

KABOOM

ημερολόγια πριν από τη μεγάλη έκρηξη

Ρεζινάλντ Μπλανσέ

Μια αληθινή ψυχανάλυση δεν είναι ποτέ δωρεάν

Φοίβος Δεληβοριάς

ΜΠΟΜΠΙΝΤΙΑΝΤΟΝΙΕΡΝΤΜΑΝ

Αλέξανδρος Σχισμένος

Κοινωνικό φαντασιακό, ερμηνευτική και δημιουργία

Κώστας Γαλανόπουλος

Ο πολυθεϊσμός του κανενός θεού

Σωτήρης Σιαμανδούρας

Εμείς και ο Μακιαβέλι του Αλτουσέρ

Γιώργος Καλλής

Αποανάπτυξη: χειρόφρενο σε ένα τρένο εκτός ελέγχου

Βαγγέλης Δαρούσος

Η μεθοδολογία της Έλινor Όστρομ (Μέρος Α')

Γιάννης Κτενάς

Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης

Nicolas Poirier

Η ανάλυση του γραφειοκρατικού φαινομένου
στις σελίδες του Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα

Λεωνίδα Παπαδόπουλος

Η κριτική της πολιτικής οικονομίας του Μαρξ
από τον Μπωντριγκάρ

Νίκος Ιωάννου

Αυτοδιαχείριση. Μύθος και πραγματικότητα

Άγης Πετάλας

Η θεωρία των Άκρων

Περιοδικό kaboom
Ημερολόγια πριν από τη μεγάλη έκρηξη
Τεύχος 1
Αθήνα, Δεκέμβριος 2016

kaboomzine.gr

Kaboom αστική μη κερδοσκοπική εταιρεία

Διευθυντές σύνταξης:

Βαγγέλης Δαρούσος, Γιάννης Κτενάς

Καλλιτεχνική διεύθυνση:

Αδελφός Κουφίωνας κατά κόσμον Δημήτρης Χαλιάσος

Φωτογραφίες:

Αγγελίνα Μπάρα, Αυγή Τσολάκου

Εκτύπωση:

Νίκος Καρακώστας, «Ψιμύθι»

Για το παρόν τεύχος εργάστηκαν (αλφαβητικά):

Βασίλης Γεωργόπουλος, Γιώργος Δαρούσος, Θανάσης Δημάκας,
Μάιρα Ζαρέντη, Βίκυ Ιακώβου, Μάριος Κατρίτσης, Στεφανία
Κωνσταντέλλου, Αναστάσης Πετρολέκας, Δημήτρης Σούλτης.

Ευχαριστούμε τον Ηλία Μπέτζιο για τη νομική βοήθεια,
τον Νίκο Κατσιαούνη για τις συμβουλές του
και την Πονπόν για τη συντροφιά.

Για παρατηρήσεις, σχόλια και ζητήματα διανομής:

kaboomzine@gmail.com

Περιεχόμενα

Editorial	6	Βαγγέλης Δαρούσος Η μεθοδολογία της Έλινορ Όστρομ (Μέρος Α')	
Ρεζινάλντ Μπλανσέ Μια αληθινή ψυχανάλυση δεν είναι ποτέ δωρεάν Συνέντευξη	17	Θεσμοθετώντας τη συλλογική διακυβέρνηση των κοινών πόρων	99
Φοίβος Δεληβοριάς ΜΠΟΜΠΙΝΤΙΑΝΤΟΝΙΕΡΝΤΜΑΝ	33	Γιάννης Κτενάς Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης Συνθήκες δυνατότητας μιας συγκριτικής ανάγνωσης των δύο στοχαστών	115
Αλέξανδρος Σχισμένος Κοινωνικό φαντασιακό, ερμηνευτική και δημιουργία Σκέψεις πάνω σε έναν φιλοσοφικό διάλογο του Κορνήλιου Καστοριάδη με τον Πωλ Ρικέρ	41	Nicolas Poirier Η ανάλυση του γραφειοκρατικού φαινομένου στις σελίδες του <i>Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα</i>	139
Κώστας Γαλανόπουλος Ο πολυθεϊσμός του κανενός θεού Η διαρκής πρόκληση του πολιτικού σκεπτικισμού	63	Λεωνίδας Παπαδόπουλος Η κριτική της πολιτικής οικονομίας του Μαρξ από τον Μπωντριγκιάρ και η σημασία της για εμάς σήμερα	163
Σωτήρης Σιαμανδούρας Εμείς και ο Μακιαβέλι του Αλτουσέρ: το έθνος-κράτος σήμερα	81	Νίκος Ιωάννου Αυτοδιαχείριση. Μύθος και πραγματικότητα	187
Γιώργος Καλλής Αποανάπτυξη: χειρόφρενο σε ένα τρένο εκτός ελέγχου Συνέντευξη	89	Άγης Πετάλας Η θεωρία των Άκρων Διήγημα	199
		Πίνακας Φωτογραφιών	221

Editorial

Ο καιρός τα έφερε λοιπόν έτσι, ώστε το editorial για το πρώτο έντυπο τεύχος του περιοδικού μας –τονίζουμε το έντυπο, μιας και το *Kaboom* ζει στο διαδίκτυο από το 2014– να πρέπει να γραφτεί λίγα εικοσιτετράωρα μετά τη νίκη του Donald Trump στις αμερικανικές εκλογές. Είναι ακόμη νωρίς για να κατατεθεί μια εμπεριστατωμένη ανάλυση για το ζήτημα, θα πρέπει να περιμένουμε κάποιους μήνες ώστε να κατακαθίσει η σκόνη των γεγονότων και να παρακολουθήσουμε τις πρώτες στρατηγικές, οικονομικές και κοινωνικές επιλογές του νέου προέδρου. Τη στιγμή που γράφονται αυτές οι γραμμές διαβάζουμε πάντως για διαδηλώσεις αμερικανών πολιτών, που βγαίνουν στους δρόμους της Pennsylvania, της California, της Washington και του Oregon για να φωνάξουν στον νεοεκλεγθέντα: Not my President.

Ένα εύλογο ερώτημα που τριγυρίζει στο μυαλό όλων είναι αν ο Trump θα αποδειχθεί πρόεδρος-μαριονέτα των ποικίλων οικονομικών και γεωστρατηγικών συμφερόντων, με αποτέλεσμα να μην ξεφύγει από κάποιες παγιωμένες πολιτικές των Ηνωμένων Πολιτειών, ή αν, αντιθέτως, οι παραληρηματικές απόψεις που διατύπωνε κατά τη διάρκεια της προεκλογικής του καμπάνιας, θα ενσαρκωθούν σε απτές πολιτικές κατευθύνσεις, δημιουργώντας παγκόσμιους κλυδωνισμούς. Αυτό το ερώτημα θα απαντηθεί με τον καιρό και δεν μπορούμε αυτή τη στιγμή να πούμε κάτι περισσότερο. Σε επόμενα τεύχη μας, αλλά και στο διαδικτυακό μας site, θα γραφτούν εν ευθέτω χρόνω αναλύσεις που θα βασίζονται σε γεγονότα και όχι εικασίες.

Αυτό που μπορεί αυτή τη στιγμή να ειπωθεί είναι ότι, ανεξάρτητα από το πολύ μεγάλο ποσοστό της αποχής (οι αναλυτές κάνουν λόγο για ποσοστό της τάξης του 50% του εκλογικού σώματος) και

ανεξάρτητα από το ότι η Clinton έχασε τις εκλογές παίρνοντας συνολικά περισσότερες ψήφους από τον Trump (αυτή τη στιγμή έχουν μετρηθεί 59.923.027 έναντι 59.692.974 ψήφων, ενώ ο *Independent* αναφέρει ότι στο τέλος της συνολικής καταμέτρησης οι αριθμοί μπορεί να φτάνουν τα 63,4 και 61,2 εκατομμύρια αντίστοιχα), το γεγονός ότι βρέθηκαν σχεδόν εξήντα εκατομμύρια άνθρωποι να ψηφίσουν για πρόεδρο της Αμερικής έναν άνθρωπο απροκάλυπτα ρατσιστή, σεξιστή και οικονομικά και πολιτικά συνωμοσιολόγο είναι τραγικό και σοκαριστικό.

Γράφουμε «σοκαριστικό». Δυστυχώς, όμως, δεν μπορούμε να προσθέσουμε και «αναπάντεχο». Πρώτον γιατί ήδη το γεγονός ότι ο Trump ήταν σε θέση να κατέβει ως υποψήφιος, να πάρει το χρίσμα, να βρίσκεται κοντά στην αντίπαλό του στα προγνωστικά νίκης, φανερώνει ότι η υποψηφιότητά του δεν έσκασε ως κεραυνός εν αιθρία στην αμερικανική κοινωνία. Δεύτερον, γιατί η νίκη του Trump, εντάσσεται σε μια μακρά σειρά γεγονότων που παρατηρούμε τα τελευταία χρόνια στις δυτικές κοινωνίες και αποτελεί ίσως, τουλάχιστον προς το παρόν και από την άποψη του μεγέθους και της σημασίας του κράτους στο οποίο έλαβε χώρα, την κορύφωσή τους. Πριν από λίγους μήνες είχαμε την απόφαση των Βρετανών για Brexit, η οποία στηρίχτηκε όχι αποκλειστικά, αλλά σημαντικά και, τουλάχιστον όσον αφορά ένα μεγάλο κομμάτι των υποστηρικτών του, απολύτως, σε έναν εθνικιστικό τρόπο σκέψης. Ακόμη πιο σημαντικό, σε όλες σχεδόν τις ευρωπαϊκές χώρες παρατηρούμε την έξαρση εθνικιστικών ή και νεοναζιστικών μορφωμάτων, τα οποία όχι μόνο πετυχαίνουν την είσοδο στα εθνικά και στο ευρωπαϊκό κοινοβούλιο, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις συγκεντρώνουν και διψήφια ποσοστά: Jobbik, Χρυσή Αυγή, Εθνικό Μέτωπο, Αληθινοί Φινλανδοί, Εναλλακτική για τη Γερμανία, Κόμμα των Ελβετών, Κόμμα των Δανών... Όλο και πιο συχνά βλέπουμε να πετυχαίνει

η φόρμουλα της επίκλησης της αξίας της καθαρότητας του έθνους, της απόδοσης όλων των κοινωνικών δεινών στις μειονότητες και τους μετανάστες, της ομοφοβίας, του σεξισμού, της μισανθρωπίας.

Φυσικά, οι υποστηρικτές και ψηφοφόροι αυτών των κομμάτων, όπως και οι πρόσφατοι ψηφοφόροι του Trump είναι υπεύθυνοι για τις επονείδιστες πράξεις τους. Φέρουν στο ακέραιο την ευθύνη των επιλογών τους, και καμία κοινωνιολογική, οικονομική, ψυχολογική ή οποιουδήποτε άλλου είδους ανάλυση δεν φτάνει για να τους δικαιολογήσει. Από την άλλη, όταν ένα φαινόμενο γενικεύεται σε τέτοιο βαθμό, θα πρέπει να πάρει κανείς και μια θέση «κοινωνιολογική», να προσπαθήσει να συλλάβει τις πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές αιτίες που θέτουν το πλαίσιο και καθιστούν δυνατές τις προσωπικές επιλογές, οι οποίες, παρότι δεν είναι ποτέ πλήρως καθορισμένες, δεν λαμβάνονται στο κενό.

Σε αυτό το επίπεδο, τι θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς; Ότι ο δυτικός κόσμος σήμερα εμφανίζεται χρεωκοπημένος, όχι μόνο και όχι τόσο οικονομικά,¹ όσο κοινωνικά, πολιτικά και αξιακά. Οι άνθρωποι στις δυτικές χώρες ζουν τα τελευταία χρόνια μέσα σε ένα τεράστιο κενό νόηματος. Δεν πρόκειται εδώ απλώς για τη βεμπεριανή «απομάγευση του κόσμου», η οποία είναι αναγκαία αλλά όχι ικανή συνθήκη για τη σημερινή κατάσταση. Αντιθέτως, πρόκειται για την πλήρη διάλυση όλων των κοινωνικών συνεκτικών αξιών, για την πλήρη έλλειψη σημασιών που θα μπορούσαν να επενδύσουν τη ζωή και τον κόσμο με νόημα, για την ανυπαρξία ισχυρών συλλογικών βιωμάτων, όχι απαραίτητα με την έννοια της πολιτικής συλλογικότητας, αλλά ακόμη και με αυτή της κοινότητας, της γειτονιάς, της γιορτής.

¹ Μόλις που χρειάζεται να σημειωθεί ότι σε όσα θα ακολουθήσουν ο ρόλος της οικονομικής κρίσης και γενικότερα των οικονομικών συνθηκών δεν παραγνωρίζεται. Απλώς θεωρούμε ότι η οικονομική κρίση, μακριά από το να αποτελεί τη μοναδική ή έστω την καθοριστική αιτία των προβλημάτων που συζητάμε, παίζει κυρίως τον ρόλο του πυροδότη για την έκρηξη της βαθύτερης κρίσης των δυτικών κοινωνιών.

Ο καπιταλισμός, από τη στιγμή που κάλυψε μέσω της τεράστιας οικονομικής ανάπτυξης τις βασικές βιοτικές ανάγκες ακόμη και των μεσαίων και κατώτερων στρωμάτων, δεν θα μπορούσε να συνεχίσει να λειτουργεί χωρίς την ανάπτυξη ενός υπερκαταναλωτικού και ατομικιστικού πνεύματος: άτυπα, η απόκτηση ολοένα και περισσότερων χρημάτων με σκοπό την αγορά ολοένα και περισσότερων προϊόντων, τα οποία προτιμώνται όχι επειδή είναι απαραίτητα, καλύτερα ή πιο λειτουργικά, αλλά επειδή είναι απλώς «καινούρια» και αποτελούν διάσημα κοινωνικού κύρους, κατέστη σε μεγάλο βαθμό η κυρίαρχη αξία στις καπιταλιστικές κοινωνίες της Δύσης. Στον αντίποδα, οι αξίες και τα νοήματα με συλλογικό περιεχόμενο σαρώθηκαν. Χαρακτηριστικό δείγμα αυτής της κενότητας μπορεί να χαρακτηριστεί η –υπό μία οπτική γωνία ευφυής– «επιχειρηματική» κίνηση του ανθρώπου που διέθεσε στην ηλεκτρονική αγορά κονκάρδες ευτελούς αξίας, οι οποίες πωλούνταν προς 10.000 δολάρια η μία. Η μόνη «αξία» που είχαν αυτές οι κονκάρδες ήταν ακριβώς το ότι κόστιζαν 10.000 δολάρια, με άλλα λόγια το ότι φανέρωναν ότι ο κάτοχός τους ήταν διατεθειμένος να ξοδέψει τόσα χρήματα για ένα πράγμα εντελώς άχρηστο, απλώς και μόνο επειδή μπορούσε. Αυτό ήταν άλλωστε και το αναγραφόμενο στις κονκάρδες μότο, «because I can»: πιο ταιριαστό παράσημο για την εποχή του καταναλωτικού καπιταλισμού δεν θα μπορούσε να υπάρξει.

Μέσα σε αυτό το πνεύμα της κατανάλωσης, της διαρκούς επιδίωξης της υλικής ευημερίας, του θαυμασμού κάποιου μόνο και μόνο λόγω του πλούτου, της αποχαύνωσης από τα διαφημιστικά, τηλεοπτικά και εμπορικά προϊόντα, του ανταγωνισμού και της ατομικιστικής νοοτροπίας έζησε για πολύ καιρό ο δυτικός κόσμος, εξαντλώντας, προκειμένου να συνεχίσει να λειτουργεί «τα ανθρωπολογικά αποθέματα προηγούμενων κοινωνιών», όπως

έγραφε ο Καστοριάδης, εκφράζοντας την ιδέα ότι μια κοινωνία στην οποία οι άνθρωποι κινούνται αποκλειστικά με βάση την επιδίωξη του κέρδους δεν θα μπορέσει να επιβιώσει για πολύ, αφού υπάρχουν κοινωνικές λειτουργίες και ρόλοι που πρέπει να βασίζονται σε άλλες αξίες, αλλιώς καταρρέουν: ο δικαστής που εκδίδει τη δίκαιη και όχι τη χρηματικά συμφέρουσα απόφαση, ο δάσκαλος που παρασύρεται από την αγάπη του για το μάθημα και τη σχέση του με τους μαθητές και διδάσκει μέχρι να τελειώσει η ενότητα και όχι μέχρι να τελειώσει η εργάσιμη ώρα, ο παθιασμένος ερευνητής που προτιμά να ζήσει περιορισμένα και να αφιερωθεί στην επιστήμη από το να δουλέψει σε μια θέση που δεν αγαπά προκειμένου να εξασφαλίσει περισσότερα χρήματα. Όλοι αυτοί, μέσα σε μια κοινωνία προσηλωμένη στην οικονομική ανάπτυξη, στον πλουτισμό και το συνεπαγόμενο status, θα πρέπει αυστηρά μιλώντας να θεωρούνται παράλογοι.

Ας σημειωθεί, παράλληλα, ότι η τεράστια ανάπτυξη του παγκόσμιου χρηματοπιστωτικού συστήματος, η οποία φτάνει σε βαθμό προοδευτικής αυτονομίας από την «πραγματική» παραγωγή και μάλιστα αντιστροφής της μεταξύ τους σχέσης (σήμερα, σε μεγάλο βαθμό ο χρηματοπιστωτικός τομέας καθορίζει την «υλική» οικονομική παραγωγή), ενισχύει το α-νόητο του σύγχρονου καπιταλισμού, την έλλειψη νοηματικών ερεισμάτων για τη ζωή των ανθρώπων. Ο πιο «κλασικός» βιομηχανικός καπιταλισμός, παρόλες τις αδικίες και τις καταστροφικές συνέπειές του για τους ανθρώπους και το περιβάλλον, μπορούσε σε αρκετές περιπτώσεις να νομιμοποιηθεί ευκολότερα στην κοινωνική συνείδηση. Ιδεοτυπικά, ένας βιομήχανος έφτιαχνε ένα εργοστάσιο σε μια περιοχή με την οποία πολύ πιθανόν διατηρούσε τοπικούς και κοινωνικούς δεσμούς, κάποιοι άνθρωποι εργάζονταν εκεί, παρήγαγαν ένα ορισμένο προϊόν, ο κεφαλαιούχος κέρδιζε

περισσότερο επειδή έπαιρνε το ρίσκο να διαθέσει τα χρήματά του και έδινε δουλειές στους ανθρώπους της περιοχής και ούτω καθεξής. Αντιθέτως, ο χρηματοπιστωτικός καπιταλισμός δεν επενδύεται με κανένα απολύτως νόημα, και σίγουρα όχι με νόημα θετικό ή νομιμοποιητικό. Η κερδοσκοπία ως επάγγελμα, τα τοξικά παράγωγα, ο «αέρας», οι επιθετικές εξαγορές με σκοπό το κέρδος από τη διαφορά της τιμής της μετοχής, το «πλανητικό καζίνο», στο οποίο περιουσίες κερδίζονται και χάνονται χωρίς να έχει παραχθεί κάτι, είναι σήμερα κυρίαρχοι οικονομικοί μηχανισμοί που ορίζουν σε σημαντικό βαθμό τις ζωές των ανθρώπων, χωρίς να μπορούν με κανένα τρόπο να το δικαιολογήσουν. Ταινίες όπως ο *Λύκος της Wall Street* και το *Big Short* μπορούν να θεωρηθούν ακριβώς ως σχόλια της εποχής μας, που συλλαμβάνουν διαισθητικά το τι συμβαίνει, τονίζοντας ακριβώς τον παράλογο χαρακτήρα της σύγχρονης οικονομίας, αλλά και τις μετατοπίσεις στο εσωτερικό του καπιταλισμού.

Μέσα σε αυτόν, λοιπόν, τον τρελό κοινωνικό κόσμο διαβιούν οι δυτικές κοινωνίες τις τελευταίες δεκαετίες. Και, για όσο χρόνο η οικονομία λειτουργούσε περίπου κανονικά, τα πράγματα κυλούσαν σχετικά ομαλά. Από την παγκόσμια χρηματοπιστωτική κρίση του 2008, όμως, και μετά, η οικονομική ύφεση και οι πολιτικές λιτότητας που εφαρμόστηκαν στην Ευρώπη, άρχισαν να στερούν από τις κοινωνίες της Δύσης ακόμη και την υλική ευμάρεια και την κατανάλωση προϊόντων, το μόνο πράγμα που είχε απομείνει για να νοηματοδοτεί τη ζωή – ή, ακριβέστερα, να επιπωματίζει το κενό του νοήματος. Έτσι, η οικονομική κρίση αφαιρεί από πάνω μας το πέπλο που σκέπαζε τις τρύπες μας. Η φούσκα σκάει και τι αφήνει πίσω της; Ανθρώπους που τώρα πια είναι κυρίως, και αυτό είναι το τραγικό, καταναλωτές χωρίς αγοραστική δύναμη· ανθρώπους που δεν ανήκουν πουθενά και που δεν έχουν τα χρήματα για να τους ανήκουν όσα θα ήθελαν.

Η οικονομική λοιπόν κρίση τραβάει το χαλί κάτω από τα πόδια μας, για να αποκαλυφθεί η βαθύτερη κρίση: υπαρξιακή, νοηματική και ως εκ τούτου ανθρωπολογική, καθώς ο τύπος του ανθρώπου που ζει σε κάθε κοινωνία παράγεται μέσα από την κοινωνικοποίησή του με βάση τις κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες, τις αξίες και τους στόχους που υπάρχουν σε αυτή. Αυτό είναι που πηγαίνει λάθος με τις δυτικές κοινωνίες. Όπως σημείωνε ο Christopher Lasch στο κείμενο του 1991 «Η ευθραυστότητα του φιλελευθερισμού»,² οι φιλελεύθεροι θεσμοί, καθώς και η θεωρία που τους στηρίζει, μπορούν να λειτουργήσουν μόνο υποθέτοντας υπόρρητα κάποια ανθρωπολογικά στοιχεία, όπως μια έννοια κοινού καλού, ένα ενδιαφέρον για τις στοιχειώδεις έστω κοινές υποθέσεις, μια διάθεση για διάλογο και συνεννόηση, έναν σεβασμό για τα δικαιώματα των άλλων· αλλιώς καταρρέουν. Όμως ο καταναλωτικός και ο χρηματοπιστωτικός καπιταλισμός όχι μόνο δεν φροντίζουν για τη διατήρηση και την αναπαραγωγή αυτών των ανθρωπολογικών στοιχείων, αλλά αντιθέτως τα διαλύουν, θεσμίζοντας ανθρώπους που κινούνται με βάση τα ακριβώς αντίθετα: ατομικισμός, αδιαφορία για τα κοινά, διάθεση μόνο για *grivé* απολαύσεις και κατά συνέπεια αποχαύνωση, απαλοιφή της κριτικής σκέψης και της πολιτικής κρίσης.

Από τη σκοπιά μας, λοιπόν, έτσι βλέπουμε το σημερινό τοπίο στη Δύση και τη σημερινή κρίση της Δύσης: ως κρίση νοήματος, ως ταυτοτική έλλειψη, ως νοηματική τρύπα.³ Δυστυχώς, αυτή τη στιγμή

η απάντηση ολοένα και περισσότερων ανθρώπων φαίνεται να είναι η αναδίπλωση σε παραδοσιακές, εθνικές, φυλετικές και θρησκευτικές ταυτίσεις, η τυφλή έκρηξη, η βία, η συγκρότηση ενός «εμείς» με βάση την αντιπαράθεση και μάλιστα την επίθεση στους «άλλους»· όλα τα συστατικά, δηλαδή, που υπάρχουν στη συνταγή που έφερε στην εξουσία τον Trump και στα ευρωπαϊκά κοινοβούλια ανθρώπους της ίδιας συνομοταξίας. Αξίζει να υπογραμμιστεί για μία ακόμη φορά ότι τα στοιχεία που μόλις αναφέραμε, και που συναντώνται σε διαφορετικές αναλογίες σε όλα τα ακροδεξιά μορφώματα, είναι ακριβώς στοιχεία που λειτουργούν ως στηρίγματα μιας ταυτότητας, ενός στρεβλού αλλά πάντως ομαδικού *ανήκειν*, ως νοηματικές οδοί διαφυγής από το σημερινό αδιέξοδο, ως πυξίδα προσανατολισμού μέσα στην περιπλοκότητα των σύγχρονων παγκοσμιοποιημένων οικονομικών και κοινωνικών λειτουργιών,⁴ ως λόγοι δικαιολόγησης της τυφλής οργής και νομιμοποίησης της ενορμητικής διάθεσης για βία, ξέσπασμα, μίσος του διαφορετικού.

Βεβαίως, σχετική με αυτή την εκλογική επιτυχία είναι και η ανεπάρκεια των αντίπαλων πολιτικών, οι οποίοι αντιμετωπίζονται από τους ψηφοφόρους, και συνήθως ορθά, ως μέρη του κατεστημένου

Μάγμα (Μάιος 2010), όπου το νοηματικό κενό συσχετίζεται με τη δυσκολία να αναπαραχθούν τύποι ανθρώπου απαραίτητοι σε μια κοινωνία. Επίσης, για κλυδωνισμό κεντρικών φαντασιακών σημασιών και αξιών του καπιταλισμού κάνουν λόγο και οι Νίκος Ιωάννου και Αλέξανδρος Σχισμένος στο βιβλίο τους *Μετά τον Καστοριάδη* (2014), τονίζοντας όμως παράλληλα την ανάδυση νέων νοημάτων που ενσαρκώνονται σε αυτοδιαχειριζόμενα και συνεταιριστικά εγχειρήματα, τα οποία πράγματι πλήθυναν στην Ελλάδα από την αρχή της κρίσης.

2 Κείμενο που διαβάσαμε πρόσφατα στην εξαιρετική μετάφραση του Δ. Καψάλη στο περιοδικό *Κοινό Τόποι*, τεύχος 1 (Μάιος 2016).

3 Σχετικές αναλύσεις έχουν ήδη γραφτεί, όπως είναι λογικό, από ανθρώπους που ασχολούνται με το έργο του Κ. Καστοριάδη, ο οποίος θεματοποιεί το φαντασιακό νόημα ως το κεντρικό στοιχείο της οργάνωσης μιας κοινωνίας. Βλ. λόγου χάρη το κείμενο του Ν. Μάλλιαρη «Συντηρητισμός, ριζοσπαστισμός και η ανθρωπολογική κρίση του καπιταλισμού» στο περιοδικό

4 Στην ίδια, εξάλλου, λογική εγγράφεται και η συνωμοσιολογική προσέγγιση της πραγματικότητας, η οποία επίσης αποτελεί συχνά ένα από τα υλικά του μείγματος του λόγου των ακροδεξιών μορφωμάτων. Η κύρια λειτουργία των θεωριών συνωμοσίας είναι ακριβώς ότι δίνουν ένα εύκολο νόημα στην περίπλοκη πραγματικότητα, επιτρέποντας παράλληλα να υποδειχθεί ένας «κακός» στην ιστορία. Το δυσάρεστο δε είναι ότι η συνωμοσιολογία δεν περιορίζεται στους ακροδεξιούς κύκλους, αλλά τείνει να καταστεί τμήμα της γενικότερης πολιτικής ζωής, πράγμα που αποτελεί μία ακόμη ένδειξη της νοηματικής κρίσης για την οποία κάνουμε λόγο.

και ως εκ τούτου απαξιώνονται πλήρως. Επίσης, η πολιτική ανοησία των κομμάτων αλλά και η χρηματική εξάρτησή τους από τις ελίτ, όπως εκδηλώθηκε ξεκάθαρα στην επιλογή της Hillary Clinton, δηλαδή μιας εν γένει αντιπαθούς στο αμερικανικό κοινό πολιτικού, βγαλμένης από τα σπλάχνα του καθεστώτος, συνυφασμένης με τον милитарισμό και τα συμφέροντα των μεγάλων εταιρειών, αρχικά ως υποψήφιας για το χρίσμα και στη συνέχεια ως νικήτριας επί του Sanders, ο οποίος άρθρωνε λόγο αντίθετο προς αυτά τα οικονομικά συμφέροντα. Σημειωτέον, δεν είναι λίγες οι αναλύσεις που υποδεικνύουν ότι ο Sanders θα κέρδιζε τον Trump.

Όμως, οι στρατηγικές αστοχίες, η έλλειψη πολιτικής κρίσης τόσο των επαγγελματιών πολιτικών όσο και του κοινού και γενικότερα η χρεωκοπία του πολιτικού συστήματος δεν είναι άσχετη από τη νοηματική και αξιακή χρεωκοπία του σύγχρονου δυτικού κόσμου. Αντιθέτως, αποτελεί ένα από τα πολλά συμπτώματα με τα οποία το νοηματικό κενό εκδηλώνεται.

* * *

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, λοιπόν, αποφασίσαμε να κάνουμε το επόμενο βήμα και να δώσουμε στο ηλεκτρονικό μας περιοδικό και μία έντυπη μορφή. Και η ερώτηση που τίθεται πάντα όταν ξεκινά ένα τέτοιο εγχείρημα είναι: γιατί;

Πέρα από το ότι θέλουμε να δοκιμάσουμε τις δυνάμεις μας και σε αυτό το πεδίο, να αναπτύξουμε περαιτέρω τους προβληματισμούς μας σε μια έκταση και ένα βάθος που επιτρέπει το έντυπο αλλά όχι το Internet και να ικανοποιήσουμε τον έρωτα που έχουμε για το βιβλίο ως αντικείμενο, η βαθύτερη απάντηση έχει να κάνει με όσα σημειώσαμε παραπάνω: γιατί αυτή είναι η δική μας απάντηση στο πάντα παρόν ερώτημα του νοήματος και της ταυτότητας στη ζωή. Γιατί έτσι ντύνουμε με νόημα τον κόσμο. Και θα ήμασταν πολύ χαρούμενοι αν μέσα από αυτή την έκδοση καταφέρουμε να

ενταχθούμε σε έναν δημόσιο διάλογο που αναζητά την ουσία των πραγμάτων πέρα από τον τσαμπουκά, τις αστήρικτες γενικεύσεις και τις θεωρίες συνωμοσίας που ακμάζουν στην εποχή μας.

Σε αυτή την προσπάθεια είχαμε την τεράστια βοήθεια παλιών φίλων και γνώριμων αλλά και νέων συνεργατών. Οι Κώστας Γαλανόπουλος, Νίκος Ιωάννου, Λεωνίδας Παπαδόπουλος, Σωτήρης Σιαμανδούρας και Αλέξανδρος Σχισμένος έγραψαν για ζητήματα πολιτικής θεωρίας και φιλοσοφίας, θέματα δηλαδή που μας απασχολούν από την πρώτη μέρα του ηλεκτρονικού *Kaboom*. Ο Άγης Πετάλας μάς προσέφερε γενναιόδωρα ένα διήγημα που, μαγικώ τω τρόπω, συνδέεται με πάρα πολλά από τα θεωρητικά ζητήματα που πραγματευόμαστε σε αυτό το τεύχος. Ο Φοίβος Δεληβοριάς έγραψε για δύο από τα πάθη του: το σινεμά και τον Ντίλαν. Ο Nicolas Poirier δέχτηκε μετά χαράς να προσφέρει προς μετάφραση ένα κεφάλαιο του βιβλίου του. Ο Ρεζινάλντ Μπλανσέ και ο Γιώργος Καλλής απάντησαν στις –επίτηδες δύσκολες– ερωτήσεις που τους θέσαμε με τρόπο τόσο ενδιαφέροντα, που ξεπέρασε και τις πιο ζωντανές μας προσδοκίες. Η Αγγελίνα Μπάραλα και η Αυγή Τσολάκου διάλεξαν μερικές από τις καλύτερες φωτογραφίες τους και μας τις προσέφεραν.

Όλοι αυτοί οι άνθρωποι, οι σχέσεις μας μαζί τους, οι συλλογικότητες και οι κοινότητες στις οποίες συμμετέχουν και μέσα από τις οποίες ήρθαμε σε επαφή, όπως επίσης και τα έργα τους, είναι κομμάτια της άλλης πλευράς του σύγχρονου κόσμου: αυτής που απαντάει στο προαναφερθέν ερώτημα του νοήματος με έναν τρόπο που μας επιτρέπει να ελπίζουμε.

Τους ευχαριστούμε θερμά και ξεκινάμε.



Μια αληθινή ψυχανάλυση δεν είναι ποτέ δωρεάν

συνέντευξη με τον Ρεζινάλντ Μπλανσέ

μετάφραση: Γιώργος Δαρούσος
επιμέλεια: Γιάννης Κτενάς

Ο Ρεζινάλντ Μπλανσέ είναι ψυχαναλυτής, μέλος της Σχολής του Φροϋδικού Αιτίου (Γαλλία), της Νέας Λακανικής Σχολής και της Ελληνικής Εταιρείας της ΝΛΣ. Διδάσκει στην Ακαδημία Κλινικών Σπουδών της Αθήνας (ΑΚΣΠΑ).

Για τις ερωτήσεις της συνέντευξης συνεργάστηκαν από τη μεριά του *Kaboom* οι: Μάιρα Ζαρέντη, Μάριος Κατρίτσης, Γιάννης Κτενάς, Στεφανία Κωνσταντέλλου, Αναστάσης Πετρολέκας.

Ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή: Ας υποθέσουμε ότι κάποιος παίρνει την απόφαση να ξεκινήσει μια ψυχαναλυτική θεραπεία. Πώς βρίσκει τον ψυχαναλυτή ή την ψυχαναλύτρια στον οποίο πρέπει να απευθυνθεί;

P.Μπ.: Ας ξεκινήσουμε από τη γενική αρχή: ο καθένας βρίσκει πάντα τον ψυχαναλυτή που του ταιριάζει. Τι σημαίνει αυτό; Σημαίνει πως τα μέσα που ο καθένας επιστρατεύει για να βρει έναν ψυχαναλυτή μεταφράζουν εξαρχής τις προσωπικές του διαθέσεις αναφορικά με την ανάλυση που προτίθεται να κάνει: τις διαθέσεις του, δηλαδή αυτό που αποζητά από την ανάλυση, αυτό που περιμένει από αυτή, την ιδέα που συγκροτεί γύρω από αυτή. Με άλλα λόγια, ο καθένας επιλέγει τον αναλυτή, βασιζόμενος στη «μεταβίβασή» του προς την ψυχανάλυση. Σε έναν συγκεκριμένο τύπο μεταβίβασης αντιστοιχεί ο τύπος αναλυτή που επιθυμούμε και άρα η μέθοδος έρευνάς του. Με αυτή την έννοια, ο καθένας βρίσκει πάντα τον αναλυτή του: εκείνον που ανταποκρίνεται στη μεταβίβαση που έχει προς την ψυχανάλυση.

Συνεπώς, για παράδειγμα, κάποιος θα αφεθεί στην τύχη των γνωριμιών του: σ' έναν φίλο που του προτείνει τον δικό του αναλυτή. Είναι στην πραγματικότητα ένας συνηθισμένος τρόπος που παρατηρούμε. Δεν είναι κάτι κακό. Τουναντίον. Σημαίνει ότι ο προτεινόμενος αναλυτής είναι άξιος εμπιστοσύνης, αφού ο φίλος είναι ευχαριστημένος από εκείνον. Στη συνέχεια, πραγματοποιείται η συνάντηση με τον προαναφερθέντα αναλυτή και είναι σε αυτό το σημείο που θα γίνει η πραγματική επιλογή. Αλλά υπάρχουν κι άλλοι τρόποι να κινηθεί κανείς. Ορισμένοι υποψήφιοι προς ανάλυση κάνουν την προσωπική τους έρευνα σύμφωνα με τις προσφερόμενες επιλογές: τους αναλυτές, τους ψυχαναλυτικούς θεσμούς, τους θεωρητικούς προσανατολισμούς. Κάνουν μια πρώτη επιλογή σε αυτή τη βάση. Πολλά πράγματα λαμβάνονται, λοιπόν, υπ' όψιν: ο θεωρητικός προσανατολισμός του ψυχαναλυτή (φροϋδικός, μεταφροϋδικός, λακανικός κλπ), η θεσμική του πιστοποίηση (πεπειραμένος ψυχαναλυτής, αναγνωρισμένος, διάσημος, ή, αντίθετα, νεαρός επαγγελματίας, «καθώς πρέπει», ή αντικαθεστωτικός κ.λπ.).

Η ποικιλία των τρόπων αναζήτησης του αναλυτή δείχνει ποιο είναι το διακύβευμα για τον καθένα και οι συνθήκες που θέτει κατά τη δέσμευσή του σε μια τέτοια περιπέτεια. Η μεταβίβασή του προς την ψυχανάλυση μπορεί να είναι έντονη ή μέτρια, αυθεντική ή λιγότερο σοβαρή. Βεβαίως, καθώς η διαδικασία προχωρά, και η ίδια η μεταβίβαση εξελίσσεται με τη σειρά της. Ενισχύεται ή εξασθενεί, επιβεβαιώνεται ή διαφεύδεται. Σε κάθε περίπτωση, μεταλλάσσεται. Τότε είναι που η επιλογή του ψυχαναλυτή καλείται να ανανεωθεί. Είτε διατηρούμε τον ίδιο, επειδή είμαστε ικανοποιημένοι, είτε αλλάζουμε. Μα πάντα η επιλογή είναι ανοιχτή. Εξαρτάται από τον αναλυόμενο,¹ με αποτέλεσμα να έχει πάντοτε σχέση με τον αναλυτή που του ταιριάζει. Αυτό σημαίνει: που ταιριάζει στη μεταβίβασή του προς την ψυχανάλυση. Αλλά η μεταβίβασή του είναι ταυτόχρονα η έκφραση του συμπτώματός του.

Υπάρχει για τον καθένα ένας ταιριαστός αναλυτής;

P.Μπ.: Ο αναλυτής που ταιριάζει στον καθένα είναι κατ' αρχάς ο αναλυτής που επιλέγει. Γιατί αυτή η επιλογή πραγματοποιείται, όπως είπαμε, με βάση τη μεταβίβαση καθενός προς την ψυχανάλυση, όποιος κι αν είναι ο χαρακτήρας αυτής της μεταβίβασης (ισχυρή, ασθενής, προϊόν επεξεργασμένης σκέψης, αφημένη στην τύχη, κλπ) και του δικαιολογημένου ή μη χαρακτήρα αυτού που αναμένεται από την ψυχαναλυτική θεραπεία. Υπάρχει πάντα μια περισσότερο ή λιγότερο σημαντική δόση παρανοήσεων. Κατά βάθος, ο υποψήφιος εμπλέκεται σε ένα εγχείρημα, για το οποίο δεν μπορεί να έχει ιδέα προτού να το βιώσει. Δεν γνωρίζει τι σημαίνει ψυχανάλυση παρά

¹ Σημείωση του επιμελητή (στο εξής ΣτΕ): ο γαλλικός όρος είναι *analysant*. Πρόκειται, δηλαδή, για ενεργητική μετοχή. Κατ' ακριβολογία θα μεταφράζαμε «ο αναλύων». Ο Λακάν έκανε χρήση αυτού του όρου για να αναφερθεί στο υποκείμενο που επιλέγει να ψυχαναλυθεί, προκειμένου να δείξει ότι διαδραματίζει ενεργό ρόλο στο πλαίσιο της θεραπείας.

μόνο εκ των υστέρων. Και το γνωρίζει πάντοτε ατελώς, δηλαδή στο μέτρο της διαδρομής που ο ίδιος κατάφερε να κάνει. Η γνώση πάνω σε αυτό που συνιστά την ανάλυση είναι λοιπόν πάντοτε περιορισμένη μέχρι το σημείο που μπόρεσε να τη βιώσει.

Ο αναλυόμενος εμπλέκεται, λοιπόν, σε αυτή την εμπειρία με βάση τις προκαταλήψεις του. Επιλέγει τον αναλυτή του με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή με βάση κάποια συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του αναλυτή που καθιστούν αυτόν τον τελευταίο αναγνωρισμένο εκπρόσωπο του ψυχαναλυτικού λόγου. Μετράνε, ωστόσο, και πιο συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που κάνουν αυτό το πρόσωπο αγαπητό. Η αγάπη² της μεταβίβασης βρίσκεται στα θεμέλια της ψυχανάλυσης. Ο υποψήφιος αναλυόμενος, όπως και αυτός που έγινε εν συνεχεία αναλυόμενος, αγαπούν τη γνώση που υποθέτουν στον αναλυτή και αγαπούν αυτόν τον τελευταίο ως τον θεματοφύλακα αυτής της γνώσης. Ο αναλυτής που ταιριάζει στον καθένα, είναι ο αναλυτής που εγείρει αυτήν την αγάπη της μεταβίβασης. Χωρίς αυτό το στοιχείο, η ψυχανάλυση είναι αδύνατη. Συγκριτικά με αυτό, όλα τα υπόλοιπα είναι δευτερεύοντα: αν ο αναλυτής είναι άντρας ή γυναίκα, ψηλός ή κοντός, γιατρός ή όχι, κ.λπ... Αλλά ακριβώς αυτό που είναι δευτερεύον, συνιστά τη φαντασιακή έκφραση του κινήτρου για ψυχανάλυση: της αγάπης της μεταβίβασης.

Συνεπώς, ο αναλυτής που ταιριάζει στον καθένα, είναι ο αναλυτής τον οποίο αυτός αγαπά, τον οποίο δύναται να αγαπήσει. Είναι ο αναλυτής του οποίου το πρόσωπο του μιλά. Αλλά αυτός «ο αναλυτής τον οποίο αγαπά», αυτός που εγείρει στον αναλυόμενο την επιθυμία να του απευθυνθεί, είναι πραγματικά ψυχαναλυτής; Πώς θα μπορούσε να το γνωρίζει κανείς αυτό *a priori*; Και μπορεί

να είναι ποτέ σίγουρος γι' αυτό; Σε αυτό το σημείο εισέρχεται το ζήτημα της πιστοποίησης του αναλυτή. Οι ψυχαναλυτικές εταιρείες μπορούν να εγγυηθούν ότι τα μέλη τους έχουν δεχθεί την κατάλληλη εκπαίδευση. Όμως αυτό δεν εξασφαλίζει ότι ο καλός εκπαιδευμένος αναλυτής θα μπορεί να σταθεί πάντα και σε όλες τις περιπτώσεις στο ύψος της ψυχαναλυτικής πράξης. Υπάρχει, λοιπόν, μια ζώνη πέρα από την κεκτημένη και πιστοποιημένη από τους ψυχαναλυτικούς θεσμούς εκπαίδευση, όπου μόνη εγγύηση της ψυχαναλυτικής πράξης είναι αυτό που ο Λακάν είχε αποκαλέσει «επιθυμία του αναλυτή». Είναι αυτή η επιθυμία που στο βάθος εξασφαλίζει την ψυχαναλυτική πράξη. Αλλά αυτή η επιθυμία πρέπει να διαμορφωθεί και πρέπει να ελεγχθεί για να παραμείνει ζωντανή και σε λειτουργία, όπως αρμόζει στη θεραπεία. Αυτό ακριβώς είναι το αντικείμενο των αποκαλούμενων «εποπτειών» της θεραπείας, στις οποίες προστρέχει ο αναλυτής για να παραμένει πραγματικά αναλυτής κι όχι ένας «επαγγελματίας» που εφαρμόζει μια γνώση που έχει αποκτήσει, υποτίθεται, άπαξ δια παντός. Με αυτήν την έννοια ο ψυχαναλυτής που εγκρίνει η λακανική Παγκόσμια Ψυχαναλυτική Εταιρεία είναι ο ψυχαναλυτής που μένει συνεχώς σε εκπαίδευση.

Ένα ζήτημα που απασχολεί πολλούς ανθρώπους που σκέφτονται να μπουν σε μια θεραπεία είναι το οικονομικό. Κι εδώ νομίζουμε ότι προκύπτει ένα ζήτημα που αναδύθηκε ήδη από τις απαρχές της ψυχανάλυσης, όταν διατυπώθηκαν και οι πρώτες κριτικές, σύμφωνα με τις οποίες η ψυχανάλυση είναι ένα σπορ της ανώτερης τάξης, αποκοιμμένο από την κοινωνία και απρόσιτο οικονομικά για το μεγαλύτερο μέρος της. Θα θέλαμε, λοιπόν, να μας πείτε ορισμένα πράγματα για τον ρόλο των χρημάτων στην ψυχανάλυση.

2 Στε: Η γαλλική λέξη είναι *amour*, που σημαίνει και έρωτας και αγάπη. Στη συνέχεια της μετάφρασης κρατήσαμε όποια απόδοση μάς φαινόταν πιο ταιριαστή ανάλογα με το συγκεκριμένο, αλλά ο αναγνώστης θα πρέπει σε κάθε περίπτωση να έχει υπ' όψιν του αυτή την αμφισημία.

Πρώτα πρώτα, το τίμημα, εκτός από τον βιοπορισμό του αναλυτή, εξυπηρετεί κάποιον λειτουργικό ρόλο μέσα στο πλαίσιο της θεραπείας;

Ρ.Μπ.: Θεμελιώδης αρχή της φροϋδικής και της λακανικής ψυχανάλυσης: δεν κάνουμε ποτέ οικονομία στην ψυχανάλυση. Δεν κάνουμε μια ψυχανάλυση με εκπτώσεις. Μια ψυχανάλυση με εκπτώσεις δεν θα είναι ποτέ κάτι παραπάνω από μια ψυχανάλυση αγορασμένη «όσο-όσο». Μπορούμε βέβαια να συμβουλευτούμε έναν ψυχαναλυτή με κάποια έκπτωση. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι κάνουμε ψυχανάλυση. Και ακριβώς επειδή η ψυχανάλυση αγγίζει το πιο πολύτιμο κομμάτι του είναι μας, ο Φρόυντ συμβούλευε πάντα τους αναλυομένους του να απέχουν από το να πάρουν αποφάσεις που δεσμεύουν τη ζωή τους πριν από την ολοκλήρωση της ανάλυσής τους. Επίσης, ακριβώς επειδή η ψυχανάλυση αγγίζει τα ίδια τα θεμέλια του είναι μας, κοστίζει υποκειμενικά τόσο πολύ στο εκάστοτε πρόσωπο που επιχειρεί να αναλυθεί.

Ο Φρόυντ έλεγε ακόμη πως το μόνο πράγμα που μπορούμε να απαιτήσουμε από τον υποψήφιο αναλυόμενο είναι η ψυχική δύναμη, το κουράγιο. Γιατί; Επειδή το να εγκαταλείψει κανείς το σύμπτωμά του σημαίνει να εγκαταλείψει την απόλαυση που το σύμπτωμα τού προκαλεί και που συνιστά ακριβώς το είναι του. Αυτή η απόλαυση είναι που μας κάνει να υποφέρουμε, αλλά αυτός ο πόνος επίσης μας ικανοποιεί, είναι αυτό από το οποίο ικανοποιούμαστε. Η απόλαυσή μας άνοιξε τους δρόμους της, μέσα σε αυτή κατοικούμε, και η ψυχαναλυτική εργασία έρχεται να το διαταράξει όλο αυτό. Το να εγκαταλείψει κανείς αυτήν τη (νοσηρή) απόλαυση που συνιστά το σύμπτωμά του είναι πάντα κάτι το επώδυνο.

Δεν μπορούμε να κάνουμε οικονομία σε αυτόν τον πόνο, ούτε στην απώλεια της απόλαυσης που συνεπάγεται η ψυχανάλυση, ούτε

να υποχωρήσουμε μπροστά στον νέο τρόπο να απολαμβάνουμε, τον οποίο πρέπει να εφεύρουμε προκειμένου να επιθυμούμε. Αυτό ακριβώς είναι το τίμημα της ψυχανάλυσης. Για αυτόν τον λόγο δεν μπορούμε να κάνουμε οικονομία στην ψυχανάλυση. Όπως δεν υφίσταται ψυχανάλυση χωρίς αγάπη, χωρίς την αγάπη της μεταβίβασης, έτσι δεν υφίσταται και ψυχανάλυση που δεν πρέπει να πληρώσουμε το τίμημά της, το τίμημα της απώλειας της απόλαυσης που μας αρρωσταίνει και της απόλαυσης που πρέπει να ανακαλύψουμε για να ανοιχτούμε στην επιθυμία. Αυτή η τελευταία απόλαυση δεν είναι ποτέ τέλεια. Φέρει πάντοτε το σημάδι του ελλείμματος της απόλαυσης.³

Ε λοιπόν, αυτό είναι το τίμημα που πρέπει να πληρώσουμε: η θυσία της απόλαυσης του συμπτώματος. Τι θα ήταν μια θυσία που δεν θα άγγιζε την πραγματική ζωή του υποκειμένου; Τι θα ήταν μια θυσία που δεν θα ήταν παρά ρητορική; Τι θα ήταν μια θυσία που δεν θα ήταν τίποτα παραπάνω από λέξεις και από αγνές προθέσεις; Συνεπώς, η θυσία οφείλει να είναι πραγματική, πολύ πραγματική, να επηρεάζει την ίδια τη ζωή του υποκειμένου, τη σάρκα του. Γι' αυτό, το χρήμα παίζει έναν ουσιαστικό ρόλο στη φροϋδική και τη λακανική ψυχανάλυση. Είναι η λίβρα σάρκας με τη μορφή λίβρας χρυσού που πρέπει να εγκαταλείψει ο αναλυόμενος για να μπορέσει να απελευθερωθεί πράγματι από τη φυλακή του. Ναι, η νοσηρή απόλαυση του συμπτώματος έχει ένα τίμημα: είναι η τιμή που της προσδίδει το υποκείμενο, καθώς το σύμπτωμα διαμορφώνει το είναι του. Αυτό το τίμημα πρέπει να πληρωθεί, εάν θέλει κανείς να αποκοπεί από το σύμπτωμα.

Το αντίτιμο για μια συνεδρία είναι το ίδιο για όλους ή προσαρμόζεται ανάλογα με τις ιδιαιτερότητες κάθε περίπτωσης;

Φυσικά, ένας ψυχαναλυτής είναι άνθρωπος, έχει υποχρεώσεις και έξοδα, πρέπει να ζήσει. Μέχρι πού όμως φτάνει το επάγγελμα και πού αρχίζει το λειτούργημα; Μπορεί το τίμημα της ψυχανάλυσης να αφηθεί να ρυθμίζεται από τους «κανόνες της αγοράς»; Αν ένας άνθρωπος που έχει πραγματική ανάγκη και θέληση για θεραπεία πει σε έναν ψυχαναλυτή «εγώ αλήθεια μόνο τόσα μπορώ να διαθέσω» –έστω ένα πολύ μικρό ποσό, 5 ή 10 ευρώ– και είναι πράγματι ειλικρινής, ο ψυχαναλυτής έχει ηθική υποχρέωση να τον δεχτεί ως ασθενή;

Ρ.Μπ.: Το τίμημα που πρέπει να πληρωθεί είναι κάθε φορά κατ'εξοχήν προσωπικό. Κανείς δεν μπορεί να το μετρήσει προκαταβολικά, ούτε ο ενδιαφερόμενος, ούτε ο αναλυτής. Αποκαλύπτεται στη διάρκεια αυτού του ταξιδιού που είναι μια ανάλυση. Στο τίμημα του ίδιου του ταξιδιού, στο χρηματικό του κόστος, πρέπει να συνυπολογίζεται η αντικειμενική κατάσταση. Η ανάλυση δεν πραγματοποιείται εκτός κόσμου. Πραγματοποιείται εδώ και τώρα. Πώς θα ενθάρρυνε η ψυχανάλυση το υποκείμενο να πληρώσει το τίμημα της ύπαρξής του, αν αυτή η ίδια δεν έδινε το παράδειγμα; Αυτό σημαίνει πολύ συγκεκριμένα πως το χρηματικό ποσό, το οποίο θα πρέπει να πληρώσει κανείς, θα πρέπει να του είναι αρκετά σημαντικό, ώστε να μην είναι αδιάφορο, και αρκετά προσιτό, ώστε να μην καθιστά αδύνατη την ψυχαναλυτική θεραπεία. Μέσα σε αυτό το φάσμα θα πρέπει να καθοριστεί το χρηματικό αντίτιμο. Αυτό σημαίνει πως το ελάχιστο μπορεί να βρίσκεται πολύ χαμηλά και το μέγιστο πολύ υψηλά. Το τίμημα δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητο των συνθηκών της τοποθεσίας και της συγκυρίας, στην οποία λαμβάνει χώρα η θεραπεία. Να υποκριθεί κανείς το αντίθετο, θα ήταν παράλογο. Αλλά αν προσαρμοζόμασταν απλώς στις «συνθήκες της αγοράς», όπως κάθε καλός οικονομικός παράγοντας ξέρει να κάνει, τότε θα ήμασταν κατώτεροι της λειτουργίας μας ως αναλυτών.

Ωστόσο είναι σημαντικό να κοιτάει ο αναλυτής και τον εαυτό του. Διότι αν δεν βρίσκει κι αυτός την ευχαρίστηση που επιθυμεί στο επίπεδο της υλικής ικανοποίησης, θα μπει στον πειρασμό, είτε το θέλει, είτε όχι, να την πάρει εν αγνοία του σε βάρος του ίδιου του ασθενούς. Αντί να πληρώνεται για τη θέση του ως αντικειμένου αγάπης στην οποία τον τοποθετεί ο ασθενής, ούτως ώστε να μην απολαμβάνει από αυτήν, αλλά να τη θέτει στην υπηρεσία της προόδου της θεραπείας, θα έχει αντιθέτως την τάση να αντλεί από αυτή τη θέση ικανοποίηση. Με άλλα λόγια, αντί να πληρώνεται τοις μετρητοίς και να απολαμβάνει από τα χρήματα που του δίνουμε, θα πληρώνεται σε είδος απολαμβάνοντας από τον ασθενή και τη θεραπευτική κατάσταση, με όλα όσα σημαίνει αυτή για τον ίδιο στη φαντασίωσή του.

Με αυτήν την έννοια, διατυπωμένη με τους όρους του Λακάν, η αρχή της ηθικής της ψυχανάλυσης είναι η εξής: «Στη θεραπεία ο αναλυτής πρέπει να απέχει από την απόλαυσή του». Ο Φρόυντ δεν σταμάτησε να υπενθυμίζει στους μαθητές του αυτή την αρχή, καθώς σημείωνε ότι ο αναλυτής, αποδεχόμενος να εισέλθει στο παιχνίδι της μεταβίβασης ως αντικείμενο αγάπης (αλλά και μίσους), θα βρεθεί να χειρίζεται ένα «εκρηκτικό υλικό». Δεν χαριεντιζόμαστε με τον έρωτα, λέει ο ποιητής, γιατί ο έρωτας δεν γνωρίζει άλλον αφέντη από την ικανοποίησή του. Ο έρωτας θέλει τον έρωτα, ο ψυχαναλυτής τού αποκρίνεται μέσω της επιθυμίας, της επιθυμίας στην οποία καλεί τον αναλυόμενο ώστε να εγκαταλείψει την απόλαυση του συμπτώματός του, δηλαδή την απάτη του έρωτα που έρχεται εκεί να προστατεύσει το σύμπτωμα. Διότι αυτή είναι μια άλλη ανακάλυψη της ψυχανάλυσης: κανείς δεν αγαπά την αλήθεια, ιδίως αν είναι επώδυνη. Αγαπάμε, επομένως, τον θεματοφύλακά της, τον θεματοφύλακα της ψυχαναλυτικής γνώσης, αυτόν που υποθέτουμε ότι γνωρίζει.

Υπάρχει δωρεάν ψυχανάλυση;

P.Μπ.: Σε αυτό απαντήσαμε ήδη: δεν μπορεί να κάνει κανείς μια «δωρεάν ψυχανάλυση». Η «δωρεάν ψυχανάλυση» είναι ένα οξύμωρο. Είναι ένα φέμα. Ακόμα κι αν το χρηματικό αντίτιμο αγγίζει το μηδέν, η ψυχανάλυση παρόλ' αυτά δεν είναι δωρεάν. Ο ασθενής πληρώνει την ψυχανάλυση με κάθε τρόπο. Είτε την κάνει με τρόπο πολύ περιορισμένο στον χρόνο: αυτή είναι η αρχή των κέντρων θεραπείας που παρέχεται δωρεάν από τους συναδέλφους μας ψυχαναλυτές της Σχολής του Φρουδικού Αιτίου στη Γαλλία ή της Παγκόσμιας Ψυχαναλυτικής Εταιρείας σε άλλες χώρες. Είτε δεν δεσμεύει στην ψυχανάλυση τίποτε το ζωτικό για τον ίδιο, τίποτα που να αγγίζει τη ζωή του, τη συγκεκριμένη, καθημερινή ζωή του, την υλική ζωή του. Σε μια τέτοια περίπτωση, το υποκείμενο που επισκέπτεται έναν ψυχαναλυτή κάνει μια άλλη χρήση του, όχι ψυχαναλυτική. Είναι εξάλλου μία από τις λειτουργίες του αναλυτή να είναι διαθέσιμος ως συνομιλητής για ένα άτομο που δεν βρίσκεται σε υποκειμενική κατάσταση που να επιτρέπει να κάνει μια θεραπεία αμιγώς αναλυτική, δηλαδή μια επεξεργασία του λόγου του ασυνειδήτου.

Πάει να πει πως η ηθική του ψυχαναλυτικού λόγου συνίσταται επίσης στο να γνωρίζει ο αναλυτής να περιορίζει τις επιπτώσεις του υπό μεταβίβαση λόγου, στο μέτρο αυτού το οποίο μπορεί να αντέξει ο αναλυόμενος. Το να μη θέλει κανείς να πληρώσει για την ανάλυσή του, να μη θέλει να πληρώσει το τίμημα που πρέπει να πληρώσει για τον εαυτό του (ένα τίμημα ούτε αδιάφορο, ούτε υπερβολικό, ένα τίμημα ούτε «στάνταρ», ούτε αμετάβλητο), το να επιθυμεί μια φθηνή ψυχανάλυση, σημαίνει ότι πληρώνει ήδη το τίμημα ότι αυτή η ανάλυση αδυνατεί να φτάσει πολύ μακριά, ότι η επένδυση που διατίθεται να κάνει στην ψυχανάλυση θα είναι περιορισμένη κι επιπλέον ότι ο ψυχαναλυτής που επισκέπτεται δεν

θα τοποθετηθεί στη θέση που είναι αναγκαία ώστε να λειτουργήσει ως αναλυτής. Ίσως ακόμη και η επιλογή του ψυχαναλυτή να γινόταν ακριβώς με βάση αυτό το χαρακτηριστικό, υποθέτοντας δηλαδή ότι αυτός δεν είναι αναλυτής. Σε κάθε περίπτωση, δεν θα μπορεί να είναι ψυχαναλυτής με τον ασθενή που δεν επιθυμεί να πληρώσει τη «λίβρα σάρκας».

Ούτε όμως για τον ψυχαναλυτή η ψυχανάλυση στην οποία συμφωνεί να δεσμευτεί με αυτόν που του τη ζητά είναι δωρεάν. Οφείλει, όπως έλεγε ο Λακάν, «να πληρώσει με το πρόσωπό του».⁴ Ουσιαστικά, το να υποστηρίξει τη μεταβίβαση του αναλυομένου, το να τη χρησιμοποιήσει χωρίς να αντλεί απόλαυση από αυτή, είναι ένας πραγματικός ασκητισμός. Είναι ο ασκητισμός της «επιθυμίας του αναλυτή». Πρέπει πράγματι αυτή η επιθυμία να έχει μια μοναδική φύση, ώστε να οδηγήσει κάποιον να θέλει να πάρει και να διατηρήσει ορθά τη θέση του αναλυτή. Διότι αυτή η θέση είναι ως τέτοια αδύνατο να διατηρηθεί. Αυτό δείχνει ο Λακάν σε όλη τη διάρκεια της διδασκαλίας του. Και είναι αυτή η αδυνατότητα που εγείρει την αξίωση η «επιθυμία του αναλυτή» να παράγεται, να ανανεώνεται και να οξύνεται τακτικά με κατάλληλα μέσα: την προσωπική ανάλυση του αναλυτή, που συνεχίζεται, τις εποπτείες, τη χωρίς τέλος εκπαίδευση, κλινική και θεωρητική, την ενεργή συμμετοχή στη συλλογική επεξεργασία του ψυχαναλυτικού λόγου, την προσήλωση στον διάλογο και την αναμέτρηση με τους άλλους λόγους εντός της πολιτείας. Διότι, από αυτήν την τελευταία άποψη, πολύ απλά, για να υπάρχει η ψυχανάλυση, απαιτείται ένας συγκεκριμένος τύπος πολιτικού καθεστώτος. Αδυνατεί να λειτουργήσει εκεί που δεν υπάρχει ελευθερία λόγου.

⁴ Στε: Στο πρωτότυπο «payer de sa personne», κυριολεκτικά «να πληρώσει με το πρόσωπό του». Πρόκειται για έκφραση που σημαίνει ότι πρέπει κανείς να εκθέσει εαυτόν θαρραλέα σε κίνδυνο, να κάνει θυσίες.

Ας περάσουμε τέλος και σε μια ερώτηση που αφορά ίσως περισσότερο όσους θέλουν να γίνουν ψυχαναλυτές. Δεν είναι, εξάλλου, άσχετη με τα προηγούμενα, καθώς, όπως ξέρουμε, ο Λακάν, αλλά και άλλοι μαζί με αυτόν, θεωρούν ως απαραίτητο στοιχείο της εκπαίδευσης ενός ψυχαναλυτή το να έχει αναλυθεί ο ίδιος και μάλιστα για ένα σεβαστό χρονικό διάστημα. Δηλαδή, μαζί με τα σεμινάρια και την προσωπική μελέτη των κειμένων και την έρευνα, θα πρέπει κανείς να περάσει και από τη θέση του αναλυομένου προτού μπορέσει να δεχτεί ασθενείς. Θα θέλαμε, λοιπόν, να ρωτήσουμε: πόσο προσιτή οικονομικά είναι αυτή η διαδικασία, ιδίως στις συνθήκες της οικονομικής κρίσης; Μήπως αποκλείει κάποιους, που κατά τα άλλα θα ήταν απολύτως κατάλληλοι για ψυχαναλυτές;

Ρ.Μπ.: Πρώτα απ' όλα, ιδού εν προκειμένω η αρχή όπως τη διατυπώνει ο Λακάν: «Ο ψυχαναλυτής δεν εξουσιοδοτείται παρά μόνο από τον εαυτό του». Αυτό το «από τον εαυτό του» αναφέρεται στον αναλυόμενο που είχε υπάρξει και που συχνά είναι ακόμη. Άρα, δεν νοείται αναλυτής που δεν έχει υπάρξει αναλυόμενος. Αυτός που εξασκεί την ψυχανάλυση νομιμοποιείται από τη δική του ανάλυση. Είναι ο αναλυόμενος, και κανείς άλλος, που περνά στη θέση του ψυχαναλυτή, δηλαδή αυτός που «επιθυμεί» να περάσει σε αυτή τη θέση. Πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα κατ' εξοχήν ζήτημα επιθυμίας. Η εν λόγω «επιθυμία του αναλυτή» έχει μια ιδιαίτερη φύση. Είναι μια επιθυμία που ριζώνει σε μια ζωντανή υποκειμενικότητα. Δεν είναι μια νεκρή επιθυμία. Είναι μια ζωντανή επιθυμία που δραστηριοποιείται στη θεραπεία και που εμψυχώνει αυτόν που διευθύνει τη θεραπεία. Αλλά είναι μια «αναλυμένη επιθυμία». Αυτό σημαίνει πως είναι σε θέση να λειτουργήσει ως επιθυμία, χωρίς ωστόσο να στηρίζεται στη φαντασίωση αυτού που δρα ως αναλυτής.

Και γι' αυτό ο Λακάν προσθέτει κάτι που ξεχνάμε πολύ συχνά: «Ο ψυχαναλυτής εξουσιοδοτείται μόνο από τον εαυτό του και κάποιους άλλους.» Αυτό πάει να πει πως δεν υπάρχει ποτέ κάποιος ψυχαναλυτής απομονωμένος στη γωνιά του. Ο ψυχαναλυτής βρίσκεται εντός μιας κοινότητας αναλυτών, εντός ενός θεσμού. Γιατί η επιθυμία του δεν ζει, δεν εκδηλώνεται παρά μόνο υπό αυτή τη συνθήκη, όπως είπαμε ήδη. Έτσι λοιπόν, το τίμημα που θα πληρώσει είναι ακριβώς αυτό. Οφείλει να πάρει τη θέση του μέσα σε μια κοινότητα, για να συνεχίσει να διαμορφώνεται και να διατηρεί ζωντανή και ενεργή την επιθυμία του ως αναλυτή. Ούτε εδώ υφίσταται έκπτωση. Τα έξοδα πάντως που συνεπάγεται αυτή η διαδικασία διαμορφώνονται λαμβάνοντας υπ' όψιν την πραγματικότητα. Κι εδώ επίσης εφαρμόζονται οι παραπάνω αναφερθείσες αρχές. Όμως αυτό που διαπιστώνουμε στην πράξη είναι ότι οι ψυχαναλυτές δεν αντιμετωπίζουν προβλήματα να πληρώσουν τις συνδρομές για τις δραστηριότητες που παρακολουθούν στις ψυχαναλυτικές τους εταιρείες. Δεν νομίζω πως έχει υπάρξει ως τώρα περίπτωση κάποιου αναλυομένου που δεν έγινε αναλυτής εξαιτίας των οικονομικών βαρών της εκπαίδευσής του.

Αντιθέτως, αυτό που παρατηρούμε είναι η αποφασιστικότητα μεγάλου αριθμού εκπαιδευόμενων αναλυτών να αποκτήσουν τις απαραίτητες ικανότητες για να μπορέσουν να εξασκήσουν την ψυχανάλυση. Τις πληρώνουν συχνά σε μια ακριβή τιμή σε σύγκριση με την υλική τους κατάσταση. Η επιθυμία τους όμως είναι ακόμα πιο ισχυρή από τη σκληρότητα των συνθηκών που αντιμετωπίζουν. Τουλάχιστον για ό,τι αφορά τους λακανικούς της Παγκόσμιας Ψυχαναλυτικής Εταιρείας, το να σκεφτεί κανείς πως το οικονομικό βάρος της ψυχαναλυτικής εκπαίδευσης θα αποθαρρύνει οποιονδήποτε θέλει να γίνει ψυχαναλυτής, είναι μια εντελώς υποθετική περίπτωση. Καλύτερα άλλωστε η επιθυμία του

φυχαναλυτή να έχει πληρωθεί πολύ ακριβά παρά φτηνά. Αυτό είναι μια εγγύηση για τη συνέχεια: μια επιθυμία που διαμορφώθηκε σε αυτές τις συνθήκες δεν θα είναι, όπως επίσης έλεγε ο Λακάν, μια «επιθυμία της πλάκας».⁵ Ο αναλυόμενος που θα τη δοκιμάσει μέσα από τη θεραπεία, θα βγει κερδισμένος από μια τέτοιου διαμετρήματος επιθυμία.

5

Στε: «désir à la manque» στο πρωτότυπο.





ΜΠΟΜΠΝΤΙΛΑΝΤΟΝΙΕΡΝΤΜΑΝ

του Φοίβου Δεληβοριά

Ο Μπομπ Ντίλαν από το '67 ως το '74 πέρασε την γνωστή και ως «περίοδο της αμνησίας» του. Με πρόσχημα ένα μοτοσυκλετιστικό ατύχημα άφησε την ταχύτητα της ελεύθερης τέχνης του σαν κομματάκια από γυαλί στον δρόμο. Έκανε πολλά παιδιά και έκρυψε το πρόσωπο της γυναίκας του από τα μάτια εκείνων που είχε αναστατώσει με τα γραπτά του. Ψυχές που αποδρούσαν απ' το σπίτι τους κι έψαχναν ένα σπίτι για να ζήσουν μ' εκείνον. Ήταν 26 χρονών και αποφάσισε να εξαφανιστεί από τα ίδια του τα λόγια.

Ο Φοίβος Δεληβοριάς είναι τραγουδοποιός.
Ο τελευταίος του δίσκος, *Καλλιθέα*, κυκλοφορεί από την Inner Ear.

Το '75 ξαναγύρισε με το *Blood on the Tracks* σε αυτό που λέμε καλλιτεχνική συνείδηση. 6-7 δίσκοι του (από τους πάνω από 50 που εξέδωσε από τότε) συνεχίζουν αυτήν τη συνείδηση σαν ξαφνικές πυρκαγιές σε περιοχές που δείχνουν ακατοίκητες. Ο τελευταίος τέτοιος ήταν το *Modern Times* του 2006.

Και στα ενδιαμέσα; Ο Ντίλαν ζει τη ζωή του ως Τόνι Έρντμαν. Λούζει τα μαλλιά του με ούισκι και πηγαίνει σε βραβεύσεις του παριστάνοντας τον μεθυσμένο, δέχεται να παίξει σε διαφημίσεις εσωρούχων της Victoria's Secret, περνάει δυο χρόνια παριστάνοντας τον περιπλανώμενο ιεροκήρυκα, εμφανίζεται εξαφανιζόμενος σε ταινίες, τραγουδάει με γυρισμένη πλάτη στο κοινό, παρακολουθεί τα σπίτια του Νιλ Γιανγκ ή του Μπρους Σπρίνγκστιν (έξω απ' το σπίτι του τελευταίου η αστυνομία τον συλλαμβάνει ως αλήτη), πηγαίνει μαζί με γκρουπ τουριστών στο σπίτι που γεννήθηκε ο Τζον Λένον, κάνει εκθέσεις ζωγραφικής, προσλαμβάνει σε δίσκο του ως σεσιονάδες τον Έλτον Τζον, τον Σλας και τον Στίβι Ρέι Βον, ντύνεται και φωτογραφίζεται σαν μούμια.

Θα μπορούσε απλώς να βάζει μια μασέλα και μια περούκα, όπως ο επώνυμος ήρωας της γερμανικής κωμωδίας της Μάρεν Άντε, που με τον Ντίλαν μοιράζεται ουκ ολίγα χαρακτηριστικά. Ο Ντίλαν, συμβολικός πατέρας μιας ολόκληρης γενιάς που έκανε τα πάντα για να την αποξενώσει για να παραμείνει ο εαυτός του, μα που όταν αποφάσισε να την ξαναβρεί, την είδε τόσο αλλοτριωμένη από τη μεταφυσική του χρήματος, που αποφάσισε για όσο ζει να την κάνει να νιώθει αμήχανα, να της ξυπνάει με την αφύσικη, ενοχλητική, δυσευρή παρουσία του τη γύμνια που εκείνη θέλει να ξεχάσει.

Δύο από τα πράγματα με τα οποία το Πνεύμα της εποχής θέλει να κοροϊδέψει εμάς τα μπάσταρδα παιδιά του είναι η μη απονομή του Χρυσού Φοίνικα στο Τόνι Έρντμαν και η απονομή

του Νόμπελ Λογοτεχνίας στον Ντίλαν. Βρισκόμαστε αρκετά χρόνια μετά από τη συνείδηση της απώλειας του νοήματος στη σύγχρονη ζωή. Και αρκετές νύχτες από την απελευθερωτική μελαγχολία που αυτή η απώλεια ενέπνεε στους Υπαρξιστές. Η ζωή είναι λευκή σαν νεκρή στην Ευρώπη και λυπημένη σα νοσοκομείο στις χώρες που δεν «ρυθμίστηκαν» ακόμη.

Το Τόνι Έρντμαν είναι μια ταινία συναρπαστική σαν βίντεο γκέιμ. Η κάμερα ακολουθεί τους αμήχανους –κι αυτούς που προκαλούν αμήχανία– μέσα σε κλαμπ και σε εταιρικά συνεδριακά γραφεία κι ύστερα μπαίνει απροειδοποίητα σ' ένα λαϊκό σπίτι και πηγαίνει για κατούρημα στον κήπο. Κρατάει 162 λεπτά και –αν είσαι άνθρωπος με προσωπική αντίληψη του χρόνου– θα αισθανθείς ότι είναι μάλλον σύντομη και πιο εκκωφαντική από 100 εκρήξεις στον εμφύλιο πόλεμο του σύμπαντος της Μάρβελ.

Πολλά από τα τραγούδια του Ντίλαν αντιστοίχως κρατάνε πάνω από δέκα λεπτά, εναλλάσσοντας δυο ακόρντα, η φωνή ακούγεται σα βόμβος και η φουσαρμόνικα σαν αδερφός που ανασαίνει περίεργα στον ύπνο του. Και –αν είσαι άνθρωπος με προσωπική αντίληψη του χρόνου–, τα αισθάνεσαι σαν φούγκες που δεν δίνουν εύκολα τη λύση τους, σαν πολύχρωμα λουλούδια του Ραβέλ.

Το Νόμπελ για τον Ντίλαν σημαίνει λίγο περισσότερα πράγματα απ' ό,τι σημαίνει για τον «Τόνι Έρντμαν» το ότι κάποιος τον καλούν σε ένα σπίτι επειδή τους είπε ότι είναι ο Γερμανός Πρέσβης στο Βουκουρέστι. Όταν ο Πέκινπα του ζήτησε το '73 να παίξει πρώτη φορά στο σινεμά, ζήτησε ο ήρωας που θα έπαιζε να λέγεται «Alias». Ζήτησε το ψευδώνυμο «Ντίλαν» να επικαλυφθεί από μια λέξη που σημαίνει «ψευδώνυμο». Κάτι τέτοιο κάνει κι ο πατέρας που τυπώνει κάρτα με το όνομα «Τόνι Έρντμαν».

Τι θέλει ένας οικείος μας που επανέρχεται με ψευδώνυμο στη νέα τάξη της ζωής μας; Νομίζω απλώς να ξαναδιατυπώσει το εξής ερώτημα:

Something is happening here
But you don't know what it is
Do you, Mister Jones?

Ας μεταφράσουμε λιγάκι:

Μπαίνεις μες στο δωμάτιο
Με το μολύβι σου στο χέρι σου
Βλέπεις κάποιον γυμνό
Και λες, «Ποιος είναι αυτός ο άνθρωπος;»
Κάνεις σκληρή προσπάθεια
Μα δεν καταλαβαίνεις
Τι ακριβώς θα πεις
Όταν γυρίσεις σπίτι;

Because something is happening here
But you don't know what it is
Do you, Mister Jones?

Έβγαλες εισιτήριο
Να δεις κι εσύ το τέρας
Αυτό όμως αμέσως περπατάει προς το μέρος σου
Όταν σ' ακούει να μιλάς
Και σε ρωτάει «Πώς είναι να
Είναι κανείς τέτοιο φρικιό;»
Κι εσύ λες, «Αδύνατον»

Καθώς σου δίνει ένα κόκκαλο

Because something is happening here
But you don't know what it is
Do you, Mister Jones?

Έχεις πολλές επαφές
Στον χώρο των ξυλοκόπων
Να σε γεμίζουν με πληροφορίες
Όταν κάποιος επιτίθεται στη φαντασία σου
Κανείς όμως δεν έχει σέβας
Έτσι κι αλλιώς μια επιταγή περιμένουν από σένα.

Ήσουν με τους καθηγητές
Και σ' όλους άρεσαν οι απόψεις σου
Με σπουδαίους δικηγόρους
Κουβέντιασες για λεπρούς και λωποδύτες
Πέρασες απ' όλα τα βιβλία του Φ. Σκοτ Φιτζέραλντ
Είσαι πολύ καλά διαβασμένος
Αυτό είναι τοις πάσι γνωστό

Όμως something is happening here
But you don't know what it is
Do you, Mister Jones?

Μπαίνεις λοιπόν στο δωμάτιο
Σαν καμήλα κι ύστερα συνοφρυώνεσαι
Βάζεις τα μάτια σου στην τσέπη
Και τη μύτη σου στο χώμα
Θα 'πρεπε να υπάρχει ένας νόμος

Που να σου απαγορεύει να πλησιάζεις
Θα 'πρεπε να είσαι φτιαγμένος
Να φοράς ακουστικά

Γιατί something is happening here
But you don't know what it is
Do you, Mister Jones?

Κι ας γυρίσουμε λίγο τον καθρέφτη προς το μέρος μας.

Κι ας δούμε λίγο τον εαυτό μας ως μέρος της Δύσης κι ας δούμε λίγο τον εαυτό μας ως εξοβελιστέο από τη Δύση. Ας δούμε λίγο πώς μας βλέπει ένας πρόσφυγας κι ας δούμε λίγο έναν άλλον ως πρόσφυγα. Ας πάμε σ' ένα παιδικό πάρτι με την κόρη μας κι ας εισπράξουμε ένα δυνατό χαστούκι από ένα πιο δυνατό από μας παιδάκι.

Ας γίνουμε τέλος το μέλος μιας Ακαδημίας που θεωρεί «αγένεια και αλαζονεία» την περούκα και την μασέλα ενός γέρου που κάνει αμήχανα αστεία. Κι ας γίνουμε κι αυτός που τον βραβεύουν οι ειδικοί, ενώ αυτός έκανε τα πάντα για να μην ανήκει σε είδη, που περπάτησε τον κόσμο από την αρχαιότητα ως τώρα με την αιφνίδια βεβαιότητα πως τίποτα δεν αλλάζει από εποχή σε εποχή, ενώ οι ειδικοί δεν θα ήταν ποτέ ειδικοί αν δεν στηρίζονταν στην πεποίθηση πως τα πράγματα αλλάζουν.

Το πιο «Τόνι Έρντμαν» αστείο του Μπομπ Ντίλαν είναι το ότι έδωσε το «The Times They Are-A-Changin'» σε διαφήμιση εταιρείας ρολογιών. Και –όπως κάθε αστείο του Τόνι Έρντμαν– στην πραγματικότητα δεν είναι καθόλου αστείο.



Κοινωνικό φανταστικό,
ερμηνευτική και δημιουργία

Σκέψεις πάνω σε έναν φιλοσοφικό
διάλογο του Κορνήλιου Καστοριάδη
με τον Πωλ Ρικέρ

του Αλέξανδρου Σχισμένου

Την 9^η Μαρτίου του 1985 ο Paul Ricœur (1913-2005) και ο Κορνήλιος Καστοριάδης (1922-1997) συναντήθηκαν στο στούντιο της ραδιοφωνικής εκπομπής «Le bon plaisir» της France Culture, την οποία παρουσίαζε ο πρώτος.¹

Ο Αλέξανδρος Σχισμένος είναι υποψήφιος διδάκτορας φιλοσοφίας της επιστήμης στο Πανεπιστήμιο των Ιωαννίνων. Το τελευταίο του βιβλίο, *Το τέλος της εθνικής πολιτικής*, γραμμένο μαζί με τον Νίκο Ιωάννου, κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Εξάρχεια.

¹ Στην ελληνική έκδοση της βιογραφίας του Καστοριάδη από τον Francois Dosse αναφέρεται, περιέργως, ως ημερομηνία της εκπομπής η 27^η Δεκεμβρίου του 1990 (Dosse, 2015: 310).

Το 2016, ο εκδοτικός οίκος της EHESS φέρνει επιτέλους στη δημοσιότητα το απομαγνητοφωνημένο κείμενο του διαλόγου τους, που υπήρξε η μοναδική δημόσια συζήτηση δύο ανθρώπων που γνωρίζονταν πολύ καλύτερα από ό,τι δείχνουν οι λιγοστές εκατέρωθεν αναφορές τους. Η έκδοση τιτλοφορείται *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό) με πρόλογο και επιμέλεια του Johann Michel και αναμένεται να κυκλοφορήσει και η αγγλική μετάφραση.

Ο Καστοριάδης ανοίγει τον διάλογο με μία λογοπαιχτική αναφορά στην ανολοκλήρωτη διατριβή του για το «φαντασιακό», που έμεινε «στοιχειώδης και φανταστική» (Dialogue, 2016: 39) η οποία υπήρξε η αφορμή της γνωριμίας του με τον Πωλ Ρικέρ.

Οι δύο στοχαστές συναντήθηκαν για πρώτη φορά το 1967 στη Ναντέρ, όπου ο Καστοριάδης ζήτησε από τον Ρικέρ να εποπτεύσει τη διατριβή του σχετικά με *Το φαντασιακό στοιχείο στην Ιστορία* (Dosse, 2015: 309). Η διατριβή δεν θα ολοκληρωθεί ποτέ, αν και κατά κάποιο τρόπο το μετέπειτα φιλοσοφικό έργο του Καστοριάδη αποτελεί μία συνέχεια της, αφού, όπως ο ίδιος παραδέχτηκε, «κατά κάποιο τρόπο συνέχεια [τη] δούλευα και δουλεύω ακόμη, πρέπει να πω». ² Η συνάντησή τους συμβαίνει ενώ ο Καστοριάδης έχει έρθει σε ρήξη με τον μαρξισμό ³ και έχει στραφεί προς την ψυχανάλυση και την οντολογία, χωρίς να εγκαταλείψει το επαναστατικό πρόταγμα και την πολιτική πράξη, προσπαθώντας, αντιθέτως, να διασώσει το επαναστατικό πρόταγμα και την πολιτική πράξη.

«Αν μπορεί να υπάρξει μια φιλοσοφία που να είναι κάτι άλλο

2 Στη συνέντευξή του το 1984 στην Τέτα Παπαδοπούλου για την εκπομπή Παρασκήνιο της EPT1: <https://www.youtube.com/watch?v=dFVqht3mlhI>.

3 Τα κείμενα που απαρτίζουν το πρώτο μέρος της Φαντασιακής Θέσμησης, την κριτική στο Μαρξ, δημοσιεύτηκαν πρώτη φορά στο *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα* το 1964-65, προκαλώντας κλονισμό στη συντακτική ομάδα του περιοδικού.

και κάτι παραπάνω από τη φιλοσοφία, αυτό μένει να αποδειχθεί. Αν μπορεί να υπάρξει μια πολιτική που να είναι κάτι άλλο και κάτι παραπάνω από πολιτική, μένει επίσης να αποδειχθεί. Αν μπορεί να υπάρξει ένωση του στοχασμού και της δράσης, κι αυτός ο στοχασμός κι αυτή η δράση, αντί να χωρίζουν τους φορείς τους, να τους συνεπαίρνουν προς μία νέα κοινωνία, αυτή η ένωση μένει να γίνει.» (Καστοριάδης, 1978: 92)

Η φιλοδοξία του Καστοριάδη να ανανεώσει το πρόταγμα του μετασχηματισμού της κοινωνίας θα παραμείνει, ενώ οι κεντρικές οντολογικές και φιλοσοφικές του κατηγορίες εμφανίζονται καταρχάς σε πολιτικό πλαίσιο. «Είναι ως πολιτικές και όχι φιλοσοφικές, ιδέες, που η αυτονομία, η δημιουργικότητα των μαζών, αυτό που σήμερα θα ονόμαζα η εισβολή του θεσμιζόντος φαντασιακού μέσα και διαμέσου της δραστηριότητας ενός ανώνυμου συλλογικού, έκαναν την εμφάνισή τους στα γραπτά μου», λέει στο *Fait et à faire* το 1989 (Castoriadis Reader, 1997: 372).

Η, σύμφωνα με την Suzi Adams, «πρώτη οντολογική του στροφή» (Adams, 2011: 2) δεν απομακρύνει τον Καστοριάδη από το πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας, αλλά τον οδηγεί στην αναζήτηση των ανθρωπολογικών, επιστημολογικών και εν τέλει οντολογικών προϋποθέσεων του προτάγματος αυτού. Η έκδοση της *Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας* το 1975, σημαδεύει όχι μονάχα την στροφή του Καστοριάδη προς τρεις πηγές, την αρχαία ελληνική φιλοσοφία με επίκεντρο τον Αριστοτέλη, την κλασική γερμανική φιλοσοφία με επίκεντρο τον Immanuel Kant και την φαινομενολογία με επίκεντρο τον Edmund Husserl, που συμπληρώνουν τις κοινωνιολογικές και ψυχολογικές του μελέτες πάνω στον Max Weber, τον Karl Marx και τον Sigmund Freud, αλλά και την υπέρβαση της κλειστής θεωρητικής φιλοσοφίας προς την διατύπωση μίας ανοιχτής οντολογίας που να πλακισιώνει την αυτονομία.

Η Suzi Adams εντοπίζει δύο «οντολογικές στροφές» στη διαδρομή του Καστοριάδη, μία στις αρχές της δεκαετίας του '70 και μία δεύτερη στις αρχές της δεκαετίας του '80, με την πρώτη να αναφέρεται στο θέμα του νόμου, της δημιουργικότητας του ανθρώπινου πράττειν και την οντολογία του κοινωνικο-ιστορικού και τη δεύτερη στο θέμα της φύσεως και της δημιουργικότητας του φυσικού όντος, πάντοτε σε μία σύνδεση της αυτονομίας με μία φιλοσοφία της πράξης και συνεπώς, μία φιλοσοφία της δημιουργίας. Παρότι υπάρχει μία κίνηση διεύρυνσης της καστοριαδικής σκέψης από την πολιτική οικονομία στην κοινωνική ανθρωπολογία και στην οντολογία, πέραν της ρήξης με τον μαρξισμό δεν βλέπουμε κάποιου τύπου ανάστροφη κίνηση της σκέψης του, με την έννοια της εγκατάλειψης ή της άρνησης ή της ριζικής αναθεώρησης, που να δικαιολογεί τον όρο «οντολογική στροφή», σαν τη χαϊντεγκεριανή *Kehre*. Οι έννοιες του νόμου και της φύσεως είναι παρούσες και στην μαρξιστική περίοδο της σκέψης του, ως διαλεκτικοί πόλοι του ιστορικού κόσμου, ενώ αυτό που καταγγέλλει στον Μαρξ είναι η αρχή της καθοριστικότητας.

Οι λόγοι που οδήγησαν τον Καστοριάδη στη ρήξη με τον Μαρξ, τον οδηγούν εξίσου στη ρήξη με την παραδοσιακή φιλοσοφία, την οποία, ως γνωστόν, αποκαλεί *συνολοταυτιστική*. Η συνολοταυτιστική σκέψη, που θεμελιώνεται στην αρχή της ταυτοτικής καθοριστικότητας, αρνείται τη δημιουργική ικανότητα, που είναι η αρχή κάθε κοινωνικής θέσμησης και έτσι αρνείται την κοινωνική χρονικότητα και την Ιστορία. «Αυτό που σκοπεύει, είναι εν πάση περιπτώσει, ένα άχρονον και το οποίο είναι της υποστάσεως μίας ιδέας.» (Καστοριάδης, 1978: 104). Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει πως οποιαδήποτε απόπειρα υπερκαθορισμού της ανθρώπινης πράξης, οποιαδήποτε προσπάθεια αναγωγής της ανθρώπινης ιστορίας σε ένα σύστημα αχρονικών νομοτελειών οδηγεί σε μία «ξένωση

στο θεωρικό» και στην άρνηση του επαναστατικού προτάγματος: «Η αναγκαστικά διπλή αυταπάτη της κλειστής θεωρίας είναι ότι ο κόσμος έχει γίνει ήδη από πάντα, και ότι η κλειστή σκέψη μπορεί να τον συλλάβει. Η κεντρική όμως ιδέα της επανάστασης είναι ότι η ανθρωπότητα έχει μπροστά της ένα πραγματικό μέλλον, και ότι αυτό το μέλλον δεν πρέπει μόνο να το σκεφθούμε, αλλά και να το φτιάξουμε.» (Καστοριάδης, 1978: 104). Η ξένωση στο θεωρικό στρέφεται εξίσου ενάντια στη ζωντανή θεωρητική δραστηριότητα και συσκοτίζει τα αντικείμενά της, αναζητώντας μια πληρότητα της γνώσης, πληρότητα η οποία όμως βασίζεται «σε μία πλήρη παραγνώριση του τι είναι το ιστορικό [...] και σε μια πλήρη παραγνώριση του τι είναι το αληθινά θεωρητικό» (Καστοριάδης, 1978: 104) και η οποία, είναι πραγματικά αδύνατη καθώς ο λόγος πάνω στην Ιστορία ανήκει στην Ιστορία, το υποκείμενο του λόγου ανήκει στην Ιστορία και η πράξη του λέγειν ανήκει στην Ιστορία.

Το κοινωνικό-ιστορικό δεν μπορεί να περισταλεί στις συνολοταυτιστικές κατηγορίες, αλλά υπάρχει ως *σημασία* και *νόημα*. Ο οντολογικός τύπος του κοινωνικο-ιστορικού περιγράφεται από τον Καστοριάδη ως *μάγμα*: «αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε (ή: μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί ιδεατά με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων.» (Καστοριάδης, 1978: 479).

Στην ποικιλία των ανθρώπινων κοινωνιών ο Καστοριάδης εντοπίζει τη δημιουργικότητα ως θέση απερίσταλτων φαντασιακών σημασιών. Στα *Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου* ο Καστοριάδης διευρύνει το (λειτουργικό) νόημα σε οντολογική κατηγορία του έμβιου όντος ως ον δι' εαυτόν, ον αυτοτελικό, χωρίς αυτό να συνεπάγεται κάποια βιολογικοποίηση του κοινωνικο-ιστορικού,

καθώς τόσο η κοινωνία όσο και η ψυχή αποτελούν διαφορετικά όντα δι' εαυτόν, που αναφέρονται σε ένα διαφορετικής τάξης νόημα, νόημα απολειτουργικοποιημένο.

Ο τύπος του *μάγματος*, που εντοπίζεται καταρχάς εντός του ψυχικού, μέσα στο όνειρο, τον συνειρμό, τον παραστασιακό ρου της φαντασίας, περιλαμβάνει το κοινωνικό-ιστορικό πεδίο της θέσμησης και το σύνολο του Είναι, σε μία στιβάδωση οντολογικής ετερογένειας που επιτρέπει την διαρκή οντολογική δημιουργία σε επιμέρους πεδία, και συνυφαίνει το συνολοταυτιστικό με το δημιουργικό μέσα στον Χρόνο, τον, ως *μάγμα μαγμάτων*, πλήρη ορίζοντα της ύπαρξης.

Το δημιουργικό στοιχείο στην ανθρώπινη Ιστορία, το στοιχείο που δεν χωράει στους συνολοταυτιστικούς καθορισμούς, είναι το *φαντασιακό* στοιχείο, ως υποκειμενική ριζική φαντασία και ως κοινωνικό φαντασιακό. Αυτό που βλέπει ο Καστοριάδης μελετώντας, μεταξύ άλλων, το *Περί Ψυχής* του Αριστοτέλη, την *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* του Καντ και την *Ερμηνεία των Ονείρων* του Φρόιντ, είναι μία ανακάλυψη και απώθηση της δημιουργικής φαντασίας. Η δημιουργική φαντασία, την οποία ο Καστοριάδης θα ονομάσει *πρώτη* ή *ριζική*, η οποία προηγείται κάθε *παραγωγικής* ή *συγκροτητικής* φαντασίας, αποτελεί την μήτρα και την πηγή κάθε νοήματος και κάθε παράστασης. Το πρώτο ή έσχατο ή *ριζικό* φαντασιακό είναι η «κοινή ρίζα του πραγματικού φαντασιακού και του συμβολικού» (Καστοριάδης, 1978: 190) και αποτελεί την στοιχειώδη ικανότητα «να κάνουμε να αναδύεται ως εικόνα κάτι που δεν είναι και που δεν υπήρξε» (Καστοριάδης, 1978: 190).

Καθώς ενδιατρίβει στην ψυχανάλυση, ο Καστοριάδης ανατρέπει την λακανική τριάδα Συμβολικού - Φαντασιακού - Πραγματικού, και αναδεικνύει το Φαντασιακό ως πηγή της συγκρότησης τόσο του Συμβολικού, το οποίο περιλαμβάνει μία φαντασιακή αλλά

και μία συνολοταυτιστική 'πραγματική' συνιστώσα, όσο και του Πραγματικού. Ταυτόχρονα, αποφεύγει τον εγκλεισμό σε μία εγωλογική φιλοσοφία της υποκειμενικότητας στην οποία θα οδηγούσε μία ψυχολογικοποίηση του φαντασιακού, εντοπίζοντας το κοινωνικό φαντασιακό ως τη συλλογική ανώνυμη πηγή των κοινωνικών σημασιών. Σε μία δυναμική θεώρηση, ο Καστοριάδης περιγράφει τον εκκοινωνισμό της ψυχής ως μία διαδικασία μορφοποίησης της ατομικής ριζικής φαντασίας μέσω της μετουσίωσης των ψυχικών ενορμήσεων σε συνειδητές βλέψεις ανάλογες προς τις σημασίες του κοινωνικού φαντασιακού. Η πόλωση δεν βρίσκεται μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, αλλά μεταξύ ψυχής και κοινωνίας, μεταξύ των έτερων πόλων του φαντασιακού. Το ενήλικο άτομο, παρουσιάζεται ως *κοινωνικός* θεσμός, ψυχή διαμορφωμένη κατά το μάλλον ή το ήττον υπό την επίδραση των κοινωνικών σημασιών τις οποίες ενσαρκώνει ως συμπεριφορά. Ο Άλλος, ο λόγος του Άλλου, αποτελεί εξίσου συγκροτητική αρχή του Εγώ, αφού μέσω της μητέρας και μέσω της γλώσσας το παιδί μαθαίνει τον εαυτό του, τον κόσμο, και τον εαυτό του μέσα στον κόσμο, ως κόσμο σημασιών. Οι κοινωνικές σημασίες είναι λοιπόν φαντασιακές σημασίες, χωρίς οι δύο πόλοι, η ατομική ριζική φαντασία και το κοινωνικό φαντασιακό να ανάγονται ο ένας στον άλλο.

Σε αυτή την διαδρομή ο Καστοριάδης συναντά τον Πωλ Ρικέρ, ο οποίος επίσης τοποθετεί την φαντασία στο επίκεντρο της ύπαρξης. Ο Ρικέρ, ο οποίος αξιοποίησε τον χρόνο του ως κρατούμενος σε γερμανικό στρατόπεδο συγκέντρωσης καθ' όλη τη διάρκεια του πολέμου μεταφράζοντας τις *Ideen 1* του Χούσσερλ, ενδιαφέρθηκε έντονα για την δημιουργική ικανότητα του φαντασιακού μελετώντας τις *φαντασιακές παραλλαγές* της ειδητικής αναγωγής. Η ειδητική αναγωγή (*Eidetische Reduktion*) είναι, στη φαινομενολογία του Χούσσερλ, μία μέθοδος διαχωρισμού

ανάμεσα στα ουσιώδη χαρακτηριστικά ενός αντικειμένου και τα δευτερεύοντα ή ενδεχομενικά, ώστε να φτάσουμε στην εποπτεία της ουσίας που συγκροτεί το είδος του. Προχωρεί μέσω ελεύθερων φαντασιακών παραλλαγών, όπου φανταζόμαστε ελεύθερα διαφορετικές παραλλαγές του αντικειμένου, ώστε να καταλήξουμε σε αυτό που διατηρείται ως η αναγκαία, η ουσιώδης μορφή δίχως την οποία το αντικείμενο δεν θα ήταν νοητό (Husserl, 1977: 9a). Ο Ρικέρ μετέστρεψε αυτή την ιδέα της υποκειμενικής φαντασιακής παραλλαγής του αντικειμένου στην ιδέα της κοινωνικής φαντασιακής αναδημιουργίας του αντικειμένου, από μία φαινομενολογία της αντίληψης σε μία ερμηνευτική του νόηματος.

Στη διδακτορική του διατριβή με τίτλο *Philosophie de la Volonté I: Le Volontaire et l'Involontaire* (Φιλοσοφία της Βούλησης I: Το Εκούσιο και το Ακούσιο) ο Ρικέρ αντιλαμβάνεται την πολικότητα μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού ως συστατική της εμπειρίας. Το ακούσιο, ως αντικειμενικό περιβάλλον, ως σωματικοποιημένη ύπαρξη, ως δίκτυο σχέσεων με τους άλλους, καθορίζει και συμπληρώνει τις εκούσιες πράξεις, την πρόθεση, την επιλογή και τη δράση. Ο Ρικέρ επιμένει πως άνθρωπος δεν είναι ένα απομονωμένο εγώ, αλλά «αυτή η πληθυντική και συλλογική ενότητα στην οποία η ενότητα του προσορισμού και οι διαφορές των πεπρωμένων πρέπει να κατανοούνται η μία διαμέσου των άλλων» (Ricœur, 1986 a: 138). Αυτή η ενότητα εξασφαλίζεται μέσα από την αμοιβαία αναγνώριση και μέσα από την κοινή επικοινωνία. Η επικοινωνία και η αναγνώριση είναι αυτές που δίνουν νόημα στον εαυτό και στις πράξεις μας, ως εαυτό και πράξεις που αντιστοιχούν σε μία προϋπάρχουσα δομή του κόσμου, καθώς εκφράζουμε το νόημα των πραγμάτων που υπάρχουν αλλά, εκφράζοντάς το παρεμβαίνουμε σε αυτό δημιουργικά. Οι πράξεις μας αποκτούν σημασία ως αποκρίσεις εντός πολιτισμικών

και φυσικών πλαισίων, τα οποία δεν είναι υποκειμενικές μας δημιουργίες, αλλά προηγούνται και καθορίζουν τον νοηματικό μας προσανατολισμό. Ωστόσο, αυτές οι πράξεις μπορούν να θέσουν νέα νοήματα και σημασίες, σκοπεύοντας πέρα από το δοσμένο σημασιακό πλαίσιο, σε διαδικασίες επικοινωνίας. Υπάρχει ένα απόθεμα νοήματος που επιτρέπει διαρκείς επανερμηνείες. Αυτό που εξασφαλίζει τόσο την ανοιχτότητα και τη ρευστότητα των νοημάτων, όσο και τη δυνατότητα αμοιβαίας αναγνώρισης είναι η φαντασία.

«Η φαντασία είναι αυτή που επιτρέπει στο νόημα να γίνεται κατανοητό, στον κόσμο να είναι εκφράσιμος και στη δράση να είναι εφικτή. Αυτές είναι οι τρεις δυνάμεις του φαντασιακού που αναδεικνύονται αριστουργηματικά στην φιλοσοφία του Ρικέρ», σημειώνει ο Michael Foessel (Foessel, 2007). Αφού η κατανόηση του εαυτού προϋποθέτει την αναγνώριση και την επικοινωνία με τους άλλους, ο Ρικέρ στρέφεται προς την γλώσσα και το συμβολικό, προκειμένου να δώσει στο φαντασιακό την επικοινωνιακή του δυνατότητα. «Το σύμβολο δημιουργεί τη σκέψη» (Ricœur, 1967: 257) ισχυρίζεται και βλέπουμε εδώ έναν περιορισμό της φαντασιακής δημιουργικής δύναμης προς όφελος του Συμβολικού, που θα οδηγήσει σε μία υποβάθμιση της ριζικής δημιουργίας προς όφελος της ερμηνείας, αντίθετα προς τον Καστοριάδη. Στον Ρικέρ, το φαντασιακό παραμένει παραγωγικό. Η κατανόηση του εαυτού, πλεγμένου σε προϋπάρχοντα σημασιακά πλαίσια, γίνεται εφικτή, μόνο μέσω «σημάτων αποθηκευμένων στη μνήμη και την φαντασία από τις μεγάλες λογοτεχνικές παραδόσεις» (Ricœur, 1995) και είναι αυτή ακριβώς η ισχύς της παράδοσης που καθορίζει το πλαίσιο νοήματος εντός του οποίου ζούμε, που μετριάξει, για τον Ρικέρ, την ανθρώπινη δημιουργία σε ερμηνεία. Αυτή η ιδέα θα σηματοδοτήσει και τη «γλωσσολογική» του στροφή προς την ερμηνευτική και τη σκέψη του Hans-Georg Gadamer.

Το 1975, την χρονιά που εκδίδεται η *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, ο Ρικέρ δημοσιεύει το *La métaphore vive* (*Η ζωντανή μεταφορά*), καταδεικνύοντας, μέσω της μεταφοράς, τη δημιουργική διάσταση του φαντασιακού στη γλώσσα. Η μεταφορά παρουσιάζει τα πράγματα με νέο νόημα και αναδεικνύεται σε ζωντανή διαδικασία φαντασιακής αναδημιουργίας των σημασιών. Από απλό σχήμα λόγου, η μεταφορά φανερώνεται ως παράθυρο μίας διαρκώς ανοιχτής ποιητικότητας, και φορέας των πολλαπλών δυνατοτήτων ανασκευής του κειμένου μέσω της φαντασιακής καινοτομίας. Η γλωσσική παραγωγική φαντασία που αναδύεται μέσω της μεταφοράς παράγει κοινωνικό νόημα και έτσι ο Ρικέρ προχωρά σε μία σύνδεση της φαινομενολογίας με την ερμηνευτική, προεκτείνοντας την ερμηνευτική μέθοδο από την ανάλυση κειμένων προς την ερμηνεία της αλληλεπίδρασης του εαυτού με τον Άλλο, προς μία κοινωνιολογία της κουλτούρας. Από τον Χούσσερλ διατήρησε την προβληματική του κοσμο-ορίζοντα (Welthorizon), το ενιαίο οντολογικό πεδίο του κόσμου που συνέχει και καθιστά δυνατή κάθε εμπειρία. Σε συνδυασμό με την ερμηνευτική της μεταφοράς ως μεταβολισμό σημασιών, ο Ρικέρ διατηρεί τον διαχωρισμό μεταξύ του προφανούς νοήματος και του κεκαλυμμένου νοήματος: «Γι' αυτό η φιλοσοφία παραμένει μια ερμηνευτική, δηλαδή η ανάγνωση ενός κρυμμένου νοήματος μέσα σε ένα κείμενο ενός προφανούς νοήματος. Είναι η αποστολή αυτής της ερμηνευτικής να δείξει ότι η ύπαρξη φτάνει στην έκφραση, στο νόημα και στον αναστοχασμό μόνο μέσα από τη διαρκή εξήγηση όλων των σημασιών που έρχονται στο φως στον κόσμο της κουλτούρας.» (Ricœur, 1978: 101).

Ο Ρικέρ θα ασχοληθεί επίσης με τον Μαρξ και τον Φρόιντ τους οποίους (μαζί με τον Νίτσε) αποκαλεί, «μάστορες της υποψίας». Το 1975, σε μια σειρά διαλέξεων στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο θα ασκήσει, όπως είχε κάνει ο Καστοριάδης μια δεκαετία νωρίτερα,

κριτική στην μαρξική έννοια της ιδεολογίας ως «υπερδομής» και στον διαχωρισμό των κοινωνικών φαινομένων σε πολιτιστικά στοιχεία «υπερδομής» και οικονομικές σχέσεις «υποδομής». Αποδεικνύοντας πως κάθε δραστηριότητα καθοδηγείται από πολιτισμικά πρότυπα που οργανώνουν τόσο τις κοινωνικές όσο και τις ψυχολογικές λειτουργίες, ο Ρικέρ ασκεί κριτική στον αναγωγισμό που ζητάει να περιορίσει την ποικιλία των πολιτιστικών φαινομένων σε μία υλική ή βιολογική αρχή.

Ωστόσο, ανακαλύπτει μία θετική λειτουργία της ιδεολογίας, ως παράγοντα ενοποίησης των κοινωνικών ομάδων μέσω φαντασιακών δεσμών. Η ενοποιητική λειτουργία της ιδεολογίας κατά τον Ρικέρ εμφανίζεται και στη συγχρονική και στη διαχρονική διάσταση του κοινωνικού, ως φαντασιακή συνοχή του ιστορικού νοήματος που εξασφαλίζει την πραγματική ενότητα της κοινωνίας. Ωστόσο, διατηρεί μία απόσταση ανάμεσα στη γλωσσική παραγωγική φαντασία των κοινωνικών νοημάτων και την ατομική φαντασία. Ο Ρικέρ προτιμά τον όρο «μέλος» παρά «άτομο» όταν αναφέρεται στη σχέση μεταξύ ατόμων και κοινωνίας. Γράφει στο *Temps et Récit* (*Χρόνος και Αφήγηση*): «είναι το καθήκον μιας γενετικής φαινομενολογίας να ανακαλύψει στο φαινόμενο της σχέσης-εμείς την απαρχή της σύνδεσης των ατόμων με συγκεκριμένες κοινωνίες. [...] Αυτή η σύνδεση καθορίζει τους δρώντες ως μέλη της...» (Ricœur, 1984: 198)

Ο αφομοιωτικός ρόλος της ιδεολογίας διατηρεί εξίσου το εξ αρχής αρνητικό νόημα της επιβολής των κυρίαρχων σχέσεων εξουσίας μέσω της απόκρυψης της κοινωνικής πραγματικότητας και της προβολής μίας ψευδούς εικόνας.

Ο Ρικέρ προσεγγίζει έτσι από μία άλλη πλευρά τον Weber, και τη θεωρία του για τα συστήματα νομιμοποίησης της εξουσίας μέσω των σχημάτων της παράδοσης, της λειτουργικότητας ή

της χαρισματικής ηγεσίας, την οποία διευρύνει μεταθέτοντας το σχήμα της υπεραξίας από τις παραγωγικές στις πολιτικές σχέσεις. «Η υπεραξία δεν είναι αναγκαστικά εγγενής στη δομή της παραγωγής αλλά είναι αναγκαία στη δομή της εξουσίας.[...] Πιστέψτε σε εμένα, λέει ο πολιτικός ηγέτης. Η διαφορά ανάμεσα στον ισχυρισμό και την πίστη που προσφέρεται σηματοδοτεί την υπεραξία που είναι κοινή σε όλες τις δομές εξουσίας. Στην αναζήτηση της νομιμοποίησης, κάθε εξουσία ζητά περισσότερα από όσα τα μέλη της προσφέρουν με όρους πίστης.» (Ricoeur, 1986 b: 14). Η ετερονομία που επιβάλλεται αναγκαστικά από την ιδεολογική υποβολή των σημασιών δεν είναι εσωτερικευμένη, αλλά επίσης δεν είναι μόνο αρνητική, αλλά και θετική. Αφού δεν ριζώνει, ούτε πηγάζει από το άτομο αλλά από τη δυναμική των θεσμών, η ιδεολογία της εξουσίας υποτάσσει αλλά και ενοποιεί, διαταράσσει αλλά και αποκαλύπτει, καθιστά το άτομο μέλος και ως μέλους τού προσφέρει ταυτότητα αλλά και ψευδαισθήσεις. Το κοινωνικό φαντασιακό μέσα από τη γλώσσα ως θεσμό αλλά και τη γλώσσα του θεσμού προσφέρει τη μεταφορική δημιουργικότητα επί του προϋπάρχοντος, αλλά είναι μία δημιουργικότητα παραγωγική, και όχι ριζική, όπως είναι για τον Καστοριάδη.

Έχει σημασία ότι ο Ρικέρ υπήρξε πιστός Χριστιανός, μέλος της Μεταρρυθμιστικής Εκκλησίας της Γαλλίας, και η ιδέα του Θεού ως υπαρκτού όντος, ως μορφή του Είναι, συνυφασμένη με την κοινωνική σημασία του ιερού, του παρέχει το μεταφυσικό θεμέλιο ενός α-νόητου έσχατου ή πρώτου μυστικού νοήματος του κόσμου και μία υπερβατική γέφυρα μετάβασης από την ερμηνευτική του κειμένου στην ερμηνευτική του όντος, δίχως την ενσωμάτωση της υποκειμενικής υπαρκσιακής ή ιστορικής προβληματικής. Η θεολογική συνιστώσα του κόσμου περιορίζει την δημιουργικότητα της φαντασίας και τη ριζικότητα της δημιουργίας σε ανασχευή και επανερμηνεία.

Έτσι η Ιστορία μπορεί να γίνει κατανοητή μέσω της ιστορικής αφήγησης που παραπέμπει σε μία ιστορική διάρθρωση, που παραμένει βέβαια, μέσω της μεταφορικής επικοινωνίας, ανοιχτή σε αναδιάρθρωσεις. Η καθοριστική έννοια της χρονικότητας, που υπάρχει στη σκέψη του Ρικέρ, μετατρέπεται σε ερμηνευτική της χρονολογικής και ιστοριογραφικής αφήγησης, όπως αναλύεται στο μνημειώδες του τρίτομο έργο *Temps et Récit*.

Ο Καστοριάδης θα αναφερθεί με εγκωμιαστικά λόγια στο έργο αυτό στο άρθρο του «Χρόνος και Δημιουργία» (Καστοριάδης, 1992: 219), συζητώντας τον διαχωρισμό που κάνει ο Ρικέρ ανάμεσα στην κοσμολογική-αντικειμενική και στη φαινομενολογική-υποκειμενική πραγμάτευση του Χρόνου από την παραδοσιακή φιλοσοφία. Ο Καστοριάδης υπογραμμίζει πως και οι δύο θέτουν υπόρρητα το ζήτημα ενός τρίτου Χρόνου, του Χρόνου καθεαυτού, τον οποίο ο ίδιος θα ταυτίσει με το στιβαδωμένο, σε διακριτές οντολογικές περιοχές, Είναι. «Προτίθεται πράγματι να υποστηρίξω ότι ο χρόνος είναι α ξεχώριστος από το Είναι. Δεν μας συμβαίνει να δίδουμε διαφορετικές έννοιες στον ίδιο όρο, χρόνο· υπάρχουν διαφορετικές κατηγορίες χρόνου» (Καστοριάδης, 1992: 216). Καθώς ο Χρόνος ταυτίζεται με το Είναι, δεν υπάρχει κάποιο εκτός-Χρόνου ον ή πεδίο, που να υποβαστάζει την ενότητα των χρονικοτήτων, αντιθέτως υπάρχει μία διαρκής αναδημιουργία και συνύφανση των διακριτών οντολογικών πεδίων, η οποία είναι η ενότητα των Χρονικοτήτων, αφού «η πολλαπλότητα προϋποθέτει τύποις την ενότητα», μία ενότητα μαγματικού τύπου, μία συνάντηση με την ετερότητα. «Μπορούμε να πούμε ότι, δίχως ανάδυση της ετερότητας, δίχως δημιουργία/καταστροφή των μορφών, δεν θα υπήρχε χρόνος.» (Καστοριάδης, 1992: 245).

Έτσι, για τον άθεο Καστοριάδη, ο Χρόνος είναι διαρκής οντολογική δημιουργία και η Ιστορία, συνυφασμένη με την

εκάστοτε κοινωνία, είναι ο τόπος αλλά και το αποτέλεσμα μίας ριζικής ανθρώπινης δημιουργίας, της κοινωνικής αυτοθέσμησης: «Η ιστορία είναι δημιουργία ολικών μορφών ανθρώπινης ζωής, δηλαδή θεσμισμένων κοινωνιών, μέσα στις οποίες και μέσω αυτών τα ανθρώπινα όντα οικοδομούν έναν κόσμο και νέες μορφές, νέες ουσίες, νέα είδη που αναδύονται κάθε φορά από τη δράση της συγκεκριμένης κοινωνίας.» (Καστοριάδης, 2007: 68).

Για τον Καστοριάδη, η έννοια Θεός αποτελεί μία πρωταρχική φαντασιακή (ανθρώπινη) σημασία, δημιουργία αντικειμένων εκ του μηδενός, φαντασιακή (αυθαίρετη) οργάνωση του κοινωνικού ιδιόκοσμου: «Η λέξη Θεός δεν έχει ανάφορο άλλο από τη σημασία Θεός, όπως αυτή τίθεται κάθε φορά από τη συγκεκριμένη κοινωνία. Το “ανάφορο” των ατομικών παραστάσεων του Θεού (ή των Θεών) δημιουργείται μέσω της δημιουργίας και της θέσμησης αυτής της κεντρικής φαντασιακής σημασίας που είναι ο Θεός.» (Καστοριάδης, 1978: 502). Θα λέγαμε πως για τον Καστοριάδη, ο Θεός είναι μια ανθρώπινη δημιουργία. Ενώ για τον Ρικέρ, η ανθρώπινη δημιουργία είναι επαναδημιουργία καθώς η κατεξοχήν δημιουργία, η ριζική δημιουργία, ανήκει μόνο στον Θεό, που προϋπάρχει ως μεταφυσική ενότητα του νοήματος του κόσμου, ως πεδίο του ακούσιου και του ιερού.

Σε αυτό το σημείο, ας αναφέρουμε ότι στο αρχείο του Ρικέρ βρέθηκε ένα ημιτελές χειρόγραφο της διατριβής του Καστοριάδη με τίτλο «Η φαντασιακή βάση του κοινωνικο-ιστορικού», το οποίο ο Francois Dosse, βιογράφος και των δύο, χρονολογεί πριν το 1977 (Dosse, 2015: 309). Παραθέτει και δύο αποσπάσματα: «Ποιος είναι ο χαρακτήρας της εγκοσμιότητας ως καθαυτό ιστορικού στοιχείου· και, κυρίως, ποιος θα ήταν ο χαρακτήρας αυτής της αναγκαιότητας και πώς θα μπορούσε αυτή να νοηθεί σαν υποχρεωτική μετάβαση από μία φαντασιακή έννοια σε μία άλλη;» και «Δεν είναι λοιπόν εφικτό

–παρά μόνον με μία μεταφυσική κίνηση, η οποία, επιδιώκοντας να τα οικειοποιηθεί όλα, καταλήγει δέσμια της ταυτολογικής επανάληψης– να περιορίσουμε τις προϋποθέσεις του πραγματικού σε εκείνες του νοητού, και αυτές με τη σειρά τους στην υπερβασιακή τους στιγμή». Ο Καστοριάδης εδώ φαίνεται να αναμετράται με την προβληματική του κόσμου και της αδυνατότητας του σκεπτού να πληρώσει το πραγματικό, την οποία ο ίδιος θα επιλύσει σπάζοντας τον «ερμηνευτικό κύκλο» της συνολοταυτιστικής λογικής προς μία οντολογία των μαγμάτων. Ο Ρικέρ θα διατηρήσει τον «ερμηνευτικό κύκλο» της γλωσσικής ερμηνείας, τοποθετώντας εκτός του κύκλου, ως πρωταρχικό «ανάφορο» την ιδέα του κόσμου ως ορίζοντα της σημασιακής πληρότητας και τη μεταφυσική σκιά του Θεού ως ορίζοντα του άρρητου.

Δεν είναι τόσο περίεργο λοιπόν, που στον ραδιοφωνικό τους διάλογο ο Ρικέρ έκανε λάθος, αποδίδοντας το *magnum opus* του Καστοριάδη ως *Η Φαντασιακή Παραγωγή της Κοινωνίας* (Dialogue, 2016: 39). Αυτό φανερώνει επίσης την αντίθεση του Ρικέρ στην καστοριάδική ιδέα της *ex nihilo* δημιουργίας. Παρότι ο Καστοριάδης, ο οποίος εξέφρασε την ιδέα της ριζικής δημιουργίας *ex nihilo* στη *Φαντασιακή Θέσμιση*, έσπευσε να συμπληρώσει ότι το *ex nihilo* δεν εννοεί *in nihilo* ούτε *cum nihilo*, για τον Ρικέρ το *ex nihilo* (εκ του μηδενός) *σημαίνει in nihilo* (εντός του μηδενός) και *cum nihilo* (μαζί με το μηδέν), κάτι που ο ίδιος δεν μπορεί να δεχτεί.

Η ισχύς της παράδοσης, η δύναμη των αφηγηματικών προτύπων και των συσσωρευμένων, εντός της κουλτούρας, παραδοσιακών σημασιακών σχημάτων, βαραίνει περισσότερο από τη φαντασιακή δημιουργικότητα για τον Ρικέρ, ο οποίος τονίζει το κεντρικό ρόλο της «παράδοσης της αυθεντίας» (αντί για την αυθεντία της παράδοσης) (Michel & Davidson, 2014: 132) που ενσωματώνει

τους καινούργιους θεσμούς σε μακράς διάρκειας αφηγηματικές/ ιστορικές συνέχειες. Ο Ρικέρ εντοπίζει μία ένταση ανάμεσα στην παράδοση και την καινοτομία στην κοινωνική πραγματικότητα, όπου η παράδοση θέτει το πλαίσιο της καινοτομίας και έτσι, οι κοινωνικοί μετασχηματισμοί έχουν μεγαλύτερη επιτυχία όταν νομιμοποιούνται πάνω σε προηγούμενους, έγκυρους θεσμούς εξουσίας (Michel & Davidson, 2014: 138) και εντάσσονται στην «παράδοση της αυθεντίας». Κάπως έτσι η κοινωνική ετερονομία μοιάζει να διατηρείται ως υπόλειμμα διαμέσου των κοινωνικών μετασχηματισμών, παρότι κάθε κοινωνικό μόρφωμα είναι καθ' εαυτό καινούργιο εν σχέσει προς τα προηγούμενα στην ανασύνθεση των στοιχείων του.

Ο Ρικέρ, παρότι αναγνωρίζει το «κακό» που είναι εγγενές στο Κράτος, δεν εγκαταλείπει την ιδέα του Κράτους ως εξωτερικής θεσμικής αναγκαιότητας για την πράγματωση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων. Χωρίς να του αποδίδει κάποια μεταφυσική Υποκειμενικότητα, όπως κάνει ο ύστερος Χέγκελ της Φιλοσοφίας του Δικαίου, το θεωρεί ως αναγκαία συνθήκη πραγμάτωσης της κοινωνικής συνύπαρξης και συλλογικής δράσης, όπως ο νεώτερος Χέγκελ της Φαινομενολογίας του Πνεύματος (Michel & Davidson, 2014: 140) και παραμένει δέσμιος της νεωτερικής ταύτισης Εξουσίας-Κράτους και της ταύτισης αρχής του Δημόσιου και του Κρατικού, προχωρώντας σε μία δευτερεύουσα διάκριση μεταξύ του Κράτους ως οργάνου κυριαρχίας και του Κράτους ως δημόσιου πράγματος, ως *res publica*. Σε αυτό ο Ρικέρ, με τον «ημι-εγελιανό σεβασμό προς του θεσμούς» προσεγγίζει τη Χάνα Άρεντ που αναζήτησε την «παράδοση της αυθεντίας» στη ρωμαϊκή προέλευση ταύτιση της κρατικής εξουσίας με τη *res publica*, η οποία διακρίνει σαφώς τη *res publica* από τη *δημοκρατία*.

Αντιθέτως, ο Καστοριάδης επιμένει ειλικρινά στη δυνατότητα

υπέρβασης της κοινωνικής ετερονομίας και της εγκαθίδρυσης της κοινωνικής αυτονομίας, την οποία εξάλλου εντοπίζει ιστορικά στις επαναστάσεις της αρχαίας Ελλάδας και της νεώτερης Ευρώπης. Η ιδέα της επανάστασης, ως ριζικής αυτοθέσμησης, θέσμησης ενός έτερου κοινωνικο-ιστορικού ιδιόκοσμου βασισμένου στην επίγνωση της κοινωνικής αυτοδημιουργίας παραμένει ο πολιτικός αστέρας της σκέψης του: «Επανάσταση είναι η ρητή και διαυγασμένη αλλαγή των θεσμών μια κοινωνίας, όσων θεσμών φυσικά εξαρτώνται από τη ρητή θέσμιση, με την συλλογική δράση αυτής της κοινωνίας ή του μεγαλύτερου μέρους της.» (Καστοριάδης, 2000: 109). Η επανάσταση για τον Καστοριάδη είναι διαφορετική από την καινοτομία υπό την παράδοση της αυθεντίας του Ρικέρ. Εξάλλου αυτή η καινοτομία, αυτή η εναλλαγή θεσμών, δίχως την αυτονομία, υπάρχει πάντοτε. «Νομίζω [...] μιλήσαμε για τον Μωυσή και για τον Μωάμεθ, οι οποίοι άλλαξαν σε τεράστιο βαθμό τους θεσμούς των κοινοτήτων: τότε αυτό το ονομάζω απλώς αλλοίωση, αλλαγή των θεσμών.» (Καστοριάδης, 2000: 109). Ακόμη και αυτή η αλλοίωση όμως προϋποθέτει πως κάθε κοινωνική θέσμιση, αυτόνομη ή ετερόνομη, είναι πάντοτε αυτοθέσμιση, ριζική δημιουργία φαντασιακών κοινωνικών σημασιών, δημιουργία ενός κοινωνικού ιδιόκοσμου που απλώς ερείδεται στην πρώτη φυσική στιβάδα, δηλαδή το φυσικό, μη-ανθρώπινο περιβάλλον, χωρίς όμως να καθορίζεται από αυτή. Για τον Καστοριάδη, η ένταση υπάρχει ανάμεσα στο θεσμισμένο κοινωνικό φαντασιακό και το θεσμίζον κοινωνικό φαντασιακό, την παχίωση των θεσμών και τη δημιουργικότητα της κοινωνίας. Έτσι, ο Καστοριάδης θεωρεί την αυτονομία ως μία κατάσταση αδιαμεσολάβητης αυτοκυβέρνησης, όπου οι θεσμοί παραμένουν διαρκώς αντικείμενο διαβούλευσης και τα άτομα, ως ελεύθερες υποκειμενικότητες, μετέχουν ουσιαστικά στην άσκηση της εξουσίας. Ως τέτοια, η αυτονομία, η πραγματική δημοκρατία είναι ένα πολίτευμα δίχως Κράτος.

«Αυτό που πρέπει να καταλάβουμε είναι αυτή η θεμελιώδης θέση: Δεν πρόκειται για τη δημιουργία ενός Κράτους γενικά, πρόκειται για τη δημιουργία πολιτικών κοινοτήτων που μπορούν να είναι αυτόνομες, δηλαδή στην πραγματικότητα να αυτοκυβερνώνται. [...] η πόλις δεν ταυτίζεται με το Κράτος με την σύγχρονη έννοια του όρου, δηλαδή δεν βρίσκουμε σε αυτή έναν ξεχωριστό μηχανισμό στον οποίο συγκεντρώνονται οι ουσιώδεις εξουσίες, επιφορτισμένο με τη λήψη και ταυτόχρονα με την εκτέλεση των πιο σημαντικών αποφάσεων. Η πόλις είναι η κοινότητα των ελεύθερων πολιτών οι οποίοι, τουλάχιστον στην δημοκρατική πόλη, νομοθετούν, δικάζουν και κυβερνούν.» (Καστοριάδης, 2008: 84-85).

Ο δημόσιος χώρος και χρόνος της άμεσης δημοκρατίας δεν είναι κρατικοί, η μορφή της εξουσίας δεν είναι κρατική, δεν αναπτύσσεται ένας μηχανισμός πέρα και πάνω από την κοινωνία. Η αυτονομία του Καστοριάδη δεν χωράει Κράτος, διότι το Κράτος σημαίνει ακριβώς την εξοφάνιση του δημόσιου χώρου της πολιτικής πράξης, τον οποίο θεσμίζει η δημοκρατία.

«Σημειώνω απλώς ότι η ανάδυση του Κράτους και η εξέλιξή του (είτε πρόκειται για τον "ανατολικό δεσποτισμό", τις απολυταρχικές Μοναρχίες, ή ακόμη το μοντέρνο Κράτος) ισοδυναμεί πρακτικά με την ιδιωτικοποίηση της δημόσιας/δημόσιας σφαίρας. Αυτό είναι εντελώς ανεξάρτητο από το καθεστώς του οίκου και ακόμη και από την ύπαρξη ή όχι μιας ελεύθερης αγοράς.» (Castoriadis Reader, 1997: 406).

Εν κατακλείδι, ο Ρικέρ βλέπει ξανά τον ανθρώπινο κοινωνικο-ιστορικό ιδιόκοσμο, αν όχι ως πλήρως καθορισμένο, τουλάχιστον ως ετερο-καθορίσιμο, ερμηνευτή ενός νοήματος που προσφέρεται μεν από τη δομή του κόσμου, είναι δε ανοιχτό σε άπειρες διαφορετικές επανερμηνείες. Η ανθρώπινη χρονικότητα για τον Ρικέρ είναι αφηγηματική, γιατί και το φαντασιακό είναι, τελικά, ερμηνευτικό.

Ο Καστοριάδης, από την άλλη, αμφισβήτησε την ερμηνευτική μέθοδο, υπογραμμίζοντας τα προτερήματά της μόνον όσον αφορά «μεμονωμένα έργα στο πλαίσιο μίας παράδοσης.» (Καστοριάδης, 2007: 86). Δεν θεωρεί, ωστόσο, ότι επαρκεί για να διαυγάσουμε το φαινόμενο της δημιουργίας, ούτε στην ευρύτερη οντολογία του Είναι-ως-Χρόνος, ούτε στην ανθρωπολογία του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου. Όπως λέει ο ίδιος: «Στην ερμηνευτική προοπτική, όπως την εννοεί ο Gadamer [...] υφίσταται στην καλύτερη περίπτωση ανακάλυψη, "αποκάλυψη", όπως θα έλεγε ο Heidegger, της σημασίας του κειμένου μέσω των προ-συλλήψεων του ερμηνευτή και αποκάλυψη των προ-συλλήψεων του ερμηνευτή μέσω της σημασίας που οι προ-συλλήψεις αυτές επέτρεψαν να ανακαλυφθεί. Ωστόσο, κατά κάποιο τρόπο, μπορούμε να πούμε ότι τα πάντα ενυπήρχαν εκεί εξαρχής, ακόμα κι αν –τουλάχιστον έτσι παρουσιάζεται το ζήτημα– υπάρχει πράγματι ερμηνευτική εργασία, παραγωγή νοημάτων. Ωστόσο, το πρόταγμα κατανόησης για το οποίο εγώ κάνω λόγο –και ισχυρίζομαι άλλωστε ότι έτσι γίνεται και έτσι γινόταν πάντα, είτε το γνώριζαν οι άνθρωποι είτε όχι– περιλαμβάνει ή θα περιλάμβανε, εκτός εάν είναι κοινότοπο, μια στιγμή δημιουργίας.» (Καστοριάδης, 2007: 89).

Αυτή η δημιουργία είναι δημιουργία απερίσταλτων, αυθαίρετων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, κοινωνιογένεση και ανθρωπογένεση. Ο Ρικέρ δεν ήθελε να δεχτεί μία τόσο ριζική άποψη ούτε του ανθρώπινου φαντασιακού, ούτε του περιβάλλοντος κόσμου. Ωστόσο, ο διάλογος μεταξύ Καστοριάδη και Ρικέρ κατά μία έννοια συνεχίζεται στις φιλοσοφικές αναζητήσεις του καιρού μας. Παρόλες τις διαφωνίες τους, οι θεωρητικές συγκλίσεις των δύο στοχαστών στα θέματα του φαντασιακού και της χρονικότητας υπήρξαν σημαντικές και η προσωπική τους σχέση, μια σχέση, θα λέγαμε, αμοιβαίας αναγνώρισης.

Βιβλιογραφία

- Paul Ricœur, Cornélius Castoriadis: *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, (2016). Paris, Editions EHESS.
- The Castoriadis Reader* (1997). Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
- Καστοριάδης, Κ. (1978 [1975]). *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*. Αθήνα, εκδόσεις Ράππα.
- Καστοριάδης, Κ. (1992). *Ο Θρυμματισμένος Κόσμος*. Αθήνα, εκδόσεις Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κ. (2000 [1990]). *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*. Αθήνα, εκδόσεις Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κ. (2007). *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τ. 1. Αθήνα, εκδόσεις Κριτική.
- Καστοριάδης, Κ. (2008). *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τ. 2. Αθήνα, εκδόσεις Κριτική.
- Adams, S. (2011). *Castoriadis' Ontology. Being and Creation*. New York, Fordham University Press.
- Foessel, M. (2007). *Paul Ricoeur ou les puissances de l' imaginaire*. Στο F. Lamouche (ed.) *Paul Ricoeur: Anthologie*. Paris, Seuil.
- Dosse, F. (2015). *Καστοριάδης: Μια ζωή*. Αθήνα, εκδόσεις Πόλις.
- Husserl, E. (1977 [1925]). *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Michel, J. & Davidson, S. (2014). *Ricoeur and the Post-Structuralists*. London, Rowman & Littlefield International.
- Ricœur, P. (1967 [1960]). *The Symbolism of Evil*. New York, Harper and Row.
- Ricœur, P. (1978). "Existence and Hermeneutics." Στο C. E. Reagan & D. Stewart (ed.) *The Philosophy of Paul Ricœur: An Anthology of His Work*. Boston, Beacon Press.
- Ricœur, P. (1984 [1983]). *Time and Narrative, Vol. 1*. Chicago, University of Chicago Press.
- Ricœur, P. (1986 a [1960]). *Fallible Man*. New York, Fordham University Press.
- Ricœur, P. (1986 b). *Lectures on Ideology and Utopia*. New York, Columbia University Press.
- Ricœur, P. (1995). *Intellectual Autobiography*. Στο L.E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Paul Ricœur*. Chicago, Open Court.



Ο Κώστας Γαλανόπουλος είναι υποψήφιος διδάκτορας πολιτικής φιλοσοφίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο. Το τελευταίο του βιβλίο, *Ο Κόσμος όπως είναι! Η ανθρώπινη φύση στον κλασικό αναρχισμό και η μετα-αναρχική ένσταση*, κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Στάσει Εκπίπτοντες.

Ο πολυθεϊσμός του κανενός θεού

Η διαρκής πρόκληση του πολιτικού
σκεπτικισμού

του Κώστα Γαλανόπουλου

Αλήθεια, δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει, δεδομένης της εναρκτήριας πρότασης της νεωτερικής φιλοσοφίας, δηλαδή της καρτεσιανής ριζικής αμφιβολίας για τα πάντα, ακόμη και της ίδιας μας της ύπαρξης, το ότι μια ριζικά κριτική υπονόμηση της εγκυρότητας ή της δυνατότητας για καθολική γνώση ξεπήδησε από εκεί και εξακολουθεί να διατηρεί το σφρίγος της.

Ανεξαρτήτως των προθέσεων του Καρτέσιου, και ίσως και των ίδιων των διατηρητικών δυνατοτήτων του μεθοδολογικού οπλισμού του, κάλλιστα κάποιος θα μπορούσε στην πρόταση «αμφιβάλλω, άρα σκέπτομαι, άρα υπάρχω» να επιμείνει στον πρώτο όρο, της αμφιβολίας, ή να αντιστρέψει τη φορά της πρότασης προκειμένου να βαρύνει μεθοδολογικά ή σημασιολογικά τον όρο αυτό. Η απόπειρα αυτού ουσιαστικά ανανεώνει και επανακινεί μια παράδοση σκεπτικισμού σύντροφος της φιλοσοφίας από τις αρχές της, είτε ως μεταφιλοσοφία που την απειλεί, είτε ως η γενέθλια στιγμή της. Η ίδια η φιλοσοφική απόπειρα, άλλωστε, δεν μπορεί παρά να ξεκινά με τη διατύπωση του ερωτήματος της αμφιβολίας για την παραδεδομένη γνώση, για τις επικρατούσες αντιλήψεις, για τις ισχύουσες θεσμίσεις. «Ο σκεπτικισμός είναι μια στιγμή μέσα στη θετική φιλοσοφία, έχει το αρνητικό του μέσα της, δεν αντιτίθεται ούτε είναι έξω από αυτήν», λέει ο Χέγκελ (Hegel, 2013), όπου ως άρνηση, όμως, η εγγελιανή διαλεκτική προτίθεται, μέσω της άρνησής της, να την εναγκαλίσει ξεπερνώντας την. Η ιοβόλος, όμως, ένεση είχε επιχειρηθεί σε εποχές όπου η εγγελιανή διαλεκτική δεν είχε καν διατυπωθεί ως αίτημα, και ο μόνος ή ο βασικός ίσως λόγος που η φιλοσοφία, ως απαίτηση διακρίβωσης και διατύπωσης καθολικά έγκυρων και δεσμευτικών προτάσεων, επέζησε της σκεπτικιστικής υπονόμησης θα πρέπει να αναζητηθεί σε εξωφιλοσοφικές ανάγκες και διεργασίες. Η απόλυτη επικράτηση του πλατωνισμού, μέσω και της χριστιανικής θεολογικής μετασκευής του, ίσως επιβάλλει το αντίθετο, αλλά μια μπενγιαμενική ανάγνωση της ιστορίας, ως ανάσυρση των ηττημένων, θυμάται τις τεκτονικές αναταράξεις του σοφιστικού διαχωρισμού νόμου και φύσεως, την πεποίθηση πως η ηθική μπορεί να διδαχθεί, ή την πρωταγόρεια πρόταση περί δύο ισοδύναμων απαντήσεων στην ίδια ερώτηση (Guthrie, 1998). Ο Πρωταγόρας περιόρισε τις πολλαπλασιαστικές δυνατότητες

απάντησης της πρότασής του, θέτοντας ως μέτρο τον άνθρωπο, παρόλ' αυτά, ως αναμένονταν, φιλόσοφοι σαν τον Πύρωνα και τον Καρνεάδη θεμελίωσαν έναν σκεπτικισμό που κατέληγε ως επιστημολογικός και αξιακός σχετικισμός (Bogomolov, 1995). Ο πυρρωνισμός δεν περιόριζε μόνο την, ούτως ή άλλως, όχι εύκολα υπερασπίσιμη πεποίθηση περί απεριορίστων κατανοητικών δυνατοτήτων του ανθρώπου, αμφισβητούσε επιπλέον και τη δυνατότητα ύπαρξης, ή έστω εύρεσης, ενός κριτηρίου επαληθευσιμότητας εκτός, και υπεράνω, του ανθρώπινου. Διότι, αν, έστω και ως ύστατη καταφυγή, η απόπειρα θεμελίωσης μπορεί να επικαλεστεί τη θεία επικουρία, το σκεπτικιστικό σχέδιο καταρρέει. Άλλωστε, η διαδρομή του καρτεσιανού σχεδίου, με γραμμή εκκίνησης την αμφιβολία, στάθμευε στην αναγκαιότητα της απόδειξης της θεϊκής ύπαρξης. Θα αποτελούσε, όμως, παράδοξο αν οι δυνατότητες που το καρτεσιανό σχέδιο απελευθέρωνε δεν εκλαμβάνονταν ως τέτοιες. Η εκκλησιαστική ορθοδοξία, έστω και λόγω της τυφλότητας της, διείδε τον κίνδυνο των αθεϊστικών δυνατοτήτων και κατέταξε το καρτεσιανό σύστημα στις φιλοσοφίες που τροφοδοτούσαν την αθεΐα. Έτσι, αν την αμφιβολία τη γεννούσε η πιθανή κακόβουλος δράση του δαίμονα, και την ύστατη καταφυγή για την άρση της αμφιβολίας και τη θεμελίωση της βεβαιότητας την πρόσφερε η θεϊκή ύπαρξη, ήταν εξαιρετικά πιθανό, και θελκτικό, να επιχειρηθεί η διατήρηση της αμφιβολίας, αυτή τη φορά ως ενέργημα της δικής μου βούλησης, υπονομεύοντας τις καρτεσιανές εστίες της αμφιβολίας και της επιβεβαίωσης. Δηλαδή, την άρνηση της ύπαρξης του δαίμονα, μέσω της, και για την, άρνηση της θεϊκής ύπαρξης. Ο οντολογικός δυισμός νου και ψυχής δεν χρειάζεται παρά φιλοσοφικό θάρρος για να αντικατασταθεί από έναν εμπειρικό μονισμό, και ο εμπειρισμός δεν απαιτεί παρά αποφασιστική συνέπεια για να εκβάλει στον σκεπτικισμό. Επιπλέον, αν αυτός ο

εμπειρισμός διερωτηθεί τι είναι αυτό που βρίσκεται ενδιάμεσως του αίτιου και του αποτελέσματος, ποια είναι η αισθητηριακή επιβεβαίωση της σχέσης, εν είδει νόμου, που αποκαλούμε αιτιότητα, τότε η υπονόμευση της βεβαιότητας της αιτιότητας μπορεί να οδηγήσει στην υπονόμευση της νομιμότητας της, προς το αρχικό αίτιο, αιτιακής εξηγητικής ακολουθίας. Με αποτέλεσμα την αμφισβήτηση του τελικού, αρχικού, κρίκου της αιτιακής αλυσίδας, δηλαδή της ίδιας της θεϊκής ύπαρξης. Αν υπονομευθεί το ύστατο θεμέλιο τότε τίθεται εν αμφιβόλω και η ύπαρξη οποιουδήποτε θεμελίου: «Σε όλες τις αποδεικτικές επιστήμες οι κανόνες είναι βέβαιοι και αλάνθαστοι. Όταν, όμως, τους εφαρμόζουμε, οι σφαλερές και αβέβαιες ικανότητές μας είναι εξαιρετικά πιθανόν να τους αποχωριστούν, συνεπώς πέφτουμε σε σφάλμα. Πρέπει, ως εκ τούτου, σε κάθε συλλογισμό να σχηματίζουμε μια νέα κρίση, ως έλεγχο επάνω στη πρώτη μας κρίση ή πεποίθηση. Και πρέπει να ανοίξουμε τη θέαση μας ώστε να κατανοούμε ένα είδος ιστορίας όλων των περιστάσεων, στις οποίες η αντίληψή μας μάς εξαπάτησε, συγκρινόμενες με εκείνες στις οποίες η εκτίμησή της ήταν σωστή και αληθής. Ο λογισμός μας πρέπει να θεωρείται ένα είδος αιτίου, του οποίου η αλήθεια είναι το φυσικό αποτέλεσμα. Αλλά κάτι τέτοιο [...] πρέπει συχνά να αποφεύγεται. Δια τούτο, όλη η γνώση υποβαθμίζεται σε πιθανότητα [...] η προοδευτική αύξηση των βεβαιωτήτων δεν είναι τίποτε άλλο παρά η προσθήκη νέων πιθανοτήτων» (Hume, 2011: 161). Αν, όμως, και σύμφωνα με τη χιουμική παραδοχή, η γνώση είναι πιθανότητα, τότε ως πιθανότητα δεν μπορεί παρά να βρίσκεται πάντοτε εντός ενός πεδίου κατάφορτου όμοιων πιθανοτήτων, δηλαδή άλλων γνώσεων. Αν όλες οι γνώσεις είναι πιθανότητες, τότε έπεται πως όλες οι γνώσεις είναι πιθανές, δηλαδή πιθανής εγκυρότητας, αλλά και όχι. Έτσι, και για να διακρίνουμε ποια από τις πιθανότητες αυτές είναι

η πιο πιθανή, δηλαδή, έγκυρη και μη σφαλερή, θα πρέπει να απευθυνθούμε κάπου εξωτερικά των γνώσεων αυτών. Το κριτήριο θα πρέπει να αναζητηθεί σε ένα μεταεπίπεδο, διακριτό από αυτό των υπό εξέταση γνώσεων, που θα διαθέτει τα εχέγγυα που απαιτούνται. Το ύστατο, όμως, καταφύγιο που διέθετε το εχέγγυο της εποπτικής καθολικότητας, ο θεός, πλέον είχε στερηθεί τη βάση αυτής του της εχεγγυότητας, την ίδια του την ύπαρξη. Αν, όπως είδαμε, όλες οι γνώσεις είναι πιθανότητες, δηλαδή εξίσου πιθανές, αφού, πλέον, δεν υπάρχει καμιά δυνατότητα προσφυγής σε έναν εξωτερικό, δηλαδή υπερβατικό, εγγυητή, έπεται πως όλες οι γνώσεις είναι ισοδύναμες, δηλαδή εξίσου νόμιμες. Όλες είναι εξίσου έγκυρες, αφού καμιά τους δεν είναι καθολικά έγκυρη. Το μονοπάτι που διανοίγεται εδώ οδηγεί στον γνωσιολογικό σχετικισμό, δηλαδή στην πεποίθηση πως όλες οι σχηματισμένες γνώσεις έχουν την ίδια αξία. Και το «μονοπάτι του σχετικισμού», σύμφωνα με τον Feyerabend, που διανοίγεται με τη σειρά του, «δεν έχει ακόμη φραχτεί από τη λογική και έτσι ο ορθολογιστής δεν μπορεί να αποδοκιμάζει οτιδήποτε εισέρχεται σε αυτό» (Feyerabend, 1982: 18). Το «οτιδήποτε», όμως, μπορεί κάλλιστα να είναι η αξίωση τήρησης μιας αυστηρότατης συνέπειας, τόσο ως προς την αποδοχή της ύστατης κατάληξης των σκεπτικιστικών επιχειρημάτων, όσο και ως προς την εκβολή αυτών από το πεδίο της γνωσιολογίας σε αυτό των αξιών και της ηθικής. Έτσι, «αν διατηρήσουμε τον όρο “σκεπτικιστής” για τον πυρρωνιστή στη γνωσιολογία και αν αποδώσουμε τον όρο “σχετικιστής” στον ηθικο-αξιολογικό πυρρωνισμό θα κάνουμε ένα βήμα προς τον ορθότερο προσδιορισμό εννοιών [...] ο γνωσιοθεωρητικός σκεπτικισμός αποτελεί προαπαιτούμενο του ηθικού σχετικισμού» (Μεταξόπουλος, 1994: 54). Αν όλες οι εξηγητικές και κατανοητικές προσπάθειες και τα αποτελέσματά τους, ως παραχθείσα γνώση, είναι εξίσου νόμιμες,

έπεται πως και τα αξιακά και ηθικά συστήματα που θεμελιώνονται επάνω σε αυτές είναι το καθένα, και όλα, εξίσου νόμιμα. Αυτό δεν μπορεί παρά να σημαίνει πως είναι αξιολογικά αδιάφορο ποιες είναι οι αξίες και οι αρχές που επικαλείται κάποιος, όλες είναι το ίδιο «καλές» και «κακές», θεμιτές ή αθέμιτες, ευγενείς ή όχι. Αυτή η ισοδυναμία, από λογική σκοπιά, όλων των αξιών για να στηριχθεί θα πρέπει να αμφισβητηθεί η εγκυρότητα των αξιακών συστημάτων, όχι από τη πλευρά της χρησιμότητας ή της αποδοτικότητας ή της εσωτερικής λογικής διάρθρωσής τους, αλλά της ίδιας της βάσης της θεμελίωσής τους. Και η βάση αυτή δεν είναι άλλη από την απόπειρα ορθολογικής αποδεικτικής θεμελίωσης, η οποία μέσω της αξίωσης της αδιασάλευτης εγκυρότητας δεν μπορεί παρά να εγείρει αξιώσεις καθολικότητας, δηλαδή απολυτότητας. Αν όμως κανένα αξιακό σύστημα δεν είναι καθολικά έγκυρο, τουλάχιστον όχι περισσότερο από ένα άλλο, αν όλες οι απόπειρες θεμελίωσης είναι για τον σκεπτικισμό εκ προοιμίου καταδικασμένες σε αποτυχία, τότε θα πρέπει ο σκεπτικισμός να προσφέρει μια απάντηση στο πώς τελικά οι άνθρωποι επιλέγουν μεταξύ δύο ή περισσότερων αξιακών συστημάτων. Το πώς συναρτάται εδώ με το γιατί. Οι άνθρωποι είναι αναγκασμένοι να ενδύουν αξιακά τις πράξεις τους, καθώς κανείς δεν πράττει κάτι χωρίς να έχει μια ιδέα του τι πράττει, και κυρίως γιατί το πράττει και γιατί οφείλει να το πράξει. Γιατί όμως, έστω και αν είναι πρακτικά αδύνατον, οι άνθρωποι δεν ομονοούν στην υιοθέτηση ενός αξιακού συστήματος, καθώς από λογική, τουλάχιστον, σκοπιά αυτό φαίνεται να είναι δυνατό; Κάλλιστα, μια κοινωνία ή μια εκτεταμένη ομάδα ανθρώπων θα μπορούσε να αποφασίσει να δεχθεί ως έγκυρο ένα σύστημα, παραβλέποντας ηθελημένα και συνειδητά τις σκεπτικιστικές ενστάσεις, για παράδειγμα για λόγους λειτουργικούς. Αυτό, όμως, δεν είναι δυνατόν να συμβεί

καθώς, πέραν της χρηστικότητας και αναγκαιότητας της αξιακής φόρτισης της πράξης, οι «γνωστικές αξιώσεις και τα κανονιστικά αιτήματα προβάλλονται πάντα μέσα από έναν κόσμο και σε αντιπαράθεση προς όλους τους άλλους [...] Κάθε κόσμος είναι σύμφυτος με συγκεκριμένες αξιώσεις ισχύος» (Μεταξόπουλος, 1994: 16). Έτσι, τα άτομα στην προσπάθεια για κατίσχυση ενδύουν τις πράξεις τους με σκοπεύσεις και αιτιολογήσεις αξιακής, ηθικής και κανονιστικής φύσης ορθολογικοποιώντας και νοηματοδοτώντας τις προθέσεις τους. Η μεταμφίεση αυτή των πραγματικών προθέσεων του δρώντος υποκειμένου, ατομικού ή συλλογικού, μπορεί να συμβαίνει ακόμη και εν αγνοία του, καθώς αφενός τα κίνητρα του χάνονται στη χαρτογράφητη επικράτεια ασυνείδητων ορμεμφύτων, αφετέρου διότι το ίδιο το ορθολογικοποιητικό μεταμφίεσμα μπορεί να εκληφθεί ως πραγματικό. Όλα αυτά συναντούν την κρισιμότερη και εντατικότερη χρήση τους στο πεδίο της πολιτικής, ειδικά μιας και αυτό αποτελεί προνομιακό πεδίο διοχέτευσης και αποφόρτωσης των κυριαρχικών παρορμήσεων των υποκειμένων. Έτσι, τα συλλογικά, πλέον, υποκείμενα ως παίκτες εντός ενός πεδίου διασταυρούμενων, αντιτιθέμενων και αλληλοσυγκρουόμενων θελήσεων και αξιώσεων κυριαρχίας υιοθετούν τους αξιακούς και ηθικούς εκείνους κώδικες που θα τους επιτρέψουν να καταστήσουν τις πράξεις τους δυνατές και τις αξιώσεις τους νόμιμες. Είναι ακριβώς εδώ που οι αιτιάσεις του αξιακού σχετικισμού δραματικοποιούνται, καθώς και σύμφωνα με τη θέση περί ισοδυναμίας των αξιών όλα τα πολιτικά σχέδια ανεξαρτήτως των ιδεωδών που επικαλούνται πρέπει να ληφθούν ως ισοδύναμα. Με άλλα λόγια, το περιεχόμενο μιας κοσμοθεωρίας δεν μπορεί το ίδιο να αποτελεί κριτήριο νομιμοποίησης καθώς, όπως επιχειρηματολογεί ο Κονδύλης, «η εννοιολογική δομή που χαρακτηρίζει μια κοσμοθεωρία ή ιδεολογία είναι κατά κανόνα

ασυνείδητη στους φορείς της ίδιας αυτής και μπορεί θαυμάσια να απαντάται και στην κοσμοθεωρία ή ιδεολογία εκείνη με την οποία η πρώτη βρίσκεται σε αγώνα ζωής ή θανάτου. Η εννοιολογική δομή μιας θεωρίας είναι με άλλα λόγια ανεξάρτητη από το συγκεκριμένο της και συνειδητό στους φορείς της περιεχόμενο» (Κονδύλης, 2002 α: 51). Και αν σε ένα αφαιρετικό, αναλυτικό επίπεδο η θέση αυτή μπορεί να ερεθίζει και να προκαλεί τη διανοητική εγρήγορση, όταν αυτή εφαρμοσθεί στο συγκεκριμένο πραγματικό πεδίο του πολιτικού προκαλεί τον τρόμο. Αν είναι, από λογικής και νομιμοποιητικής άποψης, το περιεχόμενο, δηλαδή οι αξίες που επικαλούνται, αδιάφορο, αυτό δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται πως ο ναζισμός είναι αξιολογικά ισοδύναμος με τον ανθρωπισμό, της όποιας μορφής, για παράδειγμα, με τον σοσιαλισμό. Προεκτεινόμενο ως τις πολιτικές συνέπειες του, το σχετικιστικό επιχείρημα αντικαθιστά την ιδεολογική διαμάχη κοσμοθεωριών με βάση την ονομαστική αξία των περιεχομένων τους, δηλαδή την απευθείας σύγκρουση αντιτιθέμενων ιδεωδών ως τέτοιων, με τη σύγκρουση κεκαλυμμένων αξιώσεων κυριαρχίας μεταξύ δρώντων συλλογικών υποκειμένων. Επιπλέον, και με βάση το πρόσθετο σχήμα των πολιτικών ιδεολογιών ως κατ' ουσίαν πολιτικών θεολογιών, στη δυαδική δομή των ιδεολογιών ως αντιθετικό/ συμπληρωματικό ζεύγος *Είναι/Ενταύθα* και *Δέοντος/Επέκεινα*, η απόλυτη εξάρτηση του *Είναι* από το *Δέον* αφενός υπονομεύει την όποια αξίωση, πραγματικής, ιστορικής ή αντικειμενικής, θεμελίωσης, αφετέρου μεταθέτει τη νομιμοποιητική αξίωση στο επίπεδο του *Δέοντος*. Εκεί, όμως, όπως είδαμε, και καθώς ο προσδιορισμός του *Δέοντος* εξαρτάται από κανονιστικού τύπου δεσμεύσεις, τις οποίες δεν μπορούμε να ελέγξουμε, καθώς δεν υπάρχει ένα κριτικό μεταεπίπεδο στο οποίο θα μπορούσαμε να καταφύγουμε, όλες οι δεοντικές περιγραφές είναι αξιολογικά ισοδύναμες.

Ακόμη και αν ήταν δυνατό είτε να απαντηθούν τα σκεπτικιστικά και σχετικιστικά επιχειρήματα, με κοπιώδη περιδιάβαση στους δαιδαλώδεις διαδρόμους της λογικής ανάλυσης, είτε να αγνοηθούν ως κυνικές παρανοήσεις αποτρεπτικές της υιοθέτησης ηθικών δεσμεύσεων και παραλυτικές της αξιακά προσανατολισμένης δράσης, η εμπειρία του εικοστού αιώνα έρχεται να προσφέρει εκ νέου μια εξω-λογική στήριξη αυτών των επιχειρημάτων. Η απόπειρα εφαρμογής του χειραφετητικού σχεδίου, που κατέληξε στον πιο γκρίζο ολοκληρωτισμό, αποκάλυψε και ιστορικά πλέον πως τα ιδεολογικά ενδύματα δεν αποτελούν παρά τη μεταμφίεση κυριαρχικών επιδιώξεων, ή, πράγμα που είναι μάλλον το ίδιο, πως η κανονιστική προσπάθεια επιβολής μιας νέας αξιακής τάξης δεν μπορεί παρά να εκπέσει στον ολοκληρωτισμό. Το ιδεολογικό περιεχόμενο των κοσμοθεωρητικών συστημάτων έχει απολέσει πλέον την όποια αξιακή αυτοτέλεια μπορούσε να διεκδικήσει, καθώς η πρόσδεση και αναγωγή του σε Δέον δεν έχει ως αποτέλεσμα παρά τη δια πυρός υποταγή του παρόντος σε αυτό. Ακόμη και έτσι, όμως, η προοπτική της αξιακής ισοδυναμίας του ναζιστικού Δέοντος με αυτό του σοσιαλιστικού δεν μπορεί παρά να φαντάζει εφιαλτική. Παρόλη τη βαριά, πλέον, πραγματολογική υπερσυσώρευση υπέρ του σχετικιστικού επιχειρήματος, ακόμη και η παραδοχή περί του ακαταμάχητου τη λογικής επάρκειάς του, δεν αρκεί για να μετατρέψει την προοπτική εφιαλτικότητας σε αποδοχή του εφιάλτη. Μιας και, όπως υποστήριξε ο Hume, ο άνθρωπος, αν και τίποτε δεν του εγγυάται πως ο ήλιος θα ανατείλει και αύριο όπως όλα τα προηγούμενα εκατομμύρια χρόνια, πρέπει μολοντούτο να βασίσει την καθημερινότητά του στην παραδοχή, όσο αθεμελίωτη λογικά, πως η καινούργια ημέρα θα ξεκινήσει κανονικά. Δύσκολα κάποιος μπορεί να ισχυρισθεί πως ο άνθρωπος

δεν δικαιούται να επιλέξει ανάμεσα στον ναζισμό και τη δημοκρατία παίρνοντας στην ονομαστική τους αξία τις αξιακές δεσμεύσεις τους. Αυτό, όμως, που δεν μπορούμε πλέον να κάνουμε είναι να αντιμαχόμαστε την εχθρική θέση κραδαινώντας την προδηλότητα και ανωτερότητα των ιδεολογικών μας πεποιθήσεων. Από λογική σκοπιά, η σχετικιστική ένσταση περί ισοδυναμίας εξακολουθεί να ζητά τη διάψευση της, ενώ η καταφυγή στην ιστορική μαρτυρία έχει καταστεί πλέον αδύνατη. Θα υποστηρίξουμε πως την απάντηση στο διαφαινόμενο αδιέξοδο, από τη μία, της αναγκαστικής αποδοχής της σχετικιστικής ισοδυναμίας και της υιοθέτησης της λογικής της απόληξης, δηλαδή της ερμηνείας του κόσμου συνολικά ως πεδίου εκδίπλωσης κυριαρχικών ενστίκτων, και, από την άλλη, της ανάγκης για συνέχιση της χειραφετητικής προσπάθειας, είναι δυνατόν να την παρέχει η μετατόπιση του ερωτήματος από το *Τι* στο *Πώς*. Στη θέση του παντελώς, πλέον, αξιακά αδιάφορου διακηρυγμένου στόχου –για παράδειγμα, η ακρατική ή αταξική κοινωνία, η κατάργηση της εκμετάλλευσης, η ειρήνευση, αλλά και το φυλετικό Ράιχ– και του ιδεολογικού οπλισμού που τον στηρίζει –η ελευθερία, η δικαιοσύνη, η ισότητα, αλλά και ο ρατσισμός– μάλλον πρέπει να προτάσσουμε τη μέθοδο. Με αυτή την έννοια, η παλαιά, αλλά όχι και τόσο υπολογίσιμη, ιδέα της αδιάρρηκτης σχέσης μέσων και σκοπού, την οποία είχε καταστήσει ανενεργή η μεθοδική έμφαση που δόθηκε στο δεύτερο σκέλος της, επιβάλλεται να επανενεργοποιηθεί. Η επανεισαγωγή της, όμως, ως αρχής που εποπτεύει, που απαιτεί την ευθυγράμμιση των επιμέρους σημείων του συστήματος μαζί της, που λειτουργεί ως διορθωτικός κανόνας, δεν θα επιτύχει εκεί όπου και στο παρελθόν απέτυχε. Όπως η φόρμα της ίδιας της σχέσης επιτάσσει, ως αδιάρρηκτο συνεχές των όρων της, έτσι και η ίδια η αρχή, ως περιεχόμενο, οφείλει να ενσωματώνεται στο κοσμοθεωρητικό σύστημα που την εμπεριέχει

ως σημείο σε αδιάρρηκτη σχέση με τα υπόλοιπα. Αναπαράγοντας τον δυισμό *Είναι* και *Δέοντος*, αυτή τη φορά με τα μέσα στη θέση του *Είναι* και τον σκοπό στη θέση του *Δέοντος*, ο δεύτερος όρος της σχέσης επιβλήθηκε ολοκληρωτικά στον πρώτο ακυρώνοντας όχι απλώς τον απολεσθείσα όρο, αλλά και την ίδια τη σχέση. Η κατάργηση, η άρνηση του δεοντολογικού δυισμού, μέσω της διύλισής του στη σχέση μέσων/σκοπού, οφείλει, και προκειμένου να διασωθεί το *Δέον*, να μεταφέρει την εποπτική λειτουργία του σκοπού ενσωματώνοντάς τη στα μέσα. Με αυτόν τον τρόπο, αφενός δυσχεραίνουμε την αυτονόμηση της μεθόδου, η οποία απόντος του δεοντικού προσανατολισμού εκπίπτει σε απλή τεχνική, αφετέρου, και πλέον σημαντικό, αφαιρούμε τον υπερβατικό χαρακτήρα του *Δέοντος* συνταυτίζοντας τον με τη μέθοδο, δηλαδή με την ένσκηπη παροντική πράξη των ανθρώπων.

Βεβαίως, η μετατόπιση του ερωτήματος από το *Τι* στο *Πώς* διόλου δεν μας παρέχει ένα ασφαλές κριτήριο προκειμένου να αποφανθούμε υπέρ του ενός ή του άλλου, υπέρ της μίας ή της άλλης μεθόδου. Και τούτο διότι, η επίκληση, για παράδειγμα, μιας ειρηνικής ή αναίμακτης διαδικασίας εξακολουθεί να προϋποθέτει υπόρρητα ένα κανονιστικό πρόταγμα, το οποίο κάλλιστα μπορεί να μη γίνεται δεκτό από όλους. Προφυλασσόμενοι, όμως, από το να χαθούμε στις δαιδαλώδεις διαδρομές της λογικής και προκειμένου να βρούμε έναν καθοδηγητικό μίτο που θα μας επιτρέψει να πράττουμε, σύμφωνα με την χιουμιανή παραδοχή της συνειδητής παράκαμψης στην καθημερινότητα των σκεπτικιστικών αιτιάσεων, μπορούμε ακόμη να επιλέξουμε, έστω και με συναίσθηση της τυχόν λογικής αυθαιρεσίας που διαπράττουμε. Έτσι, και σύμφωνα με το σκεπτικό που παρουσιάζεται εδώ, αποδεχόμενοι, δηλαδή, τη βασιμότητα, μέχρι τούδε, των σκεπτικιστικών και σχετικιστικών ενστάσεων και αποπειρώμενοι να τους απαντήσουμε μέσω της

επανεισαγωγής στην πολιτική πρακτική της σχέσης μέσων και σκοπού ως αδιάρρηκτου συνεχούς, το κριτήριο μπορεί να είναι αυτό της παραδειγματικότητας. Μία μέθοδος που, για παράδειγμα, θα προκαλεί την ελάχιστη των ζημιών, που θα ελαχιστοποιεί το υλικό και προσωπικό κόστος, μια μέθοδος της οποίας η ειρήνευση θα αποτελεί ένα από τα εργαλεία της, μπορούμε βάσιμα, ή τουλάχιστον πιθανά, να υποθέσουμε πως θα γίνει σταδιακά αποδεκτή, ή θα προκαλέσει τη μικρότερη δυσφορία σε μεγάλο, ή στο μεγαλύτερο, κομμάτι των ανθρώπων λειτουργώντας παραδειγματικά. Με τον τρόπο αυτό δύναται να εξουδετερωθεί, ή να αδρανοποιηθεί η σκόπιμη επιφυλακτικότητα έναντι της δυνατότητας της συμφωνίας και ευθυγράμμισης και, επιπλέον, η κατίσχυση να αποτελεί όχι το παρακολούθημα κυριαρχικών επιδιώξεων και πρακτικών, αλλά την όσο το δυνατόν ανεμπόδιστη αποδοχή. Επιτρέποντας, έτσι, στην πολυθεΐα των αξιών να ανθίσει εκεί όπου δεν υπάρχει κανείς θεός.

Η γενέθλια, όσο και αρχετυπική, στιγμή της πολιτικής παθογένειας, του εκπεσμού, δηλαδή, του χειραφετητικού ιδεώδους σε κυριαρχικό καρκίνωμα, και του πολιτικού σκεπτικισμού που ο εκπεσμός αυτός εδραΐωσε, μπορεί να θεωρηθεί η Τρομοκρατία. Η προσπάθεια ευθυγράμμισης του παρόντος, του Είναι, με το Επέκεινα, το Δέον, μετέτρεψε το δεύτερο σε εφιαλτικό παρόν. Καθώς, παρόλ' αυτά, κάθε παθογένεια γεννά και το αντίσωμα της, η στιγμή αυτή αποτελεί και τη γενέθλια πράξη της πολιτικής φιλοσοφίας του αναρχισμού. Αναγνωρίζοντας τον εκπεσμό όχι ως σύμπτωμα αλλά ως γονιδιακή δυσπλασία, ο αναρχισμός επιχειρεί να εισαγάγει ως διορθωτική αρχή τη διαλεκτική σχέση μέσων και σκοπού, επαναφέροντας την Ελευθερία στη θέση των μέσων και αφαιρώντας, με τον τρόπο αυτό, από το Δέον την εποπτική και κανονιστική λειτουργία του. Η υπονόμηση του Δέοντος επιχειρείται επιπλέον

με την άρνηση του αναρχισμού να συνεισφέρει στον σχεδιασμό του μέλλοντος, υποδεικνύοντας αντ' αυτού την προαπεικονιστική δυνατότητα της πολιτικής πράξης. Αναγνωρίζοντας την ανθρώπινη φύση ως ρευστή, δυναμική και πολύσημη αποφεύγει τον σκόπελο της ουσιοκρατίας, δεχόμενος συνεπώς πως η πληθυντικότητα των αξιών είναι όχι μόνο δυνατή αλλά και αναγκαία. Έπεται εξ αυτού πως ο αντισυγκεντρωτισμός του αναρχισμού δεν αποτελεί την ιδεολογική βάση ενός πολεμικού αντικρατισμού αλλά τη συνειδητοποίηση και εναγκάλιση της αξιακής πληθυντικότητας, η οποία στο πεδίο της πολιτικής μηχανικής μεταφέρεται ως θεσμική αποκέντρωση, αυτοδιοίκηση και φεντεραλισμός. Αντίθετα από τη σκεπτικιστική/πραγματιστική κοινωνική οντολογία, τη θέαση, δηλαδή, του κοινωνικού ως πεδίου διαρκούς αντιπαλότητας αντιτιθέμενων και εχθρικών κοσμοθεάσεων και εκδίπλωσης κυριαρχικών παρορμήσεων, ο αναρχισμός αναγνωρίζει εξίσου και την επιθυμία μη κυριαρχησης, ηρεμίας και γαλήνιου βίου. Διότι, η παραδοχή πως «οι ανθρώπινες κοινωνίες δεν μπορούν να ζήσουν ούτε σε εμπόλεμη κατάσταση δίχως ανάπαυλα ούτε σε κατάσταση αδιατάρακτης ειρήνης» (Κονδύλης, 2002 β: 162), αφενός δεν αποφεύγει τον κίνδυνο της οντολογικής γενίκευσης, αφετέρου δεν επιβάλλει, ακόμη και αν δεχτούμε τη μεταχείριση των όρων (πόλεμος, ειρήνη) ως ισοδύναμων στο πεδίο της ανάλυσης, την ίση μεταχείρισή τους στο πεδίο της πολιτικής πραγματικότητας. Ως εκ τούτου, ο αναρχισμός, αναγνωρίζοντας ως το πολεμογενές υπόστρωμα στον άνθρωπο τις κυριαρχικές ενορμήσεις του, καθώς και την αδυνατότητα της οριστικής εκρίζωσής τους, προτείνει όχι μια πολιτικοκοινωνική οργάνωση ωσάν τέτοιες να μην υπάρχουν, ή θεμελιωμένα σε αυτές, αλλά τουναντίον στρέφοντας όλο το σχεδιασμό της θεσμικής αρχιτεκτονικής του στη συνεχή παρεμπόδιση της εκδήλωσής τους. Δηλαδή, «ακριβώς επειδή η ανθρωπότητα

δεν αποτελείται από αγίους, είναι απαραίτητο να δημιουργηθούν θεσμοί και οργανισμοί τέτοιοι που θα αποτρέπουν τον οποιοδήποτε από το να πάρει εξουσία. Αυτό είναι με μια έννοια ο πυρήνας του αναρχισμού» (Leier, 2006: 264).

Φυσικά, επιβεβαιώνοντας την επιρρέπεια του χειραφετητικού σχεδίου στην αυταρχική αναδίπλωση και τον εκπεσμό σε κυριαρχικό συνεχές, και ο αναρχισμός, παρόλο τον φιλοσοφικό οπλισμό του που εγγυόταν το αντίθετο, δεν κατόρθωσε να διαφύγει του κινδύνου. Έτσι, για παράδειγμα, αντανακλώντας, όμως, και τον αντίκτυπο συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών και την έλλειψη θεωρητικών εργαλείων για τη διακρίβωση των ολισθημάτων, η υιοθέτηση και αποδοχή της ιδέας της Επανάστασης, ως Οριστικής και Πλήρους Ρήξης, ως κυριαρχικής επιβολής, ως υπερβατικού Δέοντος, μετέβαλε τον αναρχισμό σε μονοσήμαντο δογματικό σύστημα επιβεβαιώνοντας τους σκεπτικιστικούς δισταγμούς, «διαιωνίζοντας στο όνομα της κατάργησής του [...] το παιχνίδι της κυριαρχίας» (Κονδύλης, 2002 α: 74). Ακόμη, όμως, και αν η έκπτωση του αναρχισμού αποτελεί τη θριαμβική στιγμή των αιτιάσεων του πολιτικού σκεπτικισμού, ως η απόλυτη επιβεβαίωση της κατίσχυσης των άδηλων παρορμήσεων έναντι της ονομαστικής αξίας των ιδεών, μπορούμε ως ύστατη καταφυγή να επικαλεστούμε το ότι και τις ιδέες τις νοηματοδότησαν άνθρωποι του ίδιου ορμητικού φορτίου και ομοίως εκπεσόντες. Και το ότι τις νοηματοδότησαν με αυτόν και όχι με τον αντίθετο τρόπο δεν μπορεί παρά να έχει τη σημασία του. Ως φορέας, λοιπόν, των ύστατων συνεπαγωγών του μη κανονιστικού διαφωτιστικού σχεδίου και υποδοχέας των αντίστοιχων σημείων του ορθολογικού στοχασμού, ο αναρχισμός δύναται, εκ της φιλοσοφικής συστάσεώς του, να στραφεί κριτικά έναντι του εαυτού του εγχειρίζοντας το ίδιο του το σώμα και προλαμβάνοντας ή θεραπεύοντας την παρασίτωση. Εφορμώμενος

από την προαπεικονιστική φύση της πολιτικής πράξης, και του στοχασμού που την κάνει δυνατή, αλλά και επιβεβαιώνοντας τη λειτουργικότητά της, διότι *αν γίνει, γίνεται, και έτσι όπως γίνεται, θα γίνει. Ειδήλλως, δεν θα γίνει και ας μη γίνει.*

Βιβλιογραφία

- Κονδύλης, Π. (2002 α). *Η παλιά και νέα θεότητα*. Στο Κονδύλης, Π. (2002). *Μελαγχολία και πολεμική. Δοκίμια και μελετήματα*. Αθήνα. Θεμέλιο.
- _____ (2002 β). *Οφειλόμενες απαντήσεις*. Στο Κονδύλης, Π. (2002). *Μελαγχολία και πολεμική. Δοκίμια και μελετήματα*. Αθήνα. Θεμέλιο.
- _____ (2002 γ).
- Μεταξόπουλος, Αιμ. (1994). *Πολιτικός σκεπτικισμός. Ο μύθος του θεμελίου*. Αθήνα. Οδυσσέας.
- Χέγκελ, Γκ. (2013). *Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από την ελληνική έως την ευρωπαϊκή φιλοσοφία*. Αθήνα. Νομική Βιβλιοθήκη.
- Bogomolov, A. S. (1995). *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας (Ελλάδα και Ρώμη)*. Αθήνα. Ειρμός.
- Feyerabend, P. (1982). *Ενάντια στη μέθοδο. Για μια αναρχική θεωρία της γνώσης*. Αθήνα. Σύγχρονα Θέματα.
- Guthrie, W.K.C. (1998). *Οι Σοφιστές*. Αθήνα. Μ.Ι.Ε.Τ.
- Hume, D. (2001). *The Essential Philosophical Works*. Μεγάλη Βρετανία. Wordsworth Editions.
- Leier, M. (2006). *Bakunin. A Biography*. Νέα Υόρκη. St. Martin's Press.



Ο Σωτήρης Σιαμανδούρας είναι διδάκτορας πολιτικής επιστήμης, διδάσκων στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα του Παντείου Πανεπιστημίου «Πολιτική Επιστήμη και Ιστορία». Το βιβλίο του Νικολό Μακιαβέλι: *Αμχανία και Μηχανική. Ελευθερία και Πολιτικός χρόνος στα θεμέλια της νεωτερικότητας* κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Εξάρχεια.



Εμείς και ο Μακιαβέλι του Αλτουσέρ: το έθνος-κράτος σήμερα

του Σωτήρη Σιαμανδούρα

Στο *Ο Μακιαβέλι και εμείς*, ο Αλτουσέρ κάνει μια πολύ ιδιαίτερη ανάγνωση του μακιαβελικού έργου. Συνεχίζοντας την γραμμασιανή χειρονομία, θέτει κι αυτός από τη σκοπιά του στον Μακιαβέλι το ερώτημα: «πώς οι μάζες μπορούν να πάρουν την εξουσία;» Στα χέρια του ο Μακιαβέλι μικραίνει αλλά και μεγαλώνει ανάλογα, αφού το έργο του υποτάσσεται ολοκληρωτικά στο συγκεκριμένο πολιτικό πρόβλημα της Ιταλίας, ή σε αυτό που ο Αλτουσέρ θεωρεί ως πρόβλημα της συγκυρίας για τον Μακιαβέλι, δηλαδή το πρόβλημα της ενοποίησης της Ιταλίας.

Απέναντι σε αυτή την ερμηνεία οφείλει κανείς να σταθεί κριτικά, ειδικά στον βαθμό που το «συγκεκριμένο πρόβλημα» του Αλτουσέρ μάλλον εξαφανίζει συγκεκριμένα προβλήματα του Φλωρεντίνου. Για τις ανάγκες όμως αυτού του σημειώματος, ας υπογραμμίσουμε μόνο ότι η ερμηνεία του Αλτουσέρ δεν πρέπει ποτέ να διαβάζεται χωριστά από την ερμηνεία του Κλωντ Λεφόρ. Παρόλα αυτά, ο τρόπος με τον οποίο διαβάζει ο Αλτουσέρ τον Μακιαβέλι, που είναι ο τρόπος που διαβάζουν και ο Χέγκελ και ο Γκράμσι τον Μακιαβέλι, έστω με διαφορετικές αντιστοιχίσεις, μας προσφέρει ένα σχήμα πολύ χρήσιμο και σήμερα για τον τρόπο που προσεγγίζουμε το ζήτημα του έθνους-κράτους.

Πριν περάσουμε στον πυρήνα του σχήματος, πρέπει να πούμε ότι ο Αλτουσέρ δεν ξεχνά να σημειώσει emphatically ότι η δημιουργία ενός έθνους-κράτους εξαρτάται από μια σειρά παράγοντες, γλωσσικούς, πολιτισμικούς, γεωγραφικούς, διεθνείς κλπ, και δεν δημιουργείται με διατάγματα. Ενώ λοιπόν υποστηρίζει τη γνωστή του θέση ότι σε τελική ανάλυση οι υλικές συνθήκες είναι οι καθοριστικές, φροντίζει να υπογραμμίσει τη σχετική αυτονομία και τη σημασία της κουλτούρας, της ηγεμονίας τελικά, χωρίς την οποία δεν μπορεί να δοθεί νικηφόρα κανένας αγώνας. Με ποια έννοια είναι λοιπόν καθοριστικές οι υλικές συνθήκες; Είναι καθοριστικές στον βαθμό που θέτουν το βασικό πολιτικό πρόβλημα της συγκυρίας. Είπαμε και νωρίτερα ότι το βασικό αυτό πρόβλημα, για την ερμηνεία του Μακιαβέλι που επιχειρεί ο Αλτουσέρ, είναι η ενοποίηση της Ιταλίας. Αυτό όμως, για τον Αλτουσέρ, δεν είναι ένα πρόβλημα που τίθεται αυθαίρετα, είναι ένα πρόβλημα με συγκεκριμένη υλική βάση, και η υλική αυτή βάση είναι η ανάγκη της αναδυόμενης αστικής τάξης να διαθέτει μια ενιαία αγορά, στην οποία να πουλά τα προϊόντα της και να εκμεταλλεύεται ανεμπόδιστα και προνομιακά τις πρώτες ύλες και την εργατική δύναμη.

Με αυτή την έννοια, σε αυτή την απομονωμένη στιγμή τουλάχιστον, οι υλικές συνθήκες θέτουν το πλαίσιο, το οποίο μπορεί να απαντηθεί με πολλούς τρόπους, ανάλογα με τους υπόλοιπους παράγοντες, τη γλώσσα, τη θρησκεία, τη γεωγραφία κλπ, αρκεί να απαντηθεί. Είναι μια τυπική μαρξιστική θέση. Τη διατυπώνει ο Μαξ στη 18η Μπρυμαίρ: «Οι άνθρωποι δημιουργούν την ίδια τους την ιστορία, αλλά δεν την δημιουργούν από τα κομμάτια που τους αρέσουν, ούτε μέσα σε συνθήκες που οι ίδιοι διαλέγουν, αλλά μέσα σε άμεσα υπαρκτές, δοσμένες κι από το παρελθόν κληροδοτημένες συνθήκες». Και την αναδιατυπώνει ο Κορνήλιος Καστοριάδης της περιόδου του Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα, λέγοντας ότι στην ιστορία υπάρχει δημιουργία εκ του μηδενός –*ex nihilo*– αλλά όχι στο μηδέν –*cum nihilo*–, η πράξη εντάσσεται σε ένα προϋπάρχον πλαίσιο. Αυτό είναι μάλλον ένα από τα υλικά του μαρξιστικού οικοδομήματος που θα ήταν πολύ χρήσιμο να κρατήσουμε.

Όλο αυτό έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον, γιατί η ίδια ανάλυση που οδήγησε γενεές μαρξιστών, συμπεριλαμβανομένων του Γκράμσι και του Αλτουσέρ, να θέσουν στο επίκεντρο την πάλη για την ηγεμονία στο επίπεδο του έθνους-κράτους, θα μπορούσε σήμερα να οδηγεί σε λίγο διαφορετικά συμπεράσματα. Εάν θεωρήσουμε το έθνος-κράτος ως την ιστορική πραγμάτωση της ανάγκης της αστικής τάξης για μια ενιαία αγορά, όπου να μπορεί να πουλά τα προϊόντα της και να εκμεταλλεύεται πρώτες ύλες και εργατικό δυναμικό χωρίς εμπόδια και προνομιακά, καταλαβαίνουμε την ιστορική σημασία που έχουν συμφωνίες όπως η CETA, οι οποίες θεσμοθετούν την –σε μεγάλο βαθμό συντελεσμένη– αφαίρεση της «βάσης» από το «εποικοδόμημα» έθνος-κράτος. Υπάρχει ίσως η «βάση» για υπερεθνικές αυτοκρατορίες, υπάρχει ίσως η «βάση» για ομοσπονδίες, υπάρχει ίσως η «βάση» για ιμπεριαλιστικά μέγα-έθνη-κράτη, όπως οι ΗΠΑ, η Κίνα, η Ρωσία, αλλά το κεφάλαιο έχει

τις καταθέσεις του στα νησιά Κέιμαν, τα εργοστάσιά του στην Κίνα και φορολογείται στο κάθε Λουξεμβούργο.

Γνωρίζουμε βεβαίως, ότι η σχέση βάσης-εποικοδομήματος δεν είναι γραμμική, όλα αυτά δεν έχουν άμεσες συνέπειες αλλά συνέπειες που εκτείνονται σε δεκαετίες και εκατονταετίες, και βλέπουμε διαφορετικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης να συνυπάρχουν στη μακρά ιστορική περίοδο. Η τάση όμως παραμένει. Η Φλωρεντία και η Βενετία συνέχισαν να αγωνίζονται, αλλά ο αγώνας με τις συγκεντρωτικές μοναρχίες ήταν άνισος και δεν θα μπορούσε να είναι νικηφόρος. Η αστική τάξη της Φλωρεντίας γίνεται τελικά κομμάτι της ενιαίας ιταλικής αστικής τάξης, δίνει αυτή την απάντηση στο πρόβλημα. Αντίστοιχα, η αστική τάξη της Γαλλίας, τείνει να γίνει κομμάτι της ενιαίας ευρωπαϊκής ή ευρωπαϊκής ή –στο σενάριο με τις λιγότερες πιθανότητες– ευρωπαϊκής αστικής τάξης. Αλλά δεν μπορεί να εξυπηρετήσει τα συμφέροντά της στο πλαίσιο του γαλλικού έθνους κράτους αποκλειστικά. Δεν υπάρχει πια η «βάση» που στήριξε το «εποικοδόμημα» του γαλλικού, του ιταλικού, του ελληνικού αστικού έθνους-κράτους.

Το τι σημαίνει αυτό για τους εργαζόμενους, όταν τα δικά μας δικαιώματα περιορίζονται στα όρια της πατρίδας γης, μπορεί ίσως να μας βοηθήσει να το καταλάβουμε η θέση του δουλοπάροικου, δεμένου στη γη ενός φέουδου την εποχή της συγκεντρωτικής μοναρχίας: διπλή καταπίεση και μεταφορά του κόστους των νέων καθεδρικών της εξουσίας στις πλάτες των υποζυγίων. Σημαίνει όμως και κάτι άλλο, σημαίνει ότι αν συζητήσουμε με τον Μακιαβέλι με τον τρόπο που το έκαναν ο Γκράμσι και ο Αλτουσέρ, αναδύεται ως εξαιρετικά βάσιμο το συμπέρασμα ότι, απέναντι στις νέες αυτοκρατορίες, οι εξεγέρσεις των εθνών-κρατών είναι μεν εφικτές αλλά δεν μπορούν να έχουν καλύτερη τύχη μεσοπρόθεσμα από τις προσπάθειες παραδείγματος χάρη των πόλεων-κρατών της Ιταλίας

να αντισταθούν στις συγκεντρωτικές μοναρχίες της εποχής, εκτός κι αν δεχτούμε τη θεωρία περί ντόμινο, που είναι όμως ιστορικά συγκεκριμένη και που δεν οδηγεί έτσι κι αλλιώς σε έθνη-κράτη αλλά σε σοσιαλιστικές ομοσπονδίες.

Η διαφορετική ανάγνωση της συγκυρίας οδηγεί και σε διαφορετικά «καθήκοντα». Οι εξεγέρσεις που συντάραξαν το σύστημα την εποχή της συγκρότησης των συγκεντρωτικών μοναρχιών, ήταν αυτές που κατάφεραν να πάρουν εθνικές διαστάσεις –από άποψη μεγέθους–, π.χ. ο πόλεμος των χωρικών και πολύ αργότερα ο Αγγλικός Εμφύλιος Πόλεμος, δηλαδή αγώνες στο νέο επίπεδο. Αντίστοιχα κι εμείς, στις νέες αυτές συνθήκες που ξεπερνούν το έθνος-κράτος, θα απειλήσουμε πραγματικά μόνο όταν καταφέρουμε να συντονίσουμε αγώνες που να ξεπερνούν τα εθνικά σύνορα. Αυτό βεβαίως, δεν σημαίνει ότι το έθνος-κράτος παύει να αποτελεί πεδίο πάλης –όπως και ο δήμος δεν έπαψε ποτέ να είναι– πιθανότατα όμως, γίνεται ακόμη λιγότερο αποφασιστικό. Δηλαδή, γίνεται ακόμη πιο σημαντικό να εντοπίζουμε τα όριά του, να εντάσσουμε τους αγώνες που γίνονται στο επίπεδο του έθνους-κράτους σε μια διεθνή στρατηγική, να προσπαθούμε να συνδέουμε τα διάφορα επίπεδα, να διαθέτουμε μια μεταβατική απάντηση και για το πρόβλημα του έθνους-κράτους, προσαρμοσμένη στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Ένα άλλο πολύ χρήσιμο υλικό του μαρξιστικού οικοδομήματος, πολύ κοντινό σε αυτό που χρησιμοποιήσαμε παραπάνω, είναι η ιδέα ότι οι ιδέες συνδέονται με συγκεκριμένα συμφέροντα. Αυτό, αν το διαβάσουμε αιτιολογικά, δηλαδή ότι τα συμφέροντα γεννούν τις ιδέες σε μια πλήρη αντιστοίχιση, αν το διαβάσουμε με βάση τη μηχανική, οδηγεί στα γνωστά αδιέξοδα του οικονομισμού: δεν μπορεί να εξηγήσει ποιος εκπαιδεύει τον παιδαγωγό, όπως γράφει ο ίδιος ο Μαρξ, ο οποίος έχει άλλωστε και τις αντιφάσεις και

τις περιόδους του. Αν όμως το διαβάσουμε εξελικτικά, με βάση τις δαρβινικές επιρροές του μαρξικού έργου, σημαίνει ότι διαρκώς δημιουργούνται άπειρες ιδέες –*ex nihilo*– αλλά επιβιώνουν μόνο οι ιδέες που λειτουργούν, που χρησιμεύουν σε κάτι, με την ευρεία έστω έννοια του χρήσιμου. Εάν λοιπόν η αριστερά θέλει να επιβιώσει, θα πρέπει να είναι χρήσιμη, και εάν θέλει να είναι χρήσιμη, θα πρέπει να διαβάσει τη συγκυρία.





Αποανάπτυξη:
χειρόφρενο σε ένα τρένο εκτός
ελέγχου

συνέντευξη με τον Γιώργο Καλλή

Ο Γιώργος Καλλής είναι καθηγητής οικολογικών οικονομικών και πολιτικής οικολογίας στο Αυτόνομο Πανεπιστήμιο της Βαρκελώνης.

Συνέντευξη: Βαγγέλης Δαρούσος

Για πολλούς, η «αποανάπτυξη» παραμένει ένας μάλλον ασαφής όρος. Επομένως θα ήταν ίσως απαραίτητο να ξεκινήσουμε τη συζήτηση αυτή από τον δικό σας ορισμό για την αποανάπτυξη ρωτώντας, στη συνέχεια, αν θα πρέπει κανείς να τη θεωρήσει μια έννοια παγκόσμιου, περιφερειακού ή τοπικού, ακόμη, χαρακτήρα.

Γ.Κ.: Η αποανάπτυξη είναι μια αμείλικτη κριτική της ιδεολογίας της οικονομικής ανάπτυξης και ένα άνοιγμα της φαντασίας σε εναλλακτικές λύσεις που πηγαίνουν πέρα από ένα μέλλον-μονόδρομο που συνίσταται στην οικονομική μεγέθυνση και μόνο. Η αποανάπτυξη υποθέτει ότι μπορούμε να ζήσουμε διαφορετικά και καλύτερα με λιγότερα.

Πρόκειται για μια παγκόσμια έννοια, η οποία αναγκαστικά μπορεί να λάβει διαφορετικές εκφράσεις σε διαφορετικούς τόπους και χρόνους.

Μια κοινωνία της αποανάπτυξης θα ήταν εξ ορισμού δομικά διαφορετική, κάτι που συνεπιφέρει την ανάγκη για τη δημιουργία μιας καινούριας αφήγησης. Αυτή με τη σειρά της καθιστά απαραίτητη την «αλλαγή παραδείγματος» και τη δημιουργία νέων, κατάλληλων θεσμών και πολιτικών. Τι θα θεωρούσατε ως τον ακρογωνιαίο λίθο αυτού του νέου status quo;

Γ.Κ.: Την εγκατάλειψη της εμμονικής επιδίωξης της μεγέθυνσης και την εγκαθίδρυση νέων θεσμών, που να επιτρέπουν την ευημερία μιας οικονομίας χωρίς αύξηση του ΑΕΠ. Αλλά αυτό δεν μπορεί να συμβεί, αν δεν υπάρξει επίσης μια αλλαγή στο φαντασιακό και τις επιθυμίες των ανθρώπων, και αν οι άνθρωποι δεν οργανωθούν και δεν αναλάβουν πολιτική δράση, ώστε να τραβήξουν το χειρόφρενο, όπως είχε πει ο Ουόλτερ Μπένγιαμιν, σε αυτό το εκτός ελέγχου τρένο που ονομάζεται καπιταλισμός.

Στο τέλος του 2015, στο πλαίσιο της Συνδιάσκεψης Κορυφής των Ηνωμένων Εθνών για τη Βιώσιμη Ανάπτυξη, υιοθετήθηκε η Agenda 2030 για τη Βιώσιμη Ανάπτυξη. Αυτή η Agenda

περιλαμβάνει 17 Στόχους, με σκοπό να ικανοποιήσει τις τρεις κλασικές διαστάσεις της βιώσιμης ανάπτυξης: οικονομική, κοινωνική και περιβαλλοντική. Ποιες είναι κατά τη γνώμη σας οι συνάφειες ανάμεσα στην έννοια της αποανάπτυξης και σε άλλες σχετικές έννοιες, όπως η βιώσιμη ανάπτυξη; Θεωρείτε προσωπικά ότι το να στρέφει κανείς τη συζήτηση στη βιώσιμη ανάπτυξη αντί για την αποανάπτυξη είναι απλοϊκό, παραπλανητικό, άσχετο ή αναγκαίο βήμα;

Γ.Κ.: Η αποανάπτυξη παίρνει στα σοβαρά τη δέσμευση της κοινωνικής και οικολογικής βιωσιμότητας και δηλώνει το προφανές, ότι η οικολογική βιωσιμότητα είναι ασύμβατη με την ανάπτυξη που βασίζεται στην οικονομική μεγέθυνση. Η Agenda 2030, όπως και η Agenda 21 πριν από αυτή, καθώς και ποικίλες άλλες προγενέστερες διεθνείς δεσμεύσεις, υποκρίνονται ότι μπορούμε να φάμε την τούρτα αφήνοντάς την παράλληλα άθικτη. Σαν αποτέλεσμα, εδώ και πολλά χρόνια τρώμε διαρκώς την τούρτα (όπου τούρτα, βλέπε κλίμα) και σε λίγο δεν θα μας έχει μείνει τίποτα παρά μόνο τα αποφάγια ενός κατεστραμμένου πλανήτη. Οι διεθνείς δεσμεύσεις και οι χιλιάδες σελίδες που έχουν γραφτεί από τα Ηνωμένα Έθνη και άλλους διεθνείς οργανισμούς δεν έχουν κάνει τίποτα για να σταματήσουν την αυτοκαταστροφική επιτάχυνση των καπιταλιστικών κοινωνιών μας.

Επιστρέφοντας στην έννοια της βιώσιμης ανάπτυξης, έχει θεωρηθεί ως συνώνυμη όχι μόνο περιβαλλοντικά φιλικών πρακτικών για την εξυπηρέτηση των αναγκών των σημερινών και μελλοντικών γενεών, αλλά επίσης ως η λύση για την εξάλειψη της φτώχειας κάθε μορφής, της επίτευξης παγκόσμιας ειρήνης, ακόμη και της πραγμάτωσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, συμπεριλαμβανομένης της ισότητας των φύλων. Συνδέεται

το κίνημα της αποανάπτυξης, από την πλευρά του, με άλλα κοινωνικά και πολιτικά κινήματα και πρωτοβουλίες και, αν ναι, πώς;

Γ.Κ.: Η αποανάπτυξη σχετίζεται με τα ριζοσπαστικά κινήματα για την περιβαλλοντική και κοινωνική δικαιοσύνη. Τα κινήματα που μάχονται για να μείνει το πετρέλαιο υπό το έδαφος και ο άνθρακας μέσα στη γη, αυτά που η Naomi Klein αποκάλεσε «κινήματα παρεμπόδισης».¹ Τα κινήματα που θέλουν να αλλάξουν την οικονομία προς μια κατεύθυνση που ωφελεί το 99% και όχι το 1% του πληθυσμού. Η εξόρυξη ορυκτών καυσίμων και η καταστροφή του περιβάλλοντος πρέπει να σταματήσουν, και μπορούν να σταματήσουν μόνο μέσω ριζοσπαστικής πολιτικής και κοινωνικής δράσης, όχι υπογράφοντας συμφωνίες και σχέδια δράσης για «βιώσιμη ανάπτυξη», τα οποία ντύνουν με οικολογικό μανδύα τη συνεχή εκμετάλλευση των ανθρώπων και του περιβάλλοντος στον βωμό του κέρδους.

Έχει συχνά διατυπωθεί η άποψη ότι η οικονομική αποανάπτυξη μπορεί να είναι ασταθής. Τα επιχειρήματα εναντίον της αποανάπτυξης σχετίζονται με φόβους για άνοδο των επιπέδων ανεργίας, που με τη σειρά της θα επέφερε την ανάγκη για περισσότερες παροχές προς τους ανέργους και θα ενέτεινε τη δημοσιονομική κρίση των κρατών. Τι θα απαντούσατε σε αυτό;

Γ.Κ.: Ισχύει. Η έλλειψη μεγέθυνσης στο πλαίσιο καπιταλιστικών οικονομιών που είναι σχεδιασμένες να μεγεθύνονται, ή αλλιώς να καταρρέουν, μπορεί να έχει αποσταθεροποιητικά αποτελέσματα. Αλλά, αν μια κυβέρνηση στόχευε πραγματικά να βάλει τους ανθρώπους και τον πλανήτη πάνω από τα κέρδη, δεν υπάρχει

τίποτα που να καθιστά κατ' αρχήν αδύνατη τη σταθεροποίηση μιας μη μεγεθυνόμενης οικονομίας. Η μείωση των ωρών εργασίας, η θέσπιση ενός βασικού εισοδήματος, η φορολογία του κεφαλαίου και των υψηλών εισοδημάτων, η φορολογία επί της χρήσης άνθρακα και άλλων διαθέσιμων πόρων, με την ταυτόχρονη μείωση ή και εξάλειψη του φόρου εισοδήματος για τα χαμηλά εισοδήματα, η αφαίρεση από τις ιδιωτικές τράπεζες του δικαιώματός τους να παράγουν χρήμα από το τίποτα: αυτές είναι μόνο μερικές από τις οικονομικές πολιτικές που μπορούν να κάνουν μια οικονομία να τα βγάλει πέρα, αν όχι να ευημερήσει, χωρίς μεγέθυνση.

Παλαιότερες έρευνες οδήγησαν στην πρόταση πιθανών καθημερινών πρακτικών προκειμένου να μπούμε σε τροχιά αποανάπτυξης, πρακτικών που εκτείνονται από τη θέσπιση ανώτατων ορίων στη χρήση πόρων και την εκπομπή διοξειδίου του άνθρακα μέχρι τη δημιουργία ζωνών στις οποίες απαγορεύεται το εμπόριο ή ακόμη και τη δημιουργία νέων μορφών χρήματος. Ποιος είναι ο ρόλος της επιστήμης σε αυτή τη διαδικασία; Θα πρέπει το κίνημα υπέρ της αποανάπτυξης να αναπτύξει εκ των προτέρων λεπτομερείς στρατηγικές προκειμένου να είναι πλήρως προετοιμασμένο για μια μετάβαση ή η αξιοπιστία των στοιχείων και η πειστικότητα δεν είναι σε αυτή τη φάση οι πιο σημαντικοί παράγοντες;

Γ.Κ.: Πολιτικά μιλώντας, η εκλογή του Trump στις Ηνωμένες Πολιτείες αποδεικνύει ότι, δυστυχώς, η αλήθεια δεν παίζει τόσο μεγάλο ρόλο στην εποχή μας. Φυσικά, η πολιτική ποτέ δεν είχε να κάνει απλά και μόνο με «στεγνά» δεδομένα. Έχει να κάνει με τα συναισθήματα. Μια προοδευτική δύναμη κοινωνικής και οικολογικής δικαιοσύνης πρέπει να συνδεθεί με το κοινό αίσθημα. Το να κερδίσουμε στον πόλεμο για την αλήθεια δεν είναι η πιο

¹ The blockadia movement.

σημαντική προτεραιότητα · η πιο σημαντική προτεραιότητα είναι να κερδίσουμε τις καρδιές των ανθρώπων, ιδίως της εργατικής τάξης και της μεσαίας τάξης που καταρρέει.

Τώρα, η αποανάπτυξη είναι μια καινούρια ιδέα και από επιστημονική άποψη πρέπει να δουλέψουμε περισσότερο, ώστε να διατυπώσουμε τις προτάσεις μας ή να αξιολογήσουμε τις προτεινόμενες αλλαγές. Αλλά η αλλαγή δεν θα έρθει επειδή θα φτιάξουμε τα σωστά μοντέλα. Και η αλλαγή δεν θα έρθει από αυτούς που γράφουν για την αποανάπτυξη, ή που προτείνουν πράγματα στο όνομα της αποανάπτυξης. Θα έρθει από ένα ευρύτερο προοδευτικό κίνημα. Αυτό που κάνει η θεωρητική δουλειά μας είναι να προσφέρει κάποιες σημαντικές οικολογικές διορθώσεις στις ιδέες που ένα τέτοιο κίνημα θα προτείνει.

Η Ελλάδα ταλανίζεται εδώ και αρκετά χρόνια, με τις συνέπειες της οικονομικής κρίσης και της κρίσης χρέους να είναι παραπάνω από εμφανείς. Παρόλ' αυτά, και τα δύο μεγάλα κόμματα, με θεωρητικά διαφορετική πολιτική ατζέντα, φαίνεται να αντιμετωπίζουν την οικονομική μεγέθυνση και την περαιτέρω ανάπτυξη ως πανάκεια. Ποιο θα ήταν κατά τη γνώμη σας το φάρμακο, θα λέγαμε, για τη θεραπεία των πληγών και με ποιον τρόπο μια στρατηγική βασισμένη στην αποανάπτυξη θα μπορούσε να ανταποκριθεί στις ανάγκες της χώρας μας, δεδομένων των συγκεκριμένων οικονομικών, γεωστρατηγικών και κοινωνικών συνθηκών;

Γ.Κ.: Η Ελλάδα βρίσκεται περιορισμένη στο πλαίσιο της γεωπολιτικής οικονομίας της Ευρωζώνης, επομένως από μόνη της μπορεί να κάνει πολύ λίγα πράγματα. Πρώτον, θα πρέπει να παλέψουμε ενάντια στην ιδεολογία της μεγέθυνσης για χάρη της ίδιας της μεγέθυνσης στο επίπεδο της Ευρωπαϊκής

Ένωσης και να διεκδικήσουμε εκ νέου την κληρονομιά του πρώην Προέδρου της Ευρωπαϊκής Επιτροπής Sicco Mansholt, ο οποίος τη δεκαετία του 1970 έκανε λόγο για μηδενική μεγέθυνση – δεν έμεινε για πολύ πρόεδρος, όπως φαντάζεστε. Δεύτερον, πιστεύω ότι στην Ελλάδα είμαστε οι πρώτοι στη Δύση που νιώθουμε στο πετσί μας ότι αυτό που ζούμε δεν είναι μια περίοδος εξαίρεσης, ούτε μια περιοδική κρίση, αλλά μια νέα εποχή «οικονομικής στασιμότητας» που δεν επηρεάζει μόνο την Ελλάδα, αλλά και τη Δύση στο σύνολό της. Η οικονομική θεωρία του παρελθόντος δεν λειτουργεί πια. Το λεξιλόγιο του παρελθόντος, κοινωνικό και οικονομικό, δεν λειτουργεί πια. Προσωπικά δεν είμαι από τους οικονομολόγους που νομίζουν ότι μπορούν να γράφουν συνταγές. Η κατάσταση είναι περίπλοκη και δύσκολη ακόμη και για όσους έχουν τις καλύτερες προθέσεις – και δεν υπάρχουν πολλοί τέτοιοι. Αυτό που τουλάχιστον μπορούμε να κάνουμε είναι να προβούμε στη σωστή διάγνωση και να καταλάβουμε τι πραγματικά συνέβη, τι έφερε την κρίση και πώς αλλάζει ο κόσμος, αναπτύσσοντας ένα νέο, προοδευτικό λεξιλόγιο, αντί να αναμασάμε τις λέξεις του παρελθόντος.



Ο Βαγγέλης Δαρούσος είναι οικονομολόγος, υποψήφιος διδάκτορας ναυτιλιακής οικονομικής και διακυβέρνησης στο Παγκόσμιο Ναυτιλιακό Πανεπιστήμιο.



Η μεθοδολογία της Έλινορ Όστρομ (Μέρος Α')

Θεσμοθετώντας τη συλλογική διακυβέρνηση των κοινών πόρων

του Βαγγέλη Δαρούσου

Το μυαλό του μοιάζει σαν μηχανή με γρανάζια· δεν νοιάζεται για τα πράγματα που φυτρώνουν και μεγαλώνουν, παρά μόνο αν τον εξυπηρετούν κάποια στιγμή. Είναι πλέον φανερό πως είναι μαύρος προδοτής.

Τ. Τόλκιν, Ο Άρχοντας των Δαχτυλιδιών, Οι Δύο Πύργοι

Λίγους μήνες πριν από τη στιγμή που γράφονται αυτές οι γραμμές, η ελληνική κυβέρνηση έκανε εμφανή την πρόθεσή της για μεταφορά των δύο εταιρειών ύδρευσης και αποχέτευσης, της ΕΥΔΑΠ (Αθήνα) και της ΕΥΑΘ (Θεσσαλονίκη), στο Ταμείο Αξιοποίησης Δημόσιας Περιουσίας.

Το εν λόγω υπερταμείο έχει ως στόχο την ιδιωτικοποίηση των κοινωφελών δημοσίων οργανισμών, την υπαγωγή τους στους κανόνες της αγοράς μέσα από διαδικασίες αποκρατικοποίησης. Ωστόσο, η περίπτωση των δύο αυτών οργανισμών διαφέρει αισθητά σε σχέση με άλλες οντότητες που υπάχθηκαν στη διαδικασία αυτή. Διότι η αποκρατικοποίηση της ΕΥΔΑΠ και της ΕΥΑΘ είναι το έναυσμα και η σπίθα ώστε να τεθεί όσο το δυνατόν πιο εμφαντικά –για λόγους, μεταξύ άλλων, επιστημονικής αριότητας– ένα ζήτημα που παραμένει ανοιχτό και φλέγον στην παγκόσμια δημόσια σφαίρα.

Με λίγα λόγια, η πρακτική που ακολουθείται συνιστά πρωτίστως μια σαφώς ορισμένη απάντηση: για την ακρίβεια, την μόνη απάντηση που μπόρεσε να δώσει η Ελλάδα, δια της εκλεγμένης κυβέρνησής της, στο ερώτημα του ποια είναι η πιο συνετή φόρμουλα διακυβέρνησης, διαχείρισης και ρύθμισης των φυσικών πόρων, εν προκειμένω –μολονότι επίσης σωρεύονται περιμένοντας την ίδια πορεία πλήθος συναφών οργανισμών, όπως η ΔΕΗ– του νερού. Δυστυχώς η απάντηση συνοψίστηκε σε μία μόλις λέξη: ιδιωτικοποίηση και η χρήση της λέξης «δυστυχώς», τόσο για τις ανάγκες του άρθρου αυτού όσο και για τον γράφοντα, χρήζει, ως προς την επιλογή της, μιας απαραίτητης διευκρίνησης.

«Δυστυχώς», όχι για λόγους στενά ιδεολογικοπολιτικής συγκρότησης ή προσέγγισης. Όχι – «δυστυχώς» για τον ίδιο λόγο και με τον ίδιο τρόπο που η ευκολότερη λύση δεν ταυτίζεται πάντα με την καλύτερη δυνατή, το προφανές δεν είναι πάντοτε ορθότερο και ορθολογικότερο από το αφανές κι από την άποψη, κυρίως, της μακροπρόθεσμης, αειφόρου και κυρίως αποδοτικής διοίκησης και διαχείρισης των φυσικών πόρων.

Η ιδιωτικοποίηση του νερού πέραν, τονίζω, κάθε άλλης κριτικής που μπορεί γίνει σε ένα ζήτημα τόσο ευρείας κι ευαίσθητης κοινωνικοπολιτικής σημασίας κι απεύθυνσης είναι, θα λέγαμε, μια

λύση προφανής. Δεν είναι όμως μια λύση μοναδική ούτε ως προς την ορθότητα της, ούτε ως προς την αποδοτικότητα ούτε, πολύ περισσότερο, ως προς την απουσία εναλλακτικών λύσεων σε ένα υπαρκτό πρόβλημα, ένα πρόβλημα που συνίσταται σε μια εξίσωση με πολλές μεταβλητές: την εξίσωση της διαχείρισης των κοινών πόρων.

Τον Δεκέμβριο του 1968, στις σελίδες του 162^{ου} τεύχους του έγκυρου επιστημονικού περιοδικού *Science* δημοσιεύτηκε ένα άρθρο με τον μάλλον δυσοίωνα τίτλο «Η Τραγωδία των Κοινών» (Hardin, 1968). Συγγραφέας του ήταν ο καθηγητής Βιολογίας στο πανεπιστήμιο της Καλιφόρνια Γκάρρετ Χαρντίν και, ενώ το κύριο θέμα της δημοσίευσης αφορούσε στο ζήτημα της ραγδαίας αύξησης του παγκόσμιου πληθυσμού, ο βαθύτερος προβληματισμός που αναπτύσσεται εκεί περιστρέφεται γύρω από τη συγκρουσιακή διάσταση ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό συμφέρον. Ο Χαρντίν άρθρωσε με σαφήνεια τις θέσεις του για την εγγενή σύγκρουση ατομικού και συλλογικού συμφέροντος, ειδικά σε ό,τι αφορά τη διεκδίκηση και την εκμετάλλευση των κοινών πόρων.

Επιστρέφοντας στην «Τραγωδία των Κοινών», αυτή καθαυτή η χρήση του όρου «τραγωδία» στο έργο του Χαρντίν σχετίζεται περισσότερο με το εννοιολογικό φορτίο που της απέδωσε ο μαθηματικός και φιλόσοφος Άλφρεντ Γουάιτχεντ: «Η ουσία της δραματικής τραγωδίας δεν βρίσκεται στη δυστυχία, αλλά στη θεσμική ακούσια λειτουργία των πραγμάτων». Ο βιολόγος Χαρντίν ασχολήθηκε με την εξέταση των συσχετισμών μεταξύ του ολοένα αυξανόμενου πληθυσμού και των περιορισμένων πόρων που υπάρχουν για την επιβίωση του. Ο ακριβής ορισμός του για την τραγωδία των κοινών αγαθών ήταν ο εξής:

«Η τραγωδία των κοινών αναπτύσσεται ως εξής. Φανταστείτε

έναν βοσκότοπο ανοιχτό προς όλους. Είναι αναμενόμενο πως κάθε βοσκός θα προσπαθεί να διατηρεί όσο το δυνατόν μεγαλύτερο κοπάδι στον βοσκότοπο. Ένας τέτοιος διακανονισμός μπορεί για αιώνες να λειτουργήσει, σε λογικό βαθμό, ικανοποιητικά δεδομένου ότι οι φυλετικές συγκρούσεις, η λαθροθηρία και οι ασθένειες συγκρατούν τους πληθυσμούς ανθρώπων και ζώων πολύ κάτω από τη φέρουσα ικανότητα του βοσκότοπου. Στο τέλος όμως έρχεται η ώρα του λογαριασμού, η μέρα δηλαδή που πραγματοποιείται ο, πάντα επιθυμητός, στόχος της κοινωνικής σταθερότητας. Σε αυτό το σημείο η εγγενής λογική των κοινών, ακούσια, προξενεί την τραγωδία. Ως ορθολογικό ον, κάθε βοσκός επιδιώκει να μεγιστοποιήσει το όφελός του. Άμεσα ή έμμεσα, περισσότερο ή λιγότερο ενσυνείδητα, αναρωτιέται, “Ποια είναι για μένα η χρησιμότητα του να προσθέσω άλλο ένα ζώο στο κοπάδι μου;” (...) Συνυπολογίζοντας τα επιμέρους οφέλη, ο ορθολογικός βοσκός καταλήγει πως το μόνο που έχει νόημα γι’ αυτόν είναι να προσθέσει άλλο ένα ζώο στο κοπάδι του. Κι άλλο ένα, κι άλλο ένα... Αλλά σε αυτό το συμπέρασμα καταλήγει κάθε βοσκός που έχει πρόσβαση σε ένα κοινό αγαθό. Εκεί έγκειται η τραγωδία. Κάθε άνθρωπος εμπλέκεται σε ένα σύστημα που τον ωθεί να αυξάνει το κοπάδι του απεριόριστα – σε έναν κόσμο περιορισμένο. Όλοι τρέχουν να συναντήσουν τον όλεθρο, καθένας επιδιώκοντας το προσωπικό του όφελος, σε μια κοινωνία που πιστεύει στην ελευθερία των κοινών αγαθών. Η ελεύθερη πρόσβαση στα κοινά αγαθά φέρνει καταστροφή σε όλους».

Είναι φανερό πως ο Χαρντίν προσεγγίζει στο διαβόητο άρθρο του το ζήτημα με την πολύπλευρα περιορισμένη, ιδιαίτερα σήμερα, οπτική ενός βιολόγου της δεκαετίας του 1960. Αναλύοντας στη συνέχεια τη δυναμική που προκάλεσε ή επέτρεψε τη διαπιστωμένη

πληθυσμιακή αύξηση, και καταλήγοντας πως ο βέλτιστος συνολικός πληθυσμός είναι σε κάθε περίπτωση μικρότερος του μέγιστου δυνατού πρέπει, προκειμένου να διατηρηθεί η επιβίωση και ικανοποιητική του διαβίωση, να υιοθετηθούν προτάσεις που περιλαμβάνουν τον έλεγχο του πληθυσμού και της αναπαραγωγικής συμπεριφοράς. Οι θέσεις του, παρά το ότι περιστρέφονται γύρω από ορισμένα υπαρκτά προβλήματα, στο σημερινό κοινωνικό και αξιακό πλαίσιο δύσκολα θα ήταν αποδεκτές, ενώ το σύγχρονο οικονομικο-κοινωνικό και τεχνολογικό πλαίσιο προβλέπει και προτάσσει πειστικότερες εναλλακτικές. Ωστόσο ο Χαρντίν ήταν, όπως προαναφέρθηκε, βιολόγος κι όχι οικονομολόγος ή εν γένει κοινωνικός επιστήμονας και από την επιστήμη του φαίνεται να εμπνέεται και η συλλογιστική του. Η, ομολογουμένως αποστεωμένη κοινωνικά, αντίληψή του μοιάζει να αντανακλά την πίστη πως κάθε περίπτωση που σχετίζεται με την πρόσβαση και τη χρήση κοινών αγαθών και η οποία δεν διέπεται από σαφώς ορισμένες κανονιστικές και νομικές δικλείδες οδηγεί συνεπαγωγικά, αναπόφευκτα, «ορθολογικά», σε σύγκρουση και καταστροφή προς όφελος του ισχυρότερου, έναντι οποιασδήποτε άλλης μορφής εκλογικευμένης διαδικασίας διαπραγμάτευσης ή συνεργασίας στην εκμετάλλευση του πόρου. Μολονότι δεν θα αναλωθούμε περισσότερο σε μια κριτική των θέσεων του Χαρντίν στο συγκεκριμένο άρθρο, ωστόσο, είναι απαραίτητο για την περαιτέρω ανάπτυξη της θεματικής μας, να σταθούμε σε δύο ενδιαφέροντα σημεία της συλλογιστικής του.

Το πρώτο σημείο είναι η σύνδεση του ατομικού και του συλλογικού συμφέροντος. Ο Χαρντίν, με τον όρο «Τραγωδία των Κοινών» που εφηύρε, παρουσίασε το θεωρητικό μοντέλο του, που θέλει την επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος να είναι δυνητικά επιζήμια για το συλλογικό συμφέρον. Η ιδέα αυτή, σαφώς, έχει μακρές ρίζες που φτάνουν στην αριστοτελική αντίληψη πως «όταν τό

πλήθος προς τό κοινόν πολιτεύηται συμφέρον, πολιτεία καλεῖται». Πράγματι, ο Αριστοτέλης στα Πολιτικά του, αναλύοντας τα είδη των πολιτευμάτων και μελετώντας τα κατ' αυτόν ορθά και παρεκκλίνοντα, όρισε πως «Όταν κυβερνά την πόλη ο λαός για το κοινό καλό, σ' αυτό το πολίτευμα δίνουμε το όνομα πολιτεία» (ΑΡΙΣΤ Πολ 1252a1, μτφρ. Μοσκόβης, 1989) και, συνεπαγωγικά, πως τα ενδιαφέροντα ενός ατόμου με την ιδιότητα του πολίτη δεν πρέπει να συνδέονται αποκλειστικά με τα ατομικό του συμφέρον αλλά πολύ περισσότερο με το ευρύτερο, συλλογικό καλό, το συμφέρον της κοινωνικής ολότητας. Ένα βήμα παραπέρα στον συλλογισμό μας πηγαινει η ετυμολογία της λέξης «ιδιωτής», που χαρακτηριζε αρχικά όποιον επιδίωκε αποκλειστικά το στενά ατομικό του συμφέρον σε αντίστιξη προς το κοινό. Το σημασιολογικό φορτίο της λέξης μάλιστα έφτασε σταδιακά να ταυτίζεται με τον ανόητο, τον βλάκα: έτσι ως γνωστόν συναντάται και σήμερα, ως γλωσσικό δάνειο, σε ένα πλήθος ευρωπαϊκών γλωσσών, από τα αγγλικά και τα γαλλικά ως τα βασκικά και τα σουηδικά.

Το άρθρο του Χαρντίν θεωρείται αρκετά κομβικό. Οι πιθανές επιπτώσεις που δυνητικά προκύπτουν από την χρήση των –περιορισμένων, σε έναν περιορισμένο κόσμο...– φυσικών πόρων από πολλαπλούς χρήστες είναι ένα αναντίρρητο γεγονός, και η τραγωδία που μπορεί να προκύψει από την ενδεχόμενη έλλειψή τους είναι εμφανής σε κάθε περίπτωση περιορισμένων αποθεμάτων.

Την προβληματική αυτή προσπάθησε μέχρι και το τέλος να αντιμετωπίσει η Έλινορ Όστρομ, που με κεντρική αναφορά στο μοντέλο του Χαρντίν, ένα από τα μοντέλα που χρησιμοποιούνται για την εύρεση λύσης υπέρ του κράτους ή υπέρ των αγοραίων μηχανισμών, έγραψε το περίφημο πλέον βιβλίο της *Η Διαχείριση των Κοινών Πόρων – Η Εξέλιξη των Θεσμών για Συλλογική Δράση*, το οποίο ακολούθησε μια τεράστια ερευνητική και βιβλιογραφική συνεισφορά. (Ostrom, 1990).

Η Έλινορ Όστρομ γεννήθηκε το 1933 στο Λος Άντζελες της Καλιφόρνια, και το 1965 απέκτησε το διδακτορικό της δίπλωμα στις Πολιτικές Επιστήμες. Σαφώς αξιοσημείωτο παραμένει το γεγονός πως είναι ως σήμερα η μοναδική γυναίκα που έχει ποτέ κερδίσει το Βραβείο Νόμπελ Οικονομίας. Συγκεκριμένα, κέρδισε το βραβείο το 2009 για την ανάλυση της οικονομικής διακυβέρνησης, και ιδιαίτερα των κοινών αγαθών.

Υπήρξε εξαιρετικά δραστήρια επιστημονικά, διδάσκοντας το αντικείμενό της και διατηρώντας μέχρι τον θάνατο της, το 2012, έδρες σε διάφορα πανεπιστήμια και εργαστήρια πολιτικής θεωρίας, ειδικά γύρω από κοινωνικό-οικολογικά ζητήματα. Το έργο της Όστρομ, στο οποίο συνοπτικά εισάγουμε παρακάτω, περιστρέφεται γύρω από το ζήτημα της αειφόρου ύπαρξης, χρήσης και διαχείρισης των φυσικών πόρων, και τη δημιουργία θεσμών για τη διαχείριση αυτών που ονομάζει *Πόρους Κοινής Δεξαμενής* (στο εξής, ΠΚΔ)¹ προσπαθώντας να κατανοήσει τους λόγους για τους οποίους οι σχετικοί με αυτές θεσμοί είναι περισσότερο ή λιγότερο αποτελεσματικοί ανάλογα με το πλαίσιο αναφοράς τους.

Η Όστρομ στόχευσε σε τρία κεντρικά ζητήματα: Πρώτον, στην κριτική της ανάλυσης των πολιτικών που ορίζουν τους φυσικούς πόρους. Άλλωστε, η Όστρομ εν γνώσει της δεν κόμισε γλαύκας εις Αθήνας: δεν στόχευσε στην εισαγωγή ενός νέου ερευνητικού πεδίου, αλλά στη σύνθεση ενός συστήματος για την κωδικοποίηση και ανάλυση της υπάρχουσας γνώσης και έρευνας, καθώς και του πλήθους σχετικών επιστημονικών δημοσιεύσεων που ως τότε δεν είχαν τεθεί σε ένα ενιαίο πλαίσιο ανάλυσης (Dunckmann, 2009). Δεύτερον, στόχευσε στην παρουσίαση απτών παραδειγμάτων

¹ Μολοντί το παρόν άρθρο βασίζεται στο πρωτότυπο βιβλίο της Όστρομ, χάριν ευκολίας αναφοράς επιλέχθηκε η συντομογραφία του όρου που χρησιμοποιείται και στην ελληνική έκδοση (μετάφραση Γ. Άρχοντα). Το ίδιο ισχύει και για τους υπόλοιπους ορισμούς.

επιτυχημένων και αποτυχημένων παρελθοντικών προσπαθειών διακυβέρνησης κοινών πόρων και τρίτον στην ανάπτυξη νέων διανοητικών εργαλείων για την κατανόηση των δυνατοτήτων και των περιορισμών των θεσμών αυτοδιοίκησης για την ρύθμιση ετερόκλητων ειδών πόρων (Όστρομ, 2002).

Η Έλινορ Όστρομ προσπάθησε να σπάσει τη λογική των ελαχίστων εναλλακτικών σε ένα κόσμο που διψάει για θεσμικές αλλαγές. Έθεσε εμφατικά την άποψή της ότι κάθε δίλημμα, ειδικά αν αυτό αφορά τους κοινούς πόρους, πρέπει να αντιμετωπίζεται *ad hoc* κι όχι με τη λογική των πάγιων πρακτικών. Θεωρούσε ότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν μηχανιστικές προσεγγίσεις με σαφείς διαιρέσεις ανάμεσα σε ιδιωτικούς ή δημόσιους θεσμούς (εκτιμώντας ότι ακόμη και μια ανταγωνιστική αγορά είναι στην ουσία της ένα δημόσιο αγαθό) ενώ οι δημόσιοι θεσμοί σπάνια λειτουργούν χωρίς να εμπλακούν με τον ιδιωτικό τομέα. Για την Όστρομ λοιπόν, εξαιρετικά βασικός παράγοντας και κλειδί για την διακυβέρνηση των κοινών πόρων είναι η συνεργασία όλων των εμπλεκόμενων μερών: η συλλογική δράση.

Η εμπάθυνση στην μεθοδολογία της Έλινορ Όστρομ απαιτεί πρώτα τη γνώση και την κατανόηση ορισμένων βασικών ορισμών. Οι ΠΚΔ ορίζονται από την Όστρομ ως «ένα φυσικό ή τεχνητό σύστημα πόρων αρκετά μεγάλο ώστε να καταστήσει δαπανηρό (αλλά όχι αδύνατο) τον αποκλεισμό πιθανών δικαιούχων από το να εξασφαλίσουν οφέλη από την χρήση του».

Τα *Συστήματα Πόρων* αφορούν αποθέματα διαθέσιμα σε όλους, ενώ ο αποκλεισμός ατόμων από ένα τέτοιο σύστημα είναι σχεδόν αδύνατος. Στα *Συστήματα* αυτά περιλαμβάνονται ψαρότοποι, βοσκότοποι, ποτάμια, ωκεανοί, αλλά ακόμη και αρδευτικά κανάλια ή κεντρικοί υπολογιστές. Τα ίδια τα *Συστήματα Πόρων* αποτελούνται από *Μονάδες Πόρου*, αυτό «...που τα άτομα

οικειοποιούνται ή χρησιμοποιούν από τα Συστήματα Πόρων». Οι Μονάδες Πόρου, μη όντας κοινόχρηστες, μπορούν να υποστούν *υπερεκμετάλλευση*, όπως θα συνέβαινε για παράδειγμα σε περίπτωση υπεραλίευσης σε κάποιο ψαρότοπο: Η ίδια η Όστρομ ξεκινά το βιβλίο της αναφερόμενη σε μια είδηση από τον Ιούνιο του 1989 στην εφημερίδα *New York Times* για ένα τέτοιο ακριβώς πρόβλημα στα ανοιχτά της Νέας Αγγλίας.

Σε ό,τι αφορά τους άλλους στοιχειώδεις ορισμούς, αυτοί αφορούν τους *παρόχους* και τους *παραγωγούς*. Ο πρώτος όρος αναφέρεται σε «...αυτούς που διευθετούν την παροχή ενός ΠΚΔ» ενώ ο δεύτερος, αντίστοιχα, σε οποιονδήποτε εγγυάται ή διασφαλίζει την μακροπρόθεσμη διατήρηση του συστήματος: είναι φανερό ότι αμφότερες πλευρές έχουν τα δικά τους κίνητρα που συναρθρώνονται στην ύπαρξη και λειτουργία του ΠΚΔ. Τέλος, ορίζει την διαδικασία άντλησης των μονάδων πόρων ως *οικειοποίηση*, και *οικειοποιητές* αυτούς που αντλούν Μονάδες από ένα Σύστημα πόρου.

Το πρώτο από τα μοντέλα που εξετάζει με κριτήριο την επιδραστικότητα τους η Όστρομ στο *magnus opus* της, είναι όπως είπαμε το μοντέλο του Χαρντίν. Ακολουθώντας το νήμα της σκέψης του σε άλλους διανοητές, όπως ο Gordon (1954) και ο Dales (1968), τονίζει πως η *Τραγωδία* μπορεί να βρεθεί σε πλήθος διαφορετικών προβλημάτων και σε πολλά διαφορετικά περιβάλλοντα, από τον λιμό στη Σαχάρα τη δεκαετία του 1970 και το πρόβλημα της όξινης βροχής ως την αστική εγκληματικότητα και τις σχέσεις δημοσίου και ιδιωτικού τομέα στις σύγχρονες οικονομίες (Όστρομ, 2002).

Το δεύτερο είναι το παιχνίδι του διλήμματος του κρατουμένου, μια έννοια δανεισμένη από την Θεωρία Παιγνίων, του κλάδου της οικονομικής θεωρίας με αντικείμενό την ανάλυση αποφάσεων

σε καταστάσεις στρατηγικής αλληλεξάρτησης.² Η Όστρομ αξιοποιεί αυτό το μοντέλο για να θέσει σε κρίση την ηθική και πολιτική φιλοσοφική αντίληψη περί ορθολογικότητας και συνεργασιμότητας μεταξύ έλλογων όντων. Για τους αναγνώστες/ριες που μπορεί να θεωρούν περίεργη την αυτή τη σύνδεση, θα άξιζε να τονιστεί ότι, ακριβώς δεδομένου του γεγονότος πως η αλληλεπίδραση αποτελεί την ουσία της κοινωνικής ζωής, η θεωρία Παιγνίων παρέχει τα στέρεα μικροθεμέλια για τη μελέτη της κοινωνικής δομής και της κοινωνικής αλλαγής (Elster, 1982). Συνοπτικά, ένα παίγνιο αφορά μια κατάσταση όπου συγκεκριμένος αριθμός N (>1) από παίκτες (άτομα, επιχειρήσεις, κυβερνήσεις κ.ο.κ.) κάνουν επιλογές με στόχο την ικανοποίηση του συμφέροντός τους και όπου το αποτέλεσμα των επιλογών αυτών δεν εξαρτάται μόνο από την επιλογή των ίδιων των παικτών, αλλά και από τις επιλογές των υπολοίπων $N-1$ παικτών. Η Θεωρία Παιγνίων μπορεί, επομένως, να ταυτιστεί με τις Κοινωνικές Επιστήμες βάσει της μορφής του μεθοδολογικού ατομικισμού στον οποίο τα άτομα θεωρούνται αυτόβουλα υποκείμενα τα οποία επιδιώκουν την ικανοποίηση των δεδομένων προτιμήσεών τους (Βαρουφάκης, 2007). Δίχως να προβούμε για λόγους οικονομίας σε μεγαλύτερη ανάλυση, το παιχνίδι του διλήμματος του κρατουμένου είναι μια μορφή παιγνίου όπου, ελλείψει πληροφόρησης και επικοινωνίας, κάθε παίκτης θεωρεί ότι δεν έχει κίνητρο να διαφοροποιήσει τη στρατηγική του επιλογή, ανεξαρτήτως της επιλογής των άλλων παικτών. Το παράδοξο σύμφωνα (και) με την Όστρομ, η οποία βλέπει στο παράδειγμα του βοσκοτόπου του Χαρντίν ένα τέτοιο παίγνιο, είναι ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση, και παρά την

πεποίθηση ότι ορθολογικά όντα μπορούν εκ φύσεως να επιτύχουν ορθολογικά αποτελέσματα, εδώ οι ατομικά ορθολογικές στρατηγικές των βοσκών (οικειοποιητών) μπορούν να οδηγήσουν σε συλλογικά ανορθολογικά αποτελέσματα (την καταστροφή του βοσκοτόπου ή του εκάστοτε φυσικού πόρου).

Το τρίτο μοντέλο αφορά στην άποψη που αναπτύσσει ο Όλσον στο βιβλίο του *Η λογική της συλλογικής δράσης* και αφορά τη δυσκολία να πεισθούν τα άτομα προς την επιδίωξη της συλλογικής, έναντι της ατομικής τους, ευημερίας (Όλσον, 2011). Στον πυρήνα της συλλογιστικής του Όλσον βρίσκεται η υπόθεση πως, αν κάποιος δεν μπορεί να αποκλειστεί από το να καρπωθεί οφέλη μέσα από ένα παραγόμενο συλλογικό αγαθό, δεν έχει κατ' ουσία κίνητρο να συνεισφέρει στην παροχή του. Σε αντίθεση δηλαδή με τη θεωρία Ομάδων, σημειώνει η Όστρομ, κάθε άλλο παρά δεδομένο είναι ότι άτομα με κοινά συμφέροντα ενεργούν εθελοντικά για την προαγωγή των συμφερόντων αυτών. Διότι αν κάθε ομάδα αποτελείται, με τη σειρά της, από ορθολογικά άτομα που ενεργούν προς το ατομικό τους συμφέρον, αυτά δεν θα ενεργήσουν για την επίτευξη κοινών ομαδικών συμφερόντων.³

Ποια η σημασία των μοντέλων αυτών για την Όστρομ, και γιατί επιλέγει να ξεκινήσει το βιβλίο της εξετάζοντάς τα; Ο πρώτος λόγος είναι ότι αναδεικνύουν με τον τρόπο τους πως άτομα λογικά μπορούν υπό ορισμένες περιστάσεις να συμπεριφερθούν με τρόπο μη-λογικό. Επιπλέον, η συγγραφέας εκτιμά πως οι περιορισμοί που τίθενται σε κάθε ένα από τα μοντέλα αυτά για τους χρήστες των κοινών πόρων είναι πάντα, σε θεωρητικό επίπεδο, σταθεροί: οι εξωτερικοί παράγοντες που περιορίζουν τα άτομα είναι άκαμπτοι,

2 Λίγα χρόνια πριν η Θεωρία Παιγνίων έγινε λίγο ευρύτερα γνωστή στο ευρύ κοινό, όταν ο ηθοποιός Ράσελ Κρόου υποδύθηκε τον νομπελίστα μαθηματικό και οικονομολόγο Τζων Νας στην ταινία «Ένας υπέροχος άνθρωπος». Ο παιγνιοθεωρητικός Τζων Νας όρισε την έννοια της ισορροπίας για παίγνια μη-μηδενικού αθροίσματος, ισορροπία που πήρε το όνομά του ως Ισορροπία Νας.

3 «Εκτός», γράφει ο Όλσον, «εάν ο αριθμός των ατόμων είναι αρκετά μικρός ή εκτός εάν υπάρχει εξαναγκασμός ή κάποιος άλλος ειδικός μηχανισμός για να κάνει τα άτομα να ενεργήσουν προς το κοινό τους συμφέρον» (Όλσον, 2011)

και τα άτομα δεν είναι σε θέση να τους κάμψουν ή να τους αλλάξουν. Οι ίδιοι οι κανόνες είναι υποκείμενοι αποκλειστικά σε αρχές έξω από την σφαίρα επιρροής των ατόμων, σε δυνάμεις εκτός ελέγχου ή δυνατότητας μετασχηματισμού.

Αυτό είναι το κενό που προσπάθησε να καλύψει η Έλινορ Όστρομ, θέλοντας να σπάσει το κυρίαρχο δίπολο των ηγεμονικών, μέχρι και σήμερα, εναλλακτικών, οι οποίες σε ό,τι αφορά την διαχείριση και τον διακανονισμό των κοινόχρηστων φυσικών πόρων είναι δύο. Η πρώτη αφορά στην ύπαρξη μιας ισχυρής κεντρικής κυβερνητικής και ρυθμιστικής αρχής, μιας αδήριτης κρατικής ρυθμιστικής αρχής τύπου «Λεβιάθαν». Ο όρος αυτός, επηρεασμένος από το έργο και τις θεολογικές αναφορές του Τόμας Χομπς, προέρχεται από το αρχαίο βιβλίο του Ιώβ: ένα θαλάσσιο κήτος ως ακατανίκητος, αδιαμφισβήτητος κυρίαρχος (Hobbes, 1651). Απηχεί την άποψη ότι οι κοινόχρηστοι πόροι και αγαθά πρέπει να βρίσκονται υπό συγκεντρωτικό δημόσιο έλεγχο που θα εγγυάται τη σωστή διαχείρισή τους. Επιστρέφοντας στο παράδειγμα των βοσκών του Χαρντίν, μια κεντρική δημόσια υπηρεσία, με γνώση των ιδανικών συνθηκών καρποφορίας και χρήσης του βοσκοτόπου, θα όριζε όχι μόνο το ποιοι και πώς θα χρησιμοποιούσαν τον κοινόχρηστο πόρο αλλά θα και θα όριζε, επιπλέον, κυρώσεις για την ενδεχόμενη μη συμμόρφωση των βοσκών. Η Όστρομ εντοπίζει, μέσα από μια παιγνιοθεωρητική προσέγγιση, προβλήματα που αφορούν κυρίως στην έλλειψη επαρκούς πληροφόρησης για όλες τις συνθήκες που αφορούν όχι μόνο στο φέρον δυναμικό του βοσκοτόπου αλλά και στις δραστηριότητες των βοσκών, με το κόστος μιας τέτοιας υπηρεσίας να θεωρείται ωστόσο δευτερεύον ζήτημα.

Η δεύτερη ηγεμονική εναλλακτική είναι η ιδιωτικοποίηση των κοινόχρηστων πόρων, με την μορφή επιβολής δικαιωμάτων ιδιωτικής ιδιοκτησίας επί των κοινών πόρων. Η Όστρομ αντιμετωπίζει με

επιφύλαξη τους θεσμικούς διακανονισμούς που διέπουν τη διαίρεση των κοινόχρηστων πόρων εκτιμώντας αρχικά ως προβληματική τη μεταβολή του καθεστώτος της πρόσβασης στους πόρους εκ μέρους των υπαρχόντων χρηστών. Στο παράδειγμα του Χαρντίν ο βοσκοτόπος θα μοιραζόταν στους βοσκούς οι οποίοι με τη σειρά τους, όπως χαρακτηριστικά γράφει, θα έπρεπε τώρα να παίξουν ένα παιχνίδι ενάντια στη φύση σε μικρότερο κομμάτι γης και θα έπρεπε να λαμβάνουν κατάλληλα μέτρα για τη διαχείριση του ρίσκου που θα προέκυπτε από τη νέα κατάσταση (αντί για ένα παιχνίδι απέναντι στους άλλους βοσκούς-παίκτες επί ολόκληρου του βοσκοτόπου).

Αυτό που θα πρέπει να κρατήσουμε, είναι πως η Όστρομ στρέφεται ενάντια και στα δύο αυτά μοντέλα εκτιμώντας, ότι μολονότι ξεκινούν από διαφορετικές αφετηρίες καταλήγουν σε θεσμικές αλλαγές που αξιωματικά προέρχονται και επιβάλλονται έξωθεν. Εκτιμά δε, πως αμφότερες είναι γενικόλογες στις αξιώσεις τους και υποστηρίζει ότι η διαδικασία επιλογής των κατάλληλων θεσμών δεν (πρέπει να) είναι ποτέ μόνο μία, ούτε και να είναι εύκολη στο σχεδιασμό και την επιβολή της. Πρέπει αντιθέτως να είναι προϊόν μιας χρονοβόρας διαδικασίας που θα λαμβάνει υπόψη της όλες τις χωρο-χρονικές μεταβλητές στο μέγιστο δυνατό επίπεδο πληροφόρησης και κατανόησης, μεταξύ άλλων, και των αναγκών των συμμετεχόντων.

Στο επόμενο μέρος του κειμένου αυτού που επιχείρησε να αποτελέσει μια εισαγωγή στον κόσμο της Έλινορ Όστρομ, θα εμβαθύνουμε αναλυτικότερα στην μεθοδολογία της και θα δούμε ορισμένες περίπλοκες περιπτώσεις, καθώς και θα εξετάσουμε σημαντικά σύγχρονα ερευνητικά παραδείγματα των επιστημονικών της επιγόνων.

Βιβλιογραφία

- Βαρουφάκης, Γ. (2007). *Θεωρία Παιγνίων. Η θεωρία που φιλοδοξεί να ενοποιήσει τις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Gutenberg.
- Όστρομ, Ε. (2002). *Η Διαχείριση των Κοινών Πόρων*. Μτφρ: Άρχοντας, Γ. Αθήνα: Κέδρος.
- Τόλκιν, Τ. (1985). *Ο Άρχοντας των δαχτυλιδιών. Οι δύο πύργοι*. Μτφρ: Χατζηθανάση-Κόλλια, Ε. Ελλάδα: Κέδρος.
- Dales, J.H. (1968). *Pollution, Property, and Prices: An Essay in Policy-making and Economics*. University of Toronto Press.
- Elster, J. (1982). «Marxism, functionalism and game theory», *Theory and Society*, 11, 453–482.
- Gordon, H.S. (1954). «The Economic Theory of a Common-Property Resource: The Fishery». *Journal of Political Economy* 62: 124–142.
- Hardin, G. (1968). «The Tragedy of the Commons». *Science*, New Series, Vol. 162, No. 3859 (Dec. 13, 1968), pp. 1243–1248.
- Hobbes, T. (1969). *Leviathan*, 1651. Menston: Scolar P.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.





Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης

Συνθήκες δυνατότητας μιας
συγκριτικής ανάγνωσης των δύο
στοχαστών

του Γιάννη Κτενά

Τόσο το πρώτο όσο και το τελευταίο εν ζωή κείμενο του Κορνήλιου Καστοριάδη αναφέρονται στο έργο του Max Weber. Η παρθενική δημοσίευση του εικοσιδυάχρονου φιλόδοξου νέου στο *Αρχείο Κοινωνιολογίας και Ηθικής* συνίστατο σε μια σχολιασμένη μετάφραση της *Εισαγωγής* στο περίφημο έργο *Οικονομία και Κοινωνία* (Καστοριάδης, 1988: 43 κ.ε.). το κύκνειο άσμα του φτασμένου πια φιλοσόφου και συγγραφέα της *Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας*, αφορούσε μια κριτική της καπιταλιστικής ορθολογικότητας και αναφερόταν ονομαστικά στον Weber τρεις φορές – και αρκετές ακόμη υπόρρητα (Καστοριάδης, 1998).

Ο Γιάννης Κτενάς είναι υποψήφιος διδάκτορας πολιτικής φιλοσοφίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Αυτά τα δύο κείμενα θα μπορούσαν να θεωρηθούν ορόσημα μιας φιλοσοφικής διαδρομής και δείκτες ενός θεωρητικού ενδιαφέροντος που ποτέ δεν έπαψε να εμπνέει τον Καστοριάδη.

Πράγματι, βάσιμα μπορεί να υποστηριχθεί ότι η συνομιλία με τα γραπτά του Weber, άλλοτε ρητή, άλλοτε υποβόσκουσα, διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της σκέψης του φιλοσόφου. Πρόκειται για μια διανοητική σχέση που στα μάτια του προσεκτικού αναγνώστη παρουσιάζεται αρκετά εμφανής. Είναι, άλλωστε, εμφαντικά δηλωμένη.¹ Παρόλ' αυτά, παραμένει ελάχιστα έως καθόλου μελετημένη. Σήμερα, που το ενδιαφέρον για το έργο του Καστοριάδη γνωρίζει μια πρωτόγνωρη άνθηση (Dosse, 2015: 553-579), ενώ ο Weber είναι καθιερωμένος ως ένας μεγάλος αλλά μάλλον συντηρητικός κοινωνιολόγος, ως ένα ιερό τέρας με το οποίο όμως δεν ασχολούμαστε και τόσο, η ανάδειξη των μεταξύ τους συγκλίσεων αλλά και εντάσεων ενδέχεται να φανεί ιδιαίτερα γόνιμη για τον στοχασμό γύρω από την πολιτική και την κοινωνία.

Πώς, όμως, θα μπορούσε να διαρθρωθεί μια τέτοια προσπάθεια; Στις παρακάτω σελίδες, θα αρκεστώ στη σχιαγράφηση κάποιων βασικών σημείων, η περαιτέρω έρευνα και επεξεργασία των οποίων δύνανται, κατά τη γνώμη μου, να καρποφορήσει. Το παρόν κείμενο, με άλλα λόγια, δεν παρουσιάζει κάποια «τελικά συμπεράσματα» μιας μελέτης γύρω από το θέμα, αντιθέτως διερευνά τους λόγους για τους οποίους η εξέταση του συγκεκριμένου θέματος καθίσταται δυνατή και ενδιαφέρουσα. Δεν αποτελεί επ' ουδενί λόγω το τέλος

μιας έρευνας, αλλά μάλλον η αρχή της.

Πρώτα απ' όλα, και οι δύο στοχαστές συλλαμβάνουν την κοινωνία ως ένα πεδίο μελέτης στο οποίο κυριαρχεί το νόημα ή οι σημασίες. Για τον Weber, παραδείγματος χάρη, η κοινωνιολογία είναι η επιστήμη που επιδιώκει την ερμηνευτική κατανόηση της κοινωνικής «συμπεριφοράς», δηλαδή των ανθρώπινων πράξεων τις οποίες οι δράστες τους συνδέουν με κάποιο υποκειμενικό νόημα (Weber, 1983: 217). Στο ίδιο πνεύμα, η κοινωνική σχέση προκύπτει από την πιθανότητα οι συμπεριφορές διαφορετικών ατόμων να προσανατολιστούν η μία προς την άλλη με βάση κάποιο νόημα (Weber, 1983: 260).

Αντίστοιχα, για τον Καστοριάδη ο κοινωνικός κόσμος είναι κατ' εξοχήν κόσμος νοήματος, το κοινωνικό αποτελεί μάλιστα το πεδίο μέσα στο οποίο αναδύεται το νόημα, το οποίο δεν υπάρχει έξω από την κοινωνία. Ακόμη ριζικότερα, ο βασικός στόχος της Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας συνίσταται στο να δείξει ότι, αυτό που κάνει τους κοινωνικούς θεσμούς να είναι ό,τι κάθε φορά είναι, δεν εξαντλείται σε κάποια λειτουργική παράμετρο (αν ήταν έτσι, πώς θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε την αδιανόητη πληθώρα των διαφορετικών θεσμών που συναντάμε σε διαφορετικές κοινωνίες;), ούτε περιορίζεται σε κάποιου είδους ορθολογικότητα (ορθολογικότητα ως προς τι, άραγε;), αλλά αντιθέτως σχετίζεται με ένα κεντρικό «νόημα οργανωτικό της ανθρώπινης συμπεριφοράς και των κοινωνικών σχέσεων» (Καστοριάδης, 1981: 210). Όσο βαθύτερα προχωράμε στην ανάλυση μιας κοινωνίας, «φθάνουμε σε σημασίες που δεν υπάρχουν για να εκπροσωπούν κάτι άλλο, οι οποίες είναι ως οι έσχατες διαρθρώσεις που η θεωρούμενη κοινωνία επέβαλε στον κόσμο, στον εαυτό της και τις ανάγκες της, τα οργανωτικά σχήματα που αποτελούν την προϋπόθεση του παραστατού όλων αυτών που η κοινωνία μπορεί να παράσχει στον εαυτό της» (Καστοριάδης, 1981: 213).

1 Η σχολιασμένη μετάφραση της βεμπεριανής Εισαγωγής στο *Οικονομία και Κοινωνία* αναδημοσιεύτηκε, μαζί με μία επηρεασμένη από τον Weber «Εισαγωγή στη θεωρία των κοινωνικών επιστημών», από τις εκδόσεις ύψιλον το 1988. Στο εισαγωγικό σημείωμα γι' αυτή την επανέκδοση, ο Καστοριάδης γράφει: «Νομίζω πως αυτοί που ενδιαφέρονται για την κατοπινή μου δουλειά, θα βρουν σ' αυτά τα γραπτά των 22 χρόνων (nos vingt-deux carats, λέει ένα γαλλικό τραγούδι) την προβληματική που η πίεσή της διαμόρφωσε την μετέπειτα πορεία μου». (Καστοριάδης, 1988: 9. Δική μου υπογράμμιση.)

Αυτό, άλλωστε, σημαίνει φανταστική θέσμιση μιας κοινωνίας. Ότι η κοινωνία θεσμίζεται με βάση ένα κεντρικό νόημα,² που δεν είναι ούτε ορθολογικό, ούτε λειτουργικό, ούτε φυσικό, ούτε απορρέει από τα πράγματα, αλλά αντίθετα προϋπάρχει της ίδιας της κοινωνίας και της δημιουργικής φαντασίας της.³

Τα παραπάνω μας επιτρέπουν να ανοίξουμε μια παρένθεση ώστε να φωτίσουμε ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον συναφές ζήτημα. Θα υποστηρίξω, λοιπόν, ότι η κεντρική θέση που καταλαμβάνουν το «παράδοξο» και η «τραγικότητα» στο έργο και των δύο στοχαστών, απορρέει ακριβώς από τη μεγάλη σημασία που αποδίδουν στο νόημα. Όπως γνωρίζουμε, το τραγικό στοιχείο στην ιστορία έγκειται για τον Weber στο ότι τα τελικά αποτελέσματα των πράξεών μας, δηλαδή, στο βάθος, των αξιών που προσανατολίζουν τις πράξεις μας, βρίσκονται σε παράδοξη σχέση με αυτές τις αξίες.

2 Εν προκειμένω έχει ενδιαφέρον να ερευνηθεί κατά πόσον, παρά τις ρητές προειδοποιήσεις του Καστοριάδη περί του αντιθέτου, το κοινωνικό φαντασιακό είναι ένας παράγοντας που θεσμίζει την κοινωνία «σε τελευταία ανάλυση». Ο Weber, από τη μεριά του, αντιτίθεται γενικά στην ιδέα ότι μπορεί να βρεθεί ένας έσχατος παράγοντας της ιστορικής εξέλιξης, είτε στο πεδίο των νοημάτων και των ιδεών, είτε στο πεδίο των υλικών συνθηκών. Αντ' αυτού προτείνει την ιδέα του «κομπούζιου αμφίδρομων επιδράσεων ανάμεσα στην υλική βάση, τις μορφές κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης και τις ιδέες». Βλ Weber, 2010: 69-70.

3 Με βάση αυτές τις παρατηρήσεις μπορούμε να φτάσουμε και σε έναν καλό ορισμό του τι σημαίνει φαντασιακό στο έργο του Καστοριάδη. Πρόκειται για τη μετάφραση του γαλλικού *imaginaire*, το οποίο, όμως, προέρχεται όχι από το *image*, όπως στον Λακάν, αλλά από το *imagination*, και το οποίο αποτελεί το στοιχείο εκείνο «που δίνει στη λειτουργικότητα κάθε θεσμικού συστήματος τον ειδικό του προσανατολισμό, που υπερκαθορίζει την επιλογή και τις διασυνδέσεις των συμβολικών δικτύων, δημιουργία κάθε ιστορικής εποχής». Είναι ακόμη «ο ιδιάζων τρόπος με τον οποίο ζει, βλέπει και φτιάχνει την ίδια της την ύπαρξη, τον κόσμο της, τις σχέσεις της μ' αυτόν, αυτό το πρωταρχικό δομούν, αυτό το κεντρικό σημεινόμενο-σημαίνον, πηγή αυτού που δίδεται εκάστοτε ως αναμφισβήτητο και μη αμφισβητούμενο νόημα, στήριγμα των διαθρώσεων και των διακρίσεων αυτών που έχουν σημασία κι αυτών που δεν έχουν, προέλευση του υπερβάλλοντος είναι των ατομικών ή συλλογικών αντικειμένων που επενδύονται πρακτικά, αισθηματικά ή διανοητικά – αυτό το στοιχείο δεν είναι άλλο από το φαντασιακό της συγκεκριμένης κοινωνίας ή εποχής». Βλ Καστοριάδης, 1981: 216.

Το κλασικό εν προκειμένω παράδειγμα αφορά τις προσπάθειες των Προτεσταντών να επαναπροσδιορίσουν το χριστιανικό πνεύμα, οι οποίες κατέληξαν άθελά τους να αποκτήσουν ένα άλλο νόημα και να γεννήσουν έτσι μία από τις βασικές συνιστώσες της ανάπτυξης του καπιταλισμού.⁴ Έχουμε εδώ να κάνουμε με την περίφημη τραγικότητα της «ετερογονίας των σκοπών». Όχι απλώς γι' αλλού ξεκινάμε και αλλού βγαίνουμε, αλλά, ακόμη περισσότερο, η ύπαρξή μας μπορεί να καθοριστεί από τις παράδοξες ανανομηματοδοτήσεις και συνέπειες των αξιών στις οποίες κάποτε κάποιοι άλλοι άνθρωποι αφιερώθηκαν: «ο πουριτανός ήθελε να εργάζεται σε ένα επάγγελμα» εμείς είμαστε αναγκασμένοι να το κάνουμε». (Weber, 2010: 133).

Όλες αυτές οι σχέψεις βρίσκονται εντυπωσιακά κοντά στον τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης ορίζει το βασικότερο δίδαγμα των αρχαίων τραγωδιών, οι οποίες αποτέλεσαν το θέμα πολλών γραπτών και σεμιναρίων του. Αξίζει να παρατεθούν κάποιες χαρακτηριστικές γραμμές: στην τραγωδία παρουσιάζεται «η έλλειψη θετικής αντιστοιχίας ανάμεσα στις ανθρώπινες προθέσεις και τις ανθρώπινες ενέργειες, από τη μία μεριά, και στο αποτέλεσμά τους ή την κατάληξή τους, από την άλλη. Ακόμη περισσότερο, η τραγωδία δείχνει όχι μόνον ότι δεν είμαστε κύριοι των συνεπειών των πράξεών μας, αλλά και ότι δεν ελέγχουμε ούτε τη σημασία τους» (Καστοριάδης, 1995: 202). Από τα χέρια μας, δηλαδή, ξεφεύγουν κατά πρώτον οι αλυσίδες των γεγονότων που εκκινούν από τις ενέργειές μας κατά δεύτερον, και πιο σημαντικό, ξεφεύγει επίσης το νόημα με το οποίο αυτές οι ενέργειες θα επενδυθούν. Η σημασία των πράξεών μας συχνά δεν είναι αυτή που θα θέλαμε, αλλά αυτή που θα τους προσδώσουν άλλοι άνθρωποι. Έτσι, η ιστορία προχωράει μέσα από την παρεξήγηση και το παράδοξο.

4 Πρόκειται για το βασικό θέμα του κλασικού βιβλίου του Weber *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*.

Νομίζω πως αυτές οι αξιοπρόσεχτα παρόμοιες θεματοποιήσεις γίνονται περισσότερο κατανοητές αν τις εντάξουμε στο πλαίσιο του ευρύτερου έργου των δύο στοχαστών και της ανάγνωσης που προτείνεται εδώ. Πράγματι, για να το πούμε απλά, το παράδοξο μόνο στο επίπεδο του νοήματος μπορεί να υπάρξει: είναι σχέση νοήματος. Κάτι το καθαρά υλικό μπορεί ενδεχομένως να είναι περίεργο, αλλά όχι παράδοξο. Όπως θα έλεγε κάποτε σε μια συνέντευξη ο –φίλος του Καστοριάδη στο Παρίσι και λάτρης των παρεξηγήσεων και των κωμικοτραγικών καταστάσεων– Milan Kundera «το παράδοξο είναι η ξαφνική εμφάνιση ενός απρόσμενου νοήματος σε μια κατάσταση. Μέσα από το παράδοξο αποκαλύπτεται ξαφνικά η πιο βαθιά κρυμμένη αλήθεια» (Κούντερα, 1983: 22).⁵

Κλείνοντας την παρένθεση, αφήνοντας το στοιχείο του τραγικού παραδόξου και επιστρέφοντας στον γενικότερο τρόπο σύλληψης του κοινωνικού είναι από τον Weber και τον Καστοριάδη, μπορούμε, εκτός από τις συνάψεις που αναδείχθηκαν, να σημειώσουμε και μια πρώτη ένταση, η οποία έχει επεκτάσεις που αξίζουν να διερευνηθούν, καθώς άπτονται τόσο οντολογικών, όσο και μεθοδολογικών ζητημάτων. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι, ενώ το νόημα αποτελεί και για τους δύο στοχαστές κεντρικό στοιχείο της κοινωνικής πραγματικότητας, η οποία θεωρείται εννοηματοωμένη, *sinnvoll*, εντοπίζεται εντούτοις σε διαφορετικά σημεία ή επίπεδα. Για τον μεν Weber, πρόκειται κατ' αρχήν για το υποκειμενικό νόημα που δίνει στην πράξη του ο ατομικός πράττων, ο κάθε ένας δράστης. Ο μοναδικός φορέας μιας σημαίνουσας ή νοηματοφόρου συμπεριφοράς δύναται να είναι αποκλειστικά ένας άνθρωπος (Raynaud, 1996: 13). Μόνο η συμπεριφορά ενός ατόμου μπορεί να είναι κατανοητή, ενώ οι συλλογικές οντότητες, όπως το κράτος και οι οργανισμοί αντιμετωπίζονται από τον Weber απλώς

ως εξωτερικές συνθήκες της ατομικής δράσης (Raynaud, 1996: 100).

Στον αντίποδα, όπως είδαμε, για τον Καστοριάδη το νόημα είναι κυρίως κοινωνικό φαντασιακό νόημα. Κάθε επιμέρους άτομο γεννιέται μέσα σε έναν κοινωνικό κόσμο ήδη πυκνό σε σημασίες και νοήματα και από εκεί παραλαμβάνουν οι «ατομικοί πράττοντες» τις σημαίνουσες κατευθυντήριες αρχές προς τις οποίες προσανατολίζουν τη συμπεριφορά τους (Καστοριάδης, 1981: 509).

Εν όψει αυτής της αρχικής συμφωνίας που καταλήγει σε μερική ασυμφωνία, θα είχε ενδιαφέρον να μελετηθεί κατά πόσον ο «μεθοδολογικός ατομισμός» του Weber αποτελεί απλώς και μόνο μεθοδολογική επιλογή, όπως υποστηρίζει ο ίδιος, αλλά και διάφοροι μελετητές (Raynaud, 1996: 96 κ.ε.), ή αν ισχύει η ένσταση του Καστοριάδη ότι δεν μπορούμε να έχουμε μια μέθοδο εντελώς αποκομμένη από την οντολογία του αντικειμένου που εξετάζουμε, εν προκειμένω δηλαδή της κοινωνίας (Καστοριάδης, 1992: 52).⁶ Μάλιστα, το ζήτημα αποκτά ιδιαίτερη σημασία, αν σκεφτεί κανείς ότι, κατά τον Καστοριάδη, η οντολογία της κοινωνίας συνιστά ένα ιδιαίτερο πεδίο, το οποίο δεν μπορεί να μελετηθεί με βάση τις μέχρι αυτόν παραδεδομένες κατηγορίες σκέψης. Όπως το θέτει ο ίδιος, «η δυσκολία είναι να καταλάβουμε ότι, όταν μιλούμε για κοινωνικο-ιστορικό, δεν αποβλέπουμε ούτε σε ένα ουσιαστικό, ούτε σε ένα επίθετο, ούτε σε ένα ουσιαστικοποιημένο επίθετο· ότι το κοινωνικό φαντασιακό δεν είναι ούτε υπόσταση ούτε ποιόν ούτε δράση ούτε πάθος· ότι οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν είναι ούτε παραστάσεις ούτε

5 Δική μου υπογράμμιση.

6 Το συγκεκριμένο δοκίμιο («Άτομο, Κοινωνία, Ορθολογικότητα, Ιστορία») έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το θέμα που εξετάζουμε, καθώς αποτελεί μια κριτική του Καστοριάδη για το βιβλίο του Philippe Raynaud *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Esprit* τον Φεβρουάριο του 1988. Σε αυτό, ο Καστοριάδης χαρακτηρίζει το βιβλίο του Raynaud ως «την καλύτερη εισαγωγή που γνωρίζω στο συνολικό έργο του Μαξ Βέμπερ» και προβαίνει σε μια ανάλυση σχετικά με τις συμφωνίες και τις διαφωνίες του με τις προσεγγίσεις του Weber αλλά και του συγγραφέα.

εικόνες ή μορφές ούτε έννοιες» (Καστοριάδης, 1981: 511).

Πρέπει πάντως να υπογραμμιστεί ότι και στο βεμπεριανό έργο, και μάλιστα σε σημεία που δύνανται δικαιολογημένα να χαρακτηριστούν ως κομβικά, μπορούμε να εντοπίσουμε νοήματα που δεν είναι ατομικά, αλλά συλλογικά, να διαδραματίζουν εξέχοντα ρόλο στη διαμόρφωση των κοινωνιών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί και πάλι η κοσμοθεωρία του Προτεσταντισμού, που, όπως αναφέρθηκε, συνετέλεσε κατά τη γνώμη του Weber στη διαμόρφωση του καπιταλιστικού υπολογιστικού πνεύματος. Μπορεί να ήταν μόνο ένας παράγοντας ανάμεσα στους πολλούς, αλλά ήταν σίγουρα αρκετά σημαντικός για τον Weber, ώστε να του αφιερώσει ένα βιβλίο. Αντίστροφα, η μη εμφάνιση του έλλογου καπιταλισμού στους μη δυτικούς πολιτισμούς, συσχετίζεται, μεταξύ άλλων, και με την κεντρική θέση ορισμένων κοσμοθεωριών –φαντασιακών, θα λέγαμε με τη γλώσσα του Καστοριάδη– που έτειναν να αποτρέψουν αυτή την εξέλιξη. Παραδείγματα χάρη, η βουδιστική κοσμοαντίληψη, με την εξέχουσα θέση που προσδίδει στον βουδιστή μοναχό και στην ανάγκη εξόδου από τον φαύλο κύκλο του Κάρμα, ευνοούσε περισσότερο τον αναχωρητισμό παρά τον ορθολογικό υπολογισμό με σκοπό την επαγγελματική επιτυχία στα εγχόσμια πράγματα.

Σε κάθε περίπτωση, και έτσι περνάμε στο δεύτερο σημείο που θα θίξουμε, η σύλληψη από τους δύο διανοητές της κοινωνικής πραγματικότητας και δράσης ως εμφορούμενης από νόημα, συντελεί στη διαμόρφωση ενός ιδιαίτερου τρόπου αντιμετώπισης της εξουσίας και κατ' επέκταση της πολιτικής. Καθώς κάθε κοινωνικά σημαντική πράξη διαμεσολαβείται από το νόημα, το οποίο, φυσικά, δεν πηγάζει άνευ ετέρου από τα πράγματα, είναι απολύτως λογικό και η εξουσία να μην αντιμετωπίζεται ως κάτι αμιγώς «υλικό».

Στο συγκεκριμένο ζήτημα, όσον αφορά στον Weber, θεωρώ ότι

υπάρχει μια σημαντική παρανόηση του έργου του. Στις μέρες μας, η πιο γνωστή βεμπεριανή φράση, η οποία μάλιστα έχει περάσει και στον καθημερινό δημοσιογραφικό λόγο, είναι αυτή που αφορά το «κρατικό μονοπώλιο της νόμιμης βίας». Η συχνή, αποκομμένη από το συγκεκριμένο, χρήση της έχει ως αποτέλεσμα να ταυτίζεται η βεμπεριανή θεωρία με μια υλική-βίαιη θεμελίωση της εξουσίας με τη θέση, με άλλα λόγια, ότι την εξουσία κατέχει όποιος διαθέτει τη δύναμη των όπλων. Ακόμη και σημαντικοί στοχαστές, όπως η Arendt, αποδίδουν στον Weber μια παρόμοια θεματοποίηση της εξουσίας, προκειμένου να διαφωνήσουν τάχα μαζί του, και τελικά να υποστηρίξουν μια ιδέα ανάλογη με αυτή που στην πραγματικότητα εκφράζει ο ίδιος (Arendt, 2000: 95-96 και 157).⁷

Αν, όμως, σκύψουμε πιο προσεκτικά πάνω από τα σχετικά κείμενα του Weber, θα διαπιστώσουμε ότι μια βασική, αν όχι η βασικότερη, συνιστώσα της πραγμάτευσης της εξουσίας σχετίζεται με το νόημα που της αποδίδουν όσοι υπακούν σε αυτήν. Διαβάζοντας τις διατυπώσεις του Weber, δεν μπορούμε, φυσικά, να αρνηθούμε ότι η βία διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο στη συγκρότηση και τη διατήρηση των πολιτικών κοινοτήτων. Μέχρι αυτό το σημείο η Arendt έχει δίκιο. «Νόμιμη», όμως, και εδώ είναι το σημαντικό, είναι ακριβώς η βία που «θεωρείται ότι είναι νόμιμη» (Weber, 1987: 97).⁸ Συνειδητοποιούμε, λοιπόν, ότι το ουσιώδες αναφορικά με το θέμα που συζητάμε είναι η –φαντασιακή, θα τολμούσαμε

7 Στο εξαιρετικό βιβλίο της *Περί Βίας* η Arendt φαίνεται να εγγράφει τον Weber σε μια παράδοση που θεμελιώνει την πολιτική στη βία, ενώ η ίδια τη συνδέει πρωτίστως με τη δύναμη (power), η οποία υπάρχει στην από κοινού δράση των ατόμων. Όμως και ο Weber, παρόλο που έχει πράγματι μια πιο απαισιόδοξη αντίληψη για την πολιτική, βάζει τον τόνο όχι στη βία, αλλά στη νομιμοποίησή της. Άλλωστε, και για τον Weber, όπως και για την Arendt, η βία από μόνη της δεν μπορεί να δημιουργήσει εξουσία, πολιτική δύναμη.

8 Δική μου υπογράμμιση.

να πούμε– νομιμοποίηση που υψώνει την ωμή βία σε εξουσία, που τη «δικαιολογεί», που ξεχωρίζει την οποιαδήποτε βία από τη βία της κυρίαρχης πολιτικής κοινότητας. Η κατοχή των μέσων εξαναγκασμού, με άλλα λόγια, δεν είναι, ή τουλάχιστον δεν είναι πάντα, αυτοδικαιωτική.

Έχουμε εδώ να κάνουμε με διάκριση που πραγματοποιεί ο Weber ανάμεσα στην εξουσία/κυριαρχία (Herrschaft) και την απλή ισχύ (Macht) (Weber, 1983: 317). Ο ληστής που με αναγκάζει να του δώσω τα χρήματά μου χρησιμοποιεί μεν ισχύ για να με αναγκάσει να υποκύψω στη βούλησή του, αλλά αυτή η ωμή βία αναγνωρίζεται από μέρους μου ως αυθαίρετη και μάλιστα παράνομη. Αντιθέτως, η πολιτική εξουσία νομιμοποιείται στη συνείδηση των υπηκόων ή των πολιτών χάρη στη διαμεσολάβηση ενός νοήματος, που τους κάνει να αναγνωρίζουν τις απαιτήσεις της ως δεσμευτικές. Σε αυτό το πλαίσιο, άλλωστε, εγγράφεται και η βεμπεριανή τυπολογία σχετικά με τη χαρισματική, έλλογη και παραδοσιακή μορφή ισχύος μιας έννομης τάξης (Weber, 1983: 281). Σε κάθε μία από αυτές τις περιπτώσεις, αυτό που εξαναγκάζει το άτομο σε συμμόρφωση είναι για τον Weber κάτι πολύ σημαντικότερο, και άλλης τάξης, από τη γυμνή υπεροπλία του καθεστώτος.

Αντίστοιχα, στο πλαίσιο της καστοριαδικής θεώρησης της εξουσίας, εντοπίζεται μια ανεξάλειπτη και καθοριστική φαντασιακή διάσταση. Ορισμένα φαντασιακά κοινωνικά νοήματα είναι αυτά που στηρίζουν και μάλιστα φέρνουν στην ύπαρξη τις διάφορες μορφές κοινωνικής εξουσίας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, αποτελεί η χρονική σύμπτωση της εμφάνισης της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας: η δυνατότητα της δημοκρατικής εξουσίας της κοινότητας συμπλέει με την αμφισβήτηση της παραδεδομένης αντίληψης για τον κόσμο, με το σπάσιμο, με άλλα λόγια, του προϋπάρχοντος φαντασιακού και με την ανάδυση

ενός καινούριου (Καστοριάδης, 1995: 160-161). Αυτή η αντίληψη για τη φαντασιακή θέσμιση της εξουσίας αποκρυσταλλώνεται πολύ όμορφα σε μερικές χαρακτηριστικές φράσεις: «Ο Κύριος των σημασιών έχει τον θρόνο του πιο ψηλά από τον Κύριο της βίας. Μόνον όταν τα οικοδομήματα των θεσμισμένων σημασιών αρχίζουν να καταρρέουν, μόνο μέσα στον πάταγο και τον θόρυβο αυτής της κατάρρευσης, μόνο τότε μπορεί να αρχίσει να ακούγεται πραγματικά η φωνή των όπλων.» (Καστοριάδης, 2000 α: 64)

Παρεμπιπτόντως, από την ιδέα ακριβώς ότι η βία της εξουσίας δεν μπορεί να σταθεί αν δεν νομιμοποιείται με κάποιον τρόπο στις συνειδήσεις των εξουσιαζόμενων πηγάζει και η κριτική του φιλοσόφου προς τις διάφορες ένοπλες οργανώσεις που αυτοαποκαλούνται επαναστατικές: νομίζουν ότι «η κοινωνία είναι τάχατες μια τεράστια μπαρουταποθήκη έτοιμη να εκραγεί, αρκεί να πλησιάσεις με ένα σπέρτο». Ή ότι «ο κρατικός μηχανισμός είναι το μόνο πράγμα που κρατάει όρθιο το καθεστώς» (Καστοριάδης, 2000 β: 18).

Έτσι, οι δύο στοχαστές, θιασώτες της αξιολογικής ουδετερότητας και του αυστηρού διαχωρισμού επιστημονικών και πολιτικών κρίσεων ο πρώτος, πάντοτε πιστός στην ιδέα του ριζικού κοινωνικού μετασχηματισμού ο δεύτερος, καταλήγουν στο ίδιο συμπέρασμα σχετικά με την ουσία της εξουσίας: επ' ουδενί λόγω δεν συνίσταται σε γυμνή βία. Από αυτό, ο επαναστάτης Καστοριάδης αντλεί κι ένα ακόμη πόρισμα: αν θέλει κανείς να αλλάξει την κοινωνία, θα πρέπει πρώτα απ' όλα να προσπαθήσει να αλλάξει το φαντασιακό της.⁹

9 Εδώ, στο πλαίσιο μιας μεγαλύτερης έρευνας, έχει ενδιαφέρον να γίνει και η εξής αντιπαραβολή: ενώ ο Weber θέτει ρητά το αίτημα του αυστηρού διαχωρισμού επιστημονικών κρίσεων και πολιτικών προτιμήσεων, ο Καστοριάδης πάντα συνδέει τα γραπτά του με την ιδέα της επανάστασης, νοούμενης ως ριζικού μετασχηματισμού των θεσμών της κοινωνίας που συντελείται από το μεγαλύτερο μέρος της. Παρόλ' αυτά, θεωρούμε πως είναι δυνατό να ανασυγκροτηθούν με σχετική

Αναφερθήκαμε παραπάνω στην περίφημη αξιολογική ουδετερότητα του Weber. Εισερχόμενοι τώρα στο πεδίο της πολυσυζητημένης σχέσης του βεμπεριανού έργου με τις αξίες, μπορούμε να θίξουμε άλλο ένα σημείο που θα απασχολήσει την έρευνά μας. Είναι γνωστές οι θέσεις του Weber για την πολυθεΐα των αξιών: οι έσχατες αρχές προς τις οποίες οι άνθρωποι προσανατολίζονται τη συμπεριφορά τους δεν μπορούν να συμβιβαστούν. Βρίσκονται μεταξύ τους σε συνεχή και ασυμφιλίωτη διαμάχη, όπως κάποιος από τους θεούς του Ολύμπου. Μάλιστα, δεν μπορεί να υπάρξει αντικειμενικός και ορθολογικός κριτής που να αποφανθεί για το ποιος θεός, ποια αξία, πρέπει να επικρατήσει (Αρόν, 2008: 723-725). Κάθε ορθολογισμός ξεκινάει μετά την επιλογή του αξιώματος που τίθεται στη βάση του. Έτσι, η μοίρα του σύγχρονου ανθρώπου είναι να επιλέγει κάποιες αξίες γνωρίζοντας ότι έτσι θυσιάζει κάποιες άλλες και μάλιστα να παραδέχεται ότι δεν μπορεί να θεμελιώσει αυτή του την επιλογή με αυστηρά λογικό τρόπο. Ο καθένας, λοιπόν, καλείται να διαλέξει τον θεό και τον δαίμονά του, όμως ο θεός του ενός μπορεί να είναι ο δαίμονας του άλλου. Σε αυτό ακριβώς το σημείο, καθίσταται σαφής η – δηλωμένη άλλωστε¹⁰– επιρροή του νιτσεϊκού προοπτικισμού στο έργο του Weber.

Πώς, όμως, αυτοί οι προβληματισμοί συνδέονται με το

ανεξαρτησία μέσα στο έργο του ένα μέρος κατά βάση «περιγραφικό» (οι κοινωνίες θεσμίζονται φαντασιακά) και ένα μέρος «κανονιστικό/προταγματικό» (το πρόταγμα της αυτονομίας). Άλλωστε, και ο ίδιος σημειώνει πολλές φορές ότι το πρόταγμα της αυτονομίας δεν συνάγεται από κάποια «παρατήρηση» και ότι, στο βάθος, συνιστά μια αξιακή επιλογή.

10 Λέγεται ότι ο Weber είχε πει σε έναν φίλο του: «Σήμερα, η ειλικρίνεια ενός διανοούμενου, ιδιαίτερα ενός φιλοσόφου, μπορεί να εκτιμηθεί από τη στάση του απέναντι στον Nietzsche και στον Marx. Όποιος δεν αναγνωρίζει ότι χωρίς το έργο αυτών των δύο συγγραφέων δεν θα μπορούσε να φέρει σε πέρας ένα μεγάλο μέρος του δικού του έργου εξαπατά τον εαυτό του και τους άλλους.» Αναφέρεται στο Colliot-Thélène, 2005: 42.

καστοριαδικό έργο; Εδώ, θα μπορούσαμε να απαντήσουμε σε δύο επίπεδα. Κατά πρώτον, ο Καστοριάδης σημειώνει ότι οι διάφορες αξίες που πολεμούν μεταξύ τους είναι φαντασιακές σημασίες (Καστοριάδης, 1992: 63). Ακόμη και η πολύ επιθυμητή για τον ίδιο αξία της πολιτικής ισότητας δεν ριζώνει σε κανενός είδους υπερβατικό, φυσικό ή βιολογικό έδαφος, αλλά αποτελεί μια κοινωνική δημιουργία την οποία στοχεύουμε, επειδή την επιθυμούμε (αν την επιθυμούμε). Υπό αυτήν την έννοια, έρχεται κοντά σε αυτό που συχνά έχει ονομαστεί «βεμπεριανός ντεσιζιονισμός». Άλλωστε, έχει επίγνωση ότι και το ίδιο το πρόταγμα της κοινωνικής και ατομικής αυτονομίας, το κατ' εξοχήν καστοριαδικό πρόταγμα, δεν μπορεί να θεμελιωθεί αυστηρά (Καστοριάδης, 2011: 97). Συνιστά, δηλαδή, κι αυτό μία αξιακή επιλογή.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, θα μπορούσαμε να προβούμε σε μια τρόπον τινά κοινωνικο-ιστορική συμπλήρωση της ιδέας του Weber για την πολυθεΐα των αξιών, σημειώνοντας ότι το φαντασιακό της κάθε κοινωνίας και εποχής ορίζει την γκάμα των αξιών ανάμεσα στις οποίες διεξάγεται ο πόλεμος (Κτενάς, 2016: 117). Με αυτή τη διατύπωση ίσως να συμφωνούσε και ο ίδιος ο Weber, που πίστευε ότι, όπως και στην αρχαιότητα, τον πόλεμο μεταξύ των θεών τον κυβερνάει η μοίρα – η μοίρα του να γεννηθείς σε μια δεδομένη κοινωνία και μια δεδομένη εποχή, θα λέγαμε.

Αυτή, όμως, η ιδέα απαιτεί αναλυτικότερη επεξεργασία, καθώς υπάρχουν κάποιες αξίες που, άπαξ και εμφανιστούν, αφήνουν το στίγμα τους σε όλες τις μετέπειτα ιστορικές περιόδους.¹¹ Επίσης, ενδέχεται να υπάρχουν και αξίες που, επειδή αφορούν πολύ βασικές στάσεις απέναντι στον κόσμο και τα πράγματα, μπορεί να εμφανίζονται, με μικρές μεν τροποποιήσεις, αλλά κατά βάση ίδιες,

11 Παραδείγματος χάρι, η δημοκρατία, από τη στιγμή που γεννιέται στην Αθήνα, σημαδεύει όλη την υπόλοιπη δυτική, αλλά όχι μόνο, ιστορία.

σε διάφορες όχι στενά συνδεδεμένες μεταξύ τους ιστορικές κοινωνίες.¹²

Καθώς, όμως, αναφερθήκαμε στην πολυθεΐα των αξιών, την οποία και οι δύο συγγραφείς που εξετάζουμε αποδέχονται, πράγμα που σημαίνει κατ' αρχήν ότι κατά τη γνώμη τους δεν μπορεί κανείς να «έχει την τελευταία λέξη σε επίπεδο λογικής»,¹³ θα πρέπει να σταθούμε με ιδιαίτερη προσοχή και σε ένα σημείο που αφορά την έκταση, ή αλλιώς το πεδίο εφαρμογής αυτής της πολυθεΐας. Βρισκόμαστε, λοιπόν, μπροστά σε ένα πολύ ενδιαφέρον «παράδοξο»: τόσο για τον Weber όσο και για τον Καστοριάδη, η πολυθεΐα, ο προοπτικισμός, η πολυπρισματικότητα που είναι αδύνατον να υπερβληθεί λογικά σε τελευταία ανάλυση, ισχύουν μόνο για το πεδίο των πολιτικών και ηθικών κρίσεων. Αντιθέτως, όταν έχουμε να κάνουμε με επιστημονικά ζητήματα, η αντικειμενικότητα είναι σε σημαντικό βαθμό δυνατή.

Αυτή η πίστη στην αντικειμενική αξία της δυτικής επιστήμης, καθίσταται ακόμη πιο ενδιαφέρουσα και παράξενη, αν την εντάξουμε στο συνολικό φιλοσοφικό έργο των δύο στοχαστών. Για τον Weber, υπάρχει μια ανεξάλειπτη σχετικότητα κάθε ορθολογισμού, καθώς ό,τι είναι ορθολογικό ως προς κάτι, μπορεί να είναι τελείως ανορθολογικό ως προς κάτι άλλο (Weber, 2010: 60). Άλλωστε, ο δυτικός πολιτισμός δεν είναι υπερβατικός ή περιούσιος· είναι απλώς ένα ιστορικό μόρφωμα μέσα στα πολλά: οι αξίες του δεν οι απόλυτες αξίες, και τις αιτίες των ιδιαιτεροτήτων του πρέπει να τις αναζητήσουμε όχι σε κάποια *a priori* ανωτερότητα, αλλά σε ένα περίπλοκο πλέγμα νοημάτων και ιστορικών συνθηκών. Αντίστοιχα, για τον Καστοριάδη, σε ένα επίπεδο, ο πολιτισμός της

Δύσης πηγάζει κι αυτός, όπως και κάθε άλλος, από τη δημιουργική αυθαιρεσία του κοινωνικού φαντασιακού. Από αυτή την άποψη, τίποτα δεν εξασφαλίζει την αυξημένη ισχύ των πραγμάτων που θεωρούνται από αυτόν ως αληθινά, άξια, υπαρκτά, σεβαστά.

Κι όμως, αυτός ο πολιτισμός με την εξ ορισμού αυθαίρετη και σχετική ορθολογικότητα, γεννάει, και για τους δύο στοχαστές, μια επιστήμη που μπορεί να μας προσφέρει βέβαιη γνώση. Για να το πούμε αλλιώς, η πολιτική και ηθική πολυθεΐα των αξιών δεν τους οδηγεί και σε γνωσιολογικό σχετικισμό. Ποιος δεν θυμάται τις περίφημες φράσεις του Weber, σύμφωνα με τις οποίες ακόμη και ένας Κινέζος, κάποιος, δηλαδή, προερχόμενος από εντελώς διαφορετικό πολιτισμικό και αξιακό πλαίσιο, θα μπορούσε λογικά να αναγκαστεί να παραδεχτεί την ορθότητα μιας επιστημονικής θέσης (Weber, 1991: 74); Και ποιος δεν εντυπωσιάστηκε από τις περίφημες πολεμικές διατυπώσεις του Καστοριάδη ενάντια σε στοχαστές που, κατά τη γνώμη του, υποστήριζαν τη σχετικότητα κάθε γνώσης;¹⁴

Με βάση αυτές τις σκέψεις, μπορούμε ενδεχομένως να επιλύσουμε κι ένα ακόμη, μικρότερο παράδοξο, που έχει να κάνει με τον απερίφραστο θαυμασμό του Καστοριάδη προς τον Weber και ταυτόχρονα με την έντονη και ρητά διατυπωμένη αντιπάθειά του προς το έργο του Nietzsche, τον οποίο, όπως είδαμε, ο Weber, θεωρούσε εξαιρετικά διορατικό στοχαστή. Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι ο Weber κρατάει από τον προοπτικισμό του Nietzsche μόνο αυτό που

¹² Έτσι, λόγου χάρη, η χορτοφαγία των Πυθαγορείων δεν μπορούμε, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, να πούμε ότι επηρεάζει αυτή του Λεονάρντο ντα Βίντσι και αυτή με τη σειρά της τα σύγχρονα χορτοφαγικά κινήματα.

¹³ Φράση του Καστοριάδη που παρατίθεται στο Dosse, 2015: 432.

¹⁴ Λόγου χάρη: «...στην περίπτωση αυτή [αν, δηλαδή, δεν θεωρήσουμε κάποια γνώση πιο έγκυρη από κάποια άλλη] ο ψυχαναλυτής, παραδείγματος χάρη, δεν είναι παρά η δυτική εκδοχή του σαμάν, όπως έγραφε ο Lévi-Straus και ο ίδιος ο Lévi-Straus, όπως και όλη η αδελφότητα των εθνολόγων δεν είναι, με τη σειρά τους, παρά μια τοπική εκδοχή μάγων, που ασχολούνται, σε αυτή την ιδιαίτερη ομάδα φυλών στην οποία ανήκουμε, με τον εξορκισμό των ξένων φυλών ή με την υπαγωγή τους σε κάποια άλλη θεραπεία – με μόνη διαφορά ότι αντί να τις εξουδετερώνουν με καπνισμό, τις εξουδετερώνουν με δομισμό.» (Καστοριάδης, 1995: 161)

ενδιαφέρει τον Καστοριάδη –τη μη αναγωγικότητα των πολιτικών κρίσεων σε ζητήματα καθαρής λογικής– και πετάει αυτό που τον ενοχλεί – τον γνωσιολογικό σχετικισμό.¹⁵

Όσο για την προσπάθεια επίλυσης του πρώτου, μεγαλύτερου «παραδόξου», όπως και για τη διευθέτηση του ζητήματος αν πρόκειται πράγματι για παράδοξο, θα πρέπει να παραπέμψω σε μια μελλοντική έρευνα. Εδώ μπορώ απλώς να καταθέσω την αρχή μιας σκέψης. Σε αυτούς που διατείνονται ότι, από τη στιγμή που εισερχόμαστε στα χωράφια του σχετικισμού, τότε ακόμη και η ίδια η «αλήθεια» ή η «γνώση» τρέπονται σε συζητήσιμα μεγέθη, σε αξίες που μπαίνουν στον χορό της πολυθεϊας και επομένως σχετικοποιούνται, μπορούμε ενδεχομένως να απαντήσουμε ότι δεν υπάρχει κανένας λόγος να ισχύουν οι ίδιοι κανόνες σε όλα τα γνωστικά και οντολογικά πεδία (στην πολιτική, την ηθική, τη γνωσιοθεωρία κλπ). Ήδη ο Αριστοτέλης σημείωνε ότι μελετούμε το κάθε αντικείμενο με τον τρόπο και την ακρίβεια που προσιδιάζει σε αυτό.

Τέλος, η αναφορά στην επιστημονική ορθολογικότητα μάς οδηγεί σε ένα ακόμη σημείο που αξίζει να διερευνηθεί, καθώς σχετίζεται με τον τρόπο που οι δύο στοχαστές στέκονται απέναντι στο κρίσιμο ερώτημα της νεωτερικότητας. Για τον Weber, η προοδευτική επιστημονική εξήγηση των φυσικών φαινομένων συνδέεται, αν και δεν ταυτίζεται, με την απομάγευση του κόσμου και τον εξορθολογισμό ολόκληρης της κοινωνικής ζωής, το στοιχείο, δηλαδή, που χαρακτηρίζει κατά βάση ολόκληρη τη νεωτερική Δύση. Μάλιστα, όπως όμορφα σημειώνει ο Philippe Raynaud, αυτή η

15 Βλ. λόγου χάρη: «δεν ανήκω διόλου στους ένθερμους οπαδούς του Νίτσε» (Καστοριάδης, 2001: 15). Επίσης, τον αρνητικό σχολιασμό ακριβώς της νιτσεϊκής άποψης ότι «δεν υπάρχουν γεγονότα, αλλά μόνον ερμηνείες, συνεπώς ο καθένας έχει την ερμηνεία του και άλλη συζήτηση δεν χωρεί» (Καστοριάδης, 2000 α: 41).

επέλαση της ορθολογικότητας, δεν σημαίνει για τον Weber, όπως σημαίνει για τον Kant ή για τον Hegel, απελευθέρωση του ανθρώπου, αλλά αντιθέτως αποτελεί έναν κίνδυνο για την ελευθερία του (Raynaud, 1996:189).¹⁶ Ο πλήρης εξορθολογισμός της κοινωνίας και η γραφειοκρατικοποίηση ολόενα και περισσότερων κοινωνικών πεδίων, εξελίξεις τρόπον τινά ταυτόχρονα αναπόφευκτες και δραματικές, απειλούν, κατά τη γνώμη του Weber, την αληθινή πολιτική και τις δυνατότητες της ελεύθερης προσωπικής επιλογής των αξιών μας.

Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Καστοριάδης θεωρεί ότι η τάση για εξορθολογισμένη κυριαρχηση επί του ανθρώπου, του χρόνου και της φύσης, ιδέα που εντοπίζει ήδη στον Καρτέσιο, συνιστά ένα από τα πυρηνικά στοιχεία του φαντασιακού της δυτικής νεωτερικότητας και του καπιταλισμού (Καστοριάδης, 1981: 232-237).¹⁷ Άλλωστε, οι αναλύσεις του για τον γραφειοκρατικό χαρακτήρα του καθεστώτος της ΕΣΣΔ, αλλά και η κριτική του στη γραφειοκρατία των αριστερών κομμάτων, συνιστούν κάποια από τα βασικά θέματα των νεανικών γραπτών της περιόδου του περιοδικού *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, που άλλωστε συνέχισαν να τον απασχολούν καθ'όλη τη διάρκεια της διανοητικής του διαδρομής.¹⁸

16 Επίσης, στη σελίδα 145 του ίδιου έργου, ο συγγραφέας κάνει χαρακτηριστικά λόγο για την «επέκταση μιας εργαλειακής ορθολογικότητας, η οποία, αν και αρχικά απελευθερωτική, στρέφεται τελικά ενάντια στην αυτονομία» (δική μου μετάφραση).

17 Μάλιστα, στη σελίδα 232 ο Καστοριάδης συνομιλεί ρητά με τον Weber, σημειώνοντας ότι μπορεί ο κόσμος να έχει «απομαγευτεί» λόγω του ακραίου εξορθολογισμού, όμως το φαντασιακό της νεωτερικότητας έχει «μαγεύσει» εκ νέου τον ίδιο τον ορθολογισμό ως τέτοιο, πράγμα τελείως παράλογο, κι επομένως η σύγχρονη κοινωνία εξαρτάται εξίσου από το φαντασιακό όσο και οποιαδήποτε άλλη.

18 Παραδείγματος χάρη, το κείμενο «Το κοινωνικό καθεστώς της Ρωσίας» συμπυκνώνει, σύμφωνα με σημείωση του συγγραφέα, «τα αποτελέσματα σκέψης και εργασίας άνω των τριάντα χρόνων (1944-1977)» (Καστοριάδης, 1995: 57). Σημειωτέον, η ανάδειξη, μέσα από τις σελίδες του

Έτσι, εκεί που στον Weber διαβάζουμε τη μελαγχολική διαπίστωση κάποιων αποπνικτικών αλλά αναπόφευκτων δεδομένων της σύγχρονης ζωής, στον Καστοριάδη βρίσκουμε, με αφετηρία τις ίδιες σκέψεις, μια επανάσταση κατά της γραφειοκρατίας. Το πρόταγμα της αυτονομίας αποσκοπεί ακριβώς να σπάσει τη διάκριση μεταξύ διευθυντών και εκτελεστών, να καταστήσει το ευθυνόφοβο άτομο-γρανάζι της γραφειοκρατικής κοινωνίας ενεργό και υπεύθυνο πολίτη και να οδηγήσει στην πολυπόθητη κοινωνική και ατομική ελευθερία.

Σε αυτή την καστοριαδική κριτική απέναντι στον εργαλειακό εξορθολογισμό και τη συνδεδεμένη με αυτόν γραφειοκρατία μπορούμε να πούμε με σχετική ασφάλεια ότι συνετέλεσε, εκτός από τα κείμενα του Weber, και η μελέτη εκ μέρους των μελών του *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα* του Elton Mayo¹⁹ και άλλων κοινωνιολόγων της εργασίας και της βιομηχανικής οργάνωσης, οι οποίοι, άλλωστε, επίσης συνομιλούν με το βεμπεριανό έργο (Raynaud, 1996: 200 κ.ε.).

Εν όψει αυτών των παρατηρήσεων, τίθενται, λοιπόν, μερικά ακόμη σημαντικά ερωτήματα, αναφορικά με τη σχέση του κοινωνικού φαντασιακού της νεωτερικότητας και του εργαλειακού

¹⁹ Σ ή Β, της γραφειοκρατικής εξουσίας ως βασικό συστατικό της ΕΣΣΔ αποτέλεσε μία από τις πρώτες πνευματικές προσφορές των Καστοριάδη και Lefort και έδωσε το έναυσμα, θα μπορούσε να πει κανείς, για τη ρήξη τους με τον τροτσκισμό, που θεματοποιούσε την ΕΣΣΔ ως «εκφυλισμένο εργατικό κράτος».

19 Βλ. λόγου χάρη στο Dosse, 2015: 95, όπου υπάρχει ρητή αναφορά στον Mayo και στη δημοσίευσή του για το εργοστάσιο της Western Electric Company. Αξίζει να σημειωθεί ότι το θέμα των αδιεξόδων και του παραλογισμού της γραφειοκρατικής και πλήρως εξορθολογισμένης οργάνωσης της βιομηχανικής εργασίας αποτελούσε ένα από τα πιο κοινά θέματα στους κύκλους του Σ ή Β. Άλλωστε, τα μέλη του περιοδικού, ίσως λόγω των μαρξιστικών ως επί το πλείστον καταβολών τους, έδειχναν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον εργατικό κόσμο. Γι' αυτό, ξεχωριστή θέση ανάμεσά τους καταλάμβανε ο Daniel Mothé (ψευδώνυμο του Jacques Gautrat), που εργαζόταν στο εργοστάσιο της Renault.

εξορθολογισμού της κοινωνίας, της γραφειοκρατίας, αλλά και πιο πρόσφατων παραγόντων, όπως είναι η ασύλληπτη ανάπτυξη του Internet, η τεχνοκρατική κηδεμονία της πολιτικής ζωής της Ευρώπης, η αυτονόμηση της καλπάζουσας τεχνοεπιστήμης, η επικυρίαρχηση ενός χρηματοπιστωτικού συστήματος-καζίνο πάνω στην πραγματική οικονομική παραγωγή· στοιχείων, δηλαδή, που για τον Weber ήταν ακόμη αρκετά μακρινά, ενώ ο Καστοριάδης πρόλαβε να πάρει μόνο μια μερική εικόνα της εξέλιξής τους. Είναι, άραγε, δυνατό, αυτές οι απρόσωπες δυνάμεις που απελευθέρωσε η νεωτερικότητα να ξανατεθούν υπό τον έλεγχο κάποιας πολιτικής κοινότητας; Είναι πιθανό τα κείμενα των δύο συγγραφέων να μας βοηθήσουν να στοχαστούμε πάνω στα φλέγοντα ζητήματα του σήμερα;

Είναι φανερό ότι οι συγκρίσεις, οι αναφορές, ο εντοπισμός συναφειών και αποκλίσεων θα μπορούσε να συνεχιστεί για πολύ. Νομίζω, όμως, ότι όσα σημειώθηκαν παραπάνω αρκούν για να καταστήσουν σαφές τόσο το γενικό πνεύμα, όσο και την κατεύθυνση της συγκριτικής ανάγνωσης που προτείνεται. Το ζήτημα, με λίγα λόγια, δεν είναι να δείξουμε ποιος είχε δίκιο και ποιος άδικο, ούτε μόνο να επισημάνουμε επιρροές του Weber στον Καστοριάδη. Το ουσιώδες είναι, διαβάζοντας παράλληλα κάποια τμήματα των έργων τους, να αναδείξουμε άγνωστες μέχρι τώρα δυνατότητες αλλά και αδυναμίες και των δύο. Πότε «διορθώνοντας» τον ένα με βάση τον άλλον, πότε βάζοντας δύσκολα στον πρώτο μέσα από επιχειρήματα που αντλήσαμε από τον δεύτερο, και πότε βγάζοντας κάποιον από αδιέξοδα, χάρη σε εργαλεία και ιδέες του ετέρου, μπορούμε να ελπίζουμε σε ένα πρωτότυπο, ως έναν βαθμό, αποτέλεσμα, το οποίο ίσως και να ταρακουνήσει, όπως ζητούσε ο Ernesto Laclau από τους διδακτορικούς φοιτητές του, τα θεμέλια και των δύο θεωρητικών οικοδομημάτων (Laclau, 1991).

Έτσι, θα έχουμε ανταποκριθεί και στο «αίτημα της ημέρας».²⁰

²⁰ Το αίτημα της ημέρας είναι το «στοίχημα» που θέτει ο Weber σε όσους επιστήμονες και ανθρώπους θέλουν να επωμιστούν επάξια τη μοίρα μιας «απομαγεμένης» εποχής, στην οποία ο πολιτισμένος άνθρωπος (Kulturmensch) γνωρίζει ότι οι υπέρτατες αξίες προς τις οποίες προσανατολίζει τη ζωή του είναι αντιμαχόμενες με άλλες, στις οποίες άλλοι άνθρωποι αφιερώνουν τη δική τους ζωή, κι ότι αυτή η διαμάχη δεν μπορεί να λυθεί επιστημονικά ή έστω ορθολογικά. Βλ. Weber, 2005: 128.

Βιβλιογραφία

- Arendt, H. (2000). *Περί βίας*, μτφρ. Βάνα Νικολαΐδου Κυριανίδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Αρόν, Ρ. (2008). *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης, γνώση, Αθήνα.
- Colliot-Thélène, C. (2005). *Ο Max Weber και η ιστορία*, μτφρ. Δημήτρης Κοσμίδης, Πατάκη, Αθήνα.
- Καστοριάδης, Κ. (1981). *Η Φανταστική Θέσμιση της Κοινωνίας*, μτφρ. Σωτήρης Χαλίγιας, Γιούλη Σπαντιδάκη και Κώστας Σπαντιδάκης, Κέδρος, Αθήνα.
- Καστοριάδης, Κ. (1988). *Πρώτες Δοκιμές*, ύψιλον, Αθήνα.
- Καστοριάδης, Κ. (1992). *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας και Κώστας Σπαντιδάκης, ύψιλον, Αθήνα.
- Καστοριάδης, Κ. (1995). *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, ύψιλον, Αθήνα.
- Καστοριάδης, Κ. (1998). *Η «ορθολογικότητα» του Καπιταλισμού*, μτφρ. Κώστας Σπαντιδάκης και Ζωή Χριστοφίδου-Καστοριάδη, ύψιλον, Αθήνα.
- Καστοριάδης, Κ. (2000 α). *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ύψιλον, Αθήνα.
- Καστοριάδης, Κ. (2000 β). *Καιρός*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, ύψιλον, Αθήνα.
- Καστοριάδης, Κ. (2001). *Διάλογοι*, μτφρ. Εύη Γερόκωστα, ύψιλον, Αθήνα.
- Καστοριάδης, Κ. (2011). *Η ελληνική ιδιαιτερότητα-τόμος Γ*, μτφρ. Ζωή Καστοριάδη, Κριτική, Αθήνα.
- Κούντερα, Μ. (1983). «Η παγίδα του τελικού παραδόξου» (συνέντευξη στον Cristian Salmon, μτφρ. Εύη Βαγγελάτου), *Διαβάζω*, τεύχος 80, 20-25.
- Κτενάς, Γ. (2016). «Η πολυθεΐα των αξιών του Max Weber και ο “ορθολογισμός” της εποχής μας», *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχος 132-133, 111-120.
- Ernesto L. (1991). *Intellectual Strategies; Memorandum to PhD Students in the IDA Programme*, Essex University.
- Dosse, F. (2015). *Καστοριάδης-Μια ζωή*, μτφρ. Ανδρέας Παππάς, Πόλις, Αθήνα.
- Raynaud, P. (1996). *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris.
- Weber, M. (1983). *Βασικές Έννοιες Κοινωνιολογίας*, μτφρ. Μιχάλης Κυπραΐος, Κένταυρος, Αθήνα.
- Weber, M. (1987). *Η πολιτική ως επάγγελμα*, μτφρ. Μιχάλης Κυπραΐος, Παπαζήση, Αθήνα.
- Weber, M. (1991). *Η μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών*, μτφρ. Μιχάλης Κυπραΐος, Παπαζήση, Αθήνα.
- Weber, M. (2005). «Η επιστήμη ως επάγγελμα», μτφρ. Μιχάλης Κυπραΐος, στον τόμο *Η επιστήμη ως επάγγελμα-Κριτική της θεωρίας του Stammer-H γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, Παπαζήση, Αθήνα.
- Weber, M. (2010) *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Βήμα, Αθήνα.



Ο Nicolas Poirier είναι διδάκτορας πολιτικής επιστήμης. Είναι συγγραφέας των βιβλίων *L'ontologie politique de Castoriadis, Création et institution* (Payot, 2011) και *Castoriadis. L'imaginaire radical* (PUF, 2004).

Η ανάλυση του
γραφειοκρατικού φαινομένου
στις σελίδες του
Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα

του Nicolas Poirier
Μετάφραση: Γιάννης Κτενάς

Το κείμενο που ακολουθεί αποτελεί μετάφραση των σελίδων 146-158 από το βιβλίο *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et Institution* (2011, εκδόσεις Payot, σειρά «*Critique de la politique*») του Nicolas Poirier, ο οποίος πολύ ευγενικά μας παραχώρησε τη σχετική άδεια.

Το υποκεφάλαιο που επιλέξαμε να μεταφράσουμε τιτλοφορείται «Η ανάλυση του γραφειοκρατικού φαινομένου» και ανήκει στο ευρύτερο κεφάλαιο «Η κριτική του μαρξισμού». Ο Καστοριάδης, όπως θα φανεί από την ανάγνωση του κειμένου, παραμένει τα πρώτα χρόνια της επιθεώρησης Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα ένας αναλυτής έντονα επηρεασμένος από τις ιδέες του Marx. Από το τέλος της δεκαετίας του 1940, όμως, εκκινώντας από την κριτική της τροτσικιστικής ανάλυσης του φαινομένου της ΕΣΣΔ, αναπτύσσει σταδιακά τη δική του πρωτότυπη σκέψη. Άλλωστε, περνώντας από την κριτική του σταλινισμού και του τροτσικισμού, θα φτάσει τελικά και στην κριτική του ίδιου του Marx. Αυτό ακριβώς είναι και το θέμα του επόμενου υποκεφαλαίου του βιβλίου του Nicolas Poirier, με τίτλο «Από την κριτική του μαρξισμού στην κριτική του Marx». Έτσι, ενώ στο παρόν κείμενο θα συναντήσουμε την επίκληση εκ μέρους του Καστοριάδη των μαρξικών γραπτών κόντρα στις αναλύσεις των επιγόνων του Marx, στο μεταγενέστερο καστοριαδικό έργο (και, σημειωτέον, ήδη στο πλαίσιο της ομάδας Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα, η οποία διαλύθηκε το 1967) συναντάμε τη ριζική κριτική των θέσεων του Marx όχι μόνο για την ιστορία και τη φιλοσοφία, αλλά και για την ίδια την οικονομική θεωρία. Βλ. λόγου χάρη το Κ. Καστοριάδης, «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», στον τόμο Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου, σ. 303 κ.ε. (εκδόσεις ύψιλον).

Όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης στο πρώτο τεύχος της επιθεώρησης, οι θέσεις της ομάδας Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα, αρχικά ως τάσης μέσα στο PCI¹ το 1946 και στη συνέχεια, από

τις αρχές του 1949, ως αυτόνομης οργάνωσης, διαμορφώθηκαν με αφετηρία συγκεκριμένα πολιτικά προβλήματα, και κυρίως εκείνο της σταλινικής γραφειοκρατίας. Το πρόβλημα, λοιπόν, που ετίθετο τότε στους επαναστάτες και σε διάφορες οργανώσεις που ήθελαν να υπερασπιστούν ένα κομμουνιστικό πρόταγμα ενάντια στη σταλινική απάτη (μπορντιγκιστές, υποστηρικτές των εργατικών συμβουλίων, αναρχικούς...), συνίστατο στην προσπάθεια να κατανοηθεί ο μηχανισμός με βάση τον οποίο κατέστη δυνατό η πολιτική εξουσία (pouvoir), που θα έπρεπε κανονικά να πηγάζει από την αυτόνομη δράση του προλεταριάτου, να καταλήξει να γραφειοκρατικοποιηθεί και να στραφεί εναντίον του (Castoriadis, 1973: 106). Το ζήτημα ουσιαστικά ήταν να συλλάβει κανείς τη φύση του γραφειοκρατικού φαινομένου, το οποίο ο Καστοριάδης αξιολογούσε ως «το θεμελιώδες πρόβλημα της εποχής μας» (ibid), διερευνώντας αν η ανάδυση της γραφειοκρατίας –αυτού του «τερατώδους κοινωνικού αποστήματος που συνεχώς γιγαντώνεται», σύμφωνα με μια έκφραση του Trotsky (Trotsky, 1963/1973: 158 και 1976: 107)– ήταν απλώς ένα ιστορικό ατύχημα (Trotsky, 1976: 79), του οποίου οι αιτίες θα έπρεπε να αναζητηθούν, όπως διαβεβαίωνε ο ίδιος,² στον παροδικό εκφυλισμό του μπολσεβικικού κόμματος (Trotsky, 1963/1973: 68) ή, αντιθέτως, αν θα έπρεπε να θεωρηθεί μια θεμελιώδης όψη των σύγχρονων οικονομιών, που χαρακτηρίζονταν από την ολοένα και διευρυνόμενη αλληλοδιείσδυση του κεφαλαίου και του Κράτους (Castoriadis, 1973: 86-94, 115-116). Το μεγάλο πρόβλημα του Trotsky, και γενικότερα των θέσεων της αριστερής αντιπολίτευσης στη Ρωσία από όταν πέθανε ο Lenin, ήταν ότι έθετε το ζήτημα

για τη γαλλική τροτσικιστική συνομάδωση, εντός της οποίας αρχικά δραστηριοποιήθηκε η ομάδα Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα.

1 Σημείωση του μεταφραστή (στο εξής Στμ): Parti Communiste Internationaliste. Πρόκειται

της συγκέντρωσης της εξουσίας με όρους «γραφειοκρατισμού», ότι το παρούσαζε δηλαδή σαν μια τάση αναστρέψιμη, την οποία η δραστηριότητα του κομμουνιστικού κόμματος, ως οργάνωσης της εργατικής πρωτοπορίας, μπορούσε να καταπολεμήσει (Trotsky, 1963: 74-75). Το λάθος του Trotsky και της αριστερής αντιπολίτευσης ήταν πρώτα απ' όλα η αναγωγή του φαινομένου της γραφειοκρατικοποίησης³ σε ένα ζήτημα συγκυριακής φύσης, που συνίστατο στο ότι ο μηχανισμός του Κράτους έπρεπε να συναρμόσει τα συμφέροντα του προλεταριάτου και της αγροτικής τάξης, συμφέροντα, δηλαδή, που πολύ απέχον από το να συγκλίνουν (ibid: 72-73). Σύμφωνα με το πνεύμα της ανάλυσης του Trotsky και της αντιπολιτευτικής πλατφόρμας, αυτή η απόκλιση δεν θα μπορούσε να είναι παρά προσωρινή, καθώς η ανάπτυξη της εκβιομηχάνισης και η εξαφάνιση των οπισθοδρομικών τομέων της ρωσικής κοινωνίας θα επέτρεπε να τεθεί ένα οριστικό τέλος στη διαδικασία της γραφειοκρατικοποίησης. Η ερμηνεία του γραφειοκρατικού φαινομένου υπό μια τέτοια οπτική γωνία υποβάθμιζε την εμβέλεια του, καθώς περιόριζε κάτι που κατά βάθος συναρτάται με το κεντρικό πρόβλημα της άσκησης της εξουσίας από την εργατική τάξη –πώς είναι δυνατόν να αντιπροσωπευτεί η βούληση του προλεταριάτου σε έναν πολιτικό θεσμό χωρίς να αλλοτριωθεί;– σε ένα ζήτημα σχετικό με τις αναπόφευκτες ιστορικές συγκυρίες που αντιμετωπίζει κάθε επαναστατικό κίνημα. Επίσης, και πρόκειται αναμφίβολα για το σημαντικότερο, ο Trotsky απέδιδε την αιτία

3 Σημ: Αποδίδω ως «γραφειοκρατισμό» τη γαλλική λέξη *bureaucratisme*, και ως «γραφειοκρατικοποίηση» τη γαλλική λέξη *bureaucratisation*. Η διαφορά στη χρήση τους από τον N. Poirier φαίνεται να είναι ότι η μεν γραφειοκρατικοποίηση σημαίνει το πραγματικό γεγονός ή την τάση προς την επέκταση της γραφειοκρατικής εξουσίας, ο δε γραφειοκρατισμός δηλώνει την υποβάθμιση της σημασίας αυτού του φαινομένου από τη μεριά του Trotsky, τη θεώρηση, δηλαδή, της γραφειοκρατίας όχι ως ουσιαστικού συστατικού στοιχείου της ΕΣΣΔ, αλλά ως ενός παροδικού και αντιμετωπίσιμου ζητήματος.

της διαδικασίας της γραφειοκρατικοποίησης στο ότι τα στελέχη του Κράτους εμπορούνταν από ένα «λειτουργιστικό πνεύμα» (ibid: 37-39, 163-164) και έβλεπε στη δράση του κόμματος, υπό τη διεύθυνση των πιο συνειδητοποιημένων μελών του προλεταριάτου, τη θεραπεία γι' αυτόν τον γραφειοκρατικό εκφυλισμό που δηλητηρίαζε σαν γάγγραινα τον κρατικό μηχανισμό και απειλούσε τα εύθραυστα κεκτημένα της Οκτωβριανής Επανάστασης: «Το προλεταριάτο», γράφει ο Trotsky, «πραγματώνει τη δικτατορία του μέσω του σοβιετικού Κράτους. Το κομμουνιστικό κόμμα είναι το διευθύνον κόμμα του προλεταριάτου και, ως εκ τούτου, του Κράτους του. Όλο το ζήτημα έγκειται στο να πραγματώσει αυτήν την εξουσία στην πράξη, χωρίς όμως να την εξαφανίσει μέσα στον κρατικό γραφειοκρατικό μηχανισμό, ώστε να μην εκτεθεί σε έναν γραφειοκρατικό εκφυλισμό.» (ibid: 36)⁴

Ο πολιτικός προσανατολισμός του *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, ως ένας επαναπροσδιορισμός του επαναστατικού προτάγματος, ο οποίος λάμβανε υπ' όψιν τους μετασχηματισμούς που είχαν επηρεάσει το σύνολο του εργατικού κινήματος από το τέλος του 19^{ου} αιώνα, αναδύθηκε, επομένως, εκκινώντας από κατ' εξοχήν πρακτικά ζητήματα (τη γραφειοκρατικοποίηση των εργατικών οργανώσεων) και στη βάση μιας κριτικής της αριστερής αντιπολιτευτικής πλατφόρμας στη Ρωσία. Όπως άλλωστε έγραφε τότε ο Καστοριάδης: «Η επαναστατική πολιτική, που παλιότερα συνίστατο κατ' ουσίαν στον αγώνα ενάντια στα άμεσα όργανα της αστικής κυριαρχίας (Κράτος και αστικά κόμματα), έχει εδώ και καιρό περιπλακεί από την εμφάνιση ενός νέου καθήκοντος, όχι λιγότερο θεμελιώδους: την πάλη ενάντια στα ίδια τα κόμματα που η εργατική τάξη είχε δημιουργήσει για την απελευθέρωσή της

4 Ο Trotsky, το 1923 αντιπαρέβαλε την ιεραρχική δομή του Κράτους με την εξισωτική δομή του κόμματος.

και τα οποία, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, την έχουν προδώσει. Αυτή η διαδικασία διαρκούς σήψης της [κομματικής] κορυφής απέκτησε τέτοια σπουδαιότητα, ώστε είναι αδύνατο να επεξεργαστεί κανείς σήμερα μια συνεκτική και αποτελεσματική επαναστατική πολιτική χωρίς να έχει μια καθαρή αντίληψη για τη φύση και τη δυναμική της» (Castoriadis, 1973: 57). Αν η γραφειοκρατικοποίηση δεν συνιστούσε, σε αντίθεση με ό,τι πίστευε ο Trotsky, ένα απλώς συγκυριακό φαινόμενο, συνδεδεμένο με τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες (την απομόνωση της προλεταριακής επανάστασης και τον οπισθοδρομικό χαρακτήρα της ρωσικής οικονομίας),⁵ καθίστατο απαραίτητος ο αναστοχασμός πάνω στο φαινόμενο αυτό υπό μία πιο ευρεία οπτική, προκειμένου να γίνει κατανοητό πώς η ιστορική κίνηση, που θα έπρεπε να οδηγήσει την εργατική τάξη στην εξουσία, κατέληξε στη γέννηση μιας γραφειοκρατικής και ολοκληρωτικής κυβέρνησης (Castoriadis, 1973: 107). Εξ ου και η αμφισβήτηση της θεώρησης του Trotsky, σύμφωνα με την οποία η γραφειοκρατικοποίηση είναι παράγωγο των «εξαιρετικών κοινωνιολογικών και ιστορικών παραγόντων» και η ΕΣΣΔ ένα «εκφυλισμένο εργατικό Κράτος» (Trotsky, 1976: 95-96, 101-102), του οποίου οι κατακτήσεις (κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας, εθνικοποίηση των μέσων παραγωγής, σχεδιοποίηση της οικονομίας) (Trotsky, 1963/1973: 166) θα έπρεπε να διαφυλαχθούν, με την ταυτόχρονη υπεράσπιση της ιδέας μιας πολιτικής επανάστασης που θα επέφερε την ανατροπή του γραφειοκρατικού στρώματος, το οποίο ήταν μεν σίγουρα παρασιτικό, όμως η κυριαρχία του δεν μπορούσε παρά να είναι προσωρινή – καθώς η γραφειοκρατία

5 Ο Trotsky ισχυριζόταν πράγματι στο *La Révolution Trahie* (Trotsky, 1963/1973: 198-199) ότι ο εκφυλισμός της Οκτωβριανής Επανάστασης γεννήθηκε ταυτόχρονα πρώτον από τις αντιφάσεις ανάμεσα στην ανεπαρκή ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και τον σοσιαλιστικό τρόπο παραγωγής και δεύτερον από την απομόνωση της ΕΣΣΔ, που δεν μπορούσε να βασίζεται παρά μόνο στις δικές της υλικές πηγές (Βλ. επίσης, *ibid*: 46).

συνιστούσε στη θεώρηση του Trotsky ένα «παροδικό μόρφωμα» (*ibid*: 37-40, 170). Η θεώρηση της ΕΣΣΔ από το 1927 και μετά ως ενός «εκφυλισμένου εργατικού Κράτους», σύμφωνα με την ορολογία του Trotsky, ήταν, κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, εντελώς ανυπόστατη. Στην πραγματικότητα, αν θεωρήσουμε ότι ο σοσιαλισμός δεν χαρακτηρίζεται τόσο από τις οικονομικές του βάσεις, όσο από την πραγματική εξουσία του προλεταριάτου σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής, είναι αδύνατον να υπερασπιστούμε την έννοια του εκφυλισμένου εργατικού Κράτους, από τη στιγμή που η εργατική τάξη δεν διαθέτει πια καμία εξουσία: πολύ απλά, το εκφυλισμένο εργατικό Κράτος μετατρέπεται σε μη εργατικό Κράτος (Castoriadis, 1973: 60-61, 75, 79-80). Εξάλλου, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η ανάλυση της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας της Ρωσίας διέψευδε την ερμηνεία του γραφειοκρατικού φαινομένου από τον Trotsky – καθώς το βασικό λάθος του ήταν το ότι «συνέχεε τις νομικές μορφές ιδιοκτησίας με το πραγματικό κοινωνικό και οικονομικό περιεχόμενο των παραγωγικών σχέσεων.» (*ibid*: 436, 167)

Στο κείμενο του 1949, με τίτλο «Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», που δημοσιεύτηκε στο δεύτερο τεύχος του περιοδικού *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, ο Καστοριάδης θα αναπτύξει μια ριζική κριτική των αντιλήψεων του Trotsky καταδεικνύοντας πως ο τελευταίος, θέλοντας να διατηρήσει τον σοσιαλιστικό πυρήνα της Επανάστασης του Οκτωβρίου, κατέληξε να προδώσει τα κεκτημένα της σκέψης του ίδιου του Marx. Αυτό το κείμενο έχει για εμάς κεφαλαιώδη σημασία, στο μέτρο που είναι υπό μία έννοια συγκροτητικό του *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, καθώς παίζει κατά κάποιον τρόπο τον ρόλο του ιδρυτικού μανιφέστου της επιθεώρησης. Γιατί, αν και την εξ αριστερών κριτική του σταλινισμού δεν την εγκαινίασε καθεαυτή το *Σοσιαλισμός ή*

Βαρβαρότητα, η συγκεκριμένη επιθεώρηση παραμένει μολοντούτο μια κριτική όχι μόνο του σταλινισμού, αλλά και του τροτσισμού, που πραγματοποιήθηκε με πιστή αναφορά στα θεμέλια του μαρξισμού και είχε για μια ολόκληρη γενιά επαναστατών ανυπέρβλητη σημασία. Η πρωτοτυπία των αντιλήψεων του Καστοριάδη σε αυτό το κείμενο είναι ότι δείχνει, ενάντια στον ίδιο τον Trotsky, πως, σύμφωνα με τις αρχές του ιστορικού υλισμού, οι νομικές μορφές ιδιοκτησίας δεν κάνουν κάτι άλλο παρά να αντανακλούν, έστω και με παραμορφωμένο τρόπο, το γεγονός της ιδιοποίησης των μέσων παραγωγής και του κοινωνικού πλούτου εκ μέρους της κυρίαρχης τάξης.⁶ Με άλλα λόγια, είναι απαραίτητο, αν ισχυρίζεται κανείς ότι είναι μαρξιστής, να διακρίνει τις παραγωγικές σχέσεις, στο εσωτερικό των οποίων η τάξη που υφίσταται την εκμετάλλευση πουλά την εργασιακή της δύναμη σε μια τάξη που ασκεί την εκμετάλλευση και που με αυτόν τον τρόπο αποσπά την υπεραξία, από το δικαίωμα στην ιδιοκτησία που έρχεται να δικαιολογήσει το γεγονός αυτής της κατοχής, εκλογικεύοντάς την εκ των υστέρων· με αυτόν τον τρόπο η ανάλυση συμφωνεί με τις αναλύσεις που ανέπτυξε ο Marx στον πρόλογό του στην *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*: «Στο πλαίσιο της κοινωνικής παραγωγής της ύπαρξής

6 Βλ. Castoriadis, 1973: 169: «Το δίκαιο, όπως κάθε ιδεολογικό μόρφωμα σε μια κοινωνία της εκμετάλλευσης, παίζει ταυτόχρονα τον ρόλο της επαρκούς μορφής της πραγματικότητας και της απατηλής μορφής αυτής της πραγματικότητας. Επαρκής μορφή για την κυρίαρχη τάξη, της οποίας τα ιστορικά και κοινωνικά συμφέροντα εκφράζει, δεν είναι παρά ένα εργαλείο εξαπάτησης για την υπόλοιπη κοινωνία.» (ΣτΜ: δεν είναι εύκολο να αποδοθούν οι γαλλικές εκφράσεις «forme adéquate» και «forme mystifiée» που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης στα γαλλικά. Οι έλληνες μεταφραστές του σχετικού βιβλίου (Εφη Παπαδοπούλου και Αλέκος Χόπογλου) μεταφράζουν, αντίστοιχα, «πρόσφορη μορφή» και «φενακισμένη μορφή». Σε κάθε περίπτωση, το νόημα φαίνεται να είναι ότι το δίκαιο για την κυρίαρχη τάξη απεικονίζει «σωστά» την κοινωνική πραγματικότητα, καθώς προφυλάσσει την ευνοϊκή για τα συμφέροντά της υπάρχουσα κατάσταση, ενώ για τις τάξεις που υφίστανται την εκμετάλλευση το δίκαιο επιτελεί έναν ρόλο εξαπάτησης, καθώς επενδύει την κοινωνική αδικία με έναν μανδύα νομιμότητας.)

τους, οι άνθρωποι εισέρχονται σε καθορισμένες σχέσεις που είναι αναγκαίες και ανεξάρτητες από τη θέλησή τους (...) Το σύνολο αυτών των παραγωγικών σχέσεων συνιστά την οικονομική δομή της κοινωνίας, τη συγκεκριμένη βάση πάνω στην οποία ορθώνεται μία νομική και πολιτική υπερδομή (...) Πρέπει πάντα να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στην υλική ανατροπή των οικονομικών συνθηκών της παραγωγής –την οποία μπορούμε να διαπιστώσουμε με επιστημονική αυστηρότητα– και στα νομικά, πολιτικά, θρησκευτικά, καλλιτεχνικά ή φιλοσοφικά μορφώματα, εν συντομία, τα ιδεολογικά μορφώματα (...)»⁷

Συνεπώς, ο Καστοριάδης, επικρίνει ως απατηλές τις αντιλήψεις του Trotsky που αφορούν τον σοσιαλιστικό χαρακτήρα της παραγωγής στη Ρωσία, αναφερόμενος συνειδητά στις αρχές του μαρξισμού – κατά τον Trotsky, οι σοσιαλιστικές βάσεις της ρωσικής οικονομίας συνίσταντο στην κρατικοποίηση του μηχανισμού της παραγωγής, ανεξάρτητα από την ανισότητα που βασιλεύει στη διανομή των εισοδημάτων, η οποία εθεωρείτο λογική, καθώς το δίκαιο των αστών συνεχίζει να βασιλεύει στην κατώτερη φάση του κομμουνισμού (ibid: 160, 190-191).⁸

Υπό αυτή την οπτική γωνία, άλλωστε, είναι πραγματικά αξιοπερίεργο το γεγονός ότι ένα πολιτικό ρεύμα σκέψης, που αξίωνε να μιλά στο όνομα του μαρξισμού, μία από τις πιο βασικές κατακτήσεις του οποίου είναι ακριβώς η κριτική των

7 Το χωρίο αυτό παρατίθεται και υπογραμμίζεται από τον Καστοριάδη στο κείμενο «Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», Βλ. Marx, 1965: 273.

8 Στο *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, ο Marx διακρίνει την πρώτη φάση του κομμουνισμού, κατά την οποία η ανταμοιβή των επαγγελματιών καθηκόντων παραμένει ανάλογη προς την παρεχόμενη εργασία, και συνεπώς συναρτάται με ένα ορισμένο αριθμό ανισοτήτων, από την ανώτερη φάση του που βασίζεται στην αρχή της ελεύθερης ικανοποίησης των αναγκών. Βλ. Marx, 1965: 1416-1421.

νομικών και οικονομικών θεωρητικών αφαιρέσεων, παρασύρθηκε με τέτοιον τρόπο σε έναν νομικό φετιχισμό τόσο απατηλό, που ουσιαστικά συνιστούσε μια οπισθοδρόμηση σε κατασκευάσματα που προσιδιάζουν στον φιλελεύθερο ατομικισμό: «Ο μαρξισμός θεωρήθηκε δικαίως ως εκείνος που κατεδάφισε τις αφαιρέσεις στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών. Υπό αυτήν την έννοια, η κριτική του στις φενακιστικές νομικές και οικονομικές αφαιρέσεις ήταν πάντα ιδιαίτερος οξεία. Έτσι, γίνεται ακόμη πιο αξιοπερίεργο το γεγονός ότι η τάση που εκπροσωπούσε ο Trotsky υπερασπίστηκε για πολλά χρόνια μια ιδιαιτέρως προωθημένη μορφή αφηρημένου νομικισμού στο θέμα της ανάλυσης της ρωσικής οικονομίας. Αυτή η υποχώρηση των μοντέλων οικονομικής ανάλυσης που μας προσέφερε ο Marx προς όφελος ενός φορμαλισμού γοητευμένου από την “κρατική ιδιοκτησία” βοήθησε αντικειμενικά τη φενακιστική δουλειά της σταλινικής γραφειοκρατίας και ουσιαστικά δεν συνιστά παρά μια έκφραση, στο θεωρητικό πεδίο, της πραγματικής κρίσης από την οποία το επαναστατικό κίνημα δεν έχει ακόμη εξέλθει.» (Castoriadis, 1973: 170) Όλα αυτά έδιναν την εντύπωση ότι ο Trotsky υπέπιπτε κατά βάθος στο ίδιο σφάλμα που ο Marx είχε καταλογίσει στον Proudhon, δηλαδή στο να διαμελίζει τα συστατικά μέρη του κοινωνικού οικοδομήματος σε ισάριθμα ξεχωριστά κομμάτια (Marx, 1965: 80), ώστε, μέσω της εφαρμογής μιας κακώς εννοούμενης εγελιανής διαλεκτικής στην πολιτική οικονομία (ibid: 80-82, ιδίως 81), να καταλήξει να διακρίνει τις θετικές και τις αρνητικές όψεις ενός και του αυτού κοινωνικού φαινομένου ή μίας και της αυτής οικονομικής κατηγορίας (ibid: 87, 93)⁹ – όπως στον Proudhon ο καταμερισμός της εργασίας, του οποίου η αρνητική όψη (δηλαδή η άνιση κατανομή των οικονομικών λειτουργιών) θα έπρεπε να

9 Ο Trotsky προβαίνει πράγματι σε μια ανάλογη διάκριση, αφού προσπαθεί να διακρίνει τις δυνάμεις και τις αδυναμίες της ρωσικής οικονομίας. Βλ. (Trotsky, 1963b: 14)

αρθεί μέσα από τη θετική του διάσταση, δηλαδή το μέγεθος του πλούτου που παράγεται, και που εδώ θεωρείται ως παράγοντας ισότητας (Marx, 1965: 94). Αν όμως, όπως ισχυριζόταν ο Marx στο πλαίσιο της πολεμικής του ενάντια στον Proudhon, η κατανόηση της ιδιαιτερότητας των μορφών της καπιταλιστικής ιδιοκτησίας περνά μέσα από την κριτική ανάλυση της πολιτικής οικονομίας με έμφαση στην κοινωνική πραγματικότητα των σχέσεων παραγωγής και όχι απλώς στην νομική τους έκφραση,¹⁰ τότε αποδεικνύεται αστήρικτη η διάκριση που έκανε ο Trotsky ανάμεσα από τη μία στη διανομή του κοινωνικού προϊόντος, η οποία στη Ρωσία παρέμενε άνιση, και από την άλλη στον σοσιαλιστικό χαρακτήρα των παραγωγικών σχέσεων (Castoriadis, 1973: 164): στην πραγματικότητα ο Trotsky προσπάθησε να φωτίσει τον διαφορούμενο χαρακτήρα του ρωσικού καθεστώτος, το οποίο εμφάνιζε κάποια χαρακτηριστικά ενός σοσιαλιστικού Κράτους που είχε κολλεκτιβοποιήσει την ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, ταυτόχρονα με τα χαρακτηριστικά ενός συστήματος διανομής του κοινωνικού πλούτου που ακόμη χαρακτηριζόταν από τις ανισότητες του καπιταλισμού. Μπορεί η κοινωνικοποιημένη ιδιοκτησία να ανταποκρινόταν πράγματι στους στόχους της επανάστασης, δεν ίσχυε όμως το ίδιο και για τη σφαίρα της κατανάλωσης, που συνέχιζε να φέρει τα στίγματα της αστικής κοινωνίας (Trotsky, 1963/1973: 43). Η έκφραση «εκφυλισμένο εργατικό Κράτος», σύμφωνα με το σχήμα του Trotsky, επέτρεπε ως εκ τούτου να εξηγήσει κανείς το γεγονός ότι η ΕΣΣΔ παρέμενε μια ενδιάμεση κοινωνία ανάμεσα στον καπιταλισμό και τον σοσιαλισμό, μια κοινωνία στην οποία η ακόμη ανεπαρκής ανάπτυξη των μέσων παραγωγής εξηγούσε την επιβίωση ανισοτήτων στη διανομή των καταναλωτικών αγαθών και την ανάδυση μιας υλικά προνομιούχου

10 Βλ. την επιστολή της 24^{ης} Ιανουαρίου 1865 του Marx στον Schweitzer στο Marx, 1977: 185. Βλ. επίσης επ’ αυτού Castoriadis, 1972: 160-161.

γραφειοκρατικής κάστας, η οποία διατηρούσε και το μονοπώλιο της πολιτικής διεύθυνσης της κοινωνίας.

Για τον Καστοριάδη, το πρόβλημα με αυτό το σκεπτικό ήταν κατ' αρχάς ότι σε θεωρητικό επίπεδο ερχόταν σε ρήξη με τα θεμέλια της μαρξιστικής κριτικής, σύμφωνα με την οποία η «παραγωγή» και η «διανομή» είναι δύο αδιαχώριστες όψεις μιας μοναδικής διαδικασίας (Castoriadis, 1973: 153), κι έπειτα ότι φανέρωνε μια πλήρη τύφλωση σχετικά με τη φύση των παραγωγικών σχέσεων στη Ρωσία. Στο θεωρητικό επίπεδο, μία από τις κυριότερες κατακτήσεις του μαρξισμού ήταν το γεγονός ότι έθεσε υπό αμφισβήτηση τον αφηρημένο χαρακτήρα των κατηγοριών της αστικής οικονομίας, φωτίζοντας το ιστορικό υλικό υπόστρωμα πάνω στο οποίο αναπτύχθηκαν¹¹ – καθώς όλες οι στιγμές της οικονομικής διαδικασίας συνιστούν αναπόσπαστα μέρη μιας συγκεκριμένης ολότητας, που δεν μπορούν να αποσυνδεθούν το ένα από το άλλο, παρά μόνο για τους περιορισμένους σκοπούς της θεωρητικής ανάλυσης (Castoriadis, 1973: 164). Έτσι, όπως υπενθυμίζει ο Καστοριάδης στο κείμενο του 1949 (ibid: 161-164),¹² ο Marx δείχνει ότι η διανομή του κοινωνικού προϊόντος προκύπτει προπάντων από τον τρόπο παραγωγής, ο οποίος με τη σειρά του εδράζεται σε μια συγκεκριμένη διανομή των συνθηκών της παραγωγής. Είναι, λοιπόν, ασυνεπές να προσπαθεί κανείς να διαχωρίσει την «παραγωγή» από την «διανομή», καθώς το σύστημα των αμοιβαίων σχέσεων ανάμεσα στις διάφορες στιγμές της οικονομικής διαδικασίας, που διαρθρώνεται με σφαιρικό τρόπο υπό τη μορφή των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής, οργανώνεται

ακριβώς με αφετηρία την παραγωγή (Marx, 1965: 253). Όπως υποστηρίζει ο Marx, «η δομή της διανομής είναι πλήρως καθορισμένη από τη δομή της παραγωγής. Η ίδια η διανομή είναι ένα προϊόν της παραγωγής, όχι μόνο από την άποψη του αντικειμένου – αφού τα μόνα πράγματα που μπορούν να διανεμηθούν είναι τα αποτελέσματα της παραγωγής– αλλά επίσης και από την άποψη της μορφής, καθώς ένας συγκεκριμένος τρόπος συμμετοχής στην παραγωγή καθορίζει τις συγκεκριμένες μορφές της διανομής, τον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο συμμετέχει κανείς στη διανομή» (ibid: 249). Από αυτή την οπτική γωνία, όπως δεν πρέπει να κάνουμε αφαίρεση από την παραγωγή για να καταλάβουμε τη δομή της διανομής, έτσι δεν πρέπει και να θεωρούμε την παραγωγή καθεαυτή χωρίς να λαμβάνουμε υπ' όψιν το γεγονός ότι και η ίδια είναι εξίσου ένας τρόπος διανομής των διάφορων παραγωγικών λειτουργιών και ειδών ανάμεσα στα μέλη της κοινωνίας. Η οργάνωση της παραγωγής και αυτή της διανομής αποδεικνύονται συναρθρωμένες σε μια αδιαίρετη ενότητα: «Εάν λοιπόν», γράφει ο Καστοριάδης, «οι σχέσεις διανομής του κοινωνικού προϊόντος στη Ρωσία δεν είναι σοσιαλιστικές, τότε ούτε και οι παραγωγικές σχέσεις μπορούν να είναι.» (Castoriadis, 1973: 165) Ως εκ τούτου, το να συλλαμβάνει κανείς τις κοινωνικές παραγωγικές σχέσεις όχι ως μια αξεδιάλυτη ολότητα διάφορων στιγμών (παραγωγή, διανομή, ανταλλαγή, κατανάλωση), οι οποίες αλληλοσυνδέονται οργανικά, αλλά ως μια λιγότερο ή περισσότερο αυθαίρετη πρόσθεση τομέων με αντιφατικά χαρακτηριστικά, συνιστά υπό μια αυστηρά μαρξική οπτική, μια οπισθοδρόμηση στο επίπεδο του προυντονιανού «φετιχισμού», ο οποίος δεν βλέπει στις πραγματικές οικονομικές σχέσεις παρά την ενσάρκωση αφηρημένων αρχών (Marx, 1965: 78) και αποδεικνύεται ανίκανος να σκεφτεί την κοινωνική δομή ως μια ταυτόχρονη συνύπαρξη αμοιβαίων σχέσεων (ibid: 80).

11 Βλ. Marx, 1965: 79: «Οι ίδιοι άνθρωποι που ιδρύουν τις κοινωνικές σχέσεις σύμφωνα με την υλική τους παραγωγικότητα, παράγουν επίσης τις αρχές, τις ιδέες, τις [νοητικές] κατηγορίες, σύμφωνα με τις κοινωνικές τους σχέσεις. Επομένως αυτές οι ιδέες, αυτές οι κατηγορίες είναι εξίσου λίγο αιώνιες, όσο και οι σχέσεις που εκφράζουν. Είναι ιστορικά και παροδικά προϊόντα.»

12 Στιμ: Πρόκειται για το κείμενο «Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία».

Ακόμα πιο σοβαρό είναι το γεγονός ότι ο Trotsky, συντηρώντας την ψευδαίσθηση ότι το ρωσικό καθεστώς εγγραφόταν στην ιστορική κίνηση της μετάβασης από τον καπιταλισμό στον κομμουνισμό, κατέστησε τον εαυτό του ανίκανο να συλλάβει την ταξική φύση του νέου καθεστώτος, με το πρόσχημα ότι η ρωσική γραφειοκρατία δεν συνιστούσε μια κοινωνική τάξη, αλλά απλώς μια παρασιτική κλάση που σφετεριζόταν μέρος της κρατικής ιδιοκτησίας: καθώς η γραφειοκρατία δεν είχε δημιουργήσει, σύμφωνα με τον Trotsky, οικονομικές βάσεις για την κυριαρχία της, σε αντίθεση με την αστική τάξη των καπιταλιστικών χωρών, παρέμενε υποταγμένη στην αναμφίβολα αντιφατική αλλά πάντως υπαρκτή υποχρέωση να προστατεύει τον συλλογικό τρόπο ιδιοποίησης του πλούτου, αφού ακριβώς μέσα από αυτή την δεξαμενή αντλούσε την εξουσία και τα εισοδήματά της. Σύμφωνα με τον Trotsky, για όσο χρόνο αυτή η αντίφαση δεν ξεπερνούσε το αυστηρό πλαίσιο της διανομής για να εισέλθει σε αυτό της παραγωγής, το σοβιετικό Κράτος παρέμενε εργατικό Κράτος (Trotsky, 1963/1973: 166-167 και 1976: 95).¹³ Η κυριαρχία της γραφειοκρατίας ήταν, λοιπόν, για τον Trotsky, κάτι το διφορούμενο:¹⁴ η κρατικοποίηση των μέσων παραγωγής

13 Πρέπει αναμφίβολα να διακρίνουμε δύο επίπεδα μέσα στο *Révolution Trahie* (Προδομένη Επανάσταση): αυτό των θεωρητικών διακηρύξεων και αυτό των συγκεκριμένων περιγραφών. Σε αυτό το επίπεδο, η γραφειοκρατική κλάση προσομοιάζει με μια κυρίαρχη τάξη. Ο Trotsky βεβαιώνει (Trotsky, 1963/1973: 160), παραδείγματος χάρι, ότι είναι επιφανειακό το να βλέπει κανείς στην άνιση διανομή των υλικών αγαθών μόνο έναν δευτερεύοντα παράγοντα: «Αν ένα καράβι ανακηρυχθεί ως συλλογική ιδιοκτησία, αλλά οι επιβάτες παραμένουν χωρισμένοι σε επιβάτες πρώτης, δεύτερης και τρίτης τάξης, είναι ευνόητο ότι η διαφορά των πραγματικών συνθηκών θα καταλήξει να έχει για τα μάτια των επιβατών της τρίτης τάξης μια σημασία πολύ μεγαλύτερη από αυτή της αλλαγής του νομικού καθεστώτος της ιδιοκτησίας.»

14 Βλ. Trotsky, 1963/1973: 189: «Χωρίς σχεδιασμένη οικονομία, η ΕΣΣΔ θα ήταν καταδικασμένη σε δεκαετίες οπισθοδρόμησης. Στην παρούσα φάση της οικονομίας, η γραφειοκρατία συνεχίζει να επιτελεί μια αναγκαία λειτουργία. Μα το κάνει με έναν τρόπο που προετοιμάζει τον τσιταρισμό του συστήματος και απειλεί όλα τα κεκτημένα της επανάστασης.»

συνιστούσε μια σημαντική πρόοδο, αλλά η διατήρηση των προνομίων και των ανισοτήτων στη διανομή των εισοδημάτων δεν επέτρεπε να οριστεί η ΕΣΣΔ ως ένα αυθεντικά σοσιαλιστικό Κράτος. Ο ίδιος ο Trotsky, άλλωστε, εξέφραζε άριστα αυτή την αντινομική ιδέα μιας διευθύνουσας τάξης που υπερασπίζεται τα κεκτημένα της επανάστασης ενώ ταυτόχρονα στερεί από την εργατική τάξη τα δικαιώματά της, όταν στο έργο του *Η Προδομένη Επανάσταση* ισχυριζόταν ότι «η σοβιετική γραφειοκρατία έχει απαλλοτριώσει πολιτικά το προλεταριάτο για να υπερασπιστεί με τις δικές της μεθόδους τις κοινωνικές κατακτήσεις του προλεταριάτου» (ibid: 166). Και γι' αυτό ήταν αναγκαία, κατά τον Trotsky, μια πολιτική επανάσταση, ώστε η οργανωμένη συλλογικότητα των εργατών να αναλάβει τη διαχείριση των μέσων παραγωγής και να καταργήσει την εξουσία της γραφειοκρατίας – «στο προλεταριάτο μιας [οικονομικά] καθυστερημένης χώρας», έγραφε, «έλαχε να κάνει την πρώτη σοσιαλιστική επανάσταση. Θα είναι πολύ πιθανό να πληρώσει αυτό το ιστορικό προνόμιο με μία δεύτερη επανάσταση, αυτήν εναντίον του γραφειοκρατικού απολυταρχισμού» (ibid: 191).

Όμως, κατά τον Καστοριάδη, αυτό που δεν κατάφερε να δει ο Trotsky, σε πλήρη αντίθεση με τις αρχές του μαρξισμού, σύμφωνα με τις οποίες «οι τάξεις καθορίζονται από τη θέση τους στην κοινωνική οικονομία και κυρίως σε σχέση με τα μέσα παραγωγής» (ibid: 166), είναι ότι η κρατικοποίηση των μέσων παραγωγής και η σχεδιοποίηση της οικονομίας δεν σημαίνουν κατ' ανάγκη την εξαφάνιση της ταξικής δομής της κοινωνίας ούτε την κατάργηση της εκμετάλλευσης. Αποκλεισμένη από την πραγματική διάθεση των μέσων και των σκοπών της παραγωγής και για όσο χρόνο δεν ασκεί η ίδια τη διαχείριση της οικονομίας, η εργατική τάξη παραμένει υποταγμένη στην κυριαρχία μιας ομάδας διευθυντών που αποφασίζει στη θέση της και καρπώνεται ένα σημαντικό μέρος του

παραγόμενου πλούτου: «Ούτε τα σχέδια της παραγωγής», γράφει ο Καστοριάδης, «ούτε η “εθνικοποίηση” των μέσων παραγωγής έχουν από μόνα τους να κάνουν με την κολλεκτιβοποίηση της οικονομίας. Κολλεκτιβοποίηση της οικονομίας σημαίνει να δώσει κανείς την πραγματική κατοχή, τη διεύθυνση και την απόλαυση της οικονομίας, που είναι αδιαχώριστες η μία από την άλλη, στην εργατική συλλογικότητα. Αυτό, από την άλλη μεριά, δεν είναι δυνατό αν αυτή η συλλογικότητα δεν ασκεί αληθινά την πολιτική εξουσία. Καμία από αυτές τις συνθήκες δεν πληρούται στη Ρωσία.» (Castoriadis, 1973: 72, 193)

Σε κάθε περίπτωση, αν αναφερθεί κανείς στις αναλύσεις του Marx, μπορεί να πει ότι ο ταξικός χαρακτήρας των παραγωγικών σχέσεων εκδηλώνεται αφ' ενός στη μονοπώληση της παραγωγής από την κυρίαρχη τάξη, αφ' ετέρου στην ιδιοποίηση από αυτήν την κυρίαρχη τάξη μιας υπεραξίας που αποσπάται από τη μισθωτή εργασία, η οποία είναι έτσι ολοκληρωτικά υποταγμένη σε αυτή και ως εκ τούτου αλλοτριωμένη (ibid: 181-182). Τώρα, τι διαπιστώνουμε ως προς το ζήτημα αυτό σχετικά με τη ρωσική οικονομία; Την ιδιοποίηση της υπεραξίας από μια κοινωνική τάξη (τη γραφειοκρατία) χάρη στο μονοπώλιο που αυτή ασκεί πάνω στις υλικές συνθήκες της παραγωγής, τη συνεπαγόμενη αλλοτρίωση του ρωσικού προλεταριάτου, που αποστερείται το προϊόν της εργασίας του και τον ταξικό χαρακτήρα της «σοβιετικής» οικονομίας, που απορρέει από τον πλήρη έλεγχο των μέσων και των κατευθύνσεων της παραγωγής από τη γραφειοκρατία (ibid: 73, 25): «Οι παραγωγικές σχέσεις στην ΕΣΣΔ, γράφει ο Καστοριάδης, είναι σχέσεις ταξικές. Η θέση των ανθρώπων σε σχέση με τα μέσα παραγωγής διαφέρει πλήρως, ανάλογα με την κοινωνική ομάδα στην οποία ανήκουν. Μία κοινωνική τάξη, η γραφειοκρατία, κατέχει τα μέσα παραγωγής, ενώ το προλεταριάτο δεν έχει απολύτως τίποτα. (...) Απέναντι

στη γραφειοκρατία, το προλεταριάτο δεν έχει καμία οικονομική ισχύ (pouvoir). Αφήνοντας στην άκρη τα 20.000.000 σκλάβων του καθεστώτος, βλέπουμε ότι ο “ελεύθερος” σοβιετικός εργάτης δαπανά την εργασιακή του δύναμη προς όφελος της κατέχουσας τάξης, ακριβώς όπως και οι προλετάριοι των καπιταλιστικών χωρών. Ως μισθό γι' αυτή του τη δυστυχία δεν παίρνει παρά μόνο ό,τι αυτή η τάξη προαιρείται να του παραχωρήσει, καθώς δεν έχει καν τη δυνατότητα να αποσπάσει μέσω αγώνα κάποιες παραχωρήσεις.» (ibid: 80) Η απουσία ιδιωτικής ιδιοκτησίας στη Σοβιετική Ένωση δεν αλλάζει τίποτα αναφορικά με το γεγονός ότι η γραφειοκρατία, καθώς κατέχει το μονοπώλιο της παραγωγής, των μέσων, αλλά και της εργασιακής δύναμης, την οποία εκμεταλλεύεται προς ίδιον όφελος, κατέχει και την εξουσία, όπως και οποιαδήποτε αστική τάξη μιας καπιταλιστικής χώρας, με τη διαφορά μάλιστα ότι στην περίπτωση της γραφειοκρατικής οικονομίας δεν επιβάλλονται αντικειμενικά όρια στην εκμετάλλευση βάσει του νόμου της αξίας, όπως συμβαίνει στον ανταγωνιστικό καπιταλισμό, καθώς επίσης και ότι οι Ρώσοι εργάτες στερούνται, λόγω της απουσίας ελεύθερων συνδικάτων, κάθε μέσου αντίστασης. Ο Καστοριάδης επισημαίνει μάλιστα ότι η πραγματοποίηση (réification) της εργασίας των εργατών στην Ρωσία δεν έχει το αντίστοιχο της στο πλαίσιο της εκμετάλλευσης της κλασικής καπιταλιστικής οικονομίας, καθώς ο προλετάριος δεν έχει κατά κανέναν τρόπο στη διάθεσή του την εργασιακή του δύναμη, όπως συνέβαινε σε ένα πιο παραδοσιακό καθεστώς εκμετάλλευσης.¹⁵ Και, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η αξία της νομικής αρχής της «κολλεκτιβοποιημένης» ιδιοκτησίας, που διακηρύσσεται στο Σύνταγμα της Σοβιετικής Ένωσης, αλλά

15 Βλ. επ' αυτού το Castoriadis, 1973: 193-197. Η γραφειοκρατική εκμετάλλευση συνιστούσε, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, το πιο επιστημονικό και καλύτερα οργανωμένο σύστημα εκμετάλλευσης: βλ. (ibid: 195).

δεν έχει καμία σχέση με την πραγματικότητα των κοινωνικών παραγωγικών σχέσεων στη Ρωσία (ibid: 81), σίγουρα δεν μπορεί να τροποποιήσει στο ελάχιστο τον ταξικό χαρακτήρα της ρωσικής κοινωνίας, εκτός κι αν θέλει κανείς να υποπέσει στον απατηλό φορμαλισμό των νομικών αφαιρέσεων (ibid: 438, 57-58).

Μην έχοντας, λοιπόν, ποτέ εκφράσει τη βούληση των ρώσων εργατών, η ΕΣΣΔ δεν θα μπορούσε, σε αντίθεση με ό,τι πίστευε ο Trotsky, να χαρακτηριστεί εκφυλισμένο εργατικό κράτος: απεναντίας, θα έπρεπε να θεωρηθεί ένας νέος τύπος καθεστώτος, πρωτόγνωρος μέσα στην ιστορία: το καθεστώς του «γραφειοκρατικού καπιταλισμού» – καθεστώς «καπιταλιστικό», με την έννοια ότι η εκμετάλλευση σε αυτό δεν έχει καταργηθεί, ούτε καν εξασθενήσει, αλλά έχει αντιθέτως οδηγηθεί στο ακρότατο σημείο της· και «γραφειοκρατικό», στο μέτρο που η εκμετάλλευση δεν είναι έργο της αστικής τάξης, αλλά της διευθύνουσας τάξης που κατέχει τον ίδιο τον κρατικό μηχανισμό.¹⁶ Σε αντίθεση, λοιπόν, με τους ισχυρισμούς του Trotsky, η ρωσική γραφειοκρατία δεν ήταν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, ένα εξαιρετικό μόρφωμα μετα-

βατικού χαρακτήρα, ούτε ένα απλό παρασιτικό κοινωνικό στρώμα, «αλλά σαφώς μία κυρίαρχη τάξη, που ασκεί απόλυτη εξουσία πάνω στο σύνολο της κοινωνικής ζωής, κι όχι μόνο στη στενά πολιτική σφαίρα.» (ibid: 24) Εξάλλου, ο προσδιορισμός αυτής της μορφής καθεστώτος θέτει στο τραπέζι μια σειρά προβλημάτων. Όπως παρατηρεί ο Καστοριάδης, πρόκειται για ένα καθεστώς που ενώ δεν παρουσιάζει ομοιότητες με τον παραδοσιακό καπιταλισμό λόγω της απόλυτης εξάλειψης κάθε ιδιωτικής ιδιοκτησίας, απομακρύνεται εξίσου και από τον ιδεότυπο της σοσιαλιστικής οικονομίας, στο μέτρο που, παρά τον κεντρικό σχεδιασμό και την εξαφάνιση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, δεν έχει ούτε καταργήσει την εκμετάλλευση της εργασιακής δύναμης ούτε εγκαθιδρύσει την εργατική διαχείριση της παραγωγής. «Ούτε καπιταλιστική ούτε σοσιαλιστική ούτε καν καθ' οδόν προς μία από τις δύο αυτές μορφές, η σοβιετική οικονομία μαρτυρά ένα νέο ιστορικό είδος, του οποίου το όνομα λίγη σημασία έχει πραγματικά όταν γνωρίσει κανείς τα θεμέλιά του.» (ibid: 59)

Η έννοια του «γραφειοκρατικού καπιταλισμού» καθιστά έτσι δυνατό να συλλάβουμε αυτή την υβριδική μορφή οικονομίας, επαναστατοθετώντας τη μελέτη του «σοβιετικού» συστήματος εκμετάλλευσης στο ευρύτερο πλαίσιο της ανάλυσης των μετασχηματισμών του δυτικού καπιταλισμού. Υπό αυτήν την έννοια, η πορεία της ρωσικής επανάστασης προς τον «εκφυλισμό» δεν συνιστά ένα ιστορικό ατύχημα, οφειλόμενο σε συγκυριακές αιτίες, αλλά πρέπει να δούμε σε αυτή μια κύρια διάσταση της εξέλιξης των μοντέρνων οικονομιών, οι οποίες πέρασαν από ένα καθεστώς ανταγωνιστικού καπιταλισμού, που στηριζόταν στην ιδιωτική ιδιοποίηση των μέσων παραγωγής, σε ένα στάδιο μονοπωλιακού καπιταλισμού, βασισμένου στον ολοένα και πιο προωθημένο εξορθολογισμό της παραγωγής, της οποίας η οργάνωση και

16 Βλ. Castoriadis, 1973: 73, στο κείμενο «Το ζήτημα της ΕΣΣΔ και η πιθανότητα μιας τρίτης ιστορικής λύσης»: «Η ιδιοκτησία της γραφειοκρατίας δεν είναι ούτε ατομική (individuelle), ούτε συλλογική· είναι ιδιωτική (privée) ιδιοκτησία, καθώς δεν υπάρχει παρά μόνο για τη γραφειοκρατία και η υπόλοιπη κοινωνία δεν έχει κανένα δικαίωμα επ' αυτής· αλλά είναι μια ιδιωτική περιουσία που την εκμεταλλεύεται από κοινού μια τάξη και [άρα είναι] συλλογική στο εσωτερικό αυτής της τάξης, όπου εξάλλου συνεχίζουν να υφίστανται εσωτερικές διαφοροποιήσεις. Υπό αυτή την έννοια, θα μπορούσαμε συνολικά να την ορίσουμε ως ιδιωτική συλλογική ιδιοκτησία». ΣτΜ: Ο Καστοριάδης εδώ παίζει με τις δύο σημασίες της λέξης privée, που σημαίνει, όπως και η αντίστοιχη αγγλική, τόσο ιδιωτική, όσο και κρυφή, απόρρητη (όπως περίπου συμβαίνει στα ελληνικά με την έκφραση «ιδιωτική ζωή», που σημαίνει ακριβώς ότι δεν μπορεί να παραβιαστεί από το βλέμμα τρίτων). Επομένως, όταν τελικά προσδιορίζει ως χαρακτηριστικό της οικονομίας της ΕΣΣΔ την «ιδιωτική συλλογική ιδιοκτησία» (propriété privée collective) σχηματίζει ένα παράδοξο με σαφώς αρνητική χροιά: έχουμε να κάνουμε με μια ιδιοκτησία που απολαμβάνεται στα κρυφά, με αδιαφάνεια, από μια «συλλογικότητα» γραφειοκρατών σφετεριστών, οι οποίοι τη στερούν έτσι από την υπόλοιπη κοινωνία.

η διεύθυνση οφείλουν να περιέλθουν στον έλεγχο του ίδιου του Κράτους και όχι πια μεμονωμένων ιδιωτών επιχειρηματιών.¹⁷

¹⁷ Σε ό,τι αφορά τη διαδικασία που οδήγησε τον καπιταλισμό από την εποχή του «ελεύθερου ανταγωνισμού» στη «μονοπωλιακή-γραφειοκρατική» εποχή, βλ. Castoriadis, 1973: 115-123. Ο Horkheimer διαβάζει με αρκετά κοντινό τρόπο τους μετασχηματισμούς που επηρέασαν τον μοντέρνο καπιταλισμό και γενικότερα οδήγησαν στην οικοδόμηση εθνών-κρατών ολόένα και πιο συγκεντρωτικών: βλ. επ' αυτού τα κείμενά του «Théorie traditionnelle et théorie critique» («Παραδοσιακή και κριτική θεωρία») και «L'État autoritaire» («Το αυταρχικό κράτος»).

Βιβλιογραφία

Castoriadis, C. (1973). *La Société bureaucratique*, Paris, UGE, «10-18», , rééd. Cristian Bourgois (1990).

Σε αυτό το βιβλίο περιέχονται τα εξής κείμενα που χρησιμοποιήθηκαν παραπάνω:

«Sur le régime et contre la défense de l'URSS » (1946), «La concentration des forces productives» (1947), «Le problème de l'URSS et la possibilité d'une troisième solution historique» (1947), «Sur la question de l'URSS et du stalinisme mondial» (1947), «Lettre ouverte aux militants du PCI et de la 'Ive' International» (1947), «Les rapports de production en Russie» (1949), «Présentation» (1949), «Socialisme ou barbarie» (1949), «Conceptions et programmes de Socialisme ou Barbarie» (1960), «Introduction de 1972».

Στα ελληνικά, τα αντίστοιχα κείμενα κυκλοφορούν σε 2 τόμους:

Καστοριάδης, Κ. (1977). *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1 – οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία* (μτφρ. Έφη Παπαδοπούλου, Αλέκος Χόπογλου), Αθήνα, Βέργος.

Καστοριάδης, Κ. (1985). *Η γραφειοκρατική κοινωνία 2 – η επανάσταση κατά της γραφειοκρατίας* (μτφρ. Γιώργος Παπακυριάκης), Αθήνα, ύφιλον.

Τιτλοφορούνται δε, αντίστοιχα: «Για το καθεστώς της ΕΣΣΔ και ενάντια στην υπεράσπισή του», «Η συγκέντρωση των παραγωγικών δυνάμεων», «Το πρόβλημα της ΕΣΣΔ και η δυνατότητα μιας τρίτης ιστορικής λύσης», «Σχετικά με το ζήτημα της ΕΣΣΔ και του παγκόσμιου σταλινισμού», «Ανοιχτή επιστολή στους αγωνιστές του Δ.Κ.Κ. και της “4ης Διεθνούς”», «Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», «Παρουσίαση», «Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», «Αντιλήψεις και πρόγραμμα της ομάδας Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα».

Marx, K. (1965). *Œuvres. Économie I* (ed. M. Rubel), Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade».

Η συγκεκριμένη έκδοση αποτελεί μια μεγάλη συλλογή των έργων του Marx. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο ο N. Poirier παραπέμπει στα εξής (περιεχόμενα εντός της παραπάνω συλλογής) έργα:

Misère de la philosophie (trad. L. Lafarque). Πρόκειται για τις αναφορές στις σελίδες 78, 79, 80-82, 87, 93, 94.

Critique de l'économie politique (trad. Bibliothèque de la Pléiade) και στην *Introduction générale* του ίδιου έργου. Πρόκειται για τις παραπομπές στη σελίδες 253, 249 και 273.

Critique du programme du parti ouvrier allemand (trad. M. Rubel et L. Evrard). Πρόκειται για τις σελίδες 1416-1421 της εν λόγω έκδοσης.

Marx, K. (1977). *Misère de la philosophie*, Paris, éditions sociales. Σε αυτό το βιβλίο παραπέμπει ο N. Poirier επειδή περιέχει την επιστολή του Marx προς τον Schweitzer, για την οποία γίνεται λόγος στην υποσημείωση 10 (βλ. παραπάνω).

Trotsky, L. (1963/1973). *La révolution trahie*, Paris, Minuit, «Arguments», rééd : 2007.

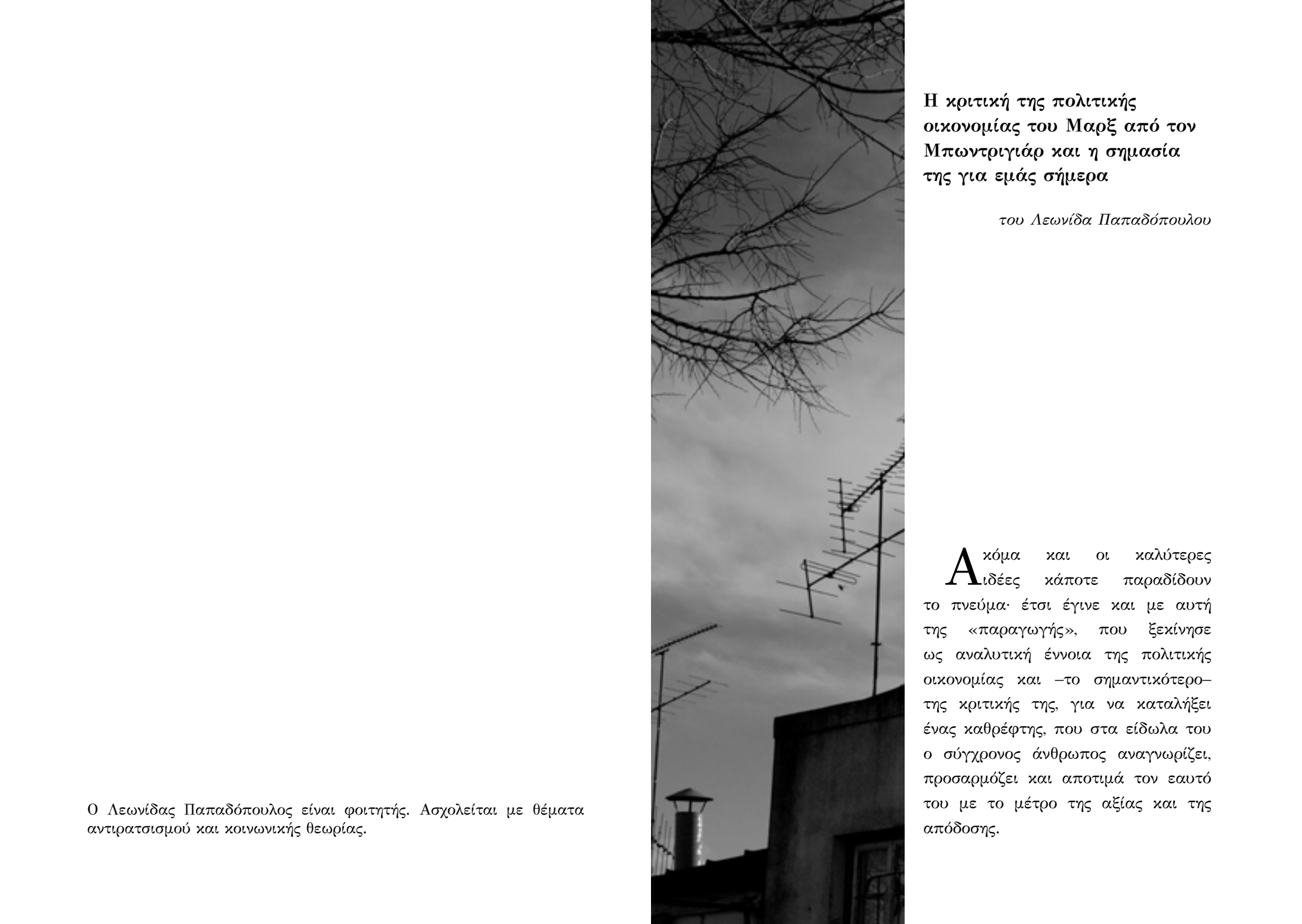
Trotsky, L. (1963a). *Cours Nouveau*, Paris, Minuit, rééd. UGE, «10-18», 1972.

Trotsky, L. (1963b). *La Révolution permanente*, Paris, Minuit, «Arguments», rééd. 2007.

Trotsky, L. (1976). *Défense du marxisme. URSS , marxisme et bureaucratie* (trad. D. Berger, J.-J. Marie, K. Dorey, G. Volochine), Paris, E.D.I..

Σε αυτό το βιβλίο περιέχονται τα κείμενα «Une fois de plus: L'Union soviétique et sa défense» (1937), «Un État non ouvrier et non bourgeois?» (1937) και «L'URSS dans la guerre» (1939), στα οποία συχνά παραπέμπει ο Nicolas Poirier.





Ο Λεωνίδας Παπαδόπουλος είναι φοιτητής. Ασχολείται με θέματα αντιρατσισμού και κοινωνικής θεωρίας.

Η κριτική της πολιτικής οικονομίας του Μαρξ από τον Μπωντριγκιάρ και η σημασία της για εμάς σήμερα

του Λεωνίδα Παπαδόπουλου

Ακόμα και οι καλύτερες ιδέες κάποτε παραδίδουν το πνεύμα· έτσι έγινε και με αυτή της «παραγωγής», που ξεκίνησε ως αναλυτική έννοια της πολιτικής οικονομίας και –το σημαντικότερο– της κριτικής της, για να καταλήξει ένας καθρέφτης, που στα είδωλα του ο σύγχρονος άνθρωπος αναγνωρίζει, προσαρμόζει και αποτιμά τον εαυτό του με το μέτρο της αξίας και της απόδοσης.

Πρωταγωνιστής όλης αυτής της ιστορίας, ο μαρξισμός, εκκινώντας από τη θέση της αμφισβήτησης του σύγχρονου κόσμου, φτάνει με τον καιρό στο σημείο να λησμονήσει την κριτική αιχμή των αναλυτικών εργαλείων του και να εμπιστευθεί την εκθαμβωτική αλλά και απατηλή επιστημοσύνη τους, φτάνει να χάσει στην πορεία αυτή τον δρόμο προς τη ριζοσπαστικότητα του. Πράγματι, η κριτική αυτή σκέψη του τρόπου και της διαδικασίας της παραγωγής που πρότεινε, φαίνεται πως τελικά δεν κατάφερε να θίξει –πλην ελαχίστων εξαιρέσεων– την ίδια την αρχή της παραγωγής, την παραγωγή ως μορφή· μια μορφή που συνεχίζει ακόμα και σήμερα να τροφοδοτεί έναν φρενήρη ρομαντισμό της παραγωγικότητας. Απεναντίας, αυτό που μπορούμε να πούμε πως κατάφερε, είναι να εισάγει τον ρομαντισμό αυτόν και να τον ενισχύσει εντός του επαναστατικού λόγου: από την «κειμενική παραγωγικότητα», όπως την οραματίστηκε μέσα από τις σελίδες του περιοδικού *Tel Quel*¹ όλη η «εργολαβία της πρωτοπορίας» του 20^{ου} αιώνα (Μπαρτ, Κρίστεβα, Σόλερς κ.λπ.), μέχρι τη μηχανογενή παραγωγικότητα του ασυνειδήτου στους Ντελέζ/Γκουατταρί,² σχεδόν καμία «επαναστατική διάνοηση» δεν διανοήθηκε να υπάρξει κάτω από άλλη σημαία, σχεδόν κανείς/μία δεν αναρωτήθηκε «γιατί όμως παραγωγή»;

Μήπως λοιπόν, κάπου εδώ, μπορούμε να καταλήξουμε πως στην ιδεολογία της παραγωγής συναντάμε μια συμπύκνωση της αρχής της πραγματικότητας, με τη φροϋδική σημασία της, εκείνη που περιγράφει τη νοητική διαδικασία στην οποία το Εγώ καλείται να μάθει να υποτάσσει τα ένστικτα και τις απαιτήσεις

1 Γαλλικό περιοδικό αισθητικής και λογοτεχνικής κριτικής που ιδρύθηκε το 1960 με τη συμβολή θεωρητικών της εποχής.

2 Βλ. κυρίως Deleuze, G.-Guattari, F. (2016). *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια*: 1. Ο Αντι-Οιδίπους. Αθήνα, Πλέθρον.

του ώστε να προσαρμοστεί στον φυσικό κόσμο, αναβάλλοντας έτσι τον ασυνείδητο κόσμο των ηδονών του; Και μήπως, σε δεύτερο βαθμό, θα οφείλαμε επιτέλους να στρέψουμε τη θεωρία μας να κοιτάξει στα συντρίμια αυτού του παραγωγικού καθρέφτη αντί να βαυκαλιζόμαστε με τα είδωλά του; Σε αυτό το κείμενο θα προσπαθήσω αρχικά να απαντήσω στις παραπάνω ερωτήσεις παρουσιάζοντας τις σημειώσεις μου από το έργο του πρώιμου Ζ. Μπωντριγιάρ *Ο καθρέφτης της παραγωγής*,³ συνδυάζοντας τη σκέψη του με αυτή διαφόρων άλλων στοχαστών γύρω από αυτά τα ζητήματα.

Στο τέλος τώρα του κειμένου θα γίνω λίγο ντεμοντέ. Θα ρισκάρω να προσπαθήσω να εξάγω όλες αυτές τις διαπιστώσεις από τη σφαίρα του γενικού και της «διανόησης», ώστε να τους δώσω μια πολιτική αιχμή και να ανοίξω ένα διάλογο. Και αυτό γιατί στις συζητήσεις επ' αυτού του θέματος πάντα κάτι με προβληματίζει: Έχω την αίσθηση πως οι διάφορες ματιές γύρω από το ζήτημα του μαρξισμού καταλήγουν συχνά-πυκνά να συνδιαλέγονται με πολεμική διάθεση, παίρνοντας θέση σε ένα τεχνητό δίπολο. Από τη μία αυτοί/ές που με αφετηρία τους την ανεπάρκεια της μαρξιστικής θεωρίας να χωρέσει την εμπειρία τους και κατ' επέκταση τη σχετική αυτονομία των άλλων ανταγωνισμών –πλην του οικονομικού– εντός κοινωνίας, ισοπεδώνουν αντιδραστικά την αξία και την πρωτοπορία του, και από την άλλη όλες αυτές και όλοι αυτοί που τον αποδέχονται ως το μοναδικό χρήσιμο μέσο για να ερμηνεύσουμε τον κόσμο, αυτοί και αυτές που ανάγονται στους κληρονόμους του.

Σε μια από τις (πολύ) σπάνιες εκλάμψεις του, ο Ντεριντά στο *Μαρξ και υιοί* καταλήγει σε ένα ενδιαφέρον συμπέρασμα. Προσπαθεί –αφού πρώτα ξεκαθαρίσει με αποφασιστικότητα τη

3 Πρώτη έκδοση στα γαλλικά: Casterman, 1973.

σπουδαιότητα και το μεγαλείο του έργου του Μαρξ, μιας και τον τελευταίο ενάμιση αιώνα ό,τι έχει παραχθεί πολιτικά εκκινεί, είτε συμφωνώντας είτε διαφωνώντας, λίγη σημασία έχει, από αυτόν— να καταδείξει την ανάγκη να επεξεργαστούμε το έργο του, να μη μείνουμε προσκολλημένοι τυφλά σε αυτό αλλά να το ανασυστήσουμε, διατηρώντας ταυτόχρονα τα σημεία του εκείνα που είναι ριζοσπαστικά στο σήμερα. Αυτός λοιπόν θα είναι και ο οδοδείκτης μου για το δεύτερο αυτό κομμάτι.

Η ανακάλυψη του ταξικού ζητήματος σε έναν κόσμο που έχτιζε εργοστάσια και αλυσίδες παραγωγής είναι για την κριτική σκέψη ό,τι είναι η ανακάλυψη της φωτιάς για τους πρωτόγονους. Ο Μαρξ είναι σίγουρα ο Προμηθέας της πολιτικής θεωρίας. Στην εποχή του δεν δίστασε να αμφισβητήσει συθέμελα την κοινωνική πραγματικότητα. Δεν θα ήθελε λοιπόν να κάνουμε και εμείς το ίδιο στην δικιά μας εποχή, να αμφισβητήσουμε ακόμα και αυτόν, και να μην τυφλωθούμε μπροστά στη διαχρονική γοητεία των γραπτών του; Καταδεικνύοντας την ηλιθιότητα των κληρονόμων του, ο Ντεριντά αναρωτιέται: αν το να ξεκινήσουμε να είμαστε περισσότερο άπιστοι στον Μαρξ, δεν είναι ο μόνος τρόπος να παραμείνουμε πιστοί σε αυτόν και στην παράδοση του, τότε ποιος είναι; *Κληρονόμοι*, μια ιδέα που, πέρα από το πόσο βαθειά πατριαρχική είναι, στηρίζεται αποκλειστικά στην έννοια της ιδιοκτησίας. Πόσο ειρωνικά αντιμαρξιστικό είναι τούτο άραγε;

i. Η έννοια της εργασίας

Το σημείο από το οποίο η μαρξιστική ανάλυση αντλεί όλη της τη δύναμη, είναι εκείνο επί του οποίου εκδηλώνεται και η μεγάλη αδυναμία της: πρόκειται για το σημείο όπου εμφανίζεται η διάκριση μεταξύ της ανταλλακτικής αξίας και της αξίας χρήσης. Η προϋπόθεση αυτή της αξίας χρήσης, η υπόθεση πως πέρα

από την αφηρημένη ανταλλακτική αξία βρίσκεται μια αξία πιο συγκεκριμένη, θεμελιωμένη στη χρηστική της σχέση προς ένα υποκείμενο, αυτό είναι το point στο οποίο οφείλουμε να σταθούμε για να στερεώσουμε μια ριζοσπαστική κριτική προς την μαρξιστική ανάλυση. Είναι η στιγμή που παρουσιάζεται η δυνατότητα να πούμε πως αυτή η άμεση αξία χρήσης είναι ένα απλό επακόλουθο του συστήματος της ανταλλακτικής αξίας και σίγουρα όχι το ξεπέρασμά του. Ο Μπωντριγιάρ επισημαίνει: «Ο Μαρξ, καθόσον δίνει μεν τη λογική προτεραιότητα στην ανταλλακτική αξία (δεδομένου του οικονομικού σχηματισμού), αναγνωρίζει όμως στο ίδιο το εσωτερικό αυτής της δομής ένα είδος συγκεκριμένης προϋπαρξής, συγκεκριμένης θετικότητας της αξίας χρήσης, διατηρεί κάτι ακόμα από τη φαινομενική κίνηση της πολιτικής οικονομίας. Δεν ριζοσπαστικοποιεί το σχήμα μέχρι του σημείου να ανατρέψει αυτή τη φαινομενικότητα και να αποκαλύψει την αξία χρήσης ως μορφή παραγόμενη από το παιχνίδι της ανταλλακτικής αξίας. Το έχουμε καταδείξει σχετικά με τα καταναλωτικά προϊόντα, ισχύει το ίδιο και για την εργατική δύναμη. Το γεγονός ότι τα αντικείμενα ορίζονται ως χρήσιμα και ανταποκρίνονται σε ανάγκες αποτελεί την πιο ολοκληρωμένη, την πιο εσωτερικευμένη έκφραση της αφηρημένης οικονομικής ανταλλαγής: την υποκειμενική της περίκλειση. Το γεγονός ότι η εργασία ορίζεται ως πηγή του “συγκεκριμένου” κοινωνικού πλούτου αποτελεί την πιο ολοκληρωμένη έκφραση της αφηρημένης χειραγώγησης της εργατικής δύναμης: η αλήθεια του κεφαλαίου κορυφώνεται σε αυτή τη “προφάνεια” του ανθρώπου ως παραγωγού αξίας. [...] Δεν αρκεί λοιπόν να αναλύσουμε την ποσοτική αφαίρεση που επιτελεί η ανταλλακτική αξία με αφετηρία την αξία χρήσης, πρέπει ακόμη να καταδείξουμε τη συνθήκη που καθιστά δυνατή αυτή την αφαίρεση: πώς παράγεται δηλαδή η ίδια η έννοια της αξίας χρήσης και της εργατικής δύναμης, αυτή

η ιδιαίτερη ορθολογικότητα του παραγωγικού ανθρώπου.» (Baudrillard, 1990: 22-23).

Αρχικά αξίζει να σταθούμε λοιπόν στην ιστορία της αξίας χρήσης και στο πώς αυτή συνδέεται άμεσα με την ιδέα της εργασίας. Πρώτος ο Άνταμ Σμιθ είναι εκείνος που χρησιμοποιεί ρητά την έννοια της εργασίας, για να επιτεθεί στους φυσιοκράτες και τους θεωρητικούς της ανταλλαγής. Ο Μαρξ προχωράει ακόμα περισσότερο, και την αποδιαρθρώνει, για να επιστρέψει όμως σε αυτή μέσω της διπλής έννοιας της εργατικής δύναμης/εμπορεύματος: αφηρημένη κοινωνική εργασία (ανταλλακτική αξία) και συγκεκριμένη εργασία (αξία χρήσης), χρήσιμη εργασία και εργασία ως δαπάνη της εργατικής δύναμης, ποιοτική και ποσοτική, συγκεκριμένη και μη, όπως και να 'χει πάντως εργασία.

Μπορούμε εδώ να υποστηρίξουμε πως στα μαρξιστικά γραπτά λοιπόν δεν στοιχειοθετείται μόνο ο τρόπος που η εργατική δύναμη του ατόμου πωλείται και ανταλλάσσεται, αλλά ότι ο Μαρξ καταλήγει να παράγει την ίδια την αντίληψη της εργατικής δύναμης ως θεμελιώδους ανθρώπινης δραστηριότητας, καθώς η κοινωνική ανταλλαγή απλοποιείται μέσω του νόμου της αξίας. Η μαρξιστική θεωρία, ριζοσπαστική όσον αφορά την λογική ανάλυση του κεφαλαίου, φαίνεται να στηρίζεται αντίθετα σε μια ανθρωπολογική συναίνεση με τον δυτικό ορθολογισμό που έλαβε μορφή μέσω της αστικής σκέψης του 18^{ου} αιώνα. Επιστήμη, τεχνική, πρόοδος, ιστορία· μιλάμε για ένα πολιτισμό που παρουσιάζεται ως παραγωγός της ίδιας του της ανάπτυξης και εφορμά προς την ολοκλήρωση της ανθρωπότητας μέσω της ιεροποίησης της εργασίας – με τον μαρξισμό εν πολλοίς να τον μετεγγράφει απλώς με τους όρους της διαλεκτικής και του ιστορικού υλισμού. Αυτό που η γενίκευση της εργασίας παράγει τον αιώνα τούτο και εν συνεχεία αναπαράγει ο μαρξισμός, δεν είναι τελικά η περιστολή της ποιοτικής

και συγκεκριμένης εργασίας από την ποσοτική και αφηρημένη όπως αυτός διατείνεται, αλλά αντίθετα η δομική συνάρθρωσή τους κάτω από τη στέγη μιας ανθρωπολογίας της εργασίας και των αναγκών, κάτω από τη στέγη της ίδιας της πολιτικής οικονομίας που είχε ξεκινήσει να αντιμάχεται. Παντού στον μαρξιστικό λόγο η ανταλλακτική αξία, το προϊόν της αφηρημένης εργασίας, αυτό-παρουσιάζεται ως αφαίρεση μιας συγκεκριμένης εργασίας, αλλά δεν είναι παρά η ίδια που υποθάλλει αυτό το συγκεκριμένο ως ιδεολογικό εκτόπλασμα της, σαν φάντασμα τόσο προέλευσης όσο και υπέρβασής της.

Με βάση αυτή ακριβώς την εικονική ψαλίδα είναι που εν τέλει γενικεύεται στον μαρξισμό η εργασία ως αξία όχι μόνο εμπορευματική αλλά και ανθρώπινη. Η ιδεολογία πολύ συχνά, αν όχι πάντα, αναπτύσσεται μέσω μιας δυαδικής διχοτόμησης· έτσι συμβαίνει και εδώ, όπου η εργασία, αφηρημένη ή συγκεκριμένη, περιβάλλει όλο το πεδίο του δυνατού, όπου η ανθρώπινη δραστηριότητα μετριέται μέσω της παραγωγής και του κόπου που απαιτήθηκε. Όταν δε αυτή η διαλεκτική σχέση μεταξύ αφηρημένου και συγκεκριμένου ορίζεται σε τελευταία ανάλυση από τον Μαρξ ως σχέση «επιστημονικής αναπαράστασης και πραγματικής κίνησης», γίνεται παραπάνω από σαφές πως η θεωρία του δεν κάνει κάτι άλλο παρά να αναδιπλασιάζει το αντικείμενό της, στη συγκεκριμένη περίπτωση τη λογική και την κίνηση της πολιτικής οικονομίας. Για τον Μπωντριγιάρ «ο Μαρξ κάνει μια ριζοσπαστική κριτική της πολιτικής οικονομίας, αλλά την κάνει ακόμη υπό την μορφή της πολιτικής οικονομίας. Αυτές είναι οι πανουργίες της διαλεκτικής.» (Baudrillard, 1990: 48)

Η εργασία τελικά για τον Μαρξ ανάγεται στο μέσο που ξεδιαλώνει όλες τις αμφίσημες και συμβολικές δυνατότητες του σώματος και της κοινωνικής ανταλλαγής και τις μετατρέπει σε

ένα ορθολογικό, θετικό ιδεώδες. Εξάλλου το γράφει και ο ίδιος: «Οι αξίες χρήσης... με δυο λόγια τα σώματα των εμπορευμάτων, ο υλικός πλούτος, είναι ενώσεις δύο στοιχείων, φυσικής ύλης και εργασίας. [...] Η εργασία είναι ο πατέρας του και η γη η μητέρα του.» (Marx, 1975: 57-58). Το μαρξιστικό σχήμα εδώ πρέπει να αναθεωρηθεί. Υπήρξαν όμως και υπάρχουν άραγε οι φωνές εκείνες, που ξεκινώντας από ριζοσπαστική σκοπιά και κόντρα στα κυρίαρχα νερά, στάθηκαν και αντέτειναν τις ενστάσεις του στη δουλειά ως αυτό που πραγματικά είναι; Ναι. Και πάντα θα υπάρχουν αυτές οι φωνές, με το ρίσκο βέβαια να τσουβαλιαστούν και να μη μείνουν παρά μια υποσημείωση σε κάποια σελίδα της ορθής μαρξιστικής ιστορίας.

Πρωτοπόρος, παρά τα έντονα αντισημιτικά στοιχεία του έργου του,⁴ ο Λαφάργκ ξεκινάει ως εξής το *Δικαίωμα στην τεμπελιά*: «Μια αλλόκοτη μανία διακατέχει τις εργατικές τάξεις των εθνών, όπου βασιλεύει ο καπιταλιστικός πολιτισμός. Αυτή η μανία προκαλεί στο πέρασμά της βάσανα, ατομικά και κοινωνικά, που αιώνες τώρα ταλαιπωρούν την άμοιρη ανθρωπότητα. Η τρέλα αυτή φέρνει την αγάπη για τη δουλειά, το μανιακό πάθος για δουλειά, που φτάνει μέχρι την εξάντληση των ζωτικών δυνάμεων του ανθρώπου και των απογόνων του.» (Lafargue, 2005:25). Η Κρίστεβα προχωράει παραπέρα από την απλή καταγγελία της ηθικής της εργασίας και θέτει το πρόβλημα του προσδιορισμού της πέρα από την αξία, ενώ

ο Μπατάιγ μιλάει για την αντι-αξία, τη μη χρησιμότητα και ορίζει τη δαπάνη πέρα από το οικονομικό στο επίπεδο του συμβολικού (δαπάνη ενορμητική, λιβιδινική). Ο Χόλογουεϊ –πέρα από τις πολλές ενστάσεις που γεννιούνται και γι' αυτόν– χτίζοντας την κριτική του για τον Τρόντι στο *Γιατί ο Αντόρνο* κάνει μια αμιγώς πολιτική και πολύ συγκεκριμένη διαπίστωση: «Το πρόταγμα της αυτονομίας του εργατισμού ήταν διφορούμενο ακριβώς επειδή δεν πήγε αρκετά μακριά, επειδή δεν αμφισβήτησε την ταυτοτική έννοια της εργατικής τάξης ως μιας ταυτοποιήσιμης ομάδας ανθρώπων. Αναποδογυρίζει τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας, αλλά για να ήταν συνεπές, θα έπρεπε να είχε γυρίσει ολόκληρο τον κόσμο ανάποδα, τοποθετώντας τη μη-ταυτότητα στο κέντρο του τρόπου που αναπνέουμε και του τρόπου που σκεφτόμαστε.» (Holloway, 2014: 12)

ii. Η φύση, η ιστορία και ο Διαφωτισμός

Αυτή τη διχοτόμηση που συζήτησα παραπάνω στο επίπεδο της εργατικής δύναμης, τη συναντάμε ως προβολή και σε αυτό του ανθρώπου: από τον 18^ο αιώνα όλος ο φιλοσοφικός διάλογος θα οργανωθεί γύρω από το οντολογικό δίπολο του Ανθρώπου, που είναι είτε φύσει καλός είτε ενστικτωδώς κακός, προικισμένος με καταχθόνιες δυνάμεις. Ο μαρξισμός και οι λοιπές επαναστατικές προοπτικές θα ευθυγραμμιστούν με την αισιόδοξη οπτική, θα κρατήσουν μια έμφυτη ορθολογικότητα και μια θετική δυνητικότητα του υποκειμένου· ακόμα και στις τελευταίες φροϋδομαρξιστικές εκδοχές, όπου το ασυνείδητο αναλύεται ως φυσικός πλούτος που οφείλει να απελευθερωθεί μέσα από την επαναστατική πράξη.

Την προβολή αυτού του δίπολου τη συναντάμε επίσης και στη διαχείριση της έννοιας της Φύσης. Τον αιώνα αυτό, η Φύση ανακαλύπτεται ως ένα πεδίο δυνάμεων (και όχι πλέον ως ένα σύνολο νόμων) και μπαίνουμε και επίσημα στην εποχή της

⁴ Βλ. συγκεκριμένα στο Lafargue, P. (2005). Το δικαίωμα στην τεμπελιά. Αθήνα, Κοροντζής, σελ 41: «[...] κύριε Μπονέ κοιτάξτε τις εργάτριές σας, τις υφάντριες και τις κλώστριές σας, πώς τουρτουρίζουν κάτω από τα κουρελιασμένα τους φουσάνια ' τόσο που να συγκινούν ακόμα και τα μάτια ενός Εβραίου». Εδώ η χειραφέτηση των Εβραίων στη Δύση την περίοδο της βιομηχανοποίησής της, οδηγεί στην κατασκευή ενός ολότελα καινούργιου στερεοτύπου: Οι πραγματικοί Εβραίοι δίνουν την θέση τους στον Εβραίο, οικουμενική και αδιαφοροποίητη κατηγορία, στο πρόσωπο του οποίου απεικονίζεται η απώλεια των παραδοσιακών αξιών και η μετάβαση σε ένα κόσμο ανώνυμο και ορθολογικό, χωρίς σημεία αναφοράς και τελικά απάνθρωπο.

τεχνικής καθυπόταξής της, δηλαδή στην τομή μεταξύ υποκειμένου και Φύσης/αντικειμένου· η παραγωγή καθυποτάσσει και τους δυο αυτούς «παίχτες» ως συντελεστές της, με την Επιστήμη/Τεχνική να τους ενώνει διαλεκτικά, να υπόσχεται να ανακαλύψει τα όρια και τα μυστικά της αξίας που μπορούν να προσφέρουν, ή καλύτερα την ενδόμυχη προαίρεση των μυστικών τους να αποκαλυφθούν. Τόσο η Φύση, όσο και ο Άνθρωπος είναι δύο κυριαρχούμενες ουσίες και ταυτόχρονα δύο τελικότητες, οι οποίες μοιράζονται, όπως και η εργασία, μεταξύ του θετικού (καλός άνθρωπος, εκμεταλλεύσιμη Φύση, ποιοτική εργασία) και του αρνητικού (κακός άνθρωπος, καταστροφικές εκφάνσεις της Φύσης, ποσοτική εργασία). Έπρεπε να περάσουν πολλά χρόνια για να μπορέσουμε μονάχα να αρθρώσουμε και στη συνέχεια να αναδιαπραγματευτούμε την ιδέα του αρνητικού στην πολιτική ζωή: «Η αρνητική υπερένταση είναι η συμπυκνωμένη κριτική δραστηριότητα που εντάσσεται σε μια συνέχεια και παράγει μια λίγο-πολύ διαρκή οργασμική ρήξη με το αποτέλεσμα του θεάματος. Μέσα στην αρνητική υπερένταση παράγεται ένα είδος «αλυσιδωτής απόφραξης» των ιδεολογικών μπλοκαρισμάτων. [...] Το θετικό είναι η αδράνεια του αρνητικού. Το θέαμα, ταρακουνημένο από το αρνητικό, αντιδρά αναζητώντας ένα νέο σημείο ισορροπίας, ενσωματώνοντας το αρνητικό σαν στιγμή του θετικού», μας λέει ο Κεν Ναμπ για την αποκατάσταση του αρνητικού (Knabb, 1990: 12).

Κάπως έτσι ο Μπωντριγιάρ καταλήγει να υποστηρίζει: «Ας μη ληχθεί ότι ο Μαρξισμός είναι απαλλαγμένος από την ηθική φιλοσοφία του Διαφωτισμού. Αν έχει απορρίψει την αφελή και συναισθηματική του πλευρά (Πουσσώ και Bernardin de Saint – Pierre), τη δακρύβρεχτη ή φαντασιακή θρησκευτικότητα (από τον καλό άγριο και τη χρυσή εποχή μέχρι τον μαθητευόμενο μάγο), έχει κρατήσει τη θρησκεία, έχει κρατήσει αυτό το ηθικολογικό φάντασμα

μιας Φύσης που πρέπει να υπερνικηθεί, έχει υιοθετήσει χωρίς να περιστείλει την ιδέα της Αναγκαιότητας, εκκοσμικεύοντάς την κάτω από την οικονομική έννοια της στέρησης. Τι άλλο είναι η ιδέα της «φυσικής Αναγκαιότητας», αν όχι μια ιδέα ηθική, υπαγορευμένη από την πολιτική οικονομία, η ηθική και φιλοσοφική εκδοχή της κακής εκείνης Φύσης, η οποία είδαμε σε τι βαθμό εναρμονίζεται με το αυθαίρετο αξίωμα του οικονομικού.» (Baudrillard, 1990: 56). Είναι εξαιρετικά σοβαρό το γεγονός πως η μαρξιστική σκέψη υιοθέτησε όλες αυτές τις έννοιες, που εκπορεύονται από τη μεταφυσική της οικονομίας της αγοράς, χωρίς να καταδείξει τον αυθαίρετο χαρακτήρα τους και τον ιδεαλιστικό τους υπερκαθορισμό από την πολιτική οικονομία. Και, πού θα μπορούσε να θεμελιώσει καλύτερα την καθολική ισχύ των όρων αυτών, ώστε να αποδείξει το ορθό θεωρητικό της υπόβαθρο και να αποφύγει να αναμετρηθεί με αυτό χώνοντας το μαχαίρι στο κόκκαλο; Μα φυσικά στη διαχρονικότητά τους εντός της ιστορίας – ή μάλλον της Ιστορίας. Τεχνική, Επιστήμη, Φύση, Λόγος, Άνθρωπος και Ιστορία: πρέπει να 'ναι σίγουρα η εποχή που το κάθε τι αρχίζει και με ένα κεφαλαίο γράμμα.

Στην ενασχόλησή της με την πρωτόγονη κοινωνία, η μαρξιστική ιστοριογραφία αποφεύγει να ασχοληθεί με την ανταλλαγή/δώρο και τη θυσία ενός μέρους της συγκομιδής στους θεούς. Η εργατική δύναμη σε αυτές τις διαδικασίες δεν είναι μια δύναμη που επενδύεται, δεν είναι ένα ορθολογικό εγχείρημα, η γη και ο μόχθος δεν είναι συντελεστές παραγωγής. Εδώ η ουσία του πλούτου βρίσκεται στη συμβολική ανταλλαγή, όχι στην οικονομία των αναγκών ούτε στη γραμμική προοπτική συσσώρευσης αγαθών. Εδώ αρκεί να μη διακοπεί ο κύκλος δώρο-αντίδωρο και η εύνοια των θεών. Αντίστοιχα, στην ενασχόληση της με την αρχαϊκή και φεουδαρχική κοινωνία, η μαρξιστική ιστοριογραφία αποφεύγει

να καταπιαστεί με τον διαχωρισμό εργασίας και προϊόντος. Θα οφείλαμε να διακρίνουμε πως η ενότητα της πόλης και του φρέουδου θεμελιώνεται πάνω στην κατανομή αρμοδιοτήτων, έτσι ο κοινωνικός δεσμός θεμελιώνεται πέρα από το επάγγελμα, μακριά από τον ξέφρενο ρυθμό της ελεύθερης αγοράς, στο ιδεατό της εξυπηρέτησης· παραμένει και εδώ κάτι από την προσωπική ανταλλαγή. Όλα αυτά όμως δεν χωράν στη μαρξιστική επιστημολογία.

Ο κόσμος της οικονομίας, ο ολόδικός μας αυτός κόσμος, είναι ο μοναδικός στον οποίο τούτη η αμφισημία έχει εξαλειφθεί. Η προβολή του οπουδήποτε αλλού είναι μια δόλια –και πολύ αποτυχημένη– θεωρητική επιχείρηση που μας κατατρέχει ακόμα και σήμερα και δολοφονεί το συμβολική επένδυση της ανταλλαγής των άλλων εποχών. Ο δυτικός πολιτισμός υπήρξε ίσως ο πρώτος που συνέλαβε τον εαυτό του υπό κρίση, αλλά το αποτέλεσμα ήταν να τον θεωρήσει ως κάτοχο του καθολικού, να βάλει όλους τους άλλους πολιτισμούς στη θέση του ένοχου προκατόχου και να τους φυλάξει μια σκοτεινή γωνιά στο μουσείο της Ιστορίας. Και βρήκε τον καλύτερο τρόπο: την ιστορία ως ντετερμινισμό και γραμμικότητα.

iii. Μαρξισμός και πολιτική οικονομία

Ο ιστορικός υλισμός παρουσιάζεται έτσι τελικά ως η αποκρυπτογράφηση της ύστατης φάσης της πολιτικής οικονομίας και προβολή της κατάργησής της. Ο Μπωντριγιάρ γράφει για αυτόν: «[Πρόκειται για την] εγκαθίδρυση ενός καθολικού θεωρητικού και πρακτικού λόγου, της διαλεκτικής των παραγωγικών δυνάμεων και των σχέσεων παραγωγής, μιας συνεχούς λογικής της αντίφασης, ενός ομογενούς πεδίου θετικότητας και αρνητικότητας: όλα τούτα, και η ίδια η έννοια της ιστορίας, οργανώνονται σύμφωνα με την ιδέα ότι, με τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, αυτή η διαδικασία αγγίζει

την αλήθεια και το τέλος της. Οι προηγούμενοι τρόποι παραγωγής δεν εκλαμβάνονται ποτέ ως αυτόνομοι ή οριστικοί, ότι η ιστορία θα μπορούσε να σταματήσει σε αυτούς είναι αδιανόητο. Η διαλεκτική τους ορίζει να είναι απλώς διαδοχικές φάσεις μιας διαδικασίας παραγωγής.» (Baudrillard, 1990: 101). Και, λίγο παρακάτω, συνεχίζει: «Οι άλλοι τρόποι παραγωγής δεν έκαναν άλλο από το να ανοίγουν το δρόμο στη θεμελιώδη αντίφαση μεταξύ παραγωγής του κοινωνικού πλούτου και παραγωγής της κοινωνικής σχέσης, καθώς και στη δυνατότητα των ανθρώπων να συλλάβουν επιτέλους την κοινωνική τους ύπαρξη με τους πραγματικούς της όρους.» (Baudrillard, 1990: 101-102). Έτσι, η αλήθεια των προγενέστερων κοινωνιών για τον ιστορικό υλισμό βρίσκεται πέρα από αυτές, στη μελλοντική έννοια της ιστορίας· η διαδικασία της ιστορικής ανάπτυξης είναι ήδη παρούσα στις προηγούμενες κοινωνίες και η συνειδητοποίησή της είναι ταυτόχρονα και το βήμα για την κατάργησή της. Άραγε, όλα αυτά, δεν παραπέμπουν ακαταμάχητα στην εγγελιανή τροχιά, όπου το Πνεύμα φωτίζεται αναδρομικά για να κορυφωθεί στον λόγο του ίδιου του Χέγκελ;

Να το πούμε λοιπόν πιο απλά: Για τον ιστορικό υλισμό η πραγματικότητα του τρόπου παραγωγής εισέρχεται στα γεγονότα την στιγμή που αυτός αναλαμβάνει να τον περιγράψει θεωρητικά και ιστορικά. Είναι «αυτή η ορθολογιστική εσχατολογία, που στηρίζεται στην αναντιστρεπτότητα του γραμμικού χρόνου της συσσώρευσης και της αποκάλυψης, είναι κατεξοχήν η εσχατολογία της επιστήμης. Το φάντασμα της επιστήμης είναι διπλό: φάντασμα μιας «επιστημολογικής τομής» που παραπέμπει όλα τα υπόλοιπα σε μια άφρονα προϊστορία της γνώσης και συγχρόνως φάντασμα μιας γραμμικής συσσώρευσης της γνώσης, άρα της αλήθειας ως τελικής συγκεφαλαίωσης.» (Baudrillard, 1990: 103). Αυτή ακριβώς είναι και η διαδικασία που μας επιτρέπει να φανταζόμαστε

τις κοινωνίες μας ως ανώτερες όλων των άλλων. Μάλιστα, το παράπτωμα αυτής της φαντασίωσης διαπράττεται με τρόπο απόλυτο, και όχι σε σύγκριση με τις προηγούμενες κοινωνίες, στη βάση του ότι οι δικές μας έπονται χρονικά: ο ιστορικός υλικός μάς επιτρέπει να φαντασιωνόμαστε πως είμαστε οι κάτοχοι της θεωρίας της αντικειμενικής τελικότητας της επιστήμης και της ιστορίας, πως μέσω του καθρέφτη της παραγωγής και της διαλεκτικής συνέχειας σπάσαμε τον κώδικα της κοινωνικής και επιστημονικής αλήθειας, πως γευτήκαμε τον τελευταίο (και μοναδικό) καρπό του δέντρου της γνώσης. Ο Αλτουσέρ, επανερχόμενος στον Μαρξ, βιάζεται να μας διαβεβαιώσει για του λόγου το αληθές: «Αν το παρόν της καπιταλιστικής παραγωγής έχει παραγάγει στην ορατή του πραγματικότητα, στην αυτοσυνείδηση του, την ίδια την επιστημονική αλήθεια, αν λοιπόν η αυτοσυνείδησή του, το ίδιο του το φαινόμενο, είναι η έμπρακτη αυτοκριτική του – καταλαβαίνουμε πολύ καλά ότι η αναδρομή του παρόντος στο παρελθόν δεν είναι πλέον ιδεολογία αλλά αληθινή γνώση, και συλλαμβάνουμε τη νόμιμη επιστημολογική προτεραιότητα του παρόντος απέναντι στο παρελθόν» (Althusser-Balibar, 1975: 158). Για τον μαρξιστικό λόγο τελικά, ακόμα και στην πιο σύγχρονη εκδοχή του, έχουμε να κάνουμε με την εποχή όπου η επιστήμη υπάρχει στην πιο άμεση μορφή της συνείδησης και η αλήθεια της μπορεί να παρατηρηθεί άμεσα στα φαινόμενα του κόσμου. Ο Μπένγιαμιν πολύ εύστοχα το στιγματίζει: «Πρέπει, λένε, να είχε υπάρξει ένας αυτόματος μηχανισμός που να ήταν κατασκευασμένος έτσι ώστε να κερδίζει μια παρτίδα στο σκάκι, απατώντας σε κάθε κίνηση του αντιπάλου με μια αντίθετη. Μια κούκλα με τούρκικη στολή, στο στόμα ένα ναργιλέ, καθόταν μπροστά στη σκακιέρα, που ήταν τοποθετημένη σε ένα απλόχωρο τραπέζι. Ένα σύστημα καθρεπτών δημιούργησε την ψευδαίσθηση πως αυτό το τραπέζι ήταν διαφανές από όλες

τις πλευρές. Στην πραγματικότητα, ένας καμπούρης νάνος, που ήταν πρωταθλητής στο σκάκι, καθόταν εκεί μέσα και κατεύθυνε το χέρι της κούκλας με νήματα. Κάποιος μπορεί να φανταστεί ένα αντίστοιχο αυτού του μηχανισμού στη φιλοσοφία. Η κούκλα που ονομάζεται “ιστορικός υλισμός” είναι απαραίτητο να κερδίζει πάντοτε. Μπορεί δίχως άλλο να αντιμετωπίσει οποιονδήποτε, εάν δέχεται τις υπηρεσίες της θεολογίας, η οποία σήμερα, όπως ξέρουμε, είναι κοντή και κακόμορφη και πρέπει να κρατιέται έξω από το προσκήνιο.» (Benjamin, 2014: 9-10).

Ούτε ο Μπωντριγιάρ φαίνεται να συμφωνεί με αυτή τη θέαση των πραγμάτων. Για την ακρίβεια διαφωνεί τόσο που προτείνει ένα σχήμα για να αντιτεθούμε σε αυτή την μαρξιστική θέση:

1. Μπορούμε να δεχτούμε ότι αυτή η επιστημολογική τομή διέπεται από μια φαύλη κυκλικότητα. Πρόκειται για την αυτοεπαλήθευση ενός μοντέλου το οποίο ολοκληρώνεται στην αντιστοιχία του δικού του ορθολογικού και πραγματικού: «στην πραγματικότητα έτσι αυτή η τομή για την οποία καυχείται ο μαρξισμός ισοδυναμεί, όπως σε κάθε επιστήμη, με τη θέσπιση μιας αρχής ορθολογικότητας που εκλογικεύει απλώς τη δική του πορεία». Σε αυτή την περίπτωση απορρίπτουμε τα μαρξιστικά εργαλεία, θεωρώντας τα ένα αυθαίρετο μοντέλο που έχει χτιστεί για επαληθεύει τον εαυτό του.

2. Αντί να αμφισβητήσουμε τον ιστορικό υλισμό, μπορούμε να τον παραχωρήσουμε, αλλά μονάχα για να προσθέσουμε ότι η μορφή του εμπορεύματος στην εποχή του Μαρξ δεν είχε φτάσει στην τελική του μορφή, και, συνεπώς, με βάση τη λογική του, ο ίδιος δεν βρισκόταν σε θέση να μιλήσει επιστημονικά και να πει το αληθές. Άρα θα πρέπει να χαραχτεί μια καινούργια τομή, για την οποία ο μαρξισμός θα ήταν μια θεωρία ενός ξεπερασμένου σταδίου και τελικά μια ιδεολογία. Σε αυτή την περίπτωση

διατηρείται το μαρξιστικό σχήμα, αφήνουμε όμως το περιεχόμενο του να ξεχειλίζει πέρα από τα όρια της υλικής παραγωγής. Αυτή τη δεύτερη περίπτωση δοκιμάζει να επεκτείνει μάλιστα και στη συνέχεια του βιβλίου του, και αυτό γιατί δεν θέλει να ξεμπερδέψει τόσο εύκολα με την έννοια της πολιτικής οικονομίας.

Ο Μπωντριγιάρ δεν σταματάει όμως εδώ αλλά δοκιμάζει να επικαιροποιήσει τον Μαρξ, αναγνωρίζοντας τα πάμπολλα ριζοσπαστικά σημεία της ανάλυσής του. Προτείνει λοιπόν να σκεφτούμε τον σύγχρονο καπιταλισμό ως το πέρασμα από τη μορφή του εμπορεύματος στη μορφή του σημείου, το πέρασμα σε μια νέα πολιτική οικονομία – την πολιτική οικονομία του σημείου. Πρόκειται για τη συμβολική αποδιάρθρωση όλων των κοινωνικών σχέσεων, όχι πια με την ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, αλλά με τον έλεγχο του κώδικα της ανταλλακτικής αξίας· η ανταλλακτική αξία μυστικοποιείται ως ένα καθολικό σημαίνον και περνά σε όλες τις εκφάνσεις της κοινωνίας διατρέχοντάς την. Μιλάμε έτσι για τη μετεγγραφή όλων των αξιών με όρους εμπορεύματος, την κυριαρχία της σημασίας της αξίας όχι μόνο στην εργασία και την παραγωγή, αλλά σε κάθε κοινωνική σχέση, το πέρασμα «από την αφαίρεση της ανταλλαγής των υλικών προϊόντων υπό το νόμο της γενικής ισοδυναμίας στην επιχειρησιακή διαμόρφωση όλων των ανταλλαγών υπό τον νόμο του κώδικα» (Baudrillard, 1990: 111)· πρόκειται τελικά για μια δομή ελέγχου και εξουσίας πολύ πιο επιτήδεια από εκείνη της εκμετάλλευσης της εργατικής δύναμης, που δεν μπορεί να αναχθεί στην παραδοσιακή μαρξιστική κριτική της «καπιταλιστικής εκπόρνευσης». Μάλιστα η διαδικασία αυτή είναι ασυνείδητη και «δεν πρέπει να τη συγχέουμε με τη συνειδητή ψυχολογία του γοήτρου και της διαφοροποίησης όσο δεν πρέπει να συγχέουμε τη μορφή του εμπορεύματος, την αφηρημένη και γενική δομή της ανταλλακτικής αξίας, με τη συνειδητή ψυχολογία

του κέρδους και του οικονομικού υπολογισμού» (Baudrillard, 1990: 113). Αυτή η μορφή του σημείου εμπλέκει όλη την κοινωνική διαδικασία και ποντάρει στα δυσανάγνωστα ιερογλυφικά του κώδικα της· πολύ πιο δυσανάγνωστα από εκείνα της παραγωγικής ενέργειας, στα οποία πόνταρε ο πρώιμος καπιταλισμός. Εξάλλου, περιγράφεται εδώ, ούτε λίγο ούτε πολύ, μια επανάσταση εντός του καπιταλιστικού συστήματος που, αν τη δεχτούμε, οφείλουμε μοιραία να τη θεωρήσουμε τόσο σημαντική όσο τη βιομηχανική επανάσταση.

iv. Επίλογος

Προσοχή όμως! Ο Μπωντριγιάρ δείχνει να μην πέφτει στην παγίδα του κλασσικού μαρξιστικού σχήματος υποδομής-υπερδομής, αυτής της πατέντας που περιχαράκωνει σε κουτάκια το κοινωνικό γίνεσθαι. Γράφει λοιπόν: «Η διαδικασία του καπιταλισμού διατρέχει όλο το δίκτυο των φυσικών, κοινωνικών, σεξουαλικών και πολιτισμικών δυνάμεων. [...] Δεν θα έπρεπε, ακολουθώντας έναν άκαμπτο μαρξισμό, να τα θεωρήσουμε όλ' αυτά απλές παραφυάδες ή ακόμα προσπάθειες αντιπερισπασμού από το βασικό ζήτημα που υποτίθεται ότι είναι ακόμη και πάντοτε η “πάλη των τάξεων”.» (Baudrillard, 1990: 127).

Διακρίνει έτσι μια πολλαπλότητα της σύγχρονης πολιτικής οικονομίας του σημείου, χωρίζοντάς τη σε αυτή του φύλου, των φυλετικών διακρίσεων και ούτω καθεξής, οι οποίες συναρθρώνονται κάτω από την στέγη της έννοιας της αξίας: «Και η αντικειμενοποίηση του Μαύρου ως τέτοιου δεν είναι εκείνη που υφίσταται την εκμετάλλευση ως εργατική δύναμη, είναι μια αντικειμενοποίηση που επιφέρει ο κώδικας. Υπάρχει ένα ολόκληρο οπλοστάσιο σημασιών που την υποστηρίζει, μη αναγώγιμο στον οικονομικό και πολιτικό καθορισμό, όπως κανείς μπορεί να διαπιστώσει παντού:

ο χειραφετημένος ή αστικοποιημένος Μαύρος παραμένει Μαύρος, όπως ο προλεταριοποιημένος μετανάστης παραμένει πάνω απ' όλα μετανάστης, όπως ο Εβραίος παραμένει Εβραίος.» (Baudrillard, 1990:125-126).

Ένα απλό αλλά διδακτικό παράδειγμα που συνηγορεί στην παραπάνω ανάλυση και τονίζει το βαθύ και δυσανάγνωστο ρίζωμα αλλά και την συναρμογή αυτών των πολιτικών οικονομιών εντός κοινωνίας χρησιμοποιείται στον τόμο *Critical Race Theory: An introduction* – το μεταφράζω ελεύθερα: «Φαντάσου μια μαύρη γυναίκα. Μπορεί να καταπιέζεται εξαιτίας της φυλής της. Ακόμη, εξαιτίας του φύλου της. Αν είναι και η μοναδική γονιός ενός παιδιού, μπορεί να είναι θύμα προκαταλήψεων και εξαιτίας αυτού του στάτους της. Μπορεί ακόμη να μη βιώνει γνωστές μορφές καταπίεσης αλλά μοναδικές σε αυτή και στην τάξη της. Υποθέστε πως ένα τέτοιο άτομο δέχεται διακρίσεις στον χώρο εργασίας της. Φτάνει μια μέρα στο γραφείο της και βρίσκει έναν νέο υπεύθυνο, που δεν συμπαθεί τις μαύρες γυναίκες, θεωρώντας τις τεμπέλες. [...] Αποφασίζει να λύσει την υπόθεση της κακής συμπεριφοράς του υπεύθυνου της δικαστικά. Αλλά με βάση ποια κατηγορία; Ας φανταστούμε πως δοκιμάζει αυτή των ρατσιστικών διακρίσεων – ο ανώτερος της κάνει διακρίσεις εξαιτίας του ότι είναι μαύρη. Αλλά ας υποθέσουμε πως αποδεικνύεται ότι ο υπεύθυνος συμπαθεί τους μαύρους άντρες, στην πραγματικότητα τούς φέρεται καλά. [...] Ας υποθέσουμε τότε πως τον κατηγορεί για σεξισμό. Για ακόμη μια φορά μπορεί εύκολα να χάσει. Ο ανώτερος μπορεί να φανεί πως δεν έχει προκαταλήψεις εναντίον των γυναικών εν γένει, στην πραγματικότητα ευχαριστιέται να έχει γυναίκες εργαζόμενες για αυτόν. Θεωρεί τις λευκές γυναίκες ελκυστικές και καλές υπαλλήλους. Μπορεί ακόμα να βγαίνει και με κάποια.» (Delgado-Stefancic, 2001: 52-53)

Κάπου εδώ, προκειμένου να μπουν σε μια σειρά οι σημειώσεις και οι ιδέες που εξέθεσα παραπάνω, θα πρέπει να σημειωθούν τα εξής: Η λογική με την οποία ο Μαρξ συνέλαβε τη διαδικασία της παραγωγής είναι αδιανόητα ρηξικέλευθη. Αν μη τι άλλο, μια κριτική στη μαρξιστική θεωρία οφείλει να αρχίζει και να τελειώνει με το όνομα του Μαρξ, περιλαμβάνοντας κάτω από αυτό μια μεγάλη λίστα με ευχαριστίες. Και είναι επίσης αλήθεια ότι υπήρξαν πολλοί/ές μαρξιστές/στριες και μη που την παρακαταθήκη αυτή την πήραν στα χέρια τους με περιέργεια και διάθεση για σκέψη, που δεν υποκλίθηκαν ευλαβικά – και έκαναν καλά. Έτσι, μας έδωσαν υλικό ώστε να σκεφτούμε και να αμφισβητήσουμε τον τρόπο που κινούνται οι περισσότερες πολιτικές τάσεις στο σήμερα.

Τι χρειάζεται, όμως, να ξανασκεφτούμε; Την εσωτερίκευση της ιδέας της εργασίας και της παραγωγής που κυριαρχεί σε όλες τις μαρξιστικές και επαναστατικές φωνές· το σχήμα υποδομής-υπερδομής που ανάγει όλα τα κοινωνικά ζητήματα αποκλειστικά στην ταξικότητα της κοινωνίας, χωρίς να προσμετρά τη σημασία του κράτους-έθνους, της ιστορίας, των ταυτοτήτων και της απόλαυσης που αντλεί ο θύτης όταν σηκώνει το χέρι του· τον λαό, που ο μαρξισμός, μέσα από την επαναστατική προοπτική που «θα έρθει» και την απολυτότητα της γνώσης που αυτός διατείνεται πως έχει, υπόσχεται να αφυπνίσει σαν πρωτοπορία και ξεχνά να του ασκήσει κριτική. Βέβαια, όλες αυτές οι συζητήσεις είναι ίσως υπερβολικά μεγάλες για να χωρέσουν εδώ.

Αλλά είναι κουβέντες που κάποιοι/ες φροντίζουν να μας θυμίζουν. Ας κλείσουμε έτσι, λοιπόν: «Συνοφίζοντας τις δύο αυτές κριτικές μας παρατηρήσεις γύρω από το πως γίνεται αντιληπτός ο ρατσισμός, ο φασισμός, ο αντιφασισμός αλλά και το ελληνικό κράτος στο πλαίσιο της ανάλυσης των περισσότερων, αν όχι όλων, των ομάδων με μαρξιστικό-ταξικό πολιτικό προσανατολισμό,

καταλήγουμε στην έκθεση τριών βασικών διαφωνιών μας: α) τον οικονομισμό-κρατικισμό της ανάλυσης (Όλες οι κινήσεις και τα κίνητρα του φασισμού είναι οργανωμένα οικονομικά και κρατικά), β) τον εργατισμό της ανάλυσης (Όλοι, θύτες και θύματα του ρατσισμού και του φασισμού, είναι υποταγμένοι σε ιδεολογικά/υλικά συμφέροντα σχετικά με την εργασία η οποία αποτελεί την αλήθεια της κοινωνίας) και, τέλος, γ) τον αποκλεισμό του υποκειμένου από την ανάλυση («Όταν τα αφεντικά λένε «μουσουλμάνοι», εννοούν «εργάτες», έλεγε μια αφίσα παλιότερα αλλά εδώ εννοούμε και τον γενικότερο αποκλεισμό του λόγου περί προνομίων και ψυχικής/ιδεολογικής απόλαυσης του ρατσισμού).» (Antifa Negative, 2014).

Βιβλιογραφία

- Althusser, L. & Balibar, E. (1975). *Lire le Capital I*. Παρίσι, Petite collection Maspero.
- Baudrillard, J. (1990). *Ο καθρέφτης της παραγωγής: η κριτική αυταπάτη του ιστορικού υλισμού*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Benjamin, W. (2014). *Θέσεις για την φιλοσοφία της ιστορίας*. Αθήνα, Λέσχη κατασκόπων 21ου αιώνα.
- Deleuze, G. - Guattari, F. (2016). *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια: 1. Ο Αντι-Οιδίπους*. Αθήνα, Πλέθρον.
- Delgado, R. & Stefancic, J. (2001). *Critical Race Theory: An Introduction*. New York & London, New York University Press.
- Derrida, J. (2004). *Μαρξ και υιοί*. Αθήνα, Εκκρεμές.
- Holloway, J. (2014). *Γιατί ο Αντόρνο; 2 κείμενα για την αρνητική διαλεκτική και την αρνητική αυτονομία*. Αθήνα, Στάσει εκπίπτοντες.
- Knabb, K. (1990). *Εισαγωγή σε μια φαινομενολογία της υποκειμενικής όψης της κριτικής-πρακτικής δραστηριότητας*. Αθήνα, Ελεύθερος Τύπος.
- Lafargue, P. (2005). *Το δικαίωμα στην τεμπελιά*. Αθήνα, Κοροντζής.
- Marx, K. (1978). *Το κεφάλαιο: Βιβλίο I*. Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή
- Antifa Negative (2014). *Beyond Class War*. 0151, Online κείμενα.





Αυτοδιαχείριση Μύθος και πραγματικότητα

του Νίκου Ιωάννου

Ο Νίκος Ιωάννου συμμετέχει στη συντακτική συνέλευση του πολιτικού περιοδικού *BABYLONIA*. Το τελευταίο του βιβλίο, *Το τέλος της εθνικής πολιτικής*, γραμμένο μαζί με τον Αλέξανδρο Σχισμένο, κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Εξάρχεια.

«**Δ**ουλεύουμε, πουλάμε, πληρωνόμαστε» είναι το μοντέλο βάσει του οποίου συνδικαλιστές και εργαζόμενοι ανακτούν το εργοστάσιο τη δεκαετία του '70 στη Γαλλία.

Η ίδια λογική υπάρχει σχεδόν σε όλα τα αυτοδιαχειριστικά εγχειρήματα κατά την περίοδο της βιομηχανικής ανάπτυξης και γενικότερα της ανάπτυξης. Μέχρι και τη δεκαετία του '90, όπου με την εμφάνιση του ζαπατιστικού φαινομένου έχουμε την άρνηση τέτοιων αξιακών θεσφάτων και την αμφισβήτηση της πρωτοκαθεδρίας της οικονομίας και του παραγωγισμού. Παρότι παραδοσιακή κοινωνία, οι Ζαπατίστας εξέπεμψαν ένα παγκόσμιο μήνυμα δημοκρατίας. Ένα μήνυμα που λίγο αργότερα έγινε σημαία των πρώτων μεγάλων εξεγέρσεων του 21^{ου} αιώνα. Όμως στις βιομηχανικές χώρες της μέχρι τότε εποχής, η απασχόληση των εργατών στο εργοστάσιο ήταν μια κατά κάποιον τρόπο κληρονομική βεβαιότητα. Αυτή η βεβαιότητα χάνεται τότε οριστικά και το κενό καλύπτεται από ένα στρώμα ανασφάλειας. Μια απώλεια που συνοδεύεται από σημαντικές αλλαγές στο παραγωγικό μοντέλο και την οικονομία: διάλυση της εθνικής παραγωγής και ανάπτυξης, μεταλλαγή της τοπικότητας, η οποία πλέον δεν προσδιορίζεται γεωγραφικά, αλλά σε σχέση με την κεντρική διαχείριση. Οι επιχειρήσεις λιγοστεύουν διαρκώς, με αποτέλεσμα βιομηχανικές περιοχές να μετατρέπονται σε όγκους ερειπίων. Οι θέσεις εργασίας είναι πλέον σκόρπιες σε όλον τον πλανήτη και η παγκόσμια αγορά εργασίας καθίσταται το πεδίο του νέου ανταγωνισμού.

Η ανάκτηση ενός εργοστασίου μοιάζει πολύ μικρή πρόταση μπροστά στο αδιέξοδο της διάλυσης των βεβαιοτήτων στις παλαιές βιομηχανικές χώρες και ενώ τα ζεστά φουγάρα της Κίνας υποδέχονται εκατομμύρια υποταγμένους εργάτες. Στη μια πλευρά του πλανήτη έχουμε αποβιομηχάνιση, ενώ στην άλλη έχουμε ένα βιομηχανικό παραλήρημα. Μια στεγνή ανατύπωση της καταναλωτικής κουλτούρας και της παραγωγής των εκατομμυρίων σκουπιδιών του καπιταλισμού. Όμως και αυτοί που κατορθώνουν να ανακτήσουν ένα εργοστάσιο στα τέλη της «χρυσής τριακονταετίας» δεν φαίνεται να εμφορούνται από

το νόημα κάποιας άλλης, αντικαταναλωτικής κουλτούρας.

Το σλόγκαν «δουλεύουμε, πουλάμε, πληρωνόμαστε» έχει μια συνάφεια με τα διαφημιστικά πρότυπα της εποχής όπως το «ανάβει, ξυρίζει, γράφει» της Bic ή το «ντύνει, στολίζει, νοικοκυρεύει» της δικής μας Πειραϊκής-Πατραϊκής. Είναι αδιανόητη σήμερα μια ζωή κατακλυζόμενη από αυτά τα τρίπτυχα του καταναλωτισμού.

Όχι λόγω μιας hipster αντικαταναλωτικής αντίληψης, η οποία εξαντλείται στην αισθητική των πραγμάτων, αλλά λόγω μιας καθημερινής βιωματικής διαπίστωσης. Πρόκειται για την υποχώρηση του φαντασιακού του καταναλωτισμού, η οποία φτάνει σε τέτοιο βαθμό ώστε να εμφανίζεται στις στατιστικές ως «ανεξήγητη μείωση της ζήτησης».

Αντιστοίχως θα μας φαινόταν αδιανόητη σήμερα μια ζωή κατακλυζόμενη από το τρίπτυχο «δουλεύουμε, πουλάμε, πληρωνόμαστε». Μια ζωή κατακλυζόμενη από το νόημα του παραγωγισμού και του καταναλωτισμού και μιας αμοιβής ώστε να μπορείς ευχάριστα να παράγεις και ανεμπόδιστα να καταναλώνεις.

Όταν ο πατέρας λέει στο παιδί του ότι πρέπει να βγει έξω, να ζήσει, γιατί η ζωή είναι μία αγορά όπου μπορείς να πουλάς κάτι με κέρδος –στην ταινία *Songs from the Second Floor* του Roy Anderson– κυριολεκτεί! Ο παραγωγισμός και ο οικονομισμός είναι καθολικά νοήματα ακόμη και πριν από είκοσι χρόνια. Είναι σήμερα το ίδιο καθολικά αυτά τα νοήματα; Σίγουρα το να έχεις αρκετά χρήματα παραμένει κυρίαρχη αξία. Το να παράγεις όμως για να τα αποκτήσεις είναι μια αξία με ελάχιστη σημασία. Μια αξία που δεν σου εξασφαλίζει τη θέση σου στην κλίμακα της κοινωνικής ανισότητας όσο χαμηλή και αν είναι η προσδοκία σου. Πρόκειται για τη μείωση του φαντασιακού της ανάπτυξης που, εκτός των σταθερά μειούμενων δεικτών της, συμπληρώνεται από παγκόσμια μείωση της διάθεσης για παραγωγικές επενδύσεις.

Πριν από σαράντα περίπου χρόνια λοιπόν συνδικαλιστές και εργαζόμενοι αναγκούν χρεοκοπημένες επιχειρήσεις και τις λειτουργούν, αφού οι ιδιοκτήτες τους αδυνατούν. Μία κίνηση που ήταν και παρέμεινε συμβολική, σαν ένα είδος απάντησης που θα μπορούσε να είχε δοθεί μπροστά στο κλείσιμο των βιοτεχνιών και των βιομηχανιών. Αυτή η κίνηση επανέρχεται σήμερα μέσα σε μια βαθειά κρίση διαφορετική από κάθε άλλη φορά. Μια κρίση που έχει να κάνει, εκτός των άλλων, με την καταστροφή της τοπικής-εθνικής παραγωγής στο πλαίσιο της οικονομικής παγκοσμιοποίησης.

«Αν δεν μπορούν αυτοί, μπορούμε εμείς». Τι όμως δεν μπορούν αυτοί, το οποίο μπορούμε εμείς; Είναι φανερό πως αντιμετωπίζουμε τα εργοστάσια σαν να φυτρώνουν από μόνα τους, σαν ένα φαινόμενο φυσικό όπως το φως του ήλιου ή την βροχή και όπως κείτονται πεθαμένα πια, να περιμένουν την εργατική τάξη να τα αναστήσει. Οι επιχειρηματίες δεν μπορούν να διατηρούν μια επιχείρηση χωρίς να τους αποδίδει το προσδοκώμενο κέρδος. Ενώ «εμείς» μπορούμε να λειτουργούμε ένα εργοστάσιο και να μοιραζόμαστε ένα μικρότερο κέρδος ανάλογο των προσδοκιών μας. Είναι ποτέ δυνατόν μια τέτοια πρόταση να αλλάξει την παραγωγική ρότα της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας;

Αν ναι, τότε σημαίνει ότι η αυτοδιαχείριση μπορεί να ξεπερνά τα εμπόδια της διάλυσης της τοπικής-εθνικής παραγωγής και της εξάρτησης από το παγκόσμιο χρηματοπιστωτικό σύστημα. Αν ήταν αλήθεια κάτι τέτοιο, οι υπερασπιστές της εθνοκρατικής οπισθοδρόμησης θα εφάρμοζαν την αυτοδιαχείριση δια ροπάλου.

Έχουμε δύο περιπτώσεις όπου ένα ανακτημένο από τους εργαζόμενους εργοστάσιο καταφέρνει μια διάρκεια μέσα στον χρόνο.

Η μία είναι η περίπτωση όπου το παραγόμενο προϊόν είναι αρκετά ανταγωνιστικό και οι εργαζόμενοι διαχειριστές προσαρμόζουν την

εμπορική δραστηριότητα στην παγκόσμια οικονομία της αγοράς. Τα κέρδη μοιράζονται εξ ίσου και το εγχείρημα εντάσσεται στο κανονιστικό καθεστώς του κράτους. Εδώ όμως έχουμε να κάνουμε με ένα πολύ- και ισο-μετοχικό παράδειγμα όπου οι αποφάσεις της συνέλευσης των εργαζομένων περιορίζονται σε τεχνικά ζητήματα παραγωγής και αναδιανομής. Τα ουσιαστικά ζητήματα τα αποφασίζει η διόλου ελεύθερη οικονομία και το διόλου παραχωρητικό κράτος. Οπότε για να έχουμε αυτοδιαχείριση θα πρέπει να αλλάξουμε το περιεχόμενο της λέξης.

Η άλλη περίπτωση, που παρουσιάζει και το μεγαλύτερο ενδιαφέρον, είναι αυτή όπου οι εργαζόμενοι καταλαμβάνουν το εργοστάσιο και το λειτουργούν με οποιαδήποτε προσχηματική ένταξη σε κανονισμό, για να το θέσουν στην υπηρεσία μιας κοινότητας. Η κοινότητα θέτει εξαρχής τους σκοπούς της και η παραγωγή και η οικονομία του εργοστασίου υποτάσσονται σε αυτούς τους σκοπούς. Τότε έχουμε πραγματικά ένα εγχείρημα αυτοδιαχείρισης, που μπορεί να μη φέρνει από μόνο του την επανάσταση, δείχνει όμως με σαφήνεια τον δρόμο προς αυτήν.

Σε κάθε περίπτωση, τα μέσα παραγωγής παίζουν τον μικρότερο ρόλο στη μετατροπή μιας καπιταλιστικής επιχείρησης σε αυτοδιαχειριστική. Αυτό που χαρακτηρίζει τη μετατροπή είναι το περιεχόμενο της πράξης των εργαζομένων. Εάν δηλαδή το περιεχόμενο αμφισβητεί ριζικά την υπάρχουσα θέσμιση και εάν θέτει τους όρους για μια εξαρχής δημιουργία του δημόσιου χώρου.

Ένα παράδειγμα είναι η *Εφημερίδα των Συντακτών*, που είναι μια συνεταιριστική εφημερίδα και που συγκαταλέγεται μάλιστα στα αυτοδιαχειριστικά εγχειρήματα. Δεν είναι ανακτημένη επιχείρηση, αλλά συνεταιρισμός εργαζομένων του κλάδου, η πλειοψηφία των οποίων είχε εργοδότη την παλιά *Ελευθεροτυπία*. Ένα Μέσο Μαζικής Ενημέρωσης που δεν διασφαλίζει κανέναν

έλεγχο από πλευράς αναγνωστών, που λογοκρίνει περισσότερο απ' ό,τι λογόκρινε ο παλιός εργοδότης τους εργαζόμενους, που το περιεχόμενό του καθορίζεται από άτυπες ή τυπικές εξουσίες. Ποιο είναι λοιπόν το στοιχείο που θα επέτρεπε να χαρακτηριστεί το εγχείρημα αυτοδιαχειριζόμενο; Απλώς και μόνο το ότι είναι συνεταιριστικό;

Ένα διαφορετικό παράδειγμα είναι το κατελιμμένο εργοστάσιο της BIOME στη Θεσσαλονίκη. Οι εργαζόμενοι δημιούργησαν έναν συνεταιρισμό στο πλαίσιο μιας πλατιάς συνέλευσης αλληλέγγυων και παράγουν προϊόντα τα οποία δεν έχουν καμία σχέση με αυτά που παρήγαγε η καπιταλιστική επιχείρηση στο παρελθόν. Τα προϊόντα που παράγει η κατελιμμένη BIOME χαρακτηρίζονται «καλά» προϊόντα και διακινούνται μέσα από δίκτυα των αλληλέγγυων. Στη διαμόρφωση του περιεχομένου καθώς και στις αποφάσεις συμμετέχει μια κοινότητα ανθρώπων, έτσι που να μπορούμε να μιλήσουμε για ένα αυτοδιαχειριστικό εγχείρημα. Η επιβίωση του εγχειρήματος εδώ δεν εξαρτάται όπως βλέπουμε από το τι ακριβώς παράγει, αλλά από το κατά πόσο το ίδιο το εγχείρημα γίνεται φορέας των ιδεών ενός καινούριου κολεκτιβισμού.

Ενός κολεκτιβισμού που έχει να κάνει με το ποιοι είμαστε, γιατί και τι παράγουμε και για ποιον το παράγουμε. Ενός κολεκτιβισμού που δεν έχει να κάνει απλώς με την αναδιανομή των κερδών αλλά κυρίως έχει να κάνει με τον κοινωνικό έλεγχο και τη δημοκρατία.

Εδώ βλέπουμε μια σημαντική διαφορά σε σχέση με το παραδοσιακό εργατικό κίνημα της ανάκτησης των θνησκόντων καπιταλιστικών επιχειρήσεων με το μότο «δουλεύουμε, πουλάμε, πληρωνόμαστε». Είναι μια σημαντική διαφορά του σημερινού νεογέννητου πολιτικού κινήματος με το παραδοσιακό. Οι «πολίτες κατά του λιθάνθρακα», ένα νικηφόρο κίνημα του πρόσφατου παρελθόντος (2007-2009), δεν χρησιμοποίησε οικονομικά

επιχειρήματα, αλλά το «γιατί να παράγουμε ενέργεια και για ποιον», ένα πολιτικό ερώτημα κεντρικής σημασίας. Ένα πολιτικό ερώτημα που έθετε τους όρους για μια αυτοδιαχειριστική παραγωγή του κοινού αγαθού της ενέργειας. Αναμφίβολα το σύνθημα «αν δεν μπορείτε εσείς μπορούμε εμείς» έγινε προμετωπίδα του αγώνα της BIOME, αλλά ίσως τελικά δεν αντικατοπτρίζει με ακρίβεια το περιεχόμενο αυτού του αγώνα. «Μπορείτε δεν μπορείτε εσείς, εμείς μπορούμε και έχουμε τον δικό μας τρόπο να τα καταφέρουμε» θα ήταν μάλλον το πιο κατάλληλο.

Περισσότερα από εκατόν πενήντα χρόνια εμπειρίας του κινήματος της αυτοδιαχείρισης είναι αρκετά για να καταλάβουμε τα δύο μεγάλα εμπόδια προς την εφαρμογή της.

Το ένα εμπόδιο είναι το κράτος. Σε όλα αυτά τα χρόνια, όποτε και αν εμφανίστηκε αυτοδιαχείριση, το κράτος προσπάθησε να την εντάξει στους κανονισμούς του ή να την καταστείλει· και στις δύο περιπτώσεις είχαμε είτε αλλοίωση του περιεχομένου της, είτε συρρίκνωσή της μέχρι εξαφάνισης. Το άλλο μεγάλο εμπόδιο είναι η «ελεύθερη» οικονομία ή αλλιώς η οικονομία της αγοράς. Όποιος λειτουργεί στο πλαίσιο της, ή ακολουθεί τους νόμους της ή πεθαίνει. Το μεγαλύτερο κέρδος με το μικρότερο κόστος: όταν ένα εγχείρημα αυτοδιαχείρισης υποτάσσεται σε αυτόν τον νόμο, αυτομάτως μεταλλάσσεται σε «αυτοδιαχειριζόμενη» κερδοσκοπία. Στην πραγματικότητα το αυτο-παύει να υπάρχει και γίνεται ετεροδιαχείριση, όπως και στην περίπτωση της κρατικής παρέμβασης. Ο κοινωνικός παράγοντας χάνεται και για τη δημοκρατία ούτε λόγος να γίνεται. Εκτός εάν καταλαβαίνουμε τη δημοκρατία απλώς σαν μια διαδικασία.

Δηλαδή το ένα εμπόδιο είναι η πολιτική οργάνωση της κοινωνίας, το πολιτικό καθεστώς. Είναι μάλλον ακατόρθωτο να συμπλεύσει η αυτοδιαχείριση, η αυτοδιεύθυνση με τη διαχωρισμένη εξουσία και

δεν μπορούν να υπάρξουν παρά μόνο σαν πράγματα αντιθετικά και ανταγωνιστικά. Το δεύτερο μεγάλο εμπόδιο, είναι η πρωτοκαθεδρία του χρήματος. Η επιβολή της οικονομίας σαν κυρίαρχου τομέα πάνω σε όλους τους υπόλοιπους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας. Όταν μια συλλογικότητα, ένας συνεταιρισμός ενστερνίζεται αυτή τη θεμελιώδη καπιταλιστική αξία, τότε δημιουργεί κάτι σαν συνεταιριστικό καπιταλισμό. Έναν καπιταλισμό με αναδιανεμητική γραφειοκρατία που τον είδαμε περιορισμένα μεν, να εμφανίζεται δε, σε συνεταιριστικά παραδείγματα. Παραδείγματα που έμοιαζαν πιο πολύ με πολυμετοχικά σχήματα παρά με αυτοδιαχειριστικά.

Γιατί λοιπόν θέλουμε αυτοδιαχείριση; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα προσδιορίζει λίγο πολύ και το περιεχόμενο του κάθε εγχειρήματος. Θέλουμε θέσεις εργασίας ή μια κάποια οικονομική εξασφάλιση; Θέλουμε να μετρήσουμε την οικονομία και την παραγωγή με συλλογικό τρόπο; Τότε μάλλον απομακρυνόμαστε από τον σκοπό μας που δεν είναι τίποτα άλλο από ένας πολιτικός σκοπός.

Θέλουμε λοιπόν την αυτοδιαχείριση επειδή θέλουμε αυτοκυβέρνηση. Αρχής γενομένης από την παραγωγή και την οικονομία που τις θέλουμε υποταγμένες στους υπόλοιπους τομείς των δραστηριοτήτων μας. Τομείς τους οποίους ορίζουμε εμείς, τα άτομα αυτής ή της άλλης κοινότητας. Αυτό ακριβώς προσδιορίζει ως αυτοδιαχειριστικό ένα εγχείρημα. Έτσι μπορούμε να ξεχωρίσουμε εκείνα τα εγχειρήματα που αυτοχρίζονται αυτοδιαχειριστικά και αποκτούν κάτι σαν τίτλο τιμής εξαργυρώσιμο κάθε στιγμή στο χρηματιστήριο των νοημάτων.

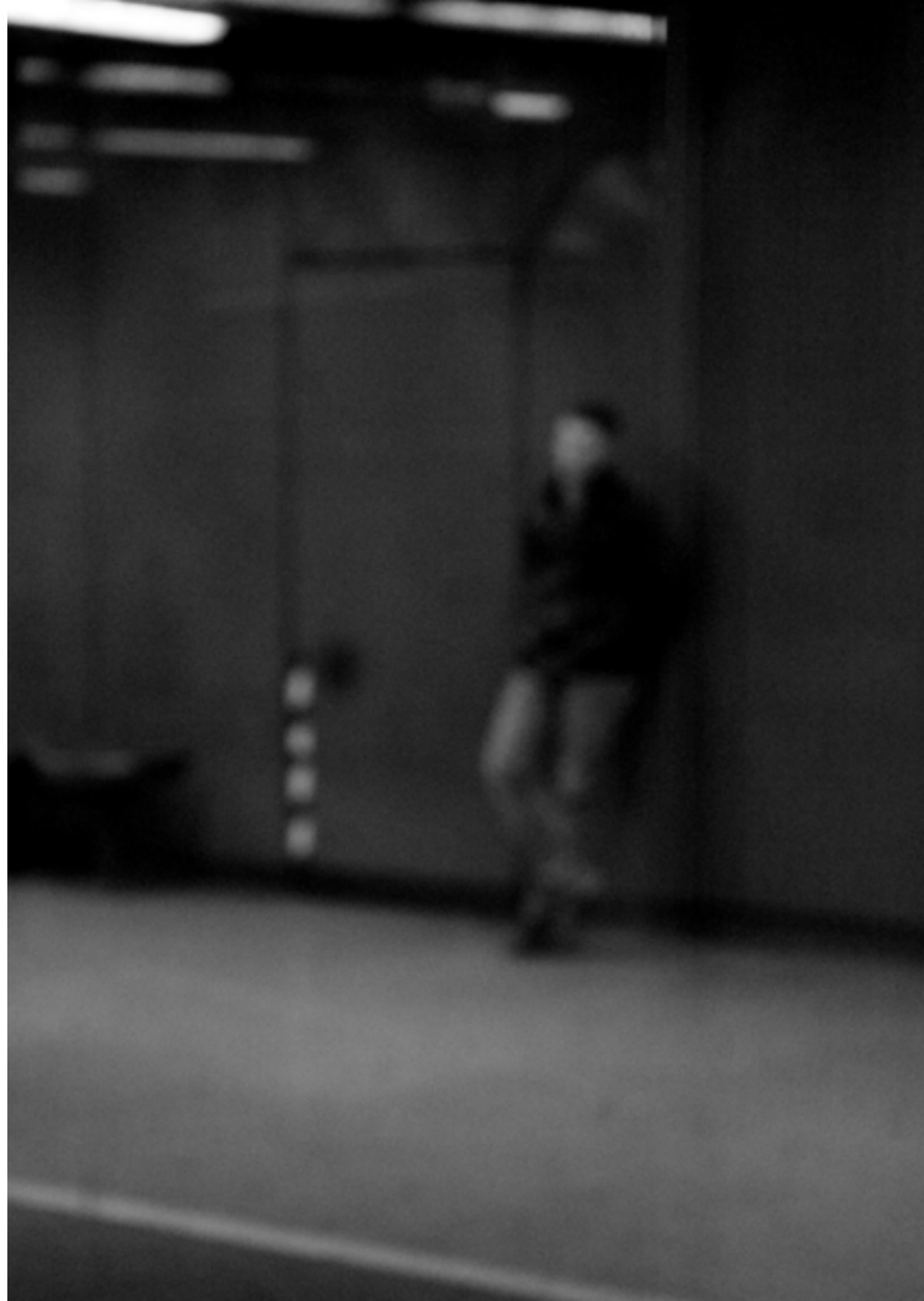
Το νέο πεδίο των κοινωνικών μαχών είναι αναμφίβολα ο δημόσιος χώρος: τα κοινά αγαθά και η δημιουργία του υπερταμείου εκποίησής τους από την ελληνική κυβέρνηση είναι ένα δείγμα. Στον αντίποδα της εκποίησης δημιουργείται ένα κίνημα υπεράσπισης των κοινών

αγαθών από το οποίο δεν λείπουν οι αυτοδιαχειριστικές προτάσεις. Είναι αλήθεια πως υπάρχουν χιλιάδες συνεταιρισμοί διαχείρισης της ύδρευσης και πολύ περισσότερο της άρδευσης σε όλον τον κόσμο. Όπως όμως εξηγήσαμε, συνεταιρισμός δεν σημαίνει απαραίτητα και αυτοδιαχείριση. Στις πιο πολλές περιπτώσεις χωριών ή πόλεων έχουμε σχήματα διαχείρισης της παροχής, μέλη των οποίων είναι οι χρήστες-μέτοχοι. Τι όμως αποφασίζουν αυτοί οι μέτοχοι και μέχρι πού φτάνει η δικαιοδοσία τους; Συνήθως αποφασίζουν για τα τετριμμένα, δηλαδή την τιμή του νερού, τη συντήρηση του δικτύου ή την κατανάλωση σε σχέση με τα αποθέματα. Αποφάσεις που παρ' ότι αφορούν τα τετριμμένα εξαρτώνται από την απόφαση της πολιτικής εξουσίας στη γενικότερη διακυβέρνηση.

Αν μιλήσουμε για τα μη τετριμμένα, η δικαιοδοσία των συνεταιριστών είναι ανύπαρκτη. Παράδειγμα, για ποιους σκοπούς μπορεί να χρησιμοποιείται το νερό; Μπορούμε να το χρησιμοποιούμε σε πυρηνικό εργοστάσιο; Μπορούμε να το χρησιμοποιούμε σε εξορύξεις, σε γήπεδα γκολφ ή άλλες υδροβόρες δραστηριότητες; Μπορούμε να πλένουμε το αυτοκίνητό μας; Θα εξασφαλίσουμε την απρόσκοπτη πρόσβαση όλων στο νερό; Θα προστατέψουμε την ελεύθερη ροή των ποταμών στη θάλασσα; Όλα αυτά είναι πολιτικές αποφάσεις και εξαρτώνται από άλλες αποφάσεις που αφορούν τομείς πέραν του νερού. Πώς λοιπόν κάνουμε αυτοδιαχείριση στον δημόσιο χώρο; Φτιάχνοντας μια νεροκοινότητα με περιορισμένη εξουσία στη θέση ενός υπουργείου νερού; Ή δημιουργώντας μια αρχή τον δημόσιο χώρο – μια δημιουργία που θα βρίσκεται σε διαρκή σύγκρουση με την υπάρχουσα θέσμιση;

Είναι φέμα πως συνεταιρισμός σημαίνει αυτοδιαχείριση. Είναι φέμα πως αν μιλήσουμε για παραγωγή το μοντέλο δεν είναι άλλο από μια βιομηχανικού και κεφαλαιουχικού τύπου παραγωγή. Είναι φέμα πως αν μιλήσουμε για τον δημόσιο χώρο το μοντέλο

δεν είναι άλλο από τη γραφειοκρατική-οικονομική οργάνωση και κατάταμσή του. Επίσης είναι ψέμα πως δεν νοείται πρόταση μιας άλλης κοινωνικής οργάνωσης εάν δεν συμφωνεί με τους κώδικες της οικονομικής επιστήμης ή μιας πολιτικής οικονομίας. Ψέματα που αποκαλύπτονται από μια παγκόσμια αυτοδιαχειριστική κίνηση, η οποία ξεπερνά τα στερεότυπα του 20^{ου} αιώνα θεσμίζοντας ρητά και διαυγασμένα λειτουργίες ελευθεριακής αντίληψης. Είναι ο παγκόσμιος κοινωνικός ψίθυρος κατά της γραφειοκρατίας και των αυθεντιών. Είναι ο ψίθυρος πίσω από τις δυνατές κραυγές, ο ψίθυρος που δημιουργεί ακατάπαυστα!



Ο Άγης Πετάλας είναι συγγραφέας. Το βιβλίο του *Η δύναμη του Κυρίου Δ** κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Αντίποδες.



Η θεωρία των Άκρων

του Άγη Πετάλα

Στον Άνθρωπο, ωστόσο, η σχέση με τη φύση είναι διαφορετική, εξαιτίας μιας συγκεκριμένης διάρρηξης στην καρδιά του οργανισμού, μιας αρχέγονης Ασυμφωνίας που προδίδεται από τα σημάδια άγχους και μηχανικού αποσυντονισμού που είναι χαρακτηριστικά των πρώτων μηνών ζωής του νεογνού.

Τούτο το θρυμματισμένο σώμα [...] συνήθως εκδηλώνεται στα όνειρα, όταν η πορεία της ανάλυσης βρίσκεται ενώπιον ενός συγκεκριμένου επιπέδου αποσύνθεσης του ατόμου.

Jacques Lacan, Το στάδιο του καθρέφτη ως συγκροτητικό στοιχείο της λειτουργίας του Εγώ, όπως αποκαλύπτεται στην Ψυχαναλυτική Εμπειρία.

Όσα τώρα θυμάμαι εκ των υστέρων, δεν θα τα ανέσυρα από το μνημονικό μου αν δεν υπήρχε γι' αυτό μια καλή αφορμή.

Προτιμώ να αφήνω τις αναμνήσεις να κοιμούνται την ημέρα, μια και κανείς, ούτε εγώ ασφαλώς, δεν μπορεί να τις αποτρέψει να ξυπνούν τη νύχτα, εργαζόμενες ακατάπαυστα σε εκείνες τις στοές από όπου βγαίνουν στο ενύπνιο φως, σα βαγονέτα με θαμπό μετάλλευμα, οι διαστροφικές εξαπατήσεις που μας επιφυλάσσουν τα όνειρα.

Η προϊστορία του Εγώ μου, δηλαδή τα παιδικά μου χρόνια, κύλησαν μάλλον απροβλημάτιστα. Ένας ψυχαναλυτής θα διαφωνούσε από θέση αρχών – μα τα γεγονότα είναι γεγονότα. Εξηγούμαι: ο πατέρας μου υπήρξε, όλη του τη ζωή, διοικητικός υπάλληλος της δημόσιας εταιρείας Ύδρευσης. Ύδρευσης και Αποχέτευσης, για την ακρίβεια. Με έναν αντρίκιο τρόπο, δηλαδή με έναν τρόπο που συνδύαζε αφέλεια, ψευδό-σοβαρότητα και χοντροκομμένο χιούμορ, μπορούσε να χειρίζεται, με την ελαφρότητα μιας ακλόνητης εργασιακής ασφάλειας, γραφειοκρατικά ζητήματα που αφορούσαν τόσο τα ύδατα όσο και τα λύματα. Η μητέρα μου δε δούλεψε ποτέ. Θέλω να πω ότι δεν εργάστηκε ποτέ σε καμία δουλειά περισσότερο ευχάριστη, λιγότερο κοπιαστική, λιγότερο ψυχοφθόρα, λιγότερο απαιτητική και λιγότερο μοναχική, από ότι είναι η δουλειά του σπιτιού.

Η έμμεση αισθητική παιδεία που έλαβα από τους γονείς μου θα μπορούσε να αποβεί βλαπτική για τη διάπλάσή μου αν δεν ήταν – και ήταν!– τόσο κακόγουστα τρυφερή. Για παράδειγμα: μεγάλωσα σε ένα σπίτι με ανθρωπόμορφα μπιμπελό που παρίσταναν την ακολουθία της Μαρίας Αντουανέτας να απολαμβάνει τις χάρες της φύσης. Η βασίλισσα και οι κυρίες επί των τιμών έκοβαν λουλουδάκια σε έναν κηπουρικά επιμελημένο αγρό, πλάι σε ένα κουκλίστικο αγροτόσπιτο (χρυσές μπορντούρες στα παράθυρα και το πορτάκι), με έναν χαριτωμένο νερόμυλο στο πλάι του. Ήταν ένα σύμπλεγμα μικρών γλυπτών, τα κομμάτια του οποίου είχε

αγοράσει, ένα προς ένα, η μητέρα μου, από κάποια συννοικιακή «γκαλερί» που σήμερα έχει χαθεί στη λήθη του γούστου, θαμμένη κάτω από έναν επιβλητικό πύργο καταλόγων ΙΚΕΑ. Έβλεπες τις αριστοκρατικές βοσκοπούλες, με το φιόγκο στον ορθωμένο κότσο τους, να βαδίζουν πάνω σε ένα πλάτωμα από γύψινο πρασινωπό χορτάρι – ακόμη και η ανισοϋψής κορυφογραμμή του γκαζόν είχε αναπαρασταθεί άριστα από τον καλλιτέχνη. Παραδίπλα στεκόταν ο νερόμυλος, του οποίου τον τροχό μπορούσες να γυρίσεις με το δάχτυλο, προκαλώντας αρχικά έναν οδοντωτό ήχο ροκάνας. Με το που γυρνούσες τον τροχό, ένα κρυφό μαγκάνι ανύψωνε έναν κουβά που υποτίθεται ότι περιείχε καθαρό λουδοβίκειο νεράκι.

Αυτή η διακοσμητική επιλογή της μητέρας μου, στην οποία ο πατέρας μου δεν είχε καμία απολύτως συμμετοχή, κατέληξε, συμπτωματικά, να υποδηλώνει την βαθιά ενότητα του αγαπημένου ζευγαριού που ήταν πάντα οι γονείς μου. Μπορούσες να βεβαιωθείς γι' αυτό, καθώς ο πατέρας μου, σε στιγμές ανίας, καθισμένος μπροστά στην τηλεόραση, και στο κενό ανάμεσα σε ένα δίποντο και ένα τρίποντο, ανάμεσα σε ένα οφσάιντ και ένα φάουλ ή ανάμεσα σε μια κρατικά ελεγχόμενη είδηση για τις τιμές του καυσσαερίου και τις τιμές του καλαθιού της νοικοκυράς, διασκέδαζε πολύ με την αιώρηση του κουβά, πατώντας συχνά με τις δαχτυλάρες του τις εγχοπές του τροχού και αντλώντας ικανοποίηση από την αναπαράσταση μιας σκηνής που, όπως ακριβώς και η καθημερινή δουλειά του, αποτελούσε ένα σύμπλεγμα υδάτων και αμεριμνησίας.

Η πιο βαθιά ενότητα κρύβεται σε κάποιες τέτοιες ασυναίσθητες συγκατανεύσεις. Η μητέρα μου είχε απλώς διαλέξει ένα φρικαλέο διακοσμητικό σαλονιού. Ο πατέρας μου είχε βρει λόγο και τρόπο να διασκεδάξει μ' αυτό. Ιδού οι υπόγειες ροές μιας πηγαίας αγάπης.

Συνηθίζουμε –από τη δεκαετία του ενενήντα κι έπειτα, υποπτεύομαι–, να αισθανόμαστε ενοχές για τούτη τη μικροαστική

θαλπωρή. Η λέξη μικροαστικός, σε όλες τις πτώσεις, χρησιμοποιείται συχνά, τόσο συχνά που έχει καταλήξει να αποτελεί τον απόλυτο κοινωνιολογικό ψόγο. Δεν μπορώ ακριβώς να εντοπίσω το πότε ακριβώς συμμερίστηκα αυτό το βλακώδες ταξικό αυτομαστίγωμα, μα αυτό θα πρέπει να έγινε κατά την αυγή της εφηβείας μου – αρχές δεκαετίας του ενενήντα–, δηλαδή σε εκείνη την περίοδο της ζωής ενός ανθρώπου που είναι τόσο έξυπνος όσο απαιτείται για να περιφρονεί, να ξεχνά, να περιγελά ή να είναι απλούστατα ανίκανος να αποτιμήσει ροές ενότητας κι αγάπης όπως αυτή που περιέγραφα προ ολίγου. Ο τυπικός έφηβος που υπήρξα, επιζητούσε το κατάλληλο αισθητικό σύμπαν (το κινδυνώδες, το αποσπασματικό, το συγκρουσιακό και το παράλογο), για να περιβάλει τις τάσεις αυτοκτονίας με τις οποίες κατατριβόταν ρομαντικά, σαν γκρινιάρης εραστής που η Δουλτσινέα του τον έχει καταναγκάσει σε πικρούς, επαναληπτικούς αυνανισμούς.

Η πρώτη εκδήλωση ανταρσίας πρέπει να ήλθε όταν ξεκαθάρισα στους γονείς μου ότι δεν θα έπινα ποτέ ξανά από εκείνο το, συσκευασμένο σε χάρτινο κουτί, γάλα, με την ετικέτα μιας συνεταιριστικής γαλακτοβιομηχανίας, που μας έστελνε κάθε μήνα, δωρεάν, η εταιρεία Ύδρευσης και Αποχέτευσης. Φιλανθρωπικό υπόλειμμα άλλων εποχών, η εταιρεία πρόσφερε στους υπαλλήλους της ένα επίδομα «γάλακτος», το οποίο αρχικά προοριζόταν να αποκαταστήσει τη υγεία όσων εργάζονταν στα τεχνικά της έργα. Με τον καιρό, το εν λόγω επίδομα συμπεριλήφθηκε, ως παροχή, στις συλλογικές συμβάσεις εργασίας (τρεις λεξούλες που είμαι βέβαιος ότι τα παιδιά που γεννιούνται σήμερα θα δυσκολευτούν πολύ να κατανοήσουν όταν μεγαλώσουν), όλων των υπαλλήλων της, περιλαμβανομένων των διοικητικών υπαλλήλων όπως ο πατέρας μου, που οι πνεύμονές τους κινδύνευαν ίσως από τα άφιλτρα Άσος που κάπνιζαν ανενόχλητοι στα γραφεία τους, και πάντως όχι από

τις εκσκαφές μιας αποχέτευσης. Εν πάση περιπτώσει, αυτή ήταν η πρώτη εκδήλωση αυτονομίας μου. Όχι στο γάλα των γονιών μου (δεν θα έλεγα, ωστόσο, «όχι» σε ένα κρατικά χορηγούμενο καφάσι μπύρες – τόσο υποκριτής υπήρξα!) και συνεπώς όχι και στην επιδοματική πρόνοια του κράτους, που συνεργούσε με τους γονείς μου σε όλον αυτόν τον ολοκληρωτισμό της φορτικής φροντίδας, που έμοιαζε τόσο ηλίθιος όσο το μάτι της φωτογραφημένης αγελάδας στη στάμπα του καταραμένου χάρτινου κουτιού με το γάλα.

Η δεύτερη εκδήλωση ανταρσίας, πολύ καθοριστικότερη ως προς την πορεία της ζωής μου, υπήρξε η αγάπη μου για το rock'n'roll της εποχής μου. Υπήρξε ανταρσία μόνο κατ' ευφημισμόν, διότι οι γονείς μου ποτέ δεν εκδήλωσαν την παραμικρή δυσάρεσκειά για τα ακροάματα και τα θεάματα που είχαν αρχίσει να με ελκύουν. Η αισθητική απομάκρυνση από τις βοσκοπούλες του σαλονιού μας άρχισε τη στιγμή εκείνη που η μουσική, αυτή η τέχνη της αιθέριας σαγήνης που σε κάνει να ξεχνάς ποιος θα μπορούσες να είσαι δίχως αυτήν, άρχισε να πολιορκεί τα αυτιά μου και να σφηνώνει στο νου μου κάποιους θλιμμένους και ποιητικά ασύνδετους στίχους, που τους πρόφερε μια φωνή ναρκωμένη, σπασμένη, υπερευαίσθητη, ηθελημένα ατημέλητη, ειρωνικά παράφωνη. Αυτή η φωνή συνήθως συνοδεύονταν από τον τσιμεντένιο όγκο μιας συμπαγούς κιθαριστικής συγχορδίας με υπερβολική παραμόρφωση. Αυτό που ήταν το σημαντικότερο: σε κείνο το είδος rock'n'roll, τα σόλο της κιθάρας ήταν ανύπαρκτα, ο εγωτικός ηγεμονισμός του κιθαρίστα είχε αφανιστεί. Η κιθαριστική γραμμή ήταν φθαρμένη, ασταθής – το ακριβώς αντίθετο με ό,τι συνέβαινε με το rock των μεγάλων σταδίων ή το rock των τεχνικά αλάνθαστων μαθουσάλων του είδους. Ήταν μια μουσική σκοτεινή κι αποσπασματική (τραγούδια των δυόμιση, βία τριών λεπτών), απλή όσο και δύσπεπτη. Τα εικαστικά αποτυπώματα της ίδιας αυτής μουσικής στα εξώφυλλα

των δίσκων (δυο λασπωμένα πόδια που βαδίζουν, ένα ρομποτικό κεφάλι με σώμα σκύλου, ένα γκρίζο τίποτε), και, κυρίως, τα βίντεο κλιπ που συνόδευαν το ηχητικό σύμπαν στο οποίο είχα εθιστεί, με το αστραπιαίο τους μοντάζ και την ξέφρενη εναλλαγή σκηνών που έδειχναν τότε ένα χείλος να σουφρώνει, τότε ένα δακρυσμένο κόκκινο μάτι, τότε ένα πληγωμένο χέρι να νεύει και τότε φτερά αγγέλου σε μια ματωμένη πλάτη, άσκησαν τόσο μεγάλη επιρροή πάνω μου, ώστε αποφάσισα να τους αφιερωθώ ολοκληρωτικά. Όλα τούτα σημάδεψαν, σε ό,τι με αφορά, το ιδιόμορφο spleen της δεκαετίας του '90, μιας δεκαετίας που τη θυμάμαι μόνιμα βροχερή και μουντή, οριακά αυτοκτονική, ενώ, αν γυρέψει κανείς να δει τους μετεωρολογικούς δείκτες της εποχής, είμαι σίγουρος πως ήταν, στ' αλήθεια, επιφανειακά θερμή, με τους μεσογειακούς της καύσωνες πανταχού παρόντες. Αλλά ήταν βροχερή, πολύ μουντή, πολύ δυσοίωνα ποιητική. Οφείλετε να με πιστέψετε.

Έχω συζητήσει αρκετά έκτοτε με συνομηλίκους μου (καλλιτέχνες ως επί το πλείστον, και μάλιστα καλλιτέχνες που για ευδιάκριτα σωματικούς λόγους ασχολούνται με το θέατρο), το γιατί και το πώς, μια μερίδα της γενιάς ανθρώπων στην οποία συγκαταλέγομαι και του λόγου μου, έδωσε υπερβολική αισθητική και πολιτική σημασία στο σώμα, και μάλιστα στις νοσηρότερες μορφές και λειτουργίες του. Οι περισσότεροι από εκείνους με τους οποίους κουβέντισα το θέμα (συνήθως ύστερα από ένα μελαγχολικό πάρτι με άφθονο αλκοόλ και νοσταλγικές βίαιες συγκρούσεις στροβιλισμένων σωμάτων που όλοι τις αναγνωρίζαμε ήδη από την κοινή μας εφηβεία ως «χορό»), μου αποκάλυψαν μια κοινή με τη δική μου, οικογενειακή φυσιολογία, εντός της οποίας μεγάλωσαν. Οπωσδήποτε δεν είναι αρμοδιότητά μου (και ξεπερνά τις διανοητικές μου ικανότητες) να ερμηνεύσω το παράδοξο, σύμφωνα με το οποίο μια λίγο-πολύ αδιατάρακτη παιδική ηλικία εκβάλλει σε ένα λίγο-πολύ διαταραγμένο ενήλικο

περιβάλλον. Κι ακόμη, ποτέ δεν μπόρεσα να αντιληφθώ το γιατί οι γενιές που είχαν δει ή βιώσει διαμελισμένα σώματα, νεκρά σώματα, σώματα που ψυχορραγούσαν, είχαν αφιερωθεί σε πιο νηφάλιες μορφές τέχνης, αναζητώντας περισσότερο την ενότητα προσώπων, χαρακτήρων, πράξεων και τάξεων. Ήταν επικάλυψη μιας τραυματικής βίωσης, μια σκληραγώγηση στην κοινοτοπία του θανάτου, μια ιδεολογική αναζήτηση θετικής υπέρβασης του χάους ή μήπως ένας εθισμός σε μια ουτοπία ευτυχισμένης Ολότητας; Κι εμείς; Ποιο άδειο κιβώτιο κουβαλούσαμε στη ράχη μας εμείς, ώστε να το παραγεμίζουμε με σκόρπια σωματικά μέλη;

Το μέρος αντί του Όλου, η Αυτονομία έναντι της Ενότητας, το ξέφρενο Χάος έναντι του αυταρχικού Κανόνα, η συμπαράταξη διαφορετικών Υποκειμένων έναντι της πύκνωσης μιας ενιαίας Μάζας, η δικαίωση του Ελάχιστου απέναντι στο Ύψηλό, η αυθάδικη εμπάθεια του Κορμιού έναντι της ψυχρής δήθεν ουδετερότητας του Πνεύματος, όλα αυτά είναι δύστροπες έννοιες και ερμηνείες τις οποίες επεξεργάστηκα στις σπουδές μου πολύ αργότερα από το σημείο που αφηγούμαι. Επιστρέφοντας στην ιστορία του δικού μου Εγώ, και στο πως παρασύρθηκα σε αυτό το γαϊτανάκι σωματικής ενδοσκοπήσης, δεν θα μπορούσα παρά να ομολογήσω ότι η μουσική δίνει μια μάλλον λειψή εξήγηση των πράξεών μου. Το ίδιο και η έλξη που μου ασκούσαν τα οπτικά παραφερνάλιά της. Ανατρέχοντας πιο πίσω στο χρόνο, συνειδητοποιώ ότι δεν υπάρχουν ευδιάκριτοι κόμβοι που να μπορούν να ερμηνεύσουν αναδρομικά τις αισθητικές μου κλίσεις. Ίσως υπήρξε ένα από τα ελάχιστα παιδιά που δεν είχαν σπάσει ποτέ πόδι ή χέρι. Σύμφωνα, είχα τη συνήθεια να διαμελίζω μυρμηγκια στον κήπο του οικογενειακού μας εξοχικού (βρείτε μου ένα παιδί που δεν το έχει κάνει!) αλλά από την άλλη πλευρά, αυτός ο παιδικός σαδισμός δεν υπήρξε ποτέ ακραίος. Δεν είχα πειράξει ποτέ (σεβόμενος τις προκαταλήψεις της μάνας

μου, τις οποίες βαθιά μέσα μου συμεριζόμουν, σα να υπάκουα πρόθυμα σε έναν ευχάριστο κοινωνικό και θρησκευτικό κανόνα), ούτε ένα αλογάκι της Παναγιάς, ούτε ένα μολυντήριο.

Κι όμως, όταν παρακάλεσα τους γονείς μου να χρηματοδοτήσουν σπουδές αισθητικής φιλοσοφίας, που μπορούσε να μου τις προσφέρει μόνο ένα συγκεκριμένο αγγλικό πανεπιστήμιο, η επιλογή μου μού φάνηκε τότε τόσο υπερβολικά φυσική και εύλογη, ώστε ακόμη και οι γονείς μου δυσκολεύτηκαν να αντιμετωπίσουν αυτή τη μάσκα του εντελώς αυτονόητου με την οποία είχα επενδύσει το ύφος της ανακοίνωσής μου. Δεν μπορώ να μην αναλογιστώ, στο σημείο αυτό, πως ήμουν μια αρκετά χαρακτηριστική ιστορική κουκίδα της γενιάς μου. Προσπαθώ να πείσω ακόμη κάποιους ακαδημαϊκούς μου φίλους να εξετάσουν προσεκτικότερα το στίγμα πορείας μιας τέτοιας κουκίδας, και συγκεκριμένα να ερμηνεύσουν το πώς ο μοναχογιός δύο αταξίδευτων μικροαστών αγροτικής καταγωγής, λαϊκών σοσιαλδημοκρατικών πεποιθήσεων, βασικής παιδείας και ολέθριας αισθητικής, κατόρθωσε να εξασφαλίσει την αμέριστη συναίνεση των γονιών του (ίσως και να κατακτήσει τον αόριστο θαυμασμό τους) για να κάνει τις σπουδές του κάπου από όπου θα επέστρεφε ως ένας ανεπάγγελτος, αφηρημένος διανοούμενος με νοσηρά ενδιαφέροντα, ημι-αναρχική πολιτική οπτική, κοσμοπολίτικη άνεση και ανεξιχνίαστες φιλοδοξίες.

Επέστρεψα από την Αγγλία ύστερα από πέντε χρόνια, έχοντας ολοκληρώσει το βασικό κύκλο σπουδών μου και έχοντας παρουσιάσει (με αρκετή επιτυχία) μια μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία με τον περισπούδαστο τίτλο «*Η εικαστική αποτύπωση των μελών του σώματος ως αλληγορία αυτονομίας των μελών του Πολιτικού Σώματος*». Τα βίντεο κλιπ που είχα χωνέψει στην εφηβεία μου αποτελούσαν την πρώτη ύλη της εργασίας μου. Η αισθητική ανατομία που είχα επιχειρήσει ήταν θεωρητικά στέρηση

(όσο έπρεπε, δηλαδή, περίπλοκη) και με θυμάμαι να καταδύομαι σε έννοιες και θεωρητικές κατασκευές τέτοιας αφαίρεσης, ώστε, στην πραγματικότητα, είχα πάψει να έχω (αν είχα ποτέ) άμεση εποπτεία του θέματος για το οποίο έγραφα, για να μη μιλήσω για την απόλυτη απουσία άμεσης βίωσης του σωματικού επίδικου το οποίο πραγματευόμουν. Έγραφα για την αισθητική αυτονομία των πλεγμένων χεριών της Μόνα Λίζα, τις εξωφρενικές συγκολλήσεις κι αποκολλήσεις μελών στο έργο του Ιερώνυμου Μπος ή για τα ματωμένα ρούχα και τα ανάπηρα σώματα στις ακραίες αφίσες της Benetton, την ώρα που, αρτιμελής και πρόσχαρος, έπινα τη μπύρα μου σε μία παμπ σχολιάζοντας τα αποτελέσματα της Premier League. Παρότι οι καθηγητές μου με ενθάρρυναν να συνεχίσω με διατριβή, επέστρεψα στην πατρίδα για να παραστώ στην κηδεία του πατέρα και να συμπαρασταθώ στην κατάθλιψη της μητέρας μου. Κι έτσι, έμεινα στον τόπο.

Για αρκετό καιρό έζησα στο πατρικό σπίτι με τις βοσκοπούλες, παρακολουθώντας τη μάνα μου να καταπίνει ντουζίνες αντικαταθλιπτικών. Κανείς δεν είχε διάθεση να κουνήσει τον τροχό του νερόμυλου ή να γεμίσει με νερό τον ακίνητο κουβά του, ώσπου η μητέρα μου, ξεσκονίζοντας μια μέρα τα κακόγουστα μπιμπελό, τα έσπασε κατά λάθος (ή έτσι υποστήριξε ότι συνέβη). Όταν μια φορά έφαξα το ψυγείο φάχνοντας λίγο γάλα για να βάλω στον καφέ μου, παρατήρησα ένα τυπικό, πλαστικό μπουκάλι αναγνωρίσιμης μάρκας, αγορασμένο από το περίπτερο. Η εταιρεία είχε πάψει να στέλνει τα μπουκάλια του συνεταιρισμού εδώ και χρόνια. Κατά πρώτον ο συνεταιρισμός δεν υπήρχε πια και κατά δεύτερον, το επίδομα είχε κοπεί αμέσως μόλις τη διοίκηση της εταιρείας Ύδατων και Αποχέτευσης ανέλαβε ένα τεχνοκρατικό διοικητικό συμβούλιο που είχε εξορθολογίσει τα έξοδα, με απώτερο στόχο να πετύχει την ιδιωτικοποίησή της επιχείρησης – εξήγησε η μητέρα μου.

Λίγους μήνες αργότερα, με την οικονομική συνδρομή της μητέρας, κατάφερα να πιάσω μια γκαρσονιέρα πεντακόσια μέτρα μακριά της. Είχα κάποια περιστασιακά έσοδα από μεταφράσεις βιβλίων ειδικού εικαστικού ενδιαφέροντος και επιπλέον κέρδιζα μια συμβολική αμοιβή όποτε φίλοι μου ζωγράφοι μου ζητούσαν να γράψω την εισαγωγή στον κατάλογο κάποιας έκθεσής τους. Τότε ήταν που άρχισε να με προσβάλλει ένα αφόρητο άγχος. Όσο κι αν προσπάθησε η αγαπημένη μου να απαλύνει τούτο το άγχος (και πράγματι, κατέβαλε τεράστιες προσπάθειες), το αποτέλεσμα υπήρξε απογοητευτικό. Η Κορίνα (αυτό είναι το όνομα της αγαπημένης μου, το πραγματικό, το βαπτιστικό της όνομα, αν το πιστεύετε, και πρέπει να πω ότι το όνομά της στάθηκε σημαντικός παράγοντας για να υποκύψω στη γοητεία της), με παρακολουθούσε να αδρανώ, να καταθλίβομαι και να κοιμάμαι πολύ περισσότερες ώρες από όσες έπρεπε. Είχα πάρει κιλά και γυμναζόμουν μόνο όταν παραδινόμουν στις ταχυδακτυλουργικές ερωτικές επινοήσεις της Κορίνας. Ήταν το μόνο πράγμα που μου έδινε χαρά. Κι εκείνη φαίνεται πως χαιρόταν διπλά: επειδή χαιρόταν εκείνη, επειδή χαιρόμουν κι εγώ. Θα ήμασταν, ίσως, αρκετά κοντά στο στάδιο να κουνήσει ο ένας το νερόμυλο του άλλου (έναν πιο καλόγουστο διακοσμητικό νερόμυλο, ίσως) αν εγώ ήμουν ικανός να απολαύσω με την ψυχή μου τα δώρα της αγάπης. Αλλά δεν ήμουν. Ύστερα από το θάνατο του πατέρα μου, μπροστά στην εικόνα μιας μητέρας υπό μόνιμη κατάρρευση και έχοντας ολοκληρώσει τις θεωρητικότερες σπουδές μου (τις οποίες νοσταλγούσα επειδή είχαν υπάρξει τόσο ευχάριστα ανώφελες και ταυτόχρονα τις καταριόμουν για τον ίδιο ακριβώς λόγο), ένιωθα ανίκανος να υποταχτώ στις σκληρές απαιτήσεις της πραγματικότητας. Κι όμως, όφειλα να το κάνω, διότι το εισόδημά μου ήταν ανύπαρκτο. Ζούσα εις βάρος της μητέρας μου και εις βάρος της αγαπημένης μου.

Η Κορίνα με πίεσε να επισκεφτώ, για αρχή, έναν καλό ψυχολόγο, αλλά εγώ, σε μια έκλαμψη πρακτικής ειρωνείας, αντιστάθηκα σθεναρά. «Ένας καλός ψυχολόγος μπορεί ίσως να καταλάβει τι δουλεύει μέσα σου», είχε πει η Κορίνα, αναπαράγοντας με την αφέλειά της αυτές τις φριχτά αμερικάνικες διατυπώσεις που χρησιμοποιούν οι ψυχολόγοι του συρμού. Ακούγοντας την Κορίνα να εκφέρει την ανόητη πρόταση, ίσως από απλή αντίδραση, της είπα: «Οι ψυχολόγοι έχουν γίνει οι υπέρτατοι επιστήμονες της εποχής μας. Διότι ισχυρίζονται ότι μπορούν να δουν αυτό που δουλεύει μέσα σου, αλλά φυσικά δεν δίνουν καμία ιδιαίτερη σημασία στο τι δουλεύει έξω σου, ή καλύτερα, στο αν, πώς και υπό ποιες συνθήκες δουλεύεις εσύ εκεί έξω σου». Έπρεπε να περιμένω την έκρηξη της συντρόφου μου: «Ε, λοιπόν, αφού είναι έτσι, βρες επιτέλους μια γαμημένη δουλειά», μου αντιγύρισε εκνευρισμένη η Κορίνα, και ίσως από πείσμα, ίσως από διάθεση να φανώ συνεπής στην υπεροπτική φιλοσοφία της προσβολής που της είχα απευθύνει, έκανα ακριβώς αυτό που με συμβούλεψε.

Αγόραζα καθημερινά εφημερίδες αγγελιών, υποκρινόμενος ότι έψαχνα για δουλειά, και μπορώ να πω ότι στην αρχή ικανοποιήθηκα πολύ από το γεγονός ότι δεν υπήρχε στάλα αξιοπρεπούς εργασίας που θα με υποχρέωνε να εγκαταλείψω τον ασφαλή μαζοχισμό της κατάθλιψής μου. Δεν φανταζόμουν ποτέ (γιατί ποτέ δεν πίστεψα στην ειρωνεία της τύχης) ότι θα έφτανα, λίγο καιρό μετά, να συντάσσω ηλεκτρονικές επιστολές σε ένα Χέρι, ένα Πόδι ή κάποια Οδοντοστοιχία. Ιδού μερικά στοιχειώδη δείγματα της επιστολογραφίας μου:

«Καλημέρα σας, εκ μέρους της Vitruvian, θα ήθελα να σας ενημερώσω ότι θα χρειαστούμε επείγοντως τον Αντίχειρά σας».

ή

«Καλημέρα σας, εκ μέρους της Vitruvian, παρακαλώ

επιβεβαιώστε μας ότι το Πόδι σας είναι διαθέσιμο για αύριο».

ή

«Αγαπητή κυρία, επιβεβαιώνω τη συμφωνία μας για την Οδοντοστοιχία σας».

Όχι, δεν βρήκα δουλειά από τις αγγελίες. Το περιστατικό συνέβη κάπως έτσι: καθόμουν μπροστά στην τηλεόραση της γκαρσονιέρας μου παρακολουθώντας μια εκπομπή ερασιτεχνικής μαγειρικής («μαγειρέψτε τις καλύτερες γεύσεις με τα υπολείμματα του φαγητού της προηγούμενης μέρας»), όταν η Κορίνα μπούκαρε από την πόρτα λέγοντάς μου: «Σου βρήκα δουλειά. Είναι αδύνατον να την αρνηθείς. Είναι τόσο μέσα σ' αυτό που κάνεις...» Μου εξήγησε ότι μια φίλη της, επίδοξη ηθοποιός (ακόμη μία επίδοξη ηθοποιός...) κέρδιζε ένα συμπληρωματικό εισόδημα ποζάροντας ως μοντέλο έκφρασης. «Έχει άψογα σχηματισμένα χείλη», είπε η Κορίνα όταν παρατήρησα πως τίποτε ιδιαίτερα εκφραστικό δεν είχα παρατηρήσει σε αυτήν την μάλλον μέτριας ομορφιάς κοπέλα. Η Κορίνα συνέχισε μεταφέροντάς μου την πληροφορία πως το πρακτορείο μοντέλων με το οποίο συνεργάζονταν περιστασιακά τα χείλη της φίλης της, ζητούσε γραμματέα. Ύποσχέθηκα να δοκιμάσω.

Έφαξα την εταιρεία στο google. Το πρώτο ενδιαφέρον πράγμα που παρατήρησα στη Vitruvian, ήταν το εμπορικό της σήμα. Ήταν μια εικαστικά αφαιρετική διασκευή του Βιτρουβιανού Ανθρώπου του Ντα Βίντσι: οι υποδειγματικές αναλογίες ενός γυμνού άνδρα με τα χέρια του σε έκταση, περιγεγραμμένες από έναν τέλειο κύκλο, σύμβολο της απόλυτης αρχιτεκτονικής αρμονίας του ιδανικού ανθρώπινου σώματος. Θυμούνται αμυδρά από τα χρόνια του πανεπιστημίου τις σημειώσεις του Λεονάρντο κάτω από το διάσημο σχέδιό του: «μια παλάμη έχει πλάτος τεσσάρων δαχτύλων», «το μήκος του αυτιού είναι το ένα τρίτο του μήκους του προσώπου», «η απόσταση από την άκρη του πηγουνιού

ως τη μύτη είναι το ένα τρίτο του μήκους του προσώπου». Η ιστοσελίδα της εταιρείας παρουσίαζε με αρκετά εύγλωττο τρόπο το συγκριτικό της πλεονέκτημα έναντι άλλων, πιο τυπικών πρακτορείων μοντέλων: «Προσηλωμένη στην παροχή υπηρεσιών υψηλής στάθμης, η Εταιρεία είναι η πρώτη επιχείρηση στην Ελλάδα που καθιέρωσε το εξειδικευμένο μόντελινγκ σωματικών μελών και άκρων, ανταποκρινόμενη στις αυξημένες ανάγκες της σύγχρονης διαφημιστικής αγοράς. Η εταιρεία συνεργάζεται με τα καλύτερα μοντέλα μελών και άκρων στην Ελλάδα και το εξωτερικό και εγγυάται την άριστη ανταπόκριση των συνεργατών της στις απαιτήσεις των πελατών μας». Η Vitruvian διευκρίνιζε στην υποσελίδα «υποβάλλετε πρόταση συνεργασίας», ότι δεν προσέφερε υπηρεσίες «ολοκληρωτικού μόντελινγκ», κι εννοούσε με αυτή την εντελώς γελοία φράση (μάλλον το αποτέλεσμα κακής χρήσης του google translate) ότι δεν προσλάμβανε μοντέλα πασαρέλας, δηλαδή ενιαία όμορφες σωματικές οντότητες. «Μας ενδιαφέρει μόνο το όμορφο χέρι, το όμορφο πόδι, τα ωραία μάτια ή κάποιο όμορφο τμήμα του δέρματός σας, εντελώς αυτόνομα από την υπόλοιπη εμφάνισή σας».

Με παιγνιώδη διάθεση, θεώρησα ότι αυτή ήταν η τέλεια δουλειά για μένα. Ήταν προφανές ότι η γυαλιστερή, διαφημιστική αισθητική της Vitruvian απείχε πολύ από την δική μου, πολύ πιο ριζοσπαστική ακαδημαϊκή πραγματεύση του θέματος των ανθρώπινων μελών και άκρων. Κι όμως, είχα την εντύπωση ότι, ως μοντέρνο φαινόμενο, δικαίωνε την άποψη μου περί της φοβερής αισθητικής δυναμικής του κατακερματισμένου σώματος. Ο Ιερώνυμος Μπος, η διαφήμιση – πόσο ήταν ενδιαφέροντα όλα αυτά, πόσο συγγενή στις αποκλίσεις τους! Φυσικά, έπρεπε τότε να συγκρατήσω περισσότερο τη θεωρητική μου αυταρέσκειά και την αντίληψη παιχνιδιού με την οποία αντιμετώπιζα ετερόκλητα

πράγματα. Έπρεπε να έχω μάθει πως μια αισθητική θεωρία είναι τόσο πιο καλή, όσο λιγότερο επικίνδυνη είναι η αναπόφευκτη πολιτική ή αγοραία της παραφθορά. Μα αυτό το συμπέρασμα –αλίμονο!– άργησα πολύ να το συνάγω, και το πλήρωσα με τον πιο οδυνηρό τρόπο.

Προσλήφθηκα με σύμβαση μερικής απασχόλησης. Ο Διευθυντής της Vitruvian, ένας συμπαθής σαρανταπεντάρης, υπήρξε ο πρώτος και τελευταίος άνθρωπος της αγοράς σε τούτο τον κόσμο που ενθουσιάστηκε ειλικρινά με τις σπουδές μου. Μου ανατέθηκε η αλληλογραφία ανάμεσα στα μοντέλα μας, τις διαφημιστικές εταιρείες, τους φωτογράφους και τα γραφεία οπτικοακουστικής παραγωγής. Ήταν ένας δύσκολος συντονισμός, γιατί έπρεπε να εξασφαλίσω ότι οι συνεργάτες μας θα ήταν συνεπείς στα χρονοδιαγράμματα που κατάρτιζαν οι δικοί μας πελάτες (οι διαφημιστικές εταιρείες) μαζί με τους δικούς τους συνεργάτες (τους φωτογράφους και τα studio των γυρισμάτων). Δεν τα κατάφερα κι άσχημα, πράγμα που νομίζω ότι το οφείλω κυρίως στον ανέλπιστο επαγγελματισμό των μοντέλων μας.

Η πρώτη δουλειά που μου ανατέθηκε ήταν μάλλον αστεία: χρειαζόμασταν έναν τέλειο αντίχειρα για να ντουμπλάρει το δύσμορφο αντίχειρα μιας καλλονής που εμφανιζόταν σε ένα διαφημιστικό για αφρόλουτρα. Η καλλονή έβγαινε από μια μπανιέρα καλυμμένη μόνο από σαπουνάδες, ωστόσο, όταν έπρεπε να τείνει στο φακό το αφρόλουτρο, ο αντίχειράς της, που έπασχε από κάποια σπάνια δυσπλασία, χαλούσε το όλο πλάνο. Ο δικός μας Αντίχειρας, ένας αντίχειρας σπάνιας τελειότητας, αποκατέστησε την οπτική ηδονή που όφειλε να προκαλέσει η σκηνή στο θεατή. Ο Αντίχειρας, σημειωτέον, πληρώθηκε πεντακόσια ολόκληρα ευρώ γι' αυτή τη λήψη, ποσό που ομολογώ ότι με θύμωσε, καθώς ισοδυναμούσε με το σύνολο του μηνιαίου μισθού

μου. Πιο ύστερα, παρακολούθησα με θαυμασμό το πώς το στόμα ενός κακάσχημου, φαλακρού τύπου, εντάχθηκε ωραιότατα σε ένα σποτ για οδοντόκρεμες, παρουσιάζοντας ένα εντυπωσιακά λευκό, σμαλτωμένο σύνολο δοντιών, σε χρωματικό κοντράστ με μια υγιή, κατακόκκινη επιφάνεια ούλων. Μα τελικά, αυτό που αποδείχτηκε περισσότερο ενδιαφέρον στη δουλειά μου, ήταν όχι οι τηλεοπτικές διαφημίσεις, αλλά οι φωτογραφίες. Περισσότερο εμπνευσμένες και καλλιτεχνικά πρωτότυπες, απευθυνόμενες, κάποιες από αυτές, σε λιγότερο μαζικό κοινό, άγγιζαν πολύ τα όρια της δικής μου αισθητικής. Έτσι, εξεπλήγην όταν κλήθηκα να εξασφαλίσω την παρουσία μιας αρρενωπής Πλάτης για μια φωτογράφιση στην οποία η ίδια πλάτη, με το απαραίτητο μακιγιάζ, φαινόταν χαρακωμένη, γεμάτη ακανόνιστα χειρουργικά ράμματα πάνω από το ύψος της μέσης. Και όταν, σε μια αντίστοιχη περίπτωση, κανόνισα τη φωτογράφιση ενός ακέφαλου ανδρικού Στήθους που το τρυπούσε ένα βέλος (μια σκηνοθεσία εμπνευσμένη από το μαρτύριο του Αγίου Σεβαστιανού), άρχισα να αισθάνομαι ξανά, ένας Θεός ήξερε γιατί, μια φοβερή αυτοπεποίθηση.

Οι γενικότερες συνθήκες της δουλειάς μου ήταν καλές. Ο Διευθυντής μου, παρότι αναμενόμενα απαιτητικός, δεν υπήρξε ποτέ αγενής μαζί μου. Απλώς έπρεπε να συντονιστώ με το στυλ του. «Δε θα ήθελα να μου ξαναστείλεις report με τις εκκρεμότητές σου σε ένα τόσο μεγάλο κι ενιαίο κείμενο», μου είχε πει, «δέκα φράσεις αρκούν. Αν μπορείς, βάζε τις ξεχωριστά τη μια από την άλλη. Σε bullet points». Απαιτούσε να γίνονται όλα με μια (προσεκτική) βιασύνη. Μεταχειριζόταν μάλιστα μια αγγλική έκφραση όταν ήθελε να μας κάνει να δουλέψουμε πιο γρήγορα: «Chop-Chop, Chop-Chop», αναφωνούσε με έναν ήπιο αυταρχισμό. Στην αρχή βρήκα αυτή την έκφραση αστεία. Όταν τα πράγματα άρχισαν να παίρνουν την κάτω βόλτα, αυτή η ίδια φράση άρχισε φιγουράρει στα όνειρά

μου σε μια ταμπέλα χασάπικου πλάι σε έναν μπαλτά, πάνω από μια σειρά τσιγκέλια με χέρια γαντζωμένα πάνω τους. «Chop-chop», βιάσου (μεταφορικά), «Chop-chop», κόψε, κόψε (κυριολεκτικά).

Ήξερα καλά το Διευθυντή (είχα κερδίσει τη συμπάθειά του), μα ποτέ δεν έμαθα ποιος ήταν ο ιδιοκτήτης της Vitruvian. Όταν, σε ένα διάλειμμα, τόλμησα να κάνω τη σχετική ερώτηση στη γραμματέα της Διοίκησης, καθώς βάζαμε κέρματα σε μια μηχανή που έβγαζε καφέδες και αναψυκτικά, εκείνη μου απάντησε μάλλον ψυχρά: «Είναι πολυμετοχική. Δεν υπάρχει ένα αφεντικό. Είναι αυτό που λένε εταιρεία υψηλής μετοχικής διασποράς».

Οι συνεργάτες μας ήταν, επίσης, αρκετά υποφερτοί άνθρωποι. Δούλευαν σε εμάς περιστασιακά, σποραδικά, «με το κομμάτι», όποτε υπήρχε ανάγκη να μας προσφέρουν το Χέρι, το Πόδι, τα Νύχια ή τα Δάχτυλά τους. Σε ένα πάρτι της εταιρείας βρήκα την ευκαιρία να γνωρίσω τους περισσότερους από αυτούς. Έβλεπες καθαρά πως στόλιζαν το ισχυρό μέλος τους περισσότερο από τα αδύναμα σημεία τους (ένα ακριβό βραχιόλι περασμένο στον καρπό του ωραιότερου Χεριού της Εταιρείας, έντονο βάψιμο στα Χείλη ενός κοριτσιού που το υπόλοιπο πρόσωπό της παρέμενε άβαφο, διαμαντένιο σκουλαρίκι στο λοβό του ακριβότερου Αυτιού της αγοράς), μα κι έτσι, η φιλαρέσκειά τους είχε κάτι το λειψό, το ανολοκλήρωτο, το σχισματικό. Οι πιο ακριβοπληρωμένοι από αυτούς ασφάλιζαν τα μέλη τους και ξόδευαν αρκετά για την καθημερινή συντήρησή τους, πράγμα «αρκετά κοπιαστικό», όπως μου τόνισε ένα υπερήφανο Δέρμα, την ώρα που διαλέγαμε δάχτυλα τυριού από το μπουφέ του πάρτι. Μπορούσες να βρεις ανάμεσά τους κυνικούς είρωνες («τα μέλη μας ανήκουν στη Vitruvian ή στο γιατρό, αλλά σίγουρα δεν ανήκουν στο σώμα μας», μου είχε πει ένα μεθυσμένο Οπίσθιο σε μια κρίση αυτοσυνείδησης), ανάμικτους με υστερικά νευρόσπαστα («μια πτώση βλεφάρου και τελειώσες...»

μου παραπονέθηκε ένα μοντέλο Ματιών). Μα όλοι τους, χωρίς εξαίρεση, διέθεταν μια υπερβολικά μωρουδιακή αφέλεια κι ένα ύφος τρομαγμένης μαριονέτας.

Το γεγονός που σημάδεψε την έναρξη της κατάρρευσής μου ήταν φαινομενικά ασήμαντο. Οφείλαμε να βρούμε επείγοντως ένα Πόδι Χήνας. Όπως το ακούτε. Μπορεί να είχα κάποια τριβή με την μεταφορική διάλεκτο της «κοσμητικής επιστήμης» —οι ρυτίδες του μετώπου, για παράδειγμα, ονομάζονταν «γραμμαμικοί κώδικες», πράγμα που μου είχε φανεί συγκλονιστικά ενδιαφέρον—, ωστόσο δεν είχα ακούσει ως τότε την έκφραση «Πόδι της Χήνας». Πρόκειται για τα μικρά τσακίσματα στην άκρη του ματιού, που προκαλούνται από το συχνό σκαρδαμυγμό, από την υπερεργασία του σφικτήρα των βλεφάρων, όπως όταν, χωρίς να αναλογιζόμαστε τις απαίσιες αισθητικές συνέπειες, κλείνουμε σφιχτά τα μάτια μας για να αποφύγουμε μια έντονη εστία φωτός. Οφείλαμε να βρούμε ένα σωστό «Πόδι της Χήνας» για να το ταιριάξουμε σε μια άσπιλη επιδερμίδα. Σύμφωνα με το σενάριο της διαφημιστικής, στο πρώτο καρέ του σποτ, το δέρμα γύρω από το Μάτι θα ήταν τσακισμένο. Στο δεύτερο καρέ, μετά την παρέμβαση μιας θαυματουργής κρέμας, θα εμφανιζόταν λείο και πεντακάθαρο. Όσο κι αν φάξαμε, δε βρήκαμε ποτέ το σωστό Πόδι της Χήνας. Ο Διαφημιστής απευθύνθηκε στον πιο μισητό ανταγωνιστή μας. Μας είχε κόψει τη συνεργασία. «Chop-Chop». Ο Διευθυντής μας έγινε επιθετικός, κακόθυμος, προσβλητικός. Αφού χάσαμε τον πολυτιμότερο πελάτη μας, θα ακολουθούσαν περικοπές. Chop-Chop!

Η μακρόσυρτη κατάρρευσή μου άρχισε απότομα, χωρίς να το περιμένω. Έξαφνα, άρχισα να αισθάνομαι όλο και συχνότερα το σώμα μου να με εγκαταλείπει, τα μέλη μου να μουδιάζουν, τα άκρα μου να είναι ξεκολλημένα από τους ρεζέδες του κορμιού μου και να υπακούουν απρόθυμα στις εντολές του εγκεφάλου μου. Το πέος μου

αρνιόταν να σκληρύνει. Δίσταζα ακόμη και να αγγίξω την Κορίνα μου. Ονειρευόμουν ασύνδετα χέρια, πόδια, οδοντοστοιχίες, χείλη, αυτιά. Και πόδια χήνας. Κάποιος φίλος μού είχε πει πως κάποτε, περπατώντας στην παραλία, είχε εμφανιστεί ένα ζευγάρι χήνες και τον είχε πάρει στο κατόπι. Δεν φαντάζεσαι πως οι χήνες μπορούν να είναι επιθετικά ζώα, τα πόδια τους τρέχουν καταπάνω σου με τόσο μίσος... Ονειρευόμουν πόδια χήνας να με κυνηγούν. Με το Βήμα της Χήνας. Στο νου μου στριφογυρνούσαν εικόνες του εαυτού μου, μωρού, φωτογραφημένου στο μαιευτήριο. Το μωρό που ήμουν κοιτούσε τον πατέρα (ήταν νεκρός, τα μέλη του λυμένα για πάντα) κι έπειτα έριχνε ένα βλέμμα στη μάνα (ήταν καταθλιπτική, νωθρή, περπατούσε με δυσκολία, σα ναρκωμένο ανδρείκελο). Καμία συγκροτημένη εικόνα δεν μπορούσα να ανακαλέσω στον καθρέφτη του μυαλού μου. Η ιδιοκτησία της Vitruvian ήταν διεσπαρμένη, η απασχόλησή μου μερική, οι φράσεις μου χωρισμένες σε κουκκίδες, η αυτονομία μου υπερβολικά ασυντόνιστη, η αισθητική φιλοσοφία μου για πάντα καταποντισμένη στο βυθό της παραφθοράς των καλών προθέσεών μου. Σα να μην ήταν όλα αυτά αρκετά, οι βοσκοπούλες ήταν θρυμματισμένες, τα εναπομείναντα κουτιά με το γάλα του συνεταιρισμού αλέθονταν σε ένα εργοστάσιο ανακύκλωσης χάρτου. Ζούσα ως απόσπασμα εαυτού, σε έναν αποσπασματικό κόσμο. Βρισκόμουν ήδη μπροστά στο εκτελεστικό απόσπασμα – αυτό, έστω, που αρμόζει στην εποχή μου.

Εξήγησα στην Κορίνα πως δεν θα πήγαινα ξανά στο γραφείο. Εκείνη, πρόθυμη όπως πάντα να με συντρέξει, είπε: «Αφού σου κλωτσάει, παράτα τα». Ναι, πράγματι, «μου κλωτσούσε». Το καταραμένο, ανύπαρκτο πόδι-υποκείμενο μιας μεταφορικής έκφρασης! Δεν εμφανίστηκε στην Εταιρεία επί πέντε συναπτές ημέρες. Δεν απαντούσα στο τηλέφωνο ούτε και στα mail με τα οποία με βομβάρδιζαν. Ένας δικαστικός επιμελητής εμφανίστηκε

στην πόρτα μου για να μου επιδώσει το έγγραφο της απόλυσής μου. Το παρέλαβε για λογαριασμό μου η Κορίνα. «Να γράψω ότι το παρέλαβε η σύζυγος ή είστε απλώς σύνοικος;» άκουσα τον επιμελητή να ρωτά. Δεν άκουσα τι απάντησε η Κορίνα.

Ήταν Φλεβάρης. Ο καιρός είχε αρχίσει να μαλακώνει. Η καλή μου Κορίνα βγήκε από το σπίτι κι επέστρεψε με ένα κλωνί αμυγδαλιάς.

«Έλα, όλα τελείωσαν. Μπαίνει η Άνοιξη, ξεθάρρεψε!» μου είπε ενθουσιαστικά καθώς μου έδινε το κλωνί με τα ασπροκόκκινα λουλουδάκια.

Τότε εγώ, βλέποντας το κλωνί με την τσακισμένη ρίζα του, από όπου κρεμόταν ένα μικρό χλωρό ξέφτι, αποτέλεσμα μιας βίαιης θραύσης, ξέσπασα σε νευρικά κλάματα. Η Κορίνα με κοίταξε εμβρόντητη.

«Μα τι θέλεις επιτέλους;» είπε με έναν τόνο αγανάκτησης.

«Όλο το Δέντρο», απάντησα εγώ και την αγκάλιασα σφιχτά, προσπαθώντας να κρατήσω με τα χέρια μου όλο της το σώμα, αποτρέποντας τα μέλη της να σκορπίσουν εδώ κι εκεί.



Πίνακας φωτογραφιών

Αγγελίνα Μπάρλα

σελίδες

41/61

89/97

99/113

139/161

163/185

199/219

Αυγή Τσολάκου

σελίδες

17/31

33/39

63/79

81/87

115/137

187/197

Το πρώτο τεύχος του περιοδικού kaboom τυπώθηκε στην Αθήνα τον Δεκέμβριο του 2016.

Η αναπαραγωγή των περιεχομένων επιτρέπεται για μη εμπορικούς σκοπούς, εφόσον συνοδεύεται από την αναφορά της πηγής και του ονόματος του συγγραφέα.

kaboomzine.gr