευματικής παραγωγής. Το πεδίο της εξουσίας δηλαδή μεταφέρεται από το κράτος στην οικονομία.

Με αυτό ως δεδομένο πια, οι παγκόσμιοι οργανισμοί αποτελούμενοι από τους εκπροσώπους των τραπεζιτικών και επιχειρηματικών λόμπι είναι το νέο τυπικό κέντρο των αποφάσεων για την οικονομία και εφόσον τα πάντα είναι οικονομία αυτό το τυπικό κέντρο αποφάσεων μετατρέπεται σε απόλυτη εξουσία. Για το κράτος προορίζεται πλέον απλώς ο ρόλος του χωροφύλακα. Η μόνη κρατική αναβάθμιση που παρατηρείται σήμερα είναι η αναβάθμιση αυτού ακριβώς του ρόλου.

Για να κατανοήσουμε τη μεταλλαγή του ανθρώπου σε καταναλωτή-εμπόρευμα είναι καλό να αναζητήσουμε συμπεριφορές στο παρελθόν χωρών που άργησαν να υποδεχτούν την καπιταλιστική ανάπτυξη. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον αυτό το φαινόμενο σε μια βαλκανική διάσταση, αν θέλουμε να το δούμε σε βάθος. Τις δεκαετίες του '50 και του '60 όταν το σινεμά κυριαρχούσε στη ζωή των Ελλήνων, κάποιοι θεατές κάθονταν και στη δεύτερη παράσταση με το ίδιο εισιτήριο, όχι επειδή τους άρεσε τόσο πολύ το έργο, αλλά επειδή έτσι αισθάνονταν ότι τους κοστίζει φθηνότερα το σινεμά. Όταν το ακούγαμε αυτό εμείς οι πιτσιρικάδες του '70 και του '80 σκάγαμε στα γέλια. Αργότερα όμως, όποιο και αν ήταν το μέλλον του καθενός, όλοι καταλάβαμε με τον ένα ή άλλο τρόπο πως αυτή η αντιμετώπιση των πραγμάτων με βάση το κέρδος παρατηρείται στα πιο πολλά πράγματα που κάνουμε στη ζωή μας. Έτσι οι Έλληνες κατανάλωσαν τις δεκαετίες του '80 και του '90 το νέο τότε σύστημα υγείας. Με τη συμβολή και του ίδιου του συστήματος υγείας κατανάλωσαν φάρμακα σε τέτοιο βαθμό ώστε η Ελλάδα να αποκτήσει μερικά ανθεκτικότερα βακτήρια. Η καταναλωτική πολιτική των δημοσίων επιχειρήσεων και η καταναλωτική ανταπόκριση των πελατών διαπέρασε όλους τους τομείς διαχείρισης των κοινών αγαθών: την ενέργεια, την παιδεία, την επικοινωνία, τα νερά, τη διατροφή, τη στέγη κ.λπ.

Το να έχει κάποιος σε μια επένδυση εξασφαλισμένο τον καταναλωτή του προϊόντος είναι ένα προνόμιο αυτοκρατορικού τύπου και αυτό ακριβώς συμβαίνει με τον δημόσιο χώρο όπως τον έχουμε ήδη περιγράψει. Πρόκειται με την πρώτη ματιά για μια παρόμοια κατάσταση με τη σχέση εμπόρου-εξαρτημένου εμπορεύματος την οποία περιγράφει ο Μπάροουζ (William Burroughs-

1914-1997). Η διαφορά με αυτό το παράδειγμα βέβαια είναι ότι ο δημόσιος χώρος, τα κοινά αγαθά δεν είναι ηρωϊνή. Αυτή όμως η προφανής διαφορά δεν παραμερίζει εύκολα την παρομοίωση της πρώτης ματιάς. Αναδεικνύεται έτσι η αξιακή κατάρρευση που συνοδεύει την παγκόσμια αρπαχτή, τον παγκόσμιο καπιταλισμό, τη μετατροπή όλων σε εμπόρευμα.

Σε ακόμη μεγαλύτερο βαθμό ο άνθρωπος σήμερα καταναλώνει νοήματα και σημασίες, τα οποία έχουν ειδωλοποιηθεί με την έννοια ότι δεν αντιστοιχούν σε κανένα από περιεχόμενο ή συγκεκριμένη βλέψη, αλλά χρησιμοποιούνται αποκλειστικά για την απόδοση ταυτότητας με την έννοια του life style, ταυτότητας δηλαδή βασισμένης στη λογική της αναγωγικής ανάθεσης και δίχως την παραμικρή ανάληψη ευθύνης. Με αυτή την έννοια μπορούμε να δούμε την αναβίωση του εθνικισμού σαν τελεστικό εργαλείο υπερεθνικών σχεδιασμών δίχως να προκύπτουν αντιφάσεις έντασης, καθώς οι εθνοκρατικές σημασίες είναι πλέον απλώς σημασίες επισήμανσης (ως πού φτάνουν τα χαραγμένα σύνορα, ως πού μπορούν να αλλάξουν), όχι όμως σημασίες νοηματικής δημιουργίας (ακόμη και η στάση της κοινής γνώμης δεν ακουμπά σε κοινωνικές πραγματικότητες αλλά σε συνθηματολογικό λόγο πάνω σε αποσπασμένες κοινωνικές καταστάσεις).

Η μεταλλαγή του έθνους-κράτους βρήκε χώρο σε αυτή τη νέα πραγματικότητα. Βρήκε έδαφος στην υποχώρηση της σημασίας ή του νοήματος βάσει των οποίων συγκροτήθηκε.

Στην πραγματικότητα βρίσκει έδαφος ο παγκόσμιος καπιταλισμός· καταργεί τα σύνορα στην ανάπτυξη του και ταυτόχρονα κατακτά έδαφος πάνω στο οποίο θέτει οικονομικά και παραγωγικά σύνορα. Ο κινεζικός συνεταιρισμός κράτους-επιχειρήσεων αγοράζει εδάφη στην Αφρική, το ευρωπαϊκό κεφάλαιο αναζητεί εδάφη στην ανατολική Ευρώπη, το ισραηλινό κεφάλαιο αναζητεί εδάφη ποιοτικής σημασίας στην Ελλάδα, τα αμερικανικά κεφάλαια στη Λατινική Αμερική και πάει λέγοντας.

Το άνοιγμα των τεράστιων πληθυσμιακά χωρών της Ασίας, αλλά και της μικρότερης Ανατολικής Ευρώπης, όπως και της Αφρικής και της Λατινικής Αμερικής στον νεοφιλελευθερισμό προκάλεσε τεράστιες αλλαγές με πολιτικές προεκτάσεις. Τα κράτη όλων αυτών των νεοφώτιστων χωρών μετατρέπονται σε κρατικές επιχειρήσεις διευκόλυνσης, επιβολής και προώθησης του πιο αχαλίνωτου καπιταλισμού. Τα οικονομικά λόμπι με global προσανατολισμό αναζητούν έδαφος για να εκτυλιχτεί το σενάριο μιας global μεγέθυνσης όπου τα σύνορα δεν αποτελούν κανένα φραγμό παρά μόνο χρησιμοποιούνται ως εργαλείο ελέγχου της μετακίνησης των ανθρώπων. Σε αυτή τη σύγχρονη παγκοσμιοποιημένη πραγματικότητά του ο καπιταλισμός

- συνθλίβει τον εθνικό συναισθηματισμό και αντιμετωπίζει τον εργασιακό και καταναλωτικό πληθυσμό στη διευρυμένη παγκόσμια μορφή του,
- καταλαμβάνει το έδαφος χωρίς καμιά δεσμευτική σύμβαση λαμβάνοντάς το ως δώρο της Γης στο κεφάλαιο, σε μια πιο διευρυμένη μορφή από αυτή του παρελθόντος, δηλαδή χωρίς κανένα περιορισμό,
- ενώ συνυπήρχε από τη γέννησή του με το έθνος-κράτος, τώρα το αποχωρίζεται αφήνοντάς του έναν ρόλο διεκπεραιωτικό και κατασταλτικό.

Αν αναλογιστούμε πως ακόμη και στην Ευρώπη ο καπιταλισμός δεν υπήρξε η αποκλειστική κοινωνική πραγματικότητα αλλά συν-υπήρξε με τα πολιτικά μοντέλα της φιλελεύθερης ολιγαρχίας (και τα φαντασιακά τους σχήματα που περιελάμβαναν το κράτος πρόνοιας και μια παραδοχή θεμελιωδών συνταγματικών δικαιωμάτων, τα οποία δεν προκύπτουν αλλά και περιττεύουν στο καπιταλιστικό πλαίσιο), μπορούμε εύκολα να δούμε πίσω από τον νέο οικονομικό φιλελευθερισμό την ολοποίηση της κοινωνικής ζωής ως οικονομικό μέγεθος, μια τάση ομογενοποιητικής κεφαλαιοποίησης κάθε πλευράς του βίου, δημόσιου και ιδιωτικού.

Ο καπιταλισμός πραγματοποιεί την πιο μεγάλη αρπαχτή στην ιστορία της ανθρωπότητας. Ο ίδιος όμως, επειδή πρόκειται για μια φαντασιακή σημασία που μπορεί να πλάθεται και να αναπλάθεται, δεν γίνεται να γνωρίζουμε πόσο μπορεί να κινδυνεύει από αυτή τη βουτιά στο ολοκληρωτικό ρίσκο. Το σίγουρο είναι πως οι ανθρώπινες κοινωνίες και το περιβάλλον τους ποτέ άλλοτε δεν κινδύνεψαν τόσο.

Στην παγκόσμια οικονομία της παραγωγής το κυρίαρχο μοντέλο υποδεικνύεται από τις κυρίαρχες παραγωγικές χώρες. Το σκήπτρο σε αυτή την περίπτωση το κατέχει η Κίνα. Ο Καστοριάδης περιγράφει τη γραφειοκρατία στον καπιταλισμό ως ιεραρχική κλίμακα, τον εσωτερικό καταμερισμό της διευθυντικής και διοικητικής εργασίας. Ο ιθύνων αυτός μηχανισμός, λέει, αντιτίθεται σε μια μάζα εκτελεστών που σχηματίζουν θεωρητικά τη «βάση» του, αλλά που στην πραγματικότητα βρίσκονται έξω από αυτή.⁶⁰

Βλέπουμε να πραγματοποιείται στην Κίνα αυτή η διάσταση του καπιταλισμού σε ολοκληρωτικό βαθμό: ένα αυταρχικό μοντέλο διοίκησης των επιχειρήσεων με εργάτες-σκλάβους χωρίς καν τα βασικά δικαιώματα, με ένα βίαιο κράτος-συνεργάτη που προεκτείνεται στο προσωπικό των ίδιων των επιχειρήσεων. Δείγματα αυτού του τρόπου, αυτής της συμπεριφοράς

⁶⁰ Κ. Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, σελ.45

πήραμε, σε ευρωπαϊκό έδαφος, στην Ιερισσό της Χαλκιδικής από την Eldorado Gold. Επίσης, σε όλη την Ευρώπη το νέο μοντέλο παραγωγής και τυποποίησης ειδών διατροφής μεσαίας και μεγάλης κλίμακας, αλλά και άλλοι τομείς της παραγωγής ή της κατασκευής στηρίζονται στην εργασία που ισοδυναμεί με σκλαβιά και σε ένα είδος ζωής αποκλεισμένου ανθρώπου. Είναι η γνωστή μας κινεζοποίηση όπως την ακούμε πολλές φορές σε λόγους της ευρωπαϊκής αριστεράς ή και δεξιάς που υπερασπίζεται την ισχυροποίηση του εθνοκρατικού μοντέλου του παρελθόντος.

Η Κίνα όμως, ως παραγωγικό σύμβολο σημαίνει πολλά περισσότερα πράγματα. Αυτή η χώρα κατόρθωσε να χρησιμοποιήσει την ήδη διαμορφωμένη δομή ενός σκληρού κράτους και την πολυπληθή μάζα των υπηκόων της για τη συγκρότηση του παγκόσμιου εργοστασίου. Αυτό το «επίτευγμα» σε συνδυασμό με την απόλυτη κυριάρχηση του μοντέλου ενός απόλυτου καπιταλισμού τη μετέτρεψε στην πρώτη παραγωγό χώρα στον πλανήτη. Η Κίνα παράγει ό,τι χρειάζεται ο καπιταλισμός να παράγει. Το πιο σημαντικό είναι ότι παράγει έναν τύπο χωροχρονικής διευθέτησης των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, αντιγραφή της καπιταλιστικής δύσης, σε μια όμως ακραία και απογυμνωμένη μορφή. Η Κίνα κυριάρχησε στην παραγωγή χωρίς να κυριαρχήσει πουθενά αλλού. Υιοθέτησε τον κυρίαρχο δυτικό πολιτισμό για να τον αναπαράγει μέχρι αηδίας. Η κινεζική καπιταλιστική υπερανάπτυξη-υπερπαραγωγή καθοδηγεί πλέον το μοντέλο ανάπτυξης παγκοσμίως. Αυτός ο νέος ασιατικός, παγκόσμιος καπιταλισμός αποσυνδέει το προϊόν από την «ιστορία» του, που με τόσο κόπο οι παραδοσιακές καπιταλιστικές επιχειρήσεις της δύσης έχτιζαν. Κανένα προϊόν δεν τολμούσε να υπάρξει χωρίς το «παραμύθι» του, έστω κι αν αυτό ήταν το τίποτα. Σήμερα αυτός ο πολιτισμός παραγωγής και κατανάλωσης στην πραγματικότητα δεν αναπαράγεται αλλά ανατυπώνεται σαν ταινία βερσιόν που ξεχνά γιατί έγινε η πρώτη έκδοση. Ανατυπώνεται στο παγκόσμιο εργοστάσιο της Κίνας που δεν παράγει πλέον μόνο βιομηχανικά προϊόντα αλλά ό,τι από πλευράς μεγέθους αξίζει να παραχθεί, ανεξάρτητα από την ποιότητα ή τη χρήση. Αρκεί μόνο να πούμε πως μεγάλος αριθμός προϊόντων παραδοσιακής χειροτεχνίας της «αναπτυγμένης» Μεσογείου, που μέχρι πρόσφατα παραγόταν από τις τοπικές κοινωνίες, σήμερα παράγεται στην Κίνα ή και σε κάποιες άλλες χώρες της Ασίας σε μικρότερο βαθμό.

Η κυριαρχία της Κίνας και των νέων αναδυόμενων παραγωγικών χωρών συνοδεύεται από την κυριαρχία της παραγωγής για την παραγωγή, όσον αφορά τις κεφαλαιουχικές επιχειρήσεις όλου του κόσμου και τις επιλογές τους. Η παγκοσμιοποιημένη οικονομία της παραγωγής βασίζεται σε έναν εξασφαλισμένο πελάτη-καταναλωτή. Αυτό αφορά τα κοινά αγαθά αλλά και μια διαμορφωμένη κατάσταση παραγωγής και εμπορίου χιλιάδων προϊόντων τεχνικής φύσης ή χρήσης - με έτοιμους καταναλωτές που διαμορφώθηκαν σε μια παρελθούσα εποχή - που μέχρι

πρότινος αποτελούσαν τον «μύθο» και την προμετωπίδα της βιομηχανικής παραγωγής της Ευρώπης ή των ΗΠΑ. Αυτός ο όγκος προϊόντων παράγεται πλέον στην Κίνα σε τέτοιο βαθμό και σε τέτοια ποιότητα ώστε ο «μύθος» να καταρρίπτεται. Ακόμη και το original προϊόν να προμηθευτεί πια ο καταναλωτής, δεν διακατέχεται από την ικανοποίηση ότι κατέκτησε έναν ακόμη καταναλωτικό «μύθο». Αυτή η υποχώρηση του καταναλωτισμού, που εκ πρώτης όψεως μοιάζει με τρικλοποδιά του καπιταλισμού στον εαυτό του, διαπερνά όλους τους τομείς της κατανάλωσης μέχρι που ψάχνοντας να επενδυθεί με κάτι συναντά τα αντικαταναλωτικά κινήματα του '60 και του '70 ή τον «αυτοπεριορισμό» του Καστοριάδη.

Τα συναντά πραγματικά; Θα αναρωτηθεί δικαιολογημένα κάποιος. Σίγουρα δεν τα συναντά πραγματικά με την έννοια της συγκρότησης ενός μεγάλου κινήματος ή ενός διευρυμένου πολιτικού διαλόγου. Κοντά στην υποχώρηση των καταναλωτικών μύθων ο άνθρωπος δημιουργεί νέους αντικαταναλωτικούς μύθους συγκροτώντας ένα νέο αντικαταναλωτικό lifestyle, ένα lifestyle διαστρωματικά διευρυμένο στις παλαιές εκβιομηχανισμένες χώρες της δύσης. Αυτό με μια αποϊδεολογικοποιημένη ματιά δεν φαίνεται καθόλου κακό. Αντίθετα, πρόκειται για μια ευνοϊκή κατάσταση ως προς τη γέννηση ενός διευρυμένου πολιτικού διαλόγου και πράξης.

Σε κάθε περίπτωση αυτό που έχει σημασία να κρατήσουμε από όλη αυτή την περιγραφή είναι ότι το κυρίαρχο φαντασιακό της ανάπτυξης αποδυναμώνεται από δύο παράγοντες: τον αποκλεισμό της πλειονότητας από την προσδοκία να μπορεί να καταναλώνει τα μέγιστα και την αποκαθήλωση των καταναλωτικών μύθων, την υποχώρηση του καταναλωτισμού.

Το ότι τίποτα δεν πήρε θετική κατεύθυνση στη δίνη της εφαρμογής μιας παγκοσμιοποιημένης οικονομίας με δικαιοδοσία πλήρους ασυδοσίας, πιθανότατα να οφείλεται στην αποδυνάμωση του φαντασιακού της ανάπτυξης· και όχι, όπως ισχυρίστηκε ο Τζέφρι Σακς, (Jeffrey Sachs- 1954) στο ότι οι ιθύνοντες του Σικάγου- στη περίπτωση της Ρωσίας για παράδειγμα -δεν σήκωσαν τα μανίκια να δουλέψουν όπως στην περίπτωση του σχεδίου Μάρσαλ που «αναδόμησε» τη μεταπολεμική Ευρώπη.⁶¹ Σε αυτή τη μεταπολεμική εποχή η σημασία της καπιταλιστικής ανάπτυξης βρίσκεται στο απόγειό της, ενώ στο τέλος του 20^{ου} και στην αυγή του 21^{ου} αιώνα ζήσαμε την αποκαθήλωσή της διαμέσου της μεταλλαγής ή και απώλειας του νοήματός της. Ίσως εδώ να διαφωνήσουμε με την εκδοχή της Ναόμι Κλάιν πως η απώλεια του μπαμπούλα «Σοβιετική Ένωση» απεγκλώβισε πολιτικά αυτό τον αχαλίνωτο καπιταλισμό, διότι γνωρίζουμε πως σε πολιτικό επίπεδο καμιά επιρροή δεν είχε στις δεσμεύσεις που έθεταν οι χώρες της Ευρώπης

⁶¹ Ν. Κλάιν, *Το Δόγμα του Σοκ*, σελ.338

και τα κινήματα που αναπτύσσονταν σε αυτές. Πρόκειται για ένα λάθος που κάνουν όλοι σχεδόν οι Αμερικανοί διανοητές καθώς βίωσαν τον ψυχρό πόλεμο και τον αντικομμουνισμό στον πυρήνα του «στρατοπέδου» της μίας πλευράς. Ενώ πέρα από τον Ατλαντικό βίωναν τη Σοβιετική Ένωση ως «μπαμπούλα» του συστήματος στην Ευρώπη, τα πολιτικά κινήματα είχαν ήδη βιώσει την «προδοσία» της Σοβιετικής Ένωσης.

Έχουν περάσει δεκαετίες πια, αλλά αυτή η εσφαλμένη εκτίμηση διατρέχει τη σκέψη κορυφαίων διανοητών όπως του Χάουαρντ Ζιν ή του Νόαμ Τσόμσκι.

Μπορεί κανείς να μην είχε προβλέψει τον χρόνο και τον τρόπο της κατάρρευσης των κομμουνιστικών κρατών, όμως σήμερα, βλέποντας την ιστορία καρέ καρέ σε φλασμπάκ, καταλαβαίνουμε ότι επρόκειτο για χάρτινο πύργο που είχε ήδη διαβρωθεί από τα κυρίαρχα στοιχεία του καπιταλισμού, του οικονομικού κινήτρου και της κατανάλωσης. Τα άλλα κυρίαρχα στοιχεία του «δυτικού συστήματος» δεν ήταν ξένα στην πραγματικότητα των κομμουνιστικών κρατών πέραν αυτού της «δημοκρατίας». Αυτό το τελευταίο στοιχείο οι σχεδιαστές και υπερασπιστές της παγκόσμιας οικονομίας, οι διεθνείς οργανισμοί και τα στελέχη τους δεν το θεώρησαν οπωσδήποτε απαραίτητο.⁶² Απεναντίας, θεώρησαν τη δημοκρατία εμπόδιο σε έναν ελεύθερο καπιταλισμό. «Για να υπάρχει δημοκρατία στην κοινωνία θα πρέπει να υπάρχει μια δικτατορία στην εξουσία» λέει ο Ανατόλι Τσουμπάις (Anatoly Chubais- 1954-...), ο κατά τον Τζέφρι Σακς «μαχητής της ελευθερίας» και υπουργός των ιδιωτικοποιήσεων του Μπορίς Γιέλτσιν.⁶³

«Ελεύθερες αγορές και ελεύθεροι άνθρωποι αποτελούν μέρη ενός σχεδίου» έλεγε ο Μίλτον Φρίντμαν (Milton Friedman- 1912-2006). Η Κίνα όμως είναι το καλύτερο παράδειγμα αποδόμησης αυτού του ισχυρισμού, αφού στην περίπτωση της πέφτει σε μια ολοφάνερη αντίφαση. Από τη μια έλεγε πως ελεύθερο εμπόριο και δημοκρατία πάνε μαζί και από την άλλη υπερασπιζόταν την επιβολή της ιδιωτικοποίησης και της νεοφιλελεύθερης πολιτικής με τα πιο σκληρά μέσα.⁶⁴ Δεν θα είχε άδικο αν κάποιος έλεγε πως ο ηθικός αυτουργός της σφαγής στην πλατεία Τιεν Αν Μεν ήταν ο

⁶² Είναι μια συνηθισμένη περίπτωση στην εξωτερική πολιτική των ΗΠΑ. Ποτέ δεν θεώρησαν τους ανθρώπους των αργοπορημένων χωρών «ικανούς για δημοκρατία». Ας θυμηθούμε τη δικτατορία του 1967 στην Ελλάδα, τις δικτατορίες στη Λατινική Αμερική, τα καθεστώτα που υποστήριξαν οι ΗΠΑ στην Ασία, αλλά και τις παρεμβάσεις για τον αντιτρομοκρατικό νόμο στην Ελλάδα όπου κατάργησαν τους ενόρκους-πολίτες σε δίκες για τρομοκρατία, κάτι όμως που δεν ίσχυε στις ίδιες τις ΗΠΑ.

⁶³ Ν. Κλάιν, ο.π., σελ.314

⁶⁴ Ν. Κλάιν, ο.π., σελ. 250-255

Φρίντμαν. Όμως η περίπτωση της Κίνας μας δίνει ένα ακόμα παράδειγμα πώς η διαχωρισμένη από την κοινωνία εξουσία δεν είναι τίποτε άλλο παρά άτομα που κάθε φορά κυβερνούν για λογαριασμό κάποιων ιδιοτελών συμφερόντων και πρωτίστως των ιδίων.

Το Κομμουνιστικό Κόμμα της Κίνας και το κινεζικό κράτος συνολικά είχε κατά κάποιον τρόπο εναποθέσει ήδη από το 1980 το μέλλον του στις συμβουλές και την καθοδήγηση του Φρίντμαν. Οι ιδιωτικοποιήσεις, η απελευθέρωση των τιμών προς τα πάνω, οι συνθήκες εργασίας σκλαβιάς, οι μισθοί πείνας, η δημιουργία ενός νέου παγκόσμιου κινεζικού κεφαλαίου δεν ήταν δυνατόν να σταματήσουν σε μερικές χιλιάδες κορμιά στην πλατεία Τιεν Αν Μεν. Όπως δεν ήταν δυνατόν να σταματήσει η μετέπειτα κινεζική ανάπτυξη στα εκατοντάδες εκατομμύρια θύματα της διάλυσης των κινεζικών κοινωνιών και τη μετατροπή της ζωής τους σε κόλαση. Ο παγκόσμιος κινεζικός καπιταλισμός ήταν πλέον προσωπική υπόθεση όλων σχεδόν των μικρών και μεγάλων αξιωματούχων του ΚΚΚ και του κινεζικού κράτους.

Η μετατροπή του μέγα-εθνοκράτους της Κίνας σε σύμβολο της παγκόσμιας παραγωγής ενέχει στοιχεία της γνωστής μας καπιταλιστικής αυτοκαταστροφής, σε διαστάσεις όμως αναλόγου μεγέθους. Ο παγκόσμιος κινεζικός καπιταλισμός ίσως λειτουργήσει σαν δούρειος ίππος της διάλυσης μιας κεντρικής σημασίας αυτού του ίδιου του συστήματος. Αυτές όμως οι καταστάσεις δεν συνοδεύονται από ειρήνη και ευημερία. Το πρωτόγνωρο μέγεθος της παγκόσμιας ανάπτυξης μάλλον τριγυρίζει τη σκέψη μιας παταγώδους κοινωνικής κατάρρευσης παρά την οποιαδήποτε ευημερία.

Αυτό το σκηνικό απορρύθμισης της παγκόσμιας οικονομίας και της παραγωγής δημιουργεί μια άνευ προηγουμένου αναταραχή, προϋπόθεση της οποίας δεν υπήρξε καποιος ιδιαίτερος σχεδιασμός. Είναι η πρόκληση του σοκ, όπως ωραία την περιέγραψε η Ναόμι Κλάιν. Είναι η παροιμία «Ο λύκος στην αντάρα χαίρεται» ή ο «Λύκος της Wall Street» του Σκορσέζε. Δεν απαιτούν καμιά ιδιαίτερη μαθηματική επιστήμη οι οικονομικοί σχεδιασμοί στην Κίνα, τη Ρωσία ή τη Βραζιλία. Είναι σχέδια που στηρίζονται σχεδόν αποκλειστικά σε πολιτικές αποφάσεις. Είναι αυθαίρετοι συλλογισμοί όπως αυτός του Ανατόλι Τσουμπάις που προαναφέραμε. Περί τέτοιων «σχεδίων» λοιπόν πρόκειται. Άλλωστε είναι γνωστό στον κάθε άνθρωπο της «αγοράς» πως για τα στελέχη των τραπεζών, των επιχειρήσεων και των οργανισμών η κάθε επένδυση είναι το άλλοθι, ενώ το άμεσο κέρδος είναι ο πρωταρχικός σκοπός ανεξάρτητα από τις επιπτώσεις.

Μια σημαντική επίπτωση της διάλυσης των τοπικών κοινωνιών των νέων αναδυόμενων καπιταλιστικών χωρών, την οποία η δύση πραγματικά προσπαθεί να εντάξει σε κάποια σχέδια,

είναι η μαζική μετακίνηση πληθυσμών, το εύρος της οποίας ίσως ακόμη δεν έχουμε δει. Στις νέες αγορές που δημιουργούνται, όπως εξηγήσαμε, περισσεύουν άνθρωποι οι οποίοι όχι απλώς βιώνουν την οικονομική ανέχεια, αλλά ακόμα και την έλλειψη αέρα να αναπνεύσουν σε ένα περιβάλλον απόλυτης ανασφάλειας και της πιο βίαιης καταστολής και ελέγχου ενός συνεταιρισμού κράτους-επιχειρηματιών.

Η επιλεκτική υποδοχή αυτών των μεταναστευτικών πληθυσμών είναι ένα κάποιο σχέδιο, η Μεσόγειος όμως μάλλον ήδη έχει γεμίσει από θύματα των αναταραχών και της εξουσιαστικής ανωμαλίας της Βόρειας Αφρικής, της Μέσης Ανατολής και της Ασίας. Ποιος δεν θα σκεφτόταν πως οι Ευρωπαίοι επιχειρηματίες βλέπουν σε μια τέτοια μεταναστευτική εκδοχή φρέσκο και φτηνό κρέας ανειδίκευτων εργατών για μια πιο ανταγωνιστική παραγωγή;

Τα προγράμματα δημοσιονομικής προσαρμογής των χωρών του ευρωπαϊκού Νότου συνοδεύονται από προγράμματα υποδοχής μιας νέας αγοράς εργασίας όπου το διαπραγματευόμενο προϊόν δεν είναι αυτή καθαυτή η εργασία αλλά ο ίδιος ο εργαζόμενος. Τα προγράμματα αξιολόγησης που τελευταία η ελληνική κυβέρνηση προσπαθεί να επιβάλει στους δημοσίους υπαλλήλους και τους εκπαιδευτικούς είναι στην πραγματικότητα προγράμματα ιδεολογικής αξιολόγησης με την έννοια ότι ζητείται πίστη των αξιολογούμενων καταρχήν στο ίδιο το πρόγραμμα και την πολιτική από την οποία αυτό συνοδεύεται. Αξιολογείται δηλαδή όχι η ίδια η εργασία, αλλά ο εργαζόμενος σε σχέση με την πολιτική του διοίκησης.

Πρόκειται για ένα σχέδιο υποδοχής μιας παγκόσμιας «αγοράς εργασίας» προσαρμοσμένης σε μια παγκόσμια οικονομία, σε μια παγκοσμιοποιημένη παραγωγή. Επιχειρείται να απαξιωθεί η εργασία τόσο όσο χρειάζεται για να μην αποτελεί πια μια ξεχωριστή σημασία. Αυτό σήμερα μπορεί να φαίνεται αδιανόητο, αφού ακόμη η εργασία είναι το απαραίτητο στοιχείο για να ζήσει κάποιος. Όμως η αμέσως επόμενη γενιά θα γνωρίσει μια εργασία χωρίς κανένα νόημα. Για μια τέτοια εργασία δύσκολα θα μπορέσει να διατυπωθεί ξανά ένας λόγος υπερασπιστικός ή ένας λόγος υπέρ εργασιακών δικαιωμάτων.

Αυτός ο σχεδιασμός στοχεύει κυρίως σε δύο πράγματα: Το ένα είναι ότι η ευρωπαϊκή οικονομική εξουσία θα ήθελε αυτή η μετακίνηση πληθυσμών που αναφέραμε παραπάνω να γίνει χωρίς εκείνους τους εσωτερικούς τριγμούς που θα ανέτρεπαν την πολιτική σταθερότητα προς μια κατεύθυνση οπισθοδρόμησης, ικανή να καταστρέψει το νέο οικονομικό και πολιτικό καθεστώς που διαμορφώνεται σήμερα. Όχι πως μια κατεύθυνση οπισθοδρόμησης προς το παλαιό εθνokrάτος για παράδειγμα θα κατέστρεφε τον καπιταλισμό ή θα τον έθετε υπό έλεγχο, αλλά θα

απελευθέρωνε άγνωστες ή καταπιεσμένες πραγματικότητες, αφού σαν οπισθοδρόμηση δεν θα ανταποκρινόταν σε καμιά κοινωνική πραγματικότητα ούτε του μέλλοντος ούτε του παρελθόντος, πόσο μάλλον του παρόντος.

Το άλλο είναι ότι αυτή η μετακίνηση πληθυσμών μπορεί να μετατραπεί σε εργαλείο για μια ευρωπαϊκή παραγωγή πιο global διαστάσεων χωρίς τους περιορισμούς των παλαιών συστημάτων, αλλά μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για την απαξίωση αυτής της ίδιας της εργασίας, την υποβάθμισή της ως παράγοντα της παραγωγής. Η εξασφάλιση της ύπαρξης μιας παγκόσμιας αγοράς και μιας παγκοσμιοποιημένης παραγωγής με τα μεγέθη τους, προϋποθέτει την ύπαρξη μιας παγκόσμιας αγοράς εργασίας που να μπορεί να εξυπηρετεί πολύ συγκεκριμένους και ξεκάθαρους σκοπούς.

Για την επίτευξη των παραπάνω στόχων η ευρωπαϊκή Τρόικα εφαρμόζει το πρόγραμμα δημοσιονομικής σταθερότητας στις χώρες του νότου και όχι μόνο. Ένα πρόγραμμα προσαρμογής της συμπεριφοράς των ανθρώπων στο περιβάλλον μιας παγκόσμιας αγοράς. Ένα πρόγραμμα που συνοδεύεται από καθοδήγηση, παρεμβάσεις και την απαίτηση για απόλυτη πίστη αυτών που θα το εκτελέσουν στη νέα πολιτική πραγματικότητα. Για απώλεια της εθνικής κυριαρχίας μίλησε ο Γιώργος Παπανδρέου ανακοινώνοντας στους Έλληνες την περιπέτεια στην οποία έμπαινε η χώρα τους.⁶⁵

Η εθνική κυριαρχία μπορεί πλέον να είναι παρελθόν όμως τα βιαστικά σχέδια για τη νέα παγκοσμιοποιημένη Ευρώπη δεν γνωρίζουμε κατά πόσο θα καταφέρουν να διασώσουν τις χώρες-μητέρες τους καπιταλισμού ή να τις μετατρέψουν σε κάτι άλλο τελείως διαφορετικό από αυτό που είναι τώρα.

Σε πιάνει θλίψη να παρακολουθείς τις κινητοποιήσεις ευρωπαϊκών συνδικάτων να καταλήγουν σε έναν ημιβίαιο αποχαιρετισμό στο παρελθόν και με γυρισμένη την πλάτη να φεύγουν προς το πουθενά, να βγάζουν πρώτη δύναμη τη Λεπέν στη Γαλλία. Σε πιάνει θλίψη να βλέπεις τον μικροαστό Γερμανό να καταναλώνει τον εαυτό του και να το απολαμβάνει πίνοντας ένα «ψόφιο» λευκό γερμανικό κρασί. Ή έναν Λονδρέζο να προσπαθεί να ζήσει έναν «μύθο» που έχει ήδη αρχίσει να καταρρέει. Ένα όμως ωμό πολιτιστικό παράδειγμα ανθρώπου-εμπορεύματος που προκαλεί θλίψη και ταυτόχρονα αηδία το συναντάμε σε πόλεις όπου συγκεντρώνονται τα στελέχη των τραπεζών και των αναπτυξιακών λόμπι, σε πόλεις χρηματοπιστωτικού οργασμού ή

⁶⁵ Στην περίφημη ομιλία του από το λιμάνι του Καστελόριζου στις 23 Απριλίου 2010

απλώς κερδοσκοπικού οργανισμού που προεκτείνεται στον άνθρωπο. Η πορνεία και ιδιαίτερα η παιδική πορνεία (ακριβή πορνεία) ανθούν σε πόλεις όπως η μικρή σε πληθυσμό Φρανκφούρτη αλλά και η μεγαλύτερη Μόσχα· ανθούν βεβαίως γύρω από τους «λύκους» της οικονομίας. Αυτή η τελευταία παρατήρηση μπορεί να μας οδηγήσει σε μια, δεν θα τολμούσαμε να πούμε διαπίστωση, αλλά έστω σε μια σκέψη ότι η εμπορευματοποίηση των πάντων, η παγκόσμια οικονομία με την έννοια της εξουσίας δεν πραγματοποιείται μόνο στη βάση κάποιων υποτειθέμενων σχεδίων αλλά κυρίως και πρώτα από όλα στη βάση μιας παρόρμησης, απόρροια της απολυτοποίησης της σημασίας του κέρδους.

Δύο δεκαετίες μετά τον *homo computans* για τον οποίο μιλούσε ο Καστοριάδης το 1996 βλέπουμε αυτό τον *homo* να αντιλαμβάνεται τα πάντα ως εμπόρευμα, ακόμη και τους ανθρώπους. Αυτό βεβαίως είναι κάτι που έχει αρχίσει να συμβαίνει πολύ πριν το διαπιστώσουμε.

Η αμοιβή της εργασίας δεν μπόρεσε ποτέ να προσδιοριστεί με κάποια σχετική ακρίβεια μέσα στη γενικότερη πολιτική κοστολόγησης στην καπιταλιστική οικονομία. «*Η εργατική δύναμη δεν είναι εμπόρευμα*» λέει ο Καστοριάδης. «*Η παραγωγή και η αναπαραγωγή της δεν μπορούν να ρυθμιστούν από μία αγορά. Η πραγματική αποδοτικότητα της εργασίας είναι σε μεγάλο βαθμό απροσδιόριστη*». Τα λόγια αυτά είναι από μια απαρίθμηση γεγονότων που δείχνουν συγκεκριμένα τα συστατικά της οικονομικής «ορθολογικότητας» του καπιταλισμού σε μια προσπάθεια του Καστοριάδη για την αποδόμησή της.

Ο συνδικαλισμός εμφανίστηκε ως η δυνατότητα ρύθμισης αυτής της απροσδιοριστίας με σημείο αναφοράς την καταναλωτική δύναμη του εργαζόμενου. Η διαπάλη εργασίας-κεφαλαίου έδωσε έναν πιο διευρυμένο καπιταλισμό, κυρίως μέσω της διεύρυνσης της κατανάλωσης στην μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο εποχή. Αυτό διήρκησε μέχρι τη δεκαετία του '70. Τότε, όπως εξηγήσαμε στην αρχή αυτού του κειμένου, μπαίνουμε στη νέα φάση του καπιταλισμού ο οποίος απευθύνεται πλέον στο άτομο και όχι στην κοινωνία. Είναι η εποχή όπου «η χειραφέτηση οδηγούσε στην αλλαγή της θέσης του απαγορευμένου και η ενοχή κρυβόταν πίσω από την εμπέδωση της ατομικής ευθύνης» όπως λέει ο Έρενμπεργκ (Alain Ehrenberg- 1950-...)⁶⁶. Είναι η εποχή με τα περισσότερα κινήματα χειραφέτησης όπου το άτομο επιδιώκει να είναι αυτό που είναι. Η πρόσληψη όμως αυτής της αλλαγής της θέσης του ατόμου στην κοινωνία γίνεται σε ένα πλαίσιο όπου η οικονομία επηρεάζει τον χώρο και τον χρόνο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων σε καθολικό βαθμό. Ο αντικομφορμισμός για παράδειγμα που την ίδια εποχή διατυπώνεται ως

⁶⁶ Alain Ehrenberg, *Η κούραση να είσαι ο εαυτός σου*, σελ. 17,18, 22, 23, εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2013

«κίνημα» θα παραμείνει στο περιθώριο ενώ η ιδιωτικοποίηση της ύπαρξης θα ταυτιστεί γρήγορα με την εμπορευματοποίηση της ύπαρξης, πολύ μακριά δηλαδή από την εκδοχή μιας ατομικής αυτονομίας στην οποία πολλά χειραφετητικά κινήματα της εποχής προσδοκούσαν. Έτσι το χειραφετημένο άτομο θα χρησιμοποιηθεί από την οικονομία ως ένα νέο προϊόν είτε στον χώρο της κατανάλωσης είτε στον χώρο της παραγωγής οικονομικών μεγεθών. Η κάθε κεφαλαιουχική επένδυση πλέον χρειάζεται το άτομο-εργαζόμενο που ενδιαφέρεται και πασχίζει με την προσωπική του συμμετοχή στα σχέδια ανάπτυξης της εταιρείας «του». Απαιτείται η ιδεολογική πίστη στην πολιτική της εταιρείας, κάτι που είδαμε να απογειώνεται στην Κίνα αργότερα με τους ψαλμούς ύμνων των στρατιωτικά παραταγμένων εργατών προς της εταιρεία «τους» πριν την έναρξη της ημερήσιας εργασίας.

Έπειτα από κάποια χρόνια διεύρυνσης αυτής της αντίληψης από πάνω προς τα κάτω και μιας εντέλει καθολικεύσής της, η δυνατότητα εκπροσώπησης υποχωρεί για τον συνδικαλισμό.

Είναι σχεδόν αδύνατο πια να εκπροσωπηθεί μια κοινωνία χωρισμένη σε άτομα από μια συνδικαλιστική γραφειοκρατία, σώμα και τμήμα ενός πολιτικού συστήματος που συγκλονίζεται ακριβώς από την ίδια αδυνατότητα. Το άτομο πια δεν εκφράζει εύκολα την επιθυμία να επωφεληθεί από τις κατακτήσεις του συνδικάτου του και αυτό συμβαίνει με τους εξής τρόπους: Ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως κάτι μοναδικό μέσα από την ιδιωτική κατανάλωση του δημόσιου χώρου. Έτσι ο μεταλλαγμένος δημόσιος χώρος σε ιδιωτικό χώρο δημοσίας χρήσεως βρίσκει την προϋπόθεση για την ύπαρξή του σε αυτό το άτομο-καταναλωτή. Επιπλέον, η καταναλωτική δυνατότητα αυτού του ατόμου έχει διευρυνθεί σε μεγάλο βαθμό λόγω της τεχνολογικής εξέλιξης και της υπερπαραγωγής καταναλωτικών σκουπιδιών τα οποία αποτελούν σημαντικό κομμάτι των βασικών αναγκών. Ήδη τη δεκαετία του '80, την εποχή της καθιέρωσης του πενθήμερου, τα συνδικάτα της κεντρικής Ευρώπης (π.χ. Ολλανδία) «κατακτούν» την υποαπασχόληση, το δικαίωμα της μερικής απασχόλησης, για να απολαμβάνουν οι εργαζόμενοι περισσότερο χρόνο ιδιωτικής κατανάλωσης του «δημόσιου χώρου». Στη συνέχεια, μια δεκαετία αργότερα, τα συνδικάτα θα συμφωνήσουν στο πάγωμα των μισθών σε όλες σχεδόν τις παλαιές εκβιομηχανισμένες χώρες της Ευρώπης για να αντέξουν οι οικονομίες τους στον «παγκόσμιο πόλεμο των αγορών». Ο συνδικαλισμός πλέον δεν είχε και πολλά να δώσει. Σε ένα περιβάλλον κατάρρευσης του παλαιού η πραγμάτευση της συρρίκνωσης αποδυνάμωνε την ισχύ του. Πόσο μάλλον όταν το νέο μοντέλο εργασίας καθοριζόταν από τον μετανάστη που πλήρωνε μια περιουσία (για τα δεδομένα του) για μια θέση εργασίας στα κάτεργα της Ιταλίας, της Ελλάδας ή της Ολλανδίας και του Βελγίου. Με αυτό ως δεδομένο η αντίσταση στη συρρίκνωση των

εργασιακών δικαιωμάτων φαινόταν ως κάτι πολύ μικρό μπροστά στο παγκόσμιο μέγεθος της νέας πραγματικότητας. Η μη δυνατότητα σύγκρουσης προκαλεί ηττοπάθεια και η αποδυνάμωση των κοινωνικών δεσμών απελπισία.⁶⁷ Το κερδισμένο άτομο του τέλους του 20^{ου} αιώνα φαινομενικά βρίσκεται μπροστά σε ένα αδιέξοδο. Στην πραγματικότητα όμως αδιέξοδα στην ανθρώπινη ιστορία δεν υπήρξαν ποτέ με την έννοια ότι πάντοτε το κυρίαρχο μοντέλο ανταγωνιζόταν κάποια άλλα μοντέλα που δεν ήταν κυρίαρχα. Ο καπιταλισμός έδειξε ότι μπορεί να ενσωματώνει διαφορετικές μορφές οργάνωσης αλλά και νέες σημασίες που αναδύονται χωρίς να αποκρούουν την κυρίαρχη σημασία του οικονομικού κινήτρου. Αλλά και αυτή η κυρίαρχη σημασία του οικονομικού κινήτρου δεν μένει εντελώς μόνη αφού απέναντί της αναδύονται άλλες νέες σημασίες για τις οποίες θα μιλήσουμε στη συνέχεια.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η θέση του ατόμου στην κοινωνία, αναβαθμισμένη πλέον, επηρεάζει όλες τις δραστηριότητες του ανθρώπου με πρώτη πρώτη την οικονομία σε μια εποχή της απόλυτης καθολικότητάς της. Η κυρίαρχηση της ατομικότητας δημιουργεί ένα περιβάλλον ικανό να φιλοξενήσει μια νέα διάσταση της οικονομίας με βάση το άτομο στη θέση του προϊόντος. Αυτό έχει τεράστιες πολιτικές προεκτάσεις σε μια εποχή όπου αμφισβητείται το πολιτικό σύστημα μέσα σε μια γενικότερη υποχώρηση των αυθεντιών κάθε είδους. Η απώλεια της δυνατότητας εκπροσώπησης για το πολιτικό σύστημα δεν το διέλυσε αλλά το υποβάθμισε με αποτέλεσμα την εκλογική έκφραση των πλέον χαμηλών ενστίκτων και ιδανικών της κοινωνίας. Σήμερα κανένα κόμμα δεν είναι κοινωνικό. Σε καμιά χώρα δεν συρρέουν οι άνθρωποι στις κομματικές οργανώσεις και καμιά ουσιαστική ανατροπή δεν διαβάζουν στα βλέμματα των επαγγελματιών πολιτικών. Ψηφίζουν περίπου οι μισοί από τους ψηφοφόρους και αυτοί που δεν ψηφίζουν δεν ψηφίζουν για εντελώς ασήμαντους λόγους: «Με πήρε ο ύπνος», «Κάτι έβλεπα στην τηλεόραση», «Πήγα παραλία και δεν πρόλαβα» κ.λπ., πράγματα που τα ακούμε όχι μόνο από ανθρώπους απολιτίκ αλλά και από πολιτικοποιημένους.

Αυτή λοιπόν η υπερβατική αλλαγή του ατόμου συγκλονίζει τους κοινωνικούς δεσμούς αντιστρέφοντας τη σχέση του με τη συλλογικότητα.

Το πολιτικό σύστημα, οι πολιτικοί οργανισμοί, τα κόμματα, οι οργανώσεις, τα συνδικάτα αδυνατούν να εκπροσωπήσουν κάτι το οποίο δεν μπορεί στην πραγματικότητα να εκπροσωπηθεί. Το άτομο διαφεύγει από την κανονικότητα την οποία ορίζει το σύνολο, το συνδικάτο ή το κόμμα, ακόμα και από την ελάχιστη κανονικότητα που ορίζει μια αφορμαλιστική οργάνωση. Αφενός το

⁶⁷ ο.π.

άτομο υπερβαίνει τη συλλογική οργάνωση για την πραγμάτωση των σκοπών του και αφετέρου κυρίαρχες σημασίες που νοηματοδοτούσαν την εκπροσώπηση διαλύονται.

Σήμερα η έκφρασή του εντοπίζεται περισσότερο στην ιδιωτική κατανάλωση του κεφαλαιουχικού δημόσιου χώρου· όμως νέες σημασίες συναντούν το νέο κυρίαρχο άτομο πιθανότατα έξω από το πλαίσιο της καθολικευμένης οικονομίας.

3.2. ΟΙ ΝΕΕΣ ΜΟΡΦΕΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΔΙΚΤΥΩΣΗΣ ΚΑΙ ΤΟΠΙΚΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Η σύγχρονη συλλογικότητα δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα δίκτυο αυτόνομων ατόμων και είναι τώρα ακριβώς η εποχή που βιώνουμε τη γέννησή της. Το κυρίαρχο άτομο επιλέγει τον τρόπο που θα ζήσει, τον τρόπο που θα εργαστεί, τον τρόπο που θα παράγει ενώ ταυτόχρονα αναζητεί τον λόγο για τον οποίο θα ζήσει, τον λόγο για τον οποίο θα εργαστεί, με λίγα λόγια γιατί θα εργαστεί, γιατί και για ποιον θα παράγει και πρωτίστως τι είναι αυτό που θα παράγει μετατρέποντας την εργασία του σε πρόταση προς την κοινωνία. Πολυάριθμοι τέτοιοι μικροί παραγωγοί, είτε μόνοι τους είτε συγκροτώντας μικρές ομάδες, δημιουργούν γύρω από την πρότασή τους μικρές αγορές άλλοτε εφήμερες άλλοτε κάποιας σταθερής διάρκειας. Οι πιο προωθημένοι από αυτούς δημιουργούν δίκτυα ανταλλαγής και αλληλεγγύης με κατεύθυνση εκτός οικονομίας της αγοράς. Πρόκειται για ένα ρεύμα περιορισμένης οικονομίας που δημιουργεί έναν δημόσιο χώρο βασισμένο στο σύγχρονο κυρίαρχο άτομο και τη συλλογικότητα-δίκτυο που αυτό παράγει. Νέα νοήματα αναδύονται για τον τρόπο και την οργάνωση της ζωής όσο και αν τα παραδείγματα συγκεντρώνουν μικρά ποσοστά στις στατιστικές της επίσημης οικονομίας. Το ότι και μόνο είναι δυνατόν να καταγραφούν αποτελεί μια τεράστια δυναμική.

Η εμφάνιση αυτών των δύο νέων χαρακτηριστικών, δηλαδή της νέας συλλογικότητας-δικτύου και της περιορισμένης οικονομίας που πραγματοποιείται σε μια αγορά-δημόσιο χώρο θα μας απασχολήσει στη συνέχεια. Πριν όμως, θα ανατρέξουμε στην πηγή αυτών των συλλογισμών, τον Κορνήλιο Καστοριάδη, πρώτον, επειδή η σκέψη του φτάνει τουλάχιστον ως τις μέρες μας και θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τα σημερινά φαινόμενα και δεύτερον, επειδή ο πολιτικός Καστοριάδης θα μας βοηθήσει να τα κατανοήσουμε για λογαριασμό του προτάγματος της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας όπως το ονόμασε ο ίδιος.

Ας πάμε ακριβώς σαράντα χρόνια πίσω, στη δεκαετία του 1970, την εποχή στην οποία ολοκληρώνεται μια περίοδος του καπιταλισμού για να μπει σε μια νέα δυναμική φάση για την οποία έχουμε ήδη μιλήσει. Πάμε στην εποχή που η ανάπτυξη έχει ήδη αποδώσει τα μέγιστα και ο υπερκαταναλωτισμός έχει γίνει πια τρόπος ζωής. Το ερώτημα που κυριαρχεί στους κύκλους των

σοφών είναι αν μπορεί να υπάρξει ένα μοντέλο ανάπτυξης χωρίς τις ολέθριες επιπτώσεις αυτού που ακολουθήθηκε ως τότε. Υπάρχει για παράδειγμα σοσιαλιστικό μοντέλο ανάπτυξης; Στη σημερινή εποχή το ερώτημα αυτό γίνεται: Υπάρχει πράσινη ανάπτυξη; Σήμερα βεβαίως η ανάπτυξη ψάχνει πρόσημο κυρίως για να υπάρξει ενώ τότε έψαχνε τον τρόπο να παγκοσμιοποιηθεί με τον αντίλογο να περιορίζεται στις εναλλακτικές εκδοχές της. Η ανάπτυξη ήταν το θέσφατο.

Τότε ο Καστοριάδης διατυπώνει την άρνησή της μέχρι την καταστροφή της:

Για να υπογραμμίσουμε όσο το δυνατόν εντονότερα ότι το παράδειγμα (paradigme) της «ορθολογικότητας» πάνω στο οποίο ζει ολόκληρος ο κόσμος σήμερα και που διέπει επίσης όλες τις συζητήσεις περί της «ανάπτυξης» δεν είναι παρά ένα ιδιαίτερο, αυθαίρετο, ενδεχομενικό δημιούργημα [...] Θα προσθέσω μόνο εδώ ότι αν το παράδειγμα αυτό μπόρεσε να «λειτουργήσει» και με τη σχετική αν και τρομερή «αποτελεσματικότητα» που γνωρίζουμε, αυτό οφείλεται στο ότι δεν είναι πλήρως «αυθαίρετο»: Μια μη τετριμμένη πλευρά αυτού που υπάρχει προσφέρεται στην ποσοτικοποίηση και τον υπολογισμό· και υπάρχει και κάποια ανεξάλειπτη διάσταση της γλώσσας μας και κάθε γλώσσας που είναι αναγκαστικά «λογικομαθηματική», που πράγματι ενσαρκώνει το υπάρχον, υπό την καθαρά μαθηματική του μορφή, τη θεωρία των συνόλων.

Δεν μπορούμε να διανοηθούμε μια κοινωνία που δεν θα ήξερε να μετρήσει, να ταξινομήσει, να διακρίνει, να κάνει χρήση του κανόνα του αποκλεισμού του τρίτου κλπ. Και με μία έννοια, από τη στιγμή που καταλαβαίνουμε ότι μπορούμε να μετρήσουμε πέραν οποιουδήποτε δεδομένου αριθμού, όλα τα μαθηματικά βρίσκονται «δυνάμει» παρόντα και επίσης οι δυνατότητες εφαρμογής τους· εν πάση περιπτώσει, η «δυνατότητα» αυτή έχει πραγματωθεί, αναπτυχθεί και ξετυλιχτεί σήμερα και δεν μπορούμε ούτε να γυρίσουμε πίσω, ούτε να συμπεριφερθούμε σαν να μην συνέβαινε έτσι.

Το ζήτημα όμως είναι να επανεισαχθεί αυτό σε μια κοινωνική ζωή όπου να μην είναι πια το αποφασιστικό και κυρίαρχο στοιχείο, όπως συμβαίνει σήμερα. Πρέπει να ξαναθέσουμε υπό αμφισβήτηση τη μεγάλη παραφροσύνη της σύγχρονης Δύσης, που συνίσταται στο να θέτει το «λόγο» ως ηγεμονικό, να εννοεί με τούτο τον εξορθολογισμό και με τον εξορθολογισμό την ποσοτικοποίηση. Αυτό το πνεύμα, που λειτουργεί πάντοτε (κι εδώ ακόμη, όπως έδειξε η συζήτηση) πρέπει να το καταστρέψουμε. Πρέπει να καταλάβουμε ότι ο «λόγος» δεν είναι παρά μια στιγμή ή μια διάσταση της σκέψης και γίνεται τρελός όταν αυτονομηθεί.⁶⁸

⁶⁸ Κ. Καστοριάδης, *Υπάρχει σοσιαλιστικό μοντέλο ανάπτυξης;*, σελ. 95-96. Εκδόσεις Ύψιλον, 1984

Ο Καστοριάδης απορρίπτει κάθε είδους ανάπτυξη. Την εντάσσει ως αξία στον ηγεμονικό λόγο του κυρίαρχου συστήματος. Ενός συστήματος που υπερασπίζεται την ορθολογικότητα εννοώντας την ορθολογικότητα αυτού του ίδιου του συστήματος. Μια δήθεν αυταπόδεικτη ηγεμονία. Δεν μιλά όμως για κάποια «άλλη» οικονομία ο Καστοριάδης παρά για τον περιορισμό της. Αυτό που προτείνει δεν είναι παρά μια πολιτική πρόταση 'αρχής γενομένης από την παραγωγική εργασία'. Τι πρέπει λοιπόν να κάνουμε;

'Και ένας τέτοιος μετασχηματισμός θα είναι, αναγκαστικά, κατ' αρχάς και προπάντων πολιτικός μετασχηματισμός – τον οποίο, από την μεριά μου, μόνο ως εγκαθίδρυση της δημοκρατίας μπορώ να εννοήσω, μιας δημοκρατίας που πουθενά δεν υπάρχει τώρα. Γιατί η δημοκρατία δεν συνίσταται στο να εκλέγεται, στην καλύτερη των περιπτώσεων, ένας Πρόεδρος της δημοκρατίας κάθε εφτά χρόνια. Δημοκρατία σημαίνει κυριαρχία του δήμου, του λαού, και είμαι κυρίαρχος σημαίνει είμαι τέτοιος εικοσιτέσσερις ώρες το εικοσιτετράωρο. Και η δημοκρατία αποκλείει τη μεταβίβαση εξουσιών σε εκπροσώπους· είναι η άμεση εξουσία των ανθρώπων πάνω σε όλες τις πλευρές της κοινωνικής ζωής και οργάνωσης, αρχής γενομένης από την παραγωγική διαδικασία.

Η εγκαθίδρυση μιας τέτοιας δημοκρατίας – που θα ξεπερνά τις «εθνικές» μορφές ζωής του παρόντος – μπορεί να προέλθει μόνο από ένα τεράστιο κίνημα του παγκόσμιου πληθυσμού, που μπορούμε να συλλάβουμε μόνο ως κάτι που θα καλύπτει μια ολόκληρη ιστορική περίοδο. Γιατί ένα τέτοιο κίνημα – που ξεπερνά κατά πολύ ό,τι έχουμε συνηθίσει να θεωρούμε «πολιτικό κίνημα»- δεν θα μπορέσει να υπάρξει αν δεν θέσει υπό αμφισβήτηση όλες τις σημασίες που έχουν θεσμιστεί, όλες τις νόρμες και τις αξίες που διέπουν το σύγχρονο σύστημα και είναι ομοούσιές του. Θα μπορέσει να υπάρξει μόνο ως ριζικός μετασχηματισμός αυτών που οι άνθρωποι θεωρούν ως σημαντικά και ως μη σημαντικά, ως έχοντα αξία και ως μη έχοντα αξία – κοντολογίς, ως βαθύς ψυχικός και ανθρωπολογικός μετασχηματισμός, μαζί με την παράλληλη δημιουργία νέων μορφών ζωής και νέων σημασιών σε όλους τους τομείς.

Ίσως απέχουμε πολύ από αυτό. Ίσως όχι.⁶⁹

Μιλά για μια άμεση δημοκρατία που θα ξεπερνά τις εθνικές μορφές ζωής του παρόντος· και πού τα βρήκε ο Καστοριάδης αυτά τα ξεπεράσματα; Τα βρήκε φυσικά στην τεράστια πολιτιστική ανταλλαγή μεταξύ χωρών και πολιτισμών στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Ένα σολ μι φα σολ των Beatles συγκλονίζει εξίσου έναν Λονδρέζο και έναν Τζακαρτιανό και ίσως τον τελευταίο ακόμα

⁶⁹ ο.π. σελ. 97

περισσότερο λόγω του αποκλεισμού του. Το Imagine είναι τόσο απλό που μοιάζει με όλους τους ρυθμούς του κόσμου. Η κραυγή της Joplin ή τα σόλο του Hendrix δεν απευθύνονται σε μια εγχώρια αγορά αλλά στους ανθρώπους όλου του κόσμου. Το ίδιο όμως συμβαίνει και με μια μικρή μπάντα της Αθήνας, της Μόσχας ή της Ισταμπούλ, τηρουμένων των αναλογιών της εποχής. Μια πολιτιστική παγκοσμιοποίηση που λαμβάνει χώρα πολύ πριν την οικονομική και χρεώνεται στους από τα κάτω και όχι σε σχεδιασμούς της πολιτιστικής βιομηχανίας. (Μια πρόσφατη απόδειξη για αυτό είναι ο Sugar Man και ο μύθος του που έθρεψε γενιές επαναστατημένης νεολαίας στο Κέιπ Τάουν και το Γιοχάνεσμπουργκ⁷⁰).

Φυσικά και τα γνωρίζει αυτά ο Καστοριάδης τη δεκαετία του '70. Γνωρίζει ακόμα ότι «μια μη τετριμμένη πλευρά αυτού που υπάρχει προσφέρεται στην ποσοτικοποίηση και στον υπολογισμό», γνωρίζει πως ο καπιταλισμός μετατρέπεται σε ποσότητα προς κατανάλωση, ότι γεννιέται και όπου κι αν γεννιέται. Ανιχνεύει τις νέες σημασίες του μακρινού μέλλοντος στην αλλαγή του ατόμου. Αναφέρει την αλλαγή της θέσης της γυναίκας ως παράδειγμα για να μιλήσει μετά για τους νέους και τα παιδιά⁷¹. Το μέλλον που περιγράφει το 1974 ο Καστοριάδης είναι το δικό μας παρόν: Ίσως απέχουμε πολύ από αυτό. Ίσως όχι.

⁷⁰ Βλ. και το ντοκιμαντέρ *Searching for Sugar Man* του Malik Bendjelloul (2012).

⁷¹ Συγκεκριμένα, το 1974 : *‘Ο σημαντικότερος ιστορικός και κοινωνικός μετασχηματισμός της σύγχρονης εποχής, που τον παρατηρήσαμε όλοι μας την τελευταία δεκαετία γιατί τότε έγινε πια ολοφάνερος, αλλά που συντελείται εδώ και τρία τέταρτα του αιώνα, δεν είναι ούτε η ρώσικη επανάσταση ούτε η γραφειοκρατική επανάσταση της Κίνας, αλλά η αλλαγή της κατάστασης της γυναίκας και του ρόλου της στην κοινωνία. Η αλλαγή αυτή, που δεν ήταν στο πρόγραμμα κανενός πολιτικού κόμματος (για τα «μαρξιστικά» κόμματα η αλλαγή αυτή δεν μπορούσε να είναι παρά το υποπροϊόν, ένα από τα πολλαπλά υποπροϊόντα της σοσιαλιστικής επανάστασης), δεν έγινε από κανένα κόμμα. Συντελέστηκε με συλλογικό, ανώνυμο, καθημερινό τρόπο από τις ίδιες τις γυναίκες, χωρίς μάλιστα αυτές να έχουν σαφή παράσταση των σκοπών της αλλαγής αυτής· επί τρία τέταρτα του αιώνα, επί εικοσιτέσσερις ώρες το εικοσιτετράωρο, στο σπίτι, στη δουλειά, στην κουζίνα, στο κρεβάτι, στο δρόμο, απέναντι στα παιδιά, απέναντι στον άντρα, μετέτρεψαν βαθμιαία την κατάσταση. Αυτό οι προγραμματιστές, οι τεχνικοί, οι οικονομολόγοι, οι κοινωνιολόγοι, οι ψυχολόγοι, οι ψυχαναλυτές όχι μόνο δεν το προέβλεψαν, αλλά δεν μπόρεσαν καν να το δουν όταν άρχισε να διαγράφεται.*

Το ίδιο, mutatis mutandis, ισχύει και για την αλλαγή στην κατάσταση και τη συμπεριφορά των νέων –και τώρα, μάλιστα, και των παιδιών- που δεν απέρρευσε από κανένα πολιτικό πρόγραμμα και την οποία οι πολιτικοί δεν κατάφεραν να την αναγνωρίσουν ακόμη και όταν άρχισαν να την τρώνε κατακέφαλα. Ιδού, εν παρενθέσει, σε τι συνίσταται η χρησιμότητα των «επιστημών του ανθρώπου» της εποχής μας. Από μέρους μου πιστεύω ότι σε όλους τους τομείς της ζωής, τόσο στο «αναπτυγμένο» όσο και στο «μη αναπτυγμένο» τμήμα του κόσμου, τα ανθρώπινα όντα βρίσκονται σε μια πορεία διάλυσης των παλιών σημασιών και ίσως σε μία πορεία δημιουργίας καινούργιων. Ο δικός μας ρόλος είναι να κατεδαφίσουμε τις ιδεολογικές αυταπάτες που τους παρεμποδίζουν στη δημιουργία

Τα παιδιά της δεκαετίας του 1970 είναι οι μεσήλικες της δεύτερης δεκαετίας του 21^{ου} αιώνα, που τώρα διανύουμε. Αν ο Καστοριάδης πέφτει μέσα στην πραγματικότητα με την ανάλυση εκείνης της εποχής τότε σήμερα θα πρέπει να βιώνουμε τα αποτελέσματα της διάλυσης παλαιών σημασιών και ίσως την αρχή μιας πορείας δημιουργίας καινούργιων. Τα πράγματα δείχνουν πως κάπως έτσι γίνεται. Η ανάπτυξη και η ποσοτικοποίηση, κεντρικές σημασίες του καπιταλισμού που δέσποζαν για έναν αιώνα, σήμερα υποχωρούν για λόγους και αιτίες που κανένας οικονομολόγος δεν πρόβλεψε. Παρόλη αυτή την υποχώρηση στο νοηματικό, στο ψυχολογικό αλλά και το πρακτικό επίπεδο η ανάπτυξη έχει ήδη γίνει ένα μέγεθος με παγκόσμια συμμετοχή, γεγονός που από όλους είχε προβλεφτεί το '70· από λιγότερους είχαν προβλεφτεί τα ολέθρια αποτελέσματα αυτού του παγκόσμιου καπιταλισμού. Σε αυτό το περιβάλλον το νέο κυρίαρχο άτομο προσδιορίζει τις αντιστάσεις ως δομικές που ως τέτοιες φέρουν νοήματα καθολικών αλλαγών. Περνούν σχεδόν απαρατήρητες από τον ηγεμονικό πολιτικό λόγο μικρών και μεγάλων εκφραστών του αφού συμβαίνουν σε έναν άλλο χρόνο ημιπαρανομίας. Σπέρματα δημόσιου χώρου με περιεχόμενο ελευθερίας που σκάνε σχεδόν ταυτόχρονα σε όλο τον κόσμο. Τα «ανθρώπινα όντα» του Καστοριάδη που τη δεκαετία του '70 βρίσκονταν «σε μια πορεία διάλυσης των παλιών σημασιών και ίσως σε μια πορεία δημιουργίας καινούργιων» είναι σήμερα, σαράντα χρόνια μετά, ο νέος τύπος άνθρωπου, ένας, ας πούμε, homo anti-economicus. Αυτός ο άνθρωπος αναδύεται με μια χρονικότητα που μπροστά στην ιλιγγιώδη ταχύτητα του καπιταλιστικού καταστροφέα μοιάζει να αναδύεται σε αργή κίνηση. Κάθε όμως χιλιοστό φωτός που κατακτά είναι κατά κάποιο τρόπο δικό του, ορίζοντάς το με τη δική του χρονικότητα. Ορίζοντας τον δικό του χρόνο όλο και πιο πολύ, σιγοροκανίζει θεμέλια που σήμερα μοιάζουν ακλόνητα. Επίσης, υποχωρεί το εθνοκράτος, ένα χαρακτηριστικό γύρω από το οποίο γράφεται η ιστορία δύο αιώνων. Στη θέση του εμφανίζεται ο παγκόσμιος άνθρωπος, ο οποίος όμως δεν περιορίζεται σε μία εκδοχή. Είναι ο παγκόσμιος οικονομικός άνθρωπος του οποίου η δραστηριότητα υπερβαίνει τα εθνικά σύνορα όχι τόσο λόγω της απεριόριστης μετακίνησης προϊόντων όσο λόγω της παγκόσμιας απεύθυνσης πλέον των παραγωγών κάθε κλίμακας και των προϊόντων τους. Ο παραγωγός απευθύνεται σε έναν καταναλωτή με παγκόσμια χαρακτηριστικά, σε έναν κατά κάποιο τρόπο ομογενοποιημένο παγκόσμιο καταναλωτισμό. Είναι επίσης ο παγκόσμιος άνθρωπος του πολιτισμού και των τεχνών. Ό,τι προωθημένο και αυθεντικό παράγεται έχει παγκόσμια απεύθυνση. Όταν λέμε για παράδειγμα το νέο ελληνικό ή το νέο τουρκικό σινεμά πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα παγκόσμιο σινεμά. Ακόμη και για το ιρανικό σινεμά μπορούμε να πούμε ότι ισχύει αυτό. Το ίδιο και για το

γιαπωνέζικο σινεμά, ακόμα και όταν περιγράφει τη βαθιά παράδοση της χώρας του το κάνει με μια γλώσσα δυτική ή καλύτερα παγκόσμια. Στη μουσική αυτό συμβαίνει εδώ και πολύ καιρό, εξ ου και η ονομασία word music. Σε όλες σχεδόν τις τέχνες και ακόμα περισσότερο στις τεχνικές επέδρασε σε έναν βαθμό και η παγκοσμιοποίηση της παραγωγής, και ας έπεται της πολιτισμικής παγκοσμιοποίησης.

Για παράδειγμα, η εισβολή του γιαπωνέζικου πριονιού για ξύλα εκτόπισε το ευρωπαϊκό πριόνι και μαζί του μια κουλτούρα κατασκευής πριονιών. Είναι λογικό ένα προϊόν μιας χρήσης να εκτοπίζει ένα με χρήση διαρκείας σε μια εποχή που χαρακτηρίζεται από μεγάλη ταχύτητα και από μια εφήμερη σχέση με τα πράγματα. Ωστόσο, απώλεια μιας κουλτούρας σημαίνει απώλεια μιας ανάγνωσης της πραγματικότητας σε όποιο τομέα και να αναφερθούμε. Συμπερασματικά θα μπορούσαμε να πούμε για αυτή την περίπτωση πως η οικονομική εκδοχή του παγκόσμιου ανθρώπου υποδαυλίζει και καθυστερεί την πολιτισμική του εκδοχή. Το αντίθετο δηλαδή από αυτό που θα ισχυριζόταν το 1980 ένας σοφός των «Παιδιών του Σικάγου» του think tank της οικονομίας. Η καταστροφική επέλαση του παγκόσμιου καπιταλισμού εξαφανίζει την τοπική κουλτούρα, τον σπόρο για την ανάδυση ενός παγκόσμιου πολιτισμού.

Έτσι οι νέες σημασίες για τις οποίες μιλά ο Καστοριάδης πριν από σαράντα χρόνια είναι σήμερα εδώ σε ένα περιβάλλον με τεράστια εμπόδια για το πρόταγμα της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας. Ταυτόχρονα όμως με αυτά τα εμπόδια υπάρχουν οι αόρατοι σκαπανείς που σε αργή αλλά στιβαρή κίνηση σμιλεύουν νέα νοήματα. Υπάρχει κάποιο σημείο όπου το παραπάνω πρόταγμα μπορεί να συναντηθεί με αυτά τα νέα νοήματα;

Θα συνεχίσουμε τον διάλογο που ανοίξαμε με τον φιλόσοφο αναζητώντας την απάντηση σε αυτό το ερώτημα. Πάμε είκοσι τρία χρόνια μετά τα κείμενα του '70 και δεκαεπτά χρόνια πριν από το σήμερα στο έτος 1997 σε ένα από τα τελευταία δημοσιευμένα κείμενά του πριν πεθάνει.⁷²

Είναι η εποχή που ένας αχαλίνωτος παγκόσμιος καπιταλισμός χορεύει πάνω στα ερείπια ενός παλιού κόσμου. Θα χορέψει άραγε και στις πίστες ενός καινούργιου; Ο Καστοριάδης εμφανίζεται απογοητευμένος για την έκβαση του ερωτήματος. Έχοντας αποδράσει από τον Μαρξ και χωρίς να ταυτίζεται με τον αναρχισμό αναζητά ένα σπέρμα στην πηγή των ιδεών του διαφωτισμού, στην αρχαία δημοκρατία. Διατυπώνει το πρόταγμα της αυτονομίας που στην πραγματικότητα δίνει ένα νέο νόημα στον αγώνα για την ελευθερία τη στιγμή που το παλιό νόημα

⁷² *Η ορθολογικότητα του καπιταλισμού*, εκδόσεις Ύψιλον, 1999

καταρρέει⁷³. Βεβαίως και είναι φυσική η απογοήτευσή του το 1997 και λογικά τα συμπεράσματά του. Θα ήταν μεγάλο το κέρδος για την ελευθεριακή σκέψη αν ο Καστοριάδης ζούσε έστω λίγα χρόνια ακόμα· ας αποφύγουμε όμως την παραδοξολογία και ας συγκεντρωθούμε στο υπαρκτό:

‘Μόνο μετά τον δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, αυξήσεις μισθών λίγο ως πολύ τακτικές και κρατική ρύθμιση της συνολικής ζήτησης έγιναν γενικά αποδεκτές από τους εργοδότες και τους ακαδημαϊκούς οικονομολόγους. Αποτέλεσμα ήταν η μακρότερη και σχεδόν αδιάκοπη φάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης (η «χρυσή τριακονταετία»). Όπως το προέβλεψε ο Kalecki ήδη από το 1943, η συνέπεια ήταν μια αύξουσα πίεση στους μισθούς και τις τιμές και εκδηλώθηκε καθαρά από το 1960 και μετά. Τίποτε δεν δείχνει ότι δεν θα μπορούσε να μετριαστεί με μετριοπαθείς πολιτικές. Αλλά εδώ εισήλθε ένας παράγων καθαρά πολιτικός. Αυτή η ήπια πληθωριστική κατάσταση έδωσε το σύνθημα και το πρόσχημα μιας αντιδραστικής αντεπίθεσης (Θάτσερ, Ρήγκαν), ένα είδος συντηρητικής αντεπανάστασης που εδώ και δεκαπέντε χρόνια εξεπετάθη σε ολόκληρο τον πλανήτη. Στο πολιτικό πεδίο αυτή η αντεπίθεση εκμεταλλεύτηκε την χρεοκοπία των παραδοσιακών «αριστερών» κομμάτων, την τεράστια απώλεια επιρροής των συνδικάτων, την τερατωδία των καθεστώτων του «υπαρκτού σοσιαλισμού» που είχε γίνει έκδηλη και πριν την κατάρρευσή τους, την απάθεια και την ιδιώτευση των λαών, την αυξανόμενη οργή τους κατά της υπερτροφίας και του παραλογισμού των κρατικών γραφειοκρατιών. Εκτός του τελευταίου, όλοι αυτοί οι παράγοντες εκφράζουν, άμεσα ή έμμεσα, την κρίση του κοινωνικοϊστορικού προτάγματος της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας. Η μεγάλη ανισορροπία που προέκυψε έτσι στον συσχετισμό μεταξύ κοινωνικών δυνάμεων επέτρεψε την επιστροφή σε έναν κτηνώδη και τυφλό «φιλελευθερισμό», του οποίου βέβαια οι κυρίως επωφελούμενες είναι οι μεγάλες βιομηχανικές επιχειρήσεις, οι κεφαλαιοκρατικοί όμιλοι και οι ομάδες που τους διευθύνουν, αλλά που υπερβαίνει ευρύτατα τον πολιτικό τους ρόλο. Στη Γαλλία, την Ισπανία, σε πολλές βόρειες χώρες, τα λεγόμενα σοσιαλιστικά κόμματα, εκείνα ακριβώς είναι που ανέλαβαν να εισαγάγουν, να επιβάλουν ή να διατηρήσουν (Μεγάλη Βρετανία) τον νεοφιλελευθερισμό. Παρευρισκόμαστε στον άμετρο θρίαμβο του καπιταλιστικού φαντασιακού, υπό τις πλέον χονδροειδείς μορφές του.’⁷⁴

Η αυξανόμενη οργή των λαών κατά της υπερτροφίας και του παραλογισμού των κρατικών γραφειοκρατιών είναι ένας παράγοντας που εκμεταλλεύτηκε η αντιδραστική αντεπίθεση ο οποίος

⁷³ Βλ. και τον σχετικό διάλογο ‘Για τον Καστοριάδη’, μεταξύ του Dick Howard και της Diane Pacom, που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Thesis Eleven*, (τ. 52, Φεβρουάριος 1998) και αναδημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Ελευθεριακή Κίνηση*, (τ.14, Φεβρουάριος 2002) σε μετάφραση Γιάννη Καρύτσα.

⁷⁴ ο.π. σελ. 62-63

όμως δεν εξέφρασε και την κρίση του προτάγματος της αυτονομίας. Τι έκανε αυτός ο παράγοντας; Τι εξέφρασε ή τι θα μπορούσε να εκφράσει; Τι σχέση θα μπορούσε να έχει η έκφραση μιας τέτοιας οργής με το πρόταγμα της αυτονομίας; Ο Καστοριάδης αφήνει το ερώτημα αναπάντητο. Άλλωστε είναι ένα ερώτημα που τίθεται στο επίκεντρο της κοινωνίας τουλάχιστον μια δεκαετία έπειτα από τότε που ο ίδιος το διατύπωσε και για την ακρίβεια δεκατρία χρόνια αργότερα, με το κίνημα των πλατειών και το σύνθημα της άμεσης δημοκρατίας. Έχει ενδιαφέρον πως στην Ελλάδα οι κυβερνήσεις ακόμα και σήμερα προσπαθούν να ταυτίσουν τον ναζιστικό ευρωσκεπτικισμό με το κίνημα των πλατειών, ενώ το τελευταίο είχε ως κεντρικό νόημα την άμεση δημοκρατία. Ένωσαν πραγματικά στο πετσί τους οι κυβερνώντες την πιθανότητα της αποκαθήλωσής τους και προσπαθούν να την ακυρώσουν με ανοησίες. Όλοι γνωρίζουν πως οι ναζί υπερασπίζονται το ολοκληρωτικό κράτος. Κάνουμε αυτή την αναφορά για να τονίσουμε τον πανικό που προκάλεσε στο πολιτικό σύστημα ο σεισμός των πλατειών σε όλο τον κόσμο.

Δεκατέσσερα χρόνια μετά τον Καστοριάδη η «οργή των λαών» συγκροτεί τις συνελύσεις των πλατειών, στρέφεται κατά όλων των αυθεντιών, αρνείται έναν καπιταλιστικό ολοκληρωτισμό και διατυπώνει το αίτημα της άμεσης δημοκρατίας. Απέναντι σε ποιον όμως διατυπώνει αυτό το αίτημα; Απέναντι στο πολιτικό σύστημα με την ελπίδα να το δεχτεί; Στην πραγματικότητα πρόκειται για ένα σύνθημα, μια ιδέα και μια πρόταση προς την ίδια την κοινωνία. Το κίνημα των πλατειών βρίσκεται εκτός πολιτικού συστήματος για αυτό και δεν εκφράστηκε εκλογικά σε καμιά χώρα⁷⁵. Δεν επιχείρησε να συγκροτήσει άμεση δημοκρατία επειδή δεν υπήρξε επί του συγκεκριμένου αλλά ως μια γενική αντίδραση. Προφανώς, δεν κατάφερε να ισοσκελίσει τους «αρνητικούς παράγοντες» που εξέφρασαν κατά τον Καστοριάδη την κρίση του κοινωνικοϊστορικού προτάγματος της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας. Η μεγάλη ανισορροπία που προέκυψε στον συσχετισμό μεταξύ κοινωνικών δυνάμεων συνεχίζει να υπάρχει. Παρ' όλα αυτά εκατομμύρια άνθρωποι ψηλαφούν τις ιδέες της άμεσης δημοκρατίας και της αυτονομίας μετατρέποντάς τες πολλές φορές σε βίωμα, σε εμπειρία. Αν προσέξουμε τους «αρνητικούς παράγοντες» για τους οποίους μιλά ο Καστοριάδης θα δούμε ότι πρόκειται για θεσμισμένες λειτουργίες οι οποίες υποχώρησαν, χάθηκαν ή λειτούργησαν αρνητικά. Ακόμα και η «απάθεια και η ιδιώτευση των λαών» δεν είναι τίποτε άλλο παρά η απώλεια ενός άλλοτε δημόσιου χώρου ο οποίος πλέον καταναλωνόταν ιδιωτικά. Θα πρέπει εδώ να παραδεχτούμε ότι όλες αυτές οι

⁷⁵ Εννοούμε «εκλογική έκφραση» όταν αυτή βρίσκεται σε αναλογία, έστω κατά το ελάχιστο, με το μέγεθος και την αποδοχή του κινήματος των πλατειών. Στην περίπτωση της Ελλάδας πιστεύουμε πως η εκλογική διόγκωση του ΣΥΡΙΖΑ οφείλεται στην απελευθέρωση των αριστερών ψηφοφόρων του ΠΑΣΟΚ μετά την κατάρρευσή του.

«θεσμισμένες λειτουργίες» χάθηκαν ανεπιστρεπτί για λόγους που ήδη έχουμε εξηγήσει. Είναι σίγουρο πως το μέλλον θα καθοριστεί ξανά από πιθανές θεσμίσεις τέτοιου είδους λειτουργιών. Επίσης είναι σίγουρο, πως οι μελλοντικές θεσμισμένες λειτουργίες που θα αποτελέσουν την έκφραση του προτάγματος της αυτονομίας δεν θα έχουν μεγάλη σχέση με το παρελθόν αλλά με νέα νοήματα που αφορούν την πολιτική, τη συλλογικότητα, την παραγωγή και την οικονομία.

Ισως βρισκόμαστε στην αρχή μιας ιστορικής περιόδου κατά την οποία ένα τεράστιο κίνημα του παγκόσμιου πληθυσμού θα θέσει υπό αμφισβήτηση όλες τις σημασίες που έχουν θεσμιστεί όπως λέει ο Καστοριάδης το 1974.

Το 1997 περιγράφει το ζοφερό τοπίο της επικράτησης του παγκόσμιου καπιταλισμού χωρίς όμως να στοιχηματίζει και στη μελλοντική του επιβίωση. Είναι γνωστές άλλωστε οι αναφορές του φιλοσόφου στις αυτοκαταστροφικές τάσεις του καπιταλισμού. Το απόσπασμα που ακολουθεί έχει ένα επιπλέον ενδιαφέρον, όχι μόνο επειδή αποτελεί έναν συγκλονιστικό επίλογο ενός σπουδαίου κειμένου αλλά και επειδή μοιάζει να είναι τα τελευταία του λόγια που γραπτά θα μπορούσε να διατυπώσει λίγους μήνες πριν πεθάνει. Θα μπορούσε να είχε πει: «Εγώ αυτά είχα να πω. Αλλά μη νομίσετε πως μπορεί να ειπωθεί και τίποτε άλλο. Τα υπόλοιπα εξαρτώνται από εσάς...»

Όμως είπε: 'Και είναι γελοίος ο ισχυρισμός ότι μια μεταβατική περίοδος χωρίς συγκρούσεις θα μπορούσε να οδηγήσει χώρες, οι οποίες εμφανίζουν τέτοιες αποκλίσεις στις αρχικές συνθήκες, σε μία κατάσταση αρμονικού καταμερισμού της εργασίας διεθνώς. Παρευρισκόμαστε σε μία μεταβατική φάση βίαια, άγρια, υπό κλίμακα σημαντικά ευρύτερη και σε πολύ πιο περιορισμένο χρόνο εκτυλισσόμενη, από όσο οι άλλες μεταβατικές φάσεις της ιστορίας του καπιταλισμού, φάση που θέλουν να δικαιολογήσουν με το παράλογο πρόσχημα ότι η σημερινή πορεία είναι αναπόφευκτη και ότι καμιά πολιτική δεν μπορεί να αντισταθεί στο juggernaut της εξέλιξης της οικονομίας.

Σε μια τέτοια κατάσταση είναι μάταιο να συζητούμε για οποιαδήποτε «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού. Το καθεστώς παραμέρισε μόνο του τα κάποια μέσα ελέγχου που εκατόν πενήντα χρόνια πολιτικών, κοινωνικών και ιδεολογικών αγώνων είχαν επιτύχει να του επιβάλουν. Η άνομη κυριαρχία των «βαρόνων» θηρευτών της βιομηχανίας και του χρηματικού κεφαλαίου στις Η.Π.Α. του τέλους του παρελθόντος αιώνας (σ.τ.ε.: εννοεί του 19^{ου}), ωχριά μπροστά στη σημερινή κατάσταση. Οι διεθνικές φίρμες, η χρηματιστηριακή κερδοσκοπία και επίσης οι μαφίες υπό τη στενή έννοια του όρου, κουρσεύουν τον πλανήτη, οδηγούμενες αποκλειστικά από την βραχυπρόθεσμη θέα των κερδών τους. Η επαναλαμβανόμενη αποτυχία κάθε προσπάθειας προστασίας του περιβάλλοντος από τα

αποτελέσματα της εκβιομηχάνισης, πολιτισμένης ή άγριας, αποτελεί απλώς το θαυματικότερο σημάδι της μυωπίας τους. Τα προβλέψιμα και τρομερά αποτελέσματα του «εκσυγχρονισμού» των άλλων τεσσάρων πέμπτων του πλανήτη δεν παίζουν κανένα ρόλο στις σύγχρονες παντοειδείς πολιτικές.

Η προοπτική που απορρέει δεν είναι η προοπτική μιας «οικονομικής κρίσης» του καπιταλισμού εν γένει με την παραδοσιακή έννοια. Θεωρητικά, ο καπιταλισμός (οι παγκόσμιες επιχειρήσεις) θα μπορούσε να βαστάξει όλο και πιο καλά, μέχρι την ημέρα που ο ουρανός θα πέσει στο κεφάλι μας. Αυτό θα προϋπέθετε εντούτοις, μεταξύ άλλων, ότι η καταστροφή των παλαιών εκβιομηχανισμένων χωρών, ιδίως στην Ευρώπη, και η έξοδος μυριάδων ατόμων από τον παραδοσιακό αιωνόβιο κόσμο τους στις όχι ακόμη εκβιομηχανισμένες χώρες, προς τις τεχνικοποιημένες, αστικοποιημένες κοινωνίες, θα μπορούσαν να συντελεσθούν χωρίς μεγάλες κοινωνικές και πολιτικές δονήσεις. Πρόκειται για μία δυνατή προοπτική. Δεν είναι σίγουρο ότι είναι η πλέον πιθανή.

Η θεωρητική ανάλυση μπορεί το πολύ να φθάσει μέχρι σ' αυτόν τον τύπο ερωτημάτων. Τα υπόλοιπα εξαρτώνται από τις δράσεις και αντιδράσεις των πληθυσμών των ενδιαφερόμενων χωρών.⁷⁶

Κάναμε αυτές τις αναφορές στον Καστοριάδη με τη μορφή ενός υποτιθέμενου διαλόγου ανάμεσα στη σκέψη του χτες με την πραγματικότητα σήμερα όχι για να δείξουμε πόσο μέσα έπεσε ο φιλόσοφος αλλά για να αποδείξουμε πως οι κοινωνικές εκρήξεις, οι κοινωνικές εξεγέρσεις, η παλλόμενη κοινωνική κίνηση δεν είναι συμβάντα που προκύπτουν από το πουθενά αλλά αποτελούν μια συνέχεια στον κοινωνικοϊστορικό χρόνο. Επιπλέον θελήσαμε να τονίσουμε πως οι νέες σημασίες για τις οποίες σήμερα μιλάμε έχουν ανιχνευτεί σαράντα χρόνια πριν, οπότε επιβεβαιώνεται κατά κάποιον τρόπο η σημερινή μας ανάγνωση ή ότι στα κείμενα του '97 τα «παράθυρα» του Καστοριάδη δημιουργούν ρεύματα που με τη σειρά τους μας οδηγούν σε νέες περιπέτειες των ανθρώπων.

Δεν μπορούμε να παραβλέψουμε την πρόβλεψη του Καστοριάδη για πιθανή αδυναμία του συστήματος να διαχειριστεί την «έξοδο των μυριάδων ατόμων από τον παραδοσιακό αιωνόβιο κόσμο τους». Έχουμε ήδη τονίσει ότι βρισκόμαστε στην αρχή μόνο αυτής της εκδοχής. Πρόκειται για μια σημαντική αλλαγή στη σύνθεση των πληθυσμών των παλαιών εκβιομηχανισμένων χωρών

⁷⁶ ο.π. σελ. 66-67

που πραγματοποιείται με έναν αδιάλειπτο ρυθμό. Το σχέδιο επιλεκτικής υποδοχής που εφαρμόζει η Ευρώπη για παράδειγμα εγκαθιστά μια πολιτική που εξυπηρετεί τη δημιουργία μιας νέου τύπου αγοράς εργασίας, τύπου αρκετά επώδυνου για τον σύγχρονο Ευρωπαίο. Οι διαφορές των καταναλωτικών αναγκών του ντόπιου πληθυσμού και του εισερχόμενου εξομοιώνονται στη ζυγαριά κόστους και απόδοσης της εργασίας αλλά και του ίδιου του ατόμου ως ύπαρξης.

Αυτού του είδους οι μετακινήσεις πληθυσμών δεν ανήκουν σε κανένα πρόγραμμα του καπιταλισμού ή σε κάποιον επί τούτου σχεδιασμό αλλά πρόκειται για αποτελέσματα ή για επιπτώσεις της παγκοσμιοποίησης της παραγωγής. Τα σχέδια υποδοχής του φαινομένου προσπαθούν να αποφύγουν τα αναπόφευκτα χρησιμοποιώντας αυτό τον νέο πληθυσμό ως αντίβαρο στην πορεία κατάρρευσης των «μανάδων» του ευρωπαϊκού καπιταλισμού. Από αυτή την άποψη ήδη γνωρίζουμε πως χρησιμοποιούνται οι πληθυσμοί των χωρών της ανατολικής Ευρώπης.

Η υποχώρηση της οικονομίας παραγωγής στις παλαιές εκβιομηχανισμένες χώρες της Ευρώπης και η είσοδος νέου πληθυσμού πρόθυμου για οτιδήποτε, γεννά ένα είδος παραγωγής-κάτεργου που με έναν βίαιο και ημιπαράνομο τρόπο συμβάλει στη δημιουργία μιας αγοράς εργασίας στα μέτρα των παγκόσμιων μεγεθών παραγωγής.

Συνήθως, όταν μιλούν σήμερα οι άνθρωποι για ένα άλλο μοντέλο ζωής, το μυαλό μας πάει αμέσως στο παρελθόν, σε ένα θολό παρελθόν. Αναρωτιόμαστε όμως κατά βάθος αν πραγματικά ήταν καλύτερα τότε ή τι ήταν καλύτερο.

Ας πάμε ένα ταξίδι, αυτή τη φορά πιο μακρινό, στη δεκαετία του 1920. Ένα ανοιξιάτικο πρωινό· μια Κυριακή πρωί μετά την εκκλησία κάπου στην ορεινή Τριχωνίδα. Το ρεύμα έχει από καιρό φτάσει στο χωριό και σήμερα έρχεται στο καφενείο της πλατείας το ραδιόφωνο. Κάτω από τον μεγάλο πλάτανο δύο τραπέζια, το ένα πάνω στο άλλο, και στην κορυφή το ραδιόφωνο. Όλο το χωριό συγκεντρωμένο. Τα παιδιά και οι γαβριάδες σκαρφαλωμένα στον πλάτανο και τα γύρω πεζούλια. Ο ηλεκτρολόγος-ραδιοτεχνίτης τελειώνει τις συνδέσεις και η αγωνία έχει επιβάλει σχεδόν απόλυτη σιωπή. Ακούγονται μόνο τα πουλιά, το αεράκι και κάποιο σούρσιμο καρέκλας πού και πού. Ο ηλεκτρολόγος πατά το κουμπί. Τίποτε ακόμη. Όλα τα στόματα ανοιχτά και τα βλέμματα στο ραδιόφωνο. Και ξαφνικά... Ναι! Το πρώτο παράσιτο αρκεί για να επικρατήσει πανδαιμόνιο. Φωνές, ζητωκραυγές, τα παιδιά τσιρίζουν... Ναι! Το ραδιόφωνο.

Ογδόντα χρόνια αργότερα όλο το χωριό έχει free internet από την τουριστική πανσιόν. Κανένας δεν ζητωκραυγάζει, κανένας δεν τσιρίζει. Ο κόσμος έχει αρχίσει να αλλάζει ήδη από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, κι ας ανακαλύπτουμε ξανά τον τροχό στην αυγή του 21^{ου} αιώνα. Αν τότε,

σχεδόν έναν αιώνα πριν, οι άνθρωποι αποχαιρετούσαν το παλιό πλέγμα των αξιών και των σημασιών, πώς θα μπορούσαμε εμείς σήμερα να το επαναφέρουμε; Πώς θα μπορούσε ο σημερινός άνθρωπος να υποτάξει την οικονομία ή την παραγωγή στους άλλους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας όπως συνέβαινε ως πούμε σε κάποια περίοδο του μεσαίωνα; Οι παλιότερες κουλτούρες των πληθυσμών της Ευρώπης έχουν καταστραφεί και εξαφανιστεί προ πολλού.

Τις δεκαετίες του '60 και του '70 οι φιλόσοφοι και οι ερευνητές διαπίστωναν ότι παρ όλο τον βίαιο εθνοκρατικό τεμαχισμό της «προϊστορικής» Αφρικής υπήρχε ακόμη ο παλιός ανθρωπολογικός τύπος του Αφρικανού. Επίσης, ο ανθρωπολογικός τύπος του Ινδού έδειχνε πως δεν μπορούσε να υποδεχτεί τον αυξητικό οικονομοκεντρισμό του καπιταλισμού. Οι παραδοσιακές μορφές κουλτούρας δεν έχουν εντελώς διαλυθεί εκείνη την εποχή. Ο Καστοριάδης πίστευε ότι αυτές οι μορφές κουλτούρας εξακολουθούσαν να «περιέχουν τη δυνατότητα πρωτότυπης θετικής συμβολής στον αναγκαίο μετασχηματισμό της παγκόσμιας κοινωνίας». Πίστευε *«πως η επίλυση των τωρινών (σ.τ.Σ.: το 1974) προβλημάτων της ανθρωπότητας πρέπει να περάσει μέσα από τη σύζευξη του στοιχείου αυτού με ό,τι μπορεί να κομίσει η Δύση· εννοώ με τούτο»* λέει *«το μετασχηματισμό της δυτικής τεχνικής και της δυτικής γνώσης, με τέτοιο τρόπο ώστε να γίνει δυνατό να τεθούν στην υπηρεσία της διατήρησης και της ανάπτυξης των αυθεντικών μορφών κοινωνικότητας που επιβιώνουν στις «υπανάπτυκτες» χώρες – και αντίστροφα τη δυνατότητα για τους λαούς της Δύσης να μάθουν απ' αυτές τις χώρες κάτι που έχουν ξεχάσει και να εμπνευστούν από αυτό, για να ξαναζωντανέψουν αληθινά κοινοτικές μορφές ζωής».*

Τι συμβαίνει όμως σήμερα, 40 ή 50 χρόνια μετά τη διατύπωση αυτών των απόψεων; Σήμερα ο παλιός ανθρωπολογικός τύπος του Αφρικανού σέρνεται στις λάσπες σαν ετοιμοθάνατο σκυλί στον βωμό του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού. Στον ίδιο βωμό θυσιάζονται πολυάριθμες τοπικές κοινωνίες της Ινδίας. Το ίδιο συμβαίνει και με τους απομακρυσμένους γεωργικούς πληθυσμούς της Κίνας οι οποίοι εκτοπίζονται βίαια από τον αιωνόβιο κόσμο τους. Για να μη μιλήσουμε για τη Λατινική Αμερική και τους κοινοτικούς πολιτισμούς του Αμαζονίου.

Ταυτόχρονα όμως με αυτή την πραγματικότητα αναδύεται και μια άλλη η οποία εξαρχής μοιάζει με μια μορφή αντίστασης στο Juggernaut⁷⁷ του καπιταλισμού. Στην Ινδία όπως και στη Λατινική Αμερική –με τις όποιες διαφορές μεταξύ αυτών των πολιτισμών- εμφανίζεται μια επανασύνδεση με παραδοσιακές κουλτούρες είτε μέσω μιας εισβολής του πνεύματός τους σε

⁷⁷ Juggernaut: Στον ινδουισμό άρμα των θεών που συνέθλιβε τα πάντα κάτω από τους τροχούς του.

θεσμικές λειτουργίες είτε με την επαναδημιουργία αυτόνομων όσο είναι δυνατόν κοινοτήτων.⁷⁸ Στις δυτικές χώρες χωρίς να υπάρχει σχεδόν τίποτε ζωντανό από την παραδοσιακή κουλτούρα παρά μόνο με την εναπομείνασα γνώση της και σε συνδυασμό με τις νέες σημασίες που φέρει το σύγχρονο άτομο, εμφανίζεται μια νέου είδους συλλογικότητα που ίσως αποτελέσει τον σπόρο των νέων κοινοτικών μορφών ζωής. Παρατηρούμε δηλαδή πως σε όλα τα σημεία του ορίζοντα και σχεδόν ταυτόχρονα εμφανίζονται τάσεις στην οργάνωση των ανθρώπινων δραστηριοτήτων όπου η οικονομία υποτάσσεται στους υπόλοιπους τομείς της ανθρώπινης ζωής ή τουλάχιστον αυτή είναι η κατεύθυνση αυτών των υπό θέσμιση λειτουργιών. Σε κάθε περίπτωση, παρ'όλο το «μετρήσιμο» του μεγέθους του φαινομένου δεν θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι είμαστε, τουλάχιστον στο άμεσο μέλλον, μπροστά σε μια τόσο σημαντική αλλαγή για την ανθρωπότητα. Το ότι εκατομμύρια άνθρωποι όμως αποκτούν καθημερινά βιώματα και εμπειρίες τέτοιων νέων νοημάτων δείχνει ότι μάλλον βρισκόμαστε στην αρχή μιας ιστορικής περιόδου η οποία θα χαρακτηρίζεται τουλάχιστον από μια διαφορετική σχέση με το χρήμα και την ποσοτικοποίηση. Η αντίσταση στο juggernaut του καπιταλισμού δεν παράγεται ούτε αναπαράγεται από κινήματα με την παραδοσιακή έννοια του όρου αλλά από τη θέσμιση νέων λειτουργιών με τη μορφή κοινοτήτων. Η κοινότητα αυτή καταφέρνει να λειτουργεί σχεδόν με αυτάρκεια μέσα σε ένα πλέγμα ανοιχτών σχέσεων χωρίς να εφαρμόζει αναγκαστικά έναν συγκεκριμένο τύπο διανεμητικής γραφειοκρατίας (κολεκτίβρα) αλλά διαμέσου μιας αυτορρυθμίσσης των σχέσεων μεταξύ των ατόμων, μεταξύ παραγωγών και καταναλωτών για παράδειγμα. Αν είχαμε την ευκαιρία να δούμε τις μορφές κοινοτικής ζωής του μέλλοντος ίσως τυφλωνόμασταν από το φως της ανοιχτότητάς τους.

Η νέα αυτή τάση που θέλει μια περιορισμένη οικονομία και υποταγμένη στους υπόλοιπους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας δεν εντοπίζεται μόνο στα σπέρματα του νέου δημόσιου χώρου ή της νέας συλλογικότητας. Διαπερνά όλη την κοινωνική διαστρωμάτωση κατά λιγότερο ή περισσότερο ώσπου να συναντά την υποχώρηση των μύθων της κατανάλωσης προκαλώντας τρομερή αμηχανία στους ανθρώπους της οικονομίας της αγοράς που «υποφέρουν» από τη συνεχόμενη «μείωση της ζήτησης».⁷⁹

Συνοψίζοντας θα μπορούσαμε να πούμε πως ενώ στις αναδυόμενες καπιταλιστικές χώρες η καπιταλιστική λαίλαπα διαλύει τον κοινωνικό ιστό και καταστρέφει τους εναπομείναντες

⁷⁸ Όπως επισημαίνουν μεταξύ άλλων η Vantana Siva και ο Serge Λατούς, και πραγματώνουν εν μέρει οι Ζαπατίστας, ή το πρόσφατο (2005) κίνημα στην Οαχάκα

⁷⁹ Αυτή η μείωση της ζήτησης δεν είναι τίποτε άλλο από αυτό που ήδη χαρακτηρίσαμε ως υποχώρηση της ανάπτυξης- υποχώρηση του καταναλωτισμού.

κοινοτικούς πολιτισμούς, την ίδια στιγμή σε κάποιες από αυτές τις χώρες ενισχύονται και επαναδημιουργούνται χρησιμοποιώντας την κοινοτιστική τους παράδοση αλλά και ότι τους είναι χρήσιμο από τον σύγχρονο τεχνολογικό πολιτισμό. Ένα κομμάτι του πληθυσμού δηλαδή σε αυτές τις χώρες προσπαθεί να θωρακιστεί απέναντι στην οικονομική επέκταση και την οικονομική εξαθλίωση χωρίς να επιλέγει αντ' αυτών μια πιο πλούσια ζωή αλλά πιθανόν μια εξίσου φτωχή που όμως προσφέρει έναν πιο ελεύθερο χρόνο και χώρο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Η αναφορά αυτών των κοινοτήτων είναι παγκόσμια και τοπική. Τοπική επειδή επαναδημιουργούν τον ιστό των τοπικών κοινωνιών. Παγκόσμια επειδή περιέχουν νοήματα όπως η προστασία του περιβάλλοντος, η ποιότητα ζωής, η αλληλεγγύη, η δημοκρατία. Η τελευταία δεν προσλαμβάνεται από τους κοινοτικούς αυτούς πληθυσμούς ως ένα «δημοκρατικό καπιταλιστικό κράτος» αλλά ως δημοκρατία της γης, του νερού, του αέρα, του εδάφους, ως δημοκρατία της ζωής. Αυτή η προσλαμβάνουσα της δημοκρατίας δεν απέχει πολύ από την «άμεση δημοκρατία» των πρόσφατων κινημάτων.

Πάμε τώρα σε αυτές τις περιοχές του πλανήτη. Στις παλιές καπιταλιστικές χώρες μεγάλα κομμάτια του πληθυσμού βιώνουν τα αποτελέσματα μιας μείωσης της ανάπτυξης η οποία συνθλίβει την αγορά που είναι δομημένη πάνω της. Η ανισομέρεια των παραγωγικών σχέσεων που προκύπτει παγκοσμίως αλλά και η ίδια η παγκοσμιοποίηση της οικονομίας και της παραγωγής εκτοπίζει τον μικρό ανεξάρτητο παραγωγό ο οποίος προσπαθεί να θωρακιστεί: Δημιουργεί τη δική του μικρή αγορά, όπως έχουμε ήδη πει, γύρω από το προϊόν το οποίο αποτελεί «πρόταση» προς τον δυνάμει χρήστη του και εν τέλει προς την κοινωνία. Σιγά σιγά χτίζεται μια νέα κοινωνική εμπιστοσύνη μεταξύ των συνδιαλεγόμενων οι οποίοι πέραν του προϊόντος αυτού καθ' εαυτού ανταλλάσσουν πληροφορίες ή βιωματικές γνώσεις για την παραγωγή ή τη χρήση του προϊόντος. Οι βασικές λέξεις κατά τις ανταλλαγές δεν είναι «πόσο;-τόσο» αλλά «τι», «γιατί;», «από ποιον;» και «για ποιον». Η δυνατότητα του «προσφέρειν» και η δυνατότητα του «έχειν». Η σχέση των δύο αυτών δυνατοτήτων στην προκειμένη περίπτωση χαρακτηρίζεται από αυτάρκεια, εξισωτισμό και αλληλεγγύη, ενώ η ίδια σχέση στην καπιταλιστική αγορά χαρακτηρίζεται από το δίκαιο του ισχυρού. Όταν αυτές οι μικρές αγορές γίνονται μεγαλύτερα δίκτυα αποκτούν τη δυνατότητα κόμβων. Αποκτούν τη δυνατότητα δημιουργίας δημόσιου χώρου με περιεχόμενο τις προτάσεις των ατόμων ή των ομάδων και αυτό δεν είναι τίποτε άλλο από την αρχή ενός σοβαρού και καθημερινού διαλόγου.

Σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να πει κανείς ότι δημιουργείται κάποια διέξοδος από την παρούσα οικονομική κρίση μέσα από αυτό το νέο ρεύμα. Κανείς δεν μπαίνει σε αυτή τη

διαδικασία με σκοπό να αποκτήσει κάποια στιγμή μεγάλη περιουσία. Κυρίως αυτό που ωθεί κάποιον σε αυτή την κατεύθυνση είναι η παράσταση που έχει ο ίδιος για τον εαυτό του μέσα σε ένα σύνολο ανθρώπων. Τον ενδιαφέρει πιο πολύ η όσο γίνεται σταθερή ύπαρξή του μέσα σε αυτό το σύνολο, όχι με όρους ζούγκλας όπως στην καπιταλιστική αγορά αλλά με τον όρο μιας κοινωνικής εμπιστοσύνης. Όταν λέμε ότι αυτό δεν οδηγεί σε διέξοδο από την παρούσα οικονομική κρίση εννοούμε βεβαίως πως δεν είναι δυνατόν να παράγει κάποιο οικονομικό μέγεθος που να αντισταθμίσει τη μείωση της ανάπτυξης ή την υποχώρηση των καταναλωτικών αξιών. Δεν δημιουργεί κανένα οικονομικό μέγεθος ικανό να κινητοποιήσει την καπιταλιστική μηχανή, τη μηχανή του άμεσου και μέγιστου κέρδους με το μικρότερο κόστος.⁸⁰

Στην πραγματικότητα αποτελεί ανάχωμα προς την ανάπτυξη, ενώ ταυτόχρονα γεννά τους σπόρους από τους οποίους θα μπορούσαν να φυτρώσουν οι νέες μορφές κοινοτικής ζωής. Από αυτή τη δραστηριότητα με το περιεχόμενο των νέων νοημάτων που περιγράψαμε ξεπηδά και η νέα συλλογικότητα-δίκτυο ατόμων. Αυτή η συλλογικότητα εμφανίζεται σε πολλούς και διαφορετικούς τομείς όπως στη διατροφή, την επικοινωνία, την παραγωγή κλπ. Σπανίως όμως δημιουργούνται κόμβοι που να συγκεντρώνουν δραστηριότητες από όλους αυτούς τους τομείς εξασφαλίζοντας μια στοιχειώδη αυτάρκεια-προϋπόθεση για τη δημιουργία μιας κοινοτικής μορφής ζωής. Ίσως βέβαια οι βεβαιωμένες κινήσεις προς μια τέτοια κατεύθυνση να οδηγούσαν σε γραφειοκρατικοποίηση και κατόπιν σε μοιραία συρρίκνωση· ίσως ο νέος δημόσιος χώρος και χρόνος να μην μπορεί να φτιαχτεί από παλιά υλικά, αλλά από κάποια νέα τα οποία ακόμη δεν γνωρίζουμε. Άλλωστε οι μελλοντικές θεσμίσεις λειτουργιών που θα μπορούσαν να εκφράσουν το πρόταγμα της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας δεν αναζητούν κάποιο «υποκείμενο» για να μπορέσουν να υπάρξουν αλλά τον χώρο και τον χρόνο στον οποίο θα υπάρξουν. Δεν πρόκειται δηλαδή για μια διαδικασία όπου το «υποκείμενο» θα υποκύψει στην προκληθείσα γραφειοκρατία. Είναι μια διαδικασία που

⁸⁰ Το τελευταίο διάστημα παρατηρείται μια τάση στην αγορά όπου μικρές επιχειρήσεις στο χώρο της διατροφής κυρίως, αυξάνουν το κόστος παραγωγής χάριν της ποιότητας των προϊόντων. Προσπαθούν να ισοσκελίσουν αυτή τη συμπίεση επιδιώκοντας μια πιο ολοκληρωμένη παραγωγή. Παρακάμπτουν συνήθως τη μεγάλη βιομηχανία και το χονδρεμπόριο ανοίγοντας απευθείας σχέση με τον παραγωγό ενώ επεξεργάζονται οι ίδιοι το πρωτογενές προϊόν. Αναζητούν υψηλή διατροφική αξία των παραγόμενων και δημιουργούν μια μικρή αλλά ακλόνητη αγορά. Αυτή η αγορά δεν βασίζεται στη βιομηχανική παραγωγή και την κεντρική «πιστοποίηση» αλλά σε μια κοινωνική εμπιστοσύνη μεταξύ του γεωργού, του παρασκευαστή και του καταναλωτή, καθώς και σε μια μικρής κλίμακας παραγωγή. Χαρακτηριστικό αυτών των επιχειρήσεων είναι ο αυτοπεριορισμός ως προς τη μεγέθυνση, ενώ το μεγαλύτερο κέρδος με το μικρότερο κόστος δεν αποτελεί το κυρίαρχο ζητούμενο. Αυτό είναι ένα ακόμα παράδειγμα υποχώρησης της ανάπτυξης. Είναι ένα παράδειγμα για το πώς τα νέα νοήματα δεν διατρέχουν απλώς όλη την κοινωνική διαστρωμάτωση, αλλά επηρεάζουν κι αυτή ακόμη τη λεγόμενη «οικονομία της αγοράς».

δεν έχει κανένα κοινό χαρακτηριστικό με τη γέννηση του συνδικαλισμού, των συνεταιρισμών ή των κοινωνικών δομών υπό κρατική διαχείριση ή εποπτεία. Απουσιάζουν οι σημασίες και τα νοήματα που γέννησαν τις θεσμίσεις αυτών των λειτουργιών. Σήμερα, απονοματοδοτούνται η εργασία, η παραγωγή αλλά και η κοινωνική πρόνοια με το κράτος να αποσύρεται από τη διαχείρισή της. Το σημαντικότερο είναι ότι αλλάζει το νόημα της συλλογικότητας πάνω στην οποία βασίστηκαν αυτές οι θεσμίσεις του παρελθόντος. Τι ακριβώς όμως είναι αυτό που αναζητούν οι νέες θεσμίσεις για να υπάρξουν;

Ο χώρος είναι ο δημόσιος χώρος που δημιουργείται από τη δικτύωση των ατόμων, την ανταλλαγή και την επικοινωνία. Οι κόμβοι αυτών των δικτύων είναι ο ευρύτερος δημόσιος χώρος, η αγορά εκεί όπου αναπτύσσεται ο ανοιχτός διάλογος εκεί όπου οι απόψεις, οι γνώμες, οι αμφιβολίες περιφέρονται και αλλάζουν από στόμα σε στόμα για τα αγαθά κοινά και ιδιωτικά και τη διαχείρισή τους. Απαραίτητη προϋπόθεση για την ύπαρξη αυτών των ατόμων και των δικτύων τους είναι η ύπαρξη του εδάφους.

Το έδαφος πάνω στο οποίο λαμβάνουν χώρα όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες της ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας. Στην προκειμένη περίπτωση μας ενδιαφέρει το έδαφος πάνω στο οποίο πραγματοποιείται η μικρής κλίμακας παραγωγή και το έδαφος όπου αναπαράγεται ο δημόσιος χώρος. Στο υπάρχον καθεστώς το έδαφος εκλαμβάνεται ως πρωταρχική συσσώρευση, ως κεφάλαιο, κάτι που δεν συνάδει με τα μεγέθη μιας περιορισμένης οικονομίας σε μια αγορά του εξισωτισμού, της αλληλεγγύης και της επικοινωνίας. Έτσι προκύπτει ένα κυρίαρχο πολιτικό αίτημα, αυτό της διεκδίκησης του εδάφους είτε μιλάμε για την ύπαιθρο είτε για την πόλη. Άλλωστε, η διεκδίκηση του εδάφους αποτελεί ήδη ένα κυρίαρχο πολιτικό αίτημα των σύγχρονων κοινωνικών αγώνων και θα μπορούσαμε ενδεικτικά να αναφέρουμε εδώ μερικά από τα χιλιάδες παραδείγματα όπως το ξεκίνημα της πλατείας Ταξίμ, το κίνημα NOTAV, η διεκδίκηση του εδάφους από την κοινότητα της Μαριναλέντα, το κίνημα ενάντια στην εξόρυξη χρυσού στη Χαλκιδική, ο αγώνας των εργαζομένων της BIOME στη Θεσσαλονίκη κλπ.

Στην ύπαιθρο υπάρχουν τεράστιες γεωργικές εκτάσεις ενώ στην πόλη πολυάριθμα κτίρια και ελεύθεροι χώροι δεσμευμένα στην εταιρική, ατομική, ιδρυματική και κρατική ιδιοκτησία χωρίς να χρησιμοποιούνται σε κάτι από το οποίο να προκύπτει κάποιο νόημα. Επίσης, κατά την παρούσα διαδικασία μεταλλαγής του εθνοκράτους, για την οποία μιλήσαμε στο πρώτο μέρος αυτού του κειμένου, αποδίδονται στο επιχειρηματικό κεφάλαιο τα πιο σημαντικά εδάφη των πόλεων και της

υπαίθρου, εδάφη πάνω στα οποία θα μπορούσε να αναπαραχθεί ο δημόσιος χώρος. Για παράδειγμα μπορούμε να αναφέρουμε το πρώην αεροδρόμιο Ελληνικού, όσον αφορά τη μητρόπολη της Αθήνας, όπως και το αστικό δάσος της Ν. Φιλαδέλφειας ή τον Βοτανικό κήπο (Ελαιώνας). Η γελοιότητα των επιχειρημάτων για την απόδοση του αστικού εδάφους στο επιχειρηματικό κεφάλαιο μας δείχνει τη γύμνια της κεντρικής πολιτικής εξουσίας. Παίρνουν το έδαφος με την υποχρέωση να το διαχειριστούν. Η υποχρέωσή τους δηλαδή, που στην ουσία αποτελεί το νομιμοποιητικό αντάλλαγμα, ταυτίζεται με τον λόγο για τον οποίο παίρνουν οι ίδιοι οι επιχειρηματίες το έδαφος. Λέει για παράδειγμα ο επιχειρηματίας Μελισσανίδης: «Δώστε μου ένα μικρό κομμάτι του αστικού δάσους, της Ν. Φιλαδέλφειας και εγώ υπόσχομαι στο εξής να φροντίζω όλο το δάσος.» Είναι σαν να λέει κάποιος: «Δώστε μου τις εκβολές αυτού του ποταμού και εγώ θα φροντίζω ο ποταμός να ρέει προς τη θάλασσα.»

Στην Ελλάδα με την ίδια ακριβώς λογική παραχωρούνται στο επιχειρηματικό κεφάλαιο ο αιγιαλός, τα δάση, οι πηγές, τα ποτάμια, η θάλασσα οτιδήποτε από το οποίο μπορεί να παραχθεί ένα οικονομικό μέγεθος.

Σίγουρα δεν υπάρχουν σήμερα οι θεσμισμένες λειτουργίες που θα διεκδικήσουν το έδαφος. Όμως για να υπάρξουν αυτές οι θεσμισμένες λειτουργίες, όπως τις έχουμε περιγράψει, το έδαφος-όχι ως πρωταρχική συσσώρευση, ως κεφάλαιο αλλά ως κοινό έδαφος – αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση. Για να υπάρξει μια θέσμιση πρέπει πρώτα να εξασφαλίσει την ύπαρξή της και ένας από τους παράγοντες αυτής της εξασφάλισης της θέσμισης για την οποία μιλούμε είναι το κοινό έδαφος.

Το κυρίαρχο πολιτικό αίτημα που αναφέραμε προηγουμένως γίνεται πιο συγκεκριμένα «διεκδίκηση του κοινού εδάφους.» Αυτό το πολιτικό αίτημα θα συνοδεύει τις νέες θεσμίσεις από την αρχή της γέννησής τους. Ο χρόνος είναι το άλλο πεδίο όπου θα αναζητήσουν την ύπαρξή τους.

Λέει ο Καστοριάδης για αυτό: *‘Η δημιουργία ενός **δημόσιου χρόνου** δεν έχει λιγότερη σπουδαιότητα από αυτή τη δημιουργία ενός δημόσιου χώρου. Με τον όρο δημόσιος χρόνος δεν εννοώ τη θέσμιση ενός ημερολογίου, ενός «κοινωνικού» χρόνου, ενός συστήματος κοινωνικών χρονικών σημαδιών – πράγμα που φυσικά υπάρχει παντού – αλλά την ανάδυση μιας διάστασης όπου η συλλογικότητα μπορεί να επιθεωρεί το δικό της παρελθόν, ως αποτέλεσμα των δικών της πράξεων, και όπου ανοίγεται ένα ακαθόριστο μέλλον ως πεδίο των δραστηριοτήτων της.*⁸¹

⁸¹ Χώροι του ανθρώπου, σελ. 197, εκδόσεις Ύψιλον 1992

Η νέα συλλογικότητα της περιορισμένης οικονομίας σε μια αγορά-δημόσιο χώρο, για να κατορθώσει να επιθεωρεί το δικό της παρελθόν, ως αποτέλεσμα των δικών της πράξεων χρειάζεται να απαλλαγεί από δεσμεύσεις βασικές που τίθενται και ορίζουν μια ξένη προς αυτή χρονικότητα, τον ρυθμό του καπιταλιστικού ρολογιού. Ο χρόνος καθορίζεται με ασφυκτικό τρόπο από την οικονομία. Ο χρόνος είναι χρήμα. Αυτή η αρχή καθορίζει τις σχέσεις των ανθρώπων, ενώ διασπά τον χρόνο του ατόμου σε εκμεταλλεύσιμα, εμπορεύσιμα κομμάτια. Ο χρόνος εργασίας και ο «ελεύθερος» χρόνος, η ιδιωτική κατανάλωση του δημόσιου χώρου, η χρονικότητα που δημιουργείται από το φαντασιακό της οικονομικής μεγέθυνσης είναι πράγματα που έτσι κι αλλιώς βρίσκονται σε μια συνεχή διαπάλη με τα νοήματα και τις σημασίες που εμπεριέχει η σημερινή κοινωνική κίνηση. Πέραν όμως από αυτή τη διαπάλη, της οποίας την έκβαση δεν γνωρίζουμε, υπάρχουν θεσμίσεις ή πιο συγκεκριμένα ένα νομικό και διατακτικό καθεστώς φορολόγησης που υπονομεύει και εμποδίζει τη θέσμιση των νέων λειτουργιών που περιγράφουμε. Η χρονικότητα που επιβάλλει ένα φορολογικό σύστημα, κομμένο και ραμμένο στα μέτρα της οικονομίας της μεγέθυνσης και ενός κράτους-επιχειρηματία μπορεί να υπερβληθεί μόνο μέσω της παρανομίας, πράγμα που με τη σειρά του πιθανότατα να οδηγούσε τη νέα τάση στη συρρίκνωση αντί της διεύρυνσης. Επιπλέον, τα οικονομικά μεγέθη μιας περιορισμένης οικονομίας, μιας οικονομίας που δεν μεγεθύνεται και δεν συναντάται σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας αλλά αποτελεί έναν από αυτούς, είναι μεγέθη μη φορολογήσιμα για τους εξής λόγους: Η "υπεραξία" μιας τέτοιας λειτουργίας δεν είναι οικονομικό μέγεθος αλλά κοινωνικό. Βρίσκεται εκτός του οικονομικού κύκλου του χρήματος, δηλαδή εκτός τραπεζικού χρήματος, εκτός επιδοτήσεων, με περιορισμένες εισροές και διευρυμένη αλληλοσυμπληρωματική αυτάρκεια. Όταν έρχεται δε σε επαφή με την οικονομία της αγοράς ή με το κράτος πληρώνει έμμεσο φόρο σε κάθε περίπτωση. Ας θυμηθούμε το επιχείρημα των υπερασπιστών του νεοφιλελευθερισμού της δεκαετίας του '80 ότι από τη νέου τύπου ανάπτυξη και απελευθέρωση των ροών κεφαλαίου θα προέκυπτε το φαινόμενο trickle down όπου αρκετό χρήμα θα έρρεε σαν βροχή προς τα κάτω, προς την κοινωνία δηλαδή, επιχείρημα που χρησιμοποιήθηκε για τη σκανδαλώδη μείωση της φορολογίας των μεγάλων επιχειρήσεων και τη διάλυση του κράτους πρόνοιας πράγματα που έγιναν με ολέθρια μάλιστα αποτελέσματα. Το trickle down έγινε trickle up, ανατρέποντας τα επιχειρήματα του νεοφιλελευθερισμού. Αντιστρέφοντας αυτό το επιχείρημα, είναι σαφώς πολύ πιο δίκαιη η διατύπωση ενός πολιτικού αιτήματος που θα ζητά την έξοδο από το σύστημα της φορολογίας όλου του φάσματος μιας περιορισμένης οικονομίας των δικτύων και του δημόσιου χώρου. Αν μάλιστα σκεφτούμε πως η διαχείριση αυτών των νέων λειτουργιών, κατά τη διάρκεια

θεσμοποίησής τους, δεν επιβαρύνει σε καμιά περίπτωση το κράτος (κόστος θεσμικής λειτουργίας) έχουμε έναν ακόμη λόγο υπεράσπισης αυτού του πολιτικού αιτήματος.

Κατά τη διάρκεια μιας μικρής έρευνας που έγινε για τις ανάγκες αυτού του βιβλίου διαπιστώσαμε πως τα κύρια προβλήματα των ατομικών ή ομαδικών εγχειρημάτων, που αποτελούν πρόταση προς την κοινωνία για μια νέα διαχείριση των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, είναι το έδαφος (δηλαδή ο χώρος όπου στεγάζεται το εγχείρημα) και η φορολόγηση.

Θα ισχυριστεί κάποιος ότι τα ίδια προβλήματα αντιμετωπίζουν και οι πολυάριθμοι ανεξάρτητοι επιτηδευματίες οι οποίοι για κάποια περίοδο ευημερούσαν ενώ τώρα οδηγούνται στην ένδεια και την εξαφάνιση. Ως περίοδος ευημερίας θα υποδειχτεί η περίοδος της ανάπτυξης και ως ολοκλήρωση του ισχυρισμού η επιδίωξη της ανάπτυξης με κάθε τρόπο. Πώς όμως θα μπορούσε να συμβεί αυτό όταν ήδη όπως έχουμε πει αντιλήψεις και πρακτικές αυτοπεριορισμού και όχι μεγέθυνσης έχουν εισβάλει στον χώρο των μικρών παραγωγών ή όταν η μείωση της ζήτησης εκφράζει όχι μόνο τη μη δυνατότητα κατανάλωσης αλλά και την κατάρρευση των καταναλωτικών μύθων, την υποχώρηση τελικά του ίδιου του νοήματος της ανάπτυξης;

Η απλή λογική αντιστρέφει και αυτό τον ισχυρισμό επιτρέποντάς μας να διευρύνουμε την αναφορά του πολιτικού αιτήματος του εδάφους και του χρόνου. Οι προτάσεις του κοινού εδάφους, της αγοράς-δημόσιου χώρου, της περιορισμένης οικονομίας διαμορφώνονται όχι ως λόγος ηγεμονικός αλλά ως πράξη, ως λειτουργία έχοντας έτσι τη δυνατότητα να επεκτείνονται χωρίς τυπολογικούς περιορισμούς συγγένειας. Είναι προτάσεις που διατυπώνονται ως θέσμιση λειτουργιών και όχι ως προγραμματικός λόγος κάποιας κομματικής οργάνωσης. Η θέσμιση νέων λειτουργιών που πιθανόν θα υποκαταστήσουν τις απωλεσθείσες του παλαιού κόσμου· και όχι απλώς θα υποκαταστήσουν τις παλιές λειτουργίες αλλά θα συνοδεύσουν τη γέννηση ενός νέου κόσμου χωρίς να γνωρίζουμε αν θα επικρατήσουν όντας σε μια μεταβατική περίοδο αγριότητας.

Όσον αφορά το κοινό έδαφος βρίσκεται όπως είπαμε ήδη στο επίκεντρο των κοινωνικών συγκρούσεων σε όλο τον κόσμο είτε σε μια πολύ μικρή κλίμακα στο επίπεδο μικρών κοινοτήτων-μικρών δικτύων ατόμων είτε σε μια μεγαλύτερη κλίμακα όπως οι πολυάριθμες κοινότητες της Ινδίας και της Λατινικής Αμερικής. Η φορολόγηση είναι ένα δύσκολο πεδίο για σύγκρουση επειδή έχει τεχνικοποιηθεί αρκετά τόσο ώστε οποιαδήποτε υπέρβασή της να ταυτίζεται με παραβατικότητα.

Τα δύο αυτά ζητήματα αποτελούν την προϋπόθεση για την ύπαρξη μιας περιορισμένης οικονομίας, υποταγμένης στους υπόλοιπους τομείς, σε μια αγορά-δημόσιο χώρο αναπαραγωγής

ενός καθημερινού διαλόγου τέτοιου που να μπορεί να προετοιμάσει διαδικασίες Άμεσης Δημοκρατίας. Επίσης, είναι ζητήματα που τίθενται εξ αντικειμένου πριν από κάθε προσπάθεια διατύπωσης μιας πρότασης επί του συγκεκριμένου μέσα στο νέο πλαίσιο της παγκόσμιας πραγματικότητας αρχής γενομένης από την παραγωγή.

Γνωρίζουμε λίγο ως πολύ τους όρους συγκρότησης και λειτουργίας των κοινοτήτων στην Ινδία ή τη Λατινική Αμερική, αφού βασίζονται στην κοινοτιστική κουλτούρα της παράδοσής τους που σε κάποιες περιπτώσεις έχει πανάρχαια καταγωγή. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η προσπάθεια αυτών των κοινοτήτων να απεξαρτηθούν από εταιρίες γεωργικών εφοδίων μιας και η κύρια παραγωγική τους δραστηριότητα είναι γεωργική. Τα παραγωγικά σχέδια της Monsanto και άλλων εταιριών στην Ινδία οδήγησαν χιλιάδες μικροπαραγωγούς στην αυτοκτονία πριν από σχεδόν δύο δεκαετίες. Σήμερα αναδύεται μια τάση αυτονόμησης και επιστροφής στην παραδοσιακή κουλτούρα παραγωγής, και τον κοινοτιστικό τρόπο ζωής χρησιμοποιώντας ότι είναι δυνατόν από τον παγκόσμιο γνωσιακό και τεχνολογικό πολιτισμό. Αυτό το τελευταίο στοιχείο περιφράσσεται συνεχώς από εμπόδια που θέτουν οι παγκόσμιες κεφαλαιουχικές επιχειρήσεις. Η αυτάρκεια των κοινοτήτων επηρεάζεται από εξωγενείς παράγοντες όπως το παγκόσμιο χρηματιστήριο των σιτηρών σε μια άγρια εκβιομηχανισμένη νεοκαπιταλιστική Ινδία. Τα λόμπυ της παγκόσμιας φαρμακοβιομηχανίας σέρνουν μια τεράστια χώρα στα δικαστήρια όταν σπάει τις πατέντες πανάκριβων φαρμάκων μη προσβάσιμων από τους ινδικούς λαούς. Το ερώτημα που προκύπτει για αυτές τις κοινότητες των εκατομμυρίων ανθρώπων –το ίδιο ισχύει και για τις χώρες της Λατινικής Αμερικής- είναι πώς θα κατορθώσουν να επιβιώσουν μέσα σε ένα καθεστώς άγριου καπιταλισμού. Για να επιχειρήσουμε να δώσουμε μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα πρέπει να δούμε ξανά τις παγκόσμιες αναφορές αυτών των κοινοτήτων. Τις έχει μεταφέρει στη δυτική γλώσσα η Vantana Siva με «τη δημοκρατία της γης», τη «δημοκρατία της διατροφής». Επίσης, η αντίσταση αυτών των παραδοσιακών κατά κύριο λόγο κοινοτήτων στην καπιταλιστική ανάπτυξη έχει παγκόσμια αναφορά αφού ταυτόχρονα αποτελεί πρόταση για έναν άλλο τρόπο ζωής. Αυτές οι παγκόσμιες αναφορές θα έχουν κάποιο νόημα όταν θα τις υποδεχτούν οι αντίστοιχες κοινότητες των παλαιών τεχνικοποιημένων χωρών της δύσης. Δεν μπορεί να νοηθεί τίποτε ως παγκόσμιο αν δεν συζητεί με «ό,τι μπορεί να κομίσει η Δύση». Η πιθανότητα ανάδυσης νέων κοινοτικών μορφών ζωής σε αυτές τις περιοχές του πλανήτη θα επηρεάσει δυναμικά την εναπόθεση των πρώτων σπόρων του μετασχηματισμού της παγκόσμιας κοινωνίας.

Θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που εμφανίζονται σε δυτικές κοινωνίες και που δημιουργούν βάσιμα την παραπάνω πιθανότητα. Πριν όμως είναι

απαραίτητη μια διευκρίνηση. Δεν μιλούμε για κανενός είδους «κοινωνική οικονομία». Η κοινωνική οικονομία γεννήθηκε σχεδόν ταυτόχρονα με τον εκβιομηχανισμένο καπιταλισμό χωρίς βεβαίως ποτέ να κατορθώσει να κυριαρχήσει. Οι κοινωνικές επιχειρήσεις προσπαθώντας να ακολουθούν το πλαίσιο μιας οικονομίας της μεγέθυνσης, άλλοτε συρρικνώνονταν άλλοτε αφομοιώνονταν. Αφομοίωση εννοείται η μετατροπή τους σε αμιγώς κεφαλαιουχικές επιχειρήσεις παρόλη τη διατήρηση της αυτοδιαχείρισης στη βάση τους. Αυτή η εκδοχή αποτελεί την εξαίρεση αφού η ιδιωτική και εταιρική οικονομία αποτέλεσαν από την αρχή τον κανόνα. Η κοινωνική οικονομία δεν επιχείρησε ποτέ να αποβάλει το οικονομικό κίνητρο από τη λειτουργία της θεωρώντας το ως μοναδικό και ταυτόχρονα αναπόφευκτο για την ύπαρξή της. Αυτό ισχύει ακόμα και σήμερα καθώς η ευρωπαϊκή οικονομική κρίση εκδηλώνεται πρωτίστως στις χώρες του νότου, η κοινωνική οικονομία χρησιμοποιείται ως μαξιλαράκι στην απότομη πτώση. Στην πραγματικότητα ο επανασχεδιασμός και η επαναπροώθηση της κοινωνικής οικονομίας στοχεύει στη δημιουργία παρκινγκ ανέργων, κυρίως γύρω από την τοπική αυτοδιοίκηση ή στην κίνηση μικρών κεφαλαίων από την εμπορευματική εξαργύρωση του πόνου και της εξαθλίωσης των θυμάτων της κρίσης της ανάπτυξης. Υπάρχει εδώ μια θεμελιώδης διαφορά με την «κρίση της προόδου», της δεκαετίας του 1930. Σήμερα η κρίση οφείλεται κυρίως στην υποχώρηση του φαντασιακού σχηματισμού της ανάπτυξης ενώ τη δεκαετία του '30 συνέβαινε το αντίθετο παρόλη τη κρίση. Το 1929 στις ΗΠΑ, πόλεις ολόκληρες πήραν τα όπλα ενώ στις ΗΠΑ του σήμερα τα εκατομμύρια των ξεσπιτωμένων τροχοσπιτάδων το πολύ να πέταξαν κανένα πλαστικό μπουκάλι.⁸² Τότε προσδοκούσαν πολλά από την πρόοδο. Σήμερα δεν προσδοκά κανείς τίποτα από αυτήν. Τα θύματα λοιπόν της σημερινής κρίσης βρίσκονται σε ένα νοηματικό κενό κάνοντας την κοινωνική οικονομία και τον εθελοντισμό να μοιάζουν με ΠΙΚΠΑ του μέλλοντος παρά με εναλλακτική οικονομική πρόταση.

Όμως η κοινωνική κίνηση προς μια περιορισμένη οικονομία ενταγμένη στον δημόσιο χώρο και αδιαίρετη από αυτόν, έχει κάνει την εμφάνισή της πολύ πριν την εκδήλωση της σημερινής οικονομικής κρίσης. Τα χαρακτηριστικά αυτής της κίνησης είναι κυρίως νέα νοήματα και σημασίες παρά οικονομικά χαρακτηριστικά. Ας φέρουμε μερικά παραδείγματα για την κατανόηση αυτών των νέων σημασιών: Το δίκτυο «Πελίτι» στην Ελλάδα⁸³ είναι μια κοινότητα που αποτελείται από άτομα, οικογένειες και ομάδες, πάνω από δύο χιλιάδες σε αριθμό διασκορπισμένα σε όλη τη χώρα. Ο λόγος δημιουργίας αυτής της ανοιχτής κοινότητας δεν ήταν οικονομικός αλλά κυριολεκτικά ένας

⁸² Δεν εννοούμε βέβαια το πλήθος που συγκρότησε το κίνημα του Occupy στις Η.Π.Α. το πιο μαζικό αντικαθεστωτικό κίνημα από την δεκαετία του '60.

⁸³ www.peliti.gr

άλλος τρόπος ζωής όσον αφορά την παραγωγή, την εργασία, τη διατροφή, το οικολογικό αποτύπωμα του ανθρώπου πάνω στη γη. Γύρω από αυτή την κοινότητα δημιουργείται μια αγορά-δημόσιος χώρος όπου η οικονομία είναι σχεδόν αθέατη. Οι νέες αυτές αντιλήψεις για τη γεωργία εφόσον πραγματοποιήθηκαν επηρέασαν χιλιάδες ανθρώπους στις επιλογές τους, άσχετα αν δεν ακολούθησαν ένα συγκεκριμένο τύπο καλλιέργειας. Έχουμε έτσι έναν διευρυμένο δημόσιο χώρο ανταλλαγής σπόρων, αγαθών, βιωμάτων και εμπειριών.

Είναι πλέον εκατοντάδες οι περιαστικοί γεωργοί των μεγάλων πόλεων που δικτυώνονται με ομάδες καταναλωτών . Τον παραγωγό οδηγεί σε αυτή την κατεύθυνση η μεγαλύτερη αυτονομία από τον ασφυκτικό κλοιό τράπεζας-τζίρου ή από τον μεσάζοντα και την ανάγκη για συνεχή αύξηση των παραγωγικών δυνατοτήτων του· αισθάνεται πιο ασφαλής σε ένα ήρεμο επίπεδο συναλλαγών. Ο καταναλωτής οδηγείται σε αυτή τη κατεύθυνση επειδή αναζητεί μια άλλη ποιότητα της διατροφής, την προσωπική σχέση με τον παραγωγό και το χτίσιμο εκ νέου μιας κοινωνικής εμπιστοσύνης. Σε αυτά τα πλαίσια καθορίζεται και η τιμή των προϊόντων. Εδώ η οικονομία περιορίζεται και το οικονομικό κίνητρο αντικαθίσταται από άλλες αξίες που αφορούν έναν εξωοικονομικό χρόνο. Δεν είναι ο λόγος ύπαρξης αυτού του φαινομένου η οικονομία της μεγέθυνσης. Άλλωστε η ιδέα για μια παραγωγή και κατανάλωση εκτός οικονομίας της μεγέθυνσης γεννήθηκε το 1960 στην Ιαπωνία μετά το ξέσπασμα των μεγάλων διατροφικών σκανδάλων⁸⁴ για να επεκταθεί σχεδόν σε όλες τις χώρες του δυτικού τεχνικοποιημένου κόσμου σήμερα. Δεν ήταν λοιπόν οικονομικοί οι λόγοι της γέννησης του φαινομένου. Το ότι εισέρχεται σε ένα σημαντικό τμήμα των ανθρώπινων αναγκών όπως είναι η διατροφή περιορίζοντας τον ρόλο της οικονομίας δημιουργώντας ταυτόχρονα έναν μικρό ή μεγαλύτερο δημόσιο χώρο είναι δείγμα διεύρυνσης αυτού του φαινομένου. Το συναντάμε και σε άλλους τομείς όπως τα αντικείμενα χρήσης ή την κατασκευή. Στην πραγματικότητα οι νέες αντιλήψεις, τα νέα νοήματα δημιουργούν νέες ανάγκες, σε ένα μικρό ακόμη ποσοστό είναι αλήθεια που δεν μπορούν όμως να καλυφτούν από την παραγωγική βιομηχανία. Η επισκευή και η μετατροπή κερδίζουν έδαφος συνεπικουρούμενης της παρούσας οικονομικής κρίσης.

Στα μαθήματα ξυλουργικής που έγιναν στον «Ελεύθερο Κοινωνικό χώρο Nosotros» τη σεζόν 2010-2011 και που αφορούσαν κατασκευή και επισκευή οι άνθρωποι, γυναίκες και άντρες που συμμετείχαν, δεν το έκαναν απλώς για να ενισχύσουν την αξία της εργασίας τους στην αγορά εργασίας. Ο κυριότερος λόγος ήταν να δώσουν κάποιο νόημα στην εργασία τους και κατ επέκταση

⁸⁴ Σερζ Λατούς, *Προς μια κοινωνία της λιτής αφθονίας*, σελ.192, εκδόσεις των Συναδέλφων, 2013

στη ζωή τους. Να μπορέσουν να εκφράσουν τη δική τους πρόταση στην κοινωνία, να ξεφύγουν από τη μέγγενη της οικονομίας που κάνει τη ζωή τους δύσκολη. Αν ήθελαν τη διασφάλιση μιας θέσης στην αγορά εργασίας θα πήγαιναν στα σχολεία τεχνικής εξειδίκευσης της Γερμανίας η οποία εφαρμόζει στις χώρες του Νότου συγκεκριμένο πρόγραμμα προσέλευσης τέτοιου είδους σπουδαστών. Αυτό που θέλουν όμως είναι να μπουν σε μια διαδικασία όπου εκφράζουν νέα νοήματα. Το ίδιο ισχύει και για τους ανθρώπους που συμμετέχουν στα σεμινάρια της κοινότητας «Νέα Γουϊνέα» καθώς και στη διαρκή αυτομόρφωση γύρω από τις δραστηριότητες της κοινότητας «Πελίτι» και σε πολλές άλλες περιπτώσεις που θα ήταν δύσκολο να τις χωρέσουμε σε αυτό το κείμενο.

Περιγράφοντας ο Σερζ Λατούς (Serge Latouche- 1940-...) τη νέα αυτή κοινωνική κίνηση⁸⁵ στη διευρυμένη της μορφή στους μεγάλους πληθυσμούς των πόλεων του ευρωπαϊκού νότου όπου «οι άνθρωποι αγωνίζονται να επινοήσουν και να δημιουργήσουν μια επισφαλή αλλά αξιοπρεπή ζωή χάρη σε στρατηγικές οι οποίες στηρίζονται στην ανάπτυξη ενός δικτύου κοινωνικών σχέσεων και στο πνεύμα του δώρου και της αμοιβαιότητας» επισημαίνει ότι αυτή η «εναλλακτική λύση» συνίσταται στην αυτοοργάνωση, στην «καπατσοσύνη» και στην παραοικονομία. Όμως η παραοικονομία είναι ένα παλαιό χαρακτηριστικό του Νότου. Στην Ελλάδα της δεκαετίας του 1980 η παραοικονομία άγγιζε το 60% ενώ ακόμη και την εποχή του «εκσυγχρονισμού» δεν κατόρθωσε να περιοριστεί έστω στα μισά. Αποτελεί δηλαδή μια πεπατημένη μέθοδο όπου τα άτομα των νέων δικτύων χρησιμοποιούν για να υπάρξουν. Δεν θα μπορούσε να επινοηθεί κάτι άλλο για την επίτευξη των σκοπών τους. Άλλωστε αυτό που θέλουν είναι να ξεφύγουν όσο γίνεται από το καθεστώς της οικονομίας. Για να κατανοήσουμε αυτή τη συμπεριφορά θα φέρουμε ένα παράδειγμα όπου σε κάποια απομακρυσμένα χωριά της ελληνικής επικράτειας, τα οποία είχαν μια τοπική γεωργική οικονομία την εποχή του μεσοπολέμου, οι πολιτικοί που πήγαιναν να γυρέψουν ψήφους δεν έπαιρναν ούτε μία αν έκαναν το λάθος και έταζαν την οδική σύνδεση με τα αστικά κέντρα. Οι χωρικοί φοβόντουσαν τον «φόρο» και τον έλεγχο που τους έβγαζε από την κανονικότητά τους. Τα άτομα λοιπόν που δημιουργούν αυτή τη νέα κοινωνική κίνηση αναζητούν και προσπαθούν να δημιουργήσουν μια άλλη κανονικότητα, να δημιουργήσουν έναν άλλο χρόνο. Αναζητούν τη φυγή από το καπιταλιστικό ρολόι. Αυτό που επέβαλε την ιδέα ότι ο χρόνος είναι χρήμα. Προσπαθούν να δημιουργήσουν μια κανονικότητα έξω από την οικονομία. Αυτό το χαρακτηριστικό της νέας κοινωνικής κίνησης ξεπερνά τους επικριτές της ανάπτυξης για τη διάσωση του πλανήτη καθώς και την ειλικρινή κατά τα άλλα θέση της αποανάπτυξης του Λατούς

⁸⁵ ο.π. σελ. 173

αφού στη πραγματικότητα «κανένα είδος κοινωνίας δεν μπορεί να βρει τη δικαιολόγησή του έξω από τον εαυτό του⁸⁶». Οι νέες σημασίες και τα νοήματα που εμπεριέχονται σε μια σημαντική και πολυεπίπεδη κοινωνική κίνηση της εποχής μας προαναγγέλλουν την αρχή ενός μετασχηματισμού της κοινωνίας θέτοντας τα στοιχεία που θα ορίσουν τον εαυτό της. Τα στοιχεία αυτά δεν είναι οικονομικά στοιχεία.

Θα μπορούσαμε να τα θέσουμε σχηματικά ως εξής:

- Ανάδυση της συλλογικότητας «δίκτυο ατόμων» όπου το άτομο εκθέτει την πρότασή του σε ένα μικρό πρωτόλειο δημόσιο χώρο.
- Δημιουργία ενός διευρυμένου δημόσιου χώρου χωρίς να έχει κατ' ανάγκη γεωγραφικό προσδιορισμό.
- Το χειραφετημένο άτομο επιλέγει μεταξύ της μετατροπής του σε προϊόν και της αυτονομίας του, το δεύτερο, όχι δημιουργώντας πολιτικό κόμμα ή κίνημα αλλά θέτοντας σε κίνηση λειτουργίες που αφορούν καθημερινές δραστηριότητες των ανθρώπων.
- Η συλλογικότητα των ατόμων προσπαθεί να δημιουργήσει τον δικό της χρόνο ελέγχοντας η ίδια τη χρονικότητα των δραστηριοτήτων της.
- Κύριο χαρακτηριστικό αυτής της κοινωνικής κίνησης είναι η περιορισμένη οικονομία και η επιθυμία για υποταγή της στις υπόλοιπες δραστηριότητες. Πρόκειται για ένα χαρακτηριστικό όπου ψήγματά του συναντώνται οριζόντια και κάθετα σε όλο το κοινωνικό φάσμα.
- Το χαρακτηριστικό αυτό της περιορισμένης οικονομίας σε έναν δημόσιο χώρο-αγορά (δίκτυο) επηρεάζει και τις μικρές επιχειρήσεις, τις λεγόμενες βιώσιμες, στον χώρο της οικονομίας της αγοράς.
- Η αυτομόρφωση, η αυτοεκπαίδευση φαίνεται να ενσωματώνεται ως λειτουργία στον δημόσιο χώρο.
- Η αναζήτηση νέων νοημάτων για την εργασία και την παραγωγή. Οι άνθρωποι προσπαθούν να τις ενσωματώσουν κατά κάποιο τρόπο στις υπόλοιπες δραστηριότητες. Οι άνθρωποι αναζητούν τον χώρο και τον χρόνο.
- Η μη τυπολογική συγγένεια των ατόμων της νέας συλλογικότητας αλλά η ελεύθερη επιλογή της συμμετοχής επιδιώκοντας την ευθύνη συμμετοχής αλλά και

⁸⁶ Κ. Καστοριάδης, *Η ορθολογικότητα του καπιταλισμού*, σελ. 15

την ανοικτότητα του δικτύου. Οι κοινότητες του internet, το ίδιο το internet είναι η απόδειξη για το πώς αυτό λειτουργεί.

Όλα αυτά τα στοιχεία εμφανίζονται σε ένα περιβάλλον άγριου καπιταλισμού. Έτσι εξ αντικειμένου αντιπαραβάλλονται κιάλας με αυτό. Δεν αποτελούν βεβαίως ένα ολοκληρωμένο εναλλακτικό κοινωνικό μοντέλο. Αυτό θα το δούμε μάλλον όταν θα έχει ήδη εγκατασταθεί και δεν γνωρίζουμε αν θα είναι ένα μόνο μοντέλο ή και κανένα. Μέχρι στιγμής γνωρίζουμε ότι έχουμε τα σπέρματα του δημόσιου χώρου⁸⁷ που δεν είναι παρά η προϋπόθεση της άμεσης δημοκρατίας.

⁸⁷ 1) Το παράδειγμα της κατελιμμένης BIOME στη Θεσσαλονίκη είναι χαρακτηριστικό για το πώς διαμορφώνεται, για το πώς γεννιέται μια αγορά-δημόσιος χώρος. Οι εργαζόμενοι της BIOME επέλεξαν να δημιουργήσουν ένα δίκτυο μέσω του κινήματος συμπαρατάσης και όχι να μπουν στο δίκτυο της κεφαλαιουχικής οικονομίας, ελλείψει κεφαλαίων κυρίως. Μοιραία έπρεπε να προσαρμόσουν την παραγωγή κάποιου προϊόντος στις νέες αντιλήψεις για το περιεχόμενο της παραγωγής και του παραγόμενου. Παρήγαγαν ένα προϊόν καθημερινής γενικής χρήσης σε μικρή κλίμακα το οποίο είναι μη ρυπογόνο, είναι οικολογικό. Ο πρώτος μικρός πρωτόλειος δημόσιος χώρος καταληψιών-συμπαραστατών έπειτα από αυτό διευρύνεται τόσο, ώστε σήμερα να υπάρχουν άνθρωποι που έχουν ταυτίσει την οικιακή τους καθαριότητα με τα προϊόντα των εργαζομένων της BIOME και αισθάνονται μεγάλη ικανοποίηση με αυτό, χωρίς να είναι άνθρωποι του «κινήματος».

Στη περίπτωση της BIOME αναγνωρίζουμε με ευκολία την ύπαρξη των νέων νοημάτων της σημερινής εποχής.

- Κοινό έδαφος
- Προϊόν-πρόταση προς το άτομο και το σύνολο.
- Δημιουργία αγοράς-δημόσιου χώρου ανταλλαγής και επικοινωνίας.
- Έξοδος από το καθεστώς της οικονομίας-αναζήτηση του δημόσιου χρόνου.
- Σπέρματα Άμεσης Δημοκρατίας.

Το μόνο ίσως που απουσιάζει είναι η αυτομόρφωση και η έρευνα χωρίς να είμαστε απολύτως σίγουροι ότι αυτό δεν έχει ήδη ξεκινήσει.

2) Η κατελιμμένη Ελληνική Ραδιοφωνία είναι ένα έτερο ζωντανό παράδειγμα για το πώς ο διευρυμένος, ελεύθερος και κοινωνικός δημόσιος χώρος και χρόνος αποτελεί την εγκυρότερη πιστοποίηση και έλεγχο. Πρόκειται για δεκάδες τοπικούς ραδιοφωνικούς σταθμούς σε όλη τη χώρα που παράγουν το καλύτερο ραδιόφωνο που υπήρξε ποτέ, ένα πραγματικό κοινωνικό ραδιόφωνο, με το οποίο ικανοποιείται κανείς όταν συνοδεύει τον χρόνο του. Ένα πλουραλιστικό ραδιόφωνο με πραγματική ενημέρωση που δεν οφείλει τίποτα σε κάποιο επιχειρηματικό ή κυβερνητικό πρότζεκτ αλλά στην ίδια τη μεταλλαγή των συντελεστών αυτομάτως,

Δεν εννοούμε με αυτό σε καμία περίπτωση ότι τα παραδείγματα που έχουμε σήμερα και μας επιτρέπουν να μιλάμε για τη νέα κοινωνική κίνηση, θα μετεξελιχτούν σε άμεση δημοκρατία. Έχουμε όμως το εξής: Ανάδυση νέων σημασιών και τουλάχιστον ψήγματα δημόσιου χώρου. Ταυτόχρονα έχουμε τη διατύπωση κατά τη διάρκεια του κινήματος των πλατειών ενός γενικού αιτήματος «Άμεσης Δημοκρατίας» χωρίς να το έχει προβλέψει κανένας ηγεμονικός λόγος. Αν δούμε το πως λειτουργούν οι σύγχρονες κοινότητες στον μικρό αλλά ανοιχτό δημόσιο χώρο τους θα διακρίνουμε στο φόντο της εικόνας την Άμεση Δημοκρατία. Το στοιχείο που εξηγεί τη βεβαιότητα αυτής της διαπίστωσης είναι ότι οι σύγχρονες κοινότητες των δικτύων δημιουργούνται από άτομα, δημιουργούνται από τις προτάσεις των ατόμων. Ένα σύνολο χειραφετημένων μονάδων που με δυσκολία θα αναθέσουν κάποια δραστηριότητα είναι το πολιτικό «υποκείμενο» που επιζητεί η Άμεση Δημοκρατία. Η ανάδυση ενός νέου ατόμου που θα θεωρήσει σημαντικό για τη ζωή του την επανοικειοποίηση του χρόνου του θα δημιουργήσει τις συνθήκες εκείνες κατά τις οποίες οι άνθρωποι θα συζητούν τη δυνατότητα της απόφασης των ίδιων για όλους τους τομείς των δραστηριοτήτων τους και εν τέλει για τη δυνατότητα της αυτοκυβέρνησης τους. Αυτή η συζήτηση δεν μπορεί να υπάρξει σε κανένα άλλο πεδίο εκτός του δημόσιου χώρου και του δημόσιου χρόνου· για αυτόν ακριβώς τον λόγο αυτές οι ανθρώπινες δημιουργίες αποτελούν την προϋπόθεση της Άμεσης Δημοκρατίας.

Έτσι παρατηρούμε σταδιακά τη συρρίκνωση ή εξαφάνιση των γενικών πολιτικών κινήματων, των κινήματων δηλαδή που έχουν ένα πολιτικό πρόγραμμα ή αντι-πρόγραμμα (σοσιαλιστικό κίνημα, αναρχικό κίνημα). Αυτή η πολιτική δραστηριότητα υποκαθίσταται από πολιτικά κινήματα επί του συγκεκριμένου όπως τα κινήματα υπεράσπισης και διεκδίκησης του εδάφους, κινήματα για την κλιματική αλλαγή και τις εκπομπές αερίων, κινήματα για ενεργειακά ζητήματα, κινήματα για τα νερά· μια δραστηριότητα που την παρακολουθούμε τα τελευταία 30-40 χρόνια να εξελίσσεται. Η αγωνία των αναλυτών όλη αυτή την περίοδο, ιδιαίτερα την τελευταία δεκαετία, επικεντρώνεται στο ποια πολιτική νοητή γραμμή θα ενώσει όλα αυτά τα κινήματα, ποιο νέο πολιτικό κίνημα θα υπάρξει ή πως τα ίδια αυτά τα κινήματα θα αποκτήσουν εξουσία. Όμως, τα νοήματα αυτών των κινήματων βρίσκουν έκφραση στη θέσμιση νέων λειτουργιών όχι

αφότου αυτονομήθηκαν. Ο κάθε ραδιοφωνικός παραγωγός νιώθει ότι δίνει λόγο στον δημόσιο χώρο του ραδιοφώνου, στην κοινωνία και όχι σε μια συντηρητική ή προοδευτική διεύθυνση. Και θα μπορούσε να είναι ακόμη πιο διευρυμένο ραδιόφωνο, αν οι άνθρωποι της ευρύτερης κοινωνίας (αλλά και οι ίδιοι οι συντελεστές του ραδιοφώνου) δεν διακατέχονταν από το συναίσθημα της «αποκατάστασης» της ΕΡΑ από μια αναμενόμενη κυβέρνηση του ΣΥΡΙΖΑ.

υπεράσπισης ταξικών ή κοινωνικών δικαιωμάτων αλλά λειτουργιών που αφορούν την ίδια την οργάνωση της ζωής των ανθρώπων. Το νέο πολιτικό κίνημα που θα εκφράσει την άνοδο του προτάγματος της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας δεν είναι παρά το πράττειν αυτού του ίδιου του προτάγματος.

Υπάρχουν κάποια σημεία από αυτά που έχουμε αναφέρει τα οποία μας επιτρέπουν τη διατύπωση ορισμένων θέσεων που αφορούν κυρίως την πολιτική διεύρυνση και στόχευση των ανθρώπινων δημιουργιών που προκύπτουν από την ανάδυση των νέων νοημάτων και σημασιών. Αυτά είναι τα εξής:

- Μια περιορισμένη οικονομία και υποταγμένη στους υπόλοιπους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας δεν παράγει πολιτική εξουσία, η οποία δύναται να παραχθεί από την πολιτική πράξη της Άμεσης Δημοκρατίας.

- Η αγορά με την έννοια του ελεύθερου δημόσιου χώρου ανταλλαγής και επικοινωνίας –και όχι με την τρέχουσα έννοια του χώρου μετακίνησης κεφαλαίων– όπως αυτή διαμορφώνεται σπερματικά, αποτελεί το εκκολαπτήριο ενός διευρυμένου δημόσιου χώρου και ενός κοινωνικού σώματος με δυνατότητα απόφασης σε ό,τι αφορά το πεδίο των δραστηριοτήτων του.

- Η εκπαίδευση και η μόρφωση, η αυτοεκπαίδευση και η αυτομόρφωση καθώς και η έρευνα αποτελούν συστατικά στοιχεία του δημόσιου χώρου, αφού είναι μέρος της παραγωγικής διαδικασίας καθώς και της τελικής πρότασης προς το άτομο και το σύνολο. Η μόρφωση και η έρευνα στους άλλους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας που κατά λιγότερο ή περισσότερο υπολογίζουμε ότι θα υπερτερούν της παραγωγής δημιουργούν επίσης έναν δημόσιο χώρο μέσα στον διευρυμένο. Ο διαδικτυακός κόσμος προσφέρει απεριόριστες δυνατότητες διεύρυνσης του δημόσιου χώρου περνώντας ακόμη και πέρα από το έδαφος όσο επικίνδυνο και αν ακούγεται αυτό για τις παλαιότερες γενιές. Τα ελεύθερα σχολεία της αυτομόρφωσης αναπαράγουν την ευθύνη της γνώσης όσο και τη γνώση της ευθύνης δημιουργώντας μέσα από τη διαρκή θέσμιση την παιδεία από την οποία είναι δυνατόν να προκύψει ένα πολυσθενές άτομο ικανό να αντιμετωπίζει την πολυπλοκότητα της σημερινής πραγματικότητας, δηλαδή αυτό που η κρατική ή η ιδιωτική πολυδιασπασμένη εκπαίδευση αδυνατεί να προσφέρει.⁸⁸ Όσον αφορά την παραγωγή, η έρευνα και η

⁸⁸ Από τη συνέντευξη του Έντγκαρ Μορέν στη *Le Monde* τον Γενάρη του 2013 και αναδημοσιευμένη στην *Εφημερίδα των Συντακτών* τον Μάρτιο του ίδιου έτους: «...Η μηχανή που μας προμηθεύει γνώσεις, καθώς είναι

διαρκής αυτομόρφωση διασφαλίζει τον έλεγχο και την πιστοποίηση των παραγόμενων αγαθών που σε συνδυασμό με την έκθεση όλης αυτής της δραστηριότητας στον δημόσιο χώρο αποκαλύπτει τη γύμνια κάθε ιδέας για κεντρική πιστοποίηση ακόμη και στο ελάχιστο.

- Κατά τη διάρκεια αυτής της ανοιχτής σε όλους εκπαιδευτικής διαδικασίας θα γεννηθούν οι ατομικές εμπνεύσεις και τα ατομικά πρότζεκτ, γύρω από τα οποία θα στηθούν οι ομάδες παραγωγής και έρευνας. Το ατομικό πρότζεκτ, η έμπνευση του κάθε ατόμου δίνει το έναυσμα για τη δημιουργία μιας ομάδας βασισμένης στη συνεργασία και την κατάθεση της ατομικής δημιουργικότητας με στόχο τον εμπλουτισμό και τη διεύρυνση της προσπάθειας. Μια δημιουργικότητα που δεν μετριέται με όρους αγοράς εργασίας, αλλά κοινωνικής αξίας. Δεν μιλάμε εδώ για μια μισθωτή ή μη μισθωτή εργασία με βάση τον χρόνο ή την κόπωση, αλλά για μια εργασία-πρόταση προς την κοινωνία, μια εργασία με περιεχόμενο προσφοράς με αντάλλαγμα την ελεύθερη διαβίωση όλων. Το πρότζεκτ μπορεί να είναι ατομικό στη σύλληψη, αλλά συλλογικό στην αναφορά και την ολοκλήρωση και υπερβαίνει τον τεχνητό διαχωρισμό ατόμου-συλλογικότητας. Η νέα συλλογική ταυτότητα ενσαρκώνεται στο αυτεξούσιο άτομο, αντικαθιστώντας την αντίθεση ενός απομονωμένου ιδιωτικού χώρου και ενός κρατικού δημόσιου με μια νέα σύζευξη ιδιωτικού και δημόσιου χρόνου με βάση την ελευθερία και την Άμεση Δημοκρατία.

- Τίποτε δεν μπορεί να συμβεί όμως σε κλειστές κοινότητες- δίκτυα. Είναι απαραίτητο να απεγκλωβιστούμε από την ιδεολογική αντίληψη της εμπορευματοποίησης και να κινηθούμε σε μία εξισωτική αντίληψη του εμπορίου ως δικτύου ανταλλαγής με κριτήριο την αλληλεγγύη και τη συνολική αυτάρκεια, αντί της κερδοφορίας και της συνεχούς επέκτασης.

- Ξεπερνώντας την εμπορευματοποίηση, προς ένα εξισωτικό εμπόριο, καθιστούμε το ζήτημα του νομίματος και του χρήματος ζήτημα τεχνικό και εργαλειακό⁸⁹. Είναι ακριβώς η πρωτοκαθεδρία του χρήματος, ως απόδοσης αξίας,

ανίκανη να μας προσφέρει την ικανότητα να συνδέσουμε τις γνώσεις, παράγει μυωπίες και τυφλότητες στα πνεύματα. Παράδοξα η συσσώρευση ασύνδετων γνώσεων παράγει μια νέα και πολύ 'μορφωμένη' άγνοια στους ειδικούς και τους τεχνοκράτες, που έχουν την αξίωση να διαφωτίζουν και να καθοδηγούν τους πολιτικούς. Το χειρότερο είναι ότι αυτή η μορφωμένη άγνοια είναι ανίκανη να αντιληφτεί το φοβερό κενό της πολιτικής σκέψης...» (3/3/2013).

⁸⁹ Πολλές φορές κοινωνικά δίκτυα αναλώνονται στην τυποποίηση των εναλλακτικών νομισμάτων και τη μετατρεψιμότητά τους στο συμβατικό νόμισμα ή την ένταξή τους στις κρατικές δραστηριότητες. Όμως δεν είναι

που το καθιστά βρόγχο των κοινωνιών. Δίνοντας κοινωνική αξία στο αγαθό ή την υπηρεσία, αντί της οικονομικής αξίας, το νόμισμα πλέον δεν μας αφορά αυτό καθαυτό, παρά μόνο σαν εργαλείο ανταλλαγής. Το κάθε δίκτυο μπορεί να εξασφαλίζει την μετατρεψιμότητα του νομίσματος σε αγαθά και υπηρεσίες δίχως την συσσώρευση υπεραξίας.

- Η δεξιότητα, η δεξιοτεχνία, η εφεύρεση μιας παραγωγικής διαδικασίας και οποιαδήποτε ευρεσιτεχνία –αλλά και το ίδιο το παραγόμενο αγαθό- δεν αποτελούν μονοπώλιο, δηλαδή πατέντα με κεφαλαιουχικό περιεχόμενο. Ο δεξιότηχνης ή ο εφευρέτης δικαιούται την αναγνώριση· ακόμη σε εξαιρετικές περιπτώσεις και τη δόξα, ενώ το δημιούργημα ανήκει πλέον σε όλους, κυρίως μέσω της εκπαιδευτικής διαδικασίας. Η κατάργηση της πατέντας σε όλα τα επίπεδα της παραγωγής και της κατανάλωσης είναι προϋπόθεση μιας περιορισμένης οικονομίας σε έναν δημόσιο χώρο της αλληλεγγύης.

- Η επιστήμη και η έρευνα μέσα σε ένα τέτοιο περιβάλλον θα αναπτυχτούν προσανατολισμένες στις ανάγκες που προκύπτουν από τις νέες σημασίες και τα νέα νοήματα καθώς θα αναδύονται διαρκώς από τη διαρκή κοινωνική αυτοθέσμιση της Άμεσης Δημοκρατίας.⁹⁰

- Ούτε την αλληλεγγύη ούτε τον φεντεραλισμό του παρελθόντος θα μπορούσαμε ξαφνικά να επαναφέρουμε στο σήμερα. Ο σημερινός άνθρωπος χρειάζεται να επαναπροσδιορίσει την αλληλεγγύη και τον φεντεραλισμό στη

αυτή η κατεύθυνση που θα οδηγήσει σε κάποιου είδους αυτονομία. Μάλλον αποτελεί, θα λέγαμε, υποκατάστατο των παλαιών θεσμίσεων που πλέον καταρρέουν. Η απόφαση για το νόμισμα δεν είναι αυτή που θα καθορίσει το περιεχόμενο μίας ή πολλών δραστηριοτήτων. Το ηλεκτρονικό νόμισμα, bit-coin, είναι ένα παρόμοιο πρόσφατο παράδειγμα.

⁹⁰ Από συνέντευξη του Κ. Γαβρόγλου στον Σπύρο Μανουσέλη, δημοσιευμένη στην Εφημερίδα των Συντακτών στις 5/7/2014: «Η εξέλιξη των επιστημών επιτυγχάνεται μέσα από εξαιρετικά σύνθετες πρακτικές –όχι μόνο εργαστηριακές, θεωρητικές και υπολογιστικές αλλά και κοινωνικοπολιτικές. Αυτές οι πρακτικές προσδίδουν στην παραγόμενη γνώση έναν συγκεκριμένο χαρακτήρα, ενώ σε διαφορετικές κοινωνικές αλλά και επιστημολογικές συγκυρίες αυτή η γνώση θα ήταν διαφορετική...υπάρχουν συνεχώς νέες νομοθετικές ρυθμίσεις που περιορίζουν την ελεύθερη πρόσβαση στα αποτελέσματα των ερευνών. Εταιρίες που χρηματοδοτούν με μεγάλα ποσά έρευνες ασκούν τεράστια πίεση για άμεσα αποτελέσματα και αυτό οδηγεί συνήθως σε βιαστικό και μη επαρκή έλεγχο των πειραμάτων. Η κρατική χρηματοδότηση στα πανεπιστήμια και τους ερευνητικούς φορείς ολοένα και μειώνεται.

Επίσης γιγαντώνονται οι ερευνητικές ομάδες γύρω από συγκεκριμένα ερευνητικά προγράμματα, με αποτέλεσμα η κατανομή εργασίας ανάμεσα στα μέλη των ομάδων αυτών να υπονομεύει τη δυνατότητα πολλών μελών τους να αποκτήσουν μια συνολική επιστημονική παιδεία.»

διεύρυνση του δημόσιου χώρου και του δημόσιου χρόνου, στο κοινό έδαφος και στο πέραν του εδάφους σε μια νέα παγκόσμια πραγματικότητα.

