

# μάγμα

τεύχος 2

Μάιος 2008

περιοδική έκδοση για την αυτονομία και την ανθρώπινη δημιουργία



την οικολογική  
θνήσκου \* Γουόλφ Τριαντίδης τους  
δη \* Νίκος Μάλλιαρης Για το χούμορ  
υπό την απειλή της βαρβαρότητας  
συντονισμό των ελευθεριακών ο  
ΤΣΙΣ Αντίρρηση συνειδησίας στη

μάγμα

## ΜΑΓΜΑ

Τεύχος 2, Μάιος 2008

Εκδίδεται από την ομάδα *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα* • Συντακτική μονάδα: Νίκος Μάλλιαρης • Σχεδίαση: Ελένη Γράτσου & Κυριάκος Αθανασιάδης • Η εκτύπωση και η βιβλιοδεσία έγιναν με τη φροντίδα των εκδόσεων «Εντός» (210-76.48.900) • Στο Internet: [autonomyorbarbarism.blogspot.com](http://autonomyorbarbarism.blogspot.com) & [imagineireradical.blogspot.com](http://imagineireradical.blogspot.com) • Επικοινωνία: [a\\_ou\\_b@yahoo.com](mailto:a_ou_b@yahoo.com) • Για αποστολή του περιοδικού ταχυδρομικώς, απευθυνθείτε στην παραπάνω ηλεκτρονική διεύθυνση

# Περιεχόμενα

<i>Editorial</i>	5
<i>Η κληρονομιά του Μάη του '68</i>	16
<i>Ο Μάης του '68 κι η σημασία του για μας σήμερα</i>	30
<i>Όψεις της ανόδου της ασημαντότητας</i>	47
<i>Σχετικά με την οικολογική κρίση</i>	59
<i>Για τον έρωτα και το θάνατο</i>	71
<i>τους ζυγούς λύσατε – τα κορίτσια φιλήσατε</i>	86
<i>Κοινωνία και ιστορία στην κληρονομημένη σκέψη και στον Κ. Καστοριάδη</i>	96
<i>Για το χιούμορ</i>	112
<i>Η πολιτική υπό την απειλή της βαρβαρότητας</i>	119
<i>Για το συντονισμό των ελευθεριακών ομάδων μέσα στο πανεπιστήμιο</i>	128
<i>Αντίρρηση συνείδησης στην Ελλάδα</i>	136
<i>Κάτι σαν γλωσσάρι</i>	140



# Editorial

Επειδή, όπως φαίνεται, η ιστορία επαναλαμβάνεται (ως φάρσα), ο αναγνώστης κρατάει στα χέρια του το δεύτερο τεύχος του *Μάγματος*. Στα πλαίσια αυτού του *editorial* λοιπόν, οφείλουμε να περιγράψουμε τον τρόπο με τον οποίο σκεφτόμαστε να κινηθούμε όσον αφορά την περαιτέρω πορεία του περιοδικού. Στο πρώτο τεύχος προσπαθήσαμε να οριοθετήσουμε το πεδίο, όπως επίσης και τον τρόπο με τον οποίο βλέπουμε και αναλύουμε τη σημερινή πραγματικότητα. Παράλληλα κάναμε και μια πρώτη, εντελώς στοιχειώδη, συγκεκριμενοποίηση του περιεχομένου που θα μπορούσε να πάρει στις μέρες μας το πρόταγμα για την ατομική και κοινωνική αυτονομία, ξεκαθαρίζοντας κάποια βασικά ζητήματα τα οποία συνήθως περνούν απαρατήρητα (όπως π.χ. η στάση μας απέναντι στην ελεύθερη αγορά, την ατομική ιδιοκτησία και το χρήμα). Αυτό που σκοπεύουμε να ξεκινήσουμε από αυτό το δεύτερο τεύχος είναι μια πιο συγκεκριμένη ανάλυση όλων αυτών των κατευθύνσεων.

## 1. Κοινωνιολογία

Στο κοινωνιολογικό επίπεδο έχουμε να αναλύσουμε τις σύγχρονες δυτικές αλλά και γενικότερα καπιταλιστικές/καταναλωτικές κοινωνίες με βάση τις αρχές που έχουμε ως τώρα καθορίσει αναφορικά προς αυτά που θεωρούμε ότι συνεπάγεται το φαινόμενο της ανόδου της ασημαντότητας<sup>1</sup>. Ξεκινώντας από τη βασική ιδέα ότι η γραφειοκρατικοποίηση της κοινωνίας έχει οδηγήσει στη διάβρωση της δημιουργικής της ικανότητας, στην παθητικοποίηση των ατόμων και στη χρεοκοπία κάθε είδους αξίας ή νόρμας (είτε ετερόνομη/αυταρχικής είτε αυτόνομη/απελευθερωτικής), πρέπει να διαυγάσουμε με πιο συγκεκριμένο τρόπο αυτή την κατάσταση, αναλύοντας την ιστορική πορεία των τελευταίων δεκαετιών. Με άλλα λόγια, να περιγράψουμε και να αναλύσουμε με ποιόν τρόπο αρθρώνεται η κοινωνική οργάνωση μέσα στα πλαίσια ενός τύπου καθεστώτος σαν τα σημερινά, τα οποία, όπως το έχουμε πει εξαρχής, υπερβαίνουν και διαφοροποιούνται, από πολλές απόψεις, από τις παραδοσιακές μορφές του τύπου των καθεστώτων που ο Καστοριάδης χαρακτήριζε ως ετερόνομα.

1 Για το τι εννοούμε μ' αυτό τον όρο βλ. «Κάτι σαν γλωσσάρι» και «Όψεις της ανόδου της ασημαντότητας», *εδώ*, σσ. 143 και 47 αντίστοιχα.

Βασικά θέματα που μας απασχολούν και τα οποία δε μπορούν να μείνουν ανεξέταστα, αν θέλουμε να έχουμε μια συνεκτική ανάλυση του τι γίνεται γύρω μας σήμερα είναι τα εξής: η ιδιωτικοποίηση των ατόμων και η αναδιάρθρωση των σχέσεων της ιδιωτικής σφαιράς με το κοινωνικό· η διάβρωση της φαντασιακής συνοχής των κοινωνιών και η σταδιακή εξαφάνιση ενός κοινού χώρου δημόσιας εμφάνισης· η γιγάντωση της λεγόμενης «μεσαιάς» τάξης και η συνακόλουθη ομογενοποίηση της κουλτούρας· η «αποτυχία» των κινημάτων των δεκαετιών του '60 και του '70, η επιρροή που άσκησαν στην κατεστημένη κοινωνία και η μετάβαση σε αυτό που οι κοινωνιολόγοι αποκαλούν *επιτρεπτικές κοινωνίες* (*permissive societies*)· η γραφειοκρατική χειραγώγηση μέσα στα πλαίσια της επιτρεπτικότητας και η σχέση της επιτρεπτικής κουλτούρας με την οικονομία και την πολιτική· το πέρασμα από την εξέγερση των νέων και την αντικουλτούρα στις διάφορες μορφές υποκουλτούρας, στο *lifestyle* και στη μετατροπή τους σε βασικά χαρακτηριστικά της σημερινής κοινωνικής δομής· η διάβρωση της πατριαρχικής ιδεολογίας, οι νέες μορφές σεξουαλικότητας, αλλά και οι καινούργιες μορφές των ανισοτήτων, της καταπίεσης των γυναικών –και των ομοφυλόφιλων- και της σεξουαλικής αλλοτρίωσης των ατόμων.

Η κοινωνική μας ανάλυση εμφορείται από τη βλέψη της αυτονομίας και της κοινωνικής απελευθέρωσης. Αυτό σημαίνει ότι το κύριο ενδιαφέρον μας είναι να ανακαλύψουμε αυτό που μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες ενδέχεται να αποτελεί ένα πρώτο σπέρμα της υπέρβασής τους ή, αν κάτι τέτοιο δεν υπάρχει –πράγμα που, *ως σήμερα τουλάχιστον*, είναι και το πιο πιθανό-, να δούμε τι είναι αυτό που το αποτρέπει απ' το να αναδυθεί και τι είναι αυτό που καθιστά, αντικειμενικά, υπαρκτή την αναγκαιότητα μιας συνολικής και ριζοσπαστικής κοινωνικής αλλαγής. Θα πρέπει, με άλλα λόγια, να εξετάσουμε την *ιδιάζουσα και ιστορικός πρωτόγνωρη* φύση της μεταβατικής<sup>2</sup> περιόδου που διάγουμε και να εκτιμήσουμε τις δυνατότητες μελλοντικών εξελίξεων που ενδεχομένως περιλαμβάνει. Οι σημερινές δυτικές κοινωνίες (και σε αυτές συμπεριλαμβάνουμε και κοινωνίες σαν την ελληνική, οι οποίες, μολονότι δεν ανήκουν στον καθεαυτό δυτικό κόσμο, έχουν ουσιαστικά καταστεί επαρχίες του, καθώς κυριαρχεί και σε αυτές η σύγχρονη καταναλωτική κουλτούρα της απάθειας και της γενικευμένης ασημαντότητας) έχουν οδηγηθεί στο κενό και στη φαντασιακή χρεοκοπία. Η αποχαλίνωση του καπιταλισμού που συντελείται με το νεοφιλελευθερισμό θα πρέπει να ιδωθεί ως ένα συνολικό κοινωνικό φαινόμενο κι όχι απλώς ως μια αναδιάρθρωση του οικονομικού συστήματος. Η άνοδος του νεοφιλελευθερισμού συμπίπτει με την έκλειψη του απελευθερωτικού προτάγματος και των επαναστατικών κινημάτων και σηματοδοτεί το τέλος της δυτικής παράδοσης.

<sup>2</sup> Στο προηγούμενο τεύχος, αλλά και σε άλλα κείμενά μας, έχουμε συχνά κάνει λόγο για «*καθεστώτα ασημαντότητας*». Η συγκεκριμένη έκφραση ενδέχεται να είναι ατυχής, καθώς η λέξη «καθεστώς» παραπέμπει συνήθως σε μια κατάσταση σταθερότητας, σαν, με άλλα λόγια, να θεωρούσαμε ότι το μέλλον των σημερινών κοινωνιών έχει κριθεί. Μια τέτοια ερμηνεία είναι λανθασμένη. Για εμάς η χρήση της συγκεκριμένης λέξης έχει ως στόχο της να υπογραμμίζει την *ιδιαιρότητα* της σύγχρονης κατάστασης και τα *καινούργια* στοιχεία που εμφανίζει σε σχέση με ό,τι είχαμε ως τώρα συνήθει να σκεφτόμαστε ως ετερονομία.

Ο καπιταλισμός πλέον φαίνεται να θριαμβεύει όχι με το να οδηγεί στη γραφειοκρατική παράνοια του ολοκληρωτισμού, αλλά διαβρώνοντας και καταστρέφοντας *κάθε* μορφή φαντασιακού, ακόμα και το δικό του. Το κενό νόημα των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών είναι συνθήκη και συνάμα αποτέλεσμα της εξάρθρωσης της δημιουργικής τους ικανότητας. Ο θρίαμβος του καταναλωτισμού, της αποπολιτικοποίησης και της γενικευμένης αποχαύνωσης φανερώσουν την καταστροφή του κοινωνικού φαντασιακού, τη χρεοκοπία κάθε είδους αξίας και ιδεολογίας και το άδειασμα των δεσμών από το νόημα. Το «Γλωσσάρι» αυτού του τεύχους, οι «Όψεις της ανόδου της ασημαντότητας» και το κείμενο «Σχετικά με την οικολογική κρίση» είναι αφιερωμένα στη διαύγαση μερικών πτυχών αυτής της εξέλιξης.

Τέλος δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι έχουμε να λάβουμε υπόψη και τα εντελώς ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της νεοελληνικής κοινωνίας. Ξεκινώντας από τη βασική μας ιδέα για την ιδιάζουσα σχέση της με τον υπόλοιπο δυτικό κόσμο, πρέπει να δούμε πώς εγγράφονται στον ελληνικό χώρο οι κοινωνικοϊστορικές εξελίξεις στις οποίες αναφερθήκαμε. Θεωρούμε ότι χρειάζεται να αναλύσουμε τη σταδιακή υποχώρηση του φαντασιακού της Μεταπολίτευσης, την άνοδο της αποπολιτικοποίησης και της απάθειας και τη σχέση που όλα αυτά διατηρούν με παραδοσιακές αξίες σαν τον εθνικισμό, οι οποίες συνεχίζουν να παραμένουν σταθερές και κεντρικές.

## 2. Η ιδεολογική διαύγαση

### *a. Το ξεκαθάρισμα του διανοητικού τοπίου*

Βασικό επίσης κομμάτι της θεωρίας που οφείλει να επεξεργάζεται μια πολιτική ομάδα είναι το σχετικό με τη διαύγαση των ιδεολογικών και θεωρητικών αναφορών. Αυτή αποτελεί πτυχή της γενικότερης αναζήτησης ενός ριζοσπαστικού τρόπου σκέψης, ο οποίος θα υπερβαίνει τα σχήματα και τους τρόπους αντίληψης που αντιστοιχούν στην κατεστημένη κοινωνία. Στα πλαίσια αυτής της δραστηριότητας είναι αναγκαία μια συγκροτημένη δουλειά αποτίμησης αυτών που πλασάρονται κάθε τόσο ως «ριζοσπαστικά» ή «επαναστατικά» και η κατάρριψη των μυθοποιήσεων και του κομφουζιονισμού που αντικαθιστούν σήμερα, όλο και περισσότερο, τη σκέψη και τη θεωρία. Προς αυτή την κατεύθυνση κινούνται, στο συγκεκριμένο τεύχος το κείμενο του Ν. Μάλλιαρη για το χιούμορ και κυρίως αυτό του Γ. Οικονόμου, το οποίο εκθέτει μερικές βασικές αρχές της *οντολογίας* του Καστοριάδη.

Έχει σημασία να επιμένουμε στην προπαγάνδισή αυτής της καινοτόμου και ριζοσπαστικής οντολογίας, καθώς αποτελεί το κομμάτι της καστοριαδικής σκέψης το οποίο παραβλέπεται περισσότερο, ακόμα και από ανθρώπους ή ομάδες που βρίσκονται κοντά στον Καστοριάδη. Οστόσο η οντολογία του Καστοριάδη, μαζί με πολλές απ' τις ιδέες του Μερλό-Ποντί τις οποίες συνεχίζει και εμβαδύνει, είναι ίσως η μόνη συνεκτική θεωρία που μπορεί να μας προσφέρει τη δυνατότητα ριζικής κριτικής της μεταμοντερνιστικής ασυναρτησίας, είτε πρόκειται για τους δομιστές και τους μεταδομιστές, είτε για την αποδόμηση, τη «μαλακή σκέ-



ψη»<sup>3</sup>, την ερμηνευτική, τους διάφορους μεταμοντέρνους αριστεριστές κ.λπ., επιτρέποντάς μας, την ίδια στιγμή, να αποφύγουμε το πισωγύρισμα σε παραδοσιακού τύπου σχήματα σαν αυτά που επικαλούνται, στο φιλοσοφικό επίπεδο, ο Χάμπερμας ή ο Μπούκτσιν.

### β. Η προπαγάνδισή νέων αξιών

Δεδομένης της χρεοκοπίας και της αποσύνθεσης των κατεστημένων αξιών και ιδεολογιών που χαρακτηρίζει τις σημερινές κοινωνίες και δεδομένης επίσης της απουσίας ενός ριζοσπαστικού κινήματος που θα προπαγάνδιζε όχι μόνο την αναγκαιότητα δημιουργίας νέων μορφών κοινωνικής ζωής σε όλα τα πεδία, αλλά που θα έκανε και προσπάθειες προς την επινόηση τέτοιων αξιών, θεωρούμε ότι ένα κομμάτι των κειμένων που δημοσιεύονται σε αυτό το περιοδικό θα πρέπει να είναι αφιερωμένο σε αυτό το σκοπό. Εννοείται φυσικά πως, όταν μιλάμε για την επινόηση νέων αξιών, δεν εννοούμε ότι θα ανακαλύψουμε εμείς τις νόρμες και τα μοντέλα βάσει των οποίων θα οργανωθεί η ζωή της μέλλουσας Πολιτείας. Εννοούμε, αντίθετα, ότι ένα ριζοσπαστικό κίνημα, αν ποτέ δημιουργηθεί, θα πρέπει να είναι ένα κίνημα που δε θα αρκείται στην κατάδειξη του σημερινού κενού, αλλά θα προσπαθεί να συζητά τις πιθανές κατευθύνσεις της αλλαγής, όχι μόνο στο επίπεδο της πολιτικής ή της οικονομίας, αλλά και σε αυτό της κουλτούρας και της καθημερινής ζωής. Σε αυτή την κατεύθυνση κινείται, σε αυτό το τεύχος, το κείμενο του Θ. Πολλάτου, που πραγματεύεται, από τη σκοπιά του προτάγματος της αυτονομίας και εμπνεόμενο απ' αυτό που ο Καστοριάδης αποκαλούσε *ήθος θνητότητας*, το ζήτημα του έρωτα και του θανάτου.

Είναι πολύ βασικό να θυμόμαστε ότι τα κινήματα της δεκαετίας του '60, των οποίων την κληρονομιά θα πρέπει να αναλύσουμε και να αποτιμήσουμε, πέτυχαν μια κατάκτηση την οποία θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως *ιστορικά μοναδική*: όπως σωστά το παρατηρεί ο Th. Roszak, το κίνημα της λεγόμενης αντικουλτούρας υπήρξε η πρώτη συλλογική κίνηση που έδωσε με τρόπο *ρητό και ανοιχτό* το ζήτημα του νοήματος της ζωής των ατόμων και το πρόβλημα του κεντρικού προσανατολισμού των κοινωνιών<sup>4</sup>. Ποτέ άλλοτε στην ιστορία δεν έχει παρατηρηθεί κάτι τέτοιο (τουλάχιστον στην ίδια έκταση), ποτέ άλλοτε δεν τέθηκε υπό αμφισβήτηση, με ρητό και συνειδητό τρόπο, σε τόσο μικρό χρονικό διάστημα, η κοινωνική οργάνωση στην ολότητά της (απ' την πολιτική και την οικονομία μέχρι τη σεξουαλικότητα και τις σχέσεις ανάμεσα στους δασκάλους και τους μαθητές). Αν, κατά συνέπεια, θεωρούμε ότι οποιαδήποτε προσπάθεια να δημιουργήσουμε σήμερα ένα δημοκρατικό κι επαναστατικό

3 Ίσως γι' αυτό, προς το τέλος της ζωής του, ο Καστοριάδης να ήθελε να ασχοληθεί με την «καθαρή οντολογία», όπως χαρακτηριστικά το έδετε (ασχέτως του αν, την ίδια στιγμή, τον απασχολούσε η δημιουργία μιας καινούργιας πολιτικής οργάνωσης). Βλ. σχετικά το "Anonymous Editor's Forward" στην ηλεκτρονική έκδοση της αγγλικής μετάφρασης της *Ανόδου της ασμμαντότητας*: [http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising\\_tide.pdf](http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising_tide.pdf), σ. xxxvi.

4 Στον «Πρόλογο του 1995» του κλασικού του έργου *The Making of a Counterculture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, University of California Press, 1995, σσ. xxv-xxvi. Το εν λόγω βιβλίο κυκλοφόρησε πρόσφατα και στα ελληνικά απ' τις εκδόσεις futura.

κίνημα οφείλει να λάβει απολύτως σοβαρά υπόψη της τις κατακτήσεις των «νέων κοινωνικών κινήσεων», τότε θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε ανοιχτά και δίχως περιστολές το ζήτημα της επέκτασης της αμφισβήτησης απ' το αυστηρά πολιτικό και το οικονομικό προς την ολότητα της κοινωνικής ζωής.

Ειδικότερα μάλιστα σε ό,τι αφορά στην ελληνική περίπτωση, με την οποία και έχουμε να παλέψουμε, θα πρέπει, πριν απ' οτιδήποτε άλλο, να γίνει μια «προκαταρκτική» εργασία επίθεσης σε αξίες όπως ο εθνικισμός ή ο милитарισμός οι οποίες, όσο κι αν έχουν εν μέρει διαβρωθεί, παραμένουν πολύ ψηλά στην εκτίμηση των ατόμων. Το ίδιο βέβαια ισχύει και για την Ορθοδοξία, η οποία, ακόμη κι αν έχει αισθητά χάσει την επιρροή της, σε σχέση με άλλες πτυχές του παραδοσιακού φαντασιακού «πατρίς-θηρησκεία-οικογένεια», παραμένει ακόμη στη μόδα, κυρίως χάρις στην ταύτισή της, στα πλαίσια του νεοελληνικού εθνικισμού/πατριωτισμού, με την «ελληνικότητα». Η αναγκαιότητα να χτυπηθούν αυτού του είδους οι αξίες καθίσταται ακόμη μεγαλύτερη από τη σχεδόν ολοσχερή παράδοση της Αριστεράς στο σοβινισμό αλλά και από την εμφάνιση προϊόντων αμφιβόλου ποιότητας σαν τους Νεορθόδοξους, τον καραμπελιάδισμό κ.λπ.

Πέρα, κατά συνέπεια, από τα κείμενα κοινωνιολογικής, πολιτικής και φιλοσοφικής ανάλυσης, σκοπεύουμε να δημοσιεύσουμε και έναν αριθμό κειμένων τα οποία είτε θα αναλύουν τις συντηρητικές νεοελληνικές αξίες είτε απλώς θα τους επιτίθενται. Στο παρόν τεύχος κάνουμε την αρχή με το κείμενο του Θανάση Τριαρίδη για τον «εθνικό ποιητή», Ο. Ελύτη, το οποίο προτείνει μια εξαιρετική πραγμάτευση των σχέσεων της σεξουαλικότητας και του έρωτα με αξίες σαν αυτή του πατριωτισμού, πραγμάτευση η οποία βρίσκουμε πως ταιριάζει ιδιαίτερα με αυτό που φανταζόμαστε ότι θα ήταν η γενική κατεύθυνση της κουλτούρας μιας αυτόνομης και δημοκρατικής κοινωνίας (με τη μόνη διαφορά ότι σε μια τέτοια κοινωνία δε θα υπήρχαν γυμνασιάρχες και έθνη): «...εκεί που ένας ακόμη Γυμνασιάρχης ετοιμάζεται να φωνάξει *Ζήτω το έθνος*, εμπρός, λοιπόν, καλοί μου φίλοι, π ι ά σ τ ε τ' α ρ χ ί δ ι α σ α ρ...»<sup>5</sup>. Παράλληλα δημοσιεύουμε και το άρθρο του Γ. Γκλαρνέτατζη σχετικά με την αντίρρηση συνείδησης στην Ελλάδα. Όπως το έχουμε ξαναπεί, υποστηρίζουμε ενεργά, ως ομάδα, την αντίρρηση συνείδησης, καθώς πιστεύουμε ότι συνιστά μια έμπρακτη μορφή πάλης ενάντια στον εθνικισμό και το милитарισμό, ειδικά σε χώρες όπως η Ελλάδα, όπου το συλλογικό φαντασιακό είναι δομημένο πάνω στη βάση ενός αλυτρωτισμού κι ενός άνευ προηγουμένου εθνικού κομπλεξισμού που βλέπουν παντού εχθρούς, οι οποίοι υποτίθεται ότι επιβουλεύονται τον «ελληνισμό» (από τις Μεγάλες Δυνάμεις, μέχρι τους «Αμερικανούς» και τις εθνικές μειονότητες εντός της ελληνικής επικράτειας, οι οποίες, όπως πρόσφατα μας το έμαθε ο Μ. Θεοδωράκης, μιλώντας για τους Τσάμηδες, είναι πράκτορες του Πενταγώνου). Ασυναρτησίες του τύπου «η Ελλάδα δε διεκδικεί, διεκδικείται» (Παπαθεμελής) έχουν επιτρέψει την ιμπεριαλιστική επέκταση της Ελλάδας στα Βαλκάνια και το διπλασιασμό, μέσα σε 100 χρόνια περίπου, των εδαφών της.

5 Βλ. *εδώ*, σ. 94.

### 3. Μερικοί προβληματισμοί σχετικά με την ύλη και τη θεματολογία του περιοδικού

Ο καθορισμός της ύλης και της θεματολογίας ενός εντύπου βρίσκεται σε άμεση σύνδεση με τη διερεύνηση του κοινού στο οποίο απευθύνεται. Δεδομένου ότι υποστηρίζουμε το δημοκρατικό και αυτόνομο πρόταγμα, η διερεύνηση αυτή, με τη σειρά της, βρίσκεται σε πολύ στενή σχέση με την ανάλυση των σημερινών «επαναστατικών» χώρων και με την αποτίμησή τους αναφορικά προς το αν, όντως, υποστηρίζουν προτάγματα ριζοσπαστικά και απελευθερωτικά.

Αυτό που θα πρέπει να διαπιστώσουμε σχετικά είναι ότι, εδώ στην Ελλάδα, δεν υπήρξε ποτέ ένας σοβαρός και οργανωμένος ελευθεριακός ή έστω αναρχικός χώρος, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει σε χώρες, π.χ., σαν την Ιταλία, πράγμα, φυσικά, που μπορεί να εξηγηθεί ιστορικά. Ενώ λοιπόν από τη μια μεριά έχουμε την κυριαρχία μιας εγχώριας εκδοχής του σταλινισμού (συμπυκνωμένη στο τρίπτυχο Βελουχιώτης-Θεοδωράκης-αντιαμερικανισμός), η οποία, σε επίπεδο φαντασιακού, κυριαρχεί το μεγαλύτερο μέρος της αριστεράς, οι αναρχικοί, από τη Μεταπολίτευση και εδώθε, δεν κατάφεραν –αφού δε θέλησαν ποτέ– να ξεφύγουν από τη λογική της υποκουλτούρας και να αποτελέσουν δύναμη με πολιτική παρέμβαση. Αντί για έναν πολιτικό χώρο με μια κάποια συνοχή, έχουμε μια υποκουλτούρα που διακρίνεται από *lifestyle* και ακτιβιστικές πρακτικές, πλήρη ιδεολογική σύγχυση και απουσία έστω και της πιο χονδροειδούς θεωρητικής ανάλυσης (τόσο κοινωνιολογικής όσο και σχετικής με την πολιτική θεωρία)<sup>6</sup>. Την ίδια στιγμή, τα λιγότερο σταλινικά κομμάτια της αριστεράς, όταν δεν απορροφώνται κι αυτά απ' τον τυφλό ακτιβισμό, ρέπουν, τις περισσότερες φορές προς τη γοητεία εντελώς ξεπερασμένων ιδεολογιών, οι οποίες είχαν ανοιχτά κατακρίθει κατά το Μάη του '68 κι οι οποίες έγιναν της μόδας μόνο μετά την αποτυχία του (με την ίδρυση, για παράδειγμα, του πανεπιστημίου της Βενσέν). Μιλάμε φυσικά για ιδέες σαν αυτές των Αλτουσέρ, Φουκό και των επιγόνων τους (Νέγκρι, Αγκάμπεν, Ζίεκ κ.λπ.) ή ακόμα και γι' αυτές των Λακάν και Ντεριντά<sup>7</sup>.

6 Βλ. επί τούτου, συνοπτικά, τα εξής κείμενα: Γ. Εγίνουλου, «Ορισμένα σχόλια πάνω στον ελληνικό αναρχικό χώρο», *Περιεκτική Δημοκρατία*, τ. 5, Νοέμβριος 2003, σσ. 55-56, Γ. Καρύτσας, «Καστοριάδης και αναρχικοί», *Ελευθεριακή Κίνηση*, τ. 17, Αύγουστος 2007, σσ. 167-173, Ι. Καραχάλιος, «Ομοφωνία, συνδιαμόρφωση, συναίνεση και άμεση δημοκρατία», *Contact*, τ. 10, Νοέμβριος 2007. Βλ. επίσης και το κείμενο της *Πρωτοβουλίας Αυτόνομων Κέρκυρας*, «Η πολιτική υπό την απειλή της βαρβαρότητας», *εδώ*, σ. 119. Με τη μόνη διαφορά ότι εμείς εντάσσουμε στους αναρχικούς και μια σειρά ομάδων που κινούνται στις παρυφές του «Χώρου», αρνούμενες, τις περισσότερες φορές, ότι ανήκουν σ' αυτόν, και οι οποίες, μολονότι διαθέτουν κάποια, στοιχειώδη έστω, θεωρητική κατάρτιση και συνοχή, σπάνια ξεφεύγουν απ' τη λογική της σχέτας και της υποκουλτούρας.

7 Διαβάζουμε, για παράδειγμα, στην *Ελευθεροτυπία* (Φ. Παπούλιας, «Οι νέοι ΣΥΝτροφοί του εξωτερικού», 30/12/2007), ότι το τιμ του Α. Τσίπρα έχει ως θεωρητικά πρότυπα, μεταξύ άλλων, τους Αλτουσέρ, Φουκό και Ζίεκ. Την ίδια στιγμή μπορούμε να δούμε ακόμα και τροτσκιστές, όπως π.χ. ο Σ. Μιχαήλ, να συνάπτουν ανιέρεις συμμαχίες με τους λακωνοτερινομπαντιουϊκούς του Δημήτρη εΒεργέτη, όντας μέλη της συντακτικής επιτροπής του περιοδικού *αληθεία*. Φυσικά το σημείο άρθρωσης αυτών των ιδεολογικών συγχύσεων είναι, ήδη απ' την εποχή του γαλλικού μαοϊσμού και της Βενσέν, ο Αλτουσέρ. Για τον φενακιστικό ρόλο αυτών των ιδεολογιών βλ. *εδώ*, σσ. 44-46.

Ωστόσο –και αυτό είναι κάτι ιδιαίτερος ελπιδοφόρο-, εδώ και μερικά χρόνια βλέπουμε να αποκτούν κάποια –όχι και ιδιαίτερη βέβαια- διάδοση οι ιδέες ελευθεριακών συγγραφέων σαν τον Καστοριάδη, το Φωτόπουλο, το Μπούκτσιν κ.λπ. Όσο κι αν μπορεί να διαφωνούμε με αρκετές όψεις του γενικότερου προσανατολισμού των ιδεών των δύο τελευταίων<sup>8</sup>, εμείς θεωρούμε ότι αποτελούμε, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, κομμάτι αυτής της εξέλιξης. Είναι προφανές όμως ότι, αν θέλουμε αυτές οι εξελίξεις να επιτρέψουν την ύπαρξη μιας στοιχειώδους *παρέμβασης των δημοκρατικών ιδεών στον καθεαυτό δημόσιο χώρο*, θα πρέπει να γίνει μια δίχως περιστροφές απόρριψη της υποκοουλτούρας των Εξαρχείων και των πολλαπλών της διακλαδώσεων, πράγμα, όμως, το οποίο ακόμα και πολλοί σωστά, κατά τ' άλλα, σκεπτόμενοι άνθρωποι δυσκολεύονται να κάνουν, για προσωπικούς ως επί το πλείστον λόγους (ψυχική προσκόλληση, κοινωνικές επαφές, φιλίες κ.λπ.). Αρκετές απ' τις ιδέες που σκοπεύουμε να συζητήσουμε μέσα από επόμενα τεύχη του περιοδικού, τόσο αναφορικά προς το ζήτημα της πολιτικής θεωρίας, όσο και αναφορικά προς το ζήτημα της οργάνωσης και των πιθανών τρόπων παρέμβασης, έχουν στόχο να συνεισφέρουν σε μια συζήτηση που θεωρούμε ότι πρέπει να γίνει στα πλαίσια του ιδεολογικού «χώρου» που περιγράφουμε. Για το λόγο αυτό επιλέγουμε να δημοσιεύσουμε σ' αυτό το τεύχος δύο πολύ ενδιαφέροντα κείμενα, γραμμένα από δύο ομάδες που θα μπορούσαμε να πούμε ότι εντάσσονται σ' αυτό το χώρο, ένα της *Πρωτοβουλίας Αυτόνομων Κέρκυρας*, σχετικά με το ποιος θα μπορούσε να είναι σήμερα ο ρόλος μια δημοκρατικής πολιτικής ομάδας, κι ένα της *Ελευθεριακής Παρέμβασης Φιλοσοφικής*, σχετικά με την ανάγκη συντονισμού της δράσης μέσα στο ελληνικό πανεπιστήμιο.

Με τη βήθεια αυτών των διευκρινίσεων ένας πιο παραδοσιακά σκεπτόμενος αναγνώστης ίσως κατανοήσει κάποιες πρακτικές μας οι οποίες, σε αντίθετη περίπτωση, θα του προκαλούσαν μια κάποια αμηχανία. Αναφερόμαστε κυρίως στη θεματολογία του περιοδικού. Ίσως να φαίνεται περίεργο που προκρίνουμε ζητήματα σχετικά με τη φιλοσοφία, την ψυχανάλυση και που επικεντρωνόμαστε περισσότερο στο επίπεδο της κουλτούρας αντί γι' αυτό της πολιτικής και της οικονομίας. Για εμάς αυτό αποτελεί μια συνειδητή επιλογή με δύο στόχους, η οποία βασίζεται στην ιδέα μας για την αναγκαιότητα δημιουργίας μιας καινούργιας, δημοκρατικής πολιτικής παρέμβασης.

Ο πρώτος έχει να κάνει με την άποψή μας ότι ένα έντυπο που φιλοδοξεί να προπαγανδίζει μια ριζοσπαστική προοπτική, οφείλει, πριν απ' οτιδήποτε άλλο, να μιλά γι' αυτό που όλοι οι υπόλοιποι θεωρούν άνευ σημασίας. Αν, για παράδειγμα, όλοι μιλούν για την

<sup>8</sup> Τόσο επί του συγκεκριμένου ζητήματος όσο και επί του ζητήματος του *φιλοσοφικού* συντηρητισμού που θεωρούμε ότι υπάρχει πίσω απ' τα προτάγματα της Περιεκτικής Δημοκρατίας και του Κομμουνισμού σκοπεύουμε να επανέλθουμε λεπτομερέστερα σε επόμενα τεύχη, καθώς τόσο ο Τ. Φωτόπουλος όσο κι ο Μ. Μπούκτσιν έχουν ασκήσει κριτική στον Καστοριάδη, αλλά, με εξαίρεση ίσως ένα κείμενο του Ντ. Κέρτις (“On the Bookchin/Biehl Resignations and the Creation of a New Liberatory Project”, <http://www.agorainternational.org/dnwebl.html>), δεν έχει δοθεί μια εμπεριστατωμένη απάντηση σ' αυτές τις κριτικές κι έτσι η σχετική συζήτηση δεν έχει προχωρήσει όσο θα έπρεπε.

οικονομία ή για τις στενά οικονομικοπολιτικές θεωρημένες συνέπειες του νεοφιλελευθερισμού, πρέπει κάποιος να βγει να μιλήσει για τις ανθρωπολογικές συνισταμένες αυτών των εξελίξεων ή για τον αντίκτυπό τους στα πεδία της κουλτούρας και της καθημερινής ζωής των ανθρώπων. Αν όλοι μιλούν μόνο για το πώς οργανώνεται η εργασία σήμερα, τότε πρέπει κάποιος να βγει να μιλήσει γι' αυτά που μας λένε οι καθημερινές σχέσεις των ανθρώπων, οι σχέσεις ανάμεσα στα δύο φύλα, η σεξουαλικότητα, η καλλιτεχνική και φιλοσοφική (μη) δημιουργία κ.λπ. Δεδομένου ότι οι δυνάμεις μας είναι περιορισμένες, θεωρούμε ότι είναι σημαντικότερο να προκρίνουμε τη συζήτηση θεμάτων που οι παραδοσιακού τύπου αναλύσεις θεωρούν δευτερεύοντα ή στερούμενα κάθε ενδιαφέροντος, βασισμένες, οι περισσότερες, στο σχήμα της βάσης και του εποικοδομήματος.

Ο δεύτερος στόχος που καθορίζει τη διαμόρφωση της θεματολογίας μας είναι η προώθηση αυτού ακριβώς, του *καινούργιου τρόπου ανάγνωσης της κοινωνίας*, ο οποίος θα συνιστά έργο κριτική της ιδεολογίας του συστήματος, απ' την οποία έχει μολυνθεί, σε αποφασιστικό βαθμό, το μεγαλύτερο μέρος της αριστεράς. Τα ζητήματα με τα οποία ασχολείται το μεγαλύτερο μέρος των σημερινών αναλύσεων της κοινωνίας είναι τριών περίπου ειδών: α) καθαρά οικονομικής ή στενά «πολιτικής» φύσης θέματα, β) ζητήματα γεωπολιτικής, γ) προσκόλληση στη σφαίρα της εργασίας. Πέραν αυτών όμως, υπάρχει και η πολύ διαδεδομένη συνήθεια να καθορίζεται απ' τον οικονομισμό όχι μόνο η θεματολογία, αλλά και ο *τρόπος εξέτασής* του εκάστοτε θέματος. Έτσι, ακόμα κι αν τα ζητήματα που εξετάζονται δεν εντάσσονται σε μια απ' τις παραπάνω κατηγορίες, γίνονται αντιληπτά μόνο από την οικονομική τους πτυχή, η οποία, πολλές φορές, μπορεί να είναι δευτερεύουσα ως προς την κατανόησή τους. Το να ασχολούμαστε μόνο ή κυρίως με ζητήματα σχετικά με την οικονομία, τη διαχωρισμένη πολιτική και τη γεωστρατηγική δεν κάνει τίποτε περισσότερο απ' το να αναπαράγει το καπιταλιστικό φαντασιακό του οικονομισμού και της διαχειριστικής αντίληψης της πολιτικής. Αυτό, κατά συνέπεια, που με κάθε τρόπο θα πρέπει να τονίζουμε είναι ότι η επιλογή της θεματολογίας μας και η αξιολόγηση του τι είναι και τι δεν είναι σημαντικό και άξιο ανάλυσης αποτελεί μια *βασική πολιτική απόφαση*: «η ρήξη με τη γραφειοκρατική ιδεολογία σημαίνει κατ' αρχήν ρήξη με τα θέματα αυτής της ιδεολογίας και της αντίστοιχης προπαγάνδας. Σημαίνει διεύρυνση των ζητημάτων για τα οποία μιλάμε, σ' όλες τις όψεις της ζωής των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία»<sup>9</sup>.

Αν προσεγγίσουμε το ζήτημα με λίγο μεγαλύτερη προσοχή, θα δούμε ότι εν προκειμένω διακυβεύεται κάτι πολύ σημαντικό. Πρέπει να παραδεχτούμε ότι τα θέματα της παραδοσιακής πολιτικής ασκούν μια περίεργη γοητεία στους ανθρώπους που ασχολούνται με την πολιτική. Με την πρώτη ευκαιρία ο αντικονφορμισμός και η συνολική αμφισβήτηση υποχωρούν, χάριν της εστίασης σε εξελίξεις «πολιτικές» ή οικονομικές. Αυτό συνέβη κατά τη

9 Κ. Καστοριάδης, «Πάνω στον προσανατολισμό της προπαγάνδας», *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 2, μτφρ. Β. Ψιμούλη, Ζ. Χριστοφίδη, Αθήνα, Ύψιλον, 1984, σ. 190. Η υπογράμμιση είναι του Καστοριάδη.

δεκαετία του '60 στην Αμερική, όταν, όπως το παρατηρεί ο Ρόζακ<sup>10</sup>, ο πειραματισμός των κινημάτων αναφορικά προς την προώθηση νέων μορφών κοινωνικών σχέσεων περιορίστηκε σημαντικά μόλις η προσοχή στράφηκε σχεδόν αποκλειστικά στην αντίθεση στον πόλεμο του Βιετνάμ ή στην καταγγελία του Γουότεργκεϊτ και το ίδιο παρατηρείται και σήμερα, στο κίνημα υπέρ μιας άλλης παγκοσμιοποίησης (*altermondialiste*), για παράδειγμα, όπου όλο το βάρος πέφτει στην καταγγελία των οικονομικών συνεπειών του νεοφιλελευθερισμού. Η αντιστροφή μερικών βασικών συνθημάτων της δεκαετίας του '60 –όπως επίσης και της ριζοσπαστικής πλευράς της ελληνικής Μεταπολίτευσης– από διάφορες αναρχικές και μαρξιστικές σχέτες («Κάντε πόλεμο, όχι έρωτα», «Εκτός απ' τη μοναξιά υπάρχει κι ο ιμπεριαλισμός») είναι δείγμα του φαινομένου που περιγράφουμε και του ριζώματος της γραφειοκρατικής λογικής στην ιδεολογία αυτού του είδους των οργανώσεων. Από την πλευρά μας οφείλουμε να πούμε ότι αυτού του είδους η στάση συνιστά σημαντικότερη οπισθοδρόμηση σε σχέση με το ιδεολογικό επίπεδο των προηγούμενων δεκαετιών. Η εμμονή στην ενασχόληση μόνο με τα «παραδοσιακής φύσεως» προβλήματα, όπως τα οριοθετήσαμε, εν τάχει, στο προηγούμενο τεύχος<sup>11</sup>, δεν κάνει τίποτε άλλο απ' το να μας αποπροσανατολίζει απ' το κεντρικό διακύβευμα της σημερινής περιόδου, απ' το ζήτημα, με άλλα λόγια, του *νοήματος της ζωής των ατόμων μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες*. Ταυτόχρονα αφήνει ελεύθερους διάφορους μεταμοντέρνους να σφετερίζονται τις κατακτήσεις των κινημάτων του '60 και να μιλάνε για σημαντικά ζητήματα (όπως αυτό της καλλιτεχνικής δημιουργίας ή των σχέσεων ανάμεσα στα φύλα), προωθώντας όμως ασυνάρτητες λογικές και κρύβοντας τη σύνδεση αυτών των συζητήσεων με το πρόβλημα της *συνολικής οργάνωσης της κοινωνίας*.

## Παρέκβαση: Για το Μάη του '68

Στις μέρες μας, ίσως περισσότερο από ποτέ, η διάζευξη *αυτονομία ή βαρβαρότητα* παραμένει επίκαιρη υπό την προοπτική της γενικευμένης απάθειας που χαρακτηρίζει το μεταμοντέρνο κόσμο. Η απάθεια αυτή, η έλλειψη δημιουργικότητας που εκφράζεται σε όλους τους τομείς του ανθρώπινου, στην καθημερινή ζωή, στην τέχνη, στη φιλοσοφία, στην επιστήμη, στην πολιτική, θυμίζει όλο και περισσότερο «μια κοινωνία που λιμνάζει και που δεν κάνει τίποτε άλλο απ' το να τρώει τις σάρκες της», όπως έλεγε ο Καστοριάδης. Δεν είναι ότι δεν παράγονται πια έργα τέχνης ή φιλοσοφικά έργα. Αντιθέτως, παράγονται πάρα πολλά, περισσότερα απ' όσα παράγονταν σε οποιαδήποτε άλλη εποχή (είναι κι αυτό ένα δείγμα

<sup>10</sup> Ο. π., σ. xxvii.

<sup>11</sup> Βλ. «*Editorial*», σσ. 7-8 και «*Αυτονομία ή βαρβαρότητα*», σ. 133. Εδώ είναι αναγκαία μια διευκρίνιση. Στα συγκεκριμένα κείμενα βάζουμε το οικολογικό ζήτημα στην κατηγορία των παραδοσιακής φύσεως προβλημάτων, παρ' όλο που η οικολογία δημιουργήθηκε απ' τα κινήματα της δεκαετίας του '60 κι όχι απ' το εργατικό κίνημα και τις ιδεολογίες του (αναρχισμός και μαρξισμός). Ωστόσο εμείς την εντάξαμε στο παραδοσιακό φαντασιακό, επειδή είναι ένα απ' τα λίγα «μη παραδοσιακά» ζητήματα που είναι αποδεκτό από πολλούς ανθρώπους που υποστηρίζουν θεωρίες περισσότερο παραδοσιακής έμπνευσης.

της σημερινής κατάστασης). Το πρόβλημα είναι ότι εξαλείφεται σιγά-σιγά ο ορίζοντας πάνω στον οποίο κάθε ανθρώπινη δημιουργία εγγράφεται. Λείπει εκείνη η προοπτική από το κοινωνικό-ιστορικό πεδίο η οποία θα έδινε ώθηση σε μια συνολική βλέψη της κοινωνίας, λείπει ένα συνολικότερο πολιτικό και γενικότερα πολιτιστικό κίνημα στο οποίο θα εντάσσονταν όλες οι επιμέρους βλέψεις, όπως συνέβαινε στη μοντερνιστική εποχή. Για να μην παρεξηγηθούμε, δε μιλάμε για καμιά στρατευμένη τέχνη ή φιλοσοφία. Μιλάμε για μια *διάθεση καινοτομίας, αμφισβήτησης και ρήξης*, για ένα νέο απελευθερωτικό ρεύμα.

Στη συγκεκριμένη λοιπόν κοινωνικο-ιστορική συγκυρία σημασία έχει να κρατάμε ανοιχτές τις προοπτικές της ελευθερίας και της δημιουργίας, δεδομένου ότι στο πολιτικό τουλάχιστον επίπεδο είμαστε δεσμευμένοι από το συντριπτικό κύμα της αδιαφορίας και της ιδιώτευσης που μαστίζει ολόκληρο το δυτικό κόσμο των τελευταίων δεκαετιών. Καθώς όμως συμπληρώνονται σαράντα χρόνια από το Μάη του '68, οφείλουμε να μην ξεχνάμε ότι δεν είναι σπάνιες οι περιπτώσεις που η ιστορία μας προσπερνάει. Ο Μάης απέδειξε ότι το δημιουργικό απόθεμα της κοινωνίας και κυρίως η επιθυμία της ν' αλλάξει τον κόσμο μπορεί να ξεσπάσει άμεσα, χωρίς προανάκρουσμα και κυρίως μπορεί ξεπηδήσει, εν ριπή οφθαλμού, εκεί που κανείς δεν το περιμένει, ακόμα και μέσα από το τέλμα των κοινωνιών της απάθειας και της καταναλωτικής αποχαύνωσης, πράγμα που δείχνει πόσο ανίκανες είναι αυτού του είδους οι κοινωνίες να δώσουν κάποιο στοιχειώδες νόημα στα μέλη τους και να απαντήσουν στα βασικά ερωτήματα της ανθρώπινης ύπαρξης.

Όπως θα φανεί κι από τα δύο κείμενα που του αφιερώνουμε –αλλά κι απ' τις δύο σχετικές ανοιχτές εκδηλώσεις που έχουμε προγραμματίσει (και οι οποίες ελπίζουμε ότι θα λάβουν χώρα λίγο μετά την κυκλοφορία αυτού του τεύχους)-, θεωρούμε το Μάη ως μια από τις σημαντικότερες στιγμές του προτάγματος της αυτονομίας, όπως αυτό ενσαρκώθηκε ιστορικά στη δυτική παράδοση, έστω κι αν, εν τέλει, υπήρξε μια απ' τις τελευταίες του εκλάμψεις. Όπως το είχε πει κάποτε ο Εντγκάρ Μορέν<sup>12</sup>, ο Μάης αποτέλεσε μια αποκάλυψη της βαθύτατης κρίσης στην οποία εισήλθε ο δυτικός πολιτισμός μεταπολεμικά. Όπως και η αμερικανική αντικουλτούρα αλλά και τα κινήματα γενικώς της δεκαετίας του '60 και του '70, ο Μάης υπήρξε μια προσπάθεια, πολύ συχνά χωρίς καμιά συνείδηση του πραγματικού διακυβεύματος, να απαντήσει σ' αυτή τη θανάσιμη κρίση, προτείνοντας νέες μορφές κοινωνικής ζωής κι ένα νέο πρότυπο για την οργάνωση των κοινωνιών, αμφισβητώντας σε πρωτόγνωρο, ως τότε, βαθμό τις κατεστημένες νόρμες. Υπό αυτή την έννοια –και δεδομένου ότι τελικά δεν αποτέλεσε την αρχή για μια νέα, περισσότερο ριζοσπαστική φάση του επαναστατικού και δημοκρατικού κινήματος- η κληρονομιά του Μάης έχει κορυφαία σημασία για μια εποχή σαν τη σημερινή, όπου το ρεύμα της ανόδου της ασημαντότητας απειλεί να καταπιεί τα πάντα. Απέναντι στη «βαρβαρότητα που χασμουριέται» αυτό που χρειάζεται να αντιτάξουμε είναι η εργασία μας για την αναγέννηση του προτάγματος της αυτονομίας και

<sup>12</sup> Σε μια συνέντευξη του τού 1976 που επαναδημοσιεύεται στο επετειακό τεύχος του *Magazine Littéraire*, «Les idées de Mai 68», hors série No 13, Απρίλιος-Μάιος 2008, σ. 48.

του δημοκρατικού κινήματος, η αναθέρμανση του πάθους για την ελευθερία και τη δημιουργία. Διότι, όπως μας το υπενθυμίζει η Χάνα Άρεντ, «...ο κόσμος, στις γενικές του γραμμές όπως και στις ελάχιστες του λεπτομέρειες, θα ήταν αμετάκλητα παραδομένος στην καταστροφική δράση του χρόνου δίχως την παρέμβαση των ανθρώπινων όντων, αποφασισμένων να τροποποιήσουν την πορεία των πραγμάτων και να δημιουργήσουν κάτι καινούργιο»<sup>13</sup>. Αν, με άλλα λόγια, δε θέλουμε η άνοδος της ασημαντότητας να μετατραπεί σ' ένα νέο καθεστώς σκλαβιάς κι ανελευθερίας, σ' ένα άνευ προηγουμένου ιστορικό τέλμα, οφείλουμε να πάρουμε απολύτως στα σοβαρά τα πιο (σου)ρεαλιστικά, ευφάνταστα κι εμπνευσμένα συνθήματα του Μάη, τις πιο ενθουσιώδεις και «αφελείς» του διακηρύξεις, δουλεύοντας για τη δημιουργία ενός νέου, ριζοσπαστικού δημοκρατικού κινήματος και κάνοντας ό,τι είναι δυνατό για την αφύπνιση των σημερινών κοινωνιών απ' το λήθαργό τους.

Κλείνοντας, θα ήτανε μεγάλη παράλειψη να μην ευχαριστήσουμε όσους μας βοήθησαν στην προετοιμασία αυτού του τεύχους, είτε δίνοντας κάποιο κείμενό τους είτε συνεισφέροντας με κάποιον περισσότερο «παρασκηνιακό» τρόπο. Η κυκλοφορία του περιοδικού θα ήταν αδύνατη χωρίς της βοήθεια του Θέμη Φασούλα και των εκδόσεων Εντός. Γι' αυτό τον ευχαριστούμε πολύ. Πιο πολύ (αν μας επιτρέπεται η διαβάθμιση) ευχαριστούμε όμως τον Κυριάκο και την Ελένη που ανέλαβαν να σελιδοποιήσουν και να σχεδιάσουν το περιοδικό. Η ανιδιοτέλεια και η δοτικότητα τους μας έφεραν και μας φέρνουν σε μεγάλη πλην όμως ευχάριστη, όπως απεδείχθη, αμηχανία. Τα ευχαριστώ μας που τόσο τους τσαντίζουν είναι λίγα, αλλά για να μη μας κυνηγήσουν δε θα τους πούμε άλλα. Το τεύχος αυτό αφιερώνεται στη μνήμη του τελευταίου των Μοϊκανών, του μπαρμπα-Γιάννη Ταμτάκου που πέθανε τον περασμένο Ιανουάριο.

13 H. Arendt, «La crise de l' éducation», *La crise de la culture*, Gallimard, 1989, σ. 246.



Σέργιος Τάκος

## Η κληρονομιά του Μάη του '68

**Π**αρατηρώντας από απόσταση κάποιες συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους είμαστε σε θέση να ζυγίσουμε τα γεγονότα καλύτερα, τουλάχιστον με κάποια ψυχραιμία και νηφαλιότητα, και να βγάλουμε χρήσιμα συμπεράσματα τόσο για το παρελθόν, όσο -ίσως σε μικρότερο βαθμό- και για το μέλλον. Μπορούμε κατά κάποιο περίεργο τρόπο να πιάσουμε το νήμα του παρελθόντος και να προσπαθήσουμε να ανακαλύψουμε την ουσία των γεγονότων, δηλαδή το πώς δημιουργήθηκε η ιστορία. Αποδεχόμενοι βέβαια τη γνωστή θέση του Καστοριάδη σύμφωνα με την οποία «η ιστορία είναι δημιουργία» και όχι κάποια εκτύλιξη ιστορικών νόμων, προϊόν του περιεχομένου των θρησκευτικών φαντασιώσεων, αποκρυστάλλωση-αποκάλυψη του Πνεύματος, του Λόγου κ.λπ. Οι παράγοντες που έπαιξαν ρόλο, η πολιτική σκέψη της εποχής, μια νέα κουλτούρα της αμφισβήτησης, η κοινωνία που έφτασε σε αναβρασμό, οι κατακτήσεις του κινήματος και η «αποτυχία του» ως παράδειγμα για το μέλλον, όλα αυτά θα μας απασχολήσουν στο παρόν κείμενο, που ωστόσο είναι αναγκασμένο να έχει έντονη ιστορικο-περιγραφική χροιά, δεδομένου ότι οι αναφορές σε γεγονότα και καταστάσεις είναι περισσότερο από αναγκαίες. Όχι τόσο για χάρη της περιγραφής, αλλά περισσότερο για την παρουσίαση μιας πιο πλήρους εικόνας αυτού του τόσο σημαντικού γεγονότος. Βέβαια τα κύρια σημεία -τότε όπως και τώρα, εξακολουθούμε να πιστεύουμε- ήταν η απαίτηση για ριζική αλλαγή της κοινωνίας καθώς και η τεράστια συμμετοχή των ανθρώπων σε αυτό το μεγαλειώδες κίνημα, σε αυτή την επαναστατική δημιουργία<sup>1</sup>. Έτσι, θα προσπαθήσουμε να τα διαυγάσουμε υπό το φως της επαναστατικής αντι-ιεραρχικής, δημοκρατικής κληρονομιάς και παράδοσης, υπό το φως της πολιτικής με την ουσιαστική της έννοια.

### Ο Μάης ως επαναστατική διαδικασία

Στην προκειμένη περίπτωση θα στρέψουμε το βλέμμα μας στο γεγονός που συντάραξε το καπιταλιστικό καθεστώς όσο οποιοδήποτε άλλο στο δεύτερο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Στην αρχή

<sup>1</sup> «Εκατομμύρια πήραν μέρος στη δημιουργία ιστορίας. Αυτό είναι το υλικό της επανάστασης» (από τη μαρτυρία του Μορίς Μπρίντον στο Μορίς Μπρίντον-Γιάννης Καρύτσας, *Γαλλικός Μάης '68: Η ελευθεριακή ρωγμή*, μτφρ. Ν. Παπαδόπουλος, Κ. Λουκόπουλος, Β. Τζάνη, Άρδην, σ. 79).

μιας νέας εποχής για τη ριζοσπαστική πολιτική, χωρίς βέβαια να παραλείπουμε τον καταλυτικό ρόλο των γόνιμων σπερμάτων του παρελθόντος, σε αυτό που μπορούσε να αποτελέσει την ταφόπλακα του γραφειοκρατικού καπιταλισμού της Δύσης, αυτό που ανέβασε τις προσδοκίες και την ελπίδα για την καταστροφή του υπάρχοντος κόσμου σε δυσθεώρητα ύψη. Εν τέλει ίσως ήταν αυτές οι ίδιες οι προσδοκίες που επέφεραν το μοιραίο χτύπημα στην επαναστατική νιότη του Μάη. Οι μαύρες σημαίες της κατάληψης και οι κόκκινες σημαίες της αμφισβήτησης κυμάτιζαν σε όλο αυτό το σύντομο χρονικό διάστημα (κάτι παραπάνω από ένα μήνα) της επανόδου των μαζών στη σκηνή της ιστορίας, υπογραμμίζοντας την ατμόσφαιρα και τη δυναμική, τις δυνατότητες που είχαν δημιουργηθεί από τους ίδιους τους ανθρώπους. Άνθρωποι κάθε ηλικίας, κοινωνικής τάξης, καταγωγής, από νεαρά γυμνασιόπαιδα μέχρι ηλικιωμένους, όλοι βρέθηκαν στη δίνη των γεγονότων, παρασύρθηκαν από τη ζάλη της επανάστασης και δημιούργησαν πραγματικά τις βάσεις για μια άλλη κοινωνία που ωστόσο δεν κατάφερε να παγιωθεί, δεν κατάφερε να σταθεί στα πόδια της. Η κοινωνική δημιουργία και η φαντασία που σε οργιώδεις ρυθμούς προκαλούσαν καθημερινά σχεδόν ανεπανόρθωτα πλήγματα στο γερασμένο –ουσιαστικά μοναρχικό- γκολικό καθεστώς, παρά ταύτα δεν κατέφεραν το αποφασιστικό χτύπημα που θα άνοιγε εντελώς νέους ορίζοντες για την ανθρωπότητα στο σύνολο της. Οι τεράστιες συνελύξεις σε αμφιδέατρα που αδυνατούσαν να στεγάσουν αυτό το ατελείωτο και ασταμάτητο ανθρωπινό ποτάμι που συνέρρεε καθημερινά στα κατελιμμένα πανεπιστήμια, οι πορείες που πλημμύριζαν το Παρίσι καθώς και άλλες πόλεις τις επαρχίας, η πολιτική ενεργοποίηση της κοινωνίας, που ξεπερνούσε κάθε προσδοκία, είναι αυτά που τοποθετούν τον γαλλικό Μάη σε αυτή τη θέση, που του αποδίδουν μια σημαντικότητα ανάλογη με την Παρισινή Κομμούνια, με τη δημιουργία των Σοβιέτ των εργατών, με την ισπανική Επανάσταση, με τα Εργατικά Συμβούλια. Δηλαδή με όλα τα σημαντικά παραδείγματα επαναστατικής δημιουργίας. Η περίφημη «νύχτα των οδοφραγμάτων» είναι ίσως το λιγότερο -αν και όχι αμελητέο- σημαντικό γεγονός αυτής της άνοιξης που άνοιξε στη καρδιά του καπιταλισμού, σε μια κοινωνία παραδομένη στην καταναλωτική και τηλεοπτική κουλτούρα, μέσα στην ίδια τη ρίζα της καπιταλιστικής ανάπτυξης, στην ανεπτυγμένη οικονομικά Δύση. Όχι στην περιφέρεια, στον Τρίτο Κόσμο -απογοητεύοντας τους οπαδούς του τριτοκοσμισμού, που έψαχναν εναγωνίως επαναστατικά υποκείμενα στο Βιετνάμ και αλλού-, αλλά σε μια χώρα που έπαιξε σημαντικό ρόλο στην καπιταλιστική υπερ-ανάπτυξη. Σε μια τέτοια εποχή αναδύθηκε εκ νέου το δημοκρατικό πρόταγμα, αυτή η βαθιά πολιτική αντίληψη και κληρονομιά της γαλλικής Επανάστασης και της Κομμούνιας. Το αίτημα για τη ριζική αλλαγή της κοινωνίας τέθηκε άμεσα και ξεκάθαρα, όπως μας θυμίζει και το σύνθημα «Η απελευθέρωση της ανθρωπότητας είναι όλα ή τίποτα», το οποίο είναι ενδεικτικό του γενικότερου πνεύματος που επικρατούσε. «Σχεδόν μέσα σε λίγες μέρες εξερράγησαν ξαφνικά οι τρομερές δημιουργικές δυνατότητες του κόσμου. Οι πιο τολμηρές και οι πιο ρεαλιστικές ιδέες –και είναι συνήθως οι ίδιες- υποστηρίχτηκαν, συζητήθηκαν, εφαρμόστηκαν», όπως αναφέρει ο Μορίς Μπρίντον<sup>2</sup>.

2 Ό.π., σ. 80.

Όλα μπορούσαν να ειπωθούν, καθώς κατέρρεαν οι αναστολές και τα ταμπού της συντηρητικής κοινωνίας. Η σεξουαλική απελευθέρωση και η καταπληκτική δημιουργία νέων ηθών και συμπεριφορών ήταν η ρωγή που εξελίχθηκε σε ένα τεράστιο χάσμα για τις κοινωνικές σημασίες, τις αρχές, τις αξίες και τα «πρέπει» μιας κοινωνίας σε φαντασική σήψη<sup>3</sup>. Η αμφισβήτηση της ιερότητας της γνώσης στο χώρο που τη γέννησε, μέσα στο ίδιο το πανεπιστήμιο, ήταν απλώς η αρχή. Η συνέχεια ήταν η συνολική αμφισβήτηση της καπιταλιστικής οργάνωσης, της «αστικής» καπιταλιστικής κοινωνίας, των δεσμών του γραφειοκρατικού καπιταλισμού, όπως εμφανίζονταν στη Δύση. Το φοιτητικό κίνημα από την αρχή του δημιουργήθηκε και βασίστηκε σε αντι-ιεραρχικές δομές, σε δημοκρατικούς τρόπους οργάνωσης (ή αν θέλετε στην *άμεση δημοκρατία*) στοχεύοντας όχι στα ψίχουλα ρεφορμιστικών διεκδικήσεων αλλά στην ολότητα. Ψυχή αυτού του κινήματος που κατάφερε να δέσει το επαναστατικό ζήτημα σε νέα βάση και να υπερκεράσει τις βεβαιότητες του παρελθόντος (εδώ αναφερόμαστε στο χαρακτηρισμό του προλεταριάτου ως μιας τάξης αντικειμενικά επαναστατικής, κάτι που όπως θα δούμε και παρακάτω διαψεύστηκε περίτρανα από το γαλλικό Μάη) ήταν αυτές οι ίδιες δημοκρατικές διαδικασίες. Βαθιά ριζωμένες στην επαναστατική παράδοση, οι γενικές συνελεύσεις των κατειλημμένων πανεπιστημίων έδειξαν τον δρόμο για μια νέα κοινωνία. Για μια κοινωνία βασισμένη στην αυτοδιαχείριση και στην ανοιχτότητα, μια κοινωνία που γεννιόταν μέσα από την αυτοαμφισβήτηση της. Οι *άνδρωποι* άρχισαν να συζητάνε για τα πάντα, για ζητήματα που μέχρι πρότινος θεωρούσαν αδιανόητα, η πραγματική επικοινωνία σε όλο της το μεγαλείο ήταν η κινητήρια δύναμη. Ήταν σαν η γλώσσα να είχε φτιαχτεί από την αρχή, καθώς τόσο η ξύλινη γλώσσα των σταλινικών όσο και του αστικού καθωσπρεπισμού φαίνονταν να είχαν πεταχτεί μια και καλή στα σκουπίδια, εκεί που είναι η πραγματική της θέση. Όλη αυτή η δημιουργικότητα της κοινωνίας, όπως εκφράστηκε μέσα από τις προκηρύξεις, τις αφίσες και τα συνθήματα των επαναστατημένων νέων, ήταν αυτή που έβαλε τις κατευθυντήριες γραμμές για το μέλλον, ξεπερνώντας την επαναστατική παράδοση του παρελθόντος<sup>4</sup>. Η κριτική στα ζητήματα της καθημερινής ζωής ήταν η αφετηρία για την ουσιαστική πολιτική ενεργοποίηση δεκάδων χιλιάδων νέων φοιτητών που μέχρι τότε είχαν αφεθεί στις ανέσεις της καπιταλιστικής κατανάλωσης. Ήταν επίσης και η αρχή για τα κινήματα αμφισβήτησης που παρουσιάστηκαν τα επόμενα χρόνια και εμπειρείχαν σε κάθε περίπτωση αυτή την ίδια υφή, τα κινήματα των γυναικών, των ομοφυλοφίλων κ.λπ. Η *εργατική τάξη* σε μεγάλο βαθμό, εάν εξαιρέσουμε τους χιλιάδες νέους εργάτες που δεν είχαν προσχωρήσει ακόμα στον εργατισμό<sup>5</sup> και στη παραδοσιακή συνδικαλιστική ιδεολογία

3 Εδώ θα παραπέμψουμε στη ταινία του Ζακ Τατί *Playtime* (1967) που αποτυπώνει γλαφυρά την αποστειρωμένη κοινωνία της Γαλλίας. Μια κοινωνία θουτηγμένη στον καταναλωτισμό και στην απάθεια της ιδιώτευσης.

4 «Τα γεγονότα των τεσσάρων τελευταίων εβδομάδων ξεπερνούν σε σημασία, σε βάθος και –είναι βέβαιο– σε επιπτώσεις όλους τους περασμένους αγώνες, στη Γαλλία ή αλλού. Όχι μόνο επειδή εννιά εκατομμύρια εργαζόμενοι απεργούν για είκοσι μέρες, αλλά κυρίως επειδή το κίνημα έχει ένα ποιοτικά νέο περιεχόμενο» (Κ. Καστοριάδης, «Η προδρομική επανάσταση», *Η γαλλική κοινωνία*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Ύψιλον, σ. 123).

5 Στη στενή, δηλαδή, οικονομιστική αντίληψη που παραμένει εγκλωβισμένη στο καπιταλιστικό φαντασικό είτε

–των οποίων όμως ο αριθμός ήταν μάλλον αμελητέος σε σχέση με το σύνολο της εργατικής τάξης-, ήταν αυτή που έπαιξε ίσως τον πιο περιεργό ρόλο στα γεγονότα. Μπορούμε να πούμε ότι ήταν αυτή που μπήκε τελικά εμπόδιο στο άλμα που πραγματοποιούνταν εκείνες τις μέρες, οπισθοχωρώντας στις οικονομιστικές διεκδικήσεις. Εν τέλει αυτό που μένει είναι η κληρονομιά του «μήνα που συγκλόνισε τον κόσμο» -παραφράζοντας εδώ τον Τζον Ριντ-, αλλά σε αυτή εμπεριέχεται και η αποτυχία αυτού του τόσο προωθημένου επαναστατικού εγχειρήματος, πέρα από τις αδιαμφισβήτητες κατακτήσεις του. Αν ξεκαθαρίσουμε κατά κάποιο τρόπο τον κάθε παράγοντα που έπαιξε πρωταγωνιστικό ρόλο εκείνες τις μέρες και αν μετρήσουμε την κατάσταση όσο καλύτερα μπορούμε, ένα ερώτημα επανέρχεται. Αναρωτιόμαστε, κοιτώντας πίσω στις μέρες της επανάστασης, *τι θα μπορούσε να είχε γίνει ή ακόμα καλύτερα τι έφταιξε και κάτι τέτοιο δεν έγινε* ;

## Ενάντια στη βαρεμάρα του πανεπιστήμιου

«Υπάρχουν 600.000 από μας, μερικές φορές μας μεταχειρίζονται σαν απλά παιδιά, άλλες σαν ενηλίκους. Εργαζόμαστε αλλά δεν παράγουμε τίποτα. Συχνά δεν έχουμε καθόλου χρήματα, λίγοι όμως από μας είναι πραγματικά φτωχοί. Αν και καταγόμαστε από την αστική τάξη, δεν συμπεριφερόμαστε πάντοτε σαν αστοί»<sup>6</sup>. Αυτή είναι πάνω κάτω μια χοντρική περιγραφή των φοιτητών που πραγματοποίησαν το βήμα προς την επανάσταση, σε μεγάλο βαθμό αποφασισμένοι για την ολική ρήξη. Τα γεγονότα μας δίνουν το δικαίωμα να παρατηρήσουμε ότι το «επαναστατικό υποκείμενο» του Μάη μετατίθεται από το προλεταριάτο σε μια νέα κατηγορία, στους φοιτητές, ή για να το πούμε πιο γενικά στους νέους. Η επιβεδλημένη από τους μαρξιστές ιδεολόγους -και από τον ίδιο τον Μαρξ- ντε φάκτο επαναστατικότητα του προλεταριάτου έχει πάει περίπατο. Μέχρι τώρα η μαρξιστική θεωρία δεν μπορούσε να συλλάβει, έστω να δεχτεί, ότι υπάρχει κάποια άλλη «επαναστατική τάξη» εκτός από το προλεταριάτο ή ακόμα χειρότερα κάποιο άλλο «επαναστατικό κόμμα» εκτός από το σταλινικό -μας συγχωρείτε- «κομμουνιστικό». Η ενεργοποίηση όμως των φοιτητών τη διαφεύδει ανοιχτά.

Ένας ορισμός μιας νέας κοινωνικής ομάδας ως «επαναστατικής τάξης» σημαίνει ότι και το επαναστατικό ζήτημα τίθεται ξανά από την αρχή και με ριζικά νέο περιεχόμενο. Βέβαια τα θετικά κατάλοιπα του εργατικού κινήματος δεν παραγκωνίζονται παρά γίνονται κι αυτά συστατικά στην εκρηκτική συνταγή του Μάη. Το εργατικό κίνημα στην ακμή του δεν είχε απλά οικονομικά αιτήματα, για βελτίωση της οικονομικής του θέσης, για την αύξηση μισθών κ.λπ.: πιο συγκεκριμένα δεν είχε *μόνο* αυτά. Ήταν ο φορέας του καινούργιου που θα συνέ-

στοχεύοντας απλά στην άνοδο του βιοτικού επιπέδου των εργατών είτε αναπαράγοντας τη φαντασίωση περί του μεσσιανικού ρόλου της εργατικής τάξης.

6 Ντ. Κον Μπεντίτ, *Αριστερισμός: Φάρμακο στη γεροντική αρρώστια του κομμουνισμού*, μτφρ. Ν. Μπαλής, Διεθνής Βιβλιοθήκη, σ. 39.

τριβε το καπιταλιστικό σύστημα και θα εγκαθίδρυε μια πιο δίκαιη και δημοκρατική κοινωνία. Οι δημοκρατικοί δεσμοί -όπως τα εργατικά συμβούλια- που σκαρφίστηκαν οι εργάτες δεν είναι προϊόντα κάποιου ιστορικού νόμου αλλά αποτελέσματα της ίδιας της δραστηριότητας των εργατών προς μια τέτοια κατεύθυνση. Έτσι και οι φοιτητές προπαγάνδισαν από την αρχή μια αμεσοδημοκρατική και αντι-ιεραρχική πολιτική σκέψη και βούληση και δεν δίστασαν ούτε στιγμή να την πραγματοποιήσουν, δίνοντας παράλληλα το παράδειγμα για μια νέα κοινωνική οργάνωση. Ξεκινώντας από μια κριτική του ίδιου του πανεπιστημίου, τόσο στο περιεχόμενο του όσο και στη θέση που κατείχε στην κοινωνία ως προθάλαμος των μελλοντικών μεγαλοστελεχών, καθηγητών, επιστημόνων κ.λπ., ανέπτυξαν μια κριτική σκέψη ενάντια στην υπάρχουσα καταπιεστική κοινωνική δομή και στο προδιαγεγραμμένο μέλλον που αυτή τους όριζε. Κατά μία έννοια, εξεγέρθηκαν ενάντια στον ίδιο τους τον εαυτό. Ενάντια στην πλήξη, στην απάθεια και στη βεβαιότητα του γραφειοκρατικού καπιταλισμού της Δύσης.

Σε μια αναπτυγμένη κοινωνία όπως η γαλλική, τίποτα δεν προοιδαίεζε για κάποια μελλοντική οικονομική κρίση, όλα σχεδόν τα ζητήματα ήταν λυμένα ή θα επιλύονταν από την ανάπτυξη, επιτυγχάνοντας υψηλά επίπεδα ευημερίας. Ο καπιταλισμός είχε επιτέλους βρει μια σταθερότητα μετά από δυο παγκόσμιους πολέμους. Τι ήταν όμως αυτό που οδήγησε τη νεολαία σε μια τέτοιου μεγέθους εξέγερση ενάντια στο «παλιό κόσμο»; Σίγουρα, χωρίς να θέλουμε να απογοητεύσουμε τους μαρξιστές φίλους μας, δεν ήταν οικονομικά τα αίτια της κρίσης<sup>7</sup>. Οι φοιτητές, μέσα σε μια κοινωνία που οι παραδοσιακές αξίες δεν είχαν πια ισχύ, είχαν αναπαυτεί στις ανέσεις του καταναλωτισμού και στην ανερχόμενη τότε τηλεθέαση. Η απάθεια τους ήταν συμφυής με την κοινωνική δομή και τη λειτουργία του γραφειοκρατικού καπιταλισμού. Τίποτα δεν έδειχνε ότι θα ακολουθήσει ένα τέτοιο μαζικό κίνημα αμφισβήτησης<sup>8</sup>. Βέβαια υπήρχαν κάποια πρόσφατα δείγματα κινητοποίησης και ενεργοποίησης των φοιτητών σε κάποιες άλλες χώρες της Δύσης (ΗΠΑ, Γερμανία). Ας πάρουμε το παράδειγμα των ΗΠΑ και του πανεπιστημίου Μπέρκλεϊ. Τέσσερα χρόνια πριν τον γαλλικό Μάη οι φοιτητές του Μπέρκλεϊ αντιστάθηκαν στη διοίκηση του ιδρύματος που απαγόρευσε με έμμεσο τρόπο την πολιτική προπαγάνδα με την οποία δε συμφωνούσε. Οι φοιτητές με τόλμη απαιτήσαν να μπορούν να εκφράζουν την άποψη τους<sup>9</sup>. Στην περίοδο του πολέμου στο Βιετνάμ

7 «Δεν ήταν η πείνα που οδήγησε τους φοιτητές στην εξέγερση. Δεν ήταν μια “οικονομική κρίση”, ακόμη και με την πιο χαλαρή έννοια του όρου. Η εξέγερση δεν είχε καμία σχέση με την “υποκατανάλωση” ή με την “υπερπαραγωγή”. Δεν είχε σε τίποτα να κάνει με την “πτώση του ποσοστού του κέρδους”. Επιπλέον το φοιτητικό κίνημα δε βασίστηκε σε οικονομικά αιτήματα» (Μ. Μπρίντον-Γ. Καρύτσας, *Γαλλικός Μάης '68...*, ό. π., σσ. 81-82).

8 «Δεν μπορούσε να παρατηρηθεί καμία τάση προς οικονομική ή έστω πολιτική “κρίση”» (Ρενέ Βιενέ, *Μάης 1968: Λυσσασμένοι και απουασιονιστές στο κίνημα των καταλήψεων*, μτφρ. Μ. Ζάκκα, Διεθνής Βιβλιοθήκη, σ. 17).

9 «Στο Μπέρκλεϊ, το 1964 οι σπουδαστές υπερασπίστηκαν το δικαίωμά τους να συμμετέχουν στην πολιτική, και ιδιαίτερα να διαμαρτύρονται εναντίον του πολέμου στο Βιετνάμ, ανεμπόδιστοι από την εσωτερική διοίκηση και τους κανονισμούς [...]. Οι σπουδαστές έκαναν γνωστή την άποψή τους μέσω του διμηνιαίου περιοδικού *Free Speech Movement News Letters*, πράγμα που έφερε στο κίνημα εκατοντάδες, κι αργότερα χιλιάδες, σπουδαστές χωρίς προηγούμενη πολιτική εμπειρία» (Ντ. Κον Μπεντίτ, ό.π., σ. 18).

η ανεκτικότητα και η ελευθερία του λόγου φαίνονται σαν κάτι ξένο για τις πανεπιστημιακές κοινότητες. Η σημαντικότητα των αγώνων αυτών έγκειται στην αυτοοργάνωση των φοιτητών και στη μετέπειτα εξέλιξη τους ως πολιτικών υποκειμένων μέσα από τους φοιτητικούς αγώνες. «Οι αγώνες αυτοί των σπουδαστών του Μπέρκλεϊ στάθηκαν σημαντικοί γιατί βοήθησαν να υπογραμμιστεί το δίλημμα μιας πλούσιας αλλά όλο και πιο γραφειοκρατικής κοινωνίας»<sup>10</sup> όπως αναφέρει και ο Κον Μπεντίτ. Κάτι καινούργιο εμφανίστηκε στην κοινωνική σκηνή, οι γάλλοι συνάδελφοι τους δεν θα αργούσαν πολύ, τουλάχιστον όχι πάρα πολύ, να συγκροτήσουν τη δική τους «επαναστατική τάξη».

Το *Κίνημα 22 Μάρτη* ήταν απλώς μια πτυχή, ήταν, μπορούμε να πούμε, η αρχή. Στη σχολή της Ναντέρ, μετά από τη σύλληψη κάποιων μελών της Εθνικής Επιτροπής για το Βιετνάμ (CNV), οργανώθηκε μια διαμαρτυρία και στη συνέχεια κατελήφθη από μερικούς σπουδαστές το διοικητικό κτίριο. Εκεί συζητήθηκαν ποικίλα πολιτικά ζητήματα και αποφασίστηκε να οριστεί η 29η Μάρτη ως ημέρα ελεύθερων πολιτικών συζητήσεων πάνω σε διάφορα θέματα. Στην αρχή αυτή η κίνηση πήρε το όνομα «Επιτροπή των 142» από τον αριθμό αυτών που συμμετείχαν. Έχουμε εδώ την πρώτη οργανωμένη αντιγραφειοκρατική προσπάθεια μέσα σε ένα πανεπιστημιακό χώρο. Οι συμμετέχοντες ήταν κυρίως αριστεριστές και αναρχικοί οι οποίοι αποφάσισαν να βάλουν τις διαφορές τους στην άκρη για χάρη μιας κοινής δράσης και θεμελίωσαν αυτή την κίνηση τους πάνω στην άμεση δημοκρατία<sup>11</sup>. Επίσης το κίνημα πρόβαλε μη συνδικαλιστικές θέσεις, όπως «το δικαίωμα πολιτικής έκφρασης και δράσης στον πανεπιστημιακό χώρο» ή την απαίτηση ενός «κριτικού Πανεπιστημίου», θέτοντας έτσι νέα ζητήματα για τη ριζοσπαστικό πολιτικό χώρο που ως τότε αναλωνόταν σε συντηρητικές διεκδικήσεις<sup>12</sup>. Ας μην ξεχνάμε βέβαια και τη δράση των φοιτητών ενάντια στην περιοριστική και καταπιεστική νοοτροπία των γαλλικών πανεπιστημίων που δεν επέτρεπε τη διαμονή ατόμων διαφορετικού φύλλου στους ίδιους ξενώνες. Είχαμε δηλαδή μια διάκριση και ένα διαχωρισμό ενάντια στη σεξουαλική ελευθερία καθώς και δρασκευτικού τύπου περιορισμούς στην ίδια τη σεξουαλικότητα των φοιτητών. Οι επιθυμίες τους όμως, πυροδοτημένες από τη θεωρία του Βίλχελμ Ράιχ, ήταν αυτές που ώθησαν τους άνδρες φοιτητές σε βίαιες εισόδους στους ξενώνες των κοριτσιών και τελικά στην επιτυχία της άρσης των κατασταλτικών μέτρων. Η σεξουαλική απελευθέρωση των φοιτητών και κατ' επέκταση της κοινωνίας ήταν άλλη μια σημαντική πτυχή του Μαή και αυτή η πρώτη νίκη πραγματοποιήθηκε στα τέλη του 1967, αρχές του 1968. Ποτέ το εργατικό κίνημα ή οποιοδήποτε άλλο επαναστατικό ρεύμα δεν είχε ασχοληθεί σε τόσο μεγάλη έκταση με τη σεξουαλικότητα και τη σημαντικότερη θέση που έχει (ή τουλάχιστον πρέπει να έχει) για το επαναστατικό κίνημα η κριτική στη σεξουαλική καταπίεση, η οποία εξάλλου υφίσταται ακόμα και σήμερα.

<sup>10</sup> Ο.π.

<sup>11</sup> «Η καινοτομία ήταν η άμεση δημοκρατία μέσα στην οργάνωση» (Ρενέ Βιενέ, ό.π., σ. 23).

<sup>12</sup> ICO – Ντ. Κον Μπεντίτ, *Μάης 1968, Το μήνυμα των οδοφραγμάτων*, Ελεύθερος Τύπος, σ. 51. Πρβλ. επίσης τις βασικές αρχές και οργανωτικές δομές του K22M, ό.π., σσ. 55-57.

Όλο το επόμενο διάστημα, μέχρι τις 3 Μάη, δεν έχουμε κάτι ιδιαίτερα αξιοσημείωτο εκτός από διάφορες διαδηλώσεις, εκδηλώσεις σε λύκεια και πανεπιστήμια και κάποιες απεργίες. Ακόμα δεν φαινόταν κάτι στον ορίζοντα, τουλάχιστον όχι κάτι που θα επανέφερε το πνεύμα της Κομμούνας. Το κράτος θα έπαιζε το πρώτο του χαρτί που δεν μπορούσε παρά να είναι μια κατασταλτική κίνηση βίας. Τα CRS (τα γαλλικά MAT) θα επιτεθούν αναίτια στη Σορβόννη σε φοιτητές που διαμαρτύρονται για το κλείσιμο της Ναντέρ, που είχε προκαλέσει την προηγούμενη ο πρόεδρος, κλείνοντας τη σχολή και στέλνοντας επίσης τα CRS να την περικυκλώσουν και να κάνουν ελέγχους. Η αστυνομία επιτίθεται στους φοιτητές με δακρυγόνα και ακολουθούν 596 συλλήψεις. Η ένταση που προκλήθηκε ήταν φυσικά έργο της αστυνομίας η οποία είχε κληθεί από τις πρυτανικές αρχές. Η Σορβόννη κλείνει ενώ η *SNESup* (Εθνική Ένωση Πανεπιστημιακών Καθηγητών, με ισχυρές ακροαριστερές επιρροές) καλεί σε απεργία στις 6 Μάη, η οποία χαρακτηρίζεται από τον Υπουργό Παιδείας ως παράνομη. Μέχρι την επανακατάληψη της Σορβόννης, στις 13 του Μάη, κομβικό σημείο για το κίνημα, συνεχίζονται οι διαδηλώσεις στο Παρίσι από τους φοιτητές και από τις συνδικαλιστικές ενώσεις, προκηρύσσονται απεργίες σε διάφορα εργοστάσια, σχηματίζονται οι πρώτες επιτροπές δράσης και το κράτος φάνηκε να υποχωρεί. Το πάθος των φοιτητών έχει αρχίσει να παρασέρνει κι άλλα κομμάτια της κοινωνίας, χωρίς όμως να έχει ακόμα φτάσει στο ανώτατο σημείο. Το βράδυ της 10<sup>ης</sup> Μάη ο αγώνας στο δρόμο φτάνει στην αποθώωση της βίας. Η Ναντέρ έχει ανοίξει το απόγευμα και οι φοιτητές αποφασίζουν την πραγματοποίηση πορείας με σκοπό την κατάληψη της Σορβόννης. Οι διαδηλωτές είναι εκατοντάδες χιλιάδες και το βράδυ έχουν καταλάβει το Καρτιέ Λατέν. Άρχισαν να υψώνονται οδοφράγματα από τους διαδηλωτές, οι οποίοι δεν αποτελούνταν μόνο από φοιτητές, αλλά ήταν και νέοι εργάτες, νεολαίοι, μπλουζόν νουάρ κ.λπ.<sup>13</sup> -ακόμα και οι κάτοικοι συμμετείχαν σε αυτή τη σύγκρουση, βοηθώντας τους υπερασπιστές των οδοφραγμάτων. Τα οδοφράγματα υψώθηκαν αυθόρμητα<sup>14</sup>, σαν να ταξίδευαν τους νέους στη Κομμούνα (το σύνθημα «Ζήτω η Κομμούνα της 10<sup>ης</sup> του Μάη» μαρτυρά αυτό το συλλογικό συναίσθημα), η ατμόσφαιρα που επικρατούσε ήταν εύθυμη αλλά ταυτόχρονα όλοι φοβόντουσαν αυτό που θα επακολουθούσε. Η επίθεση της αστυνομίας για την ανακατάληψη του Καρτιέ Λατέν κράτησε όλο εκείνο το βράδυ και μέχρι το πρωί οι επαναστατημένοι πολίτες του Παρισιού αντιστεκόντουσαν με σθένος στην αστυνομική βαρβαρότητα. Το αποτέλεσμα της «νύχτας των οδοφραγμάτων» δεν ήταν μόνο οι εκατοντάδες τραυματίες κι οι εκατοντάδες συλλήψεις αλλά ήταν και μια νίκη για το κίνημα που περπατούσε τώρα πιο αποφασιστικά και πιο συνειδητοποιημένα.

<sup>13</sup> «Δεν ήταν απλά ένα φοιτητικό κίνημα. Συνειδητοποιήσαμε όλοι μας πως υπήρχε για πρώτη φορά πραγματική δράση και μάλιστα μαζική, ενάντια στο καθεστώς, ενάντια σ' ένα σύστημα καταστολής» (ICO – Κον Μπεντίτ, ό.π., σ. 101).

<sup>14</sup> «Αλλά κανείς δεν είχε δώσει οδηγίες για να φτιαχτούν οδοφράγματα. Μόνο όταν είχαν αρχίσει να υψώνουν ένα μερικοί φοιτητές, αντιλήφθηκαν όλοι πως αυτός ήταν ο καλύτερος τρόπος για να καταληφθεί ειρηνικά ένα μέρος» (Ο. π.).

Την επόμενη μέρα τα συνδικάτα καλούν σε 24ωρη γενική απεργία για τη Δευτέρα 13 του Μάη. Εκείνη τη μέρα το Παρίσι θα συγκλονιστεί από μια τεράστια διαδήλωση η οποία ξεπερνάει σε συμμετοχή το ένα εκατομμύριο. Η κοινωνία είναι στο δρόμο, η εξουσία είναι στο δρόμο, όπως λέει και το γνωστό μαγιάτικο σύνθημα. Ο αγώνας παύει να είναι απλά θέμα των φοιτητών, μιας μειοψηφικής «ανατρεπτικής» ομάδας· γίνεται το θέμα όλων<sup>15</sup>. Η «Διεθνής» τραγουδιέται μαζικά καθ' όλη τη διάρκεια της πορείας, η οποία ξεχειλίζει από κόσμο και πάθος. Η προοπτική για την αλλαγή της κοινωνίας είχε αρχίσει να διαγράφεται στα μυαλά των ανθρώπων. Αυτή η διαδήλωση ήταν κάτι πρωτόγνωρο για όλους και μαζί με την κατάληψη της Σορβόνης από τους φοιτητές την ίδια μέρα ήταν τα πιο σημαντικά σημεία σε εκείνη την πρώτη φάση της επανάστασης.

Η κατάληψη της Σορβόνης έγινε το κέντρο του κινήματος, και κατάφερε να γίνει κάτι τέτοιο γιατί από την αρχή οι φοιτητές λειτούργησαν αμεσοδημοκρατικά και με ένα πνεύμα που ξεπέρασε κατά πολύ τον ίδιο τον εαυτό τους. Άνοιξαν τις πόρτες στην κοινωνία, αποφεύγοντας τον εγκλεισμό και την περιθωριοποίησή τους, δημιουργώντας αυτές τις συνθήκες που εμφανίζονται σε κάθε επανάσταση, σε κάθε κοινωνικό αναβρασμό που έχει ως στόχο τη ριζική αλλαγή του καθεστώτος -δε θα κουραστούμε να το επαναλαμβάνουμε. Μέχρι το βράδυ της επόμενης μέρας είχαν καταληφθεί ή είχαν κατέβει σε απεργία όλα τα πανεπιστήμια της χώρας. Οι σχολές στο Παρίσι και στην επαρχία γίνονται οι φορείς της επανάστασης και στις περισσότερες περιπτώσεις προωθούν το αντιγραφειοκρατικό μοντέλο διαχείρισης της «εξουσίας» (σε εισαγωγικά εξαιτίας του περιορισμού της ισχύος της στα πλαίσια των πανεπιστημιακών κτιρίων). Οι δομές που επανεμφανίστηκαν, μιας δεν ήταν κάτι ριζικά καινούργιο<sup>16</sup>, υπήρξαν η αποκρυστάλλωση όλου αυτού του μαζικού ξεσηκωμού και η απόδειξη ότι είναι δυνατή -για μια ακόμη φορά- η δημοκρατική εξουσία, η διαχείριση των κοινών με δημοκρατικό τρόπο. Αυτό που συνέβαινε στη Σορβόνη και αλλού ήταν κάτι εξωπραγματικό: γενικές συνελεύσεις, επιτροπές δράσης, επιτροπές φοιτητών-εργατών, συζητήσεις σε αμφιδέατρα με θέματα που διέφεραν κατά πολύ με αυτά που ήταν αναγκασμένοι να ασχολούνται οι φοιτητές μέχρι πριν. Ο καθένας είχε αναλάβει τα καθήκοντα του σε κάποια επιτροπή που ήταν αναγκαία για την οργάνωση του αγώνα. Οι επιτροπές δράσης έγιναν το πρότυπο οργάνωσης και για την υπόλοιπη κοινωνία, την εκτός πανεπιστημίου, που πέρασε τις πύλες των κατειλημμένων σχολών και «έπιασε» την επαναστατική αύρα των αμφιδεατρών. Εκεί οι επιτροπές οργάνωναν δημόσιες συζητήσεις πάνω σε σημαντικά θέματα όπως ο

<sup>15</sup> Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Μορίς Μπρίντον στη διαδήλωση υπήρχαν εκτός από τα φοιτητικά μπλοκ, μπλοκ από κάθε επάγγελμα, κάθε εργοστάσιο, «...η σάρκα και το αίμα της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας, μια δύναμη που θα μπορούσε να σαρώσει τα πάντα στο πέρασμα της *μόνο με το να το αποφασίσει*» (Μ. Μπρίντον-Γ. Καρύτσας, ό.π., σσ. 29-30).

<sup>16</sup> Στο σημείο αυτό να επισημάνουμε ότι η επανεμφάνιση των δημοκρατικών δεσμών που είχαν δημιουργηθεί από το εργατικό κίνημα είναι φυσικά κάτι θετικό. Η υιοθέτηση αυτών των δομών από τους φοιτητές ήταν εύλογη καθώς σε τέτοιες περιπτώσεις δεν έχουμε κανενός είδους παρθενογένεση, αλλά εμφάνιση δομών καθοριζόμενων από την ίδια την πείρα του επαναστατικού κινήματος.



εργατικός έλεγχος, ενώ ήταν υπεύθυνες για τα ζητήματα αλληλεγγύης όπως η υλική βοήθεια στους εργάτες των κατελημμένων εργοστασίων καθώς και για άλλα θέματα. Η ελευθεριακή ατμόσφαιρα του προαυλίου και των αμφιθεάτρων της Σορβόννης<sup>17</sup> είχε περάσει επιτέλους προς τα έξω. Η δημιουργικότητα των φοιτητών δεν αναλώνεται στις περιφημες αφίσες, που τυπώνονται κατά χιλιάδες, και στα εκπληκτικά ευφάνταστα συνθήματα. Έχουν πραγματώσει την άμεση δημοκρατία, όσον αφορά τις υποθέσεις τους. Οι εργάτες δεν αργούν να μπουκάρουν και αυτοί στο επαναστατικό γαϊτανάκι, ακόμα πιο δυναμικά, καταλαμβάνοντας τα εργοστάσια τους και αγνοώντας τα συνδικάτα που προσπαθούν να τους ελέγξουν ή να τους καταστείλουν. Μέχρι τις 20 Μάη έχουν καταληφθεί τα μεγαλύτερα εργοστάσια της χώρας και περίπου 10 εκατομμύρια εργαζόμενοι απεργούν. Ήταν πλέον υποχρεωμένοι να αναλάβουν τις ευθύνες τους και να προχωρήσουν, να προχωρήσουν προς τη νέα κοινωνία που οι ίδιοι έφτιαχναν εδώ και κάποιες μέρες. Αλλά η δημοκρατική αλλαγή της κοινωνίας φαίνεται πως είναι πάντα ένα δύσκολο εγχείρημα.

### «Εργάτη: Είσαι 25 χρονών, αλλά το συνδικάτο σου είναι από τον προηγούμενο αιώνα»

Όπως έχουμε πει και παραπάνω ο Μάης είναι η πιο τρανή απόδειξη ότι το προλεταριάτο δεν είναι υποχρεωτικά η επαναστατική τάξη που θα αλλάξει την κοινωνία, που θα καταστρέψει τον καπιταλισμό<sup>18</sup>. Αν εξαιρέσει κανείς τους χιλιάδες νέους εργάτες που έδρασαν και έπαιξαν σημαντικό ρόλο στα γεγονότα, η πλειοψηφία της εργατικής τάξης δεν κατάφερε να ξεπεράσει τη θέση της στην παλιά κοινωνία και να αποφύγει τα αρνητικά στοιχεία της εργατικής παράδοσης. Αυτά ήταν η προσκόλληση της σε οικονομικές διεκδικήσεις, η εμπιστοσύνη των εργατών στα συνδικάτα και στους ηγέτες τους, η εργατιστική νοοτροπία που στόχευε απλώς στην καλύτερη κατάσταση της θέσης τους μέσα στην καπιταλιστική παραγωγή και εν τέλει η απόσυρση τους, όταν τα πράγματα είχαν φτάσει σε κρίσιμο σημείο και εμφανίστηκε το λεγόμενο «κενό εξουσίας». Με λίγα λόγια, παρά τη δυναμική του κινήματος που δημιουργήθηκε, οι εργάτες υποχώρησαν στην παλιά τους κοινωνική κατάσταση, στην απόθνη τους. Ίσως να μη μπορούσαν να συνειδητοποιήσουν τι ακριβώς διακυβευόταν εκείνες τις μέρες· ωστόσο αυτό δεν παύει να είναι απλά μια δικαιολογία που μας βολεύει να λέμε.

Τα φωτεινά παραδείγματα της ανάμειξης του προλεταριάτου στην επανάσταση είναι λίγα αλλά αρκετά σημαντικά, έχοντας επίσης υπόψη την προδοτική προς την επανάσταση

<sup>17</sup> «Την υλική κατάληψη της Σορβόννης ακολούθησε μια πνευματική έκρηξη πρωτοφανούς σφοδρότητας. Ξαφνικά και ταυτόχρονα τα πάντα, κυριολεκτικά τα πάντα, ήταν υπό συζήτηση, υπό αμφισβήτηση, υπό διερεύνηση» (Μ. Μπρίντον–Γ. Καρύτσας, ό.π., σ. 38).

<sup>18</sup> «Έχει μεγάλη σημασία να λέγεται φωναχτά και ήρεμα: τον Μάιο του '68 στη Γαλλία το βιομηχανικό προλεταριάτο δεν υπήρξε η επαναστατική πρωτοπορία της κοινωνίας παρά η βραδυκίνητη οπισθοφυλακή της». (Κ. Καστοριάδης, ό.π., σ. 142).

στάση κυρίως της CGT<sup>19</sup> αλλά και των άλλων συνδικάτων. Πέρα από τη γενική απεργία των εκατομμυρίων εργαζομένων και τις καταλήψεις των εργοστασίων και των χώρων δουλειάς η μεγάλη αυτή μάζα των μη-φοιτητών δεν αποδείχτηκε εξίσου ευφάνταστη, εξίσου ενεργητική και εξίσου επαναστατική όσο οι φοιτητές. Η κατάληψη από μόνη της υποδηλώνει κάποιο είδος παθητικότητας, αν δεν γίνει περαιτέρω χρήση της. Το απλό σταμάτημα των μηχανών προωθεί μεν «εκβιαστικά» τα αιτήματα του κινήματος, κόβοντας την παραγωγή και παραλύοντας τη Γαλλία, αλλά δεν προσφέρει κάτι σημαντικό εφόσον περιορίζεται σ' αυτό, δίχως να προσπαθεί να βάλει μπροστά την παραγωγή πάνω σε μια αυτοδιαχειριστική βάση. Το θέμα ήταν να σπάσει μια και καλή αυτή η ανυπόφορη μιζέρια της αλυσίδας παραγωγής, αυτή η φονική ρουτίνα. Ενώ το κίνημα, επηρεασμένο εν προκειμένω από τους Καταστασιακούς, οικειοποιούνταν συνθήματα του τύπου «Μη δουλεύετε ποτέ», οι εργάτες φάνηκαν λίγοι στο ξεπέραςμα της εργασίας ή τουλάχιστον στην άρνηση της ιερότητας της. Αυτή η ιεροποίηση της εργασίας από το ίδιο εργατικό κίνημα μόλυνε σαν γάγγραινα το *καινούργιο*, το νέο που αναδυόταν με τόση ορμή.

Οι επιτροπές φοιτητών-εργατών είναι ίσως το πιο σημαντικό παράδειγμα ενός αγώνα που έμεινε στη μέση. Στο Σανσιέ, στην πανεπιστημιακή σχολή φιλολογίας που βρίσκεται επίσης στο Καρτιέ Λατέν, μια ομάδα φοιτητών πήρε την πρωτοβουλία για τη δημιουργία επιτροπών που θα προωθούσαν την κοινή δράση φοιτητών και εργατών. Αδιαμφισβήτητα μια τέτοια πρακτική προερχόταν από την αριστεριστική αντίληψη περί κοινού μετώπου με τους εργάτες και ούτω καθεξής, ωστόσο ήταν σημαντικό για τη συνέχιση του αγώνα και το άνοιγμά του προς την κοινωνία. Οι εργάτες που βρέθηκαν εκείνες τις μέρες σε δέση να συζητάνε τα προβλήματα τους και να συναποφασίζουν με τους φοιτητές για από κοινού προκηρύξεις ξεπέρασαν κατά πολύ τον εργατισμό τους, τη δέση τους στη κοινωνία ως εργάτες. Τα αιτήματα που προβάλλονταν<sup>20</sup> απείχαν κατά πολύ από τις απλές συνδικαλιστικές διεκδικήσεις ή έστω την απαίτηση παραίτησης του Ντε Γκολ που προέβαλε η CGT. Έχουμε παράλληλα και τις επιτροπές βάσης των κατειλημμένων εργοστασίων που, ενώ ήταν μια κίνηση καθαρά δημοκρατική με σκοπό την αυτοδιεύθυνση του αγώνα από τους ίδιους τους εργάτες, δεν κατάφερε να παρακάμψει της κομματικές και συνδικαλιστικές γραφειοκρατίες. Εν τέλει όμως, οι ίδιοι οι εργάτες ήταν αυτοί που έκλεισαν τα εργοστάσια, ερχόμενοι σε αντίθεση ορισμένες φορές ακόμα και με τα ίδια τους τα συνδικάτα, κάτι όμως που δεν τους έδωσε την απαραίτητη ώθηση για αυτόνομη δράση στη συνέχεια του αγώνα.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να αναφερθούμε στην προδοτική στάση που κράτησε όλο αυτό το διάστημα το ΚΚΓ και η CGT. Το «κόμμα της εργατικής τάξης» και οι συνδικαλιστές του

19 Γενική Συνομοσπονδία Εργασίας, ελεγχόμενη από το Κομμουνιστικό Κόμμα.

20 «Μια καμπάνια για διαρκή έλεγχο του αγώνα από τα κάτω, για αυτοάμυνα, για εργατική διαχείριση της παραγωγής, για εκλαΐκευση της ιδέας των εργατικών συμβουλίων, για να εξηγήσει σ' όλους την καταπληκτική σχέση που διαμορφώνεται σε επαναστατική περίοδο μεταξύ των επαναστατικών αιτημάτων, της οργανωμένης αυτοδραστηριότητας και της συλλογικής αυτοπεποίθησης» (Μ. Μπρίντον-Γ. Καρύτσας, ό.π., σ. 57).

έδρασαν όπως είχαν κάνει και άλλες φορές στο παρελθόν, ως δεκανίκι της αστικής τάξης και του καθεστώτος. Καθώς δεν μπόρεσε να προβλέψει την εξέγερση των φοιτητών –όπως άλλωστε και κανένα αριστεριστικό γκρουπούσκουλο-, το ΚΚΓ αποφάσισε να την ελέγξει και να την καταπνίξει. Τα παραδείγματα που επιβεβαιώνουν αυτή τη στάση είναι αναρίθμητα αλλά δεν θα πρόσφερε τίποτε να τα παραδέσουμε. Θα σταθούμε μόνο σε δύο-τρία απ’ τα χαρακτηριστικότερα, που σκιαγραφούν τη δράση του ΚΚΓ και της εργατικής γραφειοκρατίας. Στη μεγαλειώδη πορεία της 13<sup>ης</sup> Μάη, ενώ οι διαδηλωτές έφταναν στο σημείο που είχε κανονιστεί για το τέλος της πορείας, αρκετοί φοιτητές προέτρεπαν τους παρευρισκόμενους να συνεχίσουν μέχρι το Πεδίο του Άρεως για να συζητήσουν εκεί τις προοπτικές που ανοίγονταν, τον τρόπο δράσης και άλλα τόσο σημαντικά ζητήματα για το κίνημα, που τότε ήταν στα πρώτα του βήματα. Αντιθέτως, οι σταλινικοί έδесαν σε εφαρμογή τις ομάδες περιφρούρησης, που ήταν πολυάριθμες και ως εκ τούτου ικανές να εμποδίσουν αυτή την πολυπόδητη ένωση των φοιτητών με τον υπόλοιπο κόσμο. Το σταλινικό κόμμα και οι λακέςδες του ήθελαν ο κόσμος να επιστρέψει στα σπίτια του για να αναλάβουν αυτοί εκβιαστικά την ηγεσία του κινήματος. Ταυτόχρονα κατηγορούσαν τους φοιτητές για «τυχοδιωκτισμό» και τους χαρακτήριζαν «ύποπτα στοιχεία» και «προβοκάτορες». Είναι ξεκάθαρο ότι ήδη από τότε η CGT, δηλαδή το ΚΚΓ, ήθελε να καταπνίγει το κίνημα και να μετατραπεί ο αγώνας για μια άλλη κοινωνία σε συντεχνιακή διαβούλευση μεταξύ της κυβέρνησης και των συνδικάτων. Ένας αγώνας για ψίχουλα. Στη συνέχεια, ενώ είχαν καταληφθεί δεκάδες εργοστάσια –ανάμεσα τους και αυτό της Ρενώ στη Μπιγιανκούρ, το μεγαλύτερο εργοστάσιο της Γαλλίας– τα «λαμπρά μυαλά της επανάστασης», οι φωστήρες της εργατικής τάξης, προειδοποιούσαν τους εργάτες για την «αντεπαναστατική δράση των φοιτητών» οι οποίοι ήταν «πράκτορες της μπουρζουαζίας» και έχουν ως στόχο τη διάσπαση του προλεταριάτου. Η λάσπη που έριξαν το ΚΚΓ κι η CGT εναντίον τους ήταν κάτι που βοήθησε τους επαναστάτες φοιτητές να καταλάβουν ότι ο αγώνας ενάντια στον καπιταλισμό πρέπει να είναι και αγώνας ενάντια στη γραφειοκρατία (όπως υπενθυμίζει η γνωστή αφίσα “Όχι στη γραφειοκρατία”), τουτέστιν ενάντια στο κομμουνιστικό κόμμα. Οι εργάτες δεν κατάφεραν να σπάσουν την απομόνωση που είχε προορίσει για αυτούς το «κόμμα τους». Απλώς εναπόδεσαν τις ευθύνες τους για μια δημοκρατική διαχείριση του αγώνα που εντεινόταν στις συνδικαλιστικές ηγεσίες τους. Σε αυτούς που κλείδωναν τις πόρτες των κατειλημμένων εργοστασίων για να αποτρέψουν την επαφή των εργατών με τους φοιτητές· σ’ αυτούς που απλώς έπαιζαν τον συνηθισμένο ρόλο τους για τη διεκδίκηση κάποιου μεγαλύτερου ποσοστού στις επόμενες εκλογές· σ’ αυτούς, τέλος, που το καλύτερο που μπορούσαν να τους προσφέρουν ήταν οι συμφωνίες της Γκρενέλ με τα αφεντικά και τη κυβέρνηση (27 Μάη). Οι εργάτες, παραδομένοι στην καπιταλιστική θεώρηση της ζωής τους μέσα στην παραγωγή, απέρριψαν αυτές τις συμφωνίες, όχι επειδή δεν ήταν αρκούντως επαναστατικές, αλλά επειδή έχοντας ως κριτήριο την καλύτερευση της θέσης τους μέσα σε ένα καπιταλιστικό καθεστώς, τους φάνηκε πως τους προσέφεραν ψίχουλα. Τότε ήταν όμως ήδη αργά, η Άνοιξη του Μάη έφτανε στο τέλος της.

## Η κληρονομιά μιας «αποτυχημένης» επανάστασης

Αυτό που διακυβεύτηκε τον Μάιο του 1968 ήταν η ίδια η ύπαρξη του γαλλικού καπιταλισμού. Το βάρος αυτής της διαπίστωσης μας αναγκάζει να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί τόσο αναφορικά προς τις ευθύνες που θα καταλογίσουμε όσο και αναφορικά προς την ανάδειξη των δετικών στοιχείων. Καταρχάς πρέπει να ξεκαθαρίσουμε για ακόμη μια φορά ότι η αναγνώριση του Μάη ως επαναστατικού γεγονότος δε σημαίνει ότι τον μετατρέπουμε σε επαναστατικό πρότυπο προς αντιγραφή. Το ίδιο ισχύει βέβαια και για τα επαναστατικά παραδείγματα που αναφέραμε παραπάνω και τα οποία θα πρέπει να λογίζονται πάντα ως *σπέρματα* και όχι ως πρότυπα που πρέπει να εφαρμοστούν, χωρίς παρεκκλίσεις από το περιεχόμενο και τις πρακτικές τους. Στην περίπτωση του Μάη η «επαναστατική πρωτοπορία» έχει αντικειμενικά αλλάξει. Αντί του προλεταριάτου είχε εμφανιστεί μια τότε συγκροτούμενη κοινωνική ομάδα, οι φοιτητές και κατ' επέκταση οι νέοι. Οι φοιτητές ήταν η καρδιά του κινήματος και η αστική ή μικροαστική τους καταγωγή ενοχλεί μόνο τους σταλινικούς και τους υπόλοιπους αρτηριοσκληρωτικούς αριστερούς ιδεολόγους. Μέχρι τότε οι μετέπειτα επαναστάτες φοιτητές αποτελούσαν απλά μέρη της κοινωνίας της κατανάλωσης και της απάθειας. Παρ' όλα αυτά, μπορούμε να εντοπίσουμε κάποιες επιρροές που δέχτηκαν όσοι απ' αυτούς είχαν την πιο προωθημένη σκέψη. Ίσως να αναφερόμαστε εδώ μόνο στους Λυσσασμένους, στους αναρχικούς ή στα μέλη των αριστεριστικών γκρουπούσκουλων που ήταν όμως διατεθειμένα να απορρίψουν τη γραφειοκρατική λογική των οργανώσεων τους γιατί, η υπόλοιπη, μεγάλη μάζα των φοιτητών μπορούμε να πούμε ότι μπήκε «έτσι ξαφνικά» στο παιχνίδι της επανάστασης. Έχουμε την επιρροή των Καταστασιακών δέσεων όχι μόνο ως συνθηματολογία αλλά γενικότερα ως αντίληψη κατά τη διάρκεια του κινήματος. Η κριτική της καθημερινής ζωής και της κοινωνίας του δεάματος, που τόσο πολύ επηρέασαν το περιεχόμενο του φοιτητικού κινήματος, προέρχονταν ξεκάθαρα από δέσεις των Καταστασιακών. Μη ξεχνάμε ότι και η ίδια η *Καταστασιακή Διεθνής* ήταν ενεργή σε όλη τη διάρκεια, ενώ σχηματίστηκε και η Επιτροπή Λυσσασμένων-Καταστασιακής Διεθνούς (*Enragés-I.S.*) που είχε αρκετά προωθημένες δέσεις. Μια από αυτές ήταν και η δημιουργία εργατικών συμβουλίων, δέση που αναλύεται εκτενώς στη *Κοινωνία του Θεάματος* του Γκι Ντεμπόρ<sup>21</sup>, αλλά και γενικότερα στα κείμενα του Βανεγκέμ και άλλων καταστασιακών σχετικά με τη «γενικευμένη αυτοδιεύθυνση» της ζωής. Η υποστήριξη των εργατικών συμβουλίων ήταν δέση γνωστή και από της αναλύσεις μιας άλλης ομάδας που επηρέασε το κίνημα –και τους Καταστασιακούς-, της ομάδας *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, βασικό μέλος της οποίας ήταν κι ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Οι φοιτητές στη συντριπτική τους πλειοψηφία βέβαια δεν είχαν ιδέα για αυτές

21 «Η πολιτική μορφή που επιτέλους ανακαλύφτηκε, με την οποία θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί η οικονομική χειραφέτηση της εργασίας», έχει πάρει στον αιώνα μας την καθαρή εικόνα των επαναστατικών εργατικών Συμβουλίων, που συγκεντρώνουν στους κόλπους τους όλες τις λειτουργίες λήψης αποφάσεων και εκτέλεσης, και σχηματίζουν ομοσπονδίες με εκπροσώπους υπόλογους απέναντι στη βάση κι ανακλητούς ανά πάσα στιγμή» (*Η κοινωνία του θεάματος*, δέση 116, μτφρ. Β. Τομανάς, Εκδοτική Θεσ/νίκης).

τις θέσεις ή άλλες αντίστοιχες, όπως φυσικά και οι εργάτες στην Ουγγαρία το '56. Οι ίδιοι απλά τις πραγμάτωσαν με τη δημιουργία δημοκρατικών δεσμών μέσα στα πανεπιστήμια. Ξεπέρασαν τους εαυτούς τους και επέδειξαν ένα ασυνήθιστο δημιουργικό επαναστατικό πάθος. Η αυτοοργάνωση του κινήματος ήταν αν όχι το σημαντικότερο, τουλάχιστον ένα από τα σημαντικότερα στοιχεία του Μάη. Το πώς μερικοί μέχρι τότε αδιάφοροι, απαθείς νέοι πήραν τις υποθέσεις στα χέρια τους είναι άλλη μια απόδειξη του τι γίνεται, όταν μια κοινωνία ή έστω ένα κομμάτι της, εκείνη τη στιγμή μειοψηφικό, αποφασίζει να ασχοληθεί με την πολιτική, με τη διαχείριση των κοινών.

Αυτό που συμβαίνει στα αμφιθέατρα των κατειλημμένων σχολών όταν πραγματοποιούνται οι γενικές συνελεύσεις όπου ο καθένας μπορεί να πάρει το λόγο και να εκφραστεί, είναι ότι απλά δημιουργείται ιστορία. Οι φοιτητές δεν φαντάστηκαν απλώς μια άλλη κοινωνία, αλλά άρχισαν να την οικοδομούν πραγματώνοντας την (άμεση) δημοκρατία. Η συντριπτική κριτική τους στο φαντασιακό μιας κοινωνίας που τους ήθελε «γέρους» έσπασε ταμπού που είχαν ριζωθεί αφάνταστα βαθιά στα μυαλά όλων. Όλα συνέβαιναν ως δια μαγείας<sup>22</sup>. Η αλλαγή που επήλθε στα ήδη και στη συμπεριφορά ύστερα από αυτό το επαναστατικό σεισμό έχει αντίκτυπο ακόμα και σήμερα. Υπήρξε δε η φωτιά που ενέπνευσε σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό όλα τα κινήματα που εμφανίστηκαν μετέπειτα. Κινήματα που ωστόσο δεν κατάφεραν να δέσουν τη ριζική αλλαγή της κοινωνίας στην ολότητα της ως στόχο τους. Αμφισβητώντας τα πάντα, οι νέοι άνοιγαν τον εαυτό τους μπροστά στο χάος της δημιουργίας. Αυτό το χάος ήταν η θέληση για ανατροπή του καθεστώτος, για τη δημιουργία μιας άλλης κοινωνίας, μια αλλαγή σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής. Το κίνημα ωστόσο δεν μπορούσε να απαντήσει μονομιάς σε ζητήματα που η παγιότητα τους αμφισβητήθηκε τόσο ριζικά, καθώς αδυνατούσε να επεκτείνει περαιτέρω τους δημοκρατικούς δεσμούς. Η κατασκευή από την αρχή μιας νέας κοινωνίας είναι έργο απείρως δύσκολο. Για την «αποτυχία» του Μάη δεν πρέπει να κατηγορούμε τους φοιτητές, που απέδειξαν την επιθυμία τους για τη καταστροφή του «παλιού καθεστώτος». Κατ' αρχήν η λέξη «αποτυχία» μπαίνει σε εισαγωγικά γιατί δεν θεωρούμε ουσιαστική αποτυχία όσα πράγματα βλέπουμε εμείς σήμερα, από ασφαλέστερη θέση, ότι θα μπορούσαν να γίνουν. Το ζήτημα είναι ότι ο Μάης δεν κατάφερε να γίνει αυτό που λέμε «εξουσία», οι συνελεύσεις δεν έπαιρναν ουσιαστικά καμία δεσμευτική απόφαση, κανένα δεσμικό μέτρο που να αφορά ολόκληρη την κοινωνία. Μια κοινωνία που ανοικοδομούνταν χωρίς όμως να καταφέρει τελικά να εδραιωθεί εξαιτίας διαφόρων παραγόντων.

Καθώς είχε αναπτυχθεί μια δυναμική σε μεγάλο κομμάτι της κοινωνίας –ενώ η υπόλοιπη κοινωνία θα επανεμφανιστεί για να συντρίψει το κίνημα με μια πορεία στις 30 του μηνός- και καθώς είχαν καταληφθεί τα πανεπιστήμια -που είχαν μετατραπεί σε δημοκρατικούς

<sup>22</sup> «Οι άνθρωποι, αλλάζοντας το περιβάλλον τους, άλλαξαν οι ίδιοι [...] Ένα εκπληκτικό κύμα κοινότητας και συνοχής συνεπήρε εκείνους που είχαν δει παλιότερα τους εαυτούς τους σαν απομονωμένες και ανίκανες μαριονέτες, κυριαρχούμενες από δεσμούς που δεν μπορούσαν να κατανοήσουν, ούτε να ελέγξουν» (Μ. Μπρίντον-Γ. Καρύτσας, ό.π., σ. 39).

δεσμούς, χωρίς όμως εξουσία- και τα εργοστάσια, και με δεδομένη την ανικανότητα του κράτους να ελέγξει την κατάσταση, τίθεται αυτόματα το ζήτημα της εξουσίας. Η απουσία όμως ενός ισχυρού επαναστατικού κινήματος που θα απαιτήσει την επικύρωση της εξουσίας των συνελεύσεων, τη δημιουργία εργατικών συμβουλίων και την οργάνωση της παραγωγής από τους ίδιους τους εργάτες, χωρίς τη διάκριση διευθυντών και εκτελεστών που είναι η βάση του γραφειοκρατικού καπιταλισμού, είναι στην ουσία αυτή που θα καθορίσει την επιστροφή στη πλήξη του γκολικού καθεστώτος. Αυτή είναι η «αποτυχία».

Δυστυχώς, τα κινήματα μετά τον Μάη (το κίνημα των ομοφυλόφιλων, των γυναικών, των νέων κ.λπ.) ήταν, όπως φαίνεται, κάπως αποσπασματικά. Η τραγική κατάληξη όλων αυτών των κινήματων είναι οι υποκουλτούρες και το *lifestyle* με περιτύλιγμα επαναστατικότητας. Ο Μάης, παρά τα συνθήματα των διαδηλωτών της 1ης Ιουνίου<sup>23</sup>, δε μπόρεσε να είναι η αρχή για μια νέα εποχή ριζικής αμφισβήτησης της κοινωνίας. Παρ' όλα αυτά, στο Μάη οι άνθρωποι απέδειξαν ότι μια κοινωνική αλλαγή προς την κατεύθυνση της ελευθερίας είναι εφικτή, αρκεί να τη θελήσουν οι ίδιοι. Ταυτόχρονα η «αποτυχία» τους έδειξε πόσο δύσκολο είναι το εγχείρημα μιας τέτοιας αλλαγής, μιας αλλαγής που στοχεύει στην ολότητα και όχι σε επιμέρους ζητήματα. Η επιθυμία για το συνολικό μετασχηματισμό της κοινωνίας και οι δημοκρατικοί δεσμοί που επανεμφανίστηκαν για μια ακόμη φορά στη διάρκεια της ανθρωπίνης ιστορίας είναι τα φώτα από τους φάρους του Μάη, τα φώτα που μας δείχνουν τον δρόμο για τη συνέχιση αυτής της επαναστατικής παράδοσης.

23 Την 1η Ιούνη έγινε διαδήλωση όπου συμμετείχαν περίπου 50.000 και ακούστηκε το σύνθημα: «Αυτή ήταν μόνο η αρχή, ο αγώνας συνεχίζεται».

Νίκος Ν. Μάλλιαρης

## Ο Μάης του '68 κι η σημασία του για μας σήμερα

Όπως και κάθε άλλο μεγάλο ιστορικό γεγονός, που σέβεται τον εαυτό του, έτσι κι ο Μάης του '68 αφήνει ανοιχτά πολύ περισσότερα ερωτήματα απ' αυτά που απάντησε. Ωστόσο εν προκειμένω δε μπορούμε να ασχοληθούμε παρά με ένα μόνο μέρος αυτών των ερωτημάτων, με το κομμάτι το σχετικό με τη σημασία του Μάη, αλλά και των κινήματων, γενικότερα, των δεκαετιών του '60 και του '70 για τη διαμόρφωση της σημερινής φάσης των δυτικών κοινωνιών. Βέβαια ακόμα κι αυτό το θέμα δε μπορεί να εξεταστεί επαρκώς στα πλαίσια ενός κειμένου, γι' αυτό θα προσεγγίσουμε το θέμα με περισσότερο «αρνητικό» τρόπο, κάνοντας κριτική σ' αυτά που θεωρούμε ως παρερμηνείες της πραγματικής του σημασίας.

Πριν απ' οτιδήποτε άλλο πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι για εμάς ο Μάης του '68, ως η πιο καθαρή αποκρυστάλλωση, κατά κάποιον τρόπο της βαθιάς αναταραχής που γνωρίζει ο δυτικός κόσμος κατά τη δεκαετία του '60, αποτελεί κομμάτι της επαναστατικής παράδοσης που ξεκινά με την Αμερικανική και της Γαλλική επανάσταση. Αν, όπως έλεγε ο Καστοριάδης στην «Προδρομική επανάσταση», ο Μάης σηματοδότησε το ξεκίνημα μιας νέας περιόδου στην παγκόσμια ιστορία, αυτό συνέβη, επειδή αποτέλεσε μια περαιτέρω προώθηση αυτών που είχε κατακτήσει ως τότε το απελευθερωτικό κίνημα (το κλασικό εργατικό κίνημα αρχικά, ο καλλιτεχνικός και φιλοσοφικός μοντερνισμός στη συνέχεια, ο πρώτος φεμινισμός και τέλος, απ' την αρχή της δεκαετίας του '60 κι έπειτα, τα νέα κινήματα, με βασικότερο όλων αυτό των νέων). Το γεγονός ότι αυτή η «νέα περίοδος της παγκόσμιας ιστορίας» δεν οδήγησε τελικά σε μια νέα εποχή επαναστατικών κινήματων αποτελεί μείζον ιστορικό πρόβλημα με το οποίο δε μπορούμε να καταπιαστούμε εν προκειμένω. Οφείλουμε ωστόσο να το αναγνωρίσουμε ως ένα απ' τα βασικότερα ερωτήματα που πρέπει να καθοδηγήσουν μια προσπάθεια κατανόησης των σημερινών κοινωνιών.

Όπως πολύ σωστά το έχει πει ο Ε. Μορέν, ο Μάης –όπως εξάλλου και τα κινήματα του '60 γενικότερα– συνιστούν μια ιδιαίτερος διαυγή αποκάλυψη της κρίσης στην οποία εισήλθε, σταδιακά, ο δυτικός πολιτισμός μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Αυτή η κρίση υπήρξε έκφραση της διαβρωτικής δράσης του καπιταλισμού, ο οποίος, μέσω της γραφειοκρατικοποίησης της κοινωνίας, οδηγεί στην ιδιωτικοποίηση των ατόμων, στην αποσύνδεση

των κοινωνικών παραστάσεων και στο άδειασμα της ζωής των ανθρώπων απ' το νόημα<sup>1</sup>. Ο μετασχηματισμός του καπιταλισμού, μετά και την επικράτηση του κείνσιανισμού, οδήγησε, μεταπολεμικά, στις κοινωνίες της κατανάλωσης, των οποίων το φανταστικό συνίστατο στην εξύμνηση της «αφθονίας» και στην –τεχνοκρατική– πίστη ότι η οικονομική και τεχνική ανάπτυξη θα μπορούσαν να λύσουν όλα τα προβλήματα της ανθρωπότητας. Η αποτυχία των επαναστατικών προσπαθειών του πρώτου μισού του 20<sup>ου</sup> αιώνα δεν είχε επιτρέψει στην κριτική των παραδοσιακών αξιών να πάρει μια θετική έκφραση, η οποία θα οδηγούσε στη δημιουργία νέων μορφών κοινωνικής ζωής, βασισμένων στους προσανατολισμούς που ενέπνευσαν αυτές τις προσπάθειες. Έτσι, η μεταπολεμική καταναλωτική κοινωνία είναι μια κοινωνία σε κρίση, καθώς οι παραδοσιακές παραστάσεις και μορφές κοινωνικής ζωής καταρρέουν, δίχως όμως να αντικαθίστανται από κάτι καινούργιο. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για τις πρώτες και μακρινές ενδείξεις αυτού που, ακολουθώντας τον Καστοριάδη, περιγράφουμε ως άνοδο της ασημαντότητας.

Ένα βασικό χαρακτηριστικό αυτής της συνθήκης είναι η δημιουργία ενός *άνευ προηγουμένου χάσματος μεταξύ των γενεών*. Δεν είναι τυχαίο ότι ανθρωπολόγοι σαν τη Μ. Mead παρατηρούσαν πως για πρώτη φορά στην ιστορία, στα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα, δεν έχουμε να κάνουμε απλώς με την ύπαρξη αντιφάσεων, ή ακόμα και συγκρούσεων ανάμεσα στις γενιές –πράγμα που συνέβαινε πάντοτε λίγο ως πολύ–, αλλά με μια πραγματική *ρήξη*. Για πρώτη φορά στην ιστορία βλέπουμε ότι οι νέοι, η γενιά των λεγόμενων *baby-boomers*, αδυνατούν να προσαρμοστούν στην κοινωνία, καθώς δε βρίσκουν πια να τους προσφέρεται κανένα νόημα. Αυτό είναι λογικό, αν σκεφτούμε ότι η χρεοκοπία των κοινωνικών σημασιών οδηγεί στην αποσύνδεση κάθε μορφής κυρίαρχης κουλτούρας και στη σταδιακή απώλεια της νομιμοποίησης των κατεστημένων δεσμών<sup>2</sup>. Το φαινόμενο είναι καθολικό και εκφράζει βαθύτερες τάσεις. Γι' αυτό γίνεται αντιληπτό από πολλούς συγγραφείς, εντελώς διαφορετικών κατευθύνσεων και πεποιθήσεων: απ' τον Λακάν, ο οποίος μιλούσε, ήδη απ' τα τέλη της δεκαετίας του '30, για την υποχώρηση της φιγούρας του Πατέρα, μέχρι, στη δεκαετία του '60, τον Paul Goodman, που ανέλυε την αλλοτρίωση των νέων μέσα στην αμερικανική κοινωνία της εποχής, ή τη Χάνα Άρεντ, που έβλεπε ως βασικό γνώρισμα της νεωτερικότητας την «κρίση της αυθεντίας» και, αργότερα, την «καταστροφή της παράδοσης». Η αδυναμία των δυτικών κοινωνιών να δώσουν στον εαυτό τους κάποιο νέο και συνεκτικό μάγμα φαντασιακών σημασιών, που θα αντικαθιστούσε τις παραδοσιακές, αστικές αξίες (πουριτανισμός,

1 Βλ. λεπτομερέστερα στο «Κάτι σαν γλωσσάρι», εδώ, στο λήμμα «ασημαντότητα».

2 Όπως έγραφε ο Καστοριάδης το 1959, «Ποιές είναι οι αξίες που προτείνει σήμερα στα άτομα η κοινωνία; Οι αξίες αυτές απλούστατα δεν υπάρχουν. Δεν τις κριτικάρουμε· δε λέμε πως είναι πλαστές. Δε χρειάζεται να το κάνουμε. Μας αρκεί η διαπίστωση πως το εμπόρευμα αυτό δεν είναι πια παρόν στην αγορά», «Οι κοινωνικές τάξεις κι ο κύριος Τουραίν», *Σύγχρονος καπιταλισμός κι επανάσταση*, μτφρ. Α. Στίνας, Κ. Κουρεμένος, Αθήνα, Ύψιλον, 1987, σ. 155. Με τη θέση αυτή συμφωνούν κι οι Καταστασιακοί, παραδέτοντας και το συγκεκριμένο χωρίο: *Internationale Situationniste, Το Ξεπέρασμα της τέχνης, ανθολογία κειμένων της Καταστασιακής Διεθνούς*, επ. μτφρ. Γ. Ιωαννίδης, Αθήνα, Ύψιλον, 1999, σ. 140.



πατριαρχία κ.λπ.) οι οποίες βρίσκονταν υπό κατάρρευση, οδηγεί σ' ένα κενό νοήματος το οποίο δεν τους επιτρέπει να συνεχίσουν ν' αναπαράγουν ομαλά τον εαυτό τους.

Οι νέοι είναι οι πρώτοι που βιώνουν τις συνέπειες αυτής της κατάστασης, καθώς βλέπουν τους εαυτούς τους να εισέρχονται σ' έναν κόσμο που τους φαίνεται παράλογος και άδειος από νόημα<sup>3</sup>. Η αδυναμία τους να προσαρμοστούν είναι προφανής και εκφράζεται με διάφορα φαινόμενα, τα οποία προβληματίζουν ιδιαίτερα τους «μεγάλους»: μπλουζόν νου-άρ, «νεανική εγκληματικότητα» (*juvenile delinquency*) στις ΗΠΑ, ανάγκη για μια «επανάσταση χωρίς αιτία» (βλ. Τζέιμς Ντιν)<sup>4</sup> κ.λπ. Σε άλλες περιπτώσεις αυτή η αίσθηση της αλλοτρίωσης εκφράζεται με περισσότερο δημιουργικό τρόπο, όπως στην Αμερική, με τη δημιουργία της αντικουλτούρας, ενώ σε χώρες όπως η Γαλλία εκφράζεται αρχικά ως *βαρεμάρα*. «Όταν η Γαλλία βαριέται» ήταν ο τίτλος του περίφημου άρθρου του P. Viasson-Ponté στον *Monde* της 15<sup>ης</sup> Μαρτίου του 1968, όπου ο συγγραφέας κατέληγε ότι «μια χώρα μπορεί επίσης να αφανιστεί κι απ' τη βαρεμάρα»<sup>5</sup>. Σε κάθε περίπτωση, αυτό που έχει σημασία είναι ότι οι κοινωνίες της αφθονίας δείχνουν *ανίκανες να αναπαράγουν, φαντασιακά, τον εαυτό τους, στοιχείο που συνιστά την ουσία της κρίσης τους*. Ο Μάης, όπως και το σύνολο των κινημάτων του '60, πρέπει να ειπωθούν ακριβώς ως προσπάθειες απάντησης σε αυτήν την κρίση, ως προσπάθειες δημιουργίας νέων μορφών κοινωνικής ζωής, οι οποίες θα μπορούσαν να δώσουν νόημα στη ζωή των ατόμων, καθιστώντας την ικανή να βιώνεται με πάθος και όχι με βαρεμάρα και δυσφορία. Σε αντίθεση με πλήθος ανοησιών που έχουν γραφτεί μετά το

3 Αυτή είναι και η σημασία του τίτλου περίφημου βιβλίου του P. Goodman, που αναφέραμε προηγουμένως, *Growing Up Absurd. Problems of Youth in the Organized Society*, το οποίο, παρεμπιπτόντως, το αναφέρει κι ο Καστοριάδης: *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλκίικς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, Ράππας, 1978, σ. 126. Υπό αυτή την έννοια, επίσης, δεν έχει νόημα να διαχωρίζουμε μια ερμηνεία του Μάη που θα στηριζόταν στην ιδέα της «κρίσης της νεολαίας» από μια ερμηνεία που τον βλέπει ως γενικότερη «ιστορική κρίση», όπως το κάνουν οι υπεύθυνοι της έκδοσης *Mai-Juin 68* (D. Damamme, B. Gobille, Fr. Matonti, B. Puda, Παρίσι, Éd. de l' atelier, 2008, σ. 12). Η σημασία της ιστορικής κρίσης που εκφράζει ο Μάης δε μπορεί να γίνει αντιληπτή, αν δεν αντιληφθούμε τη βαθιά σχέση της με την «κρίση της νεολαίας» (χωρίς φυσικά, από την άλλη πλευρά, κάτι τέτοιο να σημαίνει ότι ο Μάης υπήρξε απλώς και μόνο μια «κρίση της νεολαίας»). Βλ. σχετικά και ICO, «Η γενικευμένη απεργία στη Γαλλία. Μάης-Ιούνιος 1968», ICO - Κον Μπεντίτ, *Μάης 1968. Το μήνυμα των οδοφραγμάτων*, Ελ. Τύπος, χ.χ., σσ. 39-40.

4 «Έχω κάτι να πω αλλά δεν ξέρω τι» έλεγε ένα σύνθημα του Μάη.

5 Βλ. την αναδημοσίευση του εν λόγω άρθρου «Quand la France s' ennui» στο επετησιακό αφιέρωμα του *Monde*, *Le Monde 2*, hors série, Μάρτιος-Απρίλιος 2008, σ. 24. Το άρθρο αυτό κατακρίθηκε πολύ στη συνέχεια, υπό το σκεπτικό πως δε μπόρεσε να προβλέψει τα γεγονότα που ξέσπασαν αμέσως μετά. Ωστόσο εμείς θα πρέπει μάλλον να υπερασπιστούμε το συγγραφέα και να πούμε ότι η κατάσταση στη Γαλλία, εκείνη την εποχή, ειδικά σε ό,τι αφορά στους φοιτητές, ήταν αρκετά ιδιόμορφη. Αυτό που κυριαρχούσε ήταν η απάθεια –σχετώς αν κάτι τέτοιο, όπως τελικά απεδείχθη, εγκυμονούσε το ξέσπασμα. Όπως έγραψε ο Ε. Μορέν λίγο αργότερα, ο Μάης ξέσπασε μέσα σε «μια χώρα που βρισκόταν, την ίδια στιγμή, σε κατάσταση απολιτική και σε επανάσταση» (βλ. J. Cardevielle, H. Rey, *Dictionnaire de Mai 68*, Παρίσι, Larousse, 2008, σ. 301). Αυτή η κατάσταση εξηγεί την ιδιαίτερως «απαισιόδοξη» εκτίμηση της κατάστασης που έκανε το 1967 η ομάδα *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα*, στο δελτίο όπου εξηγούσε τα αίτια της αυτοδιάλυσής της. Βλ. σχετικά Κ. Καστοριάδης, «Η διακοπή της έκδοσης του *Socialisme ou Barbarie*», *Η πείρα του εργατικού κινήματος 2*, μτφρ. Β. Ψιμούλη, Ζ. Χριστοφίδη, Αθήνα, Ύψιλον, 1984, σσ. 295-296.

68, ο Μάης όχι μόνο δεν έχει σχέση με την προώθηση της κατανάλωσης και της εμπορευματικής ηδονοθηρίας, αλλά, αντίθετα, υπήρξε μια πολύ διαυγής καταγγελία του κενού στο οποίο οδηγεί ο καταναλωτισμός και η λατρεία της οικονομικής ανάπτυξης. Την ίδια στιγμή πρέπει να πούμε ότι ο Μάης δεν υπήρξε επουδενί η αναγκαία επέκταση, στο επίπεδο της κουλτούρας και της καθημερινής ζωής, του «εκμοντερνισμού της γαλλικής κοινωνίας». Ο «εκμοντερνισμός» αυτός, ακολουθούμενος απ' τον Ντε Γκολ –αλλά κι απ' την αριστερά (π.χ. ο Μεντές-Φρανς)– υπήρξε ένας εκμοντερνισμός τεχνικο-οικονομικο-γραφειοκρατικο-βιομηχανικός, *ενάντια* ακριβώς στα αποτελέσματα του οποίου ορθώθηκε ο Μάης.

Εκτός από τους νέους, όμως, σε ανάλογη κατάσταση βρίσκονται και άλλες κοινωνικές κατηγορίες, όπως, για παράδειγμα, οι γυναίκες. Το πρόβλημα μακράν του να είναι απλώς οικονομικό ή «πολιτικό» είναι βαθύτατα *κοινωνικό*. Έχει να κάνει με το γεγονός ότι, παρά την οικονομική ευμάρεια και τις υλικές ανέσεις, οι άνθρωποι δε βρίσκουν πλέον νόημα στη ζωή τους, ενώ οι κοινωνικές και προσωπικές σχέσεις απανθρωποποιούνται και γίνονται επιφανειακές, προωθώντας την αποξένωση και την αδυναμία επικοινωνίας. Αυτοί οι παράγοντες είναι που εξηγούν και το ρόλο που έπαιξαν στα γεγονότα οι διάφορες κοινωνικές κατηγορίες: οι φοιτητές υπήρξαν πρωταγωνιστές, ενώ οι εργάτες υπήρξαν «η βραδυκίνητη οπισθοφυλακή», όπως το έλεγε ο Καστοριάδης. Είναι, εξάλλου, χαρακτηριστικό ότι οι νέοι εργάτες που συμμετείχαν ενεργά και ενθουσιωδώς στο κίνημα, δε συμμετείχαν τόσο ως «εργάτες», ακολουθώντας δηλαδή τη διεκδικητική πολιτική του ΚΚΓ και της CGT, αλλά ως «νέοι»<sup>6</sup>. Και το ίδιο ισχύει και για τις υπόλοιπες κοινωνικές κατηγορίες, πέραν των βιομηχανικών εργατών: δε συμμετείχαν τόσο –ή απλά– ως «εργαζόμενοι», όσο ως άνθρωποι που διεκδικούν την αυτοδιεύθυνση της ίδιας τους της ζωής *σε όλα τα επίπεδα*. Παρατηρούμε, με άλλα λόγια, την επιβεβαίωση της ιδέας των καταστασιακών σύμφωνα με την οποία το προλεταριάτο –αν έχει νόημα να χρησιμοποιούμε πια τον όρο– θα έπρεπε πλέον να ορίζεται ως το σύνολο των ατόμων που, μέσα σε μια κοινωνία, ήταν αποστερημένα απ' την ικανότητα αυτοκαθορισμού της ίδιας τους της ζωής. Την ίδια στιγμή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι επαληθεύεται κι η θεμελιώδης ιδέα του Ιζνιτόρ Ιζού σύμφωνα με την οποία οι εργάτες ως «εργάτες» δεν αποτελούσαν πια επαναστατικό παράγοντα: η επαναστατική δύναμη ήταν πια οι νέοι και μόνο ως «νέοι» αποκτούν κι οι εργάτες επαναστατικό ρόλο<sup>7</sup>. Ο Μάης δεν υπήρξε κίνημα τα-

6 «Η απόφαση για την κατάληψη πάρθηκε συχνά, πριν καν καθοριστεί κάποιο διεκδικητικό πλαίσιο, από νέους εργάτες που δεν προσανατολιζόνταν απαραίτητα προς τις παραδόσεις και τις αξίες του εργατικού κινήματος αλλά επηρεάστηκαν απ' την αποφασιστικότητα των φοιτητών απέναντι στην αστυνομική καταστολή... Στην πλειονότητα των περιπτώσεων, η ένωση των φοιτητών με τους εργάτες θα περιοριστεί στις πύλες των εργοστασίων. Πρέπει όμως να σημειώσουμε την παρουσία νέων εργατών στο πλευρό των φοιτητών, απέναντι στις δυνάμεις της τάξης, με την ευκαιρία κάποιων διαδηλώσεων που πήραν, μερικές φορές, διαστάσεις εξέγερσης, όπως στη Ναντ». J. Capdevielle, H. Rey, *Dictionnaire de Mai 68*, ό.π., σ. 39.

7 Για τον Ιζού η «νεολαία» δεν ορίζεται μόνο ηλικιακά, αλλά –κυρίως– με βάση το κριτήριο της μη συμμετοχής στην οικονομική διαδικασία. Είναι προφανές ότι οι ηλικιακώς νέοι είναι «νέοι» και με τη δεύτερη έννοια. Η σημασία της ανάλυσης του Ιζού έγκειται στο ότι απορρίπτει την ιδέα ότι ο φορέας των επαναστατικών αλλαγών μέσα

ξικό, καθώς οι κοινωνικές ομάδες που συμμετείχαν στα γεγονότα είναι περισσότερο ομάδες που μπορούν να οριστούν «οριζοντίως» και όχι «καθέτως», ακολουθώντας την ταξική διαστρωμάτωση. Ναι μεν ανήκουν, κοινωνιολογικά, στο μεγαλύτερο μέρος τους, στη λεγόμενη μεσαία τάξη, αλλά δεν αγωνίζονται στο όνομα αυτής της τάξης ή για τα συμφέροντά της. Πρόκειται για το βασικό στοιχείο που διαφοροποιεί το εργατικό κίνημα απ' τα λεγόμενα «νέα κοινωνικά κινήματα» των δεκαετιών του '60 και του '70. Πρόκειται επίσης για μια πτυχή της μετάβασης απ' τις βιομηχανικές στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες.

Εξαιτίας όμως αυτής τους ακριβώς της φύσης, τα κινήματα της δεκαετίας του '60 υπήρξαν αντιμετώπιση με ένα ιδιαίτερος βαρύνον διακύβευμα. Σε αντίθεση με το εργατικό κίνημα, το οποίο, έχοντας ως βασικό του σκοπό την κατάργηση της εξουσίας και της εκμετάλλευσης, στόχευε κυρίως στην τροποποίηση της πολιτικής και οικονομικής οργάνωσης της κοινωνίας (κράτος και σχέσεις παραγωγής), τα κινήματα της δεκαετίας του '60 έχουν να αντιμετωπίσουν τη *συνολική* χρεοκοπία μιας κοινωνίας και την αναγκαιότητα να την ξαναστήσουν στα πόδια της πάνω σε μια ολοκληρωτικά νέα βάση. Αν, με άλλα λόγια, το εργατικό κίνημα είχε να ασχοληθεί κυρίως ή αρχικά –επουδενί όμως αποκλειστικά– με το ζήτημα της οικονομίας και της διεύθυνσης της κοινωνίας, τα κινήματα της δεκαετίας του '60 έχουν να αντιμετωπίσουν, *ευθύς εξαρχής*, το ζήτημα της συνολικής οργάνωσης της κοινωνίας σε ό,τι αφορά στον βαθύτερο φανταστικό προσανατολισμό της: απ' το πεδίο της εκπαίδευσης, μέχρι το πεδίο των σχέσεων ανάμεσα στις γενεές. Την ίδια στιγμή, ο μειοψηφικός χαρακτήρας αυτών των κινήματων –σε σύγκριση, π.χ., με το εργατικό κίνημα– δεν τους επέτρεψε να θέσουν το ζήτημα της εξουσίας, σπρώχνοντάς τα, με αυτόν τον τρόπο, προς το πεδίο της κουλτούρας και της καθημερινής ζωής. Με αυτή την έννοια, η κριτική του Καστοριάδη και άλλων σύμφωνα με την οποία ο Μάης δεν προσπάθησε –όσο θα έπρεπε– να καταλάβει την εξουσία δεν είναι απολύτως σωστή. Διότι, όπως τελικά απεδείχθη, ο Μάης υπήρξε κίνημα *μειοψηφικό*, το οποίο, εκ των πραγμάτων, δεν ήταν ικανό για κάτι τέτοιο. Το εύρος της ισχύος της εξουσίας του ήταν πολύ περιορισμένο –π.χ. οι γενικές συνελεύσεις των πανεπιστημίων– και γι' αυτό δεν παρατηρήθηκε η ανάδυση κάποιου νέου δεσμικού μορφώματος, όπως είχαμε συνηθίσει σε προηγούμενες επαναστάσεις: τα Σοβιέτ στη Ρωσία, οι εργοστασιακές επιτροπές κι οι κολεκτίβες στην Ισπανία, τα εργατικά συμβούλια στην Ουγγαρία. Στην περίπτωση του Μάη δεν έχουμε τη δημιουργία ενός νέου δεσμού του ίδιου βεληνεκού. Αν βέβαια θέλουμε να είμαστε δίκαιοι, θα πρέπει να ρίξουμε την ευθύνη όχι στους φοιτητές αλλά στους εργάτες, οι οποίοι, ενώ ήταν μια υπολογίσιμη δύναμη, παρέμειναν απαθείς.

Η αναγνώριση, ωστόσο, του γεγονότος ότι η συμβολή του Μάη θα πρέπει να αναζητηθεί περισσότερο στο επίπεδο της κουλτούρας και της καθημερινής ζωής δεν πρέπει επουδενί

στις κοινωνίες μπορεί να καθοριστεί με βάση την αναφορά στις οικονομικώς ορισμένες τάξεις. Φορέας της αλλαγής είναι οι νέοι, όσοι δηλαδή δεν αποδέχονται τη θέση και το ρόλο που τους έχουν επιβληθεί, ερήμην τους, απ' την κατεστημένη κοινωνία. Βλ. σχετικά Ι. Ισου, *Les manifestes du Soulèvement de la Jeunesse, 1950-1966*, Παρίσι, Al Dante, 2004, σ. 52.

να μας κάνει να πιστέψουμε ότι το κίνημα δεν ήταν πολιτικό ή ότι το όλο γεγονός δεν ήταν παρά μια απλή «επανάσταση στα ήθη»<sup>8</sup>. Μια ερμηνεία αυτού του είδους είναι παντελώς λανθασμένη, για τον απλούστατο λόγο ότι οι ίδιοι οι εξεγερμένοι εκφράστηκαν ρητά ενάντια στον καπιταλισμό αλλά και στον γκολισμό ειδικότερα, ζητώντας τη δημιουργία μιας σοσιαλιστικής, αναρχικής, αυτοδιαχειριστικής κ.λπ. κοινωνίας. Είναι επίσης σαφές ότι όλη αυτή η ρητορική που προσπαθεί να περιστείλει το Μάη στην απλή επιδίωξη μιας μεγαλύτερης ατομικής αυτονομίας<sup>9</sup> παραβλέπει το θεμελιώδες γεγονός ότι για τους συμμετέχοντες στα γεγονότα η επιδίωξη της ατομικής αυτονομίας ήταν ομοούσια με την απόρριψη του καπιταλισμού και της καταναλωτικής κουλτούρας και με την επιθυμία της δημιουργίας μιας νέας κοινωνίας.

Όλες οι ερμηνείες αυτού του είδους δεν κάνουν τίποτε άλλο απ' το να αναπαράγουν, με αντεστραμμένη μορφή, την παραδοσιακή, γραφειοκρατική αντίληψη για την πολιτική, αποδεικνύοντας, μ' αυτόν τον τρόπο πόσο ανάκανες είναι να κατανοήσουν το πραγματικό νόημα και την πρωτοτυπία του Μάη. Πίσω απ' αυτές τις ερμηνείες επιβιώνει άδικτη η παραδοσιακή ιδέα που αντιλαμβάνεται την πολιτική ως αποκλειστικά περιορισμένη στα ζητήματα της οικονομίας και της «πολιτικής» με τη στενή έννοια. Βάσει μιας τέτοιας αντίληψης, οτιδήποτε δεν ασχολείται μόνο με την οικονομία ή με τον Ντε Γκολ –το σύνολο δηλαδή των εξελίξεων στο επίπεδο της κουλτούρας και της καθημερινής ζωής– θεωρείται ως μη πολιτικό –ή, όπως έλεγαν τα νεολενινιστικά γκρουπούσκουλα της εποχής, ως «μικροαστικό». Με αυτό τον τρόπο όμως αδυνατούμε να κατανοήσουμε ότι η βαθύτερη σημασία του Μάη, η ουσιαστική του συμβολή, έγκειται στη δημιουργία μιας νέου τύπου επαναστατικής πολιτικής, η οποία προσπάθησε να λάβει υπόψη της το σύνολο των πτυχών της κοινωνικής ζωής, αντιλαμβανόμενη ότι το βασικό πρόβλημα, πλέον, ήταν αυτό της κρίσης του νοήματος. Αδυνατούμε να καταλάβουμε ότι οι επαναστάτες του Μάη, σπρωγμένοι σ' αυτό απ' την «αντικειμενική συνθήκη» της προϊούσας φαντασιακής αποσύνδεσης της κοινωνίας για την οποία μιλήσαμε, κατάφεραν να συνδυάσουν με αρμονικό τρόπο τις δύο μεγάλες αντικαπιταλιστικές ιστορικές παραδόσεις: την «κοινωνική» παράδοση, προερχόμενη απ' το κλασικό εργατικό και σοσιαλιστικό κίνημα, και την παράδοση την προερχόμενη απ' τον καλλιτεχνικό –και στη συνέχεια φιλοσοφικό– μοντερνισμό<sup>10</sup>. Στα πλαίσια αυτής της ανάλυσης, η «επιδίωξη επέκτασης της ατομικής αυτονομίας» θα πρέπει να ειπωθεί ως κομμάτι μιας συνολικότερης βλέψης, η οποία, ενσαρκωμένη με τον καλύτερο τρόπο στα συνθήματα που γράφτηκαν εκείνες τις μέρες στους τοίχους του Παρισιού, κατάφερε να συνδυάσει την

**8** «Ο Μάης του 68 δεν είναι ένα πολιτικό κίνημα που απέτυχε αλλά ένα πολιτιστικό κίνημα που πέτυχε» γράφει με απόλυτη βεβαιότητα ο A. Renaut, *Magazine Littéraire*, «Les idées de Mai 68», hors série No 13, Απρίλιος-Μάιος 2008, σ. 96. Ανάλογες ιδέες εξέφρασε προσφάτως κι ο Κον-Μπεντίτ.

**9** Πρόκειται για τη θέση, π.χ., του Πασκάλ Μπικνέρ: «La tentation de l'individualisme», *Magazine Littéraire*, ό.π., σσ. 84-86.

**10** Ακολουθώ εδώ την ανάλυση του βιβλίου των L. Boltanski και È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Παρίσι, Gallimard, 1999, σ. 244 κ. ε.

κληρονομιά του μποσεμισμού και του δανδισμού (ριζοσπαστικός ηδονισμός, ελευθεριότητα στα ήθη, απόρριψη του οικονομιστικού φαντασιακού, επιδίωξη της ποιητικότητας και του εκστατικού τρόπου βίωσης της ζωής, χιούμορ, απελευθέρωση της φαντασίας κ.λπ.) με την κληρονομιά του εργατικού και σοσιαλιστικού κινήματος (διεκδίκηση του σοσιαλισμού και της αυτοδιαχείρισης, καταγγελία της οικονομικής εκμετάλλευσης και των ανισοτήτων, αμφισβήτηση της ιεραρχίας στον εργασιακό χώρο, καταγγελία του πολέμου στο Βιετνάμ και της αποικιοκρατίας συνολικότερα κ.λπ.).

Η ριζοσπαστικότητα του Μάη, αλλά και των κινήματων του '60 γενικότερα, αμφισβητεί το σύνολο σχεδόν των βασικών εργαλείων ανάλυσης που μας προτείνουν οι παραδοσιακές θεωρίες και γι' αυτό έχει οδηγήσει αφενός σε μια πανικόβλητη προσπάθεια των εκπροσώπων των παραδοσιακών ιδεολογιών να ερμηνεύσουν τα γεγονότα κατά τρόπο που θα τους δικαίωνε και αφετέρου σε πλήθος παρεξηγήσεων και άστοχων ερμηνειών, δείγματα αμφότερα της δυσκολίας των ανθρώπων να σκεφτούν το καινούργιο, κάθε φορά που εμφανίζεται μέσα στην ιστορία.

Οι βασικές παρερμηνείες του Μάη είναι δύο ειδών. Καταρχάς η παραδοσιακή-μαρξιστική, η οποία προσπαθεί να ερμηνεύσει τα γεγονότα με ταξικούς όρους, αναζητώντας, την ίδια στιγμή κάποια πιθανή οικονομική αιτία για ό,τι συνέβη («κρίση υπερπαραγωγής του κεφαλαίου» κ.λπ.). Κατά δεύτερον –κι αυτή είναι η πιο επικίνδυνη–, η ερμηνεία που θέλει να βλέπει το Μάη –και τα κινήματα του '60 γενικότερα– ως την αιτία όλων των σημερινών δεινών. Στην αντιδραστική της πτυχή, που εμφανίζεται κυρίως στη Γαλλία –και την οποία χρησιμοποιεί στις δημαγωγίες του ο Σαρκοζί–, ακολουθεί τον βασικό συλλογισμό του λεγόμενου *επιχειρήματος υπαστυνόμου β'*: η κατάρρευση των παραδοσιακών μορφών αυθεντίας και ο κοινωνικός και πολιτιστικός εκδημοκρατισμός δε θα μπορούσαν παρά να οδηγήσουν στον εκχυδαϊσμό και στην κοινωνική διάλυση που επικρατεί σήμερα (ατομικισμός, κυνισμός, κρίση της εκπαίδευσης κ.λπ.). Κάθε μορφή εκδημοκρατισμού και φιλελευθεροποίησης συνδέεται *εγγενώς και εξορισμού* με τον εκφυλισμό και την κοινωνική αποσύνθεση – πρόκειται για τη γνωστή πλατωνική θέση. Στη φιλελεύθερη εκδοχή της, αυτή η ερμηνεία συμπυκνώνεται συνήθως στον εξής κοινωνιολογικό συλλογισμό: το ρεύμα της ελευθεριότητας και του ριζοσπαστικού ηδονισμού που εκφράζεται στο Μάη και στα κινήματα της υποκουλτούρας οδήγησε, μέσω της ανόδου της «γενιάς του '68» στις διευθυντικές θέσεις των κοινωνιών, κατά τη δεκαετία του '80, στο νεοφιλελευθερισμό και στο σημερινό μοντέλο του «άνετου» καπιταλισμού. Ταυτόχρονα, αν ακολουθήσουμε το Λιποβετσκό, πρέπει να δούμε το Μάη ως την «πρώτη μεταμοντέρνα επανάσταση», ως το πέρασμα, με άλλα λόγια, απ' την «πειδαρχική» νεωτερικότητα στη χαλαρή και παιγνιώδη μετανεωτερικότητα και στις επιτρεπτικές νόρμες των σημερινών κοινωνιών.

Η πρώτη παρερμηνεία, μαρξιστικής ως επί το πλείστον προέλευσης, νομίζουμε ότι μπορεί εύκολα να αναιρεθεί. Είναι εμφανές από τη στάση της εργατικής τάξης κατά την περίοδο των γεγονότων ότι το προλεταριάτο δεν είχε πλέον κανένα επαναστατικό προνόμιο. Αν κάποτε υπήρξε ο κύριος φορέας του επαναστατικού κινήματος, από τα μέσα του 20<sup>ού</sup>

αίωνα κι έπειτα, για πολλούς και διάφορους παράγοντες που δε μπορούμε να αναλύσουμε εν προκειμένω, το προλεταριάτο, ως τάξη, χάνει την επαναστατικότητα του. Από τη στιγμή που το βασικό πρόβλημα των δυτικών κοινωνιών σταματά να είναι η οικονομική εξαθλίωση, το προλεταριάτο δεν έχει πλέον κανένα λόγο να θεωρείται *προνομιακή* επαναστατική τάξη. Στο βαθμό που η εργατική τάξη συμμετέχει στους επαναστατικούς αγώνες, το κάνει πλέον όχι με τη μορφή του παραδοσιακού εργατικού κινήματος, παλεύοντας κυρίως μέσα απ' τους οικονομικούς αγώνες του, αλλά, αντίθετα, περνά σε διεκδικήσεις «ποιοτικές», σχετικές, με άλλα λόγια, με τον τρόπο οργάνωσης της εργασίας μέσα στον καπιταλισμό. Η εκμετάλλευση δε γίνεται πλέον αντιληπτή με οικονομικούς όρους, αλλά ως πραγματοποίηση των εργαζομένων και ως κατάργηση κάθε δυνατότητας έκφρασης της αυτονομίας τους. Είναι χαρακτηριστικό απ' αυτή την άποψη το γεγονός ότι πολλές κατηγορίες εργαζομένων που απεργούν θέτουν αιτήματα σχετικά με τη σημασία ή το νόημα της εργασίας τους, αμφισβητώντας πολλές φορές το ρόλο της μέσα στο υπάρχον καθεστώς: απ' τους υπαλλήλους της κρατικής ραδιοτηλεόρασης, που θέτουν το ζήτημα της ελεύθερης πληροφόρησης, μέχρι το Εθνικό Κέντρο Νέων Γιατρών, που τυπώνει προκηρύξεις πάνω στο δέμα «Ιατρική και καταστολή». Με αυτή την έννοια, και λαμβανομένου υπόψη του μαρξιστικού τους ορίζοντα, κοινωνιολόγοι σαν τον Α. Touraine και τον S. Mallet είχαν δίκιο, όταν μιλούσαν –γύρω στα τέλη του '50– για το «τέλος της εργατικής τάξης» ή για την εμφάνιση μιας «νέας εργατικής τάξης». Η κριτική που τους έγινε απ' το *Socialisme ou Barbarie*, πάνω στη βάση ότι η σταδιακή εξαφάνιση του «παραδοσιακού» προλεταριάτου δε σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι η σύγχρονη εργατική τάξη «αφομοιώθηκε» απ' τον καπιταλισμό<sup>11</sup>, στην πραγματικότητα δεν λέει κάτι διαφορετικό. Το πρόβλημα έχει να κάνει με το γεγονός ότι οι παραδοσιακοί προλετάριοι, με την πρωταρχικά οικονομική έννοια του όρου, μετατρέπονται σε «προλετάριους» με την έννοια που έδιναν οι Καταστασιακοί στον όρο (βλ. παραπάνω).

Αυτό φαίνεται απ' το γεγονός ότι τα συνθήματα που επικράτησαν κατά την περίοδο των γεγονότων του Μάη και έδωσαν το πνεύμα του κινήματος ήταν τα συνθήματα των φοιτητών, τα οποία εξέφραζαν μια αντίληψη πολύ διαφορετική απ' την παραδοσιακή, διεκδικητική αντίληψη της πλειοψηφίας των γάλλων εργατών της εποχής. Στο βαθμό που συμπεριφέρθηκαν ως «εργάτες» οι Γάλλοι εργαζόμενοι υπήρξαν στρώμα συντηρητικό, που δεν έλαβε πρωτοβουλίες. Μπορεί να είχαμε μια απ' τις μεγαλύτερες γενικές απεργίες της γαλλικής ιστορίας –αν όχι τη μεγαλύτερη–, μπορεί η συνδικαλιστική βάση να απέρριψε τις συμφωνίες της Γκρενέλ, ωστόσο δεν παρατηρήθηκε καμία περαιτέρω προσπάθεια της εργατικής τάξης ως τάξης να κινηθεί προς κάποια ριζοσπαστικότερη κατεύθυνση. Το γεγονός μάλιστα πως η γενική απεργία είχε τόσο μεγάλη συμμετοχή, ενώ την ίδια στιγμή δεν έγινε κανένα ουσιαστικό περαιτέρω βήμα, δείχνει την ιδιαιτερότητα της κατάστασης. Είναι ενδεικτικό το γεγονός πως, ενώ οι φοιτητές, επηρεασμένοι απ' τις μαρξιστικές θεωρίες, προσπάθησαν επανειλημ-

11 Βλ. τα κείμενα που παρατίθενται στην υπ. 2.

μένως να προσεγγίσουν τους εργάτες, πηγαίνοντας στα μεγάλα εργοστάσια του Παρισιού, ελάχιστοι εργάτες, πλην μερικών νεαρών, επισκέφτηκαν τη Σορβόνη<sup>12</sup>.

Αυτό που έχει κυρίως ενδιαφέρον για τη σημερινή κατάσταση είναι να εξετάσουμε τη δεύτερη λανθασμένη ερμηνεία του Μάη, αυτή, με άλλα λόγια, που θέλει να βλέπει σ' αυτόν –όπως επίσης και στα κινήματα της ίδιας περιόδου στις ΗΠΑ– τα πρώτα στοιχεία της μεταμοντέρνας χαλάρωσης και της ανόδου του νεοφιλελευθερισμού. Αν οι χοντροκομμένες και οικονομιστικές ερμηνείες έχουν σε μεγάλο βαθμό απορριφθεί σήμερα, οι αναλύσεις, αντίθετα, που θα εξετάσουμε στη συνέχεια είναι αρκετά διαδεδομένες και επηρεάζουν σημαντικά τον τρόπο με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η φύση των σημερινών κοινωνιών. Αν εξαιρέσουμε τις συντηρητικές και αντιδραστικές κριτικές διάφορων γάλλων συγγραφέων<sup>13</sup>, που στο μεγαλύτερο μέρος τους στερούνται κάθε κοινωνιολογικής βάσης, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι τα τελευταία χρόνια έχει κυκλοφορήσει μια σειρά βιβλίων<sup>14</sup> τα οποία προβάλλουν με ποικίλους τρόπους, ως κοινωνιολογικά βάσιμο, το επιχείρημα για τη σύνδεση των κινήματων του '60 με την άνοδο του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού. Ταυτόχρονα υπάρχουν και οι ερμηνείες του Λιποβετσκί, του J. Ferry και του A. Ρενό οι οποίες βλέπουν το Μάη ως πρόδρομο του μεταμοντερνισμού, κυρίως σε ό,τι αφορά στο επίπεδο της κουλτούρας αυτή τη φορά.

Το βασικά επιχειρήματα όσων προσπαθούν να συνδέσουν τα κινήματα του '60 και του '70 με την άνοδο του νεοφιλελευθερισμού είναι περίπου τα ακόλουθα: 1) τα κινήματα της δεκαετίας του '60 –και ιδιαίτερα η αντικουλτούρα– έδωσαν βάση περισσότερο στα ζητήματα της κουλτούρας και της καθημερινής ζωής, μετατρέποντάς τα, μ' αυτό τον τρόπο σε μορφές του σύγχρονου *lifestyle* και του «εναλλακτικού» καταναλωτισμού· 2) με αυτό τον τρόπο αφομοιώθηκαν απ' τον καπιταλισμό, οδηγώντας σε μια νέα διευθυντική κουλτούρα, η οποία απορρίπτει το παραδοσιακό φορντιστικό φαντασιακό και τις αυστηρές μορφές ιεραρχίας, χάριν ενός μοντέλου «παιγνιώδους» και «άνετου», το οποίο χρησιμοποιεί πολλά απ' τα στοιχεία της κριτικής των κινήματων του '60<sup>15</sup>· 3) η γενιά του '68 στη Γαλλία και της αντικουλτούρας στην Αμερική, η οποία έγινε, σε μεγάλο βαθμό, η νέα διευθυντική τάξη, ενσαρκώνει αυτό το νέο καπιταλιστικό ήθος, προωθώντας τη νοοτροπία των γιάπι και του νεοφιλελευθερισμού (χαρακτηριστικό παράδειγμα ο Jerry Rubin)· 4) τόσο η αντικουλτούρα όσο κι ο Μάης ήταν, στη βάση τους, μια *ατομικιστική* επανάσταση, η οποία βρήκε τελικά την

12 Βλ. για όλα αυτά το κείμενο του Σ. Τάκου «Η κληρονομιά του Μάη του '68», *εδώ*, το βιβλιαράκι των Μ. Μπρίντον - Γ. Καρύτσα, *Γαλλικός Μάης '68: η ελευθεριακή ρωγή* όπως επίσης και το κείμενο του Κάρλος Σεμπρούν Μάουρα, «Μάης 1968. Η επαναφομώση μιας επαναστατικής έκρηξης», ICO - Κον Μπεντίτ, *Μάης 1968. Το μήνυμα των οδοφραγμάτων*, ό.π., σσ. 191-198.

13 Βλ. ενδεικτικά το άρθρο του S. Audier «Le discours anti-68», *Magazine Littéraire*, ό.π., σ. 93.

14 Όπως το *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture and the Rise of Hip Consumerism* του Th. Frank (Chicago U.P., 1997) και το *The Rebel Sell* των J. Heath και A. Potter (Harper Collins, Τορόντο, 2004).

15 Ακραίο δείγμα της οποίας θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την οργάνωση των γραφείων της Google, τα οποία είναι σαν παιδική χαρά. Βλ. τις σχετικές αναλύσεις των L. Boltanski και È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, ό.π.

πιστότερή της έκφραση στη σημερινή νεοφιλελεύθερη, επιχειρηματική κουλτούρα και στον κυνικό ηδονοθηρισμό του σημερινού τύπου ανθρώπου.

Όλα αυτά, όσο κι αν είναι αληθοφανή, στην πραγματικότητα βασίζονται σε μερικά πολύ σοβαρά λάθη. Καταρχάς αποσιωπούν το γεγονός ότι τα κινήματα του '60 και του '70 ήταν στο μεγαλύτερο μέρος τους κινήματα *μειοψηφικά*, πράγμα που σημαίνει ότι είναι εντελώς ανόητο να τα θεωρούμε υπεύθυνα για τη νέα μορφή που έχει πάρει ο καπιταλισμός τα τελευταία 30 χρόνια. Κατά δεύτερον –κι αυτό έχει να κάνει κυρίως με την αμερικανική περίπτωση– αποσιωπούν τη «συντηρητική αντεπανάσταση» που έλαβε χώρα μετά την κατάρρευσή τους, με την άνοδο του ριγκανισμού και του θάτσερισμού. Αποσιωπούν επίσης, όπως το είπαμε προηγουμένως με αφορμή τις ερμηνείες του Μπρικνέρ, ότι τα κινήματα του '60, ειδικά στην Ευρώπη όπου υπήρχε ισχυρή σοσιαλιστική παράδοση, δεν ήταν σε καμία περίπτωση κινήματα ατομικιστικά, αλλά, εντελώς αντίθετα, κινήματα που έδεσαν ανοιχτά το ζήτημα της δημιουργίας *μιας άλλου τύπου κοινωνίας*, βασισμένης στην κατάργηση του καπιταλιστικού συστήματος, της γραφειοκρατικής οργάνωσης και της καταναλωτικής κουλτούρας. Δεν πρέπει εξάλλου να ξεχνάμε ότι το κοινοτιστικό στοιχείο –εκφρασμένο κυρίως μέσα απ' την ίδρυση κοινοβίων– αποτέλεσε βασικό κομμάτι των κινήματων του '60, ακόμα και στην Αμερική όπου υπήρχε ισχυρή «ατομικιστική» παράδοση.

Πίσω απ' αυτές όμως τις, περισσότερο ιστορικής φύσεως, ανακρίβειες κρύβονται βασικά κοινωνιολογικά λάθη αρχών, τα οποία έχουν να κάνουν με το πώς αντιλαμβανόμαστε τον καπιταλισμό και τον τρόπο λειτουργίας του όπως επίσης και τον τρόπο με τον οποίο επηρεάζουν, μέσα στην ιστορία, τα επαναστατικά κινήματα την εκάστοτε κατεστημένη δέσμιση της κοινωνίας. Αν, με άλλα λόγια, θεωρούμε ότι η ανθρωπολογική πλευρά της νεοφιλελεύθερης εξέλιξης του καπιταλισμού είναι συνέπεια της επικράτησης των ιδεών των κινήματων του '60, αυτό σημαίνει, πολύ απλά, ότι αδυνατούμε να αντιληφθούμε αυτό που συνιστά το βασικότερο χαρακτηριστικό του καπιταλισμού· αδυνατούμε, με άλλα λόγια, να δούμε ότι ο καπιταλισμός έχει επιβιώσει μέχρι σήμερα, καταφέροντας να ξεπερνά τις διάφορες κρίσεις του (οικονομικές, κοινωνικές κ.λπ.), *ακριβώς χάρις στην ικανότητά του να αφομοιώνει στοιχεία απ' τις ιδέες των αντιπάλων του*. Όπως κατά τη δεκαετία του '40, μετά το κραχ, ο καπιταλισμός αλλάζει την πολιτική του, μέσω του κείνσιανισμού, και υιοθετεί μεγάλο μέρος απ' τα αιτήματα του εργατικού και σοσιαλιστικού κινήματος (πλήρης απασχόληση, άνοδος των μισθών, κοινωνικό κράτος κ.λπ.), έτσι και κατά τα τέλη της δεκαετίας του '70 αρχίζει σιγά-σιγά να αφομοιώνει στοιχεία της κριτικής που υπέστη απ' τα κινήματα του '60. Αν στην πρώτη περίπτωση η κρίση ήταν οικονομική, στη δεύτερη περίπτωση η κρίση ήταν κυρίως *κοινωνική* και είχε να κάνει με τα συμπτώματα των αντιφάσεων στα οποία οδηγεί, αναγκαστικά, από ένα σημείο κι έπειτα, η γραφειοκρατικοποίηση της κοινωνίας και η καταστροφή του νόηματος μέσα στην εργασία. Με τη συνειδητή, σε μεγάλο βαθμό<sup>16</sup>, υιοθέτηση, απ' την

16 Όπως φαίνεται απ' τη μελέτη της *management* φιλολογίας των τελευταίων δύο δεκαετιών που έκαναν οι Boltanski και Chiapello, ό.π., σσ. 93-238 και 266-290.



πλευρά των διευθυνόντων, πολλών στοιχείων των «ποιοτικών» αιτημάτων της δεκαετίας του '60 σχετικά με τις συνθήκες εργασίας, ο καπιταλισμός καθιστά, ένα μέρος τουλάχιστον, της παραγωγής και της εργασίας λιγότερο απάνθρωπο (κυρίως στον τομέα των υπηρεσιών). Αυτή η εξέλιξη, σε συνάρτηση με ευρύτερους, οικονομικού τύπου μετασχηματισμούς, επέτρεψε στον καπιταλισμό να ενδυναμωθεί και να περάσει σε μια νέα φάση κερδοφορίας μετά τις πετρελαϊκές κρίσεις της δεκαετίας του '70.

Κάτι τέτοιο όμως δε σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι «φταίνε» τα κινήματα του '60 και του '70 γι' αυτήν την εξέλιξη, όπως φυσικά δεν έχει νόημα να αποδίδουμε στο εργατικό κίνημα την κατηγορία ότι «έσωσε» τον καπιταλισμό. Πίσω απ' αυτού του είδους τις λογικές κρύβεται ένας χονδροειδέστατος μαρξισμός που πιστεύει ότι ο καπιταλισμός βαδίζει κατευθείαν και αυτομάτως προς την καταστροφή και πως εμείς πρέπει απλώς ν' αφήσουμε τις αντιφάσεις του να φτάσουν σε σημείο έκρηξης. Κρύβεται επίσης κι ένας εξίσου χονδροειδέστατος αναρχισμός, ο οποίος αδυνατεί να δει ότι ο «καπιταλισμός» δεν είναι ένα πράγμα αποκομμένο απ' την κοινωνία, ένα μονολιθικού μπλοκ, αλλά ένα κοινωνικό σύστημα το οποίο είναι οργανωμένο πάνω στη βάση μιας εγγενούς και αζεπέραστης αντίφασης, η οποία προκαλεί μια κατάσταση διαρκούς αστάθειας και ανορθολογισμού, την οποία οι διευθύνοντες προσπαθούν, σε κάθε περίοδο, να τιθασειύσουν. Υπό αυτή την έννοια, είναι προφανές ότι, στο βαθμό που το σύστημα «αφομοίωσε» στοιχεία της επαναστατικής κριτικής των κινήματων του '60 και του '70, κάτι τέτοιο είναι απολύτως θετικό και θα πρέπει να θεωρείται ως νίκη του κινήματος. Στο βαθμό τώρα που, στο καθαρά οικονομικό επίπεδο, η άνοδος του νεοφιλελευθερισμού σηματοδοτεί μια σημαντικότερη επιδείνωση της κατάστασης σε σχέση με την προ του 1970 περίοδο, θα πρέπει να δούμε πώς συναρμόζονται ιστορικά όλα αυτά τα στοιχεία και να ερευνήσουμε πώς καταφέρνουν να φέρουν αυτό το αποτέλεσμα<sup>17</sup> όχι να γράζουμε εύκολα συμπεράσματα και πολιτικές καταδικές.

Αν τώρα περάσουμε στο επίπεδο της κουλτούρας και της καθημερινής ζωής, εκεί θα διαπιστώσουμε ότι τα κινήματα του '60 και του '70 επέφεραν ουσιώδεις αλλαγές. Γι' αυτό και πολύ συχνά γίνονται αντιληπτά ως κινήματα καθαρά «πολιτιστικά». Η νίκη των κινήματων, σε αυτό το επίπεδο, έχει να κάνει με το ότι κατάφεραν να προωθήσουν πέραν απλώς από μια φιλελευθεροποίηση των ηθών, έναν εκδημοκρατισμό των σχέσεων ανάμεσα στα φύλα και ανάμεσα στους γονείς και τα παιδιά, όπως επίσης κι από μια ανάλογη διαδικασία στον τομέα της εκπαίδευσης ή τη βελτίωση της θέσης των μαύρων στις ΗΠΑ, ένα γενικότερο πνευματικό άνοιγμα των κοινωνιών. Όπως με προβοκατόρικο και επιτηδευμένο, πλην όμως σωστό, τρόπο το έλεγε μια διαφήμιση της ταινίας του Ντεμπόρ, *Η κοινωνία του δεάματος*, «το ότι η επαναστατική προσπάθεια του Μάη του 68 σημείωσε την αλλαγή μιας εποχής, ιδού τι καταδεικνύει το απλό γεγονός ότι ένα βιβλίο ανατρεπτικής θεωρίας σαν την Κοι-

<sup>17</sup> Αυτό προσπαθούν να κάνουν στο βιβλίο τους που έχουμε αναφέρει επανειλημμένως οι Boltanski και Chiapello όπως επίσης κι ο J.-P. Le Goff, *Mai 68, l' héritage impossible*, Παρίσι, La découverte, 2006, σσ. 457-463, αν και στον επίλογο που προσέδεσε το 2002 (σσ. 465-475) ρέπει προς «καταδικαστικές» θέσεις.

νωσία του θεάματος του Γκ. Ντεμπόρ μπορεί να μεταφερθεί στην οδόνη, απ' τον ίδιο του το συγγραφέα, κι ότι υπάρχει παραγωγός για να χρηματοδοτήσει ένα τέτοιο εγχείρημα»<sup>18</sup>. Η άνοδος όμως της λεγόμενης επιτηρητικότητας που επικρατεί σήμερα, με τη γενικευμένη χαλάρωση, τον κυνισμό και τον ατομικισμό που επιφέρει, θεωρείται από πολλούς συγγραφείς ως *άμεση και γνήσια* συνέπεια των επιτευγμάτων αυτών των κινημάτων<sup>19</sup>. Και σε αυτή την περίπτωση ωστόσο παρατηρείται μια εντελώς χονδροειδής και λανθασμένη αποτίμηση της κατάστασης, περισσότερο χαρακτηριστικός εκφραστής της οποίας είναι ο Λιποβετσκί. Όπως γράφει στην *Εποχή του κενού*, «Από μια μεριά, ο Μάης του 1968 εγγράφεται πάντα στο κύμα της επαναστατικής και εξεγερσιακής διαδικασίας: οδοφράγματα, βίαιες αντιπαρατάξεις με τις δυνάμεις της τάξης, γενική απεργία. Από την άλλη, το κίνημα δεν έχει πια ως φορέα καμιά συνολική, πολιτική και κοινωνική βλέψη. Ο Μάης του 1968, επανάσταση χωρίς ιστορικό πρόταγμα, είναι μια cool εξέγερση χωρίς θάνατο, μια “επανάσταση” χωρίς επανάσταση, ένα επικοινωνιακό κίνημα και μια κοινωνική αντιπαρατάξη. Οι μέρες του Μάη, πέρα από τη βία των καυτών νυχτών, λιγότερο αναπαράγουν το σχήμα των νεωτερικών επαναστάσεων που είναι ισχυρά αρθρωμένες γύρω από ιδεολογικά διακυβεύματα και περισσότερο προμηνύουν τη μετα-μοντέρνα επανάσταση των επικοινωνιών... Ο Μάης του 1968 είναι ήδη μια προσωποποιημένη επανάσταση»<sup>20</sup>. Με άλλα λόγια, ο Μάης είναι ο προπομπός της μεταμοντέρνας κουλτούρας, βασικά χαρακτηριστικά της οποίας είναι ο αποχωνωτικός ηδονισμός και ο ατομικισμός.

Το γεγονός ότι τα κινήματα του '60 διαφέρουν από τα παραδοσιακά επαναστατικά κινήματα, σε πολλά σημεία, είναι προφανές. Το γεγονός, επίσης, ότι τα κινήματα του '60 διακρίνονται, σε μια τους πτυχή, από τάσεις «φυγής»<sup>21</sup> και από έναν κακώς εννοούμενο ηδονισμό<sup>22</sup> είναι επίσης σωστό –αρκεί να κοιτάξουμε συνθήματα του Μάη όπως «απαγορεύ-

18 Παρατίθεται στο G. Debord, *Œuvres*, Παρίσι, Gallimard, 2006, σ. 1270.

19 Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα των J. Heath και A. Potter, στο βιβλίο του που αναφέραμε σε προηγούμενη υποσημείωση, οι οποίοι δε διακρίνουν μεταξύ αντι-κουλτούρας και υπο-κουλτούρας, παρουσιάζοντας μ' αυτό τον τρόπο τις σύγχρονες *lifestyle* υποκουλτούρες ως καθαρή και λογική συνέχεια της αντικουλτούρας του '60.

20 Ζ. Λιποβετσκί, Η εποχή του κενού. Δοκίμια για το σύγχρονο ατομικισμό, μτφρ. Β. Τομανά, Νησίδες, χ.χ., σσ. 182-183. Οι υπογραμμίσεις δικές μου.

21 Ο Κούντερα, στο *Η ζωή είναι αλλού*, σχολιάζει κριτικά, από μοντερνιστική όμως σκοπιά, αυτό το φαντασιακό και τη σχέση του με τον μοντερνισμό γενικότερα.

22 Από έναν ηδονισμό, με άλλα λόγια, που δεν τίθεται απλώς ως κομμάτι ενός γενικότερου, συνολικού προτάγματος αλλαγής της ζωής, αλλά ως αδιαφορία και αποστροφή προς τη στράτευση (εν προκειμένω την πολιτική). Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αυτής της κατάστασης είναι η περίπτωση του Βανγκεμ, με το γνωστό επεισόδιο που αναφέρει ο Ντεμπόρ στο *Πραγματικό σχίσμα μέσα στη Διεθνή*: αν και μέλος μιας επαναστατικής ομάδας σαν την ΚΔ, ο Βανγκεμ φεύγει για τις προγραμματισμένες του διακοπές και μαθαίνει τα γεγονότα του Μάη απ' τα ΜΜΕ, για να επιστρέφει μόνο στις 14 του μήνα. Στο ίδιο στυλ κι ο Λιποβετσκί, ο οποίος, ενώ ήταν για 2 χρόνια (1965-67) μέλος της ομάδας *Rouvoir Ouvrier* –που προέκυψε απ' τη διάσπαση του *Socialisme ou Barbarie*, το 1963, συγκεντρώνοντας τα μέλη της συντηρητικής «Αντί-Τάσης»–, έφευγε πολύ συχνά για διακοπές και υπέστη κριτική για το επίπεδο της υπευθυνότητάς του. Βλ. σχετικά τη συνέντευξή του «Entretien avec Gilles Lipovetsky», G. Lipovetsky - S. Charles, *Les Temps hypermodernes*, Παρίσι, Grasset –coll. Livre de poche, 2004, σ. 106.

εται το απαγορεύεται» και «η επανάσταση που μου ζητά να θυσιαστώ είναι η επανάσταση του πατέρα μου». Αυτό όμως που δεν είναι σωστό είναι να θεωρούμε, πρώτον, ότι αυτά τα στοιχεία συνιστούν τον πυρήνα αυτών των κινήματων και, δεύτερον, το να μη βλέπουμε ότι αποτελούν σε μεγάλο βαθμό –αν αφήσουμε κατά μέρος την επιρροή των μεσσιανικών ιδεολογιών– επιβιώσεις της κοινωνίας της κατανάλωσης και της απάθειας, ενάντια στην οποία ορθώθηκαν αυτά τα κινήματα. Ακόμα βαθύτερα όμως, το λάθος έγκειται στο ότι χαρακτηρίζουμε αυτά τα στοιχεία ως εξολοκλήρου μεταμοντέρνα, αδυνατώντας να δούμε ότι πολλά απ' αυτά συνιστούν βασικά στοιχεία, όχι απλώς της κουλτούρας και του τρόπου ζωής των μοντερνιστών καλλιτεχνών (μποεμισμός και δανδισμός), αλλά και της ίδιας της δημοκρατικής και απελευθερωτικής πλευράς της νεωτερικότητας συνολικά. Πίσω απ' την αδυναμία να αναγνωρίσουμε στο χιούμορ, στην «παιγνιώδη» διάθεση ή στον καλώς εννοούμενο, «ριζοσπαστικό», ηδονισμό (ως άρνηση του πουριτανισμού) στοιχεία της νεωτερικότητας υπάρχει μια εντελώς λανθασμένη ιδέα για το περιεχόμενό της. Υπάρχει μια ιδέα, καθαρά φουκοϊκής προέλευσης<sup>23</sup>, η οποία εκλαμβάνει τη νεωτερικότητα ως «πειθαρχική» (*disciplinaire*), ταυτίζοντάς την, τελικά με τον πουριτανικό ηθικισμό, την ετερονομία, τη βία και την κυριαρχία. Υπό αυτό το πρίσμα, ό,τι αντιτίθεται σε αυτά τα στοιχεία θεωρείται μετα-μοντέρνο. Έτσι, η βαθύτατη ανακαίνιση της επαναστατικής σκέψης και πράξης που επιτυγχάνει ο Μάης –σπάζοντας τα παραδοσιακά σχήματα των μαρξιστικών-λενινιστικών οργανώσεων, αμφισβητώντας την ιεραρχία και τις ετερόνομες μορφές πειθαρχίας, καταργώντας τον κολεκτιβισμό και δίνοντας έκφραση στο άτομο κ.λπ.) θεωρείται απλώς ένας προάγγελος της τηλεοπτικοκαταναλωτικής αποχαύνωσης των ημερών μας (η οποία, βέβαια, θεωρείται ως κάτι το θετικό, ως μορφή εκδημοκρατισμού, αφού, υποτίθεται πάντα, ότι αμφισβητεί την κυριαρχική νεωτερικότητα). Κατά τον ίδιο τρόπο, το γεγονός ότι ο Μάης δίνει το προβάδισμα, με απολύτως συνειδητό τρόπο –και ακολουθώντας εν προκειμένω τη σουρεαλιστική παράδοση–, στην απελευθέρωση της δημιουργικότητας και της φαντασίας<sup>24</sup>, θεωρείται ως στοιχείο «μεταμοντέρνο», καθώς έρχεται σε αντίθεση με τη δήθεν «αιματηρή» φύση των νεωτερικών επαναστάσεων: «η τάξη πραγμάτων της επανάστασης εξανθρωπίζεται»<sup>25</sup>, δηλαδή γίνεται «cool», αφού *cool* και εξανθρωπισμός είναι το ένα και το αυτό<sup>26</sup>. Όλα αυτά βέβαια δεν κάνουν τίποτε περισσότερο απ' το να αναπαράγουν την πιο χονδροειδή μορφή του παραδοσιακού φαντασιακού (που καταγγέλλει η Άρεντ στο *Περί βίας*), σύμφωνα με το οποίο η επανάσταση –και η ριζοσπαστική και δημοκρατική πολιτική γενικότερα– δε μπορεί παρά να οδηγεί στις σφαγές και στην τρομοκρατία, έχοντας τη βία ως καθοριστικό της συστατικό. Βλέπουμε εδώ πώς πίσω απ' την «ακαδημαϊκή» κοινωνιολογία –όπως και στην

23 Βλ. τι λέει ο S. Charles, σχολιάζοντας τις ιδέες του Λιποβετσκι: «L' individualisme paradoxale. Introduction à la pensée de G. Lipovetsky», *Les Temps hypermodernes*, ό.π., σ. 16.

24 Χαρακτηριστικά εν προκειμένω τα συνθήματα: «Δημιουργείστε» και «Φωνάξτε, δημιουργείστε ή ψοφήστε!».

25 Ζ. Λιποβετσκι, *Η εποχή του κενού*, ό.π., σ. 183.

26 Ό.π., σ. 182.

περίπτωση της εξέτασης των σχέσεων κινήματων του '60-νεοφιλελευθερισμού— υπάρχουν *οι ίδιες* προκαταλήψεις που βρίσκονται και στη βάση της ετερόνομης πτυχής των παραδοσιακών επαναστατικών θεωριών.

Με αυτόν τον τρόπο όμως χάνουμε απ' τα μάτια μας, για μια ακόμα φορά, αυτό που συνιστά τη μεγάλη συμβολή του Μάη: το γεγονός, με άλλα λόγια, ότι, μέσω της αρμονικής σύνδεσης που πέτυχε ανάμεσα στις δύο ιστορικές παραδόσεις της αντικαπιταλιστικής κριτικής (την κοινωνική και την προερχόμενη απ' τον καλλιτεχνικό μοντερνισμό), το κίνημα του Μάη επινόησε, δημιούργησε, *έναν εντελώς νέο τρόπο να αντιλαμβανόμαστε την πολιτική*. Ακολουθώντας—έστω και χωρίς να το θέλουμε<sup>27</sup>— αυτές τις λανθασμένες θεωρίες, οι οποίες δε βλέπουν το *διφυή* χαρακτήρα του νεωτερικού, δυτικού φαντασιακού, μένοντας μόνο στην ετερόνομη και καπιταλιστική πλευρά του<sup>28</sup>, στεκόμαστε τυφλοί απέναντι στο γεγονός πως ο Μάης συνιστά, από πολλές πλευρές, μια απ' τις πιο διαυγείς εκφράσεις της απελευθερωτικής πνοής του μοντερνισμού και της νεώτερης δυτικής παράδοσης γενικά. Μακράν του να είναι μεταμοντέρνος, ο Μάης είναι *βαθύτατα μοντέρνος*. Η ποίηση, η ελευθεριότητα, το χιούμορ, η εξύμνηση της επανάστασης, οι επικλήσεις στη φαντασία και στις δημιουργικές δυνάμεις του υποκειμένου, όπως φυσικά και ο αγώνας για την αυτονομία και την ανατροπή του καπιταλισμού και της γραφειοκρατίας, η άμεση δημοκρατία κι η αυτοδιαχείριση συνιστούν βασικά, ουσιώδη και συγκροτητικά στοιχεία της δυτικής νεωτερικότητας.

Θα μπορούσαμε να πούμε πολλά ακόμα πράγματα γι' αυτές τις παρεξηγήσεις. Θα μπορούσαμε, π.χ., να αναφερθούμε στον *υπόρητο συντηρητισμό* που υπάρχει πίσω από ένα μεγάλο μέρος τους και που στην περίπτωση του Λιποβετσκί, τον οποίο συζητήσαμε προηγουμένως, έχουν να κάνουν με την επιρροή που υπέστη απ' τον Daniel Bell και τις ιδέες του περί μοντερνισμού και μεταμοντερνισμού όπως επίσης κι απ' τον Τοκβίλ και την αντίληψή του για τη σχέση «δημοκρατίας» (με την έννοια της *république*) και ηδονισμού/ατομικισμού. Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι, κατά βάθος, αυτή η τάση *να μην παίρνουμε στα σοβαρά* το Μάη, αυτή η τάση, με άλλα λόγια, να μη του αναγνωρίζουμε το *θεμελιώδες πολιτικό και κοινωνικοϊστορικό βάρος* που του αναλογεί, θεωρώντας τον απλώς σαν μια έκφραση της ανερχόμενης ελαφρότητας και αποσύνδεσης, δείχνει ένα φόβο απέναντι στην ουσιώδη καινοτομία του. Δείχνει επίσης ένα φόβο και μια βαθιά διστακτικότητα να δεχθούμε ότι ζητήματα που ως τότε θεωρούνταν δευτερεύοντα και εκτός πολιτικής οφείλουν από εδώ και

27 Όπως συμβαίνει με τον Λιποβετσκί, ο οποίος, σε αντίθεση με τους Φουκό, Ντεριντά κ.λπ., οι οποίοι καταλήγουν σε ανάλογο είδους συμπεράσματα για τη φύση της νεωτερικότητας, δεν είναι σε καμία περίπτωση τσαρλατάνος και κομφορμιστής. Αντιθέτως, τα έργα του μας βοηθάνε να καταλάβουμε πολλά για τις σύγχρονες κοινωνίες.

28 Βλ. σχετικά την πολύ ορθή κριτική που ασκεί στην ερμηνεία του Διαφωτισμού απ' τον Χορκχάμερ και τον Αντόρνο, πάνω ακριβώς στην ίδια βάση, ο Μ.-Φ. Δημητρακόπουλος: *Το φιλοσοφικό κίνημα του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, Αθήνα, 2001, τ. Β', σσ. 503-515. Το πού οδηγούν αυτού του είδους οι «μονοδιάστατες» ερμηνείες της Δύσης το ανακάλυψαν πριν από λίγο καιρό όσοι παρέστησαν σε διάλεξη επιφανούς διανοούμενου του αντιεξουσιαστικού χώρου (και φίλου της ομάδας μας, έστω κι αν ο ίδιος το αρνείται) σχετικά με την εκκοσμίκευση και τις σχέσεις Ισλάμ και Δύσης: عرصصشسساإدابشظفةتسي٢٠ وندراشأرضسآزل كحجفغعطظغتة.

μπρος να αποτελούν βασική πτυχή της. Δείχνει, τέλος, μια ψυχαναλυτικού τύπου άρνηση απέναντι σ' αυτό που ο Μάης κατήγγειλε με το σαφέστερο δυνατό τρόπο: *το άδειασμα της ζωής από κάθε είδους νόημα μέσα στα σύγχρονα δυτικά καθεστώτα*. Όπως έγραφε το 1962 ο Λιοτάρ, ειρωνευόμενος την κριτική του Καστοριάδη στον παραδοσιακό οικονομισμό και εργατισμό –κι εμμένοντας στην πρωταρχικότητα του οικονομικού ζητήματος–, «...πρέπει να μιλήσουμε για την κρίση της ζωής, που είναι η “αληθινή” πραγματικότητα. Τις ξέρουμε αυτές τις καινοτομίες. Είναι παλιές σαν τη φιλοσοφία»<sup>29</sup>. Δεν είναι φυσικά καθόλου τυχαίο που ο Λιοτάρ έγινε στη συνέχεια ένας εκ των κύριων θεωρητικών του μεταμοντερνισμού.

Αν όμως στην περίπτωση του Λιποβετσκί και άλλων κοινωνιολόγων ή συγγραφέων αυτά τα συμπεράσματα προκύπτουν ως συνέπειες μια σύγχυσης, πρέπει να εξετάσουμε και μια άλλη κατηγορία συγγραφέων, όπου συμπεράσματα ανάλογου τύπου –αλλά πολύ χειρότερα– προκύπτουν ως συνέπεια του τσαρλατανισμού και του διανοητικού ομορτουισμού. Μιλάμε φυσικά γι' αυτό το σύμπλεγμα ιδεών το οποίο, με σχετικά προκλητικό τρόπο, θα μπορούσαμε να κατονομάσουμε ως *αλτουσεροφουκοντελζιανισμό*. Υπό κανονικές συνθήκες δε θα έπρεπε να τα παίρνουμε στα σοβαρά όλα αυτά τα κατασκευάσματα. Το γεγονός όμως ότι, όχι μόνο συγγραφείς σαν τους Φερί και Ρενό, αλλά και η μέση, κοινή αντίληψη περί των γεγονότων<sup>30</sup> τα θεωρεί ως εκφράσεις του πνεύματος του Μάη μας αναγκάζει να πούμε δυο λόγια. Ο Καστοριάδης έχει δείξει πολύ ωραία πόσο αντίθετα με το βαθύτατα μοντερνιστικό και ελευθεριακό –για να μην πούμε *ελευθεριάζον*– πνεύμα του Μάη ήταν όλα αυτά τα ρεύματα<sup>31</sup>. Τι σχέση έχουν, ας πούμε, οι νεφελώδεις και δήθεν επιστημονικές ασυναρτησίες του Αλτουσέρ για τις τομές και τους υπερκαθορισμούς, με τις επικλήσεις του Αντρέ Μπρετόν και του Ρεμπό; Καμία απολύτως.

29 Από εσωτερικό κείμενο του *Socialisme ou Barbarie*, όπως παρατίθεται απ' τον Ph. Gottraux, «*Socialisme ou Barbarie*». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l' après-guerre*, Éd. Payot Lausanne, 1997, σ. 155. Πρόκειται για την περίοδο όπου μέσα στην ομάδα προήλθε το σχίσμα ανάμεσα στην Τάση και την Αντί-Τάση με αφορμή το κείμενο του Καστοριάδη «Το επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό» (1959).

30 Χαρακτηριστικά τα διάφορα αφιερώματα στον Μάη. Παράδειγμα το τελευταίο τεύχος του *Magazine Littéraire* που έχουμε αναφέρει και παραπάνω: εκεί η ανάλυση κι η παρουσίαση των ιδεών του Φουκί και του Ντελέζ, όπως επίσης κι η συνέντευξη του Γκουαταρί, πιάνουν υπερδιπλάσιο χώρο απ' την παρουσίαση των ιδεών των Καταστασιακών. Ταυτόχρονα το *Socialisme ou Barbarie* δεν αναφέρεται πουθενά, αν εξαιρέσουμε τις αναφορές των Μποντριγιάρ και Μορέν στις συνεντεύξεις τους, ενώ υπάρχει μέχρι και κείμενο για τη σχέση Λακάν και Αλτουσέρ. Η παρεξήγηση βέβαια αυτή ξεκινάει από παλιά και γι' αυτό βλέπουμε και το τεύχος του *Magazine Littéraire* του Απριλίου-Μαΐου 1968, με αφιέρωμα «Οι ιδεολόγοι του Μάη», να έχει ανάλυση της θεωρίας του Αλτουσέρ.

31 Βλ. τη σχετική κριτική του Καστοριάδη: «Τα κινήματα της δεκαετίας του '60», *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμμένος, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, όπως επίσης και «Η ψυχανάλυση: πρόταγμα και διαύγηση», *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον, 1991, σσ. 146-149. Βλ. επίσης την εξαιρετική σύνδεση που κάνει ο J.-P. Le Goff (*Mai 68, l' héritage impossible*, ό.π., σσ. 28-30) ανάμεσα στον λακανοαλτουσεριανοφουκοϊσμό και τις αηδίες του περί του «θανάτου του ανθρώπου» και στη διανοητική ατμόσφαιρα της δυσφορίας, της παθητικότητας και της παραίτησης που επικρατούσε πριν από το Μάη. Εξαιρετη επίσης ανάλυση όλων αυτών των ιδεών, στη σχέση τους με το μαοϊσμό και τους «Νέους φιλοσόφους», κάνει ο συγγραφέας και στις σελίδες 397-432. Βλ. επίσης και αντίστοιχη ανάλυση στο κείμενο του Γ. Καρύτσα, «Γαλλικός Μάης '68: η ελευθεριακή ρωγή», στο ομώνυμο βιβλιαράκι, ό.π.

Αυτό στο οποίο πρέπει να σταθούμε είναι στο πώς αυτού του είδους οι ερμηνείες συντελούν στη συγκάλυψη της σημερινής κατάστασης και των κατακτήσεων του Μάη. Όπως είναι γνωστό, η «αναλυτική της εξουσίας» που κάνει ο Φουκό στα έργα του της δεκαετίας του '70 (*Επιτήρηση και τιμωρία*, παραδόσεις στο College de France κ.λπ.), βασίζεται στην ιδέα ότι η εξουσία βρίσκεται παντού –μέσω των δικτύων της– και ότι, ακόμα και τα αντιπολιτευτικά προς αυτήν κινήματα δεν είναι παρά μορφές νέας «εξουσίας». Αυτές οι νιτσεικού τύπου προσεγγίσεις, συνδυαζόμενες με τη ρητορική περί των διάφορων «μικροεξουσιών», χρησιμεύουν στο να δαιμονοποιήσουν την κατάσταση, παρουσιάζοντας τις φιλελεύθερες ολιγαρχίες της Δύσης σαν δυνάμει στρατόπεδα συγκέντρωσης. Την ίδια εποχή, η εξέλιξη της αντιψυχιατρικής κι οι ασυναρτησίες των Ντελέζ-Γκουαταρί για την ψυχανάλυση και το οιδιπόδειο, έρχονται να παράσχουν τη θεωρητική δικαιολόγηση της στροφής μεγάλου μέρους των κινημάτων της εποχής προς την ενασχόληση με δεσμούς όπως τα άσυλα, οι φυλακές κ.λπ. Όπως σωστά το λέει ο Γκουαταρί<sup>32</sup>, αυτή η εμμονή με τα ζητήματα αυτού του είδους των δεσμών εμφανίζεται μετά το Μάη. Αυτό που θα πρέπει να διακρίνουμε σ' αυτήν είναι μια υπόρρητη παραδοχή ότι το ζήτημα της κεντρικής εξουσίας δεν έχει πια νόημα και πως αυτό που έχει σημασία είναι να κάνουμε μεμονωμένες πράξεις «αντίστασης» ενάντια στις εκάστοτε μικρο-εξουσίες. Αυτές οι φουκοϊκού τύπου ιδέες βρίσκουν τη δικαίωσή τους σε μια συγκεκριμένου είδους ανάγνωση της κοινωνίας. Πρόκειται για μια ανάγνωση που βλέπει τα σημερινά καθεστώτα ως καθεστώτα λίγο πολύ φασιστικά. Γι' αυτό και ως παράδειγμα της εξουσίας γενικώς χρησιμοποιούνται δεσμοί όπως οι φυλακές και τα άσυλα. Ο στόχος της όλης προσπάθειας είναι να δικαιωθεί η αποτυχία του Μάη και να δικαιολογηθεί η απροθυμία να θέσουμε ξανά το ζήτημα της αλλαγής της κοινωνίας.

Δεν πρέπει επουδενί να ξεχνάμε ότι πίσω απ' αυτού του είδους τις ασυναρτησίες υπάρχει πάλι η ιδέα ότι η νεωτερικότητα –αλλά και κάθε κοινωνία γενικώς– δεν είναι παρά ένα συμπαγές μπλοκ, μια «επιστήμη» με τους αντίστοιχους «μηχανισμούς» της όπως θα έλεγε ο Φουκό (και ο Χάιντεγκερ!), η οποία δε επιτρέπει καμία ριζική αμφισβήτηση, καθώς είναι ένα κλειστό σύστημα που δεν έχει χώρο για την ανάπτυξη της πάλης των ανθρώπων. Είναι προφανές ότι αυτή η αντίληψη, που προέρχεται απ' τις θεωρίες του Αλτουσέρ για τις δομές και τους «ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους», βασίζεται σε μια χονδροειδή και αφελή δαιμονοποίηση της λειτουργικής/συνολοταυτιστικής διάστασης της κοινωνίας και σε μια παντελή αποσιώπηση της έτερης διάστασής της, της ποιητικής/φαντασιακής, του *δεσμίζοντος* δηλαδή και *δημιουργικού* φαντασιακού των ατόμων και του ανώνυμου συλλογικού.

Οι πιο εκλεπτυσμένες εκδοχές αυτών των ιδεολογημάτων –κρυμμένες κάτω από ένα ψευδοανατρεπτικό στυλ– είναι οι ασυναρτησίες του Ντελέζ σχετικά με τις «κοινωνίες ελέγχου». Απ' τον ύστερο Μπάροουζ<sup>33</sup> και διά μέσου του Φουκό, ανακαλύπτουμε ότι έχουμε

32 Στη συνέντευξή του που δημοσιεύει το *Magazine Littéraire*, «Les idées de Mai 68», ό.π., σσ. 62-63.

33 Του οποίου τις ημιπαραινικές, πολλές φορές, θεωρίες έχει πολύ σωστά σχολιάσει ο Κρ. Λας: *Ο ελάχιστος εαυτός*, μτφρ. Β. Τομανάς, Νησίδες, χ.χ., σ. 91.

πλέον περάσει απ' τις κοινωνίες της πειθάρχησης στις «κοινωνίες του ελέγχου». Αν συνηπολογίσουμε μαζί μ' αυτά τις ρητορείες περί της βιοπολιτικής, τον Αγκάμπεν κ.λπ. –κι αν, παρ' όλα αυτά, καταφέρουμε και γλιτώσουμε την παράνοια–, τότε οδηγούμαστε σε μια εντελώς παραμορφωτική θέαση των σύγχρονων κοινωνιών, ως κοινωνιών «νέο-φασιστικών», όπως το θέτει ο Ντελέζ<sup>34</sup>. Με αυτό τον τρόπο όμως είναι σα ν' αποφαινόμεσθε ότι ο Μάης δεν υπήρξε, ότι δεν έγινε ποτέ. Ότι τα συστήματα κυριαρχίας παρέμειναν ανέπαφα, ότι οι παλιές μορφές κυριαρχίας απλώς αντικαταστάθηκαν από καινούργιες. Κι έτσι, αντί να κάτσουμε και να σκεφτούμε πώς διαμορφώνονται οι σημερινές κοινωνίες κάτω από την επίδραση του Μάη και των υπόλοιπων κινημάτων του '60 και του '70, αντί να αναγνωρίσουμε τη συμβολή αυτών των κινημάτων στη φιλελευθεροποίηση και τον εκδημοκρατισμό πολλών πλευρών των δυτικών καθεστώτων (τα οποία βέβαια, ούτε και πριν το '60 ήταν «νεοφασιστικά» ή «πειθαρχικά»), αντί να προφυλάξουμε αυτές τις κατακτήσεις απ' τις ερμηνείες που θέλουν να τις ταυτίζουν με/περιστέλλουν στη σημερινή απάθεια και τον ατομικισμό, αντί να προσπαθήσουμε να δούμε πώς συνυπάρχουν και διαπλέκονται οι σημερινές μορφές γραφειοκρατικής κυριαρχίας, η άνοδος του νεοφιλελευθερισμού και η τελική επικράτηση του κυνισμού και της απάθειας μ' αυτές τις θετικές εξελίξεις, καθόμαστε και κοροϊδεύουμε τον εαυτό μας με ακατανόητες εκφράσεις και ερμητικές θεωρίες, σπέρνοντας τον κομφουζιονισμό και τη σύγχυση.

34 «Le juif riche», *Deux régimes de fous*, Παρίσι, Éd. de minuit, 2003, σ. 125. Για μια συνωμοσιολογική ερμηνεία της επιτρεπτικότητας, βασισμένη στο μοντέλο των «κοινωνιών ελέγχου», βλ. στο ίδιο, σσ. 299-300: η φιλελευθεροποίηση των παραδοσιακών «μικρο-εξουσιών» (νοσοκομεία, σχολεία κ.λπ.) ερμηνεύεται ως πέρασμα σε κοινωνίες που δεν έχουν πια ανάγκη από «χώρους εγκλεισμού» για να μας ελέγχουν.

# Όψεις της ανόδου της ασημαντότητας

Καταναλωτισμός, κενότητα της ζωής των ατόμων

## 1. Η διαδικασία κοινοτοποποίησης ή πώς το ρίγος γίνεται Ρήγος

• *Καθημερινή*, 6/4/2008

«Ο Θεός είναι νεκρός. Τον έχουμε σκοτώσει και είμαστε ορφανοί». Με τα λόγια αυτά που καταρχήν ξαφνιάζουν, σοκάρουν, ο 78χρονος ιερέας π. Φιλόθεος Φάρος αποτιμά τη σημερινή σχέση μεγάλης μερίδας πιστών με το Θείο, μια σχέση “καταναλωτική” την οποία όπως υποστηρίζει ενισχύουν με τη στάση ζωής τους πολλοί κληρικοί».

• *Ποντίκι Global*, 7/2/2008.

«Οι διαλέξεις μερικών από τους μεγαλύτερους καθηγητές της εποχής μας κυκλοφορούν πλέον στις λίστες επιτυχιών iTunes, όπως τα μουσικά σουξέ».

• 7 της *Κυριακάτικης Ελευθεροτυπίας*, 13/2/2005 (συνέντευξη του «φιλοσόφου» G. Vatimo)

«-Καθηγητή Vatimo, η φιλοσοφία γίνεται δημόσιο γεγονός, προσελκύει κοινό. Τι συμβαίνει;

-Εγώ θα ξεκινούσα λέγοντας πολύ ωμά ότι οι άνθρωποι έχουν μπουχτίσει από την τηλεόραση, επειδή η τηλεόραση έχει εκφυλιστεί. Το διαπιστώνω στον ίδιο τον εαυτό μου».

• κάποιον από τα πρώτα φύλλα της *Βημαδonna* του 2/2006

«Τώρα αυτό ακούγεται βαρύ, το ξέρω. Ωστόσο είναι καλογραμμένο, εικονογραφημένο και τόσο εύπεπτο ώστε να διαβάζεται μέσα σε ένα μήνα πάνω-κάτω. Σκεφτείτε όμως μετά τι εκδίκηση θα είστε σε θέση να πάρετε, κάθε φορά που κάποιος κάνει το λάθος να αναφέρει τον Καντ για να σας εντυπωσιάσει». Ο Α. Ζενάκος παρουσιάζει την *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας* του πανεπιστημίου της Οξφόρδης.

• *Blow*, 1/2/2008 (συνέντευξη του χορογράφου –της Π. Ζήνα- Κ. Ρήγου)

«-Είσαι μια γέφυρα πάντως, απ’ ό,τι είδα και στην επίσημη πρεμιέρα, πολύ διαφορετικών ανθρώπων. Από το Θανάση Βαλτινό, τον Πορτοκάλου, την Καρυστιάνη, μέχρι τη Μα-



τσούκα, τον Μαζωνάκη κ.λπ. Τι κοινό συνδέει όλους αυτούς τους ανθρώπους ως προς το πρόσωπό σου;

-Η νεότητα μάλλον είναι, και η αθωότητα. Και θέλω να είμαι αυτό για τους ανθρώπους, θέλω να είμαι γέφυρα<sup>1</sup> ανάμεσα σε πράγματα *επιφανειακά* *ανόμοια*» (δικιά μας η υπογράμμιση).

• *Corriere della Sera*, 27/7/2006 (συνέντευξη του «γάλλου Στίβεν Κινγκ», J.-C. Grangé)  
«Στο αεροπλάνο διάβαζα αστυνομικά μυθιστορήματα και θρίλερ, για να περνάω τον καιρό μου, βρίσκοντάς τα πιο ενδιαφέροντα απ' τα έργα του Προυστ και του Τζόις».

• *The New York Times*, 14/12/2007

«Η εμπορική φωτογραφία μόδας έχει αρχίσει να λαμβάνεται περισσότερο στα σοβαρά από εκθέτες και συλλέκτες τέχνης... Και η φωτογραφία μόδας μόλις έκανε το ντεμπούτο της στο *Art Basel* του Miami Beach, την ετήσια εμπορική έκθεση. Στη διοργάνωση *Fashion '07*, μια σύνοδος 20 σύγχρονων φωτογράφων, μαζεμένων απ' την επιμελήτρια και συγγραφέα Marion de Beaupre, ξεκίνησε τις εργασίες της... Εν μέρει έρευνα και εν μέρει δοκιμή για μάρκετινγκ, η έκθεση εξετάζει επίσης τη θέση ότι τα παραδοσιακά σύνορα μεταξύ υψηλής και εμπορικής τέχνης είναι σήμερα διαπεράσιμα το ένα απ' το άλλο».

• *Το άλλο Βήμα*, 15/4/2007

«Ύστερα από αυτό, δεν πιστεύω ότι υπάρχει ανάγκη ιεράρχησης, εκτός κι αν επιστρέψουμε στη λογική της καλής και κακής τέχνης. Αυτό δε με ενδιαφέρει. Δεν έχω κανένα λόγο να επιστρέψω στη μεταφυσική. Δε χρειάζομαι τη μεταφυσική. Δε χρειάζομαι μια αποκάλυψη».

Η «διάσημη γαλλίδα επιμελήτρια» Κατρίν Νταβίντ στο προπαρασκευαστικό συνέδριο της 1<sup>ης</sup> Μπιενάλε της Αθήνας.

Οι παραπάνω περιπτώσεις αποτελούν πολύ χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, ακολουθώντας αρκετούς κοινωνιολόγους, *διαδικασία κοινοτοποίησης*<sup>2</sup>. Η διαδικασία κοινοτοποίησης είναι βασική πτυχή της ανόδου της ασηματότητας<sup>3</sup>. Σηματοδοτεί το σταδιακό άδειασμα των δεσμών και των σημασιών μιας κοινωνίας από φαντασιακό και την αποεπένδυσή των κοινωνικών αντικειμένων από την πλευρά των

1 Τρίζουν τα κοκάλια του Κάφκα: βλ. το διήγημα του «Το Γεφύρι».

2 Με «κοινοτοποίηση» αποδίδουμε τον όρο *banalisation*, τον οποίο χρησιμοποιούν, για παράδειγμα, ο Ντεμπόρ και ο Λιποβετσκί. Ο Β. Τομανάς τον απέδιδε αρχικά (στη μετάφραση, π.χ., της 59<sup>ης</sup> παραγράφου της *Κοινωνίας του θεάματος*) ως «αυτό που κάνει τα πάντα κοινότοπα», ενώ στη συνέχεια, στις μεταφράσεις του Λιποβετσκί και του Λας, έφτιαξε τους όρους *κοινοτοποίηση* και *τετριμμενοποίηση*.

3 Για το πώς ορίζουμε αυτό το φαινόμενο βλ. *εδώ*, σσ. 143 κ.ε.

ατόμων. Όταν το νόημα που μια κοινωνία μπορούσε μέχρι τώρα να προσφέρει στα άτομα αποσυντίθεται, αυτά τα τελευταία δεν βρίσκουν πια θετικά πρότυπα και νόρμες για να ενδοβάλλουν και να ταυτιστούν μαζί τους, κάτι που οδηγεί σε μια θεμελιώδη αλλαγή της στάσης τους απέναντι στον κόσμο. Όταν λείπουν τα προς επένδυση κοινωνικά αντικείμενα, είτε πρόκειται για δεσμούς και αξίες, είτε πρόκειται για πολιτικά προτάγματα, ιδέες, έργα τέχνης κ.λπ., το άτομο αδυνατεί να στρέψει την ψυχική του ενέργεια προς τον κόσμο, καθώς δεν βρίσκει εκεί κανένα έρεισμα. Η εναλλακτική λύση είναι να τη στρέψει προς τον εαυτό του. Αυτή η εξέλιξη πρέπει να θεωρηθεί ως αιτία του ναρκισσιστικού ανθρωπολογικού τύπου της εποχής. Το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας *αποεπένδυσης του κόσμου* είναι η κοινοτοποποίηση της κοινωνικής ζωής: όταν τίποτε δε μπορεί να δώσει ένα θετικό νόημα στη ζωή του ατόμου, τα πάντα φαντάζουν ασήμαντα και κοινότοπα. Οι διαφορές ανάμεσα στο σημαντικό και στο ασήμαντο –ή, αντιστοίχως, ανάμεσα στο σοβαρό και το ασόβαρο, στο Ωραίο και το Άσχημο, στο υψηλό και το ευτελές- εξαλείφονται και τα πάντα απορροφώνται απ' την ασημαντότητα: η φιλοσοφία πέφτει στο επίπεδο της τηλεόρασης, οι πανεπιστημιακές διαλέξεις στο επίπεδο των μουσικών σουζέ. Όταν το άτομο αδυνατεί να επενδύσει αυτό που κάνει με κάποιο στοιχειώδες πάθος, όταν αδυνατεί να δοθεί πραγματικά σε κάτι, τότε μοιραίο είναι να αντιμετωπίζει τα πάντα με τρόπο κυνικό και αποστασιοποιημένο, αδυνατώντας να διακρίνει μεταξύ σημαντικού και ασήμαντου (καθώς μια τέτοια διάκριση θα προϋπέθετε την ικανότητα σημαντικής επένδυσης ενός απ' τα υπό σύγκριση κοινωνικά αντικείμενα). Έτσι κυριαρχεί παντού η ευκολία<sup>4</sup> και η μετριότητα, κάτι που στο θεωρητικό επίπεδο εκφράζεται μέσω της πομπώδους απόρριψης της βασικής μοντερνιστικής αρχής που διέκρινε ανάμεσα στην υψηλή και τη μαζική κουλτούρα.

Αυτό που έχει σημασία να συγκρατήσουμε είναι ότι, σταδιακά, η εξέλιξη που περιγράφουμε οδηγεί στην *αποκρυστάλλωση ενός νέου τρόπου σχετισμού προς τα πράγματα και τον κόσμο*. Ξεπερνώντας τις μεμονωμένες περιπτώσεις, η διαδικασία κοινοτοποποίησης οδηγεί στην εμφάνιση ενός νέου ανθρωπολογικού τύπου, βασικό χαρακτηριστικό του οποίου είναι η *αποστασιοποίηση από τον κόσμο*. Όταν λέμε ότι η πολιτική απάθεια αποτελεί απλώς και μόνο μια πτυχή του γενικότερου φαινομένου που εκφράζεται μέσω της δημιουργικής δυσπραγίας στο πεδίο του πνεύματος (τέχνες, φιλοσοφία κ.λπ.), μέσω της ανόδου του κυνισμού στις διαπροσωπικές σχέσεις ή μέσω της υποχώρησης του ερωτισμού<sup>5</sup>, αναφερόμαστε ακριβώς

4 Χαρακτηριστικό το παράδειγμα της «καταναλωτικής σχέσης προς τη θρησκεία» των σημερινών πιστών, που αναφέρει κι ο κληρικός του πρώτου αποσπάσματος. Σε πρόσφατη έρευνα ([http://news.yahoo.com/s/ap/20080413/ap\\_on\\_re\\_us/catholic\\_poll](http://news.yahoo.com/s/ap/20080413/ap_on_re_us/catholic_poll)), το μεγαλύτερο μέρος των καθολικών των ΗΠΑ δήλωσε ότι δε θεωρεί πως είναι απαραίτητο να πηγαίνει κανείς στη λειτουργία για να μπορεί να χαρακτηριστεί καλός καθολικός κι ότι αρκεί η προσωπική πίστη.

5 Τόσο στο επίπεδο της αισθησιακότητας, όπου το σεξ αποσυνδέεται από κάθε είδους συναίσθημα, φαντασία κι εκστατικότητα, όσο και στο επίπεδο της τρυφερότητας και της αγάπης, όπου ο προελαύνων κυνισμός καθιστά όλο και πιο δύσκολο για τα άτομα να επενδύσουν συναισθηματικά έναν άλλο άνθρωπο. Πρόκειται γι' αυτό που ο Κρ. Λας αποκαλούσε *φυγή απ' το συναίσθημα*.

σ' αυτή την κατάσταση. Όλα αυτά τα στοιχεία είναι δείγματα της ολοένα και αυξανόμενης ανικανότητας των ατόμων να επενδύσουν με κάποιο θετικό τρόπο τον εξωτερικό τους κόσμο και τους γύρω τους. Όπως έγραφε το 1958 ο Allain Robbe-Grillet, πρωτοπόρος του Νέου μυθιστορήματος, «ο κόσμος δεν είναι ούτε μεστός νοήματος [*signifiant*] ούτε παράλογος. Απλούστατα είναι»<sup>6</sup>.

Το φαινόμενο του καταναλωτισμού μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο υπό το φως αυτών των παρατηρήσεων. Διότι, πριν απ' οτιδήποτε άλλο, ο καταναλωτισμός είναι ένας τρόπος συμπεριφοράς, ένας τρόπος ύπαρξης του υποκειμένου. Συνίσταται στην κοινοτοποποίηση κάθε δραστηριότητας, βιώματος και ιδέας και στην αντιμετώπιση των πάντων με μια «προστατευτική ρηχότητα» και ελαφρότητα. Όπως το έχει πει ο Λιποβετσκί, οι σύγχρονες κοινωνίες βασίζονται στην επέκταση της λογικής του *εφήμερου* και της *μόδας* στο σύνολο των κοινωνικών πτυχών και δραστηριοτήτων. Η γιγάντωση της μεσαίας τάξης, μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, κι η ουσιώδης βελτίωση της οικονομικής κατάστασης του μεγαλύτερου μέρους του πληθυσμού των ανεπτυγμένων καπιταλιστικών χωρών, επέτρεψε στη λογική της μόδας να πάψει να αποτελεί προνόμιο μιας μικρής αριστοκρατίας. Σήμερα στο σύνολο του πληθυσμού επικρατούν οι συμπεριφορές που κοροϊδεύει ο Προυστ, όταν περιγράφει τα σαλόνια της παρακμάζουσας αριστοκρατίας του Παρισιού. Αυτό που σήμερα κυριαρχεί ολοένα και περισσότερο στις δυτικές κοινωνίες είναι μια *τουριστική* σχέση προς τον κόσμο<sup>7</sup>. Το άτομο δεν έχει ρίζες, δε μπορεί να επενδύσει κάτι με τρόπο που να μπορέσει να το κρατήσει σταθερό κάπου. Αντίθετα, περιφέρεται άσκοπα, δίχως νόημα, περιδινιζόμενο μέσα στη γενικευμένη ασημαντότητα. Ο *νομαδισμός*, τον οποίο τόσο έχουν εκθειάσει ελεγχόμενης ποιότητας θεωρητικοί σαν το Ντελέζ και τον Γκουαταρί και τσαρλατάνοι σαν τον Hakim Bey, συνιστά βασικό κομμάτι του ανθρωπολογικού τύπου των σύγχρονων καθεστώτων. Συνιστά κι αυτός μια όψη της αποστασιοποίησης από τον κόσμο· είναι απλώς ένας διαφορετικός τρόπος για να πούμε, μαζί με τον Λιποβετσκί, ότι η συνήθης συμπεριφορά των σημερινών ανθρώπων απέναντι στη ζωή τους είναι ένα «αδιάφορο ενδιαφέρον για τα πάντα», μια γενικευμένη ανευθυνότητα.

Όλα αυτά μας επιτρέπουν να δούμε ότι, στην ουσία του, ο καταναλωτισμός δεν είναι ένα φαινόμενο οικονομικής σημασίας. Δεν πρέπει, με άλλα λόγια, να συγχέουμε, όπως το κάνουν οι (στενά τουλάχιστον σκεπτόμενοι) μαρξιστές, αλλά και πολλοί αναρχικοί, τον καταναλωτισμό με τη λεγόμενη εμπορευματοποίηση. Σίγουρα η εμπορευματοποίηση είναι απαραίτητη για να μπορέσει να υπάρξει ο καταναλωτισμός, καθώς αποτελεί το υλικό του έρεισμα. Ωστόσο, η σημασία του καταναλωτισμού δεν έγκειται στην εμπορευματοποίηση μιας δραστηριότητας. Η σημασία του καταναλωτισμού έγκειται σε ό,τι περιγράψαμε παραπάνω. Αν δε συνέβαινε αυτό, τότε οι λεγόμενες *DIY* (*do it yourself*) δραστηριότητες –οι

<sup>6</sup> Τον αναφέρει ο J.-P. Le Goff, *Mai 68, l' héritage impossible*, Παρίσι, La découverte, 2006, σ. 28.

<sup>7</sup> Βλ. σχετικά την εξαιρετική ανάλυση του Fr. Cusset στο κείμενό του «Questions pour un retour de Dubaï», στο M. Davis, *Le stade Dubaï du capitalisme*, Παρίσι, Les prairies ordinaires, 2007, σσ. 69-75.

οποίες αμφισβητούν την εμπορευματοποίηση των τεχνών ή της γιορτής, καθώς καταργούν το αντίτιμο- θα ήταν κάτι το πραγματικά ριζοσπαστικό. Όπως είναι γνωστό όμως, δεν είναι κι αυτές παρά ένα ακόμα απ' τα πολλά *lifestyles* που δημιουργούν οι νέοι σήμερα προκειμένου να βρουν το νόημα που δεν τους προσφέρει η «επίσημη» κοινωνική θέσμιση.

Να πούμε, επί τη ευκαιρία, ότι το φαινόμενο του *lifestyle* δεν είναι τίποτε περισσότερο απ' την εμφάνιση του καταναλωτισμού στο επίπεδο της συμπεριφοράς και του βιώματος. Γι' αυτό ο Μάρξι Μπούκτσιν κάνει μεγάλο λάθος, όταν, έχοντας πολύ σωστά εντοπίσει το φαινόμενο του *lifestyle* αναρχισμού, το εξηγεί όχι με κοινωνιολογικό τρόπο αλλά ανατρέχοντας στον –κατά τον ίδιο– ατομικιστικό πυρήνα της αναρχικής θεωρίας. Έτσι όμως του διαφεύγει αυτό που είναι ουσιώδες μέσα στις σημερινές κοινωνίες.

## 2. Το κενό νοήματος και η τρωτότητα του σημερινού ανθρώπου

• *Athens Voice*, 27/7/2006

«Μερικές ερωτήσεις (στον εαυτό σου) που θα της απαντήσεις αυτό το καλοκαίρι

- Το πρωί δεν μπορείς να σηκωθείς από το κρεβάτι;
- Το ξέρεις πια πως δε μπορείς να γυρίσεις πίσω στο παιδικό σου δωμάτιο;
- Ξέρει κανείς πώς κοιμάσαι τα βράδια; Κοιμάσαι;
- Ξυπνάς ιδρωμένος τη νύχτα;
- Αναρωτιέσαι αν αυτό ήταν εφιάλτης; Μήπως ήταν η ζωή σου;
- Πότε ήταν η τελευταία φορά που *συμμετείχες ολόψυχα* σε κάτι που ήσουν παρών;
- Νιώθεις συχνά σαν να θέλεις να φωνάξεις βοήθεια;
- Χωρίς να ξέρεις πώς;
- Έχει μείνει μια ελπίδα, υπάρχει ακόμα ένα όνειρο στην καρδιά σου;
- Υπάρχει κάτι για το οποίο να είσαι εντελώς σίγουρος;». (Επιλογή και υπογραμμίσεις δικές μας).

• *BHMAgazino*, 16/9/2007.

«Τις τελευταίες δεκαετίες η κατάθλιψη τείνει να αναδειχθεί στη σοβαρότερη ψυχική ασθένεια που μαστίζει το δυτικό κόσμο. Περίπου ένας στους πέντε ανθρώπους θα βιώσει αυτή την κατάσταση σε κάποιο στάδιο της ζωής του... Τα τελευταία χρόνια, σε μια προσπάθεια να αποτινάξουν το στίγμα από τις πλάτες τους, αλλά και από τις πλάτες των εκατομμυρίων ανωνύμων που κουβαλούν το φορτίο... δεκάδες επώνυμοι έχουν μιλήσει ανοιχτά για τις περιπέτειες με το σκοτεινό “εγώ” τους».

• *Βήμα Science*, 28/8/2005

«Η επιστήμη της μακροζωίας ασχολείται πλέον με την ανακάλυψη μεθόδων θεραπείας του γήρατος. Οι ειδικοί μάλιστα υποστηρίζουν ότι δεν υπάρχει κανένας λόγος για τον οποίο οι άνθρωποι να μη μπορούν να ζουν 500 χρόνια ή και περισσότερο». (Δική μας η υπογράμμιση).

Όπως το έλεγε πριν από καμιά σαρανταριά χρόνια ο Μποντριγιάρ, «το μεγαλύτερο κόστος της κοινωνίας της κατανάλωσης είναι το αίσθημα της γενικευμένης ανασφάλειας που γεννά»<sup>8</sup>. Αυτή η γενικευμένη ανασφάλεια μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο με ψυχαναλυτικούς όρους. Είναι συνέπεια την αποσύνθεσης του κοινωνικού φαντασιακού των σύγχρονων κοινωνιών και της συνακόλουθης εξαφάνισης του νοήματος που αυτή επιφέρει. Τα άτομα δε βρίσκουν πρότυπα με τα οποία θα μπορούσαν να ταυτιστούν, ούτε και εργαλεία που θα τους επέτρεπαν να αρθρώσουν την ίδια τους τη δημιουργικότητα προκειμένου να δημιουργήσουν το δικό τους νόημα, κι έτσι υποφέρουν από μια αίσθηση εσωτερικού κενού κι από μια διαρκή ανασφάλεια, έστω κι αν αυτή συγκαλύπτεται κάτω από τους ξέφρενους ρυθμούς της σύγχρονης διασκέδασης. Έχει σημασία να το τονίζουμε αυτό, καθώς ο επιδεικτικός ηδονισμός του σύγχρονου τρόπου ζωής έχει κάνει ακόμα και μεγάλους κοινωνιολόγους σαν τον Daniel Bell –αλλά και τον Λιποβετσκί, που αρχικά, σε έργα σαν την *Εποχή του κενού*, τον ακολουθούσε από κοντά- να υποπέσουν σε σοβαρά λάθη. Όπως πολύ ωραία το λέει ο Λας, «η αδυναμία του [Μπελ] έγκειται στο ότι εξισώνει καταναλωτισμό με ηδονισμό. Η νοητική κατάσταση που προάγει ο καταναλωτισμός μπορεί να περιγραφεί καλύτερα ως κατάσταση δυσφορίας και χρόνιας ανησυχίας»<sup>9</sup>. Η μανία των σύγχρονων ανθρώπων να δείχνουν προς τα έξω την εικόνα του ανθρώπου που περνά διαρκώς καλά δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια άρνηση (*dénégation*), με την ψυχαναλυτική έννοια του όρου, της βαθύτερης δυσφορίας που τους προκαλεί το κενό νοήματος.

Αν προσεγγίσουμε τα πράγματα με μεγαλύτερη προσοχή, θα αντιληφθούμε ότι, στην πραγματικότητα, οι σύγχρονες συνθήκες καθιστούν *αφόρητη* τη ζωή των ατόμων, πράγμα εξάλλου που γίνεται εμφανές από την άνηση της ψυχολογικής και παραψυχολογικής (φαρμακο)βιομηχανίας που έχει αναπτυχθεί τις τελευταίες δεκαετίες. Μέσα στις σημερινές κοινωνίες ο άνθρωπος πράγματι «ζει στα όρια των δυνάμεών του» (όπως το έθετε σ' ένα άρθρο του ο Γ. Στεφανάτος). Αμερικανικές ταινίες σαν το *American Beauty*, το *Manoglia* και σήριαλ σαν το *Nip/Tuck* έχουν, πιθανότατα χωρίς να το ξέρουν, αποδώσει με μεγάλη

<sup>8</sup> J. Baudrillard, *La société de consommation*, Παρίσι, Gallimard-folio essais, 1970, σ. 43.

<sup>9</sup> Ο ελάχιστος εαυτός, μτφρ. Β. Τομανάς, Σκόπελος, Νησίδες, χ.χ., σ. 21, υπ. 1. Στο ίδιο μοτίβο, ο Ενγκάρ Μορέν παρατηρούσε, σ' ένα άρθρο του 1963, ότι πίσω από τη συμπεριφορά των νέων της εποχής μπορούσε κανείς να διακρίνει το άγχος και το φόβο για τα γηρατειά, κομμάτι κι αυτό του «διάσπαρτου άγχους που προκαλεί η ζωή μέσα σ' έναν αλλοτριωμένο κόσμο» (βλ. J.-P. Le Goff, ό. π., σ. 37 και 39 αντίστοιχα).

πιστότητα αυτή την κατάσταση. Τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν κάθε τόσο οι λεγόμενοι/ες *celebrities* –με πιο πρόσφατο παράδειγμα τον μακρόσυρτο διασυρμό της Britney Spears- συνιστούν μια περισσότερο σχηματοποιημένη και ξεκάθαρη μορφή του σύγχρονου τρόπου ζωής. Στην περίπτωση τους, ο πλούτος και η άνεση χρόνου καθιστούν εφικτές ακόμα και τις πιο τρελές τους επιθυμίες, πράγμα που είναι αδύνατο για τους κοινούς θνητούς. Θα πρέπει όμως να σκεφτούμε ότι, αν ο μέσος σημερινός άνθρωπος είχε τα πλούτη και τον ελεύθερο χρόνο της Πάρις Χίλτον μάλλον θα έκανε κι αυτός ακριβώς τα ίδια.

Αυτή όμως η διαρκής διασκέδαση, μαζί με τον επιδεικτικό ηδονισμό που τη συνοδεύει –ηδονισμός ο οποίος, αν αναλυθεί λίγο, αποδεικνύεται κενός και επιφανειακός-, δεν έχει άλλη λειτουργία απ' το να συγκαλύπτει το εσωτερικό κενό και την ψυχική στέρηση απ' την οποία υποφέρει σήμερα το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού στον δυτικό κόσμο. Όπως εύκολα θα μπορούσε κανείς να το μαντέψει, στο βάθος αυτής της δυσφορίας βρίσκεται το πρόβλημα του θανάτου. Μια κοινωνία που δε μπορεί να δώσει νόημα στη ζωή των μελών της, είναι μια κοινωνία αδυνατεί να τους παράσχει οποιονδήποτε τρόπο για την αντιμετώπιση του θανάτου. Απέναντι σ' αυτό το πρόβλημα, οι σημερινοί άνθρωποι απλώς αποστρέφουν το βλέμμα. Έτσι, οι επιστήμονες δουλεύουν με σκοπό να αυξήσουν τα όρια ηλικίας σε βαθμό πρωτόγνωρο μέχρι σήμερα. *Ωστόσο, κανείς τους δεν έχει κάτσει ποτέ να αναρωτηθεί πώς θα είναι να ζει κανείς 500 χρόνια υπό τις σημερινές συνθήκες ζωής.* Η αναγκαιότητα συγκάλυψης του ζητήματος του θανάτου δεν αφήνει χώρο για τέτοιες πολυτέλειες.

Αν, εντούτοις, αντιληφθούμε το πρόβλημα, μπορούμε πολύ εύκολα, στη συνέχεια, να κατανοήσουμε τη σημασία πολλών κατά τ' άλλα ασύνδετων φαινομένων της εποχής, όπως είναι η γενικευμένη νεολαιολατρία ή η αδιαφορία για τους ηλικιωμένους. Αμφότερα τα φαινόμενα αποτελούν προσπάθειες να αποφύγουμε την αναμέτρηση με το θάνατο: αναζητώντας, στην πρώτη περίπτωση, την αιώνια νεότητα και εξαφανίζοντας, όσο μπορούμε, στη δεύτερη, αυτούς που, εκ των πραγμάτων, μας θυμίζουν την προοπτική του θανάτου<sup>10</sup>.

### 3. Η υποχώρηση της αρχής της πραγματικότητας

Μέσα στις καταναλωτικές κοινωνίες ο ρόλος της διαφήμισης είναι ουσιαστικής σημασίας, πράγμα που το γνωρίζει ο καθένας. Αυτό που εν προκειμένω έχει σημασία, είναι να προσεγγίσουμε κοινωνιολογικά τη διαφήμιση, ως δεσμό, προκειμένου να δούμε τι μας λέει για τον τρόπο με τον οποίο σκέφτονται (ή όχι) οι άνθρωποι σήμερα. Δεδομένου ότι οι διαφημίσεις διαμορφώνουν τις επιθυμίες του σύγχρονου καταναλωτή αλλά, με τη σειρά τους, διαμορφώνονται απ' αυτές τις επιθυμίες, τα μηνύματα που προβάλλουν αντιστοιχούν με μεγάλη ακρίβεια σ' αυτά που απασχολούν το σύγχρονο τύπο ατόμου.

Αυτό που μπορεί κανείς να παρατηρήσει, είναι η ύπαρξη πλήθους διαφημίσεων όπου η

<sup>10</sup> Γι' αυτό ο Αυτιάς –και, δευτερευόντως, ο Βερούκιος– είναι *επαναστάτες*: με το κίνημα υπέρ των γέρων που έχουν ιδρύσει, χτυπάνε ανοιχτά την αντιγεροντική και νεολαιολατρική νοοτροπία της εποχής.

αρχή της πραγματικότητας, ως ενσάρκωση των ορίων που θέτει η εκάστοτε κοινωνία στις ορμές και τις επιθυμίες του ατόμου, τείνει να εξαλειφθεί. Υπό μία έννοια, εξάλλου, η ίδια η δομή της διαφήμισης οφείλει να βασίζεται σ' αυτή την εξάλειψη. Όπως έλεγε ο Μποντριγιάρ, στη διαφήμιση η απόκτηση του προωδούμενου προϊόντος ταυτίζεται με την κατάκτηση της ευτυχίας: «Το αυτοκίνητο είναι η ευτυχία». Ωστόσο, μια πιο συγκεκριμένη μελέτη του προβλήματος είναι πάντοτε χρήσιμη. Παραθέτουμε, ως εκ τούτου, μερικές ενδιαφέρουσες διαφημίσεις που είδαμε στην ελληνική τηλεόραση τα δύο τελευταία χρόνια:

- Μπισκότα *El Bisco* : με το που ο πρωταγωνιστής τρώει, με λαίμαργία, το μπισκότο του, ο κόσμος αντιστρέφεται και οι, μέχρι τώρα, μη πραγματοποιήσιμες επιθυμίες του, όχι απλώς πραγματοποιούνται, αλλά μετατρέπονται και σε υποχρεώσεις. «Κι αν δε βάλεις σκουλαρίκι, όλα στον πατέρα σου!» του φωνάζει με αυστηρό ύφος η μητέρα του.
- Μπισκότα *Cookies* Αλλατίνη: ο άτυχος πρωταγωνιστής ξυπνάει και φεύγει, μαζί με την ερωμένη του, για να πάνε στη δουλειά τους. Το πρόβλημα έγκειται στο ότι η φιλενάδα του πρωταγωνιστή είναι χοντρούλα και όχι ιδιαίτερος όμορφη, σε αντίθεση με τη φιλενάδα ενός γνωστού του που συναντά στο δρόμο. Αμέσως όμως, με το που αγοράζει και χάφτει τα μπισκότα της υπό διαφήμιση εταιρίας, τα πάντα αντιστρέφονται και μετατρέπεται ο ίδιος σε εραστή της ερωμένης του φίλου του.
- Διαφήμιση ενός τζιπ 4X4 της *Toyota* (μας διαφεύγει το μοντέλο): ο πρωταγωνιστής διαθέτει την πολύ χρήσιμη ικανότητα να βρίσκει τη βαλβίδα των προβλημάτων που θέτουν εμπόδια στην πραγμάτωση των επιθυμιών του και να τα ξεφουσκώνει επί τόπου. Απ' τον ενοχλητικό προϊστάμενο στη δουλειά του μέχρι τα αυτοκίνητα που προκαλούν μποτιλιάρισμα στο δρόμο.
- Διαφήμιση του *Gordon's* : ο πρωταγωνιστής μας έχει μεγάλα προβλήματα, καθώς αδυνατεί να πραγματώσει, ταυτόχρονα, όλες του τις επιθυμίες. Το *Gordon's* όμως του βρίσκει τη λύση: μόλις πιει το ποτό του, μπορεί να κλωνοποιείται, σε κλάσματα δευτερολέπτου, και να παράγει τους κλώνους που του είναι απαραίτητοι για την ικανοποίηση όλων των επιθυμιών του. Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα: το ταυτόχρονο φλερτάρισμα με δύο όμορφες γυναίκες<sup>11</sup>.
- *Toyota Aygo* : παρέα εφήβων, χαρακτηριστικά δείγματα της σημερινής νεολαίας, κάνουν βόλτες μ' ένα αυτοκίνητο του διαφημιζόμενου μοντέλου. Σκηνές τους δείχνουν να έχουν

<sup>11</sup> Θα μπορούσαμε να πούμε πολλά για την εικόνα της γυναικείας ομορφιάς αλλά και της γυναίκας συνολικότερα που προωθείται απ' τις διαφημίσεις –χαρακτηριστική η περίπτωση της διαφήμισης Αλλατίνη που αναφέραμε προηγουμένως–, αλλά το ζήτημα είναι πολύ σημαντικό και απαιτεί ιδιαίτερη πραγμάτευση.

σταματήσει, ξημερώματα, σ' ένα πάρκινγκ όπου οι μισοί κοιμούνται έξω ή μέσα στο αυτοκίνητο, ενώ οι υπόλοιποι περιφέρονται προφανώς μεθυσμένοι ή υπό την επήρεια κάποιου ναρκωτικού. Το σλόγκαν της διαφήμισης: *έλα στο πάρτι της ζωής σου* -η ζωή, δηλαδή είναι απλώς και μόνον ένα πάρτι- και *do something memorable*, κάνε κάτι που θα μπορείς να το θυμάσαι.

Όπως το είπαμε και πιο πάνω, το βασικό στοιχείο που αναπαράγουν οι συγκεκριμένες διαφημίσεις είναι η επιθυμία των σημερινών ανθρώπων να *απελευθερωθούν απ' τους καταναγκασμούς της πραγματικότητας*. Αν σκεφτούμε ότι η αρχή της πραγματικότητας καθορίζεται κάθε φορά από τη συγκεκριμένη κοινωνικοϊστορική θέσμιση (στη Δύση, π.χ., απαγορεύεται ο φόνος, ενώ στις μεσοαμερικανικές κοινωνίες οι ανθρωποδυσίες ήταν βασικό κομμάτι της θρησκευτικής ζωής κ.λπ.), η επιθυμία των ατόμων σήμερα να ξεφύγουν απ' τους καταναγκασμούς της αρχής της πραγματικότητας πρέπει να ειπωθεί ως αποτέλεσμα της αποσύνθεσης του νοήματος και των σημασιών που χαρακτηρίζουν τις σημερινές κοινωνίες.

Γι' αυτό και παρατηρείται εν προκειμένω μια σημαντική διαφοροποίηση απ' τις παραδοσιακές ετερόνομες κοινωνίες. Σ' εκείνες τις κοινωνίες η προσπάθεια να ξεφύγουμε απ' τους καταναγκασμούς της πραγματικότητας εκφραζόταν μέσω του μεσσιανισμού. Σήμερα, αντίθετα, εξαιτίας της ιδεολογικής αποσύνθεσης, δεν υπάρχει κανένα πρόταγμα ικανό να εκφράσει τους πόθους και τις επιθυμίες των ατόμων, έστω και σε ετερόνομο επίπεδο (βλ. π.χ. παραπάνω, την καταναλωτικοποίηση της θρησκείας). Έτσι, η αδυναμία των ανθρώπων να παραδεχτούν τη θνητότητά τους –το γεγονός δηλαδή ότι η ανθρωπίνη ύπαρξη είναι υποταγμένη σε κάποια όρια που δε μπορεί να ξεπεράσει- εκφράζεται μέσα απ' τον καταναλωτισμό και τη διασκέδαση. Παλιότερα υπήρχε η θρησκεία και οι μεσσιανικές πολιτικές και καλλιτεχνικές θεωρίες, σήμερα υπάρχει ο καταναλωτισμός. Ωστόσο δεν πρέπει να κάνουμε το λάθος και να θεωρήσουμε ότι πρόκειται για φαινόμενα του ίδιου τύπου<sup>12</sup>. Μία θρησκεία ή μία πολιτική ιδεολογία παραδοσιακού τύπου απαιτεί το δόσιμο και τη στράτευση του ατόμου σε κάποιον σκοπό. Η επίτευξη της μακαριότητας ή της ανώτερης φάσης της κομμουνιστικής κοινωνίας έρχεται μετά από επίπονο αγώνα, είτε στο προσωπικό είτε στο κοινωνικό-πολιτικό επίπεδο. Αντίθετα, στα πλαίσια των σημερινών κοινωνιών δεν υπάρχει κανένα, επισήμως αναγνωρισμένο, αντίτιμο για την επίτευξη της καταναλωτικής μακα(β)ριότητας. Ταυτόχρονα, στα πλαίσια των ετερόνομων κοινωνιών ή συστημάτων σκέψης, τα άτομα *έβρισκαν νόημα* στο αγώνα για την επίτευξη του τελικού στόχου κι έτσι κινητοποιούνταν αγωνιστικά και

<sup>12</sup> Όπως το κάνει, π.χ., ο Μποντριγιάρ, στην *Κοινωνία της κατανάλωσης*, μιλώντας για το «δαυματοειδή χαρακτήρα της κατανάλωσης». Ακόμα κι αν δεχθούμε ότι στα πλαίσια του καταναλωτικού «φантаσιακού» το προϊόν προσεγγίζεται απ' τον καταναλωτή ως δαύμα, ως «χάρη της φύσης», «μάννα εξ' ουρανού» κ.λπ., είναι προφανές ότι υπάρχει *ουσιώδης* διαφορά μεταξύ του χριστιανού που πιστεύει ότι «η ημέρα Κυρίου έρχεται ως κλέφτης μέσα στη νύχτα» (Παύλος, Α' Θεσ. Ε, 2) και του καταναλωτή που «περιμένει» το καινούργιο μοντέλο της Vodafone. Υπάρχει διαφορά στην ένταση του διώματος και στη σημασία του για την ψυχική κατασκευή του ατόμου.



δημιουργικά (ασχέτως του αν εμείς εγκρίνουμε ή όχι τα αποτελέσματα της δράσης τους). Σήμερα, αντίθετα, η επιδίωξη της κατανάλωσης δεν είναι κάτι που επιλέγεται συνειδητά –μάλιστα, στο συνειδητό επίπεδο, συνήθως καταγγέλλεται-, δεν αποτελεί, με άλλα λόγια, ένα καινούργιο κοινωνικοϊστορικό πρόταγμα μεστό νοήματος αλλά απλώς υπάρχει για να γεμίζει τα κενά και τις ελλείψεις του σημερινού τύπου ανθρώπου<sup>13</sup>.

Μόνο αν προσεγγίσουμε την κατάσταση με βάση αυτή την οπτική μπορούμε να κατανοήσουμε το εύρος και την ιδιαιτερότητά της. Αν, δηλαδή, πούμε, όπως το κάνουν πολλοί αναλυτές της καταναλωτικής κοινωνίας (αρχής γενομένης με τον Μποντριγιάρ αλλά και, υπό μία έννοια, με τον Ντεμπόρ), ότι ο καταναλωτισμός συνιστά την *ιδεολογία* των σύγχρονων κοινωνιών, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που παλιότερα υπήρχε η θρησκεία ή η πίστη στην πρόοδο, τότε, εκτός του ότι δε μπορούμε να βρούμε πλέον ένα σημείο για να στηρίξουμε την επαναστατική μας κριτική σ' αυτές τις κοινωνίες -αφού σε αυτή την περίπτωση θα θεωρούσαμε τον καταναλωτισμό ένα συνεκτικό μάγμα σημασιών που είναι *ικανό* να δίνει νόημα στη ζωή των ατόμων-, αδυνατούμε να αντιληφθούμε και τη ριζοσπαστικότητα και την καινοτομία του προβλήματος. Αδυνατούμε να κατανοήσουμε για ποιο λόγο εμφανίζεται μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες αυτή η τάση αποκοπής από τον κόσμο μαζί με τη συμφυή της ανικανότητα να δεχθούμε έστω και το ελάχιστο όριο στις επιθυμίες μας. Αν ο καταναλωτισμός ήταν απλώς μια νέα μορφή θρησκείας, τότε οι άνθρωποι δε θα ήταν ανίκανοι να λειτουργήσουν μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες. Θα ακολουθούσαν το τελετουργικό και θα ήταν ευχαριστημένοι. Δε θα είχαν επίσης κανένα απολύτως πρόβλημα να αναγνωρίσουν τη θνητότητά τους, καθώς, ως γνωστόν, η θρησκεία και ο μεσσιανισμός είναι δυο πολύ καλοί και αποδοτικοί τρόποι για να απαντήσει κανείς στο πρόβλημα του θανάτου –γι' αυτό κι οι ετερόνομες κοινωνίες γνωρίζουν *πάντοτε*, έστω και υπόρρητά, τη ματαιότητα της ζωής (βλ. π.χ. την αρχή του Εκκλησιαστή: *ματαιότης ματαιοτήτων, τά πάντα ματαιότης* κ.λπ.).

Αυτό, αντίθετα, που παρατηρείται εδώ και σαράντα τουλάχιστον χρόνια μέσα στις δυτικές κοινωνίες είναι η επικράτηση της αίσθησης του κενού και του ανικανοποίητου. Αυτό το συναίσθημα ήταν απολύτως σαφές κατά τις δεκαετίες του '50 και του '60 και αποτέλεσε τη βάση της εξέγερσης των νέων και των γυναικών<sup>14</sup>. Σήμερα δεν είναι τόσο εμφανές, για τον απλούστατο λόγο ότι οι επιτρεπτικές και χαλαρές νόρμες της εποχής επιτρέπουν τη διοχέτευση της δυσφορίας στη διασκέδαση και το *lifestyle*. Αυτό όμως δε συνιστά σε καμία περί-

<sup>13</sup> Εξού και το σλόγκαν της διαφήμισης *do something memorable* : μόνο μέσα σε μια κοινωνία της ανόδου της ασημαντότητας είναι δυνατόν τα άτομα να κάνουν πράγματα που τα ίδια τα θεωρούν *τόσο ασημαντα* ώστε να μη μπορούν να τα καταγράψουν ως μνήμες. Βλ. σχετικά «Κάτι σαν γλωσσάρι», *εδώ*, σ. 147..

<sup>14</sup> Δύο πολύ σημαντικά βιβλία που κυκλοφόρησαν εκείνη την εποχή στις ΗΠΑ, το *Growing Up Absurd: Problems of Youth in the Organized Society* του P. Goodman (1960) και το *The Feminine Mystique* της Betty Friedan (1963) αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτής της κατάστασης. Φυσικά η ποίηση, με τον αναγγελτικό της χαρακτήρα, επιτυγχάνει πολλές φορές βαθύτατες ενοράσεις ακόμα και στο κοινωνιολογικό επίπεδο· έτσι ο Αντρέ Μπρετόν μιλούσε, ήδη απ' το 1947, για τη μονοτονία, τη βαρεμάρα και την αίσθηση του ανικανοποίητου που υπήρχαν στον αέρα: «Ajours», *Arcane 17*, Παρίσι, Le livre de poche, 2004, σσ. 125-126.

πτωση ένδειξη του ότι η σημερινή κοινωνία μπορεί να προσφέρει στα μέλη της τη στοιχειώδη ψυχική ικανοποίηση που είναι απαραίτητη για τη «λειτουργία» τους ως κοινωνικών ατόμων. Αν, μέχρι πριν από μερικές δεκαετίες, η προϊούσα γραφειοκρατικοποίηση των κοινωνιών οδηγούσε σ' αυτό που ο Λιποβετσκί αποκαλεί «μαζική λιποταξία», στη μαζική δηλαδή αποεπένδυση απ' την πλευρά του πληθυσμού των δεσμών και των σημασιών, σήμερα το κύμα της λιποταξίας, βασισόμενο στη χρόνια ανυποληψία μες στην οποία βουλιάζουν οι δεσμοί και τα υπολείμματα της επίσημης κουλτούρας, φτάνει μέχρι τη διάβρωση της ίδιας της σχέσης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, όπως τουλάχιστον τη γνωρίζαμε έως σήμερα. Πρόκειται για την εμφάνιση αυτού που ο Λιποβετσκί αποκαλεί *μη παιδαρχικό εκκοινωνισμό*. Η άνοδος του ναρκισσισμού και η χαλάρωση του υπερεγώ, συνέπειες αμφότερες του κενού νοήματος των σημερινών κοινωνιών<sup>15</sup>, οδηγούν σε όσα ήδη είπαμε σχετικά με την υποχώρηση της αρχής της πραγματικότητας. Οδηγούν στη δημιουργία ενός ανθρωπολογικού τύπου ο οποίος «ζει σε έναν κόσμο που δεν έχει αντικειμενική ή ανεξάρτητη ύπαρξη και φαίνεται να υπάρχει μόνο για να ικανοποιεί ή να ματαιώνει τις επιθυμίες του», σ' έναν κόσμο όπου «ο καταναλωτής βιώνει το περιβάλλον του ως ένα είδος επέκτασης του μαστού, εναλλάξ ικανοποιητικού και ματαιωτικού [και] δυσκολεύεται να συλλάβει τον κόσμο, παρ' εκτός σε σύνδεση με τις φαντασιώσεις του»<sup>16</sup>. Πρόκειται για έναν κόσμο μέσα στον οποίο τα άτομα αδυνατούν όλο και περισσότερο να δεχθούν τον *οποιοδήποτε* φραγμό στις φαντασιώσεις και στις επιθυμίες τους. Χαρακτηριστικό εν προκειμένω το παράδειγμα των πρωταγωνιστών της ταινίας *Η παραλία*, οι οποίοι απομακρύνουν απ' τον καταυλισμό τους το σύντροφό τους που δέχθηκε επίθεση από καρχαρία, επειδή τα βογγητά του πόνου του τους χαλάνε τη διασκέδαση.

Είναι προφανές ότι η υποχώρηση της αρχής της πραγματικότητας, ενσαρκωμένης κάθε φορά στο είδος του υπερεγώ που κατασκευάζει κάθε κοινωνία, ευνοεί τη δημιουργία ενός τύπου ανθρώπου που χάνει όλο και περισσότερο την επαφή του με την πραγματικότητα. Η αποστασιοποίηση από τον κόσμο, για την οποία μιλήσαμε προηγουμένως, βρίσκεται στη βάση της εξαφάνισης αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε χώρο δημόσιας εμφάνισης της κοινωνίας<sup>17</sup>. Ο σύγχρονος τύπος ανθρώπου είναι ένας νομάς, ένας υπαρξιακός τουρίστας, εγκλεισμένος στην *παροντική* χρονικότητα της κατανάλωσης και της διασκέδασης, την οποία η Άρεντ –στην *Ανθρώπινη κατάσταση*– αποκαλούσε «χρόνο του μόχθου».

Αυτό που εμείς πρέπει πάντοτε να τονίζουμε είναι πως αυτές οι εξελίξεις δείχνουν τη

15 Βλ. σχετικά «Κάτι σαν γλωσσάρι», εδw, σ. 141.

16 Κρ. Λας, *Ο ελάχιστος εαυτός*, ó.π., σ. 24 και 27 αντίστοιχα.

17 Βλ. επί τούτου Κρ. Λας, ó.π., σ. 26 και Ν. Μάλλιαρης, «Μερικές ιδέες σχετικά με την κοινωνία της ανόδου της ασημαντότητας και τα σημερινά πολιτικά κινήματα 1», σσ. 24-36 στο [http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2008/02/blog-post\\_07.html](http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2008/02/blog-post_07.html). Όλα αυτά βέβαια συνδέονται βαθύτατα με την κατάσταση που περιέγραφε η Άρεντ υπό τον όρο *αποξένωση από τον κόσμο* (*estrangement from the world*), σε κείμενά της, απ' το *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, όπως «Η κρίση της εκπαίδευσης» (1961), «Η κρίση της κουλτούρας» (1963) ή «Η κατάκτηση του χώρου κι η διάσταση του ανθρώπου» (1968).

*βαθύτατη κρίση μέσα στην οποία βρίσκονται τα σύγχρονα καθεστώτα. Δείχνουν πόσο ανίκανες είναι πλέον οι κοινωνίες να προσφέρουν κάποιο νόημα στα άτομα, πόσο δεισλειτουργικά καθίστανται αυτά σε σχέση με τους σημερινούς δεσμούς. Η ανάγκη για την εμφάνιση ενός νέου, ριζοσπαστικού κοινωνικού και πολιτικού κινήματος, το οποίο θα ζητά την ανατροπή των σημερινών καθεστώτων βρίσκει έρεισμα σ' αυτήν ακριβώς την κατάσταση. Την ίδια στιγμή θα πρέπει με κάθε ευκαιρία να καταγγέλλουμε τους φενακισμούς των διάφορων φιλελεύθερων, δέτοντάς τους το εξής απλούστατο ερώτημα: πώς είναι δυνατόν να συνεχίσουν να λειτουργούν οι φιλελεύθεροι δεσμοί, όταν κυριαρχεί αυτό το καθεστώς απάθειας, κυνισμού και συντριπτικής ιδιώτευσης; Πώς είναι δυνατόν να μιλάμε για την πολιτική σήμερα αν δε βλέπουμε την ασυμμετρία που υπάρχει πλέον ανάμεσα στη στενά πολιτική σφαίρα (δεσμοί της φιλελεύθερης ολιγαρχίας, κατοχυρωμένα δικαιώματα κ.λπ.) και στο πεδίο της καθημερινής ζωής (καταναλωτική αποχαύνωση, επιτρεπτικότητα κ.λπ.);*

# Σχετικά με την οικολογική κρίση

2030: Το οικολογικό κραχ<sup>1</sup>

**Νουβέλ Ομπσερβατέρ.** – Το βιβλίο σας είναι μια σκοτεινή προφητεία. Έχει κανείς την εντύπωση ότι δεν πιστεύετε και πολύ στη σωτηρία του πλανήτη μέσω της λήψης ριζικών μέτρων αναφορικά προς το ζήτημα του φαινομένου του θερμοκηπίου. Η αποκάλυψη, με άλλα λόγια, δε θα αργήσει.

**Ζενεβιέβ Φερόν.**– Για να σταθεροποιηθούν τα πράγματα, για να μην προστεθούν, από τώρα ως το 2030, επιπλέον βαθμοί στην ήδη αναπόφευκτη άνοδο των θερμοκρασιών, που υπολογίζεται στους +2° C, θα έπρεπε να εξοικονομούμε κάθε χρόνο 30 δισεκατομμύρια τόνους “ισοδύναμου διοξειδίου του άνθρακα”. Είναι ένα τιτάνιο καθήκον, το οποίο προϋποθέτει την ανατροπή όλων των ειδών των αξιών, συμπεριλαμβανομένου και του προντοκτιβισμού. Συνεπάγεται επίσης το φρενάρισμα της ανάπτυξης μερικών χωρών, μεταξύ των οποίων η Ινδία ή η Κίνα. Ωστόσο, στην Κίνα έχουμε κάθε βδομάδα το άνοιγμα μιας καινούργιας κεντρικής ηλεκτρικής μονάδας που καίει κάρβουνο. Βαδίζουμε κατευθείαν προς τον τοίχο και το ξέρουμε εδώ και πολύ καιρό. Από το 1974, η Λέσχη της Ρώμης είχε σημάνει συναγερμό αναφορικά προ το ζήτημα της εξάντλησης των πόρων και από το 1988, κατά τη διάρκεια της πρώτης Διάσκεψης της Γης, τα Ενωμένα Έθνη είχαν εκφράσει την ανησυχία τους για τα καταστροφικά αποτελέσματα μιας ενδεχόμενης αύξησης της θερμοκρασίας. Εντούτοις, δεν έχουμε κάνει και πολλά πράγματα από τότε, ακόμα κι αν το μεγαλύτερο μέρος του κόσμου αλλά και οι ελίτ έδειχναν, από τότε και στο εξής, να είναι ενήμεροι της κατάστασης. Κανείς όμως δε θέλει να αφήσει κάτι, ούτε τα Κράτη ούτε οι επιχειρήσεις. Ωστόσο πρόκειται ακριβώς για την ανάγκη να περάσουμε από ένα σύστημα καταστροφής σ’ ένα συνεργατικό σύστημα παγκόσμιας διακυβέρνησης. Ίσα-ίσα που προλαβαίνουμε, ακόμα κι αν ο χρόνος είναι η «πρώτη ύλη» που, πολύ πριν απ’ το πετρέλαιο, έχει αρχίσει να μας λείπει.

**N. O.** – Για ποιο συγκεκριμένο λόγο όμως αυτή η μοιραία προδεσμία του 2030; Θελήσατε να κάνετε το ίδιο με το 1984 του Τζορτζ Όργουελ;

**Z. Φ.** – Όχι, καμία σχέση με τον Όργουελ, καθώς εδώ δεν πρόκειται για μια φανταστική

<sup>1</sup> Συνέντευξη της Geneviève Ferone, συγγραφέα του βιβλίου 2030, *le Krach écologique* και διευθύντριας θώσιμης ανάπτυξης του κέντρου *Veolia Environnement*, δημοσιευμένης στον *Nouvel Observateur*, 12/3/2008. Μετάφραση N. M.

ημερομηνία, αλλά για ένα αυστηρό ραντεβού, το οποίο στηρίζεται στην εξέλιξη που παρουσιάζουν οι καμπύλες με τους αριθμούς. Θα προτιμούσα, εξάλλου, το 2029, αλλά ο εκδότης μου επέλεξε τον πιο στρογγυλό χιλιασμό του 2030. Όπως και να 'χει, σε λίγους μήνες το θλιβερό ραντεβού θα είναι αναπόφευκτο. Κι αυτό για τέσσερις λόγους: 1) το κλιματικό όριο των +2° C, το οποίο θα ήταν καλύτερο να μην ξεπεράσουμε· 2) το δημογραφικό όριο, με τις ανάγκες 8,2 δις ανθρώπων, οι οποίες είναι αδύνατον να ικανοποιηθούν· 3) το ενεργειακό όριο, με την εξάντληση των πετρελαϊκών πηγών· 4) το όριο της ανάπτυξης, με την αξίωση εκατοντάδων εκατομμυρίων ατόμων να φτάσουν σ' ένα επίπεδο ανέσεων δυτικού τύπου. Είναι αναπόφευκτο ότι, αν δεν κάνουμε κάτι άμεσα, τα τέσσερα αυτά όρια θα συμπέσουν σ' αυτή την ημερομηνία –το 2029 ή το 2030, λίγη σημασία έχει-, γεγονός που θα 'χει κατακλυσμαίες συνέπειες. Επιπλέον, το να θέτει κανείς τον δείκτη του συναγερμού στο 2030 παρουσιάζει το πλεονέκτημα της σχετικής εγγύτητας: το μεγαλύτερο μέρος των σημερινών Γήινων θα είναι ακόμη ζωντανό, πράγμα που σημαίνει ότι μπορούμε να ελπίζουμε πως θα τους κινητοποιήσουμε. Αν αναγγέλλατε την καταστροφή για το 2100, είναι προφανές ότι κανείς δε θα ένιωθε ότι τον απασχολεί το ζήτημα. Είναι η λογική του τύπου «μετά από μένα το χάος».

**N. O.** – *Πρόκειται για την ιδέα ότι έχουμε όλο το χρόνο να βρούμε λύσεις και ότι η επιστήμη θα μας βγάλει απ' αυτή την κακή στιγμή.*

**Z. Φ.** – Ακριβώς! Κυλιόμαστε, με μια νοσηρή ηδονή, σ' ένα είδος αποκαλυπτικής λαιμαργίας, έχοντας την ιδέα ότι, όπως και στο σινεμά, αν παραμείνουμε αρκετή ώρα με τα μάτια κλειστά, θα έρθει ο Ζορό. Κάποια στιγμή όμως θα πρέπει φυσικά να ξανανοιξουμε τα μάτια και ο Ζορό δε θα είναι εκεί. Η περίπτωση των εναέριων μεταφορών είναι ενδεικτική. Κατασκευάζουμε διαρκώς, δίχως σταματημό, όλο και περισσότερα και όλο και μεγαλύτερα αεροσκάφη. Προβάλλουμε ιλιγγιώδεις καμπύλες στην εξέλιξη αυτής της αγοράς, που γνωρίζει πάντοτε ισχυρή ανάπτυξη. Ολόκληρες πλευρές της οικονομίας –και εκατοντάδες χιλιάδες θέσεις εργασίας- βασίζονται σ' αυτό το στοίχημα. Η κηροζίνη όμως θα εξαφανιστεί και δεν έχουμε προβλέψει τίποτε για να την αντικαταστήσει. Βέβαια τα καινούργια αεροσκάφη καταναλώνουν λιγότερα καύσιμα. Εντούτοις, στην αεροναυτική, όπως κι αλλού, όλες οι πρόοδοι ακυρώνονται απ' το «φαινόμενο του όγκου»- του είδους: 3% λιγότερη κατανάλωση, αλλά 10% περισσότερα αεροσκάφη. Θα μπορούσαμε επίσης να το πούμε κι ως εξής: επιτυγχάνουμε μεν ενεργειακές οικονομίες μέσω της απομόνωσης των εγκαταστάσεων και της κατασκευής περισσότερο αποδοτικών μονάδων, κατασκευάζουμε όμως άλλες τόσες μονάδες επιπλέον. Εν συντομία, σ' όποια πλευρά κι αν στραφούμε, πέφτουμε σε αδιέξοδο. Είναι εντελώς απελπιστικό και δε θα ξεφύγουμε απ' αυτή την κατάσταση έτσι. Για παράδειγμα, αποκλείεται να μπορέσουν μια μέρα οι κινέζοι να φτάσουν να ζουν όπως οι σημερινοί αμερικανοί, με δύο αυτοκίνητα ανά οικογένεια. Ένας πλανήτης με 3 δις αυτοκίνητα είναι κάτι το εντελώς αδύνατο, αυτό δε μπορεί να γίνει.

**N. O.** – *Δεν έχουμε δηλαδή καμία θανατοουργή λύση να περιμένουμε;*

**Z. Φ.** – Στο πολύ μακροπρόθεσμο επίπεδο μπορούμε να διακρίνουμε μερικές. Στην πραγματικότητα βέβαια μόνο τρεις: 1) Την κατακράτηση του διοξειδίου του άνθρακα –τη δυνατότητα δηλαδή να καίμε τα τεράστια αποθέματά μας από κάρβουνο δίχως να υποφέρει η ατμόσφαιρα· 2) τη θερμοπυρηνική (σύν)τηξη, η οποία έχει διερευνηθεί ιδιαίτερος στη Γαλλία [...]· 3) την εφαρμογή, σε μεγάλη κλίμακα, της χρήσης της ηλιακής ενέργειας –θα μπορούσαμε, επί παραδείγματι, να φανταστούμε ότι οι εκατοντάδες χιλιάδες εκταρίων της Σαχάρα θα ήταν δυνατό να σκεπαστούν από ηλιακούς συλλέκτες, ούτως ώστε να δημιουργήσουμε γιγάντιες ηλεκτροηλιακές μονάδες. Όλα αυτά όμως, μακροπρόθεσμα, είναι ουτοπικά και δε μπορούμε να βασίζομαστε σ' αυτά προτού περάσουν μερικές δεκαετίες. Στο μεταξύ, καμία απ' τις φιλόδοξες «εναλλακτικές ανανεώσιμες ενέργειες» δε μπορεί ν' ανταποκριθεί στο εύρος των απαιτήσεων. Ούτε η συμβατική πυρηνική ενέργεια ούτε οι απολιθωμένες πηγές ενέργειας σαν το πετρέλαιο ή το φυσικό αέριο θα μπορούσαν στα σοβαρά να υποσκελιστούν από αιολικά πάρκα. Όσο για τα βιοκαύσιμα, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά στα λεγόμενα πρώτης γενιάς, δε θα κάνουν τίποτε άλλο απ' το να συνεισφέρουν στην αραίωση των καλλιεργήσιμων γαιών, οι οποίες είναι ήδη ανεπαρκείς για τη θρέψη μας<sup>2</sup>. Ας αφήσουμε τα όνειρα: πρέπει επειγόντως να πραγματοποιήσουμε ένα είδος παγκόσμιας διακυβέρνησης η οποία θα λάβει υπόψη της τα παγκόσμια συμφέροντα του πλανήτη. Πρέπει το Συμβούλιο Ασφαλείας, το G8, όλες οι διεθνείς αρχές να πάρουν την απόφαση, με τον ίδιο τρόπο, να δουλέψουν μαζί για την κοινότητα των πεπρωμένων μας.

**N. O.** – Δεν το έχουμε όμως κι εμείς σκοπό περισσότερο απ' τις ΗΠΑ, τη νούμερο ένα δύναμη, η οποία δεν καταδέχτηκε να επικυρώσει το πρωτόκολλο του Κιότο.

**Z. Φ.** – Είναι αλήθεια, το Κιότο είναι, μέχρι σήμερα, το μόνο μικρό φως που έχουμε ανάψει. Ωστόσο οι Ευρωπαίοι είναι στην πραγματικότητα οι μόνοι που δέχτηκαν να υποβληθούν σε περιορισμούς, μειώνοντας τις εκπομπές διοξειδίου του άνθρακα<sup>3</sup>. Είναι όμως σα να συμμε-

<sup>2</sup> Σ.τ.μ.: Είναι, εξάλλου, γνωστό ότι θα αυξήσουν και το κόστος των τροφίμων, ιδιαίτερα για τους εξαθλιωμένους πληθυσμούς της Αφρικής και της Ασίας, πράγα που έχει πλέον καταστεί σαφές απ' τις τραγικές συνέπειες της τρέχουσας, παγκόσμιας –για πρώτη φορά μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο– επισιτιστικής κρίσης. Όπως διαβάζουμε, π.χ., στην *Ελευθεροτυπία* (23/4/2008), «σε δηλώσεις του, ο Βρετανός πρωθυπουργός ανέφερε ότι η πείνα αποτελεί πλέον τη νούμερο ένα απειλή στην παγκόσμια υγεία και “ηθική πρόκληση” για όλους. Εκφράζοντας την όλο και πιο “χλιαρή” στάση του απέναντι στα βιοκαύσιμα, ο Γκ. Μπράουν επισήμανε ότι εάν η μελέτη που διεξάγουν ειδικοί στη Βρετανία καταλήξει στο συμπέρασμα ότι αυτά συμβάλλουν στην αύξηση των τιμών των τροφίμων, τότε η χώρα του θα πιέσει για αλλαγή των στόχων και της Ε. Ε. “Πρέπει να είμαστε πιο επιλεκτικοί στη στήριξη μας (στα βιοκαύσιμα)”, δήλωσε χαρακτηριστικά, την ώρα που η Ε.Ε. επιμένει στον στόχο που έχει δέσει και που προβλέπει ότι το 10% των καυσίμων πρέπει να προέρχεται από βιοκαύσιμα μέχρι το 2020. Δεν παρέλειψε να επισημάνει ότι, πέρα από την κρίση που έχουν προκαλέσει στις φτωχές χώρες, οι αυξανόμενες τιμές στα τρόφιμα έχουν επιπτώσεις και για τα νοικοκυριά στις πλούσιες χώρες».

<sup>3</sup> Σ.τ.μ.: Δεν πρέπει φυσικά να παίρνουμε και απολύτως κατά λέξη αυτές τις διατυπώσεις, καθώς οι περιορισμοί στους οποίους δέχθηκε να υποβληθεί η Ε.Ε. είναι ανύπαρκτοι σε σχέση με το μέγεθος του προβλήματος. Όλο το σκεπτικό –κι αυτό ισχύει και για σχετικές προτάσεις που έχουν κατά καιρούς κατατεθεί από διάφορους γεωρυσιαστές στο αμερικανικό Κογκρέσο– βασίζεται στο σύστημα της πώλησης «αδειών εκπομπής ρύπων» στις μεγάλες εταιρίες. Ωστόσο το σύστημα αυτό αποδίδει ελάχιστα, καθώς αφενός οι μεγάλες εταιρίες δεν επιβαρύνονται

τέχουν σε μια πλανητική κούρσα μ' ένα βαρύνον μειονέκτημα, κουβαλώντας στην πλάτη μια τσάντα βαρύτερη απ' αυτή των υπολοίπων. Πώς θα τα βγάλουν πέρα μέσα σ' έναν αποχαλινωμένο παγκόσμιο ανταγωνισμό, όπου, για τους υπόλοιπους, όλα τα χτυπήματα είναι επιτρεπτά; Πρέπει πάντως να διαπιστώσουμε ότι, παρά την άρνησή τους να υποταχθούν στις δεσμεύσεις του Κιότο, οι ΗΠΑ προετοιμάζουν το μέλλον με καλύτερο, ίσως, τρόπο απ' ό,τι εμείς. Οι ερευνητές κι οι βιομήχανοί τους επενδύουν μαζικά στις καθαρές ενέργειες, τη βιώσιμη ανάπτυξη, τη μείωση των αερίων που προκαλούν το φαινόμενο του θερμοκηπίου κ.λπ. Ας είμαστε κι εμείς πραγματιστές σαν αυτούς: αν οι «κακοί, πλούσιοι και δυνατοί ρυπαντές» αρχίζουν να βρίσκουν λύσεις για να μολύνουν λιγότερο και επινοούν την οικονομία του μέλλοντος, δε θα παραπονεθούμε γι' αυτό, ακόμα κι αν ο πραγματικός στόχος είναι φυσικά να παραμείνουν πλούσιοι και δυνατοί. Γιατί όμως να μην πράξουμε σαν κι αυτούς;

**N. O.** – *Να κάνουμε τι για παράδειγμα;*

**Z. Φ.** – Ποια πραγματική ανάγκη έχουμε να κατασκευάζουμε χυμό πορτοκαλιού, ξαναδιαλύοντας, μέσω μιας ενεργειακά δαπανηρής διαδικασίας εξάτμισης, συμπυκνώματα που έχουμε παραγάγει αλλού; Ή να στέλνουμε αεροπορικώς, για αποφλοίωση στο Μαρόκο, τις φρέσκιες γαρίδες που ψαρεύονται στην Οστάνδη, πριν τις ξαναφέρουμε πίσω, το ίδιο βράδυ, για δοκιμή επί τόπου; Η άνοδος του ενεργειακού και μεταφορικού κόστους έχει το καλό ότι θα μπορούσε να βάλει τέλος σε τέτοιου είδους πρακτικές και να οδηγήσει σε μετακινήσεις των μονάδων αποφλοίωσης των γαρίδων. Υπάρχουν όμως πρακτικές πολύ χειρότερες απ' τις ευρωπαϊκές. Ας σκεφτούμε τον τύπο ανάπτυξης που πραγματοποιείται στα πλούσια πετρελαϊκά εμιράτα, με τους κλιματιζόμενους πύργους τους, τα αρδευτικά έργα τεχνητών αγροτικών εκτάσεων, φυτεμένων στη μέση της ερήμου με εισαγόμενο γλυκό νερό<sup>4</sup>. Ιδού μερικά πράγματα που θα έπρεπε να απαγορευτούν άμεσα απ' τις διεθνείς αρχές.

καθόλου από την αγορά τέτοιων αδειών –τις πουλάνε, μάλιστα, σε μικρότερες εταιρίες κι έτσι πλουτίζουν ακόμη περισσότερο– και αφετέρου η έκδοση μεγάλου αριθμού αδειών οδηγεί στην πτώση του κόστους τους, με αποτέλεσμα να μην έχουν πλέον ιδιαίτερο αντίκρισμα.

**4** Σ.τ.μ.: Αυτό δεν είναι τυχαίο. Στα πλούσια ισλαμικά εμιράτα –όπως εξάλλου και στην Κίνα, για παράδειγμα– ο καπιταλισμός αναπτύσσει μια ιδιαίτερος βίαιη και αποχαλινωμένη εκδοχή του, πράγμα που δε συμβαίνει στις δυτικές χώρες. Αυτό συμβαίνει, όπως είναι προφανές, επειδή στις μη δυτικές χώρες δεν υφίσταται μια πολιτική παράδοση αγώνων και κατακτήσεων, η οποία θα μπορούσε να δράσει ως αντιστάθμισμα στην καπιταλιστική ανάπτυξη. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι καθεστώςα σαν την Κίνα ή τα πετρελαϊκά εμιράτα πραγματοποιούν αυτό που θα ονειρεύονταν πολλοί νεοφιλελεύθεροι: απόλυτη κυριαρχία των πολυεθνικών και απόλυτη εκμετάλλευση των εργαζομένων και του περιβάλλοντος. Στις χώρες όπου εμφανίζεται το «στάδιο Ντουμπάι του καπιταλισμού» όπως πρόσφατα το περιέγραψε ο Mike Davis, εξαιτίας του λόγου που αναφέραμε, το καπιταλιστικό «φαντασιακό», –όπως το ορίζουμε παρακάτω– αναμειγνύεται με τη θεοκρατική κουλτούρα αυτών των χωρών, δημιουργώντας μια άνευ προηγουμένου αποσύνθεση, βασισμένη στο συνδυασμό του αυταρχισμού και της διαφθοράς ισλαμικού τύπου με τον καταναλωτισμό και την παρακαμιακή ηδονοθηρία των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι χώρες αυτές μας δείχνουν πώς θα μπορούσε να εξελιχθεί ο δυτικός καπιταλισμός, αν εξαντληθούν οι ιστορικές κατακτήσεις της απελευθερωτικής πλευράς της δυτικής παράδοσης και αν, ως εκ τούτου, επικρατήσει απόλυτα το ρεύμα της ανόδου της ασημαντότητας. Βλ. σχετικά το κείμενό μας «Διευκρινίσεις περί ασημαντότητας» ([http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2007/12/blog-post\\_27.html](http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2007/12/blog-post_27.html)).

*N. O. – Ειδάλλως;*

*Z. Φ. –* Πριν καν από τις αναταραχές που θα προκαλέσουν η καθαυτό υπερθέρμανση του πλανήτη ή η εξάντληση των πετρελαϊκών αποθεμάτων, πρέπει να φοβόμαστε βίαιες κοινωνικές ρήξεις, την αύξηση της ανασφάλειας και της ανισότητας, την εξάντληση της τροφικής αλυσίδας. Με άλλα λόγια, όπως “τον παλιό καλό καιρό”, παντού και πάντοτε, λοιμούς και πολέμους. Θα έχουμε, από εδώ και στο εξής, μέχρι το 2030, αρκετή σοφία για να απεμπλακούμε απ’ αυτό το μοιραίο μηχανισμό;

Κατά την ταπεινή μας άποψη το συγκεκριμένο κείμενο είναι ενδεικτικό της σύγχρονης οικολογικής κρίσης, όχι μόνο για τα στοιχεία που παραθέτει ή για τα συμπεράσματα που προτείνει, αλλά και για τις θέσεις στις οποίες καταλήγει η συνεντευξιαζόμενη. Από αυτή την άποψη μπορούμε να πούμε ότι οι ιδέες της συμπίπτουν με τον τρόπο σκέψης που είναι περισσότερο διαδεδομένος στους κόλπους των οικολογικά ευαισθητοποιημένων ανθρώπων.

Μιλάμε φυσικά για τον *οικολογικό ρεφορμισμό*. Το βασικό πρόβλημα με αυτού του είδους την προσέγγιση, η οποία τελικά καταλήγει να προτείνει μόνο περιοριστικά του προβλήματος μέτρα, είναι ότι δεν αντιλαμβάνεται το *ανθρωπολογικό βάθος* της κατάστασης. Εκτός αυτού, στην πραγματικότητα δεν πρόκειται ούτε καν περί ρεφορμισμού, αν με αυτό τον όρο έχουμε στο νου μας τα εργατικά κόμματα της Β’ Διεθνούς. Όπως σωστά το υπογραμμίζει ο Μπούκτσιν<sup>5</sup>, τότε ο ρεφορμισμός είχε το νόημα της προσπάθειας σταδιακής *κατάργησης* του καπιταλισμού, μέσω μιας σειράς διαδοχικών κατακτήσεων οι οποίες θα οδηγούσαν στην αλλαγή της φύσης του συστήματος. Σήμερα, αντίθετα, αυτό που στις περισσότερες των περιπτώσεων αποκαλείται «ρεφορμισμός» δεν είναι παρά μια σειρά μέτρων για τον περιορισμό των οικονομικών ανισοτήτων (όπως, π.χ., ο φόρος Τόμπιν που υποστηρίζεται απ’ την *ATTAC*) ή, στο οικολογικό πεδίο, για τη μείωση των συνεπειών της καταστροφής του περιβάλλοντος, μέσα στα πλαίσια της προσπάθειας δημιουργίας ενός «πράσινου καπιταλισμού», όπως λέγεται συνήθως.

Αυτό που έχει, εν προκειμένω, σημασία, είναι να διαχωρίσουμε τον οικονομικό απ’ τον οικολογικό ρεφορμισμό. Στο βαθμό που οι εκφραστές ρεφορμιστικών πολιτικών υποστηρίζουν την ανατροπή των νεοφιλελεύθερων μέτρων και την επιστροφή στις σοσιαλδημοκρατικού τύπου πολιτικές, οι θέσεις τους δεν είναι ίσως τόσο ανεδαφικές, όπως θα ήθελαν να τις παρουσιάσουν συγγραφείς σαν τον Τ. Φωτόπουλο, ειδικά υπό το φως της τελευταίας παγκόσμιας οικονομικής κρίσης και των αντιδράσεων που έχει επιφέρει. Η υποστήριξη της προσπάθειας προώθησης σοσιαλδημοκρατικών μέτρων, ανεξαρτήτως του αν καταφέρει ή όχι τελικά να οδηγήσει σε μια ανατροπή του νεοφιλελευθερισμού, έχει νόημα, καθώς μπορεί να εκμεταλλευτεί τις δυσλειτουργίες του νεοφιλελευθερισμού και τις διορθωτικές κρατικές

<sup>5</sup> Στο πολύ σημαντικό του κείμενο “The Left that Was”, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*, Εδιμβούργο, AK Press, 1995, σ. 78.



παρεμβάσεις που αυξάνονται τον τελευταίο καιρό, προς όφελος της κοινωνίας. Ο οικολογικός ρεφορμισμός, αντίθετα, ακόμα κι αν προωθεί μέτρα τα οποία ως τέτοια πρέπει χωρίς αμφιβολία και δισταγμό να υποστηρίζονται, στο γενικό πολιτικό επίπεδο βασίζεται πάνω σε μια εντελώς περιορισμένη εκτίμηση της σημερινής κατάστασης. Αν, με άλλα λόγια, οι σοσιαλδημοκρατικές πολιτικές αναγνωρίζουν ότι το πρόβλημα είναι ο νεοφιλελευθερισμός και ότι μπορεί να λυθεί, αν επιστρέψουμε στον κείνσιανισμό και τον κρατικό παρεμβατισμό, ο οικολογικός ρεφορμισμός παρουσιάζει τον εαυτό του ως λύση σε ένα πρόβλημα το οποίο δεν ανταποκρίνεται παρά σε περιορισμένο βαθμό στα πραγματικά δεδομένα της κατάστασης.

Αν αναλογιστούμε ότι μέσα σε δύο περίπου αιώνες καπιταλιστικής ανάπτυξης η ανθρωπότητα εξάντλησε το σύνολο σχεδόν των ενεργειακών αποθεμάτων του πλανήτη και επέφερε τόσες ζημιές στη θιόσφαιρα όσες δεν είχε επιφέρει το σύνολο της προηγούμενης ανθρώπινης ιστορίας, τότε αντιλαμβανόμαστε ότι το πρόβλημα είναι τεράστιο και ότι δε μπορεί επουδενί να λυθεί με την εγκαθίδρυση ενός πράσινου καπιταλισμού. Το μόνο που θα μπορούσαν να επιτύχουν οι πολιτικές του οικολογικού ρεφορμισμού, στην καλύτερη περίπτωση, θα ήταν μια καθυστέρηση του ξεσπάσματος των πιο άμεσων συνεπειών του «οικολογικού κραχ». Όπως το παραδέχεται κι η ίδια η Ζ. Φερόν, ακόμα κι οι ΗΠΑ, οι οποίες υποτίθεται ότι προωθούν μια «καθαρή» περιβαλλοντική οικονομία, το μόνο που θα μπορούσαν να επιτύχουν με αυτή την πολιτική θα ήταν «να μολύνουν λιγότερο», όχι να σταματήσουν να μολύνουν. Παραδέχεται επίσης ότι οι λεγόμενες εναλλακτικές ή ανανεώσιμες πηγές ενέργειας δε μπορούν να αποτελέσουν τη λύση του προβλήματος, καθώς, μέσα στα πλαίσια του παρόντος συστήματος, είναι αδύνατον να αντικαταστήσουν, σε έναν σημαντικό τουλάχιστον βαθμό, τις παραδοσιακές μορφές ενέργειας (πετρέλαιο, παραδοσιακές μορφές καυσίμων, πυρηνική ενέργεια<sup>6</sup> κ.λπ.).

Αφού ξεκαθαρίσουμε ότι κάθε μέτρο που συμβάλλει στον περιορισμό της περιβαλλοντικής καταστροφής, έστω και απειροελάχιστο, πρέπει να υποστηρίζεται, πρέπει επίσης να δούμε για ποιό λόγο η ρεφορμιστική πολιτική είναι, στο βάθος της, εντελώς μωπική. Το λάθος της, η ουσιαστική παρεξήγηση πάνω στην οποία έχει χτιστεί, είναι ότι θεωρεί την προώθηση, σε ένα συνεκτικό και μακροπρόθεσμο επίπεδο, μη καταστροφικών για το περιβάλλον μορφών συμβατή με τον καπιταλισμό. Το ότι δε βλέπει, με άλλα λόγια, πως ο καπιταλισμός, τόσο ως οικονομικό σύστημα, με τη στενή έννοια, όσο και ως κοινωνικό καθεστώς, με τους δεσμούς και τον τύπο ανθρώπου που κατασκευάζει, είναι εκ φύσεως και από την ίδια του την ουσία εχθρός της φύσης και του περιβάλλοντος. Κι αυτό διότι στη βάση του καπιταλισμού, αυτό που αποτελεί το εσώτατο κίνητρό του, το φαντασιακό του οποίου αυτός συνιστά υλική έκφραση, είναι η επιθυμία –ή, πιο σωστά, ο ψυχαναγκασμός- να επιβάλλουμε μια δήθεν ορθολογικού τύπου οργάνωση και κυριαρχία πάνω στο σύνολο των πτυχών της κοινωνίας και πάνω στη φύση, όπως επίσης και να επιδιώκουμε με κάθε τρόπο την «ανά-

<sup>6</sup> Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι προσφάτως έγιναν πάλι συζητήσεις για την επιστροφή στην ευρεία χρήση της πυρηνικής ενέργειας, ως πιθανής λύσης του οικολογικού προβλήματος. Από τη Σκύλλα στη Χάρυβδη δηλαδή.

πτυξη των παραγωγικών δυνάμεων». Για τον καπιταλισμό η Γη δεν είναι παρά ένα χωράφι προς εκμετάλλευση, ένας χώρος για περαιτέρω οικονομική επέκταση, και όσο πράσινος κι αν γίνει, δε μπορεί ποτέ να συνεχίσει να υπάρχει, αν του αφαιρεθεί αυτή η εσωτερική ορμή προς τη γραφειοκρατική κυριάρχηση και την κερδοσκοπία.

Το σλόγκαν της ανάπτυξης, που διαρκώς επικαλούνται οι επαγγελματίες πολιτικοί κι οι οικονομικοί αναλυτές –και το οποίο αποτελεί, ίσως, το μόνο ίχνος ιδεολογίας που επιβιώνει μέσα στην αποσύνδεση των σημερινών κοινωνιών- είναι ασύμβατο με κάθε είδους σεβασμό του περιβάλλοντος, πράγμα που το αναγνωρίζει κι η Ζ. Φ.: «(η μείωση των εκπομπών διοξειδίου του άνθρακα) Είναι ένα τιτάνιο καθήκον, το οποίο προϋποθέτει την ανατροπή όλων των ειδών των αξιών, συμπεριλαμβανομένου και του προντοκτιβισμού». Ωστόσο, τόσο η ίδια, όσο και πολλοί άλλοι οπαδοί του οικολογικού ρεφορμισμού, όχι μόνο δε βλέπουν ότι μια τέτοια ανατροπή είναι ασυμβίβαστη με τη διατήρηση του καπιταλιστικού καθεστώτος, αλλά υποστηρίζουν και τη βιώσιμη ανάπτυξη, η οποία θα πρέπει να θεωρηθεί ως μια αντίφαση στους όρους: η ανάπτυξη είναι ανάπτυξη και όλοι ξέρουμε που οδηγεί. Το ίδιο και η «ανάληψη δράσης απ' το G8 και τις υπόλοιπες διεθνείς αρχές».

Από την άλλη πλευρά, αν αυτό που μόλις περιγράψαμε, συνιστά το φαντασιακό του ίδιου του καπιταλιστικού συστήματος, απ' το οποίο εμφορούνται περισσότερο τα διευθυντικά στρώματα κι οι διάφορες γραφειοκρατίες, η νοοτροπία που κυριαρχεί στο σύνολο του πληθυσμού των καπιταλιστικών κοινωνιών είναι αυτή του *καταναλωτισμού*. Η σημασία του καταναλωτισμού έγκειται στο γεγονός ότι είναι το μόνο πράγμα που μπορεί σήμερα να προσφέρει το σύστημα στα άτομα. Η γραφειοκρατικοποίηση των κοινωνιών που επέφερε ο καπιταλισμός κατά τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, έχει καταστρέψει όχι μόνο κάθε είδους σημασία και νόημα (είτε παραδοσιακή/ετερόνομη: θρησκεία, πουριτανισμός κ.λπ. είτε απελευθερωτική/αυτόνομη: ενασχόληση με την πολιτική, αμφισβήτηση της κατεστημένης κοινωνίας σε όλους τους τομείς κ.λπ.) –πρόκειται για την ακραία μορφή «απομάγευσης του κόσμου»: αντικατάσταση του φαντασιακού απ' την αυτονομημένη «εργαλειακή» «ορθολογικότητα»-, αλλά και την ίδια τη δημιουργική ικανότητα των ατόμων. Έτσι, το μόνο που μπορεί σήμερα, ως ευτελές υποκατάστατο, να προσφέρει κάποια υποψία πλήρωσης στο κενό της ζωής των ατόμων είναι η διαρκής κατανάλωση. Κατανάλωση η οποία οφείλει να είναι ξέφρενη και να ανανεώνει τα αντικείμενά της με ταχείς ρυθμούς: ο ρόλος της ως *υποκατάστατου* του νοήματος καθορίζει την ουσιαστικά κενή και εξαντλήσιμη φύση της και την αναγκάζει, προκειμένου να μην αποτυγχάνει στο ρόλο της, να ανανεώνεται διαρκώς<sup>7</sup>. Η παραγωγή

7 Αυτό το σημείο θα πρέπει να υπογραμμιστεί ιδιαίτερα: ο καταναλωτισμός δε μπορεί να θεωρηθεί ως ενός είδους φαντασιακή σημασία ή ως μια αξία ανάμεσα στις άλλες (όπως ο εθνικισμός, η θρησκεία κ.λπ.), για τον απλούστατο λόγο ότι *δεν έχει φαντασιακό περιεχόμενο*. Αυτό που έχουμε σήμερα να αντιμετωπίσουμε δεν είναι απλώς η υποχώρηση του φαντασιακού της αυτονομίας κι η επικράτηση των «ετερόνομων» «φαντασιακών» «σημασιών» του καταναλωτισμού. Αυτό που έχουμε να αντιμετωπίσουμε είναι η *διάβρωση του κοινωνικού φαντασιακού ως τέτοιου*. Όπως το έχουμε ξαναπεί, αυτή η κατάσταση συνιστά το βασικό χαρακτηριστικό του περάσματος απ' τα ετερόνομα ή ημιετερόνομα καθεστώτα στα καθεστώτα της ανόδου της ασημαντότητας και του μη νοήματος. Μας κάνει

όμως όλων αυτών των άχρηστων, από κάθε άποψη, υλικών αντικειμένων, όπως επίσης κι η διοργάνωση των, εξίσου άχρηστων, «μη υλικών» καταναλωτικών αγαθών (διασκεδάσεις, τουρισμός, θεάματα κ.λπ.) απαιτούν μία τεράστια σπατάλη πόρων και μία βάρβαρη αντιμετώπιση του περιβάλλοντος. Όπως το έχουν πει συγγραφείς σαν τον Ζ. Μποντριγιάρ, η σπατάλη συνιστά *δομικό* χαρακτηριστικό της καταναλωτικής κοινωνίας κι όχι απλώς μια παθολογική της παραμόρφωση.

Δίπλα σ' όλα αυτά δεν πρέπει να ξεχνάμε κι άλλη μια πλευρά του προβλήματος, η οποία συνήθως παραβλέπεται. Αν σωστά διαπιστώνουμε ότι το μόνο που έχει να προσφέρει σήμερα ο καπιταλισμός στα άτομα είναι η κατανάλωση, τότε θα πρέπει να πούμε ότι αυτό ισχύει και για το σύνολο των «αναπτυσσόμενων» χωρών ή «αναδυόμενων» οικονομιών. Αν, όπως φάνηκε απ' τη στάση των πληθυσμών των χωρών του πρώην ανατολικού μπλοκ και από την κατάσταση της σημερινής Κίνας, αυτό που οι αναπτυσσόμενες χώρες επιθυμούν είναι να επιτύχουν μια κατανάλωση δυτικού τύπου, τότε η επιβάρυνση του περιβάλλοντος που επιτελείται σήμερα κυρίως απ' τις δυτικές χώρες θα πρέπει να πολλαπλασιαστεί σε ανήκουστο βαθμό για να περιλάβει και όλες τις μη δυτικές χώρες. Όπως το λέει κι η Ζ. Φ. στη συνέντευξή της, «αποκλείεται να μπορέσουν μια μέρα οι κινέζοι να φτάσουν να ζουν όπως οι σημερινοί αμερικανοί, με δύο αυτοκίνητα ανά οικογένεια. Ένας πλανήτης με 3 δις αυτοκίνητα είναι κάτι το εντελώς αδύνατο, αυτό δε μπορεί να γίνει».

Την ίδια στιγμή, η νοοτροπία που συνοδεύει την καταναλωτική αποχώνωση είναι αυτή της ανευθυνότητας και της επιστροφής σε μια μορφή ναρκισσισμού της στοματικής φάσης<sup>8</sup>, στα πλαίσια της οποίας το άτομο αδυνατεί να αποδεχθεί οποιασδήποτε μορφής εξωτερικούς καταναγκασμούς ή απαγορεύσεις. Ένα τέτοιο είδος προσωπικότητας, όμως, χαρακτηρίζεται από έλλειψη έστω και της πιο στοιχειώδους φρόνησης, καθώς, μέσα στον αυτιστικό του εγκλεισμό, δεν υπάρχει τίποτε άλλο εκτός των επιθυμιών και των μικροσυμπεροόντων του.

εντύπωση που αυτό δεν το βλέπουν ακόμα και άνθρωποι που κατά τ' άλλα προσυπογράφουν τις αναλύσεις του Καστοριάδη, καθώς ο διαρκώς ανανεούμενος ή αυξανόμενος χαρακτήρας της κατανάλωσης ήταν σαφής ένδειξη της φύσης του φαινομένου ακόμα και για μαρξιστές, σαν το Ντεμπόρ, οι οποίοι, εξαιτίας της φιλοσοφικής τους θέσης, είναι ανίκανοι να αντιληφθούν το φαντασιακό στοιχείο. Ωστόσο, στην παράγραφο 44 της *Κοινωνίας του θεάματος* διαβάζουμε, πολύ σωστά, ότι «Αν, όμως, η καταναλωτική επιβίωση είναι κάτι που οφείλει καθημερινά να μεγαλώνει είναι γιατί η επιβίωση αυτή δεν παύει να *εμπεριέχει τη στέρηση*. Αν δεν υπάρχει τίποτα πιο πέρα από την επιβίωση με πιο πολλά απαραίτητα, κανένα σημείο όπου τα απαραίτητα αυτά θα μπορούσαν να σταματήσουν να πληθαίνουν, είναι γιατί αυτή η ίδια η επιβίωση δε βρίσκεται πιο πέρα από τη στέρηση, μα είναι η στέρηση που έχει αποκτήσει απλώς περισσότερα αγαθά» (μτφρ. Β. Τομανάς, οι υπογραμμίσεις του Ντεμπόρ). Το ίδιο έλεγε εξάλλου, οχτώ χρόνια νωρίτερα, κι ο Καστοριάδης στο «Επαναστατικό κίνημα στο σύγχρονο καπιταλισμό», μιλώντας για τον αυτοσυναιρούμενο χαρακτήρα της κατανάλωσης ή στη συνέχεια (στο «Μαρξισμός κι επαναστατική θεωρία», *Η φαντασιακή δέσμη της κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, Ράππας, 1978, σ. 145), αναλύοντας τον *αποκαταγγελλόμενο* χαρακτήρα των αξιών των σημερινών κοινωνιών.

<sup>8</sup> Βλ. τις σχετικές αναλύσεις του Κρίστοφερ Λας, *Η κουλτούρα του ναρκισσισμού*, μτφρ. Β. Τομανάς, Σκόπελος, Νησίδες, χ.χ., σσ. 229-234 και *Ο ελάχιστος εαυτός*, μτφρ. Β. Τομανάς, Νησίδες, σσ. 20-28.

Είναι προφανές ότι, απ' τη μια μεριά, η ιδεολογία της ανάπτυξης και του προντουκτιβισμού και, από την άλλη, το ήθος της καταναλωτικής ανευθυνότητας και του ναρκισσιστικού παλιμπαιδισμού συνιστούν μια ανθρωπολογική συνθήκη η οποία καθιστά αδύνατη σχεδόν κάθε μορφή οικολογικής πολιτικής. Είναι γι' αυτόν ακριβώς το λόγο που μια σωστή οικολογική τοποθέτηση οφείλει, με κάθε τρόπο, να υποστηρίξει ότι η έξοδος από την οικολογική κρίση είναι αδύνατη έξω από μια *ριζική και συνολική αλλαγή των σημερινών καπιταλιστικών/καταναλωτικών κοινωνιών*. Κι αυτό διότι το πρόβλημα δεν είναι απλώς οικονομικό ή «νομικό» -δεν περιστέλλεται, με άλλα λόγια, στην προσπάθεια επιβολής περιοριστικών φραγμών στην πολιτική των «κακών» καπιταλιστών (όπως είναι, σε μεγάλο βαθμό, το ζήτημα σε ό,τι αφορά στην προώθηση μισ οικονομικά σοσιαλδημοκρατικής πολιτικής)-, αλλά, αντίθετα, αφορά στο σύνολο της σύγχρονης ανθρωπολογικής συνθήκης: το πρόβλημα δεν είναι μόνο οι «κακοί» καπιταλιστές, αλλά και οι αποχαυνωμένοι καταναλωτές, οι οποίοι δεν έχουν τίποτε άλλο στη ζωή τους εκτός απ' τα μπιχμπιτάρια του καταναλωτισμού και οι οποίοι, ως εκ τούτου, *συμμετέχουν ενεργά* στην προώθηση της καταστροφής του πλανήτη.

Μια πιθανή λύση, πολύ φοβούμαστε η πιθανότερη, υπό τις δεδομένες συνθήκες της αποπολιτικοποίησης και της καταναλωτικής αποχαύνωσης των ανθρώπων, είναι η εμφάνιση αυταρχικών καθεστώτων, τα οποία, μπροστά στον κίνδυνο των επερχόμενων καταστροφών, θα αναγκαστούν να βάλουν την παγκόσμια κοινωνία «στο γύψο», για να μας προστατεύσουν απ' την Αποκάλυψη. Στο βαθμό που τα άτομα δεν ενεργοποιούνται πολιτικά αλλά παραμένουν αποχαυνωμένα, η πρωτοβουλία των κινήσεων βρίσκεται εξολοκλήρου στα χέρια των γραφειοκρατιών και των διευθυντικών κύκλων. Δεδομένης της πολιτικής και διανοητικής αποκτήνωσης αυτών των κύκλων, η οποία, εν προκειμένω, διαφαίνεται απ' το γεγονός πως έχουν ως τώρα σταθεί *παντελώς ανίκανοι* να σκεφτούν το οικολογικό πρόβλημα και να καταλήξουν σε κάποιου είδους οικολογικό «κείνσιανισμό» -όπως έκαναν οι συνάδελφοί τους του πρώτου μισού του 20<sup>ου</sup> αιώνα απέναντι στην οικονομική κρίση<sup>9</sup>-, είναι πολύ πιθανό ότι, αν αρχίσουν να παίρνονται *ουσιαστικά* μέτρα για τη ρύθμιση του προβλήματος, αυτά τα μέτρα θα είναι αυταρχικά και βίαια<sup>10</sup>. Δεδομένου ότι ως τώρα δεν έχει παρθεί καμία σχετική

9 Ακόμα κι αν συνυπολογίσουμε το θεμελιώδες σημασίας γεγονός ότι σήμερα δεν έχουμε κάποιο κίνημα, σαν το εργατικό, που να πιέζει και να επιτυγχάνει σταδιακές κατακτήσεις, η κρισιμότητα κι ο εντελώς πρωτόγνωρος χαρακτήρας του οικολογικού προβλήματος μας κάνουν να πούμε ότι έχουμε εδώ μια απ' τις εκφράσεις αυτού που μερικοί οικονομολόγοι (βλ. π.χ. το βιβλίο των P. Artus, M.-P. Virand, *Le capitalisme est en train de s' autodétruire*, Παρίσι, La Découverte, 2007) αποκαλούν *λογική του βραχυπρόθεσμου (logique court-termiste)* και η οποία συνιστά βασικό στοιχείο του τρόπου «διαχείρισης» των οικονομικών και πολιτικών υποθέσεων απ' τις σημερινές γραφειοκρατίες. Το συγκεκριμένο φαινόμενο αποτελεί μορφή έκφρασης της ανόδου της ασημαντότητας στο επίπεδο της διευθυντικής τάξης της κοινωνίας. Βλ. επί τούτου και το κείμενο του Καστοριάδη «Η κρίση των δυτικών κοινωνιών», *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμμένος, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σ. 14 κ. ε., 33 και «Η αποσάθρωση της Δύσης», σσ. 107-109.

10 Ο αντιφατικός χαρακτήρας της κατάστασης κι ο συνακόλουθος ανορθολογισμός του συστήματος φαίνονται και από την εξής διαπίστωση: ακόμα κι αν επικρατήσουν οι λιγιστές φωνές, στο στυλ του Γκορ (που τις στηρίζουν και μερικοί ρεπουμπλικάνοι γεροϋσιαστές), οι οποίες μέσα στο αμερικανικό Κογκρέσο υποστηρίζουν τη λήψη μέτρων

πρωτοβουλία κάποιας σημασίας, είναι αρκετά πιθανό ότι με την πρώτη καταστροφή και τις κοινωνικές αναταράξεις που αυτή θα επιφέρει, θα προωθηθούν αυταρχικές μορφές διακυβέρνησης, καθώς η κατάσταση δε θα επιτρέπει τις μερικές λύσεις και τα ημίμετρα.

Βέβαια αυτές οι υποθέσεις εγείρουν σημαντικά κοινωνιολογικά προβλήματα. Η πολιτική απάθεια των πληθυσμών και ο κυνισμός που κυριαρχεί παντού καθιστούν αδύνατη τη διάδοση οικοφασιστικών ιδεολογιών και τη στράτευση σε κάποιο αυταρχικό ιδεώδες αυτού του είδους. Αυτό σημαίνει ότι, σε περίπτωση που οι παραπάνω υποθέσεις έχουν μια δόση αλήθειας, η μορφή των καθεστώτων που θα αντιμετωπίσουμε θα είναι αυταρχική και δικτατορική, όχι ολοκληρωτική. Κάτι ανάμεσα, με άλλα λόγια, στη σημερινή Κίνα και τη Ρωσία. Η βασική αρχή που θα δικαιολογεί την αυταρχική φύση της εξουσίας θα είναι η προστασία απ' τον οικολογικό κίνδυνο: «αφού δε μπορείτε οι ίδιοι να βάλετε όρια στον εαυτό σας, θα κανονίσουμε εμείς για εσάς πόσο και τι θα καταναλώνετε». Ωστόσο, τι είναι αυτό που ένα τέτοιο καθεστώς, έξω από την καταστολή, θα μπορέσει να προσφέρει στους ανθρώπους, προκειμένου να το αποδεχθούν, δεδομένου ότι θα τους έχει στερήσει τον καταναλωτισμό, επιβάλλοντας ένα λιτό τρόπο διαβίωσης; Μια προσωπολατρία του είδους που έχει προωθήσει ο Πούτιν στη Ρωσία; Είναι όμως αυτό δυνατό στις καθαυτό δυτικές χώρες, όπου δεν υπάρχει το ζωντανό υπόστρωμα του δρησκευτικού παρελθόντος που ευνοεί την ύπαρξη «χαρισματικών» τύπων εξουσίας;

Όπως βλέπει κανείς, οι προοπτικές εμφανίζονται ιδιαίτερος δυσόιωνες, αν η απάθεια συνεχίσει να δίνει τον τόνο στις σύγχρονες κοινωνίες. Αν οι άνθρωποι δεν ενεργοποιηθούν, αν δεν εμφανιστεί ένα καινούργιο *απελευθερωτικό και δημοκρατικό κίνημα* που θα δέξει ανοιχτά το ζήτημα της ανατροπής του σημερινού συστήματος και των «αξιών» του και

για τον περιορισμό των εκπομπών, ακόμα κι αν ψηφιστούν νομοσχέδια σαν την America's Climate Security Act, ακόμα κι αν τα μέτρα που ληφθούν είναι πράγματι δραστικά και όχι επιφανειακά, το πρόβλημα δε λύνεται, καθώς μετατίθεται στο κοινωνικό και οικονομικό επίπεδο. Αν επιβληθούν φόροι στις εταιρίες που μολύνουν –ή αν προωθηθεί ένα αυστηρότερο και αποδοτικότερο σύστημα πώλησης αδειών εκπομπής ρύπων– αυτές θα μεταβιβάσουν το επιπλέον κόστος στους εργαζόμενους και στους καταναλωτές. Ακόμα χειρότερα, η επιβολή αυστηρής νομοθεσίας αυτού του είδους θα κάνει τις εταιρίες να πάρουν τα εργοστάσιά τους απ' τις χώρες που θα εφαρμόζουν αυτή τη νομοθεσία και να τα επανεγκαταστήσουν σε «αναδυόμενες οικονομίες» σαν την Ασία ή τις πρώην ανατολικές χώρες, όπου τέτοιοι είδους νομοθεσίες, ως γνωστόν, δεν υφίστανται. Αυτό ακριβώς υπογραμμίζει η AFLO-CIO, ομοσπονδία των αμερικανικών συνδικάτων, που γι' αυτόν ακριβώς το λόγο προτείνει την ψήφιση μέτρων τα οποία θα αναγκάζουν τους εισαγωγείς προϊόντων από χώρες που ρυπαίνουν να αγοράζουν περαιτέρω άδειες εκπομπής ρίπων, ως μορφή επιβάρυνσης (πράγμα το οποίο, όπως είναι φυσικό, θα μεταφέρει τις συνέπειες στις χώρες προέλευσης των εν λόγω προϊόντων, υπό την ίδια διαδικασία μετακύλισης του επιπλέον κόστους). Από την άλλη πλευρά, μια πιθανή επιβολή επιβαρύνσεων στην *οικιακή* κατανάλωση φυσικού αερίου, όπως προτάθηκε πριν από κάποιο καιρό, απλώς θα εντείνει, για τους καταναλωτές, τις συνέπειες της πρόσφατης οικονομικής κρίσης. Βλ. για όλα αυτά *Economist*, 17/11/2007, σσ. 47-48. Συνεπώς, η έστω ρεφορμιστική αντιμετώπιση του οικολογικού προβλήματος, θα μπορούσε να δημιουργήσει σοβαρές αναταράξεις και δομική αστάθεια στο οικονομικό σύστημα, γεγονός που αποδεικνύει, από άλλη πλευρά αυτή τη φορά, ότι το οικολογικό πρόβλημα είναι *συμφυγές* με το καπιταλιστικό φαντασιακό και ότι η *ουσιαστική* αντιμετώπιση του απαιτεί τη ρήξη με τις κεντρικές «σημασίες» που συγκροτούν το φαντασιακό αυτό (καταναλωτισμός, ιδιώτευση, γραφειοκρατικοποίηση, ανάπτυξη κ.λπ.).

το οποίο θα ζητά τον ριζικό μετασχηματισμό της ζωής των ανθρώπων, δεν υπάρχει τίποτε που να μπορεί να συγκρατήσει την πορεία προς το γκρεμό, πολιτικό ή περιβαλλοντικό. Αυτό που όσοι υποστηρίζουμε τη *ριζοσπαστική οικολογία* θα πρέπει να τονίζουμε σε κάθε ευκαιρία, είναι ότι το πρόβλημα δεν έχει να κάνει μόνο με την αλλαγή της οικονομικής «υποδομής» των σημερινών κοινωνιών, αλλά –εξίσου– με το «εποικοδομημά» τους (που στην πραγματικότητα δεν είναι καθόλου κάτι το παράγωγο): έχει να κάνει, δηλαδή, με το σύγχρονο ανθρωπολογικό τύπο και τη ναρκισσιστική του προσωπικότητα, με την καταναλωτική αποχαύνωση και με το (τ)έλος της πολιτικής και γενικότερης δημιουργικότητας. Αν δεν υπάρξει μια «επαναποικιοποίηση της ζωής», όπως το είχε πει ο Νάνος Βαλαωρίτης, αν δεν υπάρξει, με άλλα λόγια, ένα *συνολικό κίνημα*, το οποίο θα ζητά τη δημιουργία μιας άλλου τύπου κοινωνίας, βασισμένης στην αναγνώριση της δημιουργικότητας του ανθρώπου και όχι στον οικονομικοκαταναλωτικό φετιχισμό της «ανάπτυξης» και του προντουκτιβισμού, δε μπορεί να υπάρξει οριστικό ξεπέραςμα της κρίσης.

Και αν οφείλουμε με κάθε τρόπο να καταδεικνύουμε τις αδυναμίες ή ακόμα και τις πιθανές μυστικοποιήσεις απ' την πλευρά του οικολογικού ρεφορμισμού –υποστηρίζοντας, ωστόσο, κάθε αίτημα που μπορεί να περισώσει, έστω και στον ελάχιστο βαθμό, ό,τι πιθανώς έχει απομείνει-, πρέπει, με *μεγαλύτερη* ίσως σφοδρότητα, να επιτιθόμαστε στα ρεύματα του οικολογικού ανορθολογισμού που διαδίδονται με κάθε τρόπο. Πρόκειται για όλα αυτά τα ρεύματα που, αναγνωρίζοντας μεν το δομικό χαρακτήρα του φαινομένου, το ανάγουν όχι στον καπιταλισμό, ως κοινωνικοϊστορικό σύστημα, αλλά στις οντολογικές ή θεολογικές προϋποθέσεις στις οποίες υποτίθεται πως αυτός στηρίζεται. Αν εξαιρέσουμε τον πριμιτιβισμό ή τη χορτοφαγία, που, στο μεγαλύτερο μέρος των περιπτώσεων, στηρίζονται σε μια ενοχικού τύπου αντίδραση στην υλική ευμάρεια των σημερινών κοινωνιών, το αντιδραστικό και ανορθολογικό τροπάριο το είπε πρώτος ο Χάιντεγκερ: η «Τεχνική» που οδηγεί, εκτός των άλλων, στην «ερήμωση της γης» είναι, αφενός κάτι παντοδύναμο, που δεν επιτρέπει κανενός είδους αμφισβήτηση<sup>11</sup>, και αφετέρου όχι μια δημιουργία του καπιταλιστικού φαντασιακού, αλλά ενσάρκωση του «πεπρωμένου του Είναι» και της λήθης του. Από εδώ ξεκινάνε, αφενός ο A. Naess και η περίφημη «Βαδιά Οικολογία» -που δε διστάζει να ενσωματώσει μέχρι και τον Σπινόζα- και αφετέρου, εν Ελλάδι, διάφοροι παπάδες, με ή χωρίς πολιτικά, σαν το Γιανναρά και τον Ι. Ζηζιούλα.

Στο βαθμό που οι ιδέες του Χ. Γιανναρά γνωρίζουν μια κάποια διάδοση στο δέατρο του παπαλόγου που συνιστά τη νεοελληνική «πνευματική» τραυματικότητα, καλόν είναι να ανατρέψουμε με δυο λόγια το μυστικοποιητικό του οικοδόμημα. Τι λέει λοιπόν ο Γιανναράς (στο

<sup>11</sup> Μόνο μια διαφορετικού είδους πρόσληψή της. Εδώ έγκειται η διαρκής παλινωδία του Χάιντεγκερ ως προς το ζήτημα: απ' τη μια μεριά συνεχής καταγγελία και δαιμονοποίηση της «Τεχνικής» κι απ' την άλλη μια περίεργη κρυφή αγάπη (αφού, εκτός από υπέρτατος κίνδυνος, η Τεχνική είναι και ενσάρκωση του πεπρωμένου του Είναι). Έτσι «κοιτάμε μέσα στον κίνδυνο και βλέπουμε την ανάπτυξη της σωτήριας δύναμης» (M. Heidegger, "The Question Concerning Technology", *Basic Writings*, ed. by D. Farrel Krell, Harper S. Francisco, 1993, σ. 338).

έργο του *Το πρόσωπο και ο έρωας*); Ότι ο δυτικός κόσμος φτάνει στην οικολογική καταστροφή, επειδή οι δυτικοί θεολόγοι του 13<sup>ου</sup> αιώνα, στα πλαίσια της περιφημής ησυχαστικής έριδας, εγκατέλειψαν οριστικά τη γνήσια χριστιανική αντίληψη, παραμορφώνοντας την έννοια της υπόστασης και ξεχνώντας την έννοια του προσώπου. Έτσι, τη θέση της ανατολικής θεολογίας, βασισμένης στο γνήσιο δρησκευτικό βίωμα, την παίρνει ο Σχολαστικισμός, ο οποίος, με τη σειρά του, οδηγεί στο ρασιοναλισμό, στον καπιταλισμό, στην τεχνικοποίηση και, τέλος, στην οικολογική καταστροφή. Σε αντίθεση με τους βυζαντινούς που έβλεπαν τη φύση ως κτίσμα του Θεού και, με αυτό τον τρόπο, τη σέβονταν, οι δυτικοί –υποτίθεται πως– τη βλέπουμε κατά τρόπο εκκοσμικευμένο και γι' αυτό –πάλι υποτίθεται– την καθιστούμε αντικείμενο για την κυριαρχία μας (κατά την περίφημη φράση του Ντεκάρτ απ' τον *Λόγο περί της μεθόδου*). Αυτή η ανάλυση, εκτός του ότι είναι εντελώς λανθασμένη σε επίπεδο αρχών –καθώς ο καπιταλισμός με το γενεσιουργό του φαντασικό είναι μια *κοινωνικοϊστορική* δημιουργία, όχι μια συνέπεια των γραπτών του Βαρλαάμ του Καλαβρού ή του Θωμά του Ακινάτη–, δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια φθαρμένη επαναδιατύπωση αυτού που ο Καστοριάδης αποκαλούσε *επιχείρημα υπαστυνόμου θ'*: αν δεν υπάρχει ένας Θεός να καθαγιάζει τη φύση, οι άνθρωποι είναι ανίκανοι να τη σεβαστούν· αν δεν μας κρατάει τα χαλινάρια ο Θεός, ο κόσμος θα πάει κατά διαόλου (βλ. το μύθο του Κρόνου στον *Πολιτικό* του Πλάτωνα).

Αυτό το επιχείρημα, το οποίο *συγγεί το σεβασμό με τη δρησκευτική πίστη* (λες και δε μπορούμε να σεβαστούμε τη φύση –ή έναν άνθρωπο–, δίχως να χρειάζεται να τη θεοποιήσουμε), δεν περιορίζεται μόνο στη δεδηλωμένη θεολογία του Γιανναρά, αλλά υπάρχει και πίσω απ' το σύνολο σχεδόν των θεωριών που προσπαθούν να στηρίξουν το οικολογικό πρόταγμα πάνω στη βάση μιας *φιλοσοφίας της φύσης* (βλ. όλους αυτούς που θεωρούν ότι το πρόβλημα συνίσταται στον -υποτιθέμενο πάντα– δυτικό *ανθρωποκεντρισμό*, ο οποίος πρέπει να αντικατασταθεί απ' τον *βιοκεντρισμό*). Εμείς, από την πλευρά μας, οφείλουμε να πούμε ότι το οικολογικό πρόταγμα –όπως και το πρόταγμα της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας συνολικά– δε θεμελιώνεται σε καμία θεολογία και σε καμία φιλοσοφία της φύσης. Αντίθετα, θεμελιώνεται στη *βούλησή* μας, στη *διαναγασμένη* μας *δηλαδή επιθυμία*, να ζήσουμε σε ένα καθεστώς διαφορετικό απ' το σημερινό, στα πλαίσια του οποίου οι άνθρωποι θα διακρίνονται απ' τη φρόνηση και τον αυτοπεριορισμό· θεμελιώνεται επίσης πάνω στη γνώση πως ό,τι είναι να γίνει, αν είναι ο πλανήτης να επιζήσει ή να καταστραφεί, θα το κάνουμε *εμείς*, εδώ και τώρα και δεν έχουμε να περιμένουμε τίποτα από καμία υπερβατική πηγή και κανένα πολιτικό σωτήρα, αφού εμείς είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας. Πέρα όμως απ' την «υποκειμενική» πλευρά του ζητήματος, η υποστήριξη του προτάγματος της ριζοσπαστικής οικολογίας βασίζεται και στο σύνολο της ανάλυσης που κάναμε παραπάνω: βασίζεται, με άλλα λόγια, στην επίγνωση ότι η οικολογική κρίση θέτει ένα αντικειμενικό, τρόπον τινά, όριο στην ύπαρξη των σημερινών καθεστώτων και στη διαπίστωση ότι, αν η πρόσκρουση σε αυτό το όριο δεν οδηγήσει στην ενεργοποίηση των κοινωνιών, αλλά αφήσει το πάνω χέρι στις γραφειοκρατίες που μας κυβερνάνε, η κατάσταση θα είναι πολύ δύσκολη.

Θανάσης Πολλάτος

## Για τον έρωτα και το θάνατο

Γυρεύω την Αλμπερτίν, την απάντηση στο θάνατό μου.

Θανάσης Τριαρίδης, τα μελένια λεμόνια

Στο έργο του ώριμου Φρόιντ η *ορμή της ζωής* και η *ορμή του θανάτου* εμφανίζονται ως δύο ανταγωνιζόμενα ρεύματα που καθορίζουν τον ανθρωπινό ψυχισμό. Η μεν ορμή της ζωής, «Eros» την αποκαλεί πολύ χαρακτηριστικά ο Φρόιντ, συμπυκνώνει τη σεξουαλική ορμή που κατευθύνεται είτε προς το σεξουαλικό αντικείμενο είτε προς το Εγώ και στοχεύει στη συνένωση της οργανικής ζωής σε ολοένα μεγαλύτερες ενότητες. Αντιθέτως, η ορμή του θανάτου που περιλαμβάνει τις καταστροφικές ορμές εκφράζει την επιθυμία επιστροφής στην ανόργανη ύλη. Φυσικά, οι απόψεις αυτές του Φρόιντ είναι βαθιά επηρεασμένες από το βιολογισμό και τον εξελικτικισμό της μεταδαρβινικής εποχής που έχουν επιδράσει επίσης, με ανάλογο τρόπο, στη σκέψη του Νίτσε και του Μπερζόν. Όσο κι αν τα δύο αυτά ορμικά ρεύματα, ο Έρωτας και ο Θάνατος, μοιάζουν απολήξεις μιας περισσότερο μεταφυσικής και λιγότερο ψυχαναλυτικής σκέψης, η αξία και η χρησιμότητά τους στη διαύγαση του ψυχικού παραμένει σημαντική.

Ο Καστοριάδης από τη μεριά του, πιστός φροϋδικός, αποδέχεται τη διάκριση μεταξύ λιβιδινικών και καταστροφικών ενορμήσεων<sup>1</sup>, παρ' όλο που δείχνει αρκετά επιφυλακτικός μπροστά στη γενική κοσμολογική προέκταση που δίνει στα δύο ρεύματα ο Φρόιντ<sup>2</sup>. Χρησιμοποιεί επίσης τη φροϋδική διάκριση Έρωτα και Θανάτου –κάπως μεταλλαγμένη– στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο για να προσδιορίσει τη σημασία της επίγνωσης της θνητότητας για την αποχαλίνωση της φαντασιακής δημιουργικότητας της κοινωνίας<sup>3</sup>. «Ο ελληνικός κόσμος

1 Πρβλ. τη συζήτηση με το Ζαν-Λυκ Ντονέ: Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογοι*, μτφρ. Ε. Γεροκόστα, εκδ. Ύψιλον, 2001, σελ. 48. Λέγοντας «λιβιδινικές» εδώ ο Καστοριάδης εννοεί μάλλον ερωτικές. Επίσης, πρβλ. την αναφορά του στον Έρωτα και το Θάνατο στο Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή δέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλικιά – Κ. Σπαντιδάκη – Γ. Σπαντιδάκη, εκδ. Ράππα, 2002<sup>1</sup>, σελ. 154.

2 Το ως ποίο σημείο ο Καστοριάδης αποδέχεται τη φροϋδική αντίστιξη Έρωτα και Θανάτου είναι σίγουρα ένα αμφιλεγόμενο ζήτημα. Το επίκεντρο της συζήτησής μας όμως δεν είναι η απάντηση στο ζήτημα αυτό, όσο κι αν μερικές όψεις του ζητήματος φωτίζονται στον ένα ή στον άλλο βαθμό από τις διατυπώσεις μας.

3 Θα αναρωτηθεί κάποιος: τι σχέση έχει η ορμή του θανάτου με τον τρόπο αντιμετώπισης της θνητότητας από ένα υποκείμενο ή μια κοινωνία και με το φόβο που ο θάνατος προκαλεί έτσι κι αλλιώς στα ανθρώπινα όντα. Η πειστικότερη απάντηση –ίσως βέβαια ανεπαρκής και συζητήσιμη κι αυτή– θα ήταν ότι καθώς το ψυχικό ερείδεται στην πρώτη φυσική στιβάδα, στην καθαρά βιολογική πλευρά του ανθρωπίνου όντος, έτσι και η ψυχική ορμή του θανάτου ερείδεται στο απαράγραπτο βιολογικό γεγονός της θνητότητας. Αλλά στην περίπτωση του ανθρώπου, σε αντίθεση



κτίζεται πάνω στην επίγνωση ότι δεν υπάρχει φυγή από τον κόσμο κι από τον θάνατο, ότι ο άνθρωπος είναι θνητός. Στο σημείο αυτό θα τολμήσω να διορθώσω ένα μεγάλο Έλληνα ποιητή, τον Ανδρέα Εμπειρικό. Στο ποίημά του «Εις την οδό των Φιλελλήνων», ο Εμπειρικός τελειώνει με την ευχή: *να γίνει [...] πανανθρώπινη η δόξα των Ελλήνων, που πρώτοι, θαρρώ, αυτοί, στον κόσμο εδώ κάτω, έκαμαν οίστρο της ζωής το, φόβο του θανάτου*. Εγώ θα έλεγα: *έκαμαν οίστρο της ζωής τη γνώση του θανάτου*. Ο φόβος του θανάτου διακατείχε παντού και πάντοτε όλους τους θνητούς. Ίσως αυτός μας εμποδίζει κι εμάς σήμερα, όπως εμπόδισε πολλές φορές στο παρελθόν τους ανθρώπους, να έχουμε τον απαιτούμενο οίστρο για τη ζωή μας, να έχουμε δηλαδή την επίγνωση ότι είμαστε πραγματικά θνητοί, και ό,τι έχουμε να κάνουμε, αν γίνεται, θα γίνει εδώ, από μας, και εδώ θα το κάνουμε, εμείς»<sup>4</sup>. Συνεπώς, ο οίστρος της ζωής που δε μπορεί παρά να αναφέρεται στην έννοια της ανθρώπινης δημιουργικότητας, από την οποία καθορίζεται ολόκληρο το φιλοσοφικό έργο του Καστοριάδη αλλά και το πρόταγμα της αυτονομίας εν γένει, συνδέεται άμεσα με τη διαλεκτική του Έρωτα και του Θανάτου. Οι ορμές της ζωής (Eros) αποδεικνύονται η αφετηρία της ανθρώπινης δημιουργικότητας. Αν παραλείπαμε δε τον περιοριστικό προσδιορισμό «ανθρώπινη» και αποδίδαμε στη δημιουργία έναν ευρύτερο, κοσμολογικό ρόλο (κάτι το οποίο μπορούμε να κάνουμε ως ένα μόνο σημείο), ο Μπερζόν θα συμφωνούσε απολύτως μαζί μας.

Υπό το φως αυτής της επισήμανσης οφείλουμε να ερμηνεύσουμε και τον όρο «βαρβαρότητα» που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης σε αντίστιξη με τον όρο «σοσιαλισμός» ή αργότερα «αυτονομία». Αν, όπως δηλώνει ο ίδιος, το νόημα που έδινε πάντα στον όρο «βαρβαρότητα» αναφέρονταν σε «μια κλειστή κοινωνία που λιμνάζει ή που δεν ξέρει παρά να γίνεται κομμάτια δίχως να δημιουργεί τίποτε»<sup>5</sup>, τότε ο Θάνατος υπό τη μορφή των δυσχερειών και των αγκυλώσεων που προκαλεί η επίγνωση του ανυπέρβλητου χαρακτήρα του, τουτέστιν η ματαιότητα κάθε ανθρώπινης πράξης μπροστά στη βέβαιη κατάληξή της, μπορεί να συσχετιστεί με τις δυνάμεις εκείνες του Είναι –κι εδώ γινόμαστε λίγο μεταφυσικοί– που ρέπουν προς τη στασιμότητα, προς την ανάσχεση της ροϊκότητας του χρόνου, προς τις κοινωνίες εκείνες και τα υποκείμενα εκείνα που «λιμνάζουν»<sup>6</sup>.

με τα ζώα, η υπερτροφία του ψυχικού υπερβαίνει και διεμβολίζει σε πολλές περιπτώσεις το βιολογικό υπόστρωμα και τις αρχές που το διέπουν. Καταλήγω, συνεπώς, ότι οι ορμή του θανάτου χαρακτηρίζει αποκλειστικά τον ανθρώπινο ψυχισμό και ίσως αποτελεί έναν βασικό τρόπο από μέρους του διαπραγμάτευσης του απαράγραπτου γεγονότος της θνητότητας με ό,τι αυτή σημαίνει και συνεπάγεται. Γιατί ο θάνατος καθεαυτός, υπό τον όρο της ουσιαστικής επίγνωσης του αναπόφευκτου χαρακτήρα του, μπορεί να δημιουργήσει μια σειρά αλυσιδωτών αντιδράσεων που θέτουν εν αμφιβόλω τη δυνατότητα της ίδιας της επιθυμίας, της μετουσίωσης καθώς και το ίδιο το νόημα της ανθρώπινης ζωής. Έτσι, το ζήτημα του θανάτου μπορεί να καταστεί ο έσχατος βράχος πάνω στον οποίο δύναται να τσακιστεί ολόκληρη η ψυχαναλυτική εργασία, όπως έχει υποστηρίξει ο Καστοριάδης.

<sup>4</sup>Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, εκδ. Ύψιλον, 1999, σελ. 23-4.

<sup>5</sup>Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χόροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκα, εκδ. Ύψιλον, 1995, σελ. 145.

<sup>6</sup>Κατά τούτο, ο Αθανάσιος Αλεξανδρίδης (πρβλ. Αθανάσιος Αλεξανδρίδης, «Εμβιος λόγος», *Ψυχή, λόγος, πόλις – Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη*, εκδ. Ύψιλον, 2007, σελ. 48) κάνει λάθος όταν υποστηρίζει ότι ο Καστορι-

Έτσι, ο Θάνατος δεν εμφανίζεται εδώ ως πραγματικό ορμικό ρεύμα που κατευθύνει την ανθρώπινη ζωή προς την καταστροφή ή την αυτοκαταστροφή, δηλαδή δεν εμφανίζεται ως μια πραγματικά κινητήρια δύναμη. Αντιθέτως, ο φόβος της θνητότητας ως εκδήλωση της ορμής του θανάτου αποτελεί απλά ανασχετικό παράγοντα στην εκδίπλωση της δημιουργικότητας. Και χρειάζεται ενός συγκεκριμένου τύπου αντιμετώπιση του ζητήματος, μια συγκεκριμένη υπαρξιακή απάντηση στο ζήτημα της θνητότητας από μέρους της κοινωνίας και του υποκειμένου, ώστε να γίνει ο φόβος αυτός οίστρος και μάλιστα οίστρος δημιουργικός, αντιτιθέμενος στον ντε φάκτο μάταιο χαρακτήρα κάθε πράξης απέναντι στο θάνατο. Συνεπώς, ο Θάνατος ως φόβος αδυνατεί σε πρώτο επίπεδο να υποκινήσει την κοινωνία ή το υποκείμενο προς ένα στόχο, έστω κι αν πρόκειται για το στόχο της επιστροφής στην ανόργανη ύλη, της εξαφάνισης, της απόλυτης άρνησης, της καταστροφής. Ο Θάνατος εδώ αποτελεί το φρένο σε κάθε κίνηση, ακόμα και στην κίνηση εκείνη που θα οδηγούσε στην επιβεβαίωσή του, δηλαδή στον οριστικό εκμηδενισμό. Το κριτήριο δεν είναι πια ο στόχος της κίνησης (συνένωση της οργανικής ζωής σε ολοένα μεγαλύτερες ενότητες ή επιστροφή στην ανόργανη ύλη, δηλαδή *δημιουργία* ή *καταστροφή*), αλλά η ίδια η κίνηση. Στις περιπτώσεις της βαρβαρότητας –αν και τέτοιες είναι αδύνατο να υπάρξουν σε απόλυτο βαθμό– ο Θάνατος δεν τοποθετείται στο τέρμα μιας καθ' όλα παράλογης πορείας προς το Άουσβιτς, αλλά είναι ήδη εδώ και εκπληρωμένος ως εκπληρωμένη στο βαθμό του δυνατού ζώσα επιστροφή στην ανόργανη ύλη, ως *γενικευμένη απάθεια*.

Βέβαια, τη μη κινητική αυτή έκφραση της ορμής του θανάτου, ο Φρόιντ τη γνώριζε ήδη όταν μιλούσε για την «αρχή της νιρβάνα», δηλαδή την τάση εκείνη της ψυχικής ζωής να εξαλείφει κάθε εσωτερική ένταση και κατά μία έννοια να πραγματώνει μία κατάσταση απάθειας παρόμοιας του θανάτου πριν από την οριστική επίτευξη του τελευταίου. Αντιστοίχως, αυτό που ο Φρόιντ ονομάζει «καταναγκασμό σε επανάληψη» για να αποδώσει τον επαναστροφικό χαρακτήρα των ορμών μπορεί να ειπωθεί ως μία τάση για προσήλωση στο παρόν και μία επιθυμία για απορρόφηση στον αχρονικό (δηλαδή επαναστροφικό) χαρακτήρα του τραύματος. Η επανάληψη, από την οντολογική άποψη, δεν είναι παρά η άρνηση του δημιουργικού χαρακτήρα του χρόνου. Και επειδή ο χρόνος δεν είναι παρά διαρκής αυτοαλλοίωση, δηλαδή εκ του μηδενός (*ex nihilo* αλλά όχι *cum nihilo* ή *in nihilo*) δημιουργία, η επανάληψη αποτελεί τη διατύπωση της επιθυμίας κατάργησης του ίδιου του χρόνου, της καταδίκης σε ένα άχρονο παρόν.

άδης υποτιμά τη δυναμική της ορμής του θανάτου στο έργο του. Αντιθέτως, η διάκριση σοσιαλισμός/αυτονομία ή βαρβαρότητα, παρούσα σε κάθε πτυχή του έργου του Καστοριάδη, είναι βασισμένη ακριβώς στην αντίστιξη έρωτα και θανάτου. Ασφαλώς, η αναφορά αυτή στον έρωτα και το θάνατο μπορεί να μην είναι αρκετή. Δεν παύει όμως να είναι μια αναφορά θεμελιώδης που βάσει το ζήτημα σε άλλη βάση. Και ως μην ξεχνάμε και τις οντολογικές απολήξεις της διάκρισης αυτής, οι οποίες θα φανούν ευκρινέστερα στη συνέχεια. Όπως προείπαμε πάντως, πρόκειται για πολύπλοκο ζήτημα το οποίο πραγματεύεται αποσπασματικά και ο Eugène Enriquez στο «Cornelius Castoriadis: un homme dans une œuvre», Giovanni Busino, *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Genève, 1989, σσ. 46-7.

Το περιβάλλον αυτό δε του άχρονου παρόντος αντιστοιχεί στο χαρακτήρα του χρόνου στην κατάσταση της νιρβάνα.

Καταλήγουμε συνεπώς στο συμπέρασμα ότι η ορμή του θανάτου εμφανίζεται στην πιο διαυγή μορφή της ως εκδήλωση της αρχής της νιρβάνα, δηλαδή ως φαινόμενο διαδηλώνων κυρίως την ίδια την απάθεια και τη χαύνωση και δευτερευόντως ως ενεργητικές τάσεις προς το θάνατο και την καταστροφή. Η δημιουργία ενός δεσμού ή η υπηρετήση μιας σημασίας που υπηρετεί το θάνατο (π.χ. το Άουσβιτς ή η ολόψυχη συμμετοχή στον πόλεμο που τόσο προβληματίσε το Φρόιντ) απαιτούν την πρόσμιξη των λιβιδινικών δυνάμεων, δηλαδή απαιτούν μία δημιουργικότητα και μία ενεργητικότητα που δεν αντιστοιχούν στην κατάσταση της νιρβάνας, όσο κι αν υπηρετούν το θάνατο ως άμεσο στόχο τους. Ασφαλώς, τέτοιου είδους προσμίξεις είναι γνωστές στην ψυχανάλυση σε πολλές περιπτώσεις, όπως σε εκείνες της εκδήλωσης μαζοχιστικών και σαδιστικών τάσεων στη σεξουαλική συμπεριφορά. Και στην περίπτωση αυτή, και μάλιστα με ένα πιο προσιτό και σαφή τρόπο, η ορμή του θανάτου αναμειγνύεται με τις ορμές της ζωής για να υπηρετήσουν τρόπον τινά μεικτούς στόχους<sup>7</sup>. Έτσι οδηγούμαστε στη διαπίστωση ότι η ψυχική ενέργεια που απαιτείται για οποιαδήποτε πράξη, για οποιαδήποτε κίνηση προς ένα σκοπό, ακόμα κι αν αυτός είναι η ίδια η καταστροφή, δε μπορεί παρά να προέρχεται από τα αποθέματα των ορμών της ζωής, δε μπορεί τουτέστιν να είναι παρά λιβιδινική<sup>8</sup>. Φυσικά δεν πρόκειται για αποθέματα, αλλά γι' αυτό που οι ορμές της ζωής είναι, η εκδίπλωση δηλαδή της ψυχικής ενέργειας που αποκαλύπτεται ως διαρκής δημιουργία παραστάσεων, δεδομένου ότι η παράσταση αποτελεί προϋπόθεση της επιθυμίας, της πράξης κ.λπ.

Χαρακτηρίζοντας τον άνθρωπο ο Καστοριάδης δύναμη μόρφωσης (*vis formandi*) και ταυτοχρόνως έρωτα και πάθος μόρφωσης και μορφοποίησης (*libido formandi*), όπως το Είναι εν τω συνόλω του<sup>9</sup>, προσεγγίζει τις μεταφυσικές διατυπώσεις του Φρόιντ. Αν είναι κάτι, λέει, ο άνθρωπος είναι κυρίως αυτός ο δημιουργικός οίστρος που ακόμα και στις πιο ταπεινές και περιορισμένες του εκδηλώσεις αποκαλύπτει τη δυνατότητα συντονισμού του ανθρώπου με τον πρόσφορο, ανοικτό στη δημιουργία χαρακτήρα του κόσμου που αποδίδει μian «ανθοφορία του Είναι», κατά τη φράση του Μερλό-Ποντί. Επειδή αυτή η δύναμη και ο έρωτας, το πάθος<sup>10</sup> της δημιουργίας απέχουν πολύ και μάλιστα αντιτίθενται στους όρους της αρχής της νιρβάνα, της πρωτογενούς μορφής της ορμής του θανάτου, οφείλουμε να τα αποδώσουμε στις δυνάμεις του έρωτα. Και γι' αυτό οφείλουμε, όπως έχουμε κάνει ως τώρα, να συνδέουμε τις ορμές της ζωής, τις δυνάμεις του Έρωτα με τη δημιουργία. Γιατί αυτή η απερίσταλη κινητική ενέργεια που είναι οι ορμές της ζωής, απαιτεί πρώτα και πριν απ' όλα

7 Πρβλ. Σίγκμουντ Φρόιντ, «Το οικονομικό πρόβλημα του μαζοχισμού», *Ναρκισσισμός, μαζοχισμός, φετιχισμός*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, 1991, σελ. 43 κ.ε.

8 «Μπορούμε να καταργήσουμε το χαρακτηρισμό της Libido ή να τον χρησιμοποιούμε γενικά σαν ταυτόσημο με την ψυχική ενέργεια» (Σίγκμουντ Φρόιντ, *Νέα σειρά παραδόσεων για την εισαγωγή στην ψυχανάλυση*, μτφρ. Κλ. Τρικεριώτη, εκδ. Επίκουρος, 1977, σελ. 101).

9 Πρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, εκδ. Ύψιλον, 2001, σσ. 74-5.

10 Η χρησιμοποίηση αυτών των λέξεων δεν είναι, προφανώς, τυχαία.

τη δημιουργία της παράστασης προς την οποία κατευθύνεται η κίνηση αυτή. Και η παράσταση αυτή είναι στην ψυχική σφαίρα προϊόν της δημιουργικότητας της ριζικής φαντασίας του υποκειμένου *μη αναγώγιμο* στους όρους που επιβάλλει το βιολογικό υπόστρωμα. Βρισκόμαστε μπροστά σε μία περίπτωση υπέρβασης της πρώτης φυσικής στιβάδας, ξεπερασματος του γεγονότος ότι ο άνθρωπος είναι ένα μέλος του ζωικού βασιλείου. Ακριβέστερα, άνθρωπος δεν είναι πάνω απ' το ζώο, είναι πέραν αυτού.

Ο Καστοριάδης όμως δεν ξεχνά ότι οι δύο αυτές δυνάμεις, η δημιουργία και η καταστροφή, ο Έρωτας και ο Θάνατος, παρότι αντιτιθέμενες συνιστούν ένα διαλεκτικό δίπολο και έτσι «υπάρχει δημιουργία επειδή υπάρχει καταστροφή»<sup>11</sup>. Σε άλλη περίπτωση, κάνοντας μία ριζοσπαστική ερμηνεία ενός χωρίου του Αναξίμανδρου, καταλήγει: «Τα όντα αποδίδουν μεταξύ τους δικαιοσύνη και πληρωμή για την *ύβριν* τους και για το λόγο αυτόν, κατά το δέον, σύμφωνα με την ίδια αναγκαιότητα, την ίδια αρχή, γεννιούνται και καταστρέφονται. Ποιά είναι λοιπόν αυτή η αρχή; Απλούστατα –και εδώ έγκειται η τελική αντιστροφή– η ίδια η ύπαρξη αποτελεί, κατά μία έννοια, *αδικίαν* ή *ύβριν*, παράβαση. Η αδικία δεν είναι, όπως ειπώθηκε, το εμμένειν στην ύπαρξη πέραν του καθορισμένου χρόνου, το απλό *υπέρ μοίραν*. Εδώ ακριβώς ο Αναξίμανδρος πηγαίνει πιο μακριά από τον Όμηρο: *αδικία* είναι η ίδια η ύπαρξη. Και αυτή η ύπαρξη πρέπει να καταστραφεί σύμφωνα με την ίδια την αρχή που τη γεννά. Επικρατεί τελικά ένα είδος οντολογικής δικαιοσύνης, η οποία καταλύει την *ύβριν* την προερχόμενη από κάθε ιδιαίτερη ύπαρξη. Ίσως εδώ ακριβώς να βρίσκεται η πρωταρχική σημασία, διότι, δεδομένου ότι κάθε ιδιαίτερη ύπαρξη υπόκειται σε περιορισμό, *πέρας*, τέλος, οφείλει να επιστρέφει πάντα στο απροσδιόριστο»<sup>12</sup>.

Για να υπηρετήσουμε τους δικούς μας σκοπούς, θα μπορούσαμε να διορθώσουμε τον Καστοριάδη ή καλύτερα να τον παραφράσουμε λέγοντας πως *ύβρις* δεν είναι η ύπαρξη, αλλά η δημιουργία. Αλλά έτσι κι αλλιώς δημιουργία ή ύπαρξη είναι ό,τι ξεφεύγει από τους εκμηδενιστικούς όρους του μη-όντος. Όπως λέει ο Πλάτων στο *Συμπόσιο* η δημιουργία (*ποίησις*) είναι το πέρασμα από το μη-ον στο ον<sup>13</sup> και συνεπώς η καταστροφή το αντίθετο. Αν το ζήτημα της δημιουργίας έχει κάποιο οντολογικό νόημα είναι γιατί εγκαθιδρύει τη δυνατότητα του πέρασματος από το μη-ον στο ον. Το πέρασμα αυτό υπήρξε πραγματικά σκανδαλώδες για ολόκληρη σχεδόν τη φιλοσοφική παράδοση, καθώς η αποδοχή της δυνατότητας του παραλείπει κάθε λογική σταθερότητα, κάθε παραμόνιμο θεμέλιο που μπορεί να μας προσανατολίσει στο πεδίο της σκέψης. Οι Ιδέες, οι κατηγορίες, οι σκοποί και οι νόμοι της ιστορίας, το αιώνιο πνεύμα, το *ens realissimum et perfectissimum*, το Είναι συντρίβονται κάτω από τους όρους της ενδεχομενικότητας και της περατότητας που επιβάλλει ο υπέρ-

11 Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique, Séminaires 1986-1987, La création humaine I*, éditions du Seuil, 2002, σ. 279.

12 Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα – Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο, Σεμινάρια 1982 – 1983*, μτφρ. Ξ. Γιαταγάνα, εκδ. Κριτική, 2007, σσ. 298-99.

13 Πλάτων, *Συμπόσιον*, 205 b.

τατος οντολογικός νόμος της δημιουργίας και της καταστροφής. Κλονίζεται ολόκληρο το οικοδόμημα της κληρονομημένης σκέψης, σύσσωμη «η φιλοσοφία της καθοριστικότητας» κατά τον όρο του Καστοριάδη. Η κριτική αυτή δε, που εκφράζεται με τον πιο ρητό τρόπο μέσω του Μερλό-Ποντί και του Καστοριάδη, αποτελεί τη φυσική απόληξη της μεγάλης φιλοσοφικής, πολιτικής, ηθικής, καλλιτεχνικής και γενικότερης πολιτιστικής προσπάθειας που συντελείται από το μοντερνιστικό κίνημα.

Φυσικά, δεν το λέμε αυτό για να υποστηρίξουμε ότι η ιστορία φτάνει με τον Καστοριάδη σε κάποια ολοκλήρωση· κι αυτό όχι γιατί απλά δε φτάνει. Αλλά κυρίως γιατί τότε θα αντιφάσκαμε προς ό,τι μας έμαθε –αν μας έμαθε– η εξέλιξη της ανθρώπινης ιστορίας, αλλά και η ίδια η εκτύλιξη της φιλοσοφικής σκέψης από την αρχαιότητα ως σήμερα: ότι δεν υπάρχει κανένας σκοπός στην ανθρώπινη ιστορία, ότι η ανθρώπινη ζωή δεν έχει κανένα εγγενές νόημα, ότι ό,τι είναι να γίνει ή να μη γίνει θα γίνει από εμάς εδώ και τώρα κ.λπ.

Επιπλέον, υποστηρίζω ότι η επιφύλαξη της παραδοσιακής σκέψης απέναντι στο γεγονός της δημιουργίας και της καταστροφής είναι αντίστοιχη με την άρνηση όλων (σχεδόν) των ιστορικών κοινωνιών<sup>14</sup> να παραδεχθούν το γεγονός της περατότητας της ανθρώπινης ύπαρξης και του κόσμου. Ο Αλμπέρ Καμύ έχει, για έναν επιπλέον λόγο, δίκιο να αποκαλεί το πρόβλημα της αυτοκτονίας το σοβαρότερο φιλοσοφικό πρόβλημα στο *Μύθο του Σίσυφου*. Γιατί αν στον ορίζοντα της ανθρώπινης ύπαρξης τοποθετείται αμείλικτο και μοναδικό το ζήτημα της θνητότητας, περίπου σαν την Ιδέα του Αγαθού που στον πλατωνικό κόσμο των Ιδεών φωτίζει όλες τις άλλες Ιδέες, τότε κάθε ανθρώπινη πράξη αρχίζει να πάσχει και να γίνεται δίχως νόημα μπροστά στο αναπόφευκτο μηδέν που πρόκειται να την καταβροχθίσει. Αν η Ιδέα του Αγαθού φωτίζει της Ιδέες, η ιδέα του θανάτου ρίχνει τη σκιά της και σκοτεινιάζει τον κόσμο. «Το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι πως αυτός ο κόσμος δεν μπορεί να δικαιολογηθεί. Παράλογο είναι το χάσμα ανάμεσα στο ότι δεν δικαιολογείται και στον μάταιο, μα δυνατό πόθο του ανθρώπου για σαφήνεια. Το παράλογο ισχύει και για τον άνθρωπο και για τον κόσμο. Για την ώρα είναι το μόνο που τους συνδέει»<sup>15</sup>. Αν ο θάνατος είναι η αναπόφευκτη κατάληξη και αν δεν υπάρχει κανένα εγγυημένο νόημα στην πορεία προς αυτόν, τότε η ζωή γίνεται παράλογη. Λόγω της αναπόδραστης εμμονής σε μία λογική που χωρίς αυτήν είναι δύσκολο να κατοικήσουμε εδώ κάτω, πρέπει να έχει η ζωή ή ο θάνατος κάποιο νόημα. Ο πόθος του ανθρώπου για σαφήνεια στον οποίο αναφέρεται ο Καμύ είναι εκείνο το παραμόνιμο στήριγμα, ο Θεός, ο Λόγος, ο φορέας του νοήματος ή το νόημα πάνω στο οποίο θα μπορέσει να οικοδομηθεί η ανθρώπινη ζωή. Το ζήτημα του νοήματος της ανθρώπινης ζωής, το ζήτημα της εγγύησης για τη βασιμότητα του νοήματος αυτού, το ζήτημα της λογικότητας της ζωής και του κόσμου και το ζήτημα του θανάτου αποτελούν μέρη του

<sup>14</sup> Δεν είμαι καθόλου βέβαιος ότι ακόμα και στο αρχαιοελληνικό δημοκρατικό φαντασιακό υπάρχει αποδοχή της θνητότητας στο βαθμό που λέει ο Καστοριάδης, αν και συμφωνώ ότι εκεί θρυσκόμαστε πιο κοντά σε μια τέτοια αποδοχή απ' οπουδήποτε αλλού.

<sup>15</sup> Αλμπέρ Καμύ, *Ο μύθος του Σίσυφου*, μτφρ. Β. Χατζηδημητρίου, εκδ. Γαλαξία, 1971, σελ. 29.

κεντρικού ζητήματος της ανθρωπίνης ύπαρξης, αυτού της οντολογικούπαρξιακής *ασυμβατότητας* του ανθρώπου με τον κόσμο.

Το δέμα αυτό, με βάση την ψυχαναλυτική θεωρία του Καστοριάδη, ανάγεται στο γεγονός του μαγνητισμού που έχει υποστεί ο ανθρώπινος ψυχισμός από την πρωταρχική του κατάσταση. Η κατάσταση αυτή προσδιορίζεται από την ενότητα της φιγούρας, του νοήματος και της ηδονής που το «υποκείμενο» γνώρισε στην εμβρυακή ή τη βρεφική του περίοδο και την οποία έκτοτε αποζητά ασυνείδητα σε όλες τις εκδηλώσεις της ζωής του. Η πρωταρχική κατάσταση του «υποκειμένου» είναι μία κατάσταση απόλυτου εγκλεισμού και κλειστότητας κατά την οποία «το υποκείμενο, αν υποκείμενο υπάρχει, δεν μπορεί να αναφέρεται παρά στον εαυτό του, μια διάκριση του εαυτού και του υπολοίπου κόσμου δεν τίθεται και δεν μπορεί να τεθεί»<sup>16</sup>. Μιλάμε δηλαδή για μία κατάσταση «ολοκληρωτικού εγκλεισμού» η οποία χαρακτηρίζεται μονάχα από ένα «αίσθημα που είναι άμεσα παράσταση (του εαυτού) και πρόθεση άχρονης παραμονής αυτής της “κατάστασης”»<sup>17</sup> και της οποίας τους όρους το μετέπειτα υποκείμενο διαρκώς νοσταλγεί βρίσκοντας στα διάφορα σεξουαλικά ή κοινωνικά αντικείμενα ικανοποίησης απλά υποκατάστατά της. Νομίζω πως η κατάσταση αυτή μπορεί να παραλληλιστεί με την απάθεια και της χαίνωση προς την οποία αποβλέπει η αρχή της νιρβάνα, τουλάχιστον λόγω του γεγονότος ότι στην πρωταρχική κατάσταση υπάρχει ένα είδος πληρότητας από την οποία λείπει ο πόθος, η επιθυμία προς κάτι εκτός της κατάστασης αυτής, προς ένα αντικείμενο. Λείπει ακόμα και η ίδια η δυνατότητα εμφάνισης ενός αντικειμένου, ενός έτερου προς την κατάσταση αυτή, καθώς στα πλαίσιά της, όλα είναι ένα. Αν ο ισχυρισμός αυτός είναι βάσιμος –πράγμα που είναι βέβαια δύσκολο να αποδειχθεί– η αφετηρία της ορμής του θανάτου βρίσκεται κάπου εδώ<sup>18</sup>, εν αντιθέσει προς τις ορμές της ζωής των οποίων η αφετηρία πρέπει να τοποθετηθεί στο αμέσως επόμενο στάδιο της ψυχικής εξέλιξης, όπου με ένα βίαιο αποχωρισμό, ο κόσμος και άρα τα αντικείμενα προς σεξουαλική ή κοινωνική (μετουσιωτική) μετέπειτα επένδυση αποκτούν υπόσταση αυθύπαρκτη, ανεξάρτητη και ξεχωριστή από τον πρωταρχικό μονήρη πυρήνα του «υποκειμένου». Στην κατάσταση της νιρβάνα, όπως και στην πρωταρχική κατάσταση του «υποκειμένου», επιθυμία δεν υπάρχει, αφού κατά μία έννοια η «επιθυμία» είναι ήδη πραγματοποιημένη μέσα στην απορρόφηση στο εναδικό σύμπαν. Και επειδή δεν υπάρχει επιθυμία, δεν υπάρχει και κίνηση προς το αντικείμενο, πόθος, *vis* και *libido formandi*, δύναμη και πάθος μορφοποι-

<sup>16</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασική δέσμη της κοινωνίας*, ό.π., σελ. 415.

<sup>17</sup> Ό.π.

<sup>18</sup> «Το μόνο πράγμα για το οποίο μαραζώνουμε σ' όλη μας τη ζωή, που μας κάνει ν' αναστενάζουμε και να παραπονούμαστε και να υποφέρουμε κάθε λογής γλυκιές ναυτίες, είναι η ανάμνηση κάποιας μακαριότητας χαμένης που, χωρίς αμφιβολία, νιώσαμε μέσα στη μήτρα και που δεν μπορεί να ξανάρθει (αν και αρνούμαστε να το παραδεχτούμε), παρά μονάχα με το θάνατο. Μα ποιος θέλει να πεθάνει; Μέσα απ' τη δίνη των γεγονότων δεν έπαυα, στο βάθος του μυαλού μου να σκέφτομαι γι' αυτό. Το εκμυστηρεύτηκα στον Ντην και αμέσως αναγνώρισε σ' αυτά τον απλό πόθο για τον ίδιο το θάνατο» (Τζακ Κέρουακ, *Στο δρόμο*, μτφρ. Δ. Νικολοπούλου, εκδ. Το Βήμα Βιβλιοθήκη, 2007, σελ. 180).

ητικό, οίστρος δημιουργικός. Ο πόθος και η δημιουργία εμφανίζονται ως δυνατότητες μετά τη θραύση του πρωταρχικού αυτιστικού σύμπαντος και μάλιστα ως απέλπιδες προσπάθειες επανάκτησής του.

Πέραν αυτών, για τον Καστοριάδη η προσπάθεια επιβολής ενός απόλυτου ορθολογισμού εκεί που δεν υπάρχει όπως και η άρνηση του δημιουργικού χαρακτήρα του χρόνου, δηλαδή δύο από τις βασικότερες προκαταλήψεις της παραδοσιακής λογικής/οντολογίας, κατάνονται από ό,τι περιγράψαμε νωρίτερα ως πρωταρχική κατάσταση της ανθρώπινης ψυχής. Η ασυνείδητη αναζήτηση της κατάστασης αυτής που χαρακτηρίζει τη ζωή του υποκειμένου συνιστά την αναζήτηση της χαμένης ενότητας της φιγούρας, του νοήματος και της ηδονής που μερικά εκπροσωπείται από τις ενοποιητικές απαιτήσεις μιας ενικής οντολογίας με τις παρμενίδειες ρίζες της. «Ο άνθρωπος είναι ένα τρελό ζώο (που στην αρχή είναι τρελό) και που, γι' αυτό επίσης το λόγο, γίνεται ή μπορεί να γίνει λογικό. Το σπέρμα της ratio περιέχεται επίσης στην ολοκληρωτική τρέλα του πρώτου αυτισμού. Μια ουσιαστική διάσταση της θρησκείας, δεν χρειάζεται να το υπομνήσουμε, αλλά και μια ουσιαστική διάσταση της φιλοσοφίας και της επιστήμης απορρέουν από αυτό. Δεν τοποθετούμε όπως πρέπει την ratio και, ακόμη σοβαρότερο, δεν αποκτούμε μια συνετή στάση απέναντί της, δεν της είμαστε τελικά πιστοί, αλλά μάλλον την προδίδουμε, όταν αρνούμαστε να τη δούμε, εκτός των άλλων, και ως μεταμόρφωση της ενοποιητικής τρέλας»<sup>19</sup>.

Επιπλέον, η αποδοχή του θανάτου, δηλαδή η αποδοχή της δημιουργίας και της καταστροφής, θα σήμαινε την αποδοχή από μέρους της παραδοσιακής σκέψης του γεγονότος της περατότητας και της ενδεχομενικότητας των συστατικών της όρων, θα αναδείκνυε τα όριά της, πράγμα απαράδεκτο για την ίδια. Μπροστά στα όρια αυτά, η απόφαση είναι υπαρξιακή και πολιτική: «δεν θα περιπέσουμε σε αποχώνωση από πείσμα που δεν κατέχουμε την απόλυτη γνώση»<sup>20</sup>. Και εδώ επιστρέφουμε στον Καμύ. «Το παράλογο γεννιέται απ' την αντίφαση που υπάρχει ανάμεσα στον πόθο του ανθρώπου και στην παράλογη σιωπή του κόσμου»<sup>21</sup>. Ο πόθος για σαφήνεια πρέπει να ιδωθεί ως ο πόθος για την επιστροφή στην πρωταρχική κατάσταση, ως ο «ο πόθος, κύριος όλων των πόθων, ο πόθος της ολικής ενοποίησης, της κατάργησης της διαφοράς και της απόστασης, που εκδηλώνεται πριν απ' όλα σαν άγνοια της διαφοράς και της απόστασης. Αν το ασυνείδητο αγνοεί τον χρόνο και την αντίφαση, τούτο συμβαίνει επίσης, γιατί, κρυμμένο στο πιο σκοτεινό σημείο αυτής της σπηλιάς, το τέρας της ενοποιητικής τρέλας βασιλεύει κυρίαρχο»<sup>22</sup>. Δεν υπάρχει μεγαλύτερη σαφήνεια από εκείνη του Ενός που ταυτίζεται με το Ον, με το Είναι. Και μπροστά στο γεγονός πως ο πόθος της σαφήνειας, ο πόθος της επιστροφής, θα παραμείνει οριστικά ανεκπλήρωτος, και επειδή κι ο ουρανός παραμένει απέναντι σ' αυτό το απελπισμένο ερώτημα

<sup>19</sup> Η φανταστική δεσμική της κοινωνίας, ό.π., σελ. 422.

<sup>20</sup> Ό.π., σελ. 149.

<sup>21</sup> Ο μύθος του Σίσυφου, ό.π., σελ. 35.

<sup>22</sup> Η φανταστική δεσμική της κοινωνίας, ό.π., σελ. 421.

αδυσώπητος και βουβός, όπως λέει ο Καμύ, αναδύεται το άλλο ερώτημα, εκείνο του αν θα φύγεις ή θα μείνεις, το ερώτημα της αξίας και του νοήματος της ζωής υπό τον όρο πως αυτή δεν έχει αξία και νόημα εγγενές. Το ν' αποφασίσεις να μείνεις σημαίνει ότι αποφασίζεις να υποστείς το παράλογο και τις συνέπειές του. «Το παράλογο είναι η φωτεινή λογική που ξέρει τα όριά της [...] Είναι αυτή η διάσταση ανάμεσα στο πνεύμα που ποδεί και τον κόσμο που εξαπατά, είναι η νοσταλγία μου για ενότητα, είναι αυτό το διασκορπισμένο σύμπαν και η αντίφαση που συνδέει όλα αυτά»<sup>23</sup>.

Μπροστά στο ερώτημα της αντιμετώπισης του παράλογου/ασύμμετρου προς τον κόσμο χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης<sup>24</sup> ο Καμύ, όπως και ο Καστοριάδης, επιλέγουν τη δημιουργική λύση. Να κάνουν οίστρο της ζωής τη γνώση του θανάτου. Αυτό είναι το νόημα της «παράλογης δημιουργίας». «Απ' όλες τις σχολές της υπομονής και της σαφήνειας, η δημιουργία είναι η πιο αποτελεσματική. Είναι επίσης η συνταρακτική μαρτυρία της μοναδικής ανθρώπινης αξιοπρέπειας: η διαρκής επανάσταση ενάντια στην ύπαρξή της, η επιμονή σ' έναν συνεχή και μάταιο αγώνα»<sup>25</sup>. Η μορφή του εξεγερμένου ανθρώπου, παρούσα σε κάθε πτυχή του έργου του Καμύ, είναι το σύμβολο μιας πρωτίστως μεταφυσικής/υπαρξιακής εξέγερσης απέναντι στην ανθρώπινη κατάσταση. Για τον Καστοριάδη οι απαντήσεις μπροστά στο γεγονός της θνητότητας, δηλαδή της πυρηνικής σημασίας του παραλόγου, μπορούν να είναι δύο: η πρώτη είναι η άρνηση ή η οικειοθελής τυφλότητα μπροστά στο γεγονός της θνητότητας και η δεύτερη είναι η αποδοχή του γεγονότος και η κατανόηση ότι «αν θέλουμε να ζήσουμε, δε μπορούμε να ζήσουμε χωρίς νόημα, χωρίς σημασία. Με αυτή την παραδοχή, οι κοινωνικά και ιστορικά δημιουργημένες σημασίες δεν είναι ούτε ενδεχομενικές ούτε απαραίτητες: είναι, όπως έχω γράψει, μεταενδεχομενικές: χωρίς αυτές δεν υπάρχει ανθρώπινη ζωή, ούτε ατομική ούτε κοινωνική. Είναι αυτή η ίδια η ζωή που μας επιτρέπει σε μια δεδομένη στιγμή να καταλάβουμε ότι αυτές οι σημασίες δεν έχουν καμία «απόλυτη» πηγή, ότι η πηγή τους είναι η ίδια μας η δραστηριότητα η δημιουργός νοήματος. Η υποχρέωση ενός ελεύθερου ανθρώπου είναι να γνωρίζει τη θνητότά του και να παραμένει όρθιος στο χείλος αυτής της άβυσσου, μέσα στο χάος το στερημένο νοήματος και μέσα στο οποίο εμείς κάνουμε να ξεπροβάλλει η σημασία»<sup>26</sup>.

Με κάποιο τρόπο, ακόμα και όταν η άβυσσος της μεταενδεχομενικότητας του νοήματος και της θνητότητας σκεπάζεται με διάφορα φτιασίδια, ως επί το πλείστον δηλαδή στα πλαίσια των ετερόνομων κοινωνιών, η άβυσσος με το αμέτρητο βάθος της παραμένει εκεί,

23 *Ο μύθος του Σίσυφου*, ό.π., σελ. 57.

24 Δεν έχει κανένα νόημα να διευκρινίσουμε αν παράλογος είναι ο κόσμος, ο αδυσώπητος ουρανός ή άνθρωπος και οι παράλογες απαιτήσεις του, καθώς στη σκέψη του Καμύ, νομίζω, οφείλουμε να μιλάμε για ένα παράλογο που εκρήγνυται και καταλαμβάνει το σύμπαν από τη στιγμή που θα συνειδητοποιηθεί η πρώτη κμάδα του. Πρόκειται για ένα παράλογο που εξαπλώνεται, όπως ακριβώς η νιτσεική «έρημος που εξαπλώνεται και αλίμονο σ' εκείνον που κρύβει ερήμους».

25 Ό.π.

26 Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive – Entretiens et débats 1974-1997*, Seuil, 2005, σ. 260.



χαίνουσα, υπενθυμίζοντας σε κάθε θνητό την ύπαρξή της μέσω της δημιουργίας εκείνης που έρχεται να καλύψει την όψη της. Για το λόγο αυτό, η καλλιτεχνική δημιουργία του θρησκευτικού φαντασιακού έχει ένα βάθος τόσο ανεξήγητο και γοητευτικό. Ο Μίλαν Κούντερα έχει γράψει ότι το πιο τρομακτικό στο αίσθημα του ιλίγγου δεν είναι το ύψος, αλλά η ασυνείδητη επιθυμία μας να πηδήξουμε στο κενό. Η επιθυμία αυτή δε μπορεί παρά να σηματοδοτεί την ίδια την ορμή του θανάτου. Έτσι και η θρησκεία, όπως και κάθε φαντασιακή δημιουργία εν τέλει, εγγράφεται πάνω στον ορίζοντα του θανάτου, αποτελεί μια παροντοποίησή του, αυτού του ίδιου και της παράλογης έλξης που αυτός μας ασκεί –αυτά τα δυο πάνε μαζί. Η μοναδική κοινωνία στην ανθρώπινη ιστορία που δεν κάνει καμία προσπάθεια να αντιμετωπίσει το χάος που στέκει κάτω από τα πόδια της, είτε καλύπτοντάς το είτε αντικρίζοντάς το, είναι η σημερινή. Και στην περίπτωση της σύγχρονης κοινωνίας οι δυνάμεις εκείνες της δημιουργίας, που θα μπορούσαν έστω να συγκαλύψουν την άβυσσο αυτή που σαν μούρη τρύπα μπορεί να καταπιεί ολόκληρο το σύμπαν, έχουν με κάποιο τρόπο αδρανοποιηθεί. Η σύγχρονη κοινωνία εμφανίζεται ανίκανη να ανταποκριθεί στο γεγονός της κατάρρευσης των μύθων που τη συντηρούσαν (Θεός, ιδέα της προόδου κ.λπ.). Σήμερα τίποτα δε μοιάζει πια να έχει νόημα. Και μπροστά στην ανεπάρκεια του κόσμου να μας προσφέρει ένα νόημα, μπορούμε σαν κακομαθημένα παιδιά να χτυπάμε το κεφάλι μας στον τοίχο διαμαρτυρούμενα και να προκαλούμε την καταστροφή μας. Αυτή η πρόκληση της καταστροφής, δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος συνεχίζει να πριονίζει νοχελικά το κλαδί πάνω στο οποίο κάθεται, ο τρόπος με τον οποίο καταστρέφει οριστικά και αμετάκλητα τον πλανήτη, δε μπορεί παρά να είναι η έκφραση της επικράτησης της ορμής του θανάτου. Ξέρω, είναι επικίνδυνο να κάνουμε αναγωγές από το ψυχικό στο κοινωνικό, αλλά νομίζω ότι η ανθρώπινη επιμονή στο φαντασιακό της ανάπτυξης, στο καπιταλιστικό φαντασιακό, έχει εξόφθαλμα αυτοκαταστροφικό χαρακτήρα, ενώ εκδηλώνεται με έναν τέτοιο χαινωτικό τρόπο –αφήνεται απλά να συμβεί– που φέρνει στο νου αναπόδραστα τις διατυπώσεις του Φρόιντ. Και το καθεστώς της απάθειας συμπαρασύρει κάθε πτυχή της ανθρώπινης δραστηριότητας και επεκτείνεται σε όλα τα πεδία: πολιτική, φιλοσοφία, επιστήμη, τέχνη, καθημερινή ζωή. «Μόνη πια δυνατή και τελευταία λύση/ Στα γήινα προβλήματά μας/ Το γκρέμισμα της βαρβαρότητας που χασμουριέται/ Που γυρίζει το κεφάλι της αλλού για να μη δει/ Εκείνο που την ενοχλεί εκείνο που αποτελεί/ μόνιμη παρεξήγηση ανάμεσα/ Στον οπαδό και στον αντίπαλο σκοπό της/ Πάσχοντας από διπλοπροσωπία ανιάτη»<sup>27</sup>.

Νομίζω είναι ο Νίτσε εκείνος που πρώτος απ' όλους ανήγγειλε το τέλος, όχι μόνο του Θεού, αλλά και του μοντερισμού. Όταν στο τέλος της *Γενεαλογίας της ηθικής* αναρωτιέται για το νόημα της αλήθειας, για την αδεμειώτη αναγκαιότητά μας να πιστεύουμε το αληθινό και όχι το ψευδές, όπως ωρύτερα είχε αναρωτηθεί για την αναγκαιότητά μας να πράττουμε το καλό και όχι το κακό, φέρνει ολόκληρο αυτό το ρεύμα της φιλοσοφικής σκέψης που

27 Νάνος Βαλαωρίτης, *Το τέσσερα*, στο *Ποιήματα*, 2 [1965-1974], εκδ. Ύψιλον, xx, σ. 86.

ξεκινά από την αρχαία Ελλάδα και συνδέεται με το πρόταγμα της αυτονομίας, στα όριά του. Γιατί η απάντηση στο ερώτημα αυτό, όπως και σε άλλα αντίστοιχα όπως στο γιατί πιστεύουμε στην ελευθερία, δε μπορεί παρά να είναι «θεολογική»<sup>28</sup> (του ρασιοναλισμού περιλαμβανομένου) ή ταυτολογική. Ο Νίτσε, με ολόκληρη τη φιλοσοφία του και υιοθετώντας μια λύση (τη *θέληση για δύναμη*) βασισμένη στο βιολογικό εξελικτικισμό, τοποθετήθηκε με τη μεριά της «θεολογίας», παρ' όλο που η απόφασή αυτή είναι σκληρή για ένα πνεύμα της γενναιότητας του Νίτσε που πολέμησε με όλα τα μέσα την κληρονομημένη ιδέα του Θεού. Η ταυτολογική απάντηση που απομένει, δεν είναι στην ουσία απάντηση. Όπως κάθε ταυτολογία. Αναζητάμε την αλήθεια γιατί αναζητάμε την αλήθεια. Επιθυμούμε την ελευθερία γιατί επιθυμούμε την ελευθερία. Εδώ είναι τα όρια του λόγου. Στο κατώφλι αυτών των ορίων, μπορούμε να αρχίσουμε να λέμε (και να κάνουμε) ασυναρτησίες καταδικάζοντας το Λόγο, αυτόν τον βδελυρό και εκτρωματικό Πατέρα-δυνάστη (δηλαδή να προσχωρήσουμε στο μεταμοντερνισμό – ελπίζω να μη γίνομαι περισσότερο απ' όσο χρειάζεται αφοριστικός), μπορούμε να μην παραδεχθούμε τα όρια και να τα αποδώσουμε στην ανικανότητά μας ή στη ανωριμότητα των συνθηκών για το ξεπέρασμά τους διατηρώντας τις «ορθολογιστικές» μας αυταπάτες ή, τέλος, μπορούμε να τα παραδεχτούμε και παρ' όλ' αυτά να συνεχίσουμε τον αγώνα για την αλήθεια και την ελευθερία γνωρίζοντας τα όριά του και γνωρίζοντας τα όριά μας. Να μην ξεχνάμε όμως ότι μπορούμε να ρωτάμε για την αξία και τη σημασία της αλήθειας και της ελευθερίας γιατί θρискόμαστε ήδη σε έναν κόσμο όπου ρωτάμε για να μαθαίνουμε την αλήθεια και αγωνιζόμαστε για να κατακτήσουμε την ελευθερία. Βρискόμαστε δηλαδή σε έναν κόσμο όπου τα σπέρματα της αυτονομίας είναι ακόμη ζωντανά και όπου η αλήθεια και η ελευθερία έχουν για μας σημασία. Με άλλα λόγια, αυτά που είχε γράψει κάποτε ο Στραβίνσκι στο θρασύτατο Άνσερμέ, «μα δεν είστε σπίτι σας, αγαπητέ μου».

Αλλά ας επιστρέψουμε στον Έρωτα και στο Θάνατο. Η ανθρωπινή μοίρα καθορίζεται από το γεγονός της θνητότητας, την ανυπαρξία ενός εγγενούς και απρόσβλητου από το θάνατο νοήματος της ζωής, την απουσία ενός όντος ή μίας αρχής που να εγγυάται τη βασιμότητα της ζωής και του κόσμου, που να κάνει νοητό το α-νόητο, την ανυπαρξία ενός παραμόνιμου θεμελίου πάνω στο οποίο να μπορεί να οικοδομηθεί η ανθρωπινή ματαιότητα. Όλες αυτές οι ανθρωπίνες ανάγκες εμφανίζονται απ' τη στιγμή που ο άνθρωπος είναι κάτι περισσότερο ή κάτι λιγότερο απ' ό,τι πρέπει, απ' τη στιγμή που η ψυχή είναι το ίδιο το χαμένο της αντικείμενο, όπως λέει ο Καστοριάδης, απ' τη στιγμή που είναι καταδικασμένος στην αναζήτηση ενός οριστικά ανεκπλήρωτου πόθου. Έτσι, κάθε του επιθυμία γίνεται ένα βήμα προς ένα στόχο που παραμένει απρόσιτος όσο κι αν τον πλησιάζουμε. Το ακόρεστο

<sup>28</sup> Χρησιμοποιούμε εδώ –καθ' υπέρβασην ίσως και χωρίς καμία απαξιοτική χροιά– τον όρο «θεολογική» για να χαρακτηρίσουμε τη σκέψη εκείνη που μπροστά στα όριά της και για να ξεφύγει από την αμηχανία που αυτά της προκαλούν καταφεύγει σε ιδέες ή αρχές υπερβατικές, εξωανθρώπινες (Πρώτο Κινούν, Θεός, Λόγος, Φύση κ.λπ.) για να υπερπηδήσει την αδυναμία της.

της κάθε επιθυμίας<sup>29</sup>, το ατελέσφορο το οποίο ο Πλάτωνας στο *Γοργία* παρομοιάζει με την προσπάθεια μεταφοράς νερού με ένα κόσκινο, είναι εκείνο που κάνει τη ζωή έναν ανόητο –για ένα Σωκράτη–, διαρκή και μάταιο αγώνα, αγώνα σισύφειο, όπως θα συμφωνούσε ο Καμύ, προς ένα από τα πριν προσδιορισμένο τέλος. Σε τελική ανάλυση, ακόμα και όταν το γεγονός της θνητότητας συγκαλύπτεται από τις ιδέες της αθανασίας της ψυχής ή από υπερβατικοποιημένες ιδέες όπως το Έθνος, το Κόμμα, η Ιστορία που διά του υποτιθέμενου παραμόνιμου χαρακτήρα τους αποτελούν ένα αντιστάθμισμα απέναντι στη ματαιότητα της ανθρωπίνης ύπαρξης, η ιδέα του θανάτου παραμένει απαραγνώριστα καθορίζουσα την ανθρωπίνη ζωή<sup>30</sup>. Όπως είπαμε παραπάνω, ένας ήλιος που σαν την πλατωνική Ιδέα του Αγαθού ρίχνει το σκοτεινό και απειλητικό φως του, το φως της ματαιότητας, σε κάθε πράξη<sup>31</sup>. Αυτό, οι μεγάλοι καλλιτέχνες το γνωρίζουν πιο συχνά και πιο ξεκάθαρα από τους μεγάλους φιλοσόφους: «Βρέχω, νοτίζω, πίνω κι όλ' αυτά από φόβο μην πεθάνω. Πίνετε πάντα, δε θα πεθάνετε ποτέ. Αν δεν πω θα μείνω ξερός. Να 'μαι, πέθανα κιόλας. Η ψυχή μου φτερουγίζει σε καμιά βατραχολιμούλα. Η ψυχή ου δύναται κατηκοίσει εν τόπω ξηρώ»<sup>32</sup>, γράφει ο Ραμπελέ περιπαίζοντας τον Ιερό Αυγουστίνο. Εδώ οι χαρές της ζωής εμφανίζονται κανές να νικήσουν το θάνατο, όχι βέβαια αντιμετωπίζοντάς τον κατά μέτωπο, αλλά διακωμωδώντας τη σοβαρότητα της κατάστασης και εν τέλει αναδεικνύοντας την ανθρωπίνη τραγικότητα μέσα στο φυσικό της χώρο, το χιούμορ. Το οργιαστικό πανηγύρι του Ραμπελέ λαμβάνει χώρα ενώπιον του θανάτου και ταυτοχρόνως ενάντιά του: «Σπαρταριστός δεν είναι ο θάνατος, όταν πεθαίνεις με τον πούτσο σου στητό;»<sup>33</sup>.

Οι ανταγωνιζόμενες δυνάμεις του Έρωτα και του Θανάτου αναμειγνύονται παρότι ασυμβίβαστες στην περίπτωση του έρωτα. Το «ωκεάνιο αίσθημα», «ένα αίσθημα της αδιάλυτης σύνδεσης, της ομοιογένειας με την ολότητα του περιβάλλοντος»<sup>34</sup> για το οποίο μιλάει με

29 «Πιστεύω πως πρέπει, όσο κι αν ηχεί παράξενα, να ασχοληθούμε με τη δυνατότητα ότι υπάρχει κάτι στη φύση της σεξουαλικής ορμής που δεν ευνοεί την επίτευξη της απόλυτης ικανοποίησης» Σίγκμουντ Φρόιντ, *Ψυχολογία της ερωτικής ζωής*, μτφρ. Γ. Βαμβαλή, εκδ. Επίκουρος, 1974, σ. 35.

30 Ο Μαξ Σέλερ, πολύ σωστά, έχει υποστηρίξει ότι μια «μύχια εμπειρία του προσανατολισμού μας προς το θάνατο» περιλαμβάνεται στο ίδιο το βίωμα του χρόνου (Μαξ Σέλερ, *Θάνατος και μετά θάνατον ζωή*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργη, εκδ. Καστανιώτη, 2003, σ. 36). Επίσης, «Ο θάνατος είναι ένας τρόπος του είναι, τον οποίο του εδωνά-Είναι αναλαμβάνει ευθύς ως υπάρξει» (Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, τόμος Β', μτφρ. Γ. Τζαβάρα, εκδ. Δωδώνη, 1985, σ. 445).

31 «Γνωρίζετε μια γυναίκα, την ερωτεύεστε τρελά, σας ερωτεύεται κι εκείνη, περνάτε μια νύχτα μαζί της και γνωρίζετε περνώντας τη νύχτα αυτή, βρισκόμενοι μέσα στο ερωτικό ντελίριο και την έκσταση ότι υπάρχει και μια άλλη πλευρά, γνωρίζετε ότι αυτή η στιγμή δε θα ξαναρθεί ποτέ και ότι μια μέρα ούτε εκείνη ούτε εσείς θα υπάρχετε. Και αν δεν το γνωρίζετε αυτό, αυτή η στιγμή του ντελίριο δεν είναι μια πραγματική στιγμή ντελίριο. Είναι αυτή η μαύρη σκιά που κάνει αυτό που ζούμε τέτοιο που είναι και ίσως τόσο έντονο» (Κορνήλιος Καστοριάδης, από μια συνέντευξη στο ραδιοφωνικό σταθμό *France Culture* στις 19/6/1992 – ευχαριστώ επί τη ευκαιρία το Νίκο Ηλιόπουλο για την παραχώρηση της μαγνητοταινίας).

32 Φρανσουά Ραμπελέ, *Γαργαντούας και Παναγκρεέλ*, μτφρ. Φ. Δρακονταειδή, εκδ. Εστία, 2004<sup>2</sup>, σελ. 73.

33 Ό.π., σελ. 195.

34 Σίγκμουντ Φρόιντ, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, μτφρ. Γ. Βαμβαλή, εκδ. Επίκουρος, 2005, σελ. 14. Ο Φρόιντ

επιφύλαξη ο Φρόνιτ στο *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας* παραπέμπει σαφώς στην πρωταρχική κατάσταση του «υποκειμένου»<sup>35</sup>. Και η κατάσταση αυτή –συναφής με τους όρους της αρχής της νιρβάνα, όπως έχουμε πει– επιτυγχάνεται στην περίπτωση του έρωτα: «στο ανώτατο σημείο του έρωτα τείνει να εξαλειφθεί το σύνορο ανάμεσα στο Εγώ και στο αντικείμενο»<sup>36</sup>, τούτέστιν να επιτευχθεί μια ενότητα αντίστοιχη με την πρωταρχική, μια εξάλειψη της διαφοράς, μια επιστροφή στους όρους του πρωταρχικού ναρκισσισμού. Μόνο που στην περίπτωση του έρωτα η κατάσταση αυτή δεν είναι νιρβανική, παρόλο που αποβλέπει σε όρους ανάλογους της νιρβάνα. Θέλω να πω ότι είναι διαρκώς προς επίτευξη και όχι κατάσταση επιτευγμένη και συνεπώς αυτό που υπερισχύει είναι το αγωνιστικό, το κινητικό στοιχείο, φτάνω να πω, το καθαρό λιθιδινικό στοιχείο. Αντιστοίχως, νομίζω, ο μεγάλος ποιητής Ανδρέας Εμπειρικός επιμένει πολλάκις στο *Μεγάλο Ανατολικό* του πως «τὸ ἐξάϊσιον μουνί της ἔλεγε μὲ τὴν ἰδίαν γλῶσσαν, περὶ τῶν κήπων τῆς Ἑδέμ καὶ περὶ τῶν ἐκστατικῶν τοῦ φύλου της ἀνθέων, ὅπου τὸ ἀφρόεν πάθος τῆς ψωλῆς εὐρίσκει καὶ συνδέτει ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα, πὸ ἐν εὐφροσύνη δημιουργοῦν τὸν σύντονον τὸν γλυκασμὸν τὸν μέγαν, πὸ μετατρέπει, πρὸς στιγμὴν, πᾶσαν διαφοροποίησιν καὶ πάντα διαχωρισμὸν, εἰς ἕνθεον καὶ ἀπόλυτον ἐνότητα κατακτημένην»<sup>37</sup>. Το ωκεάνιο αίσθημα, ερωτικά επιτευγμένο, δηλαδή η αυθεντική εκδήλωση του έρωτα, αποτελεί την πειστικότερη απάντηση στη γνώση του θανάτου καθώς διαδηλώνει, όπως και κάθε εκδήλωση της ανθρωπίνης δημιουργικότητας, την παράλογη περιφρόνησή του απέναντι στο θάνατο. Ο έρωτας ξεπερνά το θάνατο καθώς τον εγκλωπώνει και τον κάνει να υπηρετεί τη σημασία του. Οι δυνάμεις του έρωτα, οι δυνάμεις της δημιουργίας είναι κατεξοχήν η παράλογη επιμονή τους, η επιμονή απέναντι στην

βασίζεται, όπως δηλώνει, σε μερικές παρατηρήσεις του φίλου του Ρομαίν Ρολάν, ενώ το «ωκεάνιο αίσθημα» θα πρέπει να συσχετιστεί με μερικές ιδέες του Φερνάντι στο *Thalassa – Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*.

35 Ο Ζαν Λαπλάνς υποστηρίζει πως «ο πρωτογενής ναρκισσισμός, ως ψυχική πραγματικότητα, δεν μπορεί να είναι παρά ο πρωτογενής μύθος της επιστροφής στους μητρικούς κόλπους, ένα σενάριο, που ορισμένες φορές ο Φρόνιτ συγκαταλέγει μάλιστα ρητά μεταξύ των πιο σημαντικών πρωταρχικών φαντασιώσεων» (Jean Laplanche, *Ζωή και θάνατος στην ψυχανάλυση*, μτφρ. Ν. Παπαγιαννοπούλου, εκδ. Νεφέλη, 1988, σελ. 137). Συνεπώς, σε μερικές περιπτώσεις ο Φρόνιτ προεξαγγέλλει κατά μία έννοια τον Καστοριάδη χωρίς όμως να δίνει κατά τη γνώμη μου στο φαινόμενο την ίδια βαρύτητα, εξετάζοντάς το πιδανόν ως επιμέρους και όχι ως γενική τάση. Για παράδειγμα: «Το παράπονο του είναι κατά βάθος μια εκπληρωμένη φαντασίωση που τον παρουσιάζει να έχει επιστρέψει στη μήτρα, αλλά μια φαντασίωση που εκφράζει την επιθυμία της απόδρασης απ' τον κόσμο. Πρέπει να μεταφρασθεί ως εξής: είμαι τόσο δυστυχημένος στη ζωή, πρέπει να ξαναμπώ στην κοιλιά της μητέρας» (Σίγκμουντ Φρόνιτ, «Ο Βόλφσμαν», από τα *Τρία ιστορικά ασθενείας*, μτφρ. Α. Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, 1995, σελ. 361). Την ψυχανalyτική θεωρία του Καστοριάδη –που αποτελεί ανάπτυξη της φροϋδικής ιδέας περί πρωταρχικού ναρκισσισμού– αποδέχεται, όπως φαίνεται χωρίς να τη γνωρίζει, και ο σπουδαίος αμερικανός κοινωνιολόγος Κρίστοφερ Λας στην *Κουλτούρα του ναρκισσισμού* (1979) καθοδηγούμενος από την ιδέα του ωκεάνιου αισθήματος και μερικές ιδέες της Μέλανι Κλάν, του Μπέλα Γκρούνμπεργκ κ.α. περί της πρόωρης γέννησης και του άγχους που αυτή προκαλεί (πρβλ. Κρίστοφερ Λας, *Η κουλτούρα του ναρκισσισμού*, μτφρ. Β. Τομανά, εκδ. Νησίδες, xx, σελ. 232 κ.ε.).

36 *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, ό.π., σελ. 15.

37 Ανδρέας Εμπειρικός, *Ό Μέγας Ανατολικός*, Μέρος πρώτον, τόμος Α΄, εκδ. Άγρα, σελ. 81.

ίδια τους ματαιότητα. Δίνουν έναν μάταιο αγώνα απέναντι στην ίδια την ανθρώπινη μοίρα, τη μοίρα της θνητότητας.

Πέραν αυτού, το ερωτικό αίσθημα, αυτή η σύμμειξη της τρυφερότητας με τον αισθησιασμό, όπως υποστηρίζει ο Φρόιντ<sup>38</sup>, μπορεί να αποτελέσει ένα αντιστάθμισμα μπροστά στο θάνατο, μπροστά στη δύσκολη πορεία προς αυτόν όπου ο φόβος της θνητότητας, όπως και η μεταενδεχομενικότητα του νοήματος ανακύπτουν ως διαρκώς αναδιδόμενες απειλές απέναντι στην υφιστάμενη κανονικότητα που επιτάσσει το γεγονός ότι, παρ' όλες τις δυσχέρειές της, η ζωή είναι υποφερτή<sup>39</sup>. Σε ένα τέτοιο αίσθημα βρίσκει καταφύγιο ο ένας από τους ήρωες του *Στο δρόμο* του Τζακ Κέρουακ μετά τη μακρινή διαρκή φυγή του και την απελπισμένη του περιπλάνηση προς αναζήτηση νοήματος σε έναν κόσμο που δεν παρέχει κανένα. Αντιστοίχως, αυτό είναι το νόημα της τρυφερότητας και του λανθάνοντος αισθησιασμού μεταξύ των ηρώων του *Χαμένοι στη μετάφραση* της Σοφία Κόπολα<sup>40</sup>. Με τον τρόπο αυτό, το αίσθημα του παραλόγου γίνεται λιγότερο δυσβάσταχτο καθόσον μοιράζεται, εξισοροποιείται ή καθόσον πεισματικά αποπροσανατολίζεται, αίσθηση την οποία αποπνέει το ποιητικό έργο Γκερασίμ Λούκα και ιδιαιτέρως *Το τέλος του κόσμου του*. Στο έργο του μεγάλου ποιητή ανακαλύπτεται επίσης ξανά η *σωματικότητα* ως πεδίο της παράλογης πάλης της ύπαρξης, πάλης που γίνεται με τα μόνα πρόσφορα όπλα, αυτά του έρωτα. Αυτή η επανεύρεση του σώματος τοποθετείται στα πλαίσια που είχε θέσει ο Μερλό-Ποντί, ο οποίος άφηγε να διαφανούν οι πολλαπλές εκφραστικές δυνατότητες του σώματος, προϋποθέτοντας περισσότερο ή λιγότερο σιωπηρά το υπαρξιακό βάθος που τους προσδίδει ο Λούκα<sup>41</sup>.

Ίσως βέβαια, η νιρβάνα και ο έρωτας να αποτελούν εξίσου βλέςεις του μηδενός, αφού το μηδέν και το όλον, το σύμπαν Εν που επιτυγχάνεται μέσω του ωκεάνιου αισθητήματος, δεν απέχουν τελικά όσο φανταζόμαστε. Κι όλ' αυτά επειδή ο άνθρωπος κατάγεται και προορίζεται για το μηδέν και αυτή η καταγωγική και τελεολογική του διάσταση είναι καθορίζουσες της ύβρεως της ύπαρξής του. Όμως, όπως μας διδάσκει το παράδειγμα της *Οδού των Φιλελλήνων* του Εμπειρικού, σημασία δεν έχει η κατάληξη που είναι δεδομένη, αλλά η

38 *Ψυχολογία της ερωτικής ζωής*, ό.π., σελ. 25 κ.ε.

39 Σε ένα από τα ωραιότερα ποιήματα του Ζακ Πρεβέρ, το *Μες στο σπίτι μου*, μια γυναίκα έρχεται στο τέλος, σε μια σχεδόν αποκαλυπτική σκηνή, να ταράξει, αλλά όχι να υπερβεί (;) τους όρους της υπαρξιακής μοναξιάς του ήρωα μέσα στον κόσμο: «Μες το σπίτι μου θα 'ρθεις/ Σκέφτομαι κάτι άλλο μα δε σκέφτομαι παρ' αυτό/ Και όταν θα χεις μπει μες στο σπίτι μου/ Θα θγάλεις όλα σου τα ρούχα/ Και θα μείνεις ακίνητη γυμνή όρθια με το κόκκινο στόμα σου/ όπως οι κόκκινες πιπεριές που ναι κρεμασμένες στο λευκό τοίχο/ Και μετά θα ξαπλώσεις κι εγώ θα ξαπλώσω δίπλα σου/ Να λοιπόν/ Μες στο σπίτι μου που δεν είναι σπίτι μου θα 'ρθεις» (Jacques Prévert, *Paroles*, Gallimard, 1997, σσ. 86-7).

40 Στο ίδιο πνεύμα, ο Νάνος Βαλαωρίτης αντισταθμίζει τον έρωτα με το κενό: «Πέφτοντας μες στη χαράδρα/ Ανέβαινα την ομορφιά σου/ Μες στον γκρεμό της έπερτα ανεβαίνοντας/ Χωρίς ποτέ να φτάνω πάνω ή κάτω» (*Πίνακας περιεχομένων* στο *Ποιήματα*, 2 [1965-1974], ό.π., σελ. 48).

41 «Το σώμα είναι αινιγματικό» λέει στον «Άνθρωπο και την αντιξοότητα» (Μορίς Μερλό-Ποντί, *Σημεία*, μτφρ. Γ. Φαρακλά, εκδ. Εστία, σελ. 377). Η πάλη του Λούκα δεν είναι παρά μια πτυχή αυτής της εκστατικής αινιγματικότητας.

πορεία προς αυτήν. Και έτσι, ο άνθρωπος γίνεται ξανά υπεύθυνος για ό,τι θα συμβεί εδώ, δηλαδή για ό,τι θα κάνει ο ίδιος να συμβεί. Αλλά ακόμα, καθώς είναι ον τραγικό, πρόκειται να αναλάβει ένα μάταιο αγώνα ενάντια στο αναπόφευκτο, ενάντια στη μοίρα του και να δημιουργήσει για τη ζωή του ένα ημερινό νόημα και έναν κόσμο πιο ανθεκτικό στο χρόνο απ' ό,τι ο ίδιος. Αυτός είναι, όπως θα συμφωνούσε η Χάννα Άρεντ, ένας τρόπος να απαντάει στο γεγονός της θνητότητάς του. Οι ορμές της ζωής και του θανάτου, πέραν από δύο ορμικά ρεύματα της ανθρώπινης ψυχής, είναι και δύο υπαρξιακές αποφάσεις των ατόμων και των κοινωνιών. Η μία καταφάσκει την παράλογη δημιουργία, το αγωνιστικό πάθος ενάντια στον ή παρά τον παράλογο χαρακτήρα του κόσμου, το δημιουργικό οίστρο που παλεύει να κάνει το Χάος Κόσμο, παρ' όλο που γνωρίζει ότι όλα θα επιστρέψουν στο Χάος και μόνο σ' αυτό. Και η άλλη καταφάσκει την απόλυτη παράδοση στη ματαιότητα, στο μηδέν, τη χαυνωτική απάθεια και την αδιαφορία.

Κλείνοντας, για να μη ματαιοπονούμε άλλο, να αφήσουμε τον ποιητή –που τον κρατάμε τόσην ώρα σχεδόν φυλακισμένο στο υπόγειο– να πει τη ματαιότητα του έρωτα μπροστά στο θάνατο, τον παράδοξο εναγκαλισμό τους, την απaráμιλλη δυναμική του έρωτα, το θρίαμβο της εγκόσμιας καταδίκης του ανθρώπου. Να πει σε δέκα λέξεις ό,τι μπορέσαμε ως εδώ να πούμε, ό,τι δε μπορέσαμε και ό,τι πιθανότατα δε θα μπορέσουμε να πούμε ποτέ – αυτή είναι άλλωστε η δουλειά του ποιητή: «Χύνω και πεθαίνω και σαπίζω στο πράσινο των ματιών σου. Εδώ»<sup>42</sup>.

42 Θανάσης Τριαρίδης, *Τα μελένια λεμόνια*, εκδ. Τυπωθήτω, 2006, σ. 64.

## Θανάσης Τριαρίδης

# τους ζυγούς λύσατε – τα κορίτσια φιλήσατε

ή

όταν ένας εθνικός ποιητής παραφέρεται

δεν πέτρωσαν ματαίως τόσα μάγματα

*[Ομιλία. Μέσα στην αίθουσα καμιά σαρανταριά. Το κτίριο χτισμένο στους σκυλεμένους τάφους των Εβραίων της Σαλονίκης. Έξαφνα ένα θαμπό τοπίο σαν Παρθένης – μια γυναίκα γέρνει σαν να είναι δρεπάνι.]*

1. Ας πούμε πως αρχίζουμε – μα πώς; Η Μαρία Νεφέλη (στη σελίδα 368 της συγκεντρωτικής Ποίησης του Ελύτη) λέει: ..αν στ' αλήθεια ο έρωτας είναι κατά πως λεν «κοινός διαιρέτης» / εγώ θα πρέπει να 'μαι η Μαρία Νεφέλη κι εσύ φευ ο Νεφεληγερέτης.

2. Ευθύς στην αντικρινή σελίδα ο Αντιφωνητής απαντά: Α τι ωραία να 'σαι νεφεληγερέτης / να γράφεις σαν τον Όμηρο εποποιίες στα παλιά παπούτσια σου / να μη σε νοιάζει αν αρέσεις ή όχι / τίποτε.

3. Τίποτε;

*[Ήταν ο καιρός που το σκεπτόσουνα άμα τρεμίζουν τα δρεπάνια – άμα γίνεται.]*

\* \* \* \* \*

*[Ελληνορωμαϊκό Δίκαιο – γαλλικό φιλί]*

4. Στα 1929 ανάμεσα στους νεαρούς πρωτοετείς που εισάγονται στη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών βρίσκεται και ο νεαρός Οδυσσέας Αλεπουδέλης. Το μόνο βέβαιο είναι πως ο συγκεκριμένος νέος έχει μεγάλη επιτυχία στα κορίτσια και διαβάξει ποίηση – και σε κάθε εξεταστική φορτώνει στον κόκορα τα Ενοχικά Δίκαια. Ψυχομετρεί τις αντιστάσεις του στον καρυωτακισμό, ώσπου μάλλον γρήγορα βρίσκει (και δεν θα μπορούσε να γίνει

διαφορετικά) τον πραγματικό εαυτό του κοντά στον Γιώργο Σαραντάρη, τον νεοφερμένο Ανδρέα Εμπειρικό (κοντά στον οποίο αυτοπροσδιορίζεται ως *υπερρεαλιστής* – και δεν θα μπορούσε να γίνει διαφορετικά), τον Νίκο Γκάτσο, τους «τρεις Γιώργηδες» που σημάδεψαν με την ψευτιά της «ελληνικότητας» ό,τι ονομάστηκε ως *Γενιά του '30* (Γιώργο Σεφέρη, Γιώργο Θεοτοκά και Γιώργο Κατσίμπαλη). Η πρώτη (στανική) δημοσίευση ποιημάτων του στα *Νέα Γράμματα*, πέραν των άλλων, τού κατοχυρώνει ένα ωραίο ψευδώνυμο: *Οδυσσέας Ελύτης*. Πλέον ο μόνιμος τελειόφοιτος της Νομικής με το νέο όνομα έχει παραστρατήσει για τα καλά: νιώθει πως έχει αρκετούς συμμάχους για να φορτώσει οριστικά στον κόκορα τα νομικά του βιβλία.

5. Δέκα χρόνια αργότερα, έχοντας περάσει από το Αλβανικό Μέτωπο, τον θάλαμο των μελλοθανάτων ενός γιαννιώτικου νοσοκομείου και την Κατοχή, εκείνος ο *υπερρεαλιστής* Οδυσσέας Ελύτης αποφάσισε να γίνει «εθνικός ποιητής» γράφοντας το μεγαλύτερο *εθνικό* ποίημα της ελληνικής γλώσσας. Αφού ψιλοχαιδέυτηκε με κάτι τέτοιο με τα XIII και XIV του *Ήλιου του Πρώτου*, είχε μια μεγαλειώδη αποτυχία με τον *Χαμένο ανθυπολοχαγό της Αλβανίας*. Ωστόσο είχε το «εθνικό ποίημα» στο πνευμόνι του: το παίδεψε με μian ανολοκλήρωτη *Αλβανιάδα* και κατόπιν το κατάφερε (εδώ που τα λέμε: *το παρακατάφερε*) με το *Άξιον εστί*. Από την «σύσταση» του «Ελληνικού Έθνους» και μετά τον *Ύμνο εις την Ελευθερίαν* που ευχαρίστως σφάζει τους αμάχους τους Τριπολιτσάς ακολούθησαν κάμποσες μπουρδες (*Φωτεινοί, Δωδεκάλογοι και Φλογέρες του Βασιλιά*), η μια χειρότερη από την άλλη. Το *Άξιον εστί* είναι ίσως το μόνο ποίημα των τελευταίων 200 χρόνων όπου ο σούπερ εθνικισμός καταφέρνει να γίνει πραγματικά μεγάλη ποίηση (οι *Ελεύθεροι Πολιορκημένοι* φυσικά και δεν είναι «εθνικό ποίημα» – είναι εκπληκτικό –όσο και ακατάληπτο– παραμύθι τρόμου). Στο *Άξιον εστί* ο Ελύτης πετάει στο τραπέζι όλα τα γλειφιτζούρια που γύρευε από δεκαετίες το εθνικώς συντεταγμένο εκκλησίασμα: Ο *λαός μου* (προσοχή στο *μου*), η *αυλή των προβάτων* (λέγεται και *μαντρί*, λέγεται και *στρατόπεδο*), οι *αμμουδιές του Ομήρου* (τι να λέμε), ο *της Δικαιοσύνης νοητός ήλιος* (τι να ξαναλέμε), οι *αδελφοί που όπου να τους βρίσκει το κακό μνημονεύουν Διονύσιο Σολωμό* (μήπως τα *σωδικά λαχταριστά*);, η *Μοίρα των αθών που είσαι η δική μου Μοίρα* (εννοείται), ο *ήλιος που για να γυρίσει θέλει νεκροί χιλιάδες να 'ναι στους τροχούς, θέλει κι οι ζωντανοί να πίνουν το αίμα τους* (*άξιον εστί το τίμημα*) – όλα σου λέω.

6. Η «ποιητική» μετατροπή της σφαγής σε «πηγή ζωής»: να μια σταθερή προϋπόθεση του φασισμού – και του τρόμου. Πάντοτε κάποιος «ήλιος» που για να γυρίσει θέλει *νεκρούς χιλιάδες*. Μπουρδες: ο ήλιος γυρίζει από μόνος του. Οι νεκροί χιλιάδες που είναι στους τροχούς δεν είναι έργο κανενός ήλιου – είναι έργο των σφαγιαστών τους.

7. Κι ο τάχα *εξόριστος ποιητής* έγινε συρμός, βραβείο, εθνική κολώνα, σχολική γιορτή, σημαιοστολισμός και έπαρση της σημαίας. Αυτός που είχε γράψει στα είκοσι τόσα του την *Τρελή ροδιά*, τώρα πια είχε γίνει τραγούδι στα στόματα ολωνών, ανάμεσα σε υψωμένα λάβαρα



μίσους, εμβατήριο, σάλπισμα, εγερτήριο, κοντάκιο, απολυτικό. Είχε γίνει *ΠΕΙΠΡΩΜΕΝΟΝ* (παρά τις ορμήνιες ενός καλού του φίλου).

8. Έμεινε εθνικιστής μέχρι το τέλος: με ποιητικά συνδέματα του τύπου *Θάνατος και Ανάσταση του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου* (φρίκη) και με στερνές αλλοπρόσαλλες δηλώσεις για κάποιο όνομα «που-είναι-η-ψυχή-μας» (αλλά όχι η ψυχή των αλλωνών). Και τούτα τα έλεγε κάποιος που τον έλεγαν Αλεπουδέλη μα ο ίδιος αποφάσισε για τον εαυτό του έναν αυτοπροσδιορισμό (και πολύ καλά έκανε): *Ελύτης* (αυτό το όνομα γράφει πάνω στο τίτλο του Νόμπελ που εκτίθεται στο εθνικιστικό Μουσείο Μπενάκη)

9. Ευτυχώς (λέμε τώρα: *ευτυχώς* για μένα) από καλός εθνικιστής ήτανε ακόμη καλύτερος ποιητής. Κάποτε, κάπου στα χρόνια της χούντας (ίσως επειδή ζήλεψε τη σούπερ βιτρίνα του παρισινού Μάη;) το «εθνικό σκηνικό» ξήλωσε – ή έστρω, το έβαλε υπολογισμένα στην άκρη, σα φορεσιά που δεν ταίριαζε πια στα καινούρια σαλόνια που έβγαίνε να παίξει μπάλα. .

10. Έτσι, λοιπόν: κάπου στο τέλος της δεκαετίας του 60', τριάντα χρόνια μετά τον Νομική Σχολή Αθηνών ξαναγυρεύει έναν *Κώδικα* – πες επιχειρεί να αποδώσει τα πρέποντα στους νομοθέτες που τόσο τον είχαν βασανίσει με τις συλλογές νομοθεσίας τους, να καταλήξει (τέλος πάντων) σε έναν *Λόγο περί δικαιοσύνης*: (...) *Κυρίες και Κύριοι. / Τίποτε δεν αρμόζει στις ημέρες μας / κι επιπλέον συμβαίνει να 'μαι λυπημένη / όπως όταν / νιώθεις βαθιά στο σώμα σου αισθητό / κάτι που είχες κακοβάλει. / Ας αφήσουμε, λοιπόν τα αστεία / ένα φίδι κι ας μην έφταιξε - θα το εξοντώσεις. // Τέτοια και η δικαιοσύνη μας.*

11. Μα ποιος μιλάει; Ο της δικαιοσύνης νοητός ήλιος; Ο λαός των προβάτων; Ο άξιον εστί του τίμημα; Όχι.

12. Τα λόγια αυτά υποτίθεται πως τα λέει ένα κορίτσι-ποίημα – αλλιώς: ένα κορίτσι-πούμα που χιμίζει με τα άγρια νύχια της στο ιδεοφόρο θήραμα. Το όνομά της έγινε θρύλος και σύνθημα: *Μαρία Νεφέλη* – και γαμεί και τα έθνη και τους εθνικούς ποιητές. Είναι το μεγάλο σκηνικό ποίημα του Ελύτη (για μένα το μεγαλύτερο ποίημα του Ελύτη). Ξεκίνησε να γράφεται στα χρόνια της δικτατορίας· σε βιβλίο εκδόθηκε το 1978 –για σκέψου, ένα χρόνο πριν από το Νόμπελ– με εκείνο το τρομερό εξώφυλλο, τη φωτογραφία του Μαν Ρέι, το γυμνό κορίτσι με το μικρό, θαρρείς προεφηβικό, στήθος.

13. Ήδη ένα (ακόμη) άρθρο μελλοντικού Συντάγματος.

*[Παλιό κόλπο. Βρίσκεις κάποιον από το κοινό και τον κοιτάς στα μάτια. Μάτια περιμένω τον Πεισίστρατο.]*

\* \* \* \* \*

*[Στο βάθος μια κοπέλα. Πιθανώς φοιτήτρια. Δεν μπορώ να δω το πρόσωπό της πολύ καλά. Όμως η μπλούζα στο στήθος της τσιτώνει. Η καρδιά του Ρομπέρ Τζορντάν χτυπάει πάνω στις πευκοβελόνες]*

14. Είμαι ένας αναγνώστης κειμένων – που σημαίνει παραχώνω λέξεις στο χόμα, πως τις ανακατεύω με τα πτώματα. Για την δική μου ανάγνωση (: για το δικό μου παραχώσιμο) η *Μαρία Νεφέλη* είναι η περιπέτεια (κι η λέξη περιπέτεια ας ζυγιστεί –ουάου– με την πιο αριστοτελική της σημασία) στο μεγάλο μυθιστόρημα που έγραφε (εκών άκων) σε ολόκληρη τη ζωή του ο Ελύτης: Δηλαδή το σημείο όπου ο πρωταγωνιστής καταλαβαίνει πως ολόκληρος ο κόσμος του μεταβάλλεται στα αντίθετά του, γίνεται η αχαλίνωτη ανάγκη ενός αποπροσανατολισμού, ενός άσματος διόλου ηρωικού και διόλου πένθιμου – αχαλίνωτη ανάγκη ενός ανάξιον εστί (αχ τι καλά) που θα φανερώσει ένα δημόσιο ρόδο στις κόχες των μηρών εκείνης.

15. Όπως βλέπετε, τα πράγματα αγριεύουν.

16. Σας διαβάζω ένα (θαρρώ σχετικό) απόσπασμα από το *Δάσος των ανθρώπων* - μιλά εκείνη η εραλδική στον Αντιφωνητή: (...) *Μη φοβάσαι / με το χέρι μπροστά καθώς φανός θυέλλης / θα σε οδηγήσω / και θα σου χιμήξω / τα νύχια μου θα μπουν στις σάρκες σου / η αλήθεια –έτσι δε λένε– είναι οδυνηρή / κι έχει ανάγκη, το ξέρεις, από το αίμα σου / έχει ανάγκη από τις λαβωματιές σου / απ' αυτές και μόνο θα περάσει –εάν περάσει / κάποτες η ζωή που μάταια έψαχνες / με το σφύριγμα του ανέμου και τα ξωτικά / και τις κόρες με τους ήλιους επάνω στα ποδήλατα.*

17. Το ίδιο *Δάσος* τελειώνει με μια αλλόκοτη ανθρωποφαγία: *Τότε που θ' ακούσεις πάλι πάλι να σου τραγουδώ / να σου τραγουδώ τις νύχτες πάνω στο ξυλόφωνο: / «Μες στο δάσος πήγα ντράγκου-ντρούγκου / μ' έφαγαν τα δέντρα ντρούγκου ντρου / μ' έκαναν κομμάτια ντράγκου-ντρούγκου / μ' έριξαν στα όρνια ντρούγκου-ντρου».*

18. Κι από κάτω το μεγαλομεγάλο απόφθεγμα, αυτό που ο Ελύτης μοίρασε κάτω από κάθε απόσπασμα: *Ο νόμος που είμαι δεν θα με υποτάξει.*

19. (Εδώ είμαστε).

*[Εδώ είμαστε. Κόρη διάφανη απ' την αγάπη.]*

\* \* \* \* \*

*[Ανάσα. Προσπαθώ να ξαναδώ εκείνη την κοπέλα με την κολλητή μπλούζα Φαντάζομαι τις ρώγες στα στήθη της. Σκούρο κόκκινο· το βάζει στο στόμα και πεθαίνει.]*

20. Ένα αρχιτεκτονημένο είπα-ξείπα με τέσσερα τραγούδια κι ανάμεσά τους τρεις φορές επί εφτά αποσπάσματα επί δύο πρόσωπα που αλληλοεξουδετερώνονται, σαν τα οξέα με τις

βάσεις – κι άλλα τόσα μεγαλομεγάλα (που, ωστόσο, είναι πραγματικά μεγάλα) αποφθέγματα, ανάμεσα στην παρωδία και την εντολή – προσοχή στη λέξη *ανάμεσα*.

21. Αλλιώς: η αποκάλυψη, τα παλιοτόμαρα της ευτυχίας ενός πέμπτου ή έκτου ορόφου, η σάρκα, ο Στάλιν, η ωραία Ελένη, το ζητούμενο λιγκουαφόν της ηδονής, το αίμα του αίματος, το πήδημα της τίγρισσας μες στις ιδέες, ο πρώτος πετεινός μέσα στον Άδη, η Πόρσε, ο πλανήτης Γη, ο άνθρωπος του Νεάντερνταλ, οι άγγελοι του Ρούμπλιεφ, η λανθασμένη θάλασσα (δεν γίνεται μα υπάρχει - μαδές), η πρωινή γυμναστική που τελειώνει, τα εγχειρίδια, η Ουγγρική Εξέγερση, ο κεραυνός, το μάτι της ακρίδας, η Pax San Tropezana, τα ενθουσιασμένα πουλιά, η Πάτμος, ο Τρωικός Πόλεμος, ο νόμος που είμαι δεν θα με υποτάξει.

22. Αλλιώς: (...) *Να ξαναδώσουμε στα πόδια μας το χρώμα. / Το πράσινο στο πράσινο τον άνθρωπο του Νεάντερνταλ / στον άνθρωπο του Νεάντερνταλ. Δεν ωφελούν πια οι μυνόνες / θέλει αγάπη θηριώδη / θέλει πήδημα τίγρισσας μες στις ιδέες. / Όσο υπάρχουν Αχαιοί θα υπάρχει μια ωραία Ελένη / και ας είναι αλλού το χέρι και αλλού ο λαϊμός. // Κάθε καιρός και ο Τρωικός του πόλεμος.*

23. Όλα αυτά και όλα τα αντίθετά τους.

24. Η *Μαρία Νεφέλη*: πιστεύω πως είναι το συνειδητό αντισύνταγμα του Ελύτη, το αντιευαγγέλιο του, η χοάνη όπου όλα τα στοιχεία της ζωής του, της ποίησης και του κόσμου, όπως τα αντιλαμβανόταν, αρμόστηκαν στη διαφάνεια της παρανομίας, της ανομίας, της αναρχίας, της απονομιμοποίησης της ηθικής σκέψης. Και αυτό το έκανε με όρους ενός αντικώδικα, όπου το ένα άρθρο συμπληρώνει το άλλο – για να μην με υποτάξει ο νόμος που είμαι.

25. Μα πώς γίνεται αυτό; (Ρωτούνε οι Γυμνασιάρχες που στις σχολικές γιορτές καλούν «τον Ήλιο της Δικαιοσύνης να μην λησμονήσει την χώρα τους»).

26. Κάπως έτσι: (...) *μπρούμπα στο προσκέφαλό μου / θωρούσα τις πηγές με το άσπιλο λευκό που με πισίλιζαν' / τι ωραία θεέ μου τι ωραία / χάμου στο χρώμα ποδοπατημένη / να κρατάω ακόμη μες στα μάτια μου / ένα τέτοιο μακρινό του παρελθόντος πένθος.*

27. Κατηγορήθηκε πολύ ο Ελύτης: πως έγραφε για θάλασσες και κορίτσια και καμπάνες από κρύσταλλο, την ώρα που τα τανκς έβγαιναν στους δρόμους κι οι στρατιώτες πυροβολούσαν τους διαδηλωτές, πως γέμισε την τέχνη του με λυρικά φρου φρου και αρώματα και πολύχρωμα προπετάσματα καπνού ακριβώς για να μην πει τα πράγματα με το όνομά τους, πως προσχώρησε σε λογής εθνικιστικές ρητορείες – ενώ τον ίδιο καιρό ο Κατσαρός ή ο

Αναγνωστάκης κάρφωναν τις λέξεις σαν πρόκες. Ετούτη η κριτική είναι για μένα βάσιμη – ειδικά στο τελευταίο σκέλος της, με βρίσκει απολύτως σύμφωνο. Μα έλα που ο ίδιος Ελύτης έφτιαξε μια από τις ελευθεριακότερες λογοτεχνικές αναρχίες – τη δεύτερη στη σειρά της ελληνικής γλώσσας, αν μετράω καλά.

28. Πριν από αυτόν είχε προηγηθεί (ποιος άλλος;) ο Εμπειρικός, φτιάχνοντας μια άγρια τριλογία ελευθερωμένης αγάπης: τα *Χαίμαλιά του έρωτα και των αρμάτων* (και, νομίζω, όχι ο Μέγας Ανατολικός) είναι μια ώρα όπου η γκάβλα σπέρνει επιτέλους τα μάγια της πάνω στη σάρκα των ανθρώπων.

29. Δυο ή τρεις δεκαετίες αργότερα ο Ελύτης πιάνεται με την ίδια ώρα: τζαζεμένος από μια νεφέλη, της δίνει όνομα και σάρκα και οστά – και με αυτό το κορίτσι απειλεί την Ιστορία.

30. *Η Μαρία Νεφέλη αναμφισβήτητα / είναι ένα κορίτσι οξύ / αληθινή απειλή του μέλλοντος / κάποτε λάμπει σαν μαχαίρι / και μια σταγόνα αίμα επάνω της / έχει την ίδια σημασία που είχε άλλοτε / το Λάμδα της Ιλιάδας (...).*

31. Και λίγο πιο κάτω: (...) *Η Μαρία Νεφέλη ξει στους αντίποδες της Ηθικής / είναι όλο ήθος. // Όταν λέει «θα κοιμηθώ με αυτόν» / εννοεί ότι θα σκοτώσει ακόμη μια φορά την Ιστορία. / Πρέπει να δει κανείς τι ενδουσιασμός που πιάνει τότε τα πουλιά. (...)*

32. Τι να λέμε; Κάθε κείμενο κείται: είναι ένας νόμος, μια υπέρτατη αρχή, μια εξουσία.

33. Ω, να λέμε: η τέχνη (: τέχνη των χειρών, των λόγων, των σωμάτων) είναι στον αντίποδα του νόμου, καθώς είναι από την ίδια της τη φύση αντιαξιωματική, δηλαδή θέλοντας και μη *παράνομη*. Δεν λέω κάτι καινούριο: ακόμη και το θεμελιακό αξίωμα της ελευθερίας, αυτό το Habeo corpus, με την τέχνη (οφείλει να) αυτοαναιρείται: θυμάμαι (πρόχειρα) τον *Ακατονόμαστο* του Μπέκετ, που τελειώνει με την κρίσιμη κουβέντα: *εγώ δεν θα ξαναπάω εγώ.*

34. (...) *Μην ματαιοπονείτε. // Με την ομορφιά μου εγώ / θα καταργήσω την έννοια του βιβλίου // θα επινοήσω τα νέα λουλούδια / και θα τα δρέψω από τα σπλάχνα μου / και θα στέψω βασιλιά στην κόχη των μηρών μου / το δημόσιο ρόδο. // Από αυτό θα πνεύσει ο άνεμος / της αληθινής αγνότητας / όπου λίγοι θα επιζήσουν άνθρωποι / όμως όλα τα πουλιά / τσιμπολογώντας τις ρόγες των μαστών μου. // Κάθε καιρός κι ο άγιος Φραγκίσκος της Ασίξης του.*

35. Ω ναι, να λέμε: ακόμη κι όταν την χρηματοδοτούν οι εξουσίες και οι τρομερές πλειοψηφίες για να την κάνουν έμβλημα της ισχύος και του τρόμου που σκορπίζουν (βλέπε την οροφή

της Καπέλα Σιξτίνα, βλέπε τα Δωμάτια του Ραφαήλ Σάντσιο) υπάρχει πάντοτε στην τέχνη μια άκρια που στέκει πάντοτε στον αντίποδα του νόμου, στον αντίποδα της δοσμένης ηθικής, των παραδεκτών ηθών και εθίμων, ακριβώς διότι οδηγεί τους ανθρώπους σε πρωτόγνωρες εκτροπές, σε αχαλίνωτα πάθη, σε καλοκαιρία που τα τρέχεις, μη γνωρίζοντας πια Ερινύες.

36. Εξάλλου το στήθος μιας γυναίκας είναι ήδη άρθρο ενός μελλοντικού συντάγματος – αυτό το ξέρουν ακόμη και τα μικρά παιδιά.

37. (Εδώ που τα λέμε, το ξέρουν κυρίως τα μικρά παιδιά..)

*[Για φαντάσου: να πεδάνεις δαγκώνοντας μια ρώγα. Να μια καλή αρχή για την αγάπη.]*

\* \* \* \* \*

*[Ας πούμε πως θα σταματήσω να μιλάω και θα περπατήσω ως εκείνη. Ας πούμε πως θα σηκώσω την μπλούζα της και θα γλείψω τη σκούρη κόκκινη ρώγα. Ας πούμε πως θα πεθάνω. Ας πούμε.]*

38. Αχ ο νόμος: μια άλλη εκδοχή της θρησκείας. Παλεύει να τιθασειώσει την ανθρώπινη επιθυμία, την ανθρώπινη γκάβλα, να την κανοναρχήσει, να την βάλει εντός των ορίων του πολιτισμού, να την κάνει πλειοψηφική συμφωνία, σύμβαση, πολιτισμικό κεκτημένο – κι όλα αυτά από τον ίδιο μονόδρομο που η θρησκεία θέλει να τη μηδενίσει.

39. Από τη μια πλευρά το Κράτος και η Βία, από την άλλη κάποιος αλυσοδεμένος πυρφόρος. Από την μια ο Θεός και ο νόμος από την άλλη η τέχνη και η λαχτάρα: Η μεγάλη μάχη που φτιάχνει (ναι, φτιάχνει) τον πολιτισμό και τον θάνατο.

40. Αυτό είναι εντέλει το πρόβλημα: ο μεγάλος Ένας έναντι αυτού του μικρούλικου εγώ.

41. Η Μαρία Νεφέλη τραγουδά το τελευταίο της τραγούδι. Όνομα που δεν χωρά παρεξηγήσεις: ο Στάλιν. (...) το νου σας / οι πολλοί παραποιούν τον Ένα (...).

42. Και παρακάτω: Προτού προλάβει ο Ένας και με αλλάξει / προτού επιβάλλει «μια καινούρια τάξη» / το ξαναλέω και γεια σας - πάω φυλακή: / ένα φεγγάρι ανήκει στην Αμερική / μα μια ψυχή που δεν πουλιέται - στα Μάταλα ή στο Κατμαντού. // Κάθε καιρός και ο Στάλιν του.

43. Φυσικά ο Αντιφωνητής απαντά με μια Ουγγρική Εξέγερση – με τι άλλο: Ακούσατε τα λόγια της Παρθένας: / τους πολλούς παραποιεί ο Ένας (...).

44. Το ποίημα έχει συνέχεια – και (φαντασμαγορικό) τέλος: *Προσοχή Μαρία Νεφέλη - κατά δω το αυτόματο / κι εσείς όσοι οπλισμένοι / νάνοι του παραμυθιού μάγισσες και θηρία / γυναίκες με τσαπιά ξινάρια / πέτρες από το λιθόστρωτο βενζιναντλίες αμάξια / επάνω του! / (ω Παρθένα μου το 'λεγες Συ) // Κάθε καιρός κι η Ουγγρική του Εξέγερση.*

*[Μη γελάς: όσα φέρνει η ώρα, δεν τα φέρνει μήτε ο χρόνος μήτε η λαμητόμος.]*

\* \* \* \* \*

*[Το φιλί που δώσαμε μας το πήρε το δρολάπι.]*

45. Με άλλα λόγια: όσοι φτιάχνετε νόμους να φοβάστε. Όσοι διαβάσετε νόμους να φαντασιώνεστε γυναικεία στήθη. Κάθε καιρός και η Μαρία Νεφέλη του.

46. Τα υπόλοιπα είναι ζήτημα εξάσκησης. Ας πούμε, πρωινής γυμναστικής.

*[Αχ Αουρελιάνο: κάποτε κι οι άντρες πεθαίνουν όταν πρέπει.]*

\* \* \* \* \*

*[Βαδιά ανάσα. Έχει έρδει η ώρα]*

47. Κάπως έτσι φτάνω σε αυτό που γύρευα από την αρχή. Στη μια σελίδα (την 414 της συγκεντρωτικής *Ποίησης*) η Μαρία Νεφέλη τραγουδά *Καλημέρα θλίψη*. Στην άλλη ο Αντιφωνητής της απαντά με *Πρωινή Γυμναστική*. Αυτή τη γυμναστική σας διαβάζω:

*Ανοιχτό παράθυρο. Τριγύρω παρτέρια.  
Ευθύ το σώμα. Τεντωμένα τα χέρια.  
Ένα, δύο, τρία: ζωή μου αγία  
σμικρύνω την ψυχολογία.  
Το αυτό. Εν δυο: κατανοώ το πρόσωπό μου  
οικειοποιούμαι το αντίθετό μου.  
Σύμπτυξιν εν! Ούτε μη ούτε δεν.  
Τάσεις και κάμψεις των χειρών  
προς όλας τας διευθύνσεις:  
άνω πλαγίως εμπρός κάτω:  
τα του γάτου στον σκύλο  
τα του σκύλου στον γάτο.  
Έκτασις της κεφαλής οπίσω: έεεν-νααα*

δεν παραδέχομαι κανόνα κανέεν-νααα.  
 Βαθειά εισπνοή: κόρη ω κόρη δροσερή.  
 Αρχή μία: έξω η δεξιοτεχνία.

Προεισαγωγικόν άλμα εις τέσσερις ταχείς χρόνους:  
 αντικαταστήσατε τους καθημερινούς φόνους.  
 Εν δύο τρία τέσσερα. Το αυτό:  
 το γενναίο είναι απατηλό.  
 Εις τον καιρόν! Επιμείνατε στον Μπρετόν!  
 Προσχέεε! Μελετήσατε τον Φουριέ!

Στροφή της κεφαλής αριστερά:  
 όλα είναι σκατά.  
 Στροφή της κεφαλής δεξιά:  
 όλα είναι σκατά.  
 Εις θέσιν - εν! Συμπέρασμα κανέν-  
 α. Τους ζυγούς λύσατε.  
 Τα κορίτσια φιλήσατε.

[δες τα, λοιπόν, δες τα όλα]

\* \* \* \* \*

[Κοιτάζω εκεί που πρέπει να δω. Το κάθισμα άδειο. Η κοπέλα με τις σκούρες  
 κόκκινες ρώγες έχει φύγει – για πάντα.]

48. Γκχμ... (ελαφρύ αμήχανο θήξιμο). Με συγχωρείτε...

49. Μου αρέσουν σχεδόν όλα σε αυτό το ποίημα: και η κόρη ω κόρη δροσερή (φυσικά) και το επιμείνατε στον Μπρετόν και το μελετήσατε τον Φουριέ και το Κεφαλή δεξιά, Κεφαλή αριστερά και η τρομερή υπονόμηση κάθε θεόσταλτης πεφωτισμένης εντολής που εξασφαλίζει, το θέσιν εν- συμπέρασμα κανέν-. Κυρίως μου αρέσει αυτό το τους ζυγούς λύσατε: δηλαδή, εκεί που ένας ακόμη Γυμνασιάρχης ετοιμάζεται να φωνάξει Ζήτω το έθνος, εμπρός, λοιπόν, καλοί μου φίλοι, πιάστε τ' αρχίδια σας, αφήστε τις νόμους, της ηθικές, τις Πολιτείες και τις Civitas Dei, της Κώδικες, τα Συντάγματα και της Διακηρύξεις, της φοβερές σημαίες των κρατών και τη διπλωματία, αφήστε της πρωινές γυμναστικές της ιστορίας και ζυγώστε τη ζωντανή σάρκα – το πράγμα που σαλεύει, λαίμαι.

[ Μια κενή θέση. Χαμένος. Την ίδια στιγμή –δεν ξέρω γιατί– θυμάμαι τον Ευθύμ.

(...) Όσπου ανέβηκε ο Ευθύμ πάνω στην καρέκλα του, ο Κερατένιος τον κοιτούσε σαν χαμένος, κι ο παλαβιάρης κατέβασε το παντελόνι του, γύρισε τον πισινό του, και άρχισε να τραγουδά: Σε γνωρίζω από την όψη του σκατού την τρομερή / Σε γνωρίζω απ' τις πορδές σου και του κόλου την πνοή. ]

\* \* \* \* \*

[Αλίμονο – ο θάνατός μου αναβλήθηκε. Προφανώς ζω: εξακολουθώ να πατάω πάνω στους σκυλευμένους τάφους.]

50. Μη φανταστείτε πως είμαι φιλόσοφος ή θεολόγος – μήτε καν παραστρατημένος νομικός. Είμαι μόνο ένας τσαχπινογαργαλιάρης αναγνώστης: κάποιος –μην ξεχνιέσαι– που παραχώνει λέξεις πλάι στα πτώματα. Ως τέτοιος παραχώστης, λοιπόν, θα ήταν παράταιρο να κλείσω ένα κείμενο υπέρ της λογοτεχνίας (άρα: κατά των Εντολών) με μια εντολή, με ένα σύνθημα, με μια προστακτική (: προσταγή) ή κάτι τέτοιο.

51. Όχι· θα κλείσω επαναλαμβάνοντας απλώς τον ωραίο στίχο (όσο πιο βαθιά, τόσο πιο καλά, λένε): Τους ζυγούς λύσατε – τα κορίτσια φιλήσατε.

[Χλιαρό χειροκρότημα – σχεδόν τίποτε.]

[Το κείμενο αυτό είναι το ιε κεφάλαιο από το ανέκδοτο βιβλίο  
Τα γάργαρα τεχνάσματα \* ένα τετράδιο με μελανίες.]



Γιώργος Ν. Οικονόμου

## Κοινωνία και ιστορία στην κληρονομημένη σκέψη και στον Κ. Καστοριάδη

*Εις μνήμην Αλέξη Αρχύτα και Γιάννη Ταμτάκου*

Μία κεντρική μέριμνα του Κ. Καστοριάδη είναι η διαύγηση και η κατανόηση της κοινωνίας και της ιστορίας, ζήτημα σημαντικό όχι μόνο από κοινωνιολογική και φιλοσοφική άποψη αλλά και κυρίως πολιτική, διότι αφορά την καταγωγή των δεσμών και τη δημιουργία τους, δηλαδή τη θέσμιση και, εν τέλει, την πολιτική και το πολιτικό πράττειν. Μία βασική μομφή του Καστοριάδη κατά της παραδοσιακής σκέψεως, από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη ως τον Χέγκελ, τον Μαρξ και τον Χάιντεγκερ, είναι ότι αυτή συνεκάλυψε το νόημα της κοινωνίας και της ιστορίας, τον ιδιαίτερο τρόπο τού είναι τους· κατά συνέπεια, άμεση πρόθεσή του είναι η αποδέσμευση των εννοιών της κοινωνίας και της ιστορίας από την οντολογία και τη λογική της «κληρονομημένης ελληνοδυτικής παραδόσεως». Στο σημαντικότερο έργο του *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*<sup>1</sup> (1975) κύριο μέλημα είναι η διαύγηση του κοινωνικού-ιστορικού και της θέσμισης· τα ερωτήματα τα οποία διερευνά και απαντά, εκτός των άλλων, είναι: τι είναι κοινωνική-ιστορική πραγματικότητα, πώς αυτή δημιουργείται, ποιος ο ρόλος του ανθρωπίνου πράττειν και από τι αυτό το πράττειν εξαρτάται. Συζητά δε και καταρρίπτει τις απαντήσεις που έδωσαν οι στοχαστές, από την αρχαία εποχή έως τη σύγχρονη, πράγμα το οποίο συνεχίζεται και στα μετέπειτα έργα του.<sup>2</sup>

Ο Κ. Καστοριάδης καταδεικνύει μια εγγενή αδυναμία της κληρονομημένης σκέψης, την αδυναμία της να συλλάβει το ιδιαίτερο είναι της κοινωνίας και της ιστορίας. Η σκέψη αυτή είναι υπονομευμένη από μία τρόπον τινά μεταφυσική του ανθρώπου και της ιστορίας, που εκδέχεται το ανθρωπινό ον ως άτομο-ουσία, και την ιστορία ως αποτέλεσμα και δημιούργημα του Θεού, ή της φύσεως ή της *ratio*, αποδίδοντάς τους ταυτοχρόνως ένα νόημα προκαθορισμένο σχετικό με τον Θεό, την *φύσιν* ή τον *λόγο*. Η μεταφυσική αυτή είναι εμφανής στα καταγωγικά κείμενα της φιλοσοφίας. Ο Πλάτων λ.χ. δίνει πρωταρχικό ρόλο στον Θεό και στις Ιδέες, ενώ ο Αριστοτέλης στην *φύσιν*.<sup>3</sup> Παρόμοια στήριξη στη φύση βλέπουμε και

1 Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* (εφεξής ΦΘΚ), μτφρ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Ράππας, Αθήνα, 1981.

2 Όπως επί παραδείγματι, ασκεί κριτική στη μαρξική και αριστοτελική αντίληψη περί δικαίου, αξίας, ισότητας και πολιτικής στο σημαντικό κείμενό του «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Μαρξ στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς». *Τα Σταυροδρόμια του Λαθυρίνθου* (εφεξής ΣΛ), Ύψιλον, Αθήνα 1991, σ. 303-385.

3 Ο Καστοριάδης πιστεύει ότι ο Αριστοτέλης ενώ σκέπτεται εντός του πλαισίου της φύσεως, με αφετηρία την

στον Μαρξ, ο οποίος χαρακτηρίζει την οικονομική ανάπτυξη της κοινωνίας ως μια «φυσικο-ιστορική διαδικασία»,<sup>4</sup> αντίληψη που επιβεβαιώνεται και από τον στενό συνεργάτη του Ένγκελς<sup>5</sup> καθώς και από τους επιγόνους.<sup>6</sup> Η κληρονομημένη σύλληψη της κοινωνίας και της ιστορίας οφείλεται σε ένα σύνολο χαρακτηριστικών που έχουν την καταγωγή τους σε ένα μέρος της αρχαίας ελληνικής σκέψεως και αναπτύχθηκαν εν συνεχεία στους μετέπειτα στοχαστές.

Βασικό χαρακτηριστικό και μειονέκτημα της κληρονομημένης σκέψεως, όπως θα αναλυθεί στα επόμενα, αποτελεί η πεποίθησή της ότι η κοινωνία και η ιστορία δεν είναι παρά στο μέτρο που είναι *καθορισμένη* η θέση τους μέσα στην ολική «τάξη» του *είναι* – είτε καθορισμένη ως αποτέλεσμα αιτιών, είτε ως μέσο σκοπών, ως στιγμή μιας διαδικασίας ή ως λογική συνεπαγωγή. Δηλαδή το νόημα του *είναι* εκφράζεται και βασίζεται στην *καθοριστικότητα* (ντετερμινισμός): το *είναι* είναι καθορισμένο, είναι καλώς και πλήρως καθορισμένο – *πέρας* στους Έλληνες, *Bestimmtheit* (καθοριστικότητα) στον Χέγκελ.<sup>7</sup> Έκαστο ο πρέπει να κα-

*φύσιν*, εν τούτοις δεν υπερβαίνει την αντίθεση *φύσις- νόμος* ενώ δηλώνει ρητώς ότι η πόλις, η πολιτική, ο δεσμός, είναι *φύσει* –εν αντιθέσει προς τους σοφιστές– εν τούτοις η σύμβαση, η ανθρωπίνη δραστηριότητα και σχετικότητα υποβόσκουν στο έργο του. «Ο Αριστοτέλης δεν μπορεί να βεβαιώσει πλήρως, κατηγορηματικά, χωρίς επιφύλαξη και χωρίς περιορισμό, ότι ο νόμος είναι φύσει ή ότι υπάρχει μια φύσις του νόμου. Διότι ξέρεi πως σ' αυτό υπάρχει αντίφαση στους όρους – τουλάχιστον στην ελληνική φάτιν. Για το είναι του νόμου δεν υπάρχει οντολογικός τόπος» (ΣΛ, σ. 380 και 332). Με τη χρήση της φύσεως στον *φυσικισμό* ασχολούμαστε πιο κάτω.

4 Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, La Pleiade, τ. I, Paris 1965, σ. 550. Ο Μαρξ στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης του *Κεφαλαίου*, παραδέτει, χαρακτηρίζοντάς την ως «εύστοχη», την περιγραφή της μεθόδου του απο τον *Ευρωπαϊκό Ταχυδρόμο* της Πετρούπολης (Μάιος 1872), που ανέφερε: «Ο Μαρξ θεωρεί την κοινωνική εξέλιξη σαν μια φυσική διαδικασία διεπόμενη από νόμους, οι οποίοι όχι μόνο είναι ανεξάρτητοι απο τη θέληση, τη συνείδηση και την πρόθεση των ανθρώπων, αλλά αντιθέτως καθορίζουν τη θέληση, τη συνείδηση και την πρόθεση των ανθρώπων». Η αντίληψη αυτή υπάρχει και σε άλλα έργα του, λ.χ. στα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, μτφρ. Μ. Γραμμένου, Γλάρος, Αθήνα, 1975, σ. 136: «η ιστορία η ίδια είναι ένα *πραγματικό* μέρος της *φυσικής ιστορίας* και της φύσης που γίνεται άνθρωπος. Η φυσική επιστήμη θα αντικαταστήσει με τον καιρό την επιστήμη του ανθρώπου όπως η επιστήμη του ανθρώπου θα αντικαταστήσει τη φυσική επιστήμη: θα υπάρξει *μια μόνο επιστήμη*» (υπογραμμίσεις του Μαρξ).

5 «Έτσι εκτυλίσσεται η ιστορία μέχρι σήμερα, κατά τον τρόπο μιας φυσικής διαδικασίας, και υπόκειται επίσης κατ' ουσίαν στους ίδιους νόμους κινήσεως». ΦΘΚ, σ. 37.

6 Η θεωρία στους επιγόνους γίνεται επιστημονική απόδειξη του γεγονότος ότι η κατάρρευση του καπιταλισμού και η νίκη του σοσιαλισμού είναι αναπόφευκτα γεγονότα «που τα εγγώνονται οι φυσικοί νόμοι» (Κάουτσκι, *Εισαγωγή στον μαρξισμό*). Υπό τον τίτλο αυτό δημοσιεύθηκε χωριστά ο πρόλογος του Κάουτσκι στην έκδοση του *Κεφαλαίου* του Μαρξ, και γαλούχησε διαμόρφωσε/παραμόρφωσε πολλές γενεές μαρξιστών). Ο Λένιν επίσης έγραφε (*Κράτος και επανάσταση*): «Στον Μαρξ δεν υπάρχει ούτε σταγόνα ουτοπισμού, με την έννοια της επινόησης και της φανταστικής αντίληψης της 'καινούργιας κοινωνίας'. Όχι, ο Μαρξ μελετάει ένα φυσικοϊστορικό *process*, τη γέννηση της καινούργιας κοινωνίας από την παλιά».

7 Χέγκελ, *Επιστήμη της λογικής*, όπου η καθοριστικότητα δεν δεματοποιείται ούτε εκφράζεται ρητώς αλλά είναι συνεχώς παρούσα. Πρβλ. Καντ (*Κριτική του καθαρού λόγου*): «κάθε υπαρκτό πράγμα είναι τελείως καθορισμένο...όχι μόνο απο κάθε ζεύγος δεδομένων αντιφατικών κατηγορημάτων αλλά και απο όλα τα δυνατά κατηγορήματα υπάρχει πάντοτε ένα που του προσήκει». Επίσης Πλάτων *Σοφιστής* 248 ε, 261 β3. *Παρμενίδης* 137 δ6. 144 β. 145 α1, α4. 158 δ1, δ8, ε4. *Μένων* 75 ε1. *Πολιτεία* 532 α2. Αριστοτέλης *Περί ζώων γενέσεως* 715 β14-16: *ή δὲ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον. τὸ μὲν γὰρ ἄπειρον ἀτελές, ἡ δὲ φύσις αἰεὶ ζητεῖ τέλος*. Αριστοτέλης *Αναλυτικά Πρότερα* 1,86 α: *ἔστι δὲ ἡ*

θορίζεται με διακριτούς και οριστικούς όρους. Αυτό σημαίνει ότι αποκλείεται η δυνατότητα να αναγνωρισθεί ένας άλλος τύπος του *είναι*, ο οποίος δεν μπορεί να ενταχθεί να υποταχθεί στην καθοριστικότητα. Αυτό που δεν είναι κατά τον τρόπο αυτό είναι λιγότερο, κατώτερο ή δεν είναι καθόλου, είναι πλάνη, αυταπάτη, *δόξα*, *συμβεδηκός*, *εικασία*, επιφανειακή φαινομενικότητα, ενδεχομενικότητα, είναι «σαθρή πολλαπλότητα».<sup>8</sup> Για τον Καστοριάδη, αυτό που αποκαλείται *είναι* δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα *προς είναι*, μία οδός *προς είναι*.<sup>9</sup> Και το ζήτημα της δέσμησης υπερβαίνει τη θεωρία και την καθοριστικότητα, και για να τη σκεφθούμε όπως είναι πραγματικά, ως κοινωνική-ιστορική δημιουργία, απαιτείται να διαρρηξούμε το κληρονομημένο λογικο-γνωσιολογικο-οντολογικό πλαίσιο: πρέπει να το υπερβούμε εάν θέλουμε να αντιμετωπίσουμε το ζήτημα του κοινωνικού-ιστορικού και εν τέλει της πολιτικής στον δικό τους χώρο. Η κοινωνία και η ιστορία, κατά τον Καστοριάδη διαφεύγουν της *καθοριστικότητας*, διαρρηγνύουν τα πλαίσια του καθορισμένου, είναι δημιουργίες ακαθόριστες.

Χαρακτηριστικός αντιπρόσωπος της ελληνοδυτικής σκέψεως είναι ο Αριστοτέλης, που συλλαμβάνει την κοινωνία και την ιστορία υπο το σχήμα της *τελεολογίας*, η οποία καθορίζει την ηθική και πολιτική φιλοσοφία του.<sup>10</sup> Τα κύρια σημεία της είναι τα εξής: η *πόλις* γίνε-

*μὲν ἄπειρα οὐκ ἐπιστητά, ἢ δὲ πεπεράνται ἐπιστητά.* Οι ρίζες και εδώ φθάνουν στον Παρμενίδη (DK B8, 42): *Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν* – εφόσον υπάρχει έσχατο πέρας είναι από παντού πεπερασμένο. Θα πρέπει όμως να τονισθεί ότι εκτός από την κυρίαρχη αυτή αντίληψη, στην αρχαιοελληνική σκέψη υπάρχει και η αντίθετη που εκφράζεται με την τραγωδία, τον Δημόκριτο και τους μεγάλους σοφιστές του 5<sup>ου</sup> αι. (Πρωταγόρας, Γοργίας, κ.ά.). Η σκέψη αυτή δεν δύναται να ενταχθεί στην καθοριστικότητα, στην εξουσία του λόγου ή του ενός, αλλά αντιθέτως υπονομεύει και αναιρεί αυτές τις έννοιες. Δυστυχώς η σκέψη αυτή έμελλε να διαστρεβλωθεί, να συκοφαντηθεί και εν τέλει να εξορισθεί ήδη από τον 4<sup>ο</sup> αι. με κύριους υπεύθυνους τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τους επιγόνους τους, οι οποίοι επέβαλαν τη δική τους αντίληψη ως μόνη αληθή.

8 G. Cantor, σε επιστολή στον Dedekind (28.07.1899): «Κάθε πολλαπλότητα είτε είναι μια σαθρή πολλαπλότητα, είτε ένα σύνολο». Οι απαρχές και εδώ ανιχνεύονται στον Παρμενίδη, ο οποίος εξορίζει το μη ον DK B8,8: *οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι* – ούτε δύναται να λεχθεί ούτε να νοηθεί το ότι δεν είναι... Και DK B8,11: *οὕτως ἢ πάμπαν πελένια χρεὼν ἔστιν ἢ οὐχί* – ανάγκη λοιπόν το εόν ή να είναι εντελώς ή να μην είναι καθόλου. Και B8,51: *δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.* Αν και ο Πλάτων στους τελευταίους διαλόγους κάμπτεται και γίνεται *πατραλοίας*, παραδεχόμενος το μη ον (Σοφιστής), ο Αριστοτέλης εν τούτοις φαίνεται να επιμένει στον εξορισμό του (*Μετὰ τα φυσικά* Γ, 1011 b26027: *τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψευδὸς, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές*).

9 *ὁδὸς εἰς οὐσίαν λέει* ο Αριστοτέλης (*Μετὰ τα φυσικά* Γ, 1003 b7). Βεβαίως αυτή η αντίληψη δεν είναι ουσιοκρατική με την αριστοτελική έννοια της καθοριστικότητας.

10 Η τελεολογία του στηρίζεται στην *φύσιν* (*Πολιτικά* 1, 1252b30κ.ε: *διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὐτῆ ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν*). Η φύσις είναι για τον Αριστοτέλη μία αυτοδύναμη ολότητα η οποία είναι πεδίο έλλογης τάξεως και λειτουργεί *τελεολογικά* (*οὐδέν γαρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ, Πολιτικά* 1,1252a9). Για την αριστοτελική φυσική *τελεολογία* βλ. Β. Κάλφας, «Εισαγωγή», στο *Αριστοτέλης Περί φύσεως*, μετάφραση, σχόλια Β. Κάλφα, Πόλις, Αθήνα 1999. Τελεολογικά λειτουργεί και το *είναι* στον Πλάτωνα, αλλά η πλατωνική *τελεολογία* προκύπτει ως αναγκαία συνέπεια της έλλογης δραστηριότητας ενός *θεοῦ δημιουργοῦ*, ο οποίος σχεδιάζει και κατασκευάζει τον κόσμο. Βλ. Β. Κάλφα «Εισαγωγή», στο, *Πλάτων Τίμαιος*, μετάφραση, σχόλια Β. Κάλφα, Πόλις, Αθήνα, 1995). Η τελεολογία, με τη μια ή την άλλη μορφή, χαρακτηρίζει και το μέγιστο μέρος και των μετέπειτα φιλοσόφων, του Μαρξ συμπεριλαμβανομένου. Ακόμη και οι κλασικοί αναρχικοί πιστεύουν ότι υπάρχουν «φυσικές τάσεις» που οδηγούν σε μία αποκεντρωμένη αναρχική κοινωνία (Kropotkin, *Fields, factories*

ται για κάποιο τέλος (σκοπό), και είναι επίσης για ένα τέλος.<sup>11</sup> Η πόλις έχει ένα τέλος, ένα τελικὸν αἴτιον, τόσο στο πεδίο του γίνεσθαι (ζῆν) όσο και στο πεδίο τού εἶναι (εἶναι ζῆν). Το ευ ζην εδώ έχει κυρίως ηθικό νόημα. Η ουσία της πόλεως –όπως και η ουσία κάθε όντος– ορίζεται από το τέλος της, το ευ ζην των ανθρώπων που την αποτελούν. Το τέλος αυτό είναι ηθικό: η ηθική ολοκλήρωση (τελείωσις) των ανθρώπων. Δηλαδή η πόλις γίνεται και είναι, όχι για τον εαυτό της, δι' εαυτήν, αλλά επειδή ο άνθρωπος είναι ηθικό υποκείμενο και πρέπει να μπορέσει να τελειωθεί ως τέτοιο.<sup>12</sup> Από αυτό απορρέει ότι το κοινωνικό-ιστορικό πράττειν δεν δύναται να αναγνωρισθεί ως τέτοιο και δι' εαυτό, αλλά πρέπει πάντα να αναχθεί σε ένα καλῶς ἢ κακῶς πράττειν δυνάμενο να νοηθεί και να μετρηθεί σύμφωνα με ιεραρχημένες νόρμες που όλες τους εξαρτώνται από ένα υπέρτατο ἀγαθόν.<sup>13</sup> Ομοίως στον Μαρξ αυτό που κυριαρχεί και υποτάσσει τη σκέψη του είναι η ιδέα ότι η ιστορία διέπεται από ένα τέλος και πρέπει να καταλήξει στην αταξική κοινωνία, η οποία θα πραγματοποιηθεί αναπόφευκτα διότι οι υποτιθέμενοι νόμοι της ιστορίας και της κοινωνίας θα οδηγήσουν σε αυτήν.

Εν τέλει, όμως, το σχήμα της τελεολογίας –μέσα και σκοποί– είναι ουσιαστικώς μια ταυτότητα, αφού οι σκοποί δεν δύναται να διαχωρισθούν από τα μέσα, βαδίζουν μαζί, συμβαίνουν, αποτελούν μέρη του ταυτού. Η κοινωνία και η ιστορία, κατά τον Καστοριάδη, δεν έχουν καμμία σχέση με οιαδήποτε τελικότητα, δεν χαρακτηρίζονται από καμμία τελεολογία: «Η Ρώμη δεν υπάρχει για κανένα σκοπό (και ούτε βέβαια για τον εαυτό της). Η Ρώμη υπάρχει, υπήρξε και αυτό είναι όλο».<sup>14</sup> Η θέσμιση της κοινωνίας, η συγκρότησή της και η διάρθρωσή της είναι άνευ αποχρόντος λόγου, είναι δημιουργία σημασιών μη πραγματικών και μη ορθολογικών, δημιουργία ενός σύμπαντος σημασιών πριν από κάθε ρητή ορθολογικότητα, είναι δημιουργία φαντασιακών σημασιών (επιανερχόμαστε πιο κάτω).

Ένα χαρακτηριστικό της κληρονομημένης σκέψεως είναι ότι εξέλαβε το νόημα του εἶναι ως ένα και μοναδικό.<sup>15</sup> Αυτό σημαίνει την ύπαρξη μιας καθολικής ουσίας ή ενός πρώτου κινού-

*and workshops*, London 1899<sup>1</sup> και Kropotkin, *The conquest of bread*, London).

<sup>11</sup> Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινὸς ἔνεκεν συνεστηκυίαν...Γνωμένη μὲν [ἡ πόλις] τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν (Πολιτικά, 1,1252a 1-3 και 1252b 35-36 αντιστοίχως). Βλ. αναλυτικότερα στο Γ. Ν. οικονομίου, *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, Παπαζήσης, Αθήνα, 2007, ιδίως κεφ. «Νόμος-φύσις».

<sup>12</sup> Καστοριάδης *Η Πείρα του Εργατικού Κινήματος* 1, Αθήνα 1978 (εφεξής ΠΕΚ 1), σ. 26. Αυτή η ηθική τελεολογία είναι εμμενής στο ατομικό υποκείμενο, το οποίο θα αντικατασταθεί στον Χέγκελ από το «παγκόσμιο πνεύμα» και στον Μαρξ από την ανθρωπότητα.

<sup>13</sup> Το ἀγαθόν αυτό είναι στον Αριστοτέλη το εὖ ζῆν ἢ ἡ εὐδαιμονία και βεβαίως ποικίλει στην ιστορία της σκέψεως, λαμβάνει διαφορετικές μορφές και ερμηνείες (Καστοριάδης *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 1, σ. 27).

<sup>14</sup> Καστοριάδης *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 1, σ. 27. Ο Χάντεγκερ αναφέρει τους στίχους του Angelus Silesius: «Το ρόδο δεν έχει γιατί, ανθίζει επειδή ανθίζει, δεν φροντίζει για τον εαυτό του, δεν επιθυμεί να το δουν».

<sup>15</sup> ΦΘΚ, σ. 249 και σ. 422. Στα *Σταυροδρομία του λαβυρίνθου*, σ.259 ο Κ. Καστοριάδης αναφέρει απλώς τη ρήση του Αριστοτέλη (τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς, *Μετά τα φυσικά*, Ε, 1026a33) χωρίς κανένα σχόλιο, και ακολουθείται σε αυτό και από τον Poirier (*Castoriadis L'imaginaire radical*, PUF, Paris, 2004, p. 26). Αυτό όμως στο οποίο αποβλέπει ο Αριστοτέλης είναι ουσιαστικώς η υπέρβαση της πολλαπλότητας του νοήματος του εἶναι. Πράγματι στα

ντος, από το οποίο προέρχονται όλα τα όντα, ή παράγεται όλη η πολλαπλότητα των όντων. Είναι η αρχή της ταυτότητας των όντων (έν-ταυτό). Το νόημα του είναι εκφράζεται ως αντικειμενική, απόλυτη και μοναδική αλήθεια, ως επιστήμη του πραγματικού, δηλαδή ως έκφραση, εφαρμογή ή εκδίπλωση του λόγου. Ο κεντρικός φιλοσοφικός μύθος της κληρονομημένης σκέψης είναι ακριβώς ο λόγος, που επεβλήθη με τις διάφορες μορφές του κατά τη διάρκεια μιας μακράς πορείας. Η εξέλιξη αυτή δεν ήταν ούτε τυχαία ούτε αναπόφευκτη, αλλά αποτελεί την επί αιώνες εμμονή της Δύσεως σε αυτήν την οπτική, στη θέσμιση της σκέψης ως λόγου, στην ταύτιση της σκέψης με την *ratio*.<sup>16</sup> Πράγματι ο λόγος εισάγεται από τον Ηράκλειτο, συγχίζεται με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και απολήγει στον Χέγκελ και τον Μαρξ. Όταν ο Ηράκλειτος λέει: *οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ἀμολογεῖν σοφὸν ἔστιν, ἐν πάντα εἶναι*,<sup>17</sup> αυτό που κάνει είναι ότι κρύβεται πίσω από τον απρόσωπο και εξαντικειμενευμένο λόγο για να υποστηρίξει τη δική του προσωπική και υποκειμενική γνώμη, παρουσιάζοντάς την ως γενική και αντικειμενική. Βεβαίως τον λόγο δεν τον ακούμε ποτέ, αυτό που ακούμε πάντα είναι κάποιος ο οποίος εκφράζει την προσωπική του γνώμη και τίποτε περισσότερο. Άλλωστε ουδέποτε τίθενται από τη σκέψη αυτή ερωτήματα όπως: Γιατί ο κόσμος είναι ορθολογικός; Ένας ολικώς ορθολογικός κόσμος θα είχε άραγε λιγότερα μυστήρια από αυτόν που ζούμε;<sup>18</sup>

Η καθοριστικότητα και η ταυτότητα απαιτούν πίστη στην αιτιότητα – στην αιτιοκρατία και στις αιτιώδεις εξηγήσεις. Η πίστη αυτή έλκει την καταγωγή της από τον Πλάτωνα<sup>19</sup> και τον Αριστοτέλη,<sup>20</sup> και υποστηρίζει ότι για να εννοήσουμε την ουσία των πραγμάτων πρέπει να

*Μετά τα φυσικά* Γ1003α33-34: *τὸ δὲ λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμονύμως*. Και Γ, 1003β5: *τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν*. Και Γ, 1003β23: *τὸ δὲ καὶ τὸ ἐν ταυτὸν*. Ο Κουλουμπάρισης (*Aux origines de la philosophie europeenne*, De Boeck, Bruxelles, 1992, p. 483-485) επίσης λέει ότι η βασική επιδίωξη του Αριστοτέλη είναι η σπουδή του ενός, ως βάση για τη σκέψη και τη γλώσσα, έτσι ώστε να γίνεται λόγος περι *ενολογίας*, η οποία συνιστά τον πυρήνα της αριστοτελικής μεταφυσικής και κυριαρχεί στο ζήτημα του είναι (*οὗτω δὴ πάντων μέτρον τὸ ἐν*. *Μετά τα φυσικά* I, 1053α18-19). Η εκδοχή αυτή του νοήματος του είναι ως ἐν, που έχει τις απαρχές της στον Παρμενίδη (8.5: *ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἐν, συνεχές*), συνεχίζεται με τον Πλάτωνα, ο οποίος προσπαδῆι να μην πνιγῆι εἰς τὸν πῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον πόντον (*Πολιτικός* 273δ, Πρβλ. *Φαῖδρος* 265δ: *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα*). Ἐκτοτε η εκδοχή αυτή θα κυριαρχήσει στη μεταγενέστερη φιλοσοφία.

<sup>16</sup> ΦΘΚ, σ. 319.

<sup>17</sup> Απ. DKB50, Πρβλ. απ. DKB1.

<sup>18</sup> ΦΘΚ, σ. 80. Πιο κάτω επανερχόμαστε στον λόγο.

<sup>19</sup> Πλάτων *Τίμαιος* 28α: *Παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν*.

<sup>20</sup> Αριστοτέλης *Αναλυτικά Ὑστερα* 7169-16: *ἐπίστασθαι δ' οἰόμεθα ἕκαστον ἀπλῶς (...) ὅταν τὴν αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, ὅτι ἐκεῖνον αἰτία ἔστιν, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτο ἄλλως εἶναι*. Επίσης *Μετά τα φυσικά* Α, 983α24-26 και Ε, 1025β3: *Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἶτια ζητεῖται τῶν ὄντων*. Ο Αριστοτέλης ἄλλωστε αναπτύσσει την οντολογία του με βασικό ἄξονα τη θεωρία των τεσσάρων αιτίων: ἕλη, εἶδος, κινούνη, οὐ ἔνεκα (*Φυσικά*, 2, 198α14 κ.ε. βλ. Κάλφρας, *Αριστοτέλης Περί φύσεως*, σ. 164 κ.ε.). Η ἄποψη αυτή συνεχίζεται και μετέπειτα (*vere scire per causas scire*, η αληθῆς γνώση είναι η γνώση των αιτίων, Fr. Bacon). Ο Λάμπνιτς επίσης γράφει: «τίποτε δεν συμβαίνει χωρίς να υπάρχει ένας καθοριστικός λόγος, δηλαδή κάποιον πράγμα που να μπορεί να χρησιμεύσει ως *a priori* δικαιολόγηση, γιατί αυτό είναι υπαρκτό και όχι ἀνύπαρκτο, γιατί είναι έτσι και όχι αλλιώς. Αυτή η αρχή ισχύει για όλα τα γεγονότα και δεν μπορούμε να βρούμε αντίθετο παράδειγμα». Ο μαρξισμός επίσης δεν ξεφεύγει από την αιτιοκρατική αντίληψη, και όπως αποδεικνύει ο Καστοριάδης, είναι συγκόλληση της αιτιοκρατικής και

γνωρίσουμε την αιτία τους, αφού κάποιος γεγονός έχει κάποια αιτία και κάθε αιτία παράγει ένα αποτέλεσμα. Έτσι η κοινωνία και η ιστορία θεωρούνται ως μία σειρά αιτίων και αιτιατών, ως μία σειρά αιτιωδών αλυσώσεων, πράγμα που συνιστά και την «εξήγηση» τους. Αυτό όμως έχει ως συνέπεια την ταυτότητα αιτίου και αποτελέσματος αφού το ένα ανήκει αναγκαστικώς στο άλλο, κανένα από αυτά τα δύο δεν δύναται να είναι χωρίς το άλλο, συμμετέχουν συνεπώς στο ταυτό, είναι μέρη ενός και του αυτού συνόλου, συνιστούν μια ταυτότητα (ΦΘΚ, σ. 269). Εκτός αυτού με την αιτιότητα επαναλαμβάνεται η ίδια διαδικασία των αυτών αιτίων με τα ίδια εκάστοτε αιτιατά, με συνέπεια να αποκλείεται η ριζική ετερότητα ή το απολύτως καινούργιο.<sup>21</sup>

Για τον Κ. Καστοριάδη η κοινωνία και η ιστορία δεν είναι αιτιώδεις ορθολογικότητες, δεν δύναται να «εξηγηθούν» ορθολογικώς με τις κατηγορίες αιτίου-αιτιατού: είναι φαντασιακή δημιουργία και ετερότητα, είναι η ανάδυση νέων ειδών, νέων μορφών, νέων σημασιών, που δεν είναι εγγεγραμμένες εκ των προτέρων σε κάποιο σύνολο αιτίων, που δεν είναι επανάληψη ή παραλλαγή του ήδη υπάρχοντος, του δεδομένου και γνωστού. Κάθε «εξήγηση» ακυρώνεται αφού δεν εξηγεί αυτο από το οποίο προέρχεται η ριζική ετερότητα, η οποία υπερβαίνει οιοδήποτε ορθολογικό αίτιο. Μια «εξήγηση» θα συνεπαγόταν είτε τη συναγωγή σημασιών από μη σημασίες πράγμα που στερείται νοήματος, είτε τον περιορισμό όλων των σημασιών που εμφανίζονται στην ιστορία στους συνδυασμούς ενός μικρού αριθμού «στοιχείων σημασίας», τα οποία υπάρχουν ήδη από την αρχή στην ανθρώπινη ιστορία, πράγμα που είναι ολοφάνερα αδύνατο (και θα οδηγούσε άλλωστε εκ νέου στο ερώτημα: πώς λοιπόν προέκυψαν αυτά τα πρώτα στοιχεία;).<sup>22</sup> Μόνο η διαύγηση και η κατανόηση συνεπώς είναι δυνατή -όπως στην τέχνη, την οποία δεν εξηγούμε αλλά την κατανοούμε.

Η αιτιότητα είναι συνυφασμένη με την ιεραρχία των όρων, δηλαδή τη λογική ή οντολογική προτεραιότητα κάποιου όρου εν σχέσει με άλλους, που επιβάλλει έτσι μια οντολογική διάταξη.<sup>23</sup> Για να κατανοηθεί δηλαδή το όν πρέπει να υπάρχει μια ιεραρχία των όρων, και

τελεολογικής αντίληψως (Καστοριάδης ΦΘΚ, 256). Θα πρέπει να αναφερθεί ότι ο πρώτος που άσκησε κριτική στη βασική μεταφυσική έννοια της αιτιότητας ήταν ο Χιουμ, ο οποίος δεν αμφέβαλλε για τη χρησιμότητά της στη Φυσική αλλά αμφισβήτησε την καθιερωμένη αντίληψη ότι αυτή υπάρχει στην ανθρώπινη λογική. Ο Καντ θεωρεί πολύ σημαντική την κριτική αυτή του Χιουμ.

21 Αριστοτέλης *Περί γενέσεως και φθοράς* 2, 336a27-28: *Το γαρ αυτό και ωσαύτως έχουν αεί το αυτό πέφυκε ποιείν* (το αυτό μέσα στις αυτές συνθήκες γεννά το αυτό). Πρβλ. Αριστοτέλης *Μετά τα φυσικά* Ε, 1026a17: *Ανάγκη δε πάντα μεν τά αίτια αίδια είναι.*

22 Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», *Χώροι του ανθρώπου*, Ύψιλον, Αθήνα 1995, σ. 127. Θα πρέπει όμως να σημειωθεί ότι η αντίληψη αυτή υπονομεύθηκε σοβαρώς από ορισμένους φιλοσόφους όπως ο Λοκ (*Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*, ΙΙ, xxiii, 2) ο οποίος υπέσκαψε τη μεταφυσική λειτουργία της υλικής υποστάσεως με μian αναλογία: αν συνεχίσουμε να ερωτάμε τι είναι εκείνο που υπόκειται και υποστηρίζει τις διάφορες ιδιότητες των πραγμάτων, δεν θα είμαστε σε καλύτερη θέση από τον Ινδό, ο οποίος έχοντας υποστηρίξει ότι ο κόσμος στηρίζεται πάνω σε έναν μεγάλο ελέφαντα, ερωτήθηκε πού στηρίζεται ο ελέφαντας, και όταν απάντησε «στην πλάτη μιας πελώριας χελώνας», ερωτήθηκε ξανά πού στηρίζεται η χελώνα. τότε αυτός απάντησε: «πάνω σε κάτι αλλά δεν ξέρω τί».

23 Αριστοτέλης *Πολιτικά* 1, 1253a23 κ.ε.: *Και πρότερον δή τήν φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. Τὸ γὰρ ὄλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.*

μάλιστα μια και μόνη ιεραρχία σε περίπτωση που υπάρχουν περισσότερα αίτια και διατάξεις. Στο μέτρο που υπάρχουν περισσότερες διατάξεις, πρέπει η διαφορά τους να καταργηθεί, είτε με την καθυπόταξη της μιας από την άλλη, είτε με την απόδειξη ότι στην πραγματικότητα σχηματίζουν μόνο μία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της πρώτης περιπτώσεως είναι ο Αριστοτέλης ο οποίος υποτάσσει όλα τα αίτια στο *τελικόν αίτιον*, ενώ στη δεύτερη περίπτωση ανήκουν ο Hegel και ο Marx.<sup>24</sup> Η αντίληψη αυτή οδηγεί στον *αναγωγισμό*, στη διαδικασία που ανάγει κάθε πράγμα σε κάποιο άλλο και αυτο με τη σειρά του σε κάποιο τρίτο κ.ο.κ, έως την τελική αναγωγή του σε κάποιο αρχικό αίτιο ή αρχή (*περι τὰ πρῶτα αίτια καὶ τὰ ἀρχάς*). Η *αναγωγή* αυτή θα κινδύνευε να συνεχισθεί επιφανειακή' άπειρον και να ακυρωθεί έτσι η διαδικασία της, γι αυτο οι υποστηρικτές της για να διασώσουν το κύρος της δέχονται αξιωματικώς ότι υπάρχει ανάγκη να σταθεί και να στηριχθεί κάπου, σε κάποια αλήθεια και αρχή, εξασφαλισμένη επίσης από τη θεωρία και τον θεωρητικό.<sup>25</sup> Κάθε αναγωγισμός έχει ως βάση τον *λογικό αναγωγισμό*, δηλαδή την πίστη ότι η πραγματικότητα παρουσιάζει σε όλα της τα επίπεδα τύπους λογικής οργάνωσης, που είναι εν τέλει ισοδύναμοι ή ισάξιοι. Όμως αυτή η αναγωγή, ο «*αναδρομικός εξορθολογισμός*», δεν εξαντλεί το πρόβλημα και του επιβάλλει ένα μονόδρομο (αιτιακών) αναγωγών προκαταλαμβάνοντας και προκαθορίζοντας έναν εκ των προτέρων ορθολογικό κόσμο. Ουσιαστικώς πρόκειται για θεολογική σκέψη αφού εν τέλει προϋποθέτει έναν μονοσήμαντο προκαθορισμό, οποίος εξασφαλίζεται από μία ανυπέρθετη αρχή, από μία πρόνοια.<sup>26</sup> Όμως, κατά τον Καστοριάδη, δεν δύναται να εξηγηθεί η μεγάλη ποικιλία των κοινωνιών και των πολιτισμών ως εκδηλώσεις μιας προοδευτικής πορείας ή εξελίξεως μιας κοινής ουσίας ή φύσεως. Διότι εκάστη κοινωνία αυτοθεσμιζεται, συγκροτείται με βάση τις δικές της ιδιαίτερες φαντασιακές σημασίες, οι οποίες ενσαρκώνονται σε συγκεκριμένους δεσμούς, σε αξίες, νοοτροπίες, και σε κανόνες συμπεριφορών. Οι σημασίες αυτές είναι μοναδικές για εκάστη κοινωνία και πολιτισμό και δεν δύναται να αναχθούν σε κάποια κοινή φύση, σε κάποια καθολική ουσία. Ούτε επίσης δύναται να αναχθούν οι διάφοροι τύποι του είναι (φύση, έμβιο, ψυχή, κοινωνία-ιστορία) ο ένας στον άλλον. Ακόμη και εντός του ίδιου τρόπου του είναι που χαρακτηρίζεται από στιβάδες, δεν είναι δυνατή η αναγωγή μιας στιβάδας στην άλλη.

24 Καστοριάδης *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 1, σ. 27.

25 Αριστοτέλης *Μετά τα φυσικά* Λ, 1070α2-4: *Εἰς ἄπειρον οὐκ εἶσιν... ἀνάγκη δὴ στήναι*. Πρβλ. *Μετά τα φυσικά* Γ, 1006α6-10: *ἔστι γὰρ ἀπαυδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. ὅλως μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι (εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μὴδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν)*. Τον αναγωγισμό δεν απέφυγαν οι περισσότερες αντιλήψεις της κληρονομημένης σκέψεως όπως ο λειτουργισμός, ο στρουκτουραλισμός, ο μαρξισμός.

26 Για την κριτική του αναγωγισμού απο τον Καστοριάδη βλ. Φ. Θεοδορίδης, «Πέραν του αναγωγιστικού σκέπτεσθαι –ποιεῖν», *Νέα Κοινωνιολογία*, Νο 31, Φθινόπωρο 2000. Υπάρχει και μια άλλη πτυχή του αναγωγισμού, αυτή που ανάγει τη λογική γενικώς ή τη λογική των πραγμάτων στη λογική των μαθηματικών, που ανάγει την ιστορία ή τη θεωρία της ιστορίας στη μαθηματική φυσική –όπως ο Μαρξ που αναφέραμε προηγουμένως (βλ. Α. Δεληγιώργη, *Ο διαμελισμός του λόγου και η νεωτερική σκέψη*, Βάνιας, Θεσ/κη, 1991, σ. 255).

Αυτά τα κύρια χαρακτηριστικά της κληρονομημένης σκέψεως την οδήγησαν σε λανθασμένες αντιλήψεις για την κοινωνία και την ιστορία, την περιορίσαν να τις υποτάξει σε ένα *αλλού*, να τις αναγάγει στους πρωταρχικούς τύπους του είναι που κατασκεύασε αλλού και να τις θεωρήσει ως παραλλαγή, συνδυασμό ή σύνδεση αυτών των τύπων του είναι. Η σκέψη αυτή γνωρίζει μόνο τρεις πρωταρχικούς τύπους του *είναι*: το *πράγμα*, το *υποκείμενο* και την *έννοια*, καθώς και τις ενώσεις, συνδυασμούς, ή συνδέσεις αυτών. Οι κατηγορίες όμως αυτές επινοήθηκαν για να συλλάβουν μερικά ιδιαίτερα όντα, και επιβλήθηκαν γενικώς ως καθολικές και σε άλλες περιοχές, μεταξύ αυτών και στο κοινωνικο-ιστορικό. Κατά τον Καστοριάδη το κοινωνικο-ιστορικό δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να γίνει αντιληπτό ως πράγμα, υποκείμενο η έννοια και ούτε ως ένωση ή σύνδεση αυτών.<sup>27</sup>

## Ο φυσικισμός

Οι λανθασμένες αντιλήψεις που δόθηκαν από την παραδοσιακή σκέψη για το κοινωνικο-ιστορικό ανάγονται από τον Καστοριάδη σε δύο τύπους, τον *φυσικισμό* (physicalisme) και τον *λογικισμό* (logicisme).<sup>28</sup> Ο πρώτος ανάγει κατευθείαν ή πλαγίως, άμεσα ή σε τελευταίο βαθμό, την κοινωνία και την ιστορία στη φύση (είτε στη βιολογική φύση του ανθρώπου, είτε στον απλό φυσικό μηχανισμό). Ο ιδρυτής της αντιλήψεως αυτής είναι ο Αριστοτέλης, του οποίου τις απόψεις για τη φύσει καταγωγή των δεσμών και του νόμου είδαμε πιο πριν. Ο πιο τυπικός σύγχρονος εκπρόσωπος είναι ο φονξιοναλισμός, ο οποίος υποδέτει ότι υπάρχουν πάγιες ανθρωπίνες ανάγκες και εξηγεί την κοινωνική οργάνωση ως το σύνολο των λειτουργιών που αποβλέπουν στην ικανοποίηση τους. Αυτή η εξήγηση δεν εξηγεί τίποτε, διότι αφενός μεν σε κάθε κοινωνία υπάρχουν δραστηριότητες που δεν πληρούν καμμία καθορισμένη λειτουργία και αφετέρου δεν εξηγεί τη διαφορετικότητα και την ποικιλία των κοινωνιών. Το ουσιώδες των ανθρωπίνων αναγκών, ως κοινωνικών και όχι ως βιολογικών, συνίσταται στο ότι είναι αξεχώριστες από τα αντικείμενά τους και ότι οι μεν όπως και τα δε, δεσμίζονται κάθε φορά από τη δεδομένη κοινωνία (ΦΘΚ σ. 252). Ο άνθρωπος δεν γεννιέται έχοντας μέσα του έμφυτες τις ανάγκες αλλά η κοινωνία και η κουλτούρα θα του τις μάδει (τις ανάγκες λ.χ. για κατανάλωση, για δουλεία, για εκμετάλλευση, για συσσώρευση, για ποίηση, για αγιοσύνη, για κότερο, για βίλα, κλπ.). Οι ανάγκες ως κοινωνικές είναι προϊόν της κοινωνίας, είναι «αυθαίρετες», μη φυσικές, μη λειτουργικές, πράγμα που είναι εμφανέστατο στη σύγχρονη κοινωνία από ό,τι σε οποιαδήποτε άλλη (ΦΘΚ σ. 232).

Μια παραλλαγή της θεωρίας αυτής των αναγκών είναι η αντίληψη του Μαρξ για την κοινωνία, και στηρίζεται στο γνωστό σχήμα της αντιφάσεως μεταξύ των «παραγωγικών δυνάμεων» και των «παραγωγικών σχέσεων». Άμεση συνέπεια είναι η αναγωγή της ανθρωπίνης δραστηριότητας, της παραγωγής και της εργασίας στις «παραγωγικές δυνάμεις»,

<sup>27</sup> Καστοριάδης *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 1, σ. 24. Πρβλ. ΦΘΚ, σ. 247-249, 262.

<sup>28</sup> ΦΘΚ, σ. 251-259.



δηλαδή στην τεχνική, η οποία, έτσι, αυτονομείται και γίνεται η βάση για μια θεωρία της κοινωνίας και της αλλαγής της. Στη μαρξική αντίληψη η κοινωνική εξέλιξη διέπεται από έναν οικονομικό ντετερμινισμό, δηλαδή από οικονομικούς νόμους, που καθορίζουν και τη μαρξική φιλοσοφία της ιστορίας. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο, όπως επισημαίνει ο Μαρκούζε ότι «όλες οι φιλοσοφικές έννοιες του Μαρξ αποτελούν κοινωνικές και οικονομικές κατηγορίες».<sup>29</sup>

## Ο λογικισμός

Ο δεύτερος τύπος που διαθέτει η παραδοσιακή σκέψη για να «εξηγήσει» την κοινωνία και την ιστορία, είναι ο *λογικισμός*, που ανάγει την ιστορία και την κοινωνία στον ορθό λόγο και στη λογική. Χαρακτηριστικός αντιπρόσωπός του είναι ο *στρουκτουραλισμός*, ο οποίος υποστηρίζει ότι η ίδια λογική πράξη, επαναλαμβανόμενη ορισμένες φορές, καθιστά κατανοητό το σύνολο της ανθρώπινης ιστορίας και τις διαφορετικές μορφές της κοινωνίας. Οι τελευταίες, κατά τον στρουκτουραλισμό, προκύπτουν από τους δυνατούς διαφορετικούς *συνδυασμούς* ενός πεπερασμένου αριθμού των ίδιων διακριτών στοιχείων. Η συνδυαστική αυτή θεωρεί ως δεδομένα αναμφισβήτητα τόσο το πεπερασμένο πλήθος των στοιχείων όσο και τις διαφορές ή αντιθέσεις αυτών των στοιχείων μεταξύ τους. Δηλαδή ο στρουκτουραλισμός δεν έχει τίποτε να πει για τα σύνολα των στοιχείων που χειρίζεται, για τους λόγους που αυτά είναι έτσι όπως είναι, για τις μεταβολές τους μέσα στον χρόνο: αρσενικό και θηλυκό, βορράς και νότος, άνω και κάτω, ξηρό και υγρό του φαίνονται αυτονόητα και φυσικά, και από αυτά τα στοιχεία κάθε κοινωνία επιλέγει μερικά, πάντα ως ζεύγη αντιθέτων ως ένα τυχερό παιχνίδι. Με άλλα λόγια η κοινωνική οργάνωση ανάγεται σε μια πεπερασμένη ακολουθία από ναι ή όχι που αφορούν στοιχεία και όρους γνωστούς από αλλού και από πάντοτε, ενώ αυτά τα στοιχεία και οι όροι είναι δημιουργία της δεδομένης κοινωνίας (ΦΘΚ, σ.254). Η επίμονη αναζήτηση από τον στρουκτουραλισμό της δήθεν κρυφής τάξεως των πραγμάτων (δομή) πίσω από τη φαινομενική αταξία, οδηγεί σε μια α-χρονική αντίληψη για την ιστορία. Επί πλέον αυτός ισχυρίζεται ότι κομίζει την απόλυτη γνώση: «μόνο η δομική ερμηνεία δύναται να εξηγήσει και την ίδια και τις άλλες».<sup>30</sup>

Όσον αφορά τις απαντήσεις, που δίνουν για την ιστορία οι δύο αυτοί τύποι, λαμβάνουν

<sup>29</sup> Εν αντιθέσει προς τον Χέγκελ του οποίου όλες οι κοινωνικές έννοιες είναι φιλοσοφικές (Μαρκούζε, *Λόγος και επανάσταση*, Αθήνα, σ. 249). Το 1<sup>ο</sup> κεφ. του *Κεφαλαίου* έχει φιλοσοφικό χαρακτήρα και δη μεταφυσικό (Καστοριάδης, *Σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, σ. 307).

<sup>30</sup> Levi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, 1971, σ. 561. Οι αντιλήψεις του φονξιοναλισμού, του στρουκτουραλισμού και του μαρξισμού δεν έχουν θεβαίως σήμερα την αίγλη που είχαν στις δεκαετίες του '60 και '70, αφού έχουν εγκαταλειφθεί από τους κοινωνιολόγους, τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους, και τους φιλοσόφους. Στην αποδυνάμωσή τους έπαιξε ασφαλώς μεγάλο ρόλο και η εγγενής αδυναμία τους να δώσουν απαντήσεις στα σημαντικά προβλήματα, η διάψυσή τους απο την πραγματικότητα, αλλά και η ριζική και πρωτοπόρα κριτική του Καστοριάδη και άλλων. Η κριτική αυτή είχε αρχίσει ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '50, όταν οι αντιλήψεις αυτές ήταν κυρίαρχες στη συντριπτική πλειονότητα της γαλλικής διανοήσης – και εξακολούθησαν να είναι στη μόδα επί πολλά χρόνια με τη μία ή την άλλη μορφή του μεταστρουκτουραλισμού, του μεταμαρξισμού κ.λπ.

τη μορφή, ο μεν *φυσικισμός* της αιτιοκρατίας και ο *λογικισμός* της ορθολογικής τελεολογίας, που αναφέρθηκαν ανωτέρω. Και η θεωρία που εξηγεί την καταγωγή της κοινωνίας με βάση το κοινωνικό συμβόλαιο, είναι λανθασμένη, διότι η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου προϋποθέτει άτομα και ομάδες ανθρώπων κοινωνικών, τα οποία ήδη γνωρίζουν τί είναι ένα τέτοιο συμβόλαιο. Πως το γνωρίζουν λοιπόν αυτό, εκ γενετής ή φύσει; Φθάνουμε έτσι σε αδιέξοδο.

Έτσι, όπως απεδείχθη ανωτέρω, η κληρονομημένη σκέψη δεν δύναται να συλλάβει την ιστορία εν τέλει παρά υπό τα σχήματα της αιτιότητας, της τελεολογίας ή της λογικής συνεπαγωγής, σχήματα τα οποία δεν είναι παρά μορφές μιας εμπλουτισμένης ταυτότητας. Δηλαδή, τα σχήματα αυτά επιδιώκουν να δέσουν τις διαφορές ως απλώς φαινομενικές και να ξαναβρούν, σε ένα άλλο επίπεδο, το ταυτό στο οποίο ανήκουν οι διαφορές αυτές. Πράγματι, το ότι η λογική συνεπαγωγή είναι μια αναπτυσσόμενη ταυτότητα, δηλαδή ότι το συμπέρασμα δεν είναι παρά μια εκτύλιξη αυτού που ήδη βρίσκεται στις προκείμενες (αναλυτικότητα) είναι πρόδηλο και γνωστό. Το ίδιο ισχύει και για τα σχήματα της αιτιότητας και της τελεολογίας: αποτελούν μορφές μιας εμπλουτισμένης ταυτότητας, όπως αναφέραμε πιο πάνω.

Σημειωτέον ότι, επειδή η κοινωνία και η ιστορία εξελίσσονται εν χρόνω, ο Καστοριάδης εξετάζει και τις απόψεις της ελληνοδυτικής σκέψης περί χρόνου και αποδεικνύει ότι και αυτές επίσης στηρίζονται στην ταυτότητα, με συνέπεια η σκέψη αυτή να είναι ανίκανη να αντιληφθεί ουσιαστικώς τον χρόνο και τη χρονικότητα ως *ετερότητα-αλλοίωση*, ως ανάδυση καινούργιων ειδών που χαρακτηρίζει το κοινωνικο-ιστορικό. Συγκαλύπτει έτσι η κληρονομημένη σκέψη την ουσιαστική διάσταση του χρόνου.<sup>31</sup>

## Η συνολιστική-ταυτιστική λογική

Ο πυρήνας λοιπόν της κληρονομημένης οντολογίας κτίζεται με τα υλικά μιας λογικής που στηρίζεται στην καθοριστικότητα και την ταυτότητα-ενότητα, και καλείται από τον Καστοριάδη *συνολιστική-ταυτιστική λογική*. Η λογική αυτή είναι η βάση της ορθολογικής σκέψης, συναντάται στη μαθηματική «θεωρία των συνόλων», και στηρίζεται σε μεθόδους όπως λ.χ. στην κατασκευή συνόλων και υποσυνόλων (κλάσεων), κατηγοριών, ιδιοτήτων και σχέσεων με βάση τη διαιρετότητα και την καθοριστικότητα. Οργανώνεται δε με βάση την ταυτότητα, την αρχή του αποκλεισμένου τρίτου, την αρχή της μη αντιφάσεως και την αρχή του αποχώ-

31 Βλ. ενδεικτικώς Πλάτων *Τίμαιος* 29β, ε. Η πλατωνική αντίληψη περί χρόνου δίδεται στον *Τίμαιο*, 37δ: «σκέφτηκε [ο δημιουργός] να δημιουργήσει κάποια κινητή εικόνα της αιωνιότητας. Ενώ λοιπόν έβαζε τάξη στον ουρανό, έφτιαξε και τη ρυθμικά κινούμενη αιώνια εικόνα της ακίνητης στην ενότητά της αιωνιότητα- το δημιούργημα που έχουμε ονομάσει χρόνο» (βλ. Πλάτων *Τίμαιος*, εισ. μετ. σχ. Β. Κάλφας, Πόλις, 1995). Η εξέταση του ζητήματος του χρόνου γίνεται στη ΦΘΚ, σ. 273-311. Όπως φάνηκε από όλη την προηγούμενη ανάλυση, οι καταγωγικές ιδέες, η βάση, της κληρονομημένης σκέψης είναι ούτως ή άλλως τα πλατωνικά κείμενα, και έτσι επιβεβαιώνεται μάλλον ο φιλόσοφος Α.Ν. Whitehead που έγραψε ότι ο καλύτερος τρόπος για να καταλάβουμε το σύνολο της δυτικής φιλοσοφίας είναι να τη θεωρήσουμε ως μια σειρά υπονηματισμών στο περιθώριο του πλατωνικού κειμένου.

ντος λόγου. Για τον Καστοριάδη όλες οι βασικές έννοιες που στιγμάτισαν την ελληνοδοτική παράδοση (αιτιότητα, τελικότητα, κίνητρο, ανάκλαση, λειτουργία, δομή) δεν είναι παρά ψευδώνυμα ή μεταμφιέσεις του επαρκούς ή αποχρώντος λόγου, ο οποίος έγινε ο αποκλειστικός αντιπρόσωπος του λόγου.<sup>32</sup>

Η λογική αυτή επεξεργάζεται καθολικές έννοιες (μέγιστα γένη στον Πλάτωνα, κατηγορίες στον Αριστοτέλη και σε όλη τη μεταγενέστερη φιλοσοφία), για μία όψη της πραγματικότητας και διατείνεται ότι αυτές συναντώνται, αξίζουν/ισχύουν σε όλες τις όψεις της πραγματικότητας και κατά συνέπεια τις επιβάλλει βιαίως σε αυτήν. Το αποτέλεσμα είναι ότι αποδίδει ένα πλήρες νόημα και το ίδιο νόημα παντού, για όλους τους τύπους του εξεταζόμενου αντικείμενου. Λ.χ. βεβαιώνει αναγκαστικώς ότι το *ένας/μία/ένα* έχει το ίδιο νόημα ανεξαρτήτως του αν πρόκειται για μια εξίσωση, ένα εργοστάσιο, έναν νόμο, μια κοινωνία· ή το *ανήκειν* έχει το ίδιο νόημα σε όλα τα πεδία και περιπτώσεις όπου δυνάμεθα να μιλούμε για σχέση *ανήκειν* (ανήκειν σε μία οικογένεια, σε ένα κόμμα, ή σε ένα σωματείο, σε μια κοινωνία). Αυτό είναι λανθασμένο διότι το *ένας/μία/ένα* δεν λειτουργεί με τον ίδιο τρόπο στις ανωτέρω εκφράσεις και σε αναρίθμητες άλλες, αφού η «έννοια-μορφή που οργανώνει» λαμβάνει το νόημά της και από αυτο το οποίο εκάστοτε αυτή οργανώνει. Αν αυτο δεν ήταν αλήθεια τότε θα μπορούσαμε να οργανώσουμε το αντικείμενο κυριολεκτικώς με οποιονδήποτε τρόπον, αλλά γνωρίζουμε καλά ότι αυτο δεν γίνεται. Οι κατηγορίες λοιπόν δεν είναι μονοσήμαντες αλλά πολυσήμαντες, το νόημά τους συγκαθορίζεται από αυτο που καθορίζουν: εν και πολλά, όλον και μέρη, υπόσταση και αμοιβαία δράση, σύνδεση και εγκλεισμός. Οι κατηγορίες αυτές είναι ενδείξεις του προβλήματος και η πλήρης σημασία τους είναι ουσιωδώς διαφορετική από τη μια περιοχή στην άλλη. Η λήθη αυτού του πράγματος οδηγεί στον αναγωγισμό, στον οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως.

Η *συνολιστική-ταυτιστική* λογική ερείδεται στην πρώτη φυσική στιβάδα που αποτελεί τη βασική πρωταρχική οργάνωση επι της οποίας αναγκαστικά οικοδομείται η θέσμιση της κοινωνίας. Η ταυτιστική διάσταση κυριαρχεί σε δύο βασικούς δεσμούς άνευ των οποίων δεν υπάρχει κοινωνικός βίος, το *λέγειν* και το *τεύχειν*: το πρώτο (διαλέγω-επιλέγω-θέτω-συλλέγω-μετρώ-λέγω) είναι η θέσμιση των πρώτων όρων, συνθηκών και μέσων για να υπάρχει κοινωνικό *παριστάνειν* και *ομιλείν*, ενώ το *τεύχειν* (συλλέγω-προσαρμόζω-τεχνουργώ-κατασκευάζω) είναι το ανάλογο για να υπάρχει ένα κοινωνικό *πράττειν* με τη στενή έννοια: «Όπως το *λέγειν* ενσαρκώνει και κάνει να είναι την ταυτιστική-συνολιστική διάσταση της γλώσσας, και γενικότερα του κοινωνικού παριστάνειν, το *τεύχειν* ενσαρκώνει και κάνει να είναι την ταυτιστική-συνολιστική διάσταση του κοινωνικού πράττειν» (ΦΘΚ, σ. 376). Στο *λέγειν* ανήκει ο λόγος, η λογικής αλλά και η γλώσσα ως *κώδικας* (ο οποίος αποτελεί τη συνολιστική-ταυτιστική διάστασή της, ενώ η φαντασιακή της διάσταση είναι η *φάτις*, στο μέτρο που η γλώσσα σημαίνει, που είναι μάγμα σημασιών). Στο *τεύχειν* εμπεριέχεται ως μέρος του η

32 ΦΘΚ, σ. 319. Για την κυριαρχία της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής στην επιστήμη βλ. το κείμενό του «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», ΣΛ, σ. 248 κ.ε.

τεχνική, η τέχνη, αλλά λ.χ. και ένα μεγάλο μέρος της κατασκευής του ρωμαϊκού δικαίου από τους Ρωμαίους νομομαθείς. Αυτό είναι ταυτοχρόνως ένα νομικό λέγειν και τεύχειν, δηλαδή αφενός μία λογικής επεξεργασία και αφετέρου μία συγκρότηση ενός συνόλου κανόνων, που λειτουργούν και χρησιμοποιούνται ως εργαλείο. Γι αυτό αυτή τη διάσταση, ο Καστοριάδης την ονομάζει και *εργαλειακή –λειτουργική*, η οποία αν και βασική και απαραίτητη, αν και υπάρχει παντού στη γλώσσα, στις ανθρώπινες δημιουργίες, στην ποίηση, στη μουσική (τόσο στον Μπαχ όσο και στον Βάγκνερ), στη ζωγραφική, στη σωματιδιακή φυσική, κ.ά. εν τούτοις δεν εξαντλεί το *είναι*. Η λογική αυτή δεν δύναται να συλλάβει παρά μία μόνο στιβάδα του *είναι*, δεν εξαντλεί, δεν δύναται να εξηγήσει ποτέ πλήρως την κοινωνική-ιστορική πραγματικότητα, ούτε το φυσικο και το ψυχικό υπάρχον ούτε και αυτή τη μαθηματική δημιουργία.<sup>33</sup>

Αυτό δεν σημαίνει ότι η *συνολιστική-ταυτιστική* λογική είναι λανθασμένη ως όργανο και εργαλείο του ορθού λόγου, αλλά ότι οι προσπάθειες να εξηγηθούν μέσω αυτής οι διάφοροι τομείς του επιστητού οδηγεί σε παράδοξα, όπως σε παράδοξα έχει οδηγήσει και η ίδια η «θεωρία των συνόλων». Η λογική αυτή είναι το ισχυρότερο εργαλείο του ορθού λόγου, αλλά δεν πρέπει να εξηγούνται τα πάντα μέσω αυτής, δεν πρέπει να παρουσιάζεται η πραγματικότητα ως ορθολογική, το είναι ως ορθολογικότητα και (προ)καθοριστικότητα. Αυτό καταγγέλλει ο Καστοριάδης ως βασικό χαρακτηριστικό της κληρονομημένης ελληνοδυτικής σκέψης.

Η *συνολιστική-ταυτιστική* λογική είναι βασική και αναπόφευκτη συνιστώσα της γλώσσας, του βίου και κάθε κοινωνίας, και συνεπώς αυτή είναι προνομιά ως πανταχού παρούσα, και «δρα ακόμα και μέσα στον λόγο εκείνο ο οποίος θα επεδίωκε να την περιχαράκώσει, να τη σχετικοποιήσει, να τη θέσει υπο αμφισβήτηση» (ΦΘΚ, σ. 320). Αυτό σημαίνει ότι αυτή είναι παρούσα και στον λόγο του Καστοριάδη, όπως και ο ίδιος παραδέχεται, και αναγκαστικά αυτός χρησιμοποιεί στο έργο του τα μέσα που αυτή η λογική παρέχει, για να μπορέσει να πει ότι τα μέσα αυτά δεν εξισώνονται «ούτε με αυτο που έχουμε να σκεφθούμε ούτε με αυτο που έχουμε να κάνουμε». Η διαφορά έγκειται στο ότι οι όροι της συνολοταυτιστικής λογικής (έν και πολλά, μέρος και όλον, σύνθεση και εγκλεισμός) χρησιμοποιούνται από τον Καστοριάδη ως όροι επισήμανσης και όχι ως αληθείς κατηγορίες.

<sup>33</sup> Την αδυναμία του λόγου ομολογεί και ο Πλάτων, ο οποίος όταν οι συνθήκες και οι δυνατότητες του λόγου δεν επαρκούν καταφεύγει στον μύθο και εν τέλει στους τελευταίους διαλόγους, τροποποιεί τη φιλοσοφία του, αποδεχόμενος και την απροσδιοριστία (*άπειρον*) και το *μη ον*, μέχρι τότε εξορισμένα και απαγορευμένα, από τη μεταφυσική του (Πλάτων *Φίλητος* 16γ: ...*ὡς ἐξ ἑνός μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχοντων*. Και Πλάτων *Σοφιστής* 259α-δ). Επίσης και ο Φιλόλαος (απ. DK B 1 και B2): *ἂ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρῶν τῶν καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα*. Τα όρια του λόγου είχε διείδει και ο Αριστοτέλης (*Ηθικά Νικομάχεια* 1143b1-2: *καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἔστι καὶ οὐ λόγος*. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 6,1142a25-30, 6,1140b30-1141a8. *Μετά τα φυσικά* Γ, 1006a4-10, Γ, 1011a15, 21: *οἱ δ' ἐν τῷ λόγῳ τὴν βίαν μόνον ζητοῦντες ἀδύνατον ζητοῦσιν*. Άλλωστε και νηφάλιο υποστηρικτές του μαρξισμού αμφισβητούν την παντοδυναμία του επιχειρήματος και του λόγου: «το επιχείρημα είναι αξιοσέβαστο, αλλά η λατρεία του επιχειρήματος και η πίστη στην παντοδυναμία του λόγου οδηγούν πάλι στον δογματισμό. Ο ψυχρός λόγος-μονάρχης δεν εκφράζει τον πλούτο και τη ζωντάνια της πραγματικότητας» (Θ. Βέικος, *Τα εἶδωλα του θεάτρου*, Αθήνα 1988, σ. 168).

## Η λογική των μαγμάτων

Η διατύπωση μιας άλλης λογικής, διαφορετικής της συνολιστικής-ταυτιστικής και η οποία δεν θα στηρίζεται στην καθοριστικότητα-διαιρετότητα και την ταυτότητα-ενότητα, είναι δυνατή και καλείται από τον Καστοριάδη λογικής των *μαγμάτων*, και ορισμένα στοιχεία της υποτυπώθηκαν στα προηγούμενα. *Μάγμα* δεν σημαίνει χάος και έλλειψη οργανώσεως αλλά αδυνατότητα ορθολογικής, συνολιστικής-ταυτιστικής οργανώσεως, αδυνατότητα οργανώσεως με όρους διακριτότητας- καθοριστικότητας και ταυτότητας-ενότητας: *μάγμα* σημαίνει τον τρόπο οργανώσεως μιας μη συνολίσιμης πολλαπλότητας ή πολυειδίας. «*Μάγμα* είναι αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε (ή: μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολιστικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί (ιδεατά) με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων». Δηλαδή δεν δύναται να γίνει αναγωγή του *μάγματος* σε σύνολα ή σε σύνολα συνόλων, όσο πλούσια και περίπλοκα και αν είναι αυτά. Το καλύτερο εποπτικό παράδειγμα για την κατανόηση του *μάγματος* είναι να σκεφθεί κανείς «όλες τις σημασίες της ελληνικής γλώσσας» ή «όλες τις παραστάσεις της ζωής του». <sup>34</sup> Ο τρόπος του είναι του *μάγματος* σημαίνει ότι το θεωρούμενο αντικείμενο δεν είναι αναγώγιμο στις συνολιστικές-ταυτιστικές οργανώσεις του, ούτε δύναται να εξαντληθεί από αυτές. Λόγου χάριν όταν λέμε η κοινωνική «τάξη» και η κοινωνική «οργάνωση» αυτο δεν σημαίνει ότι ανάγονται στις συνήθεις έννοιες της τάξεως και της οργανώσεως όπως αυτές συναντώνται στη φυσική, βιολογία ή αστρονομία.

Η λογική των *μαγμάτων*, κατά τον Καστοριάδη, δεν υπερβαίνει τη συνολιστική-ταυτιστική, δεν την περιέχει ως μέρος και ιδιαίτερη περίπτωση, ούτε και προστίθεται απλώς σε αυτήν. Έχει μία κυκλική σχέση με τη συνολιστική-ταυτιστική λογική αφού οφείλει να χρησιμοποιεί και αυτή όρους της καθοριστικότητας και της διακριτότητας για να δηλώσει ότι το *είναι* δεν είναι εν τέλει, στην έσχατη ουσία του, οργανωμένο σύμφωνα με τους τρόπους της καθοριστικότητας και της διακριτότητας. Έτσι λοιπόν οι δύο λογικές οδηγούν συνεχώς η μία στην άλλη, διασταυρώνονται παντού και ατερμόνως, αλλά δεν είναι *ταυτόσημες* ούτε αναγώγιμες η μία στην άλλη ούτε παραγώγιμη η μια από την άλλη.

## Το κοινωνικο-ιστορικό

Η επεξεργασία αυτών των εννοιών επιτρέπει στον Καστοριάδη να συλλάβει την κοινωνία και την ιστορία καθαυτές, να συλλάβει το καθαυτό είναι τους, μη αναγόμενο δηλαδή σε ένα αλλού, σε κάτι άλλο έξω από αυτές τις ίδιες, όπως ήδη αναφέραμε. Έτσι η κοινωνία και η ιστορία είναι *ριζικό φαντασιακό*. Η ιστορία είναι δημιουργία, *ποίησις*, γένεση οντολογική νέων μορφών, νέων ειδών. Η κοινωνία και η ιστορία υπ' αυτήν την έννοια είναι άγνωστες και αδιανόητες για την κληρονομημένη σκέψη, η οποία αδυνατεί να συλλάβει και να ανα-

<sup>34</sup> ΦΘΚ σ. 479. Για τα *μάγματα* βλ. επίσης το κείμενό του, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», *Χώροι του ανθρώπου*.

γνωρίζει την ιδιαίτερη οντολογική ύπαρξή τους, την οντολογική ιδιοσυστασία και ιδιομορφία τους, τον ιδιαίτερο τρόπο του είναι τους, ο οποίος είναι το *ριζικό φαντασιακό*, η απουσία του προκαθορισμένου, του ορθολογικού και του πραγματικού. Η κοινωνία είναι δεσμισμένη αλλά και *δεσμιζούσα* η δεύτερη δρα εντός της δεσμισμένης κοινωνίας και δεν υποτάσσεται σε αυτήν συγκροτώντας έτσι το *κοινωνικό φαντασιακό*.

Κατά τον Καστοριάδη η θέσμιση της κοινωνίας και του κόσμου αναδύεται και αναπτύσσεται πάντα σε δύο αδιαχώριστες διαστάσεις: στη *συνολιστική-ταυτιστική* διάσταση και στη *φαντασιακή* διάσταση. Η κοινωνική-ιστορική πραγματικότητα είναι πάντοτε και αναγκαστικά θέσμιση ενός μάγματος *κοινωνικών φαντασιακών σημασιών*, οι οποίες υπάρχουν παντού στην κοινωνική ζωή, συνεχώς αλληλένδετες με τη συνολιστική-ταυτιστική διάσταση. Δηλαδή κάθε κοινωνία ιδρύεται και θεσμίζεται, αυτοθεσμίζεται,<sup>35</sup> δια της δημιουργίας ενός μάγματος φαντασιακών σημασιών, ήτοι όρων και αναφορών που δεν ανάγονται σε (ή παράγονται από) κάποια «πραγματικότητα» και «ορθολογικότητα». Αντιθέτως η «πραγματικότητα» και η «ορθολογικότητα» είναι δημιουργήματα των φαντασιακών σημασιών, οι οποίες συγκροτούν και συνέχουν την κοινωνία. Μία φαντασιακή σημασία της νεωτερικότητας, είναι λ.χ. η πίστη ότι αυτό που υπάρχει είναι «λογικό» (και επί πλέον μαθηματικοποίησιμο), ότι δύναται να είναι πλήρως γνωρίσιμο και καλώς καθορισμένο, και ότι σκοπός της γνώσεως είναι ο έλεγχος και η κυριαρχία της φύσεως.<sup>36</sup>

Συνεπώς η φαντασία, το *ριζικό φαντασιακό* δημιουργεί τον λόγο, την κοινωνία και γενικώς αυτό που αποκαλείται πραγματικό. Το *φαντασιακό*, είναι το κύριο στοιχείο της ανθρωπίνης δημιουργίας και συνιστά την ιστορία ως τέτοια. Η ανθρωπίνη δημιουργία δεν καθορίζεται από ορθολογικές διαδικασίες, δεν προ-καθορίζεται από τον λόγο, αλλά είναι δημιουργία φαντασιακή, ακαθόριστη, μη προκαθορίσιμη, μη καθορίσιμη *a priori* ορθολογικώς, μη αναγώγιμη, μη υποκειμένη στα σχήματα της αιτιότητας και της τελεολογίας. Από τη στιγμή που η κληρονομημένη σκέψη στηρίζεται σε αυτές τις σταθερές καταλαβαίνουμε γιατί έχει απωθήσει και εξορίσει από την οπτική της τη φαντασία και το φαντασιακό. Η ιστορία είναι δημιουργία *εκ του μηδενός*, υπό την έννοια όχι ότι δεν υπάρχει κάποιο υλικό και πνευματικό υπόστρωμα, αλλά ότι η δημιουργία αυτή είναι εντελώς νέο είδος, μακράν οιασδήποτε μιμήσεως οποιουδήποτε αρχετύπου και μοντέλου, μακράν οιασδήποτε εκδιπλώσεως ή εκφάνσεως μιας αρχικής καθολικής φύσεως ή ουσίας. Έτσι ο τρόπος του είναι αυτού που δίδεται, πριν του επιβληθεί η ταυτιστική-συνολιστική λογική, είναι το *μάγμα*. Εκτός από την κοινωνία-ιστορία, επίσης η φαντασία, τα κβαντικά φαινόμενα και το ασυνείδητο *είναι* με τον τρόπο του μάγματος. Συμπυκνώνοντας αντιθετικές τις δύο λογικές θα λέγαμε ότι για τη μεν συνολιστική-ταυτιστική λογική το *όν*, είναι καθοριστικότητα, ενώ για τη φαντασιακή διά-

35 Η απόδοση αυτής της αυτοθέσμισης σε κάποιο εξωκοινωνικό αίτιο (θεό, φύση, λόγο, αναγκαιότητα) και συνεπώς η απόκρυψή της, είναι το χαρακτηριστικό της ετερόνομης κοινωνίας, κατά τον Καστοριάδη.

36 Ντεκάρτ, Χέγκελ (ό,τι είναι πραγματικό είναι λογικό). Άλλη λ.χ. χαρακτηριστική φαντασιακή σημασία είναι ο Θεός.

σταση το όν είναι *σημασία*. Η κοινωνία και η ιστορία υπ' αυτήν την έννοια είναι άγνωστες και αδιανόητες για την κληρονομημένη σκέψη, η οποία αδυνατεί να συλλάβει και να αναγνωρίσει την ιδιαίτερη οντολογική ύπαρξή τους, την οντολογική ιδιουσυστασία και ιδιομορφία τους, τον ιδιαίτερο τρόπο του είναι τους, ο οποίος είναι το *ριζικό φαντασιακό*, η απουσία του προκαθορισμένου, του ορθολογικού και του πραγματικού. Αυτό που ερμηνεύει την καταγωγή της κοινωνίας και των θεσμών είναι το *κοινωνικό φαντασιακό*, το οποίο δημιουργεί καινούρια *είδη*, οντολογικά είδη, καινούργιες μορφές, *άλλες* και όχι απλώς διαφορετικές.

Συνεπώς ο Καστοριάδης εισάγει μια εντελώς πρωτότυπη αντίληψη για την *κοινωνία-ιστορία*: δεν ούτε η επιφανειακή' αόριστον πρόσδεση διυποκειμενικών δικτύων (μολονότι είναι και αυτό), ούτε ασφαλώς το απλό «προϊόν» τους· ούτε το προϊόν ενός ή πολλών ατόμων αφού το άτομο είναι κοινωνικός θεσμισμένο. Η κοινωνία και η ιστορία είναι το ανώνυμο συλλογικό που γεμίζει κάθε κοινωνία, και στο οποίο εμπεριέχονται θεσμοί, οργανώσεις-δομές, νοοτροπίες, ιδέες, αξίες, προσανατολισμοί, αλλά και αυτό που δομεί, θεσμίζει, υλοποιεί- στη συγχρονία και στη διαχρονία του, είναι η ένωση και η ένταση της θεσμισμένης και της θεσμίζουσας κοινωνίας, της ιστορίας που έχει γίνει και της ιστορίας που δημιουργείται (ΦΘΚ, σ. 160).

Φαίνεται συνεπώς ότι η κοινωνία και η ιστορία αποτελούν, όχι δύο «έννοιες» ή δύο διακριτά πράγματα με σχέσεις και εξαρτήσεις μεταξύ τους, αλλά ένα, ενιαίο και αδιαίρετο όλον. Αυτό το ενιαίο και αδιαίρετο όλον ο εισηγητής του το ονομάζει *κοινωνικό-ιστορικό*: το κοινωνικό δημιουργείται και δεν δύναται να δημιουργηθεί παρά ως ιστορία και το ιστορικό δημιουργείται και δεν δύναται να δημιουργηθεί παρά ως κοινωνικό. Το κοινωνικό δεν είναι κάτι στατικό και δεδομένο, αλλά γίγνεται εν χρόνω, αλλάζει και αυτο-αλλοιώνεται ως χρονικότητα, και δεν είναι τίποτε αν δεν είναι αυτό. Το ιστορικό είναι ακριβώς η αυτοαλλοίωση αυτού του ειδικού τρόπου συνυπάρξεως που είναι το κοινωνικό και δεν είναι τίποτε έξω από αυτό, είναι η ανάδυση του θεσμού και η ανάδυση ενός *άλλου* θεσμού. Έτσι το *είναι* συλλαμβάνεται ουσιαστικώς ως χρόνος και δημιουργία από τον Καστοριάδη,<sup>37</sup> ο οποίος αντιπαραθέτει στην καθοριστικότητα την *αοριστία*, στην ταυτότητα την *ετερότητα*, στο ταυτό το *έτερον* (*άλλο*), στο έν τα *πολλά*. Το κοινωνικό-ιστορικό υπερβαίνει οιαδήποτε λειτουργική αντίληψη και αναγκαιότητα, αφού η αναγκαιότητα καλύπτεται από τη συνολιστική-ταυτιστική στιβάδα του (την εργαλειακή-λειτουργική): από τη στιγμή που η κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα θεωρηθεί εξ ολοκλήρου ορθολογική και υποταγμένη στην αναγκαιότητα, δηλαδή γνωστή, προκαθορισμένη και προδιαγεγραμμένη, τότε δεν επιδέχεται καμμία μορφή ελεύθερης βουλήσεως, καμμία μορφή γνησίας δημιουργίας, ατομικής και συλλογικής αυτονομίας.

Η αντίληψη αυτή υπερβαίνει όχι μόνο την *φύσει* τελεολογική αντίληψη του Αριστοτέλη και των άλλων φιλοσόφων, τη *θεοκρατική* ή *ιδεοκρατική* αντίληψη του Πλάτωνα, τη

37 ΦΘΚ, σ. 311 κ.ε. Στη σ. 316 γράφει χαρακτηριστικά: «τίποτε δεν υπάρχει σε καμιά κοινωνία (όσο αρχαϊκή, όσο ψυχρή κι αν είναι), που να μην είναι ταυτόχρονα ασύλληπτη παρουσία αυτού που δεν είναι πιά, και προμήνυμα ερχομού εξίσου ασύλληπτο αυτού που δεν είναι ακόμη». Πρβλ. σ. 160 και 165.

μαρξική άποψη του ιστορικού υλισμού περι αντικειμενικών νόμων της ιστορίας, τη στρουκτουραλιστική και τη φονξιοναλιστική, αλλά και τη θεωρία του Φρόιντ και του κοινωνικού συμβολαίου για την καταγωγή και τη γένεση της κοινωνίας. Η κριτική του Καστοριάδη στον τρόπο που η ελληνοδοτική σκέψη εκδέχεται το κοινωνικό-ιστορικό είναι ριζική και ανοίγει νέους δρόμους. Υπερβαίνει τη βασική αναπηρία της κληρονομημένης σκέψεως που είναι η συγκάλυψη της δημιουργίας και του *ριζικού φαντασιακού*, τα οποία αποτελούν τον βασικό χαρακτήρα της ιστορίας.

Ο Καστοριάδης με το έργο του έδειξε τους βασικούς μύθους και λαβυρίνθους της δυτικοευρωπαϊκής σκέψεως, τα θεμέλιά της, τους αρμούς και τις κολώνες της, όπως και το ικρίωμα με βάση το οποίο αυτή οικοδομήθηκε, αλλά και ταυτοχρόνως εκτελέσθηκε. Έθεσε το βασικό ερώτημα: πώς μπορεί κανείς να στοχασθεί το *είναι*, και ιδίως το κοινωνικό-ιστορικό, εκτός, πέραν και άνευ της παραδοσιακής φιλοσοφίας, η οποία το εγκλώβισε σε μια μονοδιάστατη και αδιέξοδη ταυτολογία και μονομέρεια; Ο ίδιος προσπάθησε να απαντήσει και έδειξε ότι δεν είμαστε αναγκασμένοι να ακολουθήσουμε τη μονομέρεια της παραδοσιακής οντολογίας και λογικής· μας απευθύνει μια πνευματική πρόκληση, προτείνοντας να μάθουμε να σκεφτόμαστε αλλιώς, να τολμάμε να σκεφτόμαστε άλλα πράγματα. Αν αναλογισθούμε ότι η σκέψη μας έχει σφυρηλατηθεί με έννοιες όπως λόγος, αιτία, ταυτότητα, αναγκαιότητα, σύνολα, καθοριστικότητα, θεωρία και πράξη, υποκείμενο και πράγμα, τέλος, εξήγηση, θεμελίωση, αναγωγή· αν συνειδητοποιήσουμε ότι είμαστε δέσμοι αυτού του «συμπαγούς» λογικού, γνωσιολογικού, οντολογικού και εν τέλει αξιακού συστήματος, θα καταλάβουμε τη σημασία που έχει η πρόκληση και η πρόσκληση του Καστοριάδη. Η απαγκίστρωση από τον ορθολογισμό και την καθοριστικότητα θα σημαίνει οπωσδήποτε την υπέρβαση της αντιλήψεως που κυριαρχεί σήμερα για τον κόσμο και την κοινωνία, για την πολιτική και τον κοινωνικό βίο. Ο Καστοριάδης άνοιξε τον δρόμο και μας εφοδίασε με μίτο για να περιπλανηθούμε και να γνωρίσουμε (και, γιατί όχι, να εξέλθουμε από) τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου. Το ταξίδι προβλέπεται περιπετειώδες, αλλά είναι από εκείνες τις περιπέτειες που προσφέρουν ευχαριστήσεις, με κύρια αυτήν που «βρίσκεται στον αγώνα να καταικήσουμε τα εμπόδια που γεννάει η προκατάληψη και ο στενόμυαλος φόβος, καταστάσεις και τα δυο, που οδηγούν στη θέληση για επιβολή, κι επομένως στον αναγωγισμό και στη μονομέρεια εν τέλει».<sup>38</sup>

38 Δεληγιώργη, Πρόλογος στο βιβλίο του Ν. Κάλας, *Εστίες πυρκαγιάς*, Gutenberg, Αθήνα 1998, σελ. ιδ'.



Νίκος Ν. Μάλλιαρης

## Για το χιούμορ

Ἡ Ζωὴ ἔπρεπε νὰ θριαμβεύσει. Ὅχι μόνο ἀπὸ ἀνάγκην,  
ὄχι μόνο ἀπὸ καθῆκον, μὰ –πρὸ παντός– καὶ ἀπὸ κ έ φ ι.

Α. Εμπειρικός, Ὁ Μέγας Ἀνατολικός, Κεφ. 71

Ἄν ακολουθήσουμε τὴ διάκριση, ποὺ κάνουν οἱ L. Boltanski καὶ È. Chiapello<sup>1</sup>, ἀνάμεσα στὶς δύο μορφές τῆς κριτικῆς ἐνάντια στον καπιταλισμό ποὺ εμφανίστηκαν ἱστορικά, ἀναγνωρίζοντας ἀπ' τὴ μια μεριά τὴν κοινωνικὴ κριτικὴ (*critique sociale*) –εργατικὸ καὶ σοσιαλιστικὸ κίνημα– καὶ ἀπ' τὴν ἄλλη τὴν κριτικὴ τὴν προερχόμενη ἀπ' τὴν πλευρὰ τοῦ καλλιτεχνικοῦ μοντερνισμοῦ (*critique artiste*) –μποεμισμός, δανδισμός κ.λπ.–, θὰ πρέπει νὰ διαπιστώσουμε ὅτι σήμερα, μετὰ τὴν κατάρρευση τῶν ριζοσπαστικῶν κινήματων τῶν δεκαετιῶν τοῦ '60 καὶ τοῦ '70, αὐτὸ ποὺ βρίσκεται κυρίως σὲ κρίση δὲν εἶναι τόσο ἡ κοινωνικὴ κριτικὴ, ὅσο ἡ προερχόμενη ἀπ' τὴν πλευρὰ τῆς τέχνης. Ἄν λέμε ὅτι, γιὰ μιὰ ἀντίληψη ποὺ ἀντιλαμβάνεται τὴν πολιτικὴ ὡς ἐνασχόληση με τὴν οὐτότητα τῶν κοινωνικῶν πτυχῶν, οἱ δύο αὐτές μορφές κριτικῆς θὰ πρέπει νὰ συνδέονται στενά, οφείλουμε νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι στὶς μέρες μας τὸ «καλλιτεχνίζον» κομμάτι τῆς ριζοσπαστικῆς κριτικῆς ἀντιμετωπίζεται με καχυποψία ἀπ' τοὺς ἀνθρώπους ποὺ συνεχίζουν ἀκόμη νὰ ἀσχολοῦνται με τὴν πολιτικὴ, καθὼς θεωρεῖται συμφυῆς με τὴν επιτρεπτικότητα καὶ τὸν κρετινισμό ποὺ κυριαρχοῦν σήμερα. Ἐνας περαιτέρω, ἐπίσης, παράγοντας σύγχυσης, ὁ ὁποῖος οδηγεῖ στὴν υποτίμηση τῆς καλλιτεχνικῆς προέλευσης κριτικῆς, εἶναι ἡ λανθασμένη ἐξίσωση: ολική/επαναστατικὴ κριτικὴ = κοινωνικὴ κριτικὴ. Αὐτὴ ἡ ἐξίσωση, ἀπόλυτα κατανοητὴ ὡς μέσο προφύλαξης ἀπ' τὸ *lifestyle*, ποὺ σήμερα συγγέεται ὅλο καὶ περισσότερο με τὴν πολιτικὴ, εἶναι ἐντελῶς προβληματικὴ, καθὼς παραβλέπει τὸ σύνολο σχεδόν τῆς κληρονομιάς τοῦ Μάη τοῦ '68 καὶ τῶν κινήματων τοῦ '60 καὶ τοῦ '70. Καθὼς παραβλέπει, με ἄλλα λόγια, ὅτι ἡ μεγάλη συμβολὴ αὐτῶν τῶν κινήματων συνίσταται στὸ ὅτι κατάφεραν νὰ συνδυάσουν τὶς δύο μορφές κριτικῆς ἐνάντια στον καπιταλισμό, ἐπεκτείνοντας τὴν ἐπαναστατικὴ κριτικὴ σὲ πεδία ποὺ τὸ παραδοσιακὸ εργατικὸ κίνημα δὲν εἶχε καταφέρει νὰ θίξει.

Με αὐτὸ τὸν τρόπο, μέσα στὴ γενικότερη κατάρρευση τῶν κοινωνικῶν κινήματων, αὐτὴ ποὺ γνωρίζει τὴ μεγαλύτερη ἀποσάθρωση εἶναι ἡ προερχόμενη ἀπ' τὴν πλευρὰ τῆς τέχνης κριτικὴ. Ἡ κοινωνικὴ κριτικὴ, καταξιωμένη στα μάτια τῶν ἀνθρώπων ἀπ' τὶς «ἀπτές» κατακτήσεις τῶν δύο τελευταίων αἰῶνων (δικαιώματα, ἐλευθερίες κ.λπ.) δε χρειάζεται δικαιο-

<sup>1</sup> Στὸ βιβλίο τους *Le nouvel esprit du capitalisme*, Παρίσι, Gallimard, 1999.

λόγηση. Μπορεί, σε μακροκοινωνικό επίπεδο να έχει εξαφανιστεί, στα πλαίσια της γενικής αποπολιτικοποίησης που χαρακτηρίζει τις δυτικές κοινωνίες εδώ και μερικές δεκαετίες, αλλά παραμένει ζωντανή, έστω κι όταν αναμασά ξεπερασμένες ιδέες<sup>2</sup>, στους κύκλους αυτών που συνεχίζουν ακόμη να ενδιαφέρονται για την πολιτική. Η καλλιτεχνικής προέλευσης κριτική, αντίθετα, πρέπει να παλέψει, αν θέλει να καθιερωθεί ως ένα αναπόσπαστο κομμάτι κάθε δημοκρατικής πολιτικής. Αυτό συμβαίνει για τον πρόσθετο λόγο ότι η κοινωνική κριτική, όποιο και να είναι το συγκεκριμένο της περιεχόμενο, είναι, τρόπον τινά, ντε φάκτο «αντισυστημική», τουλάχιστον στον οικονομικό επίπεδο. Η προερχόμενη απ' την τέχνη κριτική, αντίθετα, μπορεί ευκολότερα να μετατραπεί σε μορφή *lifestyle*, καθώς άπτεται ζητημάτων της καθημερινής ζωής και της κουλτούρας<sup>3</sup>. Η αποσάθρωση όμως των δυτικών καθεστώτων, όπως μας το έμαθαν τα κινήματα της δεκαετίας του '60, θέτει αντικειμενικά το ζήτημα της υπέρβασης του μονοδιάστατου χαρακτήρα της κοινωνικής κριτικής και του ανοίγματός της στο σύνολο των πτυχών της ζωής των ατόμων. Γι' αυτό το λόγο οφείλουμε να επιμείνουμε στην πραγμάτευση ζητημάτων σχετικών με την καθημερινή ζωή, τη γλώσσα, την εκπαίδευση, τη σεξουαλικότητα, τις σχέσεις ανάμεσα στα φύλα, το χιούμορ, τις τέχνες για τα οποία δε μιλάει σχεδόν κανείς άλλος σήμερα<sup>4</sup>, δείχνοντας ότι μια πραγματικά ριζοσπαστική, καλλιτεχνικής φύσης κριτική δε μπορεί παρά να είναι κι αυτή *εκ των πραγμάτων* επαναστατική και «αντισυστημική».

Επί τη ευκαιρία λοιπόν, νομίζουμε ότι είναι χρήσιμο να πούμε μερικά πράγματα και για το ύφος μας. Είναι ένα ζήτημα που μας απασχολεί ιδιαίτερα και το έχουμε συζητήσει επανειλημμένως με ανθρώπους με τους οποίους έχουμε κάποια επαφή. Η ενασχόλησή μας με αυτό το ζήτημα ξεκινά απ' την παραδοχή ότι κάθε προσπάθεια δημιουργίας μιας νέου τύπου, ριζοσπαστικής πολιτικής, θα πρέπει να έχει στις άμεσες προτεραιότητές της την *προσπάθεια δημιουργίας μιας καινούργιας γλώσσας*, που θα ξεφεύγει τόσο απ' την ξύλινη γλώσσα της παραδοσιακής, γραφειοκρατικής πολιτικής, όσο κι απ' την καουτσουκένια γλώσσα της μεταμοντερνιστικής συναρτησίας. Σε αυτό το σημείο είχαν επιμείνει ιδιαιτέρως, τόσο οι Καταστασιακοί, όσο και η τάση Καστοριάδη-Blanchard μέσα στην ομάδα *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα*<sup>5</sup>.

Προσπαθώντας κι εμείς να ακολουθήσουμε αυτή την παράδοση, υιοθετούμε, συχνά,

2 Λόγος για τον οποίο, όπως πολύ σωστά το λένε οι Boltanski και Chiapello, έχουμε σήμερα ανάγκη και από μια νέα, συμβατή με τις εξελίξεις του καπιταλισμού των τελευταίων 25 χρόνων, κοινωνικού τύπου κριτική.

3 Χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι εν προκειμένω η παρανόηση των θέσεων του Collin Ward σχετικά με τον «πραγματιστικό αναρχισμό» ή η *lifestyle* χρήση, από πολλούς σημερινούς τσαρλατάνους -μεταξύ των οποίων κι ο Hakim Bey, κομματιών της ορολογίας και της θεωρίας των Καταστασιακών.

4 Ή, τουλάχιστον, αν μιλάει, μιλάει με έναν εντελώς επιφανειακό τρόπο, εξετάζοντας το αντικείμενο σύμφωνα με τα οικονομιστικά σχήματα, τα οποία θεωρούν ότι τα πάντα εξηγούνται με αναφορά στην οικονομική εκμετάλλευση. Κι αυτό συμβαίνει ακόμα και στην περίπτωση ανθρώπων που είτε δεν είναι μαρξιστές είτε δεν είναι «χυδαίοι» μαρξιστές (κατά τους «χυδαίους υλιστές» για τους οποίους μιλούσαν ο Μαρξ κι ο Ένγκελς).

5 Βλ. σχετικά με την Τάση και την Αντί-τάση το βιβλίο του Ph. Gottraux, «*Socialisme ou Barbarie*». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l' après-guerre*, Ed. Payot Lausanne, 1997, κεφ. VII, «1962-1963: Απ' τις ρωγμές στο σχίσμα».

ένα αστείο και χιουμοριστικό στυλ, τόσο στα κείμενα της ομάδας όσο και στο περιοδικό. Αυτό ενδέχεται να ξενίζει μερικούς ανθρώπους, περισσότερο «καθώς πρέπει» σκεπτόμενους. Μια άλλη κατηγορία ανθρώπων θα μπορούσε, επίσης, να μας μπερδέψει με τους μεταμοντερνιστές συγγραφείς, οι οποίοι συχνά ακολουθούν ανάλογες μορφές έκφρασης. Δεδομένου ότι πρόκειται για συνειδητή επιλογή από την πλευρά μας, κρίνουμε απαραίτητες μερικές διευκρινίσεις.

Το χιούμορ συνιστά βασικό στοιχείο του φαντασιακού που εμπνέεται απ' το πρόταγμα της αυτονομίας. Όπως το έχουν δείξει οι σουρεαλιστές, ακολουθώντας τον Φρόιντ, το χιούμορ είναι ένα απ' τα όπλα του ανθρώπου στην πάλη του με τον παράλογο και ουσιαστικά α-νόητο χαρακτήρα του κόσμου: «το *μαύρο χιούμορ*, ακραίο μέσο για να ξεπερνά το Εγώ τους τραυματισμούς του εξωτερικού κόσμου»<sup>6</sup>. Αν παραδεχόμαστε ότι ο κόσμος δεν έχει κανένα νόημα από μόνος του, αν πιστεύουμε στην αναγκαιότητα εγκόλπωσης αυτού που ο Καστοριάδης αποκαλεί *ήθος θνητότητας*, αν, με άλλα λόγια, απορρίπτουμε την ετερόνομη ιδέα ότι ο κόσμος και η ιστορία εμπεριέχουν, έστω σε υπόρρητη ή ατελή μορφή (έστω και υπό τη μορφή μιας «κατευθυντικότητας» [directiveness], όπως λέει ο Μπούκτσιν), κάποια τάση που θα οδηγήσει στην εκπλήρωση των βαθύτερων πόθων μας (αυτό που ο Τζιάκομο Λεοπάρντι αποκαλούσε *Ηδονή με ήττα κεφαλαίο/α* και ο Καστοριάδης *πρωταρχικό πόθο*), αν απορρίπτουμε επίσης τους μεσσιανισμούς, αναρχικού, φροΐδομαρξιστικού, λετριστικού ή καταστασιακού τύπου, που πιστεύουν ότι η κοινωνική απελευθέρωση θα σημαίνει την εξάλειψη της αρχής της πραγματικότητας, τότε οφείλουμε να προπαγανδίσουμε μια νέα στάση ζωής απέναντι στα πράγματα, βασικό κομμάτι της οποίας είναι μεταξύ άλλων και το χιούμορ, «η ευγένεια της απελπισίας», όπως έλεγε ο Όσκαρ Ουάιλντ<sup>7</sup>.

Εξάλλου, αν περάσουμε απ' το υπαρξιακό πεδίο στο επίπεδο της πολιτικής ή φιλοσοφικής κριτικής, το χιούμορ, υπό τις πολλαπλές εκφάνσεις του (ειρωνεία, σάτιρα, λογοπαίγνιο κ.λπ.), είναι ένα εξαιρετικό μέσο για να χτυπάμε και να καταγγέλλουμε τις μυθοποιήσεις και τους φενακισμούς της σύγχρονης κοινωνίας. Η κενότητα κι η ελαφρότητα του σύγχρονου, καταναλωτικού «φαντασιακού» κάνουν τους ανθρώπους ναρκισσιστές<sup>8</sup>, πομπώδεις και αμετροεπείς. Το χιούμορ συνιστά ένα πολύ καλό μέσο ξεσκεπάσματος πολλών απ' όσα διαδίδονται σήμερα ως «σοβαρά» και «ριζοσπαστικά», δεδομένου ότι, αν καθόμασταν να τα πάρουμε στα σοβαρά και να τα συζητήσουμε αποκλειστικά με επιχειρήματα, σαν να αντιμετωπίζαμε απλώς κάποιες *σοβαρές* απόψεις με τις οποίες διαφωνούμε, θα συγκαλύπταμε σε σημαντικό βαθμό τη σημασία τους. Όπως έλεγε ο Νίτσε, μια ασθένεια δεν την ανασκευάζουμε, αλλά *αντιστεκόμαστε σ'* αυτήν και την *πολεμάμε*<sup>9</sup>.

6 A. Breton, *Entretiens (1913-1952)*, Παρίσι, Gallimard-idées, 1969, σ. 231.

7 Για τη σχέση του χιούμορ με την παραδοχή της θνητότητας βλ. και Θ. Πολλάτος, «Για τον έρωτα και το θάνατο», *εδώ*, σ. 82.

8 Βλ. τις σχετικές αναλύσεις του Κρίστοφερ Λας στην *Κουλτούρα του ναρκισσισμού*.

9 Την ιδέα αυτή του Νίτσε τη χρησιμοποιεί ως καθοδηγητική αρχή του ο Roger Kimball στην επίθεσή του ενάντια

Υπό αυτή την έννοια το χιούμορ *δεν έχει καμία απολύτως σχέση με τον μεταμοντερνισμό*. Ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, *αν έχει κάποια σχέση, αυτή έγκειται στο ότι συνιστά έναν απ' τους μεγαλύτερους αντιπάλους του*. Το χιούμορ είναι δύναμη αμφισβήτησης και διασάλευσης της καταστημένης τάξης του κόσμου· ο μεταμοντερνισμός, αντίθετα, είναι μια κυνική μορφή εξύμνησης και δικαιολόγησης της σημερινής πραγματικότητας, ο φιλοσοφικός εξορδολογισμός της «εποχής του γενικευμένου κομοφορισμού», για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Καστοριάδη. Χιούμορ και μεταμοντερνισμός θα πρέπει, ως εκ τούτου, να θεωρούνται ασυμβίβαστα. Το γεγονός ότι πολλοί μεταμοντερνιστές συγγραφείς έχουν υιοθετήσει μια «χιουμοριστική» γραφή δεν πρέπει να μας παραπλανεί. Στα πλαίσια της πολιτιστικής φιλελευθροποίησης που πέτυχαν τα κινήματα του '60, πολλές απ' τις παραδοσιακές μορφές σοβαρότητας, οι οποίες ταύτιζαν το χιούμορ με την ασυναρτησία και τη μη σοβαρότητα, αντικαταστάθηκαν από μια μεγαλύτερη ελευθερία. Δεδομένου επίσης ότι τα κινήματα του '60 δεν κατάφεραν τελικά να ριζώσουν, αλλά νικήθηκαν απ' την απάθεια και την καταναλωτική αποχαύνωση του μεγαλύτερου μέρους των πληθυσμών, η φιλελευθροποίηση που πέτυχαν έμεινε σε μεγάλο βαθμό «τυπική», καθώς δε συνοδεύτηκε από μια καινούργια, καθαυτό «θετική» δημιουργία. Επόμενο είναι μέσα σ' αυτή την κατάσταση, όπου η ανεκτικότητα κι η «ανεξιθρησκία» ταυτίζονται με τον σχετικισμό και το ό,τι να 'ναι, να μπορεί κανείς να πλασάρει πιο εύκολα τους τσαρλατανισμούς του. Αυτό που σε κάθε περίπτωση κάνουν οι μεταμοντερνιστές δεν είναι χιούμορ, με την έννοια που δίνουμε εμείς στον όρο, αλλά μια *φορμαλιστική αντιγραφή των σχημάτων και των μέσων άρθρωσής του*, ένα ξεπατίκωμα των στοιχειωδών δομών της *συνολοταυτιστικής-εργαλειακής* του πλευράς (ό,τι κάνουν και οι διαφημίσεις). Το μεταμοντερνιστικό «χιούμορ» είναι ένας κενός φορμαλισμός που δεν ενοχλεί κανέναν, εκτός ίσως απ' το Υπερεγώ των ίδιων των μεταμοντερνιστών συγγραφέων κι εκτός, πιθανόν, από κάποιους καθηγητές πανεπιστημίου που έχουν μείνει ακόμη στην εποχή που οι διατριβές γράφονταν στα λατινικά. Η παιγνιώδης διάθεση της σύγχρονης κοινωνίας δεν έχει να κάνει τόσο με το χιούμορ, όπως λανθασμένα το θέτει ο Λιποβετσκί, όσο με το *χαβαλέ* και την ειρωνική αποστασιοποίηση. Δε συνιστά αμφισβήτηση των κατεστημένων ιδεών, άνοιγμα στους κρυφούς κι ανομολόγητους πόθους που διαβιούν στα βάθη του ασυνειδήτου μας, αλλά παραίτηση απ' την αξίωση της σοβαρότητας και της υπευθυνότητας<sup>10</sup>. Γιατί ως γνωστόν, το χιούμορ δεν αντιτίθεται στη σοβαρότητα, αλλά στη *σοβαροφάνεια*. Και η *σοβαροφάνεια*, επίσης ως γνωστόν, είναι, πολύ συχνά, το αντίθετο της σοβαρότητας.

στην ασυναρτησία των μεταμοντερνιστών ιστορικών τέχνης. Όπως το λέει κι ο ίδιος, χρησιμοποιεί συνειδητά το χιούμορ και τη γελοιοποίηση, καθώς, από ένα σημείο κι έπειτα, «το να προβάλλει κανείς, υπομονετικά, ενστάσεις στο γελοίο, κινδυνεύει να γίνει γελοίο και το ίδιο». Βλ. *The Rape of the Masters. How Political Correctness Sabotages Art*, Σαν Φραντσίσκο, Encounter Books, 2004, σ. 29 και 52. Βλέπε επίσης τη δουλειά μας στα πλαίσια του [www.imaginaireradical.blogspot.com](http://www.imaginaireradical.blogspot.com) και του *Paratiritiriou Malakias*.

<sup>10</sup> Και μ' αυτή την έννοια εντάσσεται στα πλαίσια αυτού που ο Λιποβετσκί αποκαλεί *χιουμοριστική κοινωνία*: βλ. Ζ. Λιποβετσκί, *Η εποχή του κενού. Δοκίμια για τον σύγχρονο ατομικισμό*, μτφρ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Σκόπελος, χ. σ. σ. 117-142.

Το χιούμορ, όπως το έχουμε γνωρίσει μέσα απ' τη δυτική κληρονομιά, είναι μια από τις μεγαλύτερες δημιουργίες της νεωτερικότητας και του μοντερνισμού, έκφραση της ικανότητας των δυτικών κοινωνιών να θέτουν τον εαυτό τους υπό αμφισβήτηση. Όταν οι μεγάλοι μοντερνιστές συγγραφείς έκαναν χιούμορ, η κατεστημένη κοινωνία δεχόταν βίαια χτυπήματα, οι «Φιλισταίοι» σκανδαλίζονταν και οι ηθικιστές ξεσπούσαν σε κραυγές. Όταν αντίθετα κάνει ο Ντεριντά τα λογοπαίγνια και τις κειμενικές χαρτοκοπτικές του *Glas*, δεν ενοχλείται κανείς (όπως επίσης κανείς δεν ενοχλιόταν με τις ασυναρτησίες του Ευθύδημου και του αδερφού του, που σατιρίζει ο Πλάτων στον ομώνυμο διάλογο). Αυτό συμβαίνει, επειδή το μοντερνιστικό χιούμορ είχε όχι μόνο «μορφή» αλλά και «περιεχόμενο»: εμπνεόταν από ιδέες ανατρεπτικές και επαναστατικές. Οι μεταμοντερνιστές, αντίθετα, είναι οπαδοί της κατεστημένης τάξης, υμνητές του καπιταλισμού και των φιλελεύθερων ολιγαρχιών (είτε το κάνουν αυτό ανοιχτά είτε συγκαλυμμένα: όταν λες, π.χ., ότι η «εξουσία είναι παντού», δε διαφέρεις και πολύ από κάποιον που λέει ότι η ιδέα της κοινωνικής απελευθέρωσης είναι ένας παιδικός πόθος). Ποιός και τι θα μπορούσε να νιώσει ότι απειλείται απ' τις εξυπνάδες τους; Όταν, αντίθετα, οι ντανταϊστές του Παρισιού διοργάνωναν την περίφημη «δίκη Barrès» (1921), χτυπούσαν –ή τουλάχιστον αυτό σκόπευαν– το πνευματικό κατεστημένο της γαλλικής κοινωνίας εκείνης της εποχής, δεν αναλώνονταν σε ανούσιους ακροβατισμούς προς τέρψιν των «αγαθών καθηγητών των μεσοδυτικών πολιτειών της Αμερικής». Το χιούμορ τότε αποτελούσε κομμάτι ενός *συνολικότερου προτάγματος ανατροπής της κατεστημένης τάξης*, όχι διανοουμενίστικο καπρίτσιο.

Εμείς θεωρούμε ότι το πρόταγμα της αυτονομίας συνιστά, στο πνευματικό επίπεδο, συνέχεια της μεγάλης μοντερνιστικής παράδοσης. Για το λόγο αυτό πιστεύουμε ότι η δημιουργία μιας καινούργιας γλώσσας δε μπορεί παρά να βασίζεται σε αυτή την κληρονομιά. Το χιούμορ και η κωμική, γενικότερα, διάθεση οφείλουν να συνιστούν βασικό χαρακτηριστικό της, *σε πλήρη αρμονία και συνεργασία με την αυστηρή επιχειρηματολογία και τη σαφήνεια των θέσεων*. Κι όπως μας το δείχνει το ύφος του Μαρξ ή του Καστοριάδη, κάτι τέτοιο δεν είναι σε καμία περίπτωση αντιφατικό.

Αυτό το σημείο χρειάζεται να το τονίζουμε, καθώς είναι συνηθισμένο το χιούμορ να συνδέεται περισσότερο με το χαβαλέ παρά με τη σοβαρότητα. Ειδικά στις μέρες μας μάλιστα, η γενική επιτρεπτικότητα και η παρακμή των κάθε είδους κριτηρίων ευνοούν μια γενικότερη χαλάρωση, η οποία μεταμφιέζεται, πολύ συχνά, σε χιούμορ. Αφήνοντας στην άκρη, λόγω έλλειψης χώρου, την περαιτέρω πραγμάτευση της προφανούς και ορθής διαπίστωσης ότι οι σημερινές επιτρεπτικές νόρμες είναι, σε μεγάλο βαθμό μια *θετική* συνέπεια των κινήματων του '60 και του '70<sup>11</sup>, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι ένα πραγματικά ριζοσπαστικό

11 Δεν πρέπει ποτέ να κάνουμε το γνωστό λάθος των συντηρητικών κάθε είδους και να ερμηνεύουμε την κοινοτοποίηση και τον ευτελισμό της κουλτούρας που επικρατεί σε μεγάλο βαθμό σήμερα, ως συνέπεια της πολιτιστικής φιλελευθεροποίησης που επέφεραν τα κινήματα του '60. Η χαλάρωση κι ο ευτελισμός δεν είναι προϊόντα της φιλελευθεροποίησης, αλλά, όλως αντιθέτως, συνέπειες της *αποτυχίας* των κοινωνιών να δώσουν ένα συνεκτικό,

χιούμορ, ένα χιούμορ, με άλλα λόγια, που εμψυχώνεται από τη βλέψη ενός αυτομετασχηματισμού της κοινωνίας προς την κατεύθυνση της αυτονομίας και της δημοκρατίας, είναι ένα χιούμορ το οποίο *έχει συναίσθηση* του που και με ποιόν τρόπο οφείλει να χτυπά. Αν αυτή η αυτοανακλαστική ικανότητα λείπει, τότε καταστρέφεται όχι μόνο κάθε λόγος που θέλει να είναι ριζοσπαστικός, αλλά και το ίδιο το χιούμορ, εφόσον μετατρέπεται σε κενό σχήμα, που χρησιμοποιείται αποκλειστικά για την αυτοϊκανοποίηση και την κολακεία του ναρκισσισμού μας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα οι ακροβασίες του Ντερντά, στο *Glas*, που αναφέραμε προηγουμένως.

Αυτές όμως οι επιφυλάξεις δεν πρέπει με κανένα τρόπο να μας κάνουν να περιορίσουμε την έκφρασή μας εκεί που θεωρούμε ότι είναι αναγκαία η προπαγάνδη μιας χιουμοριστικής στάσης. Κρίνουμε λοιπόν ότι μέσα στις σημερινές κοινωνίες, όπου επικρατεί το κενό νοήματος κι ένα βαθύ αίσθημα ανησυχίας κι έλλειψης ικανοποίησης, η φοβικότητα και το διάσπαρτο άγχος για τα πάντα συνιστούν τα βασικότερα χαρακτηριστικά της διανοητικής ατμόσφαιρας<sup>12</sup>. Παντού κυριαρχεί η κατήφεια κι η αίσθηση της στέρησης. Αυτή η κατάσταση κάνει τους ανθρώπους να κλείνονται στον εαυτό τους και να γίνονται σκληροί και κυνικοί, πράγμα που οδηγεί όχι μόνο στην απανθρωποποίηση των κοινωνικών και διαπροσωπικών σχέσεων αλλά και στην πνευματική νωδρότητα και αποτελμάτωση. Απέναντι σ' αυτή την κατάσταση, εμείς θα πρέπει να αντιτάξουμε το χιούμορ και το αστείο, ως εκφράσεις του πάθους και της ζωντάνιας, ενάντια σε κάθε μορφή κυνισμού και αποστασιοποίησης.

Σε αντίθεση με τους μεταμοντερνιστές, εμείς χρησιμοποιούμε το χιούμορ όχι μόνο για λόγους «στρατευμένους» –όπως το είπαμε παραπάνω, με σκοπό δηλαδή την καταπολέμηση μεγάλου μέρους της σύγχρονης σοβαροφάνειας και ασυναρτησίας– αλλά και *γι' αυτό το ίδιο, χάριν του γέλιου που μπορεί να προκαλέσει*. Σε αντίθεση, με άλλα λόγια, με τους μεταμοντέρνους που θεωρούν –όπως παλιότερα, σε πολύ υψηλότερο όμως επίπεδο, ο Βίκο, ο Χάιντεγκερ ή οι διάφοροι παρανοϊκοί (όπως π.χ. ο Jean-Pierre Brisset)– ότι τα λογοπαίγνια και η ηχητική συγγένεια των λέξεων φανερώνουν κάποια κρυμμένη αλήθεια, εμείς θεωρούμε πολύ σημαντικό να ζητήσουμε την καταξίωση του κωμικού στοιχείου *ως τέτοιου*, ανεξαρτήτως των όποιων ιδεολογικών, φιλοσοφικών και γενικότερα θεωρητικών του συνεπαγωγών.

Ως υποστηρικτές του προτάγματος της αυτονομίας, νομίζουμε ότι μέσα στην παραλυ-

θητικό περιεχόμενο σ' αυτή τη φιλελευθεροποίηση. Στην πραγματικότητα τα αρνητικά στοιχεία της επιτρεπτικής κουλτούρας είναι προϊόντα του καταναλωτισμού και της κουλτούρας της απάθειας και της ιδιώτευσης *ενάντια* στην οποία πάλεψαν τα κινήματα του '60.

12 Σύμφωνα με την ανάλυση του Λιποβετσκι, πρόκειται για χαρακτηριστικό του περάσματος απ' τις μεταμοντέρνες στις υπερμοντέρνες κοινωνίες. Βλ. συνοπτικά G. Lipovetsky, «Temps contre temps ou la société hypermoderne», G. Lipovetsky/S. Charles, *Les Temps hypermodernes*, Παρίσι, Grasset –coll. Livre de poche, 2004, σσ. 62-82. Σχετικά με τη σημασία του όρου «υπερμοντέρνος» βλ. το κείμενό μου «Μερικές ιδέες σχετικά με την κοινωνία της ανόδου της ασημαντότητας και τα σύγχρονα πολιτικά κινήματα 1», [http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2008/02/blog-post\\_07.html](http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2008/02/blog-post_07.html), σ. 15. Βλ. επίσης, *εδώ*, «Όψεις της ανόδου της ασημαντότητας» και «Κάτι σαν γλωσσάρι».

τική και αγχωτική ατμόσφαιρα των σημερινών κοινωνιών θα πρέπει να υποστηρίξουμε μια μεγάλη αρχή που έχει σήμερα ξεχαστεί: ότι «το γέλιο είναι το ίδιο του ανθρώπου», όπως το έλεγε ο Ραμπιέ, ότι η ικανότητα να κάνουμε πλάκα και να γελάμε με την ψυχή μας είναι ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά που κάνουν τον άνθρωπο να είναι άνθρωπος και ότι η εξαφάνιση αυτής της ικανότητας μέσα στη σύγχρονη κουλτούρα συνιστά ένα πολύ σοβαρό ζήτημα και αποτελεί, επίσης, βασικό χαρακτηριστικό της αποχαύνωσης και της παραίτησης των ανθρώπων απ' τη ζωή. Όπως το λέει ο Λιποβετσκί, «...έχουμε μπει σε μια φάση εκπτώχωσης του γέλιου... Πώς, στο εξής, να μη βλέπουμε ότι η μαζική αδιαφορία και έλλειψη κινήτρων, η άνοδος του υπαρξιακού κενού και η σταδιακή εξάλειψη του γέλιου είναι παράλληλα φαινόμενα; ... Οι θεσμοί εκκενώνονται από το συγκινησιακό τους φορτίο όπως ακριβώς το γέλιο εμφανίζει την τάση να λεπταίνει και να μετριάζεται... η υποχώρηση του γέλιου είναι μόνο μια από τις εκδηλώσεις του απο-κοινωνισμού των μορφών της επικοινωνίας, της ήπιας μετα-μοντέρνας απομόνωσης... δίγεται πράγματι η ικανότητα να γελούμε, ο μετα-μοντέρνος άνθρωπος δυσκολεύεται ολοένα περισσότερο να “ξεσπάσει” σε γέλιο, να βγει από τον εαυτό του, να νιώσει ενθουσιασμό, να παραδοθεί στην ευθυμία. Η ικανότητα να γελούμε υποχωρεί»<sup>13</sup>. Για εμάς είναι διαπίστωση υψίστης σημασίας το γεγονός πως το ζύπνημα απ' τα πηχτά σκοτάδια του πρώιμου μεσαιώνα συνοδεύτηκε, στα πλαίσια του γενικότερου ξεσπάσματος της δημιουργικότητας, από την εμφάνιση του χιούμορ και της φάρσας, τόσο σε λαϊκό επίπεδο όσο και στο επίπεδο της λογοτεχνίας ή της φιλοσοφικής σκέψης, πράγμα φυσικά που συνέβη και σε όλες τις ανάλογες περιπτώσεις, με αποκορύφωμα, βέβαια, τα συνθήματα του Μάη του '68<sup>14</sup>. Η ιδέα του Θωμά του Ακινάτη ότι «το παιχνίδι είναι αναγκαίο για τη διατήρηση της ανθρώπινης ζωής» (*ludus est necessarius ad conservationem humanae vitae*) πρέπει να υποστηριχθεί με κάθε τρόπο υπό τις σημερινές συνθήκες, κάνοντας και την απαραίτητη παραπομπή στον Σίλερ και στις *Επιστολές για την αισθητική αγωγή του ανθρώπου*. Θα πρέπει πάντοτε να θυμόμαστε ότι, αν αυτό για το οποίο αγωνιζόμαστε είναι η αφύπνιση των ατόμων απ' τη σημερινή καταναλωτική τους νάρκη, η προπαγάνδισή του στοιχείου της «καθαρής σουρεαλιστικής χαράς του ανθρώπου», για το οποίο μιλούσε ο Μπρετόν, αποτελεί βασική πτυχή κάθε τέτοιας προσπάδειας.

<sup>13</sup> Η εποχή του κενού, ό. π., σ. 125, η υπογράμμιση του συγγραφέα.

<sup>14</sup> Χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι π.χ. οι λεγόμενες μαζαρινάδες [*mazarinades*] στη Γαλλία του 17<sup>ου</sup> αιώνα, ενάντια στον καρδινάλιο Μαζαρέν, ή τα ανώνυμα, λιβελογραφικά ερωτογραφήματα κατά την περίοδο πριν απ' τη Γαλλική Επανάσταση. Γι' αυτά τα τελευταία βλ. την ανάλυση του J.-J. Pauvert, *Η ερωτική λογοτεχνία*, μτφρ. Ι. Λεκάκου, Αθήνα, Άγρα, 2003, σσ. 99-105.

## Πρωτοβουλία Αυτόνομων Κέρκυρας<sup>1</sup>

# Η πολιτική υπό την απειλή της βαρβαρότητας

Θέσεις για την τρέχουσα ιστορική συγκυρία και το πώς αντιλαμβανόμαστε  
το ρόλο μας ως πολιτική ομάδα εν μέσω αυτής

**Τ**ον περασμένο Μάρτιο η ομάδα μας συμπλήρωσε αισίως 2 χρόνια ζωής (μπράβο μας, να τα χιλιάσουμε!). Στο χρονικό αυτό διάστημα της έως τώρα παρουσίας μας δεν υπήρξαν λίγες οι φορές εκείνες, οπού γίναμε αποδέκτες θετικών, ενίοτε μάλιστα εκδειαστικών σχολίων για τα κείμενα μας και τη γενικότερη δράση μας. Όμως τίποτε –ή ελάχιστα, έστω– πέρα από αυτό. Οι όποιες ενέργειες μας, συμπεριλαμβανομένων προτροπών μας για ανάληψη πρωτοβουλιών στο χώρο του πανεπιστημίου, όπου ορισμένοι από εμάς κινούμαστε, διαμέσου της θέσπισης αμεσοδημοκρατικών διαδικασιών, έτυχαν κάθε άλλο παρά ενθουσιώδους υποδοχής. Και βέβαια ακόμη κι αν υπήρξαν εκείνοι που εκφράστηκαν εγκωμιαστικά, αρνούμενοι, ωστόσο, να εκδηλώσουν και έμπρακτα τη συμπάθεια τους, δεν έλειψαν και όσοι έστρεψαν εναντίον μας τα βέλη της κριτικής τους. Ανάμεσα σε αυτούς ορισμένοι οφείλουμε να ανα-

1 Στα πλαίσια της παρούσας αναδημοσίευσης του κειμένου της *Πρωτοβουλίας Αυτόνομων Κέρκυρας* (της οποίας το σκεπτικό εκθέτουμε περιληπτικά στο Editorial του ανά χήρας τεύχους, εδώ, σσ. 10-11) παραθέτουμε ένα μικρό σημείωμα, εν είδει αυτοπαρουσίασης, που μας έστειλε η ομάδα:

Η *Πρωτοβουλία Αυτόνομων Κέρκυρας* συστάθηκε το Μάρτη του 2006. Όπως, φανταζόμαστε, θα είναι σε θέση να διακρίνει ο... παρατηρητικός αναγνώστης, διαβάζοντας τα κείμενα μας, είμαστε σαφώς επηρεασμένοι από τη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη. Θεωρούμε τη δράση μας κατ' εξοχήν πολιτική, κάτι που έχει ως συνέπεια αυτή να επικεντρώνεται στην από μέρους μας προσπάθεια να συμβάλουμε στη διεξαγωγή ενός διαλόγου στους χαλεπούς καιρούς μας που χαρακτηρίζονται από την αποπολιτικοποίηση. Επιχειρούμε, λοιπόν, τη διάχυση των απόψεων μας, μέσω των κειμένων μας, των αφισών και των αυτοκόλλητων μας, των ανοιχτών εκδηλώσεων που κατά καιρούς διοργανώνουμε. Επίσης στην έως τώρα παρουσία μας έχουμε μετάσχει σε κινητοποιήσεις, όπως αυτές για το ασφαλιστικό ή τα «εκπαιδευτικά». Χαρακτηριστικό παράδειγμα υπήρξαν οι φοιτητικές κινητοποιήσεις της τελευταίας 2ετίας, κατά τη διάρκεια των οποίων ορισμένοι από εμάς –οι οποίοι τυγχάνει να απολαμβάνουμε τα προνόμια που απορρέουν από την ιδιότητα του φοιτητού του «πρωτοπόρου» (sic) τμήματος «τεχνών» ήχου και εικόνας του Ιονίου Πανεπιστημίου– επιχειρήσαμε, μετέχοντας στη γενική συνέλευση του τμήματος, να ωθήσουμε τα τεκταινόμενα έξω από το πλαίσιο του συντησιακού χαρακτήρα που είχαν, ως γνωστών, λάβει. Οι προσπάθειες μας αυτές, όπως σωστά μαντέψατε γνώρισαν εξαιρετικά περιορισμένη επιτυχία –χωρίς να μπορούμε να ισχυριστούμε ότι είχαν και μηδενική ανταπόκριση– και τα πράγματα ακολούθησαν την, λίγο ως πολύ, προδιαγεγραμμένη τους πορεία. Όμως δεν είναι όλα μαύρα. Τα όσα κάνουμε γνωρίζουν μια κάποια –περιορισμένη, έστω– απήχηση. Για περισσότερα όποιος το επιθυμεί, μπορεί να απευθυνθεί στο *blog* μας, <http://aytonomoikerkyras.blogspot.com>. Εκεί υπάρχουν αναρτημένα όλα μας τα κείμενα, ανάμεσα τους και το καταστατικό της ομάδας. Επίσης η επικοινωνία μέσω *e-mail* είναι ευπρόσδεκτη.



γνωρίσουμε, ότι το έκαναν με καλή προαίρεση, επιδιώκοντας προφανώς να συμβάλουν με τρόπο εποικοδομητικό στη διεξαγωγή του διαλόγου που και για εμάς αποτελεί ζητούμενο. Δεν μπορούμε, δυστυχώς, να ισχυριστούμε βάσιμα, πως ήταν η πλειοψηφία. Δεν είμαστε όμως μεμψίμοιροι. Ήδη, άλλωστε, από την αφετηρία του εγχειρήματος αυτού δεν τρέφαμε υπέρμετρες προσδοκίες για την απήχηση της οποίας αυτό θα έχαιρε, όντας αντίθετα πεπεισμένοι, ότι εν πολλοίς θα συναντούσαμε την αδιαφορία. Όποιος έχει μια κάποια επαφή με την έως τώρα πορεία μας, θα είναι σε θέση να επιβεβαιώσει πως διαθέτουμε μια στοιχειώδη συναίσθηση της πραγματικότητας, κάτι το οποίο, νομίζουμε, αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι τη σκιαγραφούμε στα κείμενα μας με μελανά χρώματα.

Η ανάλυση της πραγματικότητας αυτής αποτελεί άλλωστε και έναν από τους σκοπούς του παρόντος κειμένου, ενώ με τη μάλλον μακροσκελή εισαγωγή επιχειρείται να καταστούν σαφή τα όσα στάθηκαν αφορμή για τη συγγραφή του. Αυτά συνοψίζονται στα ερωτήματα που μας έχουν τεθεί επανειλημμένως και στα οποία φιλοδοξούμε να δώσουμε μια εμπειριστατωμένη απάντηση. Ερωτήματα στα οποία συγκαταλέγονται τα κάτωθι ενδεικτικά που μας έχουν απευθύνει στις πρόσφατες εκδηλώσεις μας, αδιαφορώντας για το θέμα των τελευταίων, κυρίως άτομα από τον αναρχικό/αντιεξουσιαστικό χώρο, όπως και αυτόν της εξωκοινοβουλευτικής αριστεράς: «Καλά όλα αυτά, αλλά στην πράξη τι κάνουμε;», «εμείς αυτά τα ξέρουμε, αλλά ο απλός κόσμος πώς θα τα καταλάβει;», «ωραίες οι θεωρίες, αλλά τι τον νοιάζουν τον κόσμο;». Παράλληλα θα επιδιώξουμε να αποσαφηνίσουμε –στο μέτρο που κάτι τέτοιο είναι εφικτό στα πλαίσια ενός, εκτενούς έστω, κειμένου– το πώς αντιλαμβανόμαστε το ρόλο μας ως πολιτική ομάδα εν μέσω της παρούσης συγκυρίας.

Τον κόσμο, λοιπόν, μπορεί να μην τον νοιάζουν «όλα αυτά». Σημαίνει άραγε αυτό, ότι δεν πρέπει να απασχολούν ούτε εμάς; Γιατί εμείς, –όπως, βάσει των ισχυρισμών τους και αυτοί που δυσπιστούν απέναντι μας– επιδιώκουμε τον κοινωνικό μετασχηματισμό –το πώς τον αντιλαμβανόμαστε θα το διευκρινίσουμε στη συνέχεια. Και αφού θέλουμε να αλλάξει η κοινωνία, χρειαζόμαστε τη «θεωρία», μιας και οφείλουμε να εντοπίσουμε –και όχι να εφεύρουμε– τα ρεύματα εκείνα, τις υπέρπουσες τάσεις που αντιμάχονται τον καπιταλισμό, που αμφισβητούν την παρούσα κοινωνική θέσμιση. Και, ω του θαύματος, η αναζήτηση αυτή αποβαίνει άκαρπη. Τέτοιο ρεύμα δεν συνιστούν για παράδειγμα, όπως κάποιοι διατείνονται, οι ΜΚΟ, οι οποίες φαντάζουν περισσότερο ως μια απόπειρα να σωθούν τα γυναικόπαιδα από ένα βυθιζόμενο πλοίο. Είναι, άλλωστε, ενδεικτικό το ότι οι συμμετέχοντες σε αυτές είναι κατά το μεγαλύτερο ίσως ποσοστό μεσήλικες, οι οποίοι, έχοντας βιώσει την ήττα των κοινωνικών κινημάτων, επιχειρούν τώρα να περισώσουν ό,τι μπορούν. Ασφαλώς δεν απορρίπτουμε τη συστράτευση με τέτοιες κινήσεις, προκειμένου να συγκροτηθεί ένα αποτελεσματικότερο «μέτωπο αντίστασης» σε ζητήματα οικολογικά επί παραδείγματι. Όμως ο δικός μας ρόλος, όπως είναι φυσικό για μια ομάδα που αυτοπροσδιορίζεται ως επαναστατική, δεν επιθυμούμε να περιορίζεται στα πλαίσια αυτά. Αλλά τα πρώτα σκιρτήματα ενός επαναστατικού κινήματος είναι, για εμάς τουλάχιστον, εξίσου δυσδιάκριτα στον επονομαζόμενο αντικαπιταλιστικό χώρο. Στα όσα μας ωθούν προς αυτή μας τη διαπίστωση, όμως, θα επανέλθουμε στη συνέχεια του κειμένου.

Εκείνο που πρέπει προηγουμένα να μας απασχολήσει, δεν είναι άλλο από τη διερώτηση αναφορικά με το ποιες είναι οι διαδικασίες εκείνες, οι οποίες, εκτυλισσόμενες, συνιστούν τη γενεσιουργό αιτία των όσων μέχρι στιγμής συμπεράναμε. Και η αιτία αυτή οφείλει να αναζητηθεί κατά τη γνώμη μας στη μονοκρατορία του καπιταλιστικού φαντασιακού, τη συνοδευόμενη από τη ραγδαία υπαναχώρηση των κοινωνικών κινημάτων. Την έκλειψη του χειραφετησιακού προτάγματος προς όφελος του φαντασιακού της απεριόριστης επέκτασης της «ορθολογικής κυριαρχίας». Η σύμφυτη με το φαντασιακό αυτό, κατάφωρα ανορθολογική επιδίωξη για ολοένα αυξανόμενη κυριαρχία επάνω στη φύση και τον άνθρωπο, φαίνεται να οδεύει προς την κάμψη του μόνου εμποδίου στο οποίο προσκρούει. Ο καπιταλισμός, η κεντρική αντίφαση του οποίου έγκειται στο γεγονός ότι επιδιώκει την «πραγμοποίηση» του ανθρώπου, ενώ εξαρτάται παράλληλα από το ανθρώπινο στοιχείο, μοιάζει να πετυχαίνει το στόχο του καταστρέφοντας τη δημιουργική ικανότητα του ανθρώπινου όντος, την οποία είχε προηγουμένα προσδέσει στο άρμα του, καθυποτάσσοντας την στην παραγωγή και την οικονομία εν γένει, δραστηριότητες τις οποίες ανάγει σε αυτοσκοπό. Η διαβρωτική του δράση έχει ως παρεπόμενο την καταστροφή των στοιχείων εκείνων, τα οποία, όντας καρποί προγενέστερων κοινωνικοϊστορικών δεσμίσεων, εξασφάλισαν την έως τώρα επιβίωση του, δεδομένης της αδυναμίας του για νέες δημιουργίες.

Απόρροια των όσων προαναφέρθηκαν είναι αυτό που ο Κορνήλιος Καστοριάδης περιέγραψε ως την άνοδο της ασημαντότητας, η οποία απειλεί να γίνει καθεστώς στις δυτικές κοινωνίες που μαστίζονται από την αδυναμία δημιουργίας νέων σημασιών, από την ανικανότητα να προσδώσουν, ως οφείλουν, νόημα στην ύπαρξη τους. Το τέλος, η οικτήρ κατάσταση στην οποία έχουν περιέλθει, η επαπειλούμενη κατάρρευση τους επιτάσσει και πάλι την προσφυγή στη «θεωρία». Το καθήκον μιας επαναστατικής πολιτικής ομάδας συνίσταται εν προκειμένω στην προσπάθεια αποδόμησης των κυρίαρχων «αξιών», του παραγωγισμού, της τεχνικής προόδου, του οικονομισμού, της ανάπτυξης, στην καταπολέμηση της εξευτελιστικής αντίληψης που αντιμετωπίζει τον άνθρωπο ως ένα ζώο προοριζόμενο να παράγει και να καταναλώνει και στη συμβολή στην ανάδυση νέων σημασιών, των οποίων η δημιουργία ασφαλώς αποτελεί «αρμοδιότητα» της ίδιας της κοινωνίας και μπορεί να επιτευχθεί διαμέσου της αναζωογόνησης του προβληματισμού, της τόνωσης της παραπαίουσας δημιουργικής δύναμης των ανθρώπων.

Η διαβρωτική δράση του καπιταλισμού, για την οποία ήδη μιλήσαμε, υπήρξε έκδηλη στην περίπτωση της αποσύνθεσης των στοιχείων εκείνων τα οποία διαμόρφωσαν το πλαίσιο εντός του οποίου συντελέστηκε η συγκρότηση –ή πιο σωστά κατέστη δυνατή η αυτοσύσταση– της εργατικής τάξης και η συνακόλουθη ανάδυση του κλασσικού, επαναστατικού εργατικού κινήματος. Το αίτημα της «διαρκούς ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων» απέβη καταστροφικό για τα απότοκα της εν λόγω διαδικασίας αυτοδημιουργίας, μη εξαιρουμένου ασφαλώς του ανθρωπολογικού τύπου ο οποίος ενσάρκωσε την κοσμογονία αυτή. Και αυτό γιατί η προέλαση της ανάπτυξης φέρει ως προαπαιτούμενο την καταστρατήγηση κάθε έννοιας αλληλεγγύης, την απαξίωση κάθε έκφρασης κοινοτικής ζωής, ούτως ώστε να

διαμορφωθεί το πρόσφορο έδαφος για την παγίωση του ατομικισμού, του ανταγωνισμού και την υποκατάσταση από το οικονομικό κάθε άλλου κινήτρου.

Τα σημερινά μορφώματα του αντικαπιταλιστικού χώρου δεν μπορούν να ιδωθούν ως συνέχεια του κλασικού εργατικού κινήματος. Συνιστώντας τον απόηχο σε μεγάλο μέρος τους των νεολαιίστικων εξεγέρσεων του '68, η συγγένεια τους με τις τελευταίες είναι αυστηρά εξωτερική, φαινομενική. Και αυτό γιατί, ενώ τα κινήματα του '68 εξέφρασαν την ουσιαστική και αυθεντική εναντίωση στην αποσάθρωση του κοινωνικού ιστού, η οποία λάμβανε χώρα στους κόλπους της τότε νεότευκτης «κοινωνίας της αφθονίας», αμφισβητώντας τις θεμελιώδεις σημασίες της, εκείνοι οι οποίοι σήμερα ισχυρίζονται ότι ασχολούνται με την επαναστατική πολιτική, συνιστούν αντίθετα σύμπτωμα της. Αποτελούν σύμπτωμα της κρίσης της διαδικασίας ταύτισης, της κρίσης της διαδικασίας εκκοινωνισμού εναντίον των οποίων εμφανίζονται ανήμποροι να αρθρώσουν ουσιαστικό αντίλογο. Αντ' αυτού οι ομαδοποιήσεις του ευρύτερου αντικαπιταλιστικού χώρου είναι το πλέον σύνηθες να δρουν συγκαλυπτικά της διάρρηξης του κοινωνικού ιστού, λειτουργώντας ως υποκατάστατα, παρέχοντας απλά στα μέλη τους τη ψευδαίσθηση του «ανήκειν», ικανοποιώντας την επιθυμία τους να διαφοροποιηθούν από το υπόλοιπο κοινωνικό σώμα, «διαφοροποίηση» η οποία επίσης, καταφανώς αποτελεί αυταπάτη, επιδιωκόμενη διαμέσου της υιοθέτησης συμπεριφορών που υπάγονται στην κατηγορία του *lifestyle*. Το κατά πόσο αυτό είναι «εναλλακτικό», ελάχιστα ενδιαφέρει. Για να παραφράσουμε ένα γνωστό αναρχικό σύνθημα, το «αναρχικό» *lifestyle* είναι μαγικό. Από νούμερο σε κάνει «επαναστάτη».

Συνιστά, λοιπόν, ειρωνεία, οξύμωρο, δεδομένης της υποταγής του ευρύτερου χώρου αυτού στη λογική της υποκουλτούρας ως έκφρασης του διαμελισμού του κοινωνικού σώματος, του κατακερματισμού του σε πληθώρα υποδιαρέσεων, η διαρκής –σε σημείο οπού γίνεται ιδεοληπτική– επίκληση της «αλληλεγγύης». Πρόκειται προφανώς για μια λειτουργία που θα μπορούσε να οριστεί ως υπεραναπλήρωση κατά τα πρότυπα λειτουργίας της αγοράς και της διαφήμισης, οπού η ζήτηση και η προβολή ενός εμπορεύματος ή μιας υπηρεσίας είναι αντιστρόφως ανάλογη της παρουσίας του συστατικού, του οποίου συνιστά υποκατάστατο, στη ζωή των κοινωνιών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα μπορούμε να αντλήσουμε από το γεγονός ότι, ίσως ο πλέον κερδοφόρος κλάδος του τριτογενούς τομέα είναι αυτός της παροχής υπηρεσιών τηλεπικοινωνιών, τη στιγμή που –και για λόγους που ήδη παραθέσαμε– στις δυτικές κοινωνίες παρουσιάζεται ανυπολόγιστο έλλειμμα επικοινωνίας. Όσο λιγότερο επικοινωνούν οι άνθρωποι, τόσο περισσότερα πακέτα κινητής τηλεφωνίας καταναλώνουν. Κατά πλήρη αντιστοιχία, όσο περισσότερο καταβαράθωνεται η υπόληψη της οποίας απολαμβάνει η κοινότητα, τόσο αυξάνεται και η ένταση των κραυγών περί αλληλεγγύης, πράγμα που θα έμοιαζε λογικό, εφόσον βέβαια η έλλειψη της τελευταίας δεν διέκρινε σε πλείστες όσες περιπτώσεις τις σχέσεις που αναπτύσσονται στο εσωτερικό των ομάδων που την ανάγουν σε απόλυτο –στα λόγια στην πλειονότητα των περιπτώσεων. Σχέσεις οι οποίες ποσώς απέχουν από του να αντιστοιχούν στο χαρακτήρα που προσλαμβάνουν αυτές στο εσωτερικό μιας οποιασδήποτε παρέας, διεπόμενες από τους εκάστοτε ιδιαίτερους κώδικες. Με άλλα λόγια η απουσία στοιχειώδους σοβαρότη-

τας, υπευθυνότητας, διάθεσης για δέσμευση, όντας πρόδηλη στο σύνολο της κοινωνίας, είναι κάτι παραπάνω από έκδηλη και στο εσωτερικό των «επαναστατικών» ομάδων, συνδέτοντας ένα μάλλον εχθρικό περιβάλλον για την εκδίπλωση της αλληλεγγύης.

Αντιπαρερχόμενοι τη μομφή περί «αυταρχικότητας», η οποία εκτοξεύεται εναντίον μας, όταν στηλιτεύουμε την προαναφερθείσα χαλαρότητα, ας επιχειρήσουμε σε αυτό το σημείο να δούμε, πώς εκφράζεται η περιβόητη αλληλεγγύη. Συνήθη πρακτική αποτελεί η συμπαράσταση σε κινήσεις κατοίκων για τους δημόσιους χώρους επί παραδείγματι. Η αντίληψη η οποία συνοψίζεται στην πεποίθηση ότι διαμέσου της κοινής σύγκρουσης με την εξουσία θα αποκαλυφθεί ξάφνου «το φως το αληθινό» της επανάστασης, σε όσους «θέλουν αλλά δεν ξέρουν πώς ή δεν μπορούν να εξεγερθούν», εκτός του ότι είναι εξοφθαλμα ανεδαφική, για λόγους που θα θιγούν στη συνέχεια, προδίδει ταυτοχρόνως μια προσκόλληση στο δόγμα που προσεγγίζει την πολιτική ως «συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα». Αυτός ο φετιχισμός της σύγκρουσης καθιστά τους φορείς του εξαιρετικά κοντόφθαλμους, για να μπορέσουν να διακρίνουν το ρόλο που διαδραματίζουν οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Μένοντας στο συγκεκριμένο παράδειγμα, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι η καταστρατήγηση των δημόσιων χώρων προϋποθέτει την προηγούμενη «φαντασιακή» υποτίμηση της αξίας τους. Η έννοια του δημόσιου χώρου καθίσταται κενό γράμμα, όταν ο δήμος καθ' εαυτός, η ίδια η κοινωνία περιπίπτει στην πλήρη ανυποληψία. Χάνει την «αυτοεκτίμηση» της. Όταν η συναναστροφή μεταξύ των ανθρώπων τείνει να αντιμετωπίζεται περίπου ως «αναγκαίο κακό». Αναδεικνύεται επομένως η καθοριστική ευθύνη της κοινωνίας και η ανάγκη για ριζική επανωραγμάτευση των προτεραιοτήτων της.

Ένας τέτοιος επαναπροσδιορισμός, όπως είναι φυσικό, επιτάσσει την προώθηση του διαλόγου. Όμως όσο προκρίνουν την ιδιότυπη «έμπρακτη προπαγάνδα», αφού πρώτα αποδώσουν σε εμάς που προτάσσουμε το διάλογο τον κοσμητικό χαρακτηρισμό «φιλόλογος», διατείνονται ότι όλα αυτά είναι περιττολογίες. Αυτή τους η αντιμετώπιση του διαλόγου ως μελέα ενέχει μια θεμελιώδη αντίφαση, εάν αναλογιστεί κανείς ότι επικαλούνται την επανάσταση –το πώς την αντιλαμβάνονται θα το εξετάσουμε στη συνέχεια. Διερωτώμεθα, λοιπόν: πώς άραγε θα λαμβάνονται οι αποφάσεις στη «μετεπαναστατική κοινωνία» και από ποιόν; Εάν, όπως διατείνονται –και όπως είναι το ζητούμενο–, θα λαμβάνονται συλλογικά κατόπιν διαλόγου, δεν είναι απαραίτητο εκείνοι –δηλαδή το σύνολο της κοινωνίας– που θα καλούνται να συναποφασίζουν στο μέλλον να μουνται από τώρα στο διάλογο; Για εμάς ο διάλογος δεν μπορεί, ασφαλώς, να αντιμετωπίζεται «χρησιμοθηρικά», αλλά οφείλει, αντίθετα, να του αναγνωρίζεται η σημασία που φέρει καθαυτός.

Μια άλλη μομφή, την οποία ουκ ολίγες φορές έχουν εξαπολύσει εναντίον μας, είναι ότι είμαστε «ελιτιστές». Τον ισχυρισμό αυτό συχνά βασίζουν στον τρόπο γραφής μας, τον οποίο βρίσκουν «δυσνόητο». Οι ίδιοι βέβαια που προβαίνουν στην εν λόγω διαπίστωση, συμπληρώνουν πως αυτοί μια χαρά τα καταλαβαίνουν τα κείμενα μας, αλλά διατείνονται ότι «οι απλοί εργάτες», «ο απλός κόσμος» δεν θα το κατορθώσει. Κατά τα άλλα οι ελιτιστές είμαστε εμείς και όχι εκείνοι που θεωρούν όλους τους άλλους λίγο - πολύ καθυστερημέ-

νους. Εμείς, απλά κοιτάζοντας γύρω μας, διακρίνουμε ως μόνο εμπόδιο στην κατανόηση των κειμένων μας την απροθυμία του κόσμου να τα κατανοήσει, τη σύμφυτη με την αδιαφορία του για την πολιτική. Είμαστε δε πεπεισμένοι, ότι εάν κάποιος πραγματικά νοιάζεται, ακόμα και αν... δεν γνωρίζει κάποια λέξη, θα κάνει και μια δεύτερη προσπάθεια και θα συλλάβει τη σημασία της από τα συμφραζόμενα. Είναι αυτονόητο για εμάς, ότι απευθυνόμαστε σε ανθρώπους που επιδεικνύουν έστω ένα στοιχειώδες ενδιαφέρον για την πολιτική και δεν είμαστε διατεθειμένοι να κάνουμε την παραμικρή υπαναχώρηση στο ζήτημα της γλώσσας, η οποία θα συνεπαγόταν αυτομάτως την υποταγή μας στα όσα υπαγορεύει η ασημαντότητα, όπως αυτή εκφράζεται στο πεδίο αυτό, ευνοώντας τον ξύλινο λόγο. Είναι άραγε αυτός, ο λόγος της ιδεολογίας, πιο εύληπτος από τις «μάζες»;

Μας καταλογίζουν εν τέλει ότι είμαστε «όλο λόγια». Σκέτη «θεωρία» και από «πράξη» τίποτα. Γιοκ. Και είναι αναμφισβήτητα εξοργιστική αυτή η τεχνητή, επίπλαστη, παραπλανητική με τον τρόπο που γίνεται διάκριση ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη. Εμείς σε καμία περίπτωση δεν αντιλαμβανόμαστε τη θεωρία ως μια «αποστασιοποιημένη», «ψύχραιμη» παρατήρηση του κοινωνικοϊστορικός γινόμενου. Δεν έχουμε ανέβει σε κανένα λοφάκο να κοιτάμε με τα κιάλια από απόσταση ασφαλείας. Όποιος, άλλωστε, πιστεύει πως είναι εφικτό κάτι τέτοιο, απατάται οικτρά δίχως αμφιβολία. Εμείς αναγνωρίζουμε ότι αυτό το οποίο λέμε εξαρτάται, επηρεάζεται άμεσα από αυτό που συμβαίνει και αυτό που έχει συμβεί και επίσης ευελπιστούμε να συμβάλει με θετικό τρόπο ούτως ώστε να συμβεί εκείνο που εκτιμούμε πως θα μπορούσε να συμβαίνει. Στο μέτρο αυτό η θεωρία μας είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, μια θεωρία «πρακτική». Και άλλωστε πώς θα νομιμοποιούταν –και θάσει ποιών επιχειρημάτων– κάποιος να ισχυριστεί ότι η συγγραφή κειμένων, το μοίρασμα τους, οι αφίσες, οι οργάνωση ανοιχτών συζητήσεων δεν αποτελούν πράξη, με τον ίδιο τρόπο που πράξη συνιστά η συμμετοχή σε κινητοποιήσεις, η προσπάθεια για παρέμβαση στους χώρους όπου κινούμαστε κ.λπ.; Μονάχα όποιος, θάσει των προσεγγίσεων που σκιαγραφήσαμε πριν, θεωρεί την πολιτική ταυτόσημη του ακτιβισμού. Εμείς πάλι τη βλέπουμε ως συνώνυμη της διακίνησης ιδεών.

Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν την πολιτική ως το πεδίο της γνώμης –κάτι το οποίο, σημειωτέον, δεν πρέπει επ' ουδενί να εννοηθεί ως εγκόλπωση του σχετικισμού, μιας και το ότι δεν αναζητούμε κάποια «απόλυτη αλήθεια», δεν αναιρεί την ανάγκη η σκέψη μας να διέπεται από μια αυστηρή λογική –και η θεώρηση μας αυτή, όπως είναι ευνόητο, βρίσκεται σε πλήρη αντιδιαστολή με την πολιτική κουλτούρα του μαρξισμού–λενινισμού. Το θλιβερό προνόμιο του φορέα αυτής της τελευταίας δεν έχει ως κατόχους μονάχα τα διαρκώς συρρικνούμενα γκρουπούσκουλα της εξωκοινοβουλευτικής –ή, βέβαια, της κοινοβουλευτικής, η οποία όμως δεν είναι εδώ το θέμα μας– αριστεράς, καθένα από τα οποία διεκδικεί για τον εαυτό του κατ' αποκλειστικότητα τις δάφνες της «ορθοδοξίας». Το λείψανο, το απολίθωμα του μπολσεβικισμού φέρει ως νεκρό βάρος στους ώμους και η πλειονότητα του ευρύτερου αναρχικού/αντιεξουσιαστικού/αυτόνομου «χώρου». Γεγονός φαινομενικά παράδοξο, αλλά ευκόλως ερμηνεύσιμο, δεδομένων των «καταβολών» του «χώρου» αυτού, ο οποίος έκανε την εμφάνισή του τη δεκαετία του '70, ξεπηδώντας από τους κόλπους του ΚΚΕ και των

πολλάριθμων παραφυάδων-αιρέσεων του. Η θητεία αυτή άφησε ανεξίτηλα τα σημάδια της που, συνδυαζόμενα με τη *lifestyle* υποκοουλτούρα, συνδέτουν ένα μίγμα απείρως εκρηκτικότερο και από την πιο «καυτή» μολότοφ.

Ως συνέπεια αυτού του «μπολιάσματος» η λογική της πρωτοπορίας είναι πανταχού παρούσα. Λογική στις ρίζες, στον πυρήνα της οποίας κρύβεται μια αντίληψη για την επανάσταση που ομοιάζει με την προσμονή της δευτέρας παρουσίας. Οι θεολογικοί συνειρμοί δεν σταματούν εδώ. Οι βασικοί αρμοί της ιουδαιοχριστιανικής επιρροής διαγράφονται κάτω από το λεπτό ύφασμα με το οποίο η ιδεολογία πασχίζει μάταια να καλύψει τη γύμνια της. Η θεωρία του «επαναστατικού υποκειμένου», προσαρμοζόμενη κατά περίπτωση, διαρκώς υποβόσκουσα κάτω από την επιφάνεια των λόγων και των έργων των πιστών της, λειτουργεί ως φύλλο συκής για το μεσσιανικό τους σύνδρομο. Το προλεταριάτο, οι φοιτητές, οι μετανάστες κ.ο.κ ενσαρκώνουν τη Μαρία Μαγδαληνή, των άσωτο υιό που οφείλουν να συγχωρέσουν, εφόσον επιθυμούν να διασώσουν το ρόλο που εφηύραν για τους εαυτούς τους, αυτόν του σωτήρα, εάν δεν δέλουν να καταρρεύσει ο ιδιόκοσμος τους και η δέση που επιφυλάσσεται σε αυτόν για τους ίδιους. Οφείλουν να γνέψουν καταφατικά, να συνηγορήσουν στην απόπειρα της κοινωνίας για αποποίηση ευθυνών, όπως κάνουν παραδείγματος χάριν με το τέχνασμα του «αντιιμπεριαλισμού», υπό το μανδύα του οποίου χαϊδεύουν αυτή. Όσο για το ποίμνιο, η συμβολή του στην έλευση της βασιλείας των ουρανών, δηλαδή στην επανάσταση που θα επέλθει ούτως ή άλλως, όπως άλλωστε εγγυώνται και οι «νόμοι της ιστορίας», είναι αμιγώς διαδικαστική και καθορισμένη από τους νόμους αυτούς. Ο σκοπός, το «τέλος» της «Ιστορίας» είναι προδιαγεγραμμένο. Αν το προλεταριάτο δεν εκπληρώνει το ιστορικό του καθήκον, παριστάνοντας τη «μαμή της ιστορίας», επιστεύδοντας την έλευση μέσα σε ποταμούς αίματος της «βασιλείας των ουρανών» ή του «βασιλείου της ελευθερίας», αυτό οφείλεται στο ότι τελεί ακόμη υπό την επήρεια του καπιταλισμού. Το «κακό» κράτος και κεφάλαιο διαφθείρουν την «καλή» κοινωνία.

Είναι άραγε στ' αλήθεια έτσι; Ευσταθεί αυτό το μανιχαϊστικό σχήμα; Είναι η επανάσταση το ισοδύναμο της κατάληψης των χειμερινών ανακτόρων; Ή μήπως η θεώρηση της ιστορίας διαμέσου του πρίσματος του οικονομικού ντετερμινισμού ως υποκειμένης σε ιστορικούς νόμους, την οποία υποδηλώνουν τα όσα κάνουν οι φίλοι μας, ακόμη και αν αποκηρύσσουν το Μαρξ μετά βδελυγμίας, συνιστά κατάφορο παραλογισμό; Εμείς, όπως ήδη μαντέψατε, τασσόμαστε ανεπιφύλακτα με τη δεύτερη εκδοχή, διακρίνοντας άλλωστε τη θεμελιώδη αντινομία που εμπεριέχεται στην επίκληση από τη μία της επανάστασης και την υλιστική προσέγγιση της ιστορίας από την άλλη. Γιατί, ή είναι οι κοινωνίες έρμαιοι της μοίρας τους και των «παραγωγικών δυνάμεων», ή είναι υπεύθυνες για την ιστορία τους πάντοτε και για όλα. Και αυτό είναι που συμβαίνει. Η ιστορία είναι κοινωνική δημιουργία. Πέρα από τη δεσμισμένη εξουσία υπάρχει μια θεσμιζούσα εξουσία, η οποία δεν είναι άλλη από το συλλογικό φαντασιακό το οποίο δημιουργεί τις σημασίες εκείνες που εμψυχώνουν τους θεσμούς. Οι κοινωνίες αυτοθεσμίζονται πάντοτε, έστω και αν στη συντριπτική πλειονότητα των ιστορικών παραδειγμάτων αυτό συμβαίνει ασυναίσθητα. Η επανάσταση θα ήταν η συνειδητή τους αυ-

τοδέσμιση. Η ρητή επαναδέσμιση της κοινωνίας, η οποία ασφαλώς οφείλει να διενεργείται από την κοινωνία την ίδια στο σύνολό της ή στο μεγαλύτερο μέρος της. Η «πρωτοπορία» από την άλλη αρμόζει στη «δικτατορία του προλεταριάτου». Δεν έχει να κάνει με την επανάσταση αλλά με το πραξικόπημα. Ο ρόλος που σε αυτή την περίπτωση επιφυλάσσεται στη κοινωνία δεν είναι άλλος από αυτόν των κομπάρσων σε ταινία καταστροφής που αναμένουν καρτερικά τον υπερήρωα να τους σώσει. Ένα επαναστατικό κίνημα οφείλει, όμως, να είναι μικρογραφία της κοινωνίας που αγωνίζεται να δημιουργήσει. Ένα κίνημα που επιδιώκει μια κοινωνία δημοκρατική και ελεύθερη, οφείλει το ίδιο να είναι δημοκρατικό.

Εάν όμως θέλουμε να είμαστε σοβαροί, τότε οφείλουμε να μη λησμονούμε, ότι δεν μιλάμε για «κίνημα». Όσα ενδεικτικά αναφέρθηκαν προηγούμενα, έστω και αν δεν ισχύουν όλα και στον ίδιο βαθμό για όλες τις συνιστώσες του αντικαπιταλιστικού χώρου, τεκμηριώνουν τις κοινές τους καταβολές. Καταδεικνύουν, πως, όχι μόνο αδυνατούν να συλλάβουν τα όσα συμβαίνουν γύρω τους, αλλά και ότι κάτι τέτοιο τους είναι αδιάφορο. Μακράν του να επιχειρούν να ερμηνεύσουν την πραγματικότητα, δρουν συσκοτιστικά, επιχειρώντας να την προσαρμόσουν στα μέτρα τους. Η έντεχνη διαστρέβλωση της πραγματικότητας και η υποταγή της στις κατηγορίες του δόγματος υπήρξε ανέκαθεν η προτιμητέα οδός της ιδεολογίας για την επιβίωση και διαιώνιση της.

Στον αντίποδα της τακτικής αυτής βρίσκεται η διαύγηση. Η ανάλυση του κοινωνικού γίνεσθαι, η προσπάθεια σύλληψης των αλλαγών που συντελούνται και αντίστοιχης εμβάθυνσης, στο μέτρο του δυνατού, της επαναστατικής θεωρίας και διεύρυνσης του προβληματισμού της. Είναι ευνόητο πως η προσκόλληση στις υφιστάμενες κατηγορίες, ο εγκλωβισμός σε παραδοσιακά σχήματα μπορούν να αποτελέσουν εμπόδια τα οποία είναι αναγκαίο να παρακαμφθούν, εφόσον φιλοδοξούμε να αποφύγουμε το σκόπελο της απλής προσήλωσης στην «επαναστατική» παράδοση και επιθυμούμε να συνεισφέρουμε, έστω στοιχειωδώς, στην κινητοποίηση της σκέψης. Αυτή η τελευταία οφείλει να αποτελεί το γνώμονα της δράσης μας. Επιζητώντας την κινητοποίηση της σκέψης των γύρω μας ευελπιστούμε παράλληλα να θέσουμε μέσω αυτής της διαδικασίας σε κίνηση και τη δική μας σκέψη, προσδοκώντας η αλληλεπίδραση να δώσει το έναυσμα ούτως ώστε να ξεφύγουμε από την επανάληψη των όσων έχουμε ήδη σκεφτεί. Σε αυτό, άλλωστε, κρίνουμε πως αποσκοπεί υπό ιδανικές συνθήκες η διαδικασία του διαλόγου.

Ένας τέτοιος διάλογος προϋποθέτει να έχουμε επίγνωση του γεγονότος –και να δηλώνουμε ρητά– ότι δεν μιλάμε στο όνομα κανενός. Εν ονόματι μίας κοινωνικής ομάδας, μιας τάξης, της κοινωνίας στο σύνολο της. Ό,τι λέμε, το λέμε εμείς, δίχως να ισχυριζόμαστε ότι εκπροσωπούμε κανέναν άλλον πέραν από τον εαυτό μας, αναλαμβάνοντας παράλληλα την ευθύνη της γνώμης μας, λογοδοτώντας γι' αυτήν. Μια δημοκρατική πολιτική ομάδα θεωρούμε πως είναι επιφορτισμένη με το «καθήκον» να δεσπίζει διαδικασίες –σε μοριακό, έστω, επίπεδο– που να προωθούν το δημοκρατικό διάλογο, το διεπόμενο από αντίστοιχες αρχές. Βάσει αναλόγων δημοκρατικών διαδικασιών είναι επόμενο να ορίζεται και η λειτουργία της. Αυτούς τους δεσμούς που δημιουργούμε σε μια μικροκλίμακα είναι που προβάλλουμε ως παράδειγμα. Ως παράδειγμα και όχι ως πρότυπο. Δεν είναι δική μας αρμο-

διότητα –δεν αποτελεί αρμοδιότητα καμιάς ομάδας, οργάνωσης, φορέα– να προκαταλάβει το ποια θα είναι η μορφή των δεσμών που θα προκύψουν όταν και εφόσον η κοινωνία θα προχωρήσει στον *αυτομετασχηματισμό* της. Εκείνο το οποίο ο δικός μας ρόλος «επιτάσσει», όπως τον αντιλαμβανόμαστε, εκείνο το οποίο θέλουμε να κάνουμε, είναι να υπογραμμίζουμε, να «υπενθυμίζουμε» τη δυνατότητα της εκλογής αυτής, προκρίνοντάς την ασφαλώς, και να το κάνουμε έμπρακτα στους χώρους, όπου κινούμαστε –όπως στο παράδειγμα του πανεπιστημίου που παραθέσαμε στην αρχή–, προτείνοντας τη συλλογική λήψη αποφάσεων, το διάλογο επί ίσους όροις και τη συνδιαμόρφωση, τη θέσπιση από κοινού των όρων, των κανόνων που θα τον υπηρετούν.

Αυτές μας οι προτροπές μπορεί να μην τυγχάνουν αποδοχής. Τους λόγους νομίζουμε πως τους έχουμε ήδη εντοπίσει. Παρ' όλα αυτά αξίζει να θέτουμε την κοινωνία προ των ευθυνών της. Στο εύλογο ερώτημα κατά πόσο μπορούμε να αρκούμαστε σε αυτό, η απάντηση προφανώς είναι πως όχι. Αυτό για εμάς δεν είναι ικανοποιητικό. Δεν μπορούμε να ισχυριστούμε, πως αφού δεν γίνεται επανάσταση, όλα τ' άλλα δεν έχουν σημασία. Δεν δικαιούμαστε, δεν νομιμοποιούμαστε, στη δική μας συνείδηση πρωτίστως, να το κάνουμε, από τη στιγμή που γνωρίζουμε πως οι ελευθερίες, τα δικαιώματα που απολαμβάνουμε, αν και μερικά, δεν είναι «τυπικά», αλλά ουσιαστικά. Όπως επίσης δεν αποτελούν προϊόντα παραχώρησης, αλλά κατακτήσεις. Επομένως ο ρόλος μας σαφώς περιλαμβάνει τη συμβολή στην προάσπιση των δικαιωμάτων αυτών που βάλλονται, όπως και τη συμμετοχή στον αγώνα για τη διεύρυνση τους. Είναι ακριβώς το γεγονός που ήδη σημειώσαμε, ότι οι εν λόγω κατακτήσεις συνιστούν καρπούς κοινωνικών συγκρούσεων, που επιτάσσει να καταγγέλουμε το συντηχιακό χαρακτήρα που οι σημερινές κινητοποιήσεις λαμβάνουν και να τονίσουμε την ύψιστη ανάγκη για ξεπέρασμά του, εφόσον θέλουμε να αποφευχθούν οι ολέθριες συνέπειες που αυτή η πρόσληψη συνεπάγεται.

Με άλλα λόγια οι επιμέρους διεκδικήσεις θεωρούμε πως πρέπει να εντάσσονται σε ένα γενικότερο πλαίσιο. Δεν μπορούμε, φερ' ειπείν, όταν προβάλλονται ποσοτικά αιτήματα, να παραστήσουμε ότι αγνοούμε πως το πρόβλημα των κοινωνιών σήμερα δεν είναι πρόβλημα οικονομικό, δεν συνίσταται στην απαθλίωση του προλεταριάτου, αλλά είναι πρόβλημα νοήματος. Ο «ρεαλισμός» δεν μας ενδιαφέρει. Προτάσσουμε την ατομική και κοινωνική αυτονομία, όχι επειδή είμαστε βέβαιοι πως θα επέλθει. Επιδιώκουμε την ελευθερία επειδή τη θέλουμε και όχι επειδή λάβαμε εγγυήσεις που θα πιστοποιούν ότι αυτή είναι «η μοίρα της ανθρωπότητας». Τέτοιου είδους εχέγγυα ούτε αναζητούμε, ούτε πρόκειται να παράσχουμε σε κανέναν, το λέμε ξεκάθαρα. Η επανάσταση δεν θμελιώνεται σε κανενός είδους πίστη, «επιστημονική» ή μη τεκμηρίωση, σε καμία βεβαιότητα παρεχόμενη από ιστορικούς ή άλλους νόμους. Προϋποθέτει αντίθετα την οριστική εγκατάλειψη κάθε αντίστοιχης αξίωσης. Και η παράδοση αυτή στην αβεβαιότητα, η συνεχής αναζήτηση, ο διαρκής αναστοχασμός, η αναθεώρηση των ίδιων μας των πεποιθήσεων, όταν το κρίνουμε αναγκαίο, συνιστούν το πρώτο μεγάλο δήγμα προς την ελευθερία, ανάμεσα σε πλήθος άλλων που μέλουν να επακολουθήσουν σε αυτό το αχαρτογράφητο μονοπάτι.



## Ελευθεριακή Παρέμβαση Φιλοσοφικής

# Για το συντονισμό των ελευθεριακών ομάδων μέσα στο πανεπιστήμιο<sup>1</sup>

### Η αναγκαιότητα του συντονισμού και της κοινής δράσης

Είναι γνωστό ότι στα ελληνικά πανεπιστήμια η παρουσία και η δραστηριοποίηση των ελευθεριακών, αναρχικών και αυτόνομων ομάδων, αν και υπαρκτή, είναι αρκετά προβληματική. Παραδοσιακά ταμπού και προκαταλήψεις σχετικά με ένα σωρό ζητήματα –με βασικότερο των οποίων αυτό της συμμετοχής στις Γενικές Συνελεύσεις- δεν έχουν επιτρέψει την ανάπτυξη μιας ριζοσπαστικής παρέμβασης με κάποιες στοιχειώδεις αξιώσεις. Ωστόσο, τον περασμένο χρόνο, στα πλαίσια των φοιτητικών κινητοποιήσεων ενάντια στην εκπαιδευτική μεταρρύθμιση, παρατηρήθηκε η δημιουργία μερικών καινούργιων ομάδων, μία εκ των οποίων είμαστε κι εμείς. Ταυτόχρονα, εξέλιξη ιδιαίτερα ελπιδοφόρα, πάρθηκαν μερικές πρωτοβουλίες με σκοπό τον συντονισμό και την κοινή οργάνωση όσων ομάδων του ευρύτερου ελευθεριακού (αναρχικού, αντιεξουσιαστικού, αυτόνομου κ.λπ.) χώρου συμμετείχαν στους

<sup>1</sup> Προσφάτως κυκλοφόρησε από την Ελευθεριακή Παρέμβαση Φιλοσοφικής –και έπεσε, με κάποιο τρόπο στα χέρια μας– το παρόν κείμενο. Μπορεί να αναφέρεται σε ένα ειδικότερο ζήτημα –στην αναγκαιότητα συντονισμού των ελευθεριακών ομάδων που δραστηριοποιούνται σήμερα στα ελληνικά πανεπιστήμια–, ωστόσο θεωρούμε πως έχει μεγάλο ενδιαφέρον. Η ΕΠΦ είναι μια από τις λίγες ομάδες που προσπαθεί να έχει μια συνεκτική παρουσία μέσα στο πανεπιστήμιο, δίχως όμως, την ίδια στιγμή, να πέφτει στο συνήθη αριστερό πρακτικισμό και οικονομισμό. Όχι μόνο διαθέτει στέρεη ανάλυση της σημερινής κατάστασης σχετικά με το ζήτημα (η «Ιδρυτική διακήρυξη» της ΕΠΦ, όπου εκτίθενται αναλυτικά οι γενικές και επιμέρους ιδέες της, μπορεί να βρεθεί στο τραπέζι της ομάδας, στο Αίθριο της Φιλοσοφικής Σχολής στον Ζωγράφου. Το e-mail επικοινωνίας είναι [erf72@yahoo.gr](mailto:erf72@yahoo.gr)) αλλά, όπως φαίνεται κι απ' το κείμενο που ακολουθεί, δείχνει απελευθερωμένη από τα συνηθισμένα ταμπού που κυριαρχούν το σύνολο σχεδόν του ελληνικού ελευθεριακού ή αναρχικού χώρου, ακόμα κι όταν αυτός υπερβαίνει την υποκοιλούρα των Εξαρχείων. Αναφερόμαστε φυσικά στις ιδέες της ΕΠΦ σχετικά με τη δημοκρατία και την αναγκαιότητα συμμετοχής στις Γενικές Συνελεύσεις των σχολών ή των τμημάτων, όπως επίσης –σε πιο θεωρητικό επίπεδο– και στην ανάλυσή της για τη φύση του πανεπιστήμιου ως δεσμού. Πρόκειται για τη μόνη ίσως ανάλυση, εδώ στην Ελλάδα, που αμφισβητεί τις αλτρουσεριανές ανοησίες σύμφωνα με τις οποίες το πανεπιστήμιο υποτίθεται πως είναι ένας «ιδεολογικός μηχανισμός του κράτους» και τίποτε παραπάνω. (Μια ανάλογη προσέγγιση είχαμε υποστηρίξει κι εμείς, κατά την περίοδο των φοιτητικών κινητοποιήσεων με την προκήρυξή μας «Για ένα ελεύθερο πανεπιστήμιο» ([http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2007/01/blog-post\\_8552.html](http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2007/01/blog-post_8552.html))). Θεωρούμε ότι η δημιουργία ομάδων και οργανώσεων σαν την ΕΠΦ, είτε στον πανεπιστήμιο είτε σε άλλους χώρους, είναι ένα πολύ σημαντικό βήμα για την προώθηση ιδεών και πρακτικών που εμπνέονται απ' αυτό που εμείς αντιλαμβανόμαστε ως δημοκρατικό και αυτόνομο πρόταγμα.

αγώνες ενάντια στις επίμαχες μεταρρυθμίσεις. Εμείς θεωρούμε ότι, ακόμη κι αν αυτές οι πρωτοβουλίες δεν οδήγησαν τελικά σε κάποιο από αποτέλεσμα (βλ. αμέσως παρακάτω), η αναγκαιότητα του συντονισμού και της κοινής δράσης δεν έχουν πάψει να υφίστανται. Μπορεί το φοιτητικό κίνημα να κατέρρευσε και η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση τελικά να πέρασε. Εντούτοις, εμείς πιστεύουμε ότι ο συντονισμός των πρωτοβουλιών κι η ανάπτυξη κοινής δράσης στα πλαίσια μιας ελευθεριακής πολιτικής είναι κάτι που θα πρέπει να επιδιωχθεί *ούτως ή άλλως*, ασχέτως, δηλαδή, του αν βρισκόμαστε σε περίοδο σύγκρουσης ή όχι. Αν θέλουμε μάλιστα να είμαστε σαφείς, θα πρέπει να πούμε ότι η σημασία της κοινής δράσης θα φανεί ακριβώς στα πλαίσια της καθημερινής παρέμβασης των ενδιαφερόμενων ομάδων μέσα στις σχολές. Η συνήθεια να μαζεύομαστε, όταν υπάρχει κάποιο έκτακτο ζήτημα και να διαλούμαστε στη συνέχεια, όταν ο επαναστατικός πυρετός έχει πέσει, δεν είναι παρά ένα από τα στοιχεία που έχουν εμποδίσει, μέχρι σήμερα, την ανάπτυξη ενός συνεκτικού και δημιουργικού ελευθεριακού κινήματος μέσα στο πανεπιστήμιο.

## Γιατί ένα καινούργιο κάλεσμα

Δεδομένου ότι οι πρωτοβουλίες που πάρθηκαν τον περασμένο χρόνο, από διάφορες ομάδες και κινήσεις, με σκοπό την οργάνωση και τον ευρύτερο συντονισμό των ελευθεριακών/αυτόνομων συνιστωσών του φοιτητικού κινήματος, δεν απέδωσαν τελικά τους καρπούς που οι περισσότεροι από εμάς θα επιθυμούσαμε, προβαίνουμε, ως *Ελευθεριακή Παρέμβαση Φιλοσοφικής*, σε ένα καινούργιο κάλεσμα προς όλους τους ενδιαφερόμενους.

Πιστεύουμε ότι η αποτυχία της απόπειρας του περασμένου χρόνου οφείλεται, κατά μέγα μέρος, στον ελλιπή καθορισμό αυτού που οι διάφορες συλλογικότητες είχαμε κατά νου. Η έλλειψη σαφήνειας των προτάσεων και η γενικολογία που χαρακτήρισε τις τοποθετήσεις των διάφορων ομάδων δεν προέβαλε τα σημεία που θα όφειλαν να αποτελέσουν τη βάση του επιδιωκόμενου συντονισμού. Όσοι παρέστησαν στις συναντήσεις που έλαβαν χώρα στο Πολυτεχνείο, έγιναν μάρτυρες της σχετικώς χαοτικής κατάστασης που επικράτησε. Αιτία αυτής της εξέλιξης αποτέλεσε το γεγονός πως δεν είχαμε, όλες οι ενδιαφερόμενες ομάδες, ξεκαθαρίσει πάνω σε ποια ακριβώς βάση σχεδιάζαμε να συντονιστούμε. Έτσι, οι γενικολογίες περί «εναντίωσης στην εκπαιδευτική αναδιάρθρωση» και «άμεσης δημοκρατίας» -καθόλα σωστές αυτές καθαυτές- προσέλκυσαν αρκετούς ανθρώπους με τους οποίους, στην πραγματικότητα, το όλο σχέδιο δεν είχε την παραμικρή σχέση, καθώς ενδιαφέρονταν κυρίως για τον ακτιβισμό και την εφήμερη δράση.

Γι' αυτό το λόγο θεωρούμε ότι το καινούργιο κάλεσμα που απευθύνουμε αυτή τη φορά, οφείλει να είναι περισσότερο συγκεκριμένο. Πρέπει να δίνει σαφή ιδέα για τις αρχές και τις ιδέες βάσει των οποίων καταθέτουμε την πρότασή μας για την κοινή δράση και τον συντονισμό των ομάδων. Στόχος μας είναι να προκύψει, μέσα από την ανταλλαγή προτάσεων μεταξύ των ενδιαφερόμενων ομάδων, ένα λίγο πολύ *συγκεκριμένο* πλαίσιο, το οποίο και θα επιτρέψει μια παραγωγική συνεργασία, αποφεύγοντας τα φαινόμενα που αντιμετωπίσαμε

την περασμένη χρονιά. Ακολουθώντας αυτή μας τη βλέψη, καταθέτουμε σε αυτό το κείμενο κάποιες θέσεις σχετικά με ζητήματα που για εμάς, ως ομάδα που δραστηριοποιείται στον χώρο του πανεπιστημίου, έχουν αποφασιστική σημασία. Προβαίνουμε επίσης σε έναν αρκετά σαφή προσδιορισμό αυτού που φανταζόμαστε ότι θα –και θα επιθυμούσαμε να– προκύψει μέσα απ’ τη διαδικασία του συντονισμού.

Δε χρειάζεται να αναφέρουμε ότι όλα όσα θα ακολουθήσουν έχουν τη μορφή πρότασης, με σκοπό το ξεκίνημα της συζήτησης και του διαλόγου. Σε καμία περίπτωση δε θα πρέπει κανείς να νομίζει ότι καταθέτουμε εν προκειμένω ένα συγκεκριμένο και ληγμένο σχέδιο ως βάση της περαιτέρω συζήτησης. Τόσο αυτά που θα πούμε για τη μορφή της συνεργασίας και του συντονισμού, όσο και τα αιτήματα που θα παραθέσουμε στο τελευταίο κομμάτι του κειμένου έχουν καθαρά ενδεικτικό χαρακτήρα και στοχεύουν στην όσο το δυνατόν μεγαλύτερη διασάφηση των αρχών πάνω στις οποίες βασίζεται το κάλεσμά μας.

## I. Γενικές αρχές

*Πάνω σε ποια βάση αντιστεκόμαστε στην εκπαιδευτική αναδιάρθρωση;*

Πρόκειται για ένα βασικό στοιχείο που πρέπει να ξεκαθαριστεί από την αρχή. Αν υπάρχει κάτι που μας διαφοροποιεί από άλλες κινήσεις, όπως για παράδειγμα τα ΕΑΑΚ, τα οποία επίσης αντιτίθενται, από αντικαπιταλιστική σκοπιά, στις προωθούμενες αλλαγές, αυτό είναι η αντίληψή μας για το πανεπιστήμιο, ως δεσμό, και για τις συνέπειες που έχει σ’ αυτόν η προωθούμενη αναδιάρθρωση.

Σύμφωνα με την ανάλυσή μας, το πανεπιστήμιο θα πρέπει να γίνει αντιληπτό σαν ένας προνομιακός δημόσιος χώρος. Το καπιταλιστικό καθεστώς των ημερών μας στηρίζεται στη γενική γραφειοκρατικοποίηση της κοινωνίας: στην προώθηση, δηλαδή, σε όλα τα πεδία της κοινωνικής δραστηριότητας της ιεραρχικής σχέσης που διαχωρίζει τα άτομα σε διευθύνοντες και εκτελεστές. Η γραφειοκρατική φύση του καπιταλισμού –που δεν αλλάζει επουδενί με τον λεγόμενο νεοφιλελευθερισμό– έχει επιφέρει μια άνευ προηγουμένου παθητικοποίηση των ανθρώπων. Οι σημερινές κοινωνίες είναι βαθύτατα απαθείς και αποπολιτικοποιημένες, καθώς η γραφειοκρατικοποίηση της ζωής καταστρέφει κάθε πιθανό περιθώριο ανάδυσης της αυτόνομης δραστηριότητας των ατόμων. Ειδικά σε ό,τι αφορά στους φοιτητές, που εν προκειμένω μας ενδιαφέρουν περισσότερο, η κυριαρχία της ιδιώτευσης, του καταναλωτισμού και της εργαλειακής αντίληψης της γνώσης (πάμε στο πανεπιστήμιο αποκλειστικά και μόνο για βιοποριστικούς λόγους) είναι κάτι παραπάνω από εμφανείς. Ωστόσο, η καπιταλιστική κοινωνία είναι μια κοινωνία που από τη γέννησή της και μέχρι πριν από μερικές δεκαετίες δεν έπαψε στιγμή να σπαράσσεται από ταξικούς και γενικότερα κοινωνικούς αγώνες. Οι σημερινοί καπιταλιστικοί δεσμοί είναι το προϊόν της αλλοίωσης του καπιταλιστικού στοιχείου από τις κατακτήσεις των επαναστατικών κινημάτων του παρελθόντος. Έτσι, ακόμα κι αν μετά τη δεκαετία του ’70 έχουμε εισέλθει σε μια φάση αντεπίθεσης απ’ την πλευρά των κυρίαρχων γραφειοκρατιών, τα

σύγχρονα δυτικά καθεστώτα διατηρούν ακόμη αρκετά φιλελεύθερα και μερικές φορές ακόμα και δημοκρατικά στοιχεία: πρόκειται, σε όλες τις περιπτώσεις, για την πτυχή των δεσμών που ο καπιταλισμός δεν έχει καταφέρει ακόμα να ενσωματώσει. Το πανεπιστήμιο εντάσσεται ακριβώς στα πλαίσια αυτού του είδους των δεσμών, πράγμα που μπορεί να εξηγηθεί ιστορικά.

Για εμάς το πανεπιστήμιο διαδέτει τρία στοιχεία: το δημόσιο, το κρατικό και το ιδιωτικό. Το δημόσιο έγκειται στην ύπαρξη δημοκρατικών διαδικασιών λήψης αποφάσεων, όπως είναι οι Γενικές Συνελεύσεις, όπως επίσης και στη διασφάλιση του ασύλου και της ακαδημαϊκής ελευθερίας, δεσμών οι οποίοι προστατεύουν την ελεύθερη διαβούλευση και την απρόσκοπτη κυκλοφορία των ιδεών. Το κρατικό στοιχείο έγκειται με τη σειρά του στην οργάνωση και τη διαχείριση του πανεπιστημίου από κρατικά διορισμένες γραφειοκρατίες και στη χρηματοδότησή του από το κράτος. Το ιδιωτικό του στοιχείο, τέλος, το οποίο έχει αρχίσει να γιγαντώνεται τα τελευταία χρόνια, ως συνέπεια των προωδούμενων μεταρρυθμίσεων, έγκειται στην επιχειρηματοποίηση της τριτοβάθμιας εκπαίδευσης και στην είσοδο στο πανεπιστήμιο, υπό διάφορες μορφές, του ιδιωτικού κεφαλαίου.

Σύμφωνα με την ανάλυσή μας, το είδος της συνύπαρξης αυτών των τριών στοιχείων (δημόσιου, κρατικού και ιδιωτικού) καθορίζεται κάθε φορά από τους κοινωνικούς συσχετισμούς. Σήμερα η αποπολιτικοποίηση της κοινωνίας –συμπεριλαμβανομένων φυσικά και των ίδιων των φοιτητών- και η προώθηση των νεοφιλελεύθερων μεταρρυθμίσεων απ' την πλευρά των κυβερνήσεων οδηγεί στη συρρίκνωση του δημόσιου στοιχείου και στη γιγάντωση των άλλων δύο. Η απόσυρση, με άλλα λόγια, των φοιτητών απ' τα περιθώρια δημόσιας παρέμβασης και συμμετοχής που παραδοσιακά τους προσέφερε το πανεπιστήμιο το εγκαταλείπει στα χέρια του κράτους και, από εδώ και στο εξής, των ιδιωτικών επιχειρήσεων.

Η αντίσταση, ως εκ τούτου, στη λεγόμενη εκπαιδευτική αναδιάρθρωση έχει για εμάς νόημα μόνο στα πλαίσια της υπεράσπισης του πανεπιστημίου ως προνομιακού χώρου δημόσιας παρέμβασης εντός μιας γραφειοκρατικοποιημένης κοινωνίας. Την ώρα μάλιστα που η κατάρρευση του κράτους πρόνοιας και η προώθηση βίαιων νεοφιλελεύθερων πολιτικών απειλεί να καταργήσει κάθε δημόσιο και δημοκρατικό στοιχείο των πανεπιστημιακών δεσμών και να τους υποτάξει πλήρως στην οικονομία.

### *Οι αρχές που καθορίζουν την καθημερινή μας παρέμβαση μέσα στο πανεπιστήμιο*

α) *Οι Γενικές Συνελεύσεις.* Όπως ήδη το τονίσαμε, για εμάς το πανεπιστήμιο περιλαμβάνει μερικά πολύ σημαντικά, από δημοκρατικής απόψεως, χαρακτηριστικά με πρώτο και κύριο αυτό της Γενικής Συνέλευσης. Οι ΓΣ των πανεπιστημίων είναι ίσως ο *μόνος* δημοκρατικός δεσμός που επιβιώνει στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες. Υπό αυτή την έννοια η συμμετοχή μιας ελευθεριακής οργάνωσης σε αυτήν οφείλει να θεωρείται αυτονόητη. Το σύννηδες επιχείρημα που αντιτάσσεται, πάρα πολύ συχνά, σε αυτή τη θέση είναι το σχετικό με τον εκφυλισμό των ΓΣ. Από περιγραφικής απόψεως το συγκεκριμένο επιχείρημα είναι σωστό: κανείς δε μπορεί να αρνηθεί ότι οι ΓΣ έχουν μετατραπεί σε μικρογραφίες της Βου-

λής, εντός των οποίων κάνουν σόου, κάθε φορά, οι φοιτητοπατέρες κι οι γραφειοκράτες των διάφορων παρατάξεων. Είναι προφανές ότι μέσα στη σημερινή ελληνική κοινωνία, όπου κυριαρχεί η απάθεια και η πολιτική χειραγώγηση, οι φοιτητές είναι κι αυτοί αδιάφοροι για την πολιτική, έχοντας αφήσει το πεδίο ελεύθερο στους διάφορους γραφειοκράτες. Ωστόσο –κι αυτό είναι το σημαντικότερο εν προκειμένω-, γι' αυτή την κατάσταση είναι συνυπεύθυνες, στο βαθμό που τους αναλογεί, και οι διάφορες ελευθεριακές, αναρχικές, αυτόνομες και αντιεξουσιαστικές ομάδες οι οποίες δεν συμμετέχουν στις ΓΣ. Κανείς δεν αρνείται ότι η γραφειοκρατικοποίηση των ΓΣ εκφράζει τη γενικότερη αποπολιτικοποίηση της κοινωνίας. Εντούτοις, πιστεύουμε πως η συντονισμένη, διαρκής και σοβαρή παρέμβασή μας στις ΓΣ προσφέρει μεγάλα περιθώρια προώθησης των ριζοσπαστικών ιδεών, μέσα από τον έμπρακτο αγώνα ενάντια στη γραφειοκρατία και την πολιτική χειραγώγηση. Αυτό που, εν ολίγοις οφείλουμε να κάνουμε, είναι να παλέψουμε ενάντια στην απαξίωση των ΓΣ, τονίζοντας τον δημοκρατικό τους χαρακτήρα και το γεγονός ότι η γραφειοκρατικοποίησή τους δεν είναι κάτι εγγενές σ' αυτές (όπως συμβαίνει π.χ. με τα κοινοβούλια).

β) *Οι εκλογές, τα ΔΣ κι η συνδιοίκηση.* Το γεγονός ωστόσο ότι συμμετέχουμε στη ΓΣ δε σημαίνει ότι συμμετέχουμε και στις φοιτητικές εκλογές. Σε αντίθεση με τη ΓΣ, οι φοιτητικές εκλογές –όπως κι οι εκλογές κάθε είδους- δεν είναι δεσμός δημοκρατικός αλλά *ολιγαρχικός* και *αριστοκρατικός*. Κατά συνέπεια, η στάση μας είναι αυστηρά αντικεκλογική. Και εδώ όμως, η δράση μας δεν πρέπει να έχει μόνο αρνητικό χαρακτήρα. Δεν πρέπει, με άλλα λόγια, να εκφυλιστεί στις καρναβαλικού τύπου «δράσεις» ενάντια στη διαδικασία των εκλογών αλλά να προπαγανδίζει την αναγκαιότητα μετασχηματισμού του τρόπου με τον οποίο είναι οργανωμένο και διοικείται το πανεπιστήμιο. Θα πρέπει δηλαδή να υποστηρίξουμε –τόσο μέσα απ' τις παρεμβάσεις μας στις ΓΣ όσο και μέσα απ' τη γενικότερη δράση μας- την αναγκαιότητα αντικατάστασης των σημερινών ΔΣ και των συνδιοικήσεων από μια ενιαία, κοινή συνέλευση διδασκόντων-φοιτητών-εργαζομένων, οργανωμένη πάνω στη βάση της (άμεσης) δημοκρατίας<sup>2</sup> και της ανακλιτότητας.

γ) *Οι εξεταστικές.* Μπορεί ο δεσμός της εξεταστικής να μην είναι ένας δεσμός που έχει να κάνει με τη διοικητική πλευρά του πανεπιστημίου –όπως αυτοί στους οποίους εμείναμε ως τώρα- ωστόσο είναι ένας από τους βασικούς δεσμούς που διαμορφώνουν το πνεύμα του, τουλάχιστον υπό τη σημερινή του μορφή. Είναι προφανές ότι είμαστε ενάντιοι σε αυτόν το δεσμό. Το θέμα όμως, ξανά, είναι να δούμε για ποιο λόγο. Για εμάς η εξεταστική είναι ένας δεσμός που ενσαρκώνει με ιδιαίτερα απτό και σαφή τρόπο τις βασικές αρχές του καπιταλιστικού και γραφειοκρατικού τρόπου οργάνωσης. Πρόκειται για ένα δεσμό που, όπως πολύ

<sup>2</sup> Η δημοκρατία είναι εκ φύσεως «άμεση». Η «αντιπροσωπευτική δημοκρατία» είναι μια απάτη φιλελεύθερης προέλευσης που έχει σκοπό να δικαιώσει τα σημερινά ολιγαρχικά πολιτεύματα. Ως εκ τούτου, μπορούμε απλούστερα να μιλάμε περί *δημοκρατίας*, όπως μιλάμε για δέντρα και όχι για δέντρινα δέντρα κ.λπ.

καθάρά το είχαν δει οι επαναστάτες φοιτητές κατά το Μάη του 68, δεν έχει άλλο σκοπό απ' το να προωδεί την *ιεραρχία*. Η εξεταστική δεν έχει άλλο σκοπό απ' το να αποτελεί ένα σαφές και αντικειμενικό κριτήριο για τον καθορισμό των φοιτητών που έχουν εκπληρώσει ή όχι τα «καθήκοντά» τους. Όσοι το έχουν κάνει, περνάνε, όσοι δεν το έχουν κάνει, κόβονται. Αυτή η λογική όμως, είναι ακριβώς η θεμελιώδης λογική της καπιταλιστικής επιχείρησης, όπου η γραφειοκρατική ιεραρχία και η μετακίνηση στην κλίμακά της καθορίζεται από τέτοιου είδους κριτήρια.

Εκτός όμως από το γεγονός πως η εξεταστική είναι ένας δεσμός που καταξιώνει και προωδεί περαιτέρω τη γραφειοκρατική και ιεραρχική οργάνωση, οφείλουμε να την πολεμήσουμε και για έναν ακόμα βασικό λόγο. Για να μπορεί μία εξέταση να αποτελεί «αντικειμενικό» κριτήριο του ποιος θεωρείται ότι έχει εκπληρώσει τα καθήκοντά του και ποιος όχι, θα πρέπει τα «προσόντα» που τίθενται προς αξιολόγηση να είναι μετρήσιμα. Στην προκειμένη περίπτωση όμως, δεδομένου ότι το πανεπιστήμιο είναι ένας δεσμός που ασχολείται με την προώθηση της έρευνας και της γνώσης, αυτά τα προσόντα είναι οι γνώσεις που υποτίθεται ότι έχει ή δεν έχει αποκτήσει ο φοιτητής κατά τη διάρκεια των εξαμήνων. Για να μπορέσει όμως η γνώση να γίνει αντικειμενικά μετρήσιμη, και μάλιστα στα πλαίσια ενός συστήματος μαζικών εξετάσεων όπως το σημερινό, πρέπει να εργαλειοποιηθεί και να μετατραπεί σε κενό περιεχομένου ανταλλακτικό μέσο, σε μια μορφή νομίσματος, με άλλα λόγια, το οποίο ο φοιτητής καταθέτει στο ταμείο προκειμένου να «περάσει». Είναι προφανές ότι αυτή η διαδικασία καταστροφής τόσο της γνώσης όσο και της ίδιας της γνωστικής διαδικασίας είναι ομοούσια με το θαδύτερο πνεύμα του καπιταλισμού, το οποίο συνίσταται στην εργαλειοποίηση των πάντων και στην υποταγή τους στις κατηγορίες της οικονομίας.

Για εμάς, κατά συνέπεια, που το πανεπιστήμιο δεν είναι σε καμία περίπτωση απλά και μόνο ένας «ιδεολογικός μηχανισμός» του κράτους και του καπιταλισμού, αλλά, αντίθετα, ένας δεσμός που δημιουργήθηκε από τα κάτω και τον οποίο ο καπιταλισμός κατάφερε εκ των υστέρων και σε ένα βαθμό να αφομοιώσει, ποτέ όμως –ίσως μέχρι σήμερα– ολοκληρωτικά, η αντίληψη για τη γνώση που προωδεί το μοντέλο των εξεταστικών συνιστά δείγμα της ολοένα και μεγαλύτερης κυριάρχησης του πανεπιστημίου από τον καπιταλισμό και τη λογική του. Αυτό είναι απολύτως λογικό, αν αναλογιστούμε ότι στις μέρες μας οι άνθρωποι ασχολούνται όλο και λιγότερο με τη αναζήτηση της γνώσης και με την πνευματική δημιουργία γενικότερα, αφημένοι, όπως είναι, στον καταναλωτισμό και στις διασκεδάσεις. Και επιμένουμε σε αυτό, επειδή –σε ό,τι αφορά τουλάχιστον στην ελληνική περίπτωση– η απόλυτη επικράτηση του μοντέλου των εξεταστικών, με ό,τι αυτές προϋποθέτουν και συνεπάγονται (αντικατάσταση της σκέψης απ' την παπαγαλία, καταστολή της ατομικότητας, προώθηση του διανοητικού κομπορμιισμού και του αναλαβητισμού, καταστροφή της γνώσης κ.λπ.), δεν είναι προϊόν κάποιας συνωμοσίας των κακών καθηγητών, αλλά, αντίθετα, χαιρούν της αποδοχής του μεγαλύτερου μέρους των φοιτητών, οι οποίοι βολεύονται πλήρως με τη λογική της παπαγαλίας και της μη σκέψης.

## II. Ο τρόπος με τον οποίο φανταζόμαστε έναν πιθανό συντονισμό

### *Η αναγκαιότητα μιας σταθερής και μόνιμης συνεργασίας*

Όπως το είπαμε από την αρχή, θεωρούμε ότι η προσπάθεια για την οργάνωση και το συντονισμό της κοινής μας δράσης δεν έχει νόημα μόνο σε περιόδους εμφάνισης του κινήματος ή σε περιπτώσεις όπου προκύπτει η ανάγκη αντιμετώπισης μιας έκτακτης κατάστασης. Αντίθετα, αυτό στο οποίο προσβλέπουμε –και αυτό, κατά συνέπεια, το οποίο προτείνουμε– είναι η δημιουργία μιας μορφής μόνιμης και σταθερής συνεργασίας μεταξύ των ομάδων, η σύσταση δηλαδή ενός δικτύου, οργανωμένου πάνω στις ομοσπονδιακές αρχές. Η βασική μας ιδέα που μας προτρέπει προς αυτή την κατεύθυνση είναι η εξής: *η έλλειψη μιας σοβαρής και συνεκτικής ελευθεριακής/αυτόνομης/αναρχικής παρέμβασης μέσα στα ελληνικά πανεπιστήμια έχει να κάνει ως επί το πλείστον με το γεγονός πως δεν υπάρχει ένας γενικός συντονισμός της δράσης και μια συζήτηση πάνω στις δυνατότητες παρέμβασης· αντίθετα, υφίστανται πλήθος σκόρπιων ομάδων των οποίων όμως οι δυνατότητες παραμένουν αναξιοποίητες, αφού δεν ενώνονται στα πλαίσια μιας μόνιμης συνεργασίας.*

### *Ο τρόπος οργάνωσης*

Στα πλαίσια του γενικού καλέσματος προς τη σύσταση μιας συνεργασίας αυτού του είδους που κάνουμε με αυτό το κείμενο, καταθέτουμε εν προκειμένω μερικές ιδέες, με καθαρά –το τονίζουμε– ενδεικτική μορφή. Νομίζουμε ότι για να είναι βιώσιμη η όποια συνεργασία προκύψει, θα πρέπει να λάβει τη μορφή ενός πανελλαδικού δικτύου οργανωμένο σε ομοσπονδιακή και δημοκρατική βάση. Αυτό σημαίνει ότι, ενώ θα αναγνωρίζεται η αυτονομία της κάθε συμμετέχουσας ομάδας, θα υπάρχει ένα κεντρικό όργανο του δικτύου –η γενική του συνέλευση– που θα συνεδριάζει ανά τακτά διαστήματα, σε πανελλαδική βάση, και το οποίο θα καθορίζει τη βασική γραμμή που θα ακολουθεί η παρέμβαση και η δραστηριότητα των δικτυομένων ομάδων στα χρονικά διαστήματα ανάμεσα στη σύγκληση των συνεδριάσεων του κεντρικού οργάνου. Είναι προφανές ότι ο καθορισμός μιας γενικής γραμμής δεν αναιρεί επουδενί την πρωτοβουλία της κάθε ομάδας· καθορίζει απλώς το γενικό πνεύμα της δράσης και τις βασικές αρχές των θέσεων που θα προπαγανδίζουμε στις παρεμβάσεις μας η κάθε ομάδα, προσαρμόζοντας φυσικά στα δεδομένα της δικιάς της σχολής το γενικό πνεύμα του δικτύου/ομοσπονδίας.

Προκειμένου όμως να λειτουργήσει ομαλά και αποδοτικά ένα τέτοιο εγχείρημα είναι αναγκαία η ύπαρξη ενός συνόλου καταστατικών αρχών οι οποίες θα καθορίζουν τις σχέσεις μεταξύ των ομάδων και γενικότερα το εσωτερικό καθεστώς του δικτύου, από κάθε άποψη. Η ψήφιση ενός τέτοιου καταστατικού θα προκύψει μετά από σειρά συζητήσεων πάνω στο ζήτημα. Αυτό που θεωρούμε όμως ότι είναι βασικό και, για εμάς τουλάχιστον, αδιαπραγμάτευτο, είναι η εφαρμογή των δημοκρατικών αρχών: απόρριψη της ιεραρχίας, πλειοψηφικός τρόπος λήψης των αποφάσεων, δεσμευτικότητα, για όλα τα μέλη, των εκάστοτε αποφάσεων του κεντρικού οργάνου.

### III. Ενδεικτικά αιτήματα

Όπως το έχουμε πει, το παρόν κάλεσμα έχει τη μορφή πρότασης, στο οποίο προβάλλουμε ορισμένα σημεία που θεωρούμε σημαντικά ούτως ώστε να καταστήσουμε όσο το δυνατόν σαφέστερο το γενικό πνεύμα προς το οποίο εμείς θα θεωρούσαμε επιθυμητό να κινηθεί ένας πιθανός συντονισμός. Στα πλαίσια αυτής της πρότασης, παραθέτουμε εδώ, ενδεικτικά, μερικά από τα αιτήματα που εμείς προωθούμε, μέσω της προπαγάνδας μας στη σχολή όπου δραστηριοποιούμαστε. Όπως είναι φανερό, τα προβάλλουμε περισσότερο για την παραδειγματική και «ιδεολογική» τους αξία και όχι τόσο για τη «ρεαλιστικότητά» τους. Γι' αυτό και δεν παραθέτουμε εν προκειμένω τα καθαρά οικονομικής φύσεως αιτήματα, τα οποία θεωρούμε αυτονόητα.

1. Κατάργηση των πανελληνίων εξετάσεων, καθώς έτσι χτυπάμε αφενός το πνεύμα εντατικοποίησης που προωθείται μέσω αυτών και αφετέρου την εργαλειοποίηση και καταστροφή της γνώσης, μέσω του υποβιβασμού της σε απλό κριτήριο βαθμολογικής αξιολόγησης.
2. Εξίσωση ΑΕΙ-ΤΕΙ, καθώς έτσι αμφισβητούμε την προώθηση της κοινωνικής ιεραρχίας μέσω του διαχωρισμού, είτε ανάμεσα σε πνευματική και χειρονακτική εργασία, είτε ανάμεσα σε διαφορετικού κύρους και απολαβών επαγγέλματα εντός του ίδιου κλάδου.
3. Αύξηση της χρηματοδότησης για την εκπαίδευση μέσω της μείωσης των κρατικών πόρων και προνομίων προς την εκκλησία και της κατάργησης των στρατιωτικών και εξοπλιστικών δαπανών, όπως επίσης και των αντίστοιχων για την αστυνομία. Το αίτημα για την αύξηση των δαπανών για την παιδεία, διατυπωμένο με αυτό τον τρόπο, εκφράζει την αντίθεσή μας προς τη θρησκεία, τον εθνικισμό και το μιλιταρισμό, αξίες ιδιαίτερες διαδεδομένες στη νεοελληνική κοινωνία.
4. Αποπομπή της εκκλησίας απ' το υπουργείο παιδείας, τόσο σε διοικητικό όσο και σε εκπαιδευτικό επίπεδο. Προώθηση της εκκοσμίκευσης στην εκπαίδευση, καθώς η θρησκευτική συνείδηση –όπως επίσης και η άρνησή της- είναι ζήτημα που αφορά στις προσωπικές επιλογές του καθενός και δε μπορεί με κανένα τρόπο να καθορίζεται είτε άμεσα είτε έμμεσα από το κράτος.



Γιάννης Γκλαρνέτατζης<sup>1</sup>

# Αντίρρηση συνείδησης στην Ελλάδα

Μια σύντομη επισκόπηση

**Η** υποχρεωτική στρατιωτική θητεία αποτελεί στοιχείο της νεωτερικότητας. Ο μαζικός στρατός κληρωτών είναι χαρακτηριστικό του έθνους-κράτους, στυλοβάτης του αλλά και διαδικασία ομογενοποίησης των διαφόρων προεθνικών ή μειονοτικών ομάδων. Παράλληλα συνδέεται με την άνοδο του βιομηχανικού καπιταλισμού και την αστικοποίηση καθώς οι στρατεύσιμοι μπορούν εύκολα να συγκεντρωθούν (μεγάλες πόλεις), να καταγραφούν (σχολεία, δημόσια γραφειοκρατία), να εκπαιδευτούν (στρατώνες), να εξοπλιστούν (βιομηχανία όπλων) και να μεταφερθούν σε μεγάλες αποστάσεις γρήγορα (σιδηρόδρομος, ατμοκίνητα πλοία κι αργότερα αυτοκίνητα, αεροπλάνα).

Επίσης η στρατιωτική θητεία έχει κι έναν ιδεολογικό κι εκπαιδευτικό ρόλο, καθώς αποτελεί για του άντρες μια μετάβαση από την παιδική ηλικία στην ωριμότητα, αλλά επίσης τους κάνει και πολίτες του κράτους (για παράδειγμα η υποχρέωση όσων παίρνουν την ελληνική υπηκοότητα να υπηρετούν θητεία στο στρατό ή χρήση της παροχής της αμερικάνικης υπηκοότητας για την προσέλκυση αλλοδαπών μισθοφόρων στον αμερικανικό στρατό, υπηκοότητα που συχνά αποκτιέται μετά θάνατον).

Μέχρι σχετικά πρόσφατα θεωρούσαμε ότι η πρώτη εμφάνιση αντιμιλιταριστικών απόψεων στη νεώτερη ελληνική κοινωνία είχε γίνει τη δεκαετία του '20 με την αντίθεση του Σοσιαλιστικού Εργατικού Κόμματος Ελλάδος (ΣΕΚΕ, μετέπειτα ΚΚΕ) στη μικρασιατική εκστρατεία και τη μετέπειτα δραστηριότητα των Ενώσεων Παλαιών Πολεμιστών. Παράλληλα οι πρώτοι καταγεγραμμένοι αντίρρησες συνείδησης ήταν οι Γιάννης Τσούκαρης και Νικόλαος Ορφανίδης, Μάρτυρες του Ιεχωβά, που εκτελέστηκαν το 1949 κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου. Φαίνεται, όμως, πως η ιστορία της αντίρρησης συνείδησης στην Ελλάδα είναι κάπως παλιότερη. Έτσι ο πρώτος Έλληνας αντίρρησας συνείδησης ήταν μάλλον ο σοσιαλιστής Κώστας Ζάχος, από το Βόλο, που αρνήθηκε να επιστρατευθεί τον Οκτώβριο του 1912 όταν ξέσπασε ο Α΄ Βαλκανικός Πόλεμος, ακολουθώντας τη διακηρυγμένη γραμμή της Σοσιαλιστικής (Δεύτερης) Διεθνούς για αντίσταση στον πόλεμο.

Παρά την τόσο πρώιμη εμφάνισή του, το ζήτημα των αντίρρησιών συνείδησης παρέμει-

1 Ο Γιάννης Γκλαρνέτατζης είναι πρόεδρος του *Συνδέσμου Αντίρρησιών Συνείδησης* ([www.antirrisies.gr](http://www.antirrisies.gr)).

νε για πολλές δεκαετίες άγνωστο στην ελληνική κοινωνία και ανύπαρκτο στη νομοθεσία. Στη διάρκεια του μετεμφυλιακού καθεστώτος και της χούντας οι θρησκευτικοί αντιρρησίες περνούσαν όλο το παραγωγικό τμήμα της ζωής τους στη φυλακή. Μόλις το 1977 ο όρος «αντιρρησίας συνείδησης» καταγράφεται σε νομοθετικό κείμενο που προέβλεπε διπλάσια άοπλη θητεία στο στρατό αλλά και αποφυλάκιση μετά τη συμπλήρωση αντίστοιχου χρόνου στις στρατιωτικές φυλακές. Δέκα, περίπου, χρόνια αργότερα (Δεκέμβριος 1986) η αντίρρηση συνείδησης εμφανίζεται ως κίνημα πλέον με πρωτοπόρο το Μιχάλη Μαραγκάκη. Οι φυλακίσεις θα συνεχιστούν, παρά τις εσωτερικές και διεθνείς διαμαρτυρίες, και θα χρειαστεί να περάσουν άλλα δέκα χρόνια μέχρι τον Ιούνιο του 1997 που θα ψηφιστεί ο πρώτος νόμος που εισάγει την εναλλακτική κοινωνική υπηρεσία για τους αντιρρησίες συνείδησης (από την αρχή του επόμενου έτους).

Θυμάμαι εκείνη την περίοδο ότι στις συζητήσεις στο εσωτερικό του Συνδέσμου υπήρχε αρκετή αμηχανία. Αν και η άποψη ότι αποτελεί θετικό βήμα ήταν ομόφωνη το ερώτημα ήταν τι κάνουμε εμείς, ο καθένας προσωπικά, απέναντι σ' αυτό το νομοθέτημα με τον τιμωρητικό χαρακτήρα και στις σε βάρος των αντιρρησιών διακρίσεις. Τελικά ενώ κάποιοι επέλεξαν να μην κάνουν αιτήσεις η πλειοψηφία ξεκίνησε διαδικασίες υπαγωγής στο νέο νόμο, ακολουθώντας όμως –σχεδόν ο καθένας– διαφορετική τακτική σε διάφορα σημεία (π.χ. τι κάνει κάποιος που έχει ένταλμα σύλληψης και προκειμένου να προχωρήσει η διαδικασία θα πρέπει να συλληφθεί, τι στάση κρατάμε απέναντι στην επιτροπή που εξετάζει τις υποθέσεις των αντιρρησιών, ή για πόσο χρονικό διάστημα μένουμε στην εναλλακτική κοινωνική υπηρεσία κ.ά.). Εκ των υστέρων φαίνεται πως η πιο «δημιουργική» στάση ήταν αυτή που κράτησε ο Λάζαρος Πετρομελίδης, καθώς διατήρησε στην επικαιρότητα το ζήτημα οδηγούμενος, βέβαια, τρεις φορές στη φυλακή και μερικές δεκάδες στις αίθουσες των στρατοδικείων.

Στη διάρκεια των δέκα χρόνων που κύλησαν από τη θέσπιση της εναλλακτικής υπηρεσίας μπορούμε να πούμε ότι ο δεσμός λειτουργεί μεν, στρεβλά δε. Έτσι ενώ οι θρησκευτικοί αντιρρησίες (Μάρτυρες του Ιεχωβά) αναγνωρίζονται πλέον σχεδόν αυτόματα, η πλειοψηφία των ιδεολογικών αντιρρησιών συναντά προβλήματα και απορρίψεις. Η διάρκεια της εναλλακτικής υπηρεσίας έχει μικρύνει αλλά παραμένει τιμωρητική (σχεδόν διπλάσια της στρατιωτικής θητείας). Οι συνθήκες έχουν κάπως εξορθολογιστεί (π.χ. πενθήμερη εργασία) αλλά η τοποθέτηση των αντιρρησιών στους φορείς παραμένει στη δικαιοδοσία του ΓΕΕ-ΘΑ. Επομένως μένουν πολλά ακόμη για να έχουμε μια ισότιμη και ισόχρονη εναλλακτική υπηρεσία.

Ακόμη στα δέκα αυτά χρόνια είχαμε την εμφάνιση και νέων μορφών αντίρρησης συνείδησης, για την Ελλάδα, όπως αυτή ενός επαγγελματία (Γιώργος Μοναστηριώτης) κι ενός έφεδρου (Νίκου Μπαλτούκα), με θετική κατάληξη αν κι ύστερα από δικαστικές περιπέτειες, χωρίς όμως κάποια αλλαγή στη νομοθεσία. Από την άλλη όμως ο αριθμός όσων δηλώνουν αντιρρησίες (είτε κάνουν είτε δεν κάνουν αίτηση υπαγωγής στην εναλλακτική υπηρεσία) παραμένει εξαιρετικά χαμηλός –ζήτημα αν είναι διψήφιος κάθε έτος– καθώς οι λύσεις της επίκλησης ψυχολογικών προβλημάτων ή της μετακίνησης στο εξωτερικό είναι πολύ πιο εύ-

κολες και χωρίς ιδιαίτερες συνέπειες. Κι εδώ λοιπόν έχουμε αρκετή δουλειά για να ενισχύσουμε το ρεύμα των ανθρώπων που επιθυμούν να δηλώσουν δημόσια την άρνησή τους στο μηχανισμό πολέμου και βίας, καταστολής και ανελευθερίας, που είναι ο στρατός.

## Επιλογικό σημείωμα

Το παραπάνω κείμενο αποτελεί την εισήγηση του Γιάννη Γκλαρνέτατζη στη συζήτηση για την αντίρρηση συνείδησης που διοργάνωσε η Διεθνής Αμνηστία στις 13 Απριλίου 2008 στο βιβλιοπωλείο Ιανός. Αφορμή για τη συζήτηση αυτή ήταν η συμπλήρωση δέκα χρόνων από την καθιέρωση της εναλλακτικής υπηρεσίας στην Ελλάδα και η ετήσια συνέλευση του Ευρωπαϊκού Γραφείου για την Αντίρρηση Συνείδησης (EBCO) που πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα εκείνες τις μέρες.

Το 1973 ο Ιταλός αντιρρησίας συνείδησης Πιέτρο Πίνα είχε ορίσει την αντίρρηση συνείδησης ως «το επίκεντρο της αντιμιλιταριστικής δράσης. Λειτουργεί ως μείζον σημείο ενδιαφέροντος για συζήτηση και για κινητοποίηση. Σε μια ευρύτερη επαναστατική στρατηγική, η αντίρρηση συνείδησης προσφέρει μια θεμελιώδη ένδειξη, π.χ. την ανάληψη ευθύνης, αυτονομίας και προσωπικής πρωτοβουλίας. Λειτουργεί ως σημείο αναφοράς, ως παράδειγμα για την επέκταση της έννοιας της αντίρρησης συνείδησης σε όλους τους άλλους τομείς της κοινωνικής ζωής». Όπως είναι προφανές και από τα παραδείγματα των πρώτων Ελλήνων αντιρρησιών, η αντίρρηση συνείδησης είναι βαθιά συνδεδεμένη με το πρόταγμα για μια διαφορετική κοινωνία. Είναι ενταγμένη στο ευρύτερο πλαίσιο της προσπάθειας αλλαγής της κοινωνίας προς την κατεύθυνση της κατάργησης της εκμετάλλευσης και της ανισότητας, ενώ αποτελεί πραγμάτωση της βασικής διεθνιστικής θέσης που αναγνωρίζει ότι οι άνθρωποι δεν έχουν να χωρίσουν τίποτα μεταξύ τους και συνεπώς ο πόλεμος που καλούνται μέσω του στρατού να υπηρετήσουν δεν είναι δικός τους πόλεμος. Επιπλέον, αποτελεί την έκφραση ενός βασικού ατομικού δικαιώματος. Αυτού που επιτρέπει στον καθένα να διαμορφώνει ελεύθερα τη συνείδησή του και ταυτόχρονα απαγορεύει σε οποιονδήποτε να επιχειρήσει παρέμβει στο περιεχόμενο της συνείδησης αυτής. Στο πεδίο της αντίρρησης συνείδησης συναντώνται το ατομικό δικαίωμα στην ελευθερία της συνείδησης και το συλλογικό πρόταγμα για το μετασχηματισμό της κοινωνίας. Το βασικό περιεχόμενό της, ατομικά και συλλογικά, είναι ανθρωπιστικό. Αναγνωρίζει έργο την αυταξία της ανθρώπινης ζωής και μάχεται για να καταργήσει τον πόλεμο και τη βία καθώς και τις συνθήκες που τις αναπαράγουν. Στα πλαίσια αυτά πρέπει να εντάξουμε και τη λιποταξία και τους αντιπολεμικούς, αντιμιλιταριστικούς και ντεφαιτιστικούς αγώνες του Στίνα ήδη από το 1921.

Η αντίρρηση συνείδησης δεν αποτελεί ούτε αποτελούσε ποτέ κανένα μοναχικό και ατομικό δρόμο. Εντάσσονταν πάντοτε στα κοινωνικά και πολιτικά κινήματα. Και η άρνηση των αντιρρησιών να στρατευτούν δεν ήταν ποτέ μια λύση για «να τη βγάλουν καθαρή». Αντίθετα, ήταν (και είναι) μια δύσκολη και επώδυνη επιλογή που περιλαμβάνεται σε μια γενικότερη βλέψη τους για τον κόσμο. Η σημασία της δεν προσδιορίζεται από κανέναν,

παρά μόνο από τον ίδιο τον αντιρρησία. Ακόμα και για τους αντιρρησίες που επικαλούνται θρησκευτικούς λόγους όμως, η ανθρωπιστική και αντιμιλιταριστική συνιστώσα είναι ξεκάθαρη και αποδεκτή. Αλλά η αντίρρηση συνείδησης για «ιδεολογικούς» λόγους είναι εκείνη που θέτει σαφέστερα και δυναμικότερα το αντιμιλιταριστικό αίτημα, το αίτημα για την κατάργηση του στρατού, αυτού του καταπιεστικού, ανελεύθερου, ιεραρχικού, σεξιστικού, αντιδημοκρατικού και δολοφονικού μηχανισμού. Το να μην πηγαίνει κάποιος στο στρατό δεν είναι μόνο μια ατομική επιλογή. Ατομική (ή ακόμα και ατομικιστική) επιλογή είναι το να τον αποφεύγει επικαλούμενος λόγους ψυχικής ή σωματικής υγείας εφόσον τέτοιοι δεν υπάρχουν. Και η επιλογή αυτή είναι αποδεκτή ως ατομική και μόνο επιλογή χωρίς όμως πολιτικό περιεχόμενο. Γιατί, όπως επιμένει η Χάννα Άρεντ, την πολιτική πράξη καθορίζει ο δημόσιος χαρακτήρας της. Εφόσον λοιπόν οι πολιτικοί λόγοι της άρνησης στρατεύσεως δημοσιοποιούνται, τότε μπορούμε να μιλάμε για πολιτικό περιεχόμενο της πράξης αυτής. Αυτό φυσικά δε στοχεύει στο να υποτιμήσει όσους επιλέγουν άλλους δρόμους, αλλά να διευκρινίσει έναν όρο που μας φαίνεται απαραίτητος για να αποκτήσει πολιτικό χαρακτήρα η αντίρρηση συνείδησης.

Φυσικά, σήμερα στην Ελλάδα, χάρη στους πολυετείς αγώνες των παλιών αντιρρησιών, τις φυλακίσεις και τις απεργίες πείνας τους, τα πράγματα έχουν εξομαλυνθεί αρκετά και για όσους αποδέχονται και για όσους δεν αποδέχονται να εκπληρώσουν εναλλακτική υπηρεσία. Το απογοητευτικό όμως είναι ότι σχεδόν κανένας πολιτικός χώρος δεν προτάσσει τον αντιμιλιταρισμό ως βασικό του αίτημα και κανένος χώρου τα μέλη δε στρέφονται μαζικά προς την αντίρρηση συνείδησης. Έτσι, η ανάπτυξη ενός δυναμικού κινήματος αντίρρησης συνείδησης δεν είναι ορατή. Πράγμα παράδοξο τη στιγμή που αντιπολεμικές φωνές ακούγονταν από όλες τις μεριές μόλις λίγα χρόνια πριν με αφορμή τον πόλεμο στο Ιράκ. Φαίνεται πως το επιχείρημα «Πες όχι στον πόλεμο, αρνήσου το στρατό» δεν είναι αρκετά πειστικό και το «αντιπολεμικό κίνημα» ενεργοποιείται με άλλα επιχειρήματα (αντι-ιμπεριαλιστικά, αντι-αμερικανικά κ.λπ.). Στα δικά μας τα μάτια πάντως, το να μην πηγαίνει κανείς στο στρατό, το να γίνεται αντιρρησίας συνείδησης είναι ο πιο ξεκάθαρος και έντιμος τρόπος για να δηλώσει την αντίθεσή του στον πόλεμο και στη βία ως μέσων επίλυσης των ανθρώπινων διαφορών· να αντιπαρατεθεί στην εθνικιστική μυθολογία και στην ίδια την ιδέα του έθνους-κράτους που μόνο ποτάμια αίματος έχει προσφέρει στην ανθρώπινη ιστορία· να εναντιωθεί, τέλος, στο μιλιταρισμό και στη στρατοκρατική ιδεολογία που εκ των πραγμάτων βασίζονται στον εκμηδενισμό της ανθρώπινης προσωπικότητας και στην απανθρωποποίηση του ανθρώπου.

## Κάτι σαν γλωσσάρι

Όπως το διαπιστώσαμε, μεταξύ άλλων, και από τις εκδηλώσεις για τον Καστοριάδη που διοργανώθηκαν την περασμένη περίοδο (μεταξύ των οποίων κι η δικιά μας, στις 7/12, στο Παιδαγωγικό), οι καστοριαδικές ιδέες, όσο κι αν είναι γνωστές εδώ στην Ελλάδα –χάρης στον όγκο των μεταφράσεων που υπάρχουν-, ούτε έχουν γίνει εις βάθος κατανοητές ούτε έχουν τύχει κάποιας ιδιαίτερης δημιουργικής επεξεργασίας. Η έκταση, με άλλα λόγια, της διάδοσής τους, δεν αντιστοιχεί στο βάθος της κατανόησής τους. Κι αυτό συμβαίνει κυρίως σε ό,τι αφορά στο ψυχαναλυτικό και το φιλοσοφικό κομμάτι τους. Αυτό που έχει κυρίως διαδοθεί είναι οι πολιτικές ιδέες του Καστοριάδη και ειδικότερα η κριτική του στον σταλινισμό και τον μαρξισμό και, σε ένα βαθμό –τόρα τελευταία-, στον αναρχισμό. Ακόμα και σε αυτό το επίπεδο όμως παρατηρείται μια ιδιαίτερη αδυναμία πραγματικής κατανόησης του κεντρικού στοιχείου των ενασχολήσεων και της πολιτικής και φιλοσοφικής δόξης του Καστοριάδη. Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αυτής της κατάστασης είναι η αμηχανία ή η ανοιχτή άρνηση με την οποία αντιμετωπίζουν οι περισσότεροι αναγνώστες του –κυρίως όσοι προέρχονται από πολιτικούς χώρους- τις αναλύσεις του για το «κενό νοήματος» και την «άνοδο της ασημαντότητας». Άρνηση η οποία φανερώνει, στο μεγαλύτερο μέρος των περιπτώσεων, αδυναμία κατανόησης του τρόπου με τον οποίο αυτές οι αναλύσεις συνδέονται με το σύνολο της κοινωνιολογικής δουλειάς που έκανε ο Καστοριάδης στο περιοδικό *Socialisme ou Barbarie* τουλάχιστον από τα τέλη της δεκαετίας του '50 (με κείμενα όπως «Το επαναστατικό κίνημα στο σύγχρονο καπιταλισμό», «Η κρίση της σύγχρονης κοινωνίας» κ.λπ.).

Αν αυτό που λέμε είναι σωστό, αν δηλαδή οι ιδέες του Καστοριάδη έχουν, όντως, γίνει κατανοητές, σε μεγάλο βαθμό, με έναν επιφανειακό και σχετικώς θεβιασμένο τρόπο, θεωρούμε ότι μια ομάδα σαν τη δικιά μας, η οποία έχει τη σκέψη του Καστοριάδη ως βασική θεωρητική της αναφορά, θα πρέπει να είναι ιδιαίτέρως σαφής και προσεκτική σ' αυτά που γράφει, ούτως ώστε να γίνεται κατανοητή. Γι' αυτό το λόγο ξεκινάμε απ' αυτό το τεύχος ένα είδος «γλωσσάριου», το οποίο θα συνεχίζεται από τεύχος σε τεύχος. Στα πλαίσιά του θα εξηγούμε και θα αναλύουμε –διά μακρών στην ανάγκη- τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε πολλές από τις έννοιες του Καστοριάδη και πώς τις χρησιμοποιούμε, τις τροποποιούμε κ.λπ. προκειμένου να κατανοήσουμε τη σημερινή κατάσταση. Νομίζουμε ότι είναι ένας καλός τρόπος για να -προσπαθήσουμε τουλάχιστον να- αποφυγούμε τον εγκλεισμό σε μια ακατανόητη ιδιόγλωσσα.

**κενό νοήματος:** Πρόκειται κατ' αρχάς για μια βαθιά κρίση «των δεσμών και των σημασιών πάνω στους οποίους είναι συγκροτημένη η σημερινή κοινωνία»<sup>1</sup>. Οι δεσμοί και οι σημασίες αυτές είναι φαντασιακά απονεκρωμένες και αδυνατούν να κινητοποιήσουν τους σύγχρονους ανθρώπους. Οι σημασίες των παραδοσιακών κοινωνιών (θρησκεία, πολιτικές ιδεολογίες, ιδέα της προόδου κ.α.) έχουν χάσει τη δυναμική τους και παρ' όλο που εξακολουθούν να υπάρχουν, αποτελούν φαντάσματα του εαυτού τους που δε μπορούν να «γεμίσουν» τις ζωές των ανθρώπων. Έτσι, στην κοινωνία αυτή βασιλεύει αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει χαρακτηριστικά «ασημαντότητα», ένας γελοίος μηδενισμός, ο κομφορμισμός και ο κυνισμός.

Στο περιβάλλον αυτό, τα άτομα εμφανίζουν σαφή σημάδια μιας άνευ προηγουμένου κόπωσης και ενός αποπροσανατολισμού. «Ένα σημαντικό ποσοστό ανθρώπων μοιάζει να υποφέρει από ένα είδος άμορφης ή “μαλακιάς” νευρώσης: όχι δυνατά δράματα, όχι έντονα πάθη, μα χάσιμο των σημείων αναφοράς, που πάει μαζί με μια άκρα μαλθακότητα των χαρακτήρων και των συμπεριφορών»<sup>2</sup>. Όλα αυτά πρέπει να τα συνδέσουμε με μερικά καθημερινά σημάδια της κρίσης που συναντάμε όπως η αύξηση της βίας στα σχολεία ή η τεράστια αύξηση των ποσοστών των πασχόντων από κατάθλιψη κ.α. Όπως παραδέχονται πολλοί σύγχρονοι κοινωνιολόγοι και ψυχαναλυτές<sup>3</sup>, παρατηρείται στην εποχή μας η υποχώρηση των παραδοσιακού τύπου νευρώσεων, που λίγο ως πολύ οφείλονταν στον απαγορευτικού τύπου εκκοινωνισμό, και ανατέλλουν νέου είδους νευρώσεις. Τα γνωστά υστερικά συμπτώματα που περιγράφει στα ιστορικά ασθενείας ο Φρόιντ είναι παρελθόν. Τώρα έχουμε να κάνουμε με άλλα κλινικά συμπτώματα που χαρακτηρίζονται από μικρότερη οξύτητα και από μεγαλύτερη διάδοση στα στρώματα του πληθυσμού. Πρόκειται για μια διάχυτη αίσθηση ανικανοποίητου, για μια διάχυτη δυσφορία, για ένα αίσθημα μοναξιάς και εσωτερικού υπαρξιακού κενού, για μια διασάλευση της εμπιστοσύνης στην πραγματικότητα του κόσμου, για μια επιφανειακότητα των ανθρωπίνων σχέσεων, για μια κυνική αποστασιοποίηση, για μια γενικευμένη δυσπιστία, για μια ολοκληρωτική έλλειψη πίστης σε οτιδήποτε<sup>4</sup>, για μια γενική αδιαφορία απέναντι στα πάντα, για μια συναισθηματική αποσταθεροποίηση, για ένα μπουχτισμα, για μια αίσθηση επικείμενης συντέλειας, για μια επιτηδευμένη φυγή απ' το συναίσθημα. Αυτά είναι αρκετά για να στοιχειοθετήσουν μια μετατόπιση από το μύθο του Οιδίποδα, στο μύθο του Νάρκισσου και για μια «νέα κουλτούρα του ναρκισσισμού» στην οποία αναφέρεται ο Λας<sup>5</sup>. Είναι βέβαιο ότι η σύγχρονη κοινωνία μαστίζεται από μία

1 Κορνήλιος Καστοριάδης, *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, εκδ. Ύψιλον, 1984, σελ. 86.

2 Κορνήλιος Καστοριάδης, *Καιρός*, μτφρ. Κ. Κουρεμένου, εκδ. Ύψιλον, 2000, σελ. 93.

3 Ενδεικτικά: Ζιλ Λιποβετσκί, *Η εποχή του κενού – Δοκίμια για το σύγχρονο ατομικισμό*, μτφρ. Β. Τομανά, εκδ. Νησίδες. Επίσης Κρίστοφερ Λας, *Η κουλτούρα του ναρκισσισμού και Ο ελάχιστος εαυτός*, μτφρ. Β. Τομανά, εκδ. Νησίδες.

4 Βλ. «Όψεις της ανόδου της ασημαντότητας», *εδώ*, σ. 51.

5 Βλ. επίσης, σχετικά, το άρθρο του Γ. Στεφανάτου «Ο άνθρωπος ζει στα όρια των δυνάμεών του»: *Ελευθεροτυπία*, 19/03/05 όπως επίσης και τις σελίδες 29-31 του κειμένου της Α. Ποταμιάνου «Το νήμα μέσα στον λαβύρινθο» (*Ψυχή, Λόγος, Πόλις: αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη*, Αθήνα, Όμιλος φίλων του Κ. Κ. και Ύψιλον, 2007).

κρίση των λειτουργιών της μετουσίωσης και του εκκοινωνισμού. Και αυτό είναι ασφαλώς αποτέλεσμα της κρίσης του νοήματος και του συνολικού προσανατολισμού της κοινωνίας. Διότι οι παραδοσιακού τύπου ψυχονευρώσεις για τις οποίες μιλούσε ο Φρόνιτ (όπως π.χ. η υστερία ή ιδεοψυχαναγκαστική νέυρωση), μπορούσαν να υπάρξουν μόνο μέσα στα πλαίσια κοινωνιών με αυστηρές και συνεκτικές ηθικές και γενικότερες νόρμες, ως συνέπεια της σύγκρουσης των ενορμήσεων του υποκειμένου με τις θεσμισμένες σημασίες. Μια τέτοια κατάσταση όμως προϋποθέτει την ύπαρξη ενός συνεκτικού μάγματος κοινωνικών φαντασιακών σημασιών τις οποίες τα άτομα επενδύουν και ενδοβάλλουν, στα πλαίσια μιας ομαλής και αποδοτικής διαδικασίας ταύτισης και εκκοινωνισμού. Σήμερα η απουσία ενός τέτοιου μάγματος, στα πλαίσια του κενού νοήματος, αποσαθρώνει τον εκκοινωνισμό και οδηγεί στα συμπτώματα νέου τύπου που αναφέραμε προηγουμένως.

Οι βασικές λειτουργίες του καθημερινού ανθρώπου, όπως ο καταναλωτισμός, ο σύγχρονος τρόπος διασκέδασης κ.λπ. έχουν ως στόχο να δημιουργήσουν έναν οργιωδη ρυθμό ζωής, ο οποίος θα προφυλάξει τα άτομα από την αντιμετώπιση του κενού νοήματος της ζωής τους. Ο καταναλωτισμός είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας «αρνητικής» σημασίας. Είναι βέβαιο ότι αν ρωτήσουμε μερικούς ανθρώπους στο δρόμο θα ισχυριστούν –οι περισσότεροι τουλάχιστον– ότι ο καταναλωτισμός είναι κακή συνήθεια, ενώ μερικά λεπτά ίσως αργότερα θα επιδοθούν με μανία σ' αυτόν. Κάτι τέτοιο δε θα συνέβαινε σε καμία περίπτωση με τις αξίες μιας παραδοσιακής κοινωνίας. «Όχι μόνο στις παραδοσιακές κοινωνίες αλλά και στη δυτική καπιταλιστική κοινωνία υπήρχαν “αξίες” και “κανόνες” κοινωνικά επιβεβλημένοι και αποδεκτοί, δηλαδή εσωτερικευμένοι, στους οποίους αντιστοιχούσαν τρόποι του είναι και τρόποι του πράττειν, “πρότυπα” του τι μπορούσε και έπρεπε ο καθένας να είναι ανάλογα με το που τον είχαν ρίξει η γέννησή του, η περιουσία των γονιών του κτλ. Ακόμη κι αν παραβαίνονταν –πράγμα που φυσικά συνέβαινε– τα πρότυπα αυτά ήταν γενικά αποδεκτά όταν οι άνθρωποι τα πολεμούσαν, τα πολεμούσαν για να υπερισχύσουν άλλα (για παράδειγμα, ο υποταγμένος εργάτης / ο επαναστάτης αγωνιστής). Τα πρότυπα αυτά λοιπόν, έτσι όπως ήταν παρείχαν σαφή σημεία αναφοράς για την κοινωνική λειτουργία των ατόμων [...] Σήμερα κανόνες και αξίες θρυμματίζονται και καταρρέουν. Τα προτεινόμενα πρότυπα, στο βαθμό που υπάρχουν, είναι καιρία και πεζά, όπως θέλετε. Τα μέσα ενημέρωσης, η τηλεόραση, η διαφήμιση προτείνουν πρότυπα, φυσικά. Πρόκειται για πρότυπα “επιτυχίας”: λειτουργούν εξωτερικά, μα δεν μπορούν να εσωτερικευτούν πραγματικά, δεν μπορούν να φορτιστούν με κάποιο αξιολογικό περιεχόμενο, δεν θα μπορούσαν ποτέ να απαντήσουν στο ερώτημα: τι να κάνω;»<sup>6</sup>. Οι δραστηριότητες που φαίνεται να συνέχουν τη μεταμοντέρνα κοινωνία (καταναλωτισμός, τηλεόραση) δεν είναι παρά σημασίες δίχως βάθος που σκοπό έχουν να συ-

6 Κ. Καστοριάδης, *Καιρός*, ό.π., σελ. 94.

γκαλύψουν την ύπαρξη του κενού και όχι να το γεμίσουν. Η αδυναμία τους να πράξουν κάτι τέτοιο είναι εγγενής, καθώς αδυνατούν εκ φύσεως να αποτελέσουν τη λύση στο πρόβλημα. Το νόημα της ζωής των ανθρώπων δε μπορεί να είναι απλά να καταναλώνουν, γιατί η κατανώση δε μπορεί να απαντήσει στα βασικά ερωτήματα και κυρίως στον «έσχατο βράχο», στο πρόβλημα του θανάτου. Αλλά επιπλέον, η κατίσχυση τέτοιων σημασιών αναδεικνύει την ανικανότητα της κοινωνίας να παράξει νέες σημασίες που θα διαθέτουν το φαντασιακό βάθος των σημασιών των προηγούμενων κοινωνιών, καταδεικνύει δηλαδή την ατροφία της δημιουργικότητας του συλλογικού φαντασιακού, κάτι που αποδεικνύεται επίσης εύκολα από τη μηδαμινή πνευματική παραγωγή της εποχής.

Συνεπώς, η γενικευμένη απάθεια και η ιδιότευση δεν αποτελούν παρά επιμέρους όψεις αυτού του γενικότερου φαινομένου. Η σημασία τους όμως είναι πολύ μεγάλη γιατί αποτελούν την ένδειξη ότι τίποτε δεν κινείται προς το ξεπέραςμα της κατάστασης αυτής. Κανένα πολιτικό ή γενικότερα πολιτιστικό κίνημα δεν εμφανίζεται στον ορίζοντα -όπως για παράδειγμα ο χριστιανισμός στον παρηκμασμένο ρωμαϊκό κόσμο- για να δώσει την ελπίδα της υπέρβασης αυτού του τέλματος διά της δημιουργίας ενός συνολικότερου οράματος για τον κόσμο και για το ανθρωπινό υποκείμενο, που θα σημαίνει ταυτόχρονα και την ανάδυση ενός σύμπαντος νέων σημασιών που θα κινητοποιούσαν εκ νέου τους ανθρώπους.

**ασημαντότητα:** Ο όρος ασημαντότητα έχει διπλό νόημα. Σημαίνει αφενός την κατάσταση έλλειψης νοήματος (αυτό που στα αγγλικά μεταφράζεται ως *meaninglessness*) και αφετέρου αναφέρεται σε κάτι που δεν είναι σημαντικό, σε κάτι ασήμαντο. Εμείς, ξεκινώντας απ' την ανάλυση του Καστοριάδη για την άνοδο της ασημαντότητας, χρησιμοποιούμε τον όρο και με τις δύο έννοιες, καθώς θεωρούμε ότι συνδέονται βαθύτατα και ότι, ως εκ τούτου, το φαινόμενο της ανόδου της ασημαντότητας δε μπορεί να γίνει πλήρως κατανοητό, αν δε λάβουμε υπόψη αμφοτέρους της σημασίες του όρου που μας απασχολεί.

Η άνοδος της ασημαντότητας είναι το ρεύμα αποσύνδεσης που έχει, εδώ και 30 χρόνια, αρχίσει να κυριαρχεί όλο και περισσότερο στις δυτικές κοινωνίες<sup>7</sup>. Τόσο οι δυτικές όσο και οι μη δυτικές κοινωνίες στις οποίες κυριαρχεί ο σύγχρονος καπιταλισμός και η καταναλωτική κουλτούρα (Κίνα, Ιαπωνία, Λατινική Αμερική, Ελλάδα, Σαουδική Αραβία, Ρωσία κ.λπ.) βρίσκονται σε φάση *αποθέσμησης*: «Με τον όρο αποθέσμηση [*destitution*] εννοούμε την κίνηση του κοινωνικού φαντασιακού, το οποίο αποσύρεται από τους υπάρχοντες δεσμούς και φαντασιακές σημασίες, τουλάχιστον εν μέρει, και τις απεκδύει, τις “παύει” [*les destitue*], αφαιρώντας τους το ουσιώδες της πραγματικής ισχύος ή της νομιμότητάς τους –*δίχως παρ' όλα αυτά να προχωρά στη δημιουργία άλλων δεσμών, που θα έπαιρναν τη θέση τους ή*

7 Βλ. σχετικά το κείμενό μας «Διευκρινίσεις περί ασημαντότητας»: [http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2007/12/blog-post\\_27.html](http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2007/12/blog-post_27.html).



άλλων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών»<sup>8</sup>. Στις δυτικές κοινωνίες η εμφάνιση της αποθέσμησης είναι συνέπεια της υποχώρησης των επαναστατικών κινήματων, τα οποία δεν κατάφεραν να δώσουν νέες, συνεκτικές μορφές κοινωνικής ζωής, προκειμένου να καλύψουν το κενό στο οποίο είχε οδηγήσει, ήδη από το 1950, ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός. Στις μη δυτικές, ημιδυτικές ή άνωθεν δυτικοποιημένες κοινωνίες η φάση της αποθέσμησης είναι συνέπεια της εισβολής μιας ιδιαιτέρως αποχαλινωμένης μορφής καπιταλισμού, η οποία εξαρθώνει τις παραδοσιακές, ετερόνομες μορφές θέσμησης αυτών των κοινωνιών.

Όπως το έλεγε ο Καστοριάδης, στο θεμελιώδες κείμενό του «Το επαναστατικό κίνημα στο σύγχρονο καπιταλισμό» (1959), η γραφειοκρατικοποίηση της κοινωνίας που επιφέρει ο σύγχρονος καπιταλισμός οδηγεί στην παθητικοποίηση και την ιδιωτικοποίηση των ατόμων, διαλύοντας κάθε γνήσια μορφή κοινωνικής ζωής, με αποτέλεσμα «η κρίση του καπιταλισμού γίνεται κρίση της κοινωνικοποίησης ως τέτοιας». Η μετατροπή του καπιταλισμού από καπιταλισμό της παραγωγής σε καπιταλισμό της κατανάλωσης, που συντελείται πλήρως μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, σε συνδυασμό με τον αυξημένο ρόλο του κράτους στη διαχείριση της οικονομίας, αλλά και την επέκταση της γραφειοκρατίας στην οργάνωση, όχι μόνο της δουλειάς, αλλά και του συνόλου σχεδόν της ζωής των ατόμων (μέσω της διαφήμισης, των πάσης φύσεως ειδικών κ.λπ.), εξαρθώνει τις κοινωνικές σημασίες και αδειάζει τη ζωή των ανθρώπων από νόημα. Αυτό συμβαίνει επειδή, όπως το είχαν πολύ σωστά δει ο Μαρξ κι ο Μαξ Βέμπερ, στον πυρήνα του καπιταλισμού βρίσκεται μια καταστροφική τάση, η οποία, αν αφεθεί ελεύθερη, οδηγεί στην ολική «απομάγευση του κόσμου»: στη χρεοκοπία, με άλλα λόγια, κάθε νοήματος, τόσο στην εργασία όσο και στις υπόλοιπες πλευρές της κοινωνικής ζωής<sup>9</sup>, και στην αποχαλινωμένη κυριαρχία μιας «εργαλειακής» «ορθολογικότητας», έσχατης μορφής έκφρασης του οικονομικοτεχνικού φετιχισμού.

Το στοιχείο της τεχνικοποίησης και του «εξορθολογισμού», που τόσοι και τόσοι συγγραφείς εντοπίζουν ως θεμελιώδες του καπιταλιστικού φαντασιακού, θα πρέπει να ειπωθεί ως μια ιδιαιτέρως εύδραυστη μορφή «μετουσίωσης» του ουσιαστικά μη μετουσιώσιμου πυρήνα που βρίσκεται στο κέντρο του καπιταλιστικού «φαντασιακού». Οι διάφορες μορφές που έχει πάρει μέχρι σήμερα το καπιταλιστικό φαντασιακό δεν είναι, στην πραγματικότητα, παρά προσπάθειες να μετουσιωθεί ο βαθύς και μη μετουσιώσιμος ψυχικός πυρήνας της καπιταλιστικής κατασκευής του ατόμου. Αν παραδεχθούμε ότι η επικράτηση του καπιταλισμού οδηγεί στην «ενστάλαξη στην ψυχή όλων, ή σχεδόν όλων, της λύσσας για την

8 C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Παρίσι, Seuil, 2002, σ. 16, δική μας η υπογράμμιση. Για την επιλογή του όρου «αποθέσμηση» για την απόδοση της *destitution* βλ. τη σημείωση των μεταφραστών στην 69<sup>η</sup> υποσημείωση του κειμένου του Ντ. Κέρτις «Η διάζευξη σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα στο έργο του Κ. Καστοριάδη», *Μάγμα 1*, Δεκέμβριος 2007, σ. 86.

9 Ο Καστοριάδης μιλούσε, επί παραδείγματι (όπως βέβαια κι ο Ανρί Λεφένρ ή οι καταστασιακοί), για την εξαφάνιση της *γοιτής* μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες: «Το επαναστατικό κίνημα στο σύγχρονο καπιταλισμό». *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, μτφρ. Α. Στίνας, Κ. Κουρεμένος, Αθήνα, Ύψιλον, 1987, σ. 265. Περί της καταστροφικής δύναμης του καπιταλισμού βλ. και Ντ. Κέρτις, ό. π., σ. 64.

απόκτηση αυτού που, στη σφαίρα του καθενός, είναι ή φαίνεται δυνατόν να αποκτηθεί, και για την απόκτηση του οποίου αποδέχεται κανείς σχεδόν τα πάντα»<sup>10</sup>, θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι ο καπιταλισμός συνιστά μια *ιδιόμορφη* κοινωνικοϊστορική θέσμιση η οποία αφήνει σε μεγάλο βαθμό ελεύθερες τις βαθύτερες επιθετικές ορμές του ατόμου, δίνοντάς τους απλώς και μόνον ένα «ορθολογικό» επικάλυμμα. Θα πρέπει επίσης να συμπεράνουμε ότι οι ιστορικές μορφές που πήρε μέχρι σήμερα το καπιταλιστικό φαντασιακό (πουριτανική εργατικότητα, εφευρετική μανία κατά την εποχή της βιομηχανικής επανάστασης, κυνήγι της επιχειρηματικής επιτυχίας, φιλελεύθερη εξύμνηση της ανάπτυξης, ολοκληρωτισμοί, τεχνοκρατία κ.λπ.) ήταν πάντοτε προϊόν της *ιδιάζουσας φύσης* του φαντασιακού της δυτικής νεωτερικότητας. Η εντελώς αντιφατική συνύπαρξη του καπιταλιστικού φαντασιακού, ως τάσης προς τη δήθεν ορθολογική κυρίαρχηση του συνόλου των πτυχών της κοινωνίας και της φύσης, με το φαντασιακό της αυτονομίας, ως τάσης προς την αυτοοργάνωση και την κοινωνική απελευθέρωση σε όλους τους τομείς, επέτρεψε στη βαθιά λύσσα για την κυριαρχία, που θρίσκει στο κέντρο του καπιταλιστικού φαντασιακού, να παίρνει μορφές όχι μόνο εργαλειακά εξορθολογισμένες, αλλά και μεστές νοήματος.

Το στοιχείο που θα πρέπει να υπογραμμίσουμε είναι ότι η υποχώρηση του φαντασιακού της αυτονομίας, τα τελευταία 30 χρόνια, έχει οδηγήσει σε μια *ιδιόμορφη* υποχώρηση του *κοινωνικού φαντασιακού γενικώς*. Η υποχώρηση του φαντασιακού της αυτονομίας, το οποίο πάντοτε αντιστεκόταν στις αξιώσεις της καπιταλιστικής λύσσας προς την κατακυριαρχίση των πάντων, έχει σημαίνει την αποσύνδεση της *ίδιας της δημιουργικής ικανότητας των κοινωνιών*. Αυτή η *ιδιάζουσα* κατάσταση, που θρίσκει στη βάση του κενού νοήματος και της αποθέσμησης, φωτίζεται περισσότερο, αν λάβει κανείς υπόψη του το γεγονός ότι σήμερα έχει καταρρεύσει, στα πλαίσια της γενικής αποσύνδεσης, *ακόμα και η ίδια η καπιταλιστική ιδεολογία*. Είναι γνωστό ότι οι σημερινοί επιχειρηματίες είναι σκέτοι γκάνγκστερ και ουδεμία σχέση έχουν με τον πουριτανό επιχειρηματία του Βέμπερ και του Φραγκλίνου ή με τον οικονομικά «δημιουργικό» επιχειρηματία του Σουμπέτερ. Οι γιάπεις είναι η πρώτη μορφή καπιταλιστών δίχως κανένα απολύτως φαντασιακό, ούτε καν τεχνοκρατικό<sup>11</sup>. Αυτή η εξέλιξη παρατηρείται και στις μη δυτικές καπιταλιστικές χώρες: στην Κίνα έχει γίνει πλέον επίσημο μότο του καθεστώτος, από τότε που το λάνσαρε ο Ντεγκ, η αρχή «ο πλούτος είναι δόξα», σε πείσμα του παραδοσιακού προλεταριακού ασκητισμού και του φετιχισμού της φτώχειας και της αγροτικής ζωής, ενώ στη Ρωσία οι επιχειρηματίες κι οι κρατικοί ιδύοντες είναι κα-

<sup>10</sup> Κ. Καστοριάδης, «Η “Ορθολογικότητα” του καπιταλισμού», μτφρ. Ζ. Καστοριάδη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, Ύψιλον, 1998, σ. 59.

<sup>11</sup> Μπορούμε να πούμε ότι το τεχνοκρατικό φαντασιακό (που το περιγράφει ο Καστοριάδης, με τους δικούς του όρους, στην παράγραφο «Το φαντασιακό στον σύγχρονο κόσμο» του 3<sup>ου</sup> κεφ. της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*) υπήρξε η τελευταία συνεκτική μορφή κυρίαρχης ταξικής κουλτούρας στο δυτικό κόσμο. Κατά τ' άλλα, η ανάπτυξη της μαζικής καταναλωτικής κουλτούρας, από τη δεκαετία του '50 και εξής, έχει οδηγήσει στην *κατάργηση των ταξικών διακρίσεων στο επίπεδο της κουλτούρας*: ολόκληρη η επικράτεια του κοινωνικού σώματος μέσα στα σύγχρονα δυτικά καθεστώτα εμφορείται, λιγότερο ή περισσότερο, απ' τις ίδιες τηλεοπτικοκαταναλωτικές συνήθειες.

δαροί μαφιόζοι<sup>12</sup>. Η καζινοποίηση της οικονομίας, η επικράτηση της λογικής του βραχυπρόθεσμου και η μετατροπή της διαφθοράς και των σκανδάλων σε δομικά χαρακτηριστικά των σημερινών καθεστώτων, φανερώνουν την εξάρθρωση του νοήματος –κάθε μορφής νοήματος– μέσα στις σημερινές κοινωνίες<sup>13</sup>. Με αυτή την έννοια, ο νεοφιλελευθερισμός θα πρέπει να γίνει κατανοητός υπό μια ανθρωπολογική έννοια και όχι απλώς οικονομικά. Σημαίνει την εξαφάνιση σχεδόν του προτάγματος της αυτονομίας και την επικράτηση μιας *εκχυδαϊσμένης* μορφής καπιταλιστικού φαντασιακού<sup>14</sup>. Εκχυδαϊσμένης, καθώς έχει απελευθερωθεί από κάθε πρόσμιξη με το φαντασιακό της αυτονομίας, αλλά και από το νόημα γενικώς, έχοντας μετατραπεί σε ένα καθαρό και δίχως περιστροφές κινήγι του κέρδους με κάθε μέσο.

Όλα αυτά γίνονται ιδιαιτέρως κατανοητά, αν δούμε πώς αναπτύσσεται ο νεοφιλελεύθερος καπιταλισμός σε μερικές μη δυτικές χώρες, όπου η ανυπαρξία μιας κληρονομιάς αγώνων και κατακτήσεων επιτρέπει στις γραφειοκρατίες να κάνουν κυριολεκτικά και δίχως κανένα φραγμό *ό,τι θέλουν*. Για παράδειγμα, ο Μ. Davis έχει απόλυτο δίκιο, όταν παρατηρεί πως η μορφή καπιταλισμού που ανθεί στο Ντουμπάι αποτελεί την ιδεώδη εφαρμογή του φαντασιακού των νεοφιλελεύθερων οικονομολόγων της σχολής του Σικάγο<sup>15</sup>. Εκεί η κοινωνία συνιστά ένα συνδυασμό του παραδοσιακού ισλαμικού αυταρχισμού, του καπιταλιστικού «φαντασιακού» της διαφθοράς και της επιδίωξης του κέρδους με κάθε κόστος και της εισαγόμενης καταναλωτικής κουλτούρας της σημερινής Δύσης. Η κοινωνική διάλυση αγγίζει επίπεδα πρωτόγνωρα. Το «στάδιο Ντουμπάι του καπιταλισμού» συνιστά τη βαθιά αλήθεια του καπιταλισμού και του «φαντασιακού» του, όπως αυτό τείνει να πραγματωθεί υπό τις συνθήκες του νεοφιλελευθερισμού. Μέσα σε κοινωνίες, δηλαδή, αποπολιτικοποιημένες και παραλυμένες, όπου οι πολυεθνικές εταιρίες, οι κρατικές γραφειοκρατίες και οι μαφιόζοι κάνουν κυριολεκτικά *ό,τι θέλουν*, καταργώντας κοινωνικά δικαιώματα και κατακτήσεις, οδηγώντας το μεγαλύτερο μέρος του μη δυτικού κόσμου στη λιμοκτονία και βιάζοντας τον πλανήτη.

Η άνοδος της ασημαντότητας συνιστά την υποχώρηση του νοήματος και του φαντασιακού στοιχείου ως τέτοιου και την αποκρυστάλλωση κοινωνικών καθεστώτων που βασίζονται

12 Πρόκειται, εν προκειμένω, για μια διαδικασία που είχε ξεκινήσει από πολύ παλιά, με το πέρασμα απ' το σταλινικό ολοκληρωτισμό στο καθεστώς του Χρουστσόφ. Βλ. το κείμενο του Καστοριάδη «Ο Χρουστσόφ και η αποσύνδεση της γραφειοκρατικής ιδεολογίας» (*Η γραφειοκρατική κοινωνία* 2).

13 Χαρακτηριστικό δείγμα του οποίου είναι, στο πολιτικό επίπεδο, η *ιδεολογική* κατάρρευση της σοσιαλδημοκρατίας. Η ανικανότητα των σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων να βρουν μια *καινούργια* ιδεολογία (παρά τους διάφορους «ομίλους» του ΠαΣοΚ ή του Γαλλικού ΣΚ), που θα τα έσωζε απ' την καθίζηση, αντανακλά, στο επίπεδο της διαχωρισμένης πολιτικής, την ανικανότητα των σημερινών κοινωνιών να γεννήσουν την οποιαδήποτε νέα ιδέα. Έχει σημασία να τονίσουμε ότι η κατάρρευση είναι ιδεολογική. Οι σοσιαλδημοκράτες δεν έγιναν «σοσιαφιλελεύθεροι», επειδή είναι η εργατική αριστοκρατία που εξαγοράζεται απ' τα μπεριαλιστικά υπερκέρδη, όπως πίστευε ο Λένιν· αντίθετα, έγιναν σοσιαφιλελεύθεροι, επειδή, από ένα σημείο κι έπειτα, δεν είχαν να πουν τίποτε διαφορετικό απ' ό,τι έλεγε το ίδιο το σύστημα. Η *ιδεολογική* δυσπραγία του κινήματος υπέρ μιας εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης συνιστά επίσης έκφραση του ίδιου φαινομένου.

14 Κ. Καστοριάδης, «Η “ορθολογικότητα” του καπιταλισμού», ό. π., σσ. 59-63.

15 Βλ. σχετικά το άρθρο του *Le stade Dubaï du capitalisme*, Παρίσι, *Les prairies ordinaires*, 2007, σ. 28-34.

σε ό,τι περιγράψαμε παραπάνω με τον όρο «κενό νόηματος». Η διαφθορά, ο γκανγκστερισμός κι η ανομία που βασιλεύουν στο διευθυντικό επίπεδο των σημερινών κοινωνιών βρίσκουν το σύστοιχό τους στην αποπολιτικοποίηση και τον κυνισμό των ατόμων, στην καταστροφή της κουλτούρας και της πνευματικής δημιουργίας, στη βασιλεία της απάθειας και της αποχαύνωσης που κυριαρχούν σε όλα τα επίπεδα.

Όπως καταλαβαίνει κανείς, η έννοια της ασημαντότητας δεν έχει αισθητικό ή «αξιολογικό» περιεχόμενο. Ή, για να είμαστε πιο σαφείς, το «αξιολογικό» της περιεχόμενο συνιστά ακριβώς το στοιχείο που την καθιστά περιγραφικό και αντικειμενικό κοινωνιολογικό όρο. Όταν λέμε, με άλλα λόγια, ότι οι σημερινές κοινωνίες είναι κοινωνίες όπου κυριαρχεί όλο και περισσότερο το ρεύμα της ασημαντότητας, αυτό δε σημαίνει ότι θεωρούμε «προτιμότερα» (δηλ. «πιο σημαντικά») αυτά που δημιουργούσε, π.χ., η κοινωνία των Μάγια ή το Βυζάντιο<sup>16</sup>. Θεωρούμε, αντίθετα, ότι το γεγονός πως οι άνθρωποι μέσα στα σημερινά καθεστώτα α) έχουν χάσει κάθε νόημα στη ζωή τους, β) δε θεωρούν, ως επί το πλείστον, άξια σημασίας αυτά που κάνουν<sup>17</sup>, γ) δε δημιουργούν τίποτε σχεδόν που να μπορεί να θεωρηθεί σημαντικό και όχι κοινότοπο και ευτελές, όλα αυτά τα στοιχεία, μας λένε κάτι ουσιώδες για τη φύση των σημερινών καθεστώτων. Ο Καστοριάδης το ήξερε πολύ καλά αυτό και δεν παρέλειπε ποτέ να καταγγέλλει τη σύγχρονη κοινωνία ως «μηδαμινή», «ευτελή», «κρουουλιάρα», «μουδιασμένη» κ.λπ. Στην αντίληψή του, η εμφάνιση του κενού νόηματος συνδέεται βαθύτατα με την υποχώρηση της σοβαρότητας, τον ευτελισμό των αισθητικών και διανοητικών κριτηρίων, την εξαφάνιση της κριτικής σκέψης και την άνοδο του κυνισμού. Για οποιονδήποτε μπορεί να σκεφτεί στοιχειωδώς την κατάσταση, η σύνδεση μεταξύ των τριών σημασιών της ασημαντότητας είναι σαφής: μια κοινωνία που έχει χάσει κάθε συνεκτική μορφή νόηματος αδυνατεί να κινητοποιήσει τα μέλη της προς την επίτευξη σημαντικών πραγμάτων –καθώς δεν τους προσφέρει τίποτε στο οποίο θα μπορούσαν να δοθούν με στοιχειώδες πάθος-, αφήνοντάς τους μια αίσθηση κενότητας και δυσφορίας, την κυνική, με άλλα λόγια, επίγνωση ότι αυτό που κάνουν είναι άνευ σημασίας και δίχως το παραμικρό νόημα<sup>18</sup>.

16 Φέρνουμε παραδείγματα ετερόνομων και θεοκρατικών κοινωνιών, καθώς είναι προφανές ότι θεωρούμε σαφώς προτιμότερα και αξιολογικώς ανώτερα ένα μεγάλο μέρος απ' τα δημιουργήματα κοινωνιών σαν αυτή της αρχαίας Ελλάδας του διαστήματος ανάμεσα στον 8<sup>ο</sup> και τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. ή σαν τις δυτικές κοινωνίες της περιόδου 1750-1970. Πράγμα βέβαια που ισχύει, σε μικρότερο βέβαια βαθμό –και κυρίως σε ό,τι αφορά στο καλλιτεχνικό και γενικότερα μη πολιτικοκοινωνικό επίπεδο–, και για το μεγαλύτερο μέρος των ετερόνομων κοινωνιών του παρελθόντος.

17 Πρόκειται για τον αυτοκαταγγελλόμενο χαρακτήρα των αξιών των σημερινών κοινωνιών για τον οποίο μιλούσε ο Καστοριάδης απ' τα τέλη της δεκαετίας του '50. Βλ. σχετικά «Σχετικά με την οικολογική κρίση», υποσημείωση 7, εδw, σ. 66.

18 Χαρακτηριστικό είναι εν προκειμένω το παράδειγμα του ηλεκτρονικού «παιχνιδιού» *Second Life*, για το οποίο έχουμε μιλήσει στο κείμενό μας «Διευκρινίσεις περί ασημαντότητας» (ό.π.), βασικό χαρακτηριστικό του οποίου είναι η έλλειψη σκοπού. Το ίδιο βέβαια ισχύει και για το σύνολο της σύγχρονης διασκέδασης και γι' αυτό οι νέοι σήμερα λένε ότι «καίγονται» (στο *msn*, στο ποτό, στο δίχως σκοπό ξενύχι, στα ναρκωτικά, στο δίχως έκσταση και συναισθήματα σεξ κ.λπ.), χωρίς ωστόσο να κάνουν τίποτε για να αλλάξουν αυτή την κατάσταση. Πρόκειται για τη «γενιά *no limit*», για την οποία μιλά το ειδικό τεύχος-αφιέρωμα του *Nouvel Observateur* στους σημερι-

Όπως και σε τόσες άλλες περιπτώσεις, αυτό που πρέπει εν προκειμένω να συγκρατήσουμε είναι ότι οι αξιολογικές κρίσεις δε μπορούν να διαχωριστούν *απόλυτα* από τις κρίσεις περί γεγονότων. Στα όρια της σκέψης υπάρχει ένα σημείο όπου αυτά τα δύο πεδία συνδέονται. Όσο πιο γρήγορα το παραδεχθούμε αυτό, τόσο πιο εύκολα θα κατανοήσουμε τι γίνεται γύρω μας σήμερα. Ο Καστοριάδης πάντοτε έδινε *οντολογική* σημασία σε τέτοιου είδους «αξιολογικές» κρίσεις (βλ. π.χ. τις ιδέες του για το «Ωραίο»<sup>19</sup>). Πάντοτε αναγνώριζε, με άλλα λόγια, ότι μια αξιολογική κρίση μπορεί να είναι, κατά μέγα μέρος, κρίση γεγονότος, περιγραφή δηλαδή μιας κατάστασης. Αν δεν παραδεχθούμε ότι δεν υπάρχει απόλυτη διάκριση μεταξύ αξιολογικών κρίσεων και αποφάνσεων περί γεγονότων, πέφτουμε στην εμπειρική «κοινωνιολογία» και στον σχολαστικισμό, αποφεύγοντας, όπως είναι φυσικό, ν' αναμετρηθούμε με τα κρίσιμα προβλήματα της εποχής. Κι έτσι, για παράδειγμα, αντί να αναζητούμε την ιδιαιτερότητα του κοινωνικού δημιουργήματος «Καλομοίρα», το εντάσσουμε στο είδος «καλλιτέχνες», δίπλα στον Μιχαήλ Άγγελο, τον Μπαχ, τον Ρεμπό, τον Πικάσο και, αλλάζοντας πλευρό, συνεχίζουμε τον ήσυχο ύπνο μας.

Ένα απ' τα πιο κρίσιμα κοινωνιολογικά προβλήματα της εποχής μας είναι ο στοχασμός πάνω στο μέλλον των σημερινών –δυτικών τουλάχιστον– καθεστώτων. Αν λάβουμε υπόψη όσα έχουμε ως τώρα πει για την άνοδο της ασημαντότητας, τότε θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι ο σημερινός καπιταλισμός αντιμετωπίζει μια θεμελιώδη αντίφαση, η οποία, χωρίς φυσικά να μας εγγυάται κάποια δήθεν επικείμενη κατάρρευσή του, καθορίζει ωστόσο τα βασικά χαρακτηριστικά του. Η αντίφαση αυτή έχει να κάνει με το γεγονός ότι, μέχρι σήμερα, η *επιβίωση του καπιταλισμού πάντοτε εξασφαλιζόταν μέσω της αφομοίωσης, απ' την πλευρά του καθεστώτος, στοιχείων της κριτικής των κοινωνικών κινημάτων που το πολεμούσαν*: το σύστημα ξεπερνά το κραχ και τις αντιφάσεις της πρώτης περιόδου της ανάπτυξής του, ενσωματώνοντας, μέσω του κείνσιανισμού, πολλές απ' τις διεκδικήσεις του εργατικού και σοσιαλιστικού κινήματος (πλήρης απασχόληση, άνοδος των μισθών κ.λπ.), ενώ στη συνέχεια ενσωματώνει πολλά απ' τα στοιχεία της κριτικής των κινημάτων του '60 και του '70, ξεπερνώντας, για άλλη μια φορά, την κοινωνική, σε αυτή την περίπτωση, κρίση<sup>20</sup>. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, *ο καπιταλισμός γίνεται κάθε φορά ισχυρότερος μέσα απ' την αφομοίωση των αντιπάλων του*. Αυτό δεν πρέπει να μας εκπλήσσει· όπως το έχει δείξει ο Καστοριάδης, ο καπιταλισμός είναι ένα κοινωνικό σύστημα το οποίο δε μπορεί να επιβιώσει παρά στο βαθμό που αποτείνεται διαρκώς, παρά τις επίσημες διακηρύξεις του περί του αντιθέτου, στη δημιουργική δράση της κοινωνίας, την οποία, την ίδια στιγμή, προσπαθεί με κάθε τρόπο να καταπνίξει.

νούς γάλλους εικοσάρηδες (10-16.4.2008): «όλο και πιο μακριά, όλα και πιο trash» («Alcool et cocaine à gogo. Génération no limit»). Τρίζουν τα κόκαλα του Αντρέ Μπρετόν και του Ιζντόρ Ιζού: η «εξέγερση της νεολαίας» πάει περίπατο.

<sup>19</sup> Βλ. σχετικά την παράγραφο «Η ασχήμια και το δετικό μίσος του Ωραίου» του *Μπροστά στον πόλεμο* και «Fenêtre sur le Chaos», *Fenêtre sur le Chaos*, Παρίσι, Seuil, 2007.

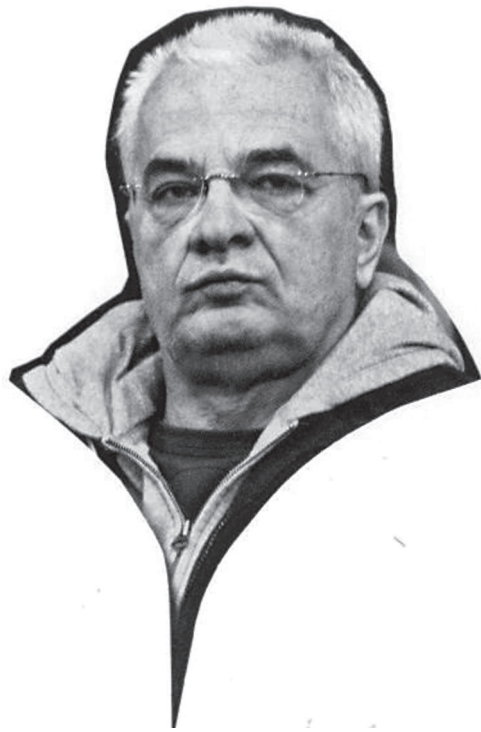
<sup>20</sup> Βλ. σχετικά με αυτό το τελευταίο την ανάλυση του βιβλίου των L. Boltanski, È. Chiapelo *Le nouvel esprit du capitalisme* που έχει αναφερθεί και σε άλλα κείμενα του παρόντος τεύχους.

Το πρόβλημα εντοπίζεται στο γεγονός ότι στη σημερινή του φάση, ο καπιταλισμός φαίνεται να μην έχει κανένα κοινωνικό κίνημα να αντιμετωπίσει. Έτσι δείχνει ανίκανος να ρυθμίσει κατά έναν στοιχειωδώς ορθολογικό τρόπο τις εσωτερικές αντιφάσεις και τις εγγενώς ανορθολογικές του πτυχές. Ο κρετινισμός και η διαφθορά που κυριαρχούν στους διευθυντικούς κύκλους των σημερινών καθεστώτων καθιστούν ιδιαίτερος απίδανη την εμφάνιση κάποιας στοιχειωδώς σώφρονος πολιτικής απέναντι στα γιγαντιαία επιτακτικότητα προβλήματα που αντιμετωπίζει σήμερα η ανθρωπότητα σε παγκόσμιο επίπεδο (με χαρακτηριστικότερο όλων, βέβαια, το οικολογικό). Η απουσία, την ίδια στιγμή, ενός πολιτικού και κοινωνικού αντικαπιταλιστικού κινήματος καθιστά ακόμα πιο απίδανη την εμφάνιση καινούργιων ιδεών, τις οποίες θα μπορούσε το σύστημα να αφομοιώσει προς όφελός του: «Ένας καπιταλισμός που αναπτύσσεται όντας αναγκασμένος ν' αντιμετωπίσει ένα συνεχή αγώνα εναντίον του *status quo*, τόσο στις αλυσίδες παραγωγής όσο και στις σφαίρες των ιδεών ή της τέχνης, και ένας καπιταλισμός, του οποίου η επέκταση δε συναντά καμιά πραγματική εσωτερική αντίθεση, είναι δύο κοινωνικο-ιστορικά ζώα τελείως διαφορετικά»<sup>21</sup>. Η πολιτιστική, εξάλλου, αποσύνθεση των δυτικών καθεστώτων οδηγεί σταδιακά στην εξαφάνιση αξιών, σχημάτων και τύπων ανθρώπου που χρησίμευσαν στον καπιταλισμό για τη μέχρι τώρα λειτουργία του (στοιχειωδώς τίμιοι γραφειοκράτες και δημόσιοι υπάλληλοι, μη διεφθαρμένοι επαγγελματίες διάφορων κλάδων που αγαπούσαν το επάγγελμά τους, στοιχειωδώς έξυπνοι και σοβαροί πολιτικοί άνδρες κ.λπ.). Αυτή η τελευταία εξέλιξη, αν θέλουμε να είμαστε πιο ακριβείς, οδηγεί, αν συνεχιστεί, στην εξαφάνιση στοιχείων που είναι απαραίτητα για την ομαλή λειτουργία κάθε κοινωνίας και όχι μόνο της καπιταλιστικής. Όπως βλέπουμε, η άνοδος της ασημαντότητας είναι μια κοινωνικοϊστορική τάση η οποία «γεννά τις ίδιες τις αρνήσεις». Δεν είναι ένα «ομαλό» καθεστώς, όπως δείχνει για παράδειγμα να το υπονοεί ο Λιποβετσκι στις αναλύσεις της *Εποχής του κενού*, αλλά μια περίεργη μεταβατική κατάσταση. Για πόσο, επί παραδείγματι, θα μπορέσουν να συνεχίσουν να λειτουργούν οι φιλελεύθεροι δεσμοί υπό τις σημερινές συνθήκες απάδειας, ιδιώτευσης και κυνισμού; Το πρόβλημα είναι ότι οι αρνήσεις αυτής της τάσης δεν είναι δετικές, δεν εκφράζονται δηλαδή, όπως συνέβαινε μέχρι πριν από μερικές δεκαετίες, μέσω της καθημερινής πάλης των ανθρώπων ενάντια στο σύστημα· εκφράζονται, αντίθετα, με τρόπο καθαρά αρνητικό, παίρνοντας τη μορφή συμπτωμάτων κοινωνικής αποσύνθεσης.

Η πολιτική της γενικευμένης απορύθμισης που ακολουθούν, σε όλα τα επίπεδα, οι σημερινές κυβερνήσεις κι οι διεθνείς οργανισμοί είναι η σιωπηρή παραδοχή της επίγνωσης πως η κατάσταση έχει ξεφύγει απ' τα χέρια των διαχειριστών του συστήματος. Η *καζινοποίηση* δεν αποτελεί χαρακτηριστικό μόνο της σύγχρονης οικονομίας, όπως το έλεγε ο Καστοριάδης, αλλά του συνόλου της πολιτικής των γραφειοκρατιών απέναντι στα κοινωνικά προβλήματα. Αυτή η κατάσταση, η οποία δρέφεται από την αποσύνθεση και την παρακμή της

21 Κ. Καστοριάδης, «Η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού», *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης, Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον, 1992, σ. 25.

κουλτούρας και της καθημερινής ζωής των ανθρώπων και τη θρέφει με τη σειρά της, θα επιδεινώνεται διαρκώς, αν δεν εμφανιστεί ένα καινούργιο δημοκρατικό κίνημα, το οποίο θα αμφισβητεί εις βάθος και σε όλα τα επίπεδα τα σημερινά καθεστώτα. Διότι, αυτό πρέπει με κάθε τρόπο να το τονίζουμε, το ρεύμα της ανόδου της ασημαντότητας δεν έχει κυριαρχήσει ακόμη ολοκληρωτικά. Γι' αυτό μπορούμε ακόμη να αγωνιζόμαστε. Οι δημοκρατικές κατακτήσεις του επαναστατικού παρελθόντος της Δύσης έχουν ακόμη σημαντική ισχύ, όσο κι αν βρίσκονται σε υποχώρηση. Ωστόσο, αν δεν εμφανιστεί ένα καινούργιο ριζοσπαστικό πολιτικό κίνημα, το ρεύμα της ασημαντότητας θα επικρατήσει πλήρως και τότε θα εισέλθουμε στη φάση μιας άνευ προηγουμένου βαρβαρότητας (αν δεν καταστραφούμε πρώτα, ως γένος και ως πλανήτη, απ' το οικολογικό κραχ), όπου οι άνθρωποι θα έχουν καλομοιροποιηθεί ολοκληρωτικά, μετατρέπόμενοι σε καταναλωτικά ζώα και «ανθρώπινα στρείδια», σε «ζόμπι του πολιτισμού», όπως έγραφε κάποτε η Anaïs Nin.



Sic transit gloria mundi.







θάνατο • Θανάτος Τριαρίδης του Ζυγού • Σχετικά με  
Ν. Οικονόμου Κοινωνία και ιστορία στην κληρονομημένη  
9η • Νίκος Μάβλαρος Για το χρώμα • Πρωτοβούδα Αυτοάνομων Κόκκουρας Η πολιτική  
υπό την απειλή της βαρβαρότητας • Ελευθεριακή Παράδοση • Φιλοσοφική Για το  
αυτονομισμό των εξεγερσιακών ομάδων στην Ελλάδα • Κατά σαν γλωσσολόγος  
της ανόδου της ασπιριδότητας • Σχετικά με  
ΓΙΑ ΤΟ ΜΑΗ ΤΟΥ '68 • Οψεις  
την οικολογική κρίση

Τιμή 8,00 ευρώ