

KABOOM

ημερολόγια πριν από τη μεγάλη έκρηξη

Manuel Cervera-Marzal

Κορνήλιος Καστοριάδης, Μιγκέλ Αμπενσούρ:
ποιες είναι οι συγκλίσεις;

Μαρία Μούρτου-Παραδεισοπούλου

Η φαντασιακή θέσμιση του Μακόντο

Γιάννης Κτενάς

Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός;

Γιώργος Περτσάς

Στον θαυμαστό κόσμο της νεοφιλελεύθερης
γραφειοκρατίας

Luca Paltrinieri

Αναρχαιολογία του management

Δανάη Κασίμη

Πνευματική ιδιοκτησία στο διαδίκτυο
ή ελεύθερη πρόσβαση στα δεδομένα

Γιάννης Μπαλαμπανίδης

Fare politica: απορίες και στοιχήματα
της ευρωπαϊκής Αριστεράς

Χρήστος Κανέλλος

Πώς βλέπουμε τους άλλους;

Δήμος Μαρουδής

Ηθικοπολιτικό πρόταγμα στα πλαίσια μιας
μετα-μετανεωτερικής προοπτικής (Α' μέρος)

Γιώργος Σ. Βλάχος

Τέχνη, πολιτική και ειρωνεία

Κώστας Γαλανόπουλος

Σειρά σκέψεων σχετικά με το επικείμενο τέλος
ενός κύκλου

Μαρία Ξυλούρη

Ένας για έναν

Περιοδικό *Kaboom*
Ημερολόγια πριν από τη μεγάλη έκρηξη
Τεύχος 3
Αθήνα, Δεκέμβριος 2017

kaboomzine.gr

Kaboom αστική μη κερδοσκοπική εταιρεία

Υπεύθυνος τεύχους:
Γιάννης Κτενάς*

Συντακτική επιτροπή:
Βαγγέλης Δαρούσος*, Μάριος Κατρίτσης*, Γιάννης Κτενάς,
Δημήτρης Σούλτης

Σχεδιασμός και καλλιτεχνική επιμέλεια:
Αδελφός Κουφίωνας*, κατά κόσμον Δημήτρης Χαλιάσος

Φωτογραφίες:
Τριαντάφυλλος Αμπατζόγλου, Αλέξανδρος Κατσής

Εκτύπωση:
Νίκος Καρακώστας, «Ψιμύθι»

Για το παρόν τεύχος εργάστηκαν:
Κώστας Γαλανόπουλος, Θανάσης Δημάκας, Μάρα Κτενά,
Στεφανία Κωνσταντέλλου, Αναστάσης Πετρολέκας*,
Στέφανος Ρέγκας

Για παρατηρήσεις, σχόλια και ζητήματα διανομής:
kaboomzine@gmail.com

*Συνδημιουργοί του διαδικτυακού site του *Kaboom*, στη μορφή με την οποία λειτουργεί και σήμερα.

Περιεχόμενα

Editorial	6
-----------	---

Manuel Cervera-Marzal

Κορνήλιος Καστοριάδης, Μιγκέλ Αμπενσούρ: ποιες είναι οι συγκλίσεις;	19
Μετάφραση: Γ. Κτενάς	

Μαρία Μούρτου-Παραδεισοπούλου

Η φανταστική θέσμιση του Μακόντο	41
Διαβάζοντας τον Μάρκες μέσα από τον Καστοριάδη	

Γιάννης Κτενάς

Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός;	61
Από τον Μαξ Βέμπερ στον Κορνήλιο Καστοριάδη	

Γιώργος Πετριάς

Στον θαυμαστό κόσμο της νεοφιλελεύθερης γραφειοκρατίας	89
--	----

Luca Paltrinieri

Αναρχαιολογία του management	115
Μετάφραση: Μ. Κατρίτσης	

Δανάη Κασίμη

Πνευματική ιδιοκτησία στο διαδίκτυο ή ελεύθερη πρόσβαση στα δεδομένα σε μια κοινωνία εκμετάλλευσης	151
--	-----

Γιάννης Μπαλαμπανίδης

Fare politica: απορίες και στοιχήματα της ευρωπαϊκής Αριστεράς	167
Συνέντευξη	

Χρήστος Κανέλλος

Πώς βλέπουμε τους άλλους;	193
Μια φαινομενολογική προσέγγιση για την ενότητα σώματος-νου	

Δήμος Μαρουδής

Ηθικοπολιτικό πρόταγμα στα πλαίσια μιας μετα-μετανεωτερικής προοπτικής (Α΄ μέρος)	219
Προλεγόμενα σε μια θεωρία του πολιτισμού και το πρόβλημα του ανεπείκτου	

Γιώργος Σ. Βλάχος

Τέχνη, πολιτική και ειρωνεία	241
Σημειώσεις για τη διαδρομή και το τέλος του ready-made	

Κώστας Γαλανόπουλος

Σειρά σκέψεων σχετικά με το επικείμενο τέλος ενός κύκλου (ή, δεν υπάρχει Salvation...)	257
--	-----

Μαρία Ξυλούρη

Ένας για έναν	273
Δίληγμα	

Πίνακας Φωτογραφιών	289
---------------------	-----

Editorial

Μπορεί να αναρωτιέται κανείς για ποιον λόγο αξίζει να ασχοληθούμε με τη φιλοσοφία και την πολιτική θεωρία, όταν πλέον στις μέρες μας η πολιτική έχει εξοβελιστεί από το επίκεντρο του ενδιαφέροντος και οι μοίρες των πολλών έχουν αφεθεί στα χέρια των «ειδικών», των τεχνοκρατών. Πράγματι, οι άνθρωποι ρέπουν όλο και περισσότερο προς την ιδιώτευση, θεωρώντας πως δεν υπάρχει γι' αυτούς πεδίο δράσης στη διαμόρφωση των κοινών. Όμως, στην εποχή που αντί για την ίδια τη γνώση εκτιμάται μάλλον όποιος δίνει την εντύπωση πως την κατέχει, ανεξάρτητα από το αν αυτό αληθεύει, στις κοινωνίες που ένα status update στα social media μπορεί να είναι πιο επιδραστικό από την πιο ουσιαστική και πρωτότυπη ανάλυση, είναι ακόμα σημαντικότερο να στρέψουμε την προσοχή μας στις θεωρητικές έννοιες της πολιτικής, αλλά και της εν γένει φιλοσοφίας, πάντοτε στοχεύοντας στην όξυνση του κριτικού πνεύματος και της εγγενούς φαντασίας του ανθρώπου, ώστε να θέσουμε σε επικαιροποιημένες βάσεις τους κοινωνικούς μας προβληματισμούς και στοχασμούς, χάριν ενός διαφορετικού πολιτικού δρόμου.

Σ' αυτήν την κατεύθυνση, σας παραδίδουμε το τρίτο έντυπο τεύχος του *Kaboom*, ευελπιστώντας πως θα ανταποκριθεί στις απαιτήσεις που έχουν δημιουργήσει τα δύο προηγούμενα και θα συνεισφέρει στις θεωρητικές αναζητήσεις των αναγνωστών μας, η στήριξη των οποίων μας επιτρέπει να συνεχίσουμε με μια ακόμη έκδοση.

Δεδομένου του φετινού εορτασμού του «Έτους Καστοριάδη», καθώς το 2017 συμπληρώνονται 95 χρόνια από τη γέννηση και 20 χρόνια από τον θάνατο του Κορνήλιου Καστοριάδη, με το έργο του οποίου έχουμε ασχοληθεί στο περιοδικό μας με κείμενα που

έχουν δημοσιευθεί τόσο στην ηλεκτρονική όσο και στην έντυπη μορφή του, δεν θα μπορούσαμε να μη συμπεριλάβουμε στο παρόν τεύχος ένα μικρό αφιέρωμα στον σημαντικό φιλόσοφο, ειδικά από τη στιγμή που το ενδιαφέρον για το έργο του ολοένα και εντείνεται τα τελευταία χρόνια. Σκοπός του αφιερώματος αυτού είναι η ανάδειξη της αλληλεπίδρασης της σκέψης του φιλοσόφου με αυτή άλλων στοχαστών, καθώς και του επίκαιρου των θέσεών του για τη συγκρότηση της κοινωνίας.

Το πρώτο κείμενο του συγκεκριμένου αφιερώματος, το οποίο έγραψε ο **Manuel Cervera-Marzal**, αφορά τις **πολιτικές και φιλοσοφικές συνάψεις** που υπάρχουν **μεταξύ του Καστοριάδη και του Μιγκέλ Αμπενσούρ**. Στο πρώτο του πόνημα που μεταφράζεται στα ελληνικά, ο Cervera-Marzal, εκκινώντας από την υπόθεση ότι οι δύο στοχαστές αρχίζουν να σκέφτονται από μια κοινή αφετηρία –το ερώτημα πώς η χειραφέτηση μπορεί να εκφυλιστεί σε καταπίεση–, αναδεικνύει καίριες συγκλίσεις που εντοπίζονται στο έργο τους: την ιδιάζουσα σχέση τους με τον Μαρξ, την αντικρατική αντίληψή τους για τη δημοκρατία, την αντιτελεολογική θεώρηση της ιστορίας και την πρόθεσή τους να αποκαταστήσουν την ιδιαιτερότητα των πολιτικών πραγμάτων. Φωτίζει έτσι από ένα ενδιαφέρον πρίσμα το έργο του Καστοριάδη, ενώ ταυτόχρονα μας παρουσιάζει κάποιες χρήσιμες εισαγωγικές παρατηρήσεις για τον –δυστυχώς σχεδόν άγνωστο στην Ελλάδα– Μιγκέλ Αμπενσούρ.¹

Στη μελέτη της για τη **φαντασιακή θέσμιση του Μακόντο**, του χωριού από το βιβλίο του Γκαμπριέλ Γκαρσία Μάρκες *Εκατό χρόνια μοναξιά*, η **Μαρία Μούρτου-Παραδεισοπούλου**, προβαίνει σε μια πρωτότυπη προσέγγιση-ανάγνωση του μυθιστορήματος

1. Είναι χαρακτηριστικό ότι στα ελληνικά έχει μεταφραστεί προς το παρόν μόνο ένα έργο του, το *Ο Λα Μποεσί, προφήτης της ελευθερίας*, μτφρ. Β. Ιακώβου, Αθήνα: Στάσει Εκπύπτοντες, 2016.

του κολομβιανού συγγραφέα από τη σκοπιά της καστοριαδικής θεωρίας. Αναδεικνύει έτσι τον ρόλο που επιτελούν στο σπουδαίο αυτό μυθιστόρημα καταλυτικής σημασίας έννοιες, παρούσες στο έργο του φιλοσόφου, όπως αυτές της φαντασίας, του εκκοινωνισμού της ψυχής και της μετουσίωσης, καθώς και του χάους. Με αυτόν τον τρόπο φανερώνεται στον αναγνώστη μια απρόσμενη συγγένεια μεταξύ της σκέψης του πρωτοπόρου του μαγικού ρεαλισμού και αυτής του φιλοσόφου της αυτονομίας σε ένα ιδιαίτερα ευφάνταστο κείμενο.

Το τελευταίο κείμενο του παρόντος που είναι αφιερωμένο στον Καστοριάδη, αποτελεί ταυτόχρονα και τη μετάβαση στη δεύτερη μικρή θεματική που μας απασχολεί σ' αυτό το τεύχος, αυτήν της γραφειοκρατίας, θεματική που θα προλογιστεί εκτενέστερα παρακάτω. Το κείμενο είναι του **Γιάννη Κτενά**, ο οποίος επιχειρεί μια σύγκριση μεταξύ των **χαρακτηριστικών της έννοιας της γραφειοκρατίας όπως αυτή παρουσιάζεται στο έργο του Μαξ Βέμπερ και των χαρακτηριστικών που της αποδίδει ο Κορνήλιος Καστοριάδης**. Έτσι βλέπουμε πώς, ενώ η γραφειοκρατία ήταν για τον Βέμπερ το πλέον προωθημένο σημείο της εξορθολογισμένης διοίκησης, για τον τιμώμενο φέτος φιλόσοφο αποτελούσε το βασίλειο του ανορθολογισμού. Παρά τις διαφορετικές προσεγγίσεις των δύο στοχαστών, ενδιαφέρον σε κάθε περίπτωση παρουσιάζει το γεγονός ότι ο Καστοριάδης, προκειμένου να καταλήξει, διαμέσου της κριτικής του στην ΕΣΣΔ, στα συμπεράσματά του για το φαινόμενο της γραφειοκρατίας, βασίστηκε εν πολλοίς στο βεμπεριανό έργο.

Όπως σημειώθηκε παραπάνω, στο τρίτο μας τεύχος αποφασίσαμε να συμπεριλάβουμε δύο μικρές θεματικές. Έτσι, εκτός από αυτήν που είναι αφιερωμένη στον Κορνήλιο Καστοριάδη, ασχοληθήκαμε με μια σειρά τριών, συμπεριλαμβανομένου του προαναφερθέντος του Γιάννη Κτενά, κειμένων, στο επίκεντρο των οποίων είναι

το φαινόμενο της γραφειοκρατίας, εμμένοντας στην πάγια προσπάθειά μας για γείωση της θεωρίας και χρησιμοποίησή της για την πρακτική διερεύνηση και κατανόηση φαινομένων νέων ή παλαιότερων που αναδύονται μετασχηματισμένα στη σύγχρονη κοινωνία.

Η γραφειοκρατία, παρότι αναδύεται μαζικά παράλληλα με το νεωτερικό κράτος, αν όχι νωρίτερα, εξακολουθεί ακόμη και σήμερα να κυριαρχεί στις πολιτικές και κοινωνικές συζητήσεις, ως φαινόμενο αλλά και ως έννοια. Μάλιστα, στο πλαίσιο της εδραίωσης του νεοφιλελευθερισμού, οι αντιμαχίες περί γραφειοκρατίας μαίνονται με ακόμη μεγαλύτερη ορμή. Εκ πρώτης όψεως σε κράτη, ιδίως του δυτικού κόσμου, στα οποία έχουν κερδίσει μεγάλο έδαφος οι νεοφιλελεύθερες θεωρίες, όπως φυσικά και στη χώρα μας, το αίτημα που φαίνεται πως διατυπώνεται είναι αυτό της συρρίκνωσης της γραφειοκρατίας. Αυτό συμβαίνει βέβαια γιατί ο συγκεκριμένος θεσμός θεωρείται ότι υψώνει εμπόδια στην οικονομική ανάπτυξη, το Άγιο Δισκοπότηρο του νεοφιλελευθερισμού, και δρα ενάντια στην ελεύθερη αγορά, καθυστερώντας και περιπλέκοντας τις πολυπόθητες για τη συγκεκριμένη οικονομικοπολιτική θεώρηση επενδύσεις. Τελικά όμως, μήπως γραφειοκρατία και νεοφιλελευθερισμός αποτελούν μέρη ενός αλληλοτροφοδοτούμενου συστήματος και η κλασική έννοια της γραφειοκρατίας αναδύεται διαφοροποιημένη πλέον στις μέρες μας;

Σ' αυτήν την προβληματική εντάσσεται και το κείμενο του **Γιώργου Περτσά** για τη **νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατία**, η οποία κατά τον συγγραφέα παροξύνεται στη σύγχρονη κοινωνία έχοντας ως βασική της προέλευση ακριβώς τις δυνάμεις της αγοράς και τον κόσμο των επιχειρήσεων, που φαινομενικά την εχθρεύονται. Ο περιβόητος εξορθολογισμός για τον οποίο καταβάλλεται, έστω και μόνο σε επίπεδο εξαγγελιών, τόση προσπάθεια στο νεοφιλελεύθερο

πλαίσιο, τελικά παραπαίει εξ αιτίας των δομικών χαρακτηριστικών του ίδιου αυτού πλαισίου. Καθώς παρατηρείται πλέον η μεταφορά διαφόρων αξιών και τεχνικών από τις επιχειρήσεις στο κράτος, μόνος στόχος είναι στις μέρες μας η επίτευξη του αποτελέσματος, που συντελείται με έναν συνδυασμό από τη μια της ενεργητικής σύμπραξης των κυβερνωμένων, προερχόμενης από το νεοφιλελεύθερο πνεύμα που επικρατεί, και από την άλλη μέσω κανόνων διαπνεόμενων από τις αξίες της αγοράς. Η μόνη λύση που κατά τον συγγραφέα μπορεί να σταθεί ικανή να αναχαιτίσει την εξάπλωση του σύγχρονου γραφειοκρατικού παραλογισμού, είναι αυτή της *δημιουργικής βεβήλωσης* των αφηρημένων γραφειοκρατικών κανόνων.

Κλείνοντας τη θεματική της γραφειοκρατίας, μεταφράσαμε ένα κείμενο του **Luca Paltrinieri**, το οποίο επιχειρεί μια *αναρχαιολογική*, κατά τα φουκωικά πρότυπα, *μελέτη των νέων μορφών management* στα πλαίσια των σύγχρονων επιχειρήσεων. Καθώς αναδύονται νέα πρότυπα στις επιστήμες διαχείρισης και εδραιώνονται πλέον όροι όπως αυτός του *leader*, αξίζει να προβληματιστούμε σχετικά με τους δομικούς μετασχηματισμούς που συντελούνται στις νέες μορφές εξουσίας και διοίκησης, μιας και αυτοί είναι άρρηκτα συνδεδεμένοι με τρόπους συγκρότησης των υποκειμένων ριζικά διαφορετικούς από τους κλασικούς του παρελθόντος. Ας σημειωθεί επίσης ότι και ο συγκεκριμένος συγγραφέας μεταφράζεται για πρώτη φορά στη γλώσσα μας.

Στο πλαίσιο της προσπάθειάς μας για τη διαύγαση επίκαιρων ζητημάτων μέσω της θεωρητικής μελέτης, ασχοληθήκαμε και με ζητήματα που άπτονται της ψηφιακής εποχής και του διαδικτύου, σαν συνέχεια της πρώτης παρόμοιας προσέγγισης που επιχειρήθηκε με το προηγούμενο τεύχος μας.²

2. Βλ. Ιβάν Τλις, «Πληροφορική εγγραμματοσύνη και το όνειρο της κυβερνητικής»,

Ανάμεσα στις ποικίλες λειτουργίες του, το διαδίκτυο χρησιμοποιείται και ως δίοδος διάδοσης πνευματικών έργων και πληροφοριών, γεγονός όμως που ταυτόχρονα μπορεί να αποτελέσει και απειλή για την πνευματική δημιουργία και ιδιοκτησία. Η ψηφιοποίηση του έργου συγγραφέων και ποιητών, με τη δημιουργία online βιβλιοθηκών και αρχείων, αλλά και η συλλογική διαχείριση και προστασία μουσικών έργων, καθιστούν δυνατή την εύκολη πρόσβαση στο ψηφιακό περιεχόμενο και εξασφαλίζουν τη διατήρησή του. Παράλληλα όμως εγείρονται και ζητήματα σχετικά με τη διασφάλιση και την προστασία των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας των δημιουργών, με αφορμή τη σύσταση Οργανισμών Συλλογικής Διαχείρισης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα από την ελληνική πραγματικότητα, που ανακίνησε παρεμπιπτόντως ξανά το θέμα της μορφής προστασίας των πνευματικών δικαιωμάτων κατά την ψηφιακή εποχή, αποτελεί η πρόσφατη ανάδειξη του ζητήματος της κακοδιαχείρισης και της οικογενειοκρατικής διοίκησης στον μεγαλύτερο αντίστοιχο ελληνικό οργανισμό, την Ελληνική Εταιρεία Προστασίας της Πνευματικής Ιδιοκτησίας (ΑΕΠΙ). Η ΑΕΠΙ, ως σημειωθεί παρενθετικά, είναι αρμόδια για τη διαχείριση αλλά και την προστασία των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας όλων των έργων που δημιουργούν οι συμβαλλόμενοι με αυτήν καλλιτέχνες. Τελικά, η ενίσχυση της «προστασίας» και της «ασφάλειας» συμβαδίζει ή αντιπαρατίθεται προς την προώθηση της ελευθερίας;

Με το κείμενό της «*Πνευματική ιδιοκτησία στο διαδίκτυο ή ελεύθερη πρόσβαση στα δεδομένα σε μια κοινωνία εκμετάλλευσης*», η **Δανάη Κασίμη** αναδεικνύει ακριβώς τα ζητή-

μτρο. Γ. Περτσάς, *Kaboom* 2, Αθήνα, 2017, σ. 157-170. Βλ. επίσης στο ίδιο: Αλέξανδρος Σχισμένος, «Η πολιτική ποιμαντική του Facebook», σ. 177-195 και Βαγγέλης Δαρούσος, «Σημειώσεις για τη μετα-αλήθεια», σ. 199-217.

ματα πνευματικής ιδιοκτησίας που ανακύπτουν στη διαδικτυακή εποχή και επιχειρεί να οριοθετήσει το σημείο ισορροπίας μεταξύ αφ' ενός της απεριόριστης δυνατότητας για ψηφιακή διάδοση των πνευματικών έργων και διαμοιρασμό των προϊόντων της ανθρώπινης διάνοιας και γνώσης, και αφ' ετέρου της μη παραβίασης-προστασίας των δικαιωμάτων των δημιουργών τους. Με αυτήν τη λογική παρουσιάζει ως ενδεχόμενη χρυσή τομή τη χρήση των αδειών Creative Commons, η οποία εξαπλώνεται όλο και περισσότερο τα τελευταία χρόνια και την οποία έχουμε επιλέξει και εμείς στην ιστοσελίδα του *Kaboom*.

Το δίπολο, όμως, ασφάλεια-ελευθερία δεν τίθεται μόνο στο πλαίσιο της διαδικτυακής κυκλοφορίας πνευματικών έργων και πληροφοριών, αλλά και σε αυτό της πολιτικής ζωής και της διαμόρφωσης των εκάστοτε κυβερνητικών πρακτικών. Με προμετωπίδα την έξαρση της ροής των εισερχόμενων προσφύγων από την Ασία στην Ευρώπη, στους οποίους αποδίδουν απειλητικές ιδιότητες, τα ανά την Ευρώπη ακροδεξιά και ξενοφοβικά κόμματα προελαύνουν στις εθνικές εκλογές και δημοσκοπήσεις, με αιτήματα όπως το κλείσιμο των συνόρων και η επαναπροώθηση των προσφύγων, η αύξηση των ελέγχων ασφαλείας και η επαναφορά της ελεγχόμενης κυκλοφορίας ανθρώπων και προϊόντων-εμπορευμάτων, μέχρι και η έξοδος από την Ευρωπαϊκή Ένωση και το ενιαίο νόμισμα.

Η μεγάλη πρόσφατη (σ.σ. Οκτώβριος 2017) ενίσχυση του ακροδεξιού και ξενοφοβικού κόμματος «Εναλλακτική για τη Γερμανία» (AfD) στις ομοσπονδιακές εκλογές της Γερμανίας, καθώς και το υψηλό ποσοστό που κατέλαβε το ακροδεξιό «Κόμμα των Ελευθέρων» στις αυστριακές εκλογές, το οποίο του δίνει μεγάλες πιθανότητες να συμμετάσχει στον κυβερνητικό συνασπισμό με τον νικητή των εκλογών, το δεξιό «Λαϊκό Κόμμα» του Sebastian Kurz, ήρθαν μάλλον ως φυσική συνέχεια των εκλογικών αποτελεσμάτων των

ευρωπαϊκών καλπών που προηγήθηκαν κατά τη διάρκεια της φετινής χρονιάς, ήτοι του σοκαριστικού ποσοστού της Marine Le Pen στη Γαλλία που της εξασφάλισε και την πρόκριση στον δεύτερο γύρο των γαλλικών προεδρικών εκλογών, αλλά και της επικράτησης της συντηρητικής και υπερμάχου του Brexit βρετανίδας πρωθυπουργού, Theresa May. Ασφαλώς η ενίσχυση των ακροδεξιών, ρατσιστικών φωνών ανά την Ευρώπη, κάθε άλλο παρά συμπτωματική μπορεί να θεωρηθεί, καθώς φαίνεται πως οδεύουμε προς την επάνοδο της λογικής του έθνους-κράτους και προς μια ακόμα μεγαλύτερη συντηρητικοποίηση της πολιτικής, όχι μόνο σε ευρωπαϊκό, αλλά και σε παγκόσμιο επίπεδο.

Σε αυτήν την ταραχώδη συγκυρία πολιτικών ανακατατάξεων ανά την Ευρώπη, στην οποία ανθίζει ο συντηρητικός πολιτικός λόγος και αποδυναμώνονται διαρκώς οι προοδευτικές θέσεις και ιδεολογίες, με τους εκφραστές τους να βρίσκονται σε αναζήτηση νέας πολιτικής ταυτότητας, κομβικές είναι οι τοποθετήσεις του **Γιάννη Μπαλαμπανίδη**, διδάκτορα συγκριτικής πολιτικής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, στη **συνέντευξη** που φιλοξενείται στις σελίδες του παρόντος. Απαντώντας σε ερωτήσεις με άξονα το βιβλίο του **Ευρωκομμουνισμός – Από την κομμουνιστική στη ριζοσπαστική ευρωπαϊκή Αριστερά**, ο Μπαλαμπανίδης προβαίνει σε μια ανάλυση του ιστορικού αντικτύπου της δράσης των πολιτικών κομμάτων και συλλογικοτήτων που τοποθετούνται στον ευρωκομμουνιστικό χώρο και στην εξέταση του τρόπου με τον οποίο αυτές εκφράστηκαν κοινωνοβουλευτικά στις μεγάλες ευρωπαϊκές χώρες, αποτιμώντας τη συνεισφορά του συγκεκριμένου πολιτικού χώρου στα ευρωπαϊκά πολιτικά πράγματα. Σχολιάζει επίσης την αλληλεπίδραση του πολιτικού συστήματος με το μοντέλο οικονομικής ανάπτυξης, το διαχρονικό δίπολο διακυβέρνησης-επανάστασης που γεννά διλήμματα στην ταυτότητα των αριστερών κομμάτων και τη δυνατότητα υπέρβασης

πολιτικών με αποκλειστικά εθνική ή κρατική λογική. Τέλος, αναλύει τη σύγχρονη, πολύπλευρη σημασία της έννοιας του λαϊκισμού και τις πιθανότητες των ευρωπαϊκών αριστερών-σοσιαλιστικών κομμάτων να ανακάμψουν και να διεκδικήσουν ξανά την εξουσία, εν μέσω της κατάστασης που μοιάζει να εδραιώνεται πλέον στην Ευρώπη, όπως αυτή σχολιάστηκε παραπάνω.

Εκτός από την πολιτική, σταθερή θεματική του διαδικτυακού και του έντυπου *Kaboom* αποτελεί και η γενικότερη φιλοσοφική θεωρία. Στο πιο θεωρητικό-φιλοσοφικό τμήμα του τεύχους λοιπόν, ο **Δήμος Μαρουδής** δημοσιεύει το πρώτο μιας σειράς κειμένων, που στοχεύουν **στην κριτική της κυριαρχίας του ορθού λόγου και της μεταφυσικής της καθοριστικότητας**, μέσα από μια πρωτότυπη αναδιαμόρφωση της **έννοιας του ανεπικρίτου**. Επίσης, ο **Χρήστος Κανέλλος** αναρωτιέται «**Πώς βλέπουμε τους άλλους**», καταφέροντας να ξεναγήσει τον αναγνώστη με εύληπτο τρόπο μέσα στους δαιδαλώδεις διαδρόμους της **χουσερλιανής φαινομενολογίας**. Αξίζει, άλλωστε, να σημειωθεί ότι αυτό το κείμενο παρουσιάζει κατά κάποιον τρόπο το φιλοσοφικό υπόβαθρο των επιχειρημάτων του Ιβάν Ίλιτς για την ενσώματη επαφή, όπως αυτά εκτέθηκαν στο προηγούμενο τεύχος μας.³

Το τρίτο αυτό τεύχος κλείνει με τη συνήθη ενασχόλησή μας και με τα πολιτιστικά και καλλιτεχνικά θέματα, αφού φιλοσοφία, πολιτική και τέχνη είναι απλώς διαφορετικές όψεις της ανθρώπινης πνευματικής δημιουργίας που βρίσκεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του εγχειρήματός μας.

Ο πολιτιστικός κόσμος της χώρας μας ακόμη προβληματίζεται γύρω από το στίγμα που άφησε η διεθνής έκθεση σύγχρονης τέχνης «Documenta 14» που διοργανώθηκε φέτος από τον Μάιο μέχρι τον Ιούλιο για πρώτη φορά και στην Αθήνα, και τόσο απασχόλησε κοινό

και κριτικούς προκαλώντας ποικίλης φύσεως σχόλια. Σημειώνεται ότι σκοπός της έκθεσης, σύμφωνα με τους διοργανωτές της, ήταν η προσέγγιση και βίωση της ελληνικής κρίσης μέσω του κοινωνικού και καλλιτεχνικού περιβάλλοντος της Αθήνας και η ανάδειξη επίκαιρων ζητημάτων όπως οι προσφυγικές ροές, η βία και η ιστορική μνήμη. Πέραν της καλλιτεχνικής κριτικής που ασκήθηκε στην εν λόγω έκθεση για τα έργα που περιελάμβανε και των αμφιβολιών που εγέρθησαν σχετικά με το αν πράγματι ήταν, όπως έντονα διαφημίστηκε, μια πολιτιστική διοργάνωση ουσιαστικού περιεχομένου στην αιχμή της σύγχρονης τέχνης, η Documenta δέχθηκε και πολιτικά πυρά πανταχόθεν.

Στον απόηχο της Documenta έρχεται λοιπόν να εμβαθύνει στους επίκαιρους προβληματισμούς περί της σύγχρονης τέχνης ο **Γιώργος Βλάχος**, στην ανάλυσή του «**Τέχνη, πολιτική και ειρωνεία. Σημειώσεις για τη διαδρομή και το τέλος του ready-made**». Αφορμώμενος από τις μορφές της σύγχρονης τέχνης, την εμπορευματοποίηση που αυτή υφίσταται, αλλά και από την αλληλεπίδραση τέχνης και πολιτικής, σχολιάζει τις «ready made» καλλιτεχνικές δημιουργίες, όπου ένα αντικείμενο καθημερινής χρήσης εκτίθεται ως έργο τέχνης, με ελάχιστη ή καθόλου επεξεργασία, και διερωτάται αν τα μεταμοντέρνα «έργα-προκλήσεις» παρουσιάζουν ακόμα κάποια συγγένεια με τα παλαιότερα καλλιτεχνικά κινήματα του ντανταϊσμού και του σουρεαλισμού ή αποτελούν απλή παραφθορά τους. Ανατρέχοντας στην αρχική εμφάνιση του «ready-made» ως μέσου επίθεσης και έκφρασης ειρωνείας προς την αστική κοινωνία και καθεστηκυία τάξη, αναρωτιέται αν οι δημιουργίες των σύγχρονων καλλιτεχνών αυτού του είδους διατηρούν έστω μέρος του πνεύματος που έκανε την *Κρήνη* του Μαρσέλ Ντυσάν, με ταξύ άλλων εμβληματικών έργων, να ξεχωρίσει, καυτηριάζει την επιβολή του καπιταλιστικού τρόπου διαχείρισης των έργων τέχνης

3. Ίλιτς, «Πληροφορική εγγραμματοσύνη και το όνειρο της κυβερνητικής».

και εντοπίζει τους αυθεντικούς απογόνους του ready-made αλλού.

Καλλιτεχνική αξία όμως αναμφίβολα παρουσιάζουν και δημιουργίες της σύγχρονης pop culture, όπως είναι οι τηλεοπτικές σειρές που προσελκύουν το ενδιαφέρον ολοένα και μεγαλύτερης μερίδας του κοινού. Αν και συχνά το τηλεοπτικό μέσο υποτιμάται, καθώς έχει επικρατήσει η άποψη ότι αφορά μόνο το ευρύ κοινό και επικεντρώνεται στην παραγωγή ευτελέστερων αφηγηματικών θεμάτων, ο **Κώστας Γαλανόπουλος** με το κείμενό του που **αφορμάται από την τηλεοπτική σειρά *Salvation***, διαψεύδει τέτοιου είδους απόψεις, αποδεικνύοντας ότι ακόμα και μια μετρίου καλλιτεχνικού ενδιαφέροντος σειρά, καθ' ομολογία του ίδιου, μπορεί να αποτελέσει εφαλτήριο για θεωρητικές αναζητήσεις ουσίας. Έτσι, μέσω της πλοκής του *Salvation*, ο Γαλανόπουλος αναλύει με οξύνοντα το διαχρονικά επίκαιρο **δίλημμα μεταξύ ηθικής και αναγκαιότητας** σε ένα εύστοχο κείμενο που μας προσκαλεί να αναρωτηθούμε για ηθικοπολιτικά ζητήματα όπως η πραγμάτωση της συμμετοχικής δημοκρατίας με τη δια αντιπροσώπων λήψη αποφάσεων και η αξία της ζωής των συνανθρώπων μας απέναντι στο ένστικτο της αυτοσυντήρησης.

Πιστοί στην προσπάθεια ανάδειξης και προβολής της πρωτότυπης καλλιτεχνικής δημιουργίας, κλείνουμε το τρίτο έντυπο τεύχος του *Kaboom* με το **διήγημα της συγγραφέως Μαρίας Ξυλούρη, «Ένας για έναν»**. Πρόκειται για μια ιστορία που τοποθετείται σε έναν φανταστικό, ακαθόριστο χρονικά και γεωγραφικά τόπο, που όμως δίνει την ευκαιρία για τον εντοπισμό διαφόρων παραλληλισμών και ομοιοτήτων με τη σύγχρονη πραγματικότητα. Η πλοκή εκτυλίσσεται γύρω από την αρχέγονη ανταποδοτική ιδέα του «οφθαλμόν αντί οφθαλμού» με έναν απρόσμενο τρόπο, εμβαθύνοντας ιδιαίτερα στους χαρακτήρες, παρά τη φύσει περιορισμένη έκταση ενός λογοτεχνικού διηγήματος.

Ελπίζοντας να μη μακρηγορήσαμε πέραν του δέοντος, σας αφήνουμε να ανακαλύψετε ένα προς ένα τα κείμενα του παρόντος τεύχους, με την ελπίδα να απολαύσετε την ανάγνωσή του όσο απολαύσαμε κι εμείς την προετοιμασία του.

Μάριος Κατρίτσης

Δημήτρης Σούλτης



**Κορνήλιος Καστοριάδης,
Μιγκέλ Αμπενσούρ: ποιες είναι
οι συγκλίσεις;**

του Manuel Cervera-Marzal

*Μετάφραση: Γιάννης Κτενάς
Επιμέλεια: Στέφανος Ρέγκας*

Αυτό το συνέδριο¹ βάζει ένα στοίχημα: ότι ο φιλοσοφικός στοχασμός και η πολιτική πρακτική έχουν να κερδίσουν από μια εις βάθος εξέταση των συγκλίσεων αλλά και των αποκλίσεων μεταξύ του Lefort και του Καστοριάδη· μια εξέταση που πιστεύω ότι συνιστά ένα υποχρεωτικό πέραςμα (θα τολμούσα μάλιστα να πω μία «τελετή μύησης») για εκείνον που αφιερώνεται στη μελέτη ενός από αυτούς τους δύο στοχαστές.

1. Το κείμενο που ακολουθεί έχει τίτλο «Cornelius Castoriadis, Miguel Abensour: quelles convergences?» και βρίσκεται στον τόμο Nicolas Poirier (επιμ.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Λορμόντ: Le bord de l'eau, 2015. Ο συγγραφέας εδώ αναφέρεται στο ομότιτλο συνέδριο που είχε διεξαχθεί στο Παρίσι τον Οκτώβριο του 2013. Από τη μεριά μου, ευχαριστώ πολύ την κυρία Βίκυ Ιακώβου για τις πολύτιμες παρατηρήσεις της σχετικά με τη μετάφραση – Στμ.

Ο Manuel Cervera-Marzal είναι διδάκτορας πολιτικής επιστήμης και διδάσκων στην École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Παρατηρούμε επίσης ότι, εδώ και μερικά χρόνια, αναπτύσσεται το πεδίο της μελέτης των σχέσεων μεταξύ της σκέψης του Miguel Abensour και αυτής του Κλωντ Λεφόρ. Στο παρόν κείμενο, προτείνω μια αντιπαράθεση που απ' όσο γνωρίζω είναι πρωτότυπη, καθώς τοποθετεί δίπλα-δίπλα τη σκέψη του Καστοριάδη και αυτή του Μιγκέλ Αμπενσούρ, με σκοπό να υπογραμμίσει τις μεταξύ τους συγκλίσεις.² Αυτό δεν σημαίνει ότι οι σκέψεις τους δεν διαφέρουν σε πολλά σημεία, αλλά ότι απλά δεν έχω εδώ τον χώρο να θίξω τις αποκλίσεις, οι οποίες άλλωστε μου φαίνονται δευτερεύουσες ως προς αυτό που φέρνει κοντά τους δύο συγγραφείς.

Θα προχωρήσω σε δύο χρόνους, καθώς θα σημειώσω πρώτα απ' όλα τα στοιχεία που μου έβαλαν «τους ψύλλους στ' αυτιά», που με ώθησαν και με προκάλεσαν να τολμήσω την προσέγγιση μεταξύ των δύο αυτών στοχαστών. Έπειτα, θα θίξω τρία συγκεκριμένα ζητήματα (του Marx, της δημοκρατίας και της ιστορίας) για να αναδείξω σε ποιο βαθμό οι δύο συγγραφείς μας τα πραγματεύονται μέσα από μια παρόμοια οπτική γωνία.

Μια πολιτική και φιλοσοφική εγγύτητα

Για τις προσωπικές τους βιογραφίες δεν γνωρίζω πολλά· άλλωστε μια τέτοια γνώση δεν μου φαίνεται απαραίτητη. Αντιθέτως, όσον αφορά στις διανοητικές τους βιογραφίες, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε ότι συνεργάστηκαν για μερικά χρόνια στο πλαίσιο της επιθεώρησης *Libre* (ιδίως μαζί με τον Λεφόρ, τον Clastres και τον Gauchet) και ότι ακολούθησαν παρόμοιες τροχιές ως προς τον Κλωντ Λεφόρ, ξεκινώντας από μια στενή συνεργασία, την οποία ακολούθησε μια προοδευτική απομάκρυνση – που για τον Καστοριάδη θα

έφτανε μέχρι το σημείο της ανοιχτής ρήξης.³ Βαθύτερα, και προτού εισέλθουμε στην εξέταση της φιλοσοφίας του καθενός, πρέπει να σημειώσουμε την έντονη εγγύτητα της πολιτικής και ιδεολογικής τους τοποθέτησης. Σε αυτό το σημείο, ο Αμπενσούρ εκφράζεται λιγότερο ανοιχτά από τον Καστοριάδη, ο οποίος από τη μεριά του δεν δίσταζε να διατυπώσει εξαιρετικά ξεκάθαρες πολιτικές κρίσεις. Όμως αυτή η αμπενσουριανή διακριτικότητα έχει τα όριά της, έτσι ώστε να μπορούμε να ισχυριστούμε, χωρίς να προδίδουμε κάποιο μεγάλο μυστικό, ότι και ο Μιγκέλ Αμπενσούρ, όπως ο Κορνήλιος Καστοριάδης, είναι υπέρμαχος μια συμβουλευτικής επανάστασης που θα ανέτρεπε τον καπιταλισμό και το κράτος. Την εποχή του ψυχρού πολέμου, μέσα σε ένα έντονα πολωμένο διανοητικό κλίμα, όπου ο καθένας καλούταν να πάρει θέση υπέρ κάποιου από τα δύο μπλοκ, οι δύο φιλόσοφοι έχουν να επιδείξουν από κοινού αυτή τη μοναδική άρνηση να επιλέξουν. Χαρακτηρίζοντας την ΕΣΣΔ «γραφειοκρατικό καπιταλισμό» –επιμένοντας στα στοιχεία σύγκλισης μεταξύ της Μόσχας και του ανταγωνιστικού καπιταλισμού που επικρατούσε στη Δύση (κυριαρχία μιας κοινωνικής τάξης πάνω στην τεράστια πλειονότητα του πληθυσμού, ξέφρενη πορεία προς την τεχνική πρόοδο, προντουκτιβισμός)– ο Καστοριάδης και ο Αμπενσούρ απορρίπτουν εξίσου και τα δύο στρατόπεδα αλλά και τις ιδεολογίες που τα υποβαστάζουν: τον μαρξισμό και τον φιλελευθερισμό.

Πέρα όμως από την πολιτική τους σύγκλιση, τι συμβαίνει με την ενδεχόμενη φιλοσοφική τους εγγύτητα; Κατ' αρχάς, μου φαίνεται ότι έγραψαν κάτω από την επιρροή μιας κοινής εμμονής, μιας κοινής διερώτησης: πώς πρέπει να κατανοήσουμε το γεγονός

2. Μια πιο λεπτομερής εκδοχή αυτού του κειμένου δημοσιεύτηκε αρχικά στο 40ό τεύχος της *Revue du MAUSS* («Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis: un conseilisme français?». Ευχαριστώ τον Alain Caillé που επέτρεψε την αναπαραγωγή του κειμένου.

3. Σχετικά με αυτή τη ρήξη, βλ. κυρίως Nicolas Poirier, «Quel projet politique contre la domination bureaucratique. Castoriadis et Lefort à *Socialisme ou Barbarie*», *Revue du MAUSS* 38, 2011/12, σ. 195-196· επίσης, Philippe Caumières, «Pour une praxis renouvelée», *Cahiers Castoriadis* 4, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 2008.

ότι η νεωτερικότητα έχει σημαδευτεί από τον εκφυλισμό του χειραφετητικού προτάγματος; Η «κριτική πολιτική φιλοσοφία» του Μιγκέλ Αμπενσούρ παρακινείται από μια βασική μέριμνα: να συλλληφθεί η διαλεκτική της χειραφέτησης, δηλαδή η παραάδοξη κίνηση κατά την οποία «η σύγχρονη χειραφέτηση μετατρέπεται στο αντίθετό της, γεννά νέες μορφές κυριαρχίας και καταπίεσης –γεννά δηλαδή βαρβαρότητα– και το κάνει αυτό παρά την αρχική απελευθερωτική πρόθεση».⁴ Με παρόμοιο τρόπο ο Καστοριάδης εξομολογείται στο *Fait et à faire*: «Είναι αδύνατο να με διαβάσει κανείς χωρίς να δει το κόκκινο νήμα που συνιστούν, σε όλα τα γραπτά μου, η ανησυχία, η εμμονή σχετικά με τον κίνδυνο ένα “εκφυλισμένο” συλλογικό κίνημα να γεννήσει μια νέα γραφειοκρατία.»⁵ Μου φαίνεται ότι είναι η ίδια αγωνία που εκδηλώνεται εδώ στους δύο στοχαστές μας: η αγωνία και η θέληση να κατανοήσουν τις αποτυχίες, κι ακόμη περισσότερο τον εκφυλισμό, του χειραφετητικού προτάγματος.

Αλλά τίποτα δεν εγγυάται ότι σε αυτή την κοινή φιλοσοφική διερώτηση οι δύο στοχαστές δίνουν συμβατές απαντήσεις. Πώς έχουν λοιπόν τα πράγματα; Ας παρατηρήσουμε κατ’ αρχάς ότι αμφότεροι αποφεύγουν να προτείνουν μια οριστική απάντηση για αυτή τη μυστηριώδη διαλεκτική της χειραφέτησης. Αυτή η δυσπιστία απέναντι στα προκαθορισμένα αποτελέσματα προκύπτει από το γεγονός ότι, στα μάτια τους, η φιλοσοφία αποτελεί μια «διερώτηση χωρίς τέλος»,⁶ που δεν μπορεί να δώσει οριστικές απαντήσεις στα

ερωτήματα που πραγματεύεται. Επίσης, αν υπάρχει απάντηση, αυτή δεν μπορεί παρά να είναι προσωρινή και μερική, στον βαθμό που ανοίγει νέα ερωτήματα και δεν προσπαθεί να κλείσει τη φιλοσοφική έρευνα, αλλά μόνο να μετατοπίσει τα διακυβεύματά της. Έχοντας διευκρινίσει τα παραπάνω, πιστεύω ότι ο Αμπενσούρ και ο Καστοριάδης βλέπουν το πρόβλημα με παρόμοιο τρόπο. Ενάντια στους τροτσκίζοντες φιλοσόφους που αποδίδουν την ολοκληρωτική παλινδρόμηση του χειραφετητικού προτάγματος –εν προκειμένω του μπολσεβικικού προτάγματος– σε εξωτερικά αίτια και σε ιστορικές συνθήκες –τον εγκλωβισμό της ΕΣΣΔ, τον πόλεμο, τον λιμό–, πρέπει να παραδεχτούμε, είτε το θέλουμε είτε όχι, την εσωτερική αιτιότητα, δηλαδή την ενδογενή συνιστώσα, αυτού του εκφυλισμού.⁷ Το νεωτερικό χειραφετητικό πρόταγμα δεν είναι καθαρό. Για την ακρίβεια διασχίζεται και διαμορφώνεται απ’ άκρη σ’ άκρη από ολοκληρωτικά και γραφειοκρατικά αντανakλαστικά, που απειλούν να καταστρέψουν την αρχική απελευθερωτική πρόθεση.⁸ Αυτή η ανάμειξη του αρνητικού και του θετικού είναι εξαιρετικά δύσκολο να γίνει αποδεκτή από τις νέες κριτικές θεωρίες

νες παραστάσεις επέχει θέση ορισμού.

7. Miguel Abensour, *L’homme est un animal utopique*, Παρίσι: Les Éditions de la Nuit, 2010, σ. 215. Cornelius Castoriadis, *La société bureaucratique*, Παρίσι: Christian Bourgois, 1990, σ. 425 [Στα ελληνικά σε δύο τόμους: Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1. Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία*, μτφρ. Ε. Παπαδοπούλου και Α. Χόπογλου, Αθήνα: Βέργος, 1977 και *Η γραφειοκρατική κοινωνία 2. Η επανάσταση κατά της γραφειοκρατίας*, μτφρ. Γ. Παπακυριάκης, Αθήνα: ύφιλον, 1985 – Στμ].

8. Η ιδέα του εσωτερικού εκφυλισμού αναπτύσσεται με αυτούς τους όρους από τον Μιγκέλ Αμπενσούρ. Στον Καστοριάδη, η αλληλοδιαπλοκή του προτάγματος της αυτονομίας και του καπιταλιστικού προτάγματος λειτουργεί σε κοινωνικο-ιστορικό επίπεδο: παραδείγματος χάρη, στη γραφειοκρατικοποίηση της ρωσικής εμπειρίας, των φοιτητικών συνδικάτων ή ακόμη και των κινημάτων των ενοικιαστών. Έτσι, ο Καστοριάδης μιλά για «αμοιβαία μόλυνση» των δύο βασικών κοινωνικών φαντασιακών σημασιών της νεωτερικότητας.

4. Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Παρίσι: Sens et Tonka, 2009, σ. 203.

5. Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire*, Παρίσι: Seuil, 1997, σ. 88.

6. Πρβλ. Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, σ. 357 και Cornelius Castoriadis, «Une interrogation sans fin», στο *Domaines de l’homme*, Παρίσι: Seuil, 1986, σ. 299-324 [Στα ελληνικά Κορνήλιος Καστοριάδης, «Μια ερώτηση χωρίς τέλος», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: ύφιλον, 1995, σ. 135-157 – Στμ]. Και στους δύο, αυτή η θεώρηση της φιλοσοφίας ως μόνιμης διερώτησης σχετικά με τις καθιερωμέ-

που έχουν την τάση να βλέπουν με κακό μάτι αυτή την επιπρόσθετη επιπλοκή ενός χειραφετητικού προτάγματος που είναι ήδη αρκετά δύσκολο να εφαρμοστεί στη σύγχρονη εποχή. Γι' αυτό πρέπει εδώ να αναγνωρίσουμε την πρωτοτυπία και το διανοητικό θάρρος του Καστοριάδη και του Αμπενσούρ, καθώς παραδέχονται αυτή τη σχέση εσωτερικότητας –και όχι αμοιβαίου αποκλεισμού– μεταξύ της κυριαρχίας και της χειραφέτησης. Όμως, αυτή η έλλειψη καθαρότητας της χειραφέτησης δεν έχει ως αποτέλεσμα την εγκατάλειψη του προτάγματος, αλλά την περιπλοκή του. Μόνο πληρώνοντας το τίμημα αυτής της περιπλοκής θα μπορούσε το πρόταγμα να σωθεί από τον ίδιο του τον εαυτό και από τους κινδύνους του γραφειοκρατικού εκφυλισμού που το απειλούν εκ των έσω. Η αυτοκριτική της χειραφέτησης και η προσπάθεια για αναστοχασμό παίζουν σωτήριο ρόλο.

Βρίσκουμε, λοιπόν, στους δύο στοχαστές την ίδια κεντρική έγνοια –τον εκφυλισμό της χειραφέτησης– και το ίχνος μιας παρόμοιας απάντησης – η έλλειψη καθαρότητας/μόλυνση του προτάγματος απαιτεί να το καταστήσουμε πιο περίπλοκο προκειμένου να το σώσουμε από τον εαυτό του. Τα διάφορα αυτά στοιχεία με προϋδέασαν για την ύπαρξη μίας ισχυρής φιλοσοφικοπολιτικής συγγένειας μεταξύ των έργων του Καστοριάδη και του Μιγκέλ Αμπενσούρ. Αλλά για να γίνει αυτή η διαίσθηση μια πραγματική υπόθεση, με την ισχυρή έννοια του όρου, πρέπει ακόμη να υποστηρίξουμε τον ισχυρισμό μας με την ανάδειξη ουσιαστικών αναλογιών. Θα παρουσιάσω εδώ τρεις τέτοιες, οι οποίες, αν τις πάρει κανείς ξεχωριστά, δεν είναι ιδέες των οποίων ο Καστοριάδης και ο Αμπενσούρ έχουν την αποκλειστικότητα, αλλά όλες μαζί δεν απαντούν, απ' όσο γνωρίζω, πουθενά αλλού στη σύγχρονη γαλλική πολιτική φιλοσοφία. Είπα παραπάνω ότι οι δύο στοχαστές είχαν την πρωτοτυπία να αντιτάξουν μια διπλή πολιτική άρνηση, απέναν-

ντι τόσο στον σταλινισμό όσο και στον καπιταλισμό. Θα δείξω, με αφορμή κάθε ένα από τα τρία σημεία φιλοσοφικής τους εγγύτητας, ότι οι θέσεις τους διαμορφώνονται εκκινώντας από μια διπλή κριτική του μαρξισμού και του φιλελευθερισμού, θεωρούμενων και των δύο με την ευρύτερη δυνατή έννοια.⁹ Σε αυτό το δεύτερο μέρος, θα συζητήσω διαδοχικά τα τρία ακόλουθα ζητήματα: του Μαρξ, της δημοκρατίας και της ιστορίας.

Τρεις συγκλίσεις

Ο Μαρξ ενάντια στον Μαρξ

Είτε τον εξαίρει κανείς είτε τον μισεί, ο Μαρξ δεν αφήνει κανέναν αδιάφορο. Στοιχειώνει, με τη μία ή την άλλη έννοια, τη σύγχρονη γαλλική πολιτική φιλοσοφία. Ιδιοφυΐα χωρίς προηγούμενο για κάποιους, ακατονόμαστο τέρας για άλλους. Άραγε η συμβολή των Καστοριάδη και Αμπενσούρ στην ερώτηση «τι να κάνουμε με τον Μαρξ;» δεν συνίστατο στο ότι κατέστησαν δυνατό τον αποφενακισμό της συζήτησης; Παρά τα διαφορετικά σημεία εκκίνησής τους, δεν

9. Έτσι λοιπόν, ο μαρξισμός θα χαρακτηρίζει το σύνολο των επιγόνων του Μαρξ (είτε είναι σταλινικοί είτε είναι λενινιστές, μαοϊκοί, τροτσκιστές, δομιστές ή άλλοι) και ο φιλελευθερισμός το σύνολο των υπερμάχων αυτού που ο Bernard Manin ονομάζει «αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση» (δεν γίνεται λοιπόν κάποια διάκριση μεταξύ των φιλελεύθερων με την αυστηρή έννοια και των νεο-ρεπουμπλικανών, των κοινοτιστών, των συντηρητικών και των υπολοίπων). Στην επιχειρηματολογία που θα ακολουθήσει, μπορεί κατά περιπτώσεις να ασκηθεί κάποια βία στην πραγματικότητα της μαρξιστικής φιλοσοφίας (στον βαθμό που υπάρχει «ένας» μαρξισμός) και σε αυτή της φιλελεύθερης φιλοσοφίας (ανάμεσα στις πλούσιες παραδόσεις της οποίας επίσης θα έπρεπε να κάνουμε διακρίσεις). Θα προσπαθήσουμε να μην επικρίνουμε αδικώς αυτά τα δύο ρεύματα σκέψης, όμως είναι φανερό ότι ο βασικός στόχος του παρόντος κειμένου είναι να αποδώσει πιστά τις ιδέες του Αμπενσούρ και του Καστοριάδη (στον βαθμό που έχουν κάτι που αντιτίθεται βαθιά στον μαρξισμό και τον φιλελευθερισμό), πράγμα που μερικές φορές ίσως γίνει με το τίμημα κάποιων γενικεύσεων που θα μπορούσαν να παραμορφώσουν λίγο τις φιλελεύθερες και μαρξιστικές θέσεις.

εγκλωβίζονται οι μαρξιστές και οι φιλελεύθεροι φιλόσοφοι σε μία μυθική αντίληψη για τον Μαρξ; Οι πρώτοι βλέπουν σε αυτόν τον σωτήρα του προλεταριάτου, φτάνοντας στο σημείο να λησμονούν ότι, ιστορικά, δεν προηγήθηκε ο Μαρξ του εργατικού κινήματος, αλλά το αντίστροφο. Αν και είναι βέβαιο ότι ο Μαρξ προσέφερε νέα θεωρητικά όπλα στο προλεταριάτο, πρέπει να θυμόμαστε ότι η φιλοσοφία του δεν θα μπορούσε να έχει αναπτυχθεί αν δεν έβρισκε στήριγμα στους χειραφετητικούς αγώνες του πρώτου μισού του 19ου αιώνα. Οι φιλελεύθεροι, από τη μεριά τους, εντοπίζουν συχνά μια ευθεία γραμμή που οδηγεί από τον Μαρξ στα Γκουλάγκ,¹⁰ αποδίδοντας με αυτόν τον τρόπο μια δυσανάλογη ευθύνη στη σκέψη ενός ατόμου. Παρακάμπτουν έτσι την επίπονη αλλά απαραίτητη προσεκτική εξέταση του έργου του Μαρξ, όπως και τη διάκριση ανάμεσα στα καίρια στοιχεία της σκέψης του και σε εκείνα που φέρουν μέσα τους εν σπέρματι τη γραφειοκρατική παρέκκλιση.

Όμως ο «μύθος του Μαρξ» δεν συνίσταται μόνο στην ιδέα ότι αυτός ο άνθρωπος και η σκέψη του έχουν παίξει –για καλό ή για κακό– έναν τεράστιο ρόλο στην Ιστορία. Ο εν λόγω μύθος –και εδώ έγκειται η δεύτερη και βασική συνεισφορά του Καστοριάδη και του Αμπενσούρ στο ερώτημα– βασίζεται στην προϋπόθεση ότι η σκέψη του Μαρξ θα μπορούσε να είναι μονοσήμαντα καλή ή κακή, ότι θα πρέπει κανείς να την κρατήσει ή να την πετάξει στην ολότητά της, καθώς θα ήταν προικισμένη με τέλεια συνοχή. Λες και

10. Ορισμένοι φιλελεύθεροι, όπως ο Raymond Aron, μπόρεσαν ωστόσο να είναι δίκαιοι απέναντι στη μαρξική σκέψη. Ο καλύτερος αντίπαλος του Jean-Paul Sartre φρόντιζε να διακρίνει τον Μαρξ από τους μαρξιστές. Το μίσος του για τους δεύτερους (*L'opium des intellectuels*, Παρίσι: Calmann-Levy, 1955) δεν μπορεί να συγκριθεί παρά μόνο με τον θαυμασμό του για τον πρώτο (*Le marxisme de Marx*, Παρίσι: Calmann-Levy, 1955). Ακολουθώντας τον Αρόν, διάφοροι φιλελεύθεροι στοχαστές μπόρεσαν να αποφύγουν απέναντι στον Μαρξ τις προκατασκευασμένες κρίσεις του Bernard-Henry Lévy, του André Glucksmann ή του *Le Livre noir du communisme* (Παρίσι: Robert Laffront, 1997).

μία κρίση πάνω στη σκέψη του δεν θα μπορούσε παρά να οδηγήσει στην πλήρη απόρριψη ή στην άνευ όρων αποδοχή. Λες και οι ιδέες είναι αδιαχώριστες από τον συγγραφέα τους, και θα έπρεπε είτε να τις δεχτούμε συνολικά είτε να τις απορρίψουμε συνολικά με τρόπο κατηγορηματικό. Ή, τέλος, λες και δεν υπάρχουν στον Μαρξ, όπως άλλωστε κι αλλού, καλές και λιγότερο καλές ιδέες, καθώς και η δυνατότητα να κάνει κανείς μια ορισμένου είδους διαλογή. Επιστρέφοντας στα θεμελιώδη –τονίζοντας ότι ένα «κριτικό» πνεύμα συνίσταται στο να κάνει κανείς διακρίσεις, προκειμένου να αποφύγει τις δογματικές κρίσεις–, ο Αμπενσούρ και ο Καστοριάδης μάς μαθαίνουν πώς να χρησιμοποιήσουμε τον Μαρξ εναντίον του Μαρξ, ώστε να μην κρατήσουμε παρά μόνο τις χειραφετητικές του διαισθήσεις και να απαλλαγούμε από τη γραφειοκρατική του κλίση. Η αμφισημία της σκέψης του Μαρξ –την οποία μοιάζουν να προσπερνούν μαρξιστές και φιλελεύθεροι– είναι ωστόσο εμφανής. Κατά τον Καστοριάδη, ο σύντροφος του Engels εγκλωβίζεται ανάμεσα σε μία ντετερμινιστική θεώρηση της ιστορίας, σύμφωνα με την οποία ο καπιταλισμός οδεύει αναγκαία προς την καταστροφή του βάσει των ενδογενών του νόμων (ο Μαρξ του *Κεφαλαίου*) και σε μία θεώρηση της πράξεως, η οποία αντιμετωπίζει τη δράση των ανθρώπων ως την κινητήρια δύναμη της εξέλιξης των κοινωνιών (ο Μαρξ ως θεωρητικός της πάλης των τάξεων).¹¹ Για τον Μιγκέλ Αμπενσούρ, είμαστε υπόχρεοι στον Μαρξ για την εξαιρετική ενόρασή του, σύμφωνα με την οποία η αυθεντική δημοκρατία, «η αληθινή δημοκρατία», πάει χέρι χέρι με μια εξαφάνιση του πολιτικού κράτους ή καλύτερα συνοδεύεται από μια πάλη ενάντια στο κράτος. Παρόλ' αυτά, ο Μαρξ παραμένει εν μέρει δέσμιος της εποχής του, μην

11. Για μια συναφή ανάλυση της κριτικής του Καστοριάδη στον Μαρξ, παραπέμπουμε στο Nicolas Poirier, «La lutte des classes chez Marx: reconnaissance ou denegation? L'analyse critique de Castoriadis», *Variations* 13-14, 2010, σ. 74-90.

καταφέροντας να απελευθερωθεί από την ιδεολογία της προόδου και από την ιδέα ενός νοήματος της ιστορίας.

Τέτοιες πραγματεύσεις προσδίδουν κάποιες αποχρώσεις στις χοντροκομμένες κρίσεις που συναντάει κανείς συχνά. Μας θυμίζουν ότι η σκέψη του Μαρξ, όπως και η νεωτερικότητα, της οποίας αποτελεί μία από τις πολλές εκφάνσεις, έχει διαμορφωθεί από δύο αντιφατικές τάσεις: η μία, «το πρόταγμα της αυτονομίας», είναι χειραφετητική, η άλλη είναι ελευθεροκτόνος και ετερόνομη. Στο πλαίσιο αυτής της ανάλυσης του διπλού προσανατολισμού της σκέψης του Μαρξ, η χειραφετητική τάση αντιστοιχεί στην υπέρβαση της θεωρησιακής φιλοσοφίας (που περιορίζεται στο να ερμηνεύει τον κόσμο) μέσα από έναν μετασχηματισμό του κόσμου, στη χειραφέτηση των εργατών που «θα είναι έργο των ίδιων των εργατών», στην αναγνώριση της «αληθινής δημοκρατίας» στην εμπειρία της Παρισινής Κομμούνας και, τέλος, στον κομμουνισμό θεωρημένο όχι ως μια ιδανική κατάσταση, αλλά ως «η πραγματική κίνηση που καταργεί την υπάρχουσα κατάσταση των πραγμάτων». Σε αυτή τη χειραφετητική κατεύθυνση της σκέψης του Μαρξ αντιτίθεται μια δεύτερη τάση, θετικιστική, που τον οδηγεί να ισχυρίζεται ότι κατέχει την αλήθεια του κοινωνικού και να διατυπώνει τους υποτιθέμενους νόμους της ιστορίας. Ο Καστοριάδης έκρινε τελικά ότι έπρεπε να εγκαταλείψει τον Μαρξ προκειμένου να παραμείνει επαναστάτης.¹² Αλλά αυτή η εγκατάλειψη λειτουργεί ως διάσωση του αρχικού προτάγματος. Το ξεπέραςμα οφείλει να οδηγήσει σε μια αυθεντική αφοσίωση. «Για να ξαναβρούμε τον Μαρξ», γράφει ο Καστοριάδης, «πρέπει να έρθουμε σε ρήξη με

τον ίδιο τον Μαρξ.»¹³ Απορρίπτοντας, όπως και ο Καστοριάδης, τη θέση που θέλει να διαχωρίσει τον «νεαρό Μαρξ» από τον Μαρξ της ωριμότητας με σκοπό να κρατήσει μόνο τον πρώτο, ο Μιγκέλ Αμπενσούρ οδηγείται από τη μεριά του στο ωραίο συμπέρασμα ότι, μπροστά στην εντυπωσιακή περιπλοκότητα της μαρξικής σκέψης –η οποία πλησιάζει καμιά φορά την αντίφαση–, η φρόνηση επιτάσσει «να φυλαγόμαστε από μια μονοσήμαντη απάντηση».¹⁴ Ο Μαρξ δεν αξίζει ούτε περισσότερη υποστήριξη, ούτε περισσότερη απόρριψη. Σε κάθε περίπτωση, ο Αμπενσούρ και ο Καστοριάδης έρχονται έτσι να συμβιβάσουν δύο απαιτήσεις της λογικής: να μην αγνοούμε ότι, αν η σκέψη του Μαρξ χρησίμευσε ως ιδεολογία στις χειρότερες σφαγές του 20ού αιώνα, αυτό συνέβη επειδή έφερε μέσα της, ήδη από την αρχή, αυτή την πιθανή παρέκκλιση· αλλά και να μην παραγνωρίζουμε τις αξιοθαύμαστες δημοκρατικές διαισθήσεις που υπάρχουν στα μαρξικά γραπτά.

Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος

Δεν μπορούμε να θεωρήσουμε «δημοκρατική» τη σύγχρονη γαλλική κοινωνία, όπως κάνει η φιλελεύθερη φιλοσοφία. Κατ' αρχάς, επειδή το υπάρχον πολιτικό καθεστώς είναι υπερβολικά ελιτιστικό για να αποκληθεί δημοκρατία και, στη συνέχεια, επειδή εξ ορισμού η δημοκρατία δεν είναι απλώς ένα θεσμισμένο πολιτικό καθεστώς – όχι, σε κάθε περίπτωση, με την τρέχουσα έννοια του όρου, σύμφωνα με την οποία το «δημοκρατικό καθεστώς» εννοείται ως «νομικό-συνταγματικό καθεστώς καθορισμένο άπαξ δια παντός». Με αυτή την έννοια, ο François Mitterrand δεν

12. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Παρίσι: Seuil, 1975, σ. 21. [Στα ελληνικά Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλιτιάς, Κ. Σπαντιδάκης, Γ. Σπαντιδάκη, Αθήνα: Κέδρος, 1978 – Στμ].

13. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, σ. 47.

14. Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Παρίσι: Éditions du Félin, 2004, σ. 128.

είχε τελείως άδικο όταν μιλούσε για «μόνιμο πραξικόπημα».¹⁵ Όπως όμως παρατηρεί ειρωνικά ο Μιγκέλ Αμπενσούρ,¹⁶ το 1981 ανακάλυψε ξαφνικά ότι το συγκεκριμένο παπούτσι ταίριαζε πολύ καλά στο πόδι του. Παρόλ' αυτά, η δημοκρατία δεν είναι ούτε μια καθαρή ψευδαίσθηση, μια υποκρισία που πρέπει να απορρίψουμε, όπως υποστηρίζει από καιρό ένας συγκεκριμένος ορθόδοξος μαρξισμός. Αποφεύγοντας την εξομίωση της δημοκρατίας με το κράτος δικαίου και αρνούμενοι να της αποδώσουν έναν εγγενώς αστικό χαρακτήρα, ο Αμπενσούρ και ο Καστοριάδης μάς αναγκάζουν να σκεφτούμε αυτό το ερώτημα εκ νέου. Πίσω από την κανονιστική τους αντιπαράθεση, ο μαρξισμός και ο φιλελευθερισμός προβαίνουν σε μια αναγωγή της δημοκρατίας στο κράτος. Όμως «το δημοκρατικό κράτος» συνιστά στα μάτια των δύο στοχαστών ένα θλιβερό οξύμωρο. Μπορεί να είναι σαφές ότι το υπάρχον πολιτικό καθεστώς δεν συνιστά μια δημοκρατία, αλλά μια φιλελεύθερη ολιγαρχία, όμως αυτό δεν αναιρεί το γεγονός ότι η εγκαθίδρυση μιας αληθινής, δηλαδή ριζοσπαστικής, δημοκρατίας οφείλει να παραμείνει ο στόχος των αγώνων για τη χειραφέτηση.

Αυτή την ελευθεριακή αντίληψη για τη δημοκρατία ο Αμπενσούρ την ανακαλύπτει σε ένα κείμενο της νεότητας του Καρλ Μαξ.¹⁷ Σύμφωνα με τον Αμπενσούρ, η «εξεγειρόμενη δημοκρατία», όνομα που δίνει στην αληθινή δημοκρατία, διανοίγει ένα αγωνιστικό πεδίο που έχει ως προνομιακό του στόχο το κράτος και ως αντικείμενο να σταματήσει την ολοκληρωτική, αφομοιωτική και ενοποιητική λογική του. Όμως δεν συναντάμε στην προσέγγιση του Αμπενσούρ την

αναρχική χειρονομία που υψώνει το κοινωνικό ενάντια στο πολιτικό, γιατί η φαντασίωση μιας εξάλειψης του πολιτικού μεταφέρει τα μικρόβια του ολοκληρωτισμού. Αντί να φέρουμε «την κοινωνία ενάντια στο κράτος», πρέπει μάλλον να σκάψουμε ένα χάσμα ανάμεσα στο πολιτικό και το κρατικό, να τονίσουμε ότι υπάρχει μεταξύ τους μια απόσταση, δείχνοντας έτσι ότι «αν το κράτος είναι μια δυνατή μορφή πολιτικής κοινότητας, δεν είναι εντούτοις η αναγκαία μορφή».¹⁸ Η δημοκρατία –κατεξοχήν πολιτική μορφή– εργάζεται για να ανατρέψει τη μορφή-κράτος. Στη φενακιστική ενοποίηση του τελευταίου, αντιπαράθετει την πολλαπλότητα και τη συγκρουσιακότητα του πολιτικού πράττειν.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης οραματίζεται επίσης τη δημοκρατία με αντικρατικό τρόπο. Το κράτος είναι ένας εξουσιαστικός θεσμός χωρισμένος από την κοινωνία. Αυτή η ιεραρχική οργάνωση της εξουσίας χαρακτηρίζεται από μια διπλή λογική αντιπροσώπευσης και επαγγελματοποίησης της πολιτικής. Όμως, «η αντιπροσώπευση είναι αναπόφευκτα, τόσο στο επίπεδο της έννοιας όσο και στο επίπεδο των γεγονότων, αλλοτρίωση (με τη νομική έννοια του όρου: μεταφορά ιδιοκτησίας) της κυριαρχίας των αντιπροσωπευομένων υπέρ των αντιπροσώπων».¹⁹ Από τη στιγμή που θεσμίζεται μια διάκριση σταθερή και αυστηρή μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων, όπως συμβαίνει στο φιλελεύθερο κράτος, η εξουσία των δεύτερων υφαρπάζεται. Η δημοκρατία, αντιθέτως, επιτρέπει την ίση ενεργή συμμετοχή όλων των πολιτών. Μέσα από ένα σύνολο διαδικασιών που εμπνέονται από την αθηναϊκή εμπειρία (κλήρωση, κυκλική ανάληψη καθηκόντων, εκκλησία του δήμου) και τις σύγχρονες επαναστάσεις (δεσμευτική εντολή, μόνιμη ανακλητότητα των εκπροσώπων, ισότητα μισθών, εργατική αυτοδιαχείριση της

15. François Mitterrand, *Le coup d'État permanent*, Παρίσι: Plon, 1964.

16. Στο *Lettre d'un révoltiste à un converti à la politique normale*, Παρίσι: Sens et Tonka, 2011.

17. Στην *Κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, που γράφτηκε πιθανώς κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού του 1843 και εκδόθηκε από τον Riazanov το 1927.

18. Abensour, *La démocratie contre l'État*, σ. 16.

19. Castoriadis, *Fait et à faire*, σ. 66.

παραγωγής), η δημοκρατία αντιπαραθέτει μια ρητή άρνηση σε κάθε μορφή επαγγελματοποίησης της πολιτικής. Δεν υπάρχει σε αυτό το πεδίο καμία ειδική ικανότητα ή τεχνική που να μπορεί να δικαιολογήσει το μονοπώλιο της εξουσίας από μια κάστα ειδικών.

Μια ιστορία χωρίς τέλος (ούτε αρχή)²⁰

«Η τελεολογία», γράφει ο Derrida, «μοιάζει πάντα να αναστέλλει ή να διακόπτει, ή ακόμη και να αντικρούει τη συμβαντικότητα [évenementialité] αυτού που έρχεται [...] Εκεί που υπάρχει τέλος, εκεί που μια τελεολογία μοιάζει να προσανατολίζει, να διευθετεί και να καθιστά δυνατή κάποια ιστορικότητα, την ακυρώνει την ίδια στιγμή, εξουδετερώνει την απρόβλεπτη και μη υπολογίσιμη εισβολή, την ενική και αναπάντεχη ετερότητα αυτού το οποίο έρχεται.»²¹ Εκμηδενίζοντας τη δυνατότητα ενός αληθινά άλλου ιστορικού γίγνεσθαι, η έννοια του «τέλους της ιστορίας» σημαδεύεται από τη σφραγίδα του αντιδημοκρατισμού. Εύκολα θα βρίσκαμε στην καστοριαδική έννοια της δημιουργίας, όπως και στην αμπενσουριανή έννοια της ουτοπίας, τρόπους για να υποστηρίξουμε τον ντεριντιανό αντιτελεολογισμό.²² Το να αναζητά κανείς το νόημα της ιστορίας είναι εξίσου παράλογο με το να αναρωτιέται πόσο ζυγίζει το βαρυτικό πεδίο. Η ιστορία δεν παρέχει κανένα νόημα. Νόημα της ιστορίας δεν θα μπορούσε να υπάρχει, καθώς το νόημα δημιουργείται μέσα στην ιστορία από τη δράση της ανώνυμης

συλλογικότητας. Γι' αυτόν τον λόγο, δεν υπάρχει, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, καμία «ιστορική αναγκαιότητα».²³ Η ίδια ιδέα οδηγεί τον Μιγκέλ Αμπενσούρ να απορρίψει κατηγορηματικά τον μύθο της προόδου.²⁴ Η φευδαίσθηση της προόδου δεν θα μπορούσε παρά να οδηγήσει στον εφησυχασμό και να θέσει τέλος στην ανθρώπινη πράξη, καθώς, αν η ιστορία εξελίσσεται από μόνη της, θα μπορούσαμε κάλλιστα να καθόμαστε και να περιμένουμε.

Η πολεμική που έλαβε χώρα πριν από μερικά χρόνια μεταξύ του Μαρσέλ Γκωσέ και του Μιγκέλ Αμπενσούρ δεν αφορά άραγε ακριβώς το προβληματικό καθεστώς του τέλους της Ιστορίας; Ο Μαρσέλ Γκωσέ μπορεί να μην προσυπογράφει πλήρως τη θέση του Fukuyama, για τον οποίον η συναίνεση σχετικά με την αξιοπιστία της φιλελεύθερης δημοκρατίας υποτίθεται πως σηματοδοτεί την ολοκλήρωση της Ιστορίας· ισχυρίζεται ωστόσο ότι πρόκειται για μια ιδέα «τόσο απίστευτη όσο και αναπόφευκτη». Γι' αυτό και η φιλελεύθερη δημοκρατία συνιστά για τον Γκωσέ έναν «ανυπέρβλητο ορίζοντα». «Ζούμε», γράφει, «πάνω στα κεκτημένα της φιλελεύθερης δημοκρατίας, η οποία, ακόμη και αποδιαιθροισμένη, παραμένει ένα σύστημα εγκαθιδρυμένο με μη αναστρέψιμο τρόπο», έτσι ώστε να μην είναι «παράλογο να δηλώσει κανείς ότι η ιστορία τελείωσε».²⁵

23. «Ni nécessité historique, ni exigence seulement morale: une exigence politique et humaine», στο *Une société à la dérive*, Παρίσι: Seuil, 2005, σ. 239-245 [Στα ελληνικά «Ούτε ιστορική αναγκαιότητα, ούτε απλώς “ηθική” απαίτηση: μια πολιτική και ανθρώπινη απαίτηση» στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Κριτική, 2010, σ. 235-242 – Στμ].

24. Σύμφωνα με τον Immanuel Wallerstein, η πίστη στην πρόοδο υπήρξε κοινή σε τρεις μεγάλες σύγχρονες ιδεολογίες (συντηρητισμό, φιλελευθερισμό και σοσιαλισμό). Η διαφορά εντοπιζόταν μόνο στο γεγονός ότι ο συντηρητισμός προσπαθούσε να επιβραδύνει την πρόοδο, ο φιλελευθερισμός να τη συνοδεύσει και ο σοσιαλισμός να την επισπεύσει. Βλ. Immanuel Wallerstein, «Trois ideologies ou une seule? La problématique de la modernité», στο *Genèses* 9, Οκτώβριος 1992, σ. 7-24.

25. Marcel Gauchet, όπως παρατίθεται στο Gilles Labelle, Communication devant «La

20. Οι λέξεις *τέλος* και *αρχή* στα ελληνικά στο πρωτότυπο. Ο συγγραφέας παίζει και με τη σημασία του σκοπού που είχε η λέξη *τέλος* στα αρχαία ελληνικά: δεν υπάρχει τελεολογία στην ιστορία. Με τον ίδιο τρόπο χρησιμοποιείται η λέξη και παρακάτω σε όλες τις περιπτώσεις που είναι γραμμένη με πλάγιους χαρακτήρες – Στμ.

21. Jacques Derrida, *Voûtes*, Παρίσι: Galilée, 2003, σ. 180.

22. Για τον Καστοριάδη παραπέμπουμε στο «Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique» στο *Fait et à faire*, σ. 189 κ.ε. Για τον Αμπενσούρ συμβουλευόμαστε το «Utopie: futur et/ou alterité», στο *Utopiques II*, Αρλ: Éditions de la Nuit, 2010, σ. 233-260.

Παραμένει βεβαίως ένα χάσμα μεταξύ του φιλελεύθερου ιδεώδους και της πραγματικότητας των πολιτικών καθεστώτων που του αντιστοιχούν· γι' αυτό και η δημοκρατία λειτουργεί «ενάντια στον εαυτό της»²⁶ και επιβάλλει μια αδιάλειπτη προσπάθεια, που αποσκοπεί στη σύγκλιση της αρχής με την πραγματικότητα. Όμως, όπως εύστοχα σημειώνει ο Gilles Labelle, αν για τον Γκωσέ μένει κάτι από την Ιστορία, πρόκειται για την Ιστορία με την αδύναμη έννοια της λέξης.²⁷ Αν παραμένει κάποια διαίρεση, αυτή βρίσκεται μόνο ανάμεσα στην αρχή και στην εμπειρική πραγματικότητα. Το τέλος της ιστορίας ίσως να μην είναι ειρηνικό, όμως για τον Μαρσέλ Γκωσέ είναι σίγουρα εδώ. Απέναντι σε αυτόν τον τροποποιημένο εγελιανισμό, ο Αμπενσούρ υποστηρίζει ότι η Ιστορία δεν έχει ολοκληρωθεί και ούτε πρόκειται εξάλλου να ολοκληρωθεί ποτέ. Το διακύβευμα δεν συνίσταται στο να μειώσουμε το χάσμα που χωρίζει τα φιλελεύθερα καθεστώτα από το κανονιστικό ιδεώδες τους. Το ζήτημα αφορά την ίδια τη νόρμα σε σχέση με την οποία πρέπει να σκεφτούμε ένα εκτός, μια ετερότητα.

Συνιστούν λοιπόν ο Μαρξ και ο μαρξισμός ένα αντίδοτο στον φιλελεύθερο μύθο του τέλους της Ιστορίας; Σε μια πρώτη προσέγγιση, θα μπορούσαμε να μπούμε στον πειρασμό να απαντήσουμε καταφατικά. Μπορούμε όμως επίσης να αναρωτηθούμε αν ο Μαρξ, προσπαθώντας να σκεφτεί την πολιτική πέρα από τη φιλελεύθερη δημοκρατία, αρνιόταν την τελεολογική αντίληψη για την Ιστορία. Στην πραγματικότητα, ο Μαρξ δεν ξεφεύγει από την τελεολογία,

société des amis de la France», 17 Απριλίου 2011. Τα παραθέματα προέρχονται από τον πρώτο τόμο του Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, Παρίσι: Gallimard, 2007.

26. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Παρίσι: Gallimard, 2002.

27. Παραπέμπουμε εδώ στην εξαιρετική επισκόπηση της διαμάχης Γκωσέ-Αμπενσούρ από τον Ζιλ Λαμπέλ: βλ. <https://collectiflieuxcommuns.fr/515-la-democratie-est-elle-un-regime?article515> (τελευταία πρόσβαση: 15 Σεπτεμβρίου 2017).

απλώς τροποποιεί το σημείο στο οποίο τοποθετείται το τέλος. Αν η Ιστορία δεν έχει ολοκληρωθεί, αυτό είναι μόνο ζήτημα χρόνου. Θα ολοκληρωθεί τη μέρα που ο κομμουνισμός θα αντικαταστήσει τον καπιταλισμό, όταν, σύμφωνα με τη διάσημη διατύπωση του Saint-Simon, «η διαχείριση των πραγμάτων θα αντικαταστήσει τη διακυβέρνηση των ανθρώπων». Τα τραγικά αποτελέσματα αυτής της πρόβλεψης –το τέλος της Ιστορίας, η εξάλειψη της πολιτικής– είναι γνωστά. Στην καλύτερη περίπτωση, η ιδέα ότι η Ιστορία κατευθύνεται από μόνη της προς το ίδιο της το τέλος οδηγεί τους κυριαρχούμενους να υιοθετήσουν μια παθητική στάση και να περιμένουν ότι το πέραςμα του χρόνου θα επιτελέσει το έργο του. Στη χειρότερη, η ιδέα ότι η σοσιαλιστική επανάσταση δεν μπορεί παρά να οδηγήσει στον επίγειο παράδεισο νομιμοποιεί την εξυπηρέτηση αυτού του στόχου με τη χρήση κάθε μέσου –συμπεριλαμβανομένων των βιαιότερων. Αν είναι λοιπόν ξεκάθαρο ότι τόσο η φιλελεύθερη γαλλική φιλοσοφία όσο και η αντίπαλή της μαρξιστική υποβάλλουν την εγελιανή ιδέα του τέλους της Ιστορίας σε διάφορους αναπροσανατολισμούς, είναι εξίσου ξεκάθαρο ότι αυτές οι τροποποιήσεις δεν αλλάζουν το βάθος του ζητήματος. Η φιλελεύθερη και η μαρξιστική παράδοση κουβαλούν, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, την τελεολογική θεώρηση της Ιστορίας, είτε αυτή είναι ειρηνική είτε όχι, είτε η πραγματικότητα αντιστοιχεί στο ιδανικό είτε όχι, είτε έχει έρθει ήδη είτε θα επέλθει μετά την επανάσταση. Σε αυτή την παραγνώριση του αυτοθεσιζόμενου χαρακτήρα της κοινωνίας μας, ο Καστοριάδης απαντά με την ανάδειξη του Χάους που βρίσκεται στα θεμέλια του Είναι γενικά, και του κοινωνικο-ιστορικού ειδικότερα.²⁸ Η ιστορία δεν είναι εφοδιασμένη με κανέναν νόμο, με κανένα νόημα, με κανένα τέλος

28. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Παρίσι: Seuil, 1999, σ. 497 [Στα ελληνικά *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: ύψιλον, 1995 – Στμ].

που θα επιβαλλόταν στην κοινωνία εξωτερικά και θα καθόριζε την κατεύθυνσή της. Αντιθέτως, η ιστορία είναι δημιουργία με την ισχυρή έννοια του όρου, δηλαδή ανάδυση ενός πράγματος ριζικά καινούριου, που δεν μπορεί να συναχθεί μηχανικά από αυτά των οποίων προηγείται, ούτε μπορεί να καθοριστεί εξαντλητικά από το προϋπάρχον.

Ο Κλωντ Λεφόρ, τον οποίο ακολουθεί ο Μιγκέλ Αμπενσούρ σε αυτό το σημείο, υποστηρίζει από την πλευρά του ότι, με την έλευση της δημοκρατίας, η κοινωνία βρίσκεται αντιμέτωπη με τη «διάλυση των δεικτών της βεβαιότητας».²⁹ Ο άνθρωπος δοκιμάζεται εκεί από μία «έσχατη ακαθοριστία όσον αφορά στην Εξουσία, τον Νόμο, τη Γνώση» και –δεν προδίδει κανείς τη σκέψη του Λεφόρ προσθέτοντας αυτόν τον τέταρτο όρο– την Ιστορία. Όμως το ζήτημα δεν είναι τόσο γνωσιολογικό όσο οντολογικό. Δεν είναι μόνο ότι ο άνθρωπος είναι ανίκανος να γνωρίσει το τέλος –και το θεμέλιο– της Ιστορίας, είναι κυρίως ότι, πολύ απλά, ένα τέτοιο τέλος –και ένα τέτοιο θεμέλιο– δεν υπάρχουν. Σε μια προοπτική κοντινή με του Αμπενσούρ, ο Martin Breugh υποστηρίζει ότι πρέπει να συλλαμβάνουμε την ιστορία σαν ένα μακρύ συνεχές κυριαρχίας, το οποίο δεν παύουν να διακόπτουν οι αστραπιαίες εξάρσεις της πολιτικής ελευθερίας.³⁰ Επίσης πρέπει να σκεφτούμε, μαζί με τον Αμπενσούρ, ένα εκτός της Ιστορίας. Ένα εκτός που δεν θα ήταν, όπως για τους Αρχαίους, μια υπερβατικότητα φυσική, κοσμική ή θρησκευτική, «ένα ον με μια μορφή αντικειμενικότητας που θα μας επιβαλλόταν».³¹ Το εκτός της ιστορίας πρέπει να κατανοηθεί στο πλαίσιο μιας οντολογίας του ανολοκλήρωτου, της έλλειψης,

29. Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Παρίσι: Seuil, 1986.

30. Βλ. κυρίως Martin Breugh, *L'expérience plébéine. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Παρίσι: Payot, 2007.

31. Labelle, ό.π.

του «Όχι Ακόμη» (Ernst Bloch).³²

Αποκαθιστώντας την ιδιαιτερότητα των πολιτικών πραγμάτων

Χάριν επισκόπησης, αρκέστηκα σε αυτή την έκθεση των συγκλίσεων μεταξύ του Αμπενσούρ και του Καστοριάδη όσον αφορά τρία ερωτήματα που κατά τη γνώμη μου είναι θεμελιώδη (αυτά που αφορούν τον Μαρξ, τη δημοκρατία και την ιστορία) – φροντίζοντας να δείξω σε κάθε περίπτωση ότι η ιδιόζουσα σκέψη τους διαμορφώνεται στο πλαίσιο της διπλής αντίθεσης προς τη μαρξιστική και τη φιλελεύθερη φιλοσοφία της εποχής. Εν είδει κατακλείδας, θα ήθελα να θυμίσω μια τελευταία κοινή μάχη που έδωσαν αυτοί οι δύο στοχαστές, η οποία σχετίζεται με την *ιδιαιτερότητα της πολιτικής*, με την ιδιαίτερη υφή των πολιτικών πραγμάτων. Είναι σήμερα μια κοινοτοπία, αλλά ταυτόχρονα και μια βαθιά αλήθεια, το να υπενθυμίζει κανείς ότι η μαρξιστική φιλοσοφία ανάγει το πολιτικό σε μία έκφανση του εποικοδομήματος της οικονομικής βάσης, ενώ, την ίδια στιγμή, η φιλελεύθερη φιλοσοφία προβαίνει σε μια υποβάθμιση του πολιτικού στη γλώσσα των δικαιωμάτων. Περιέργως, η ανάδειξη αυτής της διπλής αναγωγής του πολιτικού στο οικονομικό και στο νομικό δεν προξένησε την αναμενόμενη αφύπνιση σε εκείνους που τη διέγνωσαν. Θα μπορούσε κανείς να περιμένει ότι σε αυτή την ασυνεπή αντιμετώπιση του πολιτικού θα απαντούσε μια προσπάθεια να αποκατασταθεί η μη αναγωγιμότητα των πολιτικών πραγμάτων. Όμως η κυρίαρχη τάση μού φαίνεται περισσότερο ότι είναι μια σπασμωδική στροφή προς την ηθική (τα ανθρωπιστικά επαγγέλματα των ΜΚΟ) ή προς μια αναγέννηση του κοινωνικού (που προτάσσει την «καλή» κοινωνία των πολιτών ενάντια στην «κακή» κομματική πολιτική). Ενάντια στο πνεύμα

32. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, σ. 234-235.

της εποχής, ο Κορνήλιος Καστοριάδης και ο Μιγκέλ Αμπενσούρ αρνούνται να αντιτάξουν στον φιλελευθερισμό και στον μαρξισμό μια προσφυγή στο «φύλλο συκής»³³ της ηθικής ή μια επίκληση των υποτιθέμενων εγγενών αρετών του κοινωνικού.³⁴ Αμφότεροι συνηγορούν υπέρ μιας απαραίτητης επιστροφής στα πολιτικά πράγματα,³⁵ μιας επανενεργοποίησης της διερώτησης χωρίς τέλος πάνω στα ζητήματα της σύγκρουσης, της χειραφέτησης και του νόμου.

33. Cornelius Castoriadis, «Le cache-misère de l'éthique», στο *La montée de l'insignifiance*, Παρίσι: Seuil, 1997, σ. 206-220 [Στα ελληνικά Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το φύλλο συκής της ηθικής» στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Αθήνα: ύψιλον, 2000, σ. 241-260 – Στμ].

34. Abensour, *La démocratie contre l'État*, σ. 73.

35. Βλ. κυρίως Miguel Abensour, «De quel retour s'agit-il?», στο *Pour une philosophie politique critique*, σ. 57-64 και Philippe Caumières και Arnaud Tomes, «Le nécessaire retour à la politique» στο Cornelius Castoriadis, Παρίσι: PUF, 2011, σ. 221-227.





Η φανταστική θέσμιση του Μακόντο

Διαβάζοντας τον Μάρκες μέσα από
τον Καστοριάδη

της Μαρίας Μούρτου-
Παραδεισοπούλου

Ο Χοσέ Αρκάδιο Μπουενδιά
ονειρεύτηκε εκείνη τη νύχτα
πως σε εκείνο το μέρος υψωνόταν μια
πολυθόρυβη πολιτεία
με σπίτια που είχαν τοίχους από
καθρέφτη.

Η Μαρία Μούρτου-Παραδεισοπούλου είναι απόφοιτος Νομικής και μεταπτυχιακή φοιτήτρια πολιτικής φιλοσοφίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο. Συνεργάζεται επίσης με τη φιλοσοφική ομάδα Gavagai.

Εισαγωγή

Σκοπός της ανά χείρας μελέτης είναι να αποτελέσει το πεδίο επί του οποίου θα «διαβαστούν» ορισμένες έννοιες της θεωρίας του Καστοριάδη μέσα από παραδείγματα παρμένα από το βιβλίο *Εκατό Χρόνια Μοναξιά* του Γκαμπριέλ Γκαρσία Μάρκες.

Συγκεκριμένα, οι καστοριαδικές έννοιες που η μελέτη αποπειράται κυρίως να συσχετίσει με στοιχεία του μυθιστορήματος του Μάρκες είναι αυτές της «φαντασίας», της «δημιουργίας», της «μετουσίωσης» και του «χάους» – χωρίς αυτό να αποκλείει περαιτέρω έρευνα και άλλες πιθανές συνδέσεις. Στο περιορισμένο πλαίσιο αυτής της μελέτης περιοριζόμαστε στις ανωτέρω. Έτσι, αντλούνται πληροφορίες από τα εξής έργα: τη *Φανταστική Θέσμιση της Κοινωνίας*, την *Ανθρωπολογία*, *Πολιτική*, *Φιλοσοφία*, το *Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας* του Καστοριάδη και φυσικά τα *Εκατό Χρόνια Μοναξιά* του Μάρκες.

Όσον αφορά την κειμενική δομή, στο πρώτο κεφάλαιο ερευνάται η συγκρότηση του Μακόντο (του χωριού του *Εκατό χρόνια μοναξιά*) και εάν αυτή γίνεται επί τη βάση της απώθησης ενορμήσεων ή της φαντασίας. Στο δεύτερο κεφάλαιο, μαζί με την είσοδο του Μελκιάδης, του τσιγγάνου που φέρνει τις εφευρέσεις στο Μακόντο, εισάγεται η έννοια της δημιουργίας, ως τρόπος έκφρασης της φαντασίας, αλλά και ως πόλος αυτο-αλλοίωσης και αναδημιουργίας της κοινωνίας. Στο τρίτο κεφάλαιο, εξετάζεται η καστοριαδική έννοια της μετουσίωσης ως εκκοινωνισμού της ψυχής, μέσα από το παράδειγμα της Ρεβέκκα, μιας εντεκάχρονης επισκέπτριας στο Μακόντο. Το τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο, ερευνά τη θέση της έννοιας του χάους στην καστοριαδική θεωρία, τη σχέση της με το νόημα και –διαυγάζοντάς τη μέσα από το τέλος του Μακόντο– ανοίγει τον δρόμο στη ριζική φαντασία του αναγνώστη για ένα τέλος ως αρχή.

1. Το Μακόντο ως αφετηριακή κοινότητα

Πριν εισέλθουμε σε αυτήν την ιδιότυπη «συνομιλία» μεταξύ φιλοσοφίας και λογοτεχνίας, θα γίνει μια σύντομη αναφορά στο Μακόντο και τη διαδρομή συγκρότησής του, όπως αποτυπώνεται

στο *Εκατό χρόνια μοναξιά*. Μακόντο, λοιπόν, ονομάζεται το χωριό στο οποίο εκτυλίσσονται οι ιστορίες του μυθιστορήματος. Ιδρυτές του είναι ο Χοσέ Αρκάδιο Μπουενδία, η γυναίκα του, Ούρσουλα Ιγουαράν, και κάποιοι ακόμα φίλοι τους, οι οποίοι όλοι μαζί εγκαταλείπουν τον τόπο όπου γεννήθηκαν και ξεκινούν ένα παράλογο ταξίδι, του οποίου ήταν μακρύς ο δρόμος. Δεκαέξι ολόκληρους μήνες αναζητούσαν τη θάλασσα,¹ ώσπου ξεθεωμένοι και πολυπληθέστεροι, αλλά αποφασισμένοι, ξαπόστασαν «στην όχθη ενός ποταμού, όλο πέτρες, που τα νερά του έμοιαζαν με χείμαρρο από παγωμένα γυαλιά».² Σε αυτόν τον τόπο, εκείνο το βράδυ της παύσης, ο Χοσέ Αρκάδιο Μπουενδία είδε στο όνειρό του ένα χωριό που τα σπίτια του είχαν τοίχους από καθρέφτη· λεγόταν Μακόντο. Σε εκείνο λοιπόν το μέρος, το επόμενο πρωί, άρχισε να χτίζεται το χωριό του ονείρου του.³

1.1. Η συγκρότηση του Μακόντο πέρα από την αιμομιξία και τον φόνο

Ένα ερώτημα αναδύεται εδώ και στην απάντησή του εμφανίζεται η πρώτη σύνδεση με τον Καστοριάδη: τι ήταν αυτό που αποτέλεσε την αιτία της φυγής αυτής της ομάδας ανθρώπων από τη γενέτειρά τους; Διαβάζοντας τον Μάρκες, ο αναγνώστης έρχεται αντιμέτωπος με το γεγονός ότι ο Χοσέ Αρκάδιο Μπουενδία είχε σκοτώσει έναν συγχωριανό του, τον Προυδένσιο Αγκιλάρ, το φάντασμα του οποίου στοίχειωνε τη ζωή του ζευγαριού. Ο λόγος του φόνου ήταν ότι ο Προυδένσιο προσέβαλε δημόσια τον Χοσέ Αρκάδιο, επειδή ο τελευταίος, ενώ ήταν παντρεμένος με την Ούρσουλα, δεν κοιμόταν

1. Γκαμπριέλ Γκαρσία Μάρκες, *Εκατό Χρόνια Μοναξιά*, μτφρ. Κ. Σωτηριάδου-Μπαράχας, Αθήνα: Λιβάνη, χ.χ., σ. 26.

2. Ό.π., σ. 42.

3. Ό.π.

μαζί της. Η πραγματική αιτία της αποχής ήταν ο φόβος της αιμομιξίας, καθώς ο Χοσέ Αρκάδιο και η Ούρσουλα, αν και ζευγάρι, ήταν ξαδέλφια. Αμέσως μετά τον φόνο του Προυδένσιο, το ζευγάρι κοιμάται για πρώτη φορά μαζί. Έρχεται λοιπόν ο αναγνώστης αντιμέτωπος με δύο στοιχεία: τον φόνο –και μάλιστα τον φόνο εντός της κοινότητας/κοινωνίας– και την αιμομιξία. Η συνειρμική σύνδεση με τον Φρόντ είναι αναπόφευκτη.⁴

Αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι ότι ο Καστοριάδης στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* αναφέρεται στον μύθο του Οιδίποδα και θέτει την κύρωση της αιμομιξίας και την απαγόρευση της ως συνολική σημασία, ως διαρθρωμένο νόημα που εκπέμπεται από την «πολυώροφη οργάνωση ιδιαίτερων σημαινόντων και σημαινόμενων». Αυτός ο μύθος σημαίνει ότι ο άλλος δεν είναι απλώς το αντικείμενο του πόθου μου, αλλά εμπλέκεται σε σχέσεις με τρίτους, στις οποίες μου απαγορεύεται να εισέλθω. Έτσι, το σημαινόμενο περιεχόμενο «κατέχει ένα θεμελιώδες νόημα: το νόημα του ζητήματος και της έμμονης ιδέας των αρχών, το οποίο είναι μορφή και μέρος της έμμονης ιδέας της ταυτότητας, του είναι της κοινωνικής ομάδας που το θέτει».⁵

Η απαγόρευση και η κύρωση της αιμομιξίας του Χοσέ Αρκάδιο Μπουενδία με την Ούρσουλα, οι οποίοι είναι ξαδέλφια, αποτελεί πράγματι έμμονη ιδέα της ταυτότητας και του είναι· αφενός της Ούρσουλα και του Χοσέ Αρκάδιο ως ζευγαριού, αφού «στην πραγματικότητα ήταν δεμένοι με έναν δεσμό πιο στερεό και από τον

έρωτα, με τις τύψεις της συνείδησης που είχαν μοιραστεί»⁶ και αφετέρου του Μακόντο, κοινότητας που συγκροτήθηκε επί τη βάση του εν λόγω διπλού, δηλαδή της απαγόρευσης και της κύρωσης της απαγόρευσης, καθώς και των συνεπειών της.

Ο Καστοριάδης θεωρεί ότι είναι ανεπαρκής η φροϋδική απόπειρα αναγωγής των κοινωνικών θεσμών και εν τέλει της συγκρότησης της κοινωνίας αποκλειστικά στο ασυνείδητο και τις ενορμήσεις.⁷ Διακρίνοντας το σωματικό από το ψυχικό στοιχείο, αναφέρει ότι «η ώθηση που αντιστοιχεί στην ενόρμηση ή στο ένστικτο δεν μπορεί να κινητοποιήσει τον ψυχικό κόσμο παρά μόνο αν παραγάγει μέσα στον ψυχικό κόσμο την κατάλληλη και ανάλογη εικόνα».⁸

Έτσι και στο *Εκατό χρόνια μοναξιά*, χρειάζεται να προσεγγιστεί το ζήτημα πέρα από την αιμομιξία και τον φόνο, καθώς αυτά δεν εμφανίζονται απλώς ως ενορμήσεις, στην απώθηση των οποίων στηρίζεται η συγκρότηση της κοινότητας, αλλά ως γεγονότα. Η κοινότητα του Μακόντο συγκροτείται βάσει της φαντασιακής κύρωσης των γεγονότων αυτών – χωρίς εδώ να μας ενδιαφέρει εάν στη συνέχεια η απαγόρευση ισχύει ως «νόμος» του Μακόντο, λαμβάνοντας με τη σειρά της χαρακτήρα θεσμού. Επομένως, χρειάζεται να εντοπιστεί αυτό το «παραπέρα», το οποίο οδηγεί τον Χοσέ Αρκάδιο και την Ούρσουλα να φύγουν από το μέρος της γέννησής τους και να δημιουργήσουν (θεσμίσουν) μία νέα κοινότητα. Ο λόγος που φεύγουν λοιπόν είναι διττός: αφενός το φάντασμα του φονευμένου Προυδένσιο, που εμφανίζεται στη ζωή του ζευγαριού («Εντάξει, Προυδένσιο» του είπε. «Θα φύγουμε από αυτό το χωριό,

4. Στο *Τοτέμ και Ταμπού* όσο και στο *Μέλλον μιας αυταπάτης* η φροϋδική ανάλυση της γένεσης της κοινωνίας και του πολιτισμού στηρίζεται στην καταστολή των ενορμήσεων και ειδικά στην καταστολή του ενδοφυλετικού φόνου και της αιμομιξίας.

5. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Κέδρος, 1978, σ. 205.

6. Μάρκες, *Εκατό χρόνια μοναξιά*, σ. 37.

7. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία. Πέντε Διαλέξεις στη Βόρειο Ελλάδα*, Αθήνα: ύφιλον, 2001, σ. 53-54.

8. Ό.π., σ. 50. Ο φροϋδικός όρος αυτής της «εικόνας» αναφέρεται αμέσως μετά στο κείμενο ως «παραστασιακός εκπρόσωπος της ενόρμησης».

θα πάμε όσο πιο μακριά μπορούμε και δεν θα ξαναγυρίσουμε ποτέ. Φύγε ήσυχος τώρα.»⁹), αφετέρου ο φόβος της πραγμάτωσης ενός μύθου σχετικά με την αιμομιξία, δηλαδή η γέννηση «παιδιών με γουρουνίσια ουρές». Ο κοινός παρονομαστής των δύο αυτών στοιχείων δεν είναι άλλος από τη φαντασία.

1.2. Φάντασμα, γουρουνίσια ουρές και το πρώτο πλησίασμα του ρόλου της φαντασίας

Η φαντασία στον Καστοριάδη νοείται ως το «ίδιον του ανθρώπου», αυτό που «μας διαφοροποιεί από τα ζώα».¹⁰ Αυτή είναι και η πηγή του πολιτισμού και όχι οι ενορμήσεις και η απώθησή τους, όπως αναφέρθηκε ήδη παραπάνω.

Δύο είδη φαντασίας συναντώνται κατά την καστοριαδική ανάλυση. Μία ατομική και μία κοινωνική. Συγκεκριμένα, στη Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας αναφέρεται:

Το ριζικό φαντασιακό είναι ως κοινωνικο-ιστορικό και ως ψυχή/σώμα. Ως κοινωνικο-ιστορικό είναι ανοιχτός ποταμός του ανώνυμου συλλογικού· ως ψυχή/σώμα είναι ρους παραστασιακός/αισθηματικός/προθεσιακός. Ό,τι μέσα στο κοινωνικό-ιστορικό είναι θέση, δημιουργία, οντοπραξία, το καλούμε κοινωνικό φαντασιακό με την πρώτη έννοια του όρου ή θεσμιζουσα κοινωνία. Ό,τι στην ψυχή/σώμα είναι γι' αυτή θέση, δημιουργία, οντοπραξία το καλούμε ριζική φαντασία.¹¹

Έτσι, ο Χοσέ Αρκάδιο φαντάζεται τον Προυδένσιο ζωντανό και η Ούρσουλα φοβάται ότι τα παιδιά της θα γεννηθούν με γουρουνίσια ουρές. Βρίσκονται δηλαδή αντιμέτωποι με ανεξέλεγκτες και

ασταμάτητες ροές από «εσωτερικές εικόνες».¹² Όσον αφορά το φάντασμα του Προυδένσιο, βρίσκονται αντιμέτωποι με εικόνες και παραστάσεις μέσα στην ψυχή τους, δηλαδή εκφράζεται εδώ η ριζική (ατομική) φαντασία. Όσον αφορά την εικόνα ότι τα παιδιά θα γεννηθούν με ουρές γουρουνιών, σε αυτήν τονίζεται το κοινωνικό φαντασιακό, ως ανοιχτός ποταμός του ανώνυμου συλλογικού, αφού έχουμε να κάνουμε με μία εικόνα που έχει περάσει από γενιά σε γενιά.

Φοβόνταν πως [...] θα ζούσαν ντροπιασμένα φέρνοντας στον κόσμο ιγκουάνες. [...] Μια θεία της Ούρσουλα, παντρεμένη μ' ένα θείο του Χοσέ Αρκάδιο Μπουενδία, είχε αποκτήσει ένα γιο που [...] είχε γεννηθεί και μεγαλώσει με μια στριφογυριστή ουρά από χόνδρο, με μια φούντα τρίχες στην άκρη.¹³

Αυτό το πέρασμα από γενιά σε γενιά, ως στοιχείο του κοινωνικού φαντασιακού, συναντάται στη Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, όπου σημειώνεται ότι η συγκρότηση της συμβολικής τάξης δεν είναι ελεύθερη, αλλά γίνεται πάνω στα χαλάσματα των «προηγούμενων συμβολικών οικοδομημάτων και χρησιμοποιεί τα εργαλεία τους».¹⁴ Έτσι, η αναπαράσταση των παιδιών με γουρουνίσια ουρές αποτελεί το «φαντασιακό», ενώ το «συμβολικό» εκφράζει το ότι η αιμομιξία εντός της κοινότητας θα είναι η αιτία της τερατογένεσης.¹⁵ Το επιχείρημα ενδυναμώνεται ακριβώς από τη θέση ότι το συμβολικό, αν και προϋποθέτει το φαντασιακό, περιλαμβάνει σχεδόν πάντα μια «ορθολογική-πραγματική» συνιστώσα.¹⁶

12. Καστοριάδης, «Τέσσερις Λέξεις».

13. Μάρκες, *Εκατό Χρόνια Μοναξιά*, σ. 37.

14. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. 180.

15. «Ο συμβολισμός υποθέτει την ικανότητα να θέτουμε μεταξύ δύο όρων μια διαρκή σύνδεση, έτσι ώστε ο ένας όρος να “εκπροσωπεί” τον άλλο». Βλ. ό.π., σ. 190.

16. Ό.π., σ. 191.

9. Ό.π., σ. 40.

10. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Οι τέσσερις λέξεις», *Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας*, Αθήνα: Πόλις, 2006.

11. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. 512.

Με αυτήν την έννοια, το Μακόντο «συνδιαλέγεται» με την καστοριαδική έννοια της φαντασίας και θεσμίζεται ως κοινότητα φαντασιακά. Η καστοριαδική έννοια της φαντασίας έχει μεγάλο εύρος, αφού εν τέλει «η κοινωνία είναι δημιουργία [...] του ριζικού θεσμίζοντος κοινωνικού φαντασιακού»¹⁷ και κατ' επέκταση, οι ίδιοι «οι θεσμοί έχουν την πηγή τους στο κοινωνικό φαντασιακό».¹⁸ Η λειτουργία του κοινωνικού φαντασιακού είναι διττή: αφενός αποτελεί την πηγή των οργανωτικών και ρυθμιστικών θεσμών της κοινότητας, αφετέρου αποτελεί καθοριστικό παράγοντα των αξιών της εν λόγω κοινωνίας/κοινότητας.¹⁹

Έτσι λοιπόν οι άνθρωποι του Μακόντο αναπτύσσουν τη γλώσσα ως θεσμό, έχουν τις δικές τους αξίες, τους δικούς τους κανόνες και οργανωτικές αρχές, δικό τους σύστημα διαπαιδαγώγησης των παιδιών κ.ο.κ. Η συγκρότηση σε κοινότητα/κοινωνία είναι αναγκαία, όπως άλλωστε και η δημιουργία θεσμών, περιοριστικών της ριζικής φαντασίας, ωστόσο απαραίτητων, αφού αλλιώς τα άτομα «θα έμεναν εγκλωβισμένα σ' αυτό που είναι η πρώτη μορφή της ύπαρξής τους [...] η οποία είναι παραστασιακά κλεισμένη στον εαυτό της και η οποία αφήνεται στην απεριόριστη ηδονή που της δίνουν οι παραστάσεις».²⁰

2. Ο Μελκιάδης ως άλλος Προμηθέας, η φαντασία ως δημιουργία και η αυτοαλλοίωση/αυτοθέσμιση του Μακόντο

Απομακρυσμένη η καστοριαδική κοινωνική θέσμιση από τη συγκρότηση βάσει της απαγόρευσης των ενορμήσεων, εισάγοντας το στοιχείο της φαντασίας, προσεγγίζει το ζήτημα του νοήματος

17. Ό.π., σ. 54.

18. Ό.π., σ. 196.

19. Ό.π.

20. Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, σ. 52.

και της σχέσης του με την ψυχή και τη δημιουργία. «Η ψυχή έχει ανάγκη νοήματος και η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας προσφέρει πάντα νόημα στην ψυχή».²¹

Άρρηκτα συνδεδεμένη με τη φαντασία, ως έκφρασή της, είναι η έννοια της δημιουργίας, η οποία επίσης εμφανίζεται κατά την καστοριαδική θεώρηση ως βασικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου.²² Η «αχαλίνωτη φαντασία» του Χοσέ Αρκάδιο Μπουενδία, όπως προαναφέρθηκε, βρίσκει άμεση εφαρμογή στην έννοια του έσχατου ή ριζικού φαντασιακού,²³ το οποίο ορίζεται από τον Καστοριάδη ως «η στοιχειώδης και απερίσταλτη ικανότητα να ανακαλούμε στον νου μας μια εικόνα».²⁴ Μέσω της φαντασίας, ο Χοσέ Αρκάδιο δημιουργεί και η δημιουργία αυτή χαρακτηρίζεται καίρια από την «προσπάθεια για αυτογνωσία».²⁵ Το ουσιώδες αυτής της δημιουργίας, και κάθε δημιουργίας όπως διαβάζουμε στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, «δεν είναι “ανακάλυψη”, αλλά συγκρότηση του καινούργιου».²⁶

Δεν θα γινόταν, σε αυτό το σημείο, να παραληφθεί η αναφορά στη σημασία του Μελκιάδης για το χωριό του Μακόντο. Ποιος είναι όμως ο Μελκιάδης; Είναι «ένας σωματώδης τσιγγάνος με άγρια γενειάδα και χέρια σαν σπουργίτια»,²⁷ ο οποίος φέρνει μια σειρά από εφευρέσεις στο Μακόντο, που ερεθίζουν τη φαντασία του Χοσέ

21. Ό.π., σ. 56.

22. Καστοριάδης, «Τέσσερις λέξεις».

23. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. 190. Έσχατο ή ριζικό φαντασιακό σημαίνει «την πρωταρχική δύναμη να θέτει κανείς ή να δίνει στον εαυτό του, υπό τον τρόπο της παράστασης, ένα πράγμα και μία σχέση που δεν υπάρχουν [...]».

24. Ό.π.

25. Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, σ. 15.

26. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. 199.

27. Μάρκες, *Εκατό χρόνια μοναξιά*, σ. 15.

Αρκάδιο. «Τα πράγματα έχουν τη δική τους ζωή, φτάνει μόνο να ξυπνήσεις την ψυχή τους», φώναζε ο Μελκιάδης στην πρώτη του επίσκεψη στο χωριό, αναφερόμενος σε δύο μεταλλικές πλάκες που κολλούσαν μεταξύ τους, αποτέλεσμα της χρήσης ενός μαγνήτη που είχαν ανάμεσά τους.²⁸

Τον μαγνήτη ακολουθούν και άλλες εφευρέσεις-«δώρα» που εισάγει ο Μελκιάδης στο χωριό του Μακόντο. Έτσι, τον μαγνήτη ακολουθούν –μεταξύ άλλων– το τηλεσκόπιο και ο μεγεθυντικός φακός,²⁹ οι χάρτες και τα ναυτικά όργανα³⁰ αλλά και ένα ολόκληρο εργαστήριο αλχημείας.³¹

Ο Μελκιάδης, λοιπόν, ως άλλος Προμηθέας, φέρνει δώρα στους ανθρώπους του Μακόντο και φωτίζει με τη φωνή του «τις πιο σκοτεινές γωνίες της φαντασίας». ³² Στο «Αισχύλεια Ανθρωπογονία και Σοφόκλεια Αυτοδημιουργία του Ανθρώπου», ο Καστοριάδης, ακόμα και αν τελικώς φαίνεται να συντάσσεται με τη σοφόκλεια αυτοδημιουργία, αναφέρει ένα-ένα τα δώρα του Προμηθέα στους ανθρώπους: σύλληψη του χρόνου, των αριθμών, των γραμμάτων («[...] σημείων που στηρίζουν και ενσαρκώνουν τη μνήμη»),³³ των τεχνών, της γνώσης της θνητότητάς τους. Για τον Καστοριάδη, εδώ υπάρχει ένα πέρασμα από την προανθρώπινη στην ανθρώπινη (θεσμισμένη) κατάσταση. Ο κόσμος δημιουργείται μέσω των δώρων του Προμηθέα.

Αντίστοιχα, στο *Εκατό χρόνια μοναξιά*, παρατηρεί κανείς πως η έλευση του Μελκιάδης συνδέεται με μια αλλαγή στη συμπεριφορά

του Χοσέ Αρκάδιο. Από παραδοσιακός οικογενειάρχης της κοινότητας του Μακόντο μετατρέπεται σε έναν άνθρωπο με φαντασία πέρα από το υπάρχον. Αποτελεί εδώ ο Χοσέ Αρκάδιο παράδειγμα αυτού που ο Καστοριάδης αναφέρει στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* ως «το άτομο που μπορεί να ξεπεράσει το κοινωνικά προτεινόμενο “μοντέλο” και να γίνει [...] πηγή και αρχή μιας αλλοίωσης του θεσμού του κοινωνικού ατόμου στο ιδιαίτερό του περιεχόμενο».³⁴ Αυτή μάλιστα η δυνατότητα ξεπεράσματος του ήδη υπάρχοντος κοινωνικού πραγματικού και άρα κοινωνικού φαντασιακού δεν οφείλεται παρά στη «μοναδικότητα της ατομικής δημιουργικής φαντασίας»,³⁵ η οποία ως ψυχή ποτέ δεν απορροφάται ή καταργείται από τη θέσμιση της κοινωνίας.³⁶

Η σταδιακή αποδοχή των τσιγγάνων και των εφευρέσεων που αυτοί εισάγουν και το ρήγμα στο ήδη υπάρχον που επιφέρει η ριζική φαντασία του Χοσέ Αρκάδιο, όντας «μέσα και χάρη στη θέση-δημιουργία», εκφράζουν τη σχέση αποδοχής/αλλοίωσης «με ό,τι ήταν ήδη θεσμισμένο».³⁷ Αποδεικνύεται έτσι ότι «ακόμα και ως θεσμισμένη, η κοινωνία δεν μπορεί να είναι παρά ως διηνεκής αυτο-αλλοίωση»³⁸ και αυτοθέσμιση, αφού το Μακόντο, αρχικά μια κοινότητα παραδοσιακή, εισάγεται στον νεωτερικό κόσμο μέσω της αναδημιουργίας του.

3. Μετουσίωση και εκκοινωνισμός της ψυχής. Το παράδειγμα της Ρεβέκκα

Ένα άλλο σημείο στο οποίο αξίζει να σταθούμε στο πλαίσιο

28. Ό.π., σ. 15-16.

29. Ό.π., σ. 16.

30. Ό.π., σ. 18.

31. Ό.π., σ. 22.

32. Ό.π., σ. 21.

33. Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, σ. 19.

34. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. 444.

35. Ό.π.

36. Ό.π., σ. 450.

37. Ό.π., σ. 512.

38. Ό.π., σ. 515.

της απόπειρας ανάδειξης ενός «διαλόγου» Καστοριάδη-Μάρκες είναι αυτό της μετουσίωσης και του εκκοινωνισμού της ψυχής. Για τον Καστοριάδη, ο οποίος δανείζεται τη φροϋδική έννοια της μετουσίωσης και την εισάγει στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας, «η μετουσίωση δεν είναι τίποτα άλλο παρά [...] ο εκκοινωνισμός της ψυχής θεωρούμενος ως ψυχική διαδικασία».³⁹

Παράδειγμα μετουσίωσης, δηλαδή στροφής μιας ενόρμησης σε μια κοινωνικά αποδεκτή –στο πλαίσιο πάντα του τι θεωρεί η κάθε κοινωνία/κοινότητα αποδεκτό– δραστηριότητα αποτελεί η περίπτωση της μικρής Ρεβέκκα. Το κορίτσι εμφανίζεται στο Μακόντο, στο σπίτι του Χοσέ Αρκάδιο και της Ούρσουλα και αυτοί το αποδέχονται, καθώς θεωρητικά προέρχεται από κάποιους συγγενείς της Ούρσουλα.⁴⁰ Υπήρχε κάτι ιδιαίτερα περίεργο σε αυτήν την εντεκάχρονη επισκέπτρια: δεν έτρωγε τίποτα άλλο πάρα υγρό χύμα και κομμάτια ασβέστη από τους τοίχους.⁴¹ Η Ρεβέκκα, ωστόσο, ενσωματώνεται στους κανόνες του Μακόντο και της οικογένειας των Μπουενδία, αφού σταδιακά «αρχίζει να τρώει με όρεξη χρησιμοποιώντας σωστά τα μαχαιροπίρουνα»⁴² και τελικά «θεραπεύεται» από τη συνήθειά της να τρώει χύμα. Παράλληλα με τη διακοπή της συνήθειάς της να τρώει χύμα, παρατηρούμε ότι αρχίζει να αναπτύσσει άλλες δραστηριότητες από τις οποίες παίρνει ικανοποίηση. Δύο εξ αυτών στις οποίες αναφέρεται ο Μάρκες είναι ότι «είχε μια αξιοσημείωτη επιδεκτικότητα στις χειρωνακτικές εργασίες και πως τραγουδούσε το βαλς των ρολογιών με πολύ ωραία λόγια, που είχε επινοήσει η ίδια».⁴³

39. Ό.π., σ. 439.

40. Μάρκες, *Εκατό Χρόνια Μοναξιά*, σ. 62.

41. Ό.π., σ. 64.

42. Ό.π., σ. 65.

43. Ό.π.

Διαβάζουμε, αντίστοιχα, στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* το εξής:

Το κοινωνικό άτομο είναι κάποιος που μπορεί να αισθανθεί ηδονή κατασκευάζοντας ένα αντικείμενο, μιλώντας με άλλους, ακούοντας μια απαγγελία ή ένα τραγούδι, κοιτάζοντας ένα ζωγραφικό πίνακα, αποδεικνύοντας ένα θεώρημα ή αποκτώντας γνώσεις.⁴⁴

Η μικρή Ρεβέκκα, λοιπόν, εξαναγκάζεται, μέσω διάφορων τεχνασμάτων της Ούρσουλα –σε αυτά μεταξύ άλλων συμπεριλαμβάνεται το «ξύλο με ζωνάρι»⁴⁵– να αλλάξει τη συμπεριφορά της και να μετουσιώσει, ασυνείδητα, τις ορμές της. Έτσι, αντικαθιστά την κατάποση χύματος και ασβέστη, ως «δικό της» αντικείμενο, με άλλα κοινώς αποδεκτά και ισχύοντα εντός της κοινωνικής θέσμησης του Μακόντο, δηλαδή με την απασχόληση με χειρωνακτικές εργασίες ή το τραγούδι, πραγματοποιείται δηλαδή «αλλαγή αντικειμένου».⁴⁶ Εδώ εμφανίζονται ως προϋποθέσεις της καστοριαδικής μετουσίωσης, αφενός, η ψυχή ως φαντασία, δηλαδή η ικανότητά της «να θέτει τι αντί τινός, quid pro quo» και, αφετέρου, «το κοινωνικο-ιστορικό ως κοινωνική φαντασία».⁴⁷ Σημαντικό, τέλος, είναι να επισημανθεί ότι οι θέσεις του υποκειμένου δεν εγκαταλείπονται από αυτό με τον εκκοινωνισμό της ψυχής του, αλλά συνεχίζουν να υφίστανται ως ασυνείδητες διεργασίες.⁴⁸

44. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. 443.

45. Μάρκες, *Εκατό Χρόνια Μοναξιά*, σ. 64.

46. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. 441.

47. Ό.π., σ. 440.

48. Ό.π., σ. 442. Λαμβάνοντας ως αφορμή την ανάπτυξη περί μετουσίωσης αξίζει να σημειωθεί ότι ο Καστοριάδης δεν απορρίπτει πλήρως τη θεωρία του Φρόυντ για την καταστολή των ενορμήσεων, αλλά την εκμεταλλεύεται, διαμεσολαβώντας την μέσα από το εκάστοτε κοινωνικοϊστορικό ή μέσα από το νόημα. Δεν υπάρχει απώθηση και μετουσίωση γενικά και αόριστα, αλλά απώθηση και μετουσίωση ως προς τις αξίες και τις

4. Χάος και κόσμος. Το ανεμοσκόρπισμα του Μακόντο και ο προσανατολισμός του νοήματος

Ο τρόπος με τον οποίο το Μακόντο αφανίζεται μας φέρνει αντιμέτωπους με μια τελευταία σύνδεση μεταξύ της θεωρίας του Καστοριάδη και του μυθιστορήματος του Μάρκες και συγκεκριμένα την ανάλυσή του σχετικά με το χάος.

Έχοντας αφήσει πίσω του γενεές, ο απόγονος του ιδρυτή του Μακόντο, ο Αουρελιάνο Μπουενδία, αφού έχει πεθάνει η γυναίκα του στη γέννα του γιου του και έχει δει τον γιο του να τρώγεται από τα μυρμήγκια, βρίσκεται μπροστά στην αποκάλυψη της ιστορίας της οικογένειάς του, η οποία είναι γραμμένη από τον Μελκιάδες. Κλεισμένος μέσα στο σπίτι, απορροφημένος από την προσέγγιση της ταυτότητάς του, δεν παρατηρεί τι γίνεται στον εξωτερικό χώρο, το τέλος του Μακόντο:

Τότε άρχισε να φυσάει ο άνεμος [...] Ήταν τόσο απορροφημένος που δεν άκουσε ούτε τη δεύτερη ριπή του ανέμου, που η κυκλωνική του δύναμη έβγαλε τις πόρτες και τα παράθυρα από τους μεντεσέδες, πήρε τη στέγη της ανατολικής πτέρυγας και ξερίζωσε τα θεμέλια [...] Το Μακόντο ήταν πια ένας φοβερός ανεμοστρόβιλος από σκόνη και χαλάσματα, που τα στριφογύριζε η οργή του βιβλικού τυφώνα.

Στη Θεογονία του Ησιόδου, το χάος επανέρχεται στους στίχους 820-880, όπου περιγράφεται το καθεστώς μετά το ριζίμο των γιγάντων στα Τάρταρα. Και εκεί, το χάος δίνεται μέσω της κυριαρχίας των ανέμων. «Υγροί και δυνατοί άνεμοι», άλλοι «άνεμοι ακατάστατοι» (στ. 870) και είναι και κάποιοι άλλοι που:

[...] και στην ανθισμένη ακόμα γη καταστρέφουν τα ωραία έργα των ανθρώπων γεμίζοντάς τα σκόνη και φοβερά χαλάσματα.

φανταστικές σημασίες της κάθε δεδομένης κοινωνίας.

(στ. 880).⁴⁹

Η ομοιότητα των δύο αποσπασμάτων έχει ενδιαφέρον, καθώς ο Καστοριάδης, βρίσκει έρεισμα στο παράδειγμα του Ησιόδου και ειδικότερα στον στίχο της Θεογονίας «πρώτιστα Χάος εγένετο», προκειμένου να αναπτύξει τη δική του θεωρία περί χάους. Στο *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, το χάος παρουσιάζεται ως μια «τελείως κεντρική έννοια» και συγκεκριμένα «[...] είναι αυτό που [...] υπάρχει (μεταφορικά) στο κέντρο του είναι».⁵⁰ Έχοντας αναφερθεί στους ως άνω στίχους της Θεογονίας, παρατηρεί ότι το χάος του Ησιόδου «δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος» και «συνεχώς διατρέχεται από ανέμους τεράστιας δύναμης, που στροβιλίζονται μεταξύ τους», ανέμους αντίστοιχους με αυτούς οι οποίοι πλήττουν το Μακόντο, και φτάνει στη δική του τοποθέτηση περί χάους. Έτσι, από το καστοριαδικό χάος προκύπτει κάτι το «ριζικά καινούργιο», πρόκειται για «δημιουργία ex nihilo»,⁵¹ εξ ου και το χάος είναι ταυτόχρονα και οργάνωση, είναι εν δυνάμει κόσμος. Μέσα από το χάος μπορεί να αναδυθεί άρα ένας κόσμος, μία οργάνωση σταθερή, ώσπου στο τέλος θα επιστρέψει και αυτή στο χάος, από το οποίο με τη σειρά τους θα αναδυθούν νέοι, ριζικά καινούργιοι κόσμοι.⁵² Η επεξήγηση του ορισμού του χάους ως «βασικού προσδιορισμού του είναι», ως «ικανότητας δημιουργίας», ακολουθείται από την πρόταση «Χάος είναι το είναι».⁵³ Η ψυχή και τα έμβια όντα συνιστούν τα δύο παραδείγματα που ακολουθούν για να στηρίξουν τη θέση αυτή. Συγκεκριμένα, για τις δύο παραπάνω περιπτώσεις «υπάρχει

49. Ησιόδος, *Θεογονία*, μτφρ. Σταύρος και Άγγελος Βλάχος, Αθήνα: Δημ. Ν. Παπαδήμα, 2000, στ. 870-880.

50. Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, σ. 120.

51. Ό.π., σ. 123.

52. Ό.π., σ. 124.

53. Ό.π., σ. 124.

κάτι το καινούργιο που δεν υπάρχει στον φυσικό κόσμο»,⁵⁴ και αυτό το καινούργιο είναι το νόημα/ο σκοπός – θυμίζοντας την αριστοτελική εντελέχεια.

Προχωρώντας στην ανάλυσή μας, η σύνδεση Καστοριάδη και Μάρκες, ως προς την έννοια του χάους, αφορά το νόημα ως ριζικά καινούργιο. Στο *Εκατό χρόνια μοναξιά*, τη στιγμή που το χάος είναι πιο έντονο από οπουδήποτε αλλού μέσα στο μυθιστόρημα, ο Αουρελιάνο Μπουενδία ανακαλύπτει ότι «η Αμαράντα Ούρσουλα δεν ήταν αδελφή του αλλά θεία του και πως ο Φράνσις Ντρέικ είχε επιτεθεί στη Ριοάτσα, μόνο και μόνο για να μπορέσουν εκείνοι να βρουν ο ένας τον άλλον στους πιο πολύπλοκους λαβυρίνθους του αίματος». ⁵⁵ Εμφανίζεται κατ' αυτόν τον τρόπο το νόημα της συνάντησης άμεσα συνδεδεμένο όχι μόνο με το χάος αλλά και με τον θάνατο. Είναι ενδιαφέρουσα εδώ η παρατήρηση ότι «οι κοινωνικές σημασίες δίνουν νόημα στη ζωή των ατόμων και τελικά δίνουν νόημα ακόμα και στον θάνατό τους». ⁵⁶

Μάλιστα, ο Αουρελιάνο Μπουενδία είναι πρόθυμος να αυτοκαταστραφεί για αυτόν τον λαβύρινθο. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Μάρκες:

Τότε, προχώρησε ακόμα λίγο, για να προλάβει τις προφητείες και να επαληθεύσει την ημερομηνία και τις περιστάσεις του θανάτου του. ⁵⁷

Με καστοριαδικούς όρους, ο Αουρελιάνο Μπουενδία είναι πρόθυμος «να θυσιάσει τη βιολογική του ύπαρξη για να διασώσει αυτό το νόημα». ⁵⁸ Βρισκόμαστε, λοιπόν, αντιμέτωποι με έναν ιδιότυπο

«προσανατολισμό». Ο Καστοριάδης, αναλύοντας τον τρόπο με τον οποίο η ανάγκη επενδύεται φαντασιακά και καθίσταται «κοινωνική ανάγκη», διαχωριζόμενη από τη φύση, διατυπώνει το εξής. «Αυτή η επιλογή φέρεται από ένα σύστημα φαντασιακών σημασιών που αξιολογούν θετικά και αρνητικά, δομούν και ιεραρχούν ένα διασταυρούμενο σύνολο αντικειμένων και αντιστοίχων ελλείψεων, και πάνω στο οποίο μπορούμε να διαβάσουμε λιγότερο δύσκολα παρά σε κάθε άλλο, αυτό το εξίσου αβέβαιο και αδιαφιλονίκητο πράγμα που είναι ο προσανατολισμός μιας κοινωνίας». ⁵⁹ Στο μυθιστόρημα γίνεται σαφές πως αυτός ο προσανατολισμός, ως αξία και ως νόημα που αναδύεται από το χάος, είναι τελικά ακριβώς το να βρουν ο ένας τον άλλον στους λαβυρίνθους του αίματος.

Αντί επιλόγου – το τέλος ως αρχή

Κλείνοντας αυτό το κείμενο, μέσα από τη συνομιλία Μάρκες-Καστοριάδη θα τολμήσουμε να προβούμε σε μία θέση. Η θέση είναι να ιδωθεί το ανεμοσκόρπισμα του Μακόντο όχι ως τέλος, αλλά ως επαναφορά στο χάος –και με αυτή την έννοια ταυτόχρονα ως κόσμος–, από το οποίο θα προκύψει το ριζικά καινούργιο, ως νόημα και ως αξία. Η μόνη διαφορά έγκειται στο ότι βγαίνοντας από την ανάλυση εντός του κειμένου, ο αποδέκτης αυτού του χάους, της ανάδυσης του καινούργιου και του νοήματος μέσω της ριζικής φαντασίας θα είναι εδώ ο ίδιος ο αναγνώστης.

Σε αυτό συμβάλλει, αφενός, το να ιδωθεί η ανθρώπινη αντίδραση του τελευταίου επιζώντα της γενιάς, του Αουρελιάνο Μπουενδία, η αντίδραση, δηλαδή, της απόλυτης αταραξίας μπροστά στην καταστροφή, ως έκφραση της «αλχημικής» αναλογίας του Μάρκες – της αναλογίας ανάμεσα στην άρνηση του πεπρωμένου και στην κατάφαση του επερχόμενου που κυριεύει την αφήγηση και

54. Ό.π., σ. 125.

55. Μάρκες, *Εκατό χρόνια μοναξιά*, σ. 508.

56. Καστοριάδης, «Τέσσερις λέξεις».

57. Μάρκες, *Εκατό χρόνια μοναξιά*, σ. 508-509.

58. Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, σ. 127.

59. Καστοριάδης, *Η Φανταστική Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. 224.

τον αναγνώστη.⁶⁰ Αφετέρου, στο ίδιο πλαίσιο κινείται ο Μάρκες όταν, αντιστρέφοντας τις τελευταίες γραμμές του μυθιστορηματός του, λέει τα εξής στον κατα(π)ληκτικό λόγο του για το Νόμπελ Λογοτεχνίας, τον Δεκέμβριο του 1982:

Μπροστά σε αυτήν τη φοβερή αλήθεια (σ.σ. το τέλος του ανθρώπου), που από τότε που υπήρξε ο άνθρωπος ίσως φαινόταν μια εφιαλτική δυστοπία, εμείς, οι παραμυθάδες, που πιστεύουμε τα πάντα, αισθανόμαστε ότι έχουμε το δικαίωμα να πιστέψουμε πως δεν είναι ακόμη πάρα πολύ αργά για μια αντίθετη ουτοπία. Μια καινούρια και απόλυτη ουτοπία ζωής, όπου κανείς δεν αποφασίζει για τους άλλους, ούτε και για το πώς θα πεθάνουν, όπου η αγάπη θα είναι πραγματικότητα και η ευτυχία εφικτή, και όπου οι γενιές, οι καταδικασμένες σε εκατό χρόνια μοναξιάς, θα έχουν επιτέλους, και για πάντα, μια δεύτερη ευκαιρία πάνω στη γη.

Το Μαχόντο, έτσι, έχει «το θάρρος να ζει τον θάνατό του»,⁶¹ ακριβώς για να δώσει χώρο στο καινούργιο να αναδυθεί μέσα από το χάος του. Αναγνωρίζοντας ότι «ο καθένας μας είναι και κόσμος και χάος»,⁶² ανάμεσα από μια σειρά λαβυρίνθων, ωκεανών και περιπετειών, θα μπορέσουμε επιτέλους, οι γενιές οι καταδικασμένες σε εκατό χρόνια μοναξιάς, να έχουμε μία δεύτερη ευκαιρία πάνω στη γη.

60. Θανάσης Τριαρίδης, «Το Μαχόντο στο κέντρο του Κόσμου», *Φιλολογική Βραδυνή*, 17-4-2004.

61. Ό.π.

62. Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, σ. 137.





Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός;

Από τον Μαξ Βέμπερ στον Κορνήλιο
Καστοριάδη

του Γιάννη Κτενά

Οι αναλύσεις του Μαξ Βέμπερ για τη γραφειοκρατία είναι από τις πιο διάσημες στη σχετική βιβλιογραφία. Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι ο Βέμπερ είναι ένας από τους «υποχρεωτικούς συνομιλητές» κάθε μελετητή που επιχειρεί να καταπιαστεί με αυτό το ζήτημα. Λιγότερο γνωστό είναι ίσως το γεγονός ότι η ανάλυση του γραφειοκρατικού φαινομένου αποτέλεσε επίσης μία από τις βασικές θεματικές του έργου του Κορνήλιου Καστοριάδη, σε σημείο που ο ίδιος να αναφέρει ότι η γραφειοκρατία αποτελούσε «το θεμελιώδες πρόβλημα της εποχής μας».¹

1. Παρατίθεται από N. Poirier στο βιβλίο του *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Παρίσι: Payot, 2011, σ. 146.

Μεταξύ των σχετικών αναλύσεων των δύο στοχαστών υπάρχουν, όπως είναι λογικό, ομοιότητες και διαφορές. Όπως όμως υποδηλώνει ο υπότιτλος του παρόντος κειμένου, που επιχειρεί να δώσει την αίσθηση μιας κίνησης ή μιας μετάβασης, δεν έχουμε εν προκειμένω να κάνουμε με διαφορές και ομοιότητες συμπτωματικές· γι' αυτό και το κείμενο δεν θα διαρθρωθεί ως μια απλή αντιπαράθεση των απόψεων του ενός και του άλλου. Εντελώς αντίθετα, ο στόχος του είναι να αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης, στηριζόμενος σε σημαντικό βαθμό στις πραγματεύσεις του Βέμπερ, καταφέρνει να φτάσει σε ένα εντελώς διαφορετικό συμπέρασμα σε σχέση με αυτόν. Αν ο Βέμπερ βλέπει τη γραφειοκρατία ως το πλέον προωθημένο σημείο της εξορθολογισμένης διοίκησης, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η γραφειοκρατική οργάνωση αποτελεί το βασίλειο του ανορθολογισμού. Το ενδιαφέρον όμως είναι ότι το κάνει αυτό βασιζόμενος εν πολλοίς σε βεμπεριανές ιδέες και διαισθήσεις.

Υπάρχει ένας ακόμη λόγος για την αντιπαράβολή των πραγματεύσεων των δύο συγγραφέων για τη γραφειοκρατία. Το παρόν κείμενο εντάσσεται σε μια γενικότερη έρευνα, που επιχειρεί να διαβάσει από κοινού τους δύο αυτούς στοχαστές, εξαιτίας του ότι αμφότεροι αντιμετωπίζουν την κοινωνία και την ιστορία ως πεδία όπου αναπτύσσεται το νόημα, πράγμα που έχει βαθύτατες συνέπειες για ολόκληρο το έργο τους. Η προσέγγιση των κοινωνιών με βάση τις φαντασιακές σημασίες, κατά τον Καστοριάδη, ή το νόημα του κοινωνικά προσανατολισμένου πράττειν, κατά τον Βέμπερ, μπορεί εκ πρώτης όψεως να δίνει την εντύπωση ότι δεν σχετίζεται με την ανάλυση ενός τόσο συγκεκριμένου και καθημερινού ζητήματος όπως η γραφειοκρατία. Στην πραγματικότητα όμως, συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο: και για τους δύο, η προέλαση της γραφειοκρατίας αποτελεί έκφραση και ενσάρκωση του «πνεύματος του καπιταλισμού», δηλαδή του καπιταλιστικού φαντασιακού.

Προκειμένου, όμως, να φτάσουμε εκεί, θα πρέπει να πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά. Αρχικά θα παρουσιάσω συνοπτικά τις απόψεις του Βέμπερ για τη γραφειοκρατία. Στη συνέχεια θα εκθέσω εν συντομία αυτές του Καστοριάδη, προσπαθώντας παράλληλα να αναδείξω τις κρίσιμες μεταξύ τους επισυνάψεις. Τέλος, εν είδει επιλόγου, θα αναφερθώ στη διέξοδο που επιχείρησε ο καθένας να βρει από τον γραφειοκρατικό λαβύρινθο.

Νεωτερικότητα, εξορθολογισμός, γραφειοκρατία

Η γραφειοκρατία είναι «ορθολογικού» χαρακτήρα: η συμπεριφορά της καθορίζεται από κανόνες, σκοπούς, από χειρισμό μέσων και από «αντικειμενική» απρόσωπη υφή.
Max Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, σ. 90.

Για τον Βέμπερ, η γραφειοκρατία δεν είναι ένα φαινόμενο που έπεσε εξ ουρανού. Αντιθέτως, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό που συνδέεται με τον πιο στενό τρόπο με την εξέλιξη της δυτικής ιστορίας. Κάθε συζήτηση για τη γραφειοκρατία, λοιπόν, θα πρέπει να ξεκινά από την ένταξή της στο ευρύτερο σύμπαν της νεωτερικότητας στη Δύση.

Σύμφωνα με τον γερμανό στοχαστή, η δυτική νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από τον διαρκώς διευρυνόμενο εξορθολογισμό της ζωής. Αυτό σημαίνει πως, καθώς η επιστήμη προοδεύει, ολοένα και περισσότερες σφαίρες του κοινωνικού και ατομικού βίου σημαδεύονται από την επέκταση μιας ψυχρής λογικής, που σταθμίζει μέσα και σκοπούς με κριτήριο τη μέγιστη δυνατή αποτελεσματικότητα. Η μαθηματική συλλογιστική εφαρμόζεται σχεδόν σε κάθε τομέα της ζωής, κάθε τι υπολογίζεται με ακρίβεια. Από την παραγωγή μέχρι το δίκαιο και από τις κρατικές υπηρεσίες μέχρι την οργάνωση των κεφαλαιοκρατικών επιχειρήσεων, παρατηρεί κανείς την επέκταση της λογιστικής μεθόδου, των γενικών και απρόσωπων ρυθμίσεων

και των ορθολογικά συντεταγμένων ισολογισμών. Αυτά άλλωστε είναι και τα χαρακτηριστικά που διακρίνουν τον σύγχρονο δυτικό καπιταλισμό από άλλες καπιταλιστικές μορφές (λόγου χάρη, τον τυχοδιωκτικό καπιταλισμό), που συναντά κανείς διάσπαρτες στην ιστορία: ο νεωτερικός καπιταλισμός για τον Βέμπερ είναι «ταυτόσημος με την επιδίωξη του κέρδους μέσω της συνεχούς, ορθολογικής καπιταλιστικής επιχείρησης»,² που χρησιμοποιεί τη λογιστική, προβαίνει σε ορθολογικές συναλλαγές και βασίζεται στην ορθολογική τεχνολογία.

Πρέπει πάντως να σημειωθεί ήδη από τώρα ότι ο ορθολογισμός στα μάτια του Βέμπερ δεν είναι κάτι μονοσήμαντα θετικό. Κάθε ορθολογισμός έχει στοιχεία ιστορικότητας και ό,τι είναι ορθολογικό από μια άποψη, μπορεί να είναι τελείως ανορθολογικό από μια άλλη.³ Αυτό λοιπόν που επεκτείνεται στη νεωτερική Δύση είναι μια μορφή τυπικού ορθολογισμού, που στοχεύει να βρει τη βέλτιστη λύση σε ένα δεδομένο πρόβλημα, και όχι ο Λόγος που πραγματώνεται μέσα στην Ιστορία ή επιφέρει την ηθική πρόοδο της ανθρωπότητας.⁴

Παράλληλα, καθώς οι Φυσικές Επιστήμες, που βασίζονται στα μαθηματικά και στο ορθολογικό πείραμα, από τη μία προσφέρουν συνεχώς διευρυνόμενες τεχνικές δυνατότητες στην καπιταλιστική οικονομία και από την άλλη δέχονται από αυτή τους πόρους και την πίεση για ακόμη μεγαλύτερη πρόοδο, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια θεώρηση που αναπαριστά τον κόσμο ως μηχανικό σύμπαν, όπου σχεδόν τα πάντα εξηγούνται με βάση φυσικούς νόμους. Έτσι,

2. Max Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Δ. Κούρτοβιχ, Αθήνα: Το Βήμα, 2010, σ. 18.

3. Ό.π., σ. 24.

4. Βλ. ενδεικτικά επ' αυτού το Ρεϊμόν Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, μτφρ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Γνώση, 2008, σ. 782. Ο Αρόν επαινεί τον Βέμπερ γιατί «διαχώρισε με αυστηρότητα την επιστημονική ή γραφειοκρατική ορθολογικότητα από τον ιστορικό Λόγο».

ο κόσμος απογυμνώνεται από τα θρησκευτικά και μυστικιστικά νοήματα με τα οποία τον επένδυναν οι άνθρωποι παλιότερα: ο κεραυνός είναι μια ηλεκτρική εκκένωση, όχι το σύμβολο ενός θεού. Έχοντας γευτεί τον δυσάρεστο καρπό από το δέντρο της επιστημονικής γνώσης, ο δυτικός άνθρωπος συναντά την περιφημη απομάγευση του κόσμου και κατά συνέπεια αρχίζει να δρα και ο ίδιος αντίστοιχα: το πράττειν του δεν προσανατολίζεται πλέον προς τα παραδοσιακά και θρησκευτικά νοήματα, που τείνουν να εκλείψουν. Αντιθέτως, παρατηρείται μια αύξηση των ορθολογικών κατά τον σκοπό πράξεων, δηλαδή των πράξεων που σταθμίζουν τα μέσα και τους στόχους, σε μια προσπάθεια να βρεθεί η αποτελεσματικότερη και οικονομικότερη λύση.⁵

Η γραφειοκρατία, λοιπόν, έρχεται να βρει τη θέση της μέσα σε αυτό το σύμπαν του προελαύνοντος εξορθολογισμού, της απομάγευσης και της υπολογισιμότητας. Υπό αυτή την έννοια, το όνομά της στις περισσότερες ευρωπαϊκές γλώσσες (*bureaucracy*, *bureaucratie*, *Bürokratie*) δεν είναι τυχαίο: πρόκειται για το κράτος, την εξουσία, της *bruna*, που τον 14ο αιώνα δήλωνε το χοντρό καφέ χαλί πάνω στο οποίο γίνονταν οι λογαριασμοί, με αποτέλεσμα στη συνέχεια να σημάνει τον πίνακα των λογαριασμών και τελικά τον τόπο όπου αυτοί λάμβαναν χώρα.⁶ Η γραφειοκρατία, με άλλα λόγια, αποτελεί έκφραση αλλά και παράγοντα περαιτέρω επέκτασης των βασικών χαρακτηριστικών της δυτικής νεωτερικότητας.

Τι ακριβώς σημαίνει όμως γραφειοκρατία για τον Βέμπερ; Πρόκειται μήπως, σύμφωνα με τη σημασία που έχει αποκτήσει η

5. Η ορθολογικότητα κατά τον σκοπό (*Zweckrationalität*) συνδέεται με την «οικονομία στα μέσα», δηλαδή τον υπολογισμό που στοχεύει στην εύρεση των πιο πρόσφορων μέσων για την επίτευξη ενός δοσμένου σκοπού.

6. Βλ. Christophe Premat, «L'analyse du phénomène bureaucratique chez Castoriadis», διαθέσιμο στο <https://traces.revues.org/4131> (τελευταία πρόσβαση: 13/9/2017).

λέξη στην καθημερινή γλώσσα, για την ταλαιπωρία, την αναμονή σε ατελείωτες ουρές, τους στοιβαγμένους φακέλους; Κάθε άλλο. Για τον Γερμανό, η γραφειοκρατική διοίκηση παρουσιάζει τα εξής κύρια χαρακτηριστικά:⁷

1. Είναι οργανωμένη με βάση διαρκείς υπηρεσίες που έχουν πάγιες αρμοδιότητες. Οι γραφειοκρατικές υπηρεσίες δεν διεκπεραιώνουν δηλαδή τις υποθέσεις τους ως πάρεργα, «παρεμπιπτόντως», αντιθέτως υπάρχουν εξειδικευμένα γραφεία με υπαλλήλους που αναλαμβάνουν με μόνιμο τρόπο συγκεκριμένες κατηγορίες υποθέσεων.

2. Υπάρχει αυστηρή ιεραρχία αξιωματών, μισθών και συντάξεων. Κάθε βαθμίδα λογοδοτεί στην ανώτερη, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι οι ανώτεροι ρυθμίζουν τις υποθέσεις των υφισταμένων τους, καθώς, όπως αναφέρθηκε, κυριαρχεί το ιδανικό της εξειδίκευσης. Για τις υπηρεσίες τους, οι υπάλληλοι αμείβονται με τακτικό μισθό ανάλογα με τον βαθμό τους. Τους δίνεται, όπως λέγεται, η δυνατότητα μιας σταδιοδρομίας.

3. Στις γραφειοκρατικές υπηρεσίες παρουσιάζεται έμφαση στα έγγραφα αρχεία, που χρησιμοποιούνται για τους υπολογισμούς και τη διεκπεραίωση των υποθέσεων. Οι υπάλληλοι, τα έγγραφα και ο απαραίτητος εξοπλισμός οργανώνονται σε γραφεία και λογιστήρια. Τα γραφεία αυτά είναι απολύτως διαχωρισμένα από την ιδιωτική σφαίρα του υπαλλήλου, σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε σε παλαιότερες φάσεις της οικονομικής οργάνωσης της κοινωνίας. Λόγου χάρη, στο πλαίσιο μιας αγροτικής οικονομίας, ο οίκος περιελάμβανε ενδεχομένως και τα ζώα του σπιτιού, τα οποία ανήκαν στους χωρικούς που τα εκμεταλλεύονταν.

4. Εντελώς αντίθετα, ένα βασικό χαρακτηριστικό της γραφειο-

κρατικής οργάνωσης είναι ο πλήρης διαχωρισμός του ανθρώπου από τα «εργαλεία» της εργασίας του. Ο Βέμπερ δανείζεται εν προκειμένω τη μαρξική ιδέα περί του χωρισμού των εργατών από τα μέσα παραγωγής και την επεκτείνει σε ολόκληρη την κοινωνία: στον υπάλληλο δεν ανήκουν οι σφραγίδες και τα έγγραφα που χρησιμοποιεί, στον στρατιώτη δεν ανήκουν τα όπλα τα οποία χειρίζεται, στον επιστήμονα δεν ανήκει το εργαστήριό του. Κι αυτό γιατί, όπως θα αναφερθεί επανειλημμένα, η γραφειοκρατική οργάνωση δεν αφορά μόνο τη διοίκηση του κράτους, αλλά και – ιδίως – της καπιταλιστικής επιχείρησης, όπως και του στρατού, της εκκλησίας, των εκπαιδευτικών θεσμών κ.λπ. Γενικότερα, στη νεωτερικότητα, καθώς το κράτος αναλαμβάνει τη ρύθμιση ολόενα και περισσότερων περιοχών της ζωής, το σύνολο του βίου τείνει να γραφειοκρατικοποιηθεί, κάτι που σημαίνει ότι αυξάνει επίσης ο διαχωρισμός της προσωπικής από την επαγγελματική ζωή των ανθρώπων.

5. Η αντιμετώπιση των υποθέσεων που φτάνουν στα χέρια της γραφειοκρατίας γίνεται με βάση γενικούς, σταθερούς και αφηρημένους κανόνες με στόχο την επίτευξη ενός αντικειμενικού και απρόσωπου σκοπού. Η κάθε επιμέρους υπόθεση δεν αντιμετωπίζεται ως πρόβλημα ενός ανθρώπου, αλλά ως υποπερίπτωση που υπάγεται στη γενική νόρμα, χωρίς να λαμβάνονται υπ' όψιν τα προσωπικά πάθη, οι συμπάθειες, οι ιδιαιτερότητες του κάθε ατόμου. Το πρόσωπο είναι ένα εξαιρετικά σημαντικό στοιχείο της γραφειοκρατικής διοίκησης και κινείται αμφίδρομα. Αφορά τη συμπεριφορά του υπαλλήλου προς τον διοικούμενο, αλλά και την προσδοκία του διοικούμενου από τον υπάλληλο. Όπως σημειώνει προσφυώς ο Ρεϊμόν Αρόν, αν ένας διοικητικός υπάλληλος αρχίσει εν ώρα υπηρεσίας να μας μιλά για τις διακοπές ή τα παιδιά του, δηλαδή για ζητήματα προσωπικά, θα αγανακτήσουμε, καθώς

7. Για τα χαρακτηριστικά της γραφειοκρατίας, παραπέμπουμε στο Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία* 5. *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2009, σ. 24 κ.ε.

αναμένουμε από αυτόν να λειτουργεί όχι ως πρόσωπο, αλλά σαν γρανάζι μιας μηχανής.

6. Τέλος, η γραφειοκρατική οργάνωση χαρακτηρίζεται από την *κυριαρχία της εξειδίκευσης*. Απαιτείται ολοένα και μεγαλύτερος καταμερισμός της εργασίας, ώστε οι θέσεις να καλύπτονται από ανθρώπους με προσόντα που αφορούν συγκεκριμένα τη θέση τους. Αυτό εξασφαλίζεται μέσω της εκπαίδευσης, που επίσης ωθείται με αυτόν τον τρόπο σε μια στροφή προς την εξειδίκευση: είτε αναφερόμαστε στον κρατικό υπάλληλο που οφείλει να γίνει ειδικός στη διεκπεραίωση συγκεκριμένων υποθέσεων, είτε στον επόπτη, τον τεχνικό ή τον υπάλληλο που πρόκειται να αναλάβει ένα συγκεκριμένο πόστο στο πλαίσιο της μεγάλης καπιταλιστικής επιχείρησης, η εκπαίδευση οφείλει πλέον να παράσχει όχι εγκυκλοπαιδικές, αλλά εκμεταλλεύσιμες και συγκεκριμένες γνώσεις, η πρόσκτηση των οποίων πιστοποιείται μέσα από θεσμούς επίσης εξειδικευμένων εξετάσεων.

Έχοντας σημειώσει μερικά από τα βασικά χαρακτηριστικά του γραφειοκρατικού τρόπου οργάνωσης, θα πρέπει να αναφερθούμε συνοπτικά και σε διάφορους παράγοντες της νεωτερικότητας που συνδέονται, σύμφωνα με τον Βέμπερ, με την ανάδυση της γραφειοκρατίας. Δεν αποτελούν ακριβώς αιτίες της ανάπτυξής της, αλλά μάλλον προϋποθέσεις της, οι οποίες με τη σειρά τους ενδυναμώνονται από την εγκαθίδρυσή της. Έχουμε δηλαδή να κάνουμε με ένα –χαρακτηριστικό για τη βεμπεριανή σκέψη– σχήμα αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων.

Κατ' αρχάς, η γραφειοκρατία συνδέεται με τη χρηματική οικονομία. Αυτό γιατί, όπως αναφέρθηκε, ο υπάλληλος αμείβεται με μισθό και όχι καρπώνόμενος τα οφέλη από τη θέση του, όπως συνέβαινε λόγω χάρη με τους φορομισθωτές του συστήματος των Πτολεμαίων, οι οποίοι μίσθωναν το δικαίωμα είσπραξης φόρου για

λογαριασμό των φαράων, αποδίδοντας ένα ποσό και κρατώντας το υπόλοιπο. Η γενική κυκλοφορία του χρήματος, από τη μεριά της, διευκολύνει ακόμη περισσότερο τις απρόσωπες συναλλαγές. Οι πληρωμές των υπαλλήλων του κράτους με μισθούς, προϋποθέτουν και ευνοούν με τη σειρά τους ένα ενιαίο και επεκτεινόμενο φορολογικό σύστημα καθώς και την κατάρτιση ενός ορθολογικού προϋπολογισμού, όροι που επίσης αλληλοτροφοδοτούνται με τη γραφειοκρατία.

Επιπρόσθετα, η ποσοτική αύξηση των διοικητικών υποθέσεων που πρέπει να ρυθμιστούν στις σύγχρονες κοινωνίες αποτελεί, σύμφωνα με τον Βέμπερ, έναν ακόμη λόγο που προωθεί τη γραφειοκρατικοποίηση. Τα πρώτα νεωτερικά κράτη που κατάφεραν να εξέλθουν από την ασταθή και ρευστή ισορροπία του Μεσαίωνα αναπτύχθηκαν παράλληλα με την ανάδυση γραφειοκρατικών μορφωμάτων. Αργότερα, τα ανεπτυγμένα κράτη, που όφειλαν να ελέγξουν μεγάλους πληθυσμούς, τα κατάφεραν τόσο καλύτερα, όσο πιο γρήγορα γραφειοκρατικοποιούνταν η διοίκησή τους. Παράλληλα, στο σύγχρονο του Βέμπερ πλέον πλαίσιο, τα μεγάλα κόμματα, που φιλοδοξούσαν να εκπροσωπήσουν τους ανθρώπους στο πλαίσιο της μαζικής δημοκρατίας, οργανώθηκαν ως γραφειοκρατικοί μηχανισμοί. Το ίδιο άλλωστε συνέβη και με τις αναπτυσσόμενες κεφαλαιοκρατικές επιχειρήσεις, που απασχολούσαν πρωτοφανή αριθμό εργατών, των οποίων την εργασία οργάνωναν με βάση τη γραφειοκρατική ιεραρχία και τον εξορθολογισμένο έλεγχο. Αντίστοιχα, η γραφειοκρατική δομή αποτέλεσε την οργανωτική βάση των μαζικών εθνικών στρατών. Γενικότερα, ο γραφειοκρατικός τρόπος διευθέτησης των πραγμάτων επεκτεινόταν σε όλες τις περιοχές της ζωής που προσδιορίζονταν πλέον από τους «μεγάλους αριθμούς» των πληθυσμών του νεωτερικού κράτους.

Η μεταβολή των διοικητικών υποθέσεων δεν ήταν όμως μόνο

ποσοτική, αλλά και ποιοτική. Το νεωτερικό κράτος, από τη στιγμή που προσπαθούσε να ρυθμίσει ολοένα και περισσότερες περιοχές και σφαίρες του βίου, αναλάμβανε ποιοτικά αναβαθμισμένα καθήκοντα: την οργάνωση του στρατού, τη ρύθμιση των δημοσιονομικών, της δικαιοσύνης, της ασφάλειας, της αστυνόμευσης και της κοινωνικής πολιτικής. Σε όλα αυτά τα ζητήματα επιχειρούσε να απαντήσει με τη γραφειοκρατική συνταγή: εξορθολογισμός, υπολογισιμότητα, εξειδίκευση, γενικές και αφηρημένες ρυθμίσεις.

Τέλος, με την προέλαση της γραφειοκρατικοποίησης αλληλεπεδράσαν δύο ακόμη παράγοντες: πρώτον, η ανάπτυξη των νέων μέσων κυκλοφορίας και επικοινωνίας. Αυτά τα μέσα από τη μία ωθούσαν το κράτος να ρυθμίσει, και συνεπώς να γραφειοκρατικοποιήσει, την οργάνωση και τη λειτουργία τους. Από την άλλη, επέτρεπαν με τη σειρά τους στο κράτος να έχει πρόσβαση σε εδαφικές περιοχές και σφαίρες της ζωής που μέχρι πρότινος παρέμεναν απρόσιτες. Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Βέμπερ, «το σύγχρονο κράτος μπορεί να διοικηθεί έτσι όπως διοικείται επειδή εξουσιάζει το τηλεγραφικό δίκτυο και επειδή έχει στη διάθεσή του το ταχυδρομείο και τους σιδηροδρόμους».⁸ Αυτό μας οδηγεί στον δεύτερο παράγοντα: τη μεγάλη συγκεντροποίηση που από τη μία οδηγεί στη γραφειοκρατία και από την άλλη προωθείται από αυτή. Είτε έχουμε να κάνουμε με το κράτος, που συγκεντρώνει στην κατοχή του όλα τα διοικητικά και στρατιωτικά μέσα και επιχειρεί να διαρρυθμίσει το σύνολο της ζωής, είτε έχουμε να κάνουμε με τις τεράστιες καπιταλιστικές επιχειρήσεις, που συγκεντρώνουν τα μέσα παραγωγής και τους εργάτες σε βαθμό πρωτόγνωρο, με αποτέλεσμα την προοδευτική εξάλειψη του ατομικού επιχειρηματία, η γραφειοκρατία πάντοτε απορρέει από –και επεκτείνει– την ανάγκη για διοίκηση πολλών, σύνθετων και εξειδικευμένων

8. Ό.π., σ. 48.

υποθέσεων από μία κεντρική αρχή.

Απέναντι σε αυτές τις νέες προκλήσεις (εγγρήματη οικονομία, φορολογία, ποιοτική και ποσοτική διεύρυνση και περιπλοκότητα των διοικητικών υποθέσεων, δικαιοσύνη, εκπαίδευση, αστυνόμευση, κοινωνική πολιτική, συσσώρευση διοικητικών μέσων και μέσων παραγωγής) η γραφειοκρατία απαντά, σύμφωνα με τον Βέμπερ, με την υπέρμετρη τεχνική ανωτερότητά της απέναντι σε κάθε άλλη μορφή διοίκησης. Για τον Βέμπερ, η γραφειοκρατία είναι αδιαμφισβήτητο ο πιο ορθολογικός τρόπος διευθέτησης μιας υπόθεσης. Γράφει χαρακτηριστικά: «Ένας πλήρως ανεπτυγμένος γραφειοκρατικός μηχανισμός διάκειται απέναντι στις άλλες μορφές [διοίκησης] ακριβώς όπως μια μηχανή απέναντι στους μη εκμηχανισμένους τρόπους παραγωγής αγαθών. Η ακρίβεια, η ταχύτητα, η μονοσημαντικότητα, η τήρηση των φακέλων, η συνέχεια, η διακριτικότητα, η ενότητα, η αυστηρή υπαγωγή, η μείωση των τριβών καθώς και των εμπράγματων και των προσωπικών δαπανών είναι αναπτυγμένα στο βέλτιστο δυνατό σημείο σε μια αυστηρά γραφειοκρατική, ιδιαίτερα σε μια μονοκρατική διοίκηση, μέσω των μεμονωμένων υπαλλήλων».⁹

Όλα αυτά ίσως φαίνονται παράξενα σε έναν σύγχρονο άνθρωπο, η εμπειρία του οποίου σε σχέση με τις γραφειοκρατικές υπηρεσίες συνοψίζεται κυρίως στην ταλαιπωρία, το γενικευμένο αίσθημα αδιαφορίας και τον παραλογισμό.¹⁰ Θα πρέπει όμως να θυμόμαστε ότι ο Βέμπερ γράφει σε μια εποχή που η πρωσική γραφειοκρατία γεμίζει υπερηφάνεια τους συμπατριώτες του για την υψηλή

9. Ό.π. Ο παραλληλισμός της γραφειοκρατίας με μηχανή δεν είναι τυχαίος και απαντά συχνά στο βεμπεριανό έργο.

10. Μόνο τυχαίο δεν είναι εν προκειμένω ότι αυτή η εμπειρία αποτυπώνεται πρόσφατα αρκετά συχνά στον κινηματογράφο. Χαρακτηριστικότερο, ίσως, παράδειγμα, αποτελεί η ιστορία του «Ingeniero Bombita» στην ταινία *Relatos Salvajes* (ελλ. *Ιστορίες για αγριούς*) του Damián Szifron.

μόρφωση των υπαλλήλων της και την ικανότητά τους. Ο βασιλιάς της Πρωσίας Φρειδερίκος Β' λέγεται ότι θεωρούσε τον εαυτό του «τον πρώτο υπηρέτη του κράτους του». Μερικά χρόνια μετά τον Φρειδερίκο, ο Χέγκελ θεματοποίησε το κράτος ως φορέα του Λόγου. Ο Βέμπερ σίγουρα δεν συμμεριζόταν αυτήν την τελεολογική εγγεληνική αντίληψη, πίστευε όμως ότι η γραφειοκρατική οργάνωση συνδέεται άρρηκτα με τον ορθολογισμό, ακόμη κι αν πρόκειται για έναν ορθολογισμό τυπικό και αποστερημένο από ηθικές και γενικότερα θετικές συνδηλώσεις. Στα μάτια του η γραφειοκρατία, τέκνο των συνθηκών της δυτικής νεωτερικότητας και του πνεύματος του καπιταλισμού (ενεργητικός εξορθολογισμός και κυριάρχηση του βίου, υπολογισιμότητα, εξειδίκευση), απαντά αποτελεσματικά στις προκλήσεις και τους στόχους της εποχής της (άλλο πράγμα αν, για τον Βέμπερ, τίποτα δεν καθαγιάζει τους στόχους καθεαυτούς).

Ο γραφειοκράτης ειδικός διεκπεραιώνει με χειρουργική ακρίβεια, χωρίς συναισθηματισμούς, χωρίς διάκριση του προσώπου, *sine ira et studio*, κατά την προσφιλή έκφραση του Βέμπερ, τις υποθέσεις που του ανατίθενται, αποτελώντας ένα γρανάξι σε μια καλοκουρδισμένη μηχανή. Βασιζόμενος στη δύναμη των γενικών και αφηρημένων δικαιοτικών ρυθμίσεων και στην ακρίβεια των ορθολογικών υπολογισμών, φέρνει εις πέρας το έργο του με αποτελεσματικότητα και με ένα αίσθημα τιμής, που απορρέει από το γεγονός ότι ανήκει σε μια ιδιαίτερη επαγγελματική ομάδα και απολαμβάνει τα προνόμιά της.

Παρόλ' αυτά, το γεγονός ότι ο Βέμπερ καταφάσκει απερίφραστα τον ορθολογικό χαρακτήρα της γραφειοκρατίας, δεν τον καθιστά τυφλό μπροστά στους κινδύνους που αυτή εγχυμονεί. Κατ' αρχάς προέβλεπε –και φοβόταν– ότι η διαρκής επέκταση της γραφειοκρατίας, που έτεινε να καταλάβει όλες τις σφαίρες του βίου, θα επέφερε μια σταδιακή αποξήρανση της ζωής, θα αποστερούσε τον

κόσμο από κάθε πάθος και όραμα και θα περιόριζε τις επιλογές του σύγχρονου ανθρώπου, φυλακίζοντάς τον στο περίφημο «σιδερένιο κλουβί». Οι «ειδικοί χωρίς πνεύμα, αισθησιοκράτες χωρίς καρδιά», που με πίκρα προαναγγέλλονται στο τέλος της *Προτεσταντικής ηθικής*, είναι σίγουρα ανθρωπολογικοί τύποι που απορρέουν από μια γραφειοκρατική και καπιταλιστική κοινωνία της εξειδίκευσης.

Άλλωστε, οι πολιτικοί κίνδυνοι της γραφειοκρατίας σχολιάζονται ρητά από τον Βέμπερ. Η προοπτική μιας υπαλληλοκρατίας (*Beamtenherrschaft*) θα αποτελούσε κατά τη γνώμη του καταστροφή της γνήσιας πολιτικής, καθώς θα οδηγούσε στην «κυριαρχία της κλίμακας». ¹¹ Οι γραφειοκράτες δεν μπορούν να είναι πολιτικοί, γιατί είναι από τον ρόλο τους μαθημένοι να υπακούν σε εντολές και να παραμένουν μέσα στα στενά και προκαθορισμένα όρια της νόρμας και της ιεραρχίας, φοβούμενοι να αναλάβουν ευθύνες και πρωτοβουλίες. Εξάλλου, η τάση της γραφειοκρατίας προς το απόρρητο και την αδιαφάνεια, που θα αποτελέσει κοινό τόπο της κριτικής της στον 20ό αιώνα, σχολιάζεται ήδη στα βεμπεριανά γραπτά ως προσπάθεια εκ μέρους των γραφειοκρατών να ενισχύσουν περαιτέρω την εξουσία τους. ¹²

Τελικά, η προοπτική μιας ολοένα και πιο εξορθολογισμένης γραφειοκρατικής διευθέτησης του συνόλου της ζωής φαινόταν στον Βέμπερ ταυτόχρονα αναπόφευκτη και θλιβερή. Χαρακτηριστική είναι εν προκειμένω η επιφυλακτική στάση που τηρεί απέναντι στην επανάσταση του 1917 στη Ρωσία. Το επιχείρημά του είναι, μεταξύ άλλων, ότι οι επαναστάτες έχουν υποτιμήσει τη σημασία της γραφειοκρατίας στον σύγχρονο κόσμο. ¹³ Η αλλαγή της κατοχής

11. Max Weber, *Η πολιτική ως επάγγελμα*, μτφρ. Μ. Γ. Κυπραίος, Αθήνα: Παπαζήσης, χ.χ., σ. 147.

12. Weber, *Οικονομία και Κοινωνία* 5, σ. 74.

13. «Ο [γραφειοκρατικός] μηχανισμός, εκεί όπου διαθέτει τα σύγχρονα μέσα ειδήσεων

των μέσων παραγωγής δεν συνδέεται αιτιωδώς με τον μαρασμό της γραφειοκρατικής μηχανής, καθώς η τελευταία διαδραματίζει έναν απολύτως κομβικό ρόλο στις σύγχρονες κοινωνίες. Αντιθέτως μάλιστα, η κρατικοποίηση της οικονομίας ενδεχομένως να οδηγήσει σε ακόμα μεγαλύτερη γραφειοκρατική συγκέντρωση, καθώς θα πρέπει το σύνολο της οικονομικής και κοινωνικής ζωής να σχεδιάζεται και να οργανώνεται από μια κεντρική αρχή.

Αυτές ακριβώς οι σκέψεις θα μας βοηθήσουν να περάσουμε στο σημείο απ' όπου παραλαμβάνει το βεμπεριανό νήμα ο Καστοριάδης.

Ο παραλογισμός του ακραίου εξορθολογισμού

Εκεί όπου ο Μαρξ είχε δει μια «επιστημονική οργάνωση», και ο Μαξ Βέμπερ τη μορφή της «ορθολογικής» εξουσίας έπρεπε να δει κανείς την ακριβή αντίθεση κάθε «λόγου», τη συνεχή μαζική παραγωγή του παραλόγου.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*, σ. 44.

Στο πλαίσιο που μας αφορά, μόνο τυχαίο δεν μπορεί να θεωρηθεί το γεγονός ότι η πολιτική σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη ξεκίνησε να εκδιπλώνεται με βάση την ανάλυση του γραφειοκρατικού χαρακτήρα του καθεστώτος της ΕΣΣΔ. Θα μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι η πρόβλεψη του Βέμπερ, ο οποίος πέθανε το 1920, για τους μελλοντικούς γραφειοκρατικούς κινδύνους που είχαν υποτιμηθεί από τους Ρώσους επαναστάτες, έρχεται να γίνει ρητή κριτική της πραγματικότητας από τον νεαρό Καστοριάδη της δεκαετίας του 1940.¹⁴

και κυκλοφορίας (...) και επίσης μέσω της εσωτερικώς πλήρως εξορθολογισμένης δομής του, (...) στη θέση των “επαναστάσεων” έχει βάλει τα “πραξικοπήματα”», γράφει ο Βέμπερ στην *Κοινωνιολογία της Εξουσίας*, σ. 70.

14. Λόγου χάρη, στο κείμενο «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα» (Μάρτιος 1949), ο Καστοριάδης γράφει χαρακτηριστικά ότι «η επανάσταση του Οκτώβρη υπέκυψε στη γραφειο-

Όπως σημειώνει ο Nicolas Poirier, ο πολιτικός προσανατολισμός της ομάδας Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα, την οποία ο Καστοριάδης είχε ιδρύσει από κοινού με τον Κλωντ Λεφόρ, «αναδύθηκε εκκινώντας από κατ' εξοχήν πρακτικά ζητήματα (τη γραφειοκρατικοποίηση των εργατικών οργανώσεων) και στη βάση μιας κριτικής της αριστερής αντιπολιτευτικής πλατφόρμας στη Ρωσία».¹⁵

Πράγματι, ο Καστοριάδης, αρχικά στρατευμένος στο ΚΚΕ και στη συνέχεια σε διάφορες τροτσκιστικές ομάδες, αρχίζει να σκέφτεται πραγματικά πρωτότυπα όταν έρχεται σε ρήξη και με τον τροτσκισμό. Η ρήξη αυτή συντελείται ακριβώς με αφορμή το «ρωσικό ζήτημα», δηλαδή τον χαρακτήρα του σοβιετικού κράτους. Ο Τρότσκι, όπως είναι γνωστό, ασκούσε κριτική στη γραφειοκρατία, έτεινε όμως να την αντιμετωπίζει ως ένα «παρασιτικό μόρφωμα», το οποίο οφειλόταν στις ιδιαιτερότητες των ιστορικών συνθηκών που είχε να αντιμετωπίσει η ΕΣΣΔ, η οποία κατά τα άλλα παρέμενε ένα «εργατικό κράτος», αν και «εκφυλισμένο».

Για τον Καστοριάδη, αυτή η θεώρηση ήταν απαράδεκτη, καθώς παραγνώριζε βασικά χαρακτηριστικά της ρωσικής κοινωνίας και οικονομίας. Κατά τη γνώμη του, οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία ήταν σχέσεις εκμετάλλευσης, σχέσεις ταξικές. Η καταπίεση του προλεταριάτου, όμως, και η απόλαυση των καρπών αυτής της καταπίεσης, δεν ήταν έργο της αστικής τάξης, όπως συνέβαινε στον κλασικό ανταγωνιστικό καπιταλισμό, αλλά μιας νέας τάξης, της γραφειοκρατίας. Αυτή διεύθυνε την οικονομία, ασκούσε το μονοπώλιο επί των μέσων παραγωγής και ιδιοποιούταν την

οκρατική αντεπανάσταση».

15. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, σ. 147. Το συγκεκριμένο σημείο περιλαμβάνεται και στη μετάφραση ενός κεφαλαίου από το βιβλίο του N. Poirier, που δημοσιεύτηκε στο πρώτο τεύχος του περιοδικού μας. Βλ. «Η ανάλυση του γραφειοκρατικού φαινομένου στις σελίδες του Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα», μτφρ Γ. Κτενάς, *Kaboom 1*, Αθήνα, Δεκέμβριος 2016, σ. 143.

παραγόμενη υπεραξία από την εργασία του προλεταριάτου, το οποίο έτσι αλλοτριωνόταν. Γι' αυτούς τους λόγους, ο Καστοριάδης θα χαρακτηρίσει το ρωσικό καθεστώς ως γραφειοκρατικό καπιταλισμό, ονομασία που κατά τον ίδιο υπογραμμίζει το γεγονός ότι η καπιταλιστική εκμετάλλευση δεν είχε εκλείψει (αντιθέτως, είχε ενταθεί), ασκούταν όμως πλέον από μια διαφορετική κοινωνική τάξη.¹⁶

Άλλωστε, η γραφειοκρατικοποίηση του καπιταλισμού δεν αποτελεί, στα μάτια του φιλοσόφου, αποκλειστικό χαρακτηριστικό της ρωσικής κοινωνίας. Πολύ περισσότερο, πρόκειται για μια γενικότερη τάση των σύγχρονων του οικονομιών, στις οποίες διαπιστώνεται μια διαρκώς διευρυνόμενη αλληλοδιείσδυση του κράτους και του κεφαλαίου, καθώς και μία εξίσου προελαύνουσα τάση προς τη μεγάλη συγκέντρωση των παραγωγικών μέσων, η οποία ωθεί προς τον σχηματισμό τεράστιων επιχειρήσεων. Αυτό είναι εξάλλου ένα στοιχείο που το συναντήσαμε ήδη στον Βέμπερ και ο Καστοριάδης δεν παραλείπει να σημειώσει ρητά αυτήν την οφειλή: «Σ' ένα ορισμένο επίπεδο αφαίρεσης (όπως το είδε ο Μαξ Βέμπερ και όπως δεν το είδε ο Μαρξ), [η γραφειοκρατία] αποτελεί την εμμενή κατάληξη της “ιδεατής” εξέλιξης του καπιταλισμού. Από τη στενή παραγωγική-οικονομική γωνία, η τεχνολογική εξέλιξη, η συνακόλουθη οργάνωση της παραγωγής και η διαδικασία συγκέντρωσης του κεφαλαίου επιφέρουν την εξάλειψη του “ανεξάρτητου” ατομικού καπιταλιστή και την ανάδυση ενός γραφειοκρατικού στρώματος που “οργανώνει” την εργασία χιλιάδων εργαζομένων σε γιγάντιες επιχειρήσεις, αναλαμβάνει την πραγματική διαχείριση της επιχείρησης και των συμπλεγμάτων επιχειρήσεων και τη φροντίδα των αδιάκοπων τρο-

ποποιήσεων των εργαλείων και των μεθόδων παραγωγής».¹⁷

Με βάση αυτές τις σκέψεις, ο Καστοριάδης θεωρεί ότι την εποχή που γράφει, ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός τείνει να κυριαρχήσει παντού. Εμφανίζεται ως κερματισμένος (fragmenté) γραφειοκρατικός καπιταλισμός στη Δύση, όπου η ταύτιση κράτους-κεφαλαίου δεν έχει προχωρήσει πλήρως και προκύπτει κυρίως υπό τη μορφή της αλληλοδιαπλοκής των προσώπων που καταλαμβάνουν τις κορυφές του ενός και του άλλου, όπου οι εργαζόμενοι μπορούν ακόμη να προβαίνουν σε διεκδικήσεις και όπου, παρά τις έντονες μονοπωλιακές και συγκεντρωτικές τάσεις, παραμένουν ανοιχτά κάποια πεδία ανταγωνισμού και συνεχίζουν εν μέρει να ισχύουν οι οικονομικοί «νόμοι» που σχετίζονται με αυτά (λόγου χάρη, ο νόμος της αξίας). Αντιθέτως, στην ΕΣΣΔ, ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός είναι απόλυτος: το κράτος διευθύνει και «σχεδιοποιεί» το σύνολο της οικονομίας, η εκμετάλλευση της εργασιακής δύναμης δεν γνωρίζει όρια, καθώς εκλείπουν οι διαφορετικές επιχειρήσεις, η δυνατότητα εργατικής πάλης και ο ανταγωνισμός, και οι κλασικοί οικονομικοί νόμοι δεν εφαρμόζονται.

Δεν θα ήταν, νομίζω, παράλογο, να πούμε ότι αυτές οι καστοριαδικές αναλύσεις επιβεβαιώνουν σε σημαντικό βαθμό όσα προοικονομούσαν οι αντίστοιχες βεμπεριανές.¹⁸ Έτι περαιτέρω,

17. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το κοινωνικό καθεστώς της Ρωσίας», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: ύψιλον, 1995, σ. 73.

18. Για να δώσω μόνο ένα παράδειγμα ανάμεσα σε πολλά, ορισμένες παράγραφοι από το κείμενο του Βέμπερ «Parliament and Government in Germany under a New Political Order» θα μπορούσαν κάλλιστα να «μπερδευτούν» με τις αναλύσεις του Καστοριάδη για τη γραφειοκρατία – με την εξαίρεση ίσως των ρηματικών χρόνων: ο Βέμπερ προβλέπει, ο Καστοριάδης διαπιστώνει. Φερ' ειπείν: «[Αν εξέλειπε ο ιδιωτικός καπιταλισμός], αυτό θα σήμαινε άραγε ότι το σιδερένιο κλουβί (Gehäuse) της νεωτερικής βιομηχανικής εργασίας θα έσπαζε; Όχι! Θα σήμαινε μάλλον ότι η διαχείριση των επιχειρήσεων που θα περνούσαν σε κρατική ιδιοκτησία ή σε κάποιου είδους “κοινοτική οικονομία” θα γραφειοκρατικοποιούταν επίσης. Υπάρχει άραγε κάποια υπολογίσιμη διαφορά ανάμε-

16. Βλ. επ' αυτού κυρίως το κείμενο του Καστοριάδη «Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», στο *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1. Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία*, μτφρ. Έφη Παπαδοπούλου και Α. Χόπογλου, Αθήνα: Βέργος, 1977, σ. 211-292.

ο Καστοριάδης συνδέει τα χαρακτηριστικά της γραφειοκρατίας (εξορθολογισμός, έλεγχος όλων των δραστηριοτήτων, συνεχώς διευρυνόμενη διαίρεση των καθηκόντων, ποσοτικοποίηση των πάντων, υπολογισμός, σχεδιοποίηση, θεώρηση της οργάνωσης ως αυτοσκοπού)¹⁹ με μία κατά τη γνώμη του απολύτως πυρηνική φαντασιακή σημασία του καπιταλισμού: την απεριόριστη επέκταση της ορθολογικής κυριαρχίας. Η γραφειοκρατική θέσμιση εκφράζει και πραγματώνει το μάγμα του καπιταλιστικού φαντασιακού.²⁰ Ούτε εδώ θα λείπει η απόδοση των οφειλομένων στον Βέμπερ, μέσα από μια «ταύτιση» του «πνεύματος» και του «φαντασιακού» του καπιταλισμού: «[η] κυριαρχία της γραφειοκρατίας εμφανίζεται ως η κατ' εξοχήν πρόσφορη μορφή της κυριαρχίας του “πνεύματος” του καπιταλισμού (κι εδώ ακόμη ο Μαξ Βέμπερ είχε δει τα πράγματα πολύ πιο καθαρά από τον Μαρξ) – δηλαδή του μάγματος των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που πραγματώνει η θέσμιση του καπιταλισμού.»²¹

Ακόμη πιο εντυπωσιακό από το γεγονός των μεταξύ τους συγκλίσεων είναι το ριζικά διαφορετικό συμπέρασμα που συνάγουν οι δύο στοχαστές σε ό,τι αφορά τη φύση της γραφειοκρατίας – συμπέρασμα που προκύπτει σε πείσμα των συγκλίσεων, αλλά

σα στις ζωές των εργατών και των υπαλλήλων των ορυχείων και των σιδηροδρόμων που λειτουργούν υπό το πρωϊκό κράτος και σε αυτές των ανθρώπων που δουλεύουν σε μεγάλες ιδιωτικές καπιταλιστικές επιχειρήσεις; Είναι λιγότερο ελεύθεροι, γιατί δεν υπάρχει καμία ελπίδα να κερδίσουν κάποια μάχη απέναντι στην κρατική γραφειοκρατία και γιατί δεν μπορεί να ζητηθεί κάποια βοήθεια από οποιαδήποτε αρχή με συμφέρον να εναντιωθεί σε αυτή τη γραφειοκρατία και την εξουσία της, ενώ αυτό είναι δυνατό στον ιδιωτικό καπιταλισμό.» στο Max Weber, *Political Writings*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 2010, σ. 157 (δική μου μετάφραση).

19. Καστοριάδης, «Το κοινωνικό καθεστώς της Ρωσίας», σ. 83.

20. Ό.π.

21. Ό.π., σ. 75.

και με βάση αυτές. Όπως αναφέρθηκε, ο Βέμπερ θεωρούσε τη γραφειοκρατία απολύτως ορθολογική, έστω και με μια περιορισμένη, τυπική έννοια. Στον αντίποδα, ο Καστοριάδης έκρινε πως η γραφειοκρατία αποτελούσε το βασίλειο των παραλογισμών – παραλογισμών που προέκυπταν, μάλιστα, εν πολλοίς από την προσπάθεια εξορθολογισμού των πάντων, ακόμη δηλαδή και συνθηκών και διαδικασιών που ανθίστανται σε αυτή τη διαδικασία. Μέσα από τη μελέτη της βιομηχανικής κοινωνιολογίας (Elton Mayo, J.P. Jouffret κ.ά.), αλλά και την αλληλεπίδραση με αγωνιστές συγγραφείς που εργάζονταν σε τεράστια εργοστάσια της εποχής (κυρίως τον Daniel Mothé, εργάτη της Ρενώ και μέλος της επιθεώρησης *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, όπου και δημοσίευσε τα κείμενα που αργότερα αποτέλεσαν *Το ημερολόγιο ενός εργάτη της Ρενώ*, και τον Paul Romano, που κατέθεσε τις εμπειρίες του στο βιβλίο *Ο αμερικανός εργάτης*, η μετάφραση του οποίου επίσης δημοσιεύτηκε στο *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*), ο Καστοριάδης προβαίνει σε μια δριμεία κριτική των ανορθολογισμών της γραφειοκρατικής οργάνωσης της εργασίας.

Κάποια από τα κυριότερα σημεία αυτής της κριτικής θα μπορούσαν να παρουσιαστούν συνοπτικά ως εξής:²²

1. Η προσπάθεια της γραφειοκρατικής διοίκησης για ολοένα και μεγαλύτερη τυποποίηση, εξορθολογισμό και κατακερματισμό της εργασίας την ωθεί στην υιοθέτηση πρακτικών και μεθόδων που είναι αναποτελεσματικές, στον βαθμό που παραγνωρίζουν την πραγματική

22. Για όλα τα παρακάτω σημεία, βλ. κυρίως Κορνήλιος Καστοριάδης, «Για το περιεχόμενο του σοσιαλισμού III: η πάλη των εργατών ενάντια στην οργάνωση του καπιταλιστικού εργοστασίου», στον τόμο *Η πείρα του εργατικού κινήματος*, Αθήνα: Αμφορέας, 1978, σ. 9-63. Επίσης, βλ. τα Paul Romano, *Ο αμερικανός εργάτης. Η ζωή στο εργοστάσιο*, μτφρ. Ε. Τσελεμέγκου, Αθήνα: Κινούμενοι Τόποι, 2014 και Daniel Mothé, *Το ημερολόγιο ενός εργάτη της Renault 1956-1958*, μτφρ. Φωτεινή Τσαλούχου, Αθήνα: Κινούμενοι Τόποι, 2015, στα οποία παραπέμπει συχνά ο Καστοριάδης.

φύση της ανθρώπινης εργασίας. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν εδώ ο τεϊλορισμός και το «επιστημονικό management», που επιχειρούν να σπάσουν την κάθε εργασία σε πολλά, μικρά, χρονομετρήσιμα και ποσοτικοποιημένα βήματα, ώστε να βρουν τον υποτιθέμενο καλύτερο και πιο γρήγορο τρόπο να διεκπεραιωθεί το καθένα και, στη συνέχεια, να τα συνθέσουν εκ νέου όλα μαζί.

Έτσι, όμως, παραβλέπεται η ολική (σωματική και πνευματική) φύση κάθε ανθρώπινης εργασίας. Όπως γράφει ο Ντανιέλ Μοτέ, ειδικευμένος εργάτης στο μηχανουργείο της Ρενώ, «κάνουμε μια δουλειά εξαιρετικά ποικιλόμορφη και ενίοτε εξαιρετικά σύνθετη, μια δουλειά δηλαδή που αποκλείει τον αυτοματισμό. Η δουλειά μας ενέχει μια καθαρά διανοητική εργασία ερμηνείας του σχεδίου».²³

Η γραφειοκρατία είναι ανίκανη να κατανοήσει ότι κάθε εργασία εξατομικεύεται από τον εργαζόμενο, ότι δεν υπάρχει «ένας άριστος τρόπος», ότι κάτι που για έναν άνθρωπο μπορεί να λειτουργεί, για κάποιον άλλον μπορεί να αποτυγχάνει και το αντίστροφο. Αντιτίθεται έτσι στην προσωπικότητα του εργαζόμενου, θέλοντας να αποπροσωποποιήσει κάθε στάδιο της δουλειάς (είδαμε παραπάνω και στον Βέμπερ τη σημασία του απρόσωπου χαρακτήρα της γραφειοκρατίας), κατά τρόπο ώστε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κάθε ανθρώπου να παρουσιάζονται «σαν απλές πηγές σφαλμάτων».²⁴ Όπως είναι φυσικό, αυτές οι προσπάθειες της διοίκησης οδηγούν σε συγχύσεις και ανορθολογισμούς και αποτυγχάνουν. Οι εργάτες δεν ακολουθούν τους κανονισμούς, αντιθέτως σπαταλούν ενέργεια ώστε να βρίσκουν τρόπους να τους παρακάμψουν προκειμένου ακριβώς να μπορούν να συνεχίσουν να παράγουν.

2. Η γραφειοκρατία τείνει εγγενώς προς την εξειδίκευση και

23. Mothé, *Το ημερολόγιο ενός εργάτη*, σ. 19.

24. Βλ. Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, μτφρ.-εισαγ.-σχόλ. Κ. Καβουλάκος, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006, σ. 77. Η φράση παρατίθεται από τον Καστοριάδη στο βιβλίο του *Η πείρα του εργατικού κινήματος*.

την εξατομίκευση και κάνει τα πάντα προκειμένου να αποτρέψει τους εργάτες από το να επικοινωνούν. Αυτό δημιουργεί δυσλειτουργίες στην παραγωγή, καθώς η παραγωγή στη μεγάλη κλίμακα του εργοστασίου είναι όλο και περισσότερο συλλογική, με την έννοια ότι η εργασία του καθενός εμπλέκεται και επηρεάζει την εργασία όλων σχεδόν των υπολοίπων. Το αποτέλεσμα είναι ότι οι εργαζόμενοι παραβιάζουν τις οδηγίες των γραφειοκρατών διευθυντών και οργανώνονται αυθόρμητα, σύμφωνα με «μυστικές διευθετήσεις» που κάνουν μεταξύ τους, δημιουργώντας άτυπες ομάδες εργασίας με στόχο να ρυθμίσουν τις υποθέσεις της δουλειάς τους και να καταφέρουν να εργαστούν. Σε αυτή τους την προσπάθεια, εκ των πραγμάτων αναγκάζονται να υπερβούν τις τεχνητές διακρίσεις και δομές που επιβάλλει η γραφειοκρατία και να τις αντικαταστήσουν με άλλες, τις οποίες σχηματίζουν πηγαία, σύμφωνα με την εμπειρική γνώση και τα «κόλπα της δουλειάς» που αποκομίζουν από την καθημερινή πρακτική.

Έτσι, κατά τον Καστοριάδη, μέσα στο γραφειοκρατικό διευθυνόμενο εργοστάσιο δημιουργείται μια διπλή πραγματικότητα: από τη μία μεριά υπάρχει η τυπική οργάνωση της εργασίας, όπως τη φαντάζεται και τη σχεδιάζει στο οργανόγραμμα η αποκομμένη από την παραγωγή διοίκηση, από την άλλη υπάρχει η άτυπη αυτοοργάνωση των εργατών, που σχηματίζουν αυθόρμητες ομάδες για να διευθετήσουν οι ίδιοι την εργασία τους και να εναντιωθούν στην εκμετάλλευσή.

3. Η γραφειοκρατική διοίκηση είναι πλήρως διαχωρισμένη από την πραγματικότητα της παραγωγής. Έτσι, καλείται να λύσει προβλήματα που της είναι εξωτερικά και για τα οποία θα μπορούσε να έχει μια γνώση στην καλύτερη περίπτωση θεωρητική. Στην πραγματικότητα δεν συμβαίνει όμως ούτε αυτό, γιατί μια θεωρία που δεν γνωρίζει τις αντιστάσεις του πραγματικού υλικού που θεματοποιεί, δεν

μπορεί παρά να υποπέσει σε σοβαρά σφάλματα. Η διοίκηση υποτίθεται πως είναι το κεφάλι του εργοστασίου, πρόκειται όμως για ένα κεφάλι που δεν γνωρίζει τι κάνουν τα χέρια και τα πόδια.

Η γραφειοκρατία χωρίζει τον κόσμο της εργασίας στα δύο, στους διευθύνοντες και τους εκτελεστές, και το ιδανικό που προσπαθεί να εκπληρώσει είναι η πλήρης διάκριση της διεύθυνσης από την εκτέλεση. Ως αποτέλεσμα, οι οδηγίες των διευθυντών είναι παράλογες, καθώς αυτοί αγνοούν τις πραγματικές συνθήκες και τα πρακτικά προβλήματα της εργασίας. Ο ανορθολογισμός των γραφειοκρατικών επιταγών καθίσταται ολοφάνερος από το φαινόμενο της λεγόμενης απεργίας ζήλου: οι εργάτες πηγαίνουν στη δουλειά τους και εφαρμόζουν κατά γράμμα τις διευθυντικές οδηγίες, με αποτέλεσμα το εργοστάσιο να καταρρέει. Αυτό επίσης σημαίνει ότι, όταν επιθυμούν να εργαστούν πραγματικά, το κάνουν παραβιάζοντας αυτές τις οδηγίες.

Η δυσλειτουργική αυτή κατάσταση επιτείνεται από το γεγονός ότι η γραφειοκρατία τείνει να επιλύσει τους ανορθολογισμούς που γεννά μέσω της δημιουργίας ακόμη περισσότερων γραφειοκρατικών βαθμίδων: η μία γραφειοκρατική υπηρεσία καλείται να ελέγξει την άλλη και ούτω καθεξής. Έτσι, δημιουργείται μια κατάσταση ανταγωνισμού ανάμεσα στις διάφορες γραφειοκρατικές ομάδες, πράγμα που οδηγεί συχνά σε πόλεμο κλικών και φρατριών, καθεμία από τις οποίες προσπαθεί να επιβάλλει κυνικά τα συμφέροντά της, μακριά από κάθε ορθολογισμό. (Είναι ενδιαφέρον πώς το αίσθημα τιμής που εντόπιζε ο Βέμπερ στους γραφειοκράτες της εποχής του μετατρέπεται σε γυμνό κυνισμό στους γραφειοκράτες που παρατηρεί ο Καστοριάδης, και ιδίως σε αυτούς της ΕΣΣΔ, η οποία αποτελεί γι' αυτόν «την πρώτη κυνική κοινωνία στην ιστορία».)

Επιπρόσθετα, η διευρυνόμενη επέκταση της γραφειοκρατικής μηχανής έχει ως αποτέλεσμα να εισαχθεί η ίδια σχάση εντός της

γραφειοκρατίας και το σχίσμα διευθυντών-εκτελεστών να επαναληφθεί μέσα στους κόλπους της, αναπαράγοντας και εκεί τα προαναφερθέντα προβλήματα.

4. Μια σημαντική παρατήρηση του Καστοριάδη έχει να κάνει με το γεγονός ότι η διοίκηση, μέσα από την τάση της για κατακερματισμό της εργασίας και απεριόριστη εφαρμογή ποσοτικών, τυπικά ορθολογικών μεθόδων και ελέγχων, παράγει ανορθολογικά αποτελέσματα ως προς τους ίδιους τους σκοπούς της. Πράγματι, όσα αναφέρθηκαν μέχρι εδώ, δεν είναι ανορθολογικά γενικά και αόριστα, δεν είναι αναποτελεσματικά στον βαθμό που στοχεύει κανείς σε αξίες άλλες, όπως η ισότητα και η ελευθερία· είναι ανορθολογικά ως προς την ίδια την παραγωγή, προκαλούν άσκοπες δαπάνες, χάσιμο χρόνου, σπατάλες εργασιακής δύναμης.

Χαρακτηριστικό είναι εν προκειμένω το παράδειγμα του καθορισμού της νόρμας της απόδοσης, δηλαδή του υποτιθέμενα επιστημονικά ακριβούς τρόπου να βρεθεί η ποσότητα παραγωγής που πρέπει να αναμένει κανείς από τους εργάτες για ένα δεδομένο χρονικό διάστημα. Στο πλαίσιο του εργοστασίου, αυτό συνέβαινε με τη βοήθεια των χρονομετρών, συνεργατών της διοίκησης που καλούνταν να μετρήσουν τον χρόνο που απαιτούταν για κάθε συγκεκριμένο βήμα της παραγωγής, ώστε να βρεθεί το επιστημονικά βέλτιστο αποτέλεσμα.

Τι συνέβαινε όμως στην πραγματικότητα; Οι εργάτες, όταν αντιλαμβάνονταν την παρουσία του χρονομέτρη, δούλευαν επίτηδες με πιο αργούς ρυθμούς, καθώς γνώριζαν ότι πιο απαιτητική νόρμα σημαίνει πιο έντονη δουλειά και μεγαλύτερη εκμετάλλευση. Ο χρονομέτρης, με τη σειρά του, γνωρίζοντας ότι οι εργάτες του αντιστέκονταν, έθετε επίτηδες πιο υψηλές απαιτήσεις από αυτές που ήταν πράγματι δυνατές, ώστε να τους πιέσει και να μην καταφέρουν να «τον κλέψουν» υπέρμετρα. Έτσι, αυτό που θα

όφειλε να είναι ένας αντικειμενικός προσδιορισμός βασισμένος σε επιστημονικά κριτήρια, καθίστατο τελικά ένα θέατρο, ένα παζάρι, το αυθαίρετο αποτέλεσμα του οποίου προέκυπτε μέσα από μια τεράστια σπατάλη χρόνου και ενέργειας και, μακριά από το να είναι αντικειμενικό, αποκρυστάλλωνε απλώς τους δεδομένους συσχετισμούς δυνάμεων μέσα στο εργοστάσιο.

5. Όλες αυτές οι ανορθολογικότητες συμπυκνώνονται, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, στη θεμελιώδη αντίφαση του γραφειοκρατικού καπιταλισμού. Προσπαθώντας να οργανώσει μια δραστηριότητα στην οποία είναι εξωτερικός και της οποίας τα υποκείμενα έχουν κάθε λόγο να του αντιστέκονται, ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός από τη μία τείνει να μετατρέψει τους ανθρώπους σε απρόσωπα γρανάζια μιας μηχανής και από την άλλη συνεχώς επικαλείται υπόρρητα την πρωτοβουλία τους, χωρίς την οποία όλο το σύμπαν του καταρρέει. Από τη μία αποκλείει τους ανθρώπους από την ουσιαστική συμμετοχή τους σε αυτό που κάνουν, από την άλλη βασίζεται πάνω σε αυτή τη συμμετοχή. Είναι φανερό ότι πρόκειται για μια σχιζοειδή κατάσταση.

Είδαμε παραπάνω ότι οι εργάτες του γραφειοκρατικά διαρθρωμένου εργοστασίου μπορούν να είναι αποτελεσματικοί μόνο σε πείσμα των κανονισμών που δημιουργούν οι διευθύνοντες. Αυτή η αντίφαση, με διαφορετική μορφή, μεταφέρεται, όπως θα γράψει αργότερα ο Καστοριάδης,²⁵ και σε ολόκληρη τη σύγχρονη κοινωνία. Λόγου χάρη στο πολιτικό πεδίο, όπου οι ετερόνομοι θεσμοί κάνουν τα πάντα για να αποθαρρύνουν τους ανθρώπους από τη συμμετοχή στις πολιτικές υποθέσεις και τους οδηγούν στην ιδιωτέυση, κατακρίνοντας ταυτόχρονα την πολιτική απάθεια και την έλλειψη πάθους για τα κοινά. Ή ακόμη στην οργάνωση της παιδείας, αυτού του προνομιακού πεδίου ενσάρκωσης των κοινωνικών αξιών, όπου

η εξειδίκευση και η τεχνικοποίηση προωθούνται συστηματικά, ενώ παράλληλα ακούγονται θρήνοι για την απουσία του πνεύματος και τον θάνατο της κριτικής σκέψης· μιας παιδείας που μπορεί να είναι άξια του ονόματός της μόνο στον βαθμό που ορισμένοι παθιασμένοι δάσκαλοι παραβιάζουν ή έστω υπερβαίνουν τις υποχρεωτικές εγκυκλίους και διδάσκουν πραγματικά.

Το 1977, ο Καστοριάδης θα αναφερθεί εκ νέου στο ρωσικό ζήτημα, με αφορμή το οποίο, όπως είδαμε, άρχισε να αναπτύσσει την πολιτική του σκέψη. Εκεί θα γράψει: «Η μοντέρνα κοινωνία επιδιώκει μόνο την “ορθολογικότητα” και παράγει, μαζικά, μόνο “ανορθολογικότητα” (από την οπτική γωνία αυτής της ίδιας της “ορθολογικότητας”). Ή ακόμη: σε καμιά άλλη γνωστή κοινωνία το σύστημα παραστάσεων που δίνει η κοινωνία για τον εαυτό της δεν βρίσκεται σε κατάφωρη και βίαιη αντίθεση με την πραγματικότητα αυτής της κοινωνίας όπως βρίσκεται υπό το καθεστώς του γραφειοκρατικού καπιταλισμού.»²⁶ Η γραφειοκρατία, που όπως και στον Βέμπερ εντοπίζεται τόσο στον κρατικό μηχανισμό όσο και στη μεγάλη καπιταλιστική επιχείρηση, αποτελεί την τέλεια ενσάρκωση του ανορθολογισμού της δυτικής εμμονής για ορθολογική κυριαρχία.

Υπάρχει έξοδος από τον γραφειοκρατικό λαβύρινθο;

Σε αυτό το κείμενο προσπάθησα να δείξω ότι η ανάλυση της γραφειοκρατίας στον Βέμπερ και τον Καστοριάδη είναι ταυτόχρονα εντυπωσιακά συναφής και ριζικά διαφορετική. Στα χαρακτηριστικά και τη διεύρυνση της γραφειοκρατικής οργάνωσης, που συνδέονται με το πνεύμα ή τις φαντασιακές σημασίες του καπιταλισμού, ο πρώτος βλέπει μια διαδικασία εξορθολογισμού, ενώ ο δεύτερος την επικράτηση του πλήρους παραλογισμού.

Η αντίθεση αυτή ίσως αμβλύνεται, αν σκεφτούμε ότι και οι δύο

25. Καστοριάδης, *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1. Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία*, σ. 38.

26. Καστοριάδης, «Το κοινωνικό καθεστώς της Ρωσίας», σ. 84.

αντιμετώπιζαν τη γραφειοκρατία ως κίνδυνο, ως κάτι στο οποίο δεν πρέπει να παραδοθούμε άνευ όρων. Ο τρόπος που φαντάζονταν την αντίσταση, βέβαια, ήταν και πάλι βαθιά διαφορετικός.

Ο Βέμπερ, μπροστά στον κίνδυνο της υπαλληλοκρατίας και της συνεπακόλουθης κυριαρχίας των γραφειοκρατικών κλικών και των ανέμπνευστων πολιτικών, φαίνεται να προέτασσε ένα είδος δημοψηφισματικής εκλογής των πολιτικών αρχηγών. Πίστευε ότι με αυτόν τον τρόπο τουλάχιστον ο αρχηγός θα μπορούσε να είναι ένας πραγματικός πολιτικός, ενδεχομένως προικισμένος και με στοιχεία χαρίσματος. (Είναι ενδιαφέρον να σκεφτεί κανείς εδώ ότι το χάρισμα στον Βέμπερ είναι μια κατ' εξοχήν «ανορθολογική» δύναμη, με την έννοια ότι καταλύει τις παγιωμένες νόρμες και γεννά νέες αξίες και νέα πίστη.) Και τότε ακόμη, όμως, θα ήταν επικεφαλής μιας τεράστιας κομματικής μηχανής, ενώ από τη φύση του το χάρισμα με τον καιρό ρουτινοποιείται και γραφειοκρατικοποιείται.

Από την άλλη, ο Καστοριάδης, εντόπιζε στις άτυπες και αυθόρμητα δημιουργούμενες ομάδες εργασίας των εργαζομένων που σχηματίζονταν μέσα στο εργοστάσιο την πηγαία διάθεση των εργατών να αυτο-οργανωθούν αποτελεσματικά και να αναλάβουν τη διαχείριση της δουλειάς και της ζωής τους. Έτσι, ενώπιον της ιεραρχικής γραφειοκρατικής διαίρεσης σε διευθύνοντες και εκτελεστές, υποστήριζε την κατάργηση αυτής της διαίρεσης, την αυτο-διαχείριση και την εργατική διεύθυνση της παραγωγής. Επίσης, ήδη από την αρχή, αλλά όσο περνούσαν τα χρόνια όλο και πιο έντονα, επεξέτεινε την ιδέα της αυτοδιεύθυνσης σε όλα τα πεδία της ζωής, ώστε να φτάσει στο πρόταγμα της αυτονομίας και της άμεσης δημοκρατίας.

Ήταν άραγε εν προκειμένω ο Βέμπερ υπερβολικά συντηρητικός και πεσιμιστής ή ο Καστοριάδης υπέρμετρα αισιόδοξος; Να ένα ενδιαφέρον ερώτημα, το οποίο όμως δεν μπορούμε να πραγματευτούμε εδώ.



Ο Γιώργος Περτσάς ενδιαφέρεται για ζητήματα διακυβέρνησης, τεχνολογίας και πολιτικής.



Στον θαυμαστό κόσμο της νεοφιλελεύθερης γραφειοκρατίας

του Γιώργου Περτσά

*Τόση γραφειοκρατία έχουμε να δούμε
από τη Σοβιετική Ένωση.
Ανώνυμος*

«**Ε**δώ ο κόσμος χάνεται και αυτοί
ασχολούνται με τα KPIs!»¹
Η φωνή της προϊσταμένης στο τμήμα
κρατήσεων μεγάλης αεροπορικής εται-
ρείας ακούστηκε γεμάτη οργή και
απόγνωση. Σε μια στιγμή υπερβολικού
φόρτου εργασίας, με πολλές πτήσεις
να ακυρώνονται και τους επιβάτες να
καλούν έξαλλοι για να μάθουν τι θα
απογίνει το, ματαιωμένο πια, ταξίδι
τους, οι συνάδελφοι των υπόλοιπων
τμημάτων αποφάσισαν να μην αντα-
ποκριθούν στις εκκλήσεις της εν λόγω
προϊσταμένης για υποστηρικτική βοή-
θεια.

1. Key Performance Indicators. Δείκτες Μέτρησης
της Επίδοσης. Ένα από τα βασικά εργαλεία του
σύγχρονου μάνατζμεντ.

Αντίθετα, θεώρησαν ότι έπρεπε να ασχοληθούν με κάτι εξίσου ή ακόμα πιο σημαντικό για αυτούς: με τη συμπλήρωση των εντύπων για τη μέτρηση της εταιρικής επίδοσης· κοινώς με τα KPIs. Συγκεκριμένα, προτίμησαν να αφιερώσουν χρόνο και προσπάθεια σε μια τυπική διαδικασία ελέγχου και αξιολόγησης της εταιρικής αποτελεσματικότητας και της δικής τους, προσωπικής εργασίας. Ένας μεγάλος αριθμός προδιατυπωμένων εντύπων, ποσοτικά στοιχεία και φόρμουλες που ζητούν τη δική τους συμβολή στη λεπτομερέστερη δυνατή αποτύπωση των εργασιακών διαδικασιών, χρήζουν συμπλήρωσης, ώστε να μπορέσουν να εφαρμοστούν οι ανάλογοι ποσοτικοί δείκτες και έτσι το τμήμα να γίνει ορατό από τα κεντρικά της εταιρείας. Αυτό, προκειμένου να δοθεί απάντηση στο μείζον ερώτημα της διεύθυνσης: έπιασε το τμήμα τους εκ των προτέρων ποσοτικά καθορισμένους στόχους του; Μπόρεσε να κρατήσει ή και να αυξήσει τις επιδόσεις του;

Λίγα μέτρα πιο δίπλα, οι εργαζόμενοι στο τηλεφωνικό κέντρο στο τμήμα κρατήσεων φέρνουν εις πέρας την εργασία τους με τρόπο που φέρνει στο νου τη μαεστρία ταχυδακτυλουργού. Βρισκόμενοι στο σημείο μηδέν, όπου η πλημμυρίδα των τηλεφωνημάτων των εξαγριωμένων επιβατών συναντά μια σειρά από εταιρικές ρυθμίσεις, νόρμες και κανονισμούς, είναι αναγκασμένοι να κινούνται ευέλικτα ανάμεσα στην απερίσταλτη περιπλοκότητα των αιτημάτων των πελατών και στον φαινομενικά άκαμπτο χαρακτήρα των γενικών αρχών λειτουργίας της εταιρείας. Με τη θέση τους να βρίσκεται τοποθετημένη ανάμεσα σε αυτές τις συμπληγάδες, η εργασιακή τους επίδοση είναι ευθέως ανάλογη προς την ικανότητά τους να ερμηνεύουν δημιουργικά, να προσαρμόζουν και ενίοτε να παρακάμπτουν στα σημεία τούς εκ των προτέρων διατυπωμένους κανόνες. Μόνο έτσι οι αφηρημένοι κανόνες μπορούν να καταστούν εφαρμόσιμοι στην κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, αλλά και οι

υπάλληλοι ικανοί να ανταποκριθούν στα αιτήματα των επιβατών, κάνοντας πράξη την πολυδιαφημιζόμενη αποδοτικότητα και αποτελεσματικότητα της εταιρείας.

Αλλά μια στιγμή! Σε μία από τις εμπροσθοφυλακές του παγκόσμιου καπιταλισμού, μια πολυεθνική εταιρεία αερομεταφορών, οι εργασιακές διαδικασίες μοιάζουν να βρίθουν από τυπικές φόρμουλες, γενικούς και αφηρημένους κανόνες, ποσοστά και δείκτες που μετρούν και ξαναμετρούν τα πάντα, έναν αυξανόμενο όγκο χαρτούρας (κανονικής ή ηλεκτρονικής), έγγραφα που πρέπει να συμπληρωθούν, εκθέσεις αναφοράς που πρέπει να συνταχθούν και λεπτομερείς ρυθμίσεις που πρέπει να τηρηθούν στο όνομα της διαφάνειας, της λογοδοσίας και της ασφάλειας των πτήσεων και των επιβατών. Όμως όλες αυτές οι πρακτικές, που οργανώνουν την καθημερινή ζωή εντός της εταιρείας και της δίνουν τη μορφή και το περιεχόμενό της, και τις οποίες δικαίως θα αποκαλούσαμε γραφειοκρατικές, δεν θα έπρεπε να θεωρούνται ξεπερασμένες; Δεν θα έπρεπε να έχουν σταλεί, εδώ και καιρό, στο μουσείο των μοντέρνων αρχαιοτήτων μιας ρευστής και δυναμικής, νεοφιλελεύθερης εποχής; Η πάταξη της γραφειοκρατίας μέσω της απελευθέρωσης των δυνάμεων της αγοράς, μέσα από τη διάχυση των εύπλαστων τεχνολογιών πληροφορίας και επικοινωνίας ή μέσω της εγκαθίδρυσης αποκεντρωμένων, δικτυακών μορφών οργάνωσης, δεν θα έπρεπε να αποτελεί ήδη ένα συντελεσμένο γεγονός, μια από τις μεγάλες επιτυχίες του θριαμβεύοντος νεοφιλελευθερισμού;

Κι όμως. Με το παρόν άρθρο θα υποστηρίξουμε το ακριβώς αντίθετο. Πιο συγκεκριμένα, η υπόθεση που μας εμπνέει είναι ότι το γραφειοκρατικό φαινόμενο όχι μόνο δεν έχει παταχθεί, όπως ήθελαν και θέλουν να υποστηρίξουν όπου βρεθούν οι διαπρύσιοι κήρυκες της νεοφιλελεύθερης αλήθειας, αλλά αντίθετα φαίνεται να παροξύνεται, έχοντας ως βασική του προέλευση ακριβώς τις

δυνάμεις της αγοράς· ως αυτοτελή πηγή του τον κόσμο των επιχειρήσεων και τη συναφή προς αυτόν επιχειρηματική κουλτούρα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για μια *νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατία*² που συγκροτεί τον ορίζοντα των κοινωνιών του αναπτυγμένου καπιταλισμού. Αλλά για να γίνει καλύτερα κατανοητό τι εννοούμε με αυτό, πρέπει πρώτα να σταθούμε στο ζήτημα του νεοφιλελευθερισμού, και φυσικά της γραφειοκρατίας.

Για τον Νεοφιλελευθερισμό

Υπάρχουν πολλοί τρόποι να μιλήσει κανείς για εκείνη τη μορφή οργάνωσης των καπιταλιστικών κοινωνιών που αποκαλούμε νεοφιλελευθερισμό. Ένα οικονομικό δόγμα, μια νέα μορφή ταξικής κυριαρχίας ή η νίκη των δυνάμεων της αγοράς πάνω στην αρτηριοσκληρωτική, ρυθμιστική μανία του κρατισμού της πρόσφατης κεϋνσιανής περιόδου. Παρόλ' αυτά, εμείς επιλέγουμε να την προσεγγίσουμε ως μία μορφή διακυβέρνησης των θεσμών, του πληθυσμού, αλλά και των ατόμων. Πιο συγκεκριμένα, αντλώντας έμπνευση από την ανάλυση του Μισέλ Φουκώ για τον νεοφιλελευθερισμό, θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για έναν ι-διαίτερο τρόπο του κυβερνάν που λαμβάνει χώρα διαμέσου της ελευθερίας των ανθρώπων.³ Σίγουρα, όμως, όταν κάνουμε λόγο

για ελευθερία, από μια τέτοια αναλυτική σκοπιά, εννοούμε μια ελευθερία ρυθμισμένη, οριοθετημένη, διαποτισμένη σε μεγάλο βαθμό από συγκεκριμένες νόρμες και αξίες· αυτές της αγοράς, του ανταγωνισμού και των επιχειρήσεων.⁴

Έτσι, αυτή η νεοφιλελεύθερη ελευθερία δεν κατανοείται ως το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας απελευθέρωσης από τον ασφυκτικό εναγκαλισμό του κράτους και τους τυπικούς κανόνες που λειτουργούσαν σαν βαρίδιο πάνω στην έμφυτη τάση των ανθρώπων να επιχειρήσουν μέσα στην αγορά. Και αυτό γιατί, σύμφωνα με τη νεοφιλελεύθερη κοσμοθεώρηση, οι άνθρωποι δεν είναι, ούτε γεννιούνται οικονομικοί άνθρωποι, λάτρεις των επενδύσεων ή φορείς ενός επιχειρηματικού ήθους που θα τους κάνει να αναλάβουν γενναία ρίσκα για ακόμη πιο γενναίες αποδόσεις. Αν όμως δεν είναι, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορούν να γίνουν! Πράγματι, με αυτήν την επιστημολογικού τύπου διαπίστωση, το νεοφιλελεύθερο πρόταγμα, έχοντας αφήσει πίσω του αφελείς, νατουραλιστικού τύπου προσεγγίσεις για την αγορά και τον *homo economicus*, πασχίζει να κατασκευάσει την κοινωνική πραγματικότητα βάσει των σκληρά, κανονιστικών πια, αγοραίων ιδεωδών του. Ο νεοφιλελευθερισμός δεν είναι *laissez-faire*!⁵

Νέα Υόρκη: Palgrave Mcmillan, 2012.

4. Αυτός ο νεοφιλελεύθερος λόγος περί ελευθερίας δεν αποκλείει ούτε αντιδιαστέλλεται προς την πειθαρχικού ή κυριαρχικού τύπου άσκηση της εξουσίας. Αντιθέτως, μας φαίνεται ότι τελούν σε σχέση ευθείας αναλογίας, ώστε να καθίσταται δυνατή η, εκ πρώτης μόνο όψης, παράδοση συνύπαρξη προτροπών για συμμετοχή και αυτοπραγμάτωση με τη χρήση βασανιστηρίων, την κήρυξη περιοχών ή προσώπων σε κατάσταση εξαίρεσης και μιας αμείλικτης επιβολής. Γενικότερα, για τη δομική σχέση της γραφειοκρατίας με τη συστηματική χρήση της βίας βλ. David Graeber, *Utopia of Rules. On Technology, Stupidity and the Secret Joys of Bureaucracy*.

5. Philip Mirowski, «Postface. Defining Neoliberalism», στο Philip Mirowski και Dieter Plehwe (επιμ.) *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Καίμπριτζ / Λονδίνο: Harvard University Press, 2009. Ίσως το πιο ενδεικτικό πα-

2. Αντλούμε τον όρο από την εξαιρετική ανάλυση της Beatrice Hibou, *The Bureaucratization of the World in the Neoliberal Era*. Νέα Υόρκη: Palgrave Mcmillan, 2015. Βλ. David Graeber, «The Iron Law of Liberalism and the Era of Total Bureaucratization» στο *Utopia of Rules. On Technology, Stupidity and the Secret Joys of Bureaucracy*, Μπρούκλιν, Λονδίνο: Melville House, 2015 και Mark Fisher, *Καπιταλιστικός Ρεαλισμός. Υπάρχει Άραγε Εναλλακτική;*, μτφρ. Θέμης Πανταζάκος και Γιάννης Γαλιάτσος, Αθήνα: Futura, 2015, κεφ. 6.

3. Michel Foucault, *Η Γέννηση της Βιοπολιτικής*, μτφρ. Βασίλης Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον, 2012. Βλ. και Nikolas Rose, *Powers of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1999, Peter Triantafyllou, *New Forms of Governing. A Foucauldian Inspired Analysis*,

Αν όμως, οι ρυθμιστικές και κρατικές παρεμβάσεις δεν αποτελούν σε καμία περίπτωση παρελθόν για την ευόδωση του νεοφιλελεύθερου οράματος,⁶ αυτό που πράγματι μεταβάλλεται είναι ο τρόπος άρθρωσης των παρεμβάσεων αυτών. Εν τέλει ο τρόπος άσκησης της εξουσίας.⁷ Όσο και αν φανεί εκ πρώτης όψεως παράδοξο, αυτός ο τρόπος διακυβέρνησης προσπαθεί να εμπλέξει τους κυβερνωμένους στη διαδικασία της ίδιας τους της διακυβέρνησης, αφήνοντας κάποιο χώρο ελεύθερης δράσης, κινητοποίησης και ανάληψης πρωτοβουλιών.⁸ Επιλέγει να ασκήσει την εξουσία όχι τόσο με έναν κάθετο και εξαντλητικό τρόπο, μέσα από ένα καθολικό, κρατικό σχεδιασμό που θα απορροφήσει τα πάντα εντός του, ακυρώνοντας τη δράση των διοικουμένων. Αντίθετα, αρθρώνει την άσκηση της εξουσίας μέσα από τη θέσπιση ενός πλαισίου για τις ενδεχόμενες δράσεις τους. Δρα, δηλαδή, πάνω στην ενεργό δράση των άλλων, την οποία προκαλεί και ενθαρρύνει

ράδειγμα ενός τέτοιου συνεχούς ρυθμιστικού παρεμβατισμού αποτελούν οι λεγόμενες θερμοκοιτίδες (incubators) ή οι επιταχυντές (accelerators) νεοφυών επιχειρήσεων. Αυτοί οι –συνηθέστερα– κρατικά χρηματοδοτούμενοι θεσμοί, έχουν ως στρατηγική τους στόχευση την εκκόλαψη και την ενδυνάμωση ενός φαινομένου που δεν θεωρείται κοινωνικά αυτοφυές, δηλαδή της επιχειρηματικότητας.

6. Για την πανταχού παρουσία τέτοιου τύπου ρυθμίσεων, εκ μέρους των κάθε λογής φορέων της Ευρωπαϊκής Ένωσης, με στόχο την ομαλή λειτουργία της αγοράς, βλ. Hans Magnus Enzensberger, *Γλυκό Τέρας Βρυξέλλες*, μτφρ. Νατάσσα Σεχίδου, Αθήνα: Νεφέλη, 2014.

7. Beatrice Hibou (επιμ.), *Privatising the State*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2004. Βλ. ειδικά τον πρόλογο στην αγγλική έκδοση.

8. Ο Φουκώ θα κάνει λόγο για περιβαλλοντικές τεχνολογίες, προκειμένου να περιγράψει εκείνες τις εξουσιαστικές παρεμβάσεις που δεν καθορίζουν με άμεσο και μετωπικό τρόπο τα περιεχόμενα της διακυβέρνησης, αλλά δρουν πάνω στο κοινωνικό και θεσμικό περιβάλλον, στο περίγραμμα της δράσης των διοικουμένων. Michel Foucault, *Η Γέννηση της Βιοπολιτικής*, σ. 240-242 και Michel Foucault, «Δύο Δοκίμια για το Υποκείμενο και την Εξουσία» στο *Η Μικροφυσιική της Εξουσίας*, μτφρ. Λίλα Τρουλινού, Αθήνα: ύψιλον, 1991, σ. 92.

προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση· αυτή της ενίσχυσης της αγοράς, της όξυνσης της ανταγωνιστικότητας και της διάχυσης της επιχειρηματικής νοοτροπίας. Αν όμως τα υποκείμενα, στα εκάστοτε κοινωνικά και θεσμικά περιβάλλοντα εντός των οποίων βρίσκονται, καλούνται να πάρουν πρωτοβουλίες και να δώσουν λύσεις μακριά από την πεπατημένη, αν ενθαρρύνονται να σκεφτούν «έξω από κουτάκια», είναι επειδή βρίσκονται μέσα στο πλαίσιο της νεοφιλελεύθερης διακυβέρνησης.

Το ζήτημα τώρα, ως προς το ερώτημα περί της γραφειοκρατίας στη νεοφιλελεύθερη εποχή, έγκειται στο ότι αυτό το πλαίσιο δεν μπορεί να οργανωθεί, ούτε να καταστεί λειτουργικό αν δεν μεταφραστεί, επί του θεσμικού και οργανωσιακού πεδίου, σε συγκεκριμένες τυπικές ρυθμίσεις, σε κανόνες και αρχές, σε συστηματικές πρακτικές, που θα ενσαρκώνουν τις νόρμες και την πολιτική λογική αυτού του τρόπου διακυβέρνησης. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με το περιθώριο δράσης που καλλιεργείται και αφήνεται στους ίδιους τους διοικουμένους. Και αυτό, με τη σειρά του, για να λειτουργήσει, πυροδοτεί την ανάγκη ελέγχου, λογοδοσίας, διαφάνειας και εν τέλει εξασφάλισης της ποιότητας των εκπονούμενων δράσεων. Όμως, ξανά, οι αξιώσεις αυτές δεν μπορούν να εφαρμοστούν επί του κοινωνικού πεδίου παρά μόνο περνώντας μέσα από γενικές ρυθμίσεις, τυπικούς κανόνες, φόρμουλες, έγγραφα, θεσμικές ιεραρχίες, ποσοτικά μετρήσιμους δείκτες κ.ά.

Αφήνοντας λίγο πίσω μας τη νεοφιλελεύθερη ρητορική περί απογραφειοκρατικοποίησης μέσα σε μια ευέλικτη, δικτυακή οργάνωση, επιλέγουμε να εστιάσουμε στο επιχειρησιακό πεδίο. Εκεί, δηλαδή, που η δικτύωση καλείται να λάβει σάρκα και οστά ή ο λόγος περί διαφάνειας, λογοδοσίας και ποιότητας συναντά την αμείλικτη πραγματικότητα όχι τόσο του «τι να κάνουμε», όσο του «πώς να το κάνουμε». Ακολουθώντας αυτή τη γραμμή ανάλυσης, δεν θα

αργήσουμε να βρεθούμε ενώπιον ενός κυκεώνα ποσοτικών μετρήσεων, στατιστικών υπολογισμών, αφηρημένων κανόνων, νομικών διατάξεων, τυποποιημένων πρακτικών κ.ο.κ.⁹

Η ίδια, όμως, εικόνα μάς αποκαλύπτεται όταν προσεγγίσουμε, με τον ίδιο τρόπο, την αγορά ή τη διαδικασία μετατροπής του κόσμου σε ένα σύνολο εμπορευμάτων. Κλείνοντας για άλλη μια φορά τα αυτιά μας στο ευκολοχώνευτο, μα τόσο αφελές, τραγούδι περί αρρυθμιστων επιχειρήσεων, απορρυθμισμένου καπιταλισμού και αχαλίνωτων αγορών μπορούμε να δούμε ότι η αγορά αποτελεί θεσμό της μοντέρνας κοινωνίας,¹⁰ που υπόκειται και αυτός σε ένα σύνολο ρυθμίσεων, εγγυήσεων, πιστοποιήσεων και άλλων τυπικών προϋποθέσεων που θα τον καταστήσουν κοινωνικά ορατό και θα τον εντάξουν ομαλά στο ήδη υπάρχον θεσμικό περιβάλλον.

Το ίδιο μπορεί να υποστηριχθεί ότι ισχύει και για την ίδια την παραγωγή των εμπορευμάτων. Καθώς ο κόσμος δεν αποτελείται εξ αρχής από εμπορεύματα, προϊόντα και υπηρεσίες, πρέπει να ανακατασκευαστεί, ώστε να υπάρχει και να λειτουργεί με αυτόν τον τρόπο. Έτσι, από τις λεπτομερείς προϋποθέσεις για την κατοχύρωση διπλώματος ευρεσιτεχνίας έως τις συνεχείς διαδικασίες τυποποίησης και πιστοποίησης για λόγους ποιότητας, ασφάλειας, υγιεινής, ενεργειακής απόδοσης, φιλικότητας προς το περιβάλλον, τα πράγματα και οι ανθρώπινες δραστηριότητες μετασχηματίζονται σε εμπορεύματα περνώντας μέσα από πρακτικές και μηχανισμούς που τα καθιστούν συμβατά προς τον θεσμό της αγοράς και τους τρόπους λειτουργίας της σύγχρονης οικονομίας.

9. Chris Shore και Susan Wright, «Governing by Numbers: Audit culture, Rankings and the New World Order», *Social Anthropology*, τόμ. 23, αρ. 1.

10. Karl Polanyi, «The Economy as Instituted Process» στο Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg και Harry W. Pearson (επιμ.), *Trade and Markets in the Early Empires*, Σικάγο: Henry Regnery Company, 1957, σ. 243-270.

Εφόσον ο ανωτέρω συλλογισμός μας δεν σφάλλει οικτρά, και η ιδιαίτερη αναλυτική οπτική μας δεν αστοχεί ως προς την εμπειρική πραγματικότητα που επιδιώκει να αναδείξει, τότε νομίζουμε πως μπορεί να γίνει φανερό το εξής: ο περιήρημος ιδιωτικός τομέας, ο κόσμος των επιχειρήσεων και των εμπορικών συναλλαγών παράγει αυτοτελώς τυπικές ρυθμίσεις· προϋποθέτει και συνεπάγεται αφηρημένους κανόνες και ορθολογικές διαδικασίες που μπορούμε να αποκαλέσουμε γραφειοκρατικές. Όμως, τι ακριβώς εννοούμε με τον όρο γραφειοκρατία;

Για τη Γραφειοκρατία

Και μόνο το άκουσμα της λέξης γραφειοκρατία στη σύγχρονη εποχή φέρνει στον νου αρνητικές εικόνες ταλαιπωρίας στις δημόσιες υπηρεσίες, μεγάλες ουρές στο ΙΚΑ ή αλλού, τη διάχυτη αναποτελεσματικότητα του κρατικού μηχανισμού και έναν καθημερινό παραλογισμό που γεννάει γέλιο ή τρόμο ή και τα δύο μαζί. Ωστόσο, αν εστιάσουμε στις αναλύσεις της γραφειοκρατίας, ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα, θα δούμε πως ο τρόπος που περιγραφόταν το φαινόμενο δεν ήταν καθόλου αυτός. Στην κλασική ανάλυση του Μαξ Βέμπερ, η γραφειοκρατία αναπαρίσταται ως ο κατεξοχήν αποτελεσματικός μηχανισμός της μοντέρνας καπιταλιστικής κοινωνίας.¹¹ Πιο συγκεκριμένα, αποτελεί μία νέα μορφή διοίκησης, έναν νέο τρόπο άσκησης της εξουσίας βασισμένο σε απρόσωπους και αφηρημένους κανόνες που προωθούν και εκφράζουν μια τυπική μορφή ορθολογικότητας. Για την εφαρμογή των κανόνων αυτών χρησιμοποιούνται συστηματικά

11. Ο Βέμπερ δεν ταυτίζει τη γραφειοκρατία με τον κρατισμό. Αντίθετα, μας επιστρά διαρκώς την προσοχή στον γενικευμένο χαρακτήρα του φαινομένου, που αφορά τόσο τις καπιταλιστικές επιχειρήσεις όσο και τις οργανώσεις της Κοινωνίας των Πολιτών. Βλ. Max Weber, «Bureaucracy» στο H.H. Gerth και C. Wright Mills (επιμ.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1946, σ. 196-244.

μια σειρά από εργαλεία και μηχανισμούς, όπως έγγραφα, μητρώα, αρχεία, πρωτόκολλα, η υπηρεσιακή ιεραρχία και ένας αυξανόμενος καταμερισμός εργασίας και γνώσης.¹²

Έχοντας ως αφετηριακό μας σημείο τον ορισμό του Βέμπερ, θα θέλαμε να τον εμπλουτίσουμε με μια σειρά από μετατοπίσεις, που θα μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε ευκολότερα τη σημασία αυτού που αποκαλέσαμε νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατία.

α) Αν και ο Βέμπερ αναφέρεται στον κοινωνικά διάχυτο χαρακτήρα του γραφειοκρατικού φαινομένου, νομίζουμε ότι συσχετίζει, σε μεγάλο βαθμό, την παρουσία του με τον εσωτερικό τρόπο οργάνωσης των θεσμών της μοντέρνας κοινωνίας (κράτος, επιχειρήσεις, πολιτικά κόμματα κ.ά.). Από τη μεριά μας, πιάνοντας και προεκτείνοντας το νήμα της σκέψης του Κλοντ Λεφόρ, ο οποίος αναφέρεται στη γραφειοκρατία ως «ένα πλαίσιο που επεκτείνεται πέρα από τον ενεργό πυρήνα των γραφειοκρατών»,¹³ θα προτείναμε την ακόμα περαιτέρω προέκταση του φαινομένου, πέρα από τον ενδοϋπηρεσιακό ή γενικότερα ενδοθεσμικό τρόπο οργάνωσης. Μια τέτοια αναλυτική κίνηση μας φέρνει αντιμέτωπους με τον διάχυτο και περισσότερο αποκεντρωμένο χαρακτήρα της γραφειοκρατίας εντός του κοινωνικού πεδίου. Το δίχως άλλο, «η γραφειοκρατία αγαπά τους γραφειοκράτες όπως και οι γραφειοκράτες αγαπάν τη γραφειοκρατία».¹⁴ Την ίδια, όμως, στιγμή οφείλει να κατανοηθεί όχι μόνο ως ένα σύστημα τυπικής οργάνωσης, αλλά ως ένας κοινωνικός σχηματισμός, ένα σύστημα συμπεριφορών που έχουν ένα συγκεκριμένο νόημα, το οποίο συμμετέχει με ιδιάζοντες

12. Για τα έξι βασικά, κατά Βέμπερ, χαρακτηριστικά γνωρίσματα της γραφειοκρατίας, βλ. ό.π., σ. 196-198.

13. Κλοντ Λεφόρ, *Τι είναι η Γραφειοκρατία*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Ομάδα, χ.χ., σ. 26.

14. Ό.π., σ. 29.

τρόπους στο σύνολο της κοινωνίας.¹⁵

Δηλαδή, χαλαρώνοντας τη σχέση της γραφειοκρατίας προς τους γραφειοκράτες και τους ποικίλους φορείς και τις υπηρεσίες εντός των οποίων λειτουργούν, μπορούμε να αναγνωρίσουμε την ύπαρξη του γραφειοκρατικού φαινομένου σε όλες εκείνες τις διαδικασίες και τις πρακτικές με τις οποίες ερχόμαστε καθημερινά αντιμέτωποι, αλληλεπιδρούμε με αυτές, τις ερμηνεύουμε με διαφορετικό τρόπο, τις παρακάμπτουμε ή τις εφαρμόζουμε, καθώς ζούμε και δραστηριοποιούμαστε στον σύγχρονο κόσμο. Έτσι, βασικές έννοιες της καθημερινότητας αποκτούν περιεχόμενο μέσα από τις ρυθμίσεις, τους κανόνες και τους κανονισμούς που τις προσδιορίζουν και τις ενσαρκώνουν. Η υγεία και οι μεταφορές, η ενέργεια και η διατροφή, οι αισθητικές προτιμήσεις και η αντίληψη για το σωστό και το λάθος, η εμπιστοσύνη και η αλληλεγγύη, η γνώση και η πολιτική, κωδικοποιούνται γραφειοκρατικά όχι μέσα από την άμεση επιβολή των γραφειοκρατών επί του κοινωνικού πεδίου, αλλά μέσα από τις πυκνές αλληλεπιδράσεις ποικίλων δρώντων, που σε διαφορετικό βαθμό τις αναπροσαρμόζουν ή τις τροποποιούν, ανάλογα με τις δικές τους στρατηγικές και επιδιώξεις.¹⁶ Καθώς η γραφειοκρατία αρχίζει να γίνεται κατανοητή πέρα από την υπαλληλοκρατία και τις υπηρεσίες που τη στεγάζουν, μας μετατρέπει, λίγο πολύ όλους μας, σε διαφορετικό φυσικά βαθμό, σε γραφειοκράτες.

β) Συνέπεια της πρώτης αυτής παρατήρησης αποτελεί η διαπίστωση ότι η γραφειοκρατία δεν μπορεί να κατανοηθεί μονάχα ως ένα βαρίδι πάνω σε μία κατά τα άλλα σφύζουσα από ζωή πραγματικότητα· μία δύναμη παρασιτισμού και αλλοτρίωσης δυνάμεων και ενεργειών που στενάζουν κάτω από την παραμορφωτική επίδραση των γραφειοκρατών και της εξουσίας τους. Αντιθέτως,

15. Ό.π., σ. 43-44.

16. Beatrice Hibou, *The Bureaucratization of the World in the Neoliberal Era*, σ. 117-123.

θα προτείναμε να αναγνωρίσουμε στην ίδια τη γραφειοκρατία μια δύναμη ικανή να συγκροτεί την πραγματικότητα, να παράγει φαινόμενα, να θεσμίζει, εν τέλει, μια κοινωνική αλήθεια.¹⁷ Πέρα από τους περιορισμούς και τις απαγορεύσεις που μπορεί να επιβάλλουν οι φορμαλιστικές πρακτικές και οι τυπικές ρυθμίσεις που αποκαλούμε γραφειοκρατικές, έχουν την ικανότητα να δημιουργούν ένα δικό τους πλέγμα σημασιών, μια δική τους γραφειοκρατική φαντασία. Όσο η γραφειοκρατία μπορεί να περιορίζει και να παρεμποδίζει, άλλο τόσο μπορεί να κινητοποιεί και να προσφέρει δυνατότητες ανάληψης πρωτοβουλιών. Κάνουμε, δηλαδή, λόγο για τη γραφειοκρατική παραγωγή της πραγματικότητας,¹⁸ η οποία, αν και σαφώς σχετίζεται δομικά με τους κεντρικούς θεσμούς της μοντέρνας κοινωνίας, ταυτόχρονα δεν ανάγεται σε αυτούς. Καθώς η δυναμική της γραφειοκρατικοποίησης κομίζει μια υπόσχεση εκδημοκρατισμού, αξιοκρατίας και ισότητας,¹⁹ εύκολα γίνεται κατανοητό γιατί μπορεί και μας σαγηνεύει, κάνοντάς μας συμμετόχους στη δόμηση του γραφειοκρατικού σύμπαντος.

γ) Τέλος, αυτό στο οποίο θα θέλαμε να δώσουμε έμφαση είναι ένα βασικό κατά τον Μάξ Βέμπερ γνώρισμα του πνεύματος του γραφειοκρατικού τρόπου διοίκησης, δηλαδή ο *φορμαλισμός*.²⁰ Καθώς η γραφειοκρατία καλείται να ρυθμίσει και να διοικήσει μια σύνθετη, δυναμική και εξαιρετικά περίπλοκη πραγματικότητα, μέσα από γενικής ισχύος και αφηρημένους κανόνες, είναι ανα-

17. Γνώρισμα της γραφειοκρατίας που γίνεται εύκολα κατανοητό αν υιοθετήσουμε την επιχειρησιακή και διαδικασιακή αναλυτική προοπτική που συζητάμε εδώ.

18. Ό.π., σ. xv.

19. Max Weber, ό.π., σ. 224-228 και David Graeber, «The Utopia of Rules, or Why We Really Love Bureaucracy After All», στο *Utopia of Rules. On Technology, Stupidity and the Secret Joys of Bureaucracy*.

20. Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία. Τόμ. 1, Κοινωνιολογικές Έννοιες*, μτφρ.-εισαγ.-επιμ.-Θανάσης Γχιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, σ. 256.

γκασμένη να κινείται σε ολοένα υψηλότερα επίπεδα αφαίρεσης, συγκροτώντας ένα φορμαλιστικό σύμπαν. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η γραφειοκρατικοποίηση μπορεί να κατανοηθεί ως μια κίνηση απλοποίησης και συνοπτικής κωδικοποίησης της ετερογένειας του πραγματικού, όπως αυτό βιώνεται καθημερινά. Η υπέρτατη γραφειοκρατική φιλοδοξία μάς φαίνεται ότι είναι η συμπύκνωση ολόκληρης της ζωής σε μια σειρά από ευσύνοπτους και γενικούς κανόνες που, με έναν εύληπτο και τυποποιημένο τρόπο, θα ορίζουν τι υπάρχει και τι δεν υπάρχει, τι μπορεί και τι δεν μπορεί να γίνει.

Κομβικό ρόλο στη διαδικασία δημιουργίας αυτών των αφαιρέσεων νομίζουμε ότι παίζει ο επιστημονικός τύπος γνώσης και πιο γενικά η μοντέρνα τεχνολογία.²¹ Εδώ δεν είναι ανάγκη να σκεφτούμε μόνο τις φυσικές επιστήμες. Αντιθέτως, η αναφορά μας στην επιστημονική γνώση σχετίζεται εξίσου με τη διοικητική, τη νομική, την οικονομική ή τη στατιστική επιστήμη. Ο εξορθολογισμός που λαμβάνει χώρα μέσα από τη γραφειοκρατία είναι την ίδια στιγμή και μια αλλαγή του τρόπου του γνωρίζειν και του σχετίζεσθαι με την πραγματικότητα. Έτσι, η ικανότητα της ανασυγκρότησης του κόσμου μέσα από έγγραφα, στατιστικές αναλύσεις ή λογιστικά φύλλα, νομίζουμε ότι δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί δίχως την πρότερη επιστημονική ανακατασκευή του. Συνεπώς, ο γραφειοκρατικός φορμαλισμός, για τον οποίο κάνουμε λόγο, διαμορφώνεται, σε μεγάλο βαθμό, μέσα από επιστημονικού τύπου αφαιρέσεις. Αυτές αποσπούν και μετασχηματίζουν την εκάστοτε,

21. Ο Βέμπερ σοφά αναδεικνύει το ζήτημα αυτό όταν αποκαλεί τη γραφειοκρατική διοίκηση ως εξουσία μέσω εξειδικευμένης γνώσης ή όταν σχολιάζει τη σημασία των τεχνολογικών επιτευγμάτων της εποχής του (τηλέγραφος, σιδηρόδρομος) στην επέκταση της γραφειοκρατίας. Βλ. ό.π., σ. 255. Ωστόσο, η καταλυτική συμβολή της μοντέρνας επιστήμης και τεχνολογίας στη συγκρότηση του γραφειοκρατικού σύμπαντος γίνεται εμφανέστερη στην ανάλυση του Bruno Latour, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Καίμπριτζ (Μασαχουσέτη): Harvard University Press, 1987, κεφ. 6.

μη επιστημονικά βιωμένη, πραγματικότητα σε κωδικοποιημένες φόρμουλες και τυπικές διαδικασίες, μέσα από τις οποίες αντιλαμβάνεται τον κόσμο κάθε καλός γραφειοκράτης.

Όμως, αν η γραφειοκρατία συνιστά ένα σύνολο αφαιρέσεων που απομακρύνεται από την πολύπλοκη και διαφοροποιημένη πραγματικότητα, τότε πώς γίνεται και έχει αυτήν την αποτελεσματικότητα για την οποία κάναμε λόγο; Μήπως διαθέτουν αυτές οι γραφειοκρατικές φόρμουλες κάτι το μαγικό; Κάτι ιδιαίτερο που τους δίνει τη δυνατότητα να εφαρμόζονται ομαλά και να λειτουργούν, επιφέροντας όλα εκείνα τα αποτελέσματα που βλέπουμε ολόγυρά μας; Ίσως είναι κάτι που έχει να κάνει με τη φοβερή δύναμη της επιστημονική γνώσης που ενσαρκώνουν; Δυστυχώς, μας φαίνεται ότι η απάντηση είναι πολύ πιο πεζή από κάθε πιθανότητα μαγικών ιδιοτήτων των γραφειοκρατικών αφαιρέσεων. Αν υπάρχει κάτι που να κάνει τον φορμαλισμό αυτόν να δουλεύει, δεν είναι τίποτε άλλο από τις άτυπες πρακτικές και τα ανεπίσημα πεδία που ο ίδιος παράγει.²² Για να δομηθούν οι αφαιρέσεις αυτές, είναι αναγκασμένες να αφήσουν πίσω τους όλα εκείνα τα στοιχεία που δεν κωδικοποιήθηκαν στο εσωτερικό τους. Αυτό σημαίνει ότι μια σειρά από γνώσεις, πρακτικές, βιώματα, τρόπους, καθίστανται αυτομάτως αόρατοι από τον γραφειοκρατικό μηχανισμό· όχι όμως και ανύπαρκτοι. Αντιθέτως, για να μπορέσουν οι αφαιρέσεις να βρουν κάποια εφαρμογή πρέπει να αλληλεπιδράσουν με ό,τι έμεινε εκτός του γραφειοκρατικού ορισμού ενός φαινομένου, δηλαδή με το άτυπο και το ανεπίσημο μέρος της πραγματικότητας.

Αυτό, ή μάλλον αυτοί, που φέρουν σε πέρας αυτή τη δυναμική

σύνθεση και κάνουν τη γραφειοκρατία να δουλεύει είναι οι καλοί υπάλληλοι, οι έμπειρες εργαζόμενες, εν τέλει όλοι και όλες εμείς οι μικροί γραφειοκράτες που με λιγότερη ή περισσότερη μαεστρία καταφέρνουμε, όπως οι ηρωικοί εργαζόμενοι στο τμήμα κρατήσεων της ανωτέρω αεροπορικής εταιρείας, να ερμηνεύουμε και να προσαρμόζουμε το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, κάνοντάς το εφαρμόσιμο και λειτουργικό.

Σε αυτό το σημείο μηδέν, όπου η γραφειοκρατική φόρμουλα αλληλεπιδρά με τις ενέργειες των συγκεκριμένων ανθρώπων, γεννιέται η δυνατότητα μιας πολλαπλότητας σχέσεων ανάμεσα στα δύο αυτά μεγέθη.²³ Αυτή είναι αναγκασμένη να περάσει αφενός μέσα από τις ερμηνείες, τα συμφέροντα, τις στρατηγικές, το ενδιαφέρον ή τη βαρεμάρα των δρώντων υποκειμένων, που επινοούν τα τι και τα πώς μιας κατά τα άλλα αόριστης ρύθμισης, και αφετέρου μέσα από τη βούληση διοίκησης και κυριαρχίας των αρχικών εμπνευστών της. Βρισκόμαστε στο σημείο τομής της γραφειοκρατίας με τη διακυβέρνηση, δηλαδή στο σημείο που μορφοποιείται η νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατία.

Για τη Νεοφιλελεύθερη Γραφειοκρατία

Έχοντας μιλήσει για τον νεοφιλελευθερισμό και για τη γραφειοκρατία, μπορούμε τώρα να δώσουμε έναν σύντομο ορισμό αυτού που αποκαλέσαμε νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατία. Πρόκειται για έναν ιδιαίτερο τρόπο του κυβερνάν διαμέσου γραφειοκρατικών αφαιρέσεων, οι οποίες διαπνέονται από νόρμες και αξίες της αγοράς και ασκούνται με όχημα την ελευθερία και την ενεργητική σύμπραξη των κυβερνώνμενων.

Ωστόσο, νομίζουμε ότι η ιδιαιτερότητα της νεοφιλελεύθερης

22. Beatrice Hibou, *The Bureaucratization of the World in the Neoliberal Era*, σ. 134-147 και Keith Hart, «Bureaucratic Form and the Informal Economy» στο Basudeb Guha-Khasnobis, S. M. Ravi Kanbur, Elinor Ostrom (επιμ.), *Linking the Formal and Informal Economy: Concepts and Policies*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 2006.

23. Σχέσεις που μπορεί να κυμαίνονται από τη σιωπηλή υπακοή έως τη μετωπική αντιπαράθεση του άτυπου με το τυπικό, βλ. Keith Hart, ό.π., σ. 29-32.

γραφειοκρατίας δεν μπορεί να γίνει κατανοητή δίχως αναφορά στο λεγόμενο *Νέο Δημόσιο Μάνατζμεντ*.²⁴ Αυτό συνίσταται στην κίνηση μεταφοράς αξιών, μεθόδων, πολιτικών λογικών και τεχνικών από τον κόσμο των επιχειρήσεων στους κρατικούς θεσμούς. Εν προκειμένω, έχουμε να κάνουμε με τη διάχυση της αγοραίας νοοτροπίας και του επιχειρηματικού ήθους στο σύνολο του, αποκαλούμενου, δημόσιου τομέα. Υπό αυτή τη λογική, τόσο η κυβέρνηση και τα υπουργεία, όσο και θεσμοί όπως τα νοσοκομεία και οι παιδικοί σταθμοί ή τα μουσεία και τα πανεπιστήμια οφείλουν να αναδιοργανωθούν υιοθετώντας πρότυπα και μεθόδους των επιχειρήσεων. Μιλώντας ξανά από τη σκοπιά του πώς εφαρμόζονται και λειτουργούν στην πράξη οι γενικού τύπου διακηρύξεις, αυτό οδηγεί σε μια σειρά μείζονων αλλαγών στις γραφειοκρατικές διαδικασίες και στις πρακτικές των θεσμών.

Έτσι, από τη γραφειοκρατία ως την επικράτεια του Νόμου, και της συνακόλουθης λατρείας του γράμματός του, μετατοπιζόμαστε στη γραφειοκρατία ως ένα ρεπερτόριο τεχνικών, ανάμεσα στις οποίες συμπεριλαμβάνεται πια και ο νόμος. Τα πεδία της γνώσης από τα οποία αντλεί την ισχύ της δεν είναι τόσο η νομική επιστήμη ή η πολιτειολογία όσο τα οικονομικά, η λογιστική και πάνω απ' όλα το σύγχρονο μάνατζμεντ. Συνεπώς, τώρα, αυτό που επιδιώκεται δεν είναι η ακριβής και εξαντλητική τήρηση των νομικών διατάξεων, αλλά η επίτευξη του αποτελέσματος. Η μορφή που λαμβάνει όμως αυτό είναι καθαρά ποσοτική και άρα μετρήσιμη. Έτσι, μία ακόμη σημαντική διαφοροποίηση είναι η διαρκής επέκταση του πεδίου της μετρησιμότητας, σύμφωνα με τη ρήση «μπορείς να διοικήσεις μόνο ό,τι μπορείς να μετρήσεις», μέσα από την εφαρμογή μοντέλων

μέτρησης της απόδοσης.²⁵

Αυτού του τύπου οι αλλαγές, περνώντας στο κράτος, γίνονται ηγεμονικές και εύκολα διαχέονται στο σύνολο του κοινωνικού πεδίου. Κατορθώνουν, έτσι, να αναδιατάξουν εσωτερικά την οργάνωση και τις σχέσεις των δρώντων εντός της κοινωνίας των πολιτών, είτε πρόκειται για φορείς και οργανώσεις είτε για μεμονωμένα άτομα.

Όμως, όπως υποστηρίξαμε, αυτοί οι εμπνευσμένοι από τον ιδιωτικό τομέα διοικητικοί νεωτερισμοί δεν αναιρούν τον βαθιά γραφειοκρατικό χαρακτήρα της νεοφιλελεύθερης πραγματικότητας. Είδαμε πως ο θεσμός της αγοράς και η λειτουργία των επιχειρήσεων εκκρίνουν αυτοτελώς γραφειοκρατία. Τα μοντέλα, οι τεχνικές και οι μηχανισμοί που υιοθετούνται από την αγορά παράγουν αφαιρέσεις και το γνωστό πνεύμα φορμαλισμού που διαπνέει το γραφειοκρατικό φαινόμενο.

Ο συνδυασμός αυτής της πραγματικότητας με τον ιδιαίτερο τρόπο άσκησης της εξουσίας που αποκαλέσαμε νεοφιλελεύθερη διακυβέρνηση μας οδηγεί στην καρδιά του υπό εξέταση φαινομένου. Πιο συγκεκριμένα, οι αφηρημένες ρυθμίσεις και οι κανόνες αυτοί διαπλέκονται δυναμικά με τη θεσμική τάση για αποκέντρωση των αρμοδιοτήτων και την ανάλογη δραστήρια κινητοποίηση των διοικούμενων. Έτσι, διαδικασίες όπως η Σύμπραξη Δημόσιου και Ιδιωτικού Τομέα (ΣΔΙΤ), οι παραχωρήσεις κρατικών πόρων και δραστηριοτήτων σε ιδιωτικούς φορείς, η διάχυση κρατικών αρμοδιοτήτων στους ΟΤΑ ή σε ΜΚΟ, τα κάθε είδους προγράμματα που διασχίζουν με όλους τους πιθανούς τρόπους τα πεδία του κράτους, της αγοράς και της κοινωνίας των πολιτών συνιστούν ένα περίεργο αμάλγαμα συμβολαίων, νόμων, διοικητικών ρυθμίσεων,

24. Γνωστότερο και ως *New Public Management*. Για μια απολογητική παρουσίαση βλ. Νίκος Μιχαλόπουλος, *Από τη Δημόσια Γραφειοκρατία στο Δημόσιο Μάνατζμεντ*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2004.

25. Μαρία Ραμματά, «Η Διοίκηση Ολικής Ποιότητας, η Στοχοθεσία και η Μέτρηση της Απόδοσης στην Ελληνική Δημόσια Διοίκηση στο Πλαίσιο του “Νέου Δημόσιου Management”», *Διοικητική Ενημέρωση*, 39, 2006.

τεχνικών μέτρησης της απόδοσης, αμέτρητων εκθέσεων αναφοράς, διαδικασιών αξιολόγησης και λογιστικών καταγραφών.

Η κατηγορική προσταγή του New Public Management για διαφάνεια, λογοδοσία, αποτελεσματικότητα και αποδοτικότητα μεταφράζεται στην πράξη σε αυτό το πλέγμα τεχνικών και διαδικασιών που ανορθώνουν γραφειοκρατικού τύπου αφαιρέσεις που αποζητούν την εφαρμογή τους· εν τέλει, τη μετατροπή τους σε πραγματικότητα. Την ίδια στιγμή, στο νεοφιλελεύθερο πλαίσιο διακυβέρνησης, όπως το περιγράψαμε παραπάνω, τα υποκείμενα εγκαλούνται ως υπεύθυνοι εργαζόμενοι, συνειδητοποιημένοι καταναλωτές, έξυπνοι πελάτες, ενεργοί πολίτες. Προκαλούνται να κινητοποιηθούν, περιβάλλονται από δομές κινήτρων και αντικινήτρων που τους ωθούν να πράξουν προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, επί τη βάση συγκεκριμένων νορμών.²⁶ Πρέπει να αναμετρηθούν με τις εκάστοτε προκλήσεις, να δώσουν τον καλύτερό τους εαυτό και να βρουν λύσεις, δίνοντας έμφαση στο αποτέλεσμα, δηλαδή, εν τέλει, στις διαδικασίες και στους δείκτες μέτρησής του. Δραστήριοι και ενεργές όλων των αγορών κινητοποιηθείτε! Το μόνο που έχουμε να χάσουμε είναι η αυτοπραγμάτωσή μας!

Όμως, για να γίνουν πράξη αυτές οι πρωτοβουλίες και οι δυναμικές δεν μπορούν παρά να περάσουν μέσα από τις γνωστές γραφειοκρατικές τεχνικές και διαδικασίες, που θα τις καταστήσουν κοινωνικά παρούσες. Αυτές με τη σειρά τους, για να εφαρμοστούν, θα προκαλέσουν τη δραστήρια ανάμιξη των υποκειμένων. Και πάλι από την αρχή.

Επομένως, η ενεργητική σύμπραξη των κυβερνωμένων φαίνεται να διοχετεύεται σ' εκείνες τις τυπικές ρυθμίσεις που αποζητούν την

ομαλότερη δυνατή εφαρμογή τους σε μια περίπλοκη πραγματικότητα την οποία, όμως, μόνο οι κυβερνώμενοι μπορούν να γνωρίσουν και να χειριστούν καλύτερα. Οι αφαιρέσεις της νεοφιλελεύθερης γραφειοκρατίας γίνονται ζωντανή πραγματικότητα μέσα από την εμπλοκή των ίδιων των υποκειμένων στη γραφειοκρατική διαδικασία, καθώς αυτά μπολιάζονται με τους νεοφιλελεύθερους τρόπους και τα ανάλογα ήθη.²⁷

Σαν τους υπαλλήλους της αεροπορικής εταιρείας, μετεωριζόμαστε διαρκώς ανάμεσα στη μηχανική διεκπεραίωση της κάθε είδους φορμαλιστικής διαδικασίας και στη δημιουργική και ευφάνταστη αναδιαπραγμάτευσή της προκειμένου να μπορέσει να εφαρμοστεί. Η αμφίδρομη επενέργεια των δύο αυτών δυνάμεων, σχεδόν η κυκλική τους εναλλαγή, οριοθετεί το περίγραμμα της κυρίαρχης κοσμοθεώρησης. Παράγει τη θεσμική, και ταυτόχρονα ατομική, αλήθεια της νεοφιλελεύθερης εποχής.

Προς μια μη γραφειοκρατική ζωή;

Επανεπεξεργαζόμενος την έννοια του μηχανισμού (dispositif ή apparatus), όπως την έθεσε ο Μισέλ Φουκώ, ο Τζιόρτζιο Αγκάμπεν θα της δώσει το εξής περιεχόμενο: Ως μηχανισμός μπορεί να κατανοηθεί καθετί που έχει την ικανότητα να συλλάβει, να προσανατολίσει, να καθορίσει, να αναχαιτίσει, να ελέγξει ή να καταστήσει ασφαλείς τις χειρονομίες, τις συμπεριφορές, τις απόψεις ή τους λόγους των ζωντανών υπάρξεων.²⁸ Βασικό γνώρισμα της λειτουργίας

26. Chris Shore και Susan Wright, «Coercive Accountability. The Rise of Audit Culture in Higher Education» στο Marilyn Strathern (επιμ.), *Audit Cultures. Anthropological Studies in Accounting, Ethics and the Academy*, Λονδίνο: Routledge, 2000.

27. Ίσως μία από τις πιο χαρακτηριστικές μορφές της νεοφιλελεύθερης γραφειοκρατίας, όπως την κατανοούμε εδώ, αποτελεί η Διοίκηση Ολικής Ποιότητας (Total Quality Management/ TQM). Βλ. Peter Triantafyllou, «Machinating the Responsive Bureaucrat: Excellent Work Culture in the Malaysian Public Sector», *Asian Journal of Public Administration*, τόμ. 24, αρ. 2, 2002.

28. Giorgio Agamben, «What is an Apparatus?» στο *What is an Apparatus and Other Essays*, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2009, σ. 14-21.

των μηχανισμών αποτελεί η ικανότητά τους να αποσπούν και να διαχωρίζουν το φαινόμενο επί του οποίου επενεργούν, εντάσσοντάς το σε μια διακριτή σφαίρα μακριά από την ελεύθερη και από κοινού χρήση του. Ταυτόχρονα, συμβάλλουν καταλυτικά στη διαμόρφωση των υποκειμένων, προσδιορίζουν σε μεγάλο βαθμό το τι είδους άνθρωποι γινόμαστε. Υπό αυτή την προϋπόθεση, μπορούν να κατανοηθούν, πέρα από την απλή άσκηση βίας, ως μηχανισμοί διακυβέρνησης.²⁹

Με τον ίδιο τρόπο θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τις διαδικασίες και τις τεχνικές της νεοφιλελεύθερης γραφειοκρατίας. Ως ένα σύνολο παραγόντων που επιδρούν στην κοινή πραγματικότητα, επανορίζοντάς τη με τρόπο που την περιφράσσει και την αποσπά από το πεδίο της κοινής κουλτούρας και του ελεύθερου, δημοκρατικού ορισμού της· από τη δυνατότητα της από κοινού ζωής.³⁰ Αυτή η γραφειοκρατική ανασυγκρότηση των κοινωνικών σημασιών δεσμεύει τις ενέργειες και τις δυνάμεις μας με τρόπο που εξασφαλίζει τη διαιώνισή της. Δεν ασκείται τόσο επί της ύπαρξής μας όσο διαμέσου αυτής. Κατορθώνει να ευθυγραμμίσει την προσωπικότητά μας με τις δικές της επιδιώξεις, το δικό της όραμα για τον κόσμο.

Αν κάτι τέτοιο ισχύει, τότε ποια μορφή θα μπορούσε να λάβει η αμφισβήτηση της νεοφιλελεύθερης γραφειοκρατίας; η κίνηση προς μια μη γραφειοκρατική ζωή; Νομίζουμε ότι ένα από τα κομβικά σημεία αφετηρίας της μπορεί να αποτελέσει η εστίαση ακριβώς στη

29. Ο.π.

30. Για την κοινή κουλτούρα και τη δυνατότητά της να κάνει να υπάρχει ένας κοινός κόσμος βλ. Γιώργος Περτσάς, «Από τον Κόσμο των Κοινών στον Κοινό Κόσμο», επίμετρο στο Γιώργος Λιερός, *Κοινά, Κοινότητες, Κοινοκτημοσύνη, Κομμουνισμός*, Αθήνα: Οι Εκδόσεις των Συναδέλφων, 2016. Υπό αυτή τη σκοπιά, νομίζουμε ότι το ζήτημα της νεοφιλελεύθερης γραφειοκρατίας σχετίζεται με κρίσιμο τρόπο με τα κοινά, την κοινή αίσθηση και τελικά τη δυνατότητα για έναν κοινό κόσμο.

σχέση έντασης μεταξύ των γραφειοκρατικών αφαιρέσεων και των άτυπων πρακτικών που αυτές προϋποθέτουν και συνεπάγονται. Σε εκείνο το κρίσιμο σημείο τομής όπου συμπαράγονται θεσμοί και υποκειμενικότητες. Εκεί που, όπως είδαμε, οι γραφειοκρατικοί μηχανισμοί κατορθώνουν να διοχετεύσουν το δημιουργικό δυναμικό των πράξεών μας στη διαδικασία της αναπαραγωγής τους. Όμως, είναι ακριβώς αυτή η από τα κάτω, η ανεπίσημη, η σχεδόν αόρατη, δημιουργική επανεπινόηση των γραφειοκρατικών ρυθμίσεων από όλους εμάς, που μας φαίνεται ότι μπορεί να αποτελέσει την πηγή μιας μη γραφειοκρατικής δημιουργίας.

Αυτή μπορεί να συνδυάζει με έναν ευφάνταστο, μη γραμμικό τρόπο μια ευρεία γκάμα αποσταθεροποιητικών πρακτικών: από τις στρατηγικές της τυπικής συμμόρφωσης στο γράμμα και στις φόρμουλες των γραφειοκρατικών θεσμών, που παρόλα αυτά κρύβουν άλλες προθέσεις και επιδιώξεις (το γνωστό και ως «gaming» που συναντάμε στη δημιουργική λογιστική, στο μαγείρεμα των διάφορων στοιχείων και στη «μαγική εικόνα» που παράγει η ευφάνταστη αναδιαπραγμάτευση φαινομενικά άκαμπτων μετρήσεων και αυστηρών κανόνων³¹) έως την ανοικτή αντιπαράθεση με τις ποικίλες πρακτικές που δομούν τους μηχανισμούς.

Θέτοντας, ως δυναμική αφετηρία μας, ένα τέτοιο ρεπερτόριο δράσεων, θα μπορούσαμε να σκεφτούμε την εναντίωση στη νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατία ως εκείνες τις πράξεις που εμπνέονται από τις χειρονομίες βραχυκύκλωσης της λειτουργίας των μηχανισμών, από την έμπρακτη απενεργοποίησή τους.

Ξανά, ο Τζιόρτζιο Αγκάμπεν αποκαλεί μια τέτοια πράξη *βεβήλωση* αυτού που οι μηχανισμοί κατόρθωσαν να αποσπάσουν από την κοινή μας ζωή, από την ικανότητά μας να σημασιοδοτούμε

31. Christopher Hood, «Gaming in the Targetworld. The Targets Approach to Managing British Public Services», *Public Administration Review*, τόμ. 66, αρ. 4, 2006.

τα φαινόμενα μέσα από τους τρόπους των πράξεών μας με, λίγο πολύ, ισότιμο τρόπο. Μια βέβηλη πράξη είναι, λοιπόν, μια πράξη που μπορεί να υπονομεύει την αλήθεια των γραφειοκρατικών αφαιρέσεων απενεργοποιώντας τις πρακτικές που τις ανορθώνουν και ταυτόχρονα μας συγκροτούν ως προσωπικότητες δεκτικές σε αυτές.³²

Φυσικά, εδώ, ο στόχος της βεβήλωσης αυτού που δεν τολμούμε να αμφισβητήσουμε, παρόλο που καθημερινά εμπλεκόμαστε στην αναπαραγωγή του, δεν είναι η κατάργηση κάθε είδους διαχωρισμού ή αφαίρεσης και η επαναφορά μας σε μια υποτιθέμενα αρμονική ενότητα και στη διαφάνεια του συγκεκριμένου. Αντιθέτως, αν οι πράξεις μας είναι βέβηλες, αυτό έγκειται στην ικανότητά τους να αναδιατάσσουν τις οριοθετήσεις, να ανακωδικοποιούν τις υφιστάμενες κοινωνικές ταξινομήσεις και πάνω απ' όλα να μεταστοιχειώνουν τα περιεχόμενα της ζωής.³³ Η μη γραφειοκρατική ζωή θέτει το ζήτημα για τι είδους αφαιρέσεις και τι είδους συγκεκριμένες πρακτικές κάνουμε λόγο, για ποιους θεσμούς και ποια μη θεσμοποιημένα πεδία, για ποιες υποκειμενικότητες και, φυσικά, για τις σχέσεις όλων αυτών μεταξύ τους.

Ωστόσο, αν αυτή η θεσμίζουσα δύναμη των απλών μας πράξεων μπορεί να πειραματιστεί με νέες χρήσεις και να θέσει ξανά τους όρους μιας μη γραφειοκρατικής, λαϊκής δημιουργίας, αυτό νομίζουμε ότι μπορεί να γίνει μόνο ύστερα από την αναγνώριση της καταστατικής σχέσης ανάμεσα στη γραφειοκρατία και στη μοντέρνα οργάνωση του κόσμου.³⁴ Η υπονόμηση της γραφειοκρατικής πραγματικότητας

λαμβάνει ουσιαστικό χαρακτήρα όταν κατορθώνει να πάει πέρα από την καταγγελία των καταστροφικών συνεπειών της. Όταν τολμά να αμφισβητήσει τον ορίζοντα των νεωτερικών κοινωνιών, τις ιερές αγελάδες της μοντέρνας ζωής.³⁵ Μεγέθη από την κρατική ρύθμιση των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και την αγορά μέχρι την τεχνοεπιστημονική ορθολογικότητα, τον καταμερισμό της εργασίας και της γνώσης καθίστανται παρόντα και λειτουργικά όχι παρά, αλλά εξαιτίας της λειτουργίας των γραφειοκρατικών μηχανισμών. Διαπλέκονται αξεδιάλυτα μεταξύ τους, ώστε η αμφισβήτηση του ενός να συνυποθέτει την αμφισβήτηση του άλλου. Διαφορετικά, οι βέβηλες προθέσεις μας μπορούν εύκολα να λάβουν τη μορφή μιας αφελούς αντι-γραφειοκρατίας που, είτε στη νεοφιλελεύθερη είτε στην αριστερή εκδοχή της, είναι καταδικασμένη να επεκτείνει και να ισχυροποιεί τη δυναμική της γραφειοκρατίας.

Εν τέλει, μέσα από μια τέτοιου τύπου βέβηλη δημιουργικότητα, ίσως μπορέσουμε να ανταποκριθούμε σε ένα από τα βασικά πολιτικά καθήκοντα της γενιάς που έρχεται: τη βεβήλωση του αβεβήλωτου.³⁶

32. Giorgio Agamben, «Εγκώμιο της Βεβήλωσης» στο *Βεβήλώσεις*, μτφρ.-σημ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, Αθήνα: Άγρα, 2006.

33. Ο.π., σ. 143.

34. Jannis Kallinikos, «The Social Foundations of the Bureaucratic Order», *Organization*, τόμ. 11, αρ. 1, 2004.

35. Gustavo Esteva και Madhu Suri Prakash, *Grassroots Post-Modernism: Remaking the Soil of Cultures*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Zed Books, 1998.

36. Agamben, «Εγκώμιο της Βεβήλωσης», σ. 151.



Ο Luca Paltrinieri είναι αναπληρωτής καθηγητής πολιτικής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Rennes.

Αναρχαιολογία του management

του Luca Paltrinieri

Μετάφραση: Μάριος Κατρίτσης

Επιμέλεια: Στέφανος Ρέγκας

A leader creates him or herself, step by step, over time, through gestures and acts of self-construction in relation to others.¹

Μια έκθεση, που δημοσιεύθηκε τον Ιούνιο του 2010, περιγράφει με αρκετά ακριβή τρόπο τους μετασχηματισμούς που λαμβάνουν χώρα στην εκπαίδευση των νέων διευθυντών των επιχειρήσεων από την αρχή της δεκαετίας του 2000.²

1. Αγγλικά στο πρωτότυπο: Ένας leader αυτοδημιουργείται βήμα προς βήμα με την πάροδο του χρόνου, μέσω χειρονομιών και πράξεων αυτο-κατασκευής σε σχέση με τους άλλους. Από το φυλλάδιο παρουσίασης του Executive MBA HEC, 2012. (Σε όλο το κείμενο, επιλέξαμε να διατηρήσουμε αμετάφραστο τον αγγλικό όρο leader, που σημαίνει ηγέτης, για να μην αλλοιώσουμε την ειδική σημασία με την οποία τον χρησιμοποιεί ο συγγραφέας. Αντίστοιχα, διατηρήσαμε τον παράγωγο όρο leadership, που σημαίνει ηγεσία – Στμ.)

2. Institut de l'entreprise, Cercle de l'entreprise et

Η εκπαίδευση των διευθυντικών στελεχών και οι μετασχηματισμοί της επιχείρησης

Εδώ και κάμποσο καιρό, η επιμόρφωση αυτών που κάποτε αποκαλούνταν «διευθυντές» και που σήμερα αποκαλούνται «leaders» δεν περιορίζεται πλέον στην απλή μετάδοση γνωστικού περιεχομένου ή τεχνικών καλύτερης διαχείρισης του προσωπικού, αλλά περιλαμβάνει τη διαμόρφωση μιας «γνώσης του ζην» [savoir vivre] και, ακόμα περισσότερο, αυτού που αποκαλείται πλέον «γνώση του γίνεσθαι» [savoir devenir].³ Φαίνεται πως η ψευδαίσθηση της ικανότητας απόκτησης μιας τέλει γνώσης των «ουδέτερων» και «αντικειμενικών» εργαλείων που προορίζονται να καθοδηγούν «επιστημονικά» τους ανθρώπους και τις ομάδες έχει παραχωρήσει τη θέση της σε μια επιμόρφωση που στοχεύει σε ένα είδος υπαρξιακής στάσης. Έτσι, η έκθεση διευκρινίζει ότι η νέα λειτουργία του manager έλκει πλέον «την πολυπλοκότητά της από τη λεπτή συμμαχία μεταξύ της τεχνογνωσίας [savoir-faire] και των προσωπικών ποιότητων [savoir-être]»⁴ και συνεπάγεται ως τέτοια μια προσπάθεια σε σχέση με τον εαυτό, μια διαρκή εργασία δόμησης και μετασχηματισμού του εαυτού και της ζωής, που πρέπει να δώσει στους διευθύνοντες της επιχείρησης τη δυνατότητα να

du management, FNEGE (Fondation nationale pour l'enseignement et la gestion des entreprises), *Repenser la formation des managers*, Les notes de l'Institut, Ιούνιος 2010. Η έκθεση προέρχεται από μια ομάδα εργασίας στην οποία συμμετείχαν μέλη των τριών φορέων. Είναι διαθέσιμη στην ηλεκτρονική διεύθυνση www.institut-entreprise.fr.

3. Γι' αυτό εξάλλου γίνεται όλο και περισσότερο λόγος για «μη τεχνικές εγκάρσιες δεξιότητες» ή για «soft skills» [μαλακές δεξιότητες] στην εκπαίδευση στον τομέα του management, εννοώντας έτσι τις δεξιότητες οργάνωσης, ανάληψης ευθυνών, σεβασμού της ετερότητας και της συλλογικότητας. Βλ. σχετικά με το ζήτημα το ήδη κλασικό έργο του H. Mintzberg, *Managers not MBAs. A Hard Look at the Soft Practice of Managing and Management Development*, Σαν Φρανσίσκο: Berrett-Koehler Publishers, 2004.

4. *Repenser la formation des managers*, σ. 23.

δομηθούν ως αυτόνομα υποκείμενα των πράξεών τους.⁵

Όμως, αν η επιμονή στην ηθική προετοιμασία της λειτουργίας του διευθύνοντος και η εργασία σε σχέση με τον εαυτό έχει καταστεί καθοδηγητικό μοτίβο [leitmotiv] στη σύγχρονη βιβλιογραφία για το management, αυτό δεν οφείλεται τόσο στα πρόσφατα οικονομικά σκάνδαλα, αλλά μάλλον στις όλο και πολυπλοκότερες ιεραρχικές σχέσεις και στο τέλος της κάθετης επιχείρησης.⁶ Καθώς «η δομή μήτρας»⁷ [structuration matricielle] των σύγχρονων επιχειρήσεων καθιστά την αυταρχικότητα που λειτουργούσε στις παραδοσιακές κάθετες επιχειρήσεις ταυτόχρονα ανενεργή και καταστροφική για την αξία»,⁸ ο manager πρέπει εφεξής να αναπτύσσει νέες ικανότητες προκειμένου να ακούει τους υφισταμένους του. Το διακύβευμα έγκειται στη δημιουργία μιας νέας σχέσης ανάμεσα στη διακυβέρνηση του εαυτού και των άλλων στο εσωτερικό της επιχειρηματικής μορφής, όπου «οι υποομάδες αυτοκατασκευάζονται, θέτουν τους δικούς τους στόχους, εμψυχώνονται από έναν leader που επιβάλλεται περισσότερο αφ' εαυτού, παρά

5. Αυτό είναι ακόμα πιο εμφανές στις κριτικές εργασίες για το management που αυτοτοποθετούνται ρητά σε μια χειραφετητική προοπτική, όπως οι εργασίες που σχετίζονται με το ετερόκλητο ρεύμα των *Critical Management Studies*. Προβλ. σ' αυτό το σημείο J. Brewis και E. Wray-Bliss, «Re-searching Ethics: Towards a More Reflexive Critical Management Studies», *Organization Studies*, τόμ. 29, αρ. 12, 2008. Σχετικά με τη χειραφετητική κριτική του management, βλ. M. Alvesson, «On the Idea of Emancipation in Management and Organization Studies» *The Academy of Management Review*, τόμ. 17, αρ. 3, 1992, σ. 432-464.

6. *Repenser la formation des managers*, σ. 55 κ.ε. Σχετικά με την ανάπτυξη της «μηχανικής του εαυτού» στην επιχείρηση, βλ. V. Brunel, *Les managers de l'âme*, Παρίσι: La Découverte, 2004.

7. Τύπος επιχειρησιακής οργανωτικής δομής που βασίζεται στη λογική της οριζόντιας ροής δεξιοτήτων και πληροφοριών, με τους υπαλλήλους να αναφέρονται σε δύο και πλέον προϊσταμένους – Στυμ.

8. *Repenser la formation des managers*, σ. 25.

χάρη σε μια ιεραρχική εξουσία με την οποία αυτός επενδύεται από ψηλά».⁹ Με λίγα λόγια, το «επιστημονικό management», στα πρότυπα του Τέιλορ ή της Toyota, ανήκει πια στο παρελθόν: «η εύπλαστη οργάνωση τύπου μήτρας [organisation matricielle et plastique] της επιχείρησης απαιτεί πλέον από τον manager μια εμπεριστατωμένη εργασία επί της στάσης και της συμπεριφοράς του, που λαμβάνει χώρα ταυτόχρονα στην αρχική επιμόρφωσή του αλλά και κατά την πορεία της εξέλιξης της καριέρας του».¹⁰ Ο επανακαθορισμός της λειτουργίας και της εργασίας του manager στη σύγχρονη επιχείρηση φαίνεται επομένως πως περιλαμβάνει από τη μια πλευρά «μια αναδιοργάνωση της ηθικής του manager» και από την άλλη την ανάπτυξη «του κριτικού πνεύματος, δηλαδή της αυτόνομης, αυστηρής και σαφούς άσκησης της κρίσης».¹¹ Διαβάζοντας στο φυλλάδιο της παρουσίασης ενός MBA μιας μεγάλης γαλλικής εμπορικής σχολής ότι «ο leader είναι ο δημιουργός του εαυτού του, αυτοδημιουργείται βήμα προς βήμα με την πάροδο του χρόνου, μέσω χειρονομιών και πράξεων αυτο-κατασκευής σε σχέση με τους άλλους», είναι δικαιολογημένο να αναρωτηθούμε μήπως μπορούμε στο εξής να κάνουμε λόγο για μια αισθητική της ύπαρξης του manager. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι έννοιες-φρετίχ της «ανταγωνιστικότητας», της «αποτελεσματικότητας» και της «απόδοσης» εγκαταλείπουν σιγά-σιγά τον επιχειρηματικό κόσμο, αφήνοντας τη θέση τους σε ένα πραγματικό σχέδιο ελεύθερης σχέψης και ευδαιμονίας.

9. Ό.π., σ. 46.

10. Ό.π., σ. 25.

11. Ό.π., σ. 8.

Ένας παραλληλισμός με την αρχαιότητα. Εργαλειοποίηση του Φουκώ;

Αυτοί οι μετασχηματισμοί μπορούν να συνοψισθούν ως εξής: ο τρόπος με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η ηθική στο πλαίσιο του management απομακρύνεται προοδευτικά από την εικόνα ενός θεμοποιημένου κώδικα συμπεριφοράς, για να πλησιάσει την εικόνα μιας κριτικής και μη κανονιστικής πρακτικής. Παράλληλα, η τεχνολογία του management δείχνει λιγότερο προορισμένη να δημιουργεί αναπαραγωγίμες και τυποποιημένες διαδικασίες για την επίτευξη των στόχων, στις οποίες θα υποβάλλονται τα άτομα, και περισσότερο προορισμένη να θέτει σε κίνηση μορφές υποκειμενικοποίησης, μέσω των οποίων τα υποκείμενα θα αυτομετασχηματίζονται αναλαμβάνοντας ενεργό ρόλο στην κατασκευή της ύπαρξής τους.¹² Σχετικά με αυτούς τους κομβικούς προβληματισμούς, μια σειρά ερευνητών των επιστημών διαχείρισης επένδυσε πρόσφατα στη σκέψη του ύστερου Φουκώ. Δεν πρόκειται ακριβώς για μια πρωτότυπη ανακάλυψη, μιας και το έργο του Φουκώ έχει επηρεάσει σημαντικά τον συγκεκριμένο τομέα, και ειδικότερα το αγγλικό ρεύμα των *Critical Management Studies*, από τα μέσα της δεκαετίας του 1990.¹³ Παρ' όλα αυτά, αν οι πρώτες

12. A. Ehrenberg, «Nervosité dans la civilisation. Du culte de la performance à l'effondrement psychique», στο Y. Michaud (επιμ.), *Université de tous les savoirs*, τόμ. 8, *L'individu dans la société d'aujourd'hui*, Παρίσι: Odile Jacob, 2002, σ. 83-97.

13. Σχετικά με την υποδοχή του έργου του Φουκώ για τη διαχείριση, βλ. Έ. Pezet, «Discipliner et gouverner: influence de deux thèmes foucaultiens en sciences de gestion», *Finance, Contrôle et Stratégie*, τόμ. 7, αρ. 3, 2004, σ. 169-189· Y. Pesqueux, «La réception de l'oeuvre de Michel Foucault en gestion», συνέντευξη με τον M. Bonnafous-Boucher, *Cités. Philosophie, politique, histoire*, αρ. 2, 2000, σ. 109-115· C. Carter, «A Curiously British Story: Foucault Goes to Business School», *International Studies of Management and Organization*, τόμ. 38, αρ. 1, 2008, σ. 14-30· A. McKinlay, C. Carter, Έ. Pezet, S. Clegg, «Using Foucault to Make Strategy», *Accounting, Auditing and Accountability Journal*, τόμ. 23, αρ. 8, 2010, σ. 1012-1031. Για μια παρουσίαση του συνόλου των *Critical Management Studies*,

αναφορές αφορούσαν τη χρήση των εννοιών της «πειθαρχίας» και της «εξουσίας/γνώσης» για να περιγράψουν τις οργανωτικές πλευρές τις επιχείρησης,¹⁴ χρειάστηκε να περιμένουμε μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 2000 για να δούμε να εμφανίζονται οι πρώτες εργασίες που εδραίωναν μια σημαντική σχέση ανάμεσα στα τελευταία μαθήματα και βιβλία του Φουκώ σχετικά με την αρχαία ηθική και τη σύγχρονη ηθική του management.¹⁵

Αυτό το καθυστερημένο ενδιαφέρον οφείλεται, φυσικά, στην πρόσφατη έκδοση και μετάφραση των παραδόσεων της δεκαετίας

που κυμαίνεται από τη ριζοσπαστική αντικαπιταλιστική κριτική μέχρι και τον ρεφορμισμό βλ. M. Alvesson, T. Bridgman και H. Willmott, *The Oxford Handbook of Critical Management Studies*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2009 και P.S. Adler, L.C. Forbes και H. Willmott, «Critical Management Studies: premises, practices, problems and prospects», στο J.P. Walsh και A.P. Brief (επιμ.), *The Academy of Management Annals*, τόμ. 1, κεφ. 3, Οξφόρδη: Psychology Press, 2007.

14. Οι πρώτες αναφορές στον Φουκώ που απαντώνται στις επιστήμες της διαχείρισης είναι αυτές των ιστορικών της λογιστικής (βλ. A. Hopwood, «The Archaeology of Accounting Systems», *Accounting, Organizations and Society*, τόμ. 12, αρ. 3, 1987, σ. 207-234· K. Hoskin και R. MacVe, «The Genesis of Accountability: The West Point Connection», *Accounting, Organizations and Society*, τόμ. 13, αρ. 1, 1988, σ. 37-73). Κατά τη δεκαετία του 1990, τα πιο σημαντικά έργα είναι αυτά της B. Townley, «Foucault, Power/Knowledge, and Its Relevance for Human Resource Management», *Academy of Management Review*, τόμ. 18, αρ. 3, 1993, σ. 518-545 και του S. Deetz, «Disciplinary Power in the Modern Corporation», στο M. Alvesson και H. Willmott (επιμ.), *Critical Management Studies*, Λονδίνο: Sage, 1992. Επισημαίνουμε ιδιαίτερα δύο συλλογικά έργα: A. McKinlay και K. Starkey (επιμ.), *Foucault, Management and Organization Theory. From Panopticon to Technologies of Self*, Λονδίνο: Sage, 1997· A. Hatchuel, O. Lenay, É. Pezet και K. Starkey, *Gouvernement, organisation et gestion: l'héritage de Michel Foucault*, Κεμπέκ: Presses Universitaires de Laval, 2005.

15. A. Chan και J. Garrick, «Organization Theory in Turbulent Times: The Traces of Foucault's Ethics», *Organization*, τόμ. 9, αρ. 4, 2002, σ. 683-701· G. Jack, «On Speech Critique and Protection», *Ephemera*, τόμ. 4, αρ. 2, 2004, σ. 121-134· S. Clegg, M. Kornberger και C. Rhodes, «Business Ethics as Practice», *British Journal of Management*, τόμ. 18, αρ. 2, 2007, σ. 107-122· E. Barratt, «The Later Foucault in Management and Organization Studies», *Human Relations*, τόμ. 61, αρ. 4, 2008, σ. 515-537· A. Crane, D. Knights και K. Starkey, «The condition of our freedom: Foucault, organization and ethics», *Business Ethics Quarterly*, τόμ. 18, αρ. 3, 2008, σ. 299-320.

του 1980 στο Collège de France, καθώς επίσης και στους μετα-σχηματισμούς του management και της επιχειρηματικής οργάνωσης για τους οποίους έγινε λόγος παραπάνω. Με άλλα λόγια, η ίδια η προϋπόθεση του ενδιαφέροντος για τον «ύστερο» Φουκώ στον τομέα της διαχείρισης είναι ένα είδος προσέγγισης ανάμεσα στην επικαιρότητα του management και το πολιτικό πλαίσιο του συνόλου των πρακτικών που συνιστούν την «επιμέλεια εαυτού», που περιγράφεται ιδιαίτερα στο μάθημα *Η ερμηνευτική του υποκειμένου* και στις σελίδες του τρίτου τόμου της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*. Ας θυμηθούμε συνοπτικά το πολιτικό διακύβευμα των «πρακτικών του εαυτού».

Κατά τον Φουκώ, ο Αλκιβιάδης είναι ένα από τα πιο ενδεικτικά παραδείγματα του πολιτικού πλαισίου της επιμέλειας εαυτού,¹⁶ πλαισίου χαρακτηριστικού της σωκρατικο-πλατωνικής εποχής. Το διακύβευμά του εκφράστηκε από τον Φουκώ με τους συγκεκριμένους όρους: «αν πρέπει να επιμελούμαι τον εαυτό μου, είναι για να γίνω ικανός να διοικήσω τους άλλους και να κυβερνήσω την πόλη».¹⁷ Αυτή είναι η ελιτιστική προέλευση των πρακτικών του εαυτού, οι οποίες αφορούν μόνο τους νέους που προορίζονται να επωμιστούν πολιτικά καθήκοντα και ως εκ τούτου οφείλουν να αντισταθμίσουν ένα παιδαγωγικό έλλειμμα αποκτώντας μια πολιτική γνώση που στοχεύει στα μέσα επίτευξης της ευδαιμονίας και της ομόνοιας των πολιτών. Αντιθέτως, στις σελίδες του *Η επιμέλεια εαυτού*,¹⁸ ο Φουκώ περιγράφει τη μετάβαση από μία κατάσταση ομολογίας της

16. Ελληνικά στο πρωτότυπο – ΣτΜ.

17. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981*, επιμ. F. Gros, Παρίσι: Seuil/Gallimard, 2001, σ. 51. Στο εξής HS. Βλ. επίσης γενικότερα σ. 27-76.

18. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Παρίσι: Gallimard, 1984. Στο εξής SS. [Στα ελληνικά: Μισέλ Φουκώ, *Ιστορία της σεξουαλικότητας III. Η επιμέλεια εαυτού*, μτφρ. Β. Πατσουγιάννης, Αθήνα: Πλέθρον, 2013 – Στμ.]

ελληνικής πόλεως, όπου η αρετή του κυβερνώντος είναι έκφραση ή αποτέλεσμα της αρμονίας του συνόλου, προς την περιπλοκή του πολιτικού παιχνιδιού που, από τον 3ο αιώνα, σημαδεύτηκε από την αποδιάρθρωση της εξουσίας επί του εαυτού και της εξουσίας επί των άλλων και από την εμφάνιση ενός είδους «επιστροφής στον εαυτό» του κυβερνώντος.¹⁹ Κατά τον Φουκώ, αυτή η νέα επιμέλεια εαυτού δεν είναι η έκφραση μιας αναδίπλωσης ή απαγκίστρωσης σε σχέση με το πολιτικό, αλλά μάλλον η συνέπεια των δύο μεγάλων αλλαγών που έλαβαν χώρα τον 1ο και 2ο αιώνα, τη «χρυσή εποχή» της ιστορίας της επιμέλειας εαυτού.

Κατ' αρχάς, ο εαυτός γίνεται ένας σκοπός, δηλαδή δεν επιμελούμαστε πια τον εαυτό μας αποκλειστικά κατά τη νεότητά μας και για να μπορέσουμε στη συνέχεια να ασχοληθούμε με τους άλλους, αλλά ασχολούμαστε με τον εαυτό μας για χάρη του εαυτού μας. Έτσι, η εργασία που σχετίζεται με την πολιτική προσδιορίζεται λιγότερο από μια σειρά τεχνικών οι οποίες προσιδιάζουν στο πολιτικό επάγγελμα και περισσότερο από «την “αναδίπλωση του ατόμου στον εαυτό του”, δηλαδή από τη σχέση που εγκαθιδρύει με τον εαυτό του στο πλαίσιο της ηθικής εργασίας του ίδιου πάνω στον εαυτό του».²⁰ Αυτός ο μετασχηματισμός επαναπροσανατολίζει όλη την παιδεία του κυβερνώντος γύρω από μια ηθική που επιτρέπει να «δομηθεί κανείς ως ηθικό υποκείμενο μέσα στο σύνολο των κοινωνικών και πολιτικών δραστηριοτήτων, καθώς και των δραστηριοτήτων που σχετίζονται με την ιδιότητα του πολίτη».²¹ Αυτό συνιστά έναν μετασχηματισμό ακριβώς επειδή το ζήτημα δεν είναι πλέον να εξάγουμε άμεσα από την επιμέλεια του εαυτού μια γνώση απαραίτητη για τη διακυβέρνηση των άλλων,

19. HS, σ. 73-74 και 474.

20. SS, σ. 113.

21. SS, σ. 115.

αλλά περισσότερο να διανοίξουμε ένα χάσμα μεταξύ του «εαυτού» και των πιο άμεσα πολιτικών ασχολιών, προκειμένου να πάρουμε την απαραίτητη απόσταση χάριν της ορθής και μελετημένης πράξης. Γενικότερα, ο παιδαγωγικός ρόλος της επιμέλειας εαυτού τείνει να εξαφανιστεί προς όφελος μιας τελειοποίησης και ενός αδιάκοπου προσανατολισμού του εαυτού προς τον εαυτό, ενός είδους συνεχούς προσοχής προς τον εαυτό, που είναι η εγγύηση της αρετής του κυβερνώντος, αλλά και του οποιοδήποτε πολίτη: «η επιμέλεια εαυτού έχει γίνει μια γενική και ανεπιφύλακτη αρχή, μια επιτακτική ανάγκη που επιβάλλεται σε όλους, συνεχώς και ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης».²² Περισσότερο από μια στιγμιαία προετοιμασία στη ζωή, η *cura sui* της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής γίνεται τρόπος ζωής, μια ιδιαίτερη και μόνιμη συμπεριφορά αυτοδιόρθωσης που οφείλει να διαρκέσει δια βίου και αποκτά κρίσιμα και θεραπευτικά χαρακτηριστικά.²³ Ζούμε για να συγκροτήσουμε τον εαυτό μας.

Δευτερευόντως, αυτές οι τεχνικές του εαυτού δεν απευθύνονται πλέον –ή τουλάχιστον όχι αποκλειστικά– σ' αυτούς που επιθυμούν να κυβερνήσουν, αλλά γίνονται προσβάσιμες σε όλους, ή πιο συγκεκριμένα σε όλους αυτούς που έχουν επαρκή άνεση για να διαθέτουν τη φιλοσοφική ανάπαυση [*otium philosophique*].²⁴ Αυτό υπονοεί μια σχετικοποίηση της σχέσης τους με το πολιτικό και, γενικότερα, της άσκησης της εξουσίας. Κατ' αρχάς, το επάγγελμα του πολιτικού δεν είναι πλέον η άμεση και φυσική συνέπεια μιας

22. HS, σ. 80.

23. HS, σ. 90-96. Μπορεί επίσης να γίνει λόγος για μια αυτο-εκπαίδευση μέσω δοκιμών καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής. (HS, σ. 421).

24. Ακόμα και αν αυτές οι πρακτικές του εαυτού οργανώνονται γύρω από έναν πιο λαϊκό πόλο και έναν άλλον, πιο καλλιεργημένο, χαρακτηριστικό των πιο ευνοημένων στρωμάτων (HS, σ. 112). Κυρίως όμως ο διαχωρισμός θα δημιουργηθεί αλλού: ανάμεσα σε αυτούς που είναι ικανοί να αποδείξουν την αξία τους και στους άλλους (HS, σ. 116).

κοινωνικής θέσης, αλλά μια «ζωή» και μια «πρακτική». Αφού «η ορθολογικότητα της διακυβέρνησης των άλλων είναι ίδια με την ορθολογικότητα της διακυβέρνησης του εαυτού»,²⁵ για να μπορέσει κανείς να καθοδηγήσει τους άλλους, πρέπει να μπορεί να κυβερνήσει τον εαυτό του, πρέπει να ξέρει να πορεύεται δια βίου ακολουθώντας την προσωπική του λογική. Επιπλέον, η άσκηση της εξουσίας λαμβάνει πλέον χώρα στο εσωτερικό ενός δικτύου όπου είμαστε μόνιμα διευθύνοντες και διευθυνόμενοι. Ο κυβερνών κυβερνάται και αυτός με τη σειρά του καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του· ακριβώς εκεί βρίσκεται η αρχή της καλής διακυβέρνησης: «δεν θα ξέραμε πώς να κυβερνήσουμε αν δεν κυβερνώμασταν κι εμείς οι ίδιοι». ²⁶ Είναι η ίδια η δομή της διακυβέρνησης που υφίσταται έναν ριζικό μετασχηματισμό: η καλή διακυβέρνηση δεν συνεπάγεται πλέον μόνο την άσκηση ενός είδους υπεροχής επί του εαυτού, ώστε να ασκηθεί υπεροχή επί των άλλων, αλλά απαιτείται να μεταβιβάξει κανείς προοδευτικά τη δική του εξουσία και να μοιράζεται με τους κυβερνώμενους «προνόμια και εξουσία, να τους κάνει να θεωρούν ότι “σχηματίζουν όλοι μαζί μία μεγάλη πολιτεία”».²⁷

Βλέπουμε εύκολα πώς αυτές οι θεματικές μπορούν να φανούν ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες στον τομέα της εκπαίδευσης των διευθυντικών στελεχών, αλλά επίσης ευρύτερα, στην επανεξέταση της θέσης της υποκειμενικότητας σε ένα «μεταβιομηχανικό» συγκείμενο, όπου η παραγωγικότητα της επιχείρησης βασίζεται πλέον στην ενεργητική συμμετοχή των εργαζομένων και στην εναρμόνιση των επιθυμιών τους με τους στόχους της επιχείρησης.²⁸ Πράγματι,

25. SS, σ. 110.

26. SS, σ. 110. Ο Φουκώ παραθέτει εδώ ρητά τον Πλούταρχο.

27. SS, σ. 103. Ο Φουκώ παραθέτει σ' αυτό το σημείο τον Δίωνα Κάσσιο.

28. Εξ ου και η άνθιση ενός ειδικού λεξιλογίου μέσα στην επιχείρηση του 21ου αιώνα

πίσω από την προώθηση των νέων μορφών υποκειμενικοποίησης και της «ενδυνάμωσης» [empowerment] που συμβάλλει στη χειραφέτηση διευθυνόντων αλλά και διευθυνομένων σε όλα τα επίπεδα της επιχείρησης, θα μπορούσε κάλλιστα να κρύβεται μια «εργαλειοποίηση της επιμέλειας εαυτού», προοριζόμενη να βελτιώσει τις αποδόσεις της επιχείρησης.²⁹ Ας μην ξεχνάμε ότι η νεοφιλελεύθερη συνθήκη χαρακτηρίζεται ακριβώς από την παρακίνηση, και μάλιστα τη διαταγή, προς το άτομο να γίνει «επιχειρηματίας του εαυτού του», δηλαδή να εκτιμήσει, να αναπτύξει, να αξιολογήσει τις δικές του υποκειμενικές ικανότητες, ή, με άλλα λόγια, το «ανθρώπινο κεφάλαιό» του.³⁰ Έτσι, «αντί να αναπτύσσει μια πειθαρχική πολιτική για να επιτύχει μια μορφή υποκειμενικοποίησης, η επιχείρηση αναπτύσσει μια πολιτική διαχείρισης των ανθρωπίνων πόρων που στηρίζεται στην

που πρέπει πλέον να ευνοεί την «ενδυνάμωση» των μισθωτών και την ανάπτυξη τους χάρη στην «προνοητικότητα» τους σύμφωνα με τις αρχές του «συμμετοχικού management». Επί των σημείων αυτών, βλ. το κλασικό και με μεγάλη επιρροή έργο της R. Moss Kanter, *The Change Masters: Corporate Entrepreneurs at Work*, Νέα Υόρκη, Simon and Schuster, 1983. Για μια κριτική οπτική, βλ. J. Vidal, «Agency et Empowerment», *La revue de livres*, αρ. 1, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2011, σ. 62-63 και C. Dambrin και C. Lambert, «Les salariés sont de plus en plus autonomes, c'est l'ère de l'empowerment!», στο A. Pezet και S. Sponem, *Petit bréviaire des idées reçues en management*, Παρίσι: La Découverte, 2008, σ. 120-128.

29. Βλ. σ' αυτό το σημείο τους C. Dambrin και C. Lambert, «Beauty or not beauty... Les techniques du souci de soi comme outils de contrôle dans une entreprise de cosmétiques», στο É. Pezet (επιμ.), *Management et conduite de soi. Enquête sur les ascèses de la performance*, Παρίσι: Vuibert, 2007, σ. 109-128.

30. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978*, επιμ. N. Senellart, Παρίσι: Seuil/Gallimard, 2004, σ. 221-239. Στο εξής NB. [Στα ελληνικά: Michel Foucault, *Η γέννηση της βιοπολιτικής. Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978-1979)*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον, 2012 – Στμ.] Βλ. σ' αυτό το σημείο τους P. Du Gay, G. Salaman και B. Rees, «The Conduct of Management and Management of Conduct: Contemporary Managerial Discourse and the constitution of the “Competent” Manager», *Journal of Management Studies*, τόμ. 33, αρ. 3, σ. 263-282.

υποκειμενικότητα. Η δυναμική της διακυβέρνησης του management επιτυγχάνεται από τη δημιουργία μηχανισμών [dispositifs]³¹ που επιτρέπουν να κινητοποιούνται, προς το συμφέρον της επιχείρησης, σχέδια υποκειμενικοποίησης των ίδιων των ατόμων».³²

Μπορούμε ωστόσο να αναρωτηθούμε αν ο παραλληλισμός με την αρχαιότητα είναι θεμιτός και δεν καταλήγει σε έναν μάλλον αφελή αναχρονισμό, που συνίσταται στην επανάληψη των αρχαίων σχημάτων υποκειμενικοποίησης, και ιδιαίτερα των μορφών της επιμέλειας εαυτού της ελληνιστικής αρχαιότητας, για να περιγράψουμε, να ξεπεράσουμε ή να αντιπαρατεθούμε στις μορφές υποκειμενικοποίησης των σύγχρονων κοινωνιών. Κατ' αρχάς, μπορούμε άραγε πραγματικά να συγκρίνουμε τις νέες τεχνικές της προσωπικής ανάπτυξης στην επιχείρηση, που θεμελιώνονται ευρέως στα εργαλεία και στις «αλήθειες» της ψυχολογίας ή της ψυχοκοινωνιολογίας, με τις πνευματικές ασκήσεις και ευρύτερα με τις πρακτικές που βασίζονται στην ιδέα ότι η εργασία επί του εαυτού και η αλλαγή του εαυτού είναι τα κλειδιά της πρόσβασης στην αλήθεια; Ο ορίζοντας της τέχνης του ζην, το γνωρίζουμε, δεν έχει καμία σχέση με τον ψυχολογικό επιστημονικό ορίζοντα, και θα ήταν παράλογο να συγκρίνουμε την τελειοποίηση του εαυτού στην οποία στοχεύουν οι πρακτικές της ηθικής ενίσχυσης με τη διαχείριση του εαυτού στην οποία στοχεύει το coaching και η προσωπική ανάπτυξη μέσα στην επιχείρηση.³³

31. Για τις διάφορες μεταφραστικές επιλογές που στοχεύουν να αποδώσουν τον φουκωικό όρο *dispositif*, βλ. το κείμενο του Σ. Σιαμανδούρα «Dispositif: γενεαλογία και μετάφραση», διαθέσιμο στο <http://itheoriapairneithesi.blogspot.gr/2014/09/dispositif.html> (τελευταία πρόσβαση: 23/10/2017) – Στμ.

32. É. Pezet, «Discipliner et gouverner: influence de deux thèmes foucauldien en sciences de gestion», σ. 183· M. Feher, «S'apprécier, ou les aspirations du capital humain», *Raisons Politiques*, αρ. 28, 2007, σ. 11-31.

33. Για τις «επιστημονικές» τεχνικές της προσωπικής ανάπτυξης μέσα στην επιχείρηση,

Κατά δεύτερον, ακόμα και αν δεχτούμε ότι οι φουκωικές ερμηνείες της αρχαιότητας δεν είναι παρά φανταστικές ιστορικές αφηγήσεις στην υπηρεσία μιας οντολογίας του παρόντος,³⁴ μπορούμε εντούτοις να αναρωτηθούμε ποια σχέση διατηρεί η αρχαία υποκειμενικότητα με τη μοντέρνα και σύγχρονη υποκειμενικότητα. Η έννοια του «ανθρώπινου κεφαλαίου», με την οποία καλούμαστε να ταυτιστούμε, δεν έχει παρά μια πολύ ασθενή σχέση με τον «εαυτό» της αρχαιότητας, είτε αυτός νοείται ως ψυχή, όπως στον Πλάτωνα, είτε ως το σύμπλεγμα ψυχής και σώματος, όπως στους στωικούς. Δεν πιστεύω ότι αυτή η σχέση μπορεί να περιγραφεί απλά, ως μια σχέση συνανήκειν [coappartenance] ή εξωτερικότητας, χρονικής προτεραιότητας ή συγχρονικότητας. Χωρίς αμφιβολία, ο Φουκώ μπόρεσε να ερμηνεύσει κάποιες ιστορικές μορφές υποκειμενικοποίησης ως μια εναλλακτική για τη νεωτερικότητά μας, χρειάζεται όμως επίσης να κατανοήσουμε γιατί και σε ποιον βαθμό. Η όψιμη προτροπή του να ασχοληθούμε με την κριτική του παρόντος μας με τη μορφή μιας ιστορικής έρευνας θα έπρεπε να μας διδάξει ότι δεν υπάρχει «επιστροφή» σε μια χρυσή εποχή, ούτε μια απόλυτη και οριστική συνταγή για να απελευθερωθούμε.

Η παραμέληση μερικών στοιχειωδών αρχών του φουκωικού έργου (της τοποθέτησης των υποθέσεών μας σε μια ιστορική προοπτική, του ανοίγματος σε υλικά ξένα για την κλασική ιστορία της φιλοσοφίας, της μη επιβολής επιταγών ή κανόνων συμπεριφοράς) προκύπτει από το γεγονός ότι θέτουμε την ίδια ερώτηση – πώς θα κυβερνήσουμε τον εαυτό μας προκειμένου να κυβερνήσουμε τους

βλ. V. Brunel, *Les managers de l'âme*, σ. 63-113. Για την ασυνέχεια μεταξύ της μέριμνας του εαυτού και του coaching, βλ. F. Gros, «Le "souci de soi" antique chez Michel Foucault: tentative de comparaison avec le coaching contemporain», στο É. Pezet (επιμ.), *Management et conduit de soi*, σ. 99-107.

34. Βλ. L. Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Παρίσι: Publications de la Sorbonne, 2012, σ. 198-211.

άλλους;— σε ένα τελειώς διαφοροποιημένο πλαίσιο, για να φάξουμε στη συνέχεια στο παρελθόν λύσεις για σύγχρονα προβλήματα. Όμως, αυτή η παρατήρηση δεν έχει άραγε την ίδια αξία, αντιστρόφως και συμμετρικά, για όλα τα σχέδια «αντίστασης», «απελευθέρωσης» ή «χειραφέτησης» που βασίζονται στην επανενεργοποίηση των ηθικών στάσεων που περιγράφονται από τον ύστερο Φουκώ;

Για να βγούμε από την αμηχανία χωρίς να υποπέσουμε εκ νέου σε μια «καθαρή» και, τρόπον τινά, «απεμπλεγμένη από την πολιτική»³⁵ περιγραφή των σχέσεων ισχύος, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι κάθε δυνατότητα αντίστασης, καθώς και κάθε ανατρεπτική υποκειμενικοποίηση, βασίζεται στην όσο το δυνατόν ακριβέστερη διάγνωση αυτού που είμαστε σήμερα.³⁶ Όμως, μόνο η τοποθέτηση σε ιστορική προοπτική, κατά το ύφος της ίδιας της φουκωικής ανάλυσης, επιτρέπει την πραγματοποίηση αυτής της διάγνωσης, απορρίπτοντας τόσο τον στείρο σχολιασμό του έργου του «κυρίου» [maître], όσο και τη χρήση που εργαλειοποιεί ορισμένες στρατηγικές που προκύπτουν από τις φουκωικές αναλύσεις. Έτσι, το διακύβευμα μιας γενεαλογίας των πρακτικών καθοδήγησης και υπακοής θα έπρεπε να είναι λιγότερο η παροχή νέων σχημάτων υποκειμενικοποίησης και περισσότερο η κατανόηση, πρώτα απ' όλα, των φαινομενικά αμετάκλητων πεποιθήσεων στις οποίες βασίζονται οι ηθικοπολιτικές εναλλακτικές της νεωτερικότητας. Η ιστορική εμβάθυνση θα μπορούσε έτσι να αποκαλύψει ότι κάποιοι τρόποι υποκειμενικοποίησης, φαινομενικά «εναλλακτικοί», είναι ίσως πιο συναφείς με την κυβερνητική

ορθολογικότητα απ' όσο θα τείναμε να πιστέψουμε. Από την άλλη, ανάμεσα στα σύγχρονα είδη διακυβέρνησης και σ' αυτά του παρελθόντος, έχει υπάρξει διαφοροποίηση των απαντήσεων, αλλά ακόμη περισσότερο διαφοροποίηση των ερωτήσεων. Αν αυτές οι ερωτήσεις μοιάζουν να επανεμφανίζονται αταβιστικά, είναι επειδή, αναμφίβολα, η σύγχρονη κυβερνητική ορθολογικότητα δεν είναι ομοιογενής, αλλά χαρακτηρίζεται από την ταυτόχρονη παρουσία πολλών αποκλινουσών ορθολογικοτήτων που έχουν διαφορετικές προελεύσεις, μορφές ανάπτυξης και χρονικότητες.³⁷

Δύο παραδείγματα της διαχείρισης³⁸

Υπό αυτήν την οπτική, το παράδειγμα της διακυβέρνησης του management είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον. Πράγματι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το σύγχρονο management βασίζεται σε δύο πολύ διαφορετικές ορθολογικότητες: από τη μια πλευρά, στη διαχειριστική ή διοικητική ορθολογικότητα, που στοχεύει στη βελτίωση της οικονομικής απόδοσης μέσω της βέλτιστης διαχείρισης ανθρώπων και πραγμάτων, και από την άλλη στο παράδειγμα της καθοδήγησης, της κατεύθυνσης, του leadership, το οποίο αφορά, αντιθέτως, τους τρόπους με τους οποίους επιτυγχάνεται ένα πολύ ιδιαίτερο είδος υπακοής στις επιχειρήσεις.

Αυτές οι δύο ορθολογικότητες έχουν δύο διαφορετικές ιστορίες, αντιστοιχούν σε δύο χρονικότητες και διαθέτουν δύο διακριτές μήτρες διαμόρφωσης. Αυτό δεν σημαίνει ότι η μία υποκαταστάθηκε ή επισκίασε απλώς την άλλη σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή. Οι δύο ορθολογικότητες διακυβέρνησης των άλ-

35. Στο πρωτότυπο: politiquement désengagée. Η ρίζα engager, engagé-e υποδηλώνει επίσης την πολιτική στράτευση – Στμ.

36. Michel Foucault, «What is Enlightenment?», στο *Dits et écrits II, 1976-1988*, επιμ. D. Defert και F. Ewald με τη συνεργασία του J. Lagrange, Παρίσι: Gallimard, 2001, σ. 1393-1397. [Στα ελληνικά: Michel Foucault, *Τι είναι διαφωτισμός*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Έρσμος, 2003 – Στμ.]

37. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977*, επιμ. M. Senellart, Παρίσι: Seuil/Gallimard, 2004, σ. 10.

38. Στο πρωτότυπο: Deux paradigmes de la gestion· παραδείγματα με την έννοια της οργανωμένης λογικότητας και όχι της ενδεικτικής περίπτωσης (exemple) – Στμ.

λων είναι και παραμένουν διακριτές: βασίζονται σε τεχνικές και εργαλεία διαφορετικά, και ταυτόχρονα δουλεύουν μαζί. Με άλλα λόγια, πρόκειται για μια σύνδεση των ετερογενών, δηλαδή μια σύνθεση ξεχωριστών λογικών, που παραμένουν τέτοιες χωρίς ποτέ να απορροφάται η μία από την άλλη.³⁹ Τέλος, αυτές οι «ορθολογικότητες» είναι στην πραγματικότητα σχήματα δράσης, περισσότερο πρακτικές παρά θεωρίες, που έχουν αναπτυχθεί σε ένα πλαίσιο αδιάκοπης διεκδίκησης της ανωτερότητας της πρακτικής έναντι της θεωρίας.⁴⁰

Αν αυτές οι πρακτικές προορίζονται φυσικά να παράγουν «αποτελέσματα» στις αποδόσεις της επιχείρησης, ο τρόπος με τον οποίον καταφέρνουν να είναι αποτελεσματικές πρέπει να αποτελέσει αντικείμενο λεπτότερης επεξήγησης. Στην πραγματικότητα, μου φαίνεται ότι θα μπορούσαμε να προσδιορίσουμε τις πρακτικές του management σαν πρακτικές συνεχούς παραγωγής και εκδήλωσης του «αληθινού»: είτε πρόκειται για πίνακες ελέγχου, δείκτες αποδοτικότητας και γενικότερα εργαλεία διαχείρισης, είτε για το παράδειγμα που ενσαρκώνει ο leader καθοδηγώντας τους υφιστάμενούς του, το ζήτημα είναι πάντα η παραγωγή και η εκδήλωση μιας ορισμένης αλήθειας της επιχείρησης ή του ιδιάζοντος ρόλου της αλήθειας μέσα σ' αυτήν. Αυτές οι «αληθουργίες» [alèthurgies], αυτές οι πράξεις παραγωγής και εκδήλωσης της αλήθειας, είναι συνδεδεμένες με μια πρακτική διακυβέρνησης, όπου η αλήθεια ενδύεται τη μορφή μιας υποχρέωσης που επιτρέπει την

39. NB, σ. 44 κ.ε.

40. Ο Henry Mintzberg ορίζει το management ως τίποτε άλλο παρά από την «εργασία της χειρός» [travail de la main]: ως μια πρακτική «χειραγώγησης» [manipulation] (H. Mintzberg, *Managing*, Χάρλοου, Έσσεξ: FT Prentice Hall, 2009· γαλλ. έκδ. *Manager. Ce que font vraiment les managers*, μτφρ. N. Tremblay, Παρίσι: Vuibert, 2011, σ. 72).

«καθοδήγηση» των άλλων.⁴¹ Εάν, σύμφωνα με έναν κλασικό ορισμό, ο manager διευθύνει «κάνοντας τους άλλους να πράττουν αντί να πράττει ο ίδιος», είναι επειδή το management είναι μια τέχνη της συστηματικής και συνεχούς παραγωγής μιας αλήθειας που εξαναγκάζει. Αυτές οι πρακτικές παραγωγής της αλήθειας μπορούν επομένως να αποτελέσουν το αντικείμενο μιας «αναρχαιολογικής» μελέτης – η οποία, κατά τον ορισμό του Φουκώ, συνίσταται στο να χρησιμοποιήσει κανείς μια αναρχική πολιτική θέση, η οποία κηρύττει τη μη αναγκαιότητα της εξουσίας, ως θεωρητικό πρίσμα για την κατανοησιμότητα της ίδιας της γνώσης. Αυτό το πρίσμα συνίσταται επομένως στο να καταπιαστούμε με την πρακτική που έχει συγκροτηθεί γύρω από ένα αντικείμενο (την τρέλα, τη φυλακή, κ.λπ.) στην ιστορική της μοναδικότητα, εκκινώντας από αυτήν την πρακτική «ως εάν να μη γνωρίζαμε τίποτα και διασφαλίζοντας ότι τίποτα δεν είναι γνωστό γι' αυτό που είναι η τρέλα», η φυλακή, κ.λπ.⁴²

Σε ποιες ειδικές μορφές αληθουργίας αντιστοιχούν οι δύο ορθολογικότητες τις οποίες θα μπορούσαμε να ονομάσουμε, πιο απλά, παράδειγμα της «διακυβέρνησης» [gouvernance] και παράδειγμα του «leadership»; Η πρώτη ορθολογικότητα σχηματίζεται κατά τον 18ο αιώνα αναφορικά με το οικογενειακό πεδίο, γύρω από ιδέες όπως «η φροντίδα, η εργασία, η διευθέτηση, η καθοδήγηση και ο

41. Βλ. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979*, επιμ. M. Senellart, Παρίσι: Seuil/Gallimard, 2012, σ. 51-52. Στο εξής GV: «Σε ποιο βαθμό η τέχνη της διακυβέρνησης των ανθρώπων προϋποθέτει κάτι σαν μια εκδήλωση αλήθειας; Πώς, με ποιον τρόπο, αρθρώνονται όχι γενικά οι σχέσεις μεταξύ της τέχνης της διακυβέρνησης των ανθρώπων και της αληθουργίας, αλλά οι σχέσεις μεταξύ της τέχνης της διακυβέρνησης των ανθρώπων και αυτού που θα αποκαλέσω αυτο-αληθουργία, δηλαδή των μορφών εκδήλωσης αλήθειας που περιστρέφονται γύρω από το πρώτο πρόσωπο, γύρω από το εγώ και τον εαυτό;»

42. GV, σ. 77 και 97-98. Για μια παρόμοια προοπτική επί της ανυπαρξίας των καθολικών εννοιών βλ. NB, σ. 4-5.

υπολογισμός», και μεταφέρεται σταδιακά, κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, αρχικά στο βιομηχανικό πεδίο κι έπειτα, στο σημείο καμπής του 19ου και 20ού αιώνα, στην επιχείρηση. Είναι εκεί που το *management* αποκτά ένα νέο νόημα, συνυφασμένο με την αρχή της αποτελεσματικότητας, και είναι εκεί όπου η διάσταση της μέριμνας εξαφανίζεται προς όφελος των αρχών του ελέγχου, του αριθμού, της απόδοσης.⁴³ Η πιο πρόσφατη ιστορία αυτής της ορθολογικότητας αφορά τόσο τη σταδιακή «επιστημονικοποίησή» της, υπό την αιγίδα του τείλορισμού, όσο και τις συνδιαλλαγές μεταξύ της πολιτικής διακυβέρνησης και της διαχείρισης της επιχείρησης και, τέλος, τη σταδιακή μετοίκησης της από την επιχείρηση προς τους δημόσιους οργανισμούς (κράτος, σχολείο, διοίκηση) κατά την εποχή του *New Public Management*.⁴⁴ Η μετοίκηση του λόγου περί *management* προς το πολιτικό πεδίο αποκαλύπτει έναν μετασχηματισμό κεφαλαιώδους σημασίας, γιατί μας επιτρέπει να μιλάμε για τη διακυβέρνηση προσφεύγοντας λιγότερο σε δικανικές έννοιες όπως το κράτος, η κυριαρχία, η δικαιοσύνη, και περισσότερο σε όρους του *management*, όπως αυτοί της οργάνωσης, της διαδικασίας, του έργου, της «διακυβέρνησης με βάση το αποτέλεσμα», κ.λπ.⁴⁵ Είναι δυνατόν να χαρακτηρίσουμε αυτήν την πρώτη έννοια του *management* ως διαχείριση διαμέσου ενός τύπου που χρησιμοποιεί ο Φουκώ για να ορίσει τη φιλελεύθερη κυβερνητική ορθολογικότητα που εδραιώνεται με τους φυσιοκράτες, σύμφωνα με την οποία δεν

43. Βλ. επί του θέματος Th. Le Texier, *La rationalité managériale, de l'administration domestique à la gouvernance*, Διδακτορική διατριβή στις οικονομικές επιστήμες υπό την επίβλεψη του J.-T. Ravix, Université de Nice Sophia-Antipolis, Νοέμβριος 2011.

44. A. Ogien, *L'esprit gestionnaire. Une analyse de l'air du temps*, Παρίσι: Éditions de l'EHESS, 1995· P. Dardot και C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Παρίσι: La Découverte, 2009, σ. 273-327.

45. Th. Le Texier, *La rationalité managériale, de l'administration domestique à la gouvernance*, σ. 7-11.

είναι πλέον τελικά οι κυβερνώντες που κυβερνούν, αλλά τα ίδια τα πράγματα.⁴⁶ Αναλογικά, στο «επιστημονικό» παράδειγμα του *management*, δεν διευθύνουν πλέον στην πραγματικότητα οι *managers*, αλλά οι δείκτες του κέρδους και της αποδοτικότητας, ή τα δεδομένα ποσοτικοποίησης που ο *manager*-διαχειριστής πρέπει να επιβεβαιώνει ως αλήθειες της φύσης. Η «διακυβέρνηση με βάση το αποτέλεσμα» τάσσεται εν τέλει υπέρ μιας προσέγγισης που αντιστοιχίζει διαδικασίες αξιολόγησης σε κάθε φάση της αλληλουχίας των αποφάσεων. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τις αρχές του επιστημονικού *management*, το ζητούμενο είναι να εξασφαλίσουμε την ίδια την απόφαση κάτω από μια διαδικασία συνεχούς αξιολόγησης, που συνίσταται στη διαρκή εκδήλωση μιας αντικειμενικής αλήθειας, η οποία περιγράφει την κατάσταση της επιχείρησης, της αγοράς, κ.λπ. Στο εσωτερικό αυτού του καθεστώτος αυτο-αποδελτίωσης του αληθινού, η αλήθεια εξαναγκάζει και δεσμεύει επειδή παρουσιάζεται ως επιστημονική, αντικειμενική, ή ακόμα, για να το θέσουμε όπως ο Φουκώ: «Κυβερνώντες και κυβερνώμενοι θα είναι κατά κάποιον τρόπο ηθοποιοί, συν-ηθοποιοί, ταυτόχρονοι ηθοποιοί ενός έργου που παίζουν από κοινού, το έργο της φύσης στην αλήθεια της».⁴⁷

Το ζήτημα μιας διαφοράς στη φύση αυτής της διαχειριστικής λογικής και της λογικής του *leadership* κυριολεκτικά εξερράγη το 1977 με τη δημοσίευση ενός άρθρου του Abraham Zaleznik στο *Harvard Business Review*, το οποίο γρήγορα κατέστη κλασικό.⁴⁸ Σίγουρα,

46. GV, σ. 15.

47. GV, σ. 15. Βλ. επίσης GV, σ. 97: «Η επιστήμη [...] είναι ένα καθεστώς στο οποίο η εξουσία [pouvoir] της αλήθειας είναι οργανωμένη με τρόπο ώστε ο εξαναγκασμός να εξασφαλίζεται από το ίδιο το αληθινό. Είναι ένα καθεστώς όπου η αλήθεια εξαναγκάζει και δεσμεύει επειδή, και στον βαθμό που, αληθεύει».

48. A. Zaleznik, «Managers and leaders, are they different?», *Harvard Business Review*, τόμ. 55, αρ. 3, 1977, σ. 67-78.

η τρομερή διάδοση αυτών των ιδεών οφείλεται πρωτίστως στην καρικατουριστική ακαμψία των αντιθέσεων που ιχνογραφούσε: ο manager περιγράφεται σαν ένας απλός *problem solver*⁴⁹ που επιδιώκει να επεκτείνει την υπάρχουσα ορθολογική τάξη, ενώ ο leader σκιαγραφείται σαν ένας ήρωας που κηρύττει την αλλαγή και παρασύρει μαζί του τους υπαλλήλους αποκλειστικά χάρη στη δύναμη του παραδείγματος. Ο manager διατηρεί την εξουσία του χάρη στην ιεραρχική του θέση, ο leader καθοδηγεί τους άλλους χάρη στις ελεύθερες σχέσεις που διατηρεί μαζί τους. Ο αντίκτυπος αυτών των απλοϊκών τύπων βασίζεται στο γεγονός ότι ο Zaleznik απαντούσε σε μια ανάγκη θεωρητικής διαφοροποίησης ανάμεσα σε δύο πεδία της διακυβέρνησης στο πλαίσιο της επιχείρησης, ανάγκη που είχε αναδυθεί αρκετά έντονα μετά από τον γενικό μετασχηματισμό του διαλόγου για το management από τη μεσοπολεμική περίοδο κι έπειτα στις Ηνωμένες Πολιτείες. Πλάι στις θεωρίες του Τέιλορ και του Φαγιόλ⁵⁰ για το management ως εξορθολογισμό συνδεδεμένο με τη βελτίωση της αποτελεσματικότητας και της αποδοτικότητας, αναδύεται ένας νέος λόγος περί των γενικών χαρακτηριστικών του καλού «χειρισμού των ανθρώπων».⁵¹ Το παράδειγμα του «leadership» –λέξη που δεν υπήρχε πριν από τον 20ό αιώνα– γεννιέται γύρω από αυτήν τη νέα μορφή του ηγέτη [chef], γύρω από την οποία διαμορφώνεται γρήγορα μια κουλτούρα (και συχνά μια λατρεία).⁵² Βλέπουμε επομένως να αναπτύσσονται αρκετά ρεύματα λόγου

που από τη μορφή του leader ως απλού ελεγκτή της διαχείρισης, κυριαρχική ακόμα στις θεωρίες του Τέιλορ, περνούν στη μορφή του leader θεραπευτή της δεκαετίας του 1960, του leader μεσσία που εκπαιδεύει τα άτομα και τις επιχειρήσεις σε μια διαδικασία αμοιβαίου μετασχηματισμού κατά τη δεκαετία του 1980, μέχρι τις ουτοπίες του σύγχρονου éco-leader, που δρα επί του περιβάλλοντος για να καθοδηγήσει τους υφισταμένους.⁵³ Εν τέλει, ο σύγχρονος leader μοιάζει να εγκαταλείπει κάθε διευθυντικότητα [directivité] για να περιοριστεί στην εκπαίδευση, στην ενθάρρυνση: «βοηθάει τα άτομα να αναπτυχθούν μόνα τους».⁵⁴

Το τεράστιο ρεύμα λόγου που αναπτύσσεται γρήγορα γύρω από το leadership από τον μεσοπόλεμο παρουσιάζει δύο κύρια χαρακτηριστικά. Κατ' αρχάς, αυτή η βιβλιογραφία τοποθετείται σε έναν χώρο ανάμεσα στο περιγραφικό και το κανονιστικό, στον βαθμό που, θέλοντας να περιγράψει τις αρετές του καλού leader, καταλήγει αναπόφευκτα να δίνει μια σειρά συμβουλών και συνταγών για την καλή διοίκηση.⁵⁵ Κατά δεύτερον, η εν λόγω βιβλιογραφία αποτυγχάνει διαρκώς να ορίσει ποιες είναι τελικά οι αρετές του leadership. Όσο περισσότερο διερωτόμαστε σχετικά με τις αρετές που διαμορφώνουν τον καλό leader, τόσο περισσότερο ο ορισμός του leadership υποχωρεί προς ένα μυστηριώδες

49. Αγγλικά στο πρωτότυπο: αυτός που επιλύει προβλήματα – Στμ.

50. Henri Fayol (1841-1925): Γάλλος μηχανικός, σύγχρονος του Τέιλορ, που ανέπτυξε μια θεωρία για τη διοίκηση των επιχειρήσεων, γνωστή ως φαγιολισμός – Στμ.

51. Y. Cohen, «Le rapport à soi des chefs. Quelques éléments sur l'entre-deux guerres», στο É. Pezet (επιμ.), *Management et conduite de soi*, σ. 49-74.

52. Y. Cohen, *Le siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité*, Παρίσι: Éditions Amsterdam, 2013.

53. S. Western, *Leadership. A Critical Text*, Λονδίνο: Sage, 2008, σ. 173-197.

54. H. Mintzberg, *Manager*, σ. 82.

55. Στο πρωτότυπο: de conseils et de recettes pour bien diriger. Από αυτό το σημείο του κειμένου και στο εξής, εμφανίζεται συχνά το ρήμα diriger και διάφορα παράγωγά του. Κρατήσαμε την απόδοση που κατά περίπτωση μας φάνηκε πιο ταιριαστή, όμως ο αναγνώστης θα πρέπει να έχει κατά νου ότι diriger μπορεί να σημαίνει μεταξύ άλλων «διευθύνω», «κατευθύνω», «καθοδηγώ». Κοντά σε αυτές τις σημασίες, χρησιμοποιήσαμε και την απόδοσή του ως «διοικώ», στα σημεία όπου οι άλλες μεταφράσεις δεν απέδιδαν ικανοποιητικά το νόημα του κειμένου στα ελληνικά – Στμ.

παρασκήνιο.⁵⁶ Όμως θα ήταν λανθασμένο να αποκλείσουμε τα πρακτικά αποτελέσματα αυτού του διαλόγου υπό το πρόσχημα της θεωρητικής του κενότητας: η εξάπλωση της βιβλιογραφίας περί leadership τρέφεται ακριβώς από την αποτυχία της. Αυτός ο διάλογος που ανθίζει, ακόμα και αν δεν είναι επιστημονικός, έχει σαν αποτέλεσμα ακριβώς να πείσει το κοινό του ότι υπάρχουν leaders: θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί μια αυτοεκπληρούμενη προφητεία στον βαθμό που, απευθυνόμενος σ' αυτούς που θέλουν να γίνουν leaders, στοχεύει να τους δεσμεύσει με την υποχρέωση να λένε την αλήθεια για τους εαυτούς τους, φάχνοντάς αυτήν την αλήθεια βαθιά μέσα τους.⁵⁷ Η αναρχαιολογική προοπτική πρέπει να μας επιτρέπει να αποκαλύψουμε την ιστορία της «δύναμης της αλήθειας» που διέπει την ορθολογικότητα του management, ταυτόχρονα ως λόγο της «επιστημονικής αλήθειας» και ως διπλή επιταγή προς τους leaders να αναζητήσουν και να εκδηλώσουν την αλήθεια για τους εαυτούς τους και προς τους followers⁵⁸ να υποκύψουν μπροστά σ' αυτήν τη βεβαιότητα.⁵⁹ Ο στόχος μιας τέτοιας ιστορικής έρευνας θα έπρεπε να είναι να απαντήσει στα ακόλουθα ερωτήματα: «Πώς γίνεται να δεχόμαστε να διοικούμαστε στη δουλειά, στην επιχείρηση ή αλλιώς, κατά τρόπο που θα αρνούμασταν εκτός αυτών; Ποιο είδος εξουσίας και ποιο είδος διοίκησης αποδεχόμαστε σιωπηρά;» Έχω την εντύπωση ότι αυτή η ιστορία μιας ιδιαίτερης μορφής διακυβέρνησης είναι αδιαχώριστη από τη μελέτη των μορφών της υποκειμενοποίησης.

56. Y. Cohen, «Le Chef. Une figure du XXe siècle», séminaire «Management et cultures d'entreprise», École de Paris de Management, 12 Δεκεμβρίου 2011.

57. GV, σ. 99.

58. Αγγλικά στο πρωτότυπο: δηλαδή τους ακολούθους – Στμ.

59. GV, σ. 93.

Με αφετηρία τη Διακυβέρνηση των ζώντων: ορόσημα για μια ιστορία της προσταγής

Εάν το παράδειγμα του «leadership» χρονολογείται από μια σχετικά πρόσφατη εποχή, η ορθολογικότητα που διέπεται από αυτό το μοντέλο προσταγής/υπακοής είναι πολύ παλαιότερη. Στη θεωρία των επιχειρήσεων, η ιδέα μιας επιμονής ή μιας επαναχρησιμοποίησης σχημάτων χριστιανικής διοίκησης στις σύγχρονες θεωρίες περί leadership είναι σχετικά γνωστή, τουλάχιστον από τότε που ο Robert Greenleaf κατά τη δεκαετία του 1970, δημιούργησε την έκφραση «servant leader»⁶⁰ για να ορίσει τον leader που αφοσιώνεται στους διευθυνόμενους και τους βοηθάει να αναπτύξουν τα ταλέντα τους.⁶¹ Το βιβλίο του Chris Lowney, πρώην εργαζόμενου της J.P. Morgan και πρώην ιησουίτη, περιλαμβάνει μια σειρά τεχνικών που καθιέρωσαν οι ιησούιτες στην υπηρεσία του management στην επιχείρηση. Εκεί βρίσκουμε για παράδειγμα ένα κεφάλαιο για τις πνευματικές ασκήσεις: μιλάει για το πώς ο leader/manager επιτυγχάνει μια κατάσταση αδιαφορίας και αποστασιοποίησης σε σχέση με τον κόσμο που του επιτρέπει να δρα με πλήρη επίγνωση.⁶² Όσο για το βιβλίο των Galbraith & Galbraith, ο τίτλος μιλάει από μόνος του: *The Benedictine Rule of Leadership. Classic Management Secrets You Can Use Today*, τίτλος ανάλογος με εκείνον του βιβλίου των Dollard, Marret-Crosby και Wright, *Doing Business with Benedict*.⁶³

60. Αγγλικά στο πρωτότυπο: ηγέτης που υπηρετεί – Στμ.

61. Ο τύπος παραπέμπει άμεσα στον ορισμό του Πάπα ως *servus servorum dei*: στην υπηρεσία των υπηρέτων του Θεού. Βλ. R.K. Greenleaf, *Servant Leadership. A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*, Νέα Υόρκη: Paulist Press, 1977.

62. C. Lowney, *Heroic Leadership. Best Practices from a 450-Year-Old Company that Changed the World*, Σικάγο: Loyola Press, 2003. Ευχαριστώ τον Paolo Napoli που μου επεσήμανε αυτήν τη βιβλιογραφική αναφορά.

63. C.S. Galbraith και O. Galbraith, *The Benedictine Rule of Leadership. Classic Management Secrets You Can Use Today* [Ο Κανόνας της Ηγεσίας των Βενεδικτίνων. Κλασικά Μυστι-

Φυσικά, αυτό το βιβλιογραφικό ρεύμα περί management δεν έχει καμία ιστορική αξία: πρόκειται για απολογητικά και εργαλειικά δοκίμια που θέτουν ωστόσο το ερώτημα σχετικά με την επιμονή πολύ παλαιών σχημάτων δράσης στην καρδιά του σύγχρονου management.⁶⁴ Με όλους τους περιορισμούς της, αυτή η βιβλιογραφία συνιστά ένα αναλυτικό εργαλείο: μας επιβάλλει να σκεφτούμε την οργάνωση της επιχείρησης σαν μια σύνθεση πολλών ορθολογικοτήτων από τις οποίες μερικές είναι πιο πρόσφατες και άλλες παλαιότερες. Εκεί ακριβώς είναι που γίνεται χρήσιμη η φουκωική διάλεξη για τον πρώιμο χριστιανισμό: αποκαλύπτει μια μορφή αληθουργίας που συνδέεται άμεσα με την απόκτηση μιας ορισμένης μορφής υπακοής. Μας δίνει έτσι κάποια ορόσημα μιας κριτικής ιστορίας της ορθολογικότητας της προσταγής που διέπει το παράδειγμα του leadership. Τρία ζητήματα, συγκεκριμένα, δείχνουν τη σπουδαιότητα της χριστιανικής τεχνολογίας της μετάνοιας και της εξομολόγησης στο έργο που πρέπει να εκτελέσει ο leader στον εαυτό του και γύρω από τον εαυτό του, και κατά συνέπεια το μέγεθος της απόστασής της από την εργασία του εαυτού πάνω στον εαυτό που χαρακτηρίζει τον καλό κυβερνώντα του Αλκιβιάδη.

Το πρώτο σημείο αφορά την εκδήλωση της αλήθειας του εαυτού μέσω μιας κίνησης που κατευθύνεται από το βάθος προς την επιφάνεια, την οποία ο Φουκώ εντοπίζει πολύ απλά στο έργο της

κά του Management που μπορείς να χρησιμοποιήσεις σήμερα], Έιβον (Μασαχουσέτη): Adams Media, 2004· K. Dollard, A. Marret-Crosby και T. Wright, *Doing Business with Benedict. The Rule of Saint Benedict and Business Management* [Κάνοντας δουλειές με τον Βενέδικτο. Ο κανόνας του Αγίου Βενεδίκτου και το management των επιχειρήσεων], Λονδίνο: Continuum, 2002· Q.R. Skrabec, *Saint Benedict's Rule for Business Success*, Δυτικό Λαφαγιέτ: Purdue University Press, 2003.

64. Βλ. την επισήμανση του P. Napoli, «Quelle histoire des règles?», σεμινάριο «Aegis», θεματική σειρά «La règle», της 8ης Φεβρουαρίου 2007, περίληψη του J.-B. Suquet, *Le Libellio d'Aegis*, τόμ. 3, αρ. 2, 2007, σ. 46-55.

μετάνοιας.⁶⁵ Με τον ίδιο τρόπο, ο διάλογος που ανθίζει περί leadership δεν πρέπει να προσληφθεί στο επίπεδο του περιεχομένου του, αλλά σ' αυτό της λειτουργίας του. Λειτουργίας παράδοξης, γιατί, αν από τη μια πλευρά δεν σταματάμε να διδάσκουμε το leadership –σαν να είναι κάτι που μαθαίνεται–, από την άλλη, είναι ακριβώς η άνευ ορίων εξάπλωση αυτού του διαλόγου που καταλήγει στην αποτυχία κάθε ορισμού του leadership, σαν η ικανότητα προσταγής να ήταν κάτι το φυσικό, που τελικά δεν μπορεί να γνωσθεί μέσω της διδασκαλίας, καθώς είναι κρυμμένη στα βάθη του εαυτού μας. Έτσι, η εκπαίδευση στο leadership πλησιάζει πιο πολύ στο να συντροφεύσουμε τον καθένα στην αναζήτηση μιας αλήθειας κρυμμένης στα βάθη του εαυτού του, παρά στην καθαρή και απλή εκμάθηση: πρόκειται για μια συνεχή κατασκευή της μορφής του leader σαν κάτι το απροσδιόριστο [un «je ne sais quoi»], που δεν μπορεί να αναχθεί στην απόκτηση κάποιας γνώσης. Πρόκειται για την ενθάρρυνση μιας επιμέλειας του εαυτού μέσω της οποίας πρέπει τελικά να φτάσει σε μια αλήθεια, η οποία είναι η αλήθεια του εαυτού και για τον εαυτό και την οποία πρέπει να κατορθώσει να εκφράσει για να μπορέσει να αναλάβει τη θέση που του αρμόζει.

Εξ ου και η σημασία της δομής της εξομολόγησης, που μεταφέρεται σε μια ολόκληρη σειρά παιδαγωγικών τεχνασμάτων, όπως οι συνεντεύξεις, η αξιολόγηση δεξιοτήτων, η ανάπτυξη του αναστοχασμού, των οποίων ο στόχος είναι να κάνουν το υποκείμενο να συλλογιστεί όχι τόσο πάνω σε αυτό που κάνει, όσο πάνω σε αυτό που είναι. Ξαναβρίσκουμε εδώ τη διάκριση που κάνει ο Φουκώ ανάμεσα στην εξέταση της συνείδησης των στωικών και των χριστιανών. Στο τέλος της ημέρας, ο στωικός εξετάζει τις πράξεις του για να αποκωδικοποιήσει την αλήθεια των σκέψεών του, για να αντικειμενικοποιήσει τις ιδέες και τις απόψεις του:

65. GV, σ. 130.

εξετάζει αυτό που κάνει και όχι αυτό που είναι.⁶⁶ Η χριστιανική εξέταση, αντιθέτως, δεν αφορά το περιεχόμενο της ιδέας ή την αλήθεια αυτού που σκεφτόμαστε, αλλά την αλήθεια του εαυτού μου που σκέφτεται.⁶⁷ Συναντάμε εδώ την εδραίωση μιας διαρκούς ερμηνευτικής του εαυτού, τη συνεχή αποκωδικοποίηση της σκέψης μας, που είναι ταυτόχρονα και μία αναζήτηση της κρυμμένης στο έσχατο βάθος του εαυτού μας ταυτότητας, την οποία πρέπει να κάνουμε να αναδυθεί στην επιφάνεια, σαν την προσωπική μας αλήθεια. Είναι η ιδέα της αυθεντικότητας του leadership: ο leader είναι αυτός που «προσκολλάται» στον εαυτό του, που είναι ο εαυτός του, χωρίς να υποκύπτει στη διαταγή της υποταγής σε κώδικες και κανόνες.⁶⁸ Βρισκόμαστε εδώ στον αντίποδα ενός στωικού μοντέλου όπου η υποκειμενικότητα συγκροτείται από μια σύγκλιση μεταξύ πράξεων και κωδίκων συμπεριφοράς.⁶⁹

Το δεύτερο ζήτημα αφορά τη σχέση μεταξύ παραδειγματικότητας και υπακοής. Το ζήτημα της παραδειγματικότητας συνιστά μια θεματική για την οποία έχει γίνει ευρέως λόγος στις μαρτυρίες και στη βιβλιογραφία περί leadership. Ο Ernst Mattern, διευθυντής των εργοστασίων της Peugeot κατά τη δεκαετία του 1920, ισχυρίζεται: «Θεωρούμε ότι ένας διευθυντής πρέπει να δίνει το παράδειγμα της εργασίας, ότι πρέπει να βρίσκεται σε συνεχή επαφή με το προσωπικό του και να ζει μ' αυτό, ότι δεν πρέπει ποτέ να ψεύδεται».⁷⁰ Και

66. GV, σ. 231-241.

67. GV, σ. 297.

68. Βλ. το *Le leadership en question. Étude filmée*, ένα DVD που δημιουργήθηκε για λογαριασμό της σχολής διοίκησης επιχειρήσεων Advancia, από τον D. Sandler και το Observatoire de la formation, de l'emploi et des métiers (OFEM).

69. Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dart College, 1980*, επιμ. H.-P. Fruchaud και D. Lorenzini, Παρίσι: Vrin, 2013, σ. 44-45. Στο εξής OHS.

70. Απόσπασμα που παρατίθεται από τον Y. Cohen, «Le rapport à soi des chefs», σ. 66.

στην έκθεση που αναφέρεται παραπάνω, μπορούμε να διαβάσουμε: «Είτε πρόκειται για επαγγελματικές και τεχνικές δεξιότητες είτε για ανθρώπινη συμπεριφορά στο πλαίσιο των εργασιακών σχέσεων, ο manager πρέπει να αποτελεί παράδειγμα, όχι μόνο για τους υφιστάμενούς του, αλλά επίσης στα μάτια των ισοβάθμων και των ανωτέρων του».⁷¹ Ένας από τους λόγους για τους οποίους το leadership δεν μπορεί να διδαχθεί, είναι επειδή δεν μπορεί να μεταδοθεί παρά μόνο μέσω της μελέτης των υποδειγματικών ανθρώπων.⁷²

Όμως, με μια κοντινότερη ματιά, το ζήτημα της παραδειγματικότητας εξετάζεται πάντοτε σ' αυτήν τη βιβλιογραφία σαν ένας καλά καθορισμένος τρόπος για να επιτευχθεί η υπακοή: υπάρχει κάτι στη συμπεριφορά του leader που κάνει τον περίγυρό του να τον υπακούει εθελοντικά. Η ιδέα του leadership τοποθετείται με αυτόν τον τρόπο ακριβώς στον αντίποδα αυτής του εξαναγκασμού: «Ο leader είναι αυτός που εξασφαλίζει αβίαστα ότι οι άλλοι θα κάνουν αυτό που επιθυμεί να κάνουν [...], δίνει τη θέληση στους άλλους να φτάσουν τις κορυφές εκείνες στις οποίες ο καθένας μπορεί να αναρριχηθεί. Είναι ένα αντιπροσωπευτικό άτομο στο οποίο έχουμε τη θέληση να μοιάσουμε».⁷³ Καθιστάμενος το ζωντανό παράδειγμα μιας άφογης συμπεριφοράς, προκαλεί ακριβώς μια μίμηση που αντιπροσωπεύει ταυτόχρονα μια μορφή μη εξαναγκαστικής καθοδήγησης.

Όπως σωστά επεσήμανε ο Φουκώ, αυτό το μοντέλο υπακοής και καθοδήγησης δεν έχει καμία σχέση με το πολιτικό μοντέλο της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου, που βασίζεται στην αλληλοτρίωση της βούλησης και τη μεταβίβαση της κυριαρχίας:

71. *Repenser la formation des managers*, σ. 26.

72. H. Mintzberg, *Manager*, σ. 82.

73. *Le leadership en question. Étude filmée*.

«Στη νομική εκχώρηση της κυριαρχίας, παύουμε να έχουμε βούληση, μεταβιβάζουμε ολόκληρη τη βούλησή μας ή ένα μέρος της σε κάποιον άλλον, ο οποίος, ξαφνικά, παίρνει τη θέση της βούλησής μας, είναι κατά κάποιον τρόπο ο τοποτηρητής ή ο αντιπρόσωπός της [...]. Στη διοίκηση, δεν υπάρχει κοινωνικό συμβόλαιο, γιατί δεν υπάρχει εκχώρηση βούλησης από κάποιο μέρος σε ένα άλλο. Το πράγμα έχει ως εξής: υπάρχει κάποιος που καθοδηγεί τη βούλησή μου, που θέλει η βούλησή μου να θέλει εκείνο ή το άλλο. Και δεν εκχωρώ τη δική μου βούληση, συνεχίζω να θέλω, συνεχίζω να θέλω ως το τέλος, αλλά να θέλω σημείο προς σημείο και κάθε στιγμή αυτό που ο άλλος θέλει να θέλω. Δηλαδή οι δύο βουλήσεις παραμένουν συνεχώς παρούσες [...] αλλά με τρόπο επίσης που ο ένας θέλει πλήρως και πάντοτε αυτό που θέλει ο άλλος. Πρόκειται λοιπόν, εν στενή εννοία, για μια υποταγή της βούλησης στον άλλον, στην οποία οι δύο βουλήσεις παραμένουν πλήρεις, αλλά η μία θέλει πάντοτε αυτό που θέλει η άλλη».⁷⁴

Το μοντέλο του leadership πλησιάζει την ορθολογικότητα της διοίκησης της χριστιανικής συνείδησης ακριβώς επειδή, με βάση αυτό, δεν τίθεται ζήτημα εκμηδένισης της βούλησης του άλλου, αλλά καθοδήγησης μέσω του παραδείγματος μιας αδιάκοπης τελειοποίησης, που συνιστά επίσης μια αδιάκοπη αναζήτηση ταυτότητας. Στην κλασική βιβλιογραφία για το management, ο leader είναι υποδειγματικός ακριβώς επειδή όλο το έργο που επιτελεί επί του εαυτού του αποτελεί παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο ο καθένας μπορεί να επιτελέσει το έργο επί του εαυτού του. Με άλλα λόγια, ενσαρκώνοντας ένα μοντέλο υποκειμενικοποίησης, δεν το επιβάλλει, αλλά ωθεί τους άλλους να ψάξουν το δικό τους μοντέλο. Γι' αυτό άλλωστε δεν πρέπει οι διευθυνόμενοι να παραιτηθούν από τη βούλησή τους.

74. GV, σ. 225-226.

Το τελευταίο σημείο αφορά τη συνεχή διοίκηση, τη διοίκηση καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής, και συνδέεται αυστηρά με αυτό που θα αποκαλέσω ζήτημα του «εκδημοκρατισμού» της διοίκησης. Υπάρχουν εκεί δύο όψεις που, τουλάχιστον κατά τον Φουκώ, είναι χαρακτηριστικές της χριστιανικής διοίκησης μοναστικής προέλευσης. Το μοντέλο της παλιάς διοίκησης, πράγματι προϋπέθετε μια περιορισμένη και εργαλειακή σχέση υπακοής μεταξύ του διευθύνοντος και του διευθυνομένου, επειδή είχε ανέκαθεν έναν σκοπό εξωτερικό ως προς αυτήν: τη θεραπεία, την έξοδο από ένα κακό πέρασμα, την εκπαίδευση. Αν υπακούαμε τον άλλον, ήταν για να καθοδηγηθούμε μέχρι ένα στάδιο που δεν θα είχαμε πια ανάγκη να διευθυνόμαστε, καθώς θα είχαμε γίνει κύριοι των πράξεων και των σκέψεών μας: σύμφωνα με αυτό το «παιδαγωγικό» μοντέλο, η ίδια η διοίκηση είναι μια μορφή προετοιμασίας για την αυτονομία.⁷⁵ Κατά τον Φουκώ, ο μοναχισμός του 4ου και 5ου αιώνα είναι αυτός που εισήγαγε στο εκπαιδευτικό μοντέλο «την ίσως μοιραία λεπίδα της υπακοής, της *obedientia*».⁷⁶ Η υπακοή σε έναν κυρίαρχο δεν γίνεται πλέον αντιληπτή σαν ένας μηχανισμός αυτονόμησης του ατόμου, αλλά σαν μια υποταγή σε έναν νόμο και έναν κανόνα ζωής που, εάν γίνει σεβαστός, θα μας οδηγήσει στη σωτηρία της μετά θάνατον ζωής: ο μοναχός υπακούει για να υπακούει, η υπακοή καθίσταται σκοπός καθεαυτός και η σωτηρία δεν είναι πλέον αυτονόμηση σ' αυτήν τη ζωή, αλλά απελευθέρωση του σώματος στη μετά θάνατον ζωή. Στον μοναστικό θεσμό επιβεβαιώνεται εν τέλει η αρχή μιας σχέσης διοίκησης καθ' όλη τη διάρκεια της ύπαρξης του ατόμου. Η υπακοή που οφείλεται στον κύριο δεν είναι πλέον ένα προσωρινό στάδιο, αλλά μια απόλυτη αξία, μια κατάσταση

75. Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, επιμ. F. Br. Harcourt, Λουβαίν-Λα-Νεβ: Presses universitaires de Louvain, 2, σ. 130-131. Στο εξής MFDV.

76. Ό.π., σ. 132.

διαρκής, συνεχής και αόριστη:

«Πρέπει να βρισκόμαστε σε κατάσταση υπακοής. Δηλαδή η υπακοή δεν είναι ένας τρόπος αντίδρασης σε μια εντολή. Η υπακοή δεν είναι μια απάντηση στον άλλον. Η υπακοή είναι και πρέπει να είναι ένας τρόπος ύπαρξης, προγενέστερη κάθε εντολής, πιο θεμελιώδης από κάθε κατάσταση προσταγής και συνεπώς, η κατάσταση της υπακοής προηγείται κατά κάποιον τρόπο των σχέσεων με τους άλλους.»⁷⁷

Εν τέλει, πάντα έχουμε ανάγκη να καθοδηγούμαστε, ακόμα και αν, και ειδικά όταν, καθοδηγούμε εμείς οι ίδιοι. Η υποτροπή είναι πάντα πιθανή: «Αυτοί που δεν καθοδηγούνται μπορούν να πέσουν σαν τα φύλλα», λέει μια παροιμία που επαναλαμβάνει ο Κασσιανός. Πρέπει να αποδεχτούμε την ιδέα ότι η πρώτη προϋπόθεση για να καθοδηγήσουμε τους άλλους είναι να αφεθούμε να καθοδηγηθούμε σωστά εμείς οι ίδιοι: «το να καθοδηγείς και το να αφήνεις να καθοδηγηθείς είναι δύο αλληλένδετες όψεις».⁷⁸

Όπως ο μοναχός, ο σύγχρονος leader διευθύνεται και ο ίδιος διαρκώς από κάποιον άλλον: από τον coach, τον ιεραρχικά ανώτερο, τον σύμβουλο. Η ίδια η δομή της διοίκησης επεκτείνεται έτσι από τον διευθυντή στους υφιστάμενους. Με αυτόν τον τρόπο η υπακοή είναι μια κατάσταση μέσα στην οποία βρισκόμαστε μέχρι το τέλος της ζωής μας «και σε σχέση με τον οποιονδήποτε».⁷⁹ Και εδώ ακόμη, εδραιώνεται μια θεμελιώδης διαφορά σε σχέση με την αρχαιότητα: η διοίκηση της παγανιστικής αρχαιότητας προϋπέθετε μια ικανότητα (σοφία, θεϊκό σημάδι), δηλαδή μια διαφορά φύσης ανάμεσα στον διευθύνοντα και στον διευθυνόμενο. Σύμφωνα με τη διάλεξη του Φουκώ, η χριστιανική διοίκηση δεν είναι προσωρινή ακριβώς γιατί

δεν θεμελιώνεται στην ικανότητα του κυρίου· δεν υπάρχει κάποιο ειδικό προσόν του κυρίου, επειδή αυτό που είναι σημαντικό, είναι η σχέση υπακοής που ενυπάρχει στην τυπική της δομή. Αυτό το θέμα αποτελεί επίσης ένα ρεύμα στη βιβλιογραφία για το leadership: πρόκειται για την ουτοπία του δημοκρατικού leadership, ή ενός περιβάλλοντος όπου ο καταμερισμός της εργασίας θα ήταν τόσο τέλει ώστε να μπορούσαμε να είμαστε όλοι leaders, όπου ο καθένας θα μπορούσε να καθοδηγεί διαρκώς, ακριβώς επειδή θα καθοδηγούταν διαρκώς, όπως ο μοναχός που πρέπει συνεχώς να εκφράζει τις σκέψεις του ενώπιον ενός εξομολογητή. Όταν ο Zaleznik λέει ότι όλοι μπορούν να γίνουν leaders, παραπέμπει υπόρρητα στην ιδέα ότι το leadership δεν έχει καμία σχέση με τον εξαναγκασμό, αλλά μάλλον με κάτι που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε μια απροσδιόριστη υπακοή, μια απροσδιόριστη εξάπλωση της βούλησης να υπακούμε.⁸⁰

Μου φαίνεται λοιπόν ότι μέσω της παράδοσης του μαθήματος της Διακυβέρνησης των ζώντων μπορούμε να φέρουμε στο φως μια καινοφανή δομή της υπακοής. Εάν, αντί να διερωτόμαστε για τις χαρακτηριστικές ιδιότητες του ηγέτη στον άξονα Le Bon/Weber, θέσουμε το ερώτημα «γιατί υπακούμε σε έναν leader;», βλέπουμε πως αναδύεται μια ειδική μορφή υποκειμενικότητας. Αν οι παλιές τεχνικές διοίκησης είχαν σαν κύριο αντικείμενο να δώσουν στο υποκείμενο «τη δύναμη της αλήθειας», συγκροτώντας τον εαυτό σαν μια ενότητα βούλησης και αλήθειας,⁸¹ αυτό που θα χαρακτηρίσει τη χριστιανική υποκειμενικότητα, «και επομένως τη δυτική υποκειμενικότητα», είναι η διπλή εντολή του «να λέμε τα πάντα για τον εαυτό μας, να μην κρύβουμε τίποτα» και του να

77. GV, σ. 265.

78. GV, σ. 262.

79. GV, σ. 263.

80. A. Zaleznik, «Managers and leaders, are they different?», σ. 77.

81. OHS, σ. 50.

«υπακούμε γενικά» [obéir en tout].⁸² Αυτός ο τρόπος σύνδεσης της υποκειμενικότητας και της υπακοής, κατά τη γνώμη μου, βρίσκεται ακόμα και σήμερα στο επίκεντρο τόσο των πρακτικών, όσο και των ουτοπιών του management.

Επίλογος

Συνεπώς, στη μελέτη των σύγχρονων μορφών του leadership, θα ήταν χρήσιμο να πάρουμε στα σοβαρά μια παρατήρηση του μαθήματος *Υποκειμενικότητα και αλήθεια*, σύμφωνα με την οποία το πέρασμα από μια παγανιστική ηθική σε μια χριστιανική ηθική και έπειτα στις χριστιανικές τεχνικές για τον εαυτό, θα ήταν για την ιστορία της ηθικής μας ένας μετασχηματισμός συγκρίσιμος με την ίδρυση της μαθηματικής φυσικής για την επιστήμη ή με το ζήτημα της γαλλικής Επανάστασης για την πολιτική σκέψη.⁸³ Αυτή η παρατήρηση είναι ενδιαφέρουσα όχι μόνο γιατί καταδεικνύει την ύπαρξη μιας χριστιανικής μορφής της υποκειμενικότητας, αλλά επίσης, και κυρίως, για το ιστορικό μοντέλο που υπαινίσσεται: η σχέση που εξυφαίνεται στο παρόν μας ανάμεσα σε διακυβέρνηση, πρακτικές του εαυτού και αλήθεια μπορεί να περιγραφεί μόνο εάν λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν την υπόθεση ενός πλήθους καθεστώτων αλήθειας και μορφών αληθουργίας, με διαφοροποιημένη, και εν πάση περιπτώσει μη συγχρονισμένη, γέννηση και εξέλιξη.

Όπως είδαμε, το παράδειγμα του management-διαχείρισης ακολουθεί έναν τρόπο ανάπτυξης παραπλήσιο με αυτόν ενός καθεστώτος επιστημονικής αλήθειας που εδραιώνεται τον 18ο αιώνα

και συνίσταται στην πρόσδεση της πολιτικής δράσης στις αλήθειες της φύσης που ανακαλύπτονται από τις επιστήμες. Το παράδειγμα του leadership, ακόμα και αν μοιάζει πιο πρόσφατο, παραπέμπει σε ένα καθεστώς αλήθειας πολύ παλαιότερο, αυτό της διοίκησης της χριστιανικής συνείδησης, που διαμορφώνεται πιο συγκεκριμένα γύρω από την πρακτική της ομολογίας και που συνδέεται με την «εκδήλωση της αλήθειας στη μορφή της υποκειμενικοποίησης και τη σωτηρία για όλους και τον καθένα».⁸⁴ Περισσότερο από μια γραμμική διαδοχή καθεστώτων διακυβέρνησης, έχουμε λοιπόν ένα συνονθύλευμα μηχανισμών και μορφών υποκειμενικοποίησης, μερικές από τις οποίες είναι πολύ παλιές και άλλες πιο πρόσφατες: έτσι η ορθολογικότητα της χριστιανικής διοίκησης ανακατεύεται με τεχνικές και εργαλεία περισσότερο σύγχρονα. Οι σύγχρονες θεωρίες του management μοιάζουν με ένα μωσαϊκό ετερογενών στοιχείων.

Βέβαια, η εξομολόγηση και η ομολογία, αν και αποτελούν κοινωνικές πρακτικές, έχουν τροποποιηθεί με το πέρασμα του χρόνου: αν αναλογιστούμε ταυτόχρονα τη λειτουργία της ομολογίας στους δικαστικούς μηχανισμούς και στην ψυχανάλυση, παίρνουμε ήδη μια ιδέα της βαθύτητας αυτών των μετασχηματισμών.⁸⁵ Φυσικά, το ίδιο μεγάλες ασυνέχειες υπάρχουν μεταξύ της διοίκησης της συνείδησης που επινοήθηκε από τον μοναχισμό κατά τον 4ο αιώνα και του σύγχρονου leadership: αρκεί να αναλογιστούμε τον τρόπο με τον οποίο το leadership ψυχολογικοποιείται και παραπέμπει σε μια προσωπικότητα στις σύγχρονες θεωρίες. Εάν όμως είναι δυνατός ο παραλληλισμός ανάμεσα στη χριστιανική διοίκηση και το leadership, αυτό συμβαίνει αναμφίβολα επειδή τα κείμενα της χριστιανικής διοίκησης δεν έχουν σταματήσει να εμπνέουν τη βιβλιογραφία και την πρακτική του management, ως εάν το ζήτημα

82. GV, σ. 260.

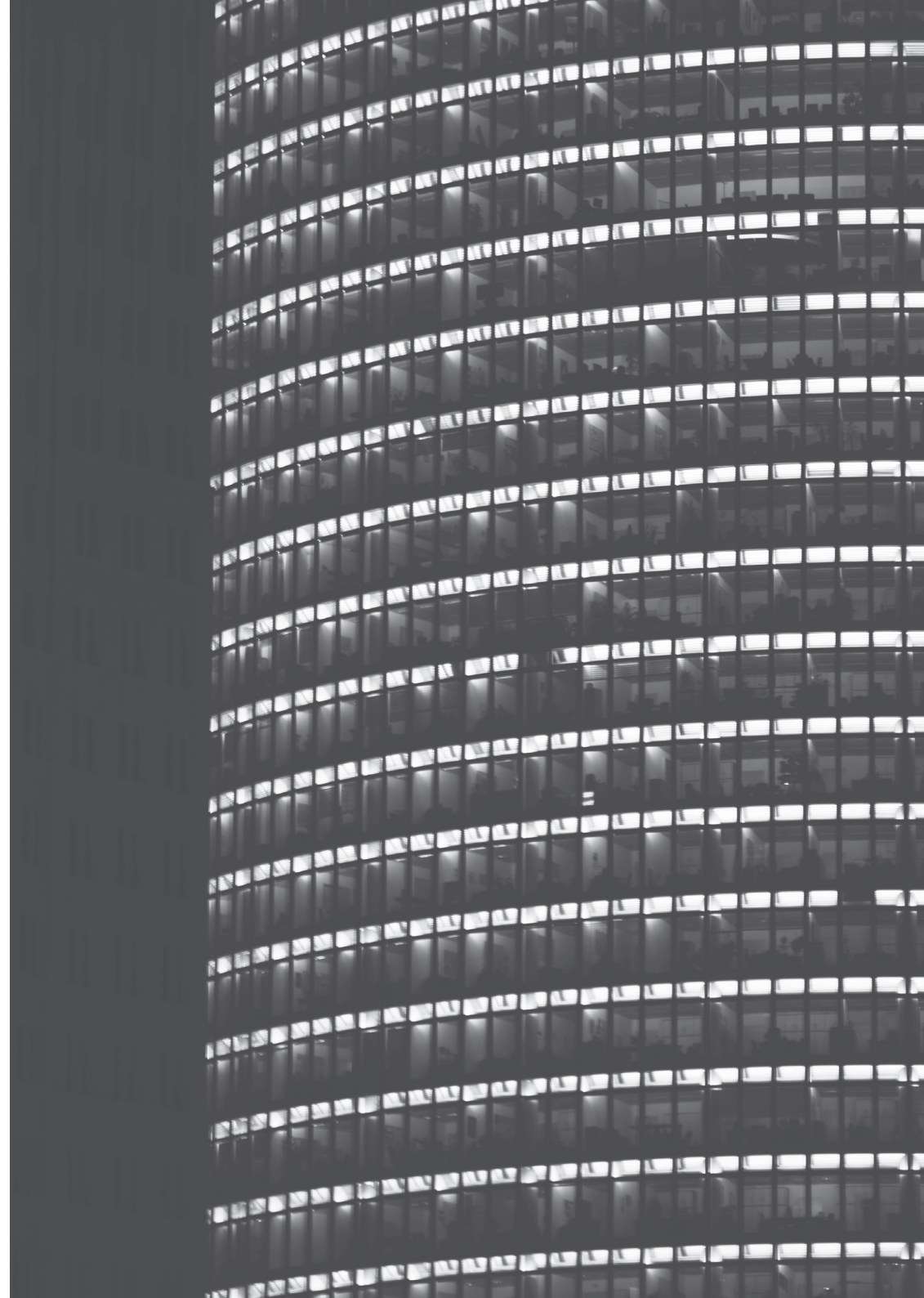
83. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, ανέκδοτο, IMEC/Fonds Michel Foucault, C 63. [Στα ελληνικά: Michel Foucault, *Υποκειμενικότητα και αλήθεια. Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1980-1981)*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον, 2015 – Στμ.]

84. GV, σ. 74.

85. MFDV, σ. 218 κ.ε.

να ήταν στην πραγματικότητα, υπό το πρόσχημα της ανακάλυψης των αρετών του leader, να διατηρηθεί μια δομή διακυβέρνησης όπου μπορούμε συνεχώς να είμαστε διευθύνοντες και διευθυνόμενοι. Αυτή η μορφή της υπακοής είναι αναμφίβολα το ίδιο απομακρυσμένη από τις τεχνικές της αρχαίας φιλοσοφικής ζωής, που στόχευαν στην αυτονομία, όσο και από τις αφηγήσεις του κοινωνικού συμβολαίου και της αλλοτρίωσης, που βρίσκονται στα θεμέλια των σύγχρονων δημοκρατιών.

Σήμερα, τη στιγμή που το management κυριαρχεί στην κοινωνία, μου φαίνεται σημαντικό να διατηρηθεί κατά νου αυτό το ιδιαίτερο μοντέλο επίτευξης της υπακοής καθώς και η αναρχαιολογική εργασία για την ιστορία των ετερογενών λογικών που διαπλέκονται στο σύγχρονο management. Είναι πράγματι μάταιο να αναζητούμε στο παρελθόν μορφές υποκειμενικοποίησης που θα ήταν άμεσα εκ νέου πραγματοποιήσιμες: η ανάλυση των γνώσεων, όπως και των πρακτικών της διακυβέρνησης του εαυτού και των άλλων, δεν μπορεί παρά να παρέχει όρους αντιπαράθεσης για τη μαχητική επινόηση νέων υποκειμενικοτήτων, πράγμα που μπορεί να λάβει χώρα μόνο στο πεδίο του πολιτικού. Εξάλλου, μέσω μιας ελεγχόμενης χρήσης του αναχρονισμού, στοχεύουμε λιγότερο στην ανακατασκευή των αιτιωδών ακολουθιών μιας εξελικτικής ιστορίας και περισσότερο στην απομάγευση των μορφών διακυβέρνησης που παρουσιάζονται ως αναγκαίες και αναπόφευκτες. Αντί για μια μονολιθική και χειριστική σκέψη που επιβάλλεται με έναν τρόπο σχεδόν μαγικό, βλέπουμε λοιπόν μια θραυσματική ορθολογικότητα, επηρεασμένη από μια ολόκληρη σειρά αντιφάσεων, προστριβών, αδυναμιών, οι οποίες αποτελούν σε μεγάλο βαθμό ευκαιρίες για την κατασκευή ατομικών και συλλογικών μορφών απαντήσεων.



Η Δανάη Κασίμη είναι δικηγόρος με ειδίκευση στο εμπορικό δίκαιο. Από τον Σεπτέμβριο 2016 είναι μέλος της Νομικής Υπηρεσίας του Ελληνικού Συμβουλίου για τους Πρόσφυγες και από το 2010 μέλος της συντακτικής ομάδας του περιοδικού *Βαβυλωνία*.



Πνευματική ιδιοκτησία στο
διαδίκτυο ή ελεύθερη πρόσβαση
στα δεδομένα σε μια κοινωνία
εκμετάλλευσης

της Δανάης Κασίμη

Στη σύγχρονη εποχή, κάνουμε πλέον λόγο για τη συγκρότηση ενός νέου τύπου ανθρώπου, ο οποίος είναι σε τέτοιο βαθμό εξοικειωμένος με την τεχνολογία που δεν μπορεί να φανταστεί την ύπαρξή του χωρίς αυτή.

Πιο συγκεκριμένα, οι άνθρωποι, ιδιαίτερα του δυτικού κόσμου, έχουν ταυτίσει την καθημερινότητά τους με το διαδίκτυο και τις άπειρες πληροφορίες που διακινούνται καθημερινά σε αυτό. Άλλωστε, κάθε μέρα περνάμε αμέτρητες ώρες σερφάροντας σε ιστοσελίδες ή επισκεπτόμαστε πλατφόρμες κοινωνικής δικτύωσης όπως είναι το Facebook, το Instagram κ.λπ. Ειδικά τα τελευταία χρόνια με τη μαζική χρήση των smartphones, η πρόσβαση στο ίντερνετ καθίσταται ακόμη πιο ευχερής και λύνει πολλά προβλήματα της καθημερινότητας: από το να σε οδηγήσουν οι χάρτες της Google εύκολα και γρήγορα στην τοποθεσία όπου επιθυμείς να μεταβείς μέχρι το να στείλεις άμεσα ένα αρχείο μέσω email.

Οι παραπάνω διευκολύνσεις έχουν προκαλέσει σίγουρα έναν δικαιολογημένο εθισμό. Είναι αλήθεια ότι κερδίζουμε πολύ χρόνο με τη βοήθεια του διαδικτύου. Το τελευταίο μας προσφέρει απλόχερα πλήθος πληροφοριών, τις οποίες δεν χρειάζεται να αναζητήσουμε σε κάποια βιβλιοθήκη. Η επανάσταση της πληροφορίας, βέβαια, έχει δημιουργήσει κάποιες προβληματικές που αφορούν τους δημιουργούς πνευματικών έργων, επιστημονικών, οπτικοακουστικών, μουσικών, εικαστικών κ.λπ., οι οποίοι εκτίθενται στους κινδύνους αυτής της παγκόσμιας και ταχείας διακίνησης. Τα συμφέροντα των δημιουργών κινδυνεύουν κατά την παγκόσμια παρουσίασή τους μέσω διαδικτύου, λόγω της αδυναμίας ελέγχου, της δυσκολίας διαπίστωσης του υποκειμένου της προσβολής (ανωνυμία των χρηστών στο ίντερνετ) και των πολύπλοκων νομικών προβλημάτων, όπως το θέμα του εφαρμοστέου δικαίου, η εφαρμογή των ψηφιακών κανόνων και η προστασία των νέων μορφών χρήσης των έργων.¹ Στην κοινωνία της πληροφορίας, το δίκαιο επιχειρεί να ρυθμίσει συ-

μπεριφορές και να αποτρέψει τους κινδύνους παραβίασης των πνευματικών δικαιωμάτων, ενώ οι τεχνολογικές εξελίξεις είναι τόσο ραγδαίες και τοποθετούνται σε έναν χώρο που δεν έχει όρια, όπως το διαδίκτυο. Τα φαινόμενα είναι πλανητικής εμβέλειας με αποτέλεσμα να καθίσταται αδύνατη η ρύθμιση σε εθνικό επίπεδο. Επιπλέον, η οποιαδήποτε ρύθμιση θα πρέπει να προσαρμόζεται στους μεταβαλλόμενους ρυθμούς των τεχνολογικών εφαρμογών.

Είναι φανερό η άμεση σχέση του διαδικτύου με την πνευματική ιδιοκτησία καθώς τα πνευματικά δημιουργήματα εμπλουτίζουν το ψηφιακό περιβάλλον και με αυτή την έννοια αποτελούν το περιεχόμενο της κοινωνίας της πληροφορίας. Έτσι, το διαδίκτυο είναι μία δίοδος μετάδοσης έργων κάποιες φορές με νόμιμο και κάποιες με παράνομο τρόπο, όπως συμβαίνει στο πλαίσιο των δικτύων ανταλλαγής δεδομένων peer-to-peer,² λόγω χάρη των torrents. Αναμφίβολα, η πολυπλοκότητα της τεχνολογίας στην παγκοσμιοποίηση έχει συμβάλει δραματικά στην αύξηση των παράνομων δραστηριοτήτων με διαφορετικές μορφές. Το ίντερνετ έχει χαρακτηριστεί ως «παγκόσμιο φωτοτυπικό μηχάνημα» με εκατομμύρια ανώνυμους πειρατές που πιέζουν τα κουμπιά.³

Οι προσπάθειες νομοθετικής ρύθμισης

Αρχικά, κατά το έτος 1996, πραγματοποιήθηκε μια απόπειρα ρύθμισης σε διεθνές επίπεδο με στόχο την προσαρμογή της πνευματικής ιδιοκτησίας στην κοινωνία της πληροφορίας, με τη ψήφιση δύο διεθνών Συνθηκών από τον Παγκόσμιο Οργανισμό

1. Α. Δεσποτίδου, «Οι περιουσιακές εξουσίες του δημιουργού κατά το άρθρο 3 παρ. 1 ν. 2121/1993», στο Γ. Κουμάντος κ.ά., *Κοινωνία των Πληροφοριών και Πνευματική Ιδιοκτησία - Η νέα Κοινωνική Ρύθμιση*, Αθήνα-Κομοτηνή: Αντ. Ν. Σάκουλα, 2003, σ. 11.

2. Ιωάννης Ιγγλεζάκης, *Δίκαιο της πληροφορικής*, Αθήνα: ΣΑΚΚΟΤΑΑ, 2008. Έλσα Δεληγιάννη, «Πνευματική ιδιοκτησία και επικοινωνία την εποχή του διαδικτύου: Νομικό πλαίσιο και προοπτικές για τη διαδικτυακή ανταλλαγή μουσικών αρχείων», *ΔιΜΕΕ*, 2007, σ. 480 επ.

3. P.B. Hugenholtz, «Code as code or the end of intellectual property as we know it», *Maastricht Journal of European and Comparative Law*, 1999, τόμ. 6, σ. 311.

Διανοητικής Ιδιοκτησίας (WIPO): πρόκειται για τη Συνθήκη για την Πνευματική Ιδιοκτησία και τη Συνθήκη για τις ερμηνείες/εκτελέσεις και τα φωνογραφήματα (συνθήκες ίντερνετ).⁴ Επίσης, η Ευρωπαϊκή Ένωση εξέδωσε το έτος 1995 την Πράσινη Βίβλο για τα δικαιώματα του δημιουργού και τα συγγενικά δικαιώματα στην κοινωνία των πληροφοριών και ακολούθως το έτος 1997 πραγματοποιήθηκε πρόταση Οδηγίας από την Επιτροπή, η οποία εκδόθηκε τελικά το 2001.

Επιπλέον, ο Χάρτης των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης αναφέρεται ρητά στην προστασία της πνευματικής ιδιοκτησίας, ενώ προβλέπει ότι κάθε πρόσωπο, του οποίου παραβιάστηκαν τα δικαιώματα και οι ελευθερίες που διασφαλίζονται από το δίκαιο της Ένωσης, έχει δικαίωμα προσφυγής ενώπιον Δικαστηρίου. Ο Έλληνας νομοθέτης έχει ενσωματώσει στο εθνικό δίκαιο την Οδηγία 2000/31/EK με το προεδρικό διάταγμα 131/2003. Το π.δ. προβλέπει τη θεωρητική υποχρέωση των φορέων παροχής υπηρεσιών πρόσβασης στο διαδίκτυο (ΦΠΠΔ) της κοινωνίας της πληροφορίας «να ενημερώνουν πάραυτα τις αρμόδιες κρατικές αρχές για τυχόν υπόνοιες περί χορηγούμενων παράνομων πληροφοριών ή δραστηριοτήτων που επιχειρούν αποδέκτες των υπηρεσιών τους και να ανακοινώνουν στις αρμόδιες αρχές κατ' αίτησή τους πληροφορίες που διευκολύνουν την εντόπιση αποδεκτών των υπηρεσιών τους με τους οποίους έχουν συμφωνίες αποθήκευσης», εφόσον δεν «παραβιάζονται οι διατάξεις περί προστασίας του απορρήτου και των προσωπικών δεδομένων».

Είναι γνωστό εδώ και πάρα πολλά χρόνια ότι οι εταιρείες παραγωγής οπτικοακουστικού υλικού και οι οργανισμοί συλλογικής διαχείρισης πνευματικών δικαιωμάτων προσπαθούν να αμυνθούν απέναντι στη διακίνηση των πνευματικών έργων μέσω του ίντερνετ, αντιμετωπίζοντάς το ως τέρας που γεννήθηκε από

την εξέλιξη της τεχνολογίας και το οποίο πρέπει να αφανιστεί. Αναμφίβολα δεν έκαναν ποτέ προσπάθεια να προσαρμοστούν στα νέα δεδομένα και να αφουγκραστούν τις κοινωνικές ανάγκες που εξυπηρετεί το διαδίκτυο. Έτσι, ξεκίνησε ένα νομοθετικό κύμα επιβολής περιορισμών στη διαδικτυακή διακίνηση όλων αυτών των δημιουργιών, το οποίο εξελίχθηκε σε προσπάθεια καταστολής και προσπάθεια άρσης βασικών ατομικών ελευθεριών στα πλαίσια αυτού του σκοπού. Δυστυχώς ή ευτυχώς, οι δημιουργοί έχουν συμφιλιωθεί με την ιδέα πως το δικαίωμα στην πνευματική ιδιοκτησία είναι πιο σημαντικό από βασικά ατομικά δικαιώματα και ελευθερίες, όπως το απόρρητο των επικοινωνιών ή η ελευθερία λόγου. Οι περισσότεροι οργανισμοί συλλογικής διαχείρισης είναι ένθερμοι υποστηρικτές του περιορισμού της ελεύθερης χρήσης του ίντερνετ και το αντιμετωπίζουν ως «ασθένεια».

Το ερώτημα που τίθεται εν προκειμένω είναι το πού αποσκοπεί η προστασία των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας. Αποτελεί μία προωθητική μέθοδο ή μάλλον μια μορφή σκοταδισμού; Η λογική της άμεσης πρόσβασης στα δεδομένα και κατ' επέκταση της άμεσης πρόσβασης στην πληροφορία και της ελευθερίας έκφρασης αποτελεί πρόταγμα ιδεολογιών που έχουν ως στόχο την ενδυνάμωση της αγοράς εκμετάλλευσης των δεδομένων αυτών. Από την άλλη, η ίδια η έννοια της πνευματικής ιδιοκτησίας θεωρείται από αγγλοσαξονικά οικονομικά μοντέλα ως τρόπος διάδοσης της γνώσης και όχι το αντίθετο καθώς, όπως υποστηρίζουν, το μονοπώλιο της εκμετάλλευσης από τον δημιουργό ή από τον νόμιμο εκδοχέα του περιουσιακού δικαιώματος παρέχει το κίνητρο για τη συνεχή δημιουργία.

Συνεπώς, παρατηρούμε ότι όλη η συζήτηση φαίνεται να περιστρέφεται γύρω από το ζήτημα της οικονομικής ωφελιμότητας. Όμως, στο πλαίσιο μιας χειραφετητικής προοπτικής, θα πρέπει

4. Ιγγλεζάκης, *Δίκαιο της πληροφορικής*.

να αναρωτηθούμε αν αυτό είναι πραγματικά το ζητούμενο: *Είναι άραγε η παροχή οικονομικών κινήτρων που προωθεί τη δημιουργία ή μήπως η ίδια η δημιουργία είναι συστατικό στοιχείο της ανθρώπινης χειραφέτησης από τους εξαναγκασμούς της αναζήτησης οικονομικού οφέλους;*

Ταυτόχρονα βέβαια, είναι αυτονόητο ότι σε μια παγκοσμιοποιημένη οικονομία, όπου όλα αποτελούν εμπόρευμα, με κάποιον τρόπο θα πρέπει να επιβιώσουν οι δημιουργοί, οι οποίοι πολλές φορές βιοπορίζονται από τη δραστηριότητά τους. Η σύγκρουση της ελευθερίας πρόσβασης στα δεδομένα και της ελευθερίας έκφρασης με τα δικαιώματα των δημιουργών οδήγησε στην εγκαινίαση των αδειών creative commons.

Οι άδειες creative commons

*«Αυτός που λαμβάνει μια ιδέα από εμένα,
εμπνέεται χωρίς εγώ να χάνω την ιδέα.
Αυτός που ανάβει το κερί του από το δικό μου,
φωτίζεται χωρίς να με συσκοτίζει.»*
Thomas Jefferson, 1813

Με την ως άνω φράση προσέγγισε ο Thomas Jefferson, τρίτος πρόεδρος των ΗΠΑ, σε επιστολή του προς τον Isaac McPherson το θέμα της πνευματικής ιδιοκτησίας και τα λόγια του αποτέλεσαν πηγή έμπνευσης των ιδρυτών των Creative Commons.

Ο οργανισμός Creative Commons είναι ένας μη κερδοσκοπικός οργανισμός, ο οποίος ιδρύθηκε το 2001 και αποτελεί μια προσπάθεια ακαδημαϊκών, μεταξύ των οποίων και ο Lawrence Lessig, με βασικό στόχο την προώθηση ψηφιακών έργων σε ένα πιο ανοικτό και ευέλικτο πλαίσιο σε σχέση με αυτό που διέπει σήμερα τα δικαιώματα πνευματικής ιδιοκτησίας. Η γιγάντωση του διαδικτύου και η ανάγκη για αναγνώριση σε συνδυασμό με το δικαίωμα

του δημιουργού για κατοχύρωση των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας, οδήγησε στη δημιουργία των αδειών Creative Commons, που προωθούν τον επαναπροσδιορισμό των κανόνων της πνευματικής ιδιοκτησίας και χρησιμεύουν ως ένα επιπλέον μέσο προστασίας του δημιουργού, παραχωρώντας ωστόσο περισσότερα δικαιώματα στον τελικό χρήστη από αυτά που προβλέπονται από τους γνωστούς κανόνες που αναλύσαμε παραπάνω.

Ο γνωστός αμερικανός νομικός του Αμερικανικού Ανωτάτου Δικαστηρίου, Louis Brandeis, τάχθηκε ενάντια στην ιδιωτικοποίηση της γνώσης και του πνευματικού κοινού χώρου κατά την υπόθεση International News Service v. Associated Press. Σύμφωνα με την αιτιολογία της απόφασης, «ο γενικός κανόνας δικαίου είναι ότι η ευγενέστερη των ανθρωπίνων παραγωγών, η γνώση, οι αλήθειες που έχουν εξακριβωθεί, οι αντιλήψεις και οι ιδέες, γίνονται μετά από ηθελημένη επικοινωνία με άλλους ελεύθερα όπως ο αέρας για κοινή χρήση».⁵

Οι άδειες Creative Commons επαναπροσδιορίζουν τους όρους διάθεσης των έργων στο διαδίκτυο και μπορούν να εφαρμοστούν σε κάθε είδους δημοσίευση ψηφιακών αρχείων. Συνιστούν μια πρωτοποριακή διακίνηση των έργων μέσω διαδικτύου στο πλαίσιο της νέας τάσης για ανοιχτή πρόσβαση (open access) στα έργα του πνεύματος, η οποία δεν επιτρέπεται να εμποδίζεται από τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα. Αφορούν την ελεύθερη χρήση πέρα από τα όρια των νόμιμων περιορισμών ως προς την έκταση του περιουσιακού δικαιώματος, επιτρέποντας στον χρήστη την αναπαραγωγή, τη διανομή, την παρουσίαση στο κοινό και σε ορισμένες περιπτώσεις τη μετατροπή του έργου.

Πρόκειται για συμβάσεις εκμετάλλευσης, με τις οποίες παραχωρούνται στους χρήστες δικαιώματα που υπερβαίνουν τα όρια

5. Simon Strokes, *Digital Copyright, Law and Practice*, Λονδίνο: Butterworths, 2002, σ. 2-3.

του fair use του αγγλοσαξονικού δικαίου και τους περιορισμούς των διατάξεων του ηπειρωτικού δικαίου. Επιτρέπουν την αναπαραγωγή και τη διανομή των έργων καθώς και τη δημιουργία και διάδοση παράγωγων έργων. Ο σκοπός της εγκαίνιασης των νέων αυτών αδειών είναι η διευκόλυνση της ελεύθερης διάδοσης των έργων χωρίς να απαιτείται καταβολή αμοιβής στους δημιουργούς τους και χωρίς οι χρήστες να προσκρούουν στις συνήθεις δεσμεύσεις των συμβατικών αδειών. Βέβαια, δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για καθ' ολοκληρίαν παραίτηση των δημιουργών από τα περιουσιακά και ηθικά τους δικαιώματα. Αντίθετα, οι δημιουργοί αξιοποιούν το δίκαιο πνευματικής ιδιοκτησίας για την αναγνώριση της συμβολής τους και την προστασία των δικαιωμάτων τους, τα οποία εξακολουθούν να διατηρούν ακόμα και μετά τη μεταβίβαση ορισμένων από τις περιουσιακές εξουσίες.⁶ Ένας δημιουργός που επιθυμεί να υποβάλει το έργο του σε καθεστώς μίας από τις σχετικές άδειες, μπορεί να ακολουθήσει μια απλή επιγραμμική (online) διαδικασία, καθώς οι άδειες αυτές δημοσιεύονται στο διαδίκτυο. Έτσι ο κάθε δημιουργός έχει τη δυνατότητα να συνδέσει το έργο του με έναν από τους τύπους αδειών.⁷ Ειδικότερα, θα πρέπει να επισημάνει το έργο με το σύμβολο «CC», το οποίο συνεπάγεται ότι προστατεύεται από το δίκαιο πνευματικής ιδιοκτησίας, όμως ο δημιουργός παραχωρεί ορισμένες εξουσίες στους χρήστες και διατηρεί άλλες, και να επιλέξει έναν από τους διαθέσιμους τύπους άδειας.

Σκοπός των αδειών δεν είναι η κατάργηση της πνευματικής ιδιοκτησίας αλλά ο επαναπροσδιορισμός των κανόνων της και η εγκαίνιαση ενός νέου συσχετισμού σύμφωνα με τις αρχές του δια-

δικτύου. Το μαρκάρισμα των έργων με το σύμβολο «CC» θα συμβάλλει στη λειτουργία ενός νέου δημοσίου τομέα, όχι με εξαναγκασμό των δημιουργών ή με τρόπο πειρατικό αλλά με βάση την άδεια που ο ίδιος ο δικαιούχος χορηγεί με σκοπό την περαιτέρω διασκευή και διανομή. Η δυνατότητα που προσφέρεται με τις άδειες αυτές για δημιουργία παράγωγου έργου δίνει την ευκαιρία στον χρήστη να γίνει δημιουργός και παραγωγός. Με αυτόν τον τρόπο, χορηγείται η δυνατότητα σε κάθε άτομο στο ψηφιακό περιβάλλον να συμβάλει στη συλλογική δημιουργία. Η ελεύθερη διασκευή και μετατροπή του αρχικού έργου, το καθιστά προσιτό στο κοινό με βάση τους όρους που θα θέσουν οι ίδιοι οι δημιουργοί με στόχο τη δημιουργία μιας δημόσιας πλατφόρμας, στην οποία θα μπορούν να δημιουργηθούν πολλά νέα έργα. Η ιδεολογική βάση των αδειών είναι κυρίως οι άδειες ανοιχτού λογισμικού, οι διακηρύξεις για το ανοιχτό περιεχόμενο,⁸ η διαπλοκή τεχνολογίας και νόμου, όπως εκφράστηκε από τα έργα του Lessig,⁹ και η θεωρία του Boyle για τον δημόσιο τομέα και τα κοινά.¹⁰

Είναι φανερό, ότι στα πλαίσια της νέας κουλτούρας που καλλιεργήσε ο άνθρωπος του ψηφιακού περιβάλλοντος, η πρωτοβουλία του ανοιχτού περιεχομένου βασίζεται στη λογική της μη εμπορευσιμότητας του ίντερνετ και στοχεύει στη σταδιακή αποδέσμευση της πνευματικής ιδιοκτησίας από τους γνωστούς κανόνες. Η δημιουργία μιας παγκόσμιας ψηφιακής πλατφόρμας-βάσης επιστημονικής γνώσης και συνεχούς παραγωγής έργων αποτελεί στόχο όλων των πρωτοβουλιών για ανοιχτή πρόσβαση με τους επιστήμονες να διάκινται θετικά σε αυτές.

8. Διακήρυξη Βουδαπέστης 2002 για την ανοιχτή πρόσβαση κ.λπ. Βλ. www.openaccess.gr.

9. <http://free-culture.org/get-it> και Code Version 2.0, 2006.

10. James Boyle, «The second enclosure movement and the construction of the public domain», διαθέσιμο στο www.law.duke.edu/journals/66LCPBoyle.

6. Δ. Καλλινίκου, Θ. Καρούνου, Μ. Παπαδοπούλου, «Οι ελληνοποιημένες άδειες Creative Commons», *ΔιΜΕΕ*, 2007, σ. 377.

7. <http://creativecommons.org/license/>.

Το σύστημα των εν λόγω αδειών δεν έχει στόχο να τροποποιήσει τη νομοθεσία αλλά να προτείνει ευέλικτους τρόπους άσκησης του περιουσιακού δικαιώματος. Το τελευταίο μεταβιβάζεται και ασκείται μέσω των συμβάσεων και αδειών εκμετάλλευσης, σύμφωνα με την εθνική και ευρωπαϊκή νομοθεσία. Με αυτή την έννοια, θα μπορούσαμε να κατατάξουμε τις άδειες creative commons στην κατηγορία των αδειών εκμετάλλευσης. Έτσι, δημιουργείται ένα σύστημα εκχώρησης των περιουσιακών δικαιωμάτων των δημιουργών προς τους χρήστες του διαδικτύου. Οι λόγοι που ωθούν έναν δημιουργό στην επιλογή των αδειών αυτών μπορεί να είναι οικονομικοί¹¹ ή να αφορούν την προώθηση της ελεύθερης διακίνησης των πνευματικών έργων στο διαδίκτυο και την ενίσχυση της πρόσβασης στη γνώση. Αυτές επιτρέπουν τη χρήση, το μοίρασμα και την ανάμειξη πνευματικών έργων στο ίντερνετ υπό την προϋπόθεση ότι δεν ρυθμίζονται από τις κλασικές άδειες πνευματικής ιδιοκτησίας «all rights reserved» αλλά με βάση τη λογική «some rights reserved». Οι ως άνω άδειες αποτελούνται από τρία μέρη. Το πρώτο περιέχει την περιγραφή του περιεχομένου της άδειας σε μορφή αναγνώσιμη από τον καθένα, που αποτελεί περίληψη των βασικών όρων της άδειας, το δεύτερο αφορά το νομικό τμήμα, όπου περιλαμβάνονται οι επιμέρους διατάξεις της άδειας εκμετάλλευσης, και το τρίτο συνίσταται σε κώδικα html,¹² τον οποίο εισάγει ο δημιουργός στην ιστοσελίδα στην οποία δημοσιεύεται το έργο και καθιστά δυνατή την εύρεσή του από τις μηχανές αναζήτησης του διαδικτύου.

Υπάρχουν έξι συμβατικοί τύποι ανάλογα με τα δικαιώματα που

θέλει να παραχωρήσει ο δημιουργός στους χρήστες. Κάθε μια από τις έξι άδειες αποτελεί έναν διαφορετικό συνδυασμό εκχώρησης δικαιωμάτων. Σύμφωνα με την πρώτη άδεια, ο χρήστης έχει τη δυνατότητα να χρησιμοποιεί ελεύθερα το έργο για εμπορικό ή μη σκοπό κάνοντας αναφορά στο όνομα του δημιουργού του έργου (Attribution). Με τη δεύτερη άδεια, ο χρήστης μπορεί να τροποποιήσει το αρχικό έργο με αναφορά του ονόματος του αρχικού δημιουργού υπό την προϋπόθεση όμως ότι το παράγωγο έργο συνοδεύεται από την ίδια ή παρόμοια άδεια (Attribution-Share-Alike). Η τρίτη άδεια επιτρέπει την τροποποίηση αλλά όχι τη δημιουργία παράγωγων έργων (Attribution Non Derivatives), η τέταρτη άδεια ορίζει τα ίδια με την προηγούμενη, όμως η διανομή του παράγωγου έργου πρέπει να πραγματοποιείται σύμφωνα με τους όρους της άδειας σχετικά με την αναφορά του ονόματος του δημιουργού (Attribution-Non-Commercial). Η πέμπτη άδεια επιτρέπει την καθ' οιονδήποτε τρόπο χρησιμοποίηση του έργου, απαγορεύει όμως την εμπορική εκμετάλλευσή του και τη δημιουργία παράγωγων έργων (Attribution-Non Commercial-Non Derivatives) και τέλος η έκτη άδεια είναι παρόμοια με την προηγούμενη, με τη διαφορά ότι δεν απαγορεύεται η τροποποίηση του έργου, όμως ο χρήστης θα πρέπει να αποκτήσει για το παράγωγο έργο την ίδια ή παρόμοια άδεια (Attribution-Non Commercial-Share Alike).

Οι ως άνω άδειες είναι δεσμευτικές, ισχύουν σε όλες τις δικαιοδοσίες και διαρκούν έως τη λήξη του χρόνου προστασίας των έργων. Είναι αδύνατη η τροποποίηση της άδειας εκ μέρους των χρηστών, όπως επίσης και η λήψη τεχνολογικών μέτρων που να εμποδίζουν την πρόσβαση σε αυτό. Εξαιρείται η χρήση τεχνικών μέσων με σκοπό την τροποποίηση έργου και τη μεταφορά του σε άλλα μέσα ή την αλλαγή μορφοτύπου. Οι άδειες αυτές δεν επηρεάζουν την ανάλωση του δικαιώματος διανομής του δημιουργού.

11. Καθότι μπορεί η άδεια να επιτρέπει την εμπορική εκμετάλλευση. Στην πραγματικότητα, όμως, στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων, όταν κάποιος προσφέρει στα Creative Commons, δεν το κάνει για οικονομικούς λόγους.

12. Γγγλεζάκης, *Δίκαιο της πληροφορικής*.

Επίσης, εξακολουθούν να ισχύουν οι περιορισμοί της ευρωπαϊκής νομοθεσίας και δεν αλλοιώνονται τα όσα ισχύουν κατά το εθνικό δίκαιο, ενώ τόσο το περιουσιακό όσο και το ηθικό δικαίωμα του δημιουργού εξακολουθούν να προστατεύονται.

Όπως είδαμε, οι παραλλαγές των αδειών βασίζονται στην αναφορά του δημιουργού και γενικά στην αναφορά του αρχικού δικαιούχου (attribution), στη διανομή του παράγωγου έργου με τους όρους της αρχικής άδειας (share alike), στην απαγόρευση της δημιουργίας παράγωγων έργων (non-derivatives) και στην απαγόρευση της εμπορικής χρήσης του έργου (non commercial). Η προβληματική που ανακύπτει εν προκειμένω σε σχέση με το υπάρχον νομοθετικό πλαίσιο είναι η διακινδύνευση του ηθικού δικαιώματος ιδιαίτερα στις περιπτώσεις που ο δημιουργός αλλάζει γνώμη. Επίσης, είναι δυσχερής η περιφρούρηση του ηθικού δικαιώματος, λόγω της περιέλευσης του δημιουργού σε δευτερεύουσα θέση, και η εξεύρεση ισορροπίας μεταξύ των κανόνων για τις συμβάσεις και άδειες εκμετάλλευσης που διαφέρουν σε κάθε έννομη τάξη. Με λίγα λόγια, ο δημιουργός παύει να βρίσκεται στο επίκεντρο της προστασίας. Υπάρχουν κάποιες άδειες που δίνουν τη δυνατότητα παραίτησης από το δικαίωμα πνευματικής ιδιοκτησίας και επιτρέπουν τη διάθεση του έργου στον δημόσιο τομέα (public domain dedication license) ή τη μείωση της διάρκειας προστασίας σε δεκατέσσερα χρόνια, σύμφωνα με τους κανόνες των ΗΠΑ για την πνευματική ιδιοκτησία. Οι δυνατότητες αυτές βέβαια προσκρούουν στην ελληνική και την ευρωπαϊκή νομοθεσία αλλά και τις διεθνείς συμβάσεις, καθώς το νομοθετικό πλαίσιο που διέπει τη διάρκεια προστασίας είναι αναγκαστικού και όχι ενδοτικού δικαίου, συνεπώς δεν επιδέχεται τροποποίηση κατόπιν ιδιωτικής συμφωνίας.

Γενικά, οι αρχές που διέπουν τις άδειες CC δεν αλλάζουν σε καμία περίπτωση το θεσμικό πλαίσιο προστασίας, ούτε αλλοιώνουν

τα όσα ισχύουν σύμφωνα με το εθνικό δίκαιο και την ενωσιακή νομοθεσία. Ο στόχος είναι η προσπάθεια συνύπαρξης δύο κατηγοριών αδειών εκμετάλλευσης ή χρήσης: των αδειών που βασίζονται στους κλασικούς κανόνες της πνευματικής ιδιοκτησίας και εκείνων που βασίζονται στους κανόνες των αδειών CC, που αφορούν κατά κύριο λόγο τα ψηφιακά έργα. Στις περιπτώσεις παραβίασης των δικαιωμάτων εφαρμόζεται άμεσα το θεσμοθετημένο νομικό οπλοστάσιο του κλασικού δικαίου πνευματικής ιδιοκτησίας.

Στην πράξη, οι άδειες αυτές μπορούν να αποβούν χρήσιμες στις βιβλιοθήκες, στα αρχεία και στα μουσεία με σκοπό την ψηφιακή διάθεση εκπαιδευτικού, επιστημονικού και πολιτιστικού περιεχομένου. Ειδικά στις ακαδημαϊκές βιβλιοθήκες θα ήταν ενδιαφέρουσα η δημιουργία ηλεκτρονικών βάσεων δεδομένων με προστατευόμενο περιεχόμενο (διπλωματικές, διατριβές, έρευνες κ.λπ.) κατόπιν άδειας των δημιουργών-συγγραφέων με στόχο την προώθηση της έρευνας και της διάδοσης της επιστημονικής και όχι μόνο γνώσης. Στον δικηγορικό κλάδο, επίσης, θα μπορούσαν οι άδειες CC να χρησιμεύσουν τα μέγιστα μέσω της λειτουργίας ηλεκτρονικών κόμβων με επιστημονικά στοιχεία ή δεδομένα όπως νόμοι, νομολογία, γνωμοδοτήσεις, διατάγματα κ.λπ. Αν αναλογιστεί κανείς σε πόσους τομείς οι εν λόγω άδειες θα χρησίμευαν στα πλαίσια της συλλογικής πρόσβασης στη γνώση με σκοπό την αέναη δημιουργία, σίγουρα θα εντυπωσιαστεί. Ακόμα και πληροφορίες του δημοσίου τομέα θα μπορούσαν να αποτελέσουν αντικείμενο των αδειών.

Συνολικά θα μπορούσε να πει κανείς ότι, τα δικαιώματα πνευματικής ιδιοκτησίας ενδυναμώνονται από τη χρήση των αδειών CC και γενικά από την ανοιχτή διάθεση περιεχομένου, εφόσον παρέχεται η δυνατότητα στους χρήστες να βρουν διαθέσιμα έργα ελεύθερα προσβάσιμα. Τα ηλεκτρονικά επιστημονικά περιοδικά

Ανοιχτής Πρόσβασης, για παράδειγμα, είναι ελεύθερα προσβάσιμα στο ίντερνετ και χρησιμοποιούν άδειες CC. Οι συγγραφείς τους διατηρούν τα πνευματικά τους δικαιώματα και υπάρχει διπλό όφελος. Οι μεν δημιουργοί διευρύνουν την αναγνωσιμότητα των εργασιών τους, το δε κοινό τους απολαμβάνει online χωρίς έξοδα την πρόσβαση σε έρευνες, άρθρα, επιστημονικά περιοδικά και βιβλιοθήκες που παλαιότερα είχαν μεγάλο κόστος.

Επίλογος

Από τα παραπάνω, γίνεται αντιληπτό ότι δεν μπορεί κανείς με ευκολία να ταχθεί υπέρ της ανεξέλεγκτης ελευθερίας πρόσβασης στα δεδομένα που κυκλοφορούν στο διαδίκτυο αλλά ούτε και να υποστηρίξει την αυστηρή προστασία. Και στις δύο περιπτώσεις, υπάρχουν προβληματικές, οι οποίες δεν μπορούν να επιλυθούν με μία απλή ανάλυση, ούτε βέβαια με βάση τους σημερινούς όρους εκμετάλλευσης, εμπορευματοποίησης των δημοσίων αγαθών αλλά και των ίδιων των ανθρώπινων ζωών. Το ζητούμενο είναι η δημιουργία ενός δημόσιου χώρου ελεύθερης πρόσβασης στα δεδομένα του διαδικτύου και η δυνατότητα της ελεύθερης επεξεργασίας τους από τους διάφορους χρήστες, με σκοπό την απεριόριστη και απρόσκοπτη δημιουργία. Δυστυχώς όμως, σε μία καπιταλιστική κοινωνία, εκείνος που θα πάρει φως από το κερδί σου, μπορεί όχι απλώς να σε συσκοτίσει, αλλά ενδεχομένως και να σε κάψει.



Ο Γιάννης Μπαλαμπανίδης είναι πολιτικός επιστήμονας. Από τις εκδόσεις Πόλις κυκλοφορεί το βιβλίο του *Ευρωκομμουνισμός – Από την κομμουνιστική στη ριζοσπαστική ευρωπαϊκή Αριστερά*.

Για τις ερωτήσεις της συνέντευξης συνεργάστηκαν από τη μεριά του *Kaboom* οι: Κώστας Γαλανόπουλος, Θανάσης Δημάκας και Γιάννης Κτενάς.



Fare politica: απορίες και στοιχήματα της ευρωπαϊκής Αριστεράς

συνέντευξη με τον Γιάννη
Μπαλαμπανίδη

Ας ξεκινήσουμε με κάτι γενικό, που θα βοηθήσει και όσους δεν έχουν διαβάσει το βιβλίο σας *Ευρωκομμουνισμός. Από την κομμουνιστική στη ριζοσπαστική ευρωπαϊκή Αριστερά*. Τι ήταν η «ευρωκομμουνιστική στιγμή» και πώς την προσεγγίζετε στο βιβλίο σας;

Γ.Μπ.: Η βασική ιδέα είναι ότι ο ευρωκομμουνισμός υπήρξε μια «στιγμή» μεγάλου μετασχηματισμού, η αποκρυστάλλωση ενός νέου παραδείγματος για το πώς μπορεί να γίνεται αριστερή πολιτική. Το νήμα βέβαια μας πάει πίσω στον Μεσοπόλεμο και στα Λαϊκά Μέτωπα· εξάλλου οι μεγάλοι πρόγονοι, ας πούμε ο Παλμίρο Τολιάτι που ξαναδιάβασε και μας παρέδωσε τον Γκράμσι ως πολιτικό εργαλείο, ανήκουν σε διαφορετικές εποχές του κομμουνιστικού κινήματος.

Αν θέλαμε όμως να θέσουμε ένα συμβατικό ορόσημο, θα λέγαμε ότι ο ευρωκομμουνισμός ήταν μια απόπειρα να ξαναποκτήσει η δυτικοευρωπαϊκή Αριστερά στρατηγικό ορίζοντα, πρωτοβουλία και συνοχή, μετά το τέλος της σταλινικής περιόδου αλλά κυρίως μέσα στη διπλή κρίση ανατολικού και δυτικού κόσμου στο «παγκόσμιο 1968» (καταστολή της Άνοιξης της Πράγας, παρισινός Μάης). Το μείζον ερώτημα που τέθηκε ήταν αν και πώς μπορεί ένα κομμουνιστικό κόμμα να προσαρμοστεί στις συνθήκες της δυτικής φιλελεύθερης πλουραλιστικής δημοκρατίας, αφήνοντας πίσω τη σκουριά της σοβιετικής εμπειρίας χωρίς από την άλλη να παρασύρεται στη λατρεία εξωτικών επαναστατικών παραδειγμάτων που γοήτευαν τη Νέα Αριστερά (Κούβα, Κίνα, αντάρτικο, τριτοκοσμισμός). Και παραπέρα, πώς θα μπορούσε να σπάσει την υγειονομική ζώνη του Ψυχρού Πολέμου και να διεκδικήσει μερίδιο στη διακυβέρνηση ορισμένων από τις κεντρικότερες χώρες του Δυτικού μπλοκ (Ιταλία, Γαλλία).

Έτσι προέκυψε η ευρωκομμουνιστική σύνθεση, μια πολιτική επινόηση που οι Ιταλοί κωδικοποίησαν ως «κόμμα αγώνα και διακυβέρνησης» (partito di lotta e di governo). Δεν ήταν άλλο από την πολιτική διαμεσολάβηση της δυναμικής του 1968: η κινηματική «τεχνογνωσία» της κομμουνιστικής Αριστεράς να διοχετευθεί σε ένα πρόταγμα δημοκρατικής κατάκτησης και άσκησης της εξουσίας,

με ορίζοντα τον κοινωνικό μετασχηματισμό όχι διά της επανάστασης αλλά διά των «δομικών μεταρρυθμίσεων», όπως έλεγαν πάλι οι Ιταλοί.

Το ευρωκομμουνιστικό στοίχημα κερδήθηκε ως προς την ανανέωση, χάθηκε ως προς τη διακυβέρνηση. Άφησε πάντως βαθύ αποτύπωμα. Αν η μετα-κομμουνιστική Αριστερά, από το 1989 και μέχρι σήμερα, είναι πιο μεταρρυθμιστική, πιο δεκτική στη μεικτή οικονομία, πιο προσηλωμένη στη φιλελεύθερη δημοκρατία, πιο ευρωπαϊστική από ποτέ, αυτό οφείλεται σε σημαντικό βαθμό σε στρατηγικά μονοπάτια που «κλείδωσαν» τότε.

Αυτή η κάπως παράδοση ευρωκομμουνιστική κληρονομιά μπορεί να φωτίσει όψεις της προσφάτως αναδυόμενης ριζοσπαστικής Αριστεράς στην Ευρώπη, που με την κρίση του 2008 αντιμετωπίζει ξανά στα σοβαρά το ερώτημα της διακυβέρνησης, αν και με τρόπους πολύ διαφορετικούς πια. Ταυτόχρονα, είναι διαφωτιστική και ως προς ένα μακρο-ιστορικό ερώτημα που τίθεται, όχι μόνο στην Ελλάδα, περί του αν ο κομμουνισμός υπήρξε φύσει εγκληματική και ολοκληρωτική ιδεολογία, αν μπορεί να ταυτίζεται ή να εξισώνεται με τον ναζισμό κ.ο.κ. Πέρα από τις απλουστεύσεις της πολεμικής, η ευρωκομμουνιστική στιγμή υποδεικνύει ότι ο κομμουνισμός υπήρξε ιστορικά ένα πληθυντικό φαινόμενο, που είναι απλώς λάθος να απομειώνεται στη σταλινική θηριωδία και που δεν φέρει εγγενώς το σπέρμα της ανελευθερίας, καθώς υπήρξαν εκδοχές του που βρέθηκαν ακριβώς στον αντίποδα.

Ποιες ήταν οι θεωρητικές επεξεργασίες που επέτρεψαν μια νέα, πιο ευέλικτη ανάγνωση της μαρξιστικής γραμματείας, ώστε να σχηματιστεί το θεωρητικό υπόβαθρο του ευρωκομμουνισμού;

Γ.Μπ.: Ο ευρωκομμουνισμός υπήρξε ένα πρόγραμμα ανανέωσης εξαιρετικά πραγματιστικό, τόσο στη θεωρία όσο και στην πολιτική

πρακτική του. Αυτό που επέτρεψε τον πραγματισμό αυτόν ήταν η συνάντηση ορισμένων προϋποθέσεων. Η μία ήταν η υποχώρηση της κεντρικότητας του σοβιετικού παραδείγματος μετά το 1956, που απελευθέρωσε τους δυτικοευρωπαίους κομμουνιστές όχι μόνο από γεωπολιτικές επιταγές, σαν την άνευ όρων στήριξη της ΕΣΣΔ από την εποχή των 21 όρων του Λένιν και της Γ' Διεθνούς, αλλά και από την προσήλωση σε έναν μαρξισμό-λενινισμό όπως είχε κωδικοποιηθεί εργαλειακά για τις σοβιετικές αναγκαιότητες. Η άλλη ήταν η έκρηξη μιας πολλαπλότητας νέων ριζοσπαστικών προσεγγίσεων, που πήραν οργανωτικές και ιδεολογικές μορφές στη δεκαετία του 1960, με αποκορύφωμα τον αστερισμό της Νέας Αριστεράς που αναδύθηκε από τη μήτρα του 1968.

Αυτή η ενδόρρηξη και μαζί επέκταση του κομμουνιστικού σύμπαντος διασταυρωνόταν με μια μακροσκοπική εξέλιξη στην αυστηρά θεωρητική παραγωγή του μαρξισμού, ή καλύτερα: των μαρξισμών, που ο Πέρυ Άντερσον έχει υποδειγματικά αναλύσει γράφοντας για τον Δυτικό Μαρξισμό. Δεν ήταν μόνο μια γενιά μαρξιστών που δραστηριοποιήθηκαν στις χώρες του ευρωκομμουνισμού (Γκράμσι, Ντελα Βόλπε, Κολέτι στην Ιταλία, Λεφέβρ, Σαρτρ, Γκολντμάν, Αλτουσέρ στη Γαλλία), οι οποίοι συχνά είχαν έκκεντρη πορεία σε σχέση με το κομμουνιστικό κόμμα. Ήταν επίσης η ανάδυση μιας πλειάδας μαρξιστικών σχολών, που θεσμοποιούσαν τρόπον τινά την πληθυντικότητα του μαρξισμού: Σχολή της Φρανκφούρτης, αλτουσεριανός μαρξισμός, διανοούμενοι περί το ιταλικό ΚΚ κ.ο.κ. – αυτό που ο Έρικ Χόμπσμπομ ονόμασε «νέος μαρξιστικός πλουραλισμός», μια υπονόμηση της συναίνεσης ως προς το τι συνιστά νόμιμη ερμηνεία του μαρξισμού. Κι ακόμη περισσότερο, ήταν η μετατόπιση του κέντρου βάρους του ευρωπαϊκού μαρξισμού από τις οικονομικές ή πολιτικές δομές προς τη φιλοσοφία, την κουλτούρα (βλ. πολιτισμικές σπουδές στη Βρετανία), την ιδεολογία,

και μαζί η «μετανάστευση» του μαρξισμού στα πανεπιστήμια. Αυτός ο πλουραλιστικός, χαλαρός και μάλλον ακαδημαϊκός μαρξισμός παρήγαγε ένα πλαίσιο ερμηνείας αρκετά ευρύ ώστε να χωράει πια ένα πλήθος δυνατών στρατηγικών δρόμων από τους οποίους μπορούσαν να επιλέξουν τα κομμουνιστικά κόμματα κάνοντας πολιτική χωρίς βαριές θεωρητικές «δουλείες».

Σε αυτή τη μήτρα σφυρηλατήθηκε το κόμμα της «ανανέωσης μες στη συνέχεια», μαζικό, με κοινωνικό ριζωμα, προστατευμένο από τον «ιδεολογισμό», δίνοντας προτεραιότητα στην πολιτική πρακτική, σε έναν διαρκή και ευέλικτο πραγματισμό. Ή όπως έλεγαν οι ισπανοί ευρωκομμουνιστές, σε μια «ανοιχτή (ανα-) κατασκευή» της μαρξιστικής γραμματείας, εν τέλει του κομμουνισμού. Το χαριτωμένο είναι ότι η έννοια-κλειδί σε αυτό το εγχείρημα ήταν η πιο μπανάλ λέξη του κομμουνιστικού ιδιόλεκτου: «διαλεκτική». Ένα εργαλείο που επέτρεπε να μετασχηματίζεται ένα ολόκληρο εννοιολογικό σύστημα χωρίς να χάνει τη συνοχή του. Μεγάλες θεωρητικο-πολιτικές τομές του ευρωκομμουνισμού, όπως η επαναξιόδοτηση της φιλελεύθερης «αστικής» δημοκρατίας, των τυπικών ελευθεριών, του κράτους ως πεδίο που επιδέχεται μετασχηματισμό εκ των έσω, θεμελιώθηκαν κατ' αυτόν τον τρόπο. Όπως το έχει πει γλαφυρά ο Λούτσιο Λομπάρντο Ράντιτσε: «Ο διαρκής μας αναθεωρητισμός δεν ήταν παρά απλή διαλεκτική»!

Συμφωνώντας με μια παρατήρηση του Ν. Θεοτοκά, ο οποίος, σε κριτική που έγραψε στα *Σύγχρονα Θέματα* για το βιβλίο σας, επεσήμανε τη δυσκολία να το κατατάξει κανείς σε κάποιο μεμονωμένο πεδίο των κοινωνικών επιστημών, θα θέλαμε να σταθούμε στον ρόλο που παίζει η οικονομική ιστορία στις πραγματεύσεις σας (ενδεικτικά, αναφέρεστε συχνά στο *An Economic History of the 20th Century* του Μπέρντ και στο *The Euro-*

pean Economy since 1945 του Άιχενγκριν). Αυτό εκπλήσσει τον αναγνώστη ευχάριστα, καθώς σήμερα, όταν μιλάμε για πολιτική, εμφανίζονται συχνά δύο προβληματικές τάσεις. Σύμφωνα με την πρώτη, που απαντά κυρίως σε μαρξιστικούς κύκλους, ότι κι αν συμβαίνει στο πολιτικό πεδίο ανάγεται στην οικονομία – πρόκειται όμως για μια οικονομία εξαιρετικά αφηρημένη, που, χρησιμοποιούμενη έτσι, δεν προσφέρει σχεδόν τίποτα. Από την άλλη, σε ορισμένους ελευθεριακούς κύκλους, βλέπουμε πολλές φορές μια υποβάθμιση της σημασίας της οικονομίας, όχι μόνο νοούμενης ως καπιταλιστικής οικονομίας, αλλά και ως αναπόσπαστης λειτουργίας κάθε κοινωνικής ζωής. Πώς στέκεστε απέναντι σε αυτό το ζήτημα;

Γ.Μπ.: Το βιβλίο οφείλει τον ακατάτακτο χαρακτήρα του στο γεγονός ότι είναι προϊόν, μεταξύ άλλων, μιας επιστημονικής κοινότητας που επιχειρεί να συγκεράσει την ιστορία και την πολιτική επιστήμη. Για να το πω από τη σκοπιά του πολιτικού επιστήμονα, είναι μια μέριμνα, διόλου αυτονόητη, να προσδώσουμε ιστορικό βάθος στις έννοιες της πολιτικής επιστήμης, που πολύ συχνά περιορίζονται στη συγχρονία.

Σε έναν λιγότερο αυτοαναφορικό τόνο, έχετε δίκιο στην παρατήρησή σας για τη σημασία της διάστασης της οικονομικής ιστορίας σε κάθε ερευνητική δουλειά που προσεγγίζει πολιτικά και ιδεολογικά φαινόμενα. Είναι πάντα παρών ο κίνδυνος, ή ο πειρασμός αν προτιμάτε, να εγκλωβιστεί κανείς στο δίπολο των αναγωγισμών που περιγράφετε. Ο οικονομικός αναγωγισμός μιας ορισμένης μαρξιστικής βουλγκάτας ταλαιπώρησε αναγνώστες, επιστήμονες και αγωνιστές κυρίως σε παλαιότερες δεκαετίες. Σήμερα, νομίζω ότι η παρουσία του είναι λιγότερο εμφανής. Αντίθετα, άλλοι πειρασμοί κατατρέχουν όσους ενστερνίζονται μια οπτική ριζοσπαστικής κριτικής. Ας πούμε, ο πειρασμός του «όλα

είναι λόγος» (discourse). Δεν εννοώ μόνο θεωρητικών αξιώσεων δουλειές που αντλούν από το φουκωικό οπλοστάσιο, αλλά και «εφαρμοσμένη» πολιτική επιστήμη που χρησιμοποιεί πρωτίστως αν όχι αποκλειστικά την ανάλυση λόγου. Στον «λόγο» των πολιτικών δρώντων όμως, μπορεί κανείς να βρει τα πάντα και τα αντίθετά τους – για να φέρω ένα πολυσυζητημένο και κοντινό παράδειγμα, μπορεί κανείς να βρει στον λαϊκιστικό λόγο του ΣΥΡΙΖΑ άλλοτε έναν λαό ομοιογενή, οργανικό, περίπου εθνικιστικό, και άλλοτε έναν λαό πλουραλιστικό, δημοκρατικό, συμπεριληπτικό. Αν μείνουμε όμως στο επίπεδο του εκφερόμενου λόγου, αφήνουμε απ' έξω πολλές ερμηνευτικές παραμέτρους, την υλικότητα της πολιτικής, στρατηγικές μανούβρες και εκλογικές τακτικές, δεσμούς κοινωνικής εκπροσώπησης, δημόσιες πολιτικές, εν ολίγοις αποπτωχαίνουμε τις αναλυτικές μας δυνατότητες.

Έχει ενδιαφέρον όμως ότι τον κατοπτρικό πειρασμό της διάμαγείας εξάλειψης της οικονομίας και εν γένει των υλικών συνθηκών του βίου εσείς τον εντοπίζετε σε ελευθεριακούς κύκλους, ενώ εγώ θα σας έλεγα, χωρίς να διαφωνώ, ότι με παραπέμπει κυρίως σε μια μάλλον mainstream κοινωνιολογία, κάπως ιμπεριονιστική. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η συζήτηση περί κοινωνικών τάξεων. Αυτός ο κοινωνιολογικός ιμπεριονισμός, καταγγέλοντας, και πολύ σωστά, τον μαρξίζοντα οικονομισμό που καταλήγει πάντοτε στην ταυτότητα «τάξη = θέση στην παραγωγή», φτάνει να ισχυρίζεται ότι η ταξική οπτική ως εργαλείο ανάλυσης είναι πλέον άχρηστο· έχουμε αφήσει πίσω μας την εποχή των ταξικών διαιρέσεων και έχουμε περάσει στο ειρηνευμένο βασίλειο της απέραντης μεσαίας τάξης. Αποτέλεσμα, λέει το επιχείρημα, που οφείλεται στον εξισωτικό εκδημοκρατισμό του γούστου που επέφερε η καταναλωτική κοινωνία: όλοι έχουν πια πρόσβαση σε (σχεδόν) όλα τα αγαθά, υλικά ή πολιτισμικά, εξίσου ένας φτωχός κι ένας πλούσιος

μπορεί να πηγαίνει σε λαϊκά στέκια ή να στέλνει το παιδί του σε ιδιωτικό σχολείο. Αφού λοιπόν όλοι μπορούμε να ακούμε την ίδια μουσική στο ράδιο ή στο ίντερνετ, να βλέπουμε πάνω κάτω τις ίδιες ταινίες στο σινεμά, να διαμορφωνόμαστε εν ολίγοις από τα ίδια πολιτισμικά προϊόντα, έχουμε συνεπώς επιτύχει το ιδανικό μιας πλουραλιστικής φιλελεύθερης κοινωνίας όπου καθείς είναι ελεύθερος να πραγματώνει τα γούστα του όπως τα προσφέρει η μαζική αναπαραγωγή τους, να κατασκευάζει την ατομική του βιογραφία με υλικά που είναι προσβάσιμα σε όλους. Ωστόσο, οι υλικές συνθήκες του βίου είναι παρούσες, όπως εξάλλου και οι πολιτισμικοί και συμβολικοί διαχωρισμοί και διακρίσεις. Αρκεί να θυμηθεί κανείς την εκλεπτυσμένη δουλειά του Μπουρντιέ, που εμπλούτισε την οπτική μας για την κοινωνική τάξη και τη διάκριση, είτε να κάνει μια βόλτα με το αυτοκίνητο στην Αθήνα από τα νότια στο Πέραμα έως τη Δροσιά στα βόρεια· είναι λίαν διαφωτιστική άσκηση για όποιον θέλει να δει ποικιλίες της ανθρώπινης κατάστασης, υλικές και μη, πολλές πόλεις σε μία, και να επερωτήσει κάπως τον ομογενοποιητικό μύθο της απέραντης μεσαίας τάξης.

Ένα από τα κομβικά ζητήματα του βιβλίου σας είναι ο πολιτικός πραγματισμός, αυτό που οι Ιταλοί ευρωκομμουνιστές ονόμαζαν «fare politica». Σε άλλα σημεία, θεματοποιείτε το ίδιο ζήτημα μέσα από το δίπολο «κόμμα διακυβέρνησης και αγώνα» ή «κόμμα επαναστατικό και υπεύθυνο». Φαίνεται ότι αυτή η ένταση είναι ένα από τα στοιχεία που σας ενδιαφέρει ιδιαίτερα, καθώς από τη μία ανάγκασε τους ευρωκομμουνιστές να βγουν από τον βολικό πολιτικό ρόλο της διαμαρτυρίας και να ανανεώσουν τα θεωρητικά και πολιτικά εργαλεία τους, από την άλλη όμως, σε ορισμένες περιπτώσεις τούς έφερε υπερβολικά κοντά

στους σοσιαλδημοκράτες και τους κατέστησε ανήμπορους να διατηρήσουν μια ριζοσπαστική πολιτική ταυτότητα. Νομίζουμε, άλλωστε, ότι όλος αυτός ο προβληματισμός μπορεί να συνδεθεί με ένα από τα βασικότερα προβλήματα της πολιτικής, αυτό της σχέσης μέσων και σκοπών. Τι σκέφτεστε επ' αυτού σήμερα;

Γ.Μπ.: Το «fare politica» ήταν ένα μοτίβο που είχε λανσάρει ο Τολιάτι με διπλό νόημα. Αφενός, αντικαθιστούσε το σύνθημα «να κάνουμε επανάσταση», ώστε η σοσιαλιστική επαγγελία να συναντηθεί με τον πολιτικό πραγματισμό, καθώς στη μεταπολεμική Ευρώπη η επανάσταση δεν βρισκόταν πια στην ημερήσια διάταξη και οι Ιταλοί κομμουνιστές επιδίωκαν να απεμπλακούν από επαναστατικές επί χάρτου ασκήσεις και από μια καταγγελτική-ουτοπική αυτάρκεια που επανερχόταν με τον ρομαντιζόντα ριζοσπαστισμό των '60s.

Από την άλλη, ήταν μια νέα εκδοχή του βολονταρισμού, στο βαθμό που επιχειρούσε να διασώσει το πρωτείο της πολιτικής δράσης απέναντι στη μοιρολατρική ή ντετερμινιστική οπτική του οικονομισμού – και ταυτόχρονα να αποκρούσει μια υπερεπαναστατική οπτική που επίσης ανθούσε στα '60s, σύμφωνα με την οποία το κοινωνικό κίνημα όφειλε να οργανώσει μια αντι-εξουσία πέραν και εκτός του κράτους. Για το PCI, η εμπρόθετη πολιτική δράση μπορεί να επιβάλλει στην οικονομική «βάση» σκοπούς διαφορετικούς από τις τάσεις που κυριαρχούν σε κάθε εποχή, και το μέσο για να γίνει αυτό είναι η κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας, του υλικού και ιδεολογικού μηχανισμού του κράτους. Αν είναι έτσι τα πράγματα, όμως, τότε αναγκαστικά ο πολιτικός αγώνας διεξάγεται στο εσωτερικό του κράτους και όχι πολιορκώντας το υποτιθέμενο φρούριο του «αστικού» κράτους απ' έξω με στόχο τη συντριβή του.

Σε αυτό το σημείο, ο ευρωκομμουνισμός συναντιέται με τη

σοσιαλδημοκρατία που, όπως έχει δείξει η Σέρι Μπέριμαν, χάρη στον βολονταρισμό και στο «πρωτείο της πολιτικής» έναντι του οικονομικού ντετερμινισμού κατόρθωσε να γίνει κυρίαρχη δύναμη στον 20ό αιώνα, σε βάρος του ορθόδοξου μαρξισμού που σε κρίσιμες συγκυρίες παρέμενε προσκολλημένος στην ανάγνωση των σιδερένιων νόμων της οικονομίας και της ιστορίας (με την προφανή εξαίρεση του Λένιν, που τους καταπατούσε κατά βούληση). Το ενδιαφέρον στην περίπτωση των ευρωκομμουνιστών είναι ότι προσπάθησαν, μέσα και από το «κόμμα αγώνα και διακυβέρνησης», να διασώσουν μια ζωτική «από τα κάτω» ρίζα κοινωνικής κινητοποίησης, όχι όμως αδιαμεσολάβητα αλλά οριοθετώντας τον ριζοσπαστισμό της εποχής σε ένα πρόταγμα κατάκτησης και άσκησης της εξουσίας σε συγκεκριμένες, διόλου ευνοϊκές συνθήκες.

Διαβάζεται και αντίστροφα: πώς να κατακτήσουμε τον ορίζοντα της διακυβέρνησης (ελλείψει, πλέον, επανάστασης) χωρίς όμως να μετατραπούμε σε εκλογικές και γραφειοκρατικές μηχανές, όπως η σοσιαλδημοκρατία; Ιδανικά, σχεδόν καντιανά, ούτε ο ριζοσπαστισμός θα έπρεπε να υποτάσσεται ως μέσο στην υπηρεσία του υπέρτερου σκοπού της εξουσίας, ούτε η εξουσία να αποτελεί το πρόσκαιρο μέσο ώστε να προωθηθεί το κρύφιο αληθινό νόημα του ριζοσπαστισμού που θα ήταν ο σοσιαλιστικός μετασχηματισμός εδώ και τώρα.

Η σχέση μέσων και σκοπών είναι κλασικό πρόβλημα στην πολιτική θεωρία και πρακτική. Για την κομμουνιστική Αριστερά δε, έχει ένα ειδικό ιστορικό βάρος, αν σκεφτούμε ιδίως τη σοβιετική εμπειρία όπου ο σκοπός αγίασε τα πιο απάνθρωπα και αντιδημοκρατικά μέσα. Ωστόσο, ως πρόβλημα πολιτικής μεθοδολογίας νομίζω ότι συνεχίζει να ταλαιπωρεί σήμερα και τη ριζοσπαστική Αριστερά και τη Σοσιαλδημοκρατία. Δεν είναι ανακριβές να πει κανείς ότι η κρίση της σημερινής σοσιαλδημοκρατίας έχει τη ρίζα της και σε αυτή

την αυτονόμηση των μέσων από τους σκοπούς. Αν σκοπός είναι, ας πούμε, η κοινωνική δικαιοσύνη, πώς μπορεί η Σοσιαλδημοκρατία να μην αναστοχάζεται κριτικά μια προηγούμενη, αναγκαία ίσως για τη διατήρηση της πρόσβασης στην εξουσία στρατηγική ανατοποθέτηση, που αποδεχόταν όμως και προέτασσε τη μηδέποτε επιβεβαιωθείσα υπόσχεση μιας αυτόματης διάχυσης του πλούτου (trickle-down economics); Ή στην καθ' ημάς ριζοσπαστική Αριστερά, δεν ήταν σαφής υποταγή του μέσου στον σκοπό η ανίερη συμμαχία με ένα ακροδεξιό κόμμα στο όνομα του υπέρτερου αντι-μνημονιακού αγώνα; Ο οποίος μάλιστα, όταν σκόνταψε στους πολλαπλούς περιορισμούς των ευρωπαϊκών συσχετισμών ισχύος, απέμεινε μια κενή επαγγελία που ελέω του κυβερνητικού εταίρου εμπόδισε να προωθηθούν προοδευτικές μεταρρυθμίσεις που βρίσκονταν στην προγραμματική ατζέντα της ανανεωτικής Αριστεράς τα προηγούμενα χρόνια.

Στις μέρες μας, το ζήτημα του πολιτικού πραγματισμού δεν μπορεί παρά να συνδεθεί με την παγκοσμιοποίηση της οικονομίας και τον ολοένα και πιο ανεξάρτητο ρόλο που αποκτά το χρηματοπιστωτικό σύστημα σε σχέση με την «υλική» παραγωγή. Άλλωστε, κάτι αντίστοιχο εντοπίζετε στο 12ο κεφάλαιο του βιβλίου, που εξετάζει τις προσπάθειες αντίδρασης των ευρωκομμουνιστικών κομμάτων στην παγκόσμια καπιταλιστική κρίση του 1970. Σημειώνετε ότι ο εγκλωβισμός στην εθνική λογική, όταν τα προβλήματα γίνονταν παγκόσμια, ήταν ένα από τα βασικά προβλήματά τους. Λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι η μάλλον απλοϊκή άποψη ότι είναι δυνατό να «φορολογήσουμε τον πλούτο» και το μεγάλο κεφάλαιο σε εθνικό επίπεδο είναι διαδεδομένη στον κόσμο της αριστεράς, πράγμα που εν πολλοίς οφείλεται και στις σχετικές κομματικές εξαγγελίες, πιστεύετε

ότι σήμερα υπάρχουν προσπάθειες –θεωρητικές αλλά και πρακτικές– να σκεφτούμε για τα προβλήματα που υπερβαίνουν τη λογική του έθνους-κράτους;

Γ.Μπ.: Το σύνθημα «να φορολογήσουμε τον πλούτο» είναι μια απολύτως αιτιολογημένη ηθικο-πολιτική επιταγή σήμερα που οι ανισότητες στις ανεπτυγμένες κοινωνίες επανέρχονται σε επίπεδα των αρχών του 20ού αιώνα. Ωστόσο, είναι ταυτόχρονα ενδεικτικό ενός απλουστευτικού βολонταρισμού που βαδίζει στον δρόμο μιας λυτρωτικής υπόσχεσης χωρίς να (θέλει να) λαμβάνει υπ' όψιν τους πεζούς περιορισμούς της πραγματικής πολιτικής. Ξεκινώντας από τους διεθνείς συσχετισμούς δύναμης και τα παράγωγα της απελευθέρωσης των διεθνών αγορών, όπως οι φορολογικοί παράδεισοι ή η άυλη και αυτόματη μετακίνηση κεφαλαίων, και φτάνοντας μέχρι πολύ καθημερινά προσκόμματα, όπως οι δυσλειτουργίες της διοικητικής μηχανής που καθιστούν ακόμη πιο απαιτητικό τον σχεδιασμό και την εφαρμογή μιας δημόσιας πολιτικής που θα υπηρετεί τη φορολογική δικαιοσύνη. Τα παραδείγματα δεν περιορίζονται στη γνωστή καθ' ημάς «αντι-μνημονιακή» υπόσχεση: αρκεί να θυμηθούμε τη δέσμευση του προέδρου Ολάντ, το 2012, για μια ριζική φορολογική μεταρρύθμιση, με σημαντική αύξηση των φορολογικών συντελεστών για τα εισοδήματα άνω των 100.000 ευρώ κ.ο.κ., που ουδέποτε υλοποιήθηκε.

Αυτό βέβαια καθόλου δεν σημαίνει ότι υπάρχουν κάποιοι «νόμοι» μιας υποτιθέμενης αδήριτης παγκόσμιας πραγματικότητας που καθιστούν σήμερα αφελές κάθε σχέδιο αναδιανομής. Ο εγκλωβισμός στη λογική του εθνικού κράτους, που περιγράφω ότι συμμερίζονταν ευρωκομμουνιστές και σοσιαλδημοκράτες, αφορούσε τα τέλη των «ένδοξων τριάντα» και την απαρχή της ηγεμονίας του πλανητικού νεοφιλελευθερισμού. Τριάντα χρόνια μετά, με την κρίση του 2008, κάτι έδειξε να κινείται. Νωρίτερα, είχαμε δει ορισμένες φιλόδοξες

αλλά αόριστες διακηρύξεις, όπως η «πολιτική διακυβέρνηση της παγκοσμιοποίησης» από τον σοσιαλδημοκρατικό Τρίτο Δρόμο ή η «εναλλακτική παγκοσμιοποίηση» των αριστερών κινημάτων. Το 2008 όμως, τουλάχιστον σε επίπεδο ΕΕ, φάνηκε να διατυπώνονται κάπως πιο επεξεργασμένες θέσεις για μια οικονομική πολιτική που, για να παραφράσουμε, δεν είναι πλέον δυνατή σε μία μόνο χώρα. Αρκεί να δει κανείς τις εντυπωσιακές ομοιότητες στα προγραμματικά κείμενα του Κόμματος Ευρωπαϊκής Αριστεράς και των Ευρωπαίων Σοσιαλιστών: ενισχυμένος προϋπολογισμός της ΕΕ, ένωση μεταβιβάσεων, η ΕΚΤ ως δανειστής ύστατης καταφυγής, συμπλήρωση της νομισματικής από μια αληθινή οικονομική και αναπτυξιακή πολιτική, προσανατολισμός σε μια ομοσπονδιακού τύπου εμβάθυνση.

Από εκεί και πέρα όμως τίθεται το σκληρό ερώτημα: πώς επιβάλλονται αυτές οι προτάσεις πολιτικής; Ούτε οι μεν ούτε οι δε κατάφεραν να αποκτήσουν το αναγκαίο και ικανό πολιτικό-εκλογικό βάρος για να αναχαιτίσουν την επικράτηση του γερμανικού ορντολιμπεραλισμού, μιας ιδιαίτερης ποικιλίας μονεταριστικής πολιτικής που συνάπτεται με τα ιδιαίτερα γεωπολιτικά συμφέροντα της Γερμανίας. Η Γερμανία κατάφερε να αξιοποιήσει την ισχυρή εξαγωγική της θέση για να κυριαρχήσει στην ευρωζώνη, χρησιμοποιώντας την ως «ενδοχώρα» της δικής της βιομηχανικής παραγωγής και ως υποστήριγμα της διεθνούς ανταγωνιστικότητάς της. Στο πλαίσιο αυτό επικράτησε πλήρως ο διακυβερνητισμός, με την ώθηση βέβαια της Γερμανίας, παραμερίζοντας υπερεθνικά όργανα όπως η Κομισιόν και παραγκωνίζοντας έτι περαιτέρω το δυνάμει ομοσπονδιακό ευρωκοινοβούλιο. Διακυβερνητισμός όμως σημαίνει ένα διαρκές παζάρι μεταξύ εθνικών κρατών, όπου ο ισχυρότερος (μαζί με τους δορυφόρους του) κερδίζει. Κατά συνέπεια, όποιος αναζητά σήμερα μια προοδευτική οικονομική

πολιτική που να υπερβαίνει τη λογική του εθνικού κράτους, οφείλει να αντιτάσσεται στον υπαρκτό ευρωπαϊσμό, αλλά από θέσεις ενός ισχυρού ευρωπαϊκού μεταρρυθμισμού: διεκδικώντας μια ομοσπονδιακή μετεξέλιξη της ΕΕ, όχι μόνο με κοινές (οικονομικές) πολιτικές σε υπερεθνικό επίπεδο αλλά και με checks and balances για τον περιορισμό του εκάστοτε ισχυρότερου εθνικού παίκτη. Ενδεχόμενο που σήμερα δεν μοιάζει εφικτό, αλλά επιτρέψτε μου να ανακαλέσω αυτό που έγραφε στον πρόλογο του *Capitalism and Freedom* ο Μίλτον Φρίντμαν: «Το βασικό μας καθήκον είναι να αναπτύσσουμε εναλλακτικές προς τις υπάρχουσες πολιτικές, να τις διατηρούμε ζωντανές και διαθέσιμες, έως ότου το πολιτικώς αδύνατο να γίνει πολιτικώς αναπόφευκτο».

Σε αυτό το πλαίσιο, ποια είναι η γνώμη σας για τη σύγχρονη συζήτηση για τον «λαϊκισμό»; Σε αυτό το σημαίνουν βλέπουμε να συμπυκνώνονται σήμερα διάφορες έννοιες: υπάρχει ο λαϊκισμός της καθημερινής γλώσσας, που αναφέρεται μάλλον σε μια απλουστευτική αντίληψη της πολιτικής, η οποία δίνει σε δύσκολα ζητήματα ασαφείς απαντήσεις που ηχούν ευχάριστα στους ψηφοφόρους. Υπάρχει επίσης η έννοια του λαϊκισμού που χρησιμοποιείται από τον ΣΚΑΪ, λόγου χάρη, και η οποία φαίνεται να θεωρεί ως λαϊκιστικό κάθε τι που εναντιώνεται στην αδήριτη λογική των ιδιωτικοποιήσεων και της ανάπτυξης. Υπάρχουν, τέλος, οι στοχαστές που, ακολουθώντας το έργο των Λακλάου και Μουφ, χρησιμοποιούν μια περιγραφική έννοια του λαϊκισμού, κατά την οποία αυτός λειτουργεί στις σύγχρονες μαζικές δημοκρατίες ως τρόπος αναπαράστασης ενός λαϊκού «εμείς» απέναντι στις ελίτ, με βάση τη συνάρθρωση διάφορων λαϊκών αιτημάτων. Έτσι, όμως, δεν δημιουργείται ο κίνδυνος να καταλήξουμε σε αδυναμία διάκρισης μεταξύ του

«περιγραφικού» λαϊκισμού και της απλοϊκής αντιμετώπισης της πολιτικής, που πράγματι πρέπει να στηλιτεύεται;

Γ.Μπ.: Συμβαίνει καμιά φορά μια επιστημονική έννοια να «γειωθεί» στον δημόσιο διάλογο, να γίνει πολιτικά επιχειρησιακή, αλλά και να παραφθαρεί τόσο μες στην πολλή συνάφεια του κόσμου της πολιτικής διαμάχης, ώστε να καταντά πια αγνώριστη σε σχέση με την αρχική της μορφή και προέλευση. Τέτοια περίπτωση είναι ο «λαϊκισμός». Ήδη στην ερώτησή σας διακρίνονται τρία διαφορετικά επίπεδα λειτουργίας της έννοιας: από τον επιστημονικά αυστηρό ορισμό του Ερνέστο Λακλάου ως μιας στρατηγικής λόγου που οργανώνει διάσπαρτα λαϊκά-δημοκρατικά αιτήματα γύρω από το σημαίνον «λαός» και ενάντια στην «εξουσία», μέχρι την καθημερινή χρήση της λέξης όπου συνωνυμεί απλώς με τη δημαγωγία, περνώντας από μια χαρακτηριστική ιδεολογική χρήση του «λαϊκισμού» ως απαξιωτικής ετικέτας για κάθε είδους αντίδραση στις θεωρούμενες μονοδρομικά ορθολογικές «μεταρρυθμίσεις» που προτείνονται στο πλαίσιο του τρέχοντος προγράμματος δημοσιονομικής προσαρμογής.

Αυτή η διολίσθηση της έννοιας έχει ως συνέπεια ο «λαϊκισμός» να γίνει μια λέξη πασπαρτού, όλο και λιγότερο ικανή να ερμηνεύσει πειστικά τα πολιτικά φαινόμενα και όλο και πιο ευεπίφορη σε ιδιοτελείς πολιτικές χρήσεις. Αδικείται έτσι η αληθινά πλούσια επιστημονική συζήτηση και τα προκλητικά ερωτήματα που έχουν τεθεί εκεί: εάν, για παράδειγμα, ο λαϊκισμός είναι η αντιφιλελεύθερη σκιά της φιλελεύθερης δημοκρατίας, εάν αποτελεί μια αναζωογονητική απάντηση στην κρίση πολιτικής εμπιστοσύνης ή αντίθετα συνεπάγεται μια αδιαμεσολάβητη σχέση του «ηγέτη» με τον «λαό» του, εάν η πολεμική αντίθεση «λαός vs ελίτ» μετατρέπεται αναπόφευκτα σε εθνικιστικό μήνυμα, εάν ο λαϊκισμός αποτελεί μια έστω «αβαθή» αλλά αυτοτελή ιδεολογία ή

απλώς ένα πολιτικό ύφος που συνάπτεται σε οποιοδήποτε ιδεολογικό πλαίσιο, αριστερό, δεξιό ή κεντρώο κ.ο.κ.

Το παράδοξο είναι ότι στο πολεμικό ύφος που φτιάχνει ο λαϊκισμός αντιτάσσεται μια άλλη πολεμική που είναι στη ρίζα της αντι-πολιτικής, με την έννοια ότι καταργεί απλουστευτικά τις πολιτικές διακρίσεις. Το επιχείρημα ότι η μείζονα πολιτική διάκριση των ημερών μας δεν είναι Αριστερά-Δεξιά αλλά λαϊκισμός-μεταρρυθμίσεις, σημαίνει ότι απλώς δεν αναγνωρίζει στον αντίπαλο (τον εγκαλούμενο ως λαϊκιστή) καμία «νόμιμη» πολιτική υπόσταση, αρνείται να τον αναγνωρίσει ως ένα πολιτικό επιχείρημα άξιο να του αντιπαρατεθεί κανείς, αλλά τον καταγγέλλει ως απλώς μια πανουργία που με ανεύθυνο, δημαγωγικό και τελικά επικίνδυνο τρόπο υπαρπάζει τη συναίνεση των πολιτών. Αυτό όμως είναι μια άλλη ρητορική κατασκευή που στα απλοϊκά πολωτικά σχήματα του λαϊκιστικού ύφους (λαός εναντίον ελίτ) αντιπαραθέτει ριζικά το απόλυτο καλό (ποιος διαφωνεί με την υπευθυνότητα και τις αναγκαίες μεταρρυθμίσεις;) προς το απόλυτο κακό (τον λαϊκισμό και τους λαϊκιστές). Υπό αυτή την έννοια, λαϊκισμός και αντι-λαϊκισμός στον δημόσιο λόγο ενίοτε μοιάζουν πολύ περισσότερο από όσο θέλουν να δείχνουν.

Στην Ιταλία, η οποία στο βιβλίο σας παρουσιάζεται ως κοιτίδα του ευρωκομμουνιστικού φαινομένου, παράλληλα με τον ευρωκομμουνισμό και, αν πιστέψουμε τον Ραζμίγκ Κεσεγιάν,¹ εν μέρει ως απάντηση στον ευρωκομμουνισμό, αναπτύσσεται το ρεύμα του εργατισμού, που βάζει τον τόνο στην αυθορμησία των εργατών και επικρίνει τη γραφειοκρατικοποίηση και τη συνθηκολόγηση του ιταλικού Κομμουνιστικού Κόμματος, αλλά

1. Razmig Keucheyan, *Αριστερό Ημισφαίριο. Μια χαρτογραφία της νέας κριτικής σκέψης*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Angelus Novus, 2017, σ. 143.

και την ερμηνεία των κειμένων του Αντόνιο Γκράμσι από τον Παλμίρο Τολιάτι. Τι απαντούσαν οι ιταλοί ευρωκομμουνιστές σε αυτές τις επικρίσεις που προέρχονταν «από τη βάση»; Υπήρξε άραγε κάποια αλληλεπίδραση, έστω και μέσω της σύγκρουσης, μεταξύ των δύο ρευμάτων;

Γ.Μπ.: Θα έλεγα ότι το ρεύμα του εργατισμού, της εργατικής αυτονομίας, που παρήγαγε σημαντικά κινηματικά φαινόμενα αλλά και διανοητές όπως ο Αντόνιο Νέγκρι, ο Μάριο Τρόντι κ.ά., και το ρεύμα του ευρωκομμουνισμού, ιδίως στην ιταλική εκδοχή του, υπήρξαν ανταγωνιστικά στο βαθμό που το καθένα διεκδικούσε να εκφράσει με διαφορετικό τρόπο τον ριζοσπαστισμό της εποχής.

Ο εργατισμός ήταν εκ πρώτης όψεως πιο κοντά στο πνεύμα της εποχής, στον αυθόρμητο, νεανικό ριζοσπαστισμό της δεκαετίας του '60, ο οποίος αναζητούσε μια ανανεωμένη ιδέα της ουτοπίας, κόντρα στο όλο και λιγότερο ελκυστικό σοβιετικό πρότυπο. Αυτή η Νέα Αριστερά απέριπτε ως γραφειοκρατικοποιημένους και σκληρωτικούς μηχανισμούς τα κομμουνιστικά κόμματα, ομνύοντας στο κοινωνικό κίνημα, στην αδιαμεσολάβητη κίνηση ενός νέου «από τα κάτω» κοινωνικού υποκειμένου που θα ήταν η επικαιροποιημένη εκδοχή του προλεταριάτου, και λοξοκοίταζε σε επαναστατικές εμπειρίες στην περιφέρεια του καπιταλιστικού κόσμου, στην Κούβα και στην Κίνα.

Το PCI, όπως όλα τα δυτικά ΚΚ που πιάστηκαν από την ορμή της Νέας Αριστεράς, στεκόταν επιφυλακτικό απέναντι στην αποθέωση του αυθόρμητου και στον ταξικό αναγωγισμό που συνεπαγόταν ο εργατισμός. Η βελούδινη ρήξη του PCI με την ομάδα του *Il Manifesto* (Ροσάνα Ροσάντα, Λουίτζι Πίντορ) ήταν ακριβώς απότοκο αυτής της απόκλισης στις αναγνώσεις του 1968. Στο 12ο συνέδριο του PCI, το 1969, θα εκφραστεί μέσα στο κόμμα η κριτική που ερχόταν απ' έξω. Η πολιτική συμμαχιών με σοσιαλιστές και καθολικούς, βα-

σισμένη στην ανάγνωση του Γκράμσι από τον Τολιάτι, θεωρούνταν ότι απομάκρυνε το κόμμα από την επαναστατική μήτρα, τη στιγμή που από το Παρίσι μέχρι τη Λατινική Αμερική, και ιδίως το Πεκίνο, αναπτύσσονταν νέα επαναστατικά παραδείγματα που αντλούσαν «από τα κάτω». Ο λησμονημένος βολονταρισμός του νεαρού Γκράμσι δικαιωνόταν, οι μάξες «βίωναν» τον σοσιαλισμό, ήταν «τρομερά πιο μπροστά» από το κόμμα που έχανε τον πρωτοποριακό του χαρακτήρα, κολλημένο σε έναν ελεγκτοραλισμό που υποκαθιστούσε την επανάσταση από τις «διαρθρωτικές αλλαγές».

Ο Μπερλινγκουέρ, στο ίδιο εκείνο συνέδριο, θα απαντήσει ότι η δράση της εργατικής τάξης δεν εξαντλείται στα κινήματα «από τα κάτω». Ο δρόμος που επέλεγε το PCI ήταν πολύ διαφορετικός, ακολούθησε ωστόσο μονοπάτια που είχαν διαμορφωθεί επί δεκαετίες. Το PCI επεφύλασσε μια διαφορετική θέση για την εργατική τάξη, μέσα σε έναν τριπλό δεσμό: οργανωμένο εργατικό κίνημα, σε στενή σχέση με το κόμμα το οποίο διεκδικούσε τη διακυβέρνηση της Ιταλίας, και μέσα σε ένα διαρκές *quid pro quo*, όπου το εργατικό κίνημα μετείχε στον εθνικό οικονομικό σχεδιασμό, επομένως απορροφούσε και μέρος των κραδασμών λ.χ. της κρίσης του 1970, με αντάλλαγμα όμως μεταρρυθμίσεις υπέρ της εργασίας και των πιο αδύναμων.

Αυτό το πολιτικό δούναι και λαβείν ήταν εφικτό στην Ιταλία με τις χιλιάδες ώρες απεργίας και τις εκρηκτικές κινητοποιήσεις, υπό τον όρο ότι το ισχυρό κομμουνιστικό κόμμα θα προήγαγε μια κουλτούρα που θα συνδύαζε τη μαζική διεκδίκηση με την υπευθυνότητα, τη συνδικαλιστική ενότητα με διεκδικητικά ρεπερτόρια που προέρχονταν από το '68. Ο ιδιότυπος καταμερισμός εργασίας λειτούργησε άψογα μέχρι το πρώτο μισό της δεκαετίας του 1970. Ωστόσο, η κρίση έφερε αυτή τη στρατηγική στα όριά της. Η ιδέα της «δίκαιης λιτότητας», ότι το συνδικαλιστικό κίνημα

έπρεπε να κινηθεί πέρα από την κουλτούρα του «θερμού φθινοπώρου» αποδεχόμενο ορισμένες θυσίες χάριν υπέρτερων στόχων, δεν ευοδώθηκε τελικά, ίσως γιατί το PCI ποτέ δεν κατάφερε να την προωθήσει από κυβερνητικές θέσεις. Σε κάθε περίπτωση, όμως, το ιταλικό κόμμα είχε διαβλέψει τελικά με μεγαλύτερη ακρίβεια τις τάσεις της εποχής, πηγαίνοντας φαινομενικά κόντρα σε αυτήν. Και τούτο διότι, όπως έχει δείξει ο Ρόναλντ Ίνγκλεχαρτ, παρά τη θερμή συγκυρία του 1968, το ερώτημα της επανάστασης δεν βρισκόταν πια στην ημερήσια διάταξη – ιδίως της εργατικής τάξης.

Έχει παρατηρηθεί σε διάφορες ευρωπαϊκές χώρες τα τελευταία χρόνια, ότι παραδοσιακά ισχυρά σοσιαλιστικά και σοσιαλδημοκρατικά κόμματα όχι μόνο χάνουν την εξουσία ή μειώνονται αισθητά τα ποσοστά τους, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις, καταρρέουν εκλογικά. Χαρακτηριστικές είναι οι περιπτώσεις τέτοιων κομμάτων σε Ελλάδα (ΠΑΣΟΚ), Ισπανία (PSOE), Γαλλία (PS) και Μ. Βρετανία (Labour). Για ποιους λόγους συμβαίνει αυτό; Με δεδομένες τις διαφορές των κομμάτων αυτών αλλά και των συνθηκών που επικρατούν στις παραπάνω χώρες, θεωρείτε πιθανό στο άμεσο μέλλον αυτά τα κόμματα να ανακάμψουν, να πρωταγωνιστήσουν ξανά και να επανέλθουν στην εξουσία;

Γ.Μπ.: Ας μην ξεχνάμε την κατάρρευση των σοσιαλιστών στην Ολλανδία, τυπική περίπτωση της τάσης που ονομάστηκε «*pasokification*». Και βέβαια, το ιστορικά χαμηλό εκλογικό σκορ του άλλοτε κραταιού SPD στη Γερμανία, που τα τελευταία χρόνια έφθινε σταθερά, στη σκιά της χριστιανοδημοκρατικής κυριαρχίας και του αναδυόμενου γερμανικού οικονομικού εθνικισμού.

Κάθε εθνική περίπτωση έχει ιδιαιτερότητες, ωστόσο υπάρχουν και κοινές ρίζες της παρατεταμένης κρίσης. Θα ξεχώριζα δύο πολύ

καθοριστικές. Η μία εντοπίζεται στα μέσα της δεκαετίας του 1990, τότε που η σοσιαλδημοκρατία γνώρισε την τελευταία της αναλαμπή, επιχειρώντας μια αναγκαία προσαρμογή στις συνθήκες του ύστερου καπιταλισμού προκειμένου να διατηρήσει το στάτους δύναμης διακυβέρνησης. Ο συνδυασμός του Τρίτου Δρόμου στη Βρετανία και του Νέου Κέντρου στη Γερμανία έδωσε στη σοσιαλδημοκρατία την τελευταία μεγάλη ώθηση, που όμως την έφερνε όλο και πιο κοντά στο πολιτικό παράδειγμα του αντιπάλου, όλο και πιο πέρα από τη ζωτική διάκριση της Αριστεράς από τη Δεξιά. Στο επίπεδο της ΕΕ, είχε την ευκαιρία να επιβάλει μια ατζέντα ενιαίας κοινωνικής πολιτικής, που όμως δεν άφησε ίχνη στους ευρωπαϊκούς θεσμούς. Αντίθετα, η σοσιαλδημοκρατία παγιδεύτηκε σε μια «φαινομενική συμφωνία», όπως έχει περιγραφεί, αποδεχόμενη την προοπτική του ενιαίου νομίσματος άνευ ετέρου, σε ένα πλαίσιο που ουσιαστικά έθετε εκτός νόμου τον κενσινιανισμό σε ευρωπαϊκό επίπεδο.

Η δεύτερη ρίζα της κακοδαιμονίας λειτούργησε διαβρωτικά επί δεκαετίες: η αποκοπή της σοσιαλδημοκρατίας από τις κοινωνικές της ρίζες. Δεν εννοώ κάποια θολή αναφορά στην πολιτική «από τα κάτω», σε μια μεταφυσική υποστασιοποίηση των κοινωνικών κινημάτων, αλλά κάτι πολύ πιο συγκεκριμένο, προσίδιο της ταυτότητας της σοσιαλδημοκρατίας: την οργανική σχέση της με τον οργανωμένο κόσμο της εργασίας, που βρισκόταν στην καρδιά του σοσιαλδημοκρατικού συμβιβασμού. Αυτός ο δεσμός καταλύθηκε και τα συνδικάτα καταγγέλλθηκαν ως παρωχημένη πολιτική μορφή, εξοβελίστηκαν από τους Εργατικούς, υποβαθμίστηκαν στο SPD κ.ο.κ. Σήμερα που η προστασία των outsiders, των «χαμένων της παγκοσμιοποίησης» αναδεικνύεται σε επιτακτικό αίτημα, η σοσιαλδημοκρατία δεν διαθέτει καθαρή ματιά για το κοινωνικό υποκείμενο που θέλει να υπερασπιστεί. Προς το παρόν πειραματίζεται ανάμεσα στην επιστροφή στην ιστορική ρίζα

(Κόρμπιν), στην οριστική της υπέρβαση (Μακρόν) και στη «συγκατοίκηση» με την Αριστερά. Μένει να φανεί αν κάποιος από αυτούς τους δρόμους φανεί επιτυχής.

Ας κλείσουμε με κάτι ταυτόχρονα επίκαιρο και διαχρονικό: τη συζήτηση γύρω από το θέμα της κυβερνώσας Αριστεράς, τον τρόπο με τον οποίο μια αριστερή παράταξη μπορεί να κυβερνήσει και το πλαίσιο πολιτικής που αυτή θα ακολουθήσει. Τα παραδείγματα «κυβερνήσεων της Αριστεράς» σπανίζουν, ειδικότερα στο χρονικό και τοπικό πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Πάντως, από το 2015 στην Πορτογαλία έχει σχηματιστεί κυβέρνηση συνεργασίας μεταξύ του Σοσιαλιστικού Κόμματος, του Μπλόκου της Αριστεράς και του Πορτογαλικού Κομμουνιστικού Κόμματος. Αποτελεί η εν λόγω κυβερνητική συμμαχία την απάντηση στο εάν και υπό ποιους όρους μπορεί να κυβερνήσει η Αριστερά στις μέρες μας; Αποτελεί, υπ' αυτήν την έννοια, παράδειγμα προς μίμηση και για άλλες χώρες και, εάν ναι, υπάρχουν συγκεκριμένες χώρες στις οποίες πιστεύετε πως κάτι ανάλογο μπορεί να λειτουργήσει;

Γ.Μπ.: Τα παραδείγματα κυβερνώσας Αριστεράς πράγματι σπανίζουν, παρότι η ευρωπαϊκή Αριστερά μεταπολεμικά, όσο περίεργο κι αν ακούγεται, υπήρξε μια κυβερνητική δύναμη, με την έννοια ότι σπανίως αρνήθηκε να συμμετάσχει σε κυβερνητικό συνασπισμό όταν μπορούσε. Και παρότι σήμερα δεν φαίνεται να κεφαλαιοποιεί το momentum που κέρδισε με το ξέσπασμα της κρίσης, είναι σαφές ότι έχει αναδυθεί με αξιώσεις δίπλα στον εν κρίσει παίκτη, τη σοσιαλδημοκρατία. Από πολιτικό «μωσαϊκό» που ήταν μετά το 1989, δύναμη διαμαρτυρίας χωρίς ενιαία κατεύθυνση, σήμερα μοιάζει να αποκτά ξανά συνοχή.

Η κυβέρνηση ΣΥΡΙΖΑ υπήρξε ταυτόχρονα οδηγός αλλά και

παράδειγμα προς αποφυγή. Οδηγός ως προς τη δυνατότητα ένα έλασσον κόμμα της εθνικής πολιτικής ζωής να γίνει όχι απλώς ισότιμος μέτοχος αλλά και κορμός μια κυβέρνησης. Όμως, η συγκυβέρνηση με ένα κόμμα της άκρας Δεξιάς, αλλά και η ματαίωση της μεγάλης υπόσχεσης, μετρίασαν τον ενθουσιασμό. Η κυβέρνηση της Πορτογαλίας είναι πολύ διαφορετική, καθόσον πρόκειται για κυβέρνηση του σοσιαλδημοκρατικού κόμματος με στήριξη, και όχι συμμετοχή, των δύο κομμάτων της Αριστεράς. Είναι μια κυβέρνηση που με πιο μετριοπαθή αλλά πιθανόν πιο αποτελεσματικό τρόπο ήρθε σε ρήξη με τις συνταγές λιτότητας. Τα (δημοσκοπικά) οφέλη προς το παρόν φαίνεται να καρπώνονται κατά κύριο λόγο οι σοσιαλιστές, παραμένει όμως ενδιαφέρον στοιχείο η πίεση που άσκησαν τα κόμματα της ριζοσπαστικής Αριστεράς, αυτό που ο Τζιοβάνι Σαρτόρι ονόμαζε coalition/blackmail potential, επηρεάζοντας την κατεύθυνση του μεγαλύτερου παίκτη του πολιτικού συστήματος: οι Σοσιαλιστές της Πορτογαλίας επανήλθαν στην εξουσία όχι μόνο σε συνεργασία με τη ριζοσπαστική Αριστερά αλλά και υπό τις σημαίες της, δηλαδή την αντίθεση στη λιτότητα.

Όπως είπαμε προηγουμένως για τη σοσιαλδημοκρατία, δεν υπάρχει συνταγή επιτυχίας για τις πολιτικές κουζίνες του μέλλοντος. Υπάρχει όμως μία υπαρκτή τάση, μια ευρύτερη, και πέραν της Ελλάδας και της Πορτογαλίας, επίδραση μιας αναδυόμενης ριζοσπαστικής ατζέντας: στην Ισπανία το PSOE διήλθε βαριά κρίση με την καθαίρεση και την επάνοδο του Πέδρο Σάντσεθ με επίδικο το φλερτ προς τους PODEMOS, στη Βρετανία ο Τζέρεμι Κόρμπιν ήταν μια outsider απάντηση στο αίτημα ανανέωσης του New Labor, ο Μπέρνι Σάντερς στις ΗΠΑ παρομοίως κ.ο.κ. Από τη μία, τα κόμματα της ριζοσπαστικής Αριστεράς συνειδητοποιούν τα όρια των πολιτικών συσχετισμών, μετατοπίζονται ως προς τον προγραμματικό λόγο και τις συμμαχίες τους και συμπιέζουν τη Σοσιαλ-

δημοκρατία, ενώ αντίστροφα, οι σοσιαλιστές πλαγιοκοπούνται από (ακρο-)δεξιά κόμματα ή βρίσκονται στη σκιά της κυρίαρχης κεντρο-Δεξιάς και επιχειρούν, ακόμη άτεχνα, προγραμματικές και ιδεολογικές στροφές.

Προς το παρόν, βρισκόμαστε σε μια ρευστή ισορροπία, που όμως προσδίδει νέο ενδιαφέρον στη σχέση ανταγωνισμού-συμβίωσης των δύο enemy brothers (τελευταία επεισόδια η άδοξη προσέγγιση Αμόν-Μελανσόν στη Γαλλία και η «too little too late» στροφή του SPD προς μια κριτική στη διακυβέρνηση Μέρκελ). Εάν η πολιτική αδυναμία και των δύο πολιτικών χώρων οδηγήσει κάποια στιγμή στη διαμόρφωση μιας ευρωπαϊκής «πληθυντικής Αριστεράς», έστω ως μια φορσέ κίνηση, μπορεί να είναι ένα ενδιαφέρον ερώτημα που μένει να απαντηθεί.



Ο Χρήστος Κανέλλος είναι υποψήφιος διδάκτορας στο τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών. Ερευνά από μια φαινομενολογική σκοπιά το ζήτημα της διυποκειμενικότητας ή, αλλιώς, το ζήτημα της ύπαρξης-για-μένα του άλλου.



Πώς βλέπουμε τους άλλους;

Μια φαινομενολογική προσέγγιση για την ενότητα σώματος-νου

του Χρήστου Κανέλλου

Ο τρόπος που βιώνω τους άλλους γύρω μου –το ζήτημα της κατανόησης των άλλων νόων, όπως αναφέρεται στη σύγχρονη βιβλιογραφία– είναι ένα ζήτημα που έχει απασχολήσει τόσο τη φιλοσοφική παράδοση όσο και τη σύγχρονη εμπειρική έρευνα. Πώς αντιλαμβάνομαι τους άλλους ανθρώπους; Πώς γίνεται να κατανοώ τη συμπεριφορά τους με επιτυχία, πώς γίνεται να τους κατανοώ ως άλλα εγώ τη στιγμή που δεν έχω πρόσβαση στα βιώματά τους;

Ένας τρόπος να απαντηθούν αυτά τα ερωτήματα είναι ο εξής: γνωρίζω τον εαυτό μου και τα βιώματά μου, βλέπω στους άλλους μια σωματική συμπεριφορά που μοιάζει με τη δική μου και συμπεραίνω ότι είναι και αυτοί άλλα εγώ με ανάλογα βιώματα με τα δικά μου. Αυτή η γραμμή σκέψης σε διάφορες παραλλαγές, κυριαρχεί σε αρκετές σύγχρονες θεωρήσεις.¹ Ενώ οι απαντήσεις που προτείνονται μπορεί να ποικίλλουν, παραμένει σε όλες αυτές τις θεωρήσεις κοινή μια βασική διάκριση μεταξύ της (αισθητηριακά αντιληπτής) συμπεριφοράς και του (αισθητηριακά μη αντιληπτού) νου. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πρόκειται για μια νέα εκδοχή του καρτεσιανού δυϊσμού σώματος-νου. Επιπλέον, εκλαμβάνεται ως δεδομένη η πρόσβαση στο δικό μου εγώ –ανεξάρτητα από τους άλλους– από το οποίο πάντα εκκινεί και η κατανόηση του άλλου.

Η δική μας ανάλυση δεν θα ακολουθήσει αυτό το μονοπάτι. Θέση μας είναι ότι η σχέση μου με τα άλλα εγώ δεν είναι σχέση μιας κατεύθυνσης, στην οποία ο άλλος λαμβάνει το νόημά του από εμένα, αλλά μια σχέση αμφίδρομη ανάμεσα σε ενσώματα υποκείμενα που πράττουν σε έναν κοινό κόσμο. Για αυτόν τον λόγο θα εστιάσουμε κυρίως στη χουσερλιανή έννοια της σύζευξης [Paarung] για να δείξουμε ότι αυτός είναι ο πραγματικός και αναπόδραστος τρόπος με τον οποίο βλέπουμε και αναγνωρίζουμε τους άλλους. Πρόκειται για μια έννοια που κατέχει κεντρική θέση στη φαινομενολογία του Χούσερλ για την περιγραφή και εξήγηση της *εναίσθησης*, της κατά πρόσωπο συνάντησης ενσώματων υποκειμένων.² Η σύζευξη αναφέρεται στην παθητική και μη

συναγωγική κατάληψη (όροι που θα γίνουν σαφείς στη συνέχεια) που επιτελείται σε πρωταρχικό επίπεδο στην εμπειρία μου των άλλων εγώ. Αφού παρουσιάσουμε αρχικά τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει η χουσερλιανή φαινομενολογία το πρόβλημα της εμπειρίας του άλλου, θα αναλύσουμε στη συνέχεια την έννοια της σύζευξης και την αλληλοεπικάλυψη που επιτελείται μεταξύ της δικής μου αποβλεπτικότητας³ και αυτής του άλλου. Στην πορεία αυτή θα εστιάσουμε σε κάποιες προβληματικές διαστάσεις που υπάρχουν τόσο στην ίδια τη χουσερλιανή φαινομενολογία όσο και στην πρόσληψή της από σύγχρονους σχολιαστές.

Η εμπειρία του άλλου: συν-παρουσίαση

Η αισθητηριακή αντίληψη ενός δέντρου, η ανάμνηση του όμορφου ηλιοβασιλέματος που είδα χτες, η φανταστική εικόνα ενός κένταυρου είναι όλες διαφορετικές μορφές αποβλεπτικότητας, οι οποίες χρήζουν φαινομενολογικής ανάλυσης. Στην εμπειρία μου εμφανίζονται ως παρόντες και άλλοι άνθρωποι, οι οποίοι έχουν βιώματα και εμπειρίες όπως έχω κι εγώ, εμφανίζονται δηλαδή ως *άλλα εγώ*. Πώς πρέπει να κατανοήσουμε αυτή την εμπειρία; Είναι η ίδια εμπειρία με αυτή της αίσθησης των αντικειμένων, της φαντασίας, της ανάμνησης; Για τον Χούσερλ η απάντηση είναι αρνητική. Η *εναίσθηση*, είναι μια ιδιαίτερη μορφή εμπειρίας, η οποία είναι αυθεντική με έναν ιδιαίτερο τρόπο, έχει το δικό της τρόπο πλήρωσης και επικύρωσης και τα δικά της κριτήρια επιτυχίας και αποτυχίας.⁴

1. Για μια σύνοψη της συζήτησης βλ. Peter Carruthers & Peter Smith (επιμ.), *Theories of theories of mind*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1996.

2. Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, μτφρ. Π. Κόντος, Αθήνα: Ροές, 2002 (2η έκδοση), σ. 135 [123-124].

Ο γερμανικός όρος είναι *Einfühlung*. Υιοθετούμε την απόδοση «εναίσθηση» και όχι «ενσυναίσθηση», καθώς δεν αναφερόμαστε στη συναισθηματική συνάντησή μου με τον

άλλο, αλλά στο ζήτημα της *ύπαρξης-για-μένα* του άλλου.

3. Ας διευκρινίσουμε ότι με τον όρο αποβλεπτικότητα μεταφράζουμε τον γερμανικό όρο *Intentionalität*, ο οποίος στη χουσερλιανή φαινομενολογία αναφέρεται στο ότι η συνείδηση κατευθύνεται πάντα προς κάτι, δηλαδή, στο θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ότι είναι αναγκαία «συνείδηση-τινός». Ό.π., σ. 66-67 [79].

4. Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil*.

Στη μακρόχρονη διερεύνησή του για τη διυποκειμενικότητα, το πρόβλημα που απασχόλησε τον Χούσσερλ σχετικά με την αποβλεπτική δομή της εναίσθησης θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: πώς γίνεται να έχω εμπειρία των άλλων εγώ, τη στιγμή που αυτό που χαρακτηρίζει την ουσία των άλλων εγώ ως τέτοιων (δηλαδή τα βιώματά τους) *a priori* δεν μπορεί να γίνει αποβλεπτικό σύστοιχο της δικής μου εμπειρίας; Ας καταθέσουμε ορισμένες υποψήφιες απαντήσεις οι οποίες έχουν απασχολήσει και τη σύγχρονη βιβλιογραφία:

α) Η εμπειρία των άλλων καθίσταται δυνατή χάρη σε ένα σύστημα συναγωγών (ένα είδος θεωρίας), μέσω του οποίου αποδίδουμε νοητικές καταστάσεις στα άλλα υποκείμενα.⁵

β) Αυτό που βρίσκεται στη βάση της εμπειρίας μας των άλλων δεν είναι θεωρία, αλλά προσομοίωση, η ικανότητά μας δηλαδή να προβάλλουμε τον εαυτό μας στη θέση του άλλου, προσομοιώνοντας τη νοητική τους δραστηριότητα με τη δική μας.⁶

Όπως έχει δείξει ο Zahavi, οι δυο αυτές θεωρήσεις μοιράζονται κάποια κοινά χαρακτηριστικά με το κλασικό επιχείρημα αναλογίας, αλλά και κάποιες κοινές παραδοχές για τη σχέση σώματος-νου.⁷ Τόσο οι συναγωγικές, όσο και οι προσομοιωτικές διαδικασίες

(1905-1920), I. Kern (επιμ.), Χάγη: Martinus Nijhoff, (1973) σ. 225. Με τη συντόμηση «Hua» αναφερόμαστε στη Husserliana, την έκδοση των απάντων του Χούσσερλ.

5. David Premack & Gregory Woodruff, «Does the chimpanzee have a theory of mind?», *Behavioral and Brain Sciences*, 4 (4), 1978, σ. 515-629. Simon Baron-Cohen, Alan M. Leslie & Uta Frith, «Does the Autistic Child Have a "Theory of Mind"?», *Cognition* 21 (1), 1985, σ. 37-46.

6. Robert M. Gordon, «Folk Psychology as Simulation», *Mind and Language* 1 (2), 1986, σ. 158-171. Jane Heal, «Functionalism and Replication», στο Jeremy Butterfield (επιμ.), *Language, Mind and Logic*, Κάιμπριτζ: Cambridge University Press, 1986, σ. 135-150.

7. Dan Zahavi, «Expression and Empathy» στο Daniel D. Hutto & Matthew Ratcliffe (επιμ.), *Folk Psychology Re-Assessed*, Kluwer/Springer Press, 2007, σ. 25-40. Σύμφωνα με το «επιχείρημα αναλογίας» κατανοώ τον άλλο πάντα σε αναλογία με τον τρόπο που

προϋποθέτουν έναν δυϊσμό σώματος-νου, όπως επίσης και το ότι η εναίσθηση εκκινεί πάντα από την κατανόηση των δικών μου βιωμάτων. Για τον Χούσσερλ καμιά από αυτές τις απαντήσεις δεν θα ήταν ικανοποιητική, καθώς η αναλογία δεν μπορεί να μας δώσει κάτι πραγματικά έτερο και, επιπλέον, στην εναίσθηση συνήθως δεν διακρίνουμε το σώμα του άλλου από τις νοητικές του καταστάσεις. Βιώνουμε τον άλλο ως ενιαίο όλο, η εναίσθηση είναι μια ολιστική εμπειρία η οποία χαρακτηρίζεται από την ιδιαίτερη αποβλεπτικότητά της.⁸ Παρόλο που κάποιες φορές μπορεί να χρησιμοποιούμε συναγωγές ή προσομοίωση όταν κατανοούμε τους άλλους γύρω μας, η πρωταρχική, αλλά και πιο συνηθισμένη εμπειρία του άλλου, επιτελείται με έναν άμεσο τρόπο μεταξύ ενσώματων υποκειμένων.⁹

Η απάντηση του Χούσσερλ στο πρόβλημα της εναίσθησης βασίζεται στη *συν-παρουσίαση* [Appräsentation]¹⁰ αυθεντικών και μη

κατανοώ τον εαυτό μου:

Προκείμενη 1: Ο μόνος νους στον οποίο έχω πρόσβαση είναι ο δικός μου.

Προκείμενη 2: Μπορώ να παρατηρήσω ότι σε ορισμένες εμπειρίες μου (νοητικές καταστάσεις) το σώμα μου επηρεάζεται και δρα αναλόγως.

Προκείμενη 3: Παρατηρώ ότι και άλλα σώματα δρουν παρόμοια με το δικό μου.

Συμπέρασμα: Άρα από τη σωματική του συμπεριφορά συνάγω τις εμπειρίες (νοητικές καταστάσεις) του άλλου κατ' αναλογία με τις δικές μου.

8. Όπως θα αναφέρουμε και παρακάτω, στους Καρτεσιανούς Στοχασμούς, ο ίδιος ο Χούσσερλ φαίνεται να ήταν θύμα αυτής της παρανόησης. Κατανοεί, ωστόσο, ήδη εκεί ότι είναι άστοχο να υποθέσει κανείς τη δυνατότητα διάκρισης μεταξύ σώματος και νου.

9. Hua IV, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Phenomenological investigations of constitution.] Marly Biemel (επιμ.), Χάγη, Ολλανδία: Martinus Nijhoff, 1952, σ. 168.

10. Ας αναφέρουμε εδώ ότι η Appräsentation, παρόλο που δεν συνιστά αυθεντική παρουσίαση, αναγνωρίζεται από τον Χούσσερλ ως νόμιμο και αναγκαίο πεδίο φαινομενολογικής έρευνας. Η ρητή αναγνώριση αυτού του πεδίου φαινομενολογικής έρευνας (Hua XIII,

αυθεντικών παρουσιάσεων. Σημείο αφετηρίας για τη διερεύνηση της εμπειρίας του άλλου είναι η άμεση αυτοπροσωπή παρουσία του. Ο άλλος βρίσκεται ενώπιόν μου αυτοπροσώπως με «σάρκα και οστά» [leibhaftig], αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι τα βιώματά του και όλα αυτά που ανήκουν στη δική του ουσία και τον κάνουν αυτό που είναι μου δίδονται αυθεντικά. Η αυτοπροσωπή παρουσία σημαίνει ότι ο άλλος μου δίδεται πραγματικά ακριβώς με τον τρόπο της *μη προσβασιμότητας*, ως κάτι, δηλαδή, που δεν μπορεί να γίνει πλήρως προσβάσιμο σε μένα. Τα στοιχεία του άλλου που δεν είναι προσβάσιμα σε εμένα και δεν παρουσιάζονται αυθεντικά δίδονται με τον τρόπο της *συν-παρουσίασης*. Πρόκειται για βιώματα στα οποία, ενώ ο άλλος παρουσιάζεται ως κάτι ενιαίο, ως το όλον που βρίσκεται αυτή τη στιγμή εδώ μπροστά μου αυτοπροσώπως, κάποιες διαστάσεις του είναι αυθεντικά παρούσες [Gegenwärtig] για μένα, και όσες δεν είναι τέτοιες *συν-παρουσιάζονται* μαζί με τις πρώτες [Vergegenwärtigte]. Αυτές οι διαστάσεις του άλλου που απλώς *συν-παρουσιάζονται* είναι τα βιώματά του.

Για να κατανοήσουμε τη συμπαρουσίαση, ο Χούσσερλ την αντι-παραθέτει στο μοντέλο της αισθητηριακής αντίληψης:¹¹ κάθε αντικείμενο που παρουσιάζεται στην αντίληψη δίδεται αυθεντικά μόνο από την τώρα μπροστινή του όψη. Οι όψεις του αντικειμένου που δεν βλέπω (για παράδειγμα, αυτό που είναι τώρα η πίσω όψη του) δεν παρουσιάζονται αυθεντικά, αλλά *συν-παρουσιάζονται* στην εμπειρία μου, η οποία συλλαμβάνει το αντικείμενο στην ολότητά του ως «αυτό-το-ίδιο». Οι συμπαρουσιάζόμενες όψεις του αντικειμένου κινητοποιούνται από την όψη που δίδεται αυθεντικά. Στην αισθητηριακή αντίληψη μπορώ να εξερευνήσω το αντικείμενο και να μετατρέψω σε αυθεντικές παρουσιάσεις τις συμπαρουσιάζόμενες.

σ. 159-169) θα δώσει ώθηση και στις μελέτες του Χούσσερλ για τη διυποκειμενικότητα.

11. Husserl, *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, σ. 160 [139].

Εδώ ακριβώς έγκειται και η θεμελιώδης διαφορά προς την εμπειρία του άλλου-εγώ: αυτή η δυνατότητα αυθεντικής παρουσίασης της συμπαρουσιάζόμενης πλευράς του αποκλείεται *a priori*. Εάν μπορούσαν τα βιώματά του να παρουσιαστούν με αυθεντικό τρόπο στην εμπειρία μου θα ήταν δικά μου βιώματα και, εν τέλει, ο άλλος θα ήταν μια απλή τροποποίηση του εαυτού μου και όχι πραγματικά ένας άλλος.

Πώς όμως θα πρέπει να περιγράψουμε αυτή τη συν-παρουσίαση στην εμπειρία της εναίσθησης, χωρίς την εμπλοκή μας σε δυϊσμούς σώματος-νου; Μήπως τελικά θα πρέπει να υιοθετήσουμε το μοντέλο της αισθητηριακής αντίληψης και να υποθέσουμε ότι ένα βιολογικό σώμα (*Körper*, με τα λόγια του Χούσσερλ) που δίδεται αυθεντικά στην αντίληψή μου κινητοποιεί τις συμπαρουσιάζόμενες μη αυθεντικές πλευρές του έμφυχου οργανισμικού σώματος (*Leib*, με τα λόγια του Χούσσερλ); Έτσι όμως υποπίπτουμε ακριβώς στη διχοτόμηση σώματος-νου που θέλαμε να αποφύγουμε και είναι αλήθεια ότι ο Χούσσερλ σε κάποιες αναλύσεις του έπεσε θύμα αυτής της παρανόησης. Στην παρουσίαση της εναίσθησης στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*, για παράδειγμα, φαίνεται να γίνεται αυτό ακριβώς το λάθος, καθώς το σκέτο σώμα, *Körper*, του άλλου λαμβάνει το νόημα «άλλος» από εμένα και τότε γίνεται οργανισμικό-έμφυχο σώμα, *Leib*:

«Καθώς, μέσα σε αυτή τη φύση και τον κόσμο, ο έμφυχος οργανισμός μου [Leib] είναι το μοναδικό σώμα [Körper] που συγκροτείται και μπορεί να συγκροτείται πρωταρχικά ως έμφυχος οργανισμός [Leib] (ως λειτουργούν όργανο), το σώμα [Körper] εκεί έξω, το οποίο συλλαμβάνεται παρόλα αυτά ως έμφυχος οργανισμός [Leib], θα πρέπει να λαμβάνει αυτό το νόημα χάρη σε μια συμπαρουσιάζουσα νοηματική μεταφορά από τον δικό

μου έμφυχο οργανισμό [Leib] [...]»¹²

Πέρα από την προβληματική μονόδρομη νοηματική μεταφορά που αναφέρεται εδώ, η διάκριση Leib-Körper δημιουργεί ανυπέρβλητα προβλήματα δυϊσμού.¹³

Θεωρούμε ότι σημαντικό μέρος της παρανόησης της θεωρίας της διυποκειμενικότητας του Χούσσερλ οφείλεται στη λανθασμένη πρόσληψη της έννοιας της συμπαρουσίασης ως εάν να ήταν μια έννοια που συνενώνει, που «συγκολλάει», δυο διακριτά μεταξύ τους, αυθύπαρκτα και ανεξάρτητα το ένα από το άλλο πράγματα. Με αυτόν τον τρόπο οδηγούμαστε σε μια διάκριση σώματος-νου κατά την οποία η αυθεντική παρουσίαση (του σκέτου αυθύπαρκτου σώματος) κινητοποιεί την αναυθεντική παρουσίαση (του νου). Θεωρούμε, αντιθέτως, ότι η έννοια της συμπαρουσίασης δείχνει τον δρόμο προς την αναγνώριση της αναγκαίας ενότητας στον τρόπο που βιώνουμε τον άλλο: οι αυθεντικά παρούσες και οι αναυθεντικά παρούσες πλευρές του άλλου δίδονται αναγκαία μαζί. Στον άλλο δεν βλέπω ένα σκέτο βιολογικό σώμα. Χρειάζεται προσπάθεια και ειδικού τύπου συνθήκες για να δω τον άλλο αμιγώς φυσικαλιστικά. Ένας ανατόμος που ερευνά ένα νεκρό σώμα χρειάζεται αρχικά

12. Ό.π., σ. 161-162 [140].

13. Αν τοποθετήσουμε το παραπάνω χωρίο στο πλαίσιο της αναγωγής στη «σφαίρα κυριότητας» [Eigenheitsphäre] που επιτελεί ο Χούσσερλ στους Καρτεσιανούς Στοχασμούς, γίνεται κατανοητή η παρανόηση στο έργο του και η κριτική που έχει ασκηθεί στην θεωρία του για την εναίσθηση. Eigenheitsphäre: πρόκειται για ένα ατυχές νοητικό πείραμα που κάνει ο Χούσσερλ, στόχος του οποίου είναι να αφαιρεθεί μέσα από μια ιδιαίτερου τύπου αναγωγή καθετί ξένο και να παραμείνει μόνο ό,τι είναι απολύτως δικό μου (ό.π., §44). Ας αναφέρουμε, όμως, ότι η κριτική που ασκείται συνήθως στον Χούσσερλ αφορά τη θεωρία της εναίσθησης και, κυρίως, τον τρόπο που παρουσιάζεται στους Καρτεσιανούς Στοχασμούς. Όμως, αυτό δεν είναι το μοναδικό, ούτε και το πιο σημαντικό μέρος της θεωρίας της διυποκειμενικότητας του Χούσσερλ, καθώς η υπερβατολογική διυποκειμενικότητα βρίσκεται στο επίκεντρο των περισσότερων αναλύσεών του. Δηλαδή, ακόμα κι αν αποτύγχανε η θεωρία της εναίσθησης, δεν θα καταρριπτόταν μονομιάς σύνολη η θεωρία του για τη διυποκειμενικότητα.

προσπάθεια για να το αποκόψει από τον τρόπο που πέθανε και τον τρόπο που έζησε και να το δει ως ένα ουδέτερο αντικείμενο προς εξέταση. Αυτό που συνήθως βλέπω στην καθημερινότητά μου είναι έμφυχα οργανισμικά σώματα: βλέπω ένα σώμα που κινείται, ένα σώμα που παίζει πιάνο, ένα σώμα που πονάει και υποφέρει, ένα σώμα που επικοινωνεί με τον κόσμο του, ένα σώμα που εκφράζεται. Η έννοια της έκφρασης, όπως θα δούμε και παρακάτω, προϋποθέτει αναγκαία ενότητα μεταξύ της φυσικής και πνευματικής διάστασης αυτού που εκφράζεται. Είναι ακριβώς αυτή η –φαινομενολογικά δεδομένη– εκφραστική ενότητα η βάση πάνω στην οποία πρέπει να κατανοήσουμε τη συμπαρουσίαση.

Αν εντάξουμε τους Καρτεσιανούς Στοχασμούς στο corpus των πολύ σημαντικών ερευνών του Χούσσερλ για τη διυποκειμενικότητα (που βρίσκονται κυρίως στους ογκώδεις τόμους XIII-XIV-XV της Husserliana), τότε βρίσκουμε τα εργαλεία για να ξεπεράσουμε τον σκόπελο της μονόδρομης νοηματικής μεταφοράς. Από τη μια πλευρά, ακόμα και η έννοια της νοηματικής μεταφοράς που συναντάμε εκεί δεν πρέπει να κατανοηθεί ως μεταφορά μιας κατεύθυνσης. Το άλλο σώμα λαμβάνει το νόημά του από το δικό μου, αλλά, ταυτοχρόνως, και η κατανόηση του δικού μου σώματος αλλάζει μέσω της εναίσθησης: μέσω του βλέμματος του άλλου υιοθετώ και την οπτική του πάνω στο σώμα μου, οπτική που το δίδει πλέον ως ένα αντικείμενο ανάμεσα στα άλλα. Συνεπώς, πρόκειται για μια αμοιβαία έγερση και μεταφορά νόηματος, στην οποία επιτελείται μια αποβλεπτική αλληλοεπικάλυψη μεταξύ των σωμάτων μας (μαθαίνω κάτι για το δικό μου χάρη, στο ότι βλέπω το σώμα του άλλου και αντίστροφα). Από την άλλη πλευρά, η νοηματική μεταφορά που επιτελείται στην εναίσθηση δεν θεμελιώνεται σε συναγωγικές διαδικασίες, δηλαδή σε ενεργήματα της σκέψης,¹⁴ αλλά σε λειτουργίες που επιτελούνται

14. Hua XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil.

μεταξύ των ενσώματων υποκειμένων σε ένα πιο πρωταρχικό επίπεδο, στο προ-αναστοχαστικό επίπεδο της παθητικής γένεσης. Είναι σε αυτό το σημείο που η έννοια της σύζευξης [*Paarung*] κατέχει κεντρική θέση, καθώς, όπως θα δούμε, πρόκειται για μια καθολική δομή της παθητικής μας ζωής πάνω στην οποία θεμελιώνονται οι ενσώματες σχέσεις μας με τους άλλους, αλλά και όλες οι υπόλοιπες παράγωγες μορφές ανθρώπινων σχέσεων.

Η έννοια της σύζευξης

Ο Χούσσερλ διακρίνει τις συγκροτησιακές συνθέσεις που επιτελούνται στη συνείδηση ενός υποκειμένου σε ενεργητικές και παθητικές γενέσεις.¹⁵ Στην ενεργητική γένεση το εγώ λειτουργεί ως παραγωγικό –μέσω της έλλογης δραστηριότητας– και συγκροτεί με τρόπο ενεργητικό νέα αντικείμενα, επί του θεμελίου, όμως, ήδη χορηγημένων αντικειμένων· επί του θεμελίου, δηλαδή, μιας παθητικότητας, που προ-χορηγεί δεδομένα. Η παθητική γένεση αφορά την πρωταρχική συγκρότηση που επιτελείται στη σύνθεση της παθητικής εμπειρίας, στην οποία ένα αντικείμενο χορηγείται «αυτό το ίδιο» στη συνείδηση. Το σημαντικό χαρακτηριστικό που πρέπει να κρατήσουμε από την έννοια της παθητικής γένεσης είναι το γεγονός ότι μπορώ να έχω εμπειρίες αντικειμένων πάντα χάρη σε μια ουσιώδη πρωταρχική γένεση. Επιπλέον, βασική θέση της θεωρίας της αποβλεπτικότητας του Χούσσερλ είναι ότι καμία προηγούμενη εμπειρία μου δεν αφήνει ανεπηρέαστες τις επόμενες. Ότι έχω μάθει, όποιο αντικείμενο έχει καταγραφεί στην αποβλεπτική μου ζωή με ακολουθεί με έναν παθητικό τρόπο σε κάθε εμπειρία μου που σχετίζεται με κάποιο παρόμοιο τύπο αντικειμένου. Αυτό σημαίνει ότι, αν ανατρέξω προς τα πίσω στη διαδικασία

συγκρότησης κάθε εμπειρίας μου, μπορώ να φτάσω στην «πρωτο-ίδρυση» της σχετικής εμπειρίας, η οποία, έχοντας ιζηματοποιηθεί, αφήνει το ίχνος της σε κάθε επόμενη σχετική εμπειρία. Το νόημα «φαλίδι», για παράδειγμα, από τη στιγμή που συγκροτείται ως τέτοιο σε ένα παιδί, το καθιστά ικανό να αντιλαμβάνεται κάθε ένα φαλίδι που υποπίπτει στην αντίληψή του εφεξής χωρίς να χρειάζεται να το συγκρίνει ενεργητικά με το πρώτο φαλίδι που αντιλήφθηκε, ή να κάνει έναν συλλογισμό.¹⁶ Το νόημα «φαλίδι» μεταφέρεται παθητικά σε κάθε άλλη αντίληψη φαλιδιού (με την ευρεία έννοια όποιου πράγματος μοιάζει ή λειτουργεί όπως ένα φαλίδι) και το ίδιο συμβαίνει και κάθε φορά που αντιλαμβάνομαι οτιδήποτε. Συνεπώς, το υποκείμενο δραστηριοποιείται πάντα σε ένα περιβάλλον λιγότερο ή περισσότερο γνωστών αντικειμένων.¹⁷

Η περίπτωση της σύζευξης είναι ένας από τους τρόπους –άλλοι τέτοιοι τρόποι είναι η αντίθεση, η ταύτιση κ.λπ.– με τους οποίους μας παρουσιάζονται δύο ή και περισσότερα αντικείμενα στην παθητική μας ζωή.¹⁸ Στη σύζευξη μεταφέρεται παθητικά η αποβλεπτικά επιτελούμενη δραστηριότητα του ενός μέλους στο άλλο μέλος διασαφηνίζοντας, αμοιβαία, το είναι τους με τον τρόπο της εξομοίωσης [*Verähnlichung*]. Ο Χούσσερλ μας λέει ότι «δύο δεδομένα δίδονται εποπτικά και με σαφήνεια στην ενότητα μιας

16. Ό.π., σ. 163 [141].

17. Τίθεται εδώ το ζήτημα της συνάντησής μας με το απολύτως καινούριο: αν λειτουργούμε πάντα εντός ενός περιβάλλοντος κόσμου, στον οποίο όσα μπορώ να γνωρίζω μου είναι εν μέρει ήδη γνωστά, μπορώ εν τέλει να γνωρίσω κάτι εντελώς νέο; Ο Χούσσερλ μας λέει ότι «αυτό που καλούμε “άγνωστο” έχει τουλάχιστον μια δομική μορφή αναγνωρισιμότητας, τη μορφή αντικείμενο και, εγγύτερα, τη μορφή χωρικό αντικείμενο, πολιτισμικό αντικείμενο, εργαλείο κ.ο.κ.» (ό.π., σ. 118 [113]).

18. Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. [Analyses of passive synthesis. From lectures and research manuscripts, 1918-1926.] Margot Fleischer (επιμ.), Χάγη, Ολλανδία: Martinus Nijhoff, 1966, § 28-29.

(1929-1935), I. Kern (επιμ.), Χάγη: Martinus Nijhoff, 1973, σ. 15.

15. Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, §38.

συνείδησης και, σε αυτή τη βάση, δηλαδή δοσμένα ουσιωδώς ήδη σε καθαρή παθητικότητα (συνεπώς, όντας αδιάφορο αν υπέπεσαν στην προσοχή ή όχι), θεμελιώνουν φαινομενολογικά, ως ξεχωριστά μεταξύ τους εμφανιζόμενα δεδομένα, μια ενότητα της ομοιότητας και συγκροτούνται πάντα πλέον ως ζεύγος.»¹⁹

Σε αυτή τη λειτουργία της παθητικής γένεσης επιτελείται ένα «αποβλεπτικό διαδίδεσθαι» [Übergreifen], που εισάγεται ή πρωτο-ιδρύεται γενετικά μόλις τα συζευγμένα μέλη συνειδητοποιούνται ως ταυτόχρονα και ως διακριτά. Σε ένα κείμενο του 1934 ο Χούσερλ αναφέρει ότι η αισθητηριακή διαμόρφωση που προκύπτει στην εμπειρία μου είναι ένα είδος «ταυτότητας» που ταυτοποιεί τόσο το ένα μέλος με τον εαυτό του (ως αναγνωρίσιμο «αυτό-το-ίδιο») όσο και το άλλο μέλος με το πρώτο (ως αναγνωρίσιμο που «φέρει-ακόμα-ως-υπάρχον-το-νόημα-του-πρώτου»).²⁰ Αλλού μας λέει ότι υπάρχει μια τάση μεταφοράς του νοήματος του ενός μέλους στο άλλο και η πληροφορία του ενός έχει τον χαρακτήρα της επανάληψης στο άλλο. Αυτή η πληροφορία του ενός μεταφέρεται ως μη αυθεντική παρουσία [Vergegenwärtigung] στο παρόμοιο μέλος με το οποίο συζεύγνυται.²¹

Τι είναι τελικά τα συζευγμένα στοιχεία στην εμπειρία μου, είναι ταυτόσημα, είναι παρόμοια, ή απλώς το ένα επαναλαμβάνει το άλλο; Στη σύζευξη έχουμε το είδος του συνειρμού [Assoziation] το οποίο αναφέρεται σε διακριτά όντα που δεν ταυτίζονται μεν, χαρακτηρίζονται δε από την ιδιαίτερη ενότητά τους. Υπάρχει μια αμοιβαία ανταλλαγή των στοιχείων των μελών της σύζευξης, το καθένα εγείρει το νόημά του σε σχέση με το άλλο και,

εν τέλει, το νόημα του ενός επικαλύπτεται με το νόημα του άλλου: «Πλησιάζοντας εγγύτερα, βρίσκουμε ένα ζωντανό και αμοιβαίο αυτο-εγείρεσθαι, ένα επικαλύπτεσθαι του ενός με το αντικειμενικό νόημα του άλλου μέσα στην αμοιβαία ανταλλαγή στοιχείων τους».²² Αυτή η αποβλεπτική αλληλοεπικάλυψη μπορεί να είναι διαβαθμισμένη χωρίς όμως να φτάνει ποτέ το όριο της ομοιομορφίας, διότι έτσι δεν θα υπήρχε διάκριση μεταξύ των δύο και θα είχαμε ταύτιση και όχι σύζευξη.

Αρχίζει να γίνεται φανερό τώρα για ποιον λόγο αυτή η ιδιαίτερη ενότητα που χαρακτηρίζει τη σύζευξη είναι καθοριστική για τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί ο Χούσερλ την εναίσθηση: χωρίς να ταυτοποιούνται, το σώμα μου και το σώμα του άλλου κατανοούνται αμοιβαία ως όμοια, αλλά και ως διακριτά. Ανάμεσα στο σώμα μου και στο σώμα του άλλου επιτελείται μια σύζευξη και το αποβλεπτικό νόημα του ενός αλληλοεπικαλύπτεται με το αποβλεπτικό νόημα του άλλου. Στην ενότητα της σύζευξης «το όμοιο αναφέρεται στο όμοιό του» ως η «επανάληψή» του²³ και κάνει δυνατή την τάση μεταφοράς νοήματος από εμένα στον άλλο και αντίστροφα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή η τάση παραμένει διαρκώς ως ένταση στις ανθρώπινες σχέσεις, εφόσον ποτέ δεν γίνεται πλήρης η μεταφορά, ποτέ δεν φτάνω απολύτως στα βάθη της ύπαρξης του άλλου. Έτσι γίνεται εφικτή η συνύπαρξή μου με τα άλλα εγώ στον κοινό κόσμο που μοιραζόμαστε: αναγνωρίζω την ομοιότητά μου με τον άλλο, αλλά η υπέροχη διαφορά του παραμένει αλώβητη και απόρθητη, καθώς ο άλλος διατηρεί στοιχεία που δεν είναι –και δεν μπορεί να είναι– προσβάσιμα σε μένα.

Το εγώ και το άλλο-εγώ δίδονται λοιπόν πάντα παραπέμποντας σε αυτή την πρωταρχική σύζευξη. Η πρωτο-ίδρυση της παθητικής

19. Husserl, *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, σ. 164-165 [142].

20. Hua XV, σ. 660.

21. Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. (1921-1928)*, I. Kern (επιμ.), Χάγη: Martinus Nijhoff, 1973, σ. 530.

22. Husserl, *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, σ. 165 [142].

23. Hua XIV, σ. 531.

γένεσης παραμένει ζωντανή και παρούσα κάθε φορά που αντιλαμβάνομαι ένα άλλο εγώ, καθώς, όπως προαναφέρθηκε, κάθε εμπειρία μας επηρεάζει τις επόμενες και, συνεπώς, η πρωτο-ίδρυση της σύζευξης των σωμάτων μας δόθηκε στο παρελθόν, αλλά δομεί και κάθε επόμενη εμπειρία που έχουμε για τα άλλα εγώ.²⁴ Με άλλα λόγια, η σύζευξη είναι η θεμελιακή δομή «πρωτο-συνάντησης» των εγώ και πραγματώνεται παθητικά και αναπόφευκτα από τη στιγμή που βρισκόμαστε μαζί με άλλους σε έναν κοινό κόσμο. Αλλά είναι επίσης και μια επαναλήψιμη σχέση κάθε φορά που συναντιούνται τα εγώ στην ενδόκοσμη ζωή τους. Επιπλέον, είπαμε ότι η σύζευξη είναι μια μορφή δομής της παθητικής μας ζωής. Αυτό σημαίνει ότι δεν επιτελείται χάρη σε μια δραστηριότητα του εγώ, δεν πρόκειται για ενεργητική σύνθεση της σκέψης. Για τον Χούσσερλ, είναι αυτή η ενσώματη λειτουργία της παθητικής σύνθεσης που κατέχει τον ουσιαστικό συγκροτησιακό ρόλο στην εναίσθηση και όχι οι παράγωγες συναγωγικές, ή προσομοιωτικές λειτουργίες.

Ας επισημάνουμε εδώ ότι η σύζευξη, όπως την περιγράψαμε, δεν θα μπορούσε να επιτελείται μεταξύ δύο εγωλογικών σωμάτων.²⁵ Ένα εγωλογικό σώμα –όπως περίπου περιγράφεται στην παράγραφο 18a-d του *Ideen II*– είναι ένα σώμα που, πριν ακόμα γνωρίσει άλλα υποκείμενα, είναι το κέντρο προσανατολισμού του εαυτού του, αλλά και το κέντρο όπου βιώνονται όλα τα αισθητά πράγματα στον κόσμο του. Έχοντας ήδη γνώση του εαυτού του αντιλαμβάνεται τα σώματα των άλλων ως αντικείμενα στα οποία αποδίδει νοητικές καταστάσεις. Όμως, ούτε ερχόμαστε στον κόσμο ανεξάρτητα από τους άλλους ούτε και κατανοούμε τα σώματά μας ως

αντικείμενα. Το εγωλογικό σώμα είναι μια θεωρητική κατασκευή, μια παράγωγη μορφή κατανόησης της σωματικότητας, στο μέτρο που έχει αφαιρεθεί μια θεμελιακή συνθήκη δυνατότητάς του: οι σχέσεις του με άλλα ενσώματα εγώ. Η ενδομήτρια ζωή, η αγκαλιά της μάνας, η ανάπτυξη εκφραστικών κινήσεων είναι ενδεικτικά παραδείγματα για το πώς ο άνθρωπος ήδη από τη γέννησή του αναπτύσσει πρωταρχικές σωματικές σχέσεις με τους άλλους.²⁶

Σε αυτή τη γραμμή σκέψης εγγράφεται και η έννοια της σύζευξης: προϋποθέτει σχεσιακά σώματα στο καθένα από τα οποία «βρίσκουμε ένα ζωντανό και αμοιβαίο αυτό-εγείρεσθαι, ένα επικαλύπτεσθαι του ενός με το αντικειμενικό νόημα του άλλου μέσα στην αμοιβαία ανταλλαγή στοιχείων τους».²⁷ Το κάθε σώμα διαμορφώνεται και καθορίζεται στη βάση της σχέσης του με το άλλο σώμα. Μάλιστα, η σχέση αυτή καθορίζει και τον τρόπο με τον οποίο κατανοώ το ίδιο μου το σώμα, αλλά και αυτό του άλλου ως σώμα-που-αλλάζει.²⁸ Εγώ είμαι χοντρός, αυτός είναι αδύνατος, εγώ είμαι ψηλός, αυτός είναι κοντός. Ο τρόπος που βιώνω το σώμα δεν είναι στατικός, εφόσον το δικό μου «χοντρό» γίνεται το δικό του «αδύνατο», το δικό μου «ψηλό» γίνεται το δικό του «κοντό» κ.ο.κ. Είναι ένα σώμα που θα μπορούσε να είναι έτσι ή αλλιώς, αλλά δίχως την παρουσία των άλλων η εμπειρία μου για το σώμα μου θα ήταν φτωχή και μονοδιάστατη. Συνεπώς, το εγωλογικό ή υποκειμενικό σώμα, όχι μόνο είναι ατελές υπό την έννοια ότι

24. «*Paarung in jeder Stufe*» με τα λόγια του Χούσσερλ (Hua XV, σ. 317).

25. Federica Giardini, «The Corporeal Paarung in Husserl's Fifth Cartesian Meditation» στο I. Copoeru κ.ά. (επιμ.), *Person, Community and Identity*, Κλουζ-Ναπόκα: The House of the Book of Science, 2003, σ. 72.

26. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν μη σωματικές σχέσεις μεταξύ των εγώ, όπως για παράδειγμα οι σύγχρονες μορφές επικοινωνίας μέσω των κοινωνικών δικτύων. Σημαίνει ότι αυτές είναι παράγωγες μορφές, οι οποίες θεμελιώνονται στην πρωταρχική σύζευξη. Εάν, δηλαδή, σε ένα υποθετικό σενάριο δεν είχε υπάρξει ποτέ η πρωτο-ίδρυση της ενσώματης σύζευξης μεταξύ των εγώ, ο τρόπος «κοινοτήτας» μεταξύ των ασώματων εγώ θα ήταν *terra incognita* και μόνο ως νοητικό πείραμα μπορούμε να το φανταστούμε.

27. Husserl, *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, σ. 165 [142].

28. Hua XIV, σ. 527.

μας εξορίζει από τον διυποκειμενικό κόσμο στον οποίο πάντα, ήδη βρισκόμαστε, αλλά μας παρέχει και μια ελλιπή εικόνα του ίδιου μας του σώματος και των δυνατοτήτων του.²⁹

Τα σώματά μας μοιάζουν επειδή εκφράζονται παρόμοια

Πώς όμως «πρωτο-θεμελιώνουν» τα δύο μέλη της σύζευξης την *ενότητα της ομοιότητας* ώστε να συγκροτούνται πάντα πλέον ως ζεύγος και να επιτυγχάνεται η αποβλεπτική τους αλληλοεπικάλυψη; Τα δύο μέλη της σύζευξης είναι δύο ενσώματα υποκείμενα που με κάποιο τρόπο ομοιάζουν. Όμως, η εξωτερική ομοιότητα ανάμεσα στους ανθρώπους είναι σχετική, καθώς αναγνωρίζουμε ως ανθρώπινα υποκείμενα όντα διαφορετικού φύλου, φυλής, ηλικίας, μεγέθους. Κατά δεύτερον, και πιο σημαντικό, το σώμα μου εμφανίζεται σε μένα με τελείως διαφορετικό τρόπο από ό,τι μου εμφανίζεται το σώμα του άλλου. Είναι φαινομενολογικά ασφαλές να πει κανείς ότι το δικό μου σώμα, και μόνο αυτό, το βιώνω ως το κεντρικό σημείο προσανατολισμού, ως την πηγή κάθε αντίληψής μου. Ενώ κάθε άλλο σώμα ίσως βρίσκεται στο αντιληπτικό μου πεδίο κάπου εκεί έξω, το δικό μου σώμα βρίσκεται αναπόδραστα εκεί που βρίσκομαι κι εγώ. Ενώ κάθε άλλο σώμα εκεί έξω το βλέπω υπό διαφορετικές προοπτικές ανάλογα με τις όψεις του που κάθε φορά βλέπω, το δικό μου σώμα δεν μπορώ να το δω υπό διαφορετικές προοπτικές – ούτε μπορώ, για παράδειγμα, να δω όλες τις πλευρές του.³⁰ Πώς γίνεται, λοιπόν, τα σώματα εκεί έξω να γίνονται συγκρίσιμα και εν τέλει παρόμοια με το δικό μου σώμα τη στιγμή που το δικό μου σώμα έχει έναν αποκλειστικό και μοναδικό τρόπο να βιώνεται, δηλαδή να εμφανίζεται σε μένα, έναντι όλων των υπολοίπων;

Σε αυτό το σημείο έχει σημασία να κάνουμε μια παρέκκλιση

29. Hua XIII, σ. 271-273.

30. Hua XV, σ. 303, σ. 662.

από τη φαινομενολογική μας ανάλυση για να αναφερθούμε σε μια σύγχρονη συζήτηση της νευροεπιστήμης που σχετίζεται με το θέμα μας και το ερώτημα που μόλις θέσαμε. Πρόκειται για την ανακάλυψη των «κατοπτρικών νευρώνων», η οποία φαίνεται να επικυρώνει τη θέση του Χούσερλ για την παθητική σύζευξη των σωμάτων μας σε νευρωνικό –ή αλλιώς υπο-προσωπικό– επίπεδο.³¹ Το σύστημα των κατοπτρικών νευρώνων, αποτελείται από πληθυσμούς νευρώνων οι οποίοι ενεργοποιούνται τόσο με την επιτέλεση μιας πράξης από εμένα όσο και κατά την παρατήρηση της ίδιας πράξης από κάποιον άλλο. Στο νευρωνικό επίπεδο φαίνεται να υφίσταται μια διατροφική σύζευξη μεταξύ δύο διακριτών συστημάτων του εγκεφάλου, του κινητικού (όταν εγώ πράττω) και του οπτικού (όταν παρατηρώ την πράξη του άλλου).³² Το ιδιαίτερο με την περίπτωση του συστήματος κατοπτρικών νευρώνων, και σχετικό με την εναίσθηση, είναι ότι η ενεργοποίησή τους επιτελείται είτε με τη δική μου πράξη είτε με την παρατήρηση της πράξης του άλλου, φαίνεται δηλαδή σαν να μην υπάρχει στο υπο-προσωπικό επίπεδο απόλυτη διάκριση μεταξύ της πράξης μου και της πράξης

31. Ο Gallese, για παράδειγμα, θεωρεί ότι η διατροφική σύζευξη που επιτελείται σε νευρωνικό επίπεδο μας καθιστά ικανούς να διεισδύουμε στον κόσμο του άλλου χωρίς να χρησιμοποιούμε αναγκαία ένα είδος θεωρίας, προτασιακές στάσεις, ή άλλες συναγωγικές διαδικασίες (Vittorio Gallese, «The Shared Manifold Hypothesis. From Mirror Neurons to Empathy», *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 2001, σ. 41). Χρησιμοποιώντας τα λόγια του Evan Thompson «τα ευρήματα των κατοπτρικών νευρώνων δείχνουν ένα μέρος από το βιολογικό βάθος της εναίσθησης στο επίπεδο του παθητικού συσχετισμού των βιωμένων σωμάτων του εαυτού και του άλλου στην ενσώματη πράξη» (Evan Thompson, «Empathy and consciousness», *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 2001, σ. 17).

32. Vittorio Gallese, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi & Giacomo Rizzolatti, «Action recognition in the premotor cortex», *Brain*, τόμ. 132 (7), 1996, σ. 1685-1689. Τέτοιου είδους διατροφικές συζεύξεις επιτελούνται και σε άλλες λειτουργίες του εγκεφάλου, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της συναισθησίας [synesthesia] (Vilayanur S. Ramachandran, *The Tell-Tale Brain*, Λονδίνο: Heineman, 2011, σ. 75-116).

ενός όμοιου με εμένα ενσώματου υποκειμένου. Ουσιαστικά, το σύστημα των κατοπτρικών νευρώνων μάς δίνει μια απάντηση στο πρόβλημα της ομοιότητας που θέσαμε παραπάνω: τα σώματά μας γίνονται συγκρίσιμα και εν τέλει παρόμοια διότι, στο υποπροσωπικό επίπεδο δεν διαχωρίζονται. Όπως θα έλεγε ο Μερλώ-Ποντύ, πρόκειται για τον αδιαίρετο προ-προσωπικό κόσμο, όπου ο άλλος είναι ήδη εκεί όταν πρωτο-επεξεργάζομαι τον κόσμο.³³

Όμως, όσο ενδιαφέρον κι αν έχουν τα ευρήματα της νευροεπιστήμης, εμείς εξετάζουμε το προσωπικό, το φαινομενολογικό επίπεδο και στη μικρή μας παρουσίαση εδώ, δεν μπορούμε να σταθούμε περισσότερο στη συζήτηση για τους κατοπτρικούς νευρώνες, ή στη σχέση της φαινομενολογίας με τις εμπειρικές επιστήμες, θέματα που από μόνα τους θα κάλυπταν πολύ μεγάλη έκταση.³⁴ Θεωρούμε, όμως, υποχρέωσή μας να σταθούμε λίγο στη χρήση φαινομενολογικών όρων στο πλαίσιο της περιγραφής και εξήγησης του συστήματος των κατοπτρικών νευρώνων, καθώς έτσι θα ανακύψει και η δική μας απάντηση στο ζήτημα της ομοιότητας των σωμάτων που θέσαμε παραπάνω.³⁵

Η de Preester, για παράδειγμα, προτείνει μια ενδιαφέρουσα πολυεπίπεδη προσέγγιση για την εναίσθηση. Χρησιμοποιεί για το πιο θεμελιώδες επίπεδο της εναίσθησης τη χουσσερλιανή έννοια

της σύζευξης, αλλά την ερμηνεύει αποκλειστικά με όρους εξωτερικής ομοιότητας μεταξύ σκέτων σωμάτων [Körpern], καθώς μόνο έτσι μπορούν αυτά να γίνουν συγκρίσιμα.³⁶ Πρόκειται για μια προβληματική θέση διότι α) το δικό μου σώμα δίδεται με διαφορετικό τρόπο από τα σώματα των άλλων, β) για να δω το δικό μου σώμα ως σκέτο σώμα πρέπει ήδη να προϋποθέσω το βλέμμα των άλλων, γ) στην πραγματικότητα δεν βλέπω σχεδόν ποτέ σκέτα βιολογικά σώματα.³⁷

Η de Preester στηρίζει τη θέση της σε αναλύσεις του Χούσσερλ όπου αναφέρεται η κατανόηση του δικού μου σώματος ως αντικειμένου χωρίς να προϋποθέσουμε τους άλλους. Πράγματι, υπάρχουν κάποια χωρία στα οποία ο Χούσσερλ υποστηρίζει μια πρώιμη «εξαντικειμενίκευση» του δικού μου έμφυχου οργανισμικού σώματος με βάση τον ιδιαίτερο τρόπο που μπορεί να βιωθεί το δικό μου σώμα μέσω της διπλής αίσθησης.³⁸ Δηλαδή, προϋποθέτει μια ελάχιστη κατανόηση του δικού μου έμφυχου οργανισμικού σώματος ως σκέτου σώματος, ώστε να μπορεί να γίνει συγκρίσιμο με το σκέτο σώμα του άλλου.

Αυτή όμως είναι μια επιλεκτική ανάγνωση των θέσεων του Χούσσερλ,³⁹ η οποία μας αποκρύπτει το δεύτερο και πιο σημαντικό κομμάτι με βάση το οποίο επιτελείται η συνάντηση των σωμάτων μας: προϋπόθεση της εναίσθησης είναι η κατανόηση του άλλου ενσώματου εγώ στη βάση της ταυτοποίησης του δικού μου κόσμου και του δικού του, του

33. Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της Αντίληψης*, Αθήνα: Νήσος, 2016, σ. 583-593.

34. Εξάλλου, ο ίδιος ο Χούσσερλ ήταν αρκετά επικριτικός απέναντι, τόσο στον «ιμπεριαλισμό» των θετικών επιστημών, όσο και στην οπτική που βλέπει κάθε πεδίο της ανθρώπινης δραστηριότητας με ένα φυσικαλιστικό, μαθηματικοποιημένο τρόπο, αυτό που ανέφερε συχνά ως «νατουραλισμό» και «νατουραλιστική στάση» (Hua IV, § 49).

35. Για τη χρήση φαινομενολογικών όρων στην περιγραφή του συστήματος των κατοπτρικών νευρώνων βλ. ενδεικτικά: Thompson, «Empathy and consciousness», Gallese «The Shared Manifold Hypothesis», Helena de Preester, «From Ego to Alter Ego: Husserl, Merleau-Ponty and a layered Approach to Intersubjectivity», *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7 (1), 2008.

36. De Preester, «From Ego to Alter Ego».

37. Hua XIII, σ. 420, Hua XIV, σ. 61, σ. 63, σ. 238, σ. 322.

38. Μόνο το δικό μου σώμα μπορεί να αγγίζει ένα σημείο του και ταυτοχρόνως να νιώθει ότι αγγίζεται σε αυτό το σημείο, μπορεί να ακούει τη φωνή που το ίδιο παράγει. Με αυτούς τους τρόπους, αντιλαμβάνομαι ως ένα βαθμό το δικό μου σώμα ως ένα εξωτερικό επιφανειακό πράγμα, (με την ελάχιστη αντιπαράθεση εγγύτητας-απόστασης) όπως δηλαδή αντιλαμβάνομαι και το σώμα του άλλου (Hua IV, σ. 96, Hua XIII, σ. 21, Hua XV, σ. 663, Hua XIV, σ. 491).

39. Επιπλέον, η De Preester λανθασμένα αποδίδει την ομοιότητα της συμπεριφοράς μας προς τα ίδια αντικείμενα αποκλειστικά στον Μερλώ-Ποντύ και όχι στον Χούσσερλ (De Preester, «From Ego to Alter Ego», σ. 135-136).

«περίκοσμου» [Umwelt] στον οποίο ζει ο καθένας. Ο «περίκοσμος» ή «περιβάλλον κόσμος» είναι για τον Χούσερλ αδιαχώριστος από το εγώ, είναι ο κόσμος στον οποίο δραστηριοποιείται το εγώ, όχι η σκέτη φυσική πραγματικότητα, αλλά ακριβώς ο κόσμος όπως το εγώ τον κατέχει άμεσα ή έμμεσα, όχι ο «κόσμος-εν-εαυτώ», αλλά ο «κόσμος-για-μένα».⁴⁰ Οι περίκοσμοί μας αλληλοεπικαλύπτονται μέσα από την παρόμοια συμπεριφορά μας και πολλές φορές την κοινή ή συνδυασμένη αποβλεπτικότητα μας σε έναν κοινό κόσμο που μοιραζόμαστε.⁴¹ Το εγώ της δικής μου δραστηριότητας, της πρακτικής δυνατότητας της αντίληψής μου, των πράξεών μου και των επιδιώξεών μου, δραστηριοποιείται σε έναν περίκοσμο μαζί με άλλα ενσώματα εγώ που παρόμοια δραστηριοποιούνται, επηρεάζονται, πράττουν, επιδιώκουν, αντιλαμβάνονται. Βλέπουμε τα ίδια πράγματα, επιθυμούμε παρόμοια πράγματα, κάνουμε πράγματα μαζί. Μέσω αυτής της «αποβλεπτικής αλληλοεπικάλυψης» [Überschiebung], τεκμαίρονται παθητικά και για τα δυο μέρη της σύζευξης η ταυτότητα του κοινού κόσμου, εγκυρότητες διάφορων μορφών και ό,τι πηγάζει από αυτές.⁴²

Αυτή η διάσταση δίνει έμφαση στην ομοιότητα της αποβλεπτικής συμπεριφοράς όπως αυτή αποτυπώνεται στις εκφραστικές κινήσεις μας. Εξάλλου, όπως αναφέρει ο Zahavi, αυτό που εντοπίζεται

40. Hua IV: § 50. Πρόκειται για την έννοια του κόσμου που θα γίνει «κόσμος-της-ζωής» [Lebenswelt] στο *Krisis*, ένας κόσμος με αξίες, αισθητικές απολαύσεις, πρακτικής δραστηριότητας και όχι ένας κόσμος αυστηρά συντεταγμένος με τη φυσικαλιστική οπτική των θετικών επιστημών. Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. [The crisis of European sciences and transcendental philosophy. An introduction to phenomenology]. Walter Biemel (επιμ.), Χάγη, Ολλανδία: Martinus Nijhoff, 1976.

41. Για την έννοια της συνδυασμένης και της κοινής αποβλεπτικότητας βλ. Michael Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, Χάρβαρντ: Harvard University Press, 2014.

42. Hua XV, σ. 252.

στη συνήχηση των κατοπτρικών νευρώνων είναι ακριβώς αυτή η ομοιότητα της συμπεριφοράς.⁴³ Η σύζευξη είναι μια θεμελιώδης παθητική σύνθεση, η οποία όμως επιτελείται μεταξύ ενεργών υποκειμένων που συμπεριφέρονται παρόμοια. Στη διάδρασή μου με τον άλλο «ο ξένος έμφυχος οργανισμός που υποπίπτει στην εμπειρία αγγέλλεται εξακολουθητικά και πραγματικά μόνο μέσα στην παραλλάσσουσα, αλλά συνεχώς εσωτερικά σύμφωνη, συμπεριφορά του».⁴⁴ Για να βιώνεται το σώμα του άλλου ως σώμα του άλλου, πρέπει η συμπεριφορά του να εμφανίζεται από φάση σε φάση πληρωτικά στην αυθεντική μου εμπειρία, δηλαδή να διαθέτει συνάφεια. Όταν αυτή η αλληλουχία αίρεται, τότε βιώνω το σώμα του άλλου ως «ψευδο-έμφυχο» σώμα. Φαίνεται λοιπόν, ότι η ομοιότητα που θεμελιώνει τη σύζευξη δεν αφορά δυο σκέτα βιολογικά σώματα, αλλά δυο εκφραστικά σώματα που συμπεριφέρονται παρόμοια.

Θα πρέπει να συμπληρώσουμε, όμως, ότι και η θέση του Zahavi, δηλαδή η έμφασή του στην ομοιότητα της σκέτης συμπεριφοράς, δεν αρκεί για να μην πέσουμε στην παγίδα του καρτεσιανού δυϊσμού που θέλαμε να αποφύγουμε. Ο λόγος είναι ότι θα πρέπει να αποφύγουμε τη χρήση μιας αυστηρής έννοιας ομοιότητας συμπεριφορών, διότι αυτό που μοιάζει δεν είναι οι ανθρώπινες συμπεριφορές ως παγιωμένες και σαφώς προσδιορισμένες κινήσεις, τυποποιημένες χειρονομίες και τυποποιημένες γκριμάτσες. Αν ήταν έτσι, αν δηλαδή αυτό που αναγνώριζα στον άλλο ήταν μια τυποποιημένη συμπεριφορά (ας πούμε, για παράδειγμα, το να διπλώνει το σώμα του στη μέση), τότε θα έβλεπα τη συμπεριφορά αυτή ως ένδειξη για αυτό που του συμβαίνει εσωτερικά (ότι τον πονάει το στομάχι του). Με την ένδειξη όμως προϋποθέτουμε ήδη

43. Dan Zahavi, «Empathy and mirroring: Husserl and Gallese» στο R. Breuer, U. Melle (επιμ.), *Life, Subjectivity and Art*, Phaenomenologica, τόμ. 201, Σπρίνγκερ, Ντόρντρεχτ, 2012.

44. Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, σ. 167 [144].

δυο διακριτές πραγματικότητες (την κίνηση του σώματος εξωτερικά και το αίσθημα του πόνου εσωτερικά) όπου η μία παραπέμπει στην άλλη, άρα δηλαδή διακρίνουμε το σώμα από τις εσωτερικές του διεργασίες.

Αυτό που θεμελιώνει την ομοιότητα των δύο σωμάτων είναι μάλλον η συστοιχία ανάμεσα στην προσπάθεια των ανθρώπινων υποκειμένων να δράσουν και στο πώς αυτή η δράση τους αποτυπώνεται ως έκφραση πάνω στη σωματικότητά τους, όπως αυτή εμπλέκεται μέσα στον κόσμο της ζωής. Η σύζευξη των σωμάτων μας και η αποβλεπτική τους αλληλοεπικάλυψη επιτελείται βάσει της εκφραστικής ενότητας στη συμπεριφορά μας σε έναν κοινό κόσμο. Σε αντίθεση με την ένδειξη, η έκφραση προϋποθέτει αναγκαία ενότητα και όχι διακριτές πραγματικότητες. Η έκφραση δεν παραπέμπει σε κάτι άλλο (στην περίπτωση μας στις νοητικές καταστάσεις ή τα βιώματα του υποκειμένου), αλλά είναι μια εκφορά η οποία «πιέζει» το νόημα έξω από την ίδια, όπως αναφέρει ο Sokolowski, επικαλούμενος την ετυμολογία της γερμανικής λέξης *Aus-druck* και της αγγλικής *ex-expression*.⁴⁵ Η εκφραστική ενότητα δεν μπορεί να διακριθεί θεματικά από τα ενεργήματα που την παράγουν, ή τα φυσικά στοιχεία που την αποτελούν και αυτό μας δείχνει και η καθημερινή μας συνάντηση με τον άλλο: στο προηγούμενο παράδειγμα θα μπορούσε το δίπλωμα του σώματός του να μην εκφράζει τον πόνο στο στομάχι, αλλά το ότι ο άλλος κάνει μια άσκηση, ή ότι προσποιείται. Όμως, επειδή ακριβώς δεν αναγνωρίζω τυποποιημένες συμπεριφορές αλλά την εκφραστική ενότητα με την οποία πάντα μου δίδεται ο άλλος, η καθημερινότητά μου δεν έχει τέτοιες δυσκολίες. Εύκολα μπορώ να καταλάβω τον άλλο και μάλιστα με έναν τρόπο άμεσο, πρακτικό, χωρίς διανοητικές

συναγωγές και αναλογικούς συμπερασμούς.

Το «βέλος της κατάληψης του άλλου», μας λέει ο Χούσσερλ στο *Ideen II*, δεν σταματά στο σκέτο φυσικό σώμα του, αλλά τον διαπερνά στοχεύοντας στον άνθρωπο ως αδιαχώριστο σώμα και πνεύμα. Όπως οι γραμμές που διαβάξει κανείς αυτή τη στιγμή αποτελούν φυσικά αντικείμενα, έτσι και το σώμα του άλλου έχει μια φυσική διάσταση. Το μόνο που δεν προσέχει, όμως, όταν διαβάξει αυτές τις γραμμές είναι η σκέτη φυσική διάσταση των γραμμάτων και το ίδιο συμβαίνει και με το σώμα του άλλου: «διαβάζουμε» αυτό που εκφράζεται στην ενότητά του. Και, στην πραγματικότητα, πολύ λίγα πράγματα μας εμφανίζονται σχετικά με τη φυσική διάσταση του άλλου. Πολύ περισσότερα είναι αυτά που συν-παρουσιάζονται σε έναν ορίζοντα κατάληψης, εντός του οποίου πάντα μας δίδεται: η συναισθηματική σχέση που έχουμε, οι αξίες και οι προκαταλήψεις οι δικές μας και οι δικές του, η διάθεση που βρισκόμαστε, οι προσδοκίες μας. Η θέση αυτή έρχεται σε αντίστιξη με το κυρίαρχο αφήγημα σε αρκετές θεωρίες που επιχειρούν να κατανοήσουν το θεμέλιο της σχέσης μας με τους άλλους με βάση ένα σκέτο σώμα και μια «θεωρία του νου», παραβλέποντας όμως θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ανθρώπινης κατάστασης: ότι ο άνθρωπος είναι ενσώματος, ενταγμένος σε έναν περιβάλλοντα κόσμο, ανάμεσα σε άλλους που είναι πάντα, ήδη, εκεί ή, καλύτερα, που πάντα, ήδη, εκφράζονται.

45. Robert Sokolowski, «The structure and content of Husserl's *Logical Investigations*», *Inquiry* 14, 1971, σ. 320.



Ο Δήμος Μαρουδής είναι υποψήφιος διδάκτορας κοινωνικής πολιτικής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο. Ασχολείται με την έρευνα στον χώρο της φιλοσοφίας αλλά και με την ποίηση, τη ζωγραφική και γενικά με θέματα καλλιτεχνικής δημιουργίας.



Ηθικοπολιτικό πρόταγμα στα πλαίσια μιας μετα- μετανεωτερικής προοπτικής (Α' μέρος)

Προλεγόμενα σε μια θεωρία του
πολιτισμού και το πρόβλημα του
ανεπίκριτου

του Δήμου Μαρουδή

*Spiritus est qui unificat.*¹
Ροζάριουμ Φιλοσοφόρουμ

«Μήπως», είπα λιγάκι αφηρημένος,
«θα πρέπει να ξαναγευτούμε τον
καρπό του Δέντρου της Γνώσεως,
για να επιστρέψουμε στην ηλικία της
αθωότητος;»

«Να σας πω», απάντησε, «αυτό είναι
το τελευταίο κεφάλαιο της ιστορίας
του κόσμου».

Heinrich von Kleist, *Οι μαριονέτες*

Στις τελευταίες δύομισι περίπου
χιλιετίες της πορείας του δυ-
τικού πολιτισμού, ο ορθός λόγος συνό-
ψισε τα βασικά χαρακτηριστικά της
μεταφυσικής παράδοσης, κατά τρόπο
που η ορθολογικότητα δεν εκφράστηκε
απλώς ως απαύγασμα της σκέψης και
της φιλοσοφίας, αλλά ταυτίστηκε με ό,τι
είχε θεωρηθεί σκέψη και φιλοσοφείν.

1. Το πνεύμα είναι αυτό που ενώνει.

Κατ' αυτήν την έννοια, η ratio, ή αλλιώς ό,τι συνηθίζεται να εμπερικλείεται στον όρο δυτική μεταφυσική, υπήρξε μια ανόρθωση ενός μοντέλου επεξεργασίας των βασικών κατηγορικών σχημάτων που τέθηκαν από τον Σωκράτη, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, κατά τρόπο που, ενώ συνάμα η σοφιστική πρόταση μένει στο περιθώριο και αποσιωπάται, τούτη (η ratio) εμφανίζει μια ποικιλία θεωρητικών συλλήψεων που δεν θα απειλήσουν ούτε στιγμή την αρχική προϋπόθεση της ορθολογικότητας, για να φτάσει στην πανλογική της εκδοχή με την εγγελιανή πρόταση, στη σύνοψη κάτω από συγκεκριμένες κατηγορίες των βασικών σημασιών ενός ολόκληρου πολιτισμικού παραδείγματος. Η ορθολογικότητα όχι μόνο δεν αμφισβητείται ως αρχική συγκροτησιακή προϋπόθεση, αλλά εξαρχής, ανάγεται σε αξία και σε ύψιστο πρόταγμα και μεθοδολογικό όσο και ηθικό γνώμονα, συστατικό όχι μόνο του φυσικού αντικειμένου, αλλά και του ανθρώπινου βίου και της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, καταλήγει να συνοψίσει την πεμπτούσια συλλήβδην του δυτικού πολιτισμού, συστήνοντας έτσι το δεσπόζον στη δυτική ιστορία παράδειγμα. Η περιγραφή αυτή εντούτοις δεν θα ήταν πλήρης αν δεν συμπεριελάμβανε μια άλλη παράμετρο που εκδηλώνεται μερικές εκατονταετίες μετά την επικράτηση του ορθού λόγου στην αρχαία Ελλάδα, κι αυτή η παράμετρος είναι ο χριστιανισμός.

Αν στις δύο τούτες παραμέτρους, στις ορθολογικές και τις χριστιανικές αξίες, μπορούμε να συνοψίσουμε τους δύο πόλους ανάμεσα στους οποίους μετεωρίζεται και από τους οποίους διατρέχεται η συλλογική συνείδηση του δυτικού κόσμου από την ελληνική αρχαιότητα ως και τις μέρες μας, στο χριστιανικό πρόταγμα θα δούμε να εμφανίζονται περιεχόμενα που θα σφραγίσουν την προαναφερθείσα ιστορική περίοδο, κυρίως σε επίπεδο συλλογικής συνείδησης, αλλά σχεδόν καθόλου στο επίπεδο της άμεσης βιω-

ματικής πραγματικότητας: η χριστιανική αγάπη θα συγκροτήσει μέσα από τις κεντρικές έννοιες της αγάπης, της πτώσης, της αμαρτίας, της ενοχής και της μέλλουσας ζωής τα βασικά δομικά σχήματα της δυτικής συλλογικής συνείδησης, εντούτοις ουδέποτε θα υλοποιηθεί ως κοινωνική πρακτική είτε σε ατομικό είτε σε συλλογικό επίπεδο, παρά θα παραμείνει απλώς πρόταγμα, και μάλιστα ένα πρόταγμα που θα βρει την αξιοποίησή του μέσα από τον κατηχητικό και προπαγανδιστικό λόγο του κλήρου και των κάθε είδους εκπροσώπων της θεσμισμένης εκκλησίας.

Αν δεχθούμε ως βάσιμη την άποψη πως η δυτική μεταφυσική στο σύνολό της υπήρξε στην ουσία υπομνηματισμός της πλατωνικής φιλοσοφίας (Whitehead), βλέπουμε την πλατωνική ιδέα να εισάγει μία παράδοση σκέψης, που δεν θα λήξει ούτε με την ολοκλήρωση του κεντρικού corpus της μεταφυσικής με το εγγελιανό πρόγραμμα, αλλά θα δεσπόσει κυριαρχώντας άλλοτε αναφανδόν και άλλοτε υπόρρητα σε όλες τις πτυχές του δυτικού πολιτισμικού μοντέλου, και σε μεγάλο βαθμό και του παγκόσμιου, και μάλιστα, από τη νεωτερικότητα και μετά, με τη μορφή της εργαλειακής ορθολογικότητας, θα καθορίσει τις σύγχρονες κοινωνίες ως μία ταυτότητα που, αν και έχει απολέσει κάθε μεταφυσικό ένδυμα, εντούτοις ασχέι αμείωτα το δικαίωμά της να τις καθορίζει εξουσιαστικά στο επίπεδο της επιστήμης και της οικονομίας. Σύμφωνα με την προσέγγιση του Καστοριάδη, ο ορθός λόγος σημαδεύεται ανεξίτηλα από τον αρχαιοελληνικής προέλευσης όρο *πέρας*, αυτό που ο έλληνας στοχαστής καλεί *καθοριστικότητα*, όροι που παραπέμπουν στην τάση της σκέψης να αποδίδει σε κάθε όρο του *Είναι ένα και μόνο νόημα*. Η καθοριστικότητα κατ' αυτήν την έννοια, εμφανίζεται ως μια απόλυτα αναγκαία τάση της σκέψης –αφού μονάχα τούτη επιτρέπει να αποφανθούμε πως «κάτι είναι έτσι και όχι αλλιώς», καθιστά δηλαδή δυνατή την αριστοτελική

αρχή της ταυτότητας–, εντούτοις (σύμφωνα πάντα με τον Καστοριάδη), αν ασκηθεί καθ' υπερβολή, λειτουργεί καταστροφικά ως προς τη σκέψη. Αν οι σωκρατικές γενικές έννοιες υπήρξαν από μία άποψη η πρώτη εφαρμογή στην ιστορία του νοείν της καθοριστικότητας, παρατηρήσιμη είναι η ρήξη με το προγενέστερο της σωκρατικής σκέψης αναξιμάνδρειο *άπειρο*, που θεμελιώνει τελεσίδικα τη φιλοσοφική παράδοση –αφού συνιστά για πρώτη φορά ρήξη με το αναπαράστασιμο– μέσα από τη θεματοποίηση της απροσδιοριστίας, του θεμελιωδώς ακαθόριστου. Η σωκρατική-πλατωνική καθοριστικότητα, εισάγει μια παράδοση απαρέγκλιτης κυριαρχίας της ορθολογικότητας, παράδοση που θα καταλήξει να κορυφωθεί στη νεωτερικότητα, ως θεωρητική και πρακτική πράξη κατίσχυσης εκ μέρους της νεοπαγούς αστικής τάξης. Ο ορθός λόγος εντούτοις, δεν θα λειτουργήσει απλώς ως σημασιολογική έκφραση της αστικής τάξης, αλλά θα σηματοδοτήσει και τον τρόπο σκέψης που αντιστοιχεί στον ανθρωπολογικό τύπο αυτής της υπερδισχιλιετούς περιόδου.

Όταν ο Nietzsche, στο τέλος του δέκατου ένατου αιώνα, διέτύπωσε την έννοια της βούλησης για ισχύ, έβαζε τα χέρια του επί τον τύπον των ήλων πάνω σε μία κομβική όσο και κεντρική για τον πανανθρώπινο πολιτισμό προβληματική: τόσο ο ορθός λόγος όσο και ο χριστιανισμός, αλλά και η πατριαρχία, καθώς και η εξουσία των οικονομικά ισχυρών τάξεων, εκφράστηκαν ως λόγος κυριαρχίας, μιας κυριαρχίας που εξοβέλιζε την *ετερότητα*, δηλαδή όλες τις παραμέτρους που δεν εντάσσονταν στα κυρίαρχα αυτά σημασιολογικά και κοινωνικά σχήματα. Ο ορθός λόγος, κατ' εξοχήν ως καθοριστικότητα, υπήρξε κυριαρχία πάνω στο μη ορθολογικό, στο απροσδιόριστο, και πάνω στην έννοια της δημιουργίας του αέναου έτερου· ο χριστιανισμός υπήρξε ακραιφνής κυριαρχία του συνειδητού τμήματος της ανθρώπινης ψυχής πάνω στο ασυνείδητο

(Jung) και επικράτηση της χριστιανικής αγάπης πάνω σε όλες τις υπόλοιπες παραμέτρους και αξίες της προσωπικότητας· η πατριαρχία δέσποσε πάνω στο γυναικείο φύλο και συνολικά πάνω στη θηλυκή παράμετρο του πολιτισμού και τέλος, οι οικονομικά κυρίαρχες τάξεις δέσποσαν πάνω στις οικονομικά ασθενέστερες. Η κυριαρχία των προαναφερθεισών παραμέτρων πάνω στην τάξη της *ετερότητας*, τόσο ως λόγος όσο και ως πρακτική, υπήρξε ο απαρέγκλιτος κανόνας που στιγμάτισε ως κεντρικό χαρακτηριστικό τη διαλεκτική ενός πολιτισμού, που μέχρι σήμερα αδυνατεί να υπερβεί, μέσα από τον αναστοχασμό, τούτη την καταστατική του νόρμα.

Η καταστατική ενοχή του πολιτισμού

Η προβληματική της κυριαρχίας εκτίθεται από μια συγκεκριμένη οπτική γωνία στη φροϋδική προσέγγιση του πολιτισμικού φαινομένου. Η κεντρική παραδοχή του Freud συνίσταται στη θέση ότι ο πολιτισμός θεμελιώνεται πάνω στη μόνιμη καθυπόταξη των ενορμήσεων. Τούτη η παραδοχή συνεπάγεται μία σειρά από άλλες, οι οποίες συγκροτούν μια θεωρία του πολιτισμού, που αν και φέρει έντονα τη σφραγίδα του εμπνευστή της, εντούτοις επηρέασε όσο λίγες τη σκέψη του εικοστού αιώνα.

Ο Freud διατείνεται ότι το πολιτισμικό φαινόμενο αρχίζει με τον έλεγχο των σεξουαλικών ενορμήσεων και την αναχαίτιση και μετασχηματισμό της αρχής της ηδονής σε αρχή της πραγματικότητας. Όπως σημειώνει ο Markuse: «[η] προσαρμογή της ηδονής στην αρχή της πραγματικότητας συνεπάγεται την υποδούλωση κι εκτροπή της καταστροφικής δύναμης της ικανοποίησης των ενορμήσεων, του χαρακτηριστικού της δύναμης αυτής να μη συμβιβάζεται με τα κατεστημένα κοινωνικά πρότυπα και σχέσεις, κι ακόμα συνεπάγε-

ται τη μετουσίωση της ηδονής καθεαυτής».² «Η αντικατάσταση της αρχής της ηδονής απ' την αρχή της πραγματικότητας αποτελεί το μεγάλο τραυματικό γεγονός μέσα στην ανάπτυξη του ανθρώπου – την ανάπτυξη του γένους (φυλογένεση) καθώς και του ατόμου (οντογένεση).»³ Σαν αποτέλεσμα τούτου του θεμελιώδους μετασχηματισμού στην ενορμησιακή βάση του ατόμου και της κοινωνίας, ορθώνεται ο πολιτισμός, ως ιστορία όσο και ως ολότητα θεσμών, ένας πολιτισμός που έχει ενσωματώσει την καταστροφικότητα ως απόθεμα και συνάμα ως δυναμική, αλλά και το ψυχολογικό χαρακτηριστικό της ενοχής, μιας ενοχής που τον σφραγίζει ανεξίτηλα.

Σύμφωνα με τον βιεννέζο ψυχαναλυτή, η πολιτισμική διαλεκτική πραγματώνεται ακολουθώντας σε ιστορικοκοινωνικό επίπεδο τον ανταγωνισμό των δύο βασικών ανθρώπινων ενορμήσεων, της ενόρμησης ζωής και της ενόρμησης θανάτου, τα οποία βλέπει θεμελιωδώς μετασχηματισμένα σε αρχή της ηδονής και αρχή του Νιρβάνα. Καθώς η καθυπόταξη των ενορμήσεων αποτελεί την προϋπόθεση της δημιουργίας και της πολιτισμικής προόδου, τούτη η δυναμική αποδεσμεύει ταυτόχρονα ένα απόθεμα πλεονάζουσας καταστροφικότητας, η οποία τείνει, με το πέρασμα του χρόνου, να διαδραματίζει τόσο κοινωνικά όσο και ιστορικά όλο και πιο κυρίαρχο ρόλο: «[ε]πιπλέον αυτή η καταστροφικότητα, που έχει εσωτερική κατεύθυνση, αποτελεί τον ηθικό πυρήνα της ώριμης προσωπικότητας. Η συνείδηση, ο πιο σεβαστός ηθικός παράγοντας του πολιτισμένου ατόμου, εμφανίζεται τώρα διαποτισμένη από την ενόρμηση του θανάτου· η κατηγορική προσταγή, που εφαρμόζεται από το εγώ, ενώ οικοδομεί την κοινωνική ύπαρξη της προσωπικότητας, παραμένει προσταγή της αυτοκαταστροφής. Το έργο της

2. Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Έρωτ και πολιτισμός*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου Αθήνα: Κάλβος, 1981, σ. 23.

3. Ό.π., σ. 25.

απώθησης ισχύει και για την ενόρμηση του θανάτου και για την ενόρμηση της ζωής. Κανονικά, η συγχώνευση αυτών των δύο είναι υγιής αλλά η διαρκής αυστηρότητα του υπερεγώ συνεχώς απειλεί αυτή την υγιή ισορροπία.»⁴

Μία άλλη όψη τούτης της διαλεκτικής της κυριαρχίας αντικατοπτρίζεται στο κυρίαρχο απ' άκρου εις άκρον, και αδιαλείπτως εκδηλούμενο στο πολιτισμικό φαινόμενο, συναίσθημα της ενοχής. Πέρα από ό,τι αποφαινεται ο Freud, μια ματιά στην ιστορία πείθει για το ότι η ανθρωπότητα βαρύνεται επί χιλιετίες από ένα κατασταλτικό όσο και δυσβάσταχτο αίσθημα ενοχής. Από τον Αναξίμανδρο και τον Χριστό, έως τον προτεσταντισμό, τον Kirkegaard και τον σημερινό νευρωτικό άνθρωπο της ανεσταλμένης απόλαυσης –ενίοτε και ως επιβεβλημένης (Lacan)–, έχουμε αδιάλειπτα τεκμήρια μιας συλλογικής ενοχής που δεν έπαψε να ισχύει στην ιστορία, παρά την ανάδυση νέων κοινωνιών και το τέλος άλλων (π.χ. με την εμφάνιση του αναγεννησιακού ή του βιομηχανικού κόσμου). Η φροϋδική υπόθεση, όσον αφορά την προέλευση τούτου του αισθήματος, είναι γνωστή: ο φόνος του πατριάρχη από τη φατρία των αδελφών συνιστά όχι μόνο την καταστατική συνθήκη του πολιτισμού, αλλά και τη γενεσιουργό μήτρα της πανανθρώπινης ενοχής: «ο Freud υποθέτει ότι το πρωτογενές έγκλημα, και το συναίσθημα της ενοχής που το συνοδεύει, αναπαράγονται, τροποποιημένα, σ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας. Το έγκλημα αναπαρίσταται μέσα στη διαμάχη της παλιάς και της νέας γενιάς, στην επανάσταση και την ανταρσία ενάντια στην κατεστημένη εξουσία – και στην επακόλουθη μετάνοια: στην αποκατάσταση και την αποθέωση της εξουσίας. Εξηγώντας την παράξενη αυτή, αδιάκοπη επανάληψη, ο Freud πρότεινε την υπόθεση της επιστροφής των απωθμένων, φέροντας για παράδειγμα την ψυχολογία της θρησκείας. Πίστευε ότι είχε βρει

4. Ό.π., σ. 61.

ίχνη της πατροκτονίας και της “επιστροφής” και της λύτρωσής της μέσα στην ιστορία του Ιουδαϊσμού που αρχίζει με τη θανάτωση του Μωυσή.»⁵

Σύμφωνα με τη φροϋδική ανάλυση, η παρουσία του αισθήματος της ενοχής δεν αποτελεί ένα τυχαίας σημασίας φαινόμενο στην ιστορία του πολιτισμού, αλλά παίζει συγκροτησιακό ρόλο στο ιστορικό προτσές: «[ο] Freud αποδίδει στο αίσθημα της ενοχής έναν κρίσιμο ρόλο στην ανάπτυξη του πολιτισμού· επιπλέον συσχετίζει την πρόοδο με την αύξηση του αισθήματος της ενοχής. Διατυπώνει την πρόθεσή του να “παρουσιάσει το αίσθημα της ενοχής σαν το βασικότερο πρόβλημα μέσα στην εξέλιξη του πολιτισμού και να δείξει ότι το αντίτιμο της προόδου είναι η απώλεια σ’ ευτυχία που απορρέει από την επίτασή του”. Επανειλημμένα υπογραμμίζει ότι, καθώς ο πολιτισμός προοδεύει, το αίσθημα της ενοχής “ενισχύεται ακόμα”, “εντείνεται”, “αυξάνει αδιάκοπα”.»⁶

Την προβληματική του αισθήματος της ενοχής τη βλέπουμε να παίρνει τα πιο ευκρινή της χαρακτηριστικά στα πλαίσια της θεματικής του χριστιανισμού. Αναντίρρητα μπορούμε να θεωρήσουμε τον χριστιανισμό ως το ομόλογο της ορθολογικότητας ηθικό πρόταγμα στην ιστορία του πολιτισμού: όχι μόνο η μορφή του Χριστού σφραγίζεται από την οντολογική ταυτότητα του Λόγου, αλλά και η κύρια χριστιανική εντολή να «αγαπήσεις τον πλησίον σου ως σεαυτόν», υπακούει στην αρχή της καθοριστικότητας (σε κάθε όρο του Είναι αποδίδουμε ένα και μόνο νόημα), αφού η κυρίαρχη χριστιανική αρετή, η αγάπη, συνιστά επιλογή μίας και μόνο αρετής παραγκωνίζοντας το σύνολο των υπολοίπων αρετών της ανθρώπινης προσωπικότητας. Ακολουθώντας δε τον λειτουργικό ρόλο της καθοριστικότητας –αυτόν της κυριαρχίας–, διατυπώνει

το πρόταγμά της («αγαπήσεις») ως εντολή καταστέλλοντας κάτω από τούτη τη δεσποτικής φύσης απόφαση-εξαναγκασμό, όλες τις επιθετικές και καταστροφικές συνιστώσες της ανθρώπινης ψυχής, ως μη υπαρκτές.

Κατ’ αυτόν τον τρόπο, ο χριστιανισμός, ένα αναμφισβήτητα εκπολιτιστικής φύσης ιδεολογικό ρεύμα κατά τους πρώτους χρόνους της εμφάνισής του, αφού ανακύπτει σε μια χρονική στιγμή όπου η ανθρωπότητα –με εξαίρεση την αρχαία Ελλάδα– ταλανίζεται δυναστευόμενη από αχαλιναγώγητες ενορμήσεις, έρχεται να επανεγγράφει στο σώμα των αναδυόμενων νέων χρόνων την άκρως σημαίνουσα προβληματική της ενοχής: η κυριαρχία όχι μόνο πάνω στις ενορμήσεις, αλλά και πάνω στο σκοτεινό και ασυνείδητο τμήμα της ατομικής και συλλογικής ψυχής, θα συνοδευτεί από μία δομική τροποποίηση του συναισθήματος της ενοχής. Με τη σταύρωση του Χριστού υποτίθεται πως εξαλείφεται το προπατορικό αμάρτημα –ήτοι η θεμελιώδης, καταγωγική ενοχή–, με την προβολή του πάνω στον «αναμάρτητο» και «αίροντα τας αμαρτίας του κόσμου» αμνό του Θεού, εντούτοις κάτι τέτοιο κατά τα φαινόμενα ποτέ δεν συνέβη· η ενοχή ανανεώνεται μέσα από τη θανάτωση του γιου του Θεού, ένα έγκλημα για το οποίο βαρύνεται εκ νέου η συλλογική συνείδηση της ανθρωπότητας (Freud). Η εν λόγω ενοχή, που προηγουμένως κυριαρχούσε υπόρρητα, τώρα γίνεται συνειδητή και θα δεσπόσει, αποστερώντας τον κόσμο από το ρητά εκπεφρασμένο λυτρωτικό χριστιανικό μήνυμα, έως σήμερα. Η χριστιανική συνείδηση θα μετατρέψει τον άνθρωπο σε έναν αιώνιο ένοχο, που οφείλει να αποστερηθεί κάθε έννοια απόλαυσης και εγκόσμιας ευτυχίας προκειμένου να εισέλθει στην αιώνια βασιλεία, ένα επέκεινα διασπασμένο σε δύο ευδιάκριτες περιοχές, την κόλαση και τον παράδεισο.

Η λογική της κυριαρχίας μετατρέπεται κατ’ αυτόν τον τρόπο

5. Ό.π., σ 76.

6. Ό.π., σ. 85.

σε ταυτότητα που σφραγίζει στην ολότητά του το γνωστό και ισχύον έως σήμερα πολιτισμικό παράδειγμα: ο πολιτισμός του ορθού λόγου και του χριστιανισμού υπήρξε υλοποίηση ενός παραδείγματος που έφερε στο φως, μαζί με όλα τα θετικά και τα αρνητικά που το συνόδευσαν, τις σημασίες όσο και την πρακτική της κυριαρχίας, θεμελιωδώς μέσα από την απαρέγκλιτη άσκηση της απαίτησης της καθοριστικότητας.

Με την πρόθεση να επιχειρήσουμε μία αναψηλάφηση του πολιτισμικού φαινομένου όπως τούτο εκφράστηκε μέσα από τις κυρίαρχες κατηγορίες της δυτικής σκέψης αλλά και μέσα από κάποια καινοφανή σχήματα τα οποία θα προτείνουμε ως κλειδιά για τη διατύπωση μιας νέας ερμηνευτικής πρότασης, θεωρούμε καλό να προχωρήσουμε σε μια έκθεση τούτων των σχετικά πρόσφατα αποκτημένων «εργαλείων».

Παρέκβαση: μια παράδοξη οντότητα

Ας υποθέσουμε πως έχουμε ένα πιάνο· ένα παραδοσιακό, κλασικό πιάνο, με την εξής ιδιαιτερότητα: το κλαβιέ του είναι χαλασμένο και λειτουργούν δύο μονάχα από τα πλήκτρα του· τα πλήκτρα που παίζουν μπορεί να είναι και τρία ή τέσσερα, όχι όμως περισσότερα· και ας θέσουμε το ερώτημα: είναι αυτό το αντικείμενο ένα πιάνο ή όχι; Ο ορισμός του αντικειμένου «πιάνο» είναι: ένα μουσικό όργανο που είναι τέτοιο επειδή παίζει μουσική, μπορεί δε να παράγει μουσική μέσα από ένα κλαβιέ πλήκτρων και ένα σύστημα χορδών. Θα διαπιστώσουμε πως είναι εξαιρετικά συζητήσιμο αν μπορεί να θεωρηθεί μουσική αυτό που παράγεται από την κρούση δύο μονάχα πλήκτρων, το ίδιο ισχύει εξάλλου για τρία πλήκτρα. Αρχίζει να γίνεται συζήτηση για το αν μιλάμε για μουσική από τα τέσσερα πλήκτρα και πάνω. (Το αν καλείται μουσική το αποτέλεσμα της συνδυαστικής κρούσης των πλήκτρων

είναι κάτι που θα το κρίνουν όσοι ακούν το αποτέλεσμα αυτής της κρούσης). Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο ορισμός ενός αντικειμένου καθορίζει την οντολογική του ταυτότητα – έτσι, ένα μαχαίρι που δεν κόβει δεν είναι μαχαίρι, αλλά σκουπίδι· στην περίπτωση όμως του ανωτέρω «πιάνου», μόνο ξεκάθαρο δεν είναι το αν το συγκεκριμένο αντικείμενο παράγει πράγματι μουσική. Μένει να καθοριστεί από τις διαφορετικές γνώμες των αποδεκτών του αποτελέσματος – των ήχων που ακούγονται– αν τελικά αυτό που παράγεται από τα πλήκτρα, έστω και στην ιδανική του εκδοχή, είναι πράγματι μουσική. Οι πιθανότητες για μια καταφατική απάντηση πληθαίνουν, όσο πληθαίνουν τα λειτουργικά πλήκτρα. Αν οι παραγόμενοι ήχοι δεν συνιστούν μουσική, το ανωτέρω αντικείμενο δεν είναι πιάνο, αλλά κατεστραμμένο πιάνο, δηλαδή σκουπίδι· αν συνιστούν μουσική, είναι όντως πιάνο. Συνιστούν όμως;

Κάτι ανάλογο μπορούμε να παρατηρήσουμε για ένα μαχαίρι που δεν κόβει καλά, «μισοκόβει», θα λέγαμε· άλλος θα το χρησιμοποιούσε για να κόψει, έστω και σε δεύτερη χρήση, άλλος θα το αχρήστευε. Μια προσεκτική παρατήρηση θα μας πείσει πως αν θελήσουμε να γενικεύσουμε, θα διαπιστώσουμε αυτήν τη δυνατότητα σχετικά με όλα τα αντικείμενα που μας περιβάλλουν· αφ' ενός όσον αφορά τα χρηστικά αντικείμενα, υπάρχει πάντα «ένα όριο», όπου το αντικείμενο είναι και δεν είναι λειτουργικό, δίχως να μπορούμε ν' αποφανθούμε αβασάνιστα και κατηγορηματικά αν πράγματι το χρειαζόμαστε προς χρήση ή όχι. Άλλος θα το χρησιμοποιήσει και άλλος όχι, και αυτό είναι θέμα των κριτηρίων που θα θέσει κανείς για ν' αποφασίσει· για ένα φυγείο, δηλαδή, που μισολειτουργεί, θα πρέπει να συνυπολογίσει κανείς τι λογής τρόφιμα θέλει να συντηρήσει, αν αυτό χρησιμοποιείται σε σπίτι ή σε κατάστημα κ.λπ.

Όσον αφορά τα μη χρηστικά αντικείμενα: ένα λουλούδι δεν παύει

να είναι λουλούδι αν του αφαιρέσουμε ένα φύλλο· ούτε υπάρχει μία στιγμή που, ενώ π.χ. του λείπουν πολλά από τα φύλλα του και του αφαιρέσουμε ένα επιπλέον, παύει αυτόματα να είναι λουλούδι· υπάρχει θα λέγαμε μία οριακή περιοχή, όπου αν φερ' ειπείν, από μια μαργαρίτα που της λείπουν σχεδόν τα μισά της φύλλα, της αφαιρέσουμε ένα ή δύο ακόμα, *είναι και δεν είναι* λουλούδι, όπου δεν μπορούμε ν' αποφανθούμε κατηγορηματικά για το αν αυτή η μαργαρίτα ανταποκρίνεται στην έννοια λουλούδι.

Το ίδιο ακριβώς ισχύει και όσον αφορά κοινωνιολογικές οντότητες και θεσμικά σχήματα όπως γάμος, κράτος, σχολείο, εκκλησία, αφού θα παρατηρήσουμε πως ένα κράτος ή ένας γάμος, μπορούν να είναι σε τέτοιο βαθμό «μη λειτουργικά», ώστε να μην μπορούν να οριστούν πλέον ως κράτος ή γάμος, αλλά από την άλλη πλευρά να λειτουργούν σ' έναν τέτοιο υποτυπώδη βαθμό, ώστε απλώς να επιβιώνουν ως τέτοια – μια πραγματικότητα των κοινωνιολογικών οντοτήτων κατ' εξοχήν δεσπίζουσα στις μέρες μας.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι μια τέτοια οντότητα (που *είναι και δεν είναι* κάτι, αφού ο καθένας από όσους την αξιολογούν μπορεί να την αποτιμήσει και διαφορετικά) είναι τελικά η ενσάρκωση του «ανεπίκριτου» (indecidable) – κεντρικής έννοιας της σύγχρονης σκέψης, που όπως φαίνεται, *είναι ανιχνεύσιμη και στην αισθητή πραγματικότητα*. Θα λέγαμε δίχως δισταγμό, πως όλες ανεξαιρέτως οι οντότητες του αισθητού κόσμου, ενέχουν και μια τέτοια «οριακή έκφανση», την ανεπίκριτη εκδοχή τους, που συνιστά το οριακό σημείο όπου σ' αυτές τις οντότητες δεν μπορεί ν' αποδοθεί κανένα μονοσήμαντο κατηγορήμα (πιάνο, όχι πιάνο, μαχαίρι, όχι μαχαίρι κ.λπ.).

Το πρόβλημα του ανεπίκριτου

Το ανεπίκριτο, ως θεωρητική οντότητα, συνιστά μια προβληματική τόσο σύγχρονη όσο και πολυδιάστατη. Αγγίζει τους χώρους

των μαθηματικών όσο και της ηθικής, της πολιτικής θεωρίας, της λογοτεχνίας, της βιολογίας και από τις αρχές κιόλας του εικοστού αιώνα έχει αρχίσει να απασχολεί τους θεωρητικούς ως μια δυνατότητα αυθεντικής ανανέωσης τόσο στον χώρο της σκέψης, όσο και ενός προβληματισμού συναφούς με έναν καινοτόμο αναστοχασμό πάνω στην πολιτική πράξη και την ηθική. Όπως σημειώνει ο Γ. Ανανιάδης, «ο όρος *ανεπίκριτον* απαντά στο έργο του σκεπτικού φιλοσόφου Σέξτου Εμπειρικού *Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις*.»⁷ Ως όρος (*ανεπίκριτος*), σημαίνει «ο μη κριθείς (αποφασισθείς), αναποφάσιτος ή μη επιδεχόμενος επίκρισιν».⁸ Ο Derrida, στα πλαίσια του αποδομισμού που επιχειρεί, αποσαφηνίζει τη σημασία του όρου: «Το ανεπίκριτο, δεν είναι απλώς η αμφιταλάντευση ή η ένταση μεταξύ δύο αποφάσεων· είναι η εμπειρία εκείνου, το οποίο, μολονότι ετερογενές, ξένο προς την τάξη του υπολογισμού και του κανόνα, εξακολουθεί να είναι υποχρεωμένο –οφείλουμε εν προκειμένω να κάνουμε λόγο για υποχρέωση– να παραδοθεί στην αδύνατη απόφαση, λαμβάνοντας ταυτοχρόνως υπ' όψιν το δίκαιο και τους κανόνες. Μια απόφαση που δεν περνάει μέσα από τη δοκιμασία του ανεπίκριτου δεν είναι ελεύθερη απόφαση, είναι απλώς προδιαγεγραμμένη εφαρμογή ή εκτύλιξη μιας διαδικασίας επιδεχόμενης υπολογισμού».⁹ Ο Γ. Ανανιάδης συνεχίζει: «[η] απόφαση, για να είναι πραγματική απόφαση και όχι προδικασμένη και υπολογίσιμη εφαρμογή των επιταγών μιας πρότερης, δηλαδή μιας ήδη αποφασισμένης, κανονικής τάξεως, χαρακτηρίζεται

7. Γρηγόρης Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική – Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Αθήνα: Νήσος, 2006, σ. 172.

8. Ό.π.

9. Jacques Derrida, «Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”», στο Drucilla Cornell κ.ά. (επιμ.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Λονδίνο: Routledge, 1992, σ. 24.

πάντοτε έν τινι μέτρω από το στοιχείο της απροσδιοριστίας και της αυθαιρεσίας. Και τούτο διότι η απόφαση είναι εκ των πραγμάτων μια κίνηση που απομακρύνεται από το καθόλου του κανόνα και στρέφεται προς το καθ' έκαστον, είναι δηλαδή ταυτόσημη με την τομή ή τον χωρισμό (*κρίσις*, *de-cisio*, *Ent-scheidung*) δια της οποίας πραγματοποιεί μια δυνατότητα αποκλείοντας άλλες. Υπό την έννοια δε αυτή, είναι ακριβώς η έλλειψη θεμελίου που χαρίζει στην απόφαση την τραγική ελευθερία της, ελευθερία να “θεμελιώσει”, να καινοτομήσει, να ανοίξει νέους ορίζοντες. Η αντιθεμελιωτική αυτή προσέγγιση θέτει το ζήτημα της ηθικής και της πολιτικής, καθώς και των μεταξύ τους σχέσεων, με νέους όρους καθόσον αρνείται την υπαγωγή της δεύτερης στην πρώτη.»¹⁰

Η προβληματική του ανεπίκριτου πατάει πάνω στο πρόβλημα των αντινομιών μέσα από το οποίο συγκροτείται *in extremis* το αντικείμενο της γνώσης. Ιδιαίτερα διαφωτιστικό είναι το σχετικό σχόλιο του Βασίλη Παλιγγίνη: «[ο] άνθρωπος και ο κόσμος εγκλείουν αντιθέσεις λογικές (καταφατικές και αποφαιτικές κρίσεις), εμπράγματα (έλεγχος και άπωση), αξιολογικές (χρήσιμο και βλαβερό). Οι εμπράγματα είναι άλλοτε διαφορά (γαλανό και κίτρινο), άλλοτε πολικότητα (ζεστό και κρύο), άλλοτε εναντίωση (θετικός και αρνητικός ηλεκτρισμός). Αν αυτές οι αντιθέσεις εκληφθούν ως έσχατες και απόλυτες, όπως αναγκαστικά θα συμβεί από την έποψη ενός πεπερασμένου κόσμου που θεωρείται ως μοναδικός και αποκλειστικός, γίνονται αντινομίες, όπως έδειξε ο Kant. Ο άνθρωπος ίσταται μεταξύ δύο κόσμων: έξω από αυτόν τα πράγματα ως αντικείμενα της γνώσης του και των ενεργημάτων του, μέσα σ' αυτόν οι δυνάμεις, τα έμφυτα και τα γνωστικά *a priori* του ατόμου. Η κατάστασή του καθορίζεται εκατέρωθεν, από το αντικείμενο εμπρός του, και από το υποκείμενο εντός του.

Και τα δύο αστείρευτα και αδιάσκοπα. Και από τις δύο πλευρές αντινομίες.»¹¹ Ως γνωστόν, ο Kant διατυπώνει τις τέσσερις αντινομίες που είναι «εναργείς πραγματικότητες που οριοθετούν τη γνώση, που ναι μεν προχωρεί στον χώρο των φαινομένων αλλά ποτέ δεν συλλαμβάνει το ανεπίσταντο όντως ον.»¹² Αν λοιπόν θεωρήσουμε ότι η παραδοσιακή προβληματική της αλήθειας συνδέεται άμεσα με μία απόφαση περί του αληθούς (π.χ. το α είναι αληθές), τότε μπορούμε να βεβαιώσουμε με νεωτερικούς και όχι μόνο όρους, ότι «σε κάθε θέση υπάρχει και μια αντίθεση, σε κάθε λόγο ένας αντίλογος (...) σ' έναν χώρο όπου τίποτε δεν είναι σταθερό, στον χώρο μιας ατέρμονης διαλεκτικής.»¹³ Σ' αυτό ακριβώς το σημείο της αυτοδέσμευσης της γνώσης σε αντινομικά σχήματα –μια παράδοση που ψάχνει τις ρίζες της ήδη στις αριστοτελικές λογικές αρχές (κάτι είναι είτε α, είτε όχι α)–, έρχεται ως καθοριστική και παντελώς αποσιωπημένη και συγκεκαλυμμένη συμβολή η προβληματική του ανεπίκριτου: υπάρχει η δυνατότητα και μιας τρίτης λύσης (*tertium datur!*), της αιώρησης μεταξύ της θέσης (α) και της αντίθεσης (όχι α) σε ένα τρίτο δεδομένο· αυτή η δυνατότητα έχει ήδη τύχει σχολιασμού στο πεδίο των εννοιών – είναι άλλωστε γνωστή ήδη από τον πλατωνικό *Παρμενίδη* (βλ. Τρίτη υπόθεση του διαλόγου), αλλά και από την εγελιανή διαλεκτική όπου ως έξοδος από την αντινομία προτείνεται η εγελιανή σύνθεση σε μία τρίτη έννοια (μια διαδικασία σύμφυτη με την εγελιανή *Aufhebung*). Το σχόλιό μας όμως όσον αναφορά το (οιωνεί) πιάνο με τα τρία ή τα τέσσερα πλήκτρα, ή κάθε άλλης συναφούς οντότητας, μαρτυρεί πως η εκδοχή του ανεπίκριτου είναι δυνατή θεμελιωδώς και στην περιοχή της αισθητής πραγματικότητας.

11. Βασίλης Παλιγγίνης, *Ο Αλμπέρ Καμύ και η εποχή του*, Αθήνα: Οδός Πανός, 2012, σ. 96.

12. Ό.π., σ. 97.

13. Ό.π., σ. 102.

10. Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, σ. 101.

Ας υποθέσουμε τώρα το εξής: ένας τεχνίτης με υπερφυσικές ικανότητες παρεμβαίνει κατά τέτοιον τρόπο στον αισθητό κόσμο, ώστε όλες ανεξαιρέτως τις αισθητές οντότητες (όλα τα αντικείμενα, βουνά, δέντρα, αστρικά σώματα, κ.λπ.) τις διαμορφώνει κατά τέτοιον οριακό τρόπο ώστε τούτες να έχουν την ανεπίκριτη εκδοχή τους – π.χ. όλα τα δέντρα να έχουν τόσα φύλλα και τόσα κλαδιά ώστε να μην είναι δυνατόν κανείς ν' αποφανθεί αν είναι δέντρα ή απλά κούτσουρα, ομοίως δε πράττει και για όλες τις άλλες αισθητές οντότητες· ως αποτέλεσμα τούτης της ιδιόρρυθμης τεχνουργίας θα είχαμε έναν αισθητό κόσμο που δεν θα αντιστοιχούσε σε (μονοσήμαντες) έννοιες και κατηγορίες, έναν κόσμο δίχως καθορισμένο όνομα, μία αισθητή πραγματικότητα που θα μετεωριζόταν μεταξύ του α και του όχι α. Το πρόβλημα του κατά πόσον η κατηγορία εξαντλεί το πράγμα είναι ήδη γνωστό· είναι το πρόβλημα της διαφοράς, που αποτελεί μια από τις κεντρικές προβληματικές της σκέψης του εικοστού αιώνα. Τώρα εντούτοις, αυτό που καθίσταται φανερό είναι πως η διείσδυση του νοείν στο πράγμα, από την οπτική γωνία του ανεπίκριτου, είναι αδύνατη, τουλάχιστον με τον τρόπο που γνωρίζαμε. Η εκατό τοις εκατό αντικαντιανή αυτή διαπίστωση δείχνει πως είναι δυνατή και μια οπτική γωνία του αισθητού, κατά την οποία τούτο είναι παντελώς μη αναγώγιμο σε (μονοσήμαντη) εννοιολογική θεματοποίηση. Με ποιο γνωσιολογικό εργαλείο και με τι λογής επιστήμη θα προσεγγίζαν άραγε έναν ανάλογο κόσμο οι εν δυνάμει κάτοικοί του;

Το παλαιότερο πολιτισμικό παράδειγμα (αυτό του ορθού λόγου και του χριστιανισμού) στηρίχτηκε απ' άκρου εις άκρον, θα λέγαμε, στις λογικές αρχές του Αριστοτέλη (το α είναι α, κάτι είναι είτε α είτε όχι α)· ακόμα και ο εικοστός αιώνας, επιγονικός στο σύνολό του ενός καντιανισμού που στο Ding an sich θέλει να προοικονομεί καίρια συλλήβδην τη σκέψη του εικοστού αιώνα, α-

νασταίνοντας το ησιόδειο Χάος –τη σταθερά καθ' όλη τη νεωτερικότητα αναδυόμενη πραγματικότητα που ο Dostoevski θα προσεγγίσει καίρια ως ανθρώπινη άβυσσος, ο Schopenhauer ως βούληση, ο Heidegger ως Sein, ο Marx ως προλεταριάτο, ο Freud ως έρωτα, ο Derrida ως διαφορά, ο Καστοριάδης ως φαντασία κ.λπ.– δεν διαφοροποιείται και δεν παρεκκλίνει από την Grundnorm¹⁴ της πάλης των αντιθέτων και της θεματοποίησης τούτης της θεμελιώδους συνθήκης κάτω από την αριστοτελική αρχή της αντίφασης: η σκέψη μετά τον Nietzsche, στον κύριό της άξονα, δεν σκέπτεται πλέον τον ορθό λόγο αλλά το άλλο, ό,τι δηλαδή δεν είναι ορθός λόγος. Τούτο το άλλο εντούτοις, δεν είναι παρά το αριστοτελικό όχι α. Η έξοδος από την Grundnorm των αριστοτελικών λογικών αρχών δεν συνέβη ποτέ έως σήμερα. Και πράγματι: κάτι τέτοιο θα σήμαινε την αντικατάσταση της ορθολογικής Grundnorm από μία άλλη, η οποία θα όφειλε να αναλάβει τις ευθύνες τις οποίες ανελάμβανε επιτυχώς ή όχι μέχρι τότε η ορθολογικότητα, και με αξιώσεις μάλιστα να φανεί επαρκέστερη εκείνης τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο.

Στην περίπτωση του ανεπίκριτου έχουμε όντως έξοδο από την ορθολογική δίσημη νόρμα: το «παράδοξο αντικείμενο» που περιγράψαμε (το οποίο δεν είναι μόνο ανεπίκριτο αλλά και τρίτον τι, *tertium quid* – βλ. Πλάτων, μεσαιωνικοί, Jung) είναι και δεν είναι πιάνο· μιλάμε ούτε λίγο ούτε πολύ, στην ανωτέρω περίπτωση, για μια σύμπτωση των αντιθέτων (*coincidentia oppositorum*), μια συνθήκη που όσες φορές ετέθη στην ιστορία της σκέψης, θεωρήθηκε είτε απροϋπόθετη αρχή, είτε κατάσταση καταληκτική μιας ολόκληρης πορείας (στον Κουζάνο π.χ. ταυτίζεται με την ιδανικότητα του Θεού). Σ' αυτό το σημείο δεν θα επεκταθούμε σε σχέση με τις πραγματικά απίστευτες δυνατότητες τις οποίες

14. Όρος του Kelsen που υποδηλώνει τη νόρμα που θεμελιώνει όλες τις άλλες νόρμες.

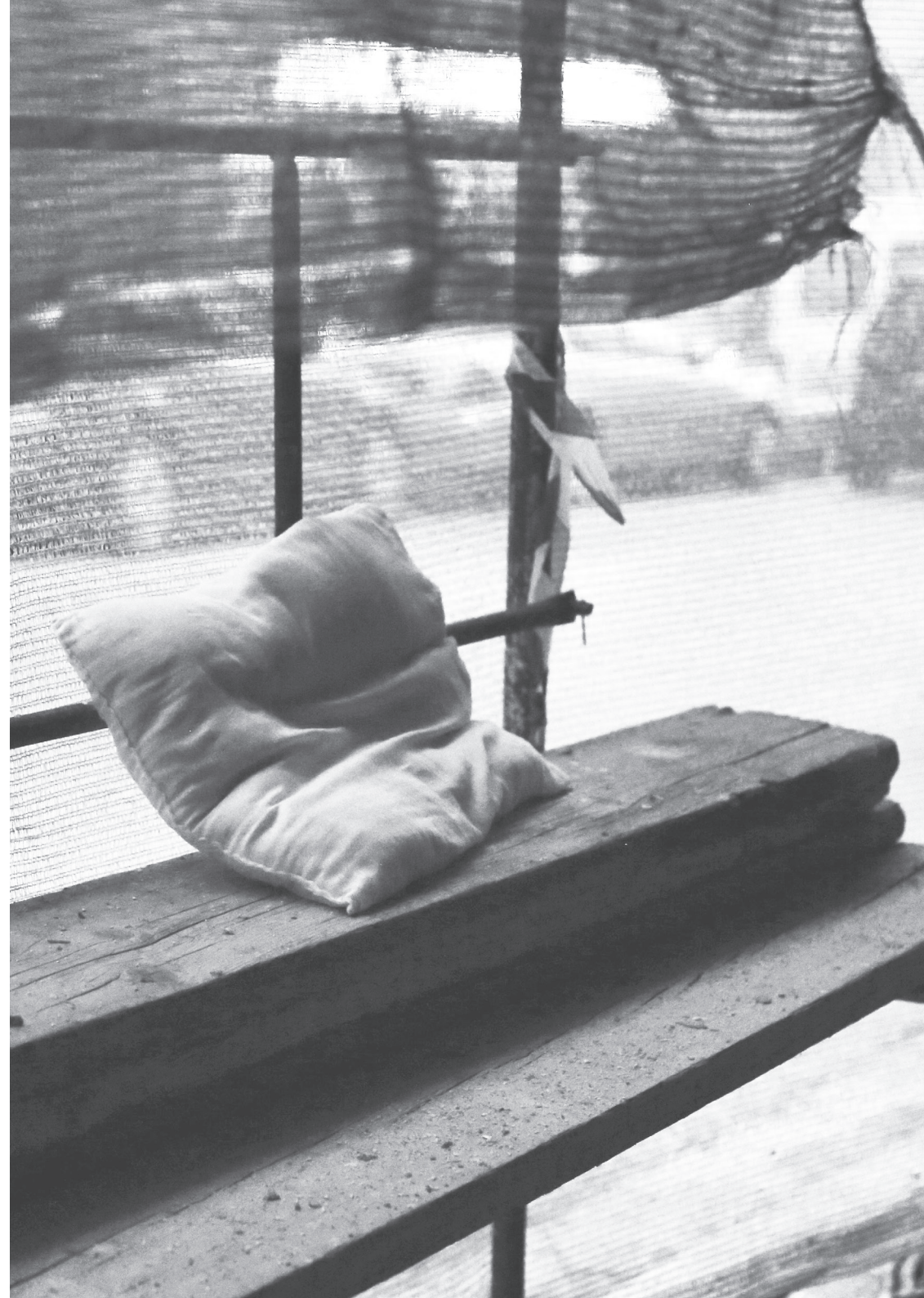
διανοίγει η εν λόγω συνθήκη, θα σημειώσουμε πάντως πως με τη διατύπωση της δυνατότητας ενός αισθητού κόσμου, δυνατού από την οπτική γωνία του ανεπίκριτου, το καντιανό επιχείρημα τίθεται σε σοβαρή αμφισβήτηση: σύμφωνα με τις θεμελιώδεις προκειμένες της *Κριτικής του καθαρού λόγου*, όχι μόνο η συνθετική κρίση a priori χαρακτηρίζεται από απόλυτη καθολικότητα και αναγκαιότητα, αλλά και σύμπας ο αισθητός κόσμος είναι εννοιολογικά και σύμφωνα με κατηγορίες απ' άκρου εις άκρον καθορισμένος. Μετά την υπόδειξη της ανωτέρω «παράδοξης οντότητας» φαίνεται πως ο καντιανός κόσμος δεν είναι παρά η αισθητή πραγματικότητα υπό μία και μόνον οπτική γωνία – η άλλη εκδοχή του αισθητού κόσμου είναι η ανεπίκριτή του εκδοχή.

Αντί επιλόγου

Η προβληματική που εκτίθεται στο παρόν κείμενο συγκροτείται στη βάση μιας θεμελιωδώς αξιακά διαμεσολαβημένης πρότασης, που για τον λόγο αυτόν ακριβώς επιθυμεί να διαφοροποιείται από ένα ολόκληρο πλαίσιο σχετικιστικών μετανεωτερικών προτάσεων. Σε αυτή τη βάση, θα λέγαμε ότι ο όρος *ανεπίκριτο*, όπως τίθεται στο έργο του Derrida, δεν έχει δεχθεί τις αναγκαίες διαμεσολαβήσεις, ώστε να φθάσει να συνεκφέρει τη «ριζικά μη προκαθορισμένη απόφαση» του υποκειμένου με μία αυθεντικά αξιακά ανορθούμενη προοπτική: μια προοπτική που θα μπορούσε να αφορά το μέλλον μιας μετανεωτερικής κοινωνίας σε κρίση όπως η σημερινή, μέσα από έναν ορίζοντα νέων δυνατοτήτων.

Από την άλλη πλευρά, αν στο παρόν τμήμα του εν λόγω κειμένου σχολιάστηκαν βασικά τρεις κεντρικές προβληματικές –αυτές της *καθοριστικότητας*, της *συλλογικής ενοχής* και του *ανεπίκριτου*–, θα δούμε στη συνέχεια πώς αυτοί οι κεντρικοί για μας όροι, εγγράφονται σ' ένα ολόκληρο πλαίσιο ερωτημάτων και δυνατών

απαντήσεων που σχετίζονται με το ηθικοπολιτικό πρόβλημα μιας μετανεωτερικής κοινωνίας σε μία εποχή οξυμένης κρίσης, τόσο σε κοινωνικοπολιτικό επίπεδο όσο και σε θεσμικό και αξιακό. Με αυτόν τον τρόπο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, έρχεται εκ νέου στο επίκεντρο η δυνατότητα ανόρθωσης της αξιακά διαμεσολαβημένης νόρμας σε επίπεδο κοινωνικής θέσμησης, κατά τρόπο που να υπερβαίνεται ο κοινωνικά κυρίαρχος μετανεωτερικός εκφυλισμός του αξιακού – η πρόταξη ως οιωνεί αλλά και πρακτικά πανίσχυρων κοινωνικών νορμών, εκφυλισμένων εκ φύσεως αξιακών οντοτήτων όπως το χρήμα, η κατανάλωση, το κοινωνικό status, η βία, η τεχνολογική κυριαρχία, το σεξ, κ.λπ.



Ο Γιώργος Σ. Βλάχος είναι ιστορικός με ειδίκευση στην πολιτιστική ιστορία και την ιστορία των ιδεών, υπεύθυνος του θεωρητικού τομέα του Κολλεγίου Βακαλό Art & Design και διαπιστευμένος λέκτορας του Πανεπιστημίου του Derby.



Τέχνη, πολιτική και ειρωνεία

Σημειώσεις για τη διαδρομή και το τέλος του ready-made

του Γιώργου Σ. Βλάχου

Ο πρώτος άνδρας που συνέκρινε τα
μάγουλα μιας γυναίκας με
τριαντάφυλλα
ήταν προφανώς ποιητής· ο πρώτος που
το επανέλαβε ήταν πιθανότατα ηλίθιος.¹

Σαλβαδόρ Νταλί

Σχεδόν εκατό χρόνια από την
πρώτη του εμφάνιση, το ready-
made² μοιάζει να είναι ιδιαίτερα «επί-
καιρο».

1. Παρ. στο Pierre Cabanne, *Dialogues with Marcel Duchamp*, [1971], Νέα Υόρκη: Da Capo Press, 1987, σ. 13-14.

2. Ready-made ονομάζεται ένα αντικείμενο καθημερινής χρήσης που επιλέγεται και εκτίθεται ως έργο τέχνης, με ελάχιστη ή καθόλου επεξεργασία. Ο Marcel Duchamp παρουσίασε την περίοδο 1913-1917 τα πρώτα ready-made, έργα μη-αισθητικού χαρακτήρα, βασισμένα στην αμφισημία και την ειρωνεία. Η ιδέα του ready-made έπαιξε σημαντικό ρόλο στο Νταντά και τον σουρεαλισμό, ενώ γνώρισε μια αμφιλεγόμενη αναβίωση μετά τη δεκαετία του 1950, στην Junk Art, στην Pop Art, στο κίνημα Fluxus, στην εννοιακή τέχνη (conceptual art) και πιο πρόσφατα στο πλαίσιο του μεταμοντερνισμού.

Τη στιγμή που οι σχετικές θεωρητικές μελέτες πληθαίνουν, η *Κρήνη* του Μαρσέλ Ντυσάν³ ψηφίζεται ως το έργο που άσκησε τη μεγαλύτερη επιρροή στη σύγχρονη τέχνη (Βραβεία Τέρνερ 2004), διάφορες μπιενάλε και documenta φιλοξενούν ποικιλόμορφες επαν-αλήψεις του, ενώ οι εκθέσεις ανεπεξέργαστων ή ελάχιστα επεξεργασμένων αντικειμένων (Τ. Έμιν, Μ. Κρηντ, Κ. Οφίλι, Κ. Τάyson, Μ. Λωρέττ, Μ. Ουάλιντζερ, κ.ά.) βρίσκονται συνεχώς στο προσκήνιο, άλλοτε για τα σκάνδαλα που προκαλούν και άλλοτε για τα βραβεία που παίρνουν.⁴ Σε οποιαδήποτε περίπτωση, η νομιμοποίηση της «προκλητικότητας» ή η κατάδειξη της «ιδιοφυΐας» γίνεται με την επίκληση του ντανταϊστικού πνεύματος.

Όμως όσο πιο αυτονόητη παρουσιάζεται η συγγένεια των σημερινών έργων με εκείνα των αρχών του 20ού αιώνα, όσο πιο προκλητική και αδιάφορη εμφανίζεται απέναντι στο χρόνο και την ιστορία, τόσο περισσότερο γεννά υποψίες και ερωτήματα. Τι ακριβώς από την αρχική σύλληψη του ready-made συνεχίζει να είναι επίκαιρο σήμερα; Ύπάρχει πράγματι ουσιαστική συνέχεια ανάμεσα στα μεταμοντέρνα «ακατέργαστα» έργα-προκλήσεις και τα ντανταϊστικά και σουρεαλιστικά εγχειρήματα; Μια ιστορία του

3. Ο Marcel Duchamp (1887-1968) θεωρείται μία από τις σημαντικότερες και πλέον καθοριστικές μορφές της τέχνης του 20ού αιώνα. Πέρασε από όλα τα πρωτοποριακά ρεύματα της εποχής του (εξπρεσιονισμό, κυβισμό, φουτουρισμό) και συνδέθηκε στενά με τους ντανταϊστές και τους σουρεαλιστές. Από το 1923 και μετά εγκατέλειψε την καλλιτεχνική δραστηριότητα και αφοσιώθηκε στο σκάκι, συμμετέχοντας σε τουρνουά, κατακτώντας τον τίτλο του Μάστερ και συνθέτοντας σκακιστικά προβλήματα. Την περίοδο 1946-1966 εργάστηκε μυστικά για τη δημιουργία ενός τελευταίου έργου, του *Étant donné*, το οποίο κατ' επιθυμία του εκτέθηκε μετά το θάνατό του, το 1969.

4. Τα Βραβεία Turner, γνωστός βρετανικός διαγωνιστικός θεσμός, ξεκίνησαν το 1984 και έχουν συνδεθεί με προκλητικούς καλλιτέχνες και αμφιλεγόμενα έργα τέχνης. Οι Tracey Emin (γ. 1963), Martin Creed (γ. 1968), Chris Ofili (γ. 1968), Keith Tyson (γ. 1969), Matthieu Laurette (γ. 1970) και Mark Wallinger (γ. 1959) είναι ιδιαίτερα προβεβλημένοι σύγχρονοι εικαστικοί που παρουσιάζουν ready-made διαφόρων μορφών.

ready-made ίσως δεν πρέπει να επηρεαστεί από τις διακηρύξεις των «επιγόνων», ούτε και από τον ενθουσιασμό των χορηγών.

i.

Η επίθεση στην τέχνη ως εμπόρευμα, θέαμα και φορέα ιδεολογίας είναι κάτι που, ασφαλώς, δεν ξεκινά με το Νταντά και τον Μαρσέλ Ντυσάν. Η αμφισβήτηση του καλλιτεχνικού έργου, το αίτημα της κατάργησης των ορίων ανάμεσα στο αισθητικό, το κοινωνικό και το πολιτικό, και η ιδέα του «τέλους της τέχνης» ανιχνεύονται ήδη από τα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα.

Στον Μπωντλαίρ, η ταύτιση της τέχνης με την πορνεία ήταν κάτι πολύ περισσότερο από μια σκοτεινή λυρική ακρότητα.⁵ Ο ρομαντικός λυρισμός, την ώρα που στοίχειωνε, αναγνώρισε τη μοναδική θέση που του είχε παραχωρήσει η καπιταλιστική αγορά. Παρότι ανήκουν στα *Juvenilia*, οι λέξεις «Εγώ που πουλάω τη σκέψη μου και που θέλω να είμαι ποιητής»⁶ δηλώνουν μια μάχη χαμένη εξ αρχής. Συγχρόνως όμως οριοθετούν και μια ποίηση που κοιτάζει πλέον το είδωλό της. Ο ναρκισσισμός της ιερόδουλης είναι η εξύψωσή της, η υπεροψία του ποιητή που αντιτρέπει στην κυριαρχία του αγοραίου το σαρκασμό του *épater le bourgeois*.⁷ Το επόμενο βήμα βρίσκεται ήδη έξω από την τέχνη: «Η μέθη του 1848. [...] Επιθυμία εκδίκησης.

5. Βλ. λ.χ. «Τι είναι η τέχνη; Πορνεία.», στο Σαρλ Μπωντλαίρ, *Επιλογή από τα Journaux Intimes*, [1851-62], μτφρ. Ε. Παπάζογλου, Αθήνα: Στιγμή, 2000, σ. 16, αρ. 6.

6. Charles Baudelaire, «Je n'ai pas pour maîtresse une lionne illustre», *Juvenilia*, VIII [1875], παρ. στο Walter Benjamin, *Σαρλ Μπωντλαίρ: Ένας Λυρικός στην Ακμή του Καπιταλισμού*, [1937-1939], μτφρ. Γ. Γκουζούλης, Αθήνα: Εκδ. Αλεξάνδρεια, 1994, σ. 42. Τα *Juvenilia* περιλαμβάνουν νεανικά ποιήματα και πεζά του Baudelaire από την περίοδο 1832-1846, τα οποία δεν περιλαμβάνονται στα *Άνθη του Κακού* ή σε κάποιο από τα άλλα εκδομένα έργα του.

7. Το σύνθημα *épater le bourgeois* (σοκάρετε τον αστό) αποδίδεται στον Baudelaire και διαδόθηκε στα τέλη του 19ου αιώνα στους κύκλους των Παρακμιακών και των εστέτ.

Φυσική ηδονή του γκρεμίσματος. [...] Πάντοτε η επιθυμία της καταστροφής.»⁸ Η εκπορνευόμενη ποίηση χειραφετείται μόνον όταν υπερβαίνει τα όριά της, όταν αυτοκαταργείται ως διακεκριμένη δραστηριότητα μέσα στην κοινωνική εξέγερση ή τη διονυσιακή παραζάλη.

Ο Νίτσε αναφέρεται αποσπασματικά, αλλά ρητά, στο έργο τέχνης που εμφανίζεται χωρίς καλλιτέχνη, και καταλήγει: «Σε ποιο βαθμό είναι ο καλλιτέχνης μόνο το προκαταρκτικό στάδιο; Ο κόσμος ως έργο τέχνης που γεννά τον εαυτό του».⁹ Η ιδέα του τέλους της τέχνης παίρνει εδώ για πρώτη φορά την πιο σαφή έκφραση, και μάλιστα με διττή έννοια, πεσιμιστική και αισιόδοξη συγχρόνως: το τέλος ως όριο αλλά και ως διάλυση μέσα στο συνολικό γίνεσθαι. «Κατά πόσο θα είχε υπάρξει ποτέ ο καλλιτέχνης εάν ο ίδιος ο άνθρωπος ήταν ένα έργο τέχνης;»¹⁰ Το μονολογικό έργο είναι ένα έργο χωρίς πρόθεση και χωρίς κοινό: το αισθητικό όταν γίνεται ζωή και κόσμος.

Η καθοριστική επιρροή του Νίτσε και του Μπωντλαίρ στους Παρακμιακούς (Décadents) είναι ορατή και στις πρώτες σαφείς χειρονομίες που υπήρξαν πέρα από την τέχνη. Η αναγόρευση της συμπεριφοράς-εμφάνισης σε πεδίο άσκησης ενός ριζικού αισθητισμού, η μετατροπή της καθημερινής ζωής σε θεατρική σκηνή (Όσκαρ Ουάιλντ), το φαινόμενο του *καμπ*,¹¹ το καμπαρέ ως φυσικός

χώρος της διάλυσης ορίων και ρόλων μέσα στη μέθη. Τελευταία πράξη του δέκατου ένατου αιώνα, η εξύμνηση της λογοκλοπής (Λωτρεαμόν), η οποία διέλυσε το μύθο του καλλιτέχνη-δημιουργού και υπονόμεισε κάθε μελλοντική έννοια «πρωτοπορίας». Άλλωστε ο Λωτρεαμόν ήταν που προανήγγειλε το ready-made: «Ωραίο σαν τη συμπτωματική συνάντηση μιας ραπτομηχανής και μιας ομπρέλας σε ένα κρεβάτι νεκροτομείου.»¹²

Πολύ πριν από το Καμπαρέ Βολταίρ, οργανώθηκαν τα πρώτα σκάνδαλα (Ο Υμπύ βασιλιάς του Ζαρρύ) και εμφανίστηκε *avant la lettre* το ready-made. Μπορεί η Τζοκόντα με πίπα του Εζέν Μπατάιγ, που παρουσιάστηκε το 1883 στην έκθεση των Arts incohérents, να μην είχε τίποτε από τη μεθοδικότητα και τον προγραμματικό χαρακτήρα του L.H.O.O.Q. του Ντυσάν, σίγουρα όμως διαπνεόταν από το ίδιο σαρκαστικό, ανατρεπτικό πνεύμα.¹³

το επιτηδευμένο, το υπερβολικό, το αφύσικο, την εξεζητημένη θεατρικότητα, ακόμη και το κιτς ή το κακόγουστο, εμπλέκοντας μια αμφίσημη στάση η οποία αγγίζει την ειρωνεία. Το *καμπ* συνδέεται ιστορικά με τον αισθητισμό και την Παρακμή (Décadence), ενώ αργότερα, στον 20ό αιώνα, ανιχνεύεται σε διάφορα πεδία, όπως στις εικαστικές τέχνες, στον κινηματογράφο και το θέατρο, στη μόδα, την ποπ κουλτούρα, κ.ο.κ. (βλ. Susan Sontag, «Notes on “Camp”», *Against Interpretation and Other Essays*, [1964], Λονδίνο: Picador, 2001, σ. 275-292).

12. Comte de Lautréamont, *Les Chants de Maldoror*, [1869], Παρίσι: Robert Laffont, 1980, VI, I, σ. 743. Ο Lautréamont (ψευδών. του Isidore-Lucien Ducasse, 1846-1870), γάλλος ποιητής και συγγραφέας, αποτελεί μία από τις «μυθικές» μορφές του μοντερνισμού και επηρέασε σημαντικά τους συμβολιστές, τους σουρεαλιστές και, πιο πρόσφατα, τους σιτουασιονιστές.

13. Το Cabaret Voltaire ιδρύθηκε στη Ζυρίχη το 1916 από τους Hugo Ball, Emmy Hennings, Richard Huelsenbeck, Tristan Tzara, Jean Arp, κ.ά., και ταυτίστηκε με το ξεκίνημα και την ακμή του Νταντά. Ο Υμπύ βασιλιάς (*Ubu Roi*, 1896) είναι θεατρικό έργο του Alfred Jarry (1873-1907), το οποίο βασίζεται στο παράλογο και την παρωδία: πρωτοανέβηκε στο Παρίσι και προκάλεσε σκάνδαλο. Η εικονογράφηση Τζοκόντα με πίπα (*La Joconde fumant la pipe*) του Eugène Bataille (ψευδών. Sapeck) ήταν ένα φτηνό αντίγραφο του πίνακα του Ντα Βίντσι στο οποίο είχε προστεθεί μια άτεχνα σχεδιασμένη πίπα που καπνίζει. Το L.H.O.O.Q. (1919), ένα από τα πιο γνωστά έργα του Duchamp, είναι μια

8. Μπωντλαίρ, *Επιλογή από τα Journaux Intimes*, σ. 71, αρ. 156.

9. Φρίντριχ Νίτσε, *Η Θέληση για Δύναμη*, [1901], μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Νησίδες, 2001, Τρίτο Βιβλίο, IV, σ. 367, §796.

10. Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language, επιμ. Sander L. Gilman, κ.ά., Οξφόρδη: Oxford University Press, 1989, σ. 245. Ο Nietzsche ορίζει το μονολογικό έργο τέχνης (*monologischen Kunst*) ως έργο το οποίο δεν έχει άλλον αποδέκτη εκτός από τον ίδιο τον δημιουργό του (βλ. Φρίντριχ Νίτσε, *Η Χαρούμενη Επιστήμη*, [1882], μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Πανοπτικόν, 2010, σ. 350-351, §367).

11. Ο όρος «καμπ» (*camp*) αναφέρεται σε μια αισθητική αντίληψη (στυλ) που αποθεώνει

ii.

Αφού έστησε μια ρόδα ποδηλάτου πάνω σε ένα σκαμνί και την παρακολούθησε να γυρίζει, ο Μαρσέλ Ντυσάν έθεσε με την *Κρήνη* (1917) το κατεξοχήν παράδειγμα του ντανταϊστικού μηδενισμού.¹⁴ «Μπορούμε να κάνουμε έργα που να μην είναι καλλιτεχνικά;»¹⁵ Το επίτηδες αμφίσημο ερώτημα το απάντησε αργότερα: «Ένα σημείο που θέλω να τονίσω είναι πως η επιλογή αυτών των “Ready-made” δεν υπαγορεύτηκε ποτέ από αισθητικά κριτήρια.»¹⁶

Η απλή επιλογή αντικειμένων και η ανεπεξέργαστη έκθεσή τους ασφαλώς και είχε μια αισθητική πλευρά, στο βαθμό που η ειρωνεία συνιστά αισθητικό τρόπο – ήταν όμως μονάχα αυτή. Η πρόκληση του Ντυσάν δεν ήταν καν οπτική-εικαστική, ήταν πρόκληση ρηματική

ρεπροντιζιόν της Τζοκόντα, στην οποία έχει επιζωγραφιστεί ένα λεπτό μουστάκι και υπογένειο. Η ανάγνωση των αρχικών που αποτελούν τον τίτλο του έργου παραπέμπει συνηχητικά στη γαλλική έκφραση «elle a chaud au cul», που θα μεταφραζόταν «έχει κάψα στον κόλπο της».

14. Η *Ρόδα ποδηλάτου* (*Roue de bicyclette*, 1913) θεωρείται το πρώτο ready-made του Duchamp, παρότι ο ίδιος αρνήθηκε ότι το κατασκεύασμα αυτό είχε άλλο σκοπό από το να του αποσπά ευχάριστα την προσοχή και να το χαζεύει να γυρίζει, όπως θα έκανε «με τις φλόγες που χορεύουν στο τζάκι» (Arturo Schwarz, *The Complete Works of Marcel Duchamp*, Νέα Υόρκη: Abrams, 1969, σ. 442). Η *Κρήνη* (*Fontaine*, 1917), ένα πορσελάνινο ουρητήριο στο οποίο είχε προστεθεί η υπογραφή «R. Mutt 1917», υποβλήθηκε από τον Duchamp ανώνυμα για την πρώτη έκθεση της Society of Independent Artists (Grand Central Palace, Νέα Υόρκη). Η οργανωτική επιτροπή, μέλος της οποίας ήταν και ο ίδιος, απέρριψε την *Κρήνη* κατά πλειοψηφία, αμφισβητώντας ότι είναι καλλιτεχνικό έργο. Ο Duchamp αποκάλυψε την ταυτότητά του και παραιτήθηκε, προκαλώντας ένα ακόμη σκάνδαλο, αυτή τη φορά στις τάξεις των πρωτοποριακών καλλιτεχνών.

15. *The Essential Writings of Marcel Duchamp*, επιμ. M. Sanouillet και E. Peterson, Λονδίνο: Thames & Hudson, 1975, σ. 74.

16. Marcel Duchamp, «Apropos of “Readymades”», διάλεξη στο Μουσείο Μοντέρνας Τέχνης, Νέα Υόρκη, 19 Οκτ. 1961. Πρώτη δημοσ., *Art and Artists*, τόμ. 1, αρ. 4, Ιούλ. 1966. Βλ. *The Essential Writings of Marcel Duchamp*, και Χανς Ρίχτερ, *Νταντά: Τέχνη και Αντι-τέχνη*, μτφρ. Α. Ριχάκης, Αθήνα: Υποδομή, 1983 (σ. 134-135).

και νοηματική.¹⁷ Ο ρόλος του ready-made ως στρατηγικού όπλου σε μια συνολική επίθεση στην αστική κοινωνία ξεκαθαρίζεται αν εξεταστεί στο ευρύτερο πλαίσιο του ντανταϊστικού κινήματος.

Η υφολογική ανομοιογένεια του Νταντά δείχνει εμμέσως το θεμελιακό συνδετικό στοιχείο όλων των ομάδων και των προσώπων: την κριτική των αξιών. Μετά τον Μπωντλαίρ και τον Νίτσε, μετά τον Λωτρεαμόν και τους Παρακμιακούς, το Νταντά ιδρύθηκε εξ αρχής *πέρα από την τέχνη*. Κι αν ακόμη εντόπισε στο «φιλότεχνο κοινό» το μαλακό υπογάστριο της καπιταλιστικής βαρβαρότητας, κατά τα άλλα επεδίωξε το σκάνδαλο ως μια μικρογραφία της εξέγερσης. Το μήνυμα υπήρξε πάντα σαφές: «Ο Ντανταϊσμός απαιτεί: [...] Την διεθνή και επαναστατική ένωση των δημιουργών και των διανοουμένων όλου του κόσμου στη βάση του ριζοσπαστικού κομμουνισμού.»¹⁸

Έχοντας ολοκληρώσει τη διάλυση του μύθου της αυθεντικότητας, το Νταντά έδειξε για πρώτη φορά καθαρά την αντιστροφή της λειτουργίας της τέχνης, το πέρασμα στην πολιτική.¹⁹ Έτσι, τα ready-made δεν ήταν παρά βόμβες προγραμματισμένες να εκραγούν μέσα στον πυρήνα της αστικής ιδεολογίας: το θέαμα. Η δύναμή τους οφειλόταν σε μια μεταιχμιακή ισορροπία: ανάμεσα στο κοινότοπο

17. «Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό ήταν η σύντομη πρόταση την οποία πρόσθετα ορισμένες φορές [...] [που] αντί να περιγράφει το αντικείμενο σαν τίτλος, είχε σκοπό να κατευθύνει το μυαλό του θεατή σε άλλες περιοχές περισσότερο ρηματικές.» Duchamp, «Apropos of “Readymades”».

18. Richard Huelsenbeck, *En avant Dada. Die Geschichte des Dadaismus*, Ανόβερο, 1920· ελλ. έκδ. *Η Ιστορία του Ντανταϊσμού*, μτφρ. Γ. Πάνας, Αθήνα: Εκδ. Υπερδιεθνισμός, 1988, σ. 37.

19. Τη στενή αμφίπλευρη σχέση τέχνης και πολιτικής περιγράφει ο Walter Benjamin στο γνωστό δοκίμιο «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit» [1935] (*Gesammelte Schriften*, τόμ. 1, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1980, σ. 431-469), ελλ. έκδ. «Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγικότητάς του» στο *Δοκίμια για την Τέχνη*, μτφρ. Δ. Κούροβικ, Αθήνα: Κάλβος, 1978, βλ. ειδικά σ. 12.

και την ποίηση, την κυριολεξία και την ειρωνεία, το λεπτό γούστο και το κακόγουστο, το γέλιο και την απελπισία, το νόημα και τον αιφνιδιασμό. Προβλέποντας τον κίνδυνο της αντεπίθεσης, δηλαδή «της αδιάκριτης επανάληψης», ο Ντυσάν φρόντισε να ναρκοθετήσει την περιοχή, προειδοποιώντας ότι «πολύ περισσότερο για τον θεατή από ό,τι για τον καλλιτέχνη, η τέχνη είναι ένα εθιστικό ναρκωτικό ... μια μόλυνση».²⁰

Η τιμή που απέδωσε το Νταντά και ο Σουρεαλισμός σε πρόσωπα του δέκατου ένατου αιώνα βασίστηκε, πολύ περισσότερο από το έργο τους, σε ένα ύφος ζωής.²¹ Άλλωστε ο Ζακ Βασέ, ο δανδής «ντανταϊστής» στον οποίο ο Μπρετόν αναγνώρισε τον εμπνευστή του, ποτέ δεν επέδειξε κάτι άλλο από τους τρόπους, το χιούμορ και την παρουσία του.²² Παρότι πολλοί σουρεαλιστές έκαναν παραχωρήσεις στην τέχνη, ο Σουρεαλισμός υπήρξε πολύ πιο συνειδητά πολιτικός από το Νταντά και, σε κάθε περίπτωση, διασφάλισε την αντικαλλιτεχνική αξιοπρέπεια του ready-made.

Τα objet trouvé,²³ τυχαία ευρήματα και «προϊόντα» της σου-

20. Duchamp, «Apropos of “Readymades”».

21. Βλ. λ.χ. Αντρέ Μπρετόν, *Μανιφέστα του Σουρεαλισμού*, [1924, 1930], μτφρ. Ε. Μοσχονά, Αθήνα: Δωδώνη, 1972, σ. 30.

22. Ο Jacques Vaché (1895-1919), γάλλος δανδής, στενός φίλος του André Breton και των πρώτων σουρεαλιστών, πέθανε σε ηλικία 24 ετών από υπερβολική δόση οπίου, αφήνοντας ως μοναδικό «έργο» τις επιστολές του στον Breton, τον Louis Aragon, κ.ά., που εκδόθηκαν με τίτλο *Γράμματα του πολέμου (Lettres de guerre, Παρίσι: Au Sans Pareil, 1919· ελλ. έκδ. Jacques Vache, Γράμματα από το Μέτωπο [1916-1918]: Προς τους κ.κ. André Breton, T. Fraenkel, Louis Aragon, μτφρ. Ν. Σταμπάκης, Αθήνα: Φαρφουλάς, 2008)*. Ο Breton δήλωνε ότι του «χρωστά τα περισσότερα», ξεχωρίζοντάς τον ανάμεσα στους Jarry, Apollinaire, Lautréamont, κ.ά., βλ. André Breton, *Les pas perdus*, Παρίσι: Gallimard, 1924.

23. Objet trouvé είναι ένα αντικείμενο καθημερινής χρήσης το οποίο βρίσκεται τυχαία και εκτιμάται για την εγγενή αισθητική του ποιότητα, χωρίς καμία επιπλέον καλλιτεχνική επεξεργασία. Το objet trouvé και το ready-made συχνά συγχέονται, αλλά συνήθως το δεύτερο έχει υποστεί μια υποτυπώδη επέμβαση, ακόμη και αν αυτή περιορίζεται στην

ρεαλιστικής περιπλάνησης, αποτέλεσαν ένα ακόμη βήμα προς την κατεύθυνση της διάχυσης της ποίησης μέσα στην καθημερινότητα, ενοποιώντας τις μορφές του φλανέρ και του συλλέκτη,²⁴ αλλά και τον Μαρξ με την ουτοπία. Η απλή ανακάλυψη αντικειμένων, σύμφωνα με τον Μπρετόν, είναι καθεαυτή μια ονειρική πράξη,²⁵ και φυσικά «η σπουδαιότερη συνεισφορά του σουρεαλισμού βρίσκεται στη δημιουργία των σουρεαλιστικών αντικειμένων».²⁶

Μακριά από καλλιτεχνικές προθέσεις, η εξωτική τυπολογία των objet trouvés (κρυπτοερωτικά, μαγικά, φυσικά, ενοχλητικά, μαθηματικά, πρωτόγονα, ready-made, τυχαία, ανορθολογικά, ερμηνευμένα, ενσωματωνόμενα, κινητά, μηχανικά, τυλιγμένα, κ.ά.) αποτέλεσε μαζί με τα ομαδικά πορτραίτα και τις υπογραφές των σουρεαλιστών, μέρος ενός επαναστατικού μανιφέστου με τη μορφή ονειρικού χάρτη. Πολύ περισσότερο από την ποίηση και τη ζωγραφική, το σουρεαλιστικό πρόταγμα για μεταμόρφωση –όχι της τέχνης, αλλά– της ζωής και του κόσμου, πέρασε μέσα από την κριτική της καθημερινής αλλοτρίωσης, την ποίηση της πόλης, των δρόμων και των τυχαίων ευρημάτων, την εξωτική αισθητική των προσωπικών συλλογών και των «Εκθέσεων Αντικειμένων» (Pierre Colle Galerie, 1933 και Galerie Charles Ratton, 1936).

προσθήκη του τίτλου που παραλλάσσει το αρχικό νόημα του αντικειμένου.

24. Ο γαλλικός όρος «φλανέρ» (*flâneur*, αργόσχολος περιπλανώμενος) αναφέρεται σε έναν διακριτό ανθρώπινο τύπο της μεγαλούπολης του 19ου αιώνα που αντιμετωπίζει την περιπλάνηση και την παρατήρηση ως μορφή αισθητικής-ποιητικής εμπειρίας. Στα γαλλικά η λέξη έχει πολλές παραδηλώσεις, υπονοώντας συγχρόνως τον άνθρωπο τηςσχόλης, τον νωχελικό εξερευνητή, τον γνώστη της πόλης. Η μορφή του φλανέρ αναδείχτηκε ιδιαίτερα από τον Walter Benjamin, ο οποίος παρουσίασε την περιπλάνηση ως αρχετυπική, αστική εμπειρία του μοντερνισμού, συνδέοντάς την με την ποίηση του Baudelaire.

25. André Breton, *L'Amour fou*, [1937], Λίνκολν (Νεμπράσκα): University of Nebraska Press, 1987, σ. 32.

26. André Breton, *What is Surrealism?: Selected Writings*, [1934], Λονδίνο: Pluto Press, 1978, σ. 88.

iii.

«Στο Νέο-Νταντά, πήραν τα ready-made μου και ανακάλυψαν σ' αυτά αισθητικό κάλλος. Τους πέταξα στα μούτρα, για πρόκληση, τη θήκη μπουκαλιών και το ουροδοχείο, και τώρα αυτοί τα θαυμάζουν για την αισθητική τους ομορφιά.»²⁷ Όσοι στις δεκαετίες του 1950 και 1960 αυτοπροβλήθηκαν ως συνεχιστές του Νταντά, αναγορεύοντας «αντικείμενα» και «σκουπίδια» σε έργα τέχνης, δεν είχαν καταλάβει ή έκαναν πως δεν άκουγαν τη δήλωση του Ντυσάν. Αν είναι αδικαιολόγητο, όπως λέει ο Μπένγιαμιν, να υποστηρίξουμε ότι ο Σουρεαλισμός ήταν «καλλιτεχνικό» και «ποιητικό» κίνημα,²⁸ τότε και μόνον ο υπαινιγμός αυτός για το Νταντά δεν μπορεί παρά να προδίδει πλήρη άγνοια της ιστορίας του.

Περιπτώσεις όπως των Κορνέλλ, Ράουσενμπεργκ, Μπούς, Ναμ Τζουν Πάικ, ακόμα και το Φλούξους μέσα στον υπερβάλλοντα ναρκισσισμό του,²⁹ δείχνουν απλώς ότι κάτι σημαντικό δεν είχε γίνει κατανοητό. Η εννοιακή τέχνη,³⁰ από την άλλη, αδυνατώντας να χειριστεί το πολιτικό περιεχόμενο του ready-made οδήγησε σε πλήρη αυτονομία τη ρηματική πλευρά του, προκαλώντας έτσι τη στρόφη της έκρηξης προς το εσωτερικό του έργου: μια καλλιτεχνική «μαύρη τρύπα».

27. Marcel Duchamp, παρ. στο Χανς Ρίχτερ, *Νταντά: Τέχνη και Αντι-τέχνη*, σ. 319.

28. Walter Benjamin, «Surrealism», [1929] στο Walter Benjamin, *Selected Writings*, τόμ. 2, Καίμπριτζ (Μασαχουσέτη): Harvard University Press, 1999, σ. 207.

29. Οι Joseph Cornell (1903-1972), Robert Rauschenberg (1925-2008), Joseph Beuys (1921-1986) και Nam June Paik (1932-2006) συνδέθηκαν με την Pop Art, τον νεορεαλισμό ή κινήματα όπως οι Fluxus, και βάσισαν το έργο τους στην επανεπεξεργασία της ιδέας του ready-made.

30. Η εννοιακή (*conceptual*) τέχνη προτάσσει τη διανοητική σύλληψη και το νοηματικό-γλωσσικό περιεχόμενο του έργου τέχνης, αδιαφορώντας για τις παραδοσιακές πλευρές του που σχετίζονται με την αισθητική ποιότητα, τα υλικά και τον τρόπο δημιουργίας του. Η καταγωγή της εννοιακής τέχνης βρίσκεται στα ready-made του Duchamp, αλλά ως διακριτό εικαστικό ρεύμα εμφανίστηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1960 (βλ. Joseph Kosuth, «Art After Philosophy», *Studio International*, αρ. 915-917, Οκτ.-Δεκ. 1969).

Την εποχή εκείνη η πραγματική συνέχεια της ιδέας του ready-made βρέθηκε αλλού: στη Σιτουασιονιστική Διεθνή.³¹ Προϊόν εμπειρίας και πειραμάτων δεκαετιών, οριακή κατάληξη της ιδέας που κρυβόταν στην Κρήνη, η *détournement*³² ενσωμάτωσε το σαρκασμό και το όνειρο για να πυροδοτήσει αληθινές εστίες εξέγερσης. Το τέλος της τέχνης σηματοδότησε την αρχή της κριτικής της καθημερινής ζωής, ενός συλλογικού, μη-κατηγοριοποιήσιμου έργου που ολοκληρώθηκε στη διάρκεια περίπου μιας δεκαετίας και οδήγησε στο Μάη του '68. «Όλα είναι νταντά. Η τέχνη πέθανε. Ας δημιουργήσουμε την καθημερινή ζωή». Στους δρόμους του Παρισιού, το objet trouvé πήρε για πρώτη –και τελευταία– φορά την καθαρότερη μορφή του. «Το πιο ωραίο γλυπτό είναι η βαριά πέτρα από το ξηλωμένο πεζοδρόμιο, η πέτρα που πετάς στους μπάτσους».³³

31. Η Σιτουασιονιστική Διεθνή (Internationale Situationniste) ιδρύθηκε το 1957 από την ενοποίηση ομάδων πολιτικοποιημένων πρωτοποριακών καλλιτεχνών, διανοουμένων, κ.ά., υποστηρίζοντας τη ριζική μεταμόρφωση της ανθρώπινης ζωής και της κοινωνίας μέσα από το «ξεπέρασμα της τέχνης» και τη διάλυση κάθε είδους διαχωρισμού (τέχνη/καθημερινότητα, καλλιτέχνης/κοινό, θεωρία/πράξη, εργασία/σχολή, κ.ο.κ.). Οι καταβολές των σιτουασιονιστών βρίσκονται στο Νταντά, τον σουρεαλισμό και τον λετρισμό (*lettrisme*), στη φιλοσοφία του Hegel και στον πρώιμο Marx, καθώς και στην κριτική της αλλοτρίωσης και της μαζικής κουλτούρας. Προεξάρχοντες μεταξύ των σιτουασιονιστών ήταν ο Guy-Ernest Debord (*Κοινωνία του Θεάματος*, *La Société du spectacle*, 1967) και ο Raoul Vaneigem (*Επανάσταση της Καθημερινής Ζωής*, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes generations*, 1967), των οποίων οι θεωρητικές αναλύσεις έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στο κίνημα αμφισβήτησης της δεκαετίας του 1960. Οι ιδέες και οι ακτιβιστικές δράσεις των σιτουασιονιστών συνδέθηκαν στενά με την εξέγερση του Μάη του '68, ενώ σε αυτούς οφείλονται και τα πιο γνωστά συνθήματά του. Η οργάνωση διαλύθηκε επίσημα το 1972.

32. Η *détournement* (μεταστροφή, εκτροπή-οικειοποίηση) είναι μια τεχνική που χρησιμοποιήθηκε αρχικά από τους λετριστές και στη συνέχεια, πιο συστηματικά, από τους σιτουασιονιστές, κατά την οποία έτοιμα καλλιτεχνικά έργα ή προϊόντα της μαζικής κουλτούρας (π.χ. κόμικς) «μεταστρέφονται» μέσω της ένθεσης λεκτικών ή οπτικών στοιχείων, με σκοπό την κριτική αντιστροφή του νοήματός τους. Η *détournement* είναι μια περισσότερο πολιτική και στοχευμένη χρήση της ιδέας του ready-made.

33. Τα συνθήματα «Όλα είναι νταντά...», «Το πιο ωραίο γλυπτό...» και «Η ομορφιά

Στη διάρκεια εκείνου του γιορταστικού «μήνα» φάνηκε να αποκαθίσταται για λίγο όχι μόνον ο κατακερματισμένος από την αγορά χρόνος της καθημερινότητας, αλλά και ο χρόνος όλης της μοντερνικότητας. Η απόσταση ανάμεσα στον μεθυσμένο από την επανάσταση Μπωντλαίρ και τους εξεγερμένους γάλλους που έγραφαν στους τοίχους «Η ομορφιά βρίσκεται στο δρόμο» ήταν, σχεδόν, μηδενική.

iv.

Τα χρόνια που ακολούθησαν δεν ήταν αυτά που υποσχέθηκε το κίνημα της δεκαετίας του 1960 και ο παρισινός Μάης. Η ματαίωση της ουτοπικής αναζήτησης σήμανε το τέλος της γιορτής και μαζί τα όρια της μέθης του μοντέρνου κόσμου. Την ίδια στιγμή όμως, ήταν και η αρχή της ανεξέλεγκτης εξάπλωσης του αντι-αισθητικού ιού σε ολόκληρο το κοινωνικό πεδίο. Το Πανκ, στα μέσα της δεκαετίας του 1970, εγκαινίασε ένα ευρύτατο κοινωνικο-πολιτιστικό αντάρτικο το οποίο «εκλαϊκεύσε» το ready-made και την σιτουασιονιστική *détournement*.³⁴

Όμως το ερώτημα που αναδύεται προκλητικά εδώ είναι το εξής: αν το τέλος της τέχνης προαναγγέλθηκε (Μπωντλαίρ, Νίτσε, Λωτρεαμόν), μεθοδεύτηκε (Ντυσάν, Νταντά) και ολοκληρώθηκε (Σιτουασιονιστές, Μάης '68), τότε τι είναι αυτό που μετά τη δεκαετία του 1960 και μέχρι σήμερα συνεχίζει να αποκαλείται με το όνομά της;

Παρότι υποχρεωμένοι να κινηθούν με τους όρους του πολιτιστικού μάνατζμεντ, μια σειρά δημιουργών επεναπεξεργάζονται το τρίπτυχο *ready-made/objet trouvé/détournement* στο πλαίσιο μιας στά-

βρίσκεται στο δρόμο» προέρχονται από το Μάη του '68.

34. Βλ. Greil Marcus, *Lipstick Traces: A Secret History of the 20th Century*, Καίμπριτζ (Μασαχουσέτη): Harvard University Press, 1989.

σης περισσότερο δοκιμιακής-ντοκουμενταρίστικης παρά καλλιτεχνικής, οικειοποιούμενοι τους κυρίαρχους ιδεολογικούς κώδικες και διαύλους με αποκλειστικό σκοπό να τους εκτρέψουν στην κατεύθυνση της κριτικής και της υπονόμευσής τους (βλ. λ.χ. Μπάρμπαρα Κρούγκερ, Τζένυ Χόλτζερ, Σίντυ Σέρμαν, Μπάνκσυ).³⁵ Στην ίδια κατεύθυνση κινούνται και υβριδικά πολιτικο-καλλιτεχνικά ρεύματα όπως ο ακτιβισμός ενάντια στα ΜΜΕ και στο μεταμοντέρνο πανόπτικον (Ντενίς Μπομπουά, Τιμ Ούλριχς, Πατ Νάλντι και Γουέντυ Κέρκαπ, Bureau of Inverse Technology, Surveillance Camera Players, κ.ά.).³⁶

Από την άλλη, η επανεμφανιζόμενη εικονιστική-εκφραστική αντίληψη (εξπρεσιονισμός, αφηγηματικότητα) και οι ποικιλώνυμες επιβιώσεις της αφαίρεσης, του μινιμαλισμού και της εννοιακής τέχνης, ασχέτως του πόσο «καλά» ή «κακά» έργα παράγουν, μοιάζουν να διακατέχονται από ένα είδος υστερικής τύφλωσης: αρνούνται να συνειδητοποιήσουν αυτό που συνέβη. «Ό,τι δεν πήγε πέρα από τον εαυτό του έχει δικαίωμα για μια αναβίωση δίχως τέλος.»³⁷ Μόνο μια επιφανειακή ανάγνωση μπορεί να κρύψει τον βαθύ πεσιμισμό των λέξεων του Μπωντριγκιάρ, γιατί η ατέρμονη

35. Οι Barbara Kruger (γ. 1945), Jenny Holzer (γ. 1950) και Cindy Sherman (γ. 1954) είναι σύγχρονες καλλιτέχνιδες που εμπλέκουν στο έργο τους τη μαζική κουλτούρα, τη γλώσσα και τους κώδικες της διαφήμισης και της προπαγάνδας, καθώς και τις τεχνικές της μαζικής αναπαραγωγής. Ο Banksy είναι street/graffiti artist, γνωστός για τα στρατευμένα και στοχευμένα στην επικαιρότητα «ανώνυμα» έργα του.

36. Οι Denis Beaubois (γ. 1970), Timm Ulrichs (γ. 1940), Pat Naldi (γ. 1964) και Wendy Kirkup (γ. 1961) είναι εικαστικοί καλλιτέχνες που έχουν ασχοληθεί με τις μεθόδους, τις τεχνικές και την εμπειρία της επιτήρησης και του ελέγχου. Οι ακτιβιστικές ομάδες Bureau of Inverse Technology (ιδρ. 1992) και Surveillance Camera Players (ιδρ. 1996) παρεμβαίνουν με δράσεις αντάρτικου τύπου σε επίσημες διαδικασίες επικοινωνίας και ελέγχου.

37. Jean Baudrillard, *Η Διαφάνεια του Κακού*, [1990], μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Εξάντας, 1996, σ.19.

αναβίωση εδώ δεν είναι άλλη από τη φασματική ύπαρξη του ήδη πεθαμένου.

Τέλος, μια τρίτη τάση παρουσιάστηκε τη δεκαετία του 1970, όταν ένας ήδη γνωστός «νεοντανταϊστής», ο Άντυ Γουόρχολ, δήλωσε με ωμή ειλικρίνεια ότι το επόμενο βήμα μετά την τέχνη είναι η τέχνη των επιχειρήσεων, «το πιο συναρπαστικό είδος τέχνης».³⁸ Η διάλυση του αισθητικού, όχι μέσα σε μια ριζικά αναμορφούμενη καθημερινότητα, αλλά σε διαδικασίες που ορίζονται ευθέως πλέον από την αγορά, πρότεινε την τελευταία εκδοχή του ready-made: την τραπεζική επιταγή. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι αυτό είναι το πνεύμα που διαπνέει τα έργα μιας πολυπληθούς σειράς σύγχρονων διάσημων –ή απλώς φιλόδοξων– καλλιτεχνών. Οι ηλεκτρικές σκούπες του Τζεφ Κουνς³⁹ ίσως και να ξεγελούσαν ως μετενσαρκώσεις της Κρήνης, αν βέβαια δεν τιτλοφορούνταν με τις ονομασίες των πραγματικών βιομηχανιών που τις παράγουν. Φαίνεται πως το ρηματικό δείχνει πλέον μόνο προς την κατεύθυνση των δημοσίων σχέσεων, την ώρα που η καθαρή «προκλητική» κοινοτοπία ανταλλάσσεται με μια περίοπτη θέση στο λάιφ-στάιλ του *anything goes*.

38. Η Φιλοσοφία του Άντυ Γουόρχολ. Από το Α στο Β και πάλι από την αρχή, [1975], μτφρ. Ι. Ραλλίδη, Αθήνα: Σέλας, 1986, σ. 88. Πρώην εικονογράφος διαφημίσεων, ο ζωγράφος και σκηνοθέτης Andy Warhol (1928-1987) εξελέχθηκε σε μια από τις σημαντικότερες φυσιογνωμίες της Pop Art, παρουσιάζοντας ένα διακριτό οπτικό στυλ και μια σειρά από εμβληματικά έργα (*Marilyn Diptych*, *Campbell's Soup Cans*, *Green Coca-Cola Bottles*, *Double Elvis*, κ.ά.). Υπήρξε μέντορας γνωστών καλλιτεχνών, μουσικών και ηθοποιών, ενώ παράλληλα ίδρυσε το στούντιο Factory (1962-1984) και το περιοδικό *Interview* (1969), προαναγγέλλοντας κατά μία έννοια το μεταγενέστερο φαινόμενο που είναι γνωστό ως «lifestyle».

39. Ο Jeff Koons (γ. 1955), ένας από τους πιο γνωστούς και ακριβοπληρωμένους σύγχρονους καλλιτέχνες, έχει βασίσει το έργο του στην ποπ κουλτούρα, το κιτς και το μπανάλ. Δύο από τις πρώτες ενότητες που παρουσίασε, οι «Pre-new» (1979) και «The New» (1979-1983), περιλαμβάνουν κυρίως εγκαταστάσεις, εν είδη προθήκης καταστήματος, με οικιακές συσκευές, ηλεκτρικές σκούπες, καφετιέρες, κ.ά., και τίτλους όπως «New Hoover Celebrity QS», «New Shelton Wet/Dry 10 Gallon».





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.

Σειρά σκέψεων σχετικά με το επικείμενο τέλος ενός κύκλου

(ή, δεν υπάρχει Salvation...)

του Κώστα Γαλανόπουλου

Παραδομένος στον σαγηνευτικό Εθισμό των τηλεοπτικών σειρών, παρακολουθώ και κάποιες από αυτές των οποίων η μαεστρία εξαντλείται απλώς στην πρόκληση και μόνο αυτού του υπνωτιστικού εθισμού. Συνήθως μου αρέσει να τις σκέφτομαι με τον ίδιο τρόπο που αντικρίζεις τα προκατασκευασμένα σπίτια, τα οποία προσπερνάς επιδεικτικά αδιάφορος και στα οποία, ενώ ξέρεις ότι δεν αποτελούν προϊόν πρωτότυπης έμπνευσης και δημιουργικής έξαρσης, ζητάς εντούτοις να μπεις, γιατί θέλεις να δεις πώς μπορεί να είναι αλλά και γιατί σου φαίνονται περιέργως ζεστά και φιλικά. Μια τέτοια «προκατασκευασμένη» σειρά είναι το *Salvation*, μια αρκετά καλή παραγωγή με τηλεοπτικό στήσιμο, μανιερισμένες ερμηνείες, ενοχλητικά καθοδηγητική μουσική και σενάριο που πριν εξήντα χρόνια, πιθανόν, να φαινόταν αιχμηρά πρωτοποριακό και ευφάνταστο.

Εν ολίγοις ο μύθος έχει ως εξής: ένας χαρισματικός φοιτητής φυσικής μέσω ενός δικής του έμπνευσης λογισμικού, ανακαλύπτει έναν αστεροειδή, ο οποίος έχει μπει σε τροχιά σύγκρουσης με τη γη. Το μέγεθός του είναι τέτοιο που η σύγκρουση θα προκαλέσει τον αφανισμό της ζωής στο μεγαλύτερο μέρος του πλανήτη. Την πληροφορία διαθέτει, εκτός του φοιτητή, μόνο ένα εξαιρετικά στενό κλιμάκιο της αμερικάνικης κυβέρνησης, των μυστικών υπηρεσιών και της NASA, οι οποίοι και αναζητούν τρόπους αναχαίτισης του αστεροειδή και αποσόβησης της σύγκρουσης. Ο φοιτητής μας, μετά την εξαφάνιση του καθηγητή του και την απειλητική παρουσία κάποιων μυστηρίων τύπων, καταφεύγει στη βοήθεια ενός πάμπλουτου, ιδιοφυούς και αντισυμβατικού επιχειρηματία, ο οποίος είναι ο ιδρυτής της μεγαλύτερης εταιρείας διαστημικής και καινοτόμου τεχνολογίας αιχμής. Οι δυο τους θα προσπαθήσουν να βρουν τον καλύτερο τρόπο αναχαίτισης του αστεροειδή, έχοντας να ξεπεράσουν εκτός των άλλων και τα εμπόδια που συνεχώς προκύπτουν λόγω της στενοκεφαλιάς, της τυπολατρίας και του συντηρητισμού των γραφειοκρατών της κυβέρνησης και του στρατού. Ο οραματιστής επιχειρηματίας –μια δυναμική φιγούρα τύπου Έλον Μασκ που οι σεναριογράφοι αντιπαραθέτουν σε αυτήν του δυσκίνητου και αρτηριοσκληρωτικού κρατικού λειτουργού, μια ιδεολογική λειτουργία της σειράς τόσο φανερή και προβλέψιμη που δεν χρειάζεται να μας απασχολεί επιπλέον– φαίνεται πως έχει και μια μυστική ατζέντα, την κατασκευή ενός διαστημόπλοιου, του «Salvation», με το οποίο σκοπεύει να διασώσει μια επιλεγμένη ομάδα ανθρώπων· πρόκειται για μια νέα, πραγματική κιβωτό της ανθρωπότητας.

Εντούτοις, εν μέσω της σειριακής ξεδίπλωσης κοινοτοπιών και προβλέψιμων «αφηγηματικών γάντζων» δυο-τρεις ιδέες φαίνονται στο βάθος να σπινθηρίζουν, ως εξαιρετικά υποσχόμενα σημεία

νοητικού ερεθισμού – και που μάλλον οφείλονται στην αρχετυπία του μύθου που αναπαράγει η σειρά. Έτσι, και αν υποθέσουμε ότι το γεγονός της σύγκρουσης του πλανήτη μας με έναν αστεροειδή δεν αποτελεί μια φανταστική απιθανότητα, ορίστε μια πρώτη δυσκολία που προκύπτει, η οποία βραχυκυκλώνει τις ηθικές και ιδεολογικές θεμελιώσεις μας και ερεθίζει τις αρμόδιες νοητικές λειτουργίες μας: αν η μόνη δυνατότητα αποφυγής της σύγκρουσης είναι μέσω της ανατίναξης του αστεροειδούς, τα συντρίμια του οποίου θα διασπαρούν και θα καταπέσουν λόγω χάρη στις εκτάσεις της κεντρικής Ασίας προκαλώντας εκατομμύρια θυμάτων, αλλά εξασφαλίζοντας την επιβίωση του ανθρώπινου είδους, δικαιούνται οι υπηρεσίες και η εκτελεστική εξουσία μιας χώρας να λάβουν μια τέτοια απόφαση; Και, επιπλέον, υπάρχει κάποια ηθικά νόμιμη και νομιμοποιητική, βάση γι' αυτήν; Εδώ τα προβλήματα φαίνεται να είναι δύο: πρώτον, ότι μια τέτοια απόφαση θα παρθεί από κλειστές ομάδες ανθρώπων πέραν και εκτός της όποιας δικαιοδοσίας και νομιμοποίησης έχουν λάβει ως προς τη λήψη αποφάσεων. Και δεύτερον, αν ξεπεραστεί, ή προς το παρόν παραβλεφθεί το πρόβλημα της δικαιοδοσίας, με ποιον τρόπο είναι δυνατή η νομιμοποίηση μιας τέτοιας απόφασης στη βάση της απόλυτης, τρομακτικής και ύστατης αναγκαιότητας; Ή αντιθέτως, πώς μπορεί μια τέτοια απόφαση να μπλοκαριστεί ως ηθικά απαράδεκτη, θυσιάζοντας το σύνολο του ανθρώπινου είδους; Αν κανείς συνηγορήσει υπέρ της απόφασης, δεν σημαίνει ότι αποηθικοποιεί εντελώς το ανθρώπινο γένος καθιστώντας αμφίβολη και αιρέσιμη την ίδια την επιβίωση των επιζώντων, καθώς σε αυτήν την περίπτωση θα έχουν καταλυθεί όχι μόνο τα θεμέλια της ηθικότητας αλλά ακόμη και η ίδια η ιδέα της ηθικής, δηλαδή της ουσιωδώς και μοναδικά ανθρώπινης αναστοχαστικής και κανονικοποιητικής πραγματεύσεως και επεξεργασίας των πρακτικών προβλημάτων;

Και αντιθέτως, δεν θα αποτελεί η άρνηση λήψης της συγκεκριμένης απόφασης υποχώρηση και απόλυτα καταστροφική παράβλεψη της εντελώς και αδιαμφισβήτητης δεδομενικότητας της φυσικής ύπαρξης του ανθρώπινου είδους, προς όφελος, συντριπτικά και κυριολεκτικά υπαρκτά πια, μιας ηθικότητας που φτάνει να αρνείται την ίδια τη ζωή, τη συνέχεια της ανθρωπότητας, δηλαδή την ίδια την ανθρωπότητα; Μια τέτοια ακραία επιτακτικότητα, και αυτή η απολυτότητα και μη αντιστρεψιμότητα των συνεπειών, προκαλεί τη νοητική επεξεργασία καθιστώντας τη πεδίο της άλυτης σύγκρουσης μεταξύ δύο μη συμφιλίωσιμων αντιπάλων, της ηθικής και της αναγκαιότητας: πανάρχαιοι εχθροί, οι οποίοι, καθώς συναντώνται ξανά –και, εν όψει του επικείμενου αφανισμού, για τελευταία φορά– στο πεδίο της πραγματικής απόφασης, απολυτοποιούν έτι περαιτέρω τη δεσμευτικότητα τους. Ακόμη και ηθικά συστήματα που φαίνονται να ριζώνουν, ή να αξιώνουν το ρίζωμά τους, στην όποια φυσική, βιολογική ή άλλη αναγκαιότητα, δεν γίνεται παρά να στέκουν ανήμπορα μπροστά σε ένα τέτοιο δίλημμα – διότι, ακόμη και αν αποταθούμε σε θεωρίες της βιολογίας που προκρίνουν την εγωιστική αυτοσυντήρηση ή την επιβίωση του είδους ως ύστατη και μοναδική προσταγή, είναι εξαιρετικά αμφίβολο το πώς με βάση αυτές τις παραδοχές θα μπορούσαμε να παρακάμψουμε την αβάσταχτη πραγματικότητα της έλλογης και συνειδητής απόφασης του θυσιασμού. Αλλά και αν υποτεθεί ότι αυτή η παράκαμψη είναι δυνατή, μια δαρβινιστική, για παράδειγμα, κοινωνική φιλοσοφία θα πρέπει να ξεπεράσει επιπλέον τον σκόπελο της μη φυσικής επιλογής. Υπό την έννοια ότι η απόρριψη ενός πολύ μεγάλου κομματιού του είδους δεν θα αποτελεί μια τρόπον τινά φυσική αναγκαιότητα ή εξέλιξη, αλλά τη συνειδητή και εν πολλοίς αυθαίρετη απόφαση ενός μέρους, το οποίο τυχαία θα βρεθεί στη θέση του αποφασίζοντος: τυχαιότητα που υπενθυμίζει

διαρκώς ότι το μέρος που πρέπει να απορριφθεί δεν παρουσίασε κανένα από τα στοιχεία της βιολογικής, ψυχολογικής, πολιτισμικής ή άλλης μειονεξίας που θα δικαιολογούσαν την αναγκαιότητα της απόρριψής του. Μια ωφελιμιστική διαφυγή από το δίλημμα –ενός, όμως, τραυματισμένου και μισερού ωφελιμισμού, καθώς εδώ ο Λόγος τσακίζεται στα βράχια ενός μη επεξεργάσιμου τελικού ορίζοντα– ή μια πραγματιστική ηθική θεωρία του μικρότερου κακού θα κατέρρεαν επίσης, καθώς το κόστος της πράξης είναι τόσο τερατωδώς ασύλληπτο που κάθε προσφυγή στην ωφέλεια θα βιωνόταν ως ανήθικη κτηνωδία: ενώ την ίδια στιγμή, η άρνηση για δράση θα φόρτωνε ένα ηθικό βάρος, τον αφανισμό της ανθρωπότητας, το οποίο δεν θα μπορούσε να υποφέρει κανείς, καμιά ομάδα ανθρώπων, καμιά κοινωνία – όχι πάντως μια η οποία θα αποπειρόταν να επιβιώσει στοιχειωδώς πάνω από το επίπεδο της ζωώδους βιολογικής αναπαραγωγής. Μετά την απόλυτη κατάρρευση της ηθικής, η συνέχεια της ανθρώπινης ζωής στον πλανήτη, ή έξω από αυτόν, θα σήμαινε τη βιολογική συνέχεια μιας απανθρωποιημένης ανθρωπότητας, η οποία θα ήταν υποχρεωμένη να συμβιώνει δίχως την παραμικρή παρουσία και δυνατότητα σκέψης πάνω στην οποιαδήποτε πράξη – καθώς αυτή θα ήταν πλέον αδύνατη, μιας και η ηθική θα είχε συντριφτεί τόσο λόγω της απόλυτης αδυναμίας να παράσχει ένα νοητικά και συναισθηματικά επεξεργάσιμο και υποφερτό κριτήριο δράσης, όσο και εξαιτίας του τρομερού ψυχολογικού βάρους, το οποίο καμιά ηθική επεξεργασία δεν θα ήταν ικανή να ελαφρύνει. Βεβαίως, η δυνατότητα πράξης, πόσω μάλλον σκέψης πάνω στην πράξη, προϋποθέτει την ύπαρξη των ανθρώπων που θα πράξουν και ίσως σκεφτούν το τι πράττουν, σημαίνει δηλαδή ότι η απόφαση τελικά πάρθηκε και η ανθρωπότητα σώθηκε. Η διάσωση της ηθικής μέσω των φορέων της –των ανθρώπων– και η σωτηρία της ανθρωπότητας, έστω και δίχως

το θεμελιώδες ειδολογικό χαρακτηριστικό της –τον αναστοχασμό–, δεν θα μπορούσε να συμβεί παρά μόνο μέσω του θανάτου της ηθικής και της απανθρωποίησης του ανθρώπου. Ίσως η μοναδική διέξοδος από το νοητικό μπλοκάρισμα, το ηθικό βραχυκύκλωμα και την παράλυση λόγω της ακραίας επιτακτικότητας, να είναι δυνατή μέσω της απρόθυμης σύγκρισης της απολυτότητας των δύο συνθηκών. Υπό την έννοια ότι, αν υπάρχει μια δυνατότητα αναστοχασμού επάνω στην ορθότητα και νομιμότητα της απόφασης που θα διασώσει την ανθρωπότητα ή θα την αφανίσει, αυτή είναι δυνατή μόνο μετά τη λήψη της απόφασης της σωτηρίας μέσω του θυσιασμού μεγάλου μέρους της. Διανοίγεται με τον τρόπο αυτό, μια ρωγή στην απολυτότητα της περίπτωσης της θετικής απόφασης, καθώς αυτή θα επιτρέψει, τουλάχιστον, την επιβίωση ενός μέρους της ανθρωπότητας, κάτι το οποίο δεν μπορεί να συμβεί στην περίπτωση της αρνητικής απόφασης, τα αποτελέσματα της οποίας είναι απόλυτα και ανεπίστρεπτα. Φυσικά, η διασωθείσα ανθρωπότητα θα ήταν υποχρεωμένη να διαχειριστεί το τίμημα της σωτηρίας της προσκρούοντας στις ανυπέρβλητες δυσκολίες που περιγράψαμε πιο πριν, οπότε ο κύκλος ξαναρχίζει τη φαύλη τροχιά του.

Στο σημείο όμως αυτό, που έχουμε υποθέσει ότι υπάρχει μια αμυδρότατη και εν πολλοίς απάνθρωπη διαφυγή από το άλυτο του διλήμματος, μέσω της ευθυγράμμισης με τη συνθήκη της περισσότερο ελαστικής απολυτότητας, τίθεται μοιραία το έτερο των ζητημάτων: ποιος δικαιούται να λάβει μια τέτοια απόφαση και ποιες είναι οι διαδικασίες που νομιμοποιούν και εγγυώνται τη λήψη της όποιας απόφασης; Έχοντας ως δεδομένο ότι η απόφαση θα παρθεί στα υψηλότερα κλιμάκια των κρατικών υπηρεσιών και της εκτελεστικής εξουσίας, με την τελική έγκριση του επικεφαλής, ας πούμε του προέδρου των Ηνωμένων Πολιτειών όπως συμβαίνει

στη σειρά μας, και ξεπερνώντας το ηθικό πρόβλημα των κριτηρίων της απόφασης, θα πρέπει έπειτα να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα της νομιμοποίησης αυτών που θα αποφασίσουν. Μπορούν αυτές οι κλειστές και ολιγομελείς ομάδες ανθρώπων να επικαλεστούν τη νομιμοποίηση της δικαιοδοσίας τους, η οποία με βάση τις κείμενες συνταγματικές και καταστατικές διατάξεις τούς παρέχει το δικαίωμα στη λήψη αποφάσεων ακόμη και σε συνθήκες έκτακτης ανάγκης; Μπορεί να ισχύει ως έχει μια τέτοια δικαιοδοσία στην περίπτωση του επαπειλούμενου αφανισμού της ανθρωπότητας και μπορεί αυτή η συνθήκη να θεωρηθεί ότι εμπίπτει στη νομική περιγραφή της «κατάστασης έκτακτης ανάγκης»; Ή θα πρέπει, αντιθέτως, να θεωρηθεί ότι με βάση την πρωτόγνωρη επιτακτικότητα αλλά και τη σημαντικότητα των συνεπειών των όποιων αποφάσεων, αυτές θα πρέπει να τεθούν προς έγκριση από το κοινωνικό σύνολο; Ακόμη, όμως, και αν υποθέσουμε ότι υπάρχει χρόνος ικανός για τη διεξαγωγή ενός δημοψηφίσματος, ότι υπάρχουν δύο, τουλάχιστον, λύσεις των οποίων η λυσιτέλεια και οι συνέπειες να είναι αδιαμφισβήτητα τεκμηριωμένες, και αφού βεβαίως η κυβέρνηση αποφασίσει να μεταφέρει τη δικαιοδοσία της απόφασης στο σύνολο, γεννιέται το εξής ερώτημα: στο σύνολο αυτό περιλαμβάνονται όλοι οι λαοί του πλανήτη ή μόνο οι πολίτες της μιας χώρας; Η καθολικότητα του ζητήματος επιτάσσει η απόφαση να παρθεί από το σύνολο της ανθρωπότητας, όσο και αν αυτό είναι αδύνατο λόγω των πρακτικών δυσχερειών που συνεπάγεται η λήψη μιας απόφασης ταυτόχρονα και σε όλον τον πλανήτη. Το πλέον πιθανό, αλλά και κατά τα φαινόμενα το μόνο δυνατό, είναι ο σχηματισμός ενός παγκόσμιου συμβουλίου από τις κυβερνήσεις όλων των χωρών επιφορτισμένου με τη διακρίβωση των πιθανών λύσεων και τη λήψη της απόφασης. Στην περίπτωση, όμως, της λύσης που δίνεται με τον βομβαρδισμό του αστεροειδούς και

τη διασπορά των θραυσμάτων του σε ένα μεγάλο κομμάτι της επιφάνειας του πλανήτη, θα πρέπει να θεωρείται βέβαιο ότι οι χώρες που περιέχονται σε αυτό το συγκεκριμένο κομμάτι δεν θα συναινέσουν και μάλιστα θα προσπαθήσουν με κάθε τρόπο να σταματήσουν τις σχετικές ενέργειες. Πράγμα που θα σημαίνει πόλεμο με τις υπόλοιπες χώρες. Έτσι, και εμπρός στον κίνδυνο μιας γενικευμένης παγκόσμιας σύγκρουσης, πρωτόγνωρης έντασης και αποφασιστικότητας λόγω των εξαιρετικών συνθηκών, φαίνεται απολύτως λογικό η χώρα ή οι χώρες που γνωρίζουν να μην γνωστοποιήσουν το γεγονός στις υπόλοιπες.

Με την ίδια λογική, για την αποφυγή των καταστροφικών συνεπειών της γνωστοποίησης του τρομερού κινδύνου, η κυβέρνηση θα αποφασίσει να μη δημοσιοποιήσει την είδηση κρατώντας το σύνολο των πολιτών στο σκοτάδι. Αυτή η απόφαση είναι μια απόφαση που πάρθηκε δίχως τον παραμικρό δισταγμό, χωρίς την παραμικρή αντίρρηση. Θεωρείται βέβαιο –βεβαιότητα που γίνεται ακόμη σκληρότερη αν ο καθένας από εμάς δοκιμάσει να απαντήσει ο ίδιος στον εαυτό του– ότι στο άκουσμα της είδησης περί του επικείμενου αφανισμού ο πλανήτης θα παραδοθεί στο χάος. Καθώς οι αναγκαιότητες που επιβάλουν τη χαλιναγώγηση και εκτροπή των διαλυτικών συμπεριφορών –η ευθυγράμμιση του βίου, δηλαδή, με τις απαιτούμενες προϋποθέσεις της βιολογικής και ψυχολογικής συνέχειας του ανθρώπου– θα πάψουν να υφίστανται, είναι μάλλον δύσκολα αμφισβητήσιμη η πρόβλεψη ότι η κοινωνία, κατά το μεγαλύτερο μέρος της και ως προς τις βασικότερες λειτουργίες της, θα διαλυθεί. Διότι, αφενός η επικρεμάμενη απειλητικότητα της τιμωρίας χάνει την όποια ισχύ της, καθώς ουδείς φοβάται τη φυλάκιση ή την ίδια την ποινή του θανάτου κάποιες ημέρες πριν τον αφανισμό της ίδιας της ανθρωπότητας· αφετέρου, και πλέον σημαντικό, οι δυνάμεις και οι ποιότητες που κάνουν δυνατή την κοινωνικότητα

θα έχουν απολέσει τη μοναδική πηγή εκπόρευσής τους, την ίδια την κοινωνία. Η κοινωνικότητα, και τα ποιοτικά προαπαιτούμενα της, η αλληλεγγύη, η αλληλοβοήθεια και ο αλτρουισμός, αποτελούν βιολογικές και ψυχολογικές εγγυήσεις της κοινωνικής ύπαρξης και αναπαραγωγής. Δίχως αυτήν την τελευταία δεν χάνουν απλώς και μόνο την αξία τους αλλά και τον λόγο της ύπαρξής τους. Οι βιολογικοί και ψυχολογικοί ισορροπιστές και αναπαραγωγείς θα ατροφήσουν μεμιάς καθώς μια κοινωνία που θα πάψει αμετάκλητα να υπάρχει δεν έχει λόγο να υπάρχει ήδη. Για την ανθρωπότητα φαίνεται, λοιπόν, ότι συμβαίνει –ή, τέλος πάντων, θα συμβεί στις συνθήκες που περιγράφει το σενάριο της σειράς μας– το αντίθετο από ό,τι συμβαίνει στον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά. Καθώς ο τελευταίος μπροστά στη βέβαιη γνώση του αναπότρεπτου θανάτου δεν σταματά να ζει, και μάλιστα τις περισσότερες φορές βιώνοντας τη ζωή, την ύπαρξη, ως τη μοναδική πραγματικότητα· πράγμα που, αντιθέτως και κατά πάσα βεβαιότητα, δεν μπορεί να συμβεί για το ανθρώπινο είδος ως όλο. Αυτό, μπροστά στη βεβαιότητα του ολικού αφανισμού χάνει την οποιαδήποτε δυνατότητα επιβίωσης διότι η μόνη πραγματικότητα που μπορεί να αναγνωρίσει είναι η αέναη αναπαραγωγή του. Ο άνθρωπος, όμως, δεν απεκδύεται, δεν αποτινάσσει από πάνω του μόνο τα συγκεκριμένα ειδολογικά χαρακτηριστικά του, παύοντας να αποτελεί μέλος του ανθρώπινου είδους –μιας και αυτό το τελευταίο θα πάψει να υπάρχει ως τέτοιο– μεταλλασσόμενος σε ανάδελφο βιολογικό μηχανισμό επιβίωσης και κορεσμού· αποτινάσσει, επιπλέον, και τους όποιους κοινωνικούς προσδιορισμούς που τον εντάσσουν ως λειτουργική μονάδα σε ευρύτερα σύνολα, και μάλιστα μια μονάδα λειτουργική που ενεργοποιείται μόνο ανταποκρινόμενη στους συλλογικούς τροφοδότες. Έτσι, ακόμη και αν υποθέσουμε πως ομάδες ανθρώπων θα διατηρήσουν την ανθρώπινη και κοινωνική ιδιότητά τους, η

κοινωνία ως θεσμική και οργανωτική συγκρότηση θα καταρρεύσει και πάλι αυθημερόν. Ουδείς πρόκειται να παρουσιαστεί στην εργασία του όταν γνωρίζει ότι η ζωή όχι μόνο του ίδιου αλλά και όλων μετριέται σε ημέρες. Την κατάρρευση, λοιπόν, των βιολογικών και ψυχολογικών αναστολέων θα ακολουθήσει η κατάρρευση των κοινωνικών διευθετήσεων των ζητημάτων παραγωγής και διανομής των αγαθών, γεγονός που θα εξαχρειώσει την όποια εναπομείνασα ικμάδα ανθρωπινότητας στον πόλεμο για την επιβίωση.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι το παμπάλαιο επιχείρημα που τίθεται διαρκώς ενάντια στη δημοκρατία, το οποίο υποστηρίζει την αναστολή της δημοκρατικής αρχής μπροστά σε έναν θανάσιμο κίνδυνο, σε μια κατάσταση έκτακτης ανάγκης, όχι απλώς επανέρχεται νικηφόρο αλλά εγκαθιδρύεται ως αδιαφιλονίκητη αναγκαιότητα, ως εκ τούτου η μόνη, η ίδια η ανθρωπολογική πραγματικότητα. Εκ των πραγμάτων, συνεπώς, την απόφαση μπορεί να τη λάβει μόνο ένας εξαιρετικά μικρός αριθμός ανθρώπων, ο πιο μικρός αριθμός για την πιο σημαντική απόφαση που αφορά στο μεγαλύτερο από ποτέ πλήθος ανθρώπων. Εν όψει του αφανισμού της ανθρωπότητας, αφανίζεται λοιπόν η ίδια η δημοκρατία, μιας και αυτή είναι οντολογικά και υπαρκτικά δεμένη με τον βιολογικό και ψυχολογικό οπλισμό του είδους μας, δηλαδή με τις ίδιες τις προϋποθέσεις της κοινωνικής ζωής. Ελλείψει αυτών, των ειδολογικών προαπαιτούμενων συγκρότησης της κοινωνικότητας, εκλείπει και η δημοκρατία, και η τελευταία μάχη που δίνει ενάντια στον παμπάλαιο εχθρό της την αφήνει νικηφόρα αφανιζόμενη. Διότι η δημοκρατία, ακόμη και μη θεωρημένη ως ειδολογικό πεπρωμένο, οφείλει να είναι καθολική, να ενσταλάσσεται ισόποσα και ομοιότροπα στον χρόνο, να συγκροτεί ένα διαρκώς ανανεούμενο συνεχές· ενώ η κατάργησή της μπορεί να αρκείται στις στιγμές. Είναι μέσω των διακοπών της δημοκρατικής συνέχειας που συγκροτείται το αντίθετό της συνεχές, οι στιγμές

κατάργησής της που δημιουργούν την απαίτηση καθολικής κατάργησης. Μπροστά, λοιπόν, στον επικείμενο αφανισμό η δημοκρατική αρχή καταφέρει την ύστατη και ολοκληρωτική νίκη της αδιαχώριστα ταυτισμένη με τη μοίρα του ανθρώπινου γένους, ηττώμενη την ίδια στιγμή και για τον ίδιο λόγο καθώς καταρρέει την κρίσιμη στιγμή πριν από το τέλος.

Ότι, όμως, δεν μπορεί να κάνει η δημοκρατία ή οι κοινωνικές διευθετήσεις ή ο ίδιος ο ειδολογικός οπλισμός του ανθρώπου φαίνεται πως μπορεί να το κάνει η τεχνολογία. Ότι διασώζεται στη συνθήκη της απόλυτης αναγκαιότητας και τρόμου είναι αυτή η ιδιότητα, η οποία, αν και όχι αποκλειστικά ανθρώπινη, είναι στον άνθρωπο που συναντά την πραγματική και δίχως όριο τελειοποίησή της. Όταν ο σοφός άνθρωπος οπισθοχωρήσει και παραχωρήσει τη θέση του σε περασμένες και χαμένες στη διαδρομή του είδους του μορφές, ο άνθρωπος των εργαλείων μπορεί να αποτελέσει τον τελευταίο ανθρωπολογικό τύπο ανθρώπου, και για τον λόγο αυτό και τον, ξανά, πρώτο! Παρ' όλα αυτά, αν και οι διανοητικές δυνατότητες του κατασκευαστή ανθρώπου φαίνεται να μην έχουν όριο, οι πρακτικές εφαρμογές τους μοιραία συναντούν τους υλικούς περιορισμούς. Εξ ου και ο περιορισμένος αριθμός θέσεων στο διαστημόπλοιο διαφυγής, μια εξ ολοκλήρου ανθρώπινη αυτή τη φορά κιβωτό (αλήθεια, ποια ακριβώς θα είναι η ιδέα του Θεού, ή θα υπάρχει καν μια τέτοια ιδέα που θα μεταφερθεί εντός αυτής της κιβωτού;). Έτσι, η ανθρωπότητα θα έρθει αντιμέτωπη με το τελευταίο και κρίσιμότερο πρόβλημα που θα τεθεί ποτέ, τουλάχιστον σε αυτόν τον πλανήτη: με ποια κριτήρια θα επιλεγούν οι επιβάτες της κιβωτού και, επιπλέον, ποιοι θα είναι αυτοί που θα τους επιλέξουν; Το δεύτερο σκέλος του προβλήματος μπορεί προς το παρόν να παρακαμφθεί, μιας και τα ζητήματα νομιμοποίησης και κριτηρίων θα έχουν συζητηθεί ήδη εξαντλητικά, και επίσης,

το ζήτημα του ποιος δικαιούται να αποφασίσει εμπεριέχει ήδη το ζήτημα του ποιος θα επιλεγεί. Το γενικό περίγραμμα της λύσης σε αυτό το πρόβλημα φαίνεται να εμπεριέχεται σε ένα κείμενο του δεκάτου ογδούου αιώνα και το οποίο είχε εν πολλοίς κατηγορηθεί για απάνθρωπο ωφελιμισμό, μπροστά, όμως, στον ύστατο προβληματισμό φαίνεται ως η μόνη δυνατή λύση. Θέτοντας, λοιπόν, το *δίλημμα του Φενελόν* ο Γουίλιαμ Γκόντγουιν είχε υποστηρίξει ότι στην περίπτωση πυρκαγιάς στο σπίτι του αρχιεπίσκοπου του Φενελόν οι διασώστες θα έλθουν αντιμέτωποι με το εξής δίλημμα: ποιον πρέπει να σώσουν, τον αρχιεπίσκοπο ή την υπηρέτρια του; Κάνοντας το δίλημμα ακόμη επιτακτικότερο, υποθέτει ότι ένας από τους διασώστες συνδέεται συγγενικά με την υπηρέτρια. Το δίλημμα αποτελεί ένα από τα κλασικά διανοητικά παιχνίδια της ηθικής φιλοσοφίας, μιας και, όπως γίνεται φανερό για την απάντησή του, πρέπει τελικά να ζυγιστούν θεμελιώδεις προκείμενες και αποφάνσεις μιας καθολικής ηθικής θέασης. Ο Γκόντγουιν πάντως, υπακούοντας σε έναν αυστηρό ωφελιμισμό απαντά ευθαρσώς ότι οφείλουμε να σώσουμε τον αρχιεπίσκοπο, καθώς αυτός θεωρείται φορέας ιδιοτήτων και ποιοτήτων πολλαπλά χρήσιμων για το κοινωνικό σύνολο. Η συναισθηματική σύνδεση ή τα φιλόανθρωπα αισθήματα που ίσως ωθούσαν κάποιον προς το μέρος της υπηρέτριας δεν αποτελούν ασφαλή και θεμιτό οδηγό, καθώς ο κύκλος επίδρασής τους είναι εξαιρετικά περιορισμένος και πάντως δεν μπορεί να περικλείει το σύνολο της κοινωνίας. Εφαρμόζοντας την απάντηση του Γκόντγουιν μπορούμε να θέσουμε ένα πρώτο σχεδιάσμα των κριτηρίων με βάση τα οποία θα επιλεγούν αυτοί που θα επανεκινήσουν το ανθρώπινο είδος. Ο άγγλος φιλόσοφος γυμνώνει τον άνθρωπο από τα όποια χαρακτηριστικά του –ευγενική ψυχή, στοργικός πατέρας, καλός φίλος, ευχάριστος και διασκεδαστικός στην παρέα, πράος και εργατικός κ.λπ.– και προτάσσει το άτομο ως φορέα ιδιοτήτων και

ποιοτήτων εν πολλοίς δευτερογενών – μόρφωση, επαγγελματική επάρκεια, κατοχή ειδικών δεξιοτήτων, κοινωνική σοφία και πολιτική πείρα κ.λπ. Ομοίως, όσοι θα επιλεγούν θα πρέπει να φέρουν και να κατέχουν ιδιότητες και δεξιότητες οι οποίες θα είναι απολύτως αναγκαίες και απαραίτητες για το νέο ξεκίνημα. Επιστήμονες όλων των κλάδων και ειδικευμένοι τεχνίτες όλων των πρακτικών τεχνών μοιραία θα καταλάβουν τις πρώτες θέσεις, ακολουθούμενοι από τους κορυφαίους άλλων πεδίων, όπως μουσικούς, ζωγράφους, ποιητές και λογοτέχνες, φιλοσόφους και θεωρητικούς, καλύπτοντας έτσι και τις δύο πλευρές του ανθρώπινου πολιτισμού. Ευχόμενοι, βεβαίως, οι πρωτογενείς ποιότητες του ανθρώπου, όπως η καλοσύνη, η ευγένεια και η στοργή, η φιλαλήθεια και η φιλειρηνική διάθεση, η αισιοδοξία, το χιούμορ να είναι ισόποσα διεσπαρμένες μεταξύ των ανθρώπων ή να αποτελούν εν τέλει εκ των ων ουκ άνευ προϋποθέσεις για την όποια κοινωνική ύπαρξη. Και τούτο όχι γιατί αυτού του είδους οι ποιότητες πρέπει να διασωθούν καθ' αυτές, αλλά γιατί η εξημέρωση του απειλητικά ανοίκειου φυσικού περιβάλλοντος και η τεχνική και θεσμική ανασύσταση της κοινωνίας θα αποτελούν τα μικρότερα των προβλημάτων που η ανθρώπινη κοινότητα θα έχει να αντιμετωπίσει. Είναι μόνο μέσα από την υπαρκτική διάχυση και συλλογική έκφραση μιας ευγενούς και στοργικής λυτρωτικής λήθης, πλαισιωμένης και τροφοδοτούμενης από την αισιοδοξία, το χιούμορ και την ιαματική εγγύτητα που γεννά το συμπάσχειν, που θα μπορούσε ο άνθρωπος να αντικρίσει το τερατώδες τέλος της ιστορίας του δίχως να παραλύει η ενεργή διάθεσή του να την επανεκινήσει.

Είναι προφανές και αναμενόμενο ότι ένα κείμενο σαν και αυτό θα προκαλέσει ειρωνικά μειδιάματα και θα προσπεραστεί, κρίνοντας ίσως το θέμα του ως σαχλή εικονολογία ή την αφορμή του ανάξια ενασχόλησης και σχολιασμού. Σας καλώ, εντούτοις, να

θυμηθούμε ότι στον πραγματικό κόσμο, σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή μια μικρή επιλεγμένη ομάδα ανθρώπων κλήθηκε να λάβει αποφάσεις που αφορούσαν στον αφανισμό, μεμιάς και δίχως καμιά προειδοποίηση ούτε δυνατότητα διαφυγής, εκατοντάδων χιλιάδων ανθρώπων. Είναι καθ' όλα βέβαιο ότι τα διλήμματα που αντιμετώπισαν οι άνθρωποι αυτοί, απείρως και θεμελιωδώς επιτακτικότερα λόγω της πραγματικής φύσης τους, θα ήταν παρόμοια με αυτά που εκτέθηκαν εδώ. Αυτό, όμως, αποτελεί το θέμα μιας άλλης, εξαιρετικής αυτή τη φορά, σειράς – που ονομάζεται *Manhattan* [Project].



Η Μαρία Ξυλούρη είναι συγγραφέας και μεταφράστρια. Το τελευταίο της βιβλίο, *Η νυχτερινή βάρδια του καλλιγράφου*, κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Καλέντη.

Ένας για έναν

της Μαρίας Ξυλούρη

Στην Κλαίρη Παπαμιχαήλ

Τον Νοέμβριο που η κόρη του έκλεισε τα δώδεκα, ο Γιαρ έκλεισε δεκατέσσερα χρόνια στο νησί, κι ο φίλος του, ο Άρον, ανέβασε στον φάρο το κρασί εκείνης της χρονιάς, ένα ύπουλο κόκκινο που κατέβαινε σα νερό και χτυπούσε κατακέφαλα σα σφυρί. Τα όσα ακολούθησαν και οδήγησαν στη γνωστή έκβαση δεν είναι ξεκάθαρα. Κάποια στιγμή, βγήκε ένα μαχαίρι· γρήγορα, ξανακρύφτηκε, κι ο Άρον επέστρεψε στο χωριό ενώ ο Γιαρ συνέχιζε να πίνει χωρίς να καταλαβαίνει ότι αιμορραγούσε. Ο φαροφύλακας έβγαλε την τράπουλα, κι ο Γιαρ κέρδισε την παρτίδα. Το ίδιο βράδυ, ο γιος του φαροφύλακα εμφανίστηκε στην πλατεία ξέπνοος κι έψαχνε τον πεθερό του Γιαρ· λίγο αργότερα, ο πεθερός μαζί με τον φαροφύλακα κατέβασαν τον Γιαρ στο χωριό, κι ο Άρον, εντελώς ξεμέθυστος πια, πήγε και παραδόθηκε στον κοινοτάρχη.

Όσο ετοιμάζαν τον Γιαρ για την κηδεία, ο Άρον ήταν κλεισμένος στο παράλογο μεγάλο κτίριο της κοινότητας – χτισμένο όταν, κάναν αιώνα πριν, τους έταξε επίσκεψη ο βασιλιάς της μακρινής στεριάς που τάχα τους κυβερνούσε, για να έχουν έναν χώρο αντάξί του να τον υποδεχτούν· προβλέψιμα, ο βασιλιάς δεν ήρθε, τούς έμεινε το κτίριο.

Τον είχαν κλειδώσει σ' ένα δωμάτιο που το έλεγαν κρατητήριο, αλλά κυρίως το είχαν για αποθήκη, μια και στο νησί τα εγκλήματα, πόσο μάλλον οι φόννοι, σπάνιζαν. Όλη τη νύχτα έβγαζε από κασόνια αγκίστρια, μπλεγμένα δίχτυα, παλιά κατάστιχα, βαλσαμωμένα πουλιά, σφυριά και, ανεξήγητα, ένα κατάλευκο δαντελένιο γάντι, και όλο το πρωί τα ξανάβαζε στα κασόνια με τη σειρά, κι έπειτα στοίβαζε τα κασόνια το ένα πάνω από τ' άλλο, ώσπου έφτασαν στ' αυτιά απ' το ψηλό παράθυρο διάσπαρτοι ήχοι απ' την κηδεία του Γιαρ. Τα δάχτυλά του τύλιξαν τα πόδια μιας καρέκλας, άλλο πόδι το αριστερό χέρι, άλλο πόδι το δεξί, κι έμειναν εκεί κι έσφιγγαν, κι έσφιγγαν· άσπρισαν πρώτα, και μετά μάτωσαν.

Στην κηδεία, η οικογένεια του νεκρού ρωτούσε τον κοινοτάρχη για τον Άρον. Ήξεραν, όπως όλοι, ότι το κρατητήριο δεν ήταν παρά μια αποθήκη γεμάτη παλιατζούρες, ότι στα χέρια ενός απελπισμένου οι παλιατζούρες μπορεί να γίνουν όπλο, ότι το όπλο αυτό ένας απελπισμένος μπορεί να το στρέψει καταπάνω του, ότι ο Άρον ήταν απελπισμένος. «Αρκεί που πέθανε ο ένας. Μη χάσουμε τον άλλο» είπε ο πεθερός του Γιαρ. «Που να του ξεράνει το χέρι του ο Θεός. Δεν πρέπει να χαθεί» είπε ο πατέρας του Άρον. Η οικογένεια του Γιαρ ήθελε να ζήσει ο Άρον· η οικογένεια του Άρον, να δικαστεί.

Μετά την κηδεία, ο κοινοτάρχης, που ακόμα περίμενε οδηγίες από τη στεριά για τη διαχείριση της κατάστασης, μπήκε στο κρατητήριο-αποθήκη, και βρήκε τον Άρον να έχει στήσει τρεις τοίχους

από κασόνια και να ετοιμάζεται να χτιστεί σε ένα δεύτερο δωμάτιο μέσα στο δωμάτιο υψώνοντας και τέταρτο τοίχο. Μαλακά, ο κοινοτάρχης τον έπιασε και τον κλείδωσε στο δωματιάκι δίπλα στο γραφείο του, αυτόν και ένα στρώμα.

Ο Γιαρ είχε έρθει από μακριά, ξενομερίτης σε τόπο που δεν γνώριζε ξενομερίτες παρά σπάνια – «Ένας και στον αιώνα του» έλεγαν–, όταν το καράβι του, ένα ψαράδικο που το τράβηξε απ' τη ρότα του μια καταιγίδα, πήρε να βουλιάζει στα βορινά του νησιού.

Βγήκαν οι ντόπιοι που ήξεραν καλά τα νερά και τους ανέμους και τους μάζεψαν με τις βάρκες. Δεν χάθηκε ψυχή. Τους έμπασαν όλους στην κοινότητα όπου έζησαν μήνες ολόκληρους, μέχρι να έρθει άλλο πλοίο για να τους πάει, αν όχι στην πατρίδα τους, τότε σε τόπο απ' όπου η απόσταση ως την πατρίδα τους να είναι μετρημένη.

Όσπου να έρθει εκείνο το άλλο πλοίο, οι ναυαγοί βοηθούσαν τους σωτήρες τους στο ψάρεμα, σε επισκευές μικρές ή μεγάλες –ενός το όνομα, με χαρακτήρες ακατάληπτους, ακόμα διακρίνεται σε μια πέτρα της εκκλησίας–, μέχρι και στη βοσκή. Ο Γιαρ έτυχε να βοηθήσει μια οικογένεια στο άνοιγμα ενός πηγαδιού. Όπως όλοι οι δικοί του, δεν καταλάβαινε καλά τη γλώσσα, μάθαινε όμως γρήγορα. Όσο δούλευε, τραγουδούσε τραγούδια του τόπου του, για μια θάλασσα που άλλοτε τους έλεγε ότι ήταν πιο μαύρη απ' τη γκρίζα δική τους και άλλοτε πιο γαλάζια.

Η μεγάλη κόρη της οικογένειας του έφερνε ένα τσάι πιο μαύρο από καφέ, η μικρή ένα φωμί πιο αφράτο από παντεσπάνι. Ο Γιαρ, επειδή ήταν άνθρωπος που του άρεσε να ακουμπάει τα βελούδα που έραβε η μάνα του σε φορέματα για πλούσιες κυρίες, που του άρεσε να ξεκουράζει τα μάτια του σε σύννεφα σα βαμβάκι, σ' αυτόν τον τόπο με το σκληρό, παγωμένο χώμα και τα μολυβένια σύννεφα,

αγάπησε τη μικρή. Όταν ήρθε το πλοίο να πάρει τους ναυαγούς, αποφάσισε ότι, μόνος απ' όλους, είχε πνιγεί στη φουρτούνα, και το πλοίο έφυγε χωρίς αυτόν.

Το παλιό του όνομα, πολυσύλλαβο, παράξενο, ακατανόητο, το είχαν συντομεύσει σε Γιαρ ήδη πριν αποφασίσει να μείνει, και χρόνια αργότερα θα ισχυριζόταν πως το είχε ξεχάσει πια, ή ότι θυμόταν όλες τις συλλαβές του, όχι όμως και τη σειρά τους. Μόνο τα τραγούδια δεν είχε ξεχάσει, και το όνομα της μητέρας του, κι ως είχε πεθάνει από πολλά χρόνια. Το όνομα αυτό έδωσε στην κόρη του.

Η γυναίκα του Γιαρ δεν ήθελε να περπατάει σε ευθεία γραμμή, γιατί έτσι μίκραινε ο κόσμος της. Διάλεγε πάντοτε προσεκτικά πού να πατήσει για να μεγαλώσει τις αποστάσεις. Στο μυαλό της, ο χάρτης του νησιού ήταν ένα πυκνό δίκτυο από λαβυρίνθους που οδηγούσαν σε κάθε πιθανό προσορισμό με τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό βημάτων. Όταν ήρθε ο Γιαρ, οι χερσόνησοι χώθηκαν πιο βαθιά στη θάλασσα, η απόσταση από την απέναντι στεριά μίκρυνε, έτσι που στο τέλος η γυναίκα πίστεψε πως αρκούσε να πάρει φόρα και να πηδήξει απ' τον κάβο για να τη φτάσει. Όταν τραγουδούσε ο Γιαρ, οι αντίλαλοι γεννούσαν ένα πλήθος ανθρώπων που θα γνώριζε στο μέλλον: πριν απ' τον άντρα της, η γυναίκα του ερωτεύτηκε τον κόσμο που τον είχε σπρώξει στην ακτή της. Έχτισαν το σπίτι τους στην άκρη του οικισμού και μέσα σ' αυτό το σπίτι έχτισαν ένα άλλο νησί, περικυκλωμένο από καταγάλανα τροπικά νερά. Σ' αυτό το νησί όλα διπλώνονταν μέσα σ' όλα τα άλλα και το μέσα ήταν μεγαλύτερο απ' το έξω. Σ' αυτό το νησί ήταν πάντα η άγνωστη εκείνη εποχή που οι άνθρωποι αλλού ονομάζουν καλοκαίρι.

Στις γιορτές –στους γάμους, στα βαφτίσια, όταν ήρθε πρώτη φορά το ηλεκτρικό στο νησί, κάθε που έρχονταν στα βράχια τα θαλασσοπούλια να ζευγαρώσουν–, ο Γιαρ μερικές φορές έλεγε τα τραγούδια του, αν και τον προτιμούσαν όταν τραγουδούσε τα δικά

τους, με τα βαθιά του λάμδα και τα παχιά του σίγμα: η προφορά του έκανε τον κόσμο τους να μοιάζει πλατύτερος, κι εκείνοι, που ήξεραν κάθε πέτρα του νησιού τους, κάθε μονοπάτι, φαντάζονταν μια πέτρα που ακόμα περιμένε κάποιον να σκοντάψει πάνω της, ένα μονοπάτι που ακόμα δεν είχε χαραχτεί, μια ανάσα του αέρα που θα ξάφνιαζε έως κι αυτόν τον ουρανό από πάνω τους. Ο Γιαρ ήταν ο μόνος ξένος που θυμούνταν να έγινε δικός τους· επί δεκαετίες, θα παρέμενε κι ο μόνος, ήξεραν, επειδή ήταν ευκολότερο να φύγεις από εδώ παρά να έρθεις. Τον αγαπούσαν· ένας γέροντας τον έλεγε παράθυρο· ένας άλλος, φάρο, και τότε ο Γιαρ στεκόταν πάνω στον βράχο κι άπλωνε τα χέρια και γελώντας τους ρωτούσε μέχρι πού τους φώτιζε να δουν. Η κόρη του, όταν μεγάλωσε λιγάκι, πήγαινε ως τη μεριά του και του έλεγε, «Σβήσε τώρα», και τα χέρια του Γιαρ έπεφταν στο πλάι ακίνητα. «Τώρα όμως, όταν θα έρθει ο πρίγκιπας σου, δεν θα τον δεις να έρχεται» της είπε μια φορά. «Δεν πειράζει. Θα χτυπήσει, κι άμα θέλω, θα του ανοίξω».

Ελλείπει πριγκίπων, χτυπούσαν παππούδες, θείοι, ξαδέλφια. Χτυπούσε ο κοινοτάρχης όταν έρχονταν τα νέα του έξω κόσμου, χτυπούσε ο Άρον όταν του έστελναν το κρασί της χρονιάς απ' τη στεριά. Άγνωστοι δεν υπήρχαν στο νησί για να χτυπήσουν, κι όταν έφταναν, δεν χρειαζόταν να το κάνουν: οι ντόπιοι άνοιγαν τις πόρτες πριν προλάβουν οι νεοφερμένοι να σηκώσουν τα μάτια στο ύψωμα, και ξεχύνονταν να κοιτάζουν τα δέρματά τους, ψημένα από έναν ήλιο που, όπως μάθαιναν, στους άλλους τόπους δεν τον έκρυβαν τα σύννεφα και συχνά ξεχνούσε να δύσει.

Ο Άρον έμεινε στο δωμάτιο με το στρώμα δυο μέρες. Έπινε μόνο νερό κι απ' το φαγητό που του έφερνε ο κοινοτάρχης έτρωγε ελάχιστα. Έλεγε πως ακόμα δεν θυμόταν τι ακριβώς είχε γίνει· ο φαροφύλακας, κι αυτός, δεν είχε καλοκαταλάβει – μόνο ότι έγινε

ένας καβγάς μισοαστεία, μισοσοβαρά, γυάλισε μια στιγμή το μαχαίρι, κι έπειτα όλα καλά, ώσπου πια δεν ήταν καλά, ώσπου ο Γιαρ πήγε να σηκωθεί και ξαφνικά είδαν στην καρέκλα του, στο πάτωμα ολόγυρα, λίμνη το αίμα. Γιατί καβγάδισαν; Ο φαροφύλακας δεν είχε καταλάβει, ο Άρον δεν θυμόταν, ο Γιαρ δεν ζούσε να πει. Κατέβηκε από τον ουρανό ένα μαύρο σύννεφο και τους τύλιξε. Είχαν ποτέ τους καβγαδίσει ο Άρον με τον Γιαρ; Αναρωτιούνταν όλοι αλλά τίποτα στη μνήμη τους δεν μπορούσε να μετρήσει για καβγάς. Κατέβηκε μια σκιά και του έχωσε το μαχαίρι. Πώς και δεν κατάλαβαν τη μαχαιριά στην ώρα της; Μερικές φορές έρχεται ο θάνατος και σε παίρνει μ' έναν ψίθυρο. Πώς και δεν είδαν το αίμα; Μερικές φορές δεν έχει σκοπό ο θάνατος να σε πάρει, αλλά έτσι όπως περνάει από δίπλα σου σ' αγγίζει ίσα με τον αγκώνα του και έτσι, από ένα λάθος, φεύγεις και πας.

Κάθε πρωί ο Άρον έλεγε στον κοινοτάρχη πως δεν ήταν καν ανάγκη να τον δικάσουν. «Ρίξτε με στη θάλασσα, δεν θ' αντισταθώ. Βάλτε με σε μια βάρκα, χωρίς νερό, χωρίς τροφή, θ' αφήσω να με πάρει το κύμα. Δέστε με έξω απ' τον φάρο, και ξεχάστε με». Οι οικογένειες έρχονταν στην κοινότητα και ρωτούσαν. «Πώς είναι;» «Ζει» τους απαντούσε ο κοινοτάρχης. Και επειδή δεν τον πίστευαν, πήγαιναν κάτω από το παράθυρό του και ρωτούσαν από τα κλειστά παντζούρια: «Πώς είσαι, Άρον;».

«Ακόμα ζω» τους απαντούσε αυτός, που δεν δεχόταν να δει κανέναν. «Έχει ανοίξει μια τρύπα στον τοίχο και με κοιτάζει».

«Ποιος;»

«Ο Γιαρ. Έχουν κοκκινίσει τα μάτια του, απ' το κρασί να είναι ή απ' τον θάνατο, δεν ξέρω».

«Τρελαινεται» είπαν στον κοινοτάρχη. «Κάτι πρέπει να γίνει. Και γρήγορα».

Στην κοινότητα τρελαινόταν ο Άρον· στο σπίτι του τρελαινόταν

η γυναίκα του, που δεν άντεχε ούτε να σηκωθεί από το κρεβάτι. Έστελνε η χήρα του Γιαρ τη μικρή της με φαγητό, με ψωμί, γι' αυτήν, για τον πεθερό της, για το παιδί της. «Αρκεί που πέθανε ο ένας. Μη χάσουμε και τον άλλο» επανέλαβε ο πεθερός του Γιαρ. «Που να του ξεράνει το χέρι του ο Θεός. Δεν πρέπει να χαθεί» επανέλαβε ο πατέρας του Άρον. Αλλά η στεριά ακόμα δεν είχε απαντήσεις και οδηγίες να δώσει, κι ο Άρον έλεγε στον κοινοτάρχη πως τα βράδια τα σύρματα στο στρώμα γίνονταν δάχτυλα και μπήγονταν στο δέρμα του. Το τρίτο πρωί σήκωσε το πουκάμισό του και τού 'δειξε τα σημάδια, κάτι γρατζουνιές βαθιές, κατακόκκινες. «Δέσε με στην πλατεία κι ό,τι τιμωρία αποφασίσουν για μένα θα την υποστώ». Ο Άρον, όμως, μπορεί να ήταν φονιάς, μα ήταν και άνθρωπος δικός τους. Ήξεραν όλοι πως τον πονούσε τον νεκρό. Ο κοινοτάρχης κούνησε το κεφάλι του λυπημένα και τον ξανακλείδωσε.

Ο Άρον, που μικρότερος είχε αρρωστήσει βαριά και είχε περάσει τέσσερα χρόνια στην απέναντι στεριά ώσπου να γίνει καλά, ήταν ο εμπειρότερος του έξω κόσμου μέχρι την άφιξη του Γιαρ. Ήξεραν και οι δυο πώς είναι να ζεις σε τόπο όπου θάλασσα δεν φαίνεται, γι' αυτό και γρήγορα αποφασίστηκε πως ήταν δίδυμοι, και τα παιδιά τους ξαδέλφια. Οι δυο άντρες ζύγιζαν τον καιρό κοιτώντας τον ορίζοντα απ' τον κάβο, περίμεναν τα λιγοστά καράβια να δέσουν στο λιμάνι, και εξηγούσαν στους ντόπιους την απόσταση που τους χώριζε από τους τόπους που απλώς είχαν ακουστά. Στον παγκόσμιο χάρτη του καφενείου, το αρχιπέλαγός τους ήταν κυκλωμένο με κόκκινο –Ο Κόσμος Που Μας Αφορά–, η χώρα τους ήταν κυκλωμένη με κίτρινο –Ο Κόσμος Που Ύπάρχει– και η μακρινή απεραντοσύνη απ' όπου είχε έρθει ο Γιαρ ήταν σημαδεμένη μ' ένα μαύρο βέλος – Ο Μόνος Μας Γείτονας. Ο υπόλοιπος χάρτης ήταν δράκοι, γοργόνες, παραμυθοχώρες και κομήτες που διέσχιζαν

τον ουρανό φλεγόμενοι κάθε εκατό χρόνια. Μερικές φορές, ο Άρον φώναζε κάποιο παιδί να το ρωτήσει καταπού πέφτει η μία ή η άλλη πρωτεύουσα, η μία ή η άλλη λίμνη, και το παιδί έπρεπε να δείξει με το δάχτυλο το σωστό σημείο στον χάρτη. Η κόρη του Γιαρ, για όσα ονόματα δεν ήξερε να τοποθετήσει, έδειχνε στον Ατλαντικό ωκεανό, στο Ρεύμα του Κόλπου, κι έλεγε ότι ο τόπος ήταν εκεί που αποφάσιζε το Ρεύμα ότι ήταν· ο Άρον τη διόρθωνε υπομονετικά, και ο Γιαρ της μάθαινε τα βράδια τη θέση κάθε πόλης, κάθε νησιού, κάθε ποταμού σ' έναν φθαρμένο Άτλαντα, ώπου το Ρεύμα έπαψε να μετακινεί νησιά, πεδιάδες και βουνά. Μέχρι να κλείσει τα δώδεκα, η κόρη του είχε μάθει όλο τον κόσμο, τις Κασπίες του, τα Άνκοράτζ του, τα Χουάν Φερνάντες του, κι όλα του τα Βανκούβερ, κι όταν τα έμαθε, έπεσαν όλα πάνω της και την πλάκωσαν.

Το τρίτο μεσημέρι ήρθε η κόρη του Γιαρ με ένα πιάτο σκεπασμένο με λευκή πετσέτα. «Έφερα φαγητό στον θείο» είπε, κι ο κοινοτάρχης άθελά του χαμογέλασε που το κορίτσι ακόμα έλεγε τον Άρον θείο. Μπορεί ακόμα να μην ήξερε πως ο θείος ήταν πια φονιάς. Τι είναι ο θάνατος για κάποιον που ακόμα δεν ξέρει από θάνατο; Τι χρώμα έχει, ποια σύμφωνα βγαίνουν απ' το στόμα του, τι ίχνη αφήνει στο χρώμα; Ο κοινοτάρχης πήρε το πιάτο και το ξεσκέπασε, μια γερή μερίδα κρέας, ακόμα ζεστό. Χωρίς να εξηγήσει στο παιδί, το έφερε κοντά στο πρόσωπο, το μύρισε. Έπειτα της έγνεψε και την έμπασε μέσα. Κι ο Άρον, που δεν δεχόταν να δει κανέναν, δέχτηκε να δει τη μικρή. Κι ο Άρον, που ελάχιστα έτρωγε τόσες μέρες, δέχτηκε να φάει για χάρη της.

Όσο έτρωγε, η μικρή του έλεγε ότι πρωτεύουσα των ΗΠΑ είναι η Ουάσινγκτον – «Σωστά» της είπε, «μπράβο»–, της Κούβας η Αβάνα, του Νεπάλ το Κατμαντού, της Ιαπωνίας το Τόκιο. Έκανε λάθος στην Αυστραλία – «Αδελαΐδα» είπε. «Καμπέρα, καλό μου» τη διόρθωσε

μαλακά ο Άρον, «αλλά δεν πειράζει». Το κορίτσι όμως ήξερε ότι πριν από πέντε μέρες θα ήξερε να πει Καμπέρα αντί Αδελαΐδα, ότι απ' όταν πέθανε ο Γιαρ οι πρωτεύουσες την εγκατέλειπαν. Σιγά σιγά θα την εγκατέλειπαν και τα ποτάμια και οι λίμνες, και τα νησιά θα τα ξεχνούσε κι αυτά, ώπου στον χάρτη της θα έμενε μόνο Ο Κόσμος Που Μας Αφορά, ο Κόσμος Που Υπάρχει, και ο Μόνος Μας Γείτονας. Στο τέλος θα χάνονταν κι αυτοί, και ο πατέρας της θα έπαυε να υπάρχει, γιατί πια δεν θα ερχόταν από πουθενά.

«Μην κλαις» της είπε ο Άρον, και πήγε να την αγκαλιάσει. Η μικρή αποτραβήχτηκε κουνώντας το κεφάλι. «Δεν κλαίω» είπε, και το εννοούσε, γιατί ακόμα δεν είχε νιώσει τα δάκρυα που κυλούσαν στα μάγουλά της. Έπειτα του είπε «Η μαμά μου λέει ότι πρέπει να τρως», κι έφυγε. Ο κοινοτάρχης έκλεισε την πόρτα πολύ σοβαρός. Σκεφτόταν ότι κανέναν τους δεν ήξερε τι να κάνει μ' αυτόν τον θάνατο – ούτε να θυμώσουν δεν μπορούσαν. Ίσως να έπρεπε απλώς να ξεκλειδώσει το δωμάτιο, να αφήσει τον Άρον να βγει και να συνεχίσει τη ζωή του ώπου να τον τιμωρήσει ο καιρός.

«Τα σύρματα» φώναξε από μέσα ο Άρον. Ξανάνοιξε την πόρτα, αλλά δεν είδε δάχτυλα να βγαίνουν απ' το στρώμα, μόνο τον φονιά να κλαίει και να συσπάται με το πρόσωπο αφύσικα ακίνητο παρά τον οδυρμό του κορμιού του, τα μάτια καρφωμένα στο ταβάνι. Ο Άρον δεν τον κατάλαβε. Ο κοινοτάρχης τον ξανακλείδωσε και βγήκε να βρει τον γιατρό.

Το επόμενο πρωί, του έφερε καφέ και τσιγάρα και κάθισε δίπλα του στο στρώμα. Ο Άρον φαινόταν πιο ήρεμος. Στα δάχτυλά του άνθιζαν κόκκινες χαρακιές· πού και πού τα έφερνε στο στόμα και τις πιπίλιζε. Άναψε ένα τσιγάρο κι έμεινε να κοιτάζει τον καπνό. «Δεν έπρεπε να πιούμε τόσο» είπε. «Το φετινό κρασί παραήταν δυνατό».

Ο κοινοτάρχης έγνεψε.

«Μου το στέλνει ο ξάδελφός μου ο αμπελουργός» είπε ο Άρον.
«Αυτός που με φιλοξενούσε όταν αρρώστησα».

Ο κοινοτάρχης ξανάγνεψε. Το ήξερε ήδη αυτό, αλλά τον άφησε να μιλάει. Μπορεί λέξη τη λέξη να έφτανε, επιτέλους, και σ' αυτό που είχε σημασία να ειπωθεί.

«Εδώ θα με δικάσουν;» ρώτησε ο Άρον.

«Δεν ξέρω» είπε ο κοινοτάρχης. «Μου λένε ότι το συζητάνε ακόμα. Μπορεί να χρειαστεί να στείλουν δικαστή εδώ. Θα πάρει χρόνο. Ούτε δικαστήριο δεν έχουμε».

«Θα με δικάσετε στη μεγάλη σάλα» είπε ο Άρον. «Ή στην πλατεία. Μέχρι ν' αποφασίσουν θα 'χει καλύτερέψει ο καιρός».

«Ναι».

«Μέχρι ν' αποφασίσουν θα 'χω πεθάνει».

«Όχι».

Ο Άρον χαμογέλασε. «Μη μου δίνεις σημασία. Παραλογίζομαι. Μπορεί να μην έχω ξυπνήσει. Κάθε που ξυπνάω, αυτό σκέφτομαι, ότι δεν έχω ξυπνήσει, ότι ονειρεύομαι πως ξυπνάω, ότι κάποτε, επιτέλους, θα ξυπνήσω κανονικά ή δεν θα ξυπνήσω καθόλου».

Δεν είχε τι να του απαντήσει σ' αυτό.

Ο Άρον κούνησε το κεφάλι. Έπειτα του έκανε νόημα – κάτι αφουγκραζόταν. «Ακούς;» ρώτησε.

Ο κοινοτάρχης άκουγε μόνο τα θαλασσοπούλια, τα κύματα, τον αέρα. Άλλο τίποτα. «Τι ν' ακούσω;»

«Ο Γιαρ» είπε ο Άρον. «Τραγουδάει».

Ο κοινοτάρχης αναστέναξε. Άναψε τσιγάρο, ακούμπησε την πλάτη στον τοίχο. Έμειναν και οι δυο να ακούν τον Γιαρ – ο ένας στη μνήμη του, ο άλλος εδώ, δίπλα του.

Την επόμενη μέρα, η μικρή ξανάρθε με φαγητό. Κρέας πάλι.

Ζεστό. Της άνοιξε, την έμπασε στο κελί που δεν ήταν κελί. «Πες στη μάνα σου να μη μου ξαναφέρει φαγητό» της είπε ο Άρον. «Κρίμα είναι να με ταΐζετε κι από πάνω». Αλλά παρόλα αυτά άρχισε να τρώει.

Η μικρή κούνησε το κεφάλι της. «Πρωτεύουσα της Αυστραλίας είναι η Καμπέρα» είπε. «Θέλεις να σου πω τα κύρια νησιωτικά συμπλέγματα στη Μικρονησία;»

Της έγνεψε. Κατέβασε άλλη μια μπουκιά.

«Καρολίνες».

Της χαμογέλασε. Η μικρή περίμενε. Ένα νησί για κάθε του μπουκιά, κατάλαβε ο κοινοτάρχης.

«Μαριάνες».

Κι αυτό σωστά το είπε. Ο Άρον κατέβασε άλλη μια μπουκιά.

«Γκίλμπερτ».

«Και;»

Η μικρή δάγκωσε τα χείλη. Τα δάχτυλά της τύλιγαν και ξετύλιγαν την άκρη της ζακέτας της. Ήξερε και δεν ήξερε. Το κρέας σήμερα μύριζε περίεργα. Ήξερε και δεν ήξερε.

Ο Άρον της χαμογέλασε ενθαρρυντικά. Ήξερε και δεν ήξερε. Το κρέας σήμερα μύριζε περίεργα. Ήξερε και δεν ήξερε. Κατάπιε.

«Μα—» ξεκίνησε ο Άρον για να τη βοηθήσει.

«Μάρσαλ» είπε γρήγορα η μικρή.

«Μάρσαλ» επιβεβαίωσε ο Άρον, έφαγε άλλη μια μπουκιά, και άφησε στην άκρη το πιάτο. «Σ' ευχαριστώ» της είπε. «Τα είπες πολύ ωραία. Και μην ξεχάσεις να ευχαριστήσεις τη μητέρα σου».

«Το κρέας μύριζε περίεργα» του είπε.

«Το ξέρω. Δεν πειράζει. Έτσι μυρίζει πάντα όταν το αρνί είναι λυπημένο».

Πρώτη φορά άκουγε τέτοιο πράγμα ο κοινοτάρχης. Αλλά ο κόσμος λέει περίεργα ψέματα για να παρηγορήσει τα παιδιά.

Παρακολούθησε τη μικρή να μαζεύει το πιάτο, να το ξανασκεπάζει με την πετσέτα προσεκτικά. Την ακούμπησε μαλακά στον ώμο για να βγουν από το δωμάτιο. Εκείνη όμως δεν κουνήθηκε, μόνο ρώτησε: «Τον βλέπεις τον πατέρα μου;».

Ο Άρον της έγνεψε καταφατικά.

«Να του πεις ότι χάνω τις πόλεις. Ότι χάνω τα βουνά. Ότι χάνω τις λίμνες».

Ο κοινοτάρχης είδε το ναι του Άρον να σκαλώνει στο καρύδι του λαιμού του. Μόνο έναν πνιχτό ήχο κατάφερε να βγάλει. Μπορεί να ήταν ένα χμ. Μπορεί το μονοσύλλαβο όνομα μιας λίμνης κάπου στην Κίνα.

«Δεν έρχεται να μου κάνει το μάθημα της γεωγραφίας».

Ξανά το χμ.

Η κόρη του Γιαρ κούνησε το κεφάλι της κι έφυγε. Ο κοινοτάρχης την παρακολούθησε να διασχίζει το βρεγμένο χώμα με βήματα μικρά κι αβέβαια – πρωτεύουσα της Αυστραλίας στο ένα βήμα, πρωτεύουσα της Ιταλίας στο επόμενο, πρωτεύουσα της Βενεζουέλας στο μεθεπόμενο· ήταν βέβαιος πως είχε μια πρωτεύουσα για κάθε βήμα της μέχρι να φτάσει σπίτι. Αναρωτήθηκε αν το παιδί τα μάθαινε όλα αυτά απλώς για να ευχαριστήσει τους μεγάλους –τους διδύμους που πια ήταν ένας μόνο κι όχι δυο– ή αν ονειρευόταν ότι κάποτε θα πήγαινε εκεί, να μετατρέψει τα ονόματα σε τόπους. Κάποια παιδιά πλέον έφευγαν για τη στεριά, για να σπουδάσουν στα γυμνάσιά της, να μεγαλώσουν στον κανονικό κόσμο. Κανείς δεν πίστευε ότι θα επέστρεφαν. Σκέφτηκε ότι κι η μικρή θα έπρεπε να φύγει, θα έπρεπε να μην επιστρέψει. Αλλά όπως την κοιτούσε να μικραίνει και να μικραίνει με την απόσταση, κατάλαβε ότι ο χάρτης της θα παρέμενε ένα χαρτί, ένας επίπεδος κόσμος που θα την κρατούσε για πάντα απέξω.

Όταν ξαναμπήκε να τον δει το απόγευμα, ο Άρον ήταν νεκρός. Στο στόμα του άφριζε λίγο από το φαγητό όπως το έβγαλε με τον εμετό του. Κάτω απ' τη μύτη μου, σκέφτηκε. Αναρωτήθηκε αν το ήξερε η μικρή ή όχι. Δεν θύμωσε. Δεν μίλησε. Αργότερα έστειλε σήμα στη στεριά ότι ο κρατούμενος είχε πεθάνει: Έμφραγμα, είπε ο γιατρός. Ο γιατρός δεν είχε πει τέτοιο πράγμα, είχε όμως συμφωνήσει πως καλύτερα να έλεγε ότι το είπε για να τελειώνουν.

«Τον ξέρανε ο Θεός» είπε ο πατέρας του στην κηδεία, «και χάθηκε και πήγε».

Ο πεθερός του Γιαρ στάθηκε δίπλα στον πατέρα του Άρον και έριξαν τις πρώτες χούφτες χώμα μαζί. Όσπου να φύγουν από το νεκροταφείο, είχε πιάσει βροχή, και το χώμα γρήγορα έγινε λάσπη. Σ' αυτή τη λάσπη, η μικρή έγραψε τη λέξη Καμπέρα.

Όταν σήκωσε τα μάτια της, τους είδε και τους δυο, τον πατέρα της και τον Άρον, όρθιους δίπλα της. Ήταν απορροφημένοι να κοιτάζουν τον σκεπασμένο λάκκο. «Πώς σε χώρεσε τόσο λίγο χώμα, ρε Άρον» είπε ο πατέρας της.

Η μικρή έσβησε τη λέξη από το χώμα κι έφυγε, αλλά αυτοί την ακολούθησαν.



Πίνακας φωτογραφιών

Τριαντάφυλλος Αμπατζόγλου

σελίδες

19/39

115/149

167/191

257/271

273/287

Αλέξανδρος Κατσής

σελίδες

41/59

61/87

89/113

151/165

193/217

219/239

Alfred Stieglitz (πηγή: Wikimedia)

σελίδες

241/255

Το τρίτο τεύχος του περιοδικού
Kaboom τυπώθηκε στην Αθήνα
τον Δεκέμβριο του 2017.

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

Σε περίπτωση που επιθυμείτε
να προμηθευτείτε κάποιο από τα παλαιότερα τεύχη
του περιοδικού (*Kaboom* #1, Δεκέμβριος 2016
και *Kaboom* #2, Μάιος 2017)
επικοινωνήστε μαζί μας
στην ηλεκτρονική διεύθυνση kaboomzine@gmail.com
ή στη σελίδα μας στο facebook (facebook.com/kaboomzine/).

kaboomzine.gr

ISSN: 2529-1432