

KABOOM

ημερολόγιο πριν από τη μεγάλη έκρηξη

Αλέξανδρος Σχισιμένος

Το παρελθόν ως τουριστικός προορισμός

Σοφία Καναούτη

Ο τουρισμός της φωτογραφίας:
μνημεία χωρίς μνήμη στο Instagram

Γιάννης Κτενάς

Το σύμπαν του Μισέλ Ουελμπέκ και, μέσα σε αυτό,
ο τουρισμός

Marc Morell

Η αέναη εξάπλωση του τουρισμού

Δημήτρης Σούλτης, Νίκος Ιωάννου

Το Airbnb και η αλλοίωση του κοινωνικού ιστού:
Βενετία και ελληνικά παραδείγματα

Henning Füller, Boris Michel

«Σταμάτα να είσαι τουρίστας!»

Στέφανος Ροζάνης, Michel Wieviorka

Σκέψεις για τα ερωτήματα του Μάη του '68

Γιώργος Σ. Βλάχος

Πενήντα χρόνια μετά: Για την ακμή και την παρακμή
του επαναστατικού ουτοπισμού

Γιώργος Ν. Οικονόμου

Μάης 1968, Το Ρήγμα

Μαρίνα Φραγκιαδάκη

Ο ψυχαναλυτικός λόγος δεν είναι επαναστατικός,
είναι ανατρεπτικός

Antonia Birnbaum

Προς τι ακόμη το πανεπιστήμιο;

Κάλλια Παπαδάκη

Ένα φλιτζάνι πράσινο τσάι

Περιοδικό *Kaboom*
Ημερολόγια πριν από τη μεγάλη έκρηξη
Τεύχος 4
Αθήνα, Μάιος 2018

kaboomzine.gr

Kaboom αστική μη κερδοσκοπική εταιρεία

Υπεύθυνος τεύχους:
Γιάννης Κτενάς*

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

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

Φωτογραφίες:
Αργύρης Αργυρόπουλος, Έλενα Γαλάνη, Βίβιαν Ρίκκα

Εκτύπωση:
Νίκος Καρακώστας, «Ψιμύθι»

Για το παρόν τεύχος εργάστηκαν:
Θανάσης Δημάκας, Βίκυ Ιακώβου, Παναγιώτα Καϊδαντζή,
Μάρα Κτενά, Στεφανία Κωνσταντέλλου, Μαρία Μούрту-
Παραδεισοπούλου, Αρετή Μουσουλιώτη, Αγγελίνα Μπάρλα,
Γιώργος Περτσάς, Αναστάσης Πετρολέκας*

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	Στέφανος Ροζάνης, Michel Wieviorka	
Αλέξανδρος Σχισμένος		Σκέψεις για τα ερωτήματα του Μάη του '68	
Το παρελθόν ως τουριστικός προορισμός	21	Συνεντεύξεις	189
Σοφία Καναούτη		Γιώργος Σ. Βλάχος	
Ο τουρισμός της φωτογραφίας: μνημεία χωρίς μνήμη στο Instagram	49	Πενήντα χρόνια μετά: Για την ακμή και την παρακμή του επαναστατικού ουτοπισμού	209
Γιάννης Κτενάς		Γιώργος Ν. Οικονόμου	
Το σύμπαν του Μισέλ Ουελμπέκ και, μέσα σε αυτό, ο τουρισμός	67	Μάης 1968, Το Ρήγμα Καστοριάδης, Lefort, Morin	249
Marc Morell		Μαρίνα Φραγκιαδάκη	
Η αέναη εξάπλωση του τουρισμού		Ο ψυχαναλυτικός λόγος δεν είναι επαναστατικός, είναι ανατρεπτικός	265
Συνέντευξη		Antonia Birnbaum	
Μετάφραση: Μ. Κατρίτσης	105	Προς τι ακόμη το πανεπιστήμιο; Ένα κείμενο διάθεσης	
Δημήτρης Σούλτης, Νίκος Ιωάννου		Μετάφραση: Β. Ιακώβου	279
Το Airbnb και η αλλοίωση του κοινωνικού ιστού: Βενετία και ελληνικά παραδείγματα	132	Κάλλια Παπαδάκη	
Airbnb: Η γόνδολα που διεμβόλισε τη Βενετία	145	Ένα φλιτζάνι πράσινο τσάι Διήγημα	307
Σκότωσε τον τουρίστα που έχεις μέσα σου		Πίνακας Φωτογραφιών	315
Henning Füller, Boris Michel			
«Σταμάτα να είσαι τουρίστας!»			
Η νέα δυναμική του αστικού τουρισμού στο Kreuzberg του Βερολίνου			
Μετάφραση: Α. Μπάρλα	155		

Editorial

Μεσημέρι καθημερινής, Σόλωνος και Ζωοδόχου Πηγής γωνία, περιμένουμε στην ουρά του φωτοτυπάδικου για να τυπώσουμε τις αφίσες για μια εκδήλωση του *Kaboom*. Κι ενώ έχει φτάσει η σειρά μας και έχουμε ανοίξει το αρχείο στον κοινόχρηστο υπολογιστή, ώστε να το ελέγξει ο γνώριμος πλέον υπάλληλος, ακούμε μια φωνή από πίσω. «Ετοιμάζετε νέο τεύχος, παιδιά;»

Δεν επρόκειτο για κάποιον φίλο ή γνωστό που μας έκανε πλάκα, όπως πιστέψαμε αρχικά. Ήταν ένας άγνωστος κύριος μέσης ηλικίας, ο οποίος είχε συναντήσει το *Kaboom* σε κάποια εφημερίδα, στο ίντερνετ ή στον πάγκο του βιβλιοπωλείου, δεν θυμόταν ακριβώς. Το διάβαζε πάντως ανελλιπώς και ανυπομονούσε για το επόμενο τεύχος. Συστηθήκαμε και συμφωνήσαμε ότι θα τα πούμε σε κάποια επόμενη εκδήλωση. Όλο αυτό κράτησε δυο-τρία λεπτά. Ήταν όμως αρκετό για να μας φτιάξει τη μέρα.

Η διαπίστωση ότι το περιοδικό μας το διαβάζουν κι άλλοι άνθρωποι, πέραν του στενού ή ευρύτερου μας κύκλου, άνθρωποι που θέλουν να προβληματιστούν για την κοινωνία και τη ζωή και είναι διατεθειμένοι να θυσιάσουν χρόνο και χρήματα γι' αυτήν τους την επιθυμία, «μας δίνει δύναμη να συνεχίσουμε», όπως λέγεται καμιά φορά – είναι περίεργο να ανακαλύπτεις την κρυμμένη αλήθεια των κοινοτοπιών. Με πάθος, κριτικό αναστοχασμό, διάθεση να μάθουμε από τα λάθη μας, αλλά και συνέπεια. Είναι για μας πολύ σημαντικό ότι και το παρόν τεύχος βγαίνει στην ώρα του.

Kaboom, τέταρτο τεύχος, λοιπόν. Όπως διαπιστώνει κανείς από τα περιεχόμενα, δύο είναι οι θεματικές που κυριαρχούν: η κριτική προσέγγιση στον σύγχρονο τουρισμό και ο Μάης του

’68. Ένας λόγος για την εντονότερη πλέον έμφαση στις θεματικές αφορά το κοινό μας: πιστεύουμε πως είναι προτιμότερο για τους αναγνώστες και τις αναγνώστριες να βρίσκουν μαζεμένα αρκετά κείμενα γύρω από το ίδιο θέμα. Μπορούν έτσι να ανακαλύπτουν περισσότερες πτυχές του ζητήματος και να προβληματίζονται και οι ίδιοι πιο συστηματικά. Ένας άλλος λόγος έχει να κάνει με εμάς τους ίδιους: είναι μια πρόκληση να καταπιάνεσαι με ένα σύγχρονο ζήτημα, καλείσαι να βγεις από τα νερά σου, να μελετήσεις πράγματα που δεν θα άγγιζες διαφορετικά, να παρατηρήσεις όψεις της κοινωνίας που μέχρι πρότινος σου περνούσαν αδιάφορες. Ένας τρίτος λόγος αφορά την αλληλεπίδραση του κοινού με το περιοδικό – όχι απλώς την πολύ σημαντική αλληλεπίδραση που διαμεσολαβείται από το έντυπο, αλλά και την πραγματική, απτή, σωματική αλληλεπίδραση και τον ζωντανό διάλογο στο πλαίσιο των εκδηλώσεων που μπορεί να οργανώσει κανείς με αφορμή την εκάστοτε θεματική του τεύχους.¹

Έτσι, αν στο πρώτο τεύχος μας δεν υπήρχαν κείμενα οργανωμένα γύρω από μια θεματική, αν στο δεύτερο είχαν μια διστακτική εμφάνιση –συμπεριλήφθηκαν τρία κείμενα με θέμα το ίντερνετ– και στο τρίτο μια πιο έντονη –δύο μικρά αφιερώματα, το ένα στην κριτική της γραφειοκρατίας και το άλλο στον Κ. Καστοριάδη–, στο τέταρτο πλέον τεύχος τα κείμενα που αφορούν τις θεματικές του τουρισμού και του Μάη καταλαμβάνουν ολόκληρο σχεδόν το περιοδικό. Έτσι άλλωστε σκοπεύουμε να κινηθούμε και στο μέλλον, χωρίς αυτό φυσικά να αποκλείει και τεύχη με πιο χαλαρή δομή.

1. Τέτοιες εκδηλώσεις οργανώθηκαν λόγω χάρη με αφορμή το αφιέρωμα του τρίτου τεύχους στην κριτική της γραφειοκρατίας και του management στους πολιτικούς χώρους *Nosotros* και *Πέρασμα* στην Αθήνα και Αλιμούρα στα Γιάννενα.

*Βρήκες τὸν ἄλλον ἑαυτό σου
μὲς στοὺς ἀνθρώπινους καθρέφτες
στοῦ τουρισμοῦ τὴν ἀνοχή;
Χειμερινοὶ κολυμβητές*

Προς τι ὅμως μια κριτική προσέγγιση στον τουρισμό; Ποιο μπορεί να είναι το πολιτικό της νόημα; Θα λέγαμε ότι η κριτική του τουρισμού στοχεύει κατά κάποιον τρόπο σε μια κριτική του αυτονόητου. Ιδίως σε χώρες όπως η Ελλάδα η τουριστική ανάπτυξη παρουσιάζεται ως μια οιονεί φυσική επιλογή.² Είναι, σύμφωνα με την έκφραση που επαναλαμβάνουν πρόσωπα κάθε πολιτικού προσανατολισμού, «η βαριά βιομηχανία της χώρας». Ποιες είναι ὅμως οι επιπτώσεις αυτής της ανάπτυξης;

Οι οικονομικές συνέπειες του τουρισμού, που παρουσιάζονται ως «θετικές», αφού συντελούν στην αύξηση του ΑΕΠ και δημιουργούν θέσεις εργασίας, κατέχουν περίοπτη θέση στον τρόπο με τον οποίον συνήθως σκεφτόμαστε και συζητάμε για τον τουρισμό. Στα κείμενα που φιλοξενούνται στο τεύχος που κρατάτε στα χέρια σας δεν λείπουν οι αναφορές στις αρνητικές οικολογικές του επιπτώσεις, οι οποίες υποτίθεται ότι μπορούν να αντιμετωπιστούν με βάση οργανωμένα σχέδια μιας πιο ελεγχόμενης, «εναλλακτικής», ανάπτυξης³ – έχουμε εδώ μια επα-

2. Σχετικά με την τεράστια και συντονισμένη θεσμική προσπάθεια προκειμένου να κατασκευαστούν οι κατάλληλες δομές και να στηθεί αυτή η «φυσικότητα», ιδίως από τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και μετά, βλ. το βιβλίο του Μιχάλη Νικολακάκη «Μοντέρνα Κίρκη». Τουρισμός και ελληνική κοινωνία την περίοδο 1950-1974, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2017. Βλ. επίσης πιο συνοπτικά για το ίδιο ζήτημα το ενδιαφέρον κεντρικό άρθρο της εφημερίδας *Απατρεις* 38, σ. 18-19.

3. Βλ. εντελώς ενδεικτικά τα άρθρα που δημοσιεύει κατά καιρούς η *Καθημερινή*

νάληψη του γνωστού σχήματος του πράσινου καπιταλισμού, που αποδεικνύει ότι, πολύ συχνά, ο ρεφορμισμός είναι μια ακραία μορφή ουτοπισμού, με την κακή σημασία της λέξης. Όμως οι κοινωνικές και ανθρωπολογικές συνέπειες της τουριστικής ανάπτυξης σπάνια εξετάζονται. Τι σημαίνει άραγε για τις κοινωνίες μας ότι θέλουμε με την πρώτη ευκαιρία να φεύγουμε όσο πιο μακριά από την καθημερινότητά μας γίνεται, ώστε να «ξεσκάσουμε»; Και τι αποτελέσματα επιφέρει αυτή η πρακτική στις κοινωνίες των «τόπων προορισμού», που καλούνται –και φυσικά επιλέγουν, σε έναν όχι ασήμαντο βαθμό– να αναδιαρθρωθούν ριζικά ώστε να εξυπηρετούν τις ανάγκες των τουριστών; Αν σε αυτά τα ερωτήματα προσθέσει κανείς και τον προβληματισμό γύρω από τις νέες πλατφόρμες που διευκολύνουν τον τουρισμό,⁴ συνδυαζόμενες συχνά με μια αύρα «εναλλακτικότητας», «αυθεντικότητας» και «κυνηγιού του βιώματος», νομίζουμε ότι

για τη Σαντορίνη. Εκεί ο –ορθός από άποψη στοιχείων– προβληματισμός για την υπερβολική επιβάρυνση του νησιού σε σχέση με τη «φέρουσα ικανότητά» του καταλήγει απλώς στην πρόταση για νομοθετικούς μετριασμούς του φαινομένου ή, ακόμη χειρότερα, στις προσπάθειες για οργανωμένη διοχέτευση των τουριστικών ροών και προς άλλα νησιά – μάλλον για να έχουν κι αυτά την ίδια μοίρα! Ένα απόσπασμα αρκεί για να μας πείσει: «“Η Ελλάδα πρέπει να εντείνει τις προσπάθειες προώθησης νέων προορισμών, εκτός της Σαντορίνης και της Μυκόνου. Για εμάς, η παγκόσμια αναγνωρισιμότητα της Σαντορίνης και της Μυκόνου, οι οποίες ασφαλώς και είναι σπουδαίοι προορισμοί, καθιστά δύσκολη την προώθηση μιας κρουαζιέρας που δεν τους περιλαμβάνει. Όμως γνωρίζουμε ότι η Ελλάδα έχει πολλούς άλλους κορυφαίους προορισμούς που αξίζει να προωθηθούν. Αυτό θα διευκολύνει την προσέλκυση επιβατικής κίνησης και εν τέλει την ανάπτυξη του κλάδου”, εκμυστηρεύτηκε πρόσφατα στην “Κ” ο αντιπρόεδρος ανάπτυξης διεθνών λιμένων της εταιρείας κρουαζιέρας Carnival Corporation, Μισέλ Νεστόρ». Βλ. Ηλίας Μπέλλος, «Η κρουαζιέρα “βουλιάζει” τη Σαντορίνη», *Καθημερινή*, 20.11.2017, διαθέσιμο στο <http://www.kathimerini.gr/935222/article/epikairothta/ellada/h-kroyaziera-voyliazei-th-santorinh>.

4. Μιλώντας για τις νέες τουριστικές πλατφόρμες, έχει ενδιαφέρον να σημειώσει κανείς ένα στοιχείο ενδεικτικό της εξάπλωσής τους: διάφορες αλυσίδες καταστημάτων που εμπορεύονται έπιπλα περιλαμβάνουν πλέον ειδικά πακέτα επίπλωσης Airbnb!

μπορεί να σκεφτεί με ριζικά διαφορετικό τρόπο το τουριστικό φαινόμενο και να ανακαλύψει ποια είναι η σκοτεινή πλευρά ενός από τους μεγαλύτερους βιομηχανικούς κλάδους παγκοσμίως.

Αυτά ακριβώς τα ζητήματα θελήσαμε να ανακινήσουμε με το κριτικό αφιέρωμά μας. Πρέπει όμως να σημειώσουμε εξ αρχής ότι η κριτική μας στον τουρισμό δεν μας καθιστά ενάντιους στο ταξίδι γενικά. Το ταξίδι υπήρξε κατά τη γνώμη μας σημαντικό κομμάτι της ιστορίας των ανθρώπινων κοινωνιών, συμβάλλοντας στον αναπροσδιορισμό της ταυτότητας των κοινοτήτων, διαρρηγνύοντας την απόλυτη στεγανότητα τόπων και νοοτροπιών, μπασταρδεύοντας γόνιμα παραδόσεις και παραστάσεις και, φυσικά, θρέφοντας και ανανεώνοντας την οντολογική έλλειψη του ανθρώπου που τον οδηγεί να θέλει πάντα το άλλο, το περισσότερο, το όχι-ακόμη, το ουτοπικό (Αμπενσούρ).

Πρέπει όμως επίσης να υπογραμμίσουμε με τον πιο έντονο τρόπο ότι ο τουρισμός δεν είναι το ταξίδι γενικά. Ο τουρισμός είναι η καπιταλιστική εμπορευματοποίηση του ταξιδιού, η βιομηχανία πώλησης εμπειριών⁵ και τόπων. Γι' αυτό λοιπόν, κρίνουμε ότι όσοι εναντιώνονται στις μορφές ζωής που προωθεί ο νεοφιλελευθερισμός, δεν μπορούν παρά να θέσουν τα ερωτήματα περί του πώς ταξιδεύουμε, γιατί ταξιδεύουμε, αλλά και, φυσικά, πόσο ταξιδεύουμε – γιατί βεβαίως δεν γίνεται να κάνουμε λόγο για αποανάπτυξη και ριζοσπαστική οικολογία και να θέλουμε να μπαίνουμε στο αεροπλάνο ή το πλοίο κάθε τρεις και λίγο.

Όλα τα περιεχόμενα του αφιερώματος εγγράφονται λοιπόν στην παραπάνω λογική, χωρίς να σημαίνει ότι οι απόψεις που

5. Και μάλιστα, όλο και πιο «ιδιαίτερων εμπειριών». Ενδεικτικά αξίζει να αναφερθεί εδώ το τουριστικό πακέτο που θέλησε να προωθήσει ο *Guardian*, στο πλαίσιο του οποίου οι επισκέπτες θα μπορούσαν να βιώσουν την Ελλάδα της οικονομικής και προσφυγικής κρίσης. Τη στιγμή που γράφονται αυτές οι γραμμές, λέγεται ότι το εν λόγω πακέτο θα αποσυρθεί τελικά.

εκφράζονται ταυτίζονται μεταξύ τους. Ο Αλέξανδρος Σχισμένος στο κείμενό του πραγματεύεται τον **τουριστικό χρόνο**, συνδέοντάς τον με τη γενικότερη θέσμιση της κοινωνικής χρονικότητας στο πλαίσιο του καπιταλισμού. Η εμπορευματοποίηση του χρόνου οδηγεί κατά τη γνώμη του σε μια **τουριστική σχέση με το ίδιο μας το παρελθόν**. Στο ίδιο μήκος κύματος, η Σοφία Καναούτη εντοπίζει αυτή την τουριστική σχέση με το παρελθόν και στις πρακτικές του Instagram. Ο **τουρισμός των φωτογραφιών** που «ανεβαίνουν» και προσελκύουν likes απογυμνώνει τους τόπους από την ιστορική τους σημασία, αλλά και το προσωπικό μας βίωμα από οποιαδήποτε ιδιαίτερη αίσθηση θα μπορούσε να μας προκαλέσει ένας χώρος.

Από τη μεριά του, το κείμενο του Γιάννη Κτενά προσεγγίζει το **τουριστικό φαινόμενο μέσα από τα έργα του Μισέλ Ουέλμπέκ**, όπως η *Πλατφόρμα* και το *Λανθαρότε*. Ο αμφιλεγόμενος γάλλος μυθιστοριογράφος παρουσιάζει σημαντικές παρατηρήσεις σχετικά με τις αιτίες και την πραγματικότητα του τουρισμού, εγγράφοντάς τις στο γενικότερο σύμπαν της ατομικιστικής και απογυμνωμένης από νόημα σύγχρονης ζωής. Τις παρατηρήσεις αυτές αναλαμβάνει να ανασυγκροτήσει ο συγγραφέας, συσχετίζοντάς τις παράλληλα με διάφορα κομβικά ζητήματα που έχουν ανακύψει στην κοινωνιολογία του τουρισμού.

Με τη σειρά του ο **Marc Morell**, ισπανός ανθρωπολόγος που ασχολείται με τον τουρισμό, πραγματεύεται στη **συνέντευξη** που μας παραχώρησε τα ζητήματα της «αυθεντικότητας», παλιάς και νέας, που αναζητούν οι τουρίστες, των καινούριων εφαρμογών που χρησιμοποιούνται στον τουρισμό, αλλά και των κοινωνικών κινημάτων που εναντιώνονται στο Airbnb, τα οποία στη χώρα του είναι ιδιαίτερα ανεπτυγμένα. Επίσης, υπογραμμίζει τον ανταγωνισμό εργασίας και κεφαλαίου που κατά τη γνώ-

μη του αναπαράγεται μέσα στους κόλπους της τουριστικής βιομηχανίας, σημειώνοντας πως κάθε νέα μορφή τουρισμού δεν αντικαθιστά τις προηγούμενες, αλλά προστίθεται σε αυτές, συντελώντας στην **αέναη εξάπλωση του τουρισμού**.

Συνεχίζοντας, ο **Νίκος Ιωάννου** και ο **Δημήτρης Σούλτης** παρουσιάζουν στα κείμενά τους τις **τοπικές επιδράσεις του τουρισμού** σε συγκεκριμένες περιοχές. Πώς αλλοιώνει ο τουρισμός τον κοινωνικό ιστό στις κοινωνίες που δέχονται μαζικά τουρίστες; Πώς αλλάζουν οι τόποι, οι υποδομές, αλλά και οι ίδιοι οι κάτοικοι; Οι συγγραφείς προσπαθούν να φωτίσουν αυτά τα ζητήματα παραθέτοντας πολύ ενδιαφέροντα παραδείγματα και απτά στοιχεία για τη **Βενετία**, τη **Ρόδο**, τη **Σαντορίνη**, τα **Εξάρχεια** και το **Κουκάκι**.

Αντίστοιχο έργο αναλαμβάνουν τέλος και οι γερμανοί αστικοί γεωγράφοι **Henning Füller** και **Boris Michel**. Στο πρώτο τους κείμενο που μεταφράζεται στα ελληνικά, εκθέτουν τις **επιπτώσεις του «νέου αστικού τουρισμού»**, ο οποίος αναζητά την αυθεντική εμπειρία της ζωής της πόλης, **στο Kreuzberg του Βερολίνου**. Παράλληλα, συνδέουν με πρωτότυπο τρόπο την τουριστική ανάπτυξη με το gentrification, αλλά και με τις γενικότερες δυναμικές στη στεγαστική αγορά,⁶ αναδεικνύοντας το

6. Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο Henning Füller και ο Boris Michel, αλλά σε έναν βαθμό και ο Marc Morell στην προαναφερθείσα συνέντευξή του, εγγράφουν τις αλλαγές που συμβαίνουν στις γειτονιές λόγω του τουρισμού σε ευρύτερες τάσεις της αγοράς ακινήτων και γενικότερα του καπιταλισμού. Χωρίς να αμφισβητούμε την ανάγκη και τη γονιμότητα των σφαιρικών προσεγγίσεων, θεωρούμε από τη μεριά μας ότι σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις η τουριστική ανάπτυξη μπορεί να αποτελέσει αυτοτελή, ή τουλάχιστον κυρίαρχο, παράγοντα για την αλλαγή του χαρακτήρα των γειτονιών. Αυτό γίνεται πιο σαφές αν αντιπαραβάλει κανείς το Γκάζι με το Κουκάκι. Ενώ το Γκάζι βρέθηκε από το 2000 περίπου στο επίκεντρο ενός «κλασικού» κύματος gentrification, το Κουκάκι αναδιαμορφώνεται ριζικά τα τελευταία χρόνια λόγω του τουρισμού και ιδίως του Airbnb, και τίποτα

γεγονός ότι ο τουρισμός συχνά προωθεί έναν «αυθόρμητο» ή προερχόμενο «από τα κάτω» εξευγενισμό των γειτονιών, ο οποίος δεν γεννάται από κάποιον κρατικό πολιτικό σχεδιασμό· όμως το κράτος, οι δήμοι και φυσικά τα ιδιωτικά κεφάλαια δεν αργούν να τον συμπεριλάβουν στους σχεδιασμούς και τις στρατηγικές τους.

Sous les pavés, la plage!

Κάτω από τα πεζοδρόμια, η παραλία!

Σύνθημα του Μάη του '68

Το πρώτο μέρος του παρόντος είναι λοιπόν αφιερωμένο στην κριτική προσέγγιση του σύγχρονου τουρισμού. Όμως, το γεγονός ότι το τεύχος μας κυκλοφορεί τον Μάιο του 2018, πενήντα χρόνια δηλαδή μετά τον Μάη του '68, δεν θα μπορούσε να μας αφήσει αδιάφορους. Ο Μάης του '68 έχει μια αμφίσημη δυναμική για τους ανθρώπους της γενιάς μας. Από τη μια, αποτελεί πηγή έμπνευσης ή ακόμη και «νοσταλγίας» – νοσταλγίας για κάτι που δεν ζήσαμε. Οι ιδέες και οι πρακτικές της γενικευμένης κινητοποίησης της κοινωνίας, της αμφισβήτησης των παγιωμένων νορμών, της πρόθεσης για ρήξη με το υπάρχον δεν μπορούν παρά να μας κάνουν να βλέπουμε τον Μάη με ιδιαίτερη συμπάθεια. Πάνω απ' όλα, μας ενδιαφέρει η επανενεργοποίηση της φαντασίας της κοινωνίας που έλαβε χώρα. Μια επανενεργοποίηση που είναι εμφανής στην αμφισβήτηση πολλών παραδοσιακών κοινω-

δεν αποδεικνύει ότι αυτό θα συνέβαινε ούτως ή άλλως, λόγω γενικότερων δυναμικών. Ευχαριστούμε τον Αναστάση Ταραντίλη για αυτό το ιδιαίτερα διαφωτιστικό παράδειγμα που έφερε στο πλαίσιο προσωπικής συζήτησης.

νικών νοημάτων, μορφών και περιεχομένων αγώνα μέσω της επινόησης νέων, αλλά και στα απίστευτα ποιητικά συνθήματα και στις εξαιρετικές αφίσες των εξεγερμένων.⁷

Φυσικά, αυτό που γράφουμε αναφορικά με τις αφίσες και τα συνθήματα δεν συνιστά κάποια αισθητικοποίηση της πολιτικής, κάποια αναγωγή του πολιτικού αγώνα στην αισθητική. Συνιστά όμως μια υπογράμμιση του γεγονότος ότι το απελευθερωτικό δυναμικό ενός κινήματος ή μιας εξέγερσης αντικατοπτρίζεται άμεσα και στα «αντικείμενα» που το κίνημα ή η εξέγερση δημιουργεί, στην υλικότητά τους, στη μορφή τους, αφού εκεί συμπυκνώνονται όλα τα νέα νοήματα που κομίζονται, όλα τα καινούρια περιεχόμενα ζωής που προτείνονται και σχηματίζονται. Στην πραγματικότητα μάλιστα αυτά τα στοιχεία είναι αξεδιόλυτα, καθώς, όπως τονίζει ο Ζακ Ρανσιέρ, κάθε κοινωνικοπολιτική τάξη εγκαθιδρύει και έναν «μερισμό του αισθητού», έναν ορίζοντα του τι μπορεί να συλληφθεί, να ειπωθεί, ναπραχθεί, ναποιηθεί, να γίνει αντιληπτό – πράγμα που συνεπάγεται φυσικά ότι η ανατροπή της εκάστοτε θέσμησης συνεπιφέρει και προϋποθέτει και μια αναδιάταξη του μερισμού του αισθητού της κοινωνίας.

Από την άλλη πλευρά, δεν μπορούμε να παρακαμάμψουμε την κριτική που έχει ασκηθεί στον Μάη.⁸ Οφείλουμε να λάβουμε υπ'

7. Δεν είναι τυχαίο ότι ο τίτλος του μυθιστορήματος του Μίλαν Κούντερα *Η ζωή είναι αλλού* είναι στην πραγματικότητα σύνθημα του Μάη. Όσον δε αφορά στις αφίσες, πραγματοποιήθηκε πρόσφατα από τις εκδόσεις Μαξιστικό Βιβλιοπωλείο μια έκδοση 54 αφισών που δημιούργησαν οι φοιτητές της κατελιμμένης Σχολής Καλών Τεχνών του Παρισιού. Στην ομορφιά και την εφευρετικότητα των σχεδίων, αλλά και των μεθόδων που χρησιμοποιήθηκαν για την εκτύπωση, μπορεί κανείς να βρει μια απόδειξη της ανακίνησης της φαντασίας για την οποία κάνουμε λόγο.

8. Βλ. ενδεικτικά τις ενδιαφέρουσες σχετικές παρατηρήσεις του Ζαν-Κλωντ Μισεά στο βιβλίο του Τζορτζ Όργουελ, *ένας συντηρητικός αναρχικός*, μτφρ. Ν. Μάλλιαρης, Αθήνα: Μάγμα, 2018, σ. 118-122. Σε αυτό το πλαίσιο, άλλωστε, ο Μισεά αναφέρεται κριτικά και στη σχέση του τουρισμού με την κληρονομιά του Μάη, αποκαλύπτοντας

όφιν το γεγονός ότι οι ιδέες και οι πρακτικές του συχνά ενσωματώθηκαν από τον καπιταλισμό υπό τη μορφή του lifestyle,⁹ του σύγχρονου management, του «εναλλακτικού» καταναλωτισμού και τέλος της νεοφιλελεύθερης προώθησης της ατομικής πράγματος μέσω της «δημιουργικότητας», μιας δημιουργικότητας που διοχετεύεται στα κανάλια της παραγωγής νέων, πρωτοποριακών προϊόντων και επιχειρηματικών σχεδίων.

Πρέπει να ξανασκεφτούμε προσεκτικά όλα αυτά τα σημεία, όχι φυσικά για να απορρίψουμε συλλήβδην το εξεγερτικό κλίμα του '68, αλλά ακριβώς για να αναγνωρίσουμε τη δυνατότητα του συστήματος να ενσωματώνει τις κριτικές του και να φανταστούμε πιθανούς τρόπους αμφισβήτησης όχι τόσο εύκολα μεταβολίσιμους. Έτσι, θα θέλαμε να υπογραμμίσουμε ότι, αν στα σχετικά με τον Μάη κείμενα που συμπεριλάβαμε εντοπίζει κανείς αρκετά συχνά μια κριτική διάθεση, θα πρέπει να την εγγράψει στο πλαίσιο ενός προβληματισμού για το πώς, εμπνεόμενοι από τον Μάη του '68, θα μπορούσαμε να τον υπερβούμε χωρίς να τον απαξιώσουμε.

Εξάλλου, είναι σαφές ότι οι συγγραφείς που συμμετέχουν στο αφιέρωμα δεν έχουν μια ενιαία προσέγγιση, πολλώ δε μάλλον μια κοινή πολιτική γραμμή. Θεωρήσαμε όμως σημαντικό να περιλάβουμε πολλές και διαφορετικές ματιές, παρ' όλη την πολιτική απόσταση που τις χωρίζει –και μας χωρίζει από αυτές, σε κάποιες περιπτώσεις–, καθώς ο στόχος του αφιερώματός μας δεν είναι να εξαχθεί κάποιο οριστικό συμπέρασμα, αλλά ακριβώς

μια υπόρογη σύνδεση μεταξύ των δύο θεματικών του τεύχους μας. Βλ. π.χ. ό.π., σ. 78. υποσημείωση 13.

9. Για να το πούμε με τα προφητικά λόγια του κομβικού στην εποποιία του Μάη, καταστασιακού Γκυ Ντεμπόρ, «ό,τι είχε άμεσα βιωθεί απομακρύνθηκε σε μια αναπαράσταση». Βλ. Γκυ Ντεμπόρ, *Η Κοινωνία του Θεάματος*, μτφρ. Π. Τσαχαγέας και Ν. Β. Αλεξίου, 5η έκδοση, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1979, σ. 24.

να φωτιστούν διάφορες πιθανές οπτικές που σχετίζονται με τον Μάη· οπτικές που, σε συμφωνία με το πνεύμα του '68, θα μας βοηθήσουν να αμφισβητήσουμε τις βεβαιότητές μας, τις αυθεντίες που έχουν εγκατασταθεί μέσα μας.

Σε αυτό το πλαίσιο, παρουσιάζουμε μια **συνέντευξη** με κοινές ερωτήσεις στον **Στέφανο Ροζάνη** και τον **Michel Wieviorka**. Ο Ροζάνης υπογραμμίζει την καθολικότητα της κινητοποίησης και τονίζει το γεγονός ότι ο Μάης ήταν μια εξέγερση της ίδιας της ζωής. Ήταν «κοινωνικός και πολιτικός στον βαθμό που η ίδια η ζωή είναι κοινωνική και πολιτική». Κατά τη γνώμη του, άλλωστε, ο Μάης του '68 αποτελεί μια μεταρομαντική εξέγερση, καθώς κατά βάθος στόχευσε στο «να γίνει ο κόσμος όνειρο και το όνειρο κόσμος», σύμφωνα με τα λόγια του ρομαντικού ποιητή Novalis. Από τη μεριά του, ο Wieviorka, παρουσιάζει μια περιεκτική εξιστόρηση των γεγονότων επιμένοντας ιδιαίτερα στην πολιτισμική πλευρά του Μάη. Παράλληλα, μας προσφέρει χρήσιμες ενδείξεις για τον τρόπο με τον οποίο θεματοποιήθηκαν τα γεγονότα από διάφορα ρεύματα σκέψης.

Ο **Γιώργος Σ. Βλάχος**, με τη λεπτότητα της γραφής του και την οξυδέρκεια του ιστορικού των ιδεών, επιχειρεί μια **αποτίμηση του ιστορικού αποτυπώματος του Μάη**. Με αναφορές στα γεγονότα, στα κείμενα, αλλά και στα συνθήματα της περιόδου, ο συγγραφέας τονίζει τα χαρακτηριστικά της ουτοπίας και της χαράς της δράσης που είχε η εξέγερση, κρίνοντάς τα θετικά. Δεν παραλείπει όμως να ανιχνεύσει και τα αρνητικά στοιχεία του Μάη, τα οποία μάλιστα υπήρχαν εγγενώς ή τουλάχιστον εγκυμονούνταν μέσα του ήδη από την αρχή.

Με το κείμενό του, ο **Γιώργος Ν. Οικονόμου** παρουσιάζει το **βιβλίο των Καστοριάδη, Λεφόρ και Μορέν *La brèche*** που κυκλοφόρησε το 1968 από τον εκδοτικό οίκο Fayard, αποτελώντας

μια «επί του πιεστηρίου» ανάλυση για τα γεγονότα του Μάη. Το 1988, με την απόσταση δύο δεκαετιών, οι τρεις συγγραφείς ξαναπιάνουν το ίδιο ζήτημα, γράφοντας κείμενα που θα περιληφθούν στον τόμο *Vingt ans après*. Ο Οικονόμου εκθέτει με ενδελεχή τρόπο τα επιχειρήματα και των τριών σημαντικών στοχαστών. Μάλιστα, καθώς, απ' ό,τι γνωρίζουμε, τη στιγμή που γράφονται αυτές οι γραμμές ετοιμάζεται η έκδοση του βιβλίου και στα ελληνικά, θεωρούμε ότι το κείμενο του συνεργάτη μας θα ενταχθεί με τον καλύτερο τρόπο στη συζήτηση γύρω από την επικείμενη έκδοση.

Με τη σειρά της η **Μαρίνα Φραγκιαδάκη**, ψυχαναλύτρια λακανικού προσανατολισμού, γράφει για τη **στάση του Ζακ Λακάν απέναντι στον Μάη**. Παράλληλα αναφέρεται στο ανοιχτό μάθημα του ψυχαναλυτή στο Πανεπιστήμιο της Βανσέν, όπου ο Λακάν πραγματεύτηκε με τον ιδιαίτερο τρόπο του τα πολιτικά δρώμενα της περιόδου. Έτσι, η Φραγκιαδάκη φωτίζει από ψυχαναλυτική σκοπιά κρίσιμες πολιτικές πτυχές του Μάη του '68, όπως η θέση του υποκειμένου ως προς την εξουσία και την αυθεντία, αλλά και η σχέση των ανθρώπων με την απόλαυση στο πλαίσιο του καπιταλισμού.

Τέλος, το αφιέρωμά μας ολοκληρώνεται με ένα κατά τη γνώμη μας εξαιρετικά ενδιαφέρον κείμενο της γαλλίδας φιλοσόφου **Antonia Birnbaum**. Είναι μάλιστα αξιοπρόσεκτο ότι η Birnbaum ξεκινά το κείμενό της με ένα παράθεμα από την προαναφερθείσα ομιλία του Λακάν στη Βανσέν. Συνομιλώντας με χαλαρό τρόπο με την παράδοση του Μάη, η φιλόσοφος πραγματεύεται το **σύγχρονο νεοφιλελεύθερο πανεπιστήμιο**. Στέκεται ιδιαίτερα στο ζήτημα της χρονικότητας –χρονικότητας της ανάγνωσης, της διδασκαλίας, της σκέψης, της καθημερινής ζωής– αλλά και σε αυτό της ποσοτικοποίησης της διδασκαλίας και

της μελέτης και της διαχείρισης του πανεπιστημίου με όρους branding, επιχειρηματικότητας και σύγχρονου management. Φαίνεται έτσι ότι τα πολιτικά ζητήματα της σύγχρονης κοινωνίας αλληλοδιαπλέκονται με πολλούς τρόπους – μόλις στο προηγούμενο τεύχος μας είχαμε προβεί σε μια κριτική της γραφειοκρατίας και του νεοφιλελεύθερου μοντέλου διαχείρισης. Βλέποντας τους φοιτητές ως μια άγνωστη μεταβλητή στη συνάρτηση του νεοφιλελεύθερου πανεπιστημίου και κρατώντας διαρκώς στο πίσω μέρος του μυαλού της το ενδεχόμενο της απεργίας, της κατάληψης, της ρήξης της κανονικότητας, η Birnbaum, με το πρώτο της κείμενο που παρουσιάζεται στα ελληνικά σε μετάφραση της Βίκυς Ιακώβου, ολοκληρώνει με τον καλύτερο τρόπο το αφιέρωμά μας, καθώς φέρνει την κληρονομιά του Μάη αντιμέτωπη με τις σύγχρονες πολιτικές προκλήσεις.¹⁰

Το τεύχος κλείνει όπως πάντα με ένα πρωτότυπο **διήγημα**. Αυτή τη φορά, μας το χάρισε η **Κάλλια Παπαδάκη**, συγγραφέας των *Δενδριτών* και της συλλογής διηγημάτων *Λεβάντα στο Δεκέμβρη*, που κυκλοφορούν από τις εκδόσεις Πόλις. Το «**Ένα φλιτζάνι πράσινο τσάι**» είναι μια σύντομη, ή ορθότερα πυκνή, υπενθύμιση ότι πάντα η ανθρώπινη ζωή λαμβάνει χώρα στο χείλος της Αβύσσου.

Όμως καλύτερα να μην πούμε άλλα και να αφήσουμε τον αναγνώστη και την αναγνώστρια να ανακαλύψουν περισσότερα για το τεύχος μόνοι τους.

10. Σημειώνεται ότι το Β' μέρος του κειμένου του Δ. Μαρουδή «Ηθικοπολιτικό πρόταγμα στα πλαίσια μιας μετα-μετανεωτερικής προοπτικής», που επρόκειτο κανονικά να δημοσιευτεί στο παρόν τεύχος, δεν δημοσιεύεται τελικά λόγω του εύρους και της έκτασης που απέκτησαν στην πορεία οι σχετικοί προβληματισμοί του συγγραφέα. Οι αναγνώστες του *Kaboom* θα ενημερωθούν εν ευθέτω χρόνω για τη συνέχεια του κειμένου.

Καλή ανάγνωση, λοιπόν, στους δρόμους και τις παραλίες!

Ως το επόμενο,

Η συντακτική ομάδα του περιοδικού

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



Το παρελθόν ως τουριστικός προορισμός

του Αλέξανδρου Σχισμένου

«Ο τουρισμός είναι η βαριά βιομηχανία της χώρας» είναι η φράση-κλισέ που συνοδεύει την αρχή της άνοιξης με μεγαλύτερη σταθερότητα και από το άνθισμα των αμυγδαλιών. Ο τουρισμός θα ανθίσει και φέτος, είναι η βάση κάθε εγχώριου «αναπτυξιακού» προγράμματος. Στον βαθμό που ο τουρισμός αναγνωρίζεται ως βιομηχανία, δηλαδή ως οργανωμένο σύστημα παραγωγής προϊόντων σε μαζική κλίμακα, ίσως είναι φρόνιμο να αναρωτηθούμε ποιο είναι το παραγόμενο προϊόν αυτού του οργανωμένου συστήματος.

Είναι άραγε ο τουριστικός τόπος; Μα για να χαρακτηριστεί τουριστικός ένας τόπος, κατ' αρχάς προϋπήρχε, ενώ, κατά δεύτερον, η ποιοτική μεταβολή ενός τοπίου σε τουριστικό τόπο δεν αντιστοιχεί επαρκώς στην ποιοτική μεταβολή μιας πρώτης ύλης σε αντικείμενο χρήσης. Αντίθετα με τα εργαλεία και τα τεχνήματα του πολιτισμού, ο τουριστικός τόπος έχει μειωμένη, έως μηδαμινή, αξία χρήσης, αφού καθ' εαυτός δεν μπορεί να ανταλλάγει με άλλα αγαθά, ούτε μπορεί να θεωρηθεί ότι πρωτογενώς εξυπηρετεί κάποια ανθρώπινη ανάγκη. Συχνά ο τουριστικός τόπος είναι φτωχός σε πλουτοπαραγωγικές πηγές και ύλες, όπως στην περίπτωση της Μυκόνου και της Σαντορίνης, ενώ αν οι πλουτοπαραγωγικές πηγές ενός τόπου είναι επαρκείς, τότε επεμβαίνουν πιο δυναμικές μορφές βιομηχανίας, όπως είναι η εξορυκτική βιομηχανία. Είναι σαφές ότι η τουριστική βιομηχανία αποτελεί τον πιο αδύναμο κλάδο της παραγωγής κεφαλαίου σε βαθμό ισχύος και επιρροής και ένα έξοχο παράδειγμα είναι οι προσπάθειες εξόρυξης υδρογονανθράκων στην Ανατολική Μεσόγειο, που φέρνουν κρατικές ηγεσίες, πολυεθνικούς κολοσσούς και διεθνείς οργανισμούς σε τροχιά σύγκρουσης, αδιαφορώντας για όλα τα «χρυσοπράσινα φύλλα» που είναι ριγμένα στο πέλαγος.

Ο προς-τουρισμό τόπος αποτελεί το έδαφος, την πρώτη ύλη της τουριστικής βιομηχανίας και παρότι η τουριστική του «εκμετάλλευση» αλλάζει το τοπίο, αυτό που ουσιαστικά αλλάζει και αυτό που ουσιαστικά συνιστά το παραγόμενο προϊόν δεν είναι ο ίδιος ο τόπος (όπως συμβαίνει π.χ. στην περίπτωση της εξορυκτικής βιομηχανίας), αλλά οι σχέσεις των ανθρώπων με τον τόπο και οι σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους. Το προϊόν της τουριστικής βιομηχανίας είναι ο τουρίστας και η τουριστική κοινότητα που διαμορφώνεται ως πλέγμα σχέσεων ανάμεσα στον

τουρίστα και την κοινότητα, με τη δεύτερη να μεταβάλλεται ώστε να υποδεχτεί τον πρώτο, όχι απλώς εξωτερικά, με τον εξωραϊσμό της, αλλά κυρίως εσωτερικά, με τη ριζική αναδιοργάνωση των κοινωνικών και παραγωγικών σχέσεων και τη θέσπιση μιας νέας σχέσης με το φυσικό και ιστορικό περιβάλλον. Αντίθετα προς τους περιηγητές ή «εξερευνητές» του 19ου αιώνα που όφειλαν να προσαρμόζονται στα έθιμα και τις γλώσσες κάθε τόπου και συχνά αναγκάζονταν να μεταμφιεστούν, όπως ο Sir Richard Francis Burton (1821-1890), μεταφραστής των *Χιλίων και Μία Νυχτών* και ο πρώτος Δυτικός που εισήλθε (μεταμφιεσμένος και με κίνδυνο της ζωής του) στη Μέκκα, οι σύγχρονοι τουρίστες δεν ενδιαφέρονται να μεταμορφωθούν σύμφωνα με τον τόπο, μα προσμένουν πως ο τόπος έχει μεταμορφωθεί σύμφωνα με αυτούς.

Στην περίπτωση της τουριστικής βιομηχανίας, του μαζικού τουρισμού, η μεταμόρφωση του τόπου είναι ριζική, καθώς ο τόπος πρέπει να εξομαλυνθεί, να συμμορφωθεί και να γίνει οριστικά προσβάσιμος και οριακά προβλέψιμος. Δηλαδή να ομογενοποιηθεί ουσιαστικά, διατηρώντας μια επιφανειακή εξωτική ιδιαιτερότητα που όμως δεν προσβάλλει την ισομορφία των σχέσεων ανταλλαγής και εκμετάλλευσης. Η τουριστική βιομηχανία μετατρέπει σε τουριστικό προϊόν κάθε τοπική βιοτεχνία και την ενσωματώνει, ενώ παράλληλα την καταστρέφει. Όσο και αν οι εθιμοτυπικές τουριστικές εορτές στο Αρχιπέλαγος της Χαβάης προσομοιάζουν με τις παραδοσιακές τελετές των κατοίκων της, τα λουλουδένια περιδέραια, τα *lei*, δεν ανταλλάσσονται πλέον υπό την αρχή του Δώρου, αλλά ως μέρος του καλοπληρωμένου τουριστικού «πακέτου», ενώ, απογυμνωμένα από τις παραδοσιακές συνδηλώσεις και ξεριζωμένα από την τελετουργία, πωλούνται μαζικά στην

αμερικάνικη αλυσίδα υπεραγορών Walmart.¹

Συνεπώς, το παραγόμενο προϊόν της τουριστικής βιομηχανίας είναι η τουριστική κοινότητα, το δυναμικό πλέγμα σχέσεων ανάμεσα στον τουρίστα και τους ντόπιους, που διαμεσολαβείται από τον μηχανισμό των τουριστικών υπηρεσιών, είτε αυτός έχει τη μορφή των μεγάλων ξενοδοχειακών αλυσίδων, είτε των πολυεθνικών τουριστικών γραφείων, είτε των διαδικτυακών κόμβων, όπως το πρόσφατο Airbnb. Προϊόν είναι οι σχέσεις των ανθρώπων και κυρίως ο συλλογικός χρόνος των ανθρώπων που διαμορφώνεται ως κοινωνικός, δημόσιος χρόνος. Το πεδίο που αναδύεται και συμβαδίζει με την ανάπτυξη της τουριστικής βιομηχανίας είναι ο τουριστικός χρόνος.

Ας θυμηθούμε το πασίγνωστο τραγούδι της Καίτης Χωματά «Μια αγάπη για το καλοκαίρι», γραμμένο το 1970, που λέει:

«Μια αγάπη για το καλοκαίρι θα 'μαι και εγώ,
να σου κρατώ δροσιά στο χέρι να σε φιλώ.
Μα σαν χαθεί το καλοκαίρι και σε ζητώ,
θα μείνει μόνο ένα αστέρι να το κοιτώ.»

Είναι σαφές ότι μιλά για ένα γνωστό συναίσθημα, τον καλοκαιρινό έρωτα, που είναι εξ ορισμού εφήμερος και παροδικός, ακριβώς γιατί είναι «καλοκαιρινός», γιατί ανήκει σε έναν χρόνο άλλο από τον χρόνο των σταθερών και διαρκών σχέσεων, από τον χρόνο της καθημερινότητας, ανήκει στον ασαφή ως προς το περιεχόμενο, μα σαφέστατο ως προς τα όριά του, χρόνο των διακοπών.

Ας αντιπαραβάλλουμε ένα παραδοσιακό τραγούδι αγάπης

1. Βλ. <https://www.walmart.com/c/kp/hula-leis>.

από την Καλαμάτα, ξανά του καλοκαιριού, που όμως είναι εδώ η εποχή του θέρους:

«Γίνηκαν τα- γίνηκαν τα γεννήματα
Ωρέ, και βάλαμε στο θέρο, πέρδικα μου, θα σε φέρω
Παίρνω το δρα- παίρνω το δραπανάκι μου
Ωρέ, και πάω για να θερίσω, μαύρα μάτια ν' απαντήσω
Παίρνω τον έ- παίρνω τον έργο τον πλατύ
Και θερίζω το σιτάρι, κόρη με το παλικάρι
Και θερίζαμε τα δυο, πέρδικα με τον αητό.»²

Μολονότι και εδώ εκφράζεται η αγάπη, η αγάπη αυτή δεν είναι παροδική, δεν είναι εξ ορισμού εφήμερη, δεν προορίζεται να χαθεί, αντιθέτως είναι αγάπη που ταυτίζεται με τον τόπο και την εργασία, γιατί ανήκει στον χρόνο της καθημερινότητας, τον σαφή και ως προς το περιεχόμενο και το νόημά του, χρόνο της εργασίας. Οι μήνες του καλοκαιριού, για τις αγροτικές (και τις κτηνοτροφικές) παραδοσιακές κοινότητες, ήταν μήνες σκληρού μόχθου, καιρός του θέρους και του αλωνίσματος, συλλογικής εργασίας και συλλογικής διαβίωσης. Ας θυμίσουμε, εν παρόδω, ότι η αλωνιστική μηχανή εισήχθη στην Ελλάδα κατά τη δεκαετία του 1970, ενώ η τουριστική βιομηχανία είχε ήδη αρχίσει να μεταμορφώνει τα ήθη.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, είχε δίκιο να διαμαρτύρεται για τη νεοελληνική «κατάσταση», διότι: «Όποια καθαρά νεοελληνική παράδοση πήγε να δημιουργηθεί, δεν μπόρεσε ποτέ να “σταθεροποιηθεί”», δεν μπόρεσε να δώσει έργα που να είναι

2. Από την ιστοσελίδα διάδοσης της νεοελληνικής μουσικής παράδοσης του Πανεπιστημίου Πατρών: http://arcadia.ceid.upatras.gr/tragoudi/song_view.php?song=398.

σταθμοί. Όποτε άρχισε μια σημαντική πολιτική ή κοινωνική προσπάθεια, ισοπεδώθηκε από μεγάλες καταστροφές και ιστορικά γεγονότα· γεγονότα που, κατά κάποιον τρόπο, δίνουν τον ρυθμό της νεοελληνικής ιστορίας. Η τελευταία από αυτές τις καταστροφές είναι ασφαλώς η αθρόα και ραγδαία εισβολή του σύγχρονου καταναλωτικού πολιτισμού. Έτσι, ένας τόπος που, με μιαν έννοια, δεν είχε αλλάξει από αιώνες, έγινε συμπαράλια μέσα σε μόλις είκοσι χρόνια. Και όταν λέω “ένας τόπος”, δεν εννοώ μόνον τα τοπία. Εννοώ, κυρίως, τους ανθρώπους· τη στάση και την ποιότητά τους.»³

Η αλλαγή στη στάση των ανθρώπων και την ποιότητά τους είναι μια βαθιά μεταμόρφωση ηθών, που συνίσταται στον μετασχηματισμό του δημόσιου κοινωνικού χρόνου σε τουριστικό χρόνο και κατ’ ουσίαν στην εγκαθίδρυση μιας άλλης σχέσης με την παράδοση, σχέση κατανάλωσης και εκμετάλλευσης. Όταν λέμε σχέση με την παράδοση, ασφαλώς εννοούμε σχέση με το παρελθόν, ως συλλογικό παρελθόν, ως παρελθούσα ιστορία σε αντιδιαστολή με τη ζώσα ιστορία που είναι το συλλογικό παρόν.

Αυτή η μεταμόρφωση των ηθών της κοινότητας προκύπτει μέσα από τη μεταμόρφωση των συνηθειών της κοινότητας, μέσα δηλαδή από τη μεταμόρφωση του δημόσιου χρόνου της κοινότητας και, συνεπακόλουθα, του ιδιωτικού χρόνου των ανθρώπων. Δεν πρόκειται για μια μεταμόρφωση που προκύπτει εγγενώς, ως αυτο-αλλοίωση της κοινωνίας, αλλά για μια μεταμόρφωση που προκύπτει από εξωτερική πίεση, ως συμμόρφωση και ενσωμάτωση της συγκεκριμένης κοινωνίας στο ευρύτερο δίκτυο των διεθνών μηχανισμών παραγωγής πλούτου και ισχύος. Η μετα-

μόρφωση αυτή αντιστοιχεί και σε μια οριακή εκρίζωση από τον τόπο· εκρίζωση δίχως μετακίνηση, γι’ αυτό και οριακή, αλλά εκρίζωση υπό την έννοια της δημιουργίας μιας απροσμέτρητης ψυχικής απόστασης ανάμεσα στο ανθρώπινο υποκείμενο και τον τόπο, απαραίτητης προκειμένου να μπορεί το υποκείμενο να αντιληφθεί τον τόπο ως εξωγενή προς τον εαυτό του και άρα ως αντικείμενο μεταπράτησης και ανταλλαγής.

Προκειμένου η τοπικότητα να μετασχηματιστεί σε ανταλλακτική αξία, η πρωτογενής αξία χρήσης ενός τόπου πρέπει να μηδενιστεί. Ως μόνη αξία χρήσης μένει η τουριστική αξία, που όμως είναι εξ ορισμού αξία ανταλλαγής, και εξ αυτού του γεγονότος προκύπτει πως η αξία χρήσης ενός τόπου τείνει προς το μηδέν όσο η τουριστική του αξία μεγαλώνει. Μια βόλτα σε ευρωπαϊκές τουριστικές πόλεις-φαντάσματα, όπου η καθημερινή ζωή έχει χαθεί, όπως η Βενετία, η Μπρυζ ή η Σιένα, που σε παρελθούσες εποχές υπήρξαν κεντρικοί κόμβοι εξουσίας, πλούτου και πολιτισμικής λάμψης, είναι επαρκές πειστήριο για το γεγονός ότι αυτή η εκμηδένιση της αξίας χρήσης δεν αφορά μονάχα φτωχές παραδοσιακές κοινότητες στις παρυφές του «αναπτυγμένου» κόσμου.

Η εκμηδένιση της αξίας χρήσης προσανατολίζει τη χρονικότητα της τουριστικής κοινότητας προς τον εφήμερο, παροδικό μα και περιοδικό τουριστικό χρόνο των διακοπών. Όχι των διακοπών της κοινότητας, μα των διακοπών των άλλων, των τουριστών, οι οποίοι διακόπτουν τον χρόνο της δικής τους, διαφοροποιημένης καθημερινότητας για να αποικίσουν την αδιαφοροποίητη καθημερινότητα ενός τόπου εκριζωμένου, που προσφέρεται ως τέτοιος στην κατανάλωση δίχως δέσμευση, που είναι εξάλλου και η ουσία του «καλοκαιρινού έρωτα». Ο τουριστικός χρόνος είναι για τον τουρίστα χρόνος ελεύθερος, ενώ για την τουριστική

3. Κορνήλιος Καστοριάδης, συνέντευξη στην Τέτα Παπαδοπούλου για την εκπομπή *Παρασκήνιο* της ΕΡΤ τον Δεκέμβριο του 1984, όπως παρατίθεται στον τόμο Τέτα Παπαδοπούλου, *Του Κορνήλιου Καστοριάδη*, Αθήνα: Πόλις, 2001, σ. 59.

κοινότητα, που δεν ταυτίζεται με τον τουρίστα αλλά με το πεδίο εφαρμογής του τουριστικού χρόνου, είναι χρόνος αποικισμένος.

Η φράση «τουριστική βιομηχανία» υποδηλώνει επίσης μια ιστορική γενεαλογία του φαινομένου του μαζικού τουρισμού, που πρωτοεμφανίζεται μέσα στο ευρύτερο κοινωνικοϊστορικό πλέγμα της Βιομηχανικής Επανάστασης. Στο πλαίσιο των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που συμβαδίζουν με την εκβιομηχάνιση των δυτικών κοινωνιών, ο τουρισμός εξ αρχής συνδέεται με τη διαίρεση/διαστρέβλωση του κοινωνικού χρόνου σε χρόνο εργασίας και ελεύθερο ή προς διάθεση χρόνο. Αυτή η βιομηχανική διαίρεση του κοινωνικού χρόνου συνεπάγεται και μια ριζική αντιστροφή των πόλων, αφού πλέον ο δημόσιος χρόνος ταυτίζεται με την εργασία, καθώς οι τόποι εργασίας καταλαμβάνουν το επίκεντρο του δημόσιου χώρου, ενώ ο ιδιωτικός χρόνος ταυτίζεται με την αναψυχή, καθώς οι κοινωνικές τελετουργίες συρρικνώνονται στη φαντασμαγορία του εσωτερικού, ιδιωτικού χώρου. Ο Walter Benjamin, στις αρχές του 20ού αιώνα, περιέγραψε το υποκείμενο-ιδιώτη σε συνάρτηση με τη φαντασμαγορία του εσωτερικού χώρου ως εξής:

«Από αυτό προκύπτει η φαντασμαγορία του εσωτερικού χώρου – που, για το ιδιωτικό άτομο, αναπαριστά το σύμπαν. Στον εσωτερικό χώρο, φέρνει κοντά απομακρυσμένους τόπους και αναμνήσεις του παρελθόντος. Το σαλόνι του είναι ένα θεωρείο στο θέατρο του κόσμου.»⁴

Ο τουριστικός χρόνος αποτελεί μια ιδιαίτερη μορφή του προς διάθεση χρόνου, που αντιστρέφει το σχήμα του Benjamin δίχως να το ακυρώνει, καθώς συνιστά τη μεταφορά της φαντασμαγορίας του ιδιωτικού χώρου σε άλλους τόπους, την

ταύτιση της αναψυχής με την απόδραση, και την ταύτιση του ελεύθερου χρόνου με την κατανάλωση.

Ο Marcel Proust, περιγράφοντας στο *Αναζητώντας τον Χαμένο Χρόνο* ένα εφηβικό ταξίδι του Αφηγητή στη λουτροπόλη του Μπαλμπέκ, συνδέει ακόμη την ανοικειότητα του προορισμού με την τραγικότητα, μα και την ουσία του ταξιδιού:

«Δυστυχώς οι θαυμαστοί αυτοί χώροι, οι σιδηροδρομικοί σταθμοί, απ' όπου φεύγει κανείς για έναν μακρινό προορισμό, είναι και χώροι τραγικοί, γιατί αν πραγματώνεται εκεί το θαύμα χάρη στο οποίο οι τόποι που υπήρχαν ως τότε μόνο στη σκέψη μας, θα γίνουν οι τόποι μέσα στους οποίους θα ζήσουμε, για τον λόγο αυτό πρέπει να πάψει κανείς να προσμένει, βγαίνοντας από την αίθουσα αναμονής, να ξαναβρεί σε λίγο το οικείο δωμάτιο όπου βρισκόταν πριν από μόλις μια στιγμή.»⁵

Αυτή ακριβώς η τραγικότητα του ανοίκειου, που ενέπνευσε τα παραδοσιακά ταξίδια των περιηγητών, των προσκυνητών και των εξερευνητών, και την οποία ο Αφηγητής ακόμη ιχνηλατεί στους σιδηροδρομικούς σταθμούς, που ενώνουν «δύο ξεχωριστές ατομικότητες της γης»,⁶ υπήρξε το εμπόδιο το οποίο ισοπέδωσε η τουριστική βιομηχανία, ισοπεδώνοντας όχι τις ατομικότητες της γης, αλλά κυρίως τις ατομικότητες των κοινωνιών, τους ξεχωριστούς ιδιόχρονους των κοινωνιών. Εξάλλου, αυτό που είναι ανοίκειο για την ατομική μνήμη του Αφηγητή το έχει ήδη οικειοποιηθεί το κοινωνικό φαντασιακό που ενσαρκώνει ο σιδηρόδρομος.

Ο ιδιώτης τουρίστας δεν μεταφέρει μόνο το άτομό του στον τουριστικό τόπο, αλλά και το φαντασιακό σαλόνι του,

4. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, Μασσαχουσέτη: Harvard University Press, 1999, σ. 9.

5. Μαρσέλ Προυστ, *Αναζητώντας τον Χαμένο Χρόνο II* – Στον ίσκιο των ανθισμένων κοριτσιών, μτφρ. Π. Ζάννας, Αθήνα: Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, 1997, σ. 189.

6. Ό.π.

καθώς αναζητά το οικείο μέσα στο ανοίκειο τοπίο, που όμως στην πραγματικότητα το έχει οικειοποιηθεί εκ των προτέρων, ως τουριστικό προορισμό. Ο ιδιωτικός προς διάθεση χρόνος, ως ρυθμισμένη και καθορισμένη ασυνέχεια του καθημερινού δημόσιου χρόνου της εργασίας, δεν απειλεί τον τελευταίο, αλλά εμφανίζεται ως αναγκαίο συμπλήρωμα και ουσιαστική δικαίωσή του.

Η Μεγάλη Βρετανία υπήρξε ο γενέθλιος τόπος της Βιομηχανικής Επανάστασης και επίσης, η πρώτη χώρα που προώθησε και καθιέρωσε την κατάτμηση του κοινωνικού χρόνου σε χρόνο εργασίας και χρόνο διακοπών.⁷ Το πρώτο οργανωμένο ταξιδιωτικό γραφείο, η εταιρεία Cox & Kings, εμφανίστηκε στη Μεγάλη Βρετανία το 1758, ενώ το 1841 ο Thomas Cook οργάνωσε την πρώτη ομαδική τουριστική περιήγηση με τρένο, δίνοντας το έναυσμα για την καθιέρωση του μαζικού τουρισμού. Το φαινόμενο του μαζικού τουρισμού ουσιαστικά συμβάδισε με την ανάπτυξη των σιδηροδρομικών δικτύων, που μείωσαν το κόστος και τις αποστάσεις της διαδρομής, ταξινομώντας εκ νέου την ύπαιθρο κατά το πρότυπο της οργάνωσης της πόλεως, σε κόμβους, σταθμούς, προορισμούς εμπορευμάτων και προορισμούς ανθρώπων. Ο σιδηρόδρομος «σιδέρωσε» τη γεωγραφία των ανθρώπινων διαδρομών, και ομογενοποίησε τους τόπους, διαγράφοντας πρώτα τη γεωγραφική ποικιλομορφία του τοπίου κάτω από την ευθεία της σιδηροδρομικής γραμμής και έπειτα υποβαθμίζοντάς το σε σκηνικό, σε φόντο, σε στοιχείο απόμακρο που στέκει απέναντι από τον ταξιδιώτη.

Ο σιδηρόδρομος, εμβληματική φιγούρα της Βιομηχανικής Επανάστασης, αποτελεί επίσης την πρώτη εμβληματική φιγούρα του μαζικού τουρισμού. Αλλά το σιδηροδρομικό δίκτυο είναι

επιπλέον και η εμβληματική φιγούρα και το κύριο όχημα επιβολής της Αποικιοκρατίας. Ο σιδηρόδρομος εξασφάλισε την «εξημέρωση» του άγριου τοπίου και των κοινωνιών που το κατοικούσαν, τη μεταφορά στρατευμάτων και εμπορευμάτων, την ομογενοποίηση και καθυπόταξη απομακρυσμένων περιοχών στις φορολογικές και διοικητικές αποικιοκρατικές ενότητες.

Ο Sir Richard Burton, που αναφέρθηκε προηγουμένως, ο εξερευνητής των άγνωστων λαών, απέχει από τον Cecil Rhodes, τον απόλυτο αφέντη και ονομαστικό ιδιοκτήτη της Κεντρικής Αφρικής (ιδρυτή της «Ροδεσίας» το 1895) όχι μόνο κατά λίγες δεκαετίες, αλλά κατά έναν κοινωνικοϊστορικό μετασχηματισμό. Δηλαδή, την πλήρη εγκαθίδρυση του αποικιοκρατικού συστήματος, που αντικαθιστά τον πρώιμο «Οριενταλισμό» της «εξωτικής Ανατολής» με τη φαντασιακή σημασία της «εκπολιτιστικής αποστολής του λευκού ανθρώπου», την οποία εκφράζει ρητά ο Rudyard Kipling το 1899, στο ποίημά του *The White Man's Burden: The United States and the Philippine Islands*, με το οποίο προσκαλεί τις Η.Π.Α. να αποικίσουν τις Φιλιππίνες.

Η αποικιοκρατία συνδέθηκε με μια «πολιτισμική αποστολή» που έμελλε να επιτεθεί στους ιθαγενικούς κοινωνικούς θεσμούς στο σύνολό τους, όχι απλώς στις παραγωγικές και εμπορικές δομές, προσαρμόζοντάς τους βίαια στο βιομηχανικό (και εθνικό) πρότυπο της Δύσης. Ο επακόλουθος μαζικός τουρισμός υπήρξε ταυτόχρονα η επικύρωση και ο τοποτηρητής της εισβολής των σημασιών του κυρίαρχου φαντασιακού, όχι μονάχα κατά τη στιγμή της κατάκτησης αλλά και κατά τη διάρκειά της, σε μια ανεπανόρθωτη καταστροφή του ιδιόχρονου της υποταγμένης κοινωνίας και έναν ανεπίστρεπτο αποικισμό του κοινωνικού χρόνου από την κυρίαρχη χρονικότητα της κυκλοφορίας εμπορευμάτων και τουριστών.

Διαπιστώνουμε λοιπόν μια κοινή μήτρα του βιομηχανικού,

7. L.K. Singh, «Issues in Tourism Industry», στον τόμο *Fundamental of Tourism and Travel*, Νέο Δελχί: Isha Books, 2008, σ. 189

του αποικιοκρατικού και του τουριστικού φαινομένου, που είναι η μήτρα των καπιταλιστικών φαντασιακών σημασιών, δηλαδή της απεριόριστης επέκτασης της ψευδοορθολογικής κυριαρχίας επί της φύσης και της κοινωνίας. Στο πεδίο του κοινωνικού χρόνου αυτό εκφράζεται με την καθιέρωση της χρονικότητας των οικονομικών διεργασιών ως κυρίαρχο μέτρο του δημόσιου χρόνου και τη συνεπακόλουθη αντιστροφή των πόλων, του δημόσιου χρόνου σε χρόνο εργασίας και του ιδιωτικού χρόνου σε χρόνο προς διάθεση. Ο τουριστικός χρόνος αποτελεί μία ιδιαίτερη περίπτωση της επανενσωμάτωσης του «ελεύθερου» ή προς διάθεση χρόνου στον ευρύτερο παραγωγικό κοινωνικό χρόνο, στον οποίον ήδη ανήκει ο χρόνος της εργασίας. Η επανενσωμάτωση συμβαδίζει με την εμφάνιση της φαντασιακής σημασίας της μαζικής κατανάλωσης, που αποτελεί συνάμα το ψυχικό προϊόν και την έσχατη δικαίωση της φαντασιακής σημασίας της μαζικής παραγωγής, καθώς οι καταναλωτικές διεργασίες ενσωματώνονται σε νέους παραγωγικούς τομείς. Ο τουριστικός χρόνος, που παράγεται ως χρόνος προς μαζική κατανάλωση, περιοδικός και καθορισμένος, αποτελεί μια σχεδόν καθαρή μορφή του καταναλωτικού χρόνου.

Ο τουριστικός χρόνος είναι ο κατ' εξοχήν καταναλωτικός χρόνος ως παραγόμενο προϊόν. Δηλαδή ως αποτέλεσμα βιομηχανικού σχεδιασμού και όχι ως ενδεχομενικότητα ή επιλογή. Τα κύρια χαρακτηριστικά του είναι η οργάνωση, η περιοδικότητα και η παροδικότητα που εξασφαλίζουν την προσβασιμότητα και την κατανάλωση.

Η οργανωμένη κατ' αυτόν τον τρόπο περιοδική και παροδική χρονικότητα φαίνεται επιφανειακά ασυνεχής, ως παύση της καθημερινότητας, μα είναι βυθισμένη στο καθημερινό συνεχές του παραγωγικού/καταναλωτικού κοινωνικού χρόνου. Ο τουριστικός

χρόνος, εξ ορισμού κατακερματισμένος και ασυνεχής, δεν ολοκληρώνεται καθ' εαυτός παρά μόνο σε συνάρτηση με την καθημερινότητα του εργασιακού χρόνου, με δύο τρόπους:

Είτε, από τη σκοπιά της κοινότητας του τουριστικού τόπου (της τουριστικής κοινότητας του προορισμού) μέσα από την πλήρη ενσωμάτωση του τουρισμού στον παραγωγικό, εργασιακό χρόνο, καθυποτάσσοντας κάθε κοινωνική σχέση και εργασία στις ανάγκες του τουρισμού· είτε, από τη σκοπιά του τουρίστα με την τοποθέτηση των αναμνηστικών και των αναμνήσεων του ταξιδιού στο συνεχές του ιδιωτικού του χρόνου και στο κλειστό σύμπαν του ιδιωτικού του χώρου, όπως μας περιέγραψε ο Benjamin.

Έτσι, ο τουριστικός χρόνος είναι προορισμένος, στο διυποκειμενικό επίπεδο, ως σχέση του τουρίστα με τους ανθρώπους του τόπου, να καταναλωθεί γρήγορα και εξωτερικά, δίχως καμία αξίωση δέσμευσης ή διάρκειας. Ο έφηβος Αφηγητής του Proust, στις διακοπές του στη λουτρόπολη του Μπαλμπέκ, προσπαθεί να συναναστραφεί με τις «εκλεκτές προσωπικότητες» της «καλής κοινωνίας» της περιοχής, έναν κλειστό κύκλο από θαμώνες, «που έβλεπε με ύποπτο μάτι κάθε νεοφερμένο».⁸ Αλλά απογοητεύεται από την αδιαφορία της γιαγιάς του, η οποία σε αντίθεση με τον θνησιγενή κόσμο της αριστοκρατίας, είναι περισσότερο συντονισμένη με την ουσία του τουριστικού χρόνου και των συναφών παροδικών σχέσεων:

«Η γιαγιά μου είχε σαν αρχή πως στο ταξίδι δεν πρέπει να έχεις σχέσεις, πως δεν πας κοντά στη θάλασσα για να δεις κόσμο, πως έχεις όλον τον καιρό γι' αυτό στο Παρίσι, πως ο κόσμος θα σε κάνει να χάσεις σε ευγένειες, σε συμβατικότητες,

8. Προυστ, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, σ. 216.

τον πολυτίμο χρόνο που πρέπει κανείς να τον περάσει όλο στο ύπαιθρο, μπροστά στα κύματα.»⁹

Ο τουριστικός χρόνος ως παρόν, δηλαδή ως συνύπαρξη και άμεση συσχέτιση με τον άλλον, οργανώνεται ως κατ' ουσίαν παροδικός και εφήμερος, δίχως δέσμευση. Μέλλει να ολοκληρωθεί, ως διακοπή της καθημερινότητας, μόνο σε ένα μεταγενέστερο, ιδιωτικό παρόν, με την ενσωμάτωσή του ως ανάμνησης, στο συνεχές της καθημερινότητας. Οι σύγχρονες τεχνολογίες καταγραφής, οι κάμερες και τα smartphones υλοποιούν αυτή την υπόσχεση της μελλοντικής ολοκλήρωσης του τουριστικού παρόντος ως ανάμνησης, αποκρυσταλλώνοντας τις στιγμές σε εικόνες, δίνοντας μορφή ακολουθίας γεγονότων στα memorabilia που θα καταναλωθούν πραγματικά ως αναμνήσεις.

Το αποκρυσταλλωμένο παρελθόν είναι το παραγόμενο προϊόν του τουριστικού χρόνου και ως τέτοιο, ως αποκρυσταλλωμένο και νεκρό θραύσμα του παρελθόντος, προσφέρεται προς κατανάλωση στο μέλλον. Εκεί η επιφανειακή οικειότητα του τουριστικού παρόντος γίνεται ξανά οριακά ανοίκεια, ως εξωτική εικόνα, προσφέροντας επιτέλους την απόλαυση του ταξιδιού στον τουρίστα, την εικόνα του εαυτού του σε έναν εξωτικό τόπο.

«Η σκέψη αφήνει να μας ξεφύγει η αλυσίδα από τις περασμένες μέρες, κρατά γερά μόνο την τελευταία άκρη – συχνά φτιαγμένη με μέταλλο ολότελα διαφορετικό από το μέταλλο των κρίκων που χάθηκαν τη νύχτα – και στο ταξίδι μας μέσα στη ζωή δεν θεωρεί πραγματικό παρά μόνο τον τόπο στον οποίο βρισκόμαστε τώρα.»¹⁰ Αυτό κατανοεί ο Αφηγητής στο τέλος του καλοκαιριού στο Μπαλμπέκ, μα από αυτό προφυλάσσει η σύγχρονη τεχνολογία που συμπληρώνει την

9. Ό.π., σ. 224.

10. Ό.π., σ. 439.

ανάγκη μνημόνευσης που βρίσκεται στην ουσία του τουριστικού χρόνου και αναπληρώνει τη ρητή παροδικότητα του τουριστικού παρόντος. Η δυνατότητα μνημόνευσης του τουριστικού τόπου, που είναι αναγκαία για την ολοκλήρωση της απόλαυσης του τουριστικού χρόνου, υπήρξε εξ αρχής και ήταν το κίνητρο πίσω από τη βιομηχανία των αναμνηστικών και των σουβενίρ, πολύ πριν τις selfies.

Η βιομηχανία των memorabilia, απαραίτητο συμπλήρωμα της τουριστικής βιομηχανίας, εκφράζει τη στενή εξάρτηση του τουριστικού χρόνου από την ατομική μνήμη, στην οποία επενδύεται και η σημασία του ταξιδιού, το οποίο δεν έχει κάποιον άλλο σκοπό, όπως είχε παλαιότερα η εξερεύνηση, η περιήγηση ή και το προσκύνημα (που είχαν εμπορικούς, εκπαιδευτικούς ή θρησκευτικούς σκοπούς). Ο τουρισμός παρουσιάζεται ως αυτοσκοπός, αλλά η ρητή παροδικότητα και το εγνωσμένο εφήμερο της τουριστικής εμπειρίας απαιτεί το συμπλήρωμα διάρκειας, το οποίο εξασφαλίζει το αναμνηστικό, το σουβενίρ, η φωτογραφία, που όλα ανήκουν στην κατηγορία: τουριστικό λάφυρο.

Η βιομηχανία των memorabilia, που επενδύει οργανωμένα στο παραγόμενο προϊόν του τουριστικού χρόνου, δείχνει πόσο βαθιά αλλάζει ο ίδιος ο τουριστικός τρόπος εν σχέσει προς τη δική του ιστορία, εν σχέσει προς τον κοινωνικό ιδιόχρονο, ο οποίος υποβαθμίζεται και αυτός, πραγματοποιείται, σαν ένα φαντασιακό memorabile, ένα αναμνηστικό προς κατανάλωση. Ο τουριστικός τρόπος καθίσταται έτσι τουριστικός στη φαντασιακή του πληρότητα, προσφέροντας προς κατανάλωση όχι μόνο το παρόν, αλλά και το παρελθόν του και συνεπώς και το μέλλον. Ο μετασχηματισμός του κοινωνικού χρόνου σε καταναλωτικό χρόνο συνεπάγεται την ισοπέδωση και την ομογενοποίηση του παρελθόντος, δηλαδή τη βίαιη περιστολή του σημασιακού του

πλούτου στην απλοϊκή και γυμνή σημασία της κερδοφορίας, όπως και τον τεμαχισμό του μέλλοντος σε ορισμένα, διακριτά και καταναλώσιμα τμήματα, τουριστικές περιόδους, οργανωμένες αποδράσεις, υπομονετικούς εργάσιμους μήνες. Όμως αυτό προϋποθέτει μια εκρίζωση και μια απόσπαση από το παρελθόν και από το μέλλον, μια αντικειμενοποίηση της Ιστορίας και μια απονέκρωση που δεν μπορεί να είναι απλώς τοπική και να περιορίζεται στον τουριστικό χρόνο.

Μάλλον ο τουριστικός χρόνος, ως κατ' εξοχήν καταναλωτικός και ως κατ' εξοχήν αναμνηστικός, μας δίνει μια πιο καθαρή εικόνα μιας γενικότερης στάσης απέναντι στην Ιστορία.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης το διαπιστώνει, όταν αναφέρεται στην κρίση των σημασιών της σύγχρονης κοινωνίας:

«Ναι. Ακριβέστερα σήμερα υπάρχει ένας φανταστικός χρόνος που συνίσταται στην άρνηση του πραγματικού παρελθόντος και του πραγματικού μέλλοντος· ένας χρόνος χωρίς πραγματική μνήμη και χωρίς πραγματικό πρόταγμα. Αυτού του πράγματος, τω όντι, η τηλεόραση συγκροτεί μια εικόνα πολύ ισχυρή και πολύ συμβολική: η Σομαλία ήταν εχθές μια δημοσιογραφική αποκλειστικότητα (scoop), σήμερα δεν είναι. Και εάν η Ρωσία εκραγεί, όπως φαίνεται ότι προς τα εκεί πηγαίνει, θα μιλήσουν δυο ημέρες γι' αυτήν, μετά θα την ξεχάσουν. Δεν υπάρχει πλέον πραγματικός χρονικός ρυθμός αλλά αυτό το οποίο εσείς αποκαλείτε ένα συνεχές παρόν, το οποίο είναι μάλλον μια μελάσα, ένας πραγματικά ομοιογενής ζωμός, όπου όλα έχουν συνθλιβεί και τοποθετηθεί στο ίδιο επίπεδο σημασίας και σπουδαιότητας. Τα πάντα είναι παρμένα μέσα σ' αυτή την ομοιόμορφη ροή εικόνων και αυτό είναι αλληλένδετο με την απώλεια του ιστορικού μέλλοντος, την απώλεια του προτάγματος και την απώλεια της παράδοσης· το γεγονός ότι το παρελθόν αποτελεί

είτε ένα αντικείμενο πολυμάθειας για τους έξοχους ιστορικούς που έχουμε είτε ένα τουριστικό παρελθόν: επισκέπτεται κανείς την Ακρόπολη όπως τους καταρράκτες του Νιαγάρα, την Ιταλία όπως τις Σεϊχέλες. Το παρελθόν αποτελεί πραγματικό μέρος του τουριστικού γύρου: μια ημέρα στην Αθήνα, μια ημέρα στη Μύκονο, μια ημέρα στους Δελφούς κ.λπ. Εδώ, το πλέον τετριμμένο συναντά το πλέον βαθύ. Μ' αυτή την έννοια επίσης, το πνεύμα της εποχής είναι το τετριμμένο.»¹¹

Το παρελθόν ως τουριστικός προορισμός είναι το αποτέλεσμα της επιβολής ενός συνεχούς παρόντος δίχως κοινωνικό πρόταγμα, δίχως το στοιχείο της ρήξης και της αμφισβήτησης που φέρει την ενεργή ασυνέχεια, την «ανατίναξη του χρόνου», όπως έλεγε ο Benjamin, τον καιρό της πράξης. Η απώλεια της ζωντανής σχέσης με το παρελθόν, η τουριστικοποίησή του, η απολίθωσή του σε μια αδιαφοροποίητη επιφάνεια εικόνων δίχως βάθος νοήματος ή βάθος βιώματος, σηματοδοτεί την έκλειψη του πολιτικού δημόσιου χρόνου, την ανευθυνότητα της κοινωνίας, την απώλεια του κοινού μέλλοντος. Δεν έχουμε εδώ μια διαφωτιστική απόσταση από την παράδοση, σαν αυτή της δημοκρατικής ρήξης με την αυθεντία που προκύπτει από τον κριτικό αναστοχασμό της παράδοσης και την επίγνωση της κοινωνικής ιστορικότητας. Εδώ έχουμε την ισοπέδωση του παρελθόντος σε τουριστικό χρόνο, μια νεωτερική μορφή ετερονομίας, που είναι η απόσπαση, όχι η απόσταση, του παρόντος από το παρελθόν. Δεν έχουμε να κάνουμε με μια κριτική επανεξέταση των αιτιωδών συναφειών και συνεπειών της ιστορίας, αλλά με μια άρνηση κάθε αιτιώδους συνάφειας, εκτός από τη συνάφεια της καταναλωτικής ισοδυναμίας.

11. Από τη συνέντευξη του Κορνήλιου Καστοριάδη στον Marc Weitzmann που δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *L' autre journal*, αρ. 2, Μάρτιος 1993, σ. 10-17. Στα ελληνικά σε απόδοση της Κ. Καρακάλου, διαθέσιμο στο: http://www.lifo.gr/articles/ideas_articles/158482.

Ο Καστοριάδης διακρίνει, κατ' αρχάς, δύο τύπους σχέσης των κοινωνιών με την παράδοση στην Ιστορία. Ο πρώτος είναι, θα λέγαμε, ο παραδοσιακός τύπος της ετερονομίας, η αφομοίωση του θεσμιζόντος φαντασιακού στη θεσμισμένη παράδοση, η αυστηρή επανάληψη και καθιέρωση των παραδοσιακών σημασιών, η στεγανοποίηση του νοήματος, αυτό που ο Μαρξ ονόμαζε επιβολή του παρελθόντος επί του παρόντος.

Ο δεύτερος, που εμφανίζεται με τη δημοκρατική ρήξη στην αρχαία Ελλάδα, είναι καινούργιος, δημιουργία του κινήματος της αυτονομίας, και εκφράζει μια ενεργητική στάση απέναντι στο παρελθόν, που συνάδει με την απελευθέρωση του θεσμιζόντος φαντασιακού και της συλλογικής δημιουργικότητας. Συμβαδίζει με τη δημιουργία ενός ελεύθερου δημόσιου κοινωνικού χρόνου και χώρου, με επίκεντρο τον δημόσιο πολιτικό χρόνο της αυτόνομης κοινωνίας, που αναγνωρίζει την ιστορικότητά της και τη σχετικότητα των θεσμών της. Και, όπως διευκρινίζει ο Καστοριάδης:

«Εν τούτοις, αυτά με κανέναν τρόπο δεν σημαίνουν απεμπόληση ή λησμονιά της παράδοσης. Συμβαδίζουν με τη διαμόρφωση μιας νέας σχέσης ανάμεσα στο παρόν και το παρελθόν, που μπορεί να τη χαρακτηρίσει κανείς με δύο λέξεις φαινομενικά αντιφατικές, σεβασμός και μεταμόρφωση. Η αντίφαση αίρεται άμα σκεφτούμε ότι σ' αυτό το πεδίο σεβασμός δεν σημαίνει τυφλή λατρεία και παγωμένη συντήρηση, αλλά αναζωογόνηση του παρελθόντος μέσω της μεταμόρφωσης των στοιχείων του που έτσι γίνονται σημαντικά για το παρόν.»¹²

Απεμπόληση ή λησμονιά είναι η απόσπαση από το παρελθόν, που το καθιστά τουριστικό χρόνο. Και εδώ έχουμε μια τρίτη

μορφή της σχέσης προς το παρελθόν, μία ιδιαίτερη περίπτωση της νεωτερικής ετερονομίας, δηλαδή της μη-θρησκευτικής ετερονομίας. Μια τέτοια σχέση έχει απαλλαγεί από τα δεσμά της παράδοσης αλλά έχει επίσης απεμπολήσει την ενεργητική στάση απέναντι στην παράδοση, βυθισμένη ξανά σε μία νέα ετερονομία, την ετερονομία της ταξινόμησης και της απονέκρωσης. Η λησμονιά συνοδεύει την τουριστικοποίηση, καθώς βασίζεται στο ίδιο έδαφος της ισοπέδωσης του νοήματος και της ομογενοποίησης της σημασίας, στον ελάχιστο κοινό παρονομαστή του κέρδους.

Έτσι διαμορφώνεται η νεωτερική ετερονομία, η τουριστική σχέση προς το παρελθόν, που συνίσταται στην απώλεια της πράξης στο παρόν και την παθητικότητα απέναντι στο μέλλον. Ο Καστοριάδης εντόπισε και αυτή τη νεωτερική μορφή ετερονομίας στη σχέση της κοινωνίας με την Ιστορία της:

«Όσο για το ζήτημα της παράδοσης, μια κοινωνία δεν είναι υποχρεωμένη να την επαναλαμβάνει για να έχει κάποια σχέση μαζί της· συμβαίνει μάλιστα ακριβώς το αντίθετο. Μια κοινωνία μπορεί να έχει με το παρελθόν της μια σχέση αυστηρής επανάληψης –είναι η περίπτωση των λεγομένων ακριβώς παραδοσιακών κοινωνιών–, ή απλώς ερανιστική, μουσειακή και τουριστική και αυτή είναι όλο και περισσότερο η περίπτωση της δικής μας κοινωνίας. Και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για ένα νεκρό παρελθόν. Ένα ζωντανό παρελθόν δεν μπορεί να υπάρχει παρά μόνο για ένα παρόν δημιουργικό και ανοιχτό στο μέλλον.»¹³

Η τουριστική σχέση με το παρελθόν δεν είναι απλώς ένα περιορισμένο φαινόμενο του παραγωγικού χρόνου. Συνδέεται με τον πυρήνα των κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών και

12. Κορνήλιος Καστοριάδης, διάλεξη στον Τριπόταμο Τήνου στις 20/8/1994. Δημοσιεύτηκε στην *Ελευθεροτυπία* στις 21/8/1994.

13. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η κατάρρευση της Δύσης», μτφρ. Α. Μουρίκη, *respublica*, διαθέσιμο στο: <http://www.respublica.gr/2015/03/column/collapseofwest/>.

εκφράζεται στη φανταστική διάσταση του κοινωνικού χρόνου ως ιστοριολογικού χρόνου με τη μορφή της κυρίαρχης εθνικής και εθνικιστικής αφήγησης. Ιδίως στη νεοελληνική περίπτωση, ενός εθνοκράτους που οικοδομήθηκε βιαίως πάνω στη διαρκή αναφορά σε ένα πλαστό και φανταστικό παρελθόν, ο τουριστικός χρόνος είναι η αποκλειστική πραγματικότητα της σχέσης της κοινωνίας με την ιστορία της. Οι κοινωνικές φανταστικές σημασίες, όπως εξηγεί ο Καστοριάδης, είναι το *αόρατο εμμενές* που δημιουργεί το κοινωνικό φανταστικό ως *εμμενής υπερβατικότητα*.

«Και μαζί με αυτό το αόρατο εμμενές εμφανίζεται η ιδεατότητα. Ιδεατότητα σημαίνει ότι η σημασία δεν είναι αυστηρά συνδεδεμένη με ένα στήριγμα και ότι υπερβαίνει όλα τα επιμέρους στηρίγματά της – χωρίς βέβαια να μπορεί ποτέ ν' απαλλαγεί γενικά από την ανάγκη κάποιου στηρίγματος εν γένει.»¹⁴

Η ιδεατότητα του παρελθόντος, που εξαρτάται από το πλέγμα των κυρίαρχων φανταστικών σημασιών, το καθιστά ανοιχτό σε επανερμηνείες και πρόσφορο έδαφος νομιμοποίησης της εξουσίας. Το παρελθόν που προσφέρεται ως τουριστικός προορισμός δεν είναι το πρόσφατο παρελθόν, αλλά το απώτερο παρελθόν, που βρίσκεται πέρα από τον ορίζοντα της ζωντανής κοινωνικής μνήμης. Το αρχαίο παρελθόν, ο Παρθενώνας, προσφέρεται σε επανερμηνεία και σε διαρκή κατανάλωση, γιατί η κοινωνικοϊστορική απόσταση βοηθά την απόσπαση, γιατί είναι ήδη αρχαία ιστορία, γιατί δεν υπάρχει άμεση συνέχεια.

Το νεοελληνικό κοινωνικό φανταστικό παρουσιάζει την ιδιαιτερότητα της άμεσης εξάρτησης από ένα επίπλαστο παρελθόν στο οποίο συγχρωτίζονται δύο εξ ορισμού αντιφατικές παρα-

14. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία», μτφρ. Κ. Καρακάλου, περιοδικό *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 31, Φθινόπωρο 2000, σ. 24.

δόσεις, η αρχαία ελληνική και η ανατολική χριστιανική, η Αθήνα και το Βυζάντιο, που και οι δύο έχουν αναδειχθεί σε θεμέλια δικαίωσης του εθνοκράτους. Το γεγονός ότι τόσο η εξάρτηση από το πλαστό παρελθόν όσο και η παραμορφωμένη φανταστική εικόνα αυτού του πλαστού παρελθόντος δεν αντέχουν σε κριτική εξέταση οδήγησε στις τερατώδεις πολιτικές της «εθνικοφροσύνης» και της εθνοκάθαρσης. Ο Καστοριάδης, που είχε βιωματική επίγνωση αυτών των στρεβλώσεων, έλεγε:

«Καθ' όσο ξέρω, είμαστε ο μόνος λαός με μεγάλο πολιτιστικό παρελθόν που πρόσφερε στον κόσμο το γελοίο και θλιβερό θέαμα προσπάθειας τεχνητής επαναφοράς της γλώσσας που μιλιόταν πριν από 25 αιώνες.»¹⁵

Η διγλωσσία που επιβλήθηκε με τη βία, η κατάπνιξη της παραδοσιακής πολυχρωμίας των νησιώτικων οικισμών των Κυκλάδων κάτω από τη φρικτή ομοιογένεια του γαλανόλευκου από το καθεστώς Μεταξά, το τέχνημα του πιο γνωστού «ελληνικού παραδοσιακού χορού» που ονομάστηκε *συρτάκι* και γράφτηκε από τον «υπερπατριώτη» Θεοδωράκη για την ταινία *Zorba the Greek* το 1965, όπως και η ίδια η ταινία, όλα είναι στοιχεία του νεοελληνικού τουριστικού χρόνου, όλα είναι προϊόντα των πολιτικών που κατέστησαν το παρελθόν τουριστικό προορισμό.

Το τίμημα ήταν η απώλεια της ιστορικής μνήμης, η ισοπέδωση των νοημάτων, η άγνοια της παράδοσης και η εγκατάλειψη του πολιτικού προτάγματος του δημοκρατικού μετασχηματισμού. Η μονομέρεια της εκπαίδευσης και η απώλεια της παιδείας, όπως αρμόζει σε πελάτες, τουρίστες και καταναλωτές, που κατοικούν την επιφανειακή παροντικότητα της επανάληψης.

Με βάση αυτές τις διαπιστώσεις, μπορούμε να πούμε ότι ο τουριστικός χρόνος μάς φράσσει τον δρόμο προς την αλήθεια.

15. Καστοριάδης, διάλεξη στον Τριπόταμο.

Για να το κατανοήσουμε, μας βοηθά η διάκριση που θέτει ο Καστοριάδης ανάμεσα στην *ορθότητα* (Richtigkeit) και την *αλήθεια* (Wahrheit). Μια παρόμοια διάκριση εμφανίζεται και στη γερμανική φιλοσοφική παράδοση, ήδη από την προσπάθεια του Leibniz να αναγάγει την *αλήθεια* στην *ορθότητα* μέσω του συμβολικού λογισμού και αργότερα στους διαλόγους των νεοκαντιανών, όπως δείχνει το ομώνυμο άρθρο του Bruno Bauch το 1918.¹⁶ Ο Bauch υιοθετεί τη διάκριση του Leibniz (ο οποίος θεωρεί πραγματικό κύκλο τον αφηρημένο γεωμετρικό κύκλο και όχι αυτόν που σχεδιάζουμε στο χαρτί) ανάμεσα στην πραγματικότητα ως *ορθότητα* και την πραγματικότητα ως *ύπαρξη*. Αναζητεί ένα κριτήριο *αντικειμενικότητας*, κάτι δηλαδή που να μην περιορίζεται στην υποκειμενική αντίληψη και το υπαρξιακό βίωμα.

Δεν έχουμε εδώ τον χώρο να αναλύσουμε τη γενεαλογία της διάκρισης. Ωστόσο, πρέπει να τονίσουμε πως ο Καστοριάδης δίνει διαφορετικό νόημα στους δύο όρους και τη σχέση τους.

Ορθότητα, τόσο στο γερμανικό φιλοσοφικό πλαίσιο, όσο και στον Καστοριάδη, είναι η βασική ιδιότητα των λογικών ταυτολογιών, όπως το $1+1=2$. Όμως, ενώ για τον Leibniz και τον Bauch αυτή συνιστά την «αντικειμενική» πραγματικότητα, για τον Καστοριάδη, που δεν είναι ούτε ρασιοναλιστής ούτε νεοκαντιανός, η *πραγματικότητα* είναι δημιουργία της εμμενούς *υπερβατικότητας* του κοινωνικού φαντασιακού, όχι της υποκειμενικής αντίληψης, ούτε της «αντικειμενικής» (ή υπερβατολογικής) ορθολογικότητας. Το συν-είναι του υποκειμένου και του αντικειμένου είναι το κοινωνικοϊστορικό, το πεδίο όπου τα *ψυχικά αντικείμενα* της ατομικής ριζικής φαντασίας και τα

αντικείμενα καθ' εαυτά συνυφαίνονται στις *φαντασιακές σημασίες*, το *αόρατο* εμμενές που νοηματοδοτεί και παρασταίνει (*εικονοθετεί*) το πραγματικό. Η φαντασιακή θέσμιση της πραγματικότητας είναι η αυτοθέσμιση της κοινωνίας, η δημιουργία ενός κοινωνικού χώρου και ενός κοινωνικού χρόνου. Κάθε κοινωνία αυτοθεσμίζεται ως χρονικότητα κατά τρόπο μαγματικό, δηλαδή εσχάτως απερίσταλτο, τόσο στην ταυτιστική, όσο και στη φαντασιακή διάσταση. Έτσι, η ορθότητα της λογικής ταυτολογίας δεν εγκολπώνει την *αλήθεια*, καθώς μιλά μόνο για το *τετριμμένο* και το *συνολοταυτιστικό*, τις επαναλήψιμες και μετρήσιμες όψεις του Όντος.

Στη σκέψη του Καστοριάδη *αλήθεια* θεωρείται «η ίδια η κίνηση που διαρρηγνύει την εκάστοτε κατεστημένη κλειστότητα και αναζητεί, μέσα στην προσπάθεια για λογική συνοχή και για λόγον διδόναι, να συναντηθεί με αυτό που υπάρχει.»¹⁷ Αυτό-που-υπάρχει, αποτελεί μάγμα, δεν μπορεί να εξαντληθεί στις ταυτολογικές κατηγορίες της *ορθότητας*.

Ίπ' αυτή την έννοια, η *αλήθεια* αποτελεί μια φαντασιακή δημιουργία κατά την «αναμέτρηση» του κοινωνικού φαντασιακού με την πρώτη φυσική στιβάδα, αλλά και την «αναμέτρηση» του κοινωνικού φαντασιακού με τον «εαυτό» του. Μολονότι η *αλήθεια* προβάλλεται ως α-χρονική στη φιλοσοφική παράδοση, αντιθέτως εδώ θεωρείται *χρονική* και συνδέεται με μία ιδιαίτερη μορφή χρονικότητας. Πεδίο της αλήθειας είναι το κοινωνικοϊστορικό, συνεπώς κοινωνικοϊστορικές είναι και οι προϋποθέσεις της, δηλαδή ένας ελεύθερος δημόσιος χώρος και χρόνος, ένας «δημόσιος χώρος και ένας δημόσιος χρόνος ανακλαστικού στοχασμού.»¹⁸

Και εδώ επανερχόμαστε στη σχέση με το παρελθόν, καθώς

16. Bruno Bauch, «Wahrheit und Richtigkeit», στον τόμο *FS für Joh. Volkelt zum 70. Geburtstag*, Μόναχο, 1918, σ. 39-57.

17. Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία», σ. 25.

18. Ό.π.

η θέσμιση ενός ελεύθερου δημόσιου χρόνου δεν σημαίνει μόνο την απελευθέρωση του θεσμίζοντος φαντασιακού στο παρόν, σημαίνει μια άλλη σχέση προς το παρελθόν, κατά τον τρόπο του ανακλαστικού στοχασμού, ο οποίος εμπνέει τη διαβεβουλευμένη συλλογική πράξη, η οποία αποβλέπει στο κοινό μέλλον. Βεβαίως, αυτή η σχέση δεν προκύπτει από μόνη της, αλλά σε μια κοινωνία αυτόνομη και πραγματικά δημοκρατική.

Όπως διευκρινίζει ο Καστοριάδης: «Με τον όρο δημόσιος χρόνος δεν εννοώ τη θέσμιση ενός ημερολογίου, ενός “κοινωνικού” χρόνου, ενός συστήματος κοινωνικών χρονικών σημαδιών –πράγμα που φυσικά υπάρχει παντού– αλλά την ανάδυση μιας διάστασης όπου η συλλογικότητα μπορεί να επιθεωρεί το δικό της παρελθόν, ως αποτέλεσμα των δικών της πράξεων, και όπου ανοίγεται ένα ακαθόριστο μέλλον ως πεδίο των δραστηριοτήτων της.»¹⁹

Συνεπώς η αλήθεια, ως διάρρηξη της κλειστότητας του νοήματος, που δεν παραιτείται από το αίτημα της λογικής συνοχής, ούτε όμως εγκλείεται σε αυτό, είναι μια κίνηση που αναδημιουργεί, μέσω του κριτικού αναστοχασμού, τη σύνδεση του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο, ως ελεύθερο δημόσιο χρόνο. Έτσι η αλήθεια συνεπάγεται την αυτονομία, τόσο στο ατομικό, όσο και στο κοινωνικό επίπεδο, που είναι, εν τέλει, αδιαχώριστα.

Ο τουριστικός χρόνος, ως ο κατ' εξοχήν καταναλωτικός χρόνος ενός αδιαφοροποίητου, συνεχούς παρόντος, αποσπασμένου από το παρελθόν και αποστερημένου από μέλλον, περιγράφει την ακριβώς αντίθετη κατάσταση. Δεν είναι ένα απλό εμπόδιο, είναι η καταστροφή των κοινωνικοϊστορικών προϋποθέσεων της αλήθειας, με την τουριστική/μουσειακή ισοπέδωση του παρελ-

θόντος και την τουριστική/ταξινομητική ομογενοποίηση του παρόντος. Ο τουριστικός χρόνος είναι ο χρόνος της νεωτερικής ετερονομίας, την οποία συνεπάγεται και αναπαράγει.

Αντίθετα προς τον αυτόνομο δημόσιο χρόνο της αλήθειας, ο ετερόνομος τουριστικός χρόνος εξυπηρετεί την ουσία της νεωτερικής ιδεολογίας:

Παρουσία δίχως διάρκεια, θέαση δίχως κρίση, κρίση δίχως δέσμευση.

19. Κ. Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1992, σ. 197.



Η Σοφία Καναούτη είναι διδάκτορας του Τμήματος Journalism, Media and Cultural Studies του University of Wales-Cardiff. Έχει διδάξει MME και Πολιτική στο Πανεπιστήμιο Κύπρου ως Επισκέπτρια Λέκτορας, καθώς και στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και στο Πανεπιστήμιο της Ουαλίας, και διδάσκει στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο. Αναμένεται βιβλίο της για τον εαυτό στα MME, ενώ είναι υπεύθυνη για τη σειρά video essays *Distinguishing: Critical Distinctions in Media and Politics* στο Youtube, που είναι βασισμένη στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη, της Hannah Arendt και θεωρητικών των Μέσων. Για το 2018 θα είναι ICSI Fellow του New School for Social Research, της Νέας Υόρκης.

Ο τουρισμός της φωτογραφίας: μνημεία χωρίς μνήμη στο Instagram

της Σοφίας Καναούτη

Το Μάρτιο του 2014 στην Πράγα, σε ξενοδοχείο λίγο έξω από το κέντρο, που φιλοξενούσε διάφορα συνέδρια, οι σύνεδροι είχαν την ευκαιρία, αν ήθελαν, να δούνε τα αξιοθέατα. Κάποιοι διοργανωτές είχαν προβλέψει και μια πιο μακρινή εκδρομή, με ιδιωτικά πούλμαν. Στο πρωινό γεύμα, έξω από τις αίθουσες που σε λίγο θα φιλοξενούσαν τις εισηγήσεις, ειδοποιούσε μια ανακοίνωση πάνω σε άσπρο πινάκα: «Εκδρομή στο Theresienstadt! Ζήστε την εμπειρία του Γερμανικού Ναζιστικού Στρατόπεδου γκέτο!» [«Worldwide Tours: “The German Nazi ghetto experience!” University of ... 12:00 bus leaves here»].



Πόσοι σύνεδροι θα έφευγαν με σουβενίρ που θα εικόνιζαν τη γέφυρα του Καρόλου, ή απόψεις του Κάστρου, δεν ήταν ξεκάθαρο. Το Theresienstadt όμως είναι μουσείο/στρατόπεδο συγκέντρωσης, όχι μουσείο που φιλοξενεί τέχνη. Και αυτό και το ευρύτερο Terezin χρησιμοποιήθηκε από τη Ναζιστική Γερμανία ως ενδιάμεσος σταθμός προς στρατόπεδα όπως το Άουσβιτς, τα λεγόμενα στρατόπεδα θανάτου (death camps), που ονομάστηκαν έτσι γιατί αυτά ήταν «εξοπλισμένα» με θαλάμους αερίων. Το Theresienstadt δεν είχε τέτοιους θαλάμους, παραμένει όμως στρατόπεδο συγκέντρωσης. Είναι διάσημο για το ότι χρησιμοποιήθηκε για λόγους προπαγάνδας, για να «αποδείξουν» οι Ναζί σε απεσταλμένους της Σουηδικής και της Δανικής κυβέρνησης, απεσταλμένους ευνοϊκά διακείμενους προς αυτό το φέμα,¹ ότι οι εβραίοι που «φιλοξενούνταν» εκεί ζούσαν καλά, και ότι ήταν απλά ένα γκέτο. Η λεγόμενη «Δράση Καλλωπισμού» του [Beautification action] κατά τα 1943-1944, άλλαζε τις συνθήκες ζωής των κρατουμένων για λίγες μέρες κάθε φορά, όσο κρατούσε η επίσκεψη.²

Οι οργανωτές της «εκδρομής», το 2014, δεν ανέφεραν τις λέξεις «στρατόπεδο συγκέντρωσης» που θα έφερναν πιο δυσάρεστους συνειρμούς, και έχει επικρατήσει να μιλά κανείς για γκέτο, λόγω της χρήσης της ευρύτερης περιοχής – παραμένει όμως ολόκληρο το Terezin ιστορικά ένας απάνθρωπος τόπος. Γιατί διαφημιζόταν έτσι, ως ελκυστική «εμπειρία»;

1. «Famous Red Cross Visit to Theresienstadt», <https://www.scrapbookpages.com/CzechRepublic/Theresienstadt/TheresienstadtGhetto/History/RedCrossVisit.html>. Από το κείμενο: «Το όνομα του στρατοπέδου, από “Γκέτο του Theresienstadt” άλλαξε για αυτές τις μέρες σε “Εβραϊκός Συνοικισμός Theresienstadt”».

2. Terezin – Litomerice: Places of Suffering and Braveness, The Terezin Memorial, 2013, σ. 39.

Το μνημείο που δεν μνημονεύει τίποτα

Η ιδέα του μνημείου που δεν μνημονεύει τίποτα, είναι σημαντική για τη μελέτη των μέσων κοινωνικής δικτύωσης. Το διαδίκτυο βρίθκει από φωτογραφίες χαμογελαστών χρηστών, ειδικά selfies, με το μνημείο να βρίσκεται εκεί ως σημείο αισθητικής αναφοράς, όπου η αισθητική δεν είναι μια ολική αισθητική, αλλά υφίσταται μόνο ως «design» (και στην περίπτωση δυσάρεστων οπτικά μνημείων, όπως του στρατοπέδου, φέρονται απλώς ως μοντέρνο design). Οι έτσι «σχεδιασμένες» selfies είναι κομμάτι μιας κουλτούρας διαδικτύου που «επικοινωνεί» με εικόνες και όχι με λέξεις, και που οι λέξεις της είναι αναγκαστικά λίγες.³

Η Arendt μιλά για την ιστορία, τη διήγηση, και τη σχέση της με τη μνήμη: η διάρκεια διασφαλίζεται μέσω της ικανότητας της μνήμης να φτιάχνει ιστορίες.⁴ Το δόγμα της τεχνοεπιστήμης είναι όμως ότι τίποτα παλιό δεν είναι «χρήσιμο», ότι το παρελθόν είναι παρωχημένο και τη διάρκεια δεν τη χρειαζόμαστε – στάση που απηχείται στη συνηθισμένη περιφρόνηση για το προηγούμενο μοντέλο κινητού τηλεφώνου· έτσι, αντί των ιστοριών που θα δένονταν με τη μνήμη, αφήνουμε να «ικανοποιούμαστε», σαν σε αυνανισμό χωρίς τελική ικανοποίηση, από τα «stories» του Facebook, που συνήθως, όταν φτιάχνονται από τους ίδιους τους χρήστες είναι απλώς μια, στιγμιαία, ανέξοδη και αδιέξοδη εικόνα, χωρίς φανερό το χρόνο – ούτε βέβαια φανερή την ιστορία.⁵

3. Βλ. Matthew Pittman και Brandon Reich, «Social Media and loneliness: Why an Instagram picture may be worth more than a thousand Twitter words», *Computers in Human Behavior* 62, 2016, σ. 155-167.

4. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Λονδίνο: Penguin, 2006, σ. 206. Προβλ. Howard Caygill, «Meno and the Internet: between memory and the archive», *History of the Human Sciences*, τόμ. 12, αρ. 2, σ. 1-11.

5. Εδώ δεν εννοώ την πλοκή, που είναι μια υποβίβαση της ιστορίας από χολλυγουντιανές ταινίες δεύτερης διαλογής, ούτε την Ιστορία – εννοώ αυτό που στα αγγλικά

Η σύγχρονη κουλτούρα είναι δεμένη με το χώρο, και αντιπαρέρχεται το χρόνο: «Σχεδόν όλα όσα θα έπρεπε να γίνονται κατανοητά μέσω διάρκειας και συνέχειας προσεγγίζονται τώρα μέσα από κατηγορίες χώρου και μέτρησης».⁶ Οι εταιρείες γκάλοπ ξαφνιάζονται που οι σφυγμομετρήσεις δεν αντικατοπτρίζουν αυτά που πραγματικά σκέφτεται, ή σκέφτεται να ψηφίσει, το κοινωνικό σύνολο. Στιγμιαίες προθέσεις ερμηνεύονται ως «τάσεις», σαν να επρόκειτο όλες οι αποφάσεις να είναι το ίδιο σοβαρές με το τι σαπουνί θα αγοράσεις για το μπάνιο σου.⁷ Το διαδίκτυο φέρει ένα παράδειγμα αυτής της παραμέρισης του χρόνου, μέσα και από τη θέση του στην κουλτούρα της τεχνολογίας, στη νιοστή: η Microsoft μας ρωτούσε εξ αρχής «Πού θέλετε να πάτε σήμερα;» και οι μηχανές αναζήτησης είναι «εξερευνητές» (βλ. «Internet Explorer»).

Μέσω της τεχνολογίας ο προοδευτισμός εναγκαλίστηκε με το μέλλον, θολό και «σίγουρο» την ίδια στιγμή, και κάναμε ένα σοβαρό λάθος: είδαμε το συντηρητικό ως κάτι που μας τραβά πίσω, σε ένα παρελθόν που θέλουμε να αφήσουμε πίσω και με αυτή την παρανόηση, το ταυτίσαμε με το χρόνο. Ταυτίζοντας το συντηρητισμό με τον παρωχημένο χρόνο, αγνοήσαμε αυτό που είναι πραγματικά: αγνοήσαμε το ότι συντηρητισμός είναι τρόποι σκέψης, αντιμετώπισης της πραγματικότητας και ότι η σύνδεσή του με το χρόνο είναι τυχαία ή αυθαίρετη – και δεν είναι βέβαια όλοι οι παρελθόντες τρόποι σκέψης συντηρητικοί, ούτε είναι ταυτόσημος με το χρόνο που έχει περάσει, ούτε με

μεταφέρεται ως «story».

6. David Gross, «Space, Time, and Modern Culture», *Telos* 50, 1981, σ. 59.

7. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, μτφρ. Ζ. Ζαρίκας, Αθήνα: Ευρασία, 2010, σ. 236.

όλα συλλήβδην τα παρελθοντικά.⁸ Στους παρελθόντες τρόπους σκέψης, μας εγκαλεί ο Καστοριάδης, υπάρχουν παραδοσιακές ιδέες που χρειάζεται να διασώσουμε⁹ όσο για τον ίδιο το χρόνο, πρέπει να τον σεβαστούμε ως σημαντικό κομμάτι των βημάτων/σκαλοπατιών που μας έφεραν στο σημείο που είμαστε «τώρα», και που είναι ανεκτίμητα αφού έχουν διαμορφώσει την ταυτότητά μας.¹⁰

Αποκοιμένη από την ιδέα ότι το παρελθόν έχτισε το παρόν και χτίζει το μέλλον, η κουλτούρα μας, με την έννοια του καθημερινού πολιτισμού μας, αντίθετα, αποζητά τη νεότητα. Τα ΜΜΕ πλημμυρίζουν από εικόνες νέων, παρ' όλο που υποτιμητικά αντιστέκονται στις ιδέες τους.¹¹ Το διαδίκτυο είναι κομμάτι της κουλτούρας νεότητας, αφού συμβολίζει την πιο πρόσφατη έκφραση της τεχνολογίας, και φιλοξενεί νέες προόδους της, «updates», αλλά δεν γερνά «με αξιοπρέπεια», όπως είθισται να λέγεται. Οι νέοι «βασιλεύουν», όσο είναι ή φαίνονται νέοι, αλλά η ωριμότητά τους δεν ενθαρρύνεται. Η κουλτούρα μας είναι, με αυτή την έννοια, στο βαθμό που κυριαρχείται από το διαδίκτυο, μια κουλτούρα «τουρισμού» – δεν σε φιλοξενεί για πολύ.

Ο τουρισμός, που είναι ένα ταξίδι με σκοπό την «κατα-

8. Πρβλ. Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, Νέα Υόρκη: Schocken Books, 1994, σ. 106.

9. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Ανοδος της Ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Αθήνα: Ύψιλον, 2000, σ. 187-188.

10. Cornelius Castoriadis, *Postscript on Insignificance*, μτφρ. G. Rockhill και J. V. Garner, Λονδίνο: Continuum, 2011, σ. 102.

11. Βλ. την πρόσφατη περίπτωση των νέων που επέζησαν από τη σφαγή στη Florida και τις επιθέσεις που δέχτηκαν για τις πολιτικές προσπάθειές τους κατά της οπλοκατοχής. Jason Wilson, «How rightwing media is already attacking Florida teens speaking out», 20 Φεβρουαρίου 2018, <https://www.theguardian.com/us-news/2018/feb/20/how-rightwing-media-is-already-attacking-florida-teens-speaking-out>.

νάλωση» του τόπου και του χρόνου, και μάλιστα ο τουρισμός του διαδικτύου, δεν επισκέπτεται χώρο-χρόνο· ο χρόνος που καταναλώνεται είναι ο δομημένος χρόνος του τουρίστα, ο χρόνος της άδειας, των διακοπών. Ο χρόνος ως ποιότητα γενική, αντιμετωπίζεται από τον τουρισμό ως κάτι που πέρασε, όπως ο πολιτισμός αντιμετωπίζεται ως χαλάσματα (ruins) – ο τουρισμός αποτυπώνει σε φωτογραφίες τόπο, όχι χρόνο. Οι τουριστικές φωτογραφίες του διαδικτύου έχουν συνήθως ανθρώπους που «περνούν καλά», διασκεδάζουν με τα πάντα, και δεν συγκινούνται από την τέχνη ή το συμβολισμό των μνημείων – αλλά ούτε και υπάρχουν μέσα στην εμπειρία, είναι παράταιροι, έξω από το περιβάλλον, σαν προϊόν κολλάζ. Όταν σκοπός είναι η κατανάλωση, ο χώρος καταναλώνεται πιο φανερά, πιο συγκεκριμένα – όταν καταναλώνεται ο χρόνος δεν είναι το ίδιο εμφανές, γιατί η κατανάλωση υπονοεί την ιδιοκτησία, και μάλιστα την ιδιοκτησία στη νιοστή, που είναι η καταστροφή.¹²

Εθελοντές – και «slum tourism»

Ένα είδος ηδονής με την καταστροφή, ψυχαναλυτικά ενδιαφέρον, φαίνεται στο διαδίκτυο με τις φωτογραφίες από περιοχές που έχουν πληγεί από ανθρωπιστική κρίση. Οι διαδικτυακές αποδείξεις της συνήθειας εθελοντών να βγάζουν selfies μαζί με κατοίκους που ζουν σε δύσκολες συνθήκες, οδήγησαν σε καμπάνια για να αποφευχθεί η συνέχεια τέτοιων πρακτικών, που υποβιβάζουν τους γηγενείς σε αδρανείς «κακόμοιρους», και χρίζουν τον πρωταγωνιστή των selfies μεγάλο φιλόanthρωπο που το διαδίκτυο συγχαίρει με «likes».¹³

12. Arendt, *Between Past and Future*, σ. 208. Πρβλ. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Νέα Υόρκη: Harcourt, 1976, σ. 144-145.

13. Zeba Blay, «“White Savior Barbie” hilariously parodies volunteer selfies in Af-

Γενικά η τουριστική βιομηχανία ζει μια αναβίωση αυτού που αποκαλείται «slum tourism», ή «ghetto tourism», ή «poverty tourism»: της συνήθειας να θέλουν οι τουρίστες να επισκεφτούν, και να ζήσουν για λίγο, σε συνθήκες αθλιότητας που δεν θα ανέχονταν στη δική τους ζωή, σε συνθήκες ζωής άλλων.¹⁴ Πολύ φτωχές γειτονιές πόλεων γίνονται έτσι τουριστικοί προορισμοί. Αυτή η πληρωμένη ματιά σε απομονωμένες περιοχές έχει ένα κομμάτι ηδονοβλεπτικό, και μαζί σαδιστικό, δεδομένης της τεράστιας διαφοράς ανάμεσα στον τουρίστα και τον κάτοικο, και του ότι ο τουρίστας θα είναι εκεί για λίγο, και θα μπορεί βέβαια να φύγει όποτε θελήσει. Το να γίνεται κάποιος κομμάτι των διακοπών κάποιου άλλου με τη φτώχεια του, σαν να βρίσκεται σε ζωολογικό κήπο,¹⁵ δεν σημαίνει ότι υπάρχουν ανησυχίες κοινωνικές ή πολιτικές – συχνά είναι μία εύκολη και γρήγορη φιλανθρωπία επ' αμοιβή, ένας εύκολος τρόπος να νιώσει ο «τουρίστας» καλά με τον εαυτό του – πιθανόν για δύο λόγους: και γιατί είναι «φιλόanthρωπος»,¹⁶ και γιατί δεν είναι φτωχός. Δεδομένου και του κοινωνικού στίγματος που φέρει η φτώχεια,

rica», *Huffingtonpost.com*, 18 Απριλίου 2016, https://www.huffingtonpost.com/entry/white-savior-barbie-hilariously-parodies-volunteer-selfies-in-africa_us_570fd4b5e4b03d8b7b9fc464.

14. Moni Basu, «Poverty tours: A learning experience or simply gawking?», *cnn.com*, 30 Μαΐου 2012, <https://edition.cnn.com/travel/article/india-poverty-tourism/index.html>.

15. Mark Ellwood, «Inside the Very Real World of “Slum Tourism”», *Condé Nast Traveler*, 15 Μαρτίου 2016, <https://www.cntraveler.com/stories/2016-03-15/inside-the-very-real-world-of-slum-tourism>.

16. Περί «εντύπωσης» και της διαφοράς της με τη δράση και το λόγο σε σχέση με τα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας, βλ. Sophia Kanaouti, «The Dehumanised Citizen», *Nyx, A Nocturnal*, 7, 2012, σ. 36-45, ιδιαίτερα σ. 39 επ. Για την πολιτική έννοια της δράσης και του λόγου, βλ. τη θεωρία περί πολιτικής της Arendt, για παράδειγμα Hannah Arendt, *The Human Condition*, Σικάγο: University of Chicago Press, 1989.

κάτι που έχει καταφέρει η αφήγηση του νεοφιλελευθερισμού, όπως μεταφέρεται στα ΜΜΕ, ο τουρίστας έχει το ελεύθερο να είναι και να σκέφτεται «εκτός» αυτού που πολύ «ευγενικά» έχουν αποκαλέσει «the great unwashed». Το τίμημα, κάποια ευρώ που αλλάζουν χέρια, είναι, βέβαια, μια ανταμοιβή. Η αγορά των εμπειριών έχει κάποια ευρώ φυλαγμένα, αφότου το χρηματοκιβώτιο αδειάσει από τα «χοντρά», πίσω-πίσω, και για τους φτωχότερους.

Έχει ιδιαίτερη σημασία και η ρήξη της ιδιωτικότητας¹⁷ όταν με τέτοιου είδους τουρισμό, η ιδιωτική ζωή ανθρώπων γίνεται κομμάτι της δημόσιας σφαίρας (Arendt), υφίσταται και ένας διασυρμός – δεδομένου ξανά, και του στίγματος. Ακόμη περισσότερο, υποβιβάζεται η σημασία αυτής της σοβαρής κοινωνικής ανισότητας: έτσι, η Αντζελίνα Τζολί μπορεί να δηλώνει δημόσια ότι οικογένειες στην Καμπότζη είναι πιο ευτυχείς από αυτές στο Χόλυγουντ...¹⁷

Η «εμπειρία»

Η αγγλική γλώσσα –και κατ' επέκταση αυτές που επηρεάζονται από αυτή, όπως η γλώσσα του διαδικτύου– βλέπει την εμπειρία ως κάτι ευρύ. Αν δεχτούμε τον κοινό ορισμό του wiktionary, που μάλιστα είναι επηρεασμένος και από το δίκτυο χάρη στη φύση του ιστοτόπου, και έτσι ταιριάζει στις απαιτήσεις αυτού εδώ του κειμένου, «experience» μπορεί να είναι και κάτι τυχαίο που σου συνέβη στιγμιαία, όπως μπορεί να είναι και κάτι σημαντικό και διαρκείας – και μπορεί να είναι μια δράση, ή μια «δραστηριότητα». Για τα αγγλικά, ακόμα και το να πατήσεις μια ελιά που έπεσε από δέντρο στο δρόμο, είναι

μια εμπειρία. Η ευλυγισία αυτή έρχεται σε αντιδιαστολή με την ακρίβεια των ελληνικών, όπου η εμπειρία είναι κάτι πιο συγκεκριμένο, και πιο σοβαρό. (Ανάλογα, στα αγγλικά μπορεί κανείς για παράδειγμα να «αγαπά» το ποπ κορν, ενώ στα ελληνικά αγαπάς συνήθως δυσκολότερα). (Μόλις θυμήθηκα, από βαθύ πηγάδι, τη Μαρία Αλιφέρη, ηθοποιό της δεκαετίας του '80, να λέει «Σας αγαπώ» στην κάμερα – εντάξει, και στα ελληνικά, μπορεί να τεντωθεί σαν φτηνό λαστιχάκι η λέξη, αλλά ίσως με ανέπαφη τη συνείδηση του ψεύδους).

Η έννοια της εμπειρίας με την έννοια που έχει στα σωστά ελληνικά, υπάρχει στην Arendt, όταν θεωρεί ότι η ιδεολογία δεν μας αφήνει να δούμε την εμπειρία μας, κόβει το νήμα που μας δένει με την πραγματικότητα.¹⁸ Η ρήξη της σχέσης μας με την πραγματικότητα, συχνά σημαντική στην εικονική πραγματικότητα του διαδικτύου, μια ρήξη που αποτελεί στοιχείο και της ψύχωσης, σημαίνει και την απώλεια της εμπειρίας μας.¹⁹ Και είναι η εμπειρία με αυτή την έννοια, που συνδέει το ιδιωτικό με το δημόσιο – τον εσώτερο με το δημόσιο εαυτό μας.²⁰

Η εμπειρία που ευαγγελίζονται όμως τα ταξιδιωτικά γραφεία είναι διαφορετική από αυτή. Η λέξη «εμπειρία» χρησιμοποιείται από τη «βιομηχανία» των ταξιδιών και των διακοπών εδώ και πολλά χρόνια και, υποκρίνεται, ενδύεται το συνειρμό²¹ της σημαντικής εμπειρίας ακόμα και όταν μιλά για σύντομο, α-

18. Περί εμπειρίας με την έννοια που δίνω εδώ στα ελληνικά, βλ. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, σ. 470-471, 473-474.

19. Cornelius Castoriadis, *Figures of the Thinkable*, μτφρ. H. Arnold, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2007, ιδιαίτερα σ. 48.

20. Ο.π.

21. Εκμεταλλεύεται το συνειρμό της σημαντικής εμπειρίας και υποκρίνεται ότι είναι φορέας της.

17. Evgenia Peretz, «Angelina Jolie Solo», *vanityfair.com*, Σεπτέμβριος 2017, <https://www.vanityfair.com/hollywood/2017/07/angelina-jolie-cover-story>.

σήμαντο συμβάν. Μεγάλα πρακτορεία ταξιδιών ισχυρίζονται στις διαφημίσεις τους ότι πουλούν όχι ταξίδια, αλλά εμπειρίες: «Μοναδικές ταξιδιωτικές εμπειρίες», «Ζήστε την εμπειρία ενός ταξιδιού μαζί μας», «Εμπειρίες διακοπών»,²² είναι τίτλοι που προσπαθούν να δίνουν την αίσθηση του επείγοντος, την αίσθηση ότι κάτι χάνεις αν δεν είσαι εκεί που σου προσφέρουν να είσαι. Σαν τους απελπισμένους που λένε «θέλω να το ζήσω αυτό», γιατί δεν θα έχουν πολύ καιρό, μαντεύουν, ή ξέρουν.

Στις διαφημίσεις των ταξιδιωτικών γραφείων, εμπειρία είναι το να γευτούμε ένα εξωτικό φαγητό – στιγμιαία, φευγαλέα, ασήμαντη και πιθανόν έντονη μαζί (ανάλογα με το πόσο καλύτερά είναι τα μπαχαρικά του). Η ιδέα της «εμπειρίας» στις διαφημίσεις διακοπών είναι συνδεδεμένη με το τώρα, εντελώς αποχωρισμένη από το παρελθόν, την ιστορία, την ταυτότητα. Είναι μια κατανάλωση χρόνου (συνήθως λίγου και λειψού) και χώρου (συνήθως περιορισμένου και δομημένου) – δεν είναι εμπειρία της πραγματικότητας, της ζωής μας, του κοινωνικο-ιστορικού – είναι κάτι επείγον και γρήγορο. «Grab life by the horns» («άρπαξε τη ζωή από τα κέρατα») προσκαλεί άλλη διαφήμιση²³ – και θυμίζει περισσότερο απελπισία παρά προσπάθεια να γνωρίσουμε το Άλλο.

22. «Unique Travel Experiences», *Wild Frontiers Group*, https://www.wildfrontierstravel.com/en_EU/experiences. Βλ. επίσης «Holiday Experiences», *Virgin Holidays*, <https://www.virginholidays.co.uk/holiday-types/holiday-experiences/overview>. Βλ. επίσης «Experience Holidays: the art of travel», *Experience Holidays*, <http://www.experienceholidays.co.uk/>. Επίσης «Sifnos holidays! Enhance the experience!», *Verina Hotel*, <https://verinahotelsifnos.com/sifnos-holidays-enhance-experience/>.

23. «Seize the Holiday. Virgin Holidays Live TV Ad», *youtube.com*, κανάλι «Virgin Holidays», 10 Σεπτεμβρίου 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=NCUFpY-GOsQ4>.

Η διασημότητα είσαι εσύ

Η ιδέα της Arendt ότι το ιδιωτικό καταπίνει το δημόσιο εξηγείται αδρά με τις τουριστικές φωτογραφίες του Instagram: το δημόσιο, σε αυτή την περίπτωση τα δημόσια μνημεία, δεν είναι πια κάτι πολιτικό αλλά κάτι ασήμαντο, ξεφτισμένο, και το αγνοούμε αν δεν ταιριάζει με την τσάντα μας, ή με το χρώμα και το σχέδιο των ρούχων μας. Το έργο τέχνης ή μνήμης χάνει το συμβολισμό του, παύει να είναι αυθύπαρκτο. Από τέχνη, υποβιβάζεται σε «διασκέδαση»,²⁴ και πραγματοποιείται.

Έτσι, ο Πύργος του Άιφελ ως κομμάτι των selfies δεν θυμίζει τον πραγματικό πύργο, αλλά τα σουβενίρ που πουλούνται φτηνά γύρω από αυτόν. Δεν συμβολίζει πια το Παρίσι, αλλά το τουριστικό ταξίδι σου στο Παρίσι: δεν έχει να κάνει πια με την ταυτότητα της γαλλικής πρωτεύουσας, αλλά με μια φευγαλέα επίσκεψη, μόνο σε σχέση με τον τόπο, και όχι σε σχέση με το κοινωνικο-ιστορικό του τύπου²⁵ – και κυρίως, σε σχέση με εσένα.

Δεν είναι μόνο ότι δεν αναγνωρίζεται ο χρόνος, αλλά, πολύ περισσότερο, ότι «χωροποιείται». Μέσα στη χωροποίηση [spatialization] του χρόνου, ενυπάρχει η άρνηση της Ιστορίας, σαν να μην είναι καθοριστική για τίποτα – ως εάν να μην ήταν καθοριστική για την ταυτότητα ενός λαού, ενός ανθρώπου, ενός τόπου. Το κοινωνικο-ιστορικό ενέχει τρεις παραμέτρους: την Ιστορία, βέβαια, άρα το χρόνο, την τοποθέτηση μέσα στην ιστορία, και μέσα στο χρόνο, άρα το κοινωνικό, και μόνο μία, τρίτη παράμετρος είναι ο τόπος ο ίδιος: αυτή η τρίτη παράμετρος καταπίνει τις άλλες δύο, για να μπορέσουν να καταναλωθούν.

24. Arendt, *Between Past and Future*, για παράδειγμα σ. 207-208.

25. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η κοινωνικο-ιστορική θέσμιση», στο *Η Φανταστική Θέσμιση της Κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλιτιάς, Γ. Σπαντιδάκη και Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Κέδρος, 1978, σ. 319-475.

Ο τουρισμός είναι συνυφασμένος με την κατανάλωση, και η κατανάλωση του εαυτού μας του ίδιου έρχεται με τις selfies, όταν αποφασίζουμε με βάση τα «likes» που μετρούν, να κρατήσουμε αναρτημένες ή να κατεβάσουμε φωτογραφίες από τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Οριζόμαστε από αυτά τα «likes», και η ιστορία και η κουλτούρα μετρώνται ανάλογα με την «τοποθέτησή τους» ως προϊόντα, στην κατάλληλη ιστοσελίδα, στο κατάλληλο γκρουπ.

Οι ίδιες οι περιοχές είναι βέβαια διατεθειμένες να ξεχνούν, προκειμένου να έχουν τουρίστες – έτσι, η περιοχή της Αγίας Νάπας στην Κύπρο, ή του Λαγανά στη Ζάκυνθο, είναι παράδεισοι για τον άγγλο τουρίστα που δεν θέλει να πιστεύει ότι έφυγε από την άνεση των βραστών φασιλιών για πρωινό, και θέλει απλώς ήλιο και θάλασσα με το «fish and chips» του. Όπως το θέτει η ιστοσελίδα του *Holiday Watchdog*, οι επισκέπτες «δεν έρχονται για την ιστορία ή την κουλτούρα του τόπου».²⁶ Για αυτόν που δεν ξέρει, θα μπορούσε να εννοεί αυτή η φράση και ότι δεν υπάρχει ιστορία ή κουλτούρα στον τόπο για να τον επισκεφτεί κάποιος για αυτά.

Έτσι, όταν ένας τουρίστας έρθει στην Ακρόπολη, μπορεί να το κάνει με την ίδια αίσθηση της ιστορίας και του ιερού του ναού, όπως πηγαίνει στις Βαλεαρίδες – είναι και τα δύο «εμπειρία» που τη συνοδεύει με ποτό και σουβλάκι (ή το αντίστοιχό του), και συγκεντρώνεται στο ποτό και το σουβλάκι αντί οτιδήποτε άλλου. Κατά τον David Gross²⁷ η απομάκρυνση της έννοιας του χρόνου από την αίσθηση της πραγματικότητας που έχουμε στην κουλτούρα μας φέρνει τη «χωροποίηση της σκέψης και της

εμπειρίας». Αυτό σημαίνει «συμπύκνωση των σχέσεων χρόνου – που αποτελούν ένα καίριο χαρακτηριστικό προσωπικού και κοινωνικού νοήματος – σε σχέσεις τόπου».²⁸ Χωρίς το χρόνο, απομεινώνεται και ο τόπος σε κάτι που δεν έχει νόημα, και εμείς οι ίδιοι.

Δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ του πιο ασήμαντου και αυτού που έχει ένα βαθύ νόημα,²⁹ αφού υποτιμάται το σημαντικό, γιατί του «κάνουμε τη χάρη» να το εντάσσουμε στην αγορά για κατανάλωση, ή να το εντάσσουμε στην κουλτούρα του άμεσου, εύκαιρου και σύντομου, μέσω διαδικτύου. «Οι άνθρωποι επισκέπτονται την Ακρόπολη όπως επισκέπτονται τους καταρράκτες του Νιαγάρα, πηγαίνουν στην Ιταλία όπως πηγαίνουν στις Σεϋχέλλες»,³⁰ και το Instagram φιλοξενεί δημόσια τις αποδείξεις του αν αυτός ο τόπος είναι αρκετά καλός για διασκέδαση, αν προτείνεται, και ποια εστιατόρια έχουν το καλύτερο φαγητό, για ποια γούστα. Το παρελθόν είναι απλώς «ένας τάφος της ιστορικής μνήμης»,³¹ γιατί έχουμε πειστεί ότι δεν το χρειαζόμαστε στις διακοπές – ή στην καθημερινή ζωή μας.

Η «αδιαφορία» μας γι' αυτά είναι ένα σύμπτωμα ετερονομίας:

«Η ετερονομία μιας κοινωνίας [η κατάσταση κατά την οποία δεν αποφασίζει η ίδια η κοινωνία για τον εαυτό της] – όπως και αυτή ενός ατόμου – εκφράζεται και εμπλέκεται στη σχέση που θεσπίζει με την ιστορία της και με την ιστορία. Η κοινωνία μπορεί να είναι κολλημένη στο παρελθόν, μπορεί να το επανα-

26. «Laganas holidays», *holidaywatchdog.com*, <https://www.holidaywatchdog.com/destinations/europe/greece/ionian-islands/zante/laganas/>.

27. Gross, «Space, Time, and Modern Culture», σ. 59-78.

28. Ό.π., σ. 59.

29. Καστοριάδης, *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, σ. 324.

30. Ό.π.

31. Gross, «Space, time, and modern culture», σ. 75, αναφερόμενος στον Bloch: Ernst Bloch, «Non-synchronism and the Obligation to its Dialectics», *New German Critique* 11, άνοιξη 1977, σ. 37.

λαμβάνει –ή να πιστεύει ότι το επαναλαμβάνει– αέναα, όπως έκαναν οι αρχαϊκές κοινωνίες, ή οι περισσότερες “παράδοσιακές” κοινωνίες. Αλλά υπάρχει ένας άλλος τύπος ετερονομίας, αυτός που γεννιέται μπροστά στα μάτια μας: το υποτιθέμενο *tabula rasa* του παρελθόντος, που στην πραγματικότητα –επειδή δεν γίνεται ποτέ να υπάρξει *tabula rasa*– είναι η απώλεια από την κοινωνία της ζωντανής μνήμης της, την ίδια στιγμή που η νεκρή μνήμη της (τα μουσεία της, οι βιβλιοθήκες της, τα ιστορικά μνημεία της, οι τράπεζες δεδομένων κ.λπ.) υπερτροφούν. *Η απώλεια μιας ουσιαστικής και όχι υπηρετικής σχέσης με το παρελθόν, με την ιστορία της και με την ιστορία, είναι για μια κοινωνία απώλεια του εαυτού της.*»³²

Αυτή η απώλεια του εαυτού μέσα από την απώλεια της ιστορίας, έχει μία ατομική και μία κοινοτική³³ πλευρά: ατομικά, ενέχει από ψυχαναλυτική οπτική το φόβο του θανάτου και της απώλειας,³⁴ αλλά συλλογικά βασίζεται όπως ειπώθηκε παραπάνω

32. Cornelius Castoriadis, *Political and Social Writings*, τόμ. 3, μτφρ. D.A. Curtis. Μινεάπολις: University of Minnesota Press, 1993, σ. 312.

33. Ευχαριστώ τον επιμελητή για το *Kaboom*, κ. Κτενά, για την παρατήρησή του σε σχέση με τη χρησιμοποίηση της λέξης «κοινοτικός» εδώ, και την πιθανότητα προβλήματος κατανόησης. Τη χρησιμοποιώ έτσι, και δεν χρησιμοποιώ τη λέξη «συλλογική» ή «κοινωνική πλευρά», γιατί σκέφτομαι ότι στην κοινωνία πολιτών [civil society] και άρα σε ομάδες, κοινότητες της κοινωνίας, και από αυτές που ονομάζουμε προοδευτικές, η παρανόηση που περιγράφω παρακάτω είναι πιο συχνή, και πιο συνειδητή (συνειδητή όχι ως λάθος, δεν έχουν δηλαδή τα μέλη της κοινότητας συνείδηση του λάθους τους, αλλά ότι συνειδητά υπερασπίζονται αυτή την παρανόηση). Η παρανόηση είναι βέβαια, όπως περιγράφω στο σώμα του άρθρου, το να απορρίπτεται το παρελθόν ολόκληρο, και η παράδοση ολόκληρη, και άρα ο ίδιος ο χρόνος ως δυναμική, γιατί ταυτίστηκε ο συντηρητισμός με τη χρονική περιγραφή του/παράμετρό του.

34. Για συζήτηση περί του φόβου του θανάτου και του φόβου της απώλειας στον Καστοριάδη και σε σχέση με τα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας, βλ. Sophia Kanaouti, «Evil as all-powerful, evil as immortal», στο e-Book *This Thing of Darkness: Shedding Light on Evil*, επιμ. Lima Bhuiyan και Claudio Zanini, Inter-Disciplinary Press, Ox-

και στην πολιτισμική παρανόηση ότι το παρελθόν είναι σύμφυτο με την οπισθοδρόμηση, ή την αδυναμία εξέλιξής μας. Είναι συχνό για παράδειγμα μέτριοι ή κακοί συγγραφείς, που απολαμβάνουν την προβολή των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας μέσω αυτού που ο Καστοριάδης αποκαλεί «Βιομηχανία του Κενού», να καταφέρονται εναντίον μεγάλων συγγραφέων και κριτικών με την «αιτιολογία» ότι οι τελευταίοι είναι παρωχημένοι.³⁵ (Η μετριότητα συχνά χρησιμοποιεί οτιδήποτε της είναι εύκαιρο στην κυρίαρχη διάθεση μιας κοινωνίας³⁶ για να δικαιολογήσει την αξιοπερίεργη νομιμοποίησή της, και ο ισχυρισμός ότι ένα έργο πιάνει «το σφυγμό της εποχής» μπορεί να σταθεί πιο εύκολα αν αντιπαραβάλλεται στο παλιό και «ξεπερασμένο»).

Αντίστροφα, μοντέλα ταύτισης του 19ου αιώνα χρησιμοποιούνται από τη σημερινή κοινωνία για την επιβίωση ενός συστήματος που θεοποιεί την αγορά, που έχει εισβάλλει όπου δεν ανήκει: έτσι, το επάγγελμα του κριτικού, που απειλείται από πρακτικές του να προωθείς βιβλία αυτών που πληρώνουν για την προώθησή τους, σώζεται ακόμα από αυτούς που επιμένουν να το θεωρούν λειτούργημα, κατά τα πρότυπα ταυτίσεων που έχουν παραχθεί άλλοτε, και άρα δεν αφήνουν τη ρήξη με την εμπιστοσύνη του κοινού να γενικευτεί.³⁷

Παρά τη συμβολή παρελθοντικών ταυτίσεων στην επιβίωση του σημερινού συστήματος, ζώντας σε μια ιστορική εποχή συχνών πολιτικών σκανδάλων πειθόμαστε ότι η μνήμη είναι βάρος και

ford 2015, σ. 59-70. (Στο μέλλον διαθέσιμο από τον εκδοτικό οίκο Brill).

35. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η Βιομηχανία του Κενού», στο *Καιρός*, Αθήνα: Ύψιλον, 2000, σ. 21-28.

36. Πρβλ. περί μετριότητας Hannah Arendt, «The achievement of Hermann Broch», *The Kenyon Review* 11, τεύχ. 3, 1949, σ. 476-483.

37. Βλ. Καστοριάδης, *Η Ανοδος της Ασημαντότητας*, σ. 179.

τραύμα,³⁸ ότι η ίδια μας η ταυτότητα είναι βάρος – και συγχέεται η ομοιότητα με την ισότητα.³⁹ Ο Giroux περιγράφει αυτό που έχουμε δει και στην πολιτική σφαίρα, την κατάσταση κατά την οποία απαιτείται από όλους, μειονότητες και πλειονότητες, να είναι «όμοιοι»⁴⁰ – όπως βλέπουμε σε μαγνητοσκοπημένες σκηνές αμερικανών σε σούπερ μάρκετ που απαιτούν από μετανάστες να μιλούν αγγλικά. Σε μια ανούσια διαμαρτυρία κατά της κατηγορίας του ρατσισμού, δίνω τη «επεξήγηση» ότι δεν μισώ εσένα, αλλά το ότι είσαι διαφορετικός από μένα...! Δεν μισώ την ιστορία, αλλά το ότι δεν έχει όλα τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά του τώρα... Και όσο η Ακρόπολη μπορεί να βγαίνει σε selfie μαζί μου, είναι αρκετά «δική μου», «ίση» με μένα, ώστε να μπορώ να μην κάνω καμία προσπάθεια να καταλάβω το αρχαίο πνεύμα.

38. Βλ. Hannah Arendt, «Home to Roost», στο *Responsibility and Judgment*, Νέα Υόρκη: Schocken Books, 2003, για παράδειγμα σ. 269. Πρβλ. Todd Gitlin, «Reading McNamara: Vietnam and Kent State», *Peace & Change*, τόμ. 21, αρ. 2, σ. 182.

39. Πρβλ. τη συζήτηση του Καστοριάδη περί της τρομοκρατίας της κομφορμιστικής σχέψης, Castoriadis, *Postscript on Insignificance*, σ. 9-10. Πρβλ. επίσης Stuart Hall, «What is this “Black” in Black Popular Culture?», *Social Justice*, 20 (1/2), σ. 108.

40. Henry A. Giroux, *Disturbing Pleasures*, Νέα Υόρκη: Routledge, 1994, σ. 73 κ.ε.



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



Το σύμπαν του Μισέλ
Ουελμπέκ και, μέσα σε αυτό,
ο τουρισμός

του Γιάννη Κτενά

Η βασική ιδέα αυτού του κειμένου είναι ότι οι ήρωες των μυθιστορημάτων του Μισέλ Ουελμπέκ ζουν σε κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού, όπου τα πάντα τείνουν να μετατραπούν σε εμπορεύματα.

Κατά συνέπεια, ο κόσμος απογυμνώνεται ολοένα και περισσότερο από τα νοήματα που σε προγενέστερες εποχές έδιναν συνοχή στην κοινωνική ζωή, ενώ ταυτόχρονα εκλείπουν ορισμένες ποιότητες και πρακτικές που έκαναν τον βίο ανθρώπινο και υποφερτό. Μέσα σε ένα τέτοιο σύμπαν, ο τουρισμός, που κατά εντυπωσιακό τρόπο δεν λείπει από κανένα λογοτεχνικό έργο του Ουελμπέκ, έρχεται να παίξει τον ρόλο της βαλβίδας αποσυμπίεσης της κοινωνίας, αποτελώντας όμως ταυτόχρονα και έναν παράγοντα περαιτέρω επέκτασης και ισχυροποίησης αυτού του σύμπαντος. Τα τουριστικά ταξίδια είναι ένας τρόπος να «αλλάξει κανείς παραστάσεις», να «δραπετεύσει», ένα μέσο φυγής από μια καθημερινή ζωή που απογοητεύει τους ανθρώπους όλο και περισσότερο. «Με το που βρίσκουν λίγες μέρες ελεύθερες, οι κάτοικοι της δυτικής Ευρώπης βιάζονται να βρεθούν στην άλλη άκρη του κόσμου· διασχίζουν αεροπορικώς τον μισό πλανήτη και συμπεριφέρονται κυριολεκτικά σαν δραπετές. Δεν τους μέμφομαι: ακριβώς το ίδιο ετοιμάζομαι να κάνω κι εγώ.»¹

Είναι λοιπόν απαραίτητο, προτού μιλήσει κανείς για τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει ο Ουελμπέκ το τουριστικό φαινόμενο, να προσπαθήσει να ανασυγκροτήσει, έστω με τρόπο ιμπρεσιονιστικό και με τους περιορισμούς που αυτό συνεπάγεται, το ευρύτερο ουελμπεκιανό σύμπαν, καθώς ο τουρισμός εντάσσεται απολύτως οργανικά μέσα σε αυτό.

Πριν ξεκινήσω αυτή την προσπάθεια σκιαγράφησης του κόσμου του Ουελμπέκ, θέλω να υπογραμμίσω έναν επιπλέον περιορισμό του παρόντος κειμένου. Σε καμία περίπτωση δεν θα προσπαθήσω να δείξω «τι θέλει να πει ο Ουελμπέκ» ή να μιλήσω για την κριτική που ασκεί στον τουρισμό ή σε άλλα σύγχρονα

φαινόμενα ο ίδιος ο συγγραφέας. Οι απόψεις του Ουελμπέκ ως ανθρώπου μου φαίνονται σχεδόν άγνωστες και, επιπλέον, όχι τόσο σημαντικές. Δεν θέλω, με άλλα λόγια, να υποπέσω στο σφάλμα που κάνει ο Μπερνάρ Μαρίς στο αξιολόγο βιβλίο του *Ο Ουελμπέκ ως οικονομολόγος*: πρόκειται για ένα πόνημα που, αν το διαβάσει κανείς χωρίς να γνωρίζει τα βιβλία του Ουελμπέκ, θα σχηματίσει την εντύπωση ότι ο τελευταίος είναι ένα είδος υπεραριστερού κριτικού του σύγχρονου κόσμου και θερμού υποστηρικτή της αγάπης και της αλληλεγγύης.

Προσωπικά, στον βαθμό που μπορώ να μαντέψω τις προσωπικές θέσεις του Ουελμπέκ, θα έλεγα ότι είναι ένας άνδρας ιδιαίτερα ευφυής, μηδενιστής, ελαφρώς μισάνθρωπος και απογοητευμένος από τη ζωή, που φοβάται τον όχλο και αγαπά την ασφάλεια της τάξης. Σε κάθε περίπτωση, όμως, σέβομαι τη στάση του μυθιστοριογράφου που θέλει να είναι αυτό και τίποτα άλλο, που θέλει δηλαδή απλώς να γράφει λογοτεχνία και που «δεν είναι ο ρόλος του να είναι υπεύθυνος».²

Για τους παραπάνω λόγους, δεν θα επιχειρήσω να αναλάβω τον –άσχημο εξάλλου– ρόλο του ερμηνευτή των κρυμμένων μηνυμάτων του έργου του Ουελμπέκ. Αυτό που θα προσπαθήσω είναι να δείξω τι μπορεί να πει κανείς για τον τουρισμό και τον σημερινό κόσμο με βάση τα βιβλία του. Μιλάω ο ίδιος λοιπόν, και όχι ο Ουελμπέκ. Μιλάω όμως έχοντας εντυπωσιαστεί και επηρεαστεί από τις διαισθήσεις και τις παρατηρήσεις αυτού του πολύ διεισδυτικού ανατόμου του σύγχρονου πολιτισμού μας.

1. Μισέλ Ουελμπέκ, *Πλατφόρμα*, μτφρ. Κ. Κατσουλάρης, Αθήνα: Εστία, 2002, σ. 34. [Στο εξής *Πλατφόρμα*].

2. «Am I islamophobic? Probably, yes», συνέντευξη στην Angeliqe Chrisafis, *The Guardian*, διαθέσιμη στο <https://www.theguardian.com/books/2015/sep/06/michel-houellebecq-submission-am-i-islamophobic-probably-yes>.

Μέρος πρώτο: Ψηφίδες του ουελμπεκιανού σύμπαντος

Μια κοινωνία χωρίς θεό

Ένα από τα βασικά ερωτήματα που απασχολούν τον Μισέλ Ουελμπέκ είναι ο θάνατος του θεού. Η σύγχρονη κοινωνία δεν πιστεύει –ας μην ξεχνάμε άλλωστε ότι ο Ουελμπέκ είναι Γάλλος–, πράγμα που έχει σημαντικότερες συνέπειες ως προς τη νοηματοδότηση της ζωής, τη διατήρηση της κοινωνικής τάξης και τη διαμόρφωση της κλίμακας των αξιών των ανθρώπων. Από όποια σκοπιά κι αν το δει κανείς, μια θρησκευτική κοινωνία είναι πολύ διαφορετική από μια κοινωνία για την οποία δεν υπάρχει θεός ή, αν υπάρχει, δεν παίζει σε καμία περίπτωση τον ρόλο του θεμελίου της νομιμότητας των νοημάτων και των θεσμών.

Μια κεντρική ερώτηση λοιπόν που θέτει πάντοτε ο Ουελμπέκ, άλλοτε υπόρρητα, άλλοτε πολύ ρητά,³ είναι η εξής: «τι συνέχει μια κοινωνία στην οποία δεν υπάρχει θρησκεία;» Τι είναι αυτό που συγκρατεί τις κοινωνικές σχέσεις από το να εκφυλιστούν, τι συγκροτεί τους θεσμούς, ποια είναι η κόλλα που κρατά την κοινωνία ενωμένη;⁴ Υπό αυτή την έννοια, έρχεται πολύ κοντά στα ερωτήματα των μεγάλων κοινωνιολόγων της καμπής ανάμεσα στον 19ο και τον 20ό αιώνα (Ντυρκέμ, Παρέτο, Βέμπερ).⁵ Έρχεται

3. Βλ. ενδεικτικά Μισέλ Ουελμπέκ, *Τα Στοιχειώδη Σωματίδια*, μτφρ. Α. Εμμανουήλ, Αθήνα: Εστία, 2011, σ. 218. [Στο εξής *Στοιχειώδη Σωματίδια*].

4. Γι' αυτό και η έντονη ενασχόληση του Μ. Ουελμπέκ με το Ισλάμ, η οποία έχει προκαλέσει τόσες αντιδράσεις, θα έπρεπε κατά τη γνώμη μου, αντί να κρίνεται απλώς ως ισλαμοφοβική, να κατανοηθεί υπό το πρίσμα που συζητάμε εδώ. Σε μια εποχή απομάγευσης, έρχεται εκ νέου μια σκληρή θρησκευτικότητα να ανασυγκροτήσει εντόνως κανονιστικά όλες τις σφαίρες της κοινωνικής ζωής και να δώσει νόημα στους ανθρώπους. Αυτό δεν μπορεί παρά να ενδιαφέρει τον Ουελμπέκ – είναι άλλωστε και το ακριβές θέμα της *Υποταγής*.

5. Βλ. τις σημαντικές σχετικές παρατηρήσεις του Ρ. Αρόν στο βιβλίο του *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, μτφρ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Γνώση, 2008, σ. 430-431.

επίσης κοντά στον Ζαν Ζακ Ρουσώ, που αφιερώνει το τελευταίο κεφάλαιο του *Κοινωνικού Συμβολαίου* του στην εξέταση της «πολιτικής θρησκείας», δηλαδή μιας θρησκείας χρήσιμης για την αρετή του πολίτη και τη διαφύλαξη των θεσμών. Προπάντων όμως, ο Μισέλ Ουελμπέκ έρχεται κοντά στην ιδέα του Αύγουστου Κοντ, σύμφωνα με τον οποίο μόνο οι κοινές πίστεις μπορούν να διατηρήσουν τη συνοχή των κοινωνιών.

Οι ονομαστικές αναφορές του Ουελμπέκ στον Κοντ είναι τόσο πολλές, που δεν έχει νόημα να τις σχολιάσουμε μία προς μία.⁶ Έχει όμως ιδιαίτερη σημασία να δούμε τι κρατάει ο συγγραφέας μας από τον πατέρα του θετικισμού και τι αφήνει από αυτόν, ή ορθότερα, τι του προσθέτει. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Κοντ, που όπως και ο Ουελμπέκ είχε σπουδές μηχανικού, θέλησε να κατασκευάσει μια κοσμική θρησκεία. Από τη μια, έβλεπε ότι στην εποχή της τεχνολογικής, βιομηχανικής και επιστημονικής προόδου και του θετικού πνεύματος, μια παραδοσιακή θρησκεία, με όλες τις μεταφυσικές συνδηλώσεις της, θα ήταν αδύνατη. Από την άλλη όμως, πίστευε ακράδαντα ότι οι κοινωνίες χρειάζονται τη νομιμοποιητική λειτουργία των θρησκειών. Θέλησε έτσι να δημιουργήσει μια «θετική θρησκεία του ανθρώπου», ίχνη της οποίας βρίσκουμε ακόμη και σήμερα στη Βραζιλία.

Είναι σαφές ότι αυτή η ιδέα ενδιαφέρει ιδιαίτέρως τον Ουελμπέκ. Κατά τη γνώμη του, όμως, κάτι λείπει από αυτή. Μια θρησκεία που δεν υπόσχεται τη μετά θάνατον ζωή και απλώς λατρεύει τις θετικές ιδιότητες του ανθρώπινου όντος δεν είναι, στα μάτια του πεζογράφου, τίποτα. Η πίστη στη μετά θάνατον

6. Βλ. εντελώς ενδεικτικά: *Στοιχειώδη σωματίδια*, σ. 208· *Πλατφόρμα*, σ. 171, 176, 219· Μισέλ Ουελμπέκ, *Λανθαρότε*, μτφρ. Α. Εμμανουήλ, Αθήνα: Εστία, 2000, σ. 38 [Στο εξής *Λανθαρότε*]· Μισέλ Ουελμπέκ, Μπερνάρ-Ανρί Λεβύ, *Δημόσιος κίνδυνος*, μτφρ. Α. Σιπητάνου, Αθήνα: Εστία, 2010, σ. 87 [Στο εξής *Δημόσιος κίνδυνος*].

ζωή είναι κομβικής σημασίας. Όπως γράφει στην αλληλογραφία του με τον Μπερνάρ-Ανρί Λεβύ, «άπαξ και το παραδεχτεί κανείς αυτό [την πίστη στη μεταθανάτια σωτηρία], όλα φαίνονται δυνατά· μπροστά σε έναν τέτοιο στόχο καμία θυσία δεν μοιάζει υπερβολική».⁷ Σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι τυχαίο ότι οι αιρέσεις, που παίζουν τόσο σημαντικό ρόλο σε δύο βιβλία του Ουελμπέκ, τη *Δυνατότητα ενός νησιού* και το *Λανθαρότε*, είναι ακριβώς ένα κράμα θετικής θρησκείας τύπου Κοντ και υπόσχεσης της –σωματικής πια, χάρη στην προηγμένη τεχνολογία– αθανασίας.

Με άλλα λόγια, οι θρησκευτικές αιρέσεις που κατασκευάζει ο Ουελμπέκ παίζουν διττό ρόλο. Από τη μία ανταποκρίνονται στην ανάγκη μιας πίστης, και συνεπώς νοσηματοδότησης, στον σύγχρονο απομαγεμένο κόσμο – αν και με μερικό τρόπο: δεν είναι τυχαίο ότι πολλοί «πιστοί» τους φαίνεται να μην ασπάζονται το δόγμα, αλλά να συμμετέχουν μόνο και μόνο για να πετύχουν την αθανασία. Από την άλλη, υπόσχονται τη μετά θάνατον ζωή, σωματική (μέσω κλωνοποίησης) αλλά και πνευματική (μέσω της έγχυσης στον εγκέφαλο των αναμνήσεων του αρχικού προσώπου). Απαντούν έτσι και σε έναν άλλο μεγάλο φόβο που γεμίζει πολλές σελίδες των βιβλίων του συγγραφέα μας: τον φόβο των γηρατειών.

Φυσικά, αυτός ο φόβος μόνο άσχετος δεν είναι με όσα συζητήσαμε μέχρι εδώ. Όπως σημειώνει ο ίδιος ο Ουελμπέκ, μόνο μια απολύτως σύγχρονη κοινωνία θα φερόταν στους ηλικιωμένους σαν να είναι παράσιτα. Άλλοτε, οι ηλικιωμένοι επιτελούσαν σημαντικές λειτουργίες στις κοινωνίες τους, προσφέροντας την εμπειρία, την πρακτική σοφία και την ωριμότητά τους στην υπηρεσία της οικογένειας αλλά και της κοινότητας,

7. *Δημόσιος κίνδυνος*, σ. 158.

όπως ξέρουμε ότι συνέβαινε με τα συμβούλια των γερόντων, τις περίφημες γερουσίες. Επιπρόσθετα, η πίστη σε ένα θεϊκό σχέδιο για τον κόσμο, έντυνε με νόημα τον θάνατο του ανθρώπου, κάνοντάς τον να αποτελεί πύλη για το πέρασμα σε μια επόμενη κατάσταση. Αντιθέτως, σήμερα, στις κοινωνίες που «ο ουρανός δεν κρύβει από πάνω θεό» και που οι άνθρωποι προσπαθούν να παραμείνουν «αιώνια kids»,⁸ το γήρας αχρηστεύεται κοινωνικά και ταυτόχρονα απονοηματοδοτείται. Τα γηρατειά βιώνονται αμιγώς βιολογικά, ως μια σταδιακή διαδικασία παρακμής και αποσύνθεσης του σώματος· συνεπώς, είναι λογικό να αντιμετωπίζονται με φρίκη και απώθηση.

Μια μετατοκβιλιανή, καταναλωτική κοινωνία

Μέσα στο νοηματικό κενό στο οποίο διαβιούν οι δυτικές κοινωνίες, το μόνο υποκατάστατο νοήματος που τους έχει απομείνει είναι ο καταναλωτισμός. Πράγματι, μέσα στο σύμπαν του Ουελμπέκ, τα πάντα φαίνεται να μπορούν να πουληθούν και να αγοραστούν: οι ηλεκτρικές συσκευές και τα οχήματα, φυσικά, αλλά και το φαγητό, το σεξ, το βίωμα. Ο ουελμπεκιανός κόσμος έχει αδειάσει από καθετί άλλο και έχει γεμίσει από εμπορεύματα. Ο Ζεντ, ο συμπαθητικός ζωγράφος από το *Ο χάρτης και η επικράτεια*, φαντασιώνεται έναν κόσμο όπου όλα τα προϊόντα και οι υπηρεσίες θα έχουν ενωθεί «σε μια απόλυτη υπεραγορά που θα κάλυπτε το σύνολο των ανθρώπινων αναγκών».⁹

Σε αυτό το πλαίσιο, είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον

8. Μισέλ Ουελμπέκ, *Η δυνατότητα ενός νησιού*, μτφρ. Λ. Σιπητάνου, Αθήνα: Εστία, 2007, σ. 35. [Στο εξής: *Δυνατότητα*]

9. Μισέλ Ουελμπέκ, *Ο χάρτης και η επικράτεια*, μτφρ. Λ. Σιπητάνου, Αθήνα: Εστία, 2012, σ. 193. [Στο εξής: *Χάρτης*].

οποίο ο Ουελμπέκ μιλά για τα προϊόντα. Συχνά η γλώσσα του προσομοιάζει με γλώσσα καταλόγου¹⁰ ή πακέτου προσφορών, καθώς περιγράφει λεπτομερώς τα τεχνικά χαρακτηριστικά των προς πώληση αγαθών. Άλλωστε, ο συγγραφέας δεν εξαιρεί τον εαυτό του από τη μανία των εμπορευμάτων. Στο μυθιστόρημά του *Ο Χάρτης και η επικράτεια*, στο οποίο εμφανίζεται και ο ίδιος ως χαρακτήρας, κλαίει απαρηγόρητος επειδή οι αλλαγές στη ζήτηση των προϊόντων οδήγησαν στην απόσυρση των παπουτσιών, των πανοφωριών και του φορητού υπολογιστή που αγαπούσε. Λέει: «Δεν ήμουν απόλυτα ευτυχημένος στη ζωή μου, όμως τουλάχιστον είχα αυτό: μπορούσα σε τακτά χρονικά διαστήματα να ξαναγοράσω ένα ζευγάρι από τα αγαπημένα μου παπούτσια.»¹¹

Παρόλ' αυτά, ο Ουελμπέκ παρουσιάζεται έντονα επικριτικός απέναντι στην ομογενοποιητική κίνηση που επιτελεί η παγκόσμια αγορά, διαμεσολαβώντας τα πάντα με το χρήμα και καθιστώντας τα προϊόντα. Ο Λούκατς, όπως είναι γνωστό, πίστευε ότι το χρήμα μετατρέπει τα συγκεκριμένα ανόμοια σε αφηρημένα όμοια. Δηλαδή, μεταφράζει τις συγκεκριμένες ποιότητες, τα ειδικά χαρακτηριστικά κάθε πράγματος σε ένα αφηρημένο κοινό δείκτη, ο οποίος καθίσταται πλέον η πιο σημαντική τους ιδιότητα: τη χρηματική τους τιμή. Ο γάλλος συγγραφέας μας εμφανίζεται εδώ ιδιαίτερα κοντά στον Λούκατς. Χαρακτηριστικός είναι ο τρόπος με τον οποίο αναφέρεται στη λειτουργία του χρήματος, «αυτού του παγκόσμιου μεσολαβητή που έχει ήδη εξασφαλίσει μια ακριβή ισοτιμία για την ευφυία, το ταλέντο, τις τεχνικές

10. Άλλωστε ο Μισέλ, ο ιδιοφυής βιολόγος των *Στοιχειωδών Σωματιδίων*, συλλαμβάνει την ιδέα του για την τέλεια κλωνοποίηση ξεφυλλίζοντας με προσοχή έναν διαφημιστικό κατάλογο των πολυκαταστημάτων 3 Suisses.

11. *Χάρτης*, σ. 168.

δεξιότητες που έχει ήδη επιτρέψει την τέλεια ομογενοποίηση απόψεων, προτιμήσεων, τρόπων ζωής. Αντίθετα από τους αριστοκράτες, οι πλούσιοι δεν διατείνονται ότι ανήκουν σε μια διαφορετική ράτσα από τον υπόλοιπο πληθυσμό· διατείνονται μονάχα ότι είναι πιο πλούσιοι».¹²

Αυτή η τελευταία παρατήρηση μας φέρνει άλλωστε σε θέση να σχολιάσουμε και μία ακόμη, διόλου άσχετη, αναφορά του Ουελμπέκ. Κατά τη γνώμη μου, ο συγγραφέας μας στο σύνολο του έργου του γράφει για μια κοινωνία που βιώνει τις ακρότατες συνέπειες όσων έγραφε και προέβλεπε ο Αλεξίς ντε Τοκβίλ. Θυμίζουμε εδώ ότι η βασική ιδέα του συγκεκριμένου στοχαστή είναι ότι οι κοινωνίες, μετά τις μεγάλες επαναστάσεις του 18ου αιώνα, τείνουν προς τη «δημοκρατία», που για τον ίδιο ορίζεται ως απαλοιφή των θεσμισμένων κοινωνικών ανισοτήτων, σχετική εξίσωση των υλικών συνθηκών και απώλεια του μεγαλείου και της αριστείας που χαρακτήριζαν τις προηγούμενες ιστορικές περιόδους. Στη δημοκρατία, κατά τον Τοκβίλ, καταργούνται τα αριστοκρατικά κληρονομικά προνόμια, με αποτέλεσμα τα επαγγέλματα, τα λειτουργήματα και τα αξιώματα να είναι προσβάσιμα σε όλους. Έτσι, επέρχεται και μια ομογενοποίηση των τρόπων και των επιπέδων ζωής. Ταυτόχρονα, όμως, αυτή η εξίσωση απαλείφει και τα μεγάλα και υψηλά ιδεώδη των αριστοκρατικών εποχών, όταν οι άνθρωποι αγωνίζονταν για την τιμή, το μεγαλείο και τη δόξα. Όπως γράφει ο ίδιος, η δημοκρατία σάς ταιριάζει «αν ο στόχος σας δεν είναι καθόλου να πλάσετε ηρωικές αρετές, αλλά ειρηνικές συνήθειες [...] αν, αντί να ζείτε μέσα σε μια λαμπρή κοινωνία, σας αρέσει να ζείτε μέσα σε μια κοινωνία νοικοκυρεμένη».¹³

12. *Πλατφόρμα*, σ. 278.

13. Από το *De la Démocratie en Amérique*. Παρατίθεται από τον Αρόν στο *Η εξέλιξη*

Πιστεύω ότι δεν είναι καθόλου τυχαίο που στο *Ο χάρτης και η επικράτεια*, όπου όπως σημειώσαμε ο Ουελμπέκ εμφανίζεται και ο ίδιος ως πρόσωπο, ο συγγραφέας παρουσιάζεται να διαβάζει σε έναν έκπληκτο επισκέπτη ολόκληρες σελίδες από το *Για τη Δημοκρατία στην Αμερική* του Τοκβίλ. Χαρακτηρίζει μάλιστα το συγκεκριμένο έργο ως το ευφυέστερο πολιτικό βιβλίο που γράφτηκε ποτέ.¹⁴

Όμως δεν είναι μόνο αυτή η ευθεία αναφορά στον γάλλο στοχαστή. Θεωρώ πως υπάρχει επιπλέον συνάφεια περιεχομένου και αντιλήψεων μεταξύ των δύο συγγραφέων. Ας δούμε μερικές τυπικές τοκβιλιανές φράσεις του Ουελμπέκ: «είχα όρεξη να αγοράσω να φάω μοςχαράκι μπλανκέτ, μπακαλιάρο με μυρώνια, βερβέρικο μουσακά· έτοιμα πιάτα για μικροκύματα, αξιόπιστα μέσα στην ανοστιά τους, είχαν όμως χρωματιστή και χαρούμενη συσκευασία, αποτελούσαν μάλιστα αληθινή πρόοδο σε σχέση με τις θλιβερές περιπέτειες των ηρώων του Ουισμάνς· δεν μπορούσε να διακρίνει κανείς καμιά κακή πρόθεση, κι η εντύπωση ότι συμμετείχες σε μια συλλογική εμπειρία, απογοητευτική αλλά εξισωτική, μπορούσε να ανοίξει τον δρόμο προς τη μερική παραίτηση.»¹⁵ Το κείμενο μιλάει από μόνο του: ο καθένας μπορεί να αγοράσει ό,τι φαγητό θέλει, οι συνθήκες έχουν εξισωθεί μέσω της αγοράς και της τυποποιημένης παραγωγής· ταυτόχρονα όμως, αυτή η εξισωτική πρόοδος συνοδεύεται από –ή ορθότερα, θα μας έλεγαν ο Ουελμπέκ και ο Τοκβίλ, αυτή η εξισωτική πρόοδος προκαλεί– μια απογοήτευση, μια παραίτηση, μια μετριότητα. Ας σημειωθεί απλώς ότι ο Joris-Karl Hu-

της κοινωνιολογικής σκέψης, σ. 317.

14. *Χάρτης*, σ. 252.

15. Μισέλ Ουελμπέκ, *Υποταγή*, μτφρ. Α. Σιπητάνου, Αθήνα: Εστία, 2015, σ. 125 (δικές μου υπογραμμίσεις). [Στο εξής *Υποταγή*].

ysmans, στον οποίο ο ήρωας της *Υποταγής* έχει αφιερώσει το διδακτορικό του και ο οποίος αναφέρεται στο προπαρατεθέν απόσπασμα, ήταν γάλλος συγγραφέας που γεννήθηκε το 1848 και συνεπώς πρόλαβε κατά κάποιον τρόπο τον «παλιό κόσμο», εξ ου και η αντιπαραβολή της σημερινής άνοστης κατάστασης με τις περιπέτειες των ηρώων του.

Προτού προχωρήσουμε, αξίζει να σταθούμε και σε κάτι ακόμη που μπορεί να σχολιαστεί με βάση το παραπάνω απόσπασμα: τον ρόλο του φαγητού στα μυθιστορήματα του Ουελμπέκ, καθώς τρόπον τινά εκεί συνοψίζονται όσα έχουμε πει ως τώρα. Είναι απολύτως χαρακτηριστικό ότι, όπως ο Φρανσουά, το κεντρικό πρόσωπο της *Υποταγής*, έτσι και πολλοί άλλοι ήρωες του Ουελμπέκ τρέφονται με *delivery* ή με έτοιμα γεύματα από το σούπερ μάρκετ.¹⁶ Όπως και όλα τα υπόλοιπα πράγματα, έτσι και το φαγητό, στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία, έχει μετατραπεί σε εμπόρευμα. Για τα πρόσωπα του Ουελμπέκ, ολόκληρη η κοινωνική διαδικασία που υπήρχε κάποτε πίσω από τη μαγειρική, τα νοήματα, οι πρακτικές και ο δεσμός που συμπυκνώνονταν εκεί –το ζύγισμα που γίνεται «με το μάτι», οι συνταγές που περνούν από γενιά σε γενιά κι ακόμη περισσότερο η συλλογική «πίτα του χωριού»– έχουν χαθεί. Τη θέση τους έχει πάρει η τακτοποίηση των σχετικών ζητημάτων μέσω της αγοράς. Μιας αγοράς που πρώτον, τυποποιεί και ομογενοποιεί, εξ ου και η «ανοστιά» –ας σκεφτεί κανείς εδώ τις έτοιμες σούπες που στοιβάζονται στα ράφια των σούπερ μάρκετ–, και δεύτερον, κατά κάποιον τρόπο, διαφοροποιεί, ή τουλάχιστον παριστάνει ότι διαφοροποιεί και επικαλείται ρητά αυτή τη διαφοροποίηση. Όπως φαίνεται και από το απόσπασμα, τα

16. «[Τ]ρεφόμενοι βασικά με πουρέ Μουσλίν με τυρί», λέει με σαφήνεια ο ήρωας της *Πλατφόρμας*, σ. 26.

έτοιμα φαγητά-προϊόντα του Ουελμπέκ, όπως και τα delivery (σουσί, μεξικάνικο, κινέζικο, ινδικό...) θέλουν να προβάλλουν μια ιδιαιτερότητα και μάλιστα μια αίσθηση αυθεντικότητας και τοπικής κουζίνας. Αυτό το μείγμα ομογενοποίησης και διαφορετικότητας που πραγματώνεται μέσω της αγοράς είναι πολύ σημαντικό για εμάς, καθώς θα το συναντήσουμε σχεδόν αυτούσιο και στον τουρισμό.

Ο βασιλιάς σεξ ως πηγή δυσφορίας

Βρισκόμαστε λοιπόν σε έναν εμπορευματοποιημένο κόσμο, απογυμνωμένο από νόημα, με κοινωνικούς δεσμούς που ολοένα και αποδυναμώνονται (εξ ου και η εμφυλιακή κατάσταση στην οποία βρίσκονται σχεδόν πάντα τα προάστια στα μυθιστορήματα του Ουελμπέκ). Για τον πεζογράφο μας, εκτός από τον καταναλωτισμό, που είναι εξ ορισμού σισύφειος και απογοητευτικός, η μανία για το σεξ είναι το μόνο πράγμα που έχει μείνει στη Δύση για να παίξει τον ρόλο του χαλιού, κάτω από το οποίο κρύβουμε το υπαρξιακό μας κενό. Για έναν από τους ήρωες των *Στοιχειωδών Σωματιδίων*, τον Μπρυνό, ο Γάλλος γράφει χαρακτηριστικά: «Ο τελευταίος μύθος της Δύσης, το σεξ, ήταν κάτι που όφειλε να κάνει· κάτι το εφικτό, κάτι το επιβαλλόμενο.»¹⁷ Ο Καστοριάδης πίστευε ότι οι μύθοι της εκάστοτε κοινωνίας, τα φαντασιακά της νοήματα, είναι αυτό που της δίνει τη συνοχή της, η βάση όλων των υπολοίπων. Ο Ουελμπέκ είναι αμείλικτος: στη σύγχρονη κοινωνία, οι νομιμοποιητικές φαντασιακές σημασίες έχουν καταρρεύσει κι έτσι ο βασιλιάς σεξ καλείται να υποκαταστήσει το νόημα της ζωής.

Ο Ουελμπέκ συχνά χαρακτηρίζεται (ή κατηγορείται!) ως πορνογραφικός συγγραφέας. Πράγματι, το σεξ στα βιβλία του παί-

ζει πολύ σημαντικό ρόλο και υπάρχουν σκηνές που αποτελούν πιστές λογοτεχνικές αναπαραστάσεις πορνογραφικού υλικού. Θα πρέπει όμως να σκύψουμε πάνω από τα γραπτά του πιο προσεκτικά, ώστε να διαπιστώσουμε αν οι σεξουαλικές σκηνές τους είναι απλώς η μετουσιωμένη εκφόρτιση των φαντασιώσεων του συγγραφέα ή αν επιτελούν και κάποιον ακόμη ρόλο – εξάλλου το ένα δεν αποκλείει το άλλο.

Δεν πρέπει να αγνοήσει κανείς, νομίζω, ότι το σεξ, που σήμερα βρίσκεται παντού, ακόμη και εκεί που δεν θα το περίμενε κανείς (δεν μπορεί κανείς σήμερα να πουλήσει ούτε χαρτί υγείας χωρίς να δείξει γυνακεία σάρκα, σημειώνει δηκτικά ο Καστοριάδης), αποτελεί ένα μόνιμο βάσανο για τους ουελμπεκιανούς ήρωες. Δύο μόνο παραδείγματα ανάμεσα σε πολλά άλλα αποτελούν εδώ ο Τισεράν, πρόσωπο του πρώτου μυθιστορήματος του Ουελμπέκ,¹⁸ και ο προαναφερθείς Μπρυνό, από τα *Στοιχειώδη Σωματίδια*. Και οι δύο βιώνουν με ανυπόφορο τρόπο την υπερδιέγερση της σεξουαλικής επιθυμίας. Ο δεύτερος, κάποια στιγμή θα σταθεί τυχερός: ο πρώτος, καθόλου – κατά κάποιον τρόπο θα πεθάνει μάλιστα από αυτή την υπερδιέγερση.

Έτσι λοιπόν, προτείνεται η έντονη παρουσία του σεξουαλικού στοιχείου στα βιβλία του Ουελμπέκ να ερμηνευθεί και ως σημαδι απόγνωσης. Όταν ακούμε από τους ήρωές του να λένε – εννοώντας το βαθιά – ότι μια σεξουαλική συνεύρεση θα αρκούσε για να δικαιώσει την ύπαρξή τους ή ότι θα έδιναν και τη ζωή τους για μια στιγμή απόλαυσης, καταλαβαίνουμε ότι πρόκειται για ανθρώπους στερημένους από κάθε άλλον σκοπό, προς τον οποίο

17. *Στοιχειώδη Σωματίδια*, σ. 177.

18. Μισέλ Ουελμπέκ, *Η επέκταση του πεδίου της πάλης* (1994), μτφρ. Α. Εμμανουήλ, Αθήνα: Εστία, 2015. [Στο εξής *Επέκταση*]. Δεν μπορώ παρά να σκεφτώ εν προκειμένω ότι το πρώτο μυθιστόρημα ενός συγγραφέα μοιάζει με την πρώτη ψυχαναλυτική συνεδρία. Εκεί τίθεται το αίτημα, εκεί μπαίνουν οι βάσεις για όλα όσα θα ακολουθήσουν.

θα μπορούσαν να προσανατολίσουν τον βίο τους. Και πράγματι, έτσι είναι. Δεν είναι τυχαίο ότι σχεδόν όλοι δίνουν την εικόνα ξοφλημένου ανθρώπου και φλερτάρουν με την κατάθλιψη.

«Ένταση των επιθυμιών μέχρι το σημείο να γίνονται αφόρητες, καθιστώντας συγχρόνως την εκπλήρωσή τους όλο και περισσότερο ανέφικτη: αυτή ήταν η μοναδική αρχή πάνω στην οποία βασιζόταν η δυτική κοινωνία».¹⁹ Η σεξουαλικότητα στον Ουελμπέκ, αποχαλινωμένη λόγω του προελαύνοντος ατομικισμού και της έλλειψης άλλων νοηματικών ερεισμάτων δόμησης μιας ταυτότητας, εξελίσσεται σε απόλυτο βαρόμετρο της ευτυχίας και της δυστυχίας. Είναι πηγή ηδονής, αλλά κυρίως είναι πηγή δυσφορίας.

Ο ατομικισμός

Συνέπεια, αλλά και προϋπόθεση όλων των παραπάνω, είναι ο ιδιαίτερα αναπτυγμένος ατομικισμός που χαρακτηρίζει τις σύγχρονες κοινωνίες. Ο ατομικισμός αποτελεί ρητό θέμα πραγμάτευσης για τον Ουελμπέκ²⁰ και θα μπορούσε να γραφτεί ένα ολόκληρο κείμενο γι' αυτόν. Εδώ θα σταθούμε αναγκαστικά σε λίγα μόνο ενδεικτικά σημεία.

Κατ' αρχάς, όλοι οι ήρωες του Γάλλου είναι εξόχως απολιτικοί. Διάγουν βίους απολύτως απομακρυσμένους από την πολιτική και οποιαδήποτε άλλη συλλογική δραστηριότητα. Αυτοπροσδιορίζονται κυρίως ως καταναλωτές και ως τηλεθεατές.²¹ Άλλωστε και ο ίδιος ο Ουελμπέκ έτσι σκέφτεται τον εαυτό του: «όλα αυτά έχουν συμβάλει πολύ στο να απομονωθώ από τον κόσμο, να με μετατρέψω σε κάποιον που σε καμία περίπτωση

δεν θεωρεί τον εαυτό του πολίτη. Δυστυχώς δεν υπερβάλλω: σιγά σιγά συνήθισα να βλέπω τον δημόσιο χώρο ως εχθρικό έδαφος [...] μια περιοχή, εν πάση περιπτώσει, όπου δεν έχω θέση κι όπου τίποτα ενδιαφέρει ή ευχάριστο δεν μπορεί ποτέ να μου συμβεί».²²

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον ότι ο Ουελμπέκ εντοπίζει ψήγματα ή αιτίες του ατομικισμού και σε φαινόμενα με τα οποία δεν θα έτεινε να τον συνδέσει κανείς, τουλάχιστον όχι με μια πρώτη, διαισθητική ματιά. Γράφει, παραδείγματος χάρη, για τη σεξουαλική απελευθέρωση: «είναι εντυπωσιακό ότι ετούτη [...] παρουσιάζοταν καμιά φορά με τη μορφή ενός συλλογικού ονείρου, τη στιγμή που επρόκειτο στην πραγματικότητα για ένα καινούριο ορόσημο στην ιστορική εξέλιξη του ατομικισμού».²³

22. *Δημόσιος Κίνδυνος*, σ. 82.

23. *Στοιχειώδη σωματίδια*, σ. 155. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι ο Ουελμπέκ, διατυπώνοντας την άποψη ότι το ελευθεριακό «πνεύμα του '68», είτε αυτό αφορούσε το σεξ είτε άλλα πεδία της ζωής, κατέληξε να ενσωματωθεί στον σύγχρονο ατομικισμό και την καταναλωτική κουλτούρα, έρχεται κατά κάποιο τρόπο στις παρατηρήσεις των Μπολτανσκι και Σιαπελό για το «νέο πνεύμα του καπιταλισμού». Σε αυτή τη γραμμή σκέψης, είναι χαρακτηριστικά τα όσα γράφει ο Ουελμπέκ για το γαλλικό ταξιδιωτικό πρακτορείο Nouvelles Frontières, που ενδυναμώθηκε μέσα στο αγωνιστικό κλίμα του '68. Βλ. *Πλατόφορο*, σ. 35-36. Το εν λόγω πρακτορείο αναφέρεται επίσης στην *Επέκταση*, σ. 73. Ταυτόχρονα, όμως, ο Ουελμπέκ (μοιάζει σαν να) λαμβάνει υπ' όψιν και τις –κριτικές προς τους Μπολτανσκι και Σιαπελό– παρατηρήσεις των Ζιλ Λιποβετσκι και Ζαν Σερούα, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι το νέο πνεύμα του καπιταλισμού δεν απορρέει τόσο από την ενσωμάτωση της «καλλιτεχνικής κριτικής» του Μάη, όσο από την περαιτέρω εξέλιξη ούτως ή άλλως εγγενών στον καπιταλισμό ατομικιστικών τάσεων. Δεν έχουμε να κάνουμε, λοιπόν, τόσο με την ενσωμάτωση μιας εξωτερικής κριτικής, όσο με μια ενδογενή εξέλιξη. (Βλ. το κείμενό τους «Το πνεύμα του καλλιτεχνικού καπιταλισμού», μτφρ. Β. Τομανάς, *Κοινός τόπος* 1, Αθήνα, Μάιος 2016, σ. 56-66. Στη σ. 66 μάλιστα αναφέρεται και συγκεκριμένα ο πράσινος τουρισμός.) Έτσι, θα έλεγε κανείς ότι ο Ουελμπέκ παρουσιάζει μια παράδοξη –και πολύ ενδιαφέρουσα– συνένωση των δύο αντιμαχόμενων αυτών θεωρήσεων.

19. *Δυνατότητα*, σ. 82.

20. Βλ. π.χ. *Στοιχειώδη σωματίδια*, σ. 214.

21. Βλ. π.χ. τη σχετική δήλωση του ζωγράφου Ζεντ στον *Χάρτη*, σ. 85.

Μια παρόμοια ιδέα εκφράζεται και στην *Επέκταση του πεδίου της πάλης*, όπου ο «σεξουαλικός φιλελευθερισμός» αντιστοιχίζεται με τον οικονομικό φιλελευθερισμό.²⁴ Ως προωθητική δύναμη του ατομικισμού επικρίνεται άλλωστε στο ίδιο βιβλίο και η ψυχανάλυση.²⁵

Γενικά, θα λέγαμε ότι ο Ουελμπέκ σκηνοθετεί τα μυθιστορήματά του σε ένα ατομικιστικό πλαίσιο, στο οποίο ανήκει και ο ίδιος. Έχει όμως επίγνωση των καταστροφικών συνεπειών του ατομικισμού για την κοινωνικότητα. Σε ένα νεανικό πεζό ποίημά του γράφει: «αρνούμαστε τη φιλελεύθερη ιδεολογία επειδή είναι ανίκανη να δώσει ένα νόημα, έναν δρόμο για να συμφιλιωθεί ξανά το άτομο με τους ομοειδείς του σε μια κοινότητα που θα μπορούσε να την πει κανείς ανθρώπινη».²⁶

Αυτό είναι, λοιπόν, σε γενικές γραμμές, το ευρύτερο σύμπαν του Μισέλ Ουελμπέκ. Ένα σύμπαν ατομικιστικό, καταναλωτικό, απογοητευτικό, γυμνό από νόημα, αποστερημένο από συνεκτικούς κοινωνικούς δεσμούς, για το οποίο θα μπορούσαμε να πούμε ακόμα πολλά. Αλλά έχει φτάσει πια η στιγμή να δούμε πώς εντάσσεται ο τουρισμός μέσα σε αυτό.

Μέρος δεύτερο: Ουελμπέκ, ένας μελετητής του σύγχρονου τουρισμού;

Είναι αρκετά εντυπωσιακό ότι όλα τα μυθιστορήματα, αλλά και αρκετά ποιήματα του συγγραφέα που εξετάζουμε, αναφέρονται με τον έναν ή τον άλλον τρόπο στον τουρισμό. Ακόμη

24. *Επέκταση*, σ. 128.

25. *Ο.π.*, σ. 132.

26. Από το «Το τελευταίο προπύργιο ενάντια στον φιλελευθερισμό», παρατίθεται στο Μπερνάρ Μαρίς, *Ο Ουελμπέκ ως οικονομολόγος*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Εστία, 2015, σ. 47.

και όταν δεν αποτελεί το κύριο θέμα τους, ποτέ δεν λείπουν οι αναφορές στο τουριστικό φαινόμενο και σε διάφορες πτυχές της τουριστικής οικονομίας.²⁷ Επιπροσθέτως, δύο βιβλία του, η νουβέλα *Λανθαρότε* και το μυθιστόρημα *Πλατφόρμα*, δημοσιευμένα με διαφορά δύο χρόνων, έχουν ως βασικό θέμα τους συγκεκριμένα τον τουρισμό. Όλα αυτά δείχνουν, κατά τη γνώμη μου, ότι ο Ουελμπέκ θεωρεί τον τουρισμό αναπόσπαστο κομμάτι της σημερινής κοινωνίας και οικονομίας. Πράγματι, από ποσοτική άποψη, ο τουρισμός αντιπροσωπεύει το 10,3% του παγκόσμιου ΑΕΠ, διατηρώντας περίπου 292 εκατομμύρια θέσεις εργασίας σε όλον τον κόσμο.²⁸ Τη δυναμική αυτή σχολιάζει πολλές φορές ρητά ο Ουελμπέκ, τονίζοντας τους παραλογισμούς και τα παράδοξα της τουριστικής οικονομίας, όπως λόγου χάρη ότι οι άνθρωποι μπορούν να βγάζουν περισσότερα χρήματα νοικιάζοντας στούντιο και όχι κάνοντας μια δουλειά στην οποία έχουν αφιερώσει ολόκληρη τη ζωή τους.²⁹ Η προσέγγισή του όμως στο τουριστικό φαινόμενο δεν είναι τόσο οικονομική, όσο, θα έλεγε κανείς, κοινωνιολογική και ανθρωπολογική.

27. Ενδεικτικά, εκτός από τα δύο βιβλία του Ουελμπέκ που αφορούν συγκεκριμένα τον τουρισμό, και για τα οποία θα ακολουθήσει εκτενής πραγμάτευση, βλ. *Επέκταση*, σ. 73, 137· *Στοιχειώδη σωματίδια*, σ. 129 κ.ε.· *Δυνατότητα*, σ. 19-20, 51· *Χάρτης*, σ. 236, 407 κ.ε.· *Υποταγή*, σ. 102. Βλ. επίσης τα ποιήματα «Τρεις τουρίστριες Αυστριακές...», «Την ώρα που μαζεύονται κι οι τελευταίοι ξενύχτηδες...» και «Φτάνοντας στην Κρεζ» στο Μισέλ Ουελμπέκ, *Μορφολογία της τελευταίας όχθης*, μτφρ. Σ. Γιανναράς, Αθήνα: Εστία, 2015, σ. 82, 83 και 85 αντίστοιχα. Τέλος, βλ. και *Δημόσιος κίνδυνος*, σ. 79, 113.

28. «WTTC: Ο τουρισμός εισφέρει το 10% του παγκόσμιου ΑΕΠ και της απασχόλησης», διαθέσιμο στο <http://www.tornosnews.gr/permalink/23345.html>. Στην *Πλατφόρμα*, που εκδόθηκε το 2002, ο Ουελμπέκ σημειώνει ότι «[τ]ο 2000, για πρώτη φορά, η τουριστική βιομηχανία έγινε, από πλευράς κύκλου εργασιών, η μεγαλύτερη οικονομική δραστηριότητα παγκοσμίως» (σ. 36).

29. *Πλατφόρμα*, σ. 59.

Γενικά μιλώντας, φαίνεται ότι ο Ουελμπέκ έχει ασχοληθεί αρκετά με τη βιβλιογραφία για τον τουρισμό. Σε ορισμένα σημεία της *Πλατφόρμας*, παραθέτει έρευνες και αποφθέγματα σχετικών κοινωνιολόγων και μελετητών.³⁰ Επιπλέον, όλα τα γνωστά κεντρικά ζητήματα της κοινωνιολογίας του τουρισμού είναι με τον έναν ή τον άλλο τρόπο παρόντα στα βιβλία του. Ας δώσουμε μόνο τρία ενδεικτικά παραδείγματα ταύτισης των προβληματισμών των μυθιστορημάτων του Ουελμπέκ με τους αντίστοιχους της κοινωνιολογίας του τουρισμού:

α) το περίφημο *double bind* του τουρίστα, δηλαδή το γεγονός ότι ο τουρίστας επιθυμεί να πηγαίνει σε μη τουριστικά μέρη. Ακριβώς όμως το ότι πηγαίνει σε αυτά, τα καθιστά τουριστικά.³¹

β) το γεγονός ότι συχνά ο μοναχικός και «αυθεντικός» ταξιδιώτης, που δεν συμμετέχει σε οργανωμένες εκδρομές μαζικού τουρισμού, λειτουργεί ως εμπροσθοφυλακή για τον μαζικό τουρισμό. Ανακαλύπτει μια «παρθένα» περιοχή, η οποία στη συνέχεια, ακριβώς λόγω της ανακάλυψής του, μετατρέπεται σε τουριστική.³²

γ) η σύνδεση του τουριστικού φαινομένου με τον «πολιτισμό του ελεύθερου χρόνου». Μια σειρά ανακατατάξεων μέσα στις δυτικές κοινωνίες, όπως η καθιέρωση της άδειας μετ' αποδοχών για τους εργαζόμενους, που στην Αγγλία ολοκληρώνεται με το *Holiday Pact* του 1938, προωθούν μια στροφή εντός του καπιταλισμού, ο οποίος αναδιαρθρώνεται σταδιακά βρίσκοντας μέ-

30. Ό.π., σ. 41 και 44.

31. Βλ. *Πλατφόρμα* σ. 53, 290 και, αντίστοιχα, Στέλιος Βαρβαρέσος, *Η χαμένη τέχνη του ταξιδιού*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2017, σ. 433. Επίσης, στη σ. 374, ο Βαρβαρέσος γράφει ωραία ότι ο τουρίστας είναι «πολέμιος ενός ρόλου που ωστόσο ο ίδιος επιλέγει».

32. *Πλατφόρμα*, σ. 70 και αντίστοιχα, *Η χαμένη τέχνη του ταξιδιού*, σ. 432-433.

σω αυτών των εξελίξεων νέα πεδία κέρδους. Έτσι, ένα σύνολο θεσμών όπως τα τουριστικά γραφεία και οι διεθνείς οργανισμοί για τον τουρισμό συμβάλλουν στην εμπορευματοποίηση του ελεύθερου χρόνου των ανθρώπων.³³

Τα ενδεικτικά αυτά παραδείγματα θα μπορούσαν να πολλαπλασιαστούν. Νομίζω όμως ότι περισσότερο νόημα έχει να ασχοληθώ με τρία πιο συγκεκριμένα σημεία, που δείχνουν την ιδιαιτερότητα της ουελμπεκιανής πραγμάτευσης του σύγχρονου τουρισμού. Αυτό θα προσπαθήσω να κάνω στο υπόλοιπο αυτού του κειμένου.

Κυνηγώντας το αυθεντικό βίωμα σε έναν απομαγεμένο κόσμο

Η καθημερινή ζωή μέσα στις κοινωνίες μας που, όπως σωστά μάντευε ο Τοκβίλ, στερούνται της αίσθησης του μεγαλείου και της δόξας, μας απογοητεύει. Οι περισσότεροι άνθρωποι στις μέρες μας εργάζονται σε μια δουλειά που δεν αγαπούν. Τους δίνει ίσως τα προς το ζην, ενδεχομένως και μια σχετική άνεση, αλλά δεν τους γεμίζει.³⁴ Ο ήρωας της *Πλατφόρμας* είναι οικονομικός υπάλληλος στο υπουργείο πολιτισμού. Οι ήρωες της *Επέκτασης του πεδίου της πάλης* είναι μεσαία στελέχη

33. *Πλατφόρμα*, σ. 36 και αντίστοιχα, Μιχάλης Νικολακάκης, «Μοντέρνα Κίρκη». Τουρισμός και ελληνική κοινωνία την περίοδο 1950-1974, σ. 37. Βλ. επίσης το πολύ ενδιαφέρον σχετικό κείμενο του Ντανιέλ Μοτέ «Μια σύντομη ιστορία του ελεύθερου χρόνου», μτφρ. Α. Φασούλας, *Πρόταγμα* 10, σ. 242-259.

34. Ας θυμηθούμε εδώ ότι ο Ουελμπέκ γράφει για τη Γαλλία του 2000 και όχι για την Ελλάδα της κρίσης. Μάλιστα, στο πλαίσιο που συζητάμε, είναι ενδιαφέρον ότι συχνά τα οικονομικά ζητήματα των χαρακτήρων του Ουελμπέκ είναι λυμένα (μάλιστα, δύο φορές, στην *Πλατφόρμα* και στην *Υποταγή*, μέσω μιας κληρονομιάς), έτσι ώστε τα άτομα δεν καλούνται πια να ριχτούν στον αγώνα για την επιβίωση, στο «μεροδοῦλι-μεροφαί», που με τον έναν ή τον άλλον τρόπο μπορεί να γεμίσει τη ζωή. Έτσι, το κενό του νοήματος τους παρουσιάζεται σε όλο του το μεγαλείο.

μιας επιχείρησης πληροφορικής.³⁵

Σε αυτόν τον χωρίς νόημα κόσμο, όπου η αγορά έχει «κονι-ορτοποιήσει όλους τους δεσμούς εκτός από τον οικονομικό»,³⁶ για να αναπληρώσουμε τις καθημερινές ελλείψεις μας μετατρεπόμαστε σε κυνηγούς βιωμάτων, σε συλλέκτες «αυθεντικών εμπειριών». Φυσικά, ο τουρισμός είναι από τους βασικούς παραγωγούς και εμπόρους τέτοιων βιωμάτων³⁷ – όπως είναι, στο σημερινό πλαίσιο, και τα extreme sports, που ανθίζουν, το Instagram, που μας καλεί να αποθησαυρίσουμε όλες τις μικρές «στιγμές» της ζωής μας, αλλά και οι εκθέσεις τύπου «Van Gogh Alive-the experience»,³⁸ που στοχεύουν να μας κάνουν να βιώσουμε το κλίμα του έργου του καλλιτέχνη.

Σε αυτό το σημείο, ο Ουελμπέκ ήδη από το 2000 έχει διακρίνει τάσεις που στα καθ' ημάς έγιναν ορατές τα τελευταία χρόνια. Υποστηρίζει ότι το βασικό στοιχείο του σύγχρονου κατανάλωσιμους των βιωμάτων είναι η έννοια-κλειδί της αυθεντι-

35. Ορθώς υπογραμμίζει ο Μπερνάρ Μαρίς τον βασικό ρόλο των στελεχών στο έργο του Ουελμπέκ. Βλ. Μαρίς, *Ο Ουελμπέκ ως οικονομολόγος*, σ. 53 κ.ε.

36. Ό.π., σ. 73.

37. Χαρακτηριστικό το απόσπασμα της *Πλατφόρμας* (σ. 215) που περιγράφει τις συζητήσεις των τουριστών μετά από ένα κολύμπι με δελφίνια: «ο ενθουσιασμός των συνταξιούχων, των δύο λογοθεραπευτών και του ζευγαριού των φοιτητών εκφραζόταν όπως ήταν φυσικό μέσα από ελαφρώς διαφορετικούς λεκτικούς κώδικες: όλοι τους όμως συμφωνούσαν στη διατύπωση: ήταν μοναδική εμπειρία». Έχω κι ο ίδιος ακούσει να μου λένε ακριβώς αυτή την έκφραση για τη συγκεκριμένη δραστηριότητα.

38. Μεγάλη έκθεση που πραγματοποιήθηκε στο Μέγαρο Μουσικής από τον Νοέμβριο μέχρι τον Μάρτιο και αποσκοπούσε στην παρουσίαση του έργου του Van Gogh με τη βοήθεια μιας σειράς τεχνολογιών (φωτισμών, χρωμάτων, ήχων, μουσικής), ώστε να «αφηγείται ταυτόχρονα τη δική του ιστορία, [να] διεισδύει στα συναισθήματα και τις σκέψεις του και [να] περιγράφει το περιβάλλον μέσα στο οποίο μεγάλωσε». Στην ιστοσελίδα της έκθεσης αυτό χαρακτηρίζεται ως «η απόλυτη βιωματική εμπειρία». Βλ. www.vangoghalive.gr/.

κότητας. Στο *Ο χάρτης και η επικράτεια*, εμφανίζεται ένας διάσημος παρουσιαστής και συγγραφέας εγχειριδίων για τα γαλλικά ήθη και έθιμα, ο οποίος «είχε καταλάβει ότι μετά τη δεκαετία του 1980 που προωθήθηκαν τα “φράγκα και η μούρη” το κοινό διψούσε για οικολογία, αυθεντικότητα, αληθινές αξίες».³⁹ Και ο ειδικός κοινωνιολόγος των συμπεριφορών που έχει προσλάβει η τουριστική εταιρεία της Βαλερί, ηρωίδας της *Πλατφόρμας*, για να αναλύσει τις νέες τάσεις του κλάδου, σημειώνει χαρακτηριστικά ότι ο καιρός των τυποποιημένων διακοπών, στο στυλ των Κλαμπ Μεντιτερανέ, «έχει παρέλθει οριστικά: οι σύγχρονοι παραθεριστές αναζητούν την αυθεντικότητα, την ανακάλυψη, το αίσθημα της κοινότητας. Γενικότερα, το μοντέλο τουρισμού του Φορντ – που χαρακτηριζόταν από τα περίφημα “4 S” (Sea, Sand, Sun... and Sex) έχει ολοκληρώσει τον κύκλο του. Όπως το καταδεικνυαν ξεκάθαρα οι εργασίες των Μίτσκυ και Μπράουν, όλο το επάγγελμα θα έπρεπε να υιοθετήσει στο εξής μια μετα-φορντική οπτική».⁴⁰

Φυσικά, είναι γνωστό ότι η ιδέα της αυθεντικότητας είχε χρησιμοποιηθεί ήδη από τη δεκαετία του 1970 από τον Dean MacCannell για να προσεγγίσει το τουριστικό φαινόμενο.⁴¹ Όμως ο Ουελμπέκ την παρακολουθεί σε όλες τις σύγχρονες μετεξελίξεις της. Έτσι, εκτός από τον διαδεδομένο πλέον και στην

39. *Χάρτης*, σ. 228.

40. *Πλατφόρμα*, σ. 162. Εδώ βρίσκουμε ένα ακόμη παράδειγμα ταύτισης των σχολίων του Ουελμπέκ με τη βιβλιογραφία για τον τουρισμό. Ο John Urry, στις σ. 14-15 του βιβλίου του *The Tourist Gaze*, Λονδίνο: Sage, 2008, αναλύει τον «ιδεότυπο» της μεταφορντιανής κατανάλωσης, τονίζοντας τη στροφή προς την «πολιτικοποίηση» της κατανάλωσης, την προτίμηση «φυσικών» και μη μαζικά παραγόμενων προϊόντων, αλλά και την εμπορευματοποίηση όλων των σφαιρών της κοινωνικής ζωής.

41. Βλ. και τη σχετική ερώτησή μας στον Marc Morell και την απάντησή του στο παρόν τεύχος, σ. 108-111.

Ελλάδα αγροτουρισμό –«ανακαλύψτε την αυθεντική Αμοργό», προέτρεπε ένα σχετικό φυλλάδιο που διανεμόταν το καλοκαίρι του 2017 στο νησί–, ο Ουελμπέκ σχολιάζει και άλλες πτυχές της φολκλορικής οικονομίας που στήνεται από τη βιομηχανία του βιώματος και της «τέχνης του ζην». Χαρακτηριστικές είναι οι περιγραφές του στο τέλος του *Ο χάρτης και η επικράτεια*. Για τους νέους επιχειρηματίες που δραστηριοποιούνται στην αναβίωση της παραδοσιακής καλαθοπλεκτικής, την ανακαίνιση πανδοχείων και την παρασκευή τυριών σημειώνει ότι δεν ήταν η μοίρα που τους είχε οδηγήσει εκεί, «αλλά ένα επιχειρηματικό σχέδιο, μια ζυγισμένη, ορθολογική, οικονομική επιλογή». ⁴² Φροντίζουν να επαναφέρουν τα παραδοσιακά τοπικά έθιμα –τα οποία «στην αρχή δεν γνώριζαν καλά, όμως ασχολήθηκαν να τα αναβιώσουν με ένα είδος προσαρμοστικού μιμητισμού» ⁴³– ώστε να τα παρουσιάζουν ως θέαμα στους κινέζους τουρίστες. «Έτσι, βλέπαμε όλο και πιο ξεκάθαρα την επιστροφή συνταγών, χορών, ακόμη και τοπικών κουστουμιών». ⁴⁴

Στην ίδια μετα-φορντική λογική, αν και με διαφορετικό τρόπο, εγγράφεται και το εναλλακτικό camping, ο «Τόπος της αλλαγής», που ο Ουελμπέκ παρουσιάζει στα *Στοιχειώδη Σωματίδια*. Ο εν λόγω τόπος, τέκνο του ελευθεριακού πνεύματος του Μάη του '68, έχει μετατραπεί σε μια μίξη του New Age με τις ιδέες της αγοράς. Τα σεμινάρια ανάπτυξης προσωπικότητας που προσφέρονται εκεί (όπως το *Χορέψτε τη δουλειά σας* ή το *Τάντρα και λογιστική*) επιχειρούν να συνδυάσουν τον φυγόκοσμο μυστικισμό της Ανατολής με τις απαιτήσεις της σύγχρονης οικονομίας. Πρόκειται για μια προσπάθεια επα-

42. *Χάρτης*, σ. 408.

43. *Ο.π.*

44. *Ο.π.*

ναμάγεισης του κόσμου, απόκτησης εναλλακτικών βιωμάτων και επαναπροσέγγισης του ανθρώπου με τη φύση και το «άλλο» – το οποίο φυσικά καταλήγει να μην είναι καθόλου άλλο. Οι παρατηρήσεις του Ουελμπέκ για τα αποτελέσματα του σεμιναρίου *Χορέψτε τη δουλειά σας*, το οποίο αποσκοπούσε στην αποκάλυψη της επαγγελματικής κλίσης των συμμετεχόντων, είναι ξεκαρδιστικές: «Στο τέλος της πρώτης μέρας είχε προκύψει ότι η Κατρίν ήταν λιγάκι μάγισσα αλλά εξίσου λιγάκι λείαινα. Κάτι που, φυσιολογικά, θα 'πρεπε να την προσανατολίσει προς μια υπεύθυνη θέση στον τομέα των πωλήσεων.» ⁴⁵

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι το πρώτο βασικό στοιχείο της προσέγγισης του Ουελμπέκ στο τουριστικό φαινόμενο, είναι η συσχέτισή του με την έντονη κενότητα της κανονικής μας ζωής. Νιώθοντας άδαιοι και ψεύτικοι, αναζητούμε αυθεντικά βιώματα αλλού, εκτός της ζωής μας. Όμως, γύρω από αυτά τα βιώματα δεν αργεί να στηθεί μια νέα βιομηχανία, που μεταφέρει την καπιταλιστική πραγματικότητα και στους τόπους αυτού του αλλού.

Ποσοτικοποίηση της ευτυχίας, εμπορευματοποίηση των κοινωνικών σχέσεων

Έτσι λοιπόν, αν και το ταξίδι μάς υπόσχεται μια φυγή από την πεζή καθημερινότητά μας, τα βασικά χαρακτηριστικά της καπιταλιστικής ζωής βρίσκουν τρόπο να αναπαραχθούν και εντός του τουριστικού φαινομένου. Αυτό φυσικά δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει, γιατί ο τουρισμός δεν είναι το ταξίδι, γενικά και αόριστα· είναι το καπιταλιστικό ταξίδι, δηλαδή είναι ένα καπιταλιστικό προϊόν. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο και το ταξίδι που αγοράζει ο Μισέλ στην αρχή της *Πλατφόρμας* είναι

45. *Στοιχειώδη σωματίδια*, σ. 195.

κωδικοποιημένο και τυποποιημένο σαν κάθε άλλο αγαθό προς πώληση: «πακέτο “Τροπική Ταϊλάνδη” (κωδ. ΤΑΪ 006, 15 μέρες/13 νύχτες, 9950 φράγκα σε δίκλινο, για μονόκλινο επιπλέον 1175 φράγκα)».⁴⁶

Για τον Ουελμπέκ, ένα βασικό χαρακτηριστικό της καπιταλιστικής λογικής, που μεταφέρεται και στα προϊόντα του τουρισμού, είναι η ποσοτικοποίηση. Έτσι, στο πλαίσιο της τουριστικής βιομηχανίας βρίσκουμε ένα καλό δείγμα για αυτό που ο Μπερνάρ Μαρίς πετυχημένα ονομάζει «ποσοτικοποιήσιμη ευτυχία».⁴⁷

Τυπικά παραδείγματα της ποσοτικοποίησης της ευτυχίας βλέπει ο συγγραφέας μας στους διάφορους ταξιδιωτικούς οδηγούς, όπως ο *Guide du Routard* και οι χάρτες *Michelin*, που στη Γαλλία αποτελούν πραγματικούς θεσμούς. Ο Ουελμπέκ δεν χάνει ευκαιρία να τους επιτεθεί. Αξίζει να παραθέσουμε τρία χαρακτηριστικά αποσπάσματα:

«[Σ]τη Γαλλία γεννήθηκε ο Οδηγός του ταξιδευτή, ο οποίος, εξαιτίας των “συμπαθητικών” του απόψεων (οικολογικών, ανθρωπιστικών), των εκκλήσεών του στο “έξυπνο” ταξίδι και στη συνάντηση με τον άλλον (να τον καταλάβουμε πριν τον κρίνουμε), της σχεδόν φρενιτιώδους αναζήτησης μιας “αυθεντικότητας” που ολοφάνερα τείνει να εξαφανιστεί, πέτυχε να καθιερώσει καινούργιες νόρμες στον τομέα της διεθνούς βλακείας».⁴⁸

Επίσης: «[Ο γαλλικός λαός.] εφευρέτης του θλιβερά διάσημου Οδηγού του ταξιδευτή, σε πιο ευτυχισμένους καιρούς είχε κυκλοφορήσει τον φημισμένο *Guide Michelin*, ο οποίος με το ευφυές σύστημά του των αστεριών δημιούργησε για πρώτη

φορά τις προϋποθέσεις μιας συστηματικής ταξινόμησης του πλανήτη με κριτήριο τις δυνατότητες αναψυχής».⁴⁹

Και τέλος, το ίσως απολαυστικότερο: «Μου άρεσαν οι κατάλογοι διακοπών, η αφαιρετικότητά τους, ο τρόπος που έχουν να περιορίζουν ολόκληρο τον πλανήτη σε συγκεκριμένες εικόνες δυνητικών απολαύσεων και τιμών· έτρεφα ιδιαίτερη εκτίμηση στο σύστημα αξιολόγησης με τα αστεράκια, που υποδεικνύει την ένταση της ευτυχίας στην οποία μπορείς να ελπίσεις».⁵⁰

Βλέπουμε λοιπόν ότι το βίωμα του σύγχρονου ταξιδιώτη, παρότι παρουσιάζεται και πωλείται ως αυθεντικό, στην πραγματικότητα κατευθύνεται, μετράται, προσδιορίζεται μέσα από μια σειρά εργαλείων που στοχεύουν στην ποσοτική του έκφραση, με σκοπό τη βελτιστοποίηση και την περαιτέρω αναπαγωγή του. Σε αυτό το σημείο, παράλληλα με τις δηκτικές παρατηρήσεις του Ουελμπέκ, αξίζει να σκεφτεί κανείς τις σύγχρονες εφαρμογές που διευκολύνουν τον τουρισμό και οι οποίες δεν υπήρχαν όταν ο Γάλλος έγραφε τις παραπάνω γραμμές. Αναφέρομαι φυσικά σε εργαλεία όπως το Airbnb, το TripAdvisor και το Uber,⁵¹ που βασίζονται ακριβώς στο σύστημα αξιολόγησης με αστεράκια. Μάλιστα, έχει ιδιαίτερη σημασία ότι η βαθμολόγηση δεν γίνεται πλέον από τους δημιουργούς των εφαρμογών, αλλά από τους ίδιους τους χρήστες τους. Έτσι, οι ιδέες και οι πρακτικές της ποσοτικοποιήσιμης ευτυχίας και ευημερίας διαχέονται ακόμη περισσότερο μέσα στην κοινωνία, εμπλέκοντας και αναδιαμορφώνοντας τα υποκείμενα και τους τρόπους σκέψης και δράσης τους.

49. Ο.π., σ. 22-23.

50. Πλατόφομα, σ. 23.

51. Αλλά και το Taxibeat και το E-food. Είναι φανερό ότι το φαινόμενο ξεπερνά τα στενά πλαίσια του τουρισμού και αφορά ολόκληρη την κοινωνική ζωή.

46. Πλατόφομα, σ. 34.

47. Μαρίς, Ο Ουελμπέκ ως οικονομολόγος, σ. 38.

48. Λανθαρότε, σ. 21.

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς πώς διαπλέκεται η δυνατότητα αξιολόγησης που προσφέρουν οι παραπάνω θεσμοί με την εμπορευματοποίηση των ανθρώπινων σχέσεων.⁵² Αρχικά, είναι σαφές ότι η ποσοτική αξιολόγηση σύνθετων συμπεριφορών και φαινομένων με βάση το σύστημα των πέντε αστεριών προϋποθέτει αναγκαστικά μια σειρά από αφαιρέσεις, από θυσίες του συγκεκριμένου στον βωμό του αφηρημένου. Δεύτερον, αν σκεφτούμε ότι αυτή η αξιολόγηση στοχεύει στην πραγματικότητα στην εμπορική αξιοποίηση των δεδομένων της, αντιλαμβανόμαστε ότι ένα σύνολο κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών ανασυγκροτείται πλέον ως χαρακτηριστικό, λιγότερο ή περισσότερο επιθυμητό, ενός προϊόντος. Αυτό που στην πραγματικότητα λαμβάνει χώρα είναι μια μετατροπή ανθρώπινων συμπεριφορών και λαϊκών δημιουργιών, όπως η ευγένεια, η προσήνεια, το χαμόγελο, το κέρασμα, η φιλοξενία, σε ιδιότητες προς πώληση· με άλλα λόγια, η μετάλλαξη προσωπικών, συγκεκριμένων ποιότητων σε απρόσωπες, αφηρημένες ποσότητες που υπολογίζονται στη διαμόρφωση της τιμής του τουριστικού εμπορεύματος στην αγορά.⁵³

52. Γενικότερα για την αξιολόγηση, βλ. το πολύ ενδιαφέρον κείμενο «Συγκριτική αξιολόγηση» στο Γιώργος Περτσάς, Στέφανος Ρέγκας (μτφρ.-επιμ.), *Τέσσερις έννοιες του παρόντος*, Αθήνα: TwoPLY, 2017, σ. 55-69. Βλ. επίσης το πρώτο επεισόδιο του τρίτου κύκλου της τηλεοπτικής σειράς *Black Mirror*, με τον τίτλο «Nosedive», όπου προσεγγίζονται πολλές ουσιώδεις πλευρές του ζητήματος.

53. Θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς: «ναι, αλλά η ευγένεια του ιδιοκτήτη της ταβέρνας ή του φούρναρη, δεν ήταν πάντα ένα στοιχείο που μας έκανε να τον προτιμούμε, πέρα και πριν από αυτά τα εργαλεία αξιολόγησης;». Θα απαντήσουμε ότι είναι διαφορετικό η συμπάθεια, η αντιπάθεια, η εκτίμηση για τη δουλειά κάποιου να πηγάζει από την εμπειρία της κοινής ζωής και την αλληλεπίδραση μαζί του στο πλαίσιο, λόγου χάρη, της γειτονιάς και εντελώς διαφορετικό όλα αυτά να καταμετρώνται με βάση αφηρημένες φόρμουλες και σε σχέση με ανθρώπους που τους βλέπουμε πιθανότατα για μία φορά στη ζωή μας, όπως συμβαίνει στα τουριστικά ταξίδια. Ακριβώς από αυτό το γεγονός, άλλωστε, δηλαδή από το ανεξάλειπτο δια-

Υπό αυτό το πρίσμα, δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι οι οδηγίες των προγραμμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης για τους τοπικούς επιχειρηματίες που δραστηριοποιούνται στον τομέα του εναλλακτικού τουρισμού, περιλαμβάνουν εκτός από τις αμιγώς τεχνικές συμβουλές (που αφορούν, λόγου χάρη, την οικονομική διαχείριση, το management του προσωπικού κ.λπ.), και μια σειρά από προτάσεις συμπεριφοράς, όπως οι σχετικές με την «ανοικτή γλώσσα του σώματος» ή με «την ευγένεια και το χαμόγελο».⁵⁴

Εν ολίγοις, οι σύγχρονες επινοήσεις της τουριστικής βιομηχανίας, που, ακολουθώντας τη γενική τάση της νεοφιλελεύθερης οικονομίας, προσπαθούν να κάνουν όλους τους δρώντες να εμπλακούν προσωπικά και δημιουργικά στη συγκρότηση του κλάδου, οδηγούν στην ποσοτική καταμέτρηση και την εμπορική εκμετάλλευση σφαιρών ζωής που μέχρι πρότινος δεν ήταν ούτε προς μέτρηση, ούτε προς πώληση.

προσωπικό στοιχείο που χαρακτηρίζει κάθε ανθρώπινη επαφή, πηγάζουν και οι ανορθολογικότητες που εμφανίζουν οι σύγχρονες ποσοτικές μέθοδοι αξιολόγησης – ανορθολογικότητες ως προς τον ίδιο τους τον σκοπό. Λόγου χάρη, δεν λείπουν οι χρήστες του Uber που αξιολογούν όλους ανεξαιρέτως τους οδηγούς με τον μέγιστο βαθμό, επειδή δεν θέλουν «να δημιουργήσουν θέματα» στον εργαζόμενο, πράγμα που φυσικά αποτελεί πρόβλημα –«αστάθμητο παράγοντα»– για τους υπολογισμούς των manager της εταιρείας.

54. Βλ. εντελώς ενδεικτικά το κείμενο «Αγροτουρισμός. Μελέτη αναφοράς» του Πάνου Θεοδωρίδη, διαθέσιμο στο http://www.lrf.gr/programmmedia/1402657613_2.pdf. Στη σ. 29 συστήνεται «η πρόσχαρη και ένθερμη υποδοχή των επισκεπτών και η συμπεριφορά προς αυτούς ως φιλοξενουμένων». Παρακάτω, προτείνονται και τρόποι εμπορευματοποίησης των τοπικών γνώσεων και παραδόσεων: «Ένας κεφάλτος επιχειρηματίας ή ένας εργαζόμενος, μπορεί να περιγράψει πώς γίνεται το τυρί, τι θρυλείται για έναν ιστορικό τόπο και για έναν τοπικό ήρωα, με μοναδικό και απολαυστικό τρόπο, αρκεί να ξέρει να διηγείται και να συμμετέχει στη συγκίνηση του ακροατηρίου του».

Το ίδιο και το άλλο, η ομογενοποίηση και η ταξινόμηση

Ο τουρισμός δεν είναι κάτι φυσικό. Είναι ένα φαινόμενο που θεσμίστηκε κοινωνικά, μια ειδική ποικιλία του ταξιδιού που προέκυψε μέσα από μια αρκετά συνειδητή και οργανωμένη θεσμική κατασκευή – χωρίς αυτό να αποκλείει τις αποκλίσεις από τη γενική οργάνωση, καθώς και τα «μη αναμενόμενα αποτελέσματα» των συνειδητών δράσεων.⁵⁵ Σε κάθε περίπτωση, ιδίως μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, ένα σύνολο διεθνών οργανισμών, επιδοτήσεων, κρατικών πρωτοβουλιών και ιδιωτικών προσπαθειών αφιερώνεται στη συγκρότηση αυτού του νέου οικονομικού τομέα. Ο αναγνώστης του βιβλίου του Μιχάλη Νικολακάκη «Μοντέρνα Κίρκη» μένει έκπληκτος από το πλήθος των κανονιστικών θεσμικών ρυθμίσεων που επέτρεψαν να παρουσιάζεται η τουριστική βιομηχανία ως αυτονόητη, οιο- νεί φυσική επιλογή για την οικονομία χωρών όπως η Ελλάδα.⁵⁶ Ο Καρλ Πολάνυι αποδεικνύεται και εδώ σωστός: η αγορά δεν είναι φυσικό δεδομένο, είναι θεσμός.⁵⁷

Στην ίδια γραμμή σκέψης, ο John Urry στο κλασικό βιβλίο του για το «τουριστικό βλέμμα» απαριθμεί μια σειρά «συστηματικών, κανονικοποιημένων και αξιολογικών διαδικασιών» που εμπλέκονται στην τουριστική οικονομία και την οργανώνουν.⁵⁸ Τέτοιες διαδικασίες αφορούν θεσμούς όπως ΜΚΟ, επιστημονικά

55. Νικολακάκης, «Μοντέρνα Κίρκη», σ. 166.

56. Ό.π., ιδίως σ. 17-57. Για μια αντίστοιχη συνοπτική «γενεαλογία» των διακοπών με το ιδιαίτερο και απολαυστικό ύφος του Ηλία Πετρόπουλου, βλ. το κείμενό του «Τα μπαστούνια των παραθεριστών» στο βιβλίο του *Τα σίδερα. Η λάσπη. Τα μπαστούνια*, Αθήνα: Νεφέλη, 1994, σ. 45-59.

57. Βλ. Καρλ Πολάνυι, *Ο μεγάλος μετασχηματισμός*, μτφρ. Κ. Γαγανάκης, Αθήνα: Νησίδες, 2007 και Karl Polanyi, *Η απαρχαιωμένη αγοράία νοοτροπία μας*, μτφρ. Γ. Περτσάς, Αθήνα: Στάσει εκπίπτοντες, 2014.

58. Urry, *The tourist gaze*, σ. 142.

περιοδικά, συνέδρια,⁵⁹ αλλά και τη συγκρότηση ενός σχετικού λόγου (discourse) από «φωτογράφους, συγγραφείς ταξιδιωτικών βιβλίων και οδηγών, τοπικούς συμβούλους, ειδικούς στη “βιομηχανία της πολιτισμικής κληρονομιάς”, ταξιδιωτικούς πράκτορες, ξενοδόχους, σχεδιαστές, διοργανωτές ταξιδιών, τηλεοπτικά προγράμματα για το ταξίδι, υπαλλήλους για την τουριστική ανάπτυξη, αρχιτέκτονες, ακαδημαϊκούς του τουρισμού κ.λπ.».⁶⁰

Από τη μεριά τους, ο Boorstin και ο Cohen εισάγουν στη συζήτηση την έννοια της περιβαλλοντικής ή οικολογικής «φούσκας» που περιβάλλει τον τουρίστα. Πρόκειται για μια «τουριστική υποδομή εγκαταστάσεων που βασίζεται στα δυτικά πρότυπα [και] πρέπει να δημιουργηθεί ακόμη και στην πιο φτωχή χώρα υποδοχής».⁶¹ Αυτή η φούσκα προστατεύει τον τουρίστα από το ξένο στοιχείο, εντάσσοντάς τον σε ένα περιβάλλον που του είναι οικείο.

Μέσα από όλες αυτές τις θεσμικές και υλικές διαμεσολαβήσεις, δεν θα πρέπει να μας ξαφνιάζει που ο τουρισμός, αυτό το «κυνήγι του εξωτικού και του διαφορετικού, καταλήγει στην ομοιομορφία».⁶²

Την ίδια κριτική ιδέα φαίνεται να εκφράζει και ο Μισέλ Ουελμπέκ. Στην *Πλατφόρμα*, οι προσκυνητές της ετερότητας, που έχουν επισκεφθεί την εξωτική Ταϊλάνδη, σε κάθε τους βήμα διαβάζουν τους οδηγούς Μισελέν τους, και μάλιστα «ακολου-

59. Ό.π.

60. Ό.π., σ. 145.

61. Παρατίθεται στο Leonard J. Lickorish, Carson L. Jenkins, *An introduction to tourism*, Οξφόρδη: Butterworth-Heinemann, 1997, σ. 77.

62. Urry, *The tourist gaze*, σ. 8.

θώντας τις αράδες με το δάχτυλο». ⁶³ Η Βαλερί επισημαίνει ειρωνικά: «Στην πραγματικότητα, τους αρέσουν οι ανακαλύψεις, υπό την προϋπόθεση ότι είναι μασημένη τροφή». ⁶⁴ Και ο Ουελμπέκ συνεχίζει αμείλικτος: «τελικά, αυτό που πάνω απ' όλα γυρεύουν οι λάτρεις της περιπέτειας είναι η επιβεβαίωση όσων διάβασαν στους ταξιδιωτικούς οδηγούς τους». ⁶⁵ Ως εκ τούτου, η συνάντηση με την ετερότητα, που θεωρητικά τίθεται ως στόχος του τουρισμού, δεν επέρχεται στην πραγματικότητα ποτέ. Ένα σύνολο προπαρασκευασμένων εντυπώσεων και μια σειρά προειλημμένων επιλογών καταδικάζει τις εμπειρίες των ταξιδιών στην ομοιομορφία των καρτ ποστάλ.

Όμως, η ομογενοποίηση που επιφέρει ο τουρισμός δεν αφορά απλώς το τουριστικό βίωμα· καθώς η τουριστική βιομηχανία ανασυγκροτεί την υφήλιο ως προϊόν («ο φιλελευθερισμός ξανασχεδίαζε τη γεωγραφία του κόσμου», γράφει ο πεζογράφος μας στον *Χάρτη* ⁶⁶), ομογενοποιούνται και οι ίδιες οι εμπλεκόμενες σε αυτή κοινωνίες. Χάνουν τις ιδιαιτερότητές τους, καθώς τείνουν να ανταποκριθούν στις διεθνείς αξιώσεις για πιστοποίηση και τυποποίηση των προϊόντων και των διαδικασιών. Πολύ σχετικά, η Κατερίνα Κανακάρη αναφέρεται στους κινδύνους που κρύβουν οι τουριστικές δραστηριότητες για τη «νησιωτικότητα» κάθε νησιού, δηλαδή την «ιδιαιτερότητα που δημιουργεί έναν μικρόκοσμο και μια ιδιάζουσα κλίμακα από γεωγραφική, κοινωνική, οικονομική και πολιτισμική σκοπιά». ⁶⁷ Με τη σειρά

του, ο Νικολακάκης αναφέρεται στην «αλλαγή του ρυθμού και της κυκλικότητας στον τρόπο βίωσης της κοινωνικής πραγματικότητας» που πλήττει τις κοινωνίες υποδοχής. ⁶⁸

Στον ίδιο τόνο, σε ένα από τα πιο δυνατά σημεία της *Πλατφόρμας*, ο Ουελμπέκ παρατηρεί κάτι, το οποίο αξίζει να παρατεθεί δια μακρών. Βρισκόμαστε στο αεροδρόμιο, τη στιγμή που οι ήρωές του αναχωρούν από την Ταϊλάνδη για να επιστρέψουν στο Παρίσι: «Μολοντί η αίθουσα του αεροδρομίου είχε κλειστή οροφή, τα μαγαζιά είχαν μορφή καλύβας, με ξύλινους στύλους στήριξης και σκεπές από φύλλα φοίνικα. Τα προϊόντα ήταν έτσι τακτοποιημένα ώστε διεθνείς φίρμες (φουλάρια Ερμές, αρώματα Υβ Σαιν Λωράν, τσάντες Βουιτόν) ανακατεύονταν με την τοπική παραγωγή (κοχύλια, μπιμπελό, ταϊλανδέζικες μεταξωτές γραβάτες)· καθένα από αυτά ήταν σταμπαρισμένο με ψηφιακούς κωδικούς. Εν ολίγοις, τα μαγαζιά του αεροδρομίου εξακολουθούσαν να αποτελούν κομμάτι της εθνικής ζωής, αλλά μιας εθνικής ζωής ελεγχόμενης, εξασθενημένης, ολοκληρωτικά προσαρμοσμένης στα δεδομένα της παγκόσμιας κατανάλωσης. Για τον ταξιδιώτη που βρίσκεται στο τέλος της περιήγησής του ήταν ένας ενδιαμέσος χώρος, λιγότερο ενδιαφέρων, μα και ταυτόχρονα λιγότερο τρομακτικός από την υπόλοιπη χώρα. Είχα το προαίσθημα ότι, όλο και πιο πολύ, ο κόσμος θα έμοιαζε με αεροδρόμιο.» ⁶⁹ Νομίζω ότι η συνειρμική σύνδεση με το έργο του Μαρκ Οζέ, για τον οποίο το αεροδρόμιο αποτελεί έναν

63. *Πλατφόρμα*, σ. 65.

64. *Ο.π.*, σ. 167.

65. *Ο.π.*, σ. 219.

66. *Χάρτης*, σ. 150.

67. Katerina Kanakari, *Patrimoine rural et développement: un inventaire dans l'île grecque d'Amorgos (Cyclades)* [διδακτορική διατριβή]. Βλ. ιδίως το κεφάλαιο «La spécificité

des îles, la question de l'insularité», σ. 129 κ.ε. Γενικά, παρόλο που η Κανακάρη μιλάει από σκοπιά πολύ διαφορετική σε σχέση με τη δική μας, η διδακτορική της εργασία παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς περιλαμβάνει πολλά συγκεκριμένα στοιχεία για την Αμοργό, ένα νησί με ξεχωριστή ιστορία ως προς τον τουρισμό, της οποίας η ταινία *Le Grand Bleu* είναι μόνο μια ψηφίδα.

68. Νικολακάκης, «*Μοντέρνα Κίρκη*», σ. 158.

69. *Πλατφόρμα*, σ. 128-129.

από τους κατ' εξοχήν «μη τόπους»,⁷⁰ μόλις που χρειάζεται να επισημανθεί. Η αγορά, και στο πεδίο του τουρισμού όπως και παντού, ωθεί προς την ομοιομορφία των ηθών, των τρόπων, αλλά και της υλικότητας της ζωής.

Αξίζει πάντως να στρέψουμε την προσοχή μας και στην *ιδιαιτερότητα* της ομογενοποίησης που επιτελείται μέσω του σύγχρονου τουρισμού. Ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια, με τη στροφή του τουριστικού κλάδου στον «αντιτουριστικό» τουρισμό,⁷¹ η ομογενοποιητική επίδραση των ταξιδιών στις κοινωνίες υποδοχής δεν παρουσιάζεται τόσο υπό τη μορφή της κατασκευής σε όλον τον πλανήτη πανομοιότυπων κτιρίων και υποδομών. Δεν έχουμε να κάνουμε σήμερα –για να είμαστε πιο ακριβείς, δεν έχουμε να κάνουμε *μόνο* και *τόσο*– με την *disneyfication* και την *mcdonaldification* όλων των κοινωνιών που δέχονται τουριστικές ροές. Ίσα-ίσα, το να συναντήσουν οι σύγχρονοι τουρίστες Disneylands και μεγάλες αλυσίδες φαγητού στους προορισμούς τους θα τους φαινόταν υπερβολικά τουριστικό και αναυθεντικό. Η σύγχρονη, μετα-φορντιανή τουριστική οικονομία δομείται συνεπώς κυρίως πάνω στην προαναφερθείσα «δίψα για αξίες».⁷² Έτσι, *ενορχηστρώνεται* ένας *τονισμός*, μια *ανασυγκρότηση* και ίσως ακόμη μια *κατασκευή* της *ιδιαιτερότητας* και της *διαφορετικότητας*. Ο *οικοτουρισμός*, ο *αγροτουρισμός* και ο *νέος αστικός τουρισμός* είναι τρεις μόνο από τις πολυάριθμες

μορφές που ρίχνονται στο κυνήγι μιας αυθεντικής εικόνας της ετερότητας, είτε αυτή εντοπίζεται σε ένα προστατευόμενο μνημείο φυσικής κληρονομιάς, είτε στην εμπειρία του να γίνεις «αγρότης για μια μέρα», είτε στην ανακάλυψη των κρυμμένων καφενείων της Αθήνας.

Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι, καθώς η συγκρότηση της ετερότητας περνάει μέσα από τις γραφειοκρατικές αφαιρέσεις⁷³ διεθνών συνθηκών και παγκόσμιων οργανισμών όπως η Unesco, αλλά και μέσα από τις ποσοτικοποιημένες μετρήσεις *πλατφορμών*⁷⁴ όπως το TripAdvisor, καταλήγει σε μια ομογενοποίηση δευτέρου βαθμού, θα λέγαμε. Αλήθεια, πόσο αληθινό μπορεί να είναι το ρεμπέτικο που ανέλαβε πρόσφατα η Unesco να διασώσει;⁷⁵ Πόσο ιδιαίτερη και τοπική μπορεί να είναι η κουζίνα ενός εστιατορίου που μπαίνει στον πειρασμό να αξιολογηθεί με βάση τα παγκοσμιοποιημένα κριτήρια των εκα-

73. Χρησιμοποιώ τον όρο «γραφειοκρατικές αφαιρέσεις» με τη σημασία που του αποδώσαμε στο προηγούμενο τεύχος του *Kaboom*, δηλαδή αφαιρέσεις απρόσωπες, φορμαλιστικές, ιεραρχικά διαρθρωμένες κ.λπ. Βλ. Γ. Κτενάς, «Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός; Από τον Μαξ Βέμπερ στον Κορνήλιο Καστοριάδη», *Kaboom* 2, σ. 61-88 και Γ. Περτσάς, «Στον θαυμαστό κόσμο της νεοφιλελεύθερης γραφειοκρατίας», σ. 89-114.

74. Έτσι μας αποκαλύπτεται και η σημασία του ονόματος του πιο γνωστού μυθιστορήματος του Ουελμπέκ για τον τουρισμό. Στη σ. 234, ο ήρωας, αναφερόμενος στο τουριστικό επιχειρηματικό σχέδιο που καταστρώνουν, σημειώνει, σε μια γλώσσα που θυμίζει τη φιλολογία γύρω από τις συνθήκες που ακολούθησαν τη λήξη του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου: «στήσαμε μια προγραμματική πλατφόρμα για τη μοιρασιά του κόσμου».

75. Βλ. σχετικά <https://www.culture.gr/el/Information/SitePages/view.aspx?nID=2096>. Ο αναγνώστης της πανηγυρικής ανακοίνωσης του Υπουργείου Πολιτισμού, όπου τονίζεται μάλιστα με χαρά ο έπαινος που απέσπασε η ελληνική υποψηφιότητα από το αρμόδιο Όργανο Αξιολόγησης της Unesco, θα πάρει μια πολύ καλή ιδέα για το είδος των αφαιρέσεων για τις οποίες κάνω λόγο, καθώς και για την ομογενοποιητική τους δράση.

70. Βλ. Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Παρίσι: Seuil, 1992.

71. Βλ. το κείμενο των Henning Fuller και Boris Michel στο παρόν τεύχος, σ. 155-186. Το σλόγκαν «Stop being a tourist!» προέρχεται από ταξιδιωτικό πρακτορείο!

72. Ακόμη και η Mastercard πριν από μερικά χρόνια είχε χτίσει μια ολόκληρη διαφημιστική καμπάνια πάνω στις ιδέες της αυθεντικότητας και της ιδιαιτερότητας. Εικόνες από τοπικά έθιμα ή κρυμμένα κυκλαδίτικα σοκάκια συνοδεύονταν από σλόγκαν του τύπου «Explore by instinct, not by must-do» ή «traditional, not folklore».

τομυριών χρηστών του TripAdvisor ανά τον κόσμο;

Αυτό το μείγμα ομογενοποίησης και ετερότητας, που πα-
ραπάνω το συναντήσαμε και σε σχέση με το φαγητό στο έργο
του Ουελμπέκ, συνδέεται ίσως αποφασιστικά με την έννοια της
ταξινόμησης και πιο συγκεκριμένα της επιδίωξης μιας εξαντ-
λητικής ταξινόμησης του κόσμου.⁷⁶ Πράγματι, η ταξινόμηση προ-
ϋποθέτει τη διαφορά και μάλιστα, κατά κάποιον τρόπο και σε
έναν βαθμό, τη συγκροτεί. Ταυτόχρονα, όμως, κάθε ταξινόμηση
επιφέρει και μια ομογενοποίηση του πεδίου που οργανώνει,
καθώς το αναδιατάσσει ακριβώς με βάση τα κριτήρια, τις αφαι-
ρέσεις και τις διαδικασίες που προτάσσει. Εν προκειμένω τα
κριτήρια της τουριστικής ταξινόμησης του κόσμου είναι σαφή:
πρόκειται για τη βελτιστοποίηση και τον πολλαπλασιασμό των
εμπορεύσιμων υπηρεσιών και την εμπορευματοποίηση ολοένα
και περισσότερων σφαιρών της ζωής.

Ίσως έτσι, με αφορμή την έννοια της ταξινόμησης, συναντά-
με και μια τελευταία προσφορά του Ουελμπέκ στην κριτική
του σύγχρονου τουρισμού. Πράγματι, η εμμονή του συγγραφέα
με τους χάρτες και τους οδηγούς Μισελέν μπορεί ενδεχομένως
να προσεγγιστεί και έτσι. Οι οδηγοί αυτοί, που εκτός από τη
συστηματική αποτύπωση της επικράτειας περιλαμβάνουν και
σειρά πληροφοριών για τα τοπικά ήθη και έθιμα, τα μνημεία,
τα εστιατόρια, τις ιδιαιτερότητες της κάθε περιοχής κ.λπ.,

76. Φυσικά, με μία έννοια η ταξινόμηση είναι μια στοιχειώδης λειτουργία της σκέ-
ψης, κάθε σκέψης, σε βαθμό μάλιστα που θα μπορούσε κανείς να πει ότι είναι η ίδια
η σκέψη. Δεν γίνεται να σκεφτόμαστε χωρίς να διακρίνουμε και να ταξινομούμε,
χωρίς δηλαδή να οργανώνουμε τον κόσμο με βάση κατηγορίες και κριτήρια που
προέρχονται από εμάς, αλλά ερείδονται και σε αυτό που συναντούν έξω από εμάς.
Εδώ όμως συζητώ κάτι άλλο: την καπιταλιστική εμμονή με την εξαντλητική ταξινό-
μηση όλου του υπάρχοντος, με στόχο να μη μένει τίποτα κρυφό, απρόσιτο, μυστικό,
αλλά να συγκροτηθεί όλος ο κόσμος, ανθρώπινος και φυσικός, ως ένα σύνολο εκμε-
ταλλεύσιμων πληροφοριών και δεδομένων.

κάνουν την εμφάνισή τους σε ουκ ολίγα βιβλία του Ουελμπέκ.
Εκτός από το *Ο χάρτης και η επικράτεια*, όπου έχουν βασική
σημασία, αναφέρονται επίσης στην *Πλατφόρμα*, στην *Υποταγή*,
στο *Λανθαρότε*, στην *Επέκταση του πεδίου της πάλης*.

Θα λέγαμε λοιπόν ότι με μία έννοια, είναι αλήθεια ότι
«ο χάρτης είναι πιο ενδιαφέρων από την επικράτεια», όπως
σημειώνει ο Ζεντ στην πρώτη του καλλιτεχνική έκθεση. Ο χάρτης
σου λέει πού μπορείς να πας, τι μπορείς να κάνεις, πού να φας,
τι να προσέξεις, τι να αγοράσεις. Ανασυγκροτεί την επικράτεια
ως ένα πεδίο τουριστικά ενδιαφερουσών διαφορών.

Όπως προσφυώς σημειώνει ο Μαρίς, «στο *Ο χάρτης και η
επικράτεια* η ουτοπία του καλλιτέχνη ταυτίζεται με την ουτοπία
της νεωτερικότητας, που δείχνει μια εμμονή με την ψηφιοποίηση
και τη συλλογή δεδομένων, όταν επιζητεί να περιγράψει εξαντ-
λητικά το υπάρχον. Το Γκουγκλ ή η Γουικιπίνια ξεκίνησαν στο
πνεύμα της ουτοπίας του γεωγράφου ηγεμόνα ή του Φούνες:⁷⁷
να καταγράψουν τα πάντα, να ψηφιοποιήσουν τα πάντα, να
βλέπουν τα πάντα, να ξέρουν τα πάντα».⁷⁸ Να ταξινομήσουν τις
διαφορές τους, ομογενοποιώντας τα, θα προσθέταμε εμείς.

Αντί επιλόγου

Έχοντας πει τόσα, από κάποιες απόψεις πολλά, από άλλες
πολύ λίγα, ήρθε η ώρα αυτή η περιήγηση –ελπίζω όχι τουριστική
ή μουσειακή!⁷⁹– στο σύμπαν του Μισέλ Ουελμπέκ να λάβει τέ-

77. Βλ. το διήγημα του Μπόρχες «Φούνες, ο μνήμων» από τη συλλογή *Μυθοπλασίες*,
στο Χόρχε Λουίς Μπόρχες, *Άπαντα τα πεζά*, τ. 1, εισ.-μτφρ.-σημ. Α. Κυριακίδης,
Αθήνα: Πατάκης, 2014, σ. 221-231.

78. Μαρίς, *Ο Ουελμπέκ ως οικονομολόγος*, σ. 93-94.

79. Για τη «μουσειακή» σχέση με την παράδοση, βλ. τα κείμενα των Α. Σχισμένου
και Σ. Καναούτη στο παρόν τεύχος, σ. 21-45 και 49-64 αντίστοιχα. Βλ. επίσης το
κείμενο του Κ. Καστοριάδη «Κληρονομιά και Επανάσταση» στο περιοδικό *Κοινοί*

λος. Όσα συζητήσαμε θα μπορούσαν να συνοψιστούν ως εξής: ο Ουελμπέκ συλλαμβάνει με βαθύ τρόπο κάποια βασικά χαρακτηριστικά των δυτικών κοινωνιών, όπως είναι η έλλειψη νοηματικής συνοχής, η αποσάθρωση των κοινωνικών δεσμών και ο συνεπαγόμενος ατομικισμός, ο καταναλωτισμός, η απελπισία, η πικρία.⁸⁰ Μέσα σε έναν τέτοιον απογοητευτικό κόσμο, το ταξίδι παρουσιάζεται ως οδός διαφυγής και βίωσης διαφορετικών και έντονων εμπειριών. Επειδή όμως καθίσταται εμπόρευμα της τουριστικής βιομηχανίας, εντάσσεται και το ίδιο μέσα στην ομογενοποιητική λογική της αγοράς, προεκτείνοντάς τη σε μέχρι πρότινος ανέγγιχτα από τη δράση της πεδία.

Ας κλείσουμε όμως με μια παρατήρηση που γιορτάζει τον αντι-ταξινομητικό της χαρακτήρα: ότι φυσικά, και ευτυχώς, ο πλούτος των μυθιστορημάτων του Ουελμπέκ σε καμία περίπτωση δεν εξαντλείται –ούτε καν ως προς το συγκεκριμένο θέμα του τουρισμού!– από τις σκέψεις που με κάπως άναρχο και σαρωτικό τρόπο γέμισαν τις παραπάνω σελίδες.

Τόποι 1, ιδίως τη σ. 32.

80. «Αν έπρεπε να συνοψίσω τη σύγχρονη νοητική κατάσταση με μια λέξη, είναι αυτή που χωρίς κανένα δισταγμό θα διάλεγα: η πικρία». *Επέκταση*, σ. 191.



Ο Marc Morell είναι κοινωνικός ανθρωπολόγος και εργάζεται ως ερευνητής στο Τμήμα Γεωγραφίας του Πανεπιστημίου των Βαλεαρίδων Νήσων. Βασικός τομέας της έρευνάς του και κυριότερο θέμα των διαλέξεών του είναι ο ταξικός χαρακτήρας της παραγωγής του χώρου στην κοινωνία της αγοράς. Έχει εκπονήσει έρευνα πεδίου στη Μαγιόρκα, στην Καταλωνία και στη Μάλτα. Πρόσφατα ερεύνησε το φαινόμενο του gentrification, αντιμετωπίζοντάς το όχι ως χωρική έκφραση προϋπαρχόντων ταξικών σχηματισμών, αλλά ως μια συγκροτητική στιγμή τους. Τώρα προεκτείνει αυτήν την ιδέα στην τουριστική εμπορευματοποίηση του τομέα της στέγασης. Είναι μέλος διάφορων ερευνητικών και επαγγελματικών ομάδων. Ανάμεσα στις πιο πρόσφατες εκδόσεις του στα αγγλικά περιλαμβάνονται οι εξής: «The class gap in gentrification», στον τόμο *Gentrification as a Global Strategy*, επιμ. A. Albet και N. Benach, Λονδίνο: Routledge, 2018 και «When space draws the line on class», στον τόμο *Anthropologies of Class*, επιμ. J. G. Carrier και D. Kalb, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 2015. Είναι επίσης συνεπιμελητής του τόμου *The Making of Heritage*, Λονδίνο: Routledge, 2015.

Για τις ερωτήσεις συνεργάστηκαν ο Γιάννης Κτενάς και ο Γιώργος Περτσάς.

Η αέναη εξάπλωση του τουρισμού

συνέντευξη με τον Marc Morell

Μετάφραση: Μάριος Κατρίτσης

Στη βιβλιογραφία για τον τουρισμό, είναι κοινός τόπος η δυσκολία να δοθεί ένας ικανοποιητικός ορισμός για το φαινόμενο. Μπορούμε κατά τη γνώμη σας να πούμε κάτι συνολικό για τον τουρισμό, κάτι που να αφορά τόσο τα τουριστικά πρακτορεία και τα πακέτα διακοπών, όσο και τα πάρτυ στη Μύκονο ή την Ίμπιζα, τα Club Meds, αλλά και τις πιο σύγχρονες μορφές όπως ο αγροτουρισμός ή ο νέος αστικός τουρισμός [new urban tourism]; Επιπλέον, υπάρχει κάποια εξελικτική πορεία ανάμεσα σε αυτές τις μορφές τουρισμού, στο πλαίσιο της οποίας μια μορφή ανθίζει ενώ άλλες παρακμάζουν, ή συνυπάρχουν ταυτόχρονα περισσότερες μορφές;



Μ.Μ.: Φυσικά υπάρχει μια ενότητα των διαφορετικών μορφών που παίρνει ο τουρισμός! Από τη μια, υπάρχει η καταναλωτική όψη αυτής της ιστορίας, η όψη την οποία προτιμά το μεγαλύτερο μέρος της ακαδημαϊκής κοινότητας τόσο των χωρών που εξάγουν τουρίστες, όσο και αυτών που τους εισάγουν. Έχω προσαρμόσει την αφήγησή τους σε ένα πιο μαρξιστικό πλαίσιο σκέψης, στο οποίο αυτή η ποικιλόμορφη βιομηχανία που αποκαλούμε τουρισμό βασίζεται στη μετακίνηση, τη διαμονή, τη διατροφή και τη διασκέδαση των ανθρώπων που επιδιώκουν να ικανοποιήσουν τον κατασκευασμένο τους πόθο για απόλαυση κάπου αλλού από εκεί που είναι συνήθως η βάση της παραγωγικής και αναπαραγωγικής τους ζωής, όπως και της πλειονότητας των καταναλωτικών τους συνηθειών.

Από την άλλη μεριά, έχουμε την παραγωγική πλευρά της ιστορίας. Μια τέτοια οργάνωση απαιτεί την παραγωγή συγκεκριμένων τόπων, γνωστών σε εμάς ως τουριστικοί προορισμοί, των οποίων οι μορφές ποικίλλουν και γι' αυτό χρειάζονται διαφορετικά νομικά πλαίσια. Η γη στην οποία βρίσκονται κανονικά έχει χρησιμοποιηθεί για άλλες παραγωγικές δραστηριότητες με εντελώς διαφορετικό κτιστό περιβάλλον από αυτό που απαιτεί ο τουρισμός. Μαζί με αυτές τις αλλαγές στο πάγιο κεφάλαιο υπάρχει η ανάγκη ενός μεγάλου εφεδρικού εργατικού στρατού στον τομέα των υπηρεσιών, ο οποίος συνήθως συγκεντρώνεται τόσο από τα ερείπια του προηγούμενου παραγωγικού ιστού του τόπου, όσο και από μεταναστευτικές ροές προερχόμενες από άλλες, λιγότερο εύπορες περιοχές της άνισα αναπτυγμένης παγκόσμιας γεωγραφίας.

Ένα από τα κοινά χαρακτηριστικά αυτού του εφεδρικού εργατικού στρατού συνίσταται στο ότι είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό ανειδίκευτος, μιας και οι υπηρεσίες που παρέχει περιλαμβάνουν

μια τρομερά χαμηλή προστιθέμενη αξία. Σ' αυτό το πλαίσιο, η εργασία πρέπει να είναι ιδιαίτερα ευάλωτη σε ακραίες μορφές εκμετάλλευσης και επομένως πρόκειται συνήθως για εργασία εποχικού, ευέλικτου και επισφαλούς χαρακτήρα. Μια τέτοιου είδους εργασία διαμορφώνεται και ενθαρρύνεται επίσης από την κρατική νομοθεσία. Παράλληλα με τις απαιτήσεις που επιβάλλονται στη γη και την εργασία ώστε να συμφιλωθούν με την παγκόσμια βιομηχανία του τουρισμού, είναι επίσης αναγκαίο αυτές οι δύο να είναι και φτηνές. Η οικονομική ανισορροπία ανάμεσα στις χώρες και τις περιοχές προέλευσης και υποδοχής των τουριστών είναι ένας επιπλέον καθοριστικός παράγοντας. Τα διάφορα είδη τουρισμού που αναφέρετε είναι πράγματι ενδεικτικά των διαθέσιμων τροπικοτήτων που χρησιμοποιούνται και απεικονίζουν ένα «επεκτατικό σχήμα».

Προτιμώ αυτήν την έκφραση από εκείνη της «εξελικτικής πορείας». Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει κάποια υποκατάσταση, υπάρχει μόνο επέκταση. Στην ουσία του, ο καινοτόμος χαρακτήρας του τουρισμού διαρκώς αποικεί περιφέρειες και εδάφη, «αυτόν τον κόσμο εκεί έξω», τον οποίον ορισμένοι στην οικονομίστικη ιδιόλεκτό τους ονομάζουν [σύνολο από] «εξωτερικότητες» [externalities]. Και το κάνει χωρίς να αφήνει από τη λαβή του τους προηγούμενους τουριστικούς χώρους. Ασφαλώς, αυτοί μπορεί να γίνουν λιγότερο επικερδείς, παρωχημένοι, αλλά είναι το απαραίτητο σκηνικό στο οποίο η τραμπάλα του τουριστικού κεφαλαίου εν τέλει επιστρέφει, ακόμη και αν αυτό συμβαίνει σε ένα άλλο επίπεδο του παιχνιδιού. Η εμπορευματοποίηση δεν αξιοποιεί απλώς την παρελθούσα πραγματικότητα, αλλά επιδιώκει να καταστήσει κάθε πραγματικότητα παρελθόν.

Παρομοίως, μια άλλη όψη αυτής της διαδικασίας αποικισμού είναι ότι αυτές οι περιφέρειες και τα εδάφη δεν είναι αναγκα-

στικά μακρινοί, παρθένοι προς εκμετάλλευση τόποι· μπορούν κάλλιστα να βρίσκονται κάπου κοντά και να συνίστανται στην επιβίωση προηγούμενων μορφών ύπαρξης, που πλέον διαμορφώνονται σε τοπία οπτικής κατανάλωσης, ή ακόμα προσφάτως εμπορευματοποιημένα μέρη των οποίων η κατανάλωση έρχεται σε άμεση σύγκρουση με τον σκοπό που εξακολουθούν να εξυπηρετούν ως μέρη αναπαραγωγής και παραγωγής... Οι βραχυχρόνιες μισθώσεις για διακοπές που όλοι βιώνουμε στην αποκαλούμενη «οικονομία του διαμοιρασμού» είναι ένα παράδειγμα της τελευταίας περίπτωσης. Όποια νέα μορφή και να πάρει ο τουρισμός πάντως, αυτή ποτέ στην πραγματικότητα δεν υποκαθιστά τις προηγούμενες, απλώς προστίθεται σ' αυτές. Έτσι, ο τουρισμός επεκτείνεται εμπλέκοντας ακόμη περισσότερους πληθυσμούς και νέους τύπους εδαφών.

Ο Dean MacCannell, από τους πρώτους και πιο σημαντικούς συγγραφείς που μελέτησαν τον τουρισμό, χρησιμοποίησε ήδη από τη δεκαετία του 1970 την έννοια της «αυθεντικότητας» για να προσεγγίσει το τουριστικό φαινόμενο. Σήμερα, διεξάγεται ένα κυνήγι νέων βιωμάτων και παρατηρούμε μια εκ νέου ανακάλυψη της έννοιας της αυθεντικότητας στο πλαίσιο λόγου χάρη του νέου αστικού τουρισμού, όπου γίνεται ακριβώς μια προσπάθεια να ταξιδέψουμε «αντιτουριστικά» και να βιώσουμε «την αυθεντική ζωή της πόλης και της γειτονιάς». Αναρωτιόμαστε: ποιες διαφορές και ποιες ομοιότητες υπάρχουν ανάμεσα στις δύο αυτές έννοιες της αυθεντικότητας;

M.M.: Αρχικά, μια σημείωση: θα ήμουν προσεκτικός, ώστε να μη χρησιμοποιήσω με λανθασμένο τρόπο τον όρο «αντιτουριστικός». Όπως γνωρίζετε, θα μπορούσε κάλλιστα να ανα-

φέρεται σε φαινόμενα φοβίας απέναντι στον τουρισμό που έχουμε παρατηρήσει τελευταία στα μέσα μαζικής ενημέρωσης. Θα επανέλθω σε αυτό το θέμα στις επόμενες ερωτήσεις.

Τώρα, επιστρέφοντας στην ερώτησή σας: πράγματι, όταν μιλάμε για αυθεντικότητα, ο Dean MacCannell είναι θεμελιώδης στοχαστής. Ας θυμηθούμε ότι μίλησε για τη «σκηνοθετημένη αυθεντικότητα». Προσπαθώντας να συνοψίσουμε, με όλον τον κίνδυνο που περιλαμβάνει κάτι τέτοιο, η «σκηνοθετημένη αυθεντικότητα» είναι αυτή στην οποία μια υποτιθέμενη «τοπική κουλτούρα» αναβιώνει για ένα τουριστικό κοινό. Οι συγγραφείς που έκτοτε έχουν εργαστεί πάνω στις επιπτώσεις της πρόσληψης της κοινότητας ως κουλτούρας-με-το-κιλό είναι αμέτρητοι. Κάθε προσπάθεια να τους αναφέρουμε αναλυτικά εδώ, θα υπερέβαινε τον σκοπό αυτής της συνέντευξης. Αυτό το αναφέρω επίσης γιατί επιθυμώ να αποστασιοποιηθώ από ορισμένες κουλτουραλιστικές [culturalist] αναγνώσεις που είναι τρομερά κοινές στην έρευνα στο πεδίο του τουρισμού, ιδιαίτερα όταν αναφερόμαστε στην αυθεντικότητα.

Γι' αυτόν τον σκοπό, προτιμώ να αναστοχαστώ πάνω στον επιθετικό προσδιορισμό στην έκφραση του MacCannell: «σκηνοθετημένη». Ας το παραδεχτούμε, κάθε «σκηνοθεσία» προϋποθέτει μια σκηνή. Ενδιαφέρομαι επομένως για το πώς κατασκευάζονται οι σκηνές. Πώς μετατρέπουμε πόλεις και γειτονιές σε σκηνές; Και κυρίως, τι είδους εργασία απαιτείται για κάτι τέτοιο; Επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον μου στον επιθετικό προσδιορισμό της «σκηνοθετημένης αυθεντικότητας» του MacCannell, στρέφομαι προς τα μέσα παραγωγής της κατασκευής σκηνών, συλλογικών έργων, της «υποδομής» (αν μου επιτρέπετε να χρησιμοποιήσω μια τρέχουσα έκφραση, δημοφιλή στους ακαδημαϊκούς κύκλους) της σημειωτικής με την οποία σχετίζεται η αυθεντικότητα.

Ο νέος αστικός τουρισμός στον οποίον αναφέρεστε δεν είναι παρά η κατασκευή ενός είδους καταναλωτικής προτίμησης η οποία μετατοπίζει τα σύνορα προς μη εμπορευματοποιημένα πεδία της ζωής. Είναι ένας τουρισμός ο οποίος μετατρέπει την τραπεζαρία ενός σπιτιού σε εστιατόριο μερικής απασχόλησης, τα οικιστικά διαμερίσματα σε τουριστικά καταλύματα, τα παλιά ερειπωμένα κτίρια σε μπουτίκ ξενοδοχεία,¹ τις ταράτσες πάνω από τις σοφίτες της πολυκατοικίας στην οποία διαμένουμε σε μικρούς συναυλιακούς χώρους· ακόμη και οι φαβέλες βρίσκουν τη θέση τους πλέον, στο πλαίσιο του «slum tourism».² Οι μόνες αυθεντικότητες που έχουν απομείνει εν τέλει, είναι πρώτον, αυτή των ολοένα και αθλιότερων συνθηκών εργασίας σε μια εμφανώς ολοένα και πιο εξατομικευτική βιομηχανία και δεύτερον, αυτή των αυξανόμενων τιμών των ενοικίων εξαιτίας των νέων αυθεντικών κτηματομεσιτικών φουσκών.

Η σκηνή στην οποία παρουσιάζεται η αυθεντικότητα είναι υψίστης σημασίας, όπως σημαντικό είναι και το ποιος παρουσιάζει αυτήν την αυθεντικότητα. Οι λεγόμενοι «αντιτουρίστες τουρίστες» διαδραματίζουν έναν καθοριστικό ρόλο εν προκειμένω, αφού είναι οι πρωτοπόροι που «ανακαλύπτουν» νέα σύνορα, νέα εδάφη, νέες περιφέρειες, νέες niches,³ αν προτιμάτε

1. Boutique hotels. Έτσι ονομάζονται συνήθως μικρά, πολυτελή ξενοδοχεία που δίνουν έμφαση στη μοντέρνα καλλιτεχνική διακόσμηση και στην προσωποποιημένη εξυπηρέτηση των πελατών τους – Στμ.

2. Εναλλακτική μορφή τουρισμού σε φτωχές, υποβαθμισμένες και εξαθλιωμένες περιοχές, με στόχο την αναζήτηση μιας «αυθεντικής εμπειρίας» και την ανακάλυψη μιας διαφορετικής πραγματικότητας από αυτήν με την οποία έχει συνηθίσει να έρχεται συνήθως αντιμέτωπος ο τουρίστας – Στμ.

3. Niche: κυριολεκτικά, η γωνιά, η κόγχη. Η λέξη χρησιμοποιείται στη νεοφιλελεύθερη επιχειρηματική ιδιόλεκτο για να αναφερθεί σε ένα μικρό και ειδικευμένο κομμάτι της αγοράς, στο οποίο η επένδυση μπορεί να αποφέρει κέρδος – Στμ.

έναν επιχειρηματικό τόνο, απ' όπου τελικά θα τραφούν οι μεγαλύτερες επιχειρήσεις. Πιθανότατα αυτές έστειλαν εξ αρχής εκείνους τους πρωτοπόρους εκεί με τις χαμηλού κόστους αεροπορικές πτήσεις τους. Το show, όπως φαίνεται, πρέπει να συνεχιστεί,⁴ και το μόνο που μπορούν να κάνουν πλέον οι «γηγενείς» (όπως είθισται να αποκαλείται η εργατική τάξη των τουριστικών προορισμών) είναι να παίζουν σαν απλοί κομπάρσοι με μικρούς ρόλους στις ίδιες σκηνές τις οποίες βοήθησαν να κατασκευαστούν με την καθημερινή τους ζωή...

Οι εθνικές κυβερνήσεις, οι ευρωπαϊκοί οργανισμοί, οι παράγοντες της βιομηχανίας του τουρισμού δίνουν πολύ μεγάλη έμφαση στο ζήτημα της ποιότητας. Η πιστοποίηση της ποιότητας έχει γίνει το νέο τους μάντρα, ο πλέον προβεβλημένος όρος των πολιτικών για τον τουρισμό. Αυτή η, σχεδόν εμμονική, αναφορά στην «ποιότητα παντού» αντιπαραβάλλεται έντονα προς τον τυποποιημένο και μαζικό τουρισμό. Νομίζετε ότι υπάρχει δυνατότητα, ενάντια στις παρπάνω διακηρύξεις, να δείξουμε ότι η «ποιότητα», για την οποία γίνεται λόγος, δεν είναι παρά μία ακόμα γραφειοκρατική κατασκευή, που καθίσταται δυνατή μέσα από πρακτικές εκτεταμένης ρύθμισης, ποσοτικοποίησης, τυποποίησης και πιστοποίησης ανθρώπων, διαδικασιών, βιωμάτων, των πραγμάτων και της φύσης; Θα μπορούσε μία κριτική ανάλυση τέτοιου τύπου να θεωρηθεί μέρος εκείνης της κίνησης που προσπαθεί να υπονομεύσει τη σαγηνευτική αλήθεια του μοντέρνου τουρισμού;

M.M.: Βέβαια. Στην πραγματικότητα, η κύρια ποιότητα του

4. Λογοπαίγνιο του Morell με τον τίτλο του πασίγνωστου τραγουδιού των Queen, «The show must go on» – Στμ.

«ποιοτικού τουρισμού» είναι ότι δεν υποκαθιστά τον «ποσοτικό τουρισμό», προστίθεται σ' αυτόν και βοηθά στην επέκτασή του σε γκουρμέ αγορές κατανάλωσης απόλαυσης. Είναι ενδιαφέρον ότι αυτή η «ψευδής ποιότητα» δεν προστίθεται απλώς στις άλλες μορφές του τουρισμού που θεωρούνται χειρότερες και λιγότερο εποικοδομητικές, όπως ο αποκαλούμενος «μαζικός τουρισμός», αλλά γίνεται και αυτή η ίδια «μαζική». Στην προσπάθειά της να αναζητήσει τη διαφοροποίηση, την ιδιαιτερότητα και τη μοναδικότητα μέσω των προδιαγραφών, των ρυθμίσεων και των πιστοποιήσεων που αναφέρετε, η ποιότητα αναπαράγεται σε όλη την παγκόσμια γεωγραφία. Βρίσκουμε τις ίδιες ποιότητες εδώ, εκεί και παντού. Πείτε μου, πέρα από κάποιες προφανείς, τοπικού χαρακτήρα ιδιαιτερότητες, τι διαφοροποιεί πράγματι καθένα από τα διαφορετικά τουριστικά νησιά της Μεσογείου με όρους κατανάλωσης ή παραγωγής;

Αυτό που παρουσιάζει ενδιαφέρον, είναι ότι η βεμπεριανή απομάγευση είναι παντελώς απύσχα στη διαδικασία «τουριστικοποίησης» των πάντων. Ο τουρισμός δελεάζει ολόκληρες κοινότητες προς σχέδια σωτηρίας που υπόσχονται ένα μέλλον στη γη της επαγγελίας. Ολόκληρος ο μηχανισμός των δημόσιων αρχών μας –από τα δημοτικά συμβούλια μέχρι την ΕΕ– κινητοποιεί τις γραφειοκρατικοποιούσες, εξορθολογιστικές και εκκοσμιευτικές προσπάθειες προς την κατεύθυνση της υπολογισμένης και ζυγισμένης πολιτικής του κέρδους. Ο νεοφιλελευθερισμός έχει να κάνει με την καταμέτρηση όλων ανεξαιρέτως των πραγμάτων και την αποθήκευσή τους με σκοπό την προσεχή τους καταβύθιση στη λογική της ανταλλακτικής αξίας. Παραδόξως, το αποτέλεσμα αυτής της μηχανορραφίας μοιάζει με αυτό ενός ταχυδακτυλουργού. Η ψευδαίσθηση, όχι η μαγεία, δεν μας είχε ποτέ γοητεύσει τόσο, όσο στην πρόσφατη σύγχρονη

εποχή της ψηφιακής και αριθμητικής τεχνολογίας. Όσο για το αν υπάρχει χώρος για την αλήθεια...

Δεν είμαι σίγουρος ότι έχω μια απάντηση. Σε κάθε περίπτωση, υπάρχουν σίγουρα άνθρωποι με ισχυρές παραδόσεις κοινωνικής οργάνωσης και θαυμαστή κληρονομιά αλληλεγγύης. Ο δρόμος είναι οπωσδήποτε περίπλοκος, αλλά υποθέτω ότι βασιζόμενοι στη συλλογική μας μνήμη, ίσως να μπορέσουμε να υπερβούμε την πρόκληση αυτής της «ποιότητας». Αντί για την αναζήτηση του ποιοτικού τουρισμού και την ποιοτική διασφάλιση ή τα ποιοτικά παρελκόμενα που επιδιώκει αυτός, αυτό που θα έπρεπε να κάνει η εργατική τάξη είναι να απαιτεί ποιότητα στις εργασιακές συνθήκες της τουριστικής βιομηχανίας. Και για να μην παρεξηγηθώ, μιλώντας για ποιότητα στις εργασιακές συνθήκες δεν εννοώ να κατασκευάσουμε μια «ποιοτική εργασία» για λίγους και εκλεκτούς. Εννοώ να θέσουμε αποτελεσματικά ένα τέλος σε συμβατικές πρακτικές που το μόνο που καταφέρνουν είναι να οδηγούν σε περισσότερη εποχική, ευέλικτη εργασία, σε υποταγμένες μορφές εργασίας και, επομένως, ύπαρξης.

Πρόσφατα ο ΣΕΤΕ (Σύνδεσμος Ελληνικών Τουριστικών Επιχειρήσεων) διακήρυξε τη δέσμευσή του στην αρχή της βιωσιμότητας και εξήγγειλε την ενσωμάτωσή της στη στρατηγική και τις πολιτικές του. Ταυτόχρονα, το καλοκαίρι αυτό, θα εφαρμοστεί στη Σαντορίνη ένα σύστημα βιώσιμης διαχείρισης των τουριστικών ροών από τα κρουαζιερόπλοια (berth allocation system), για να αποφευχθεί η κατάρρευση των εκεί τουριστικών υποδομών. Πιστεύετε ότι ο λόγος περί βιωσιμότητας μπορεί, παρ' όλα αυτά, να έχει και ένα κριτικό δυναμικό; Θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί από όσους αμφισβητούν τον μοντέρνο τουρισμό και εναντιώνονται στη διαδικασία της τουριστικοποίησης;

Μ.Μ.: Δεν είμαι σίγουρος τι ακριβώς εννοείτε λέγοντας «μοντέρνος τουρισμός». Ο τουρισμός ανέκαθεν ήταν «μοντέρνος», ανεξάρτητα από τις διάφορες πρακτικές επαναμάγειψης του κόσμου. Ποτέ μου δεν έχω συναντήσει κάποιον που να διατείνεται υπερήφανα ότι ασκεί μια προ-μοντέρνα μορφή τουρισμού. Ούτε γνωρίζω ανθρώπους που ταξιδεύουν χωρίς να χρησιμοποιούν ορυκτά καύσιμα. Υπάρχουν πολλοί συγγραφείς που συνδέουν τον τουρισμό με άλλες μορφές κινητικότητας που υπήρχαν πριν από τις οργανωμένες διακοπές, τις οποίες γνωρίζουμε για παραπάνω από έναν αιώνα, αλλά δεν νομίζω ότι μπορούμε να αποκαλέσουμε αυτά τα ταξίδια τουρισμό. Ο σκοπός τους δεν ήταν ο ίδιος, δεν επρόκειτο απλώς για αναζητήσεις απολαύσεων. Επιπλέον, εκτός από οργανωμένες μορφές συγκοινωνιών και καταλυμάτων, ο τουρισμός έχει ανάγκη από γη και εργασία, και αυτό σημαίνει επίσης αγορές γης και εργασίας. Καμία από τις προ-μοντέρνες μορφές ταξιδιού δεν ταιριάζει ακριβώς στην έννοια του τουρισμού.

Προφανώς υπάρχουν συνδέσεις, όπως και ρίζες. Υπάρχουν ακόμα και μορφές ταξιδιών προηγούμενων εποχών που έχουν επιβιώσει (π.χ. το προσκύνημα)⁵· εξίσου όμως υπάρχουν και πλευρές προηγούμενων μορφών παραγωγής στον σύγχρονο καπιταλισμό. Συμφωνώ με την ιδέα ότι ο «βιώσιμος τουρισμός» μπορεί πράγματι να εξυπηρετήσει τον σκοπό του περιορισμού της εξάπλωσης του τουρισμού, ή ακόμα και να λειτουργήσει προς την αποανάπτυξή του, όμως ακόμα και η περίπτωση των κρουαζιερών που αναφέρετε εδώ μας προειδοποιεί όλους ότι η βιωσιμότητα λαμβάνει εντελώς διαφορετικά νοήματα, ανάλογα με το ποιος τη χρησιμοποιεί. Όταν εφαρμόζεται στον τουρισμό (αλλά και γενικώς), τείνουμε να σκεφτούμε τη βιωσιμότητα

σαν ενός είδους πολιτική συντήρησης,⁵ αλλά σύντομα ξεχνάμε ότι στοχεύει επίσης στο να κάνει τα πράγματα βιώσιμα με αναπαραγωγικούς όρους.

Αφορά δηλαδή την αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού το οποίο χρειάζεται η βιομηχανία του τουρισμού. Πράγματι, η βιωσιμότητα μπορεί να βρίσκεται και ανάμεσα στους στόχους της βιομηχανίας, τόσο για λόγους «περιβαλλοντικού ξεπλύματος» [greenwash] των δραστηριοτήτων της στα μάτια των ψαγμένων οικο-καταναλωτών, όσο και για να διατηρούν οι διάφορες επιχειρήσεις, που βρίσκονται στο πλαίσιο της ανταγωνιστικής λογικής της καπιταλιστικής αγοράς, τις θέσεις τους μέσα σ' αυτήν. Για παράδειγμα, φαίνεται πως η περίπτωση των κρουαζιερών που αναδεικνύετε, είναι μια περίπτωση στην οποία το ενδιαφέρον στρέφεται περισσότερο στη βελτιστοποίηση του κέρδους από μια σκοπιά οργάνωσης και διαχείρισης του συστήματος, παρά στην αναζήτηση μέσων μεταφοράς που μολύνουν λιγότερο το περιβάλλον, ή στην επιδίωξη εγκαθίδρυσης μέτρων προς τη συλλογική ιδιοκτησία των εταιρειών που διοργανώνουν αυτές τις κρουαζιέρες... Αυτό που θα πρέπει να μας ανησυχεί περισσότερο, βέβαια, είναι ότι σε όλες αυτές τις περιπτώσεις δεν υφίσταται υλικά βιώσιμη βιωσιμότητα.

Ας μη γελιόμαστε: όπως φαίνεται να υπονοείτε στην ερώτησή σας, η βιωσιμότητα έχει εγκαθιδρυθεί απλώς και μόνο σε επίπεδο ρητορικής, μιας ρητορικής καλλιεργημένης από ορισμένους ελιτιστικούς πολιτικούς και οικονομικούς ημιαυτόνομους οργανισμούς,⁶ αποκομμένους από οποιαδήποτε δέσμευση στην πραγ-

5. Conservation policy. «Συντηρητική πολιτική», με την έννοια ότι βάζει ένα φρένο, θέτει κάποια όρια στην ξέφρενη ανάπτυξη – Στμ.

6. Στο πρωτότυπο: «quangos», δηλαδή quasi-autonomous non-governmental organizations. Υβριδικής μορφής μη κυβερνητικές οργανώσεις που δεν είναι τελείως απαλ-

ματική βελτίωση των υφιστάμενων συνθηκών ζωής και εργασίας των απλών ανθρώπων.

Διαβάζοντας τον Μαρσέλ Μω, μας έκανε μεγάλη εντύπωση ότι ήδη σε κείμενα του 1930 έγραφε –με τρόπο παρενθετικό, είναι η αλήθεια– φράσεις του τύπου «όλα αυτά, που σήμερα έχουν γίνει θέαμα για τους τουρίστες...». Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, κάποιιοι από τους πρώτους μελετητές του τουρισμού ήταν ανθρωπολόγοι. Τι είναι, λοιπόν, η ανθρωπολογία του τουρισμού; Ποιος είναι ο ανθρωπολογικός αντίκτυπος του τουρισμού, τόσο στις «κοινωνίες προέλευσης» όσο και στις «κοινωνίες υποδοχής»;

Μ.Μ.: Υποθέτω ότι όσα θα πω δεν θα απαντήσουν ακριβώς στις ερωτήσεις σας εδώ. Το να μιλήσει κανείς για μία και μοναδική ανθρωπολογία του τουρισμού θα ήταν σαν να μιλούσε μόνο για μία πολιτική θεωρία ή μόνο για μία εκπαιδευτική μέθοδο. Όπως γνωρίζουμε, υπάρχουν πολλές πολιτικές θεωρίες και πολλές εκπαιδευτικές μέθοδοι. Στην πραγματικότητα, αμφισβάζω αν το να γράφει κανείς, σαν σε μια λίστα για ψώνια, κάθε αντίκτυπο που προκαλεί ο τουρισμός, θα ωφελούσε κανέναν. Δεν είναι αυτός ο στόχος μου. Ανέκαθεν πρόσεχα ιδιαίτερα να μην υποπέσω στην «εμμονή με τον αντίκτυπο»,⁷ να αποκαλέσω με

λαγμένες από τον δημόσιο τομέα, αλλά έχουν έναν βαθμό ανεξαρτησίας. Συνήθως ο δημόσιος τομέας είτε διορίζει μέλη, είτε χρηματοδοτεί τις οργανώσεις αυτού του τύπου – Στμ.

7. Εδώ ο Μορέλ αναφέρεται στη μεγάλη εξάπλωση της πρακτικής της μέτρησης του κοινωνικού αντικτύπου, που έχει καταστεί ένα από τα βασικά εργαλεία για την αξιολόγηση και μέτρηση της αποδοτικότητας κάθε είδους οργανισμών και φορέων. Η εμμονή με αυτήν την προσπάθεια ποσοτικοποίησης των πάντων μπαίνει στο στόχαστρο του Μορέλ, γι' αυτό και χρησιμοποιεί τόσο συχνά τον όρο «αντίκτυπος» στη συγκεκριμένη απάντηση. Ευχαριστώ τον Γιώργο Περτσά για τη σχετική του επισήμανση – Στμ.

τον έναν ή τον άλλον τρόπο τόσο περίπλοκες, ποικίλες και συχνά αντικρουόμενες απόψεις. Έχοντας αναφέρει αυτό, αναγνωρίζω ότι όσοι ειδικεύονται στον αντίκτυπο του τουρισμού είναι πολλοί. Αλλά πόσοι από αυτούς κάνουν λόγο για τον αντίκτυπο που έχει η βιομηχανία του τουρισμού στην οργάνωση της εργασίας; Πόσοι από αυτούς μιλούν για το πώς δημιουργούνται τάξεις στα πλαίσια μιας κοινωνίας συνολικά οργανωμένης με βάση τον τουρισμό; Λίγοι.

Οι περισσότεροι ασχολούνται με τον αντίκτυπο στην «πλευρά υποδοχής» και μάλιστα το κάνουν με αρνητικούς όρους. Συνήθως κωδικοποιούν μια λίστα αρνητικών επιπτώσεων, ακολουθώντας μια στενή αντίστροφη λογική του τι θα μπορούσε να «σωθεί» αν εφαρμόζαμε τον «βιώσιμο τουρισμό» που αναφέραμε στην αμέσως προηγούμενη ερώτηση. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, οι δύο τομείς στους οποίους αναφέρεται ότι υπάρχει ο σημαντικότερος αντίκτυπος, είναι συνήθως αυτοί του πολιτισμού και του περιβάλλοντος. Έπειτα, υπάρχουν και κάποιοι λίγοι που εξυμνούν τον θετικό αντίκτυπο που έχει ο τουρισμός για τους «γηγενείς», λες και όλοι οι γηγενείς είναι το ίδιο. Εκτός από σπάνιες εξαιρέσεις, αυτός είναι πάντοτε οικονομικός και σχετικός με την εισροή πλούτου. Ο αντίκτυπος του τουρισμού στην «πλευρά προέλευσης» είναι μικρός. Αυτός που γνωρίζω εγώ αξιολογεί θετικά την εκπαιδευτική και βιωματική πλευρά του ταξιδιού.

Ο βασικός μου προβληματισμός με τον όρο «αντίκτυπος» είναι ότι υπονοεί πως ο τουρισμός έρχεται απ' έξω, πως είναι ένας εξωτερικός, ξένος παράγοντας. Αν πρόκειται να σκεφτούμε τον αντίκτυπο του τουρισμού ως κάτι θετικό, τότε τείνουμε να σχηματίσουμε τη γνώμη πως η σχετική βιομηχανία είναι ένα «αναπτυξιακό» εργαλείο σωτηρίας για τη διάσωση μιας συγκεκριμένης περιοχής και των ανθρώπων της από τη φτώχεια,

ένα Σχέδιο Μάρσαλ ή κάτι παρόμοιο. Από την άλλη, αν η εστίαση γίνεται στον αρνητικό αντίκτυπο, τότε φυσικοποιούμε τον τουρισμό σαν μια πρακτική εισβολής, ξένη προς τα προγονικά γηγενή και εθνικά μας έθιμα. Αυτό δεν ισχύει για τον αντίκτυπο που αναφέρατε ως προς την «πλευρά προέλευσης». Είτε θεωρηθεί θετικός, είτε αρνητικός ο «αντίκτυπος», η χρησιμοποίηση του όρου –τόσο στη ρητορική όσο και στο υλικό περιεχόμενο στο οποίο αναφέρεται αυτή η ρητορική– κρύβει πάντοτε τον βαθμό ανάμιξης που έχει η «τοπική κλίμακα» στην ανάπτυξη της βιομηχανίας.

Η απόκρυψη του τοπικού στοιχείου με την πυροδότηση της συζήτησης για τον αντίκτυπο, είναι ένας τρόπος να συγκαλύπτονται οι κοινωνικές σχέσεις που διακυβεύονται σε μια συγκεκριμένη τοπικότητα, παρά το αναγνωρισμένο γεγονός ότι ο τουρισμός είναι μια παγκόσμια βιομηχανία. Η θεώρηση του αντικτύπου ως εξωγενούς, έχει πολύ επιβλαβείς συνέπειες για τις ειλικρινείς αναζητήσεις κοινωνικής δικαιοσύνης από την οπτική γωνία της ανάπτυξης στρατηγικών τοπικής αλληλεγγύης και για την εφαρμογή ρυθμίσεων που τείνουν να άρουν τις κοινωνικές ανισότητες μέσα στο πλαίσιο της συλλογικότητας των κατοίκων ενός συγκεκριμένου μέρους. Ο τουρισμός είναι κατασκευασμένος με παγκόσμιο τρόπο, αλλά χωρίς τη συγκατάθεση των τοπικών ελίτ δεν θα λάμβανε χώρα ή τουλάχιστον δεν θα λάμβανε χώρα με τον τρόπο που το κάνει και το έχει κάνει καθ' όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα.

Δεν ξέρω για την Ελλάδα, και γενικά για άλλα μέρη, αλλά στη Μαγιόρκα, απ' όπου κατάγομαι, ήδη από το 1912 υπήρχε τοπική οργάνωση για την προώθηση του τουρισμού... Σκεφτείτε το παράδειγμα του Μως που αναφέρατε. Γράφει: «θέαμα για τους τουρίστες». Επιστρέφουμε επομένως στον πρωταρχικό μου

προβληματισμό: αντί να επικεντρωθούμε στο ποιος το καταναλώνει, γιατί να μη διερευνήσουμε επίσης ποιος παράγει αυτό το θέαμα;

Τι αλλάζουν στο πεδίο του τουρισμού οι νέες πλατφόρμες που εξυπηρετούν τους τουρίστες σε διάφορους τομείς (π.χ. το Airbnb, το Trip Advisor κ.λπ.); Ποιες είναι οι κοινωνικές και ανθρωπολογικές τους προεκτάσεις;

Μ.Μ.: Η αποκαλούμενη «οικονομία του διαμοιρασμού» που ευνοείται από την «εποχή της ψηφιακής πλατφόρμας» δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια στρατηγική τύπου σχήματος Πόνζι που απευθύνεται στην τάξη των εισοδηματιών, η οποία επιφέρει ταυτόχρονα μια νέα έκρηξη του τουρισμού και ένα νέο κύμα gentrification.⁸ Τόσο οι «εκρήξεις» όσο και τα «κύματα» είναι εικόνες που χρησιμοποιώ για να επεξηγηθούν οι χωρικές διευθετήσεις [spatial fixes] που βρέθηκαν για κάθε οικονομική κρίση στις αντίστοιχες ξέφρενες επεκτάσεις του τουρισμού και του gentrification. Ενώ κάθε διαφορετική τουριστική έκρηξη περιστρέφεται γύρω από τη νομική διευθέτηση ενός νέου τύπου τουριστικού καταλύματος, κάθε κύμα gentrification αντιστοιχεί σε ένα μεγάλο άλμα προς την κατεύθυνση της ίδιας του της διάδοσης, τόσο σε όρους γεωγραφικής επέκτασης, όσο και σε όρους αλλαγής των σχετικών με την πόλη πολιτικών που κάθε φορά

8. Ο όρος gentrification στα ελληνικά αποδίδεται ως «εξευγενισμός». Δηλώνει την εκτεταμένη αγορά και ανακαίνιση κτιρίων σε υποβαθμισμένες περιοχές, με σκοπό την ανάπλυσή τους. Αυτό συνοδεύεται από εκτίναξη των ενοικίων και τον εκτοπισμό των παλιών, φτωχών κατοίκων τους, οι οποίοι αντικαθίστανται σταδιακά από την έλευση κατοίκων και επιχειρήσεων ανώτερων και ευπορότερων κοινωνικών στρωμάτων. Στην παρούσα συνέντευξη επιλέξαμε να αφήσουμε αυτούσιο τον όρο, καθώς πλέον χρησιμοποιείται ευρέως και στη χώρα μας – Στμ.

χρειάζεται ώστε αυτό το κύμα gentrification να πραγματοποιηθεί. Η ιδιοκτησία των καταλυμάτων ερμηνεύεται ως ένας καθοριστικός παράγοντας για το gentrification και ένα βασικό μέσο παραγωγής στα πλαίσια της βιομηχανίας του τουρισμού.

Ιστορικά, η πλειονότητα των καταλυμάτων του μέρους του κόσμου απ' όπου κατάγομαι (Μαγιόρκα, Βαλεαρίδες στην Ισπανία), βρισκόταν στα χέρια του ξενοδοχειακού λόμπυ. Άκμασαν τόσο πολύ από το κέρδος που έβγαλαν εις βάρος της φτηνής γης και της ιδιαίτερα εκμεταλλευτικής εργασίας, που εξήγαγαν το μοντέλο της ξενοδοχειακής αλυσίδας σε όλον τον κόσμο. Ταυτόχρονα, υπήρχαν άνθρωποι που νοίκιαζαν τα περισσότερα διαμερίσματά τους ακολουθώντας ανεπίσημους διαύλους. Αυτό το φαινόμενο δεν ήταν ποτέ ιδιαίτερα μεγάλο και εξαριτόταν στενά από τις υπεράριθμες ξενοδοχειακές κρατήσεις. Η κατάσταση άλλαξε ραγδαία με την είσοδο της Ισπανίας στην ΕΕ το 1986. Μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '90 οι εφημερίδες των Βαλεαρίδων ήταν γεμάτες από τίτλους που καταδίκιζαν την πώληση των σπιτιών του αρχιπελάγους σε ξένους κατοίκους από την ΕΕ (ή τουλάχιστον σε ξένους ιδιοκτήτες δεύτερης κατοικίας).

Παράλληλα, οι περισσότερες επιχειρήσεις που εμπλέκονταν στις διαδικασίες του gentrification στα κέντρα των πόλεων και σε συγκεκριμένες κωμοπόλεις και χωριά στόχευαν στον τοπικό πληθυσμό και, σε μικρότερο βαθμό, σε άλλους πολίτες της ΕΕ. Πάντως το gentrification δεν συνδεόταν άμεσα με τις δυναμικές του τουρισμού. Αυτές οι νέες πλατφόρμες που αναφέρετε έφεραν την επανάσταση στις προσδοκίες των ιδιοκτητών δεύτερης κατοικίας και συνέδεσαν την κατάκτηση νέων τουριστικών συνόρων με τις υπάρχουσες δρώσες διαδικασίες του gentrification, αυξάνοντας τον βαθμό της πληθυσμιακής αντικατάστασης και

εκτοπισμού. Παρά τις διαφορές μεταξύ των πλατφορμών καταλυμάτων και των πλατφορμών τουριστικών πακέτων, καμία απ' αυτές δεν φέρνει στ' αλήθεια αλλαγές στον τουρισμό, απλώς βοηθά στην εξάπλωσή του. Πλέον, εκτός από τη δυνατότητα της διαμονής σε ένα δωμάτιο ξενοδοχείου, ένας τουρίστας μπορεί επίσης να μείνει σε ένα μέρος που ήταν κάποτε κατοικία.

Δεν υπάρχει αντικατάσταση. Για να το πούμε απλά, οι πλατφόρμες καταλυμάτων προσθέτουν καταλύματα στο ήδη υπάρχον στοκ. Όπως καταλαβαίνετε, δεν ενδιαφέρομαι ιδιαίτερα για τις αλλαγές που φέρνουν αυτές οι πλατφόρμες στον τουρισμό καθ' εαυτόν, αλλά για το πώς συμβάλλουν στην εξάπλωσή του και πώς σπάνε το υφιστάμενο status quo, στο οποίο οι τουριστικοί προορισμοί είχαν ξεχωριστές περιοχές για την κατανάλωση που απαιτούσαν οι τουρίστες (των καταλυμάτων συμπεριλαμβανομένων) και ξεχωριστές περιοχές για την αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού (π.χ. οικιστικές γειτονιές). Η ανάμιξη εμπορικών και οικιστικών χρήσεων δεν αυξάνει απλώς τις πιθανότητες κέρδους για μια μεγάλη μερίδα του πληθυσμού, στην οποία ανήκει περισσότερη ιδιοκτησία από αυτήν που κατοικεί, αλλά μεταλλάσσει επίσης τον αστικό σχεδιασμό τον οποίον έχουμε συνηθίσει. Είναι πάντως ενδιαφέρον ότι δεν απαντάται τέτοιου είδους ανάμιξη σε περιοχές που ήταν προηγουμένως πλήρως οργανωμένες με βάση τον τουρισμό.

Αυτή η «μίξη» προχωρά διαρκώς και μαζί με αυτήν έρχεται η μείωση των ενοικιαζόμενων κατοικιών και η αύξηση των οικιστικών ενοικίων και των τιμών πώλησης της ιδιοκτησίας. Όλα αυτά ανήκουν στην κατηγορία της σιωπηρής «νόμιμης» έξωσης των κατοίκων που τυγχάνουν να είναι ενοικιαστές και που πλέον πρέπει να ταξιδεύουν μακρύτερα για να εργαστούν. Επηρεάζει την επισφάλεια της εργασίας, καθώς οι εργαζόμενοι

δεν συγκεντρώνονται πλέον στον ίδιο εργασιακό χώρο (π.χ. καθαριστές δωματίων), υπονομεύοντας την ικανότητά τους για οργάνωση. Όλα αυτά συνοδεύονται από τη μεταμόρφωση του δημόσιου χώρου σε ιδιωτικοποιημένα υπαίθρια εστιατόρια, την εξάφaniση των επιχειρήσεων της γειτονιάς, όπως παντοπωλεία, χαρτοπωλεία, φούρνοι, μικρά καταστήματα και εργαστήρια, και την αντικατάστασή τους από μαγαζιά που πουλάνε παγωτά, μαγαζιά με αναμνηστικά και μπαρ με tapas, τα τελευταία σε περιοχές του ισπανικού κράτους, όπου δεν υπήρχαν ποτέ πριν.

Παράλληλα προς τον εκτοπισμό του πληθυσμού, την αυξανόμενη επισφάλεια των εργασιακών συνθηκών και την ομογενοποίηση του κτιστού περιβάλλοντος και των κοινωνικών και οικονομικών ασκούμενων δραστηριοτήτων, παρατηρούμε επίσης μια αποστερημένη από το αληθινό νόημά της πολιτική, μιας και αυτή γίνεται το μέσο για την απομύζηση των πάντων, καθαρά χάριν του κέρδους. Επιπλέον, αυτό δεν είναι ένα κέρδος που αναδιανέμεται ισότιμα σε όλους. Απλώς συμβάλλει σε σκληρότερες μορφές ανισότητας, καταπίεσης και, τελικά, εκμετάλλευσης.

Παρατηρούμε επίσης ότι οι περισσότεροι από όσους κάνουν κριτική σε τουριστικές πλατφόρμες, όπως το Airbnb, τείνουν να εστιάζουν στα μεσιτικά γραφεία και σε άλλες εταιρείες που δραστηριοποιούνται στον χώρο του τουρισμού, οι οποίες αγοράζουν έναν μεγάλο αριθμό διαμερισμάτων ή και πολυκατοικιών και έτσι οδηγούν στην άνοδο της τιμής των ενοικίων και στην αλλαγή του χαρακτήρα μιας γειτονιάς. Την ίδια στιγμή, αυτό που μοιάζει να μένει στο απυρόβλητο κάθε κριτικής εξέτασης, είναι οι ατομικές επιλογές και οι αποφάσεις που λαμβάνουν οι μεμονωμένοι άνθρωποι για

τη συμμετοχή τους σε αυτές τις πλατφόρμες. Μπορούμε να αποδώσουμε τις αρνητικές συνέπειες του Airbnb μόνο στους μεγάλους παίκτες της αγοράς ή θα έπρεπε να λάβουμε υπόψη μας και τις συνεχείς και διάχυτες αποφάσεις των απλών ανθρώπων; Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αυτές οι ατομικές αποφάσεις φέρουν ένα ηθικό και πολιτικό φορτίο, ειδικά αν λάβουμε υπόψη μας την ευρύτερη εξατομικευτική λογική αυτών των πλατφόρμων, αλλά και τη δυναμική του νεοφιλελευθερισμού να μας μετατρέψει όλους μας σε επιχειρηματίες του εαυτού μας;

M.M.: Ακριβώς! Η όλη ιδέα είναι να γίνουμε όλοι επιχειρηματικοί εταίροι σ' αυτήν την αέναη πορεία προς τα μπροστά. Όσο περισσότερους εταίρους έχει η επιχείρηση, τόσο λιγότερος κόσμος θα αντιδράσει στη λογική της. Αλλά ας μην παρανοούμε τα πράγματα. Οι μικροί εταίροι είναι μικροί, ανεξάρτητα από το πόσοι πολλοί υπάρχουν. Κατά κάποιον τρόπο, είναι επίσης θύματα του συστήματος. Τα άτομα που τους ανήκει περισευούμενη ιδιοκτησία που μετατρέπεται από οικιστικής σε τουριστικής ενοικίασης, είναι μόνο ένα σκαλοπάτι στα πλαίσια της λογικής της συγκέντρωσης που οδηγεί στη συσσώρευση του πλούτου στην οποία φαίνεται πως είμαστε καταδικασμένοι. Είναι μέσω αυτής της διαδικασίας που παρατηρούμε την εδραίωση μιας μικρής τάξης εισοδηματιών, αποτελούμενης από ανθρώπους που έχουν περισσότερη ιδιοκτησία από τα σπίτια που κατοικούν, και που εισπράττουν υψηλότερα ενοίκια νοικιάζοντας σε τουρίστες απ' ό,τι νοικιάζοντας σε κατοίκους.

Αυτοί οι μικροί ιδιοκτήτες θα καταλήξουν κάποια στιγμή να πουλήσουν την ιδιοκτησία τους σε μεγαλύτερους ιδιοκτήτες, σε διακρατικά επενδυτικά funds, σε τράπεζες, σε άλλες εταιρείες οικονομικών υπηρεσιών και ούτω καθ' εξής. Αν δεν καταφέρουν

να συσσωρεύσουν ένα σημαντικό ποσοστό του πλούτου οι ίδιοι, αυτοί οι μηδამινόι ιδιοκτήτες ή οι απόγονοί τους θα καταλήξουν να ταΐσουν την απληστία μεγαλύτερων παικτών. Έτσι λειτουργεί επίσης και το *supergentrification*. Οι περιοχές που έχουν υποστεί το *gentrification* δεν σταματούν αναγκαστικά να υπόκεινται σ' αυτό... Επομένως, για να συνοψίσουμε: εννοείται πως οι ατομικοί καταναλωτές και η ακμάζουσα νέα τάξη των μικρών εισοδηματιών ευθύνονται με τον έναν ή τον άλλον τρόπο για τη συμβολή τους στη φτωχοποίηση των ζωνών αυτών που βρίσκονται στον πάτο του συστήματος, αλλά μόνο παλεύοντας ενάντια στα «μεγάλα ψάρια» μπορούμε να αμφισβητήσουμε αυτό το σύστημα.

Αν επικεντρωθούμε στα μικρά ψάρια, το μόνο που θα καταφέρουμε είναι να εγείρουμε από την πλευρά τους μια αντίδραση που θα κλιμακώνεται όσο μας πλησιάζει, όπως τα κύματα που όσο περισσότερο προσεγγίζουν τη στεριά, τόσο περισσότερο γιγαντώνονται. Αλλά ας είμαστε επίσης σαφείς. Αν και οι πλατφόρμες που αναφέρετε όντως συμβάλλουν στην αύξηση των αριθμών, δεν είναι το πραγματικό πρόβλημα. Το πραγματικό πρόβλημα είναι πώς οι διαφορετικές τοπικές, περιφερειακές και εθνικές κυβερνήσεις αλλάζουν τη νομοθεσία τους στην προσπάθειά τους να ακολουθήσουν την πολιτική της ΕΕ για την «οικονομία του διαμοιρασμού», η οποία απελευθερώνει πιθανά σπίτια κάνοντάς τα τουριστικά καταλύματα που μπορούν να ενοικιαστούν μέσω πλατφορμών. Αυτό είναι που θα έπρεπε να μας ανησυχεί περισσότερο.

Σε χώρες όπως η Ισπανία, απ' όπου κατάγεστε, υπάρχουν σημαντικά κοινωνικά κινήματα που εναντιώνονται σε αυτές τις νέες πλατφόρμες. Ποιοι είναι οι λόγοι της αντίδρασής τους;

Και πώς μπορούν οι κοινωνικοί αγώνες να προφυλαχθούν από τη διολίσθησή τους στην απλή ξενοφοβία; Γιατί έχουμε δει συνθήματα στο κέντρο ευρωπαϊκών πόλεων που οριακά, τουλάχιστον στο επίπεδο του λόγου, φλερτάρουν με τον ρατσισμό (π.χ. *Tourists not welcome*, *Tourists litter*, *Tourists are stealing the center of the city...*).

M.M.: Διαφωνώ απολύτως. Το να δει κανείς αυτά τα συνθήματα στους τοίχους σαν ρατσισμό ή με οποιονδήποτε παρόμοιο τρόπο, είναι ακριβώς μια μορφή ποινικοποίησης της μόνης εμφανούς εναντίωσης που παρατηρούμε στις πόλεις μας. Ξενοφοβία είναι ο εκτοπισμός των πολιτών της Ρώμης εξαιτίας του *gentrification* των ιστορικών κέντρων, είναι η περιθωριοποίηση των μη λευκών πληθυσμών στα περίχωρα των πόλεών μας, και είναι τα τείχη που χτίζει η Ευρώπη γύρω της στην προσπάθειά της να αποτρέψει την πρόσβαση στους φτωχοποιημένους και κατατρεγμένους άλλους. Όταν το ισπανικό κράτος επιβάλλει πρόστιμα στους ακτιβιστές επειδή διοργανώνουν διαδηλώσεις στον δημόσιο χώρο, όταν εξορίζει πολιτικούς εξαιτίας των πολιτικών τους απόψεων, όταν συντρίβει ανθρώπους που θέλουν να διοργανώσουν δημοψηφίσματα, όταν φυλακίζει καλλιτέχνες της ραπ για το περιεχόμενο των στίχων τους και όταν διοργανώνει τόσες άλλες διαδηλώσεις που είναι φανερά φασιστικές, τα συνθήματα στους τοίχους μοιάζουν αστεία.

Το ζήτημα θα ήταν διαφορετικό αν είχαν υπάρξει επιθέσεις σε τουρίστες, αλλά απ' όσο γνωρίζω κάτι τέτοιο δεν έχει συμβεί. Το γεγονός ότι ένα σύνθημα στον τοίχο είναι η πιο ακραία μορφή διαμαρτυρίας που μπορεί να σκεφτεί κανείς, είναι μάλλον θαυμαστό, ειδικά όταν το ίδιο ισπανικό κράτος ενθαρρύνει με όλα του τα μέσα την νεοφιλελευθεροποίηση του βίου των ανθρώπων, όπως και την εργασιακή τους επισφάλεια, ανάμεσα

σε άλλες εφιαλτικές υποσχέσεις, μέσω της εξάπλωσης ενός αρ-
 ρύθμιστου, αν όχι εντελώς παράνομου, τουρισμού που ενθαρ-
 ρύνει τον τουρίστα να ταξιδεύει και να καταναλώνει πέρα από
 κάθε όριο. Φυσικά, προσωπικά διαφωνώ με τη στοχοποίηση των
 τουριστών, ίσως ακόμα και να μην εκτιμώ ένα σύνθημα στον
 τοίχο όσο μια διαδήλωση. Αλλά οι διαδηλώσεις, αγαπητοί συνά-
 δελφοί, διέφυγαν της προσοχής σας. Δυστυχώς, το άσχημο σύν-
 θημα στον τοίχο είναι αυτό που προσέξατε.

**Πολλές φορές, προκειμένου να αποφευχθούν οι αρνητικές
 επιπτώσεις του μαζικού τουρισμού, προτείνεται ένα είδος
 «ηθικής» του ταξιδιώτη (είναι κάτι που αναφέρει και ο Dean
 MacCannell σε συνέντευξη που σας παραχώρησε). Θέλουμε να
 ρωτήσουμε σε τι συνίσταται αυτή η ηθική, και πόσο μεγάλο
 ρόλο μπορεί κατά τη γνώμη σας να παίξει μια ατομική ηθική
 στάση του ταξιδιώτη στο πλαίσιο ενός παγκοσμιοποιημένου
 και μαζικού φαινομένου.**

Μ.Μ.: Αυτό μου είναι πολύ δύσκολο να το απαντήσω. Αρχι-
 κά βέβαια, η συνέντευξη στην οποία αναφέρεστε δεν ήταν μόνο
 δική μου, εκπονήθηκε από τις *Turismografías*, μια συλλογικότητα
 στην οποία ανήκω μαζί με άλλους πέντε συναδέλφους. Λέω ότι
 μου είναι δύσκολο να απαντήσω διότι αντίθετα με τον MacCan-
 nell, ο οποίος είναι ένας από τους κυριότερους και πιο σημα-
 ντικούς διανοητές στη μελέτη του τουρισμού και των τουριστών
 της εποχής μας, εγώ είμαι απλώς ένας ακαδημαϊκός μερικής
 απασχόλησης που τώρα τυχαίνει να έχει μια σύντομη σύμβαση
 ορισμένου χρόνου. Επιπλέον, μπορεί να δείχνω ένα ενδιαφέρον
 και για τον τουρισμό, αλλά στην ουσία δεν γράφω για τους του-
 ρίστες. Αυτό ανέκαθεν μου έκανε εντύπωση σαν ένα σημαντικό
 γνώρισμα του διεθνούς καταμερισμού της έρευνας. Γιατί οι

περισσότεροι κοινωνικοί επιστήμονες από τη Μαγιόρκα που με-
 λετούν τον τουρισμό επικεντρώνονται κυρίως στην «πλευρά
 υποδοχής» αντί για αυτήν της «προέλευσης»; Και γιατί συμ-
 βαίνει ακριβώς το αντίθετο για τους περισσότερους ξένους ε-
 ρευνητές που έρχονται στη Μαγιόρκα;

Ήδη ανέφερα ότι δεν με απασχολεί τόσο ο αντίκτυπος ή οι
 επιπτώσεις, αλλά οι τρόποι με τους οποίους εδραιώνεται η εξου-
 σία και δημιουργούνται οι τάξεις. Ο τουρισμός, μια ακραία μορ-
 φή καπιταλιστικής οργάνωσης που κανονικά προωθεί νέους τρό-
 πους με τους οποίους πρόκειται να αναπτυχθεί το κεφάλαιο, με
 βοηθά να κατανοήσω την οργάνωση της εργασίας και τις μορφές
 με τις οποίες αναπτύσσεται η οικονομική πολιτική. Υποθέτω
 πως δεν υπάρχει καμία αλφαβήτα για το πώς να είναι κανείς
 ένας σωστός τουρίστας (εδώ τον αποκαλείτε ταξιδιώτη και αυτό
 είναι διαφορετικό), εκτός από το να είναι πιστός σε πρακτικές
 διεθνιστικής αλληλεγγύης.

**Τελικά, υπάρχει τρόπος για να ταξιδεύουμε χωρίς να εί-
 μαστε τουρίστες;**

Μ.Μ.: Προσοχή! Να ξέρετε ότι πολλοί από αυτούς που θεω-
 ρούν τους εαυτούς τους ταξιδιώτες δεν είναι παρά τουρίστες.
 Έχοντας πει αυτό, μπορώ σίγουρα να σκεφτώ αρκετούς τρόπους
 με τους οποίους μπορεί να ταξιδεύει κανείς, οι οποίοι δεν πε-
 ριλαμβάνουν το να είναι τουρίστας. Να επισκέπτεται φίλους και
 οικογένεια, να εργάζεται και να σπουδάζει στο εξωτερικό, ακό-
 μα και να μεταναστεύει ή να αναζητεί καταφύγιο αλλού. Κα-
 νέννας από αυτούς τους τύπους ταξιδιού, αν μπορώ να τους απο-
 καλέσω έτσι, δεν ταιριάζουν με την εικόνα που έχουμε για τον
 τουρίστα. Αλλά να ξέρετε ότι κάποιος σύντομα θα βρει έναν
 τρόπο να μετατρέψει αυτούς τους ταξιδιώτες σε τουρίστες για
 να βγάλει κέρδος.



Ο Δημήτρης Σούλτης είναι νομικός.

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



Το Airbnb και η αλλοίωση του κοινωνικού ιστού: Βενετία και ελληνικά παραδείγματα

Airbnb: Η γόνδολα που διεμβόλισε τη Βενετία

του Δημήτρη Σούλτη

Σκότωσε τον τουρίστα που έχεις μέσα σου

του Νίκου Ιωάννου

Σημείωση

Στις επόμενες σελίδες περιλαμβάνονται ένα κείμενο του Δ. Σούλτη και ένα του Ν. Ιωάννου, που γράφτηκαν ξεχωριστά. Παρουσιάζονται όμως ως μια κοινή ενότητα, καθώς εστιάζουν αμφότερα στις τοπικές επιδράσεις του τουρισμού στον κοινωνικό ιστό γειτονιών και κοινοτήτων.

Airbnb: Η γόνδολα που διεμβόλισε τη Βενετία

Βενετία, 2012: ο αριθμός των μόνιμων κατοίκων αγγίζει μόλις τις 58.000, ισούται δηλαδή με τον ημερήσιο (!) αριθμό των επισκεπτών στην πόλη, αλλά και με τον αριθμό των κατοίκων της πόλης μετά τον λοιμό του 1438. Το 1951, οι μόνιμοι κάτοικοι ήταν περισσότεροι από 175.000, οι δημόσιες υπηρεσίες και οι κοινωνικές υποδομές ήταν περισσότερες και λειτουργικές και οι νεαροί Βενετσιάνοι δεν αναγκάζονταν να μετοικήσουν για σπουδές και εργασία. Από τους εναπομείναντες μόνιμους κατοίκους, 3 στους 4 είναι άνω των 60 χρονών και αρνούνται να εγκαταλείψουν την πατρίδα τους, έχοντας ριζώσει σε αυτήν και αδυνατώντας να σκεφτούν το ενδεχόμενο της φυγής και της μετεγκατάστασης. Με βάση αυτά τα αριθμητικά δεδομένα, σε χρονικό ορίζοντα εικοσαετίας δεν θα έχει απομείνει πλέον κανένας γηγενής στο νησί. Οι ηλικιωμένοι γηγενείς κάτοικοι αναπολούν τις εποχές όπου οι τουρίστες παρέμεναν στην πόλη τους τουλάχιστον μία εβδομάδα, με σκοπό να γνωρίσουν ουσιαστικά την πόλη, την κουλτούρα και την ιστορία της, σε αντίθεση με τους σημερινούς τουρίστες των 8 ωρών, που έρχονται με σκοπό να βιώσουν για λίγες ώρες την ανάμνηση της λαμπερής ζωής στη Βενετία, να διαγράψουν από τη λίστα τους τα top 10 αξιοθέατα και μέρη που έχουν διαλέξει να επισκεφτούν, πάντοτε υπό τη συνοδεία selfie sticks, πάντοτε επιδιδόμενοι σε ένα κυνήγι χρόνου-θησαυρού: εσύ πόσες φωτογραφίες έβγαλες σήμερα; Επισκέφτηκες περισσότερα μέρη και αξιοθέατα από μένα; Η πόλη γίνεται ανεκτή για τους κατοίκους της μόλις το σούρουπο, και μόνο μέχρι την επόμενη ανατολή. Απαλλαγμένοι από τις ορδές των βαρβάρων και τους αλαλαγμούς τους, οι Βενετσιάνοι απολαμβάνουν αυτό που οι επισκέπτες φοβούνται και αρνούνται να ανακαλύψουν: φαινομενικά, μια πόλη-φάντα-

σμα, που τα κτίρια και τα σοκάκια της αποπνέουν το μυστήριο, τη γοητεία και την αύρα μιας άλλης πόλης και εποχής, κινούμενης σε αρμονικούς και ανθρώπινους ρυθμούς. Οι λίγες αυτές ώρες γαλήνης τερματίζονται, όταν τις πρώτες πρωινές ώρες καταφτάνουν πλωτά μέσα με τις προμήθειες των καταστημάτων, που εφοδιάζονται με πολεμοφόδια για μία ακόμα φρενήρη ημέρα στον πόλεμο της προσέλκυσης περισσότερων πελατών και της επικράτησης έναντι του ανταγωνισμού. Όμως η παραίσθηση τελειώνει και επαναφερόμαστε σε μια πόλη-φάντασμα κυριολεκτικά αυτή τη φορά, πάλι μόνο για τους δικούς της ανθρώπους: η πρωινή υπερπροσφορά για τους ξένους συνοδεύεται από αντίστοιχη έλλειψη παροχών και αγαθών τα βράδια, όπου δυσκολεύεται κανείς ακόμα και για να βρει ένα ανοιχτό κατάστημα για την αγορά ενός μπουκαλιού γάλακτος, και τα ασυντήρητα κουφάρια των άδειων, άλλοτε λαμπερών κτιρίων, αιωρούνται απειλητικά.

Τα παραπάνω στιγμιότυπα της ζωής στη Βενετία αποτελούν την καθημερινότητα για τους ντόπιους, ιδίως την τελευταία δεκαετία, και καταγράφονται, μεταξύ άλλων, στο πολιτικό ντοκιμαντέρ του γερμανού σκηνοθέτη Andreas Pichler *The Venice Syndrome* (πρωτότυπος τίτλος: *Das Venedig Prinzip*), παραγωγής του 2012, η οποία προβλήθηκε στην Αθήνα το καλοκαίρι του 2017. Ο Pichler στην ταινία του αποτυπώνει το αίσθημα της παραίτησης που διακατέχει πια τους ηλικιωμένους κατοίκους της Βενετίας, οι οποίοι παρατηρούν ανήμποροι την πόλη τους να αλλοιώνεται ανεπίστρεπτα και να γίνεται δυσλειτουργική και αφιλόξενη, παραδιδόμενη στον βωμό του κέρδους και της άναρχης τουριστικής ανάπτυξης, ενώ οι νεαρότεροι κάτοικοι την εγκαταλείπουν μαζικά. Οι παλιοί, αυθεντικοί γονδολιέρηδες αναπολούν τις εποχές που δίδασκαν τους επισκέπτες-ηθοποιούς

του Hollywood πώς να υποδύονται τους οδηγούς-καπετάνιους στα γυρίσματα των ταινιών τους, ενώ οι σημερινοί, με ρούχα και στυλ που μιμούνται το κλασικό, πουλάνε την αναβίωση της παλιάς εποχής, γνωρίζοντας μόνο δυο-τρεις πιασάρικες φράσεις στα ιταλικά. Οι ιδιοκτήτες καταστημάτων με στολές, μάσκες και παραδοσιακές ενδυμασίες παρακολουθούν μάλλον χαιρέκακα τις πελάτισσες που δοκιμάζουν φορέματα εποχής, τα οποία νοικιάζουν για μια νύχτα ώστε να παρευρεθούν στις δεξιώσεις και τις θεματικές βραδιές του καρναβαλιού της Βενετίας, υποδύμενες τις βασίλισσες της πόλης.

Και μπορεί μεν το πεσμένο ηθικό και η απαισιοδοξία των κατοίκων να είναι υποκειμενικοί δείκτες, αλλά η φυσική φθορά της πόλης είναι αντικειμενική. Αρκετά από τα άλλοτε λαμπρά παλάτια των δόγηδων και της εκκλησίας δεν συντηρούνται, ενώ ακόμα και οι μεσίτες που πουλάνε ακίνητα σε αλλοδαπούς ιδιώτες διερωτώνται για την ίδια τους την αξιοπιστία αλλά και για την κατάσταση των ακινήτων που υποδεικνύουν στους πελάτες τους, αφού η διάβρωση και αποσάθρωση των θεμελίων σε πολλά κτίσματα είναι σημαντική, και αυξανόμενη. Αξίζει εδώ να σημειωθεί η ιδιομορφία της Βενετίας ως «πλωτής πολιτείας», χτισμένης πάνω και ανάμεσα στα κανάλια, που προϋποθέτει την κατασκευή αλλά και τη συντήρηση των κτιρίων με τεχνικές και κανόνες ασφαλείας που τα καθιστούν κατοικήσιμα, αποσοβώντας τον κίνδυνο διάβρωσης και αποσάθρωσης από την επαφή με το νερό της θάλασσας και την ανακίνηση των υδάτων των καναλιών. Η δε κυκλοφορία και κινητικότητα του νερού των καναλιών επηρεάζεται σημαντικά από τον αριθμό και το βάρος των πλεούμενων που κυκλοφορούν σε αυτά, αλλά και στην ευρύτερη λιμνοθάλασσα της Βενετίας. Χαρακτηριστικό είναι ότι το 2012 τη Βενετία επισκέφτηκε το μεγαλύτερο, μέχρι τότε,

κρουαζιερόπλοιο που είχε καταπλεύσει στην πόλη, κατά τον ελλιμενισμό του οποίου οι δονήσεις στο έδαφος ήταν αισθητές σαν σεισμός μικρής έντασης – αντίστοιχη ένταση είχε και η κίνηση του νερού, με επακόλουθη επίδραση και στα θεμέλια των κτιρίων. Φυσικά, παρά τις υποδείξεις μηχανικών και άλλων αρμοδίων, ουδεμία τροποποίηση έγινε στο δρομολόγιο ή στον χώρο ελλιμενισμού του κρουαζιερόπλοιου ούτε εν γένει στην πολιτική υποδοχής των διερχόμενων πλοίων, και μάλιστα σχεδιάζεται η επέκταση του λιμανιού ώστε να αυξηθεί η χωρητικότητά του.

Σε πείσμα της σταδιακής φυσικής φθοράς αλλά και της βύθισης της πόλης, η αγορά ακινήτων παραμένει απτόητη, διευρύνοντας τα κέρδη της. Με τιμή αγοράς ανά τετραγωνικό μέτρο που ξεπερνά ακόμα και τα 12.000 ευρώ, δεν είναι λίγοι οι μόνιμοι κάτοικοι και ενοικιαστές που αναγκάζονται να εγκαταλείψουν την πατρίδα τους και να μετακινηθούν στην ενδοχώρα, αφού οι ιδιοκτήτες ακινήτων προτιμούν να τα μοσχοπουλήσουν παρά να ανανεώσουν μια λιγότερο προσοδοφόρα τυπική μίσθωση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα από την ταινία του Pichler είναι ότι ακόμα και το κτίριο όπου στεγαζόταν το κεντρικό ταχυδρομείο της πόλης πουλήθηκε το 2010 στον όμιλο Benetton, προκειμένου να κατασκευαστεί στη θέση του ένα εμπορικό κέντρο, ενώ ακόμα και μια γηραιά κυρία ομολογεί στην κάμερα με ενοχή και πικρία ότι αναγκάστηκε να ενοικιάσει ένα δωμάτιο από τη μονοκατοικία της, προκειμένου να αντεπεξέλθει στα συνεχώς αυξανόμενα έξοδα διαβίωσης στην πόλη: «Ο μαζικός τουρισμός μπορεί να διαβρώσει την ψυχή ενός τόπου, όπως θρυμματίζει και τον ασβέστη στους τοίχους των κτιρίων της πόλης...». Οι μεμονωμένες αντιδράσεις των λιγοστών πια εναπομεινάντων κατοίκων, που οργανώνουν αυτοσχέδιες συγκεντρώσεις διαμαρτυρίας, θέτοντας ως αιτήματα προς τον Δήμαρχο της πόλης και

τις αρμόδιες αρχές την παρακράτηση μέρους των τουριστικών τελών για τη συντήρηση κτιρίων και την απόδοσή τους στους κατοίκους, την επαναλειτουργία δημόσιων αρχών και υπηρεσιών υγείας και εκπαίδευσης στην πόλη, ώστε να μην αναγκάζονται να μετακινούνται στην ηπειρωτική Ιταλία, αλλά και τη θέσπιση ανώτατου ημερήσιου αριθμού εισερχόμενων επισκεπτών,¹ θυμίζουν μάχη Δαβίδ εναντίον Γολιάθ, και η εκδίωξη των κατοίκων με την ταυτόχρονη υποβάθμιση του βιοτικού επιπέδου τους λογίζονται ως απλές παράπλευρες απώλειες της τουριστικής ανάπτυξης.

Κάπως έτσι η πόλη-μουσείο, ο ιδανικός προορισμός για ρομάντζο και ταξίδι του μέλιτος για Ευρωπαίους, Ασιάτες και Αμερικανούς, μετατρέπεται σε φάντασμα με ελάχιστους κατοίκους και σκιά της παλιάς της πολιτισμικής ταυτότητας. Η Βενετία, καθιερωμένη πλέον και ως «Airbnb-land», άτυπη πανευρωπαϊκή πρωτεύουσα της προσφοράς καταλυμάτων βραχυχρόνιας μίσθωσης μέσω της ομώνυμης διαδικτυακής πλατφόρμας, διαιωνίζει τον μύθο της που εξυπηρετεί τα συμφέροντα της τουριστικής βιομηχανίας αλλά ταυτόχρονα μένει έρμαιο του μαζικού τουρισμού και της υπερκοστολογημένης, απρόσιτης για τους μέσους πολίτες, στέγασης. Το ιστορικό προσωπείο και η καρναβαλική μάσκα της πόλης αποκρύπτει την πραγματικότητα από τους τουρίστες. Παρατηρούμε λοιπόν εδώ μια αποτύπωση της παραφθοράς του δικαιώματος στα κοινά και στην ιδιοκτησία, που τρέπεται σε λεία των λίγων.

Υπό την ανωτέρω οπτική γωνία, τόσο η απόπειρα υιοθέτησης του μοντέλου της οικονομίας του διαμοιρασμού (peer to peer

economy) που έφερε το Airbnb –ένα μοντέλο δηλαδή όπου οι οικονομικές δραστηριότητες και συναλλαγές διευκολύνονται κυρίως από ψηφιακές πλατφόρμες, για την προσωρινή χρήση από το κοινό ιδιωτικών αγαθών και υπηρεσιών– όσο και η πλήρης ελευθερία της λειτουργίας της τουριστικής βιομηχανίας, ελλείψει ρυθμιστικού νομικού πλαισίου, φαίνεται να αποτυγχάνουν. Στην Ελλάδα, όπως και σε αρκετές άλλες χώρες, το νομικό πλαίσιο διαμορφώθηκε εκ των υστέρων: η δημιουργία ειδικού μητρώου για τη βραχυχρόνια μίσθωση ακινήτων, ο περιορισμός του αριθμού των ακινήτων σε δύο ανά φυσικό πρόσωπο, η θέσπιση ανώτατου ορίου 90 ημερών μίσθωσης σε εθνικό επίπεδο και 60 ημερών στα νησιά κάτω των 10.000 κατοίκων και η φορολόγηση του εισοδήματος από τη βραχυχρόνια μίσθωση ως εισοδήματος από ακίνητη περιουσία είναι οι κύριες ρυθμίσεις που ψηφίστηκαν με νόμο μόλις το 2017. Οι συγκεκριμένες ρυθμίσεις θεσπίστηκαν όχι προληπτικά, αλλά κατασταλτικά, κυρίως λόγω της έγκρισης του νομοθέτη και της διοίκησης να περιορίσουν τη φοροδιαφυγή και να βρουν νέες πηγές εσόδων για το κράτος, παρά λόγω της ανησυχίας τους για τις αρνητικές κοινωνικές επιπτώσεις της εξάπλωσης του Airbnb.

Η ελληνική πραγματικότητα βρίθει παραδειγμάτων αντίστοιχων της Βενετίας, τόσο σε κατ' εξοχήν τουριστικούς προορισμούς αντίστοιχου βεληνεκούς, όσο και σε απλές αθηναϊκές συνοικίες: στη Σαντορίνη, που από νησί μερικών χιλιάδων κατοίκων τον χειμώνα τρέπεται σε χώρο φιλοξενίας άνω των 1.500.000 επισκεπτών αθροιστικά κάθε καλοκαιρινή σεζόν, οι αντοχές των υποδομών και των εργαζόμενων δοκιμάζονται καθημερινά. Το ποσοστό του εδάφους του νησιού που έχει οικοδομηθεί αγγίζει το 11%, ανάλογο με αυτό αστικών κέντρων. Το ζήτημα της υπερκατανάλωσης νερού που αντιμετωπίζεται μόνο πρόσκαιρα

1. Σημειώνεται ότι το ζήτημα των κρουαζιερόπλοιων συζητήθηκε τελικά στο δημοτικό συμβούλιο, το οποίο υπό την πίεση πολιτών και συλλογικών φορέων αποφάσισε τελικά την απαγόρευση προσέγγισης των μεγάλων σε μέγεθος κρουαζιερόπλοιων.

με υδροφόρες και περιορισμένες αφαλατώσεις, το μπουτιλιάρισμα (!) στους δρόμους των Φηρών και της Οίας λόγω των υπεράριθμων οχημάτων, η περιστασιακά έντονη δυσοσμία λόγω του κορεσμένου και υπολειτουργούντος συστήματος αποχέτευσης, είναι η άλλη όψη του νομίσματος της ανάδειξης της Σαντορίνης σε κορυφαίο ταξιδιωτικό προορισμό παγκοσμίως. Η θέσπιση και εδώ ανώτατου ορίου αποβιβαζόμενων από κρουαζιερόπλοια επισκεπτών σε 8.000 ημερησίως ενδεχομένως βάζει προσωρινά φρένο στη διόγκωση των προβλημάτων, αλλά το όνειρο του El Dorado που φαντασιώνονται και βιώνουν οι ιδιοκτήτες γης δεν χαλιναγωγείται εύκολα. Όπως κάθε χρυσωρυχείο με τους εργάτες του να σκάβουν έναντι χαμηλού ημερομίσθιου, έτσι και εδώ ορισμένοι εποχικοί υπάλληλοι των κλάδων τουρισμού και εστίασης αναγκάζονται πλέον να διαμένουν ακόμα και σε λυόμενες κατασκευές (containers), αφού τα δωμάτια που τους παρείχαν παλιότερα οι εργοδότες τους τώρα πωλούνται και ενοικιάζονται αποκλειστικά σε εύπορους αλλοδαπούς τουρίστες. Ακόμα και λειτουργοί σε άκρως απαραίτητες θέσεις για το νησί, όπως οι αγροτικοί γιατροί, συχνά αδυνατούν πια να βρουν κατοικία.

Στη μέχρι πρότινος εξοντωμένη από την οικονομική κρίση αθηναϊκή αγορά ακινήτων, το τοπίο αλλάζει επίσης ριζικά: στο Κουκάκι η αύξηση της ζήτησης για καταλύματα Airbnb έφτασε το 2015 το 800%, καθιστώντας τη γειτονιά την 5η παγκοσμίως σε αύξηση του ετήσιου τουρισμού. Στα Εξάρχεια, ένας κινέζος επενδυτής απέκτησε σταδιακά περίπου 100 διαμερίσματα, με αποκλειστικό σκοπό την εκμετάλλευσή τους μέσω ηλεκτρονικών πλατφορμών βραχυχρόνιας μίσθωσης, και την περαιτέρω μεταπώλησή τους σε επενδυτικό χαρτοφυλάκιο. Η επιτυχής έκβαση του εγχειρήματος αυτού προκάλεσε το ενδιαφέρον και

άλλων υποψήφιων επενδυτών, αυξάνοντας κατακόρυφα τη ζήτηση για αγορά διαμερισμάτων στην περιοχή. Κοινή συνέπεια βέβαια και στις δύο περιοχές ήταν ότι οι τιμές για τη συμβατική ενοικίαση σπιτιών (μίσθωση κατοικίας) αυξήθηκαν επίσης κατακόρυφα, καθιστώντας απρόσιτη την εύρεση σπιτιού, ιδίως για τις κοινωνικές ομάδες που μέχρι πρότινος αποτελούσαν τον κοινωνικό πυρήνα αυτών των περιοχών, όπως οι φοιτητές και οι νέοι εργαζόμενοι.

Στον αντίποδα των παραπάνω επιδράσεων και κινδύνων, ο ερχομός και η καθιέρωση του Airbnb στην Ελλάδα έφερε αναμφίβολα και ευκαιρίες, τουλάχιστον υπό ένα αυστηρά οικονομικό πρίσμα. Ευκαιρίες εν πρώτοις για τους ιδιοκτήτες ακινήτων και την τουριστική ανάπτυξη, αλλά και για την απασχόληση και τους απλούς τουρίστες. Οι ιδιοκτήτες άδειων ακινήτων που δεν βρίσκουν αγοραστή έχουν έναν νέο τρόπο εκμετάλλευσης της ιδιοκτησίας τους και ανταπόκρισης στις φορολογικές τους υποχρεώσεις (ΕΝΦΙΑ), το ενδεχόμενο ολιγοπωλίου ή «καρτέλ» στις τιμές των συμβατικών ξενοδοχείων αποτρέπεται εξαιτίας της δημιουργίας ισχυρού ανταγωνισμού, η αξιολόγηση και βαθμολόγηση των καταλυμάτων μέσω του διαδικτύου δεν αφήνει περιθώριο για ανακρίβειες στην παρουσίασή τους και για εξυπηρέτηση χαμηλού επιπέδου, οι αυξανόμενες ανάγκες από την προσέλευση των επισκεπτών ανοίγουν νέα καταστήματα και θέσεις εργασίας στον τομέα της παροχής υπηρεσιών, και ένα νέο είδος τουρίστα κατακλύζει την πόλη, το είδος που θέλει να βιώσει μια προσομοίωση της ζωής ενός Αθηναίου, κατοικώντας στο σπίτι του, πηγαίνοντας στον φούρνο και την αγορά της γειτονιάς του, ζητώντας οδηγίες και προτάσεις από τον οικοδεσπότη του και όχι από το TripAdvisor. Η περαιτέρω εμβάθυνση, ωστόσο, στο φαινόμενο Airbnb, αναδεικνύει

ότι η επιτυχία του και η επακόλουθη ευημερία που αποτυπώνεται σε πρώτο βαθμό είναι περισσότερο αριθμοκεντρική και όχι ανθρωποκεντρική. Τα προβλήματα και τα περιστατικά, αντίστοιχα με αυτά της Βενετίας, ανθρώπων που υφίστανται έναν άτυπο αλλά πραγματικό διωγμό από τον τόπο διαμονής τους, βιώνοντας ταυτόχρονα μια πρωτόγνωρη αύξηση του κόστους ζωής τους, πληθαίνουν συνεχώς, με αποκορύφωμα τα νησιά του Αιγαίου και του Ιονίου και άμεσα πληττόμενους τους μη ντόπιους φοιτητές, τους εποχικούς εργαζόμενους και τους προσωρινά υπηρετούντες σε αυτά δημόσιους υπαλλήλους, όπως δασκάλους, γιατρούς και νοσοκόμους.

Σε άμεση αλληλεπίδραση και αλληλεξάρτηση με τους τουρίστες είναι φυσικά και οι «υποδοχείς» τους, οι ντόπιοι επιχειρηματίες, εργαζόμενοι και απλοί κάτοικοι, η πλειοψηφία των οποίων απολύτως εκούσια και συνειδητά επιθυμεί τη διατήρηση και επέκταση της σημερινής μορφής τόσο του μαζικού τουρισμού όσο και του Airbnb, εφόσον συνεχίζει να αποκομίζει κέρδη. Πέραν των αρνητικών κοινωνικών επιπτώσεων του τουρισμού που αναλύθηκαν παραπάνω, ένα άλλο ερώτημα που εγείρεται λοιπόν είναι αυτό της δυνατότητας διατήρησης της φυσιογνωμίας και της πολιτιστικής ταυτότητας όχι απλώς της κάθε πόλης-προορισμού αλλά και των ανθρώπων της. Όταν ένας ολόκληρος κοινωνικός ιστός κάνει ασυναίσθητα αυτοσκοπό του αποκλειστικά την εξυπηρέτηση και όχι τη συνύπαρξη και αλληλεπίδραση, την αντιμετώπιση του επισκέπτη ως τουρίστα-καταναλωτή και όχι ως ταξιδιώτη-συνανθρώπου, ο κίνδυνος για απώλεια της τοπικής ταυτότητας και ιδιοσυγκρασίας είναι πραγματικός.

Εύλογα λοιπόν γεννάται το ερώτημα αν τελικά μιλάμε για μια μορφή συνεργατικής οικονομίας και εκμετάλλευσης, όπου ο

κύριος οποιουδήποτε ακινήτου το διαθέτει κατά την αρέσκειά του στο κοινό, με τίμημα κατά μέσο όρο σαφώς χαμηλότερο από το αντίστοιχο ενός ξενοδοχείου ή ενοικιαζόμενου δωματίου, ή για μια τάση που ξεκίνησε μεν ως εναλλακτική λύση από τον τότε φοιτητή και σημερινό διευθύνοντα σύμβουλο και συνιδρυτή της Airbnb, Αμερικανό Brian Chesky, ο οποίος υπενοικίασε κενούς χώρους στο διαμέρισμά του ώστε να καλύψει την αύξηση του ενοικίου που πλήρωνε, και έφτασε σήμερα να αποκτήσει διαστάσεις παγκόσμιας βιομηχανίας και επιδημίας, στην οποία οι ιδιοκτήτες μικρών ακινήτων είτε τα πουλάνε –εκούσια ή κατόπιν πιέσεων και ανάγκης– σε μεσιτικά γραφεία, εταιρείες real estate και επενδυτές, με άμεση συνέπεια τη δημιουργία κατά τόπους ολιγοπωλίων, είτε φτάνουν στο σημείο να αισχροκερδούν απέναντι στους συμβατικούς μισθωτές, προβάλλοντας το επιχείρημα της ζήτησης και του περιθωρίου κέρδους που τους αφήνει μια μίσθωση μέσω του Airbnb.

Το ζητούμενο, η υιοθέτηση δηλαδή μιας διαφορετικής, συνειδητής στάσης απέναντι στον τρόπο που ταξιδεύουμε και στις επιδράσεις του ταξιδιού μας στους άμεσους αποδέκτες του –τους συνανθρώπους μας και τους ταξιδιωτικούς προορισμούς–, δεν μπορεί φυσικά να συντελεστεί αυτοστιγμεί και προϋποθέτει μια σειρά κοινωνικοπολιτικών αλλαγών, ώστε να τεθεί το κατάλληλο πλαίσιο και να δημιουργηθεί μια συλλογική συνείδηση ικανή να αποτινάξει τα επιβαλλόμενα από τη σύγχρονη οικονομία τουριστικά πρότυπα και να βάλει φραγμό στα παραπάνω φαινόμενα ασυδοσίας και απληστίας, που συνδέονται εγγενώς με το κυρίαρχο στις μέρες μας μοντέλο ταξιδιού.

Μια ενδεχόμενη απάντηση μπορεί να δοθεί και μέσω της διερεύνησης των πραγματικών λόγων και αιτιών που οδηγούν έναν άνθρωπο στο να ταξιδεύει, και διαμορφώνουν τα κριτήρια

επιλογής του εκάστοτε προορισμού. Η απόσταση μεταξύ ενός ταξιδιού ως τρόπου εξερεύνησης και αναζήτησης, από τη μια, και ενός ταξιδιού ως καταναλωτικού προϊόντος από την άλλη, η αγορά του οποίου υποβάλλεται και επιβάλλεται στο συνειδητό και το υποσυνείδητο του τουρίστα-καταναλωτή μέσω διαφημιστικών εκστρατειών, μέσω φράσεων τύπου «Ζήσε για χ μέρες σαν πραγματικός Βενετσιάνος» (ή αρχαίος Ρωμαίος ή Αθηναίος), λιστών τύπου «10 μέρη που πρέπει οπωσδήποτε να επισκεφτείς μέχρι τα ...άντα» και άλλων αντίστοιχων προωθητικών μηχανισμών είναι σημαντική, αλλά η διαφυγή από το έμφυτο μιμητικό μοτίβο που μας διακρίνει ως καταναλωτές δεν είναι το ίδιο εύκολη για όλους. Θα μπορούσε να λεχθεί, αναλογικά, ότι η μαζική τουριστική βιομηχανία συχνά λειτουργεί ως ένας τροχονόμος ή ως κέντρο ελέγχου εναέριας κυκλοφορίας, μόνο που εδώ αντί για αυτοκίνητα και αεροπλάνα ελέγχεται και ταξινομείται η κυκλοφορία ανθρώπων, προς τους οποίους υποδεικνύονται μηχανικά και αυτοματοποιημένα κατευθύνσεις και προορισμοί. Για αρκετούς από αυτούς που έλκονται από τους συγκεκριμένους μηχανισμούς, το παραγωγικό αίτιο της βούλησής τους για το ταξίδι δεν είναι πλέον η αυτοτελής, εσωτερική ανάγκη και περιέργεια για το ταξίδι, αλλά η ψευδανάγκη τους επιστρέφοντας από το ταξίδι τους να μπορούν να παινευτούν στην ομήγυρη: να, πήγα και εγώ εκεί! Να, έβγαλα και εγώ φωτογραφία εκεί! Δύο ενδεικτικά, χαρακτηριστικά παραδείγματα διάστασης της απεικονιζόμενης σε φωτογραφίες και βίντεο κατάστασης σε σχέση με την πραγματικότητα, είναι αφενός το Μάνεκεν Πις (Manneken Pis, μεταφορικά «ο μικρός που κατουράει» στην τοπική διάλεκτο), το μικρό μπρούτζινο άγαλμα που βρίσκεται στις Βρυξέλλες, και αναπαριστά ένα αγόρι να ουρεί σε ένα σιντριβάνι, και αφετέρου η Μικρή Γοργόνα,

το χάλκινο γλυπτό άγαλμα που απεικονίζει μια γοργόνα και βρίσκεται σε ένα βράχο στο Langelinie της Κοπεγχάγης. Τα δύο αξιοθέατα, σήματα κατατεθέντα των πόλεων απεικονίζονται στο διαδικτυο εμβληματικά, σε διαστάσεις πολύ μεγαλύτερες από τις πραγματικές. Προς απογοήτευση, συχνά και αγανάκτηση, αρκετών εκ των επισκεπτών, τα δύο αγάλματα είναι μάλλον μικροσκοπικά σε σχέση με αυτό που φαντάζονταν, με αποτέλεσμα καθημερινά να επικρατεί συνωστισμός στα όρια του πανικού και στα δύο σημεία, από επισκέπτες που πασχίζουν με τη χρήση της μεγαλύτερης δυνατής μεγέθυνσης (zoom) από κινητά και φωτογραφικές μηχανές να εξασφαλίσουν την καλύτερη δυνατή λήψη! Η ιστορία βέβαια, όπως και το ιστορικό και πολιτιστικό πλαίσιο κατασκευής, όχι μόνο αυτών των δύο αγαλμάτων αλλά και των περισσότερων αντίστοιχων μνημείων, περνούν φυσικά σε δεύτερη μοίρα, αν δεν αφήνουν εντελώς αδιάφορους τους επισκέπτες.

Δεν πρέπει λοιπόν, με άλλα λόγια, να παραγνωρίσουμε τη σημασία του ατόμου για τον προσδιορισμό των αναγκών του και τη διαμόρφωση των συλλογικών τάσεων: η λύση δηλαδή βρίσκεται, πολύ περισσότερο απ' ό,τι στη θέσπιση κανονιστικών ρυθμίσεων, στην αντίληψη του μέτρου, στον αυτοπεριορισμό, στην εσωτερική μεταστροφή που μπορεί να οδηγήσει σε έναν ορθότερο προσδιορισμό της αιτίας, της συχνότητας και ποσότητας, της ποιότητας και του μέσου των ταξιδιών μας. Ο στίχος «Κι ο δρόμος για να 'ρθω σε σένα είναι αυτός, να αλλάζω στη διαδρομή συνεχώς» δεν πρέπει να αφορά τους ντόπιους και τις τοπικές κοινωνίες που υποδέχονται ταξιδιώτες, αλλά τους ίδιους τους ταξιδιώτες, που οφείλουν να θυμηθούν, λειτουργώντας ανεπηρέαστοι από τουριστικές λίστες και τάσεις, ότι ο τόπος του προορισμού επιλέγεται μεν από τους ίδιους και όχι καθ'

υπόδειξη, αλλά ταυτόχρονα διαμορφώνεται από τους δικούς του ανθρώπους και την ιστορία του, και όχι από τους περαστικούς επισκέπτες. Εξάλλου, όπως έγραψε συναφώς και ο Νίκος Καζαντζάκης σε μια ταξιδιωτική κάρτα, ως κατάλληλο μέρος για ένα ταξίδι χαρακτηρίζεται αυτό όπου «ο τουρίστας έχει πια λίγα να δει. Ο άνθρωπος όμως πολλά».

Σκότωσε τον τουρίστα που έχεις μέσα σου

Μια πολύ ενδιαφέρουσα συζήτηση άνοιξε τα τελευταία χρόνια γύρω από τον τουρισμό και τις αρνητικές επιπτώσεις που προκαλεί στις μεγάλες και μικρές τουριστικές πόλεις. Το έ-ναυσμα για να ανοίξει αυτή η συζήτηση ήταν το Airbnb, μια δραστηριότητα που ξεκίνησε με τη μορφή αλληλέγγυας οικονομίας και έφτασε στο σημείο να καθορίζει τις τιμές των ακινήτων, αλλά και να αλλοιώνει σε πολλές περιπτώσεις τον κοινωνικό ιστό των σύγχρονων αστικών συμπλεγμάτων.

Βεβαίως, οι άνθρωποι που δημιουργούν τον κοινωνικό ιστό στις εν λόγω πόλεις δεν είναι άμοιροι ευθυνών, αφού ενδίδουν στον απόλυτο οικονομισμό, με την έννοια ότι επιλέγουν μόνο την οικονομική αξία του σπιτιού τους· ή, αν δεχτούμε πως τα σπίτια μιας πόλης δεν ανήκουν στους χρήστες τους, αλλά σε ιδιοκτήτες που πιθανόν να ζουν πολύ μακριά από αυτήν την ιδιοκτησία τους, ακόμη και τότε οι χρήστες των σπιτιών δεν είναι άμοιροι ευθυνών. Αφού η δυνατότητα αντίστασής τους δεν είναι κάτι πρωτόγνωρο, αλλά προέρχεται από την πολιτική ιστορία των κοινωνιών, από την ιστορία των κοινωνικών κινημάτων, και συγκεκριμένα των κινημάτων κατοικίας. Σε πολλές περιπτώσεις μάλιστα αυτά τα κινήματα κατοικίας διαμόρφωσαν το πρόσωπο μιας πόλης ή μιας γειτονιάς ή ακόμη το καθεστώς των ιδιοκτησιών και της χρήσης της κατοικίας. Πρόσφατα παραδείγματα στην ευρωπαϊκή ιστορία είναι πόλεις όπως το Άμστερνταμ, η Χάγη ή η Κοπεγχάγη.

Σε κάθε περίπτωση, και επειδή όλα αυτά περί αστικών κινημάτων λίγο αφορούν τον δικό μας βαλκανικό Νότο, αρκεί να πούμε πως ό,τι είναι νόμιμο δεν είναι και ηθικό. Μπορεί οι ελληνικές κυβερνήσεις να έσφιξαν τα λουριά στους ενοικιαστές σπιτιών δίνοντας στους ιδιοκτήτες μεγαλύτερη δυνατότητα

έξωσης, μπορεί ο νόμος τελικά να εξυπηρετεί τη μεγαλύτερη εκμετάλλευση του σπιτιού μέσω της βραχυχρόνιας ενοικίασης (τουρισμός), όμως εάν μας ενδιαφέρει η μικρή μας αστική κοινότητα στο Κουκάκι, στο Κολωνάκι, στα Εξάρχεια, μπορούμε κάλλιστα να αντισταθούμε.

Υπάρχει όμως άραγε αυτή η κοινότητα, την οποία θα μπορούσαμε να υπερασπιστούμε απέναντι στην τουριστική λαίλαπα και τη λαίλαπα του Airbnb; Μήπως απλώς κατοικούμε την πόλη μας καταναλώνοντας ιδιωτικά τον δημόσιο χρόνο; Μήπως μας ενδιαφέρει περισσότερο η οικονομία που δημιουργείται από αυτή τη σύγχρονη τουριστική επέκταση απ' ό,τι η ύπαρξη μιας κοινότητας μέσα σε μια μητρόπολη όπως η Αθήνα; Και ποιοι είμαστε εμείς που μας ενδιαφέρουν όλα αυτά; Μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε στην προκειμένη περίπτωση αυτή την προσωπική αντωνυμία – εμείς;

Μήπως η σύγχρονη τουριστική επέκταση βρίσκει έδαφος να κατακτήσει στις άδειες από κοινωνική ζωή πόλεις; Μήπως η «κοινωνική» ζωή των πόλεών μας εξαντλείται στην εμπορική-καταναλωτική της διάσταση, είτε αυτή αφορά την τέχνη, είτε αφορά τη διασκέδαση, είτε τον πολιτισμό μας γενικότερα;

Μήπως οι κάτοικοι της Βενετίας –έστω κάποιοι από αυτούς– δεν δικαιούνται να διαμαρτύρονται για την καταστροφή του κοινωνικού ιστού της Βενετίας, εφόσον γνώριζαν πολύ καλά και το έβλεπαν καθημερινά ότι μεταλλασσόταν; Ίσως δεν μπορούσαν να φανταστούν την επέλαση του Airbnb, γνώριζαν όμως πολύ καλά πως τα πάντα για τον Βενετό ήταν τουρισμός.

Η τουριστική Αθήνα βεβαίως καμία σχέση δεν έχει με την απολύτως τουριστική και μικρή Βενετία. Η Αθήνα έχει εσωτερικό τουρισμό, και δεν εννοώ τους τουρίστες από την υπόλοιπη Ελλάδα που έρχονται έτσι κι αλλιώς. Εννοώ τον εσωτερικό του-

ρισμό που ρέει από όλους τους δήμους και τις συνοικίες του ευρύτερου αθηναϊκού μητροπολιτικού συμπλέγματος προς το ιστορικό κέντρο της Αθήνας. Φυσικά υπάρχουν και άλλα κέντρα της ευρύτερης Αθήνας των πέντε εκατομμυρίων που αποτελούν τουριστικό προορισμό για τον κάτοικο του μητροπολιτικού συμπλέγματος, όπως η Ν. Σμύρνη, το Χαλάνδρι, το Φάληρο κ.λπ. Μας ενδιαφέρει όμως ιδιαιτέρως το ιστορικό κέντρο για να κάνουμε τη συσχέτιση με τον εξωτερικό τουρισμό και με το σύγχρονο αστικό τουριστικό προϊόν.

Το Κουκάκι που προαναφέραμε αποικίζεται την τελευταία δεκαετία από χιλιάδες hipsters ετησίως, όλων των εκδοχών του hipster. Από τον εναλλακτισμό, από το πάθος για το αυθεντικό, αλλά και από το δήθεν του εναλλακτισμού και τον ελιτισμό. Η τελευταία εκδοχή δείχνει να κυριαρχεί, τόσο γενικώς στην Ευρώπη όσο και εδώ, όσο το hipster διευρύνεται, αλλά αυτή είναι μια άλλη συζήτηση. Ο αποικισμός λοιπόν του Κουκακίου από τους hipsters δημιούργησε σε αυτήν την περιοχή ένα νέο τουριστικό προϊόν. Γύρω από αυτό το προϊόν δημιουργήθηκε μια νέα αγορά της οικονομίας, μάλλον περισσότερο απρόσωπη και οικονομοκεντρική από την αγορά της οικονομίας που γνωρίσαμε στην ίδια γειτονιά τη δεκαετία του '80, παρόλο τον τωρινό εναλλακτισμό.

Ένα σύγχρονο κοινωνικό ρεύμα λοιπόν, με περιεχόμενο την αυθεντικότητα βρίσκει κατοικία, όχι ακριβώς κάτω από την Ακρόπολη, δηλαδή στην Πλάκα, αφού αυτή είναι πλέον απολύτως κατειλημμένη και μη προσβάσιμη για κατοίκηση, αλλά λίγο δίπλα της, σε μια παλιά γειτονιά της Αθήνας, στο Κουκάκι. Αυτό που υπονοείται φυσικά σε αυτήν την κοινωνική κίνηση είναι η αυθεντικότητα της Ακρόπολης που αποτελεί και έναν φιθυριστό συμβολισμό για κάθε hipster καταναλωτή. Και ενώ

μέχρι το πρόσφατο παρελθόν το τουριστικό Κουκάκι περι-οριζόταν σε δυο-τρεις δρόμους κοντά στην Ακρόπολη και τον Φιλοπάππου, έχοντας ως τουριστικό προϊόν αποκλειστικά την Ακρόπολη στα μαγαζιά με τα ενθυμήματα, τα λίγα φαγάδικα και τα τέσσερα-πέντε ξενοδοχεία, σήμερα έχει επεκταθεί σε ολόκληρη τη συνοικία, ξεπερνώντας τα σύνορά της προς Νέο Κόσμο και Παγκράτι, μετατρέποντας αυτές τις πυκνοκατοικη-μένες περιοχές σε ένα απέραντο ξενοδοχείο.

Το Κουκάκι έχει μετατραπεί σε μια αμιγώς τουριστική περιο-χή με ένα σύγχρονο τουριστικό προϊόν, μακριά από τα λευκά α-γαλματάκια και τους μπρούντζινους σάτυρους με τους τεράστιους φαλλούς. Το περιεχόμενο αυτού του νέου τουριστικού προϊόντος είναι η αυθεντικότητα, ο αυθεντικός τρόπος ζωής ως αυθεντικός τρόπος κατανάλωσης.

Ο τουρίστας σε αυτήν τη σύγχρονη εκδοχή διατηρεί τα παλαιά του συστατικά: «ο ιδιώτης τουρίστας δεν μεταφέρει μόνο το ά-τομό του στον τουριστικό τόπο, αλλά και το φανταστικό σαλόνι του, καθώς αναζητά το οικείο μέσα στο ανοίκειο τοπίο, που όμως στην πραγματικότητα το έχει οικειοποιηθεί εκ των προτέρων, ως τουριστικό προορισμό», μας λέει ο Αλέξανδρος Σχισμένος στο κείμενό του στο παρόν τεύχος.

Το φανταστικό σαλόνι του εν λόγω τουρίστα εγκαθίσταται στην εν λόγω γειτονιά με την ασύλληπτη ταχύτητα με την οποία οι φορείς του κάθε εγχειρήματος «αυθεντικότητας» ανιχνεύουν αυτό το σαλόνι, πριν ο τουρίστας τούς το μεταφέρει. Οργανώνεται και εγκαθίσταται από πριν το φανταστικό του σαλόνι, αφού υ-πάρχει ως πληροφορία στο Διαδίκτυο, αλλά και εντυπώνεται σε κάθε πολιτισμικό προϊόν που παράγεται από τους πάνω ή από τους κάτω, που παράγεται δηλαδή από τη βιομηχανία πολιτισμι-κών αγαθών ή από τους ανεξάρτητους παραγωγούς.

Έχει ενδιαφέρον ο διάλογος που γίνεται στο Διαδίκτυο μετα-

ξύ ενός διαχειριστή χώρου που διατίθεται στο Airbnb και του τουρίστα που πρόκειται να τον χρησιμοποιήσει. Ο εναλλακτικός πελάτης που αναζητά την αυθεντικότητα στα αγαθά ζητά πολλές φορές μια εναλλακτική ξενάγηση ή την εξασφάλιση, στις τρεις ημέρες διαμονής, ενός εισιτηρίου για κάποιο ποδοσφαιρικό αγώνα ή για κάποια συναυλία ή ρωτά αν προβλέπεται κάποια διαδήλωση στο πρόγραμμα των ημερών και ό,τι άλλο μπορεί να φανταστεί κανείς.

Το φαινόμενο του Κουκακίου επεκτείνεται πλέον σε όλη τη μητρόπολη των Αθηνών, όχι με την «αυθεντικότητα» που εμφα-νίζεται εκεί, αλλά με έναν μαγματικό τρόπο ανάμειξης της το-πικής πραγματικότητας με τη διαθέσιμη πληροφορία για αυτήν την πραγματικότητα, όπως αυτή μεταφέρεται σε κάθε περί-πτωση. Παραδείγματα χάρη στο Μεταξουργείο, στον Κεραμει-κό και στον Κολωνό βρίσκουν έδαφος οι ανεξάρτητοι παραγωγοί πολιτισμικών αγαθών, των οποίων η δραστηριότητα παίρνει μέ-ρος κατά κάποιον τρόπο στη μεταφορά της πληροφορίας που αφορά το σύγχρονο τουριστικό προϊόν, ακόμη κι αν αυτό κατα-ναλώνεται σε άλλη περιοχή του αστικού συμπλέγματος. Το σύγχρονο τουριστικό προϊόν της Αθήνας ανατροφοδοτείται από μια συνεχή δραστηριότητα πολιτισμικού ενδιαφέροντος σε διά-φορους τομείς, όπως οι συλλογικές απόπειρες στις τέχνες, την επικοινωνία, την αλληλεγγύη.

Η συλλογική ενασχόληση με την αλληλεγγύη έφερε χιλιάδες Ευρωπαίους στην Αθήνα κατά τη διάρκεια της προσφυγικής κρίσης, και μολονότι αυτό καθαυτό το φαινόμενο δεν μπορούμε να το αποκαλέσουμε «τουρισμό», διαμορφώνει εντούτοις με τον τρόπο του ως πληροφορία το τουριστικό προϊόν, όσον αφορά το περιεχόμενό του, την αυθεντικότητα. Η έκρηξη του σύγχρονου εναλλακτικού τουρισμού εμφανίστηκε την τελευταία δεκαετία

και συγκεκριμένα μετά την εξέγερση του Δεκέμβρη του 2008, που έφερε την Αθήνα στο παγκόσμιο προσκήνιο. Η εξέγερση εκείνη ξετάπωσε το μπουκάλι της δημιουργικότητας στον δημόσιο χώρο. Η μεταφορά αυτής της πληροφορίας μέσα σε δυο-τρία χρόνια έκανε την Αθήνα έναν από τους top προορισμούς για τον εναλλακτικό τουρίστα των πόλεων. Η μεταφορά της πληροφορίας για τη βία εκείνης της εξέγερσης έγινε αστραπιαία και από την πρώτη στιγμή άρχισε να προσελκύει τους παραβατικούς νεολαίους από όλες τις γειτονιές της Αθήνας και από την Ευρώπη. Φυσικά η γειτονιά της Αθήνας που θα μπορούσε να υποδεχτεί έναν τέτοιου είδους τουρισμό δεν ήταν άλλη από τα Εξάρχεια.

Όλα αυτά είναι φαινόμενα που για να τα αναλύσουμε και να τα ορίσουμε ίσως χρειάζεται μια χρονική απόσταση. Ωστόσο η τουριστική τους διάσταση διακρίνεται διά γυμνού οφθαλμού. Στην περίπτωση μάλιστα του «εξεγερσιακού-επαναστατικού» τουρισμού έχουμε μια απόδειξη της προσαρμογής της τοπικής κοινότητας, στην προκειμένη μιας κοινότητας χρηστών μιας αστικής περιοχής, μιας κινηματικού τύπου κοινότητας, στο φαντασιακό σαλόνι του «εξεγερσιακού-παραβατικού» τουρίστα, χωρίς να διαμορφώνεται αυτή η προσαρμογή υπό οικονομικούς όρους.

Σχετικά απελευθερωμένοι από τον οικονομοκεντρισμό, και μάλιστα σε ιδεολογικούς χώρους που τοποθετούνται απέναντί του, μπορούμε να καταναλώνουμε το περιεχόμενο μιας αυθεντικής, γνήσιας ζωής ή μπορούμε να καταναλώνουμε με τρόπο αυθεντικό ένα τουριστικό προϊόν, πολλές φορές και με αχρήματες συναλλαγές.

Κάποιος λοιπόν που επισκέπτεται τα Εξάρχεια λόγω κάποιας πληροφορίας, αυτό που πρώτ' απ' όλα θα συναντήσει είναι ακριβώς το παραπάνω τουριστικό προϊόν του «εξεγερτισμού». Θα

πρέπει να είναι τυχερός και να ξέρει τι ακριβώς ψάχνει για να ανακαλύψει κάποιο από τα πραγματικά σπουδαία εγχειρήματα που βρίσκουν έδαφος εκεί, όπως είναι οι ελεύθεροι κοινωνικοί χώροι, τα στέκια, οι χώροι πολιτισμού αλλά και τα μαγαζιά που συγκεντρώνουν τέχνη, δράσεις και εξαιρετικούς ανθρώπους. Όλα αυτά κρύβονται πίσω από τη φαντασμαγορία και την ατραξιόν της βίας, όπως κρύβεται ο συρρικνωμένος κοινωνικός χρόνος πίσω από τον τουριστικό χρόνο στην τουριστική ομογενοποίηση κάποιων τουριστικών πόλεων και χωριών της περιφέρειας.

Η μεταλλαγή των τοπικών κοινοτήτων, η διάλυση του κοινωνικού ιστού και το πάγωμα του κοινωνικού χρόνου είναι κάτι που παρατηρούμε σε τουριστικές περιοχές εδώ και δεκαετίες.

Κατά τη δεκαετία του '80 για παράδειγμα, ένας επισκέπτης της Ρόδου τη θερινή περίοδο θα έπρεπε να ξέρει πολύ καλά τι ζητά για να βρει τα ίχνη της κοινωνικής ζωής της πόλης. Ένα τουριστικό πέπλο σκέπαζε οτιδήποτε θα μπορούσε να μαρτυρήσει την ύπαρξη πραγμάτων πέρα από τον τουρισμό. Όπως στον *Μάγο του Οζ* οι άνθρωποι φοράνε τα γυαλιά της μονοδιάστατης οπτικής, έτσι και εδώ ο επισκέπτης, όποια πρόθεση και να έχει, φοράει αναγκαστικά γυαλιά που βλέπουν μόνο ό,τι αφορά το τουριστικό προϊόν. Και δεν είναι μόνο η οικονομική διάσταση του τελευταίου που οδηγεί σε αυτήν την καθολίκευση του τουριστικού φαινομένου. Είναι μια ολόκληρη κουλτούρα που δημιουργήθηκε, μια τουριστική κουλτούρα, φορέας της οποίας είναι από τη μια πλευρά ο ντόπιος, προσαρμοσμένος στο τουριστικό προϊόν σύμφωνα με τη δική του αντίληψη για την προσδοκία του τουρίστα, και από την άλλη πλευρά ο τουρίστας, προσαρμοσμένος στον ήδη προσαρμοσμένο ως προς αυτόν τόπο.

Τις περασμένες δεκαετίες τα πάντα θυσιάζονταν στον βωμό του τουρισμού, όπως όλα θυσιάζονταν στον βωμό της γενικό-

τερης ανάπτυξης. Οι άνθρωποι εσωτερίκευαν την τουριστική ανάγκη και ταυτίζονταν μ' αυτήν, μετατρέπόμενοι οι ίδιοι σε τουριστικό προϊόν. Αυτή η εσωτερίκευση και ταύτιση φαινόταν καθαρά τη δεκαετία του '90 στα γερασμένα «καμάκια», που δραστηριοποιήθηκαν τις δεκαετίες του '70 και του '80. Ήταν αποτυπωμένες πάνω τους οι τουριστικές προσδοκίες των προηγούμενων δεκαετιών και ο χρόνος τις έκανε ακόμη πιο ευδιάκριτες.

Αντιστοίχως, στον σύγχρονο αστικό τουρισμό και αναλόγως προς το διαμορφωμένο τουριστικό προϊόν έχουμε την προσαρμογή του ντόπιου και του επισκέπτη σε μια, βεβαίως πολυπλοκότερη, εκδοχή από αυτήν την περιφέρειας.

Είναι όμως όλες οι πλευρές του τουρισμού αρνητικές; Αναμφισβήτητη η μετακίνηση και η επικοινωνία είναι σπουδαία κοινά αγαθά. Δεν μπορεί όμως να υπάρξει πραγματική επικοινωνία όταν κάποιος φορά τα γυαλιά που δείχνουν μόνο το τουριστικό προϊόν. Δεν θα μπορούσε ποτέ μια τουριστική κοινότητα να δημιουργήσει κοινωνικό χώρο και χρόνο που να έχει κάποιο νόημα, επειδή πρόκειται για κοινότητες που συγκροτούνται εφήμερα και με βάση ένα γενικευμένο «δήθεν».

Με αυτήν την έννοια ο τουρισμός ως οικονομική και πολιτισμική δραστηριότητα έχει μόνο αρνητικά να προσφέρει. Από τη μια καταστρέφει το φυσικό τοπίο και διαλύει και συρρικνώνει τον κοινωνικό χώρο και χρόνο, ενώ από την άλλη δημιουργεί ρόλους και δράσεις που κρύβουν ό,τι πραγματικά κοινωνικό προσπαθεί να ανθίσει.

Ας μην είμαστε λοιπόν τουρίστες. Ας σκοτώσουμε τον τουρίστα που έχουμε μέσα μας. Ας δούμε με άλλο βλέμμα τον τόπο και την κοινότητα, τον προορισμό του επόμενου ταξιδιού μας.



Ο Henning Füller, μεταδιδακτορικός ερευνητής, διδάσκει στο Πανεπιστήμιο Humboldt στο Βερολίνο. Ασχολείται με τη σχέση εξουσίας-χώρου, συχνά στο πλαίσιο των πόλεων.

Ο Boris Michel διδάσκει γεωγραφία στο Πανεπιστήμιο του Έρλανγκεν στη Νυρεμβέργη. Είναι μέλος της συντακτικής επιτροπής του περιοδικού *sub\urban*.



«Σταμάτα να είσαι
τουρίστας!»

Η νέα δυναμική του αστικού
τουρισμού στο Kreuzberg
του Βερολίνου

των Henning Füller και Boris Michel

Μετάφραση: Αγγελίνα Μπάρα

Εισαγωγή

Μια δημόσια συνάθροιση στο κέντρο μιας γειτονιάς στην περιοχή Kreuzberg του Βερολίνου στις αρχές του 2011 καλύφθηκε από τα μέσα ενημέρωσης ανά την επικράτεια και προβλημάτισε πολλούς παρατηρητές.

Η εκδήλωση διοργανώθηκε από το τοπικό κόμμα των Πρασίνων, στο πλαίσιο της καμπάνιας του για τις τοπικές εκλογές που πραγματοποιήθηκαν αργότερα το ίδιο έτος. Το προβοκατόρικο θέμα του «Βοήθεια! Οι τουρίστες έρχονται» προσέδωσε ένα μεγάλο ακροατήριο σε ένα δημοτικό σχολείο της περιοχής. Ένα γεμάτο αμφιθέατρο εξέφρασε τις ανησυχίες του σχετικά με τον ραγδαία μεταβαλλόμενο χαρακτήρα της γειτονιάς. Η αυξανόμενη εισροή τουριστών θεωρήθηκε ως ο αποδιοπομπαίος τράγος για τα κάθε είδους προβλήματα του Kreuzberg, από τον θόρυβο των καροτσιών και τα υπαίθρια πάρτι σε πυκνοκατοικημένες περιοχές μέχρι τη μεταβαλλόμενη εμπορική δομή και την αύξηση του κόστους των σπιτιών. Οι εκκλήσεις για ισχυρότερη αστυνόμευση και αυστηρότερη επιβολή των ήδη υπαρχόντων νόμων καθώς και τα ξενοφοβικά σχόλια που εκφράστηκαν κατά τη διάρκεια της εκδήλωσης ήρθαν σε αντίθεση με την εικόνα του Kreuzberg ως μιας πολυπολιτισμικής γειτονιάς, καθώς και με τη σαφέστατα αριστερή και ελευθεριακή¹ εικόνα που είχαν για τον εαυτό τους πολλοί από τους κατοίκους της. Αυτή η αντίφαση σχολιάστηκε ζωηρά από τα μέσα ενημέρωσης, ορισμένες φορές μάλιστα με μεγάλη χαιρεκακία [Schadenfreude] σχετικά με τη διαφορά ανάμεσα στον αυτοπροσδιορισμό των αριστερών και ελευθεριακών κατοίκων του Kreuzberg από τη μια και στις συμπεριφορές του τύπου «όχι στην αυλή μου»² από την άλλη.

1. Αποδίδουμε τον αγγλικό όρο «liberal» ως «ελευθεριακός», καθώς η απόδοση «φιλελεύθερος» θα είχε πολιτικές συννηχίες που δεν αντιστοιχούν στο νόημα του κειμένου. Τονίζεται, ωστόσο, ότι και η απόδοση «ελευθεριακός» δεν έχει εδώ τις αυστηρές πολιτικές συνδηλώσεις που λαμβάνει ο όρος όταν μιλάμε, λόγου χάρη, για τον «ελευθεριακό/αντιεξουσιαστικό χώρο» – Στμ.

2. Απόδοση στα ελληνικά της φράσης «not in my backyard», η οποία περιγράφει την υποστήριξη των ανθρώπων (π.χ. των κατοίκων μιας γειτονιάς) στην ιδέα ενός συγκεκριμένου έργου προς υλοποίηση, χωρίς όμως να θέλουν αυτό το έργο να υλο-

οι οποίες προέκυψαν από την απείθαρχη αγέλη των τουριστών. Οι τουρίστες, συγκεκριμένα, κατηγορήθηκαν για το πρόσφατο κύμα gentrification³ στην περιοχή.

Το παρόν κείμενο εκκινεί από την αντιτουριστική κριτική στο Kreuzberg και τον έντονο δημόσιο διάλογο γύρω από το ζήτημα, με στόχο να αναλύσει τις πρόσφατες εξελίξεις στη σύγκλιση ανάμεσα σε μια μεταβαλλόμενη μορφή αστικού τουρισμού, την υφιστάμενη στεγαστική αγορά του Βερολίνου και τις αστεακές διαμάχες.⁴ Το επιχείρημα που αναπτύσσουμε βασίζεται σε δύο σημεία: πρώτον, εξετάζουμε μια πρόσφατη αλλαγή των προτιμήσεων προς την κατεύθυνση πιο παραγκωνισμένων περιοχών στο πλαίσιο του αστικού τουρισμού. Αυτού του είδους ο τουρισμός αλληλεπιδρά με τις αστικές γειτονιές με τρόπους ελάχιστα συνδεδεμένους με τον τουρισμό και τις οικονομίες που σχετίζονταν με αυτόν παλαιότερα. Για να δομήσουμε το επιχείρημά μας, εξετάζουμε το θέμα μας εντάσσοντάς το στο συγκείμενο της πρόσφατης ανάλυσης του αστικού τουρισμού και της σύνδεσής του με τον μετασχηματισμό των πόλεων. Δεύτερον,

ποιηθεί στη γειτονιά τους – Στμ.

3. Ο όρος «gentrification» αποδίδεται στην ελληνική γλώσσα με τον όρο «εξευγενισμός» και εκφράζει τον εξωραϊσμό και την «ανάπλαση» μιας γειτονιάς, που συνοδεύεται από εκτίναξη των ενοικίων και σταδιακή εκκένωση της περιοχής από τους παλιούς, φτωχούς κατοίκους της. Στο παρόν κείμενο επιλέξαμε να διατηρήσουμε αυτούσιο τον όρο «gentrification» – Στμ.

4. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι, όπως είναι λογικό, στο κείμενο εμφανίζεται πολλές φορές το επίθετο urban, που αναφέρεται στην πόλη, στο άστυ. Ανάλογα με το συγκείμενο, αποδόθηκε άλλοτε «αστεακός» και άλλοτε «αστικός». Παραδείγματος χάρη, για τον όρο urban studies προτιμήθηκε η μετάφραση αστεακές σπουδές, ενώ για τον όρο urban tourism η μετάφραση αστικός τουρισμός, καθώς πρόκειται για φράση που έχει ήδη καθιερωθεί στα ελληνικά. Σε κάθε περίπτωση, ο αναγνώστης θα πρέπει να έχει κατά νου ότι το επίθετο αστικός στο κείμενο αναφέρεται στην πόλη και όχι, λόγου χάρη, στους αστούς ως τάξη – Στμ.

εστιάζουμε στο φαινόμενο των βραχυχρόνιων μισθώσεων ως μια δυναμική στη στεγαστική αγορά συνδεδεμένη με έναν νέο αστικό τουρισμό [new urban tourism] και ως μια ιδιαίτερα συγκρουσιακή πτυχή των αλλαγών που προέκυψαν από τον τουρισμό στο πεδίο που μελετάμε. Η μετατροπή των ενοικιαζόμενων διαμερισμάτων σε διαμερίσματα διακοπών έχει καταστεί ένα ειδικό επενδυτικό σχήμα για ιδιώτες αγοραστές στο Βερολίνο. Χωρίς να λαμβάνεται υπ' όψιν η πραγματική συμβολή του στην άνοδο των τιμών των ενοικίων και στο σφίξιμο της στεγαστικής αγοράς, το συγκεκριμένο φαινόμενο παρέχει ένα ορατό σημάδι του *gentrification* και των αλληλοσυγκρουόμενων συμφερόντων τουριστών και μη τουριστών· έτσι, έχει ήδη συμπεριληφθεί στην τοπική συζήτηση.

Η ανάδυση ενός νέου αστικού τουρισμού

Παρά το γεγονός ότι ο αστικός τουρισμός έχει αναντίρρητα εξελιχθεί σε μια σημαντική μορφή τουρισμού παγκοσμίως, το φαινόμενο παραμένει σε μεγάλο βαθμό ανεξερευνητό, τόσο στο πεδίο της έρευνας αναφορικά με τον τουρισμό, όσο και σε αυτό των αστικών σπουδών. Η πρώτη έρευνα πάνω στον ελεύθερο χρόνο και τον τουρισμό κατά τη δεκαετία του '60 και του '70 δεν έλαβε υπ' όψιν της την πόλη ως πρωταρχικό τόπο αναψυχής. Αυτή η αντι-αστική προκατάληψη επηρέασε μέχρι πολύ πρόσφατα την έρευνα πάνω στον τουρισμό. Την ίδια στιγμή, όπως το θέτει ο Ashworth, «αυτοί που μελετούσαν τις πόλεις παραμέλησαν τον τουρισμό».⁵ Παρότι οι πόλεις διαμορφώθηκαν αναμφισβήτητα μέσω του τουρισμού κατά τις προηγούμενες δεκαετίες, η ρητή συζήτηση περί της σύνδεσης του αστικού τουρισμού και

της αστικής ανάπτυξης παραμένει ελλιπής. Μόλις στη δεκαετία του 1990 ο τουρισμός κατέστη ένα μεγαλύτερο ζήτημα στην αστική έρευνα. Ο τουρισμός, όπως υποστηρίζει ο Harvey⁶ στο πρωτοποριακό κείμενό του σχετικά με την επιχειρηματική πόλη,⁷ μπορεί να αποτελέσει μια σημαντική στρατηγική για την αστική ενίσχυση και τον ανταγωνισμό μεταξύ των πόλεων. Η περαιτέρω έρευνα ενίσχυσε αυτήν την άποψη, λαμβάνοντας υπ' όψιν την οικονομική δυναμική και τις πολιτικές στρατηγικές που διαμορφώνουν τον αστικό τουρισμό και επισημαίνοντας τον αντίκτυπό του στο ευρύτερο πλαίσιο των αγορών εργασίας, των αστικών χώρων και της αστικής διαχείρισης.

Το επίκεντρο αυτής της ερευνητικής δουλειάς ήταν οι «τουριστικές πόλεις»⁸ που δημιουργήσαν υποδομές μεγάλης κλίμακας για την προσέλκυση τουριστών, συμπεριλαμβανομένων των «πόλεων-θερέτρων», όπως το Λας Βέγκας, των «τουριστικών-ιστορικών πόλεων», όπως η Βενετία, ή των «ανακαινισμένων πόλεων», όπως η Βαλτιμόρη με την επέκταση της προκυμαίας της. Στη συζήτηση αυτή έχει επισημανθεί ότι εμφανίζονται οι λεγόμενες «τουριστικές φούσκες» [tourist bubbles]⁹ ή αλλιώς «θύλακες τουριστικών χώρων»,¹⁰ οι οποίες σχετίζονται με μεγάλης

6. D. Harvey, «From Managerialism to Entrepreneurialism: The transformation in urban governance in late capitalism», *Geografiska Annaler* B71.1, 1989, σ. 3-17.

7. Ο όρος «επιχειρηματική πόλη» [entrepreneurial city] αναφέρεται στη διάχυση της νεοφιλελεύθερης λογικής στη διαχείριση της πόλης. Οι υπηρεσίες της πόλης δεν γίνονται πλέον αντιληπτές τόσο με όρους γραφειοκρατικής διοίκησης, όσο με όρους «επιχειρηματικότητας» και σύγχρονου management – Στμ.

8. D.R. Judd και S.S. Fainstein, *The tourist city*, Νιου Χέβεν: Yale University Press, 1999.

9. D.R. Judd, «Constructing the tourist bubble» στο *The tourist city*, σ. 35-53.

10. T. Edensor, *Tourists at the Taj. Performance and meaning at a symbolic site*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge, 1998.

5. Ashworth, G. «Urban Tourism: still an imbalance in attention?» στο C. Cooper (επιμ.), *Classic reviews in tourism*, Κλίνβεντον: Channel View, 2003, σ. 143-163.

κλίμακας «μεταμοντέρνους» καταναλωτικούς χώρους. Υποστηρίχθηκε ότι αυτές οι «τουριστικές φούσκες» οδήγησαν στην εμπορευματοποίηση του αστικού πολιτισμού και ταυτόχρονα δημιούργησαν ορισμένες περιοχές «απομονωμένες από το ευρύτερο αστικό περιβάλλον μέσα από μια διαδικασία άνισης ανάπτυξης». ¹¹ Αυτή η μορφή του αστικού τουρισμού, λοιπόν, έδειξε να επικεντρώνεται σε εμβληματικές αρχιτεκτονικές και γεγονότα που συνδέονται ελάχιστα με τη «φυσιολογική» ζωή στην πόλη.

Αυτή η υποτιθέμενη χωρική οικολογία της πόλης, στην οποία οι οικιστικές και τουριστικές χρήσεις της πόλης μπορούν να διαχωριστούν ξεκάθαρα και ορατά, έχει επικριθεί από νωρίς. Γίνεται όλο και πιο σαφές ότι ο αστικός τουρισμός και ο αντίκτυπός του στον αστικό ιστό συχνά δεν περιορίζονται σε ορισμένες τουριστικές πόλεις ή σε ξεκάθαρα οριοθετημένες τουριστικές περιοχές εντός των πόλεων. Όπως αναφέρουν διάφοροι μελετητές της πρώιμης μεταμοντέρνας κοινωνιολογίας του τουρισμού, ένα σημαντικό μέρος των τουριστών επιλέγει να αποφεύγει τις σκηνοθετημένες ¹² εμπειρίες των επίσημα αναγνωρισμένων τουριστικών χώρων. Αυτές οι «μετα-τουριστικές» προσδοκίες ¹³ τουριστών που αποφεύγουν την «ασφυκτικότητα» πολλών καθορισμένων τουριστικών προορισμών, αποτελούν ένα σημαντικό και αναπτυσσόμενο παράγοντα στον αστικό τουρισμό. Οι επισκέπτες αναζητούν «εναλλακτικούς δημόσιους χώ-

ρους», ¹⁴ «δημιουργικές αστικές περιοχές» ¹⁵ ή «έθνικ περιοχές». ¹⁶ Η περιπλάνηση σε μέρη «εκτός της πεπατημένης» είναι η βασική στρατηγική για την εξεύρεση αυτών των περιοχών.

Ακολουθώντας τη μεγάλη στροφή προς την επιθυμία για αυθεντικότητα στη σύγχρονη καταναλωτική κουλτούρα, είναι ακριβώς αυτό το αίσθημα της καθημερινότητας και της «συνηθισμένης» και «αυθεντικής» ζωής μιας πόλης που αποτελεί πόλο έλξης για τους επισκέπτες. «Για τους νέους τουρίστες, οι καθημερινές και τετριμμένες δραστηριότητες των κατοίκων της πόλης λειτουργούν ως δείκτες των πραγματικών και μη πεπατημένων περιοχών». ¹⁷ Η παθητική καταναλωτική αντίληψη του πρότερου αστικού τουρισμού αντικαθίσταται ολοένα και περισσότερο από μια ενεργή αναζήτηση νέων και ασυνήθιστων προσωπικών εμπειριών και από την επιθυμία των τουριστών να αποτελέσουν μέρος του τόπου που επισκέπτονται και του τρόπου ζωής που αποδίδεται σε αυτόν. Όπως αναφέρει το Lonely Planet Berlin: ¹⁸ «Για να ζήσετε πραγματικά το Βερολίνο, όμως, θα πρέπει να ξεφύγετε από το τουριστικό δίκτυο». Συνεπώς, «ο χωρικός χαρακτήρας του αστικού τουρισμού είναι πολύ πιο σύνθετος και ασαφής απ' ό,τι πρότειναν προηγούμενες επιστημονικές αναφορές που έδιναν έμφαση στην ερμητική και

11. S. Fainstein, «Tourism and the Commodification of Urban Culture», *The Urban Reinventors* 2, 2007, σ. 1-20.

12. Ο όρος «staged» του πρωτότυπου κειμένου παραπέμπει στη συζήτηση που ξεκίνησε στο πλαίσιο της κοινωνιολογίας του τουρισμού με βάση τις πραγματεύσεις του Dean MacCannell για τη «σκηνοθετημένη αυθεντικότητα» [staged authenticity] – Στμ.

13. M. Feifer, *Going places. The ways of the tourist from Imperial Rome to the present day*, Λονδίνο: Macmillan, 1985.

14. G. Richards, «Creativity and tourism», *Annals of Tourism Research*, 38.4, 2011, σ. 1225-1253.

15. I. Pappalepore, R. Maitland και A. Smith, «Exploring urban creativity: Visitor experiences of Spitalfields, London», *Tourism, culture and communication*, 10.3, 2010, σ. 217-230.

16. J. Collins, «Ethnic precincts as contradictory tourist spaces» στο J. Rath (επιμ.), *Tourism, ethnic diversity and the city*, Νέα Υόρκη: Routledge, 2007, σ. 67-86.

17. R. Maitland, «Everyday life as a creative experience in cities», *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 4.3, 2010, σ. 176-185.

18. Lonely Planet, Berlin City Guide, 6η έκδοση, Λονδίνο: Lonely Planet, 2009.

οριοθετημένη φύση των χώρων αναψυχής και κατανάλωσης».¹⁹

Ο νέος αστικός τουρισμός θέτει κάποια προβλήματα στην έρευνα και είναι πολύ πιο δύσκολο να υπολογιστεί ο αντίκτυπός του. Από τη μια, αυτή η μορφή αστικού τουρισμού σχετίζεται με τις καθημερινές εμπειρίες της πόλης και μάλλον προσπαθεί να αποφύγει μέρη, χώρους ή δραστηριότητες που συνήθως συνδέονται με τον τουρισμό. Δεδομένων των συχνά παρόμοιων απαιτήσεων των νέων αστικών τουριστών και των μεσαίων αστικών τάξεων για μια αυθεντική εμπειρία της πόλης, αναμένεται ότι θα είναι πλέον δυσκολότερο να διακριθούν οι επιπτώσεις του τουρισμού στις αστικές γειτονιές από τις γενικές διαδικασίες της αστικής αλλαγής και της εμπορευματοποίησης. Από την άλλη, μία από τις πιο διάσημες κριτικές των τουριστικών ερευνών επισημαίνει την αυξανόμενη δυσκολία διαχωρισμού της τουριστικής κινητικότητας από άλλες μορφές κινητικότητας. «Τα όρια μεταξύ των μορφών κινητικότητας δεν είναι πλέον σαφή, εξαιτίας της αύξησης των μεσοπρόθεσμων επαγγελματικών ταξιδιών, της εργασίας κατά τη διάρκεια των διακοπών, του εθελοντισμού στο εξωτερικό, των ταξιδιών επιστροφής στις κοινότητες της διασποράς, της εποχικής εργασίας σε χιονοδρομικά κέντρα, των “νομαδικών” μετακινήσεων με σκοπό την αναψυχή».²⁰ Με τη συνολική αύξηση της κινητικότητας και της ταξιδιωτικής δραστηριότητας, ο αριθμός των επισκεπτών ή των μη κατοίκων που δεν εμπλέκονται σε κάποια διακριτή «τουριστική δραστηριότητα» ολοένα και αυξάνεται στις πόλεις. «Έτσι, δεν μπο-

ρούμε να υποθέσουμε ότι όλοι οι τουρίστες στις πόλεις είναι, με οποιονδήποτε τρόπο, αστικοί τουρίστες.»²¹

Όπως επισημάνθηκε παραπάνω, ο νέος αστικός τουρισμός επικεντρώνεται σε ένα πολύ συγκεκριμένο είδος αστικότητας ή εμπειρίας της πόλης. Το ιδανικό της αστικότητας συνδέεται συχνά με τις πρώην εργατικές και μεταβιομηχανικές γειτονιές των αστικών κέντρων. Συνήθως, αυτές οι περιοχές είναι λειτουργικά και εθνικά μικτές και χαρακτηρίζονται από ένα ευρύ φάσμα μικροκαταστημάτων και γαστρονομίας. Η «τραχύτητα» μιας περιοχής βοηθά συχνά στο να σχηματιστεί γι' αυτήν η εικόνα του αυθεντικού αστικού μέρους και του συνόρου προς εξερεύνηση. «Οι περιοχές στις πόλεις που ενδιαφέρουν τους τουρίστες για να περιπλανηθούν, μπορεί να είναι μέρη που συνήθως δεν κατοικούνται καθόλου από τουρίστες. Μπορεί να είναι “ακραίες” περιοχές –μεταβατικές γειτονιές ή ζώνες όπου οι άνθρωποι βρίσκονται στο περιθώριο της αστικής κοινωνίας–, μέρη όπου οι εθνοτικές μειονότητες, οι μη λευκοί, οι μετανάστες και οι φτωχοί άνθρωποι μπορεί να ζουν και να εργάζονται».²² Ταυτόχρονα, αυτές οι γειτονιές μοιάζουν με εκείνες που περιέγραψε ο Richard Florida ως το φυσικό περιβάλλον μιας «δημιουργικής τάξης»²³ ή των «νεο-μυθόμ» και συχνά θεωρούνται γειτονιές ώριμες για gentrification.

Εάν αυτός ο νέος αστικός τουρισμός απαιτεί την εμπειρία της «αυθεντικής ατμόσφαιρας» της πόλης και κατά συνέπεια

19. J. Novy και S. Huning, «New tourism areas in the “New Berlin”», στο R. Maitland και P. Newman (επιμ.), *World tourism cities, Developing tourism off the beaten track*, Λονδίνο: Routledge, 2008.

20. C. Gibson, «Geographies of tourism: critical research on capitalism and local livelihoods», *Progress in Human Geography* 33.4, 2009, σ. 527-534.

21. G. Ashworth και S.J. Page, «Urban tourism research: Recent progress and current paradoxes», *Tourism Management* 32, 2011, σ. 1-15.

22. D.R. Judd, «Visitors and the spatial ecology of the city» στο L. M. Hoffman, S. S. Fainstein και D. R. Judd (επιμ.), *Cities and visitors: Regulating people, markets and city space*, Μάλντεν: Blackwell, 2003, σ. 23-38.

23. R. Florida, *Cities and the creative class*, Νέα Υόρκη: Routledge, 2005.

απομακρύνεται από τα «προκατασκευασμένα» τουριστικά αξιοθέατα, η διερεύνηση της σχέσης μεταξύ του τουρισμού και του αστικού μετασχηματισμού είναι καίριας σημασίας. Ο προσανατολισμός προς τους τόπους και τις δραστηριότητες που προτιμούν οι κάτοικοι έχει ως συνέπεια τον αυξανόμενο ανταγωνισμό για πόρους και υπηρεσίες που τελούν σε καθεστώς σπάνης. Δεδομένου ότι πόροι όπως τα χρήματα και ο ελεύθερος χρόνος κατανέμονται άνισα και τα συμφέροντα είναι συχνά αντικρουόμενα, ένας νέος αστικός τουρισμός είναι πιθανό να έχει σημαντικό αντίκτυπο σε ενδεχόμενες συγκρούσεις στις αστικές γειτονιές που τουριστικοποιούνται.

Δεδομένης της πληθώρας των μελετών σχετικά με τις διαφορές πτυχές του αστικού μετασχηματισμού, του gentrification και της μετατόπισης, είναι εκπληκτικό το πόσο λίγη δουλειά έχει γίνει όσον αφορά τη συσχέτιση μεταξύ του νέου αστικού τουρισμού και του αστικού μετασχηματισμού. Λίγες μόνο μελέτες ασχολούνται με τον τρόπο με τον οποίον ο τουρισμός επηρεάζει τον αστικό ιστό στην κλίμακα της γειτονιάς πέρα από τις «τουριστικές φούσκες», οι οποίες περιγράφονται επαρκώς. Σημαντικές εξαιρέσεις είναι η μελέτη του Gotham σχετικά με το έργο Vieux Carré στη Νέα Ορλεάνη²⁴ και η μελέτη του Garcia Herrera και των συνεργατών του σχετικά με τη μικτή εμπορική και οικιστική προκυμαία της Santa Cruz στην Τενερίφη.²⁵ Και οι δύο μελέτες παρέχουν παραδείγματα για τη σχέση μεταξύ gentrification και μετατόπισης και για το πώς αυτή η σχέση τροφοδοτείται από την τουριστική οικονομία. Αντίθετα, η

δουλειά του Hoffman για το Χάρλεμ παρουσιάζει την εισροή του «πολιτισμικού τουρισμού» σε μια υποβαθμισμένη γειτονιά ως πιθανή αναπτυξιακή στρατηγική και δυνητική εξισορροπητική δύναμη.²⁶

Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε στο υπόλοιπο αυτού του κειμένου, η σχέση μεταξύ του τουρισμού και της αλλαγής της γειτονιάς στο Kreuzberg διαφέρει, κατά κάποιον τρόπο, από τις πραγματεύσεις που αφορούν το «τουριστικό gentrification» ή την ανάπτυξη της γειτονιάς μέσω του τουρισμού. Τόσο ο Garcia Herrera με τους συνεργάτες του όσο και ο Gotham περιγράφουν την εν λόγω διαδικασία ως μια παραλλαγή του «κρατικά καθοδηγούμενου gentrification» και υπογραμμίζουν την ισχυρή ανάμιξη των μεγάλης κλίμακας επενδύσεων. Όπως θα δούμε παρακάτω, στο Kreuzberg πραγματοποιούνται μετατροπές του αστικού ιστού πρωταρχικά σε σχετικά μικρή κλίμακα χωρίς κανέναν σχεδόν κρατικό στρατηγικό σχεδιασμό. Ο ευεργετικός ρόλος του τουρισμού που ο Hoffman εντοπίζει στο Harlem αφορά κυρίως τη διευκόλυνση της οικονομικής (επαν)ενσωμάτωσης της περιοχής. Ακόμα κι αν σημεία του Kreuzberg παρουσιάζονταν συχνά ως «γκέτο» στη δεκαετία του '90, σπανίως υπήρχε κάποια ένδειξη «οικονομικής γκετοποίησης», στο πλαίσιο της οποίας οι περισσότερες δραστηριότητες που σχετίζονταν με τις γειτονιές μεσαίου εισοδήματος (σούπερ μάρκετ, εμπορικές τράπεζες, νομικές και λογιστικές υπηρεσίες) να έχουν εξαφανιστεί. Ενώ το Χάρλεμ ταιριάζει σε αυτό το προφίλ, το Kreuzberg δεν ταίριαξε ποτέ. Για να αντιληφθούμε τον τρόπο με τον οποίον η σχέση μεταξύ τουρισμού και αλλαγής της γειτονιάς λειτουργεί στο

24. K.F. Gotham, «Tourism Gentrification: The case of New Orleans' Vieux Carré», *Urban Studies* 42.7, 2005, σ. 1099-1121.

25. L.M. Garcia Herrera, N. Smith και M. A. Mejias Vera, «Gentrification, displacement and tourism in Santa Cruz de Tenerife», *Urban Geography* 28.3, 2007, σ. 276-298.

26. L.M. Hoffman, «The marketing of diversity in the inner city: Tourism and regulation in Harlem», *International Journal of Urban and Regional Research*, 27.2, 2003, σ. 286-299.

Kreuzberg απαιτείται μια προσεκτικότερη ματιά στο ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο αυτής της γειτονιάς.

Η όψη του Kreuzberg που αλλάζει

Από τη δεκαετία του 1960 το Kreuzberg μπορεί να θεωρηθεί ως μια γειτονιά-σήμα κατατεθέν του Βερολίνου, που κατείχε μια εξέχουσα θέση στο κοινωνικό φαντασιακό. Αυτό ισχύει ειδικά για το νοτιοανατολικό μέρος του, το SO36, που ονομάστηκε έτσι από τον επίσημο ταχυδρομικό του κώδικα. Σήμερα το Kreuzberg εμπεριέχει πολλά από τα χαρακτηριστικά τα οποία το μάρκετινγκ της πόλης προσπαθεί να διαφημίσει ως ξεχωριστές ιδιότητες του Βερολίνου. «“Δημιουργικότητα”, ποικιλομορφία, ανοχή, ζωντάνια, και “χίπικο στυλ”» είναι οι λέξεις που έχουν γίνει καραμέλα για το καινούριο μάρκετινγκ χώρου του Βερολίνου από τις αρχές της δεκαετίας του 2000. Οι πολύπλευροι μύθοι για το Kreuzberg ως μια εθνολογικά ξεχωριστή γειτονιά, ως προπύργιο αναρχικών και αριστεριστών και εσχάτως ως πυρήνα δημιουργικών επαγγελματιών και καλλιτεχνών δημιουργούν έναν ελκυστικό προορισμό για τον νέο αστικό τουρισμό.

Ως μέρος του πρώην Δυτικού Βερολίνου, η περιοχή με τους περίπου 150.000 κατοίκους ήταν περικυκλωμένη από δύο μεριές από τα ισχυρά οχυρωμένα σύνορα μεταξύ της Λαϊκής Δημοκρατίας της Γερμανίας και της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας επί δεκαετίες. Η απόμακρη αυτή θέση σε ένα ήδη απομονωμένο Δυτικό Βερολίνο και τα σχέδια αναδόμησης της περιοχής σε μοντέρνο στυλ, με το γκρέμισμα των περισσότερων οικημάτων του τέλους του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα, σταμάτησαν τις επενδύσεις και οδήγησαν σε μαζική απαξίωση μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Ειδικά στο ανατολικό τμήμα τα διαμερίσματα θερμαινόνταν κυρίως με κάρβουνο,

ενώ συχνά είχαν κοινά μπάνια. Αυτές οι κατώτερης ποιότητας συνθήκες στέγασης είχαν ως αποτέλεσμα να υπάρχει μεγάλη διαθεσιμότητα δωματίων τα οποία ενοικιάζονταν φτηνά στους μετανάστες που έρχονταν να εργαστούν (*Gastarbeiter* – κυρίως Τούρκοι μετανάστες εργάτες) και σε άλλες ομάδες χαμηλής οικονομικής δυνατότητας (π.χ. καλλιτέχνες και φοιτητές από τη Δυτική Γερμανία). Κατά τη δεκαετία του 1970 το Kreuzberg έγινε ένα από τα επίκεντρα της ριζοσπαστικής και εναλλακτικής υποκουλτούρας του Βερολίνου και του κινήματος των καταλήψεων. Το 1981 περίπου 170 σπίτια τελούσαν υπό κατάληψη στο Δυτικό Βερολίνο και τα 80 από αυτά βρίσκονταν στο Kreuzberg. Το ισχυρό κίνημα των καταλήψεων και το μεγάλο ποσοστό των πολιτικά οργανωμένων ενοίκων έπαιξε τον ρόλο του στην παύση των σχεδίων μοντέρνας ανοικοδόμησης και άσκησε πίεση για εναλλακτικές στρατηγικές. Η αποκαλούμενη «προσεκτική αστική ανανέωση» εφαρμόστηκε από το 1984 με αξιοσημείωτη επιτυχία στην ανακαίνιση των κατοικιών και των υποδομών, αποφεύγοντας παράλληλα την αύξηση των ενοικίων και τον εκτοπισμό των κατοίκων.

Μετά την επανένωση, το Kreuzberg φάνηκε να είναι στο κέντρο μιας πόλης που πολλοί περίμεναν να εξελιχθεί από ένα περιφερειακό φυλάκιο του ψυχρού πολέμου σε μια οικουμενική πόλη μέσα σε λίγα μόνο χρόνια. Αναμενόταν ότι το Βερολίνο θα γινόταν η πύλη για τις αναδυόμενες αγορές της Ανατολικής Ευρώπης. Και με αυτό το σκεπτικό, τα σημαντικά χαμηλά επίπεδα των ενοικίων και η αναπάντεχα κεντρική θέση του Kreuzberg αύξησαν τον φόβο (από τη μεριά των κατοίκων του) του *gentrification*. Αλλά τίποτα δεν συνέβη τα επόμενα χρόνια. Οι φαντασιώσεις για ανάπτυξη που ακολούθησαν την επανένωση δεν υλοποιήθηκαν. Μόνο μερικά κεντρικά γραφεία μεταφέρθη-

καν στη νέα πρωτεύουσα και ταυτόχρονα η ήδη υπάρχουσα βιομηχανία σχεδόν κατέρρευσε. Επιπλέον, η αναμενόμενη αύξηση του πληθυσμού, στην πραγματικότητα κατέληξε σε ελαφρά μείωση, καθώς η επί μακρόν απομονωμένη μεσαία τάξη του Δυτικού Βερολίνου είχε ξαφνικά τη δυνατότητα να εναρμονιστεί με τη μεταπολεμική τάση της μετακίνησης προς τα προάστια. Στο εσωτερικό της πόλης, η προσοχή και τα κεφάλαια στράφηκαν προς περιοχές όπως το Mitte και το Prenzlauer Berg του πρώην Ανατολικού Βερολίνου με τις εξαιρετικά υποβαθμισμένες κατοικίες. Αντί να γίνει μια αναβαθμισμένη περιοχή γιάπων (ένας φόβος που ακουγόταν επανειλημμένως από τις αρχές της δεκαετίας του 1980) το Kreuzberg παρέμεινε σταθερό τη δεκαετία του 1990 αλλά αντιμετώπισε αύξηση της ανεργίας και της φτώχειας και μια γενική παρακμή. Επιπροσθέτως, οι ισχύουσες διατάξεις στον τομέα της στέγασης (π.χ. διατίμηση ενοικίων σε συγκεκριμένες περιοχές και μια σχετικά ισχυρή προστασία από την έξωση στον γερμανικό νόμο για την ενοικίαση) σηματοδότησαν την επιβράδυνση της δυναμικής ενός πιθανού gentrification.

Παρ' όλ' αυτά, τα τελευταία χρόνια στα τοπικά μέσα και τις δημόσιες συζητήσεις κυριαρχεί το θέμα των αυξανόμενων τιμών των ενοικίων και αναπτύσσεται ολοένα η αντίληψη ότι η γειτονιά αλλάζει. Αυτό είναι αλήθεια ειδικά για το νοτιο-ανατολικό κομμάτι του Kreuzberg (SO36), στο οποίο και θα εστιάσει το υπόλοιπο αυτού του κειμένου.²⁷ Αυτό το τμήμα του Kreuzberg οριοθετείται ξεκάθαρα από τον ποταμό Σπρέε προς τον Βορ-

ρά αλλά κατά τα άλλα έχει ιδιαίτερα ασαφή σύνορα από λειτουργική άποψη: η παρατηρούμενη αλλαγή της γειτονιάς δεν σταματά στα διοικητικά όρια που σηματοδοτούνται από ένα μικρό κανάλι (Landwehrkanal) στα ανατολικά και νότια από τις όμορες περιοχές του Treptow και του Neukölln αντίστοιχα. Ειδικά στο βόρειο μέρος του Neukölln υπάρχουν ξεκάθαρες ενδείξεις μιας ανάλογης δυναμικής. Ο όρος «Kreuzkölln» συχνά χρησιμοποιείται σε μεσιτικές αγγελίες για να δείξει αυτά τα ασαφή σύνορα. Χάριν σαφήνειας περιορίζουμε τη δική μας μελέτη στο ανατολικό τμήμα του Kreuzberg.

Επί μία διετία η περιοχή αυτή παρουσιάζει αυξήσεις ενοικίων που υπερβαίνουν τον μέσο όρο της πόλης ενώ ταυτόχρονα τα επίπεδα ανεργίας παραμένουν υψηλότερα από οπουδήποτε αλλού στην πόλη. Το 2011 οι νέοι ένοικοι πλήρωναν μεταξύ 16% και 28% περισσότερο για τα διαμερίσματά τους απ' ό,τι οι προκάτοχοί τους στις περιοχές των τριών ταχυδρομικών κωδικών του SO36. Και οι τρεις συγκαταλέγονται στην κορυφαία πεντάδα ταχυδρομικών κωδικών σε ό,τι αφορά το μέσο ενοίκιο ανά τετραγωνικό μέτρο και στην τελευταία τριάδα σε ό,τι αφορά τη μέση αγοραστική δύναμη των ενοίκων. Για την περιοχή αυτή προβλέπεται αύξηση του ενδιαφέροντος μεταξύ των φοιτητών και αύξηση των ενοικίων για κάποιο διάστημα. Αυτή η δυναμική ουσιαστικά ξεκίνησε από το 2008 και έπειτα, όταν καινούργια μπαρ, εστιατόρια, καφετέριες, καταστήματα ποδηλάτων, μικρές γκαλερί τέχνης και ανεξάρτητες φίρμες μόδας άνοιγαν κάθε εβδομάδα. Με αυτό το κύμα νυχτερινής ζωής, διασκέδασης και καλλιτεχνικών χώρων και με αρχικά χαμηλότερα ενοίκια σε σχέση με το Prenzlauer Berg ή το Mitte, η περιοχή άρχισε να προσελκύει έναν αυξανόμενο αριθμό καλλιτεχνών και φοιτητών.

27. Οι περιοχές του Kreuzberg (πρώην δυτικό Βερολίνο) και του Friedrichschain (πρώην ανατολικό Βερολίνο) συγχωνεύτηκαν στην περιοχή του Kreuzberg-Friedrichschain το 2001. Σε αυτό το κείμενο εστιάζουμε στο Kreuzberg και δεν εξετάζουμε τη νέα διοικητική περιοχή ως σύνολο.

Κατά το ίδιο χρονικό διάστημα η εικόνα του Kreuzberg άρχισε να αλλάζει. Ενώ μεγάλα τμήματα του Kreuzberg, ειδικά από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 και έπειτα, συχνά παρουσιάζονταν ως «γκέτο» που κατοικούνταν από απείθαρχες συμμορίες αποτελούμενες κυρίως από νεαρούς Μουσουλμάνους και ακτιβιστές, η εικόνα που δίνεται από τις τοπικές και διεθνείς εφημερίδες παρουσιάζει όλο και περισσότερο το βόρειο κομμάτι του Neukölln και το ανατολικό του Kreuzberg ως μια ποικιλόμορφη, κοσμοπολίτικη και ελευθεριακή γειτονιά, ως το πιο ενδιαφέρον μέρος για να βρεθεί κανείς και το «επίκεντρο του κουλ» στην πόλη. Επιπλέον η περιοχή Kreuzberg-Friedrichshain έχει γίνει ένας από τους πυρήνες της συχνά αναφερόμενης «δημιουργικής τάξης» στο Βερολίνο. Συγκεκριμένα, αυτό συμβαίνει λόγω της μετακίνησης μικρών και μεγάλων εταιρειών MME (Universal Music, MTV) καθώς επίσης και εξαιτίας του εκλαμβανόμενου ως αυθεντικού, ζωντανού και ακατέργαστου αστικού στυλ που έχει συνδεθεί με την περιοχή. Το ανατολικό μέρος προσφάτως περιγράφεται ως κατοικούμενο όλο και περισσότερο από μια «νεομποέμ»²⁸ τάξη αυτοαπασχολούμενων που εργάζονται σε δημιουργικά επαγγέλματα ή στη βιομηχανία των MME και διαθέτουν περιορισμένη οικονομική δυνατότητα αλλά σημαντικό πολιτισμικό κεφάλαιο.

Υπό αυτό το πρίσμα βλέπουμε την πρόσφατη εμφάνιση ενός διαφορετικού κινήματος κατά του gentrification, που συχνά συνοδεύεται και από αντιτουριστικά συναισθήματα. Θα δείξουμε ότι παρ' όλο που ο τουρισμός δεν αποτελεί την κύρια

δυναμική στις πρόσφατες διεργασίες αλλαγής της γειτονιάς, είναι εκείνος που τις καθιστά ορατές και ως εκ τούτου ξεχωρίζει στις τοπικές διαμάχες.

Το Kreuzberg ως προορισμός για τον νέο αστικό τουρισμό

Το Kreuzberg, και ειδικά το ανατολικό τμήμα του, ενσωματώνουν πολλά από αυτά που διαθέτουν οι «νέες τουριστικές περιοχές». Πρόκειται για μια ζωντανή και συναρπαστική γειτονιά μέσα στην πόλη που ακόμη είναι εκτός της πεπατημένης του κυρίου ρεύματος του αστικού τουρισμού. Στο Kreuzberg η ιστορία της μετανάστευσης, η αφθονία των μικρών χώρων κουλτούρας και διασκέδασης των απλών κατοίκων, η αριστερών αποχρώσεων ιστορία και ένα καλοδιατηρημένο, λόγω της προσεκτικής αστικής ανανέωσης, απόθεμα κατοικιών, όλα συνηγορούν υπέρ μιας κοινωνικά ξεχωριστής και πλούσιας σε υποδομές περιοχής, η οποία είναι ιδιαιτέρως ελκυστική για τους νέους τουρίστες. Έτσι, το συγκεκριμένο κομμάτι του Βερολίνου μπορεί να γίνει αντιληπτό ως «ένα σχεδόν αρχετυπικό παράδειγμα αυτού που οι Maitland και Newman περιέγραψαν ως νέες τουριστικές περιοχές».²⁹

Ξεκινώντας από την πρόσληψη μιας έντονα εκφραζόμενης κριτικής κατά του τουρισμού στις τοπικές συζητήσεις, στο υπόλοιπο του παρόντος κειμένου θέλουμε να υποστηρίξουμε ότι αυτός ο νέος αστικός τουρισμός είναι πολύ πιθανότερο να προκαλέσει συγκρούσεις σχετικά με τη χρήση και πρόσβαση στην πόλη σε σχέση με τις παλαιότερες μορφές αστικού τουρισμού που επικεντρώνονταν κυρίως στις λεγόμενες «τουριστικές φούσκες». Θα εξηγήσουμε αυτό το επιχείρημα ρίχνοντας μια πιο επισταμένη ματιά στη στεγαστική αγορά και τον τρόπο με

28. Ο όρος «νεομποέμ» κέρδισε έδαφος στο γερμανικό δημόσιο διάλογο αναφορικά με θέματα εργασιακής επισφάλειας και δημιουργικής τάξης, κυρίως μέσω του βιβλίου *We call it work. The digital bohemia and intelligent life beyond decasualization* των Friebe και Lobo.

29. J. Novy, *Marketing Marginalized Neighborhoods. Tourism and Leisure in the 21st Century Inner City*, διδακτορική διατριβή, Νέα Υόρκη, Πανεπιστήμιο Columbia, 2011.

τον οποίον αυτός ο νέος αστικός τουρισμός εμφανίζεται συχνά να διαδραματίζει ζωτικό ρόλο στη διαδικασία της αύξησης των ενοικίων και του gentrification.

Το Βερολίνο απέκτησε εν γένει σημασία ως προορισμός αστικού τουρισμού μεταξύ των ευρωπαϊκών πόλεων. Η πόλη δεν αποτελούσε κύριο τουριστικό προορισμό πριν από την πτώση του Τείχους και αυτό άργησε να αλλάξει. Οι επίσημοι αριθμοί των επισκεπτών και των διανυκτερεύσεων στο σύνολο της πόλης έχουν αυξηθεί σημαντικά τα τελευταία χρόνια. Το 2011 υπήρχαν 21 εκατομμύρια διανυκτερεύσεις σε ξενοδοχεία σε σύγκριση με τα 13 εκατομμύρια του 2004, πράγμα που τοποθετεί το Βερολίνο στην τρίτη θέση στην Ευρώπη μετά το Λονδίνο και το Παρίσι.³⁰ Το ποσοστό ανάπτυξης τα τελευταία χρόνια ξεπερνά κατά πολύ εκείνα των άλλων μεγάλων ευρωπαϊκών πόλεων. Η μαζική αύξηση της άφιξης τουριστών συνοδεύεται από την ανέγερση ενός σημαντικού αριθμού ξενοδοχείων και ξενώνων και από έναν αυξανόμενο αντίκτυπο του τουρισμού στην αγορά εργασίας. Ο τουρισμός απέφερε έσοδα της τάξης των 9 δις ευρώ το 2009, αποτελώντας τον σημαντικότερο τομέα στην οικονομία της πόλης. Οι αρχές της πόλης εκτιμούν ότι υπάρχουν περισσότερες από 200.000 θέσεις εργασίας που σχετίζονται με τον τουρισμό στο Βερολίνο – παρ' όλ' αυτά σπάνια αναφέρεται ότι στην πλειονότητά τους αυτές οι δουλειές είναι μικρής διάρκειας και χαμηλά αμειβόμενες.

Ο αστικός τουρισμός αποτελούσε κεντρικό σημείο των στρατηγικών υψηλής ανάπτυξης της δεκαετίας του 1990 και χρησιμοποιήθηκε εκτεταμένα ως σημαντικό κομμάτι του «Νέου Βερολίνου» αλλά η πραγματική άνθηση του τουρισμού ήρθε κάπως αναπάντεχα. Παρ' όλ' αυτά υποστηρίχθηκε απόλυτα από

τους αξιωματούχους της πόλης. Το προσφάτως εκδοθέν σχέδιο για τον τουρισμό «Tourismuskonzept 2011 plus»³¹ αναζητά τη διατήρηση και την περαιτέρω ανάπτυξη του τουρισμού – που σημαίνει την αύξηση των διανυκτερεύσεων στα επόμενα χρόνια. Παρότι υποστηρίζεται πως υπάρχει επιτακτική ανάγκη για μια πιο βιώσιμη και κοινωνικά ισορροπημένη στρατηγική για τον τουρισμό, η αντίληψη αυτή παρουσιάζει τον τουρισμό ως πανάκεια για τη μητρόπολη, που ακόμη αντιμετωπίζει οικονομικά προβλήματα, και η οποία απέσπασε τον διάσημο χαρακτηρισμό «φτωχή αλλά σέξι» από τον δήμαρχο Klaus Wowereit το 2003.

Το Kreuzberg παίρνει κι αυτό το μερίδιό του στον αυξανόμενο τουρισμό του Βερολίνου. Επί δεκαετίες η περιοχή και η υποκουλτούρα της προσελκύουν τους τουρίστες. Αλλά από τις αρχές της δεκαετίας του 2000 οι καταγεγραμμένοι αριθμοί των επισκεπτών αυξάνονται ταχύτατα. Το 2011 στο Kreuzberg καταγράφηκαν 1,2 εκατομμύρια επισκέπτες που πέρασαν τη νύχτα εκεί και 2,8 εκατομμύρια διανυκτερεύσεις σε σύγκριση με τους 57.000 επισκέπτες που πέρασαν τη νύχτα εκεί και τις 148.000 διανυκτερεύσεις το 1993.³² Το ίδιο ισχύει και για την τουριστική υποδομή του Kreuzberg. Μεταξύ 2005 και 2012 υπερδιπλασιάστηκαν οι αριθμοί των ξενώνων χαμηλού κόστους σε περισσότερους από 20 και τριπλασιάστηκε ο αριθμός των κλινών.

31. Διαθέσιμο στο <https://www.parlament-berlin.de/ados/16/IIIPlen/vorgang/d16-3838.pdf>.

32. Σύμφωνα με την Κρατική Υπηρεσία Βερολίνου-Βρανδεμβούργου, 2011. [Σημειώνεται ότι ο όρος «επισκέπτης που πέρασε τη νύχτα εκεί» (στο πρωτότυπο «overnight guest» αναφέρεται στους επισκέπτες ως άτομα, ενώ ο όρος «διανυκτέρευση» (στο πρωτότυπο: «overnight stay») αναφέρεται στον συνολικό αριθμό των νυχτών που οι επισκέπτες έμειναν στο Kreuzberg. Κατά μέσο όρο, δηλαδή, το 2011 κάθε επισκέπτης έμεινε στην περιοχή περίπου 2,33 βράδια – Στμ.]

30. Σύμφωνα με τη Στατιστική Υπηρεσία Βερολίνου-Βρανδεμβούργου, 2011.

Ταυτοχρόνως, μόνο μερικά μέρη –όπως το Εβραϊκό Μουσείο που σχεδιάστηκε από τον Daniel Libeskind ή το πρώην Σημείο Ελέγχου Charlie (αμφότερα ευρισκόμενα στο δυτικό τμήμα του Kreuzberg)– θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως κλασικά τουριστικά αξιοθέατα. Συνεπώς, η περίπτωση που εξετάζουμε παρέχει ένα παράδειγμα σημαντικής αύξησης στον αριθμό των επισκεπτών και των υποδομών φιλοξενίας σε μια «συνηθισμένη» γειτονιά στο εσωτερικό της πόλης, δηλαδή μια γειτονιά που στερείται καθορισμένων τουριστικών αξιοθέατων αλλά περιλαμβάνει συμπυκνωμένη την εικόνα του Βερολίνου ως ενός καλλιτεχνικού και ανεκτικού περιβάλλοντος τόπου που είναι ανοιχτός σε όλους, και συνεπώς προσελκύει ποικίλες ομάδες επισκεπτών, καλλιτεχνών και ψηφιακών μποέμ. Αυτό είναι που καθιστά την έννοια του νέου αστικού τουρισμού, όπως αναλύθηκε παραπάνω, χρήσιμη για την κατανόηση της δυναμικής του ανατολικού τμήματος του Kreuzberg.

Ο νέος αστικός τουρισμός τροφοδοτεί την οικονομία των ξενώνων, των τοποθεσιών διεξαγωγής επίσημων και ανεπίσημων εκδηλώσεων και των υποδομών λιανικής πώλησης – οδηγώντας συχνά στη μεταμόρφωση των καταστημάτων λιανικής και των παντοπωλείων σε γκαλερί, καφετέριες και μπαρ. Για πολλούς που εξέφρασαν τους φόβους, την οργή και τις προκαταλήψεις τους στις δημόσιες συζητήσεις (όπως π.χ. στο κέντρο της γειτονιάς τον Φεβρουάριο του 2011) για τον τουρισμό και το gentrification αυτό ισοδυναμεί με μεταμόρφωση του κοινωνικού και πολιτισμικού ιστού της περιοχής και της καθημερινής τους ζωής.

Στη συνέχεια αυτού του κειμένου θα εστιάσουμε σε μια σχετική και πολύ αμφιλεγόμενη στιγμή αυτής της θεωρούμενης μεταμόρφωσης της γειτονιάς σε τουριστικό προορισμό. Θεωρούμε πως τα διαμερίσματα για διακοπές και οι βραχυχρόνιες ενοικιάσεις παίζουν έναν ρόλο-κλειδί στο κομμάτι της ζήτησης

του νέου αστικού τουρισμού. Επιτρέπουν έναν «ενσωματωμένο τουρισμό», ο οποίος αποτελεί μέρος της καθημερινής ζωής μιας γειτονιάς όπου η αυθεντικότητα γίνεται βασικό εμπόρευμα για τα νέα πρότυπα τουριστικής κατανάλωσης. Είναι δύσκολο να καθοριστεί με ακρίβεια ο πραγματικός αντίκτυπος της μετατροπής των διαμερισμάτων για κανονική ενοικίαση σε διαμερίσματα βραχυχρόνιας μίσθωσης (δεν υπάρχουν διαθέσιμα δεδομένα). Παρ' όλ' αυτά, ο ραγδαία αναπτυσσόμενος τομέας της βραχυχρόνιας μίσθωσης που συνδέεται με τον νέο αστικό τουρισμό προσθέτει ένταση σε μια ήδη σφιχτή αγορά και τροφοδοτεί τη συζήτηση σχετικά με το gentrification και τον εκτοπισμό των κατοίκων από το Kreuzberg.

Η δυναμική της στεγαστικής αγοράς του νέου αστικού τουρισμού

Τα τελευταία χρόνια έχει σημειωθεί μια σημαντική αύξηση της βραχυχρόνιας μίσθωσης στο Βερολίνο. Καθότι μεγάλο μέρος της προσφοράς δεν εμφανίζεται στις επίσημες στατιστικές, είναι δύσκολο να παρουσιαστούν ακριβή νούμερα. Στα μέσα του 2011 μια ένωση ενοικιαστών (*Berliner Mietergemeinschaft*) διεξήγαγε μια πρώτη αναλυτική έρευνα. Η μελέτη εκτιμά ότι περίπου 12.000 διαμερίσματα (0,7% του συνόλου των κατοικιών στο Βερολίνο) έχουν μετατραπεί σε διαμερίσματα βραχυχρόνιας μίσθωσης για διακοπές. Όσον αφορά στο πεδίο της δικής μας μελέτης (περίπου 27.000 κατοικίες συνολικά) η ένωση ενοικιαστών κάνει λόγο για 581 διαμερίσματα διακοπών το 2011 (περίπου το 2% του συνόλου των κατοικιών στην περιοχή). Είναι δύσκολο να ελεγχθούν η ακρίβεια και οι επιπτώσεις αυτών των αριθμών αλλά στην έρευνα καταγράφεται μια ανοδική τάση και μια συγκέντρωση εντός των περιοχών στο εσωτερικό της πόλης. «Καμία άλλη γερμανική πόλη δεν βιώνει τη μετατροπή

κατοικιών για ενοικίαση σε διαμερίσματα για διακοπές σε τέτοια κλίμακα».³³

Η αύξηση της προσφοράς των διαμερισμάτων για διακοπές σχετίζεται εμφανώς με το αυξανόμενο τουριστικό ενδιαφέρον. Έχει καταστεί δυνατή σε τέτοια κλίμακα μέσω του διαδικτυακού μάρκετινγκ και της δυνατότητας οικουμενικής πρόσβασης σε σχετικές τοπικές διαφημίσεις στο διαδίκτυο. Αλλά η αυξανόμενη προσφορά διαμερισμάτων για διακοπές συνδέεται επίσης και με τις απαιτήσεις του νέου αστικού τουρισμού. Οι ιδιωτικές βραχυχρόνιες μισθώσεις δείχνουν να είναι μια κατάλληλη επιλογή καταλύματος για τις ανάγκες ενός διογκούμενου αστικού τουρισμού με προτίμηση στις εκτός της πεπατημένης περιοχές και στην αυθεντική ζωή της πόλης. Σε αντίθεση με τα ξενοδοχεία και τους ξενώνες, τα διαμερίσματα για διακοπές υπόσχονται την αυθεντικότητα της απρόσκοπτης ενσωμάτωσης στην τοπική αστική γειτονιά. «Σταμάτα να είσαι τουρίστας»: αυτό ήταν το χαρακτηριστικό σλόγκαν του μάρκετινγκ μιας υπηρεσίας εύρεσης βραχυχρόνιου καταλύματος που απευθυνόταν στους τουρίστες διαμέσου πινακίδων τοποθετημένων απ' άκρη σ' άκρη στο Kreuzberg το 2011. Με τη διευκόλυνση που παρέχει το διαδικτυακό μάρκετινγκ, ο τουρισμός γενικά, και συγκεκριμένα η προτίμηση που αλλάζει και κατευθύνεται προς μη τουριστικές εμπειρίες, συμβάλλουν σε μια αυξανόμενη ζήτηση για καταλύματα βραχυχρόνιας μίσθωσης σε γειτονιές που είναι ενδιαφέρουσες και εκτός της πεπατημένης.

Η ζήτηση αυτή ικανοποιείται με την παροχή καταλυμάτων βραχυχρόνιας μίσθωσης εν μέρει εξαιτίας της αύξησης των ιδιωτικών επενδύσεων στη στεγαστική αγορά στο Βερολίνο. Η

ξεχωριστή θέση στην ευρωπαϊκή στεγαστική αγορά σε συνδυασμό με το τρέχον τουριστικό ενδιαφέρον διαμορφώνουν ένα επενδυτικό σχέδιο το οποίο οδηγεί στην αύξηση των προσφορών βραχυχρόνιας μίσθωσης στην πόλη. Σε αυτό το επενδυτικό πλαίσιο ανεξάρτητοι αγοραστές επενδύουν σε ένα διαμέρισμα στο Βερολίνο το οποίο χρησιμοποιείται περιστασιακά από τον ιδιοκτήτη και προσφέρεται για βραχυχρόνια μίσθωση τον υπόλοιπο χρόνο.

Καθώς η στεγαστική αγορά στη Γερμανία παρέμεινε αξιοσημείωτα σταθερότερη απ' ό,τι σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες κατά τη διάρκεια της πρόσφατης οικονομικής και κτηματομεσιτικής κρίσης, τα ακίνητα στη Γερμανία, και ειδικά τα στεγαστικά ακίνητα, θεωρούνται συχνά μια ασφαλής επένδυση έναντι της τρέχουσας ευρω-κρίσης. Μέσα στο συγκεκριμένο πλαίσιο, ειδικά οι οικίες που βρίσκονται σε κεντρικά σημεία στο εσωτερικό της πόλης αναμένεται να αποδώσουν μεγάλα οφέλη μακροπρόθεσμα. Ως προς αυτό, το Βερολίνο ξεχωρίζει ακόμη περισσότερο διότι η στεγαστική αγορά του είναι ακόμη σχετικά φτηνότερη συγκρινόμενη με εκείνες των άλλων ευρωπαϊκών πρωτευουσών. Συνεπακόλουθα η στεγαστική αγορά της πόλης θεωρείται ως «μία από τις κορυφαίες στεγαστικές αγορές για στεγαστική επένδυση».³⁴ Οι τρέχουσες στατιστικές των πωλήσεων καταδεικνύουν τη μαζική ζήτηση για επενδύσεις σε ακίνητα στο Βερολίνο. Το 2011 οι πωλήσεις ακινήτων στο Βερολίνο αυξήθηκαν κατά 20% σε σχέση με το 2010 και σημείωσαν ένα νέο ρεκόρ για την περίοδο μετά την επανένωση της πόλης, φτάνοντας τις 32.627. Η αύξηση αυτή ενισχύεται εν μέρει από διεθνείς αγοραστές οι

33. J. Oellerich, «Self-made housing shortage. How the red-red government caused the current deficit and rising rents», *Mieterecho* 346, 2011, σ. 5-7.

34. ULI, *Emerging Trends in Real Estate. Europe 2012*, PwC and the Urban Land Institute, Λονδίνο, 2012.

οποίοι ξεκίνησαν να παίζουν σημαντικό ρόλο από το 2000³⁵ και μετά και επί του παρόντος είναι υπεύθυνοι για το ένα τρίτο των πωλήσεων ακινήτων στο Βερολίνο.

Αυτές οι αυξανόμενες επενδυτικές αποφάσεις σχετίζονται εν μέρει με το αυξανόμενο τουριστικό ενδιαφέρον και τις συγκεκριμένες απαιτήσεις του νέου αστικού τουρισμού. Οι ανεξάρτητοι αγοραστές προσελκύονται από τις χαμηλές τιμές και τις προσδοκίες του μακροπρόθεσμου κέρδους. Επιπλέον, η ιδιότητα του Βερολίνου ως πρωτεύουσας και η διεθνής κάλυψη από τα ΜΜΕ –το «στυλάτο Βερολίνο», «η κουλ πρωτεύουσα της Ευρώπης»³⁶– δίνουν πρόσθετους λόγους στους ιδιώτες να επενδύσουν σε ένα διαμέρισμα στην πόλη το οποίο και να χρησιμοποιούν ως δεύτερη κατοικία για περιστασιακές επισκέψεις. Τα μακροοικονομικά οφέλη, καθώς και η αυξανόμενη προσέλκυση των τουριστών στο Βερολίνο και οι προτιμήσεις καταλύματος ενός νέου αστικού τουρισμού που αλλάζουν, έχουν ως αποτέλεσμα μια επενδυτική στρατηγική για τους ιδιώτες αγοραστές, η οποία παντρεύει τη δεύτερη κατοικία με τα κέρδη της βραχυχρόνιας μίσθωσης. Η GSW, μία από τις μεγαλύτερες εταιρείες ακινήτων που είναι ιδιοκτήτης περίπου 50.000 κατοικιών στο Βερολίνο, αναφέρει σε μια πρόσφατη αναφορά για την αγορά ότι «τα διαμερίσματα συνεχίζουν να εγκαταλείπουν την αγορά ενοικίασης [...]. Οι κομβικοί παράγοντες σχετικά με

αυτό είναι πιθανότατα η μετατροπή τους σε διαμερίσματα για διακοπές και για εμπορικούς σκοπούς, καθώς και οι μη κάτοικοι Βερολίνου που αποκτούν δεύτερη κατοικία στην πόλη».³⁷

Επίσης, η βραχυχρόνια μίσθωση υπόσχεται υψηλότερα κέρδη και αποφυγή του αυστηρού γερμανικού νόμου για την ενοικίαση, αν εξεταστεί σε αντιπαραβολή με το παραδοσιακό σχέδιο αγοράς για ενοικίαση. Τα εβδομαδιαία μισθώματα συνήθως είναι αντίστοιχου ύψους με τα μηνιαία μισθώματα για μακροχρόνια ενοικίαση και η ιδιωτική ενοικίαση για τις διακοπές δεν χρειάζεται να πληροί τις αυστηρές προδιαγραφές ασφαλείας και πληρωμής φόρου ενός επαγγελματικού ξενοδοχείου ή ξενώνα.

Από το 2006 και μετά δημιουργήθηκε ένας αριθμός εξειδικευμένων πρακτορείων που διευκολύνουν τη διεθνή ιδιωτική επένδυση μικρής κλίμακας στην αγορά ακινήτων του Βερολίνου. Πρακτορεία όπως τα *Berlinproperty*, *Berlin99*, *Berlinmaegleren*, *Momentum Berlin*, *Berlin Capital* ή *Nilreb* διαφημίζουν το σχέδιο αγοράς δεύτερης κατοικίας για βραχυχρόνια ενοικίαση. Ένα ποσοστό αυτών των πρακτορείων προσφέρουν τη βραχυχρόνια ενοικίαση ως πλήρη υπηρεσία, υποσχόμενα να φροντίσουν για όλα τα σχετικά στάδια: την επιλογή και την απόκτηση του διαμερίσματος, την ανακαίνιση και την επίπλωσή του και αργότερα τη διαχείριση της διαδικασίας κράτησης και ενοικίασης. Το *Berlinmaegleren* παρέχει τις υπηρεσίες του σε 8 γλώσσες και ενεργεί ως το αυτοανακηρυχθέν κορυφαίο κτηματομεσιτικό που ειδικεύεται στους Σκανδιναβούς. Στις παρεχόμενες υπηρεσίες περιλαμβάνονται η προσωπική καθοδήγηση καθ' όλη τη διαδικασία αγοράς αλλά και η βοήθεια σε πιθανή βραχυχρόνια ενοικίαση αργότερα. «Αν αγοράσετε κάποιο διαμέρισμα μέσω του *Berlinmaegleren* και θελήσετε να το ενοικιάσετε σε τουρίστες, ευχαρί-

35. Ένας λόγος για τη σημαντική αύξηση των διεθνών επενδύσεων γύρω στο 2000 συνδέεται με το γερμανικό φορολογικό δίκαιο. Ο νόμος απαιτεί να παρέλθει ένα χρονικό διάστημα 10 ετών ανάμεσα στην αγορά και την πώληση των ακινήτων εάν ο πωλητής θέλει να αποφύγει υψηλότερη φορολογία. Αυτός είναι ο λόγος για την εκ νέου αύξηση στην προσφορά διαθέσιμων ακινήτων 10 χρόνια μετά τη «θερμή» και διογκωμένη στεγαστική αγορά του Βερολίνου γύρω στο 1990, την περίοδο δηλαδή μετά την επανένωση.

36. Περιοδικό *Time*, 16.09.2009.

37. GSW, *Housing Market Report 2012*, GSW Immobilien AG, Βερολίνο 2012.

στωσ θα βάλουμε διαφημίσεις στην ιστοσελίδα μας χωρίς καμία επιπλέον επιβάρυνση».³⁸ Το *Akkusativ*, που είναι ανταγωνιστής του, όχι μόνο κάνει την καταχώριση αλλά αναλαμβάνει να φροντίσει το ίδιο για οτιδήποτε έχει να κάνει με τη διαδικασία ενοικίασης. «Ελέγχουμε τους ενοίκους, οργανώνουμε τις επιδείξεις του διαμερίσματος, υπογράφουμε τα συμβόλαια για λογαριασμό σας, οργανώνουμε την πληρωμή στον λογαριασμό σας, παραδίδουμε τα κλειδιά και ελέγχουμε το διαμέρισμα μετά την αποχώρηση του ενοίκου».³⁹ Το *Case a Berlino* ξεκίνησε το 2007, όταν η ιδρύτρια του συνειδητοποίησε ότι η απόκτηση διαμερισμάτων δεύτερης κατοικίας στο Βερολίνο, κάτι που μέχρι τότε το έκανε ως χάρη σε συγγενείς και φίλους, μπορούσε να γίνει επάγγελμα. Σήμερα πληρώνει ή απασχολεί 10 άτομα για το πλήρες φάσμα των υπηρεσιών που σχετίζονται με την επένδυση για βραχυχρόνια μίσθωση, από τον δικηγόρο που επιβλέπει τα συμβόλαια, έναν αρχιτέκτονα εσωτερικών χώρων που βοηθά τους αγοραστές να εξοπλίσουν το νεοαποκτηθέν τους διαμέρισμα για βραχυχρόνια μίσθωση, μέχρι και ένα πλήρως στελεχωμένο γραφείο που οργανώνει την κράτηση, τον καθαρισμό και την επιστροφή του κλειδιού. Η ανίχνευση της πόλης και των περιοχών της για την ανεύρεση κατάλληλων διαμερισμάτων εξακολουθεί να είναι ευθύνη της ιδρύτριας.⁴⁰

Οι πωλήσεις που πραγματοποιούνται μέσω του διαύλου αυτών των πρακτορείων είναι εκατοντάδες σύμφωνα με τις συ-

νεντεύξεις μας και δεν αντιστοιχούν σε κάποια ανάλογη δυναμική της στεγαστικής αγοράς στο σύνολο της πόλης. Πρόσφατα, όμως, η βραχυχρόνια ενοικίαση έγινε πολιτικό ζήτημα. Οι συνέπειες της στεγαστικής αγοράς του τουρισμού ήταν το αντικείμενο μιας ειδικής αναφοράς που ανέλαβε το 2012 το GEWOS, ένα ιδιωτικό ινστιτούτο αστεακών ερευνών, για λογαριασμό της Γερουσίας του Βερολίνου. Η Γερουσία του Βερολίνου επί του παρόντος ετοιμάζει μια νομοθεσία που απαγορεύει τη μετατροπή των διαμερισμάτων ενοικίασης για εμπορική χρήση σε συγκεκριμένες περιοχές («Zweckentfremdungsverbot»⁴¹). Η άνθηση του αστικού τουρισμού ήταν ιδιαιτέρως επίμαχο θέμα στην περιοχή που μελετάμε, όπου ο εντεινόμενος δημόσιος διάλογος περί gentrification φωτογραφίζει διαρκώς τον τουρισμό ως κύρια κινητήρια δύναμη. Υπάρχει κάποια λογική στην υποστήριξη της ύπαρξης ενός συνδέσμου μεταξύ του τουρισμού και του gentrification αν λάβει κανείς υπ' όψιν με περισσότερες λεπτομέρειες τη δυναμική της βραχυχρόνιας μίσθωσης στη στεγαστική αγορά αλλά η επίδραση του τουρισμού υπερτονίζεται σε μεγάλο βαθμό, αν τον ξεχωρίσουμε ως την κύρια κινητήρια δύναμη.

Ο μέσος πελάτης του *Case a Berlino* επενδύει μεταξύ 100.000 και 150.000 ευρώ, ως εκ τούτου αναζητά ένα μικρό διαμέρισμα ενός ή δύο υπνοδωματίων, κατά προτίμηση με μπαλκόνι, το οποίο να βρίσκεται σε κάποιο από τα προπολεμικά συμπλέγματα κατοικιών του Βερολίνου που ακόμη κυριαρχούν στις περιοχές στο εσωτερικό της πόλης. Το Kreuzberg και η περιοχή της δικής μας μελέτης υποδεικνύονται τακτικά από αυτά τα πρακτορεία ως προτεινόμενες περιοχές για επένδυση. «Στους

38. <http://www.berlinmaegleren.com/real-estate/investment.html>.

39. Akkusativ, Management of Furnished Apartments in Berlin, 2011. Βλ. <http://www.akkusativ.de/index.html>.

40. Τα στοιχεία που παρουσιάζονται έχουν εξαχθεί κυρίως από δημοσιευμένο υλικό, το οποίο έχει εμπλουτιστεί και μορφοποιηθεί μέσω διαφόρων συνεντεύξεων που διεξήχθησαν με αγοραστές, γείτονες και μεσίτες το 2011.

41. Ο γερμανικός όρος για τη νομοθεσία που απαγορεύει τη μετατροπή των διαμερισμάτων ενοικίασης για εμπορική χρήση – Στμ.

ενοίκους μας περιλαμβάνονται αλλοδαποί, υπάλληλοι (διεθνών) εταιρειών, δικηγόροι, σύμβουλοι, καλλιτέχνες, διπλωμάτες και ταξιδιώτες του κόσμου. Συνήθως προτιμούν τις εξής περιοχές στο Βερολίνο: Mitte, Prenzlauerberg, Tiergarten κοντά στο Regierungsviertel, Charlottenburg και Kreuzberg.» Το αποτέλεσμα είναι τα μικρά διαμερίσματα σε αυτές τις περιοχές στο εσωτερικό της πόλης να αποτελούν επίσης και το είδος του διαμερίσματος που πρωτίστως προσφέρεται μέσω των διαδικτυακών καταχωρίσεων βραχυχρόνιας μίσθωσης στο Βερολίνο. Το μέσο προσφερόμενο διαμέρισμα για διακοπές είναι μεγέθους 60 τετραγωνικών μέτρων με δύο δωμάτια. Η επένδυση της δεύτερης κατοικίας/βραχυχρόνιας μίσθωσης συγκεντρώνεται σε ένα κομμάτι που έχει ιδιαίτερος υψηλή ζήτηση στην κανονική αγορά ενοικίασης στην περιοχή που μελετάμε. Η ενοικίαση των μικρών διαμερισμάτων είναι ιδιαιτέρως ακριβή στο Kreuzberg σήμερα. Σε ένα διαμέρισμα μεταξύ 45-65 τ.μ. το κόστος του ενοικίου είναι κατά μέσο όρο 8,05 ευρώ το τετραγωνικό στο Friedrichshain-Kreuzberg. Τα διαμερίσματα αυτού του μεγέθους είναι φτηνότερα προς ενοικίαση οπουδήποτε αλλού μέσα στην πόλη. Οι τιμές αυτές είναι ιδιαίτερα περιοριστικές στο ανατολικό κομμάτι του Kreuzberg δεδομένου και του χαμηλού επιπέδου των εισοδημάτων στην περιοχή αυτή. Οι ένοικοι στις περιοχές και των τριών ταχυδρομικών κωδικών είναι υποχρεωμένοι κατά μέσο όρο να ξοδεύουν το ένα τρίτο του μηνιαίου προϋπολογισμού τους στο ενοίκιο. Υπό τόσο τεταμένες συνθήκες στην αγορά ενοικίων, τα διαμερίσματα για διακοπές θεωρούνται απειλητικός ανταγωνισμός και η δυναμική της στεγαστικής αγοράς του νέου αστικού τουρισμού είναι πιθανό να επιδεινώσει τους φόβους του gentrification.

Θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι η συνεχιζόμενη

αύξηση των ενοικίων στο Βερολίνο και ειδικότερα στο Kreuzberg είναι αποτέλεσμα ευρύτερων τάσεων. Από την πλευρά της ζήτησης υπάρχει μια καθαρή αύξηση των νοικοκυριών, που έρχονται αντιμέτωπα με μια απλώς σταθερή προσφορά κατοικίας. Από το 2005 ο αριθμός των νοικοκυριών στο Βερολίνο αυξήθηκε κατά 4,8% ενώ το σύνολο των κατοικιών αυξήθηκε μόλις κατά 0,9%. Από την πλευρά της προσφοράς τα πρώην διαμερίσματα προς ενοικίαση μετατρέπονται όλο και περισσότερο σε διαμερίσματα ιδιοκατοίκησης, ενώ όσον αφορά τις επιδοτούμενες κατοικίες, η χρονική περίοδος κατά την οποία ίσχυαν περιορισμοί στις τιμές των ενοικίων εκπνέει. Από τη μεριά της, η δυναμική των διαμερισμάτων για διακοπές, εν μέρει μέσα από το σχήμα «δεύτερη κατοικία/βραχυχρόνια μίσθωση», που αναλύθηκε παραπάνω, δίνει απλώς ένα ορατό σημάδι για τη συνεχιζόμενη μεταβολή της γειτονιάς, πυροδοτώντας πολιτικές αντιπαραθέσεις και σε ορισμένες περιπτώσεις ανοιχτές εκφράσεις ξеноφοβίας στους δημόσιους χώρους στο Kreuzberg.⁴²

Συμπέρασμα

Η έρευνα των επιπτώσεων του τουρισμού σε αστικές γειτονιές είναι ακόμη σχετικά ελλιπής, δεδομένης της αντι-αστικής τάσης στις τουριστικές μελέτες και της σποραδικής μόνο ρητής εστίασης στον τουρισμό στο πλαίσιο των αστεακών σπουδών. Η υπάρχουσα έρευνα έχει ασχοληθεί κυρίως με τις επιπτώσεις του τουρισμού ως πολιτικής ανάπτυξης καθώς και με ερωτήματα για το πώς η προσανατολισμένη προς τον τουρισμό πολιτική

42. Πινακίδες και αυτοκόλλητα με αντιτουριστικά μηνύματα εμφανίστηκαν σε ταμπέλες και τοίχους του Kreuzberg το 2011, όπως το διαδεδομένο αυτοκόλλητο που γράφει «το Βερολίνο δεν σε αγαπά» (κατά το διάσημο σλόγκαν «αγαπώ τη Νέα Υόρκη»), πινακίδες «όχι για τουρίστες» στις εισόδους των μπαρ και μια «αντιτουριστική» συναυλία από διάφορα τοπικά συγκροτήματα.

της πόλης δημιουργεί συγκεκριμένα τουριστικά τμήματα ή «τουριστικές φούσκες» εντός της. Η έρευνα αυτή επισημαίνει σχετιζόμενες διεργασίες μεταξύ της αλλαγής των υποδομών λιανικής πώλησης και αναψυχής, του gentrification και της εντατικοποιημένης παρακολούθησης, της αστυνόμευσης και του κοινωνικού ελέγχου.

Αυτό που έχει ονομαστεί «νέος αστικός τουρισμός»⁴³ έχει σαφή προσανατολισμό προς την εμπειρία της πόλης πέραν των επισήμως δηλωμένων τουριστικών αξιοθέατων, μέσα από την περιδιάβαση σε «συνηθισμένες» αλλά ξεχωριστές και ζωντανές γειτονιές και την προθυμία κατανάλωσης των «αυθεντικών» τοπικών ανέσεων. Ο αντίκτυπος αυτού του είδους αστικού τουρισμού είναι λιγότερο ορατός καθώς δεν σχετίζεται απαραίτητα με στρατηγικές ανάπτυξης οι οποίες δημιουργούνται από τα συμβούλια της πόλης ή τους συνασπισμούς ανάπτυξης, αλλά λαμβάνει χώρα σε πολύ μικρότερη και διακριτική κλίμακα. Οι τουρίστες του νέου αστικού τουρισμού συχνά μπερδεύονται με το αυξανόμενο ποσοστό των προσωρινών κατοίκων και των επισκεπτών για επαγγελματικούς λόγους σε έναν ολόένα και περισσότερο κινητικό κόσμο.

Στο Kreuzberg του Βερολίνου, μια κεντρική γειτονιά στο εσωτερικό της πόλης που δεν θεωρούνταν κύριος τουριστικός προορισμός μέχρι πρόσφατα, προέκυψε το 2010 μια θερμή δημόσια συζήτηση σχετικά με τις συνέπειες του τουρισμού και έκτοτε δεν έχει σιγήσει. Κατά τα φαινόμενα, μέσω του «νέου αστικού τουρισμού», στο Kreuzberg εισήχθησαν πασίγνωστες διαμάχες σχετικά με τον τουρισμό οι οποίες προέρχονται από

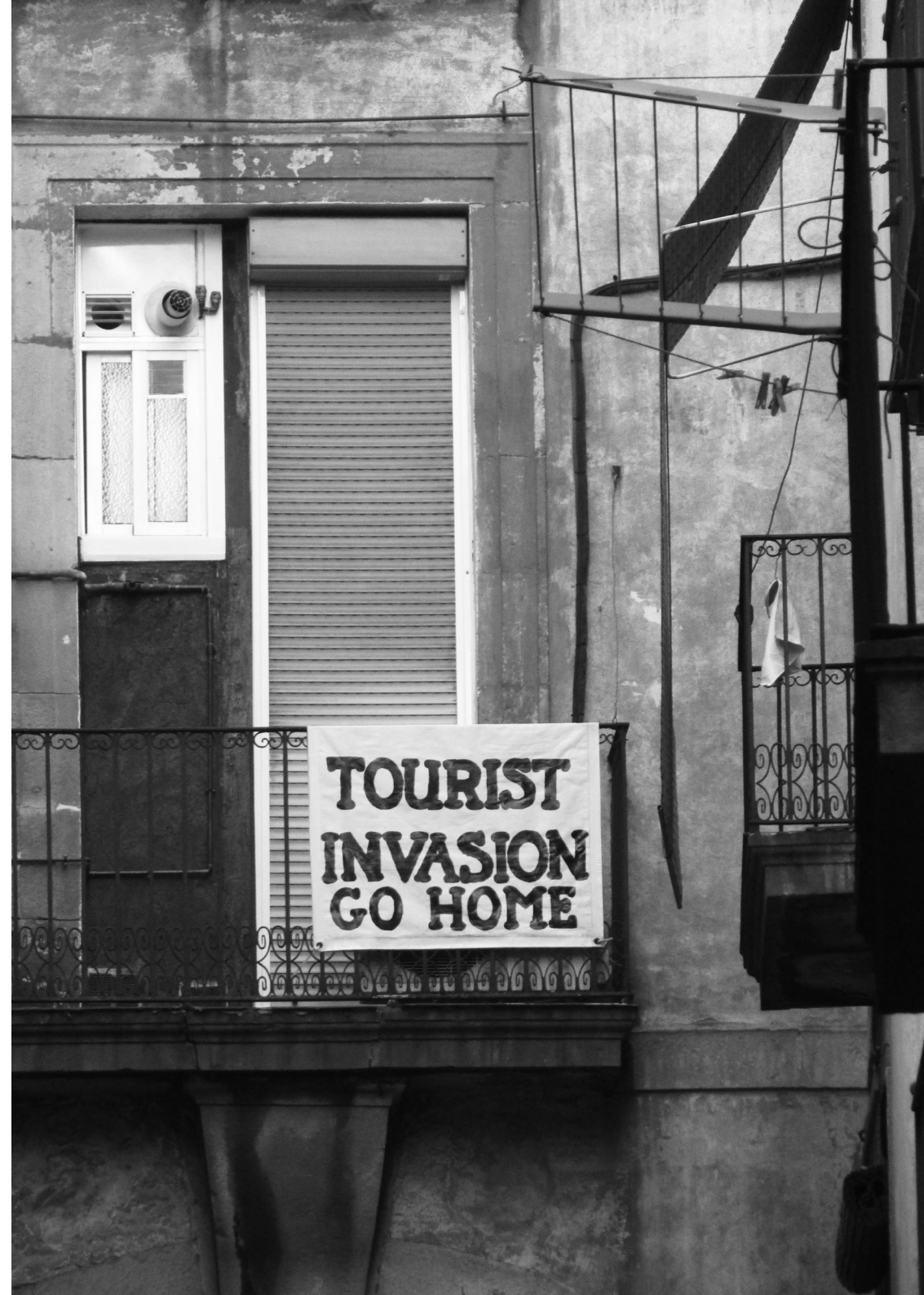
αντικρουόμενα συμφέροντα ή από τον άνισο καταμερισμό των πόρων. Η μεταβαλλόμενη ζήτηση του νέου αστικού τουρισμού για «αυθεντικές» εμπειρίες έχει ως αποτέλεσμα ένα ενδιαφέρον των τουριστών ακριβώς για τις ανέσεις, τα μαγαζιά λιανικής και τις υποδομές αναψυχής που προτιμούν και οι ίδιοι οι κάτοικοι, αν και συχνά δεν μοιράζονται τους ίδιους περιορισμούς στην κατανάλωση ενέργειας ή στις ώρες ύπνου. Τα πιο ορατά σημάδια μιας τέτοιας αντίθεσης είναι τα πλήθη που παρτάρουν το βράδυ σε μια κατοικημένη γειτονιά ή η μετατροπή των μπυραριών της εργατικής τάξης και των οικογενειακών παντοπωλείων σε ακριβές καφετέριες.

Στο κείμενο αυτό επικεντρωθήκαμε στη στεγαστική αγορά ως ακόμη έναν τομέα σύγκρουσης. Η ευκολία του διαδικτυακού μάρκετινγκ, οι αυξανόμενες ανάγκες φιλοξενίας και οι μεταβαλλόμενες απαιτήσεις του νέου αστικού τουρισμού αντικατοπτρίζονται στον αυξανόμενο αριθμό των επιλογών επιπλωμένων διαμερισμάτων για βραχυχρόνια μίσθωση στο Βερολίνο. Το θέμα μας μάς επέτρεψε να κατανοήσουμε καλύτερα την πλευρά της προσφοράς αυτής της δυναμικής και να τη συσχετίσουμε με έναν πρωτότυπο προορισμό για τον νέο αστικό τουρισμό. Η αγορά διαμερισμάτων για δεύτερη κατοικία και/ή για εισόδημα από βραχυχρόνια ενοικίαση έχει γίνει μια ελκυστική επιλογή επένδυσης στο Βερολίνο. Τα προτιμώμενα διαμερίσματα για διακοπές και τα αντικείμενα επένδυσης δεύτερης κατοικίας είναι μικρά διαμερίσματα σε γειτονιές στο εσωτερικό της πόλης, κάτι που επιδεινώνει τον ανταγωνισμό σε ένα ήδη υψηλής ζήτησης τμήμα της στεγαστικής αγοράς στις γειτονιές αυτές. Ο αντίκτυπος του νέου αστικού τουρισμού στη στεγαστική αγορά αντικατοπτρίζει τη συνεχιζόμενη διεργασία μετακίνησης των νοικοκυριών υψηλότερων εισοδημάτων στο ε-

43. J. Novy, «What's new about new urban tourism? And what do recent changes in travel imply for the "tourist city" Berlin?» στο J. Richter (επιμ.), *The tourist city Berlin, Tourism and architecture*. Βερολίνο: Braun, 2010.

σωτερικό της πόλης και τις πιθανές επιπτώσεις του εκτοπισμού και της αλλαγής των γειτονιών. Ο τουρισμός και οι επιπτώσεις του γίνονται η απτή έκφραση της γενικής αλλαγής της γειτονιάς στις δημόσιες συζητήσεις και οι επικλήσεις για αυστηρότερους κανονισμούς έχουν βρει συνηγόρους στις τοπικές κυβερνήσεις. Το όργανο διοίκησης του Friedrichshain-Kreuzberg εξέδωσε απαγόρευση για νέους ξενώνες το 2010 και επί του παρόντος στη Γερουσία είναι υπό συζήτηση ένας νόμος εναντίον της εμπορικής χρήσης των κατοικιών. Αλλά η τρέχουσα κριτική κατά του τουρισμού τροφοδοτείται από διεργασίες που δεν θίγονται από αυτούς τους προσανατολισμένους στον τουρισμό κανονισμούς. Η αυξανόμενη ελκυστικότητα του να ζει κανείς στο εσωτερικό της πόλης και τα αναμενόμενα κέρδη των επενδύσεων σε στεγαστικά ακίνητα στο εσωτερικό της πόλης του Βερολίνου οικοδομούν μια ισχυρή δύναμη αγοράς, η οποία μόνο σποραδικά αντιμετωπίζει περιορισμούς πολιτικής προέλευσης προς το παρόν (π.χ. η επαναφορά σε ισχύ του «Milieuschutz»⁴⁴ και η απαγόρευση πολυτελών ανακαινίσεων στον Δήμο του Pankow). Μια εκ νέου προσανατολισμένη στεγαστική πολιτική μπορεί να είναι μια πιο δαπανηρή και πολιτικά δύσκολη λύση, αλλά ταυτόχρονα και μια πιο ριζοσπαστική απάντηση στη γενική δυναμική της στεγαστικής αγοράς, την οποία ο αστικός τουρισμός απλώς επιδεινώνει.

44. Νόμος του γερμανικού κράτους που εισάγει απαγορεύσεις στην ολόενα και αυξανόμενη ανάπλαση περιοχών, με στόχο την προστασία και διατήρηση του αυθεντικού χαρακτήρα τους – Στμ.



Ο Στέφανος Ροζάνης γεννήθηκε στην Κάρυστο της Εύβοιας το 1942. Σπούδασε Μαθηματικά και Φυσική στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και Φιλοσοφία στο Καθολικό Ινστιτούτο της Φλωρεντίας. Δίδαξε, μεταξύ άλλων, φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο του Εδιμβούργου και στο Πανεπιστήμιο της Νέας Σορβόνης, καθώς και στο Τμήμα Μέσων Επικοινωνίας και Πολιτισμού του Παντείου Πανεπιστημίου. Είναι συγγραφέας δοκιμιακών έργων, φιλοσοφικών μονογραφιών και ποιητικών συλλογών. Το τελευταίο του βιβλίο, *Η ουτοπία και οι εικόνες της*, κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Έρμα.

Ο Michel Wieviorka είναι κοινωνιολόγος, διευθυντής σπουδών στην Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων και υπεύθυνος για τη σειρά «Le monde comme il va» στις εκδόσεις Robert Laffont. Τα φετινά σεμινάρια του αφορούν την κοινωνιολογία της σύγκρουσης και τη βία.

Τις ερωτήσεις της συνέντευξης έθεσε ο Γιάννης Κτενάς. Τις απαντήσεις του Michel Wieviorka μετέφρασε από τα γαλλικά ο Μάριος Κατρίτσης.



Σκέψεις για τα ερωτήματα του Μάη του '68

συνέντευξη με κοινές ερωτήσεις στους
Στέφανο Ροζάνη και Michel Wieviorka

Φέτος συμπληρώνονται πενήντα χρόνια από τον Μάη του '68. Πώς θα περιγράφατε με λίγες λέξεις τον Μάη του '68 σε ένα παιδί που μπαίνει φέτος στο πανεπιστήμιο; Τι συνέβη τότε στη Γαλλία;

Στέφανος Ροζάνης: Ο Μάης του '68 ήταν η τελευταία εξέγερση του 20ού αιώνα. Μια εξέγερση που διέφερε ριζικά από άλλα μεμονωμένα κινηματικά γεγονότα ή πολιτικές και ταξικές αναταράξεις μέσα στα πλαίσια των κοινωνικών διεκδικήσεων. Η εξέγερση του '68 ήταν διαφορετική στον βαθμό που ήταν μια εξέγερση με στοιχεία καθολικότητας και όχι μόνο εξαιτίας της μαζικότητάς της, η οποία ασφαλώς χαρακτήριζε επίσης όλα όσα διαδραματίστηκαν κατά τη διάρκειά της. Η εξέγερση του Μάη αγκάλιασε το σύνολο όλων εκείνων των δυνάμεων που συνήθως αποτελούν την πρωτοπορία των αξιώσεων για ανατροπή των κυριαρχικών δομών και των θεσμισμένων μορφών εξουσίας. Φοιτητές και μέλη των ακαδημαϊκών κοινοτήτων, διανοούμενοι και στοχαστές, ενώθηκαν με τις καθοριστικές εργατικές δυνάμεις, έτσι ώστε να συναποτελέσουν ένα πανίσχυρο αυθόρμητο ρεύμα που επιθυμούσε να παρασύρει κάθε υπαρκτό εμπόδιο το οποίο οι θεσμισμένοι κοινωνικοί κανόνες έθεταν στη διεκδίκηση της ζωής, και κατά συνέπεια στη διεκδίκηση του δικαιώματος στη ζωή και στην ελευθερία, που είναι η αναγκαία προϋπόθεση της ζωής. Αυτό ακριβώς ήταν ο Μάης του '68: η διεκδίκηση της διαφάνειας των κοινωνικών σχέσεων, της διαφάνειας της αλληλεγγύης, η υπενθύμιση ότι ο άνθρωπος είναι άνθρωπος μόνον όταν είναι συνάνθρωπος και τέλος η αξίωση της απάλειψης του πραγματοποιημένου και εργαλειακού ανθρώπου, ο οποίος αποτελεί οργανικό μέρος των καταπιεστικών κυριαρχικών δομών, τις οποίες στηρίζει με τις πράξεις του, με τους τρόπους ζωής του, ή και με την απραξία και την απάθειά του. Ο Μάης του '68 ήταν κοινωνικός και πολιτικός με τον τρόπο που η ίδια η ζωή είναι κοινωνική και πολιτική. Θα ήταν παραχάραξη του ζωοποιού πνεύματος του Μάη να τον εντάξουμε μέσα στα κινήματα των κοινωνικών και πολιτικών διεκδικήσεων. Διότι ο

Μάης ούτε γεννήθηκε από τέτοιες διεκδικήσεις ούτε εκφράστηκε στην πορεία του με σταθερές κοινωνικοπολιτικές αρχές και αξιώσεις. Αυτό που χαρακτήριζε πάνω από όλα τον Μάη ήταν η εξεγερτικότητα του και ο αυθορμητισμός της εξεγερτικότητάς του. Έτσι, θα πρέπει να αποσπάσουμε τον Μάη έστω κι από την υπόνοια μιας επαναστατικής κίνησης, με την έννοια με την οποία το οποιοδήποτε επαναστατικό κίνημα οργανώνεται και δρα προς στοχευμένες κοινωνικοπολιτικές κατευθύνσεις και προσανατολισμούς. Και είναι ακριβώς αυτό το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό που του προσδίδει την καθολικότητά του. Νομίζω ότι ήταν ο Henri Lefebvre εκείνος που μιλούσε για τον Μάη με αυτά τα λόγια: «Εμείς θελήσαμε να γκρεμίσουμε το μέσα, για να δούμε τι συμβαίνει εκεί έξω». Πράγματι, οι εξεγερμένοι του Μάη ήθελαν να γκρεμίσουν το εσωτερικό των δομών και των θεσμών, της αδιέξοδης και ασφυκτικής κοινωνικής πραγματικότητας, προκειμένου να διανοίξουν τον χώρο προς τα έξω, προς τη ζωή, προς την ελευθερία και προς τον στοχασμό και τον αναστοχασμό της ζωής. Διότι η πραγματική ζωή βρίσκεται πάντα έξω από τις δομές και τους θεσμούς, έξω από τα δίκτυα κυριαρχίας που οι θεσμοί δημιουργούν μέσα στις κοινωνίες του ελέγχου, μέσα στις κοινωνίες των οργανικών διανοουμένων και των εργαλειακών διευθυντηρίων, που αποστεώνουν τη ζωή, οργανώνοντας και επιβάλλοντας την κοινωνία του θεάματος, την κοινωνία των ομοιωμάτων και των φαντασμαγοριών του εμπορευματοποιημένου κόσμου, θυσιάζοντας παράλληλα την αξία χρήσης του κόσμου στην ανταλλακτική αξία του εμπορεύματος. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, θα ήθελα επιπλέον να υπογραμμίσω τον μετα-ρομαντικό χαρακτήρα της εξέγερσης του Μάη του '68. Θα ήθελα, δηλαδή, να υποδείξω ότι το κεντρικό σύνθημα του Μάη «Όλη η εξουσία στη φαντασία», είναι ένα ρομαντικό

πρόταγμα, το οποίο συγκροτεί το θεμέλιο της εξέγερσης και υπογραμμίζει τον διαρκή χαρακτήρα της ίδιας της ρομαντικής εξέγερσης, η οποία στον Μάη του '68 βρήκε, συνειδητά ή ασυνείδητα, τον φυσικό της κληρονόμο. Πράγματι, ο Μάης του '68 υπήρξε η πολύτιμη κληρονομιά του ρομαντικού προτάγματος ανατροπής και μετασχηματισμού της πραγματικότητας: να γίνει ο κόσμος όνειρο και το όνειρο κόσμος. Πίσω από την αισιόδοξη κραυγή των εξεγερμένων του Μάη, τα λόγια του Novalis ηχούν εκκωφαντικά.

Κατά τη γνώμη σας, ο Μάης έχει αφήσει το αποτύπωμά του στις κοινωνίες μας; Και αν ναι, πού και με ποιον τρόπο;

Σ.Ρ.: Πιστεύω ότι το αποτύπωμα του Μάη παραμένει ανεξίτηλο στις κοινωνίες μας, πολύ περισσότερο από τη στιγμή που οι σύγχρονες κοινωνίες, κάτω από την πολυπλοκότητα των δομών της παγκοσμιοποιημένης τάξης πραγμάτων, έχουν εξελιχθεί σε ανελαστικές μορφές ολοκληρωτικής δημοκρατίας, αφομοιώνοντας πλήρως τα πειράματα «ολικής κυριαρχίας» και την αχρήστευση της ατομικότητας, στην οποία αχρήστευση το ίδιο το σύγχρονο υποκείμενο έχει συναινέσει, νομιμοποιώντας τους νομιμοποιητές της εξουσίας και υποτασσόμενο πλήρως στις φαντασμαγορίες που τα ομοιώματα της δημοκρατίας και της ελευθερίας έχουν χαλκεύσει, προκειμένου να μετασχηματίσουν τη ζωή σε χρηματιστηριακή μεταφορά της ζωής, όπως θα έλεγε ο Raoul Vaneigem, και εν τέλει να την απαξιώσουν, προτάσσοντας μια ψευδεπίγραφη ασφάλεια, μέσα στα πλαίσια της ενεργοποίησης των βιοπολιτικών μηχανισμών και των ψυχοδυναμικών δεσμεύσεων σε υπέρτατο βαθμό. Επιπλέον, η τυφλή υποταγή του σύγχρονου ανθρώπου στην τεχνική και στην τεχνολογία έχει δημιουργήσει έναν ασφυκτικό κλοιό μέσα στον

οποίο εγκλείεται όλο και περισσότερο το κοινωνικό υποκείμενο, το οποίο αφήνεται στη γοητεία του εγκλεισμού του, ωσάν ο εγκλεισμός του να είναι πλέον η ελευθερία του, και αντιστρόφως, η ελευθερία του να πραγματώνεται μέσα στον εγκλεισμό του. Κάτω από αυτή την απανθρωποποιητική συνθήκη, ο Μάης του '68 παραμένει πράγματι η ισχυρότερη παρόρμηση ανατροπής ή εν πάση περιπτώσει αναζήτησης ενός τρόπου ζωής που δεν την κυβερνά η τάξη του θανάτου, ενός τρόπου ζωής της οποίας η προτεραιότητα είναι η ίδια η ζωή ως αυτοποίηση και αυτοδημιουργία, πέρα από την «ανάγκη» της επιβίωσης μέσα στην «επιβαλλόμενη αγορά του ανταγωνισμού» πάνω στην οποία στηρίζεται ο εκβιαστικός χαρακτήρας των παγκοσμιοποιημένων κοινωνιών μας. Βέβαια, στις νεότερες κυρίως γενιές, ο Μάης έχει αποκτήσει κατά κάποιο τρόπο μια μυθική διάσταση, μια μυθικότητα πέρα από τα πραγματικά γεγονότα και τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες που τον δημιούργησαν. Παρά ταύτα, και με αυτή τη μυθικότητά του, το πνεύμα του Μάη εξακολουθεί όχι μόνο να επιβιώνει ως οδηγητικό νήμα, αλλά και να εμπνέει σε μέγιστο βαθμό τις κινηματικές συλλογικότητες, να διαμορφώνει τις αξιώσεις και τις διεκδικήσεις τους τόσο στο ιδεολογικοπνευματικό όσο και στο πρακτικό πεδίο των δραστηριοτήτων τους. Η επανάληψη του Μάη είναι ανέφικτη και επιπλέον ιστορικά και κοινωνικά αδιέξοδη. Ωστόσο, η διαρκής παρουσία του μέσα σε καινούριες μορφές εξέγερσης και αναστοχασμού είναι αναμφισβήτητη, αλλά και απαραίτητη.

Πώς βλέπετε μια προσέγγιση του Μάη κοντινή στο πλαίσιο σκέψης του Καστοριάδη, σύμφωνα με τον οποίο ο Μάης πέτυχε να αμφισβητήσει πολλά παραδοσιακά κοινωνικά νοήματα και πολλές παραδοσιακές μορφές αγώνα, αλλά απέτυχε να

μετουσιώσει τις διεκδικήσεις σε θεσμούς αυτονομίας που να έχουν διάρκεια;

Σ.Ρ.: Από όσα έχουν προηγηθεί, έχω την εντύπωση ότι η απάντηση στο ερώτημα είναι διττή: από τη μια μεριά, τα καστοριαδικά προτάγματα της αυτονομίας, της αυτοδιαχείρισης, καθώς και του πρωτείου της φαντασιακής θέσμησης των νοημάτων και των μορφών που κατευθύνουν την κοινωνική και πολιτική δράση του υποκειμένου, ασφαλώς βρίσκονται σε πλήρη συνάφεια με τις εξεγερσιακές αξιώσεις του Μάη. Είναι γι' αυτόν τον λόγο που ο Καστοριάδης βρισκόταν κοντά στον Μάη ως πράξη ριζικής αμφισβήτησης των παραδοσιακών κοινωνικών νοημάτων και τασσόταν στο πλευρό των αγώνων που η εξέγερση ανέπτυξε μέσω του αυθορμητισμού της και της αυτονομίας των δρώντων φορέων της και των φορέων αυτοδιαχείρισης κατά τη διάρκειά της. Επίσης, πιστεύω ότι ο Καστοριάδης ένιωθε κάποιο είδος πνευματικής συγγένειας με πολλές από τις αναστοχαστικές, ριζοσπαστικές και ρομαντικές μορφές που ενέπνεαν τον Μάη, μορφές τις οποίες ο ίδιος είχε κατά καιρούς επεξεργαστεί και αναπτύξει. Από την άλλη μεριά, ωστόσο, θεωρώ ότι ήταν απολύτως αναμενόμενο να κρατά αποστάσεις από την εξεγερτικότητα του Μάη. Ο Καστοριάδης προερχόταν από μια ισχυρή παράδοση θεσμικών ανατροπών και κοινωνικών δράσεων που είχαν καθορισμένες στοχεύσεις και προσανατολισμούς. Η παράδοση αυτή προϋπέθετε συγκεκριμένες δομές ιεραρχίας, και ως εκ τούτου η εξέγερση καθ' εαυτήν χωρίς την παγίωσή της μέσα σε θεσμούς, και κυρίως μέσα στους θεσμούς της αυτονομίας και της αυτοδιαχείρισης, ήταν για τον Καστοριάδη μάταιη και επιπλέον ίσως παραπλανητική, παρ' όλη την αμφισβητησιακή θύελλα κι ορμή της. Όμως, ο Μάης του '68 ήταν ακριβώς η θύελλα και ορμή της εξέγερσης, και πολύ μικρή

σχέση είχε με παραδοσιακούς κανόνες και ιεραρχήσεις για κοινωνικές στοχεύσεις και κατευθύνσεις. Υπό την έννοια αυτή, η καστοριαδική προοπτική ήταν αδύνατο να χωρέσει μέσα στον panvitalismus του Μάη. Δεν πρόκειται, λοιπόν, περί αποτυχίας του Μάη, αλλά μάλλον περί διαμετρικά αντιθέτων επιδιώξεων και θεωρησιακών προταγμάτων.

Πώς βλέπετε μια προσέγγιση του Μάη κοντινή με όσα γράφουν ο Μπολτανσκι ή ο Ουέλμπέκ, υποστηρίζοντας ότι η «ελευθεριακότητα» και η «εναλλακτικότητα» ενσωματώθηκαν στη συνέχεια από τις νέες καπιταλιστικές μορφές management, lifestyle, εναλλακτικού τουρισμού, θεάματος κ.λπ.;

Σ.Ρ.: Ο Μάης του '68, μετά την ήττα του εξαιτίας κυρίως της καταλυτικής παρέμβασης της Γενικής Συνομοσπονδίας Εργατών (C.G.T.) και του Σοσιαλιστικού Κόμματος Γαλλίας (P.S.), διασπάστηκε σε θραύσματα και ατομικά συμπτώματα, τα οποία, ωστόσο, δεν έπαψαν να μεταφέρουν μια εμπειρία ελευθεριακότητας και εναλλακτικότητας στο κοινωνικό περιβάλλον εναντίον του οποίου ο Μάης είχε εξεγερθεί. Αυτήν ακριβώς την εμπειρία, οι καπιταλιστικές εμπορευματικές δομές επεχείρησαν και τελικά κατόρθωσαν να ενσωματώσουν, και εν συνεχεία να προβάλλουν ως κατακτήσεις και καινούριους στόχους της μετανεωτερικής ανάπτυξης του καταναλωτικού καπιταλισμού και της κοινωνίας της μαζοκουλτούρας, η οποία εξαπλώθηκε ραγδαία και κυριάρχησε πλήρως σε όλους τους τομείς δραστηριότητας του δυτικού υποκειμένου. Θα έλεγα ότι αυτή η ενσωμάτωση και η εν συνεχεία προβολή, κάτω από τον μανδύα της ανάπτυξης και της διαρκούς προόδου, υπήρξε το πεπρωμένο της ήττας όλων των σύγχρονων εξεγέρσεων, και όχι μόνο του Μάη. Και τούτο διότι, όπως άλλωστε μας είναι γνωστό,

η μαζοκουλτούρα, μιμούμενη την πολυστρωματικότητα των ανθρώπινων ψυχικών αναγκών, αφομοιώνει και εσωτερικεύει με τερατώδη τρόπο τόσο τις ελευθεριακές όσο και τις εναλλακτικές μορφές που αναπτύσσονται μέσα στο κοινωνικό σώμα. Ο ελεύθερος χρόνος, η διασκέδαση και η ανάγκη του ανθρώπου για απόδραση από τη ρουτίνα της εργασιακής καθημερινότητάς του, υπήρξαν τα τραγικά θύματα της μαζοκουλτούρας, της διαφήμισης, του lifestyle, της πολιτιστικής βιομηχανίας και της ψευδοπροσωποποίησης, η οποία ντύθηκε τις μορφές της ελευθεριακότητας και της εναλλακτικότητας για τις οποίες αγωνίστηκε ο Μάης. Υπό την έννοια αυτή, η ελευθεριακότητα και η εναλλακτικότητα, έγιναν πλέον κοινωνικό εμπόρευμα, και, όπως θα έλεγε η Hannah Arendt, ένα «κοινωνικό εμπόρευμα που θα μπορούσε να κυκλοφορήσει και να εξαργυρωθεί ως κοινωνικό νόμισμα με σκοπό την απόκτηση κοινωνικού στάτους». Αυτό ακριβώς συνέβη και με τις νέες καπιταλιστικές μορφές του management, του εναλλακτικού τουρισμού, και του σύγχρονου μαζοθεάματος. Ο εναλλακτικός τουρισμός και η κοινωνία του θεάματος παραβιάζουν και καταναλώνουν τη φύση και την απόλαυση του θεάματος κι έτσι προετοιμάζουν την αχρήστευσή τους από επαγγελματίες (managers) της διάδοσης αλλοιωμένων πολιτιστικών μορφών, κατά τρόπον ώστε τα παραγόμενα «προϊόντα» να γίνουν εύπεπτα και τελικά να καταβροχθιστούν και να καταστραφούν. Είναι γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο που η εξεγερσιακή πρόταση και η ριζική κριτική που εξέφρασε ο Μάης έπεσε μέσα σε ένα κοινωνικό κενό και τελικά παραμορφώθηκε, ενταγμένη πλέον σε μια «χειραγωγική-ολοκληρωτική αξίωση» που διαστρεβλώνει και διαστρέφει τα νοήματά της, διαβρώνοντας τα θεμέλια της κουλτούρας και του «κοινωνικού προσπολιτισμού».

Τι πιστεύετε ότι θα πρέπει να κρατήσουμε και τι να αφήσουμε από την παρακαταθήκη του Μάη του '68 προκειμένου να διατυπωθεί ένα νέο, ριζοσπαστικό πολιτικό πρόταγμα στο πλαίσιο του σύγχρονου κόσμου;

Σ.Ρ.: Ο Mario Perniola στο έργο του *Η Κοινωνία των Ομοιωμάτων* έγραφε: «Η ριζική κριτική που εξέφρασε το '68 [για τις] ανώμαλες όψεις της δημοσιογραφίας, του πανεπιστημίου και του κόμματος, παραμένει μια απαραίτητη αφετηρία.» Θα προσέθετα: όχι μόνο γι' αυτές, αλλά και για την κοινωνική συνθήκη γενικότερα, όπως αυτή έχει διαμορφωθεί με το πέρασμα από τον καταναλωτικό στον χρηματοπιστωτικό καπιταλισμό και με την απόλυτη εδραίωση της κοινωνίας της βιοπολιτικής, της τεχνολογίας και της χειραγώγησης των αναγκών. Ο Μάης του '68 είναι πράγματι μια αφετηρία, αλλά συγχρόνως και μια αξίωση υπέρβασής του μέσω της δημιουργίας νέων ριζοσπαστικών κοινωνικοπολιτικών μορφών, οι οποίες δεν θα στηρίζονται πλέον σε ήδη συντελεσμένα εξεγερσιακά πρότυπα, όσο και αν τα πρότυπα αυτά έχουν διευρύνει τον χώρο και τις προοπτικές ανατροπής μια προσομοιωμένης πραγματικότητας, η οποία συγχέει το αληθές με το ψευδές, ακυρώνοντας τη διάκριση μεταξύ αυθεντικού και πλαστογραφημένου και έτσι οδηγεί στην αναίρεση όλων των σημείων που μετασχηματίζουν την πραγματικότητα προς μια ριζοσπαστική κατεύθυνση. Όμως αυτές οι νέες μορφές που μπορούν να συγκροτήσουν ένα πράγματι νέο ριζοσπαστικό πρόταγμα προϋποθέτουν αναγκαία μια διαφορετική ριζοσπαστική κριτική και έναν διαφορετικό κοινωνικό και ατομικό αναστοχασμό: κριτική και αναστοχασμό των παλαιότερων μορφών εξέγερσης, της ελπίδας με την οποία τροφοδότησαν τον εξεγερμένο άνθρωπο, αλλά και των αδιεξόδων που δημιούργησαν στην πορεία τους. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, την

ακύρωση των παλιών μορφών εξέγερσης ή την «απαρχαίωσή» τους. Σημαίνει ότι ανάμεσα στις παλαιές και στις νέες μορφές ριζοσπαστικοποίησης πρέπει να υπάρχει μια διαλεκτική σχέση, ένας διαρκής δημιουργικός διάλογος, μια αλληλοδιείσδυση νοημάτων και σημασιών, ένας εμπλουτισμός του καινούριου από το παλαιό, μια εκθετική και όχι γραμμική ανάγνωση των προταγμάτων. Διότι, όπως παρατηρούσε ο Καστοριάδης, «το παλιό εισέρχεται στο καινούριο με τη σημασία που του δίνει το καινούριο και δεν θα μπορούσε να εισέλθει σε αυτό με άλλο τρόπο».

Φέτος συμπληρώνονται πενήντα χρόνια από τον Μάη του '68. Πώς θα περιγράφατε με λίγες λέξεις τον Μάη του '68 σε ένα παιδί που μπαίνει φέτος στο πανεπιστήμιο; Τι συνέβη τότε στη Γαλλία;

Michel Wieviorka: Το κίνημα του Μάη του '68 ξεκίνησε στο Πανεπιστήμιο της Ναντέρ, ενός παρισινού προαστίου, στην πραγματικότητα ήδη από τον Μάρτιο του '68, όταν μια διαδήλωση που υποκινήθηκε από τον Ντάνι Κον-Μπεντίτ, ανάμεσα σε άλλους φοιτητές, σχημάτισε αυτό που ονομάστηκε «κίνημα της 22ης Μαρτίου». Η δράση ήταν κυρίως πολιτισμική. Κατήγγειλε τον αρχαϊσμό της εξουσίας, εκκινώντας από αυτήν που οργάνωνε την πανεπιστημιακή ζωή, περιείχε στοιχεία απόρριψης του πλέμους του Βιετνάμ και περιελάμβανε επίσης ορισμένες αντικαπιταλιστικές αποχρώσεις. Αφού κατεστάλη ανόητα από την εξουσία, εξαπλώθηκε με μη βίαιο τρόπο στο Παρίσι, με διαδηλώσεις και την κατάληψη της Σορβόνης από τους φοιτητές, οι οποίοι αρχικά απαιτούσαν την παύση κάθε καταστολής προς τους φοιτητές της Ναντέρ. Τα ξημερώματα της 10ης προς την 11η Μαΐου, οι δυνάμεις της τάξης επιτίθενται στα οδοφράγματα που είχαν ανεγείρει οι φοιτητές χωρίς να υπάρξουν σοβαροί τραυματισμοί ούτε θάνατοι, ξεκινούν οι απεργίες στην ORTF (γαλλική ραδιοτηλεόραση) που είχε το μονοπώλιο της τηλεόρασης και σε πολλές επιχειρήσεις το εργατικό κίνημα συνενώνεται με το φοιτητικό, παρά τις επιφυλάξεις των συνδικαλιστικών μηχανισμών και ακόμη περισσότερο του Κομμουνιστικού Κόμματος, που τότε ήταν πολύ ισχυρό. Μια τεράστια διαδήλωση λαμβάνει χώρα στο Παρίσι τη 13η Μαΐου, ολόκληρη η χώρα προσχωρεί στην απεργία και στις 25 Μαΐου ξεκινούν οι διαπραγματεύσεις ανάμεσα στην εξουσία και τα συνδικάτα που καταλήγουν στις συμφωνίες που ονομάστηκαν «συμφωνίες της Γκρενέλ» (από το

όνομα της οδού όπου βρισκόταν το υπουργείο). Επρόκειτο για συμφωνίες ιδιαίτερα ευνοϊκές για τους εργαζόμενους. Αυτή είναι η αρχή της υποχώρησης, που επιταχύνθηκε από μια επιβλητική διαδήλωση υποστήριξης της εξουσίας στις 30 Μαΐου.

Κατά τη γνώμη σας, ο Μάης έχει αφήσει το αποτύπωμά του στις κοινωνίες μας; Και αν ναι, πού και με ποιον τρόπο;

M.W.: Ο Μάης του '68 αναλύθηκε από αυτούς που θεματοποιούσαν θεωρητικά την πολιτική δράση –αλλά όχι από τους ίδιους τους δρώντες– με ακατάλληλους όρους. Οι θεωρητικοί είδαν σ' αυτόν μια επανάσταση ή μια «γενική πρόβα» πριν από την επανάσταση και χρησιμοποίησαν μαρξιστικές, αναρχικές, λενινιστικές και άλλες κατηγορίες που στην πραγματικότητα δεν ανταποκρίνονταν καθόλου στο νόημα του κινήματος. Το κίνημα δεν είχε άμεσο ή ισχυρό πολιτικό αντίκτυπο, γιατί πολύ γρήγορα η εξουσία ξαναπήρε τον έλεγχο και η διστακτική προσπάθεια να παραταθεί μέσω μιας πολιτικής δράσης της κεντροαριστεράς με τον Πιέρ Μαντές Φρανς [Pierre Mendès-France] απέτυχε. Είχε όμως έναν σημαντικό αντίκτυπο: διάνοιξε, όπως είπαν ο Εντγκάρ Μορέν, ο Κορνήλιος Καστοριάδης και ο Κλωντ Λεφόρ, «ένα ρήγμα», σύμφωνα με τον τίτλο του σχετικού βιβλίου τους, μέσα στην οποία χώρεσαν κάθε είδους πολιτικοί δρώντες. Χωρίς τον Μάη του '68, για παράδειγμα, ο φεμινισμός ή το κίνημα των ομοφυλόφιλων δεν θα είχαν υπάρξει αργότερα ή, εν πάση περιπτώσει, όχι με την ίδια ζωτικότητα.

Πώς βλέπετε μια προσέγγιση του Μάη κοντινή στο πλαίσιο σκέψης του Καστοριάδη, σύμφωνα με τον οποίο ο Μάης πέτυχε να αμφισβητήσει πολλά παραδοσιακά κοινωνικά νοήματα και πολλές παραδοσιακές μορφές αγώνα, αλλά απέτυχε να

μετουσιώσει τις διεκδικήσεις σε θεσμούς αυτονομίας που να έχουν διάρκεια;

M.W.: Ακριβώς αυτή είναι η γνώμη μου. Ο Μάης του '68 υπήρξε στην ουσία το πρώτο κοινωνικό κίνημα μιας μεταβιομηχανικής κοινωνίας, μας εισήγαγε σε μια νέα εποχή, όπου οι πιο κεντρικοί αγώνες δεν είναι πλέον αυτοί των εργαζομένων ενάντια στα αφεντικά –ακόμα και αν αυτοί οι αγώνες δεν έχουν προφανώς εξαφανιστεί–, αλλά κάθε είδους πολιτισμικές διαμαρτυρίες, μέσω των οποίων εκφράζονται ατομικές υποκειμενικότητες που διεκδικούν να αναγνωριστούν, άτομα που διεκδικούν ανθρώπινα δικαιώματα σε τομείς που δεν περιορίζονται πια στην εργασία και τη βιομηχανία. Ο Μάης του '68 δεν αναμόρφωσε τους θεσμούς αμέσως. Αλλά θα επισημαίναμε ότι σήμερα, οι κλασικοί θεσμοί, όπως για παράδειγμα το σχολείο, η οικογένεια, οι εκκλησίες, αναμορφώθηκαν υπό την έννοια των όσων σήμαινε το κίνημα του Μάη. Για παράδειγμα σήμερα, τα ζητήματα της παιδοφιλίας στους κόλπους του σχολείου ή της καθολικής εκκλησίας δεν μπορούν πια να μένουν θαμμένα, κρυφά, βγαίνουν στο φως. Δεν ανεχόμαστε πλέον την ενδοοικογενειακή βία. Και οι πολιτικά δρώντες συνεχίζουν, ανάλογα με τους προσανατολισμούς τους, να καταγγέλλουν ή αντιθέτως να μιλούν θετικά για τον πολιτισμικό αντίκτυπο του Μάη του '68, ιδίως αυτόν που είχε στη σχέση μας με την αυθεντία [autorité].

Πώς βλέπετε μια προσέγγιση του Μάη κοντινή με όσα γράφουν ο Μπολτανσκι ή ο Ουελμπέκ, υποστηρίζοντας ότι η «ελευθεριακότητα» και η «εναλλακτικότητα» ενσωματώθηκαν στη συνέχεια από τις νέες καπιταλιστικές μορφές management, lifestyle, εναλλακτικού τουρισμού, θεάματος κ.λπ.;

M.W.: Υπήρξαν πολύ σύντομα κριτικές του Μάη του '68

αυτού του τύπου. Ο Ρεζίς Ντεμπρέ [Régis Debray] είδε στον Μάη τον θρίαμβο της κοινωνίας της κατανάλωσης και όχι μόνο την κριτική της. Κανείς δεν έχει το μονοπώλιο της πολιτισμικής αλλαγής και είναι φυσιολογικό οι κυρίαρχοι δρώντες να την καταλαμβάνουν το ίδιο με τους κυριαρχούμενους, και ίσως ακόμα ευκολότερα ή γρηγορότερα. Η πολιτισμική αλλαγή στην αρχή ήταν αδιαχώριστη από μορφές χειραφέτησης, λογικές απελευθέρωσης. Στη συνέχεια όμως έγινε όλο και πιο αποδεκτή, για να καταλήξει μια δύναμη εκσυγχρονισμού στην οποία οι επιχειρηματίες για παράδειγμα ανακάλυψαν έναν οικονομικό πόρο που δεν έπρεπε να παραβλέπεται. Δεν πρέπει να συγχέουμε το φορτίο ελευθερίας που μετέδωσε τότε το κίνημα με την ικανότητα των δημοκρατικών κοινωνιών και των καπιταλιστικών δυνάμεων να το ιδιοποιούνται. Το κίνημα γέννησε νέα οράματα, νέα αιτήματα χειραφέτησης και απελευθέρωσης που ο Μπολτανσκι ή ο Ουελμπέκ δεν ξεετάζουν στην πραγματικότητα.

Τι πιστεύετε ότι θα πρέπει να κρατήσουμε και τι να αφήσουμε από την παρακαταθήκη του Μάη του '68 προκειμένου να διατυπωθεί ένα νέο, ριζοσπαστικό πολιτικό πρόταγμα στο πλαίσιο του σύγχρονου κόσμου;

M.W.: Ο Μάης του '68 ήταν μη βίαιος και πρέπει να διατηρήσουμε από αυτό το κίνημα την άρνησή του, εν τέλει βαθιά δημοκρατική, να ριζοσπαστικοποιηθεί με βάση βίαιες μορφές – αυτές σχηματίστηκαν αργότερα, στο πλαίσιο της υπαναχώρησης του κινήματος, για να αποτελέσουν μορφές αυτού που αποκαλώ αντι-κίνημα, όπως και να καταλήξουν σε ορισμένες περιπτώσεις στην τρομοκρατία της ακροαριστεράς, όπως την είδαμε κυρίως στην Ιταλία στα χρόνια του μολυβιού,¹ αλλά και λίγο στη

1. Πρόκειται χονδρικά για την περίοδο μετά το 1968 και μέχρι τις αρχές της δεκαε-

Γαλλία με την Άμεση Δράση [Action Directe]. Ο Μάης του '68 δεν στόχευε στην εξουσία του κράτους, θυμάμαι διαδηλώσεις στις οποίες περνούσαμε μπροστά από ερημωμένα υπουργεία και σε κανέναν δεν περνούσε από το μυαλό η ιδέα να μπει και να εγκατασταθεί σ' αυτά! Ο Μάης του '68 από την άλλη πλευρά, δεν οδήγησε σε μια πολιτική θεσμοποίηση· νομίζω πως κάποια καινούρια προτάγματα θα πρέπει να αφουγκραστούν τις πολιτισμικές και κοινωνικές αμφισβητήσεις και προσδοκίες και τα ανάλογα αιτήματα της εποχής μας και να θέσουν στον εαυτό τους την ερώτηση περί της πολιτικής μεταχείρισης αυτών των αμφισβητήσεων, των προσδοκιών και των αιτημάτων, χωρίς να συγχέουν τα δύο πεδία: το πολιτικό επίπεδο δεν πρέπει να συγχέεται με το κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο, πρέπει να διαρθρώνονται. Αυτό σημαίνει ότι είναι επιθυμητό από τη μια πλευρά να αναπτύσσονται οι καθαρά κοινωνικές και πολιτισμικές αμφισβητήσεις, οι προσδοκίες και τα αιτήματα, να εξαπλώνονται οι συγκρούσεις, αλλά ποτέ με βίαιες μορφές· και από την άλλη, νέοι πολιτικοί δρώντες να είναι ικανοί να τις χειριστούν. Οφείλω όμως να πω ότι στη Γαλλία δεν βλέπω τέτοιους νέους πολιτικούς δρώντες!

Ο Μάης του '68 υπογράμμισε επίσης τη σημασία της κοινωνίας, των μέσων μαζικής ενημέρωσης, της πληροφορίας: είναι αναγκαίο ακόμη να σκεφτούμε τι θα μπορούσε να βάλει τέλος σ' αυτό το πολύ συχνά αισχρο ζεύγος το οποίο συνιστούν, τουλάχιστον στη Γαλλία, το σύστημα των κλασικών μέσων μαζικής ενημέρωσης από τη μια και οι πολιτικές και οικονομικές

τίας του 1980. Ήταν μια μακρά περίοδος έντονης κοινωνικής και πολιτικής ριζοσπαστικοποίησης, κατά την οποία αναπτύχθηκε ένας ακτιβισμός που πολύ συχνά έφτανε στην ένοπλη δράση. Το «μολύβι», δηλαδή, αναφέρεται στο μολύβι των σφαιρών. Βλ. και τη σχετική ταινία της Margarethe von Trotta *Die bleierne Zeit*. Ευχαριστούμε πολύ τον Γιάννη Μπαλαμπανίδη για τη σχετική κατατοπιστική ενημέρωση – Στμ.

εξουσίες από την άλλη. Πρέπει επιπλέον να σκεφτούμε σχετικά με ρυθμίσεις που θα επέτρεπαν να αποφευχθούν οι παρεκκλίσεις που παρατηρούμε στα νέα ηλεκτρονικά μέσα ενημέρωσης, χωρίς βέβαια οι περιορισμοί της ελευθερίας της έκφρασης, αυτές οι ρυθμίσεις δηλαδή, να αποτελέσουν πηγή λογοκρισίας ή καταπίεσης – ενάντια σε κάτι τέτοιο η κινητοποίηση ήταν ανέκαθεν μεγάλη στο πλαίσιο του Μάη του '68.

Γνωρίζουμε ότι ενδιαφέρεστε πολύ για τη δουλειά του Μαξ Βέμπερ – κι εμείς θαυμάζουμε το έργο του. Αναρωτιόμαστε λοιπόν πώς θα μπορούσε να κατανοήσει κανείς τι συνέβη στη Γαλλία τον Μάη του '68 ακολουθώντας τη *verstehende Soziologie*² του Βέμπερ ή, για να χρησιμοποιήσουμε έναν δικό σας όρο, ακολουθώντας την *intervention sociologique*,³ προκειμένου να προσεγγίσουμε το υποκειμενικό σκεπτικό των δρώντων του Μάη;

M.W.: Το '68, και ακόμα νωρίτερα, αλλά και αργότερα, η κυρίαρχη σκέψη στις κοινωνικές επιστήμες δεν ήταν διαποτισμένη από τον Μαξ Βέμπερ, ήταν κυρίως δομιστική – λατρεύαμε τον Αλτουσέρ, τον Λακάν, τον Λεβί-Στρώς, ανακαλύπταμε τον Φουκώ, τον Μπουρντιέ, πολύ περισσότερο! Και η κοινωνιολογία στη Γαλλία εμπνεόταν περισσότερο από τον Ντυρκέμ, παρά από τον Βέμπερ. Όταν ο Αλέν Τουρέν [Alain Touraine] μου πρότεινε να συμμετάσχω στις πρώτες έρευνες που επρόκειτο να χρησιμοποιήσουν την κοινωνιολογική παρέμβαση, το 1975 ή 1976,

2. «Κατανοούσα (ή κατανοητική) κοινωνιολογία». Βασικός όρος του βεμπεριανού έργου. Σύμφωνα με τις σχετικές πραγματεύσεις του Βέμπερ, η κοινωνιολογία στοχεύει στην ερμηνευτική κατανόηση του υποκειμενικού νοήματος των κοινωνικών δρώντων – Στμ.

3. «Κοινωνιολογική παρέμβαση». Βασικός όρος της κοινωνιολογίας του Wieviorka, που σχετίζεται με την κατανοητική κοινωνιολογία του Βέμπερ – Στμ.

ήμασταν μάλλον περιθωριακοί. Σήμερα, όλες οι κοινωνικές επιστήμες μιλούν για το υποκείμενο, τις διαδικασίες υποκειμενικοποίησης και το αντίθετό τους, τις διαδικασίες απουποκειμενικοποίησης· η κοινωνιολογία των δρώντων υποκειμένων ακούγεται πιο πολύ απ' ό,τι τότε. Το παράδοξο του Μάη του '68 είναι ότι συνοδεύτηκε κατά κύριο λόγο από κοινωνιολογικές σκέψεις που έβλεπαν σ' αυτόν τον καρπό δομών, βαθμίδων [instances] περισσότερο ή λιγότερο αφηρημένων, ιδεολογικών μηχανισμών, ή που τον μετέτρεπαν σε κάτι που δεν ήταν το κίνημα, μια επαναστατική δύναμη. Σήμερα είναι δυνατό να δοθεί όλο το βάρος στη σκέψη του Τουρέν, του Μορέν και άλλων, οι οποίοι βρίσκονταν ήδη στην πλευρά των δρώντων και των υποκειμένων, και που τότε ήταν η μικρή μειοψηφία. Αλλά αυτή η αλλαγή είναι πρόσφατη.



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.



**Πενήντα χρόνια μετά:
Για την ακμή και την
παρακμή του επαναστατικού
ουτοπισμού**

του Γιώργου Σ. Βλάχου

Μισός αιώνας είναι ένα ικανοποιητικό χρονικό διάστημα ώστε ένα γεγονός όπως ο Μάης του '68 να περάσει στην περιοχή της ιστορίας. Κάποιοι πάλι θα υποστήριζαν ότι είναι τόσο έντονα χαραγμένος στην κοινωνική μνήμη, ώστε παραμένει κατά μια ουσιώδη έννοια ένα ζωντανό γεγονός – είναι παρών με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στη σκέψη των τωρινών ανθρώπων. Παρότι η κοινωνική μνήμη έχει από τη φύση της άδηλες πλευρές, εάν υφίσταται, οφείλει να παρουσιάζει κάποια ορατά σημεία.

Ποια είναι αυτά στην περίπτωση του γαλλικού Μάη; Τι θα μπορούσε να ειπωθεί σήμερα, πενήντα χρόνια μετά, για αυτή την εξέγερση που επεδίωξε την επαναστατική πραγμάτωση της ουτοπίας;

Ο χαρακτήρας και τα υποκείμενα της εξέγερσης του Μάη

Ο Μάης του '68 υπήρξε ό,τι πλησιέστερο σε «επανάσταση» γνώρισε ποτέ σύγχρονη ανεπτυγμένη κοινωνία. Και αυτό αφενός εξαιτίας του πολύ ευρύ κοινωνικού χαρακτήρα του, αφετέρου λόγω της ριζοσπαστικότητάς του και της σοβαρής διασάλευσης που προκάλεσε στην εξουσία και την οργανωμένη λειτουργία της κοινωνίας. Για να βρούμε κάτι παρόμοιο στην ιστορία πρέπει να πάμε πίσω στο 1871, στην Κομμούνα του Παρισιού.

Παρ' όλο που τα γεγονότα ξεκίνησαν από τον χώρο των φοιτητών και των πανεπιστημίων, είναι χαρακτηριστικό ότι κατά την κλιμάκωσή τους εξαπλώθηκαν σχεδόν σε όλους τους τομείς της κοινωνίας και ενέπλεξαν σταδιακά όλο και περισσότερες ομάδες του πληθυσμού. Στις διαδηλώσεις, τις γενικές απεργίες, τις καταλήψεις, σε κάθε μορφής σύγκρουση βρέθηκαν δίπλα-δίπλα φοιτητές, μαθητές, εκπαιδευτικοί, διανοούμενοι και καλλιτέχνες, εργαζόμενοι, χειρωνακτικοί εργάτες και αγρότες, μετανάστες και άνεργοι.

Αντίθετα απ' ό,τι θα ήθελε μια μαρξιστική ανάλυση, η εξέγερση δεν είχε ένα «ταξικό υποκείμενο», αφού στη δίνη των γεγονότων παρασύρθηκαν άνθρωποι διαφόρων κοινωνικών στρωμάτων, εργαζόμενοι όλων των κατηγοριών, μέχρι και του τριτογενούς τομέα, αλλά και ομάδες που κανονικά δεν θα περίμενε κανείς, όπως κληρικοί και αστυνομικοί (αν και όχι των μονάδων αποκατάστασης της τάξης). Και το επαναστατικό υποκείμενο έγινε ακόμη πιο θολό από τη συμμετοχή περιθωριακών και απολίτικων

ομάδων, όπως οι μπλουζόν νουάρ (ρόκερς) και οι κλοσάρ (άστεγοι).

Είναι προφανές ότι οι αντιμαχόμενοι δεν στοιχίστηκαν με βάση ένα οριζόντιο ταξικό όριο, αλλά τοποθετήθηκαν εκατέρωθεν ενός κάθετου άξονα, δημιουργώντας ένα πολιτικό παράδοξο: αναρχικοί, πολλοί τροτσκιστές, μαοϊκοί και άλλες εξωκοινοβουλευτικές ομάδες και οργανώσεις βρέθηκαν απέναντι σε ένα αντιεπαναστατικό μέτωπο συνταγμένο με την κυβέρνηση, στο οποίο περιλαμβάνονταν το Κομμουνιστικό Κόμμα, η Εθνική Φοιτητική Ένωση, οι εργατικές ομοσπονδίες και μια πλευρά των αριστεριστών, κυρίως τροτσκιστών. Αυτή την ευρεία κοινωνικοπολιτική ταυτότητα του Μάη τόνιζε σε συνέντευξη μία από τις προεξάρχουσες μορφές του, ο Αλαίν Κριβίν: επρόκειτο, έλεγε, για «ένα κίνημα αναρχοειδές, φιλελεύθερο, που δρούσε έξω από τα πλαίσια των παραδοσιακών κομμάτων, είτε σοσιαλδημοκρατικών είτε σταλινικών, και πολύ γρήγορα ξεπέρασε τα πανεπιστημιακά πλαίσια».¹

Από την άλλη πλευρά, ο γαλλικός Μάης δεν ήταν ένα απλό, έστω βίαιο, κίνημα διαμαρτυρίας που διεκδίκησε συγκεκριμένα αιτήματα και επεδίωξε να συνδιαλλαγεί με την εξουσία. Η οπτική του ήταν εκείνη της συνολικής αμφισβήτησης της υπάρχουσας κοινωνίας, της δομής και του τρόπου λειτουργίας της, των αρχών, των αξιών και των ιδεών της, αλλά και του τρόπου ζωής, της καθημερινής συμπεριφοράς, ακόμη και της ψυχολογικής συγκρότησης των ατόμων.

Κανείς δεν μπορεί να είναι βέβαιος τι θα συνέβαινε εάν η επανάσταση ήταν επιτυχής, εάν δηλαδή έφτανε στο σημείο να

1. Ινώ Αφεντούλη, *Μάης '68: Είκοσι Χρόνια Μετά* (Συνεντεύξεις), Αθήνα: Οδυσσέας, 1988, σ. 82.

αλλάξει ριζικά την πραγματικότητα. Σίγουρα, όμως, στο χρονικό διάστημα που διήρκεσε, πέτυχε την κατάλυση της κοινωνικής τάξης, διέκοψε ή διατάραξε σοβαρά τις βασικές λειτουργίες της κοινωνίας (εκπαίδευση, παραγωγή, οικονομική ζωή, επικοινωνίες, μεταφορές, κ.ο.κ.), έφερε την κυβέρνηση και το επίσημο πολιτικό σύστημα σε πλήρη αμηχανία, ενώ συζητήθηκε σοβαρά το ενδεχόμενο της επέμβασης του στρατού για την αντιμετώπιση της πλήρους κατάρρευσης του κράτους.

Ξεπερνώντας πολύ γρήγορα το επίπεδο της απλής κοινωνικής αναταραχής, τα γεγονότα του Μάη του '68 θεωρήθηκαν ήδη από τους συγχρόνους τους ως κάτι πολύ περισσότερο από μια σοβαρή κρίση. Ενδεικτικά, ο Αντρέ Μαλρώ, υπουργός πολιτισμού εκείνη την περίοδο, μίλησε για «το τέλος του πολιτισμού»,² άποψη που υιοθέτησε και ο πρόεδρος Ντε Γκωλ, ενώ η βρετανική εφημερίδα *Observer* έγραφε στις 19 Μαΐου: «Πρόκειται για επανάσταση. [...] Είναι μια συνολική επίθεση στη μοντέρνα βιομηχανική κοινωνία».³

Όμως ο «γαλλικός Μάης» δεν ήταν ούτε ένας μόνο μήνας ούτε αποκλειστικά γαλλικός. Οι πρώτες ταραχές ήταν εμφανείς τουλάχιστον από τον Μάρτιο εκείνου του χρόνου, και ίσως ακόμη πιο πριν, από το φθινόπωρο του 1967, με τις βίαιες διαδηλώσεις των εργατών και τη συγκρότηση επιτροπών βάσης. Πηγαίνοντας πίσω στον χρόνο, μπορούμε να φτάσουμε στην άνοιξη του '67, στις πρώτες άγριες απεργίες⁴ του Μπερλιέ και της

2. Παρ. στο Bernard E. Brown, *Protest in Paris: Anatomy of a Revolt*, Ντιου Τζέρσεϊ: General Learning Press, 1974, σ. 43.

3. Παρ. στο Sadie Plant, *The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age*, Λονδίνο: Routledge, 1992, σ. 98.

4. Απεργίες οι οποίες αποφασίζονται από πρωτοβάθμιες ή και άτυπες εργατικές

Ροντιασετά, ή ακόμη και στο 1966, στα πρώτα περιστατικά «άμεσης δράσης» μαθητών και στο περίφημο Σκάνδαλο του Στρασβούργου. Συγχρόνως, κείμενα όπως του Γκυ Ντεμπόρ, του Ραούλ Βανεγκέμ και του Ανρύ Λεφέβρ, που διαδραμάτισαν καταλυτικό ρόλο στο ξέσπασμα της εξέγερσης, αποτελούσαν κρυστάλλωμα προβληματισμών που διατυπώνονταν ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1960.

Επιπλέον, το «1968» θα το βρούμε και σε πολλές άλλες χώρες, όπως στη Δυτική Γερμανία (φοιτητικό κίνημα), στην Ιταλία (αντιπολεμικό κίνημα, κατάληψη Πανεπιστημίου της Ρώμης), στην Ισπανία (φοιτητικές και εργατικές ταραχές, κλείσιμο Πανεπιστημίου της Μαδρίτης), στις ΗΠΑ (αντιρατσιστικό και αντιπολεμικό κίνημα, Νέα Αριστερά, αντικουλτούρα), στην Τσεχοσλοβακία (Άνοιξη της Πράγας), στην Πολωνία (κοινωνικές ταραχές, κατάληψη Πανεπιστημίου της Βαρσοβίας και Εθνικής Σχολής Θεάτρου), στο Μεξικό (εξέγερση στο Εθνικό Αυτόνομο Πανεπιστήμιο), ακόμη και στην Ιαπωνία (αντιπολεμικό και φοιτητικό κίνημα, Ζενγκαγκούρεν).

Καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960, σε όλο τον ανεπτυγμένο κόσμο, εμφανίστηκε ένα πολύμορφο κίνημα αμφισβήτησης που άσκησε κριτική σε όλες, κυριολεκτικά, τις πλευρές του σύγχρονου πολιτισμού. Αυτό το γενικευμένο κριτικό πνεύμα και τη διάχυτη επιθυμία για έναν «άλλο κόσμο» είναι που εξέφρασε με παραδειγματικό τρόπο ο Μάης του '68. Μέσα στην εκρηκτικότητά του συμπύκνωσε μια ολόκληρη εποχή, μια σύντομη αλλά καθοριστική περίοδο της σύγχρονης ανθρωπότητας. Συγχρόνως σηματοδότησε και μια καμπή της ιστορίας, γιατί ο κόσμος πριν και μετά δεν είναι ίδιος. Με αυτήν ακριβώς την έννοια πρέπει να εξεταστεί: ως ένα εμβληματικό γεγονός και ένα ιστορικό ορόσημο.

ενώσεις χωρίς να έχουν την έγκριση και την υποστήριξη της ηγεσίας των συνδικάτων.

Οι όψεις της γαλλικής άνοιξης

Ο Καρλ Μαρξ σε ένα από τα νεανικά του κείμενα υποστήριξε την πρωτεύουσα σημασία που έχει η κοινωνική επανάσταση σε σχέση με την πολιτική. Έγραφε, λοιπόν:

Η κοινωνική επανάσταση περιλαμβάνει μια άποψη του όλου γιατί αποτελεί διαμαρτυρία του ανθρώπου κατά της απανθρωποποιημένης ζωής, [...] προχωρεί από τη σκοπιά του συγκεκριμένου μεμονωμένου ατόμου. Η πολιτική ψυχή μιας επανάστασης, από την άλλη, βρίσκεται στην τάση των πολιτικά ανίσχυρων τάξεων να θέσουν τέρμα στην απομόνωσή τους από το κράτος και τη δύναμη. Η σκοπιά της είναι εκείνη του κράτους, μιας αφηρημένης ολότητας, που υπάρχει μόνον εξαιτίας του διαχωρισμού από την πραγματική ζωή.⁵

Ο γαλλικός Μάης είχε προφανώς μια πολιτική πλευρά. Κάποιες φορές μάλιστα αυτή πήρε τη στενή οπτική που έχουν συνήθως τα πολιτικά κόμματα και οι οργανώσεις, εντός ή εκτός κοινοβουλίου. Στο ξεκίνημά του και σε ορισμένα περιορισμένα επεισόδια παρατηρείται όντως η πρόταξη συγκεκριμένων φοιτητικών, εργατικών, πολιτικών, κ.ά. αιτημάτων. Εάν όμως έχει μια σημασία να τον συζητούμε ακόμη, δεν είναι τόσο για αυτά τα αιτήματα όσο για τον πολύ ευρύτερο και βαθύτερο κοινωνικό του χαρακτήρα – που και αυτός στην κορύφωση των γεγονότων ξεπεράστηκε, εγείροντας ακόμη πιο συνολικά, ουσιαστικά και ριζικά ζητήματα.

5. Karl Marx, «Kritische Randglossen zu dem Artikel “Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen”», [1844], στο Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, τόμ. 1, Βερολίνο: Dietz Verlag, 1976, σ. 408 (οι υπογραμμίσεις είναι του πρωτοτύπου).

Ο Μάης του '68 ήταν ένα σύνθετο και πολυδιάστατο φαινόμενο, στο πλαίσιο του οποίου βρέθηκαν σε μια σχέση συνεχούς αλληλεπίδρασης η πολιτική, η οργάνωση και η λειτουργία της κοινωνικής ζωής, η μοντέρνα κοσμοαντίληψη και οι ιδεολογίες της, αλλά και η σφαίρα της προσωπικής ζωής, ο δημόσιος και ο προσωπικός λόγος, η καθημερινότητα, η επιθυμία. Αυτός ο συνολικός χαρακτήρας είναι που κάνει την εξέτασή του δύσκολη, αφού εάν κανείς εστιάσει σε κάποια ή κάποιες μόνο από τις πλευρές του δεν σχηματίζει απλώς μια μερική, αποσπασματική εικόνα – σχηματίζει μια λανθασμένη εικόνα. Όπως έγραφαν σε κοινή τους προκήρυξη οι Λυσσασμένοι και η Επιτροπή για τη Συνέχιση των Καταλήψεων, αυτό που συνέβη το 1968 ήταν «πάνω και πέρα από την πολιτική: εγείρει το κοινωνικό ζήτημα στην πραγματική, απλή αλήθεια του, επιχειρώντας να ανακατασκευάσει ολοκληρωτικά την κοινωνική ζωή».⁶

Οι άνθρωποι που εξεγέρθηκαν το 1968 δεν έκαναν κριτική σε επιμέρους πολιτικοκοινωνικά ζητήματα ούτε επιδίωξαν τη μεταρρύθμιση ορισμένων πλευρών της κοινωνίας. Έθεσαν υπό ερώτηση την ίδια την υπόσταση του κόσμου τους και επιχείρησαν να ξαναβρούν τη συνέχεια της (πολιτικής, κοινωνικής και προσωπικής) ζωής που ήταν κατακερματισμένη από την αστική τάξη [order]. «Η υπάρχουσα κοινωνία πρέπει να αμφισβητηθεί σε όλα της τα επίπεδα και τις σφαίρες δραστηριότητας», έγραφε ο Ζαν-Πιερ Βιζιέ, «δεν μπορούμε να περιορίσουμε την κριτική μας μόνο σε μία σφαίρα. Ο λόγος είναι ότι αυτές οι σφαίρες έχουν προσδιοριστεί από την υπάρχουσα κοινωνία».⁷

6. Προκήρυξη 30/5/1968, παρ. στο Vladimir Fisera, *Writing on the Wall. May 1968: A Documentary Anthology*, Λονδίνο: Allison & Busby, 1978, σ. 175 (οι υπογραμμίσεις είναι του πρωτοτύπου).

7. Jean-Pierre Vigier, «The Action Committee» στο Charles Posner, *Reflections on the*

Το έδαφος πάνω στο οποίο αναπτύχθηκε αυτή η συνολική αμφισβήτηση είχε προετοιμαστεί από καιρό, από τη μελέτη του πρώιμου Μαρξ, τον νεομαρξισμό και τη Νέα Αριστερά, από τη Σχολή της Φρανκφούρτης, τον Μισέλ Φουκώ, τον Ανρύ Λεφέβρ, τους σιτουασιονιστές, αλλά και από πολιτικο-καλλιτεχνικά ρεύματα όπως το Νταντά και ο σουρεαλισμός. Αφορούσε δε μια συνολική κριτική της εξουσίας και της ιεραρχίας, του θετικισμού, βασικών θεσμών όπως η εργασία, η εκπαίδευση και η δικαιοσύνη, της μαζικής κουλτούρας και του καταναλωτισμού, της αλλοτρίωσης της καθημερινής ζωής, του εξουσιαστικού ρόλου της επιστήμης, της τεχνολογίας και της βιομηχανίας, κ.λπ.

Η Χάννα Άρεντ, πανεπιστημιακή καθηγήτρια στις ΗΠΑ την περίοδο εκείνη, παρατήρησε με οξυδέρκεια τον ιδιαίτερο χαρακτήρα των κινημάτων της εποχής και τη διαφορετική σύλληψη της πολιτικής δράσης, η οποία ξεπερνούσε τον διεκδικητικό (συχνά απλώς συνδικαλιστικό) χαρακτήρα της πολιτικής προς χάριν κάτι ευρύτερου και σημαντικότερου. Σε συνέντευξή της το 1970 τόνιζε ότι

για πρώτη φορά σ' ένα πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα αναπτύχθηκε ένα αυθόρμητο πολιτικό κίνημα, το οποίο όχι μόνο δεν περιορίστηκε στην προπαγάνδα, αλλά έδρασε και, επιπλέον, έδρασε σχεδόν αποκλειστικά με ηθικά κίνητρα. Συγχρόνως με τον ηθικό αυτό παράγοντα, αρκετά σπάνιο σε ό,τι συνήθως θεωρείται ένα απλό παιχνίδι εξουσίας και συμφερόντων, μια άλλη εμπειρία καινούργια για την εποχή μας εισήλθε στο παιχνίδι της πολιτικής: διαπιστώθηκε εκ νέου ότι η δράση είναι χαρά.⁸

Revolution in France, 1968, Μίντλεξ: Penguin Books, 1970, σ. 205.

8. Hannah Arendt, *Σκέψεις για την Πολιτική και την Επανάσταση*, [Adelbert Reif,

Ως δράση η Άρεντ θεωρούσε αυτή καθαυτή τη συμμετοχή στη δημόσια ζωή, η οποία διανοίγει μια διάσταση της ανθρώπινης εμπειρίας που συνιστά τη «δημόσια ευτυχία». Όπως έγραφε ένα σύνθημα, «Να είσαι ελεύθερος το 1968 σημαίνει να συμμετέχεις». Η επανέκταση της χαράς της συμμετοχής και της δράσης παρατηρείται στον γαλλικό Μάη, πρώτα απ' όλα, στο ξέπέρασμα των ορίων που έθεταν οι γραφειοκρατικο-ιδεολογικοί μηχανισμοί των παραδοσιακών οργανώσεων και κομμάτων. Παρότι στα γεγονότα συμμετείχαν ποικίλοι ακροαριστεροί και αναρχικοί οργανωτικοί σχηματισμοί, τον τόνο έδωσαν ουσιαστικά ομαδοποιήσεις που σχηματίστηκαν αυθόρμητα και έδρασαν αυτόνομα.

Σε αντίθεση με το κυρίαρχο ως τότε μαρξιστικό-λενινιστικό μοντέλο που ήθελε μια «πρωτοπορία» να καθοδηγεί οποιαδήποτε επαναστατική διαδικασία, εδώ τα άτομα και οι ομάδες έδρασαν με μέσο την αυτο-οργάνωση και την εναντίωση σε κάθε μορφής εξουσία, εκτός αλλά και εντός του κινήματος. Οι αυθόρμητα συγκροτημένες αυτοδιευθυνόμενες επιτροπές δράσης εξέφρασαν τον αμεσοδημοκρατικό χαρακτήρα της εξέγερσης και υπήρξαν άλλο ένα παράδειγμα στη μακρά ιστορία του συμβουλευτικού κομμουνισμού (Παρισινή Κομμούνια, σοβιετ 1905-1917, επιτροπές μεξικανικής επανάστασης, ιταλικά εργοστασιακά συμβούλια 1919-1920, κ.ά.).

Οι επιτροπές δράσης, όπως ακριβώς τα συμβούλια, «γεννήθηκαν αποκλειστικά από τη δράση και τα αυθόρμητα αιτήματα του λαού, δεν προέκυψαν από κάποια ιδεολογία ούτε προβλέφθηκαν, πόσο μάλλον περιγράφηκαν εκ των προτέρων, από κάποια θεωρία για την καλύτερη μορφή διακυβέρνησης».⁹

«Interview mit Hannah Arendt», 1970] μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Έρασμος, 1987 2016, σ. 11.

9. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [1951], Κλήβελαντ: Meridian Books,

Επιπλέον, ο ρόλος τους ως ελάχιστων δυνατών οργανωτικών δομών της εξέγερσης υπήρξε καθοριστικός για την ελεύθερη ανάπτυξη πολλών από τα χαρακτηριστικά που είχε ο Μάης του '68, και πρώτα απ' όλα του διάχυτου αντιεξουσιαστικού και αντι-ιδεολογικού πνεύματος.

Η άμεση αντίθεση σε κάθε μορφής εξουσία, και πάνω απ' όλα σε εκείνη που θα μπορούσε να εμφανιστεί μέσα στις τάξεις της εξέγερσης, έγινε πρακτικά εμφανής στο λεγόμενο «σαμπορντάζ»,¹⁰ δηλαδή στην εκούσια υποχώρηση από το προσκήνιο προσώπων ή ομάδων που διαπιστωνόταν ότι αποκτούσαν υπερβολική επιρροή στο κίνημα. Χαρακτηριστικά, η ομάδα της Σιτουασιονιστικής Διεθνούς, η οποία θεωρείται πως άσκησε τη σημαντικότερη επίδραση στον γαλλικό Μάη, δεν εμφανίστηκε ποτέ οργανωμένα, αλλά τα μέλη της συμμετείχαν αυτόνομα στις διάφορες επιτροπές και συνελεύσεις.

Είναι αλήθεια πως στη διάρκεια των γεγονότων ήταν παρούσες όλες οι οργανώσεις της γαλλικής αριστεράς (από το Κομμουνιστικό Κόμμα, που συμμαχούσε με τη γαλλική κυβέρνηση, ως τους μαοϊκούς και τους τροτσκιστές, οι οποίοι παρατάχθηκαν ανάλογα με τις «ανάλυσεις» τους εκατέρωθεν των οδοφραγμάτων), όμως η ιδεολογική τους εμβέλεια υπήρξε πολύ περιορισμένη και μάλλον επιφανειακή. Η πραγματικότητα της εξέγερσης, όπως διαμορφώθηκε αυθόρμητα από τις αυτο-οργανωμένες επιτροπές και τα μεμονωμένα άτομα, ξεπέρασε κάθε δυνατότητα ερμηνείας ή καθοδήγησής της από οποιαδήποτε μορφή ιδεολογίας – αριστερής ή ακόμη και αναρχικής.

«Όλοι οι μύθοι πρέπει να καταργηθούν γιατί διαστρέφουν την

πραγματικότητα», έλεγε ο Ζακ Σωβαζώ,¹¹ από τις προεξάρχουσες προσωπικότητες του Μάη. Μια μακρά παράδοση κριτικής της ιδεολογίας, που ξεκινούσε από τους Μαρξ και Ένγκελς και έφτανε στον Γκράμσι, τον Μανχάιμ και τους σιτουασιονιστές, βρήκε την έμπρακτη έκφρασή της στη γαλλική εξέγερση, η οποία αντιμετώπισε οποιοδήποτε ιδεολογικό σχήμα ως δογματικό κατάλοιπο μιας εποχής που εχθρευόταν την ελεύθερη σκέψη και πράξη.

Ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα στα οποία εκδηλώθηκε η απεξάρτηση από τις ιδεολογικές αγκυλώσεις ήταν το κλασικό μαρξιστικό σχήμα για την πρωτεύουσα σημασία της βάσης (παραγωγικές δυνάμεις και σχέσεις) έναντι του εποικοδομήματος (κουλτούρα, θεσμοί, πολιτικές δυνάμεις, κ.ο.κ.). Η ριζική αμφισβήτηση αυτού του μαρξιστικού δόγματος οδήγησε στη σχεδόν αντίθετη θέση, ότι η κουλτούρα, ο τρόπος οργάνωσης της ζωής, οι θεσμοί και οι αντι-θεσμοί ήταν πολύ σπουδαιότερα ζητήματα για την ανθρώπινη απελευθέρωση απ' ό,τι ο χώρος της παραγωγής και της εν γένει οικονομίας.

Οι εξεγερμένοι του Μάη αντιμετώπισαν την κουλτούρα και την τέχνη ως πρωτεύοντα πεδία ανατρεπτικής δράσης. Και αυτό όχι μόνο γιατί στα συγκεκριμένα πεδία μπορούσε να εκφραστεί μεταφορικά (ποιητικά) το όραμα ενός άλλου κόσμου, αλλά γιατί αυτός ο άλλος κόσμος μπορούσε να πραγματοποιηθεί πρώτα απ' όλα και κατά κύριο λόγο με τους τρόπους της ποίησης. «Μέχρι στιγμής μόνη ποίηση είναι η ποίηση του δρόμου».¹² Και

11. Jacques Sauvageot, παρ. στο Brown, ό.π.

12. Προκήρυξη «Δεν είμαστε τίποτα... Ας γίνουμε το παν εμείς!», υπογραφόμενη από «Μια γιουγκοσλάβια συντρόφισσα που ξέρει πολλά», στο René Viénet, *Μάης 1968: Λυσσασμένοι και Σιτουασιονιστές στο Κίνημα των Καταλήψεων* [1968], μτφρ. Μ. Ζιάκα, Αθήνα: Διεθνής Βιβλιοθήκη, 1978, σ. 191.

1962, σ. 499.

10. *Sabordage*: (αυτο)βύθιση.

ας προσεχτεί ότι ο γαλλικός Μάης εμπνεύστηκε ειδικά από εκείνα τα καλλιτεχνικά κινήματα –το Νταντά και τον σουρεαλισμό– που όχι μόνο πολιτικοποίησαν την κουλτούρα, αλλά που την αμφισβήτησαν εκ των έσω, επιχειρώντας να άρουν τα διαχωριστικά όρια ζωής και τέχνης.

«Θα περιέγραφα τον τρόπο δράσης μας με τους όρους του Νταντά, με μόνη διαφορά ότι το Νταντά έπρεπε να στραφεί προς το παράλογο ενώ εμείς πρέπει να στραφούμε στην επανάσταση», ανέφερε σε συνέντευξή του ένας φοιτητής.¹³ Το σύνθημα έλεγε, «Η τέχνη πέθανε, ας απελευθερώσουμε την καθημερινή ζωή». Συνεχίζοντας το πρόταγμα των ντανταϊστών και των σουρεαλιστών, το κίνημα του Μάη δεν αναβίωνε απλώς τον επαναστατικό αφορισμό που είχαν εκτοξεύσει οι ριζοσπαστικές πρωτοπορίες στις αρχές του αιώνα, αλλά πολύ περισσότερο έφερνε στην επιφάνεια το κρυμμένο περιεχόμενο του ξεπεράσματος της τέχνης: τη ριζική αλλαγή της ζωής και του κόσμου.

Εξαιτίας της διαίρεσης των ανθρώπων σε δημιουργούς και καταναλωτές κουλτούρας, «η κουλτούρα είναι η αντιστροφή της ζωής» και γι' αυτό αποτελεί τον κατ' εξοχήν χώρο στο πλαίσιο του οποίου μπορούσε να αρθεί η αποξένωση μέσω της διάλυσης της τέχνης και της διάχυσής της στην ανθρώπινη καθημερινότητα. Και αυτή η άρση του διαχωρισμού δεν συνιστούσε απλώς πολιτική πράξη, αλλά άγγιζε τον πυρήνα του ίδιου του πολιτικού ως δημιουργικής –δηλαδή ποιητικής– διεργασίας. «Είτε βρισκόμαστε στον αντίποδα της πολιτικής», έλεγε χαρακτηριστικά ο καθηγητής Ρενέ Λουρώ, «είτε πρόκειται για έναν καινούργιο τρόπο να αντιμετωπίζεις την πολιτική, ως κάτι που δεν διαχωρίζεται καθόλου από τη ζωή, αλλά είναι ένας τρόπος

ζωής».¹⁴

Αν υπάρχει κάτι που όρισε περισσότερο από οτιδήποτε άλλο τον κοινωνικό χαρακτήρα της εξέγερσης του Μάη, αυτό ήταν η κριτική της καθημερινής ζωής και το αίτημα της απο-αλλοτρίωσής της. «Όσοι μιλούν για επανάσταση και πάλη των τάξεων χωρίς να αναφέρονται στην καθημερινή ζωή έχουν ένα πτώμα στο στόμα τους.»¹⁵ Αυτή η κριτική, που είχε ήδη αναπτυχθεί από τον Ανρί Λεφέβρ και τους σιτουασιονιστές, βρήκε τον κεντρικό στόχο της στην αμφισβήτηση της εργασίας, ως του κατ' εξοχήν παράγοντα αποξένωσης του ανθρώπου – από τον εαυτό του, από τους άλλους και από τον κόσμο. Εδώ παρατηρείται μία ακόμη ανατροπή του μαρξιστικού δόγματος. Αν για τον Μαρξ και τους ορθόδοξους επιγόνους του η εργασία έπρεπε να απελευθερωθεί από τον φαύλο κύκλο της καπιταλιστικής αγοράς και να πάψει να είναι αλλοτριωμένη, για το κίνημα του Μάη η εργασία είναι αυτή καθαυτή η πηγή της αλλοτρίωσης.¹⁶

«Οι άνθρωποι που δουλεύουν αισθάνονται πλήξη όταν δεν δουλεύουν. Οι άνθρωποι που δεν δουλεύουν δεν πλήττουν πο-

14. René Lourau, παρ. στο Willener, *ό.π.*, σ. 83.

15. Σύνθημα του Μάη του '68 βασισμένο σε φράση από το βιβλίο του Raoul Vaneigem, *Η Επανάσταση της Καθημερινής Ζωής* [*Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes generations*, 1967], Αθήνα: Άκμων, 1977, σ. 22.

16. Βλ. «Το ξεπέρασμα αυτό συνεπάγεται, φυσικά, την κατάργηση της εργασίας και την αντικατάστασή της από ένα νέο τύπο ελεύθερης δραστηριότητας, άρα, την κατάργηση ενός από τα θεμελιακά σχίσματα της σύγχρονης κοινωνίας, το σχίσμα ανάμεσα σε μια εργασία όλο και πιο πραγματοποιημένη και την ψυχαγωγία που καταναλώνεται παθητικά. [...] Η ίδια η εργασία είναι εκείνη στην οποία πρέπει να επιτεθούμε σήμερα.» *Internationale Situationiste, Για την αθλιότητα των φοιτητικών κύκλων θεωρημένη από οικονομική, πολιτική, ψυχολογική, σεξουαλική και κυρίως διανοητική άποψη και για ορισμένα μέσα που θα τη θεραπεύσουν* [1966], μτφρ. Ν.Β. Αλεξίου, Δ. Χαλκιάς, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1992, σ. 37.

13. Παρ. στο Alfred Willener, *The Action-Image of Society: On Cultural Politicization*, μτφρ. Α.Μ.Σ. Smith, Λονδίνο: Tavistock Publications, 1970, σ. 25.

τέ» έλεγε το σύνθημα της γαλλικής εξέγερσης, μεταφέροντας στους δρόμους την κριτική ανάλυση του Χέρμπερτ Μαρκούζε¹⁷ και καλώντας στην ανατροπή της ανίας, ανατροπή ταυτισμένη με την επανέυρεση της χαμένης ποιότητας της ανθρωπότητας, που είναι η δημιουργική πράξη και το διαρκές παιχνίδι. «Μη δουλεύετε ποτέ.» Μαζί με το μαρξιστικό δόγμα στόχος γινόταν και το επίκεντρο της αστικής ιδεολογίας. Η απο-αλλοτρίωση της καθημερινής ζωής και η αποκατάσταση του συνεχούς της ανθρώπινης δραστηριότητας περνούσε μέσα από τη διάλυση του ιδεολογήματος της «ηθικής της εργασίας», προσφιλούς τόσο στους θεωρητικούς του καπιταλισμού όσο και στους θιασώτες του μαρξισμού-λενινισμού.

Πηγάζοντας μέσα από τη διάλυση του οργανωμένου αστικού χρόνου, η επαναστατική διαδικασία, το παιχνίδι της ποιητικής δράσης που λάμβανε χώρα στα οδοφράγματα των παρισινών λεωφόρων, ήταν ταυτισμένη με τον αυθορμητισμό και την άρνηση κάθε οργάνωσης και προκαθορισμού. «Η οργάνωση επιταχύνει απλώς τη διαδικασία της αποσύνθεσης· η αλλαγή μπορεί να προκύψει μόνο μέσα από το χάος του αυθορμητισμού και της συνολικής σύγχυσης.»¹⁸ Οι παραδοσιακές πολιτικές οργανώσεις, είτε ήταν υπέρ είτε εναντίον της εξέγερσης, δεν μπορούσαν παρά να στέκονται αμήχανες μπροστά σε ένα κίνημα που αρνιόταν κατηγορηματικά κάθε έννοια ιδεολογικού προγράμματος και πολιτικής στρατηγικής. Όπως σημείωνε λίγο αργότερα η ψυχολόγος Μωντ Μαννονί, «το χάος, λένε, γέννησε τη ζωή. Η φαντασία και η δημιουργικότητα έκαναν την εμφάνισή τους, μαζί με μια νέα ελπίδα βασισμένη στην απόρριψη των παραδοσιακών

συστημάτων».¹⁹

Η ανάδυση του αυθόρμητου στη θέση της πολιτικής στρατηγικής και η απο-αλλοτρίωση της πολιτικής από την κυριαρχία των γραφειοκρατικο-ιδεολογικών μηχανισμών των κομμάτων είχε ως συνέπεια την *de facto* διαμόρφωση ενός ιδιότυπου δημόσιου χώρου. Στον Μάη του '68 η πολιτική υπήρξε με την πιο ουσιαστική της έννοια ως δυνατότητα να εμφανιστεί κανείς με την ατομική του ιστορία μπροστά «στο πλήθος των ανθρώπων δεσμών» (Χάνα Άρεντ, Τζούλια Κρίστεβα).²⁰ Το πρόταγμα του νεολαιίστικου κινήματος της δεκαετίας του 1960 που διακήρυσσε ότι «το προσωπικό είναι πολιτικό» βρήκε στην έκρηξη του '68 την πιο άμεση και καθαρή του έκφραση.

Δίπλα στα «μεγάλα» και «συνολικά» ζητήματα που έφερε στην επιφάνεια το κίνημα του Μάη υπήρχε με ισότιμο τρόπο η εντελώς προσωπική έκφραση. Όπως αναφέρεται, στις συνλεύσεις εκτός των άλλων συζητιόνταν προσωπικά ζητήματα,²¹ με τρόπο που ξεπερνούσε την αυστηρή διάκριση δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας, ενώ οι προκηρύξεις δεν ήταν απαραίτητα μόνο συλλογικών σχηματισμών αλλά και μεμονωμένων ατόμων που διατύπωναν «υποκειμενικές» απόψεις με προσωπικό ύφος. Η σαφέστερη ίσως έκφραση της συμπληρωματικότητας

19. Maud Mannoni, «Psychoanalysis and the May Revolution», στο Charles Posner, *Reflections on the Revolt in France: 1968*, Μίντσεξ: Penguin Books, 1970, σ. 220. Πρβλ. άποψη καθηγητή Ρενέ Λαρώ: «Βρισκόμαστε πράγματι στη σφαίρα της κοινωνικής φαντασίας..., καθώς πρόκειται για το ζήτημα του να δρας προφανώς χωρίς στρατηγική, με βάση τακτικές που αποφασίζονται από τη μια μέρα στην άλλη, από τη μια στιγμή στην επόμενη», παρ. στο Willener, *ό.π.*, σ. 78.

20. Julia Kristeva, *Αυτή η Απίστευτη Ανάγκη για Πίστη [Cet incroyable besoin de croire]*, 2007], μτφρ. Τ. Κωνσταντίνου, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2011, σ. 112.

21. Φοιτητής Ν.Δ., συνέντευξη, 25/5/1968, στο Willener, *ό.π.*

17. Βλ., λ.χ. Herbert Marcuse, *Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος* [1964], μτφρ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1971.

18. Ανώνυμη απάντηση σε ερωτηματολόγιο, παρ. στο Willener, *ό.π.*, σ. 54

προσωπικού και πολιτικού ήταν το πιο γνωστό σύνθημα της δεκαετίας που εμφανίστηκε και στους τοίχους του Παρισιού: «Κάντε έρωτα όχι πόλεμο».

Η αυτοπραγμάτωση των ατόμων –καθενός μεμονωμένου ανθρώπου– παρουσιάστηκε στον γαλλικό Μάη ως ακέραιο συστατικό του συνολικού κοινωνικού και πολιτικού αγώνα, σε μια στιγμή ρήξης του οργανωμένου χρόνου της αστικής κοινωνίας. Όπως επισήμαινε ένας συμμετέχων, «ξαφνικά, σε μια στιγμή, έγινε μια παύση, και οι άνθρωποι αντί να ξαναβρεθούν στον ρυθμό που ζούσαν κανονικά, πρωί, απόγευμα, αργίες, όχι αργίες, βρέθηκαν σε ένα ρυθμό που έπρεπε να αποφασίζουν τι θα κάνουν από το ένα λεπτό στο άλλο».²²

«Δεν ήξερα ποιος ήμουν» λέει χαρακτηριστικά ο Αλαίν Ζιμάρ [Alain Geismar], προβεβλημένος τροτσκιστής, επιβεβαιώνοντας σε προσωπικό τόνο την ψυχαναλυτική παρατήρηση της Μανονί ότι στη διάρκεια των γεγονότων του '68 «το υποκείμενο [...] βρέθηκε διαχωρισμένο από τον συνήθη συνειδητό εαυτό του».²³ Αυτή η συνθήκη κρίσης, που οριζόταν από την απουσία οποιασδήποτε οργάνωσης, ιδεολογικού επικαθορισμού και στρατηγικής, φωτίζει τον ιδιόμορφο λόγο που άρθρωσαν οι εξεγερμένοι του Μάη, ένα λόγο προσωπικό και αποσπασματικό.

Το βιβλίο του Γκυ Ντεμπόρ *Η Κοινωνία του Θεάματος*, που εκδόθηκε το 1967 και αποτελούσε συνόψιση των θέσεων που ανέπτυξε ο συγγραφέας καθ' όλη τη δεκαετία, ήταν ίσως ο μόνος συγκροτημένος (κατά κάποιον τρόπο) θεωρητικός λόγος που συνδέεται με τον Μάη του '68. Παρότι, όπως υποστηρίχθηκε παραπάνω, η γαλλική εξέγερση υπήρξε η κορύφωση ενός πολύ

ευρύτερου ρεύματος αμφισβήτησης με σημαντικές θεωρητικές καταβολές, αυτός καθαυτός ο λόγος της εξέγερσης όπως εκφράστηκε στις συνελεύσεις, στις διαδηλώσεις, στα συνθήματα και στις προκηρύξεις ήταν ως επί το πλείστον αποδομητικός αλλά και αποδομημένος ο ίδιος.

Σαν να επρόκειτο για μια επίθεση σε κάθε είδους αλλοτριωμένο λόγο –καθημερινό, πολιτικό, θεωρητικό, αφηρημένο, επιστημονικό, κ.ο.κ.–, κυριαρχούμενη από τον προσωποκεντρικό υποκειμενισμό, η γλώσσα της εξέγερσης αρνήθηκε τη χρήση οποιασδήποτε «ορολογίας υπονοεί συμπαγείς και αμετάβλητους τρόπους αντίληψης της πραγματικότητας», όπως έλεγε το δελτίο του Κινήματος της 22ας Μάρτη.²⁴ «Το σημαντικό ήταν να μπορείς να εκφράσεις τον εαυτό σου. [...] Να χτίσουμε το μέλλον, ναι, αλλά με λέξεις και για την απλή απόλαυση. Αυτό μου θυμίζει την αυτόματη γραφή των σουρεαλιστών. Εδώ ήταν αυτόματη ομιλία.»²⁵

Ο λόγος του Μάη δεν υπήρξε ποτέ αναλυτικός, δεν εκπροσωπούσε και δεν διεκδικούσε, δεν «εξέφραζε» κάτι που συνέβαινε αλλά ήταν ο ίδιος ένα δημιουργικό γεγονός. Ήταν ένας λόγος επιτελεστικός [*performative*], μια μορφή ποίησης που επέτρεπε να εμφανιστεί κάτι νέο που πήγαζε κατ' ευθείαν από την επιθυμία και ήταν το μόνο που μπορούσε να αλλάξει τον τρόπο κοινωνικής και προσωπικής ύπαρξης.

Όπως φαίνεται σε πολλά από τα συνθήματα και τις προκηρύξεις, ο λόγος των εξεγερμένων, μέσα ακριβώς από την αφοριστική ποιητικότητα, την αποσπασματικότητα και τη συμπύκνωση, ήταν πολύ συχνά αντιφατικός (ας θυμηθούμε εκείνο το «Il est interdit d'interdire», *απαγορεύεται το απαγορεύεται*).

22. Παρ. από συζήτηση, στο Willener, *ό.π.*, σ. 74-75.

23. Mannoni, *ό.π.*, σ. 223.

24. *Bulletin du mouvement du 22 mars*, αρ. 5494, παρ. στο Fisera, *ό.π.*, σ. 80.

25. Ανώνυμος φοιτητής, συνέντευξη, στο Willener, *ό.π.*, σ. 27.

Όμως αυτό δεν είχε καμία σημασία γιατί ό,τι συνέβαινε στην πραγματικότητα ήταν πολύ πιο ουσιαστικό, όπως φαίνεται από αυτά που έγραφε ο ιησουίτης διανοούμενος Μισέλ ντε Σερτώ, επιχειρώντας να συγκροτήσει μια άποψη για τα γεγονότα που τον είχαν συνεπάρει:

Κάτι μας συνέβη. Κάτι άρχισε να ανακινείται μέσα μας. Αναδυόμενες ποιος ξέρει από πού, φωνές που γέμιζαν ξαφνικά τους δρόμους και τα εργοστάσια, κυκλοφορούσαν ανάμεσά μας, γίνονταν δικές μας όχι πια καταπιγμένες στον θόρυβο της μοναξιάς, φωνές που δεν είχαν ακουστεί ποτέ πριν, άρχισαν να μας αλλάζουν. Τουλάχιστον αυτό ήταν που αισθανόμασταν. Από αυτό προκλήθηκε κάτι ανήκουστο: αρχίσαμε να μιλάμε. Έμοιαζε σαν να ήταν για πρώτη φορά. Από παντού αναδύονταν θησαυροί, που είτε κοιμόνταν ελαφρά είτε ήταν σιωπηροί, θησαυροί ανείπωτων από πάντα εμπειριών.²⁶

Για τον Σερτώ ο Μάης του '68 δεν ήταν σημαντικός ως πολιτική ή κοινωνική επανάσταση που έμελλε να νικήσει ή να ηττηθεί, αλλά ως ένα ρήγμα που επέτρεψε να φανεί ένας άλλος τρόπος επικοινωνίας ικανός να αλλάξει την κουλτούρα εκ των έσω. Ένας ουτοπικός λόγος συγγενής με τον λόγο περασμένων επαναστάσεων (Παρισινή Κομμούνια) αλλά και με τον λόγο της ψυχαναλυτικής συνεδρίας. Ήταν σαν «η ωκεάνια βοή του

συνηθισμένου»,²⁷ που ανέφερε ο ίδιος αλλού (θυμίζοντας το φροϋδικό «ωκεάνιο συναίσθημα»), να έσπασε την επιφάνεια της κουλτούρας και να αναδύθηκε ως η καθαυτή ουσία της.

Στις παρατηρήσεις του ο Σερτώ δεν απείχε πολύ από την Επιτροπή Δράσης του Σενσιέ που πρότεινε «οι σκληρωτικές και αρχαϊκές ψυχικές δομές μας να σαμποταριστούν για να ανοίξουν τον δρόμο στη φαντασία ενός νέου κόσμου»²⁸ ή από την Επιτροπή Δράσης Φρόντ-Τσε Γκεβάρρα που υποστήριζε την «επανάσταση όχι μόνο στις σχέσεις παραγωγής, αλλά στον τρόπο ζωής, στον τρόπο σκέψης, στις ανθρώπινες σχέσεις».²⁹ Παράδοξως, οι θέσεις των επαναστατικών επιτροπών συνέκλιναν με τις σκέψεις ενός διανοούμενου ιησουίτη, αλλά και με την άποψη του «δεξιού» κοινωνιολόγου Ραιημόν Αρόν που στο βιβλίο του *Η Επανάσταση που δεν βρέθηκε* αναφερόταν στον Μάη του '68 ως ένα καθαριστικό «συλλογικό ψυχόδραμα».³⁰

Ο Μάης ως γιορτή και το ανέφικτο της ουτοπίας

Οι αφηγήσεις λένε ότι στη διάρκεια των γεγονότων το θέατρο Οντεόν είχε μετατραπεί σε ένα μεγάλο συνεχές πανηγύρι, με κλοσάρ να γυροφέρνουν στους διαδρόμους ντυμένοι ρωμαίοι στρατιώτες και εξεγεργμένους να συγκρούονται έξω με την

27. «La rumeur océanique de l'ordinaire», στο Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Arts de faire* [1980]· βλ. ελλ. έκδ. Μισέλ ντε Σερτώ, *Επινοώντας την Καθημερινή Ζωή: Η Πολύτροπη Τέχνη του Πράττειν*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Σμίλη, 2010, σ. 89.

28. Comité d'action Censier, «Nous sommes en marche», πρόταση 10, στο Willener, *ό.π.*, σ. 225.

29. Comité d'action «Freud-Che Guevara», «La révolution continue...», στο Willener, *ό.π.*, σ. 311.

30. Raymond Aron, *La Révolution introuvable. Réflexions sur les événements de mai*, Παρίσι: Fayard, 1968.

26. Michel de Certeau, *The Capture of Speech and Other Political Writings*, Μινεάπολη: University of Minnesota Press, 1988, σ. 11-12. Ο Σερτώ, ιησουίτης μοναχός και θεωρητικός της κοινωνίας και του πολιτισμού δημοσίευσε τις παρατηρήσεις του για τα γεγονότα του Μάη στην επιθεώρηση των ιησουιτών *Études* από τον Ιούνιο ως τον Σεπτέμβριο 1968, και τις εξέδωσε τον ίδιο χρόνο με τίτλο *La prise de parole: Pour une nouvelle culture*, Παρίσι: Desclée de Brouwer, 1968.

αστυνομία, ντυμένοι με θεατρικά κοστούμια που είχαν πάρει από το βεστιάριο.

Οι πρωτεργάτες του Σκανδάλου του Στρασβούργου είχαν προαναγγείλει δύο χρόνια πριν το ξέσπασμα του Μάη: «οι προλεταριακές επαναστάσεις ή θα είναι γιορτές ή δεν θα είναι τίποτα, επειδή η ζωή που προαναγγέλλουν θα δημιουργηθεί κάτω από το έμβλημα της γιορτής».³¹ Φαίνεται πράγματι πως τη στιγμή που το πολιτικό και το προσωπικό συναντήθηκαν σε συνθήκες κρίσης, προέκυψε μια ρήξη της κανονικότητας, που έκανε δυνατή την εμφάνιση της καθαρής επιθυμίας με όλο τον δυναμισμό και τις αντιφάσεις της. Δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι ο γαλλικός Μάης ήταν μια γιορτή, ένα ανεξέλεγκτο καρναβάλι, ένα βίαιο και ηδονικό παιχνίδι που παίχτηκε στα υπό κατάληψη αμφιθέατρα και στους δρόμους των πόλεων.

Ο Ανρί Βεμπέρ, αναλογιζόμενος εκ των υστέρων τα γεγονότα στα οποία είχε πρωτοστατήσει, ανέφερε τρεις «ωθήσεις» που τα καθόρισαν: την απελευθερωτική, την ηδονιστική και τη ρομαντική.³² Φαίνεται πως ο Μάης του '68 συνδέεται με τη μακρά παράδοση των καρναβαλικών φαινομένων που αποτελούσαν επίκεντρο της ζωής των κοινοτήτων στον προνεωτερικό κόσμο. Στη διάρκεια των παραδοσιακών γιορτών ο κανονικός ρυθμός και η εύρυθμη τάξη της κοινωνίας σταματούσε, η ιεραρχία έπαυε να υφίσταται και η εξουσία καταλυόταν συμβολικά και πραγματικά, με σκοπό την κυριαρχία της επιθυμίας, της αφθονίας και του μεθυσιού, της απελευθερωμένης σεξουαλικότητας και κάθε μορφής ενστίκτου. Κατά τον εικοστό αιώνα, γράφει ο Γιάννης Κιουρτσάκης,

31. Internationale Situationiste, *Για την αθλιότητα των φοιτητικών κύκλων...*, σ. 39.

32. Συνέντευξη του Henri Weber, στο Αφεντούλη, *ό.π.*, σ. 136

*Η εμπειρία του καρναβαλικού ξεσπάσματος μεταφέρθηκε όλο και πιο συχνά έξω από τον καθιερωμένο χώρο της αποκριάς: στις κάθε λογής περισσότερες ή λιγότερες αυθόρμητες συνάξεις των ανθρώπων [...], στις πολιτικές διαδηλώσεις και στα μεγάλα συλλογικά ξεσπάσματα όπως ο παρισινός Μάης του '68.*³³

Η συνθήκη της γιορτής ίσως τελικά είναι η μόνη που μπορεί να περιλάβει (και να ερμηνεύσει) όλες τις πλευρές της γαλλικής εξέγερσης: την αιφνίδια εκρηκτικότητα, την αποδόμηση κάθε είδους οργάνωσης, τη διάλυση των ιδεολογικών σχημάτων, τον αυθορμητισμό και την κυριαρχία της επιθυμίας, την απελευθερωμένη εκδήλωση του προσωπικού στον δημόσιο χώρο, αλλά και την ποιητικότητα της έκφρασης στις προκηρύξεις και στους τοίχους των πόλεων. Ο Ραούλ Βανεγκέμ είχε περιγράψει τον Μάη πριν ακόμη εκδηλωθεί: «Οι επαναστατικές στιγμές είναι γιορτές όπου η ατομική ζωή πανηγυρίζει την ένωσή της με την αναγεννημένη κοινωνία».³⁴

Μέσα από τις παραδοσιακές καρναβαλικές γιορτές είχε αναδυθεί στη διάρκεια των αιώνων το θέμα της χώρας της αφθονίας,³⁵ ενός φανταστικού κόσμου στον οποίο επικρατούσε απόλυτη ελευθερία και αφθονία, και οι άνθρωποι ζούσαν ευτυχισμένοι απολαμβάνοντας τις ηδονές της ζωής. Στη διάρκεια του Μάη εκφράστηκε ένα αντίστοιχο ουτοπικό όραμα, που είχε

33. Γιάννης Κιουρτσάκης, *Η τρελή σοφία ή τα ανίερα ιερά: Δοκίμιο για το καρναβάλι και τη γλώσσα του*, Αθήνα: Νεφέλη, 2003, σ. 56· βλ. επίσης, του ιδίου, *Καρναβάλι και Καραγκιόζης: Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*, Αθήνα: Κέδρος, 1985, σ. 163, 417.

34. Vaneigem, *ό.π.*, σ. 133.

35. Lubberland, *Pays de Cocagne, Schlaraffenland, Luilekkerland*.

αναπτυχθεί σε όλη τη δεκαετία του 1960, στα νεολαιίστικα κινήματα, στην αναρχοειδή Νέα Αριστερά, στους χίππις, κ.α. Πολύ μακριά από μεταρρυθμιστικές επιδιώξεις, τελείως ξένη με τη γραφειοκρατία και τις ιδεολογίες της παραδοσιακής πολιτικής (οποιασδήποτε απόχρωσης), εμφανώς εχθρική απέναντι στην τεχνοκρατία, τον ορθολογισμό και κάθε είδους εξουσία, η γαλλική εξέγερση υπήρξε η αιφνίδια έκρηξη αυτού του ουτοπικού οραματισμού.

Ο Ανρί Βεμπέρ είναι ανάμεσα σε εκείνους που δηλώνουν ότι «η μεγάλη δύναμη του Μάη ήταν ακριβώς η ουτοπική του διάσταση».³⁶ Πρέπει να προσεχθεί όμως ότι η διάσταση αυτή παρέμεινε ουτοπική: η ουτοπία δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ με την έννοια μιας πραγματικής αλλαγής του κόσμου που θα είχε συνέχεια στον χρόνο. Η καταστροφικότητα και οι φωτιές με τις οποίες εκδηλώθηκε κυριολεκτικά και μεταφορικά η εξέγερση ήταν ασφαλώς φαινόμενα σύμφυτα με το πνεύμα της γιορτής, αλλά δεν είχαν –ίσως δεν ήθελαν ποτέ να έχουν– άλλο λόγο ύπαρξης πέρα από την εκρηκτική τους εκδήλωση. «Το μίνιμουμ πρόγραμμα είναι η πράξη της καταστροφής. [...] Η ζωή είναι σύντομη.»³⁷ Το ηδονιστικό πανηγύρι που εκδηλώθηκε στους δρόμους των γαλλικών πόλεων, αυτή η «έκρηξη χαράς και ελευθερίας, [που] ήταν πολύ περισσότερο συναίσθημα από οτιδήποτε άλλο»,³⁸ υποσυνείδητα ήξερε ότι δεν θα είχε συνέχεια – ότι θα διαρκούσε όσο ακριβώς πυροδοτούνταν οι φωτιές της γιορτής, αυτές που κάποια στιγμή θα έσβηναν.

Μέσα στον ηδονιστικό ουτοπισμό του Μάη διακρίνει κανείς

36. Συνέντευξη, στο Αφεντούλη, *ό.π.*, σ. 140.

37. Προκήρυξη «Δεν είμαστε τίποτα... Ας γίνουμε το παν εμείς!», στο Vienet, *ό.π.*, σ. 191-192.

38. Ανώδυμη συνέντευξη, στο Willener, *ό.π.*, σ. 25-26.

κρυμμένο έναν ιδιότυπο ηρωισμό – αυτόν που χαρακτηρίζει κάθε ακραίο ανθρώπινο εγχείρημα που κατά βάθος γνωρίζει ότι όσο προχωρεί τόσο πλησιάζει στο τέλος του. Και είναι ενδιαφέρον ότι αυτή η υποσυνείδητη επίγνωση κάποιες στιγμές εκφράστηκε χωρίς περιφράσεις. Ανάμεσα στα πολλά συνθήματα που εμφανίστηκαν στους δρόμους του Παρισιού υπάρχει ένα που εντυπωσιάζει για την καθαρότητα με την οποία διατυπώνει το ανέφικτο της ουτοπίας, την προδιαγεγραμμένη ήττα της. Έξι λέξεις: «Κάτω το σύντομο, ζήτω το εφήμερο». Και υπογραφή –για όποιον δεν κατάλαβε– Νεολαία Μαρξιστών Πεσιμιστών.³⁹

Η Χάνα Άρεντ, αναφερόμενη στο νεολαιίστικο επαναστατικό ρεύμα της δεκαετίας του 1960, έλεγε δυο χρόνια μετά τα γεγονότα του Μάη: «Το πιο ύποπτο σχετικά με το κίνημα αυτό στη Δυτική Ευρώπη και στην Αμερική είναι μια παράξενη απελπισία που περιέχει, σαν οι οπαδοί του να γνώριζαν ήδη ότι πρόκειται να συντριβούν. Και σαν να είπαν στον εαυτό τους: τουλάχιστον θέλουμε να προκαλέσουμε την ήττα μας [...]. Υπάρχει ένα στοιχείο παραφροσύνης σ' αυτά τα παιδιά που ρίχνουνε μπόμπες. [...] Αυτή η πεποίθηση ότι τα πάντα αξίζει να καταστραφούν, ότι όλοι αξίζει να πάνε στην κόλαση – αυτού του είδους η απελπισία μπορεί να ανιχνευθεί παντού...».⁴⁰

Η προαναγγελία της ήττας

Ο Μάης του '68, όπως άλλωστε και το συνολικότερο κίνημα κριτικής και αμφισβήτησης της δεκαετίας του 1960, στάθηκε ανίκανος να αλλάξει την ανθρώπινη πραγματικότητα. Και όχι μόνον αυτό – ο κόσμος που τον διαδέχθηκε (και στον οποίο συνέβαλλε, όπως θα δειχθεί παρακάτω) ήταν πιο σκοτεινός από

39. «À bas le sommaire. Vive l'éphémère. Jeunesse Marxiste Pessimiste».

40. Arendt, *Σκέψεις για την Πολιτική και την Επανάσταση*, σ. 16.

εκείνον που υπήρχε πριν.

Οι λόγοι στους οποίους οφείλεται η αποτυχία της γαλλικής εξέγερσης είναι πολλοί και σύνθετοι, εμπλέκουν διάφορες πλευρές της ιστορίας, της κοινωνίας και του πολιτισμού αλλά και άδηλες κοινωνικές και ατομικές κινήσεις, και ίσως ανήκουν σε εκείνα τα ιστορικά ερωτήματα που ενδέχεται να μην απαντηθούν ποτέ οριστικά και κυρίως συνολικά. Πέρα από οτιδήποτε άλλο, ωστόσο, μπορούν να επισημανθούν ορισμένα εγγενή χαρακτηριστικά του Μάη (όχι άσχετα με ό,τι αναφέρθηκε ως τώρα), τα οποία κατά κάποιο τρόπο προεξοφλούσαν την ήττα του – την καθιστούσαν όχι απλώς πιθανή, αλλά βέβαιη.

Φαίνεται εκ των πραγμάτων ότι η γαλλική εξέγερση, όπως και άλλα αντίστοιχα, ίσως λιγότερο δυναμικά κινήματα σε άλλες χώρες, δεν κατόρθωσαν –ή μάλλον δεν επιδίωξαν ποτέ– να εγκαθιδρύσουν μια καινούργια δημόσια σφαίρα, στην οποία θα μπορούσε να υπάρχει η πολιτική με την πιο ουσιαστική της έννοια και σε συνεχή επαφή με την επικράτεια του προσωπικού· δεν δημιούργησαν ένα σταθερό δημόσιο χώρο με ισχύ [power], κύρος [authority] και εν τέλει διάρκεια, που θα αντικαθιστούσε εκείνον που αμφισβητούσαν και επιχειρούσαν να διαλύσουν. Το σύνθημα ήταν προς την ακριβώς αντίθετη κατεύθυνση: «Να καταστρέψουμε την εξουσία δίχως να την πάρουμε»,⁴¹ ένα αυτοαναιρούμενο πρόταγμα το οποίο εμπεριείχε μια εντυπωσιακή σύγχυση ανάμεσα στην εξουσία και την ισχύ.

Μέσα στη γιορταστική παραζάλη της, η εξέγερση του Μάη υπήρξε η κορύφωση μιας αμφισβήτησης χωρίς όρια και κριτήρια διάκρισης. Μιας ριζικής κριτικής που στράφηκε κατά πάντων, περιλαμβανομένων ορισμένων ανεξάρτητων θεσμών της δυτικής

κοινωνίας, και κυρίως του πανεπιστημίου, που ως τότε, και παρά τα προβλήματά τους, προφύλασσαν τη δημόσια σφαίρα και λειτουργούσαν ως χώροι ελευθερίας και υπεράσπισης των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Εκείνα τα ταραγμένα χρόνια η Άρεντ έλεγε ότι η πολιτικοποίηση και η παρεμπόδιση της λειτουργίας των πανεπιστημίων ήταν «επικίνδυνη ανοησία», γιατί

[α]ν οι φοιτητές επιτύχουν να καταστρέψουν τα πανεπιστήμια τότε θα καταστρέψουν τις δικές τους βάσεις εξόρμησης [...]. Και δεν θα είναι δυνατόν να βρουν κάποιες άλλες βάσεις, απλώς και μόνον διότι πουθενά αλλού δεν μπορούν να συγκεντρωθούν. Εξυπακούεται ότι η καταστροφή των πανεπιστημίων θα σήμαινε το τέλος ολόκληρου του κινήματος. [...] Τα πανεπιστήμια δίνουν τη δυνατότητα στους νέους για αρκετά χρόνια να βρίσκονται έξω από όλες τις κοινωνικές ομάδες και τις υποχρεώσεις, να είναι δηλαδή ελεύθεροι. Αν οι φοιτητές καταστρέψουν τα πανεπιστήμια, τότε καμιά ελευθερία αυτού του είδους δεν θα υπάρχει πλέον· και κατά συνέπεια ούτε εξεγέρσεις εναντίον της κοινωνίας θα υπάρχουν.⁴²

Το τέλος του Μάη ήταν ήδη προδιαγεγραμμένο από την αρχή του. Η καταστροφή του πανεπιστημίου –συμβολική και, εν μέρει, κυριολεκτική– που επαγγελλόταν το σύνθημα «Το μόνο κόκκινο πανεπιστήμιο είναι το πανεπιστήμιο που καίγεται» ήταν ταυτόσημη με τη διάλυση μιας σειράς θεμελιωδών αξιών και αρχών του δυτικού κόσμου εναντίον των οποίων στρέφονταν οι εξεγερμένοι. Το ειρωνικό είναι πως η εξέγερση γινόταν στο όνομα αυτών ακριβώς των αξιών. Η εσωτερική αντίφαση που

41. Προκήρυξη «Δεν είμαστε τίποτα... Ας γίνουμε το παν εμείς!», στο Vignet, *ό.π.*, σ. 191.

42. Arendt, *ό.π.*, σ. 9, 17-18.

υπήρχε στο σύνθημα «Το πάθος της καταστροφής είναι δημιουργική χαρά»⁴³ δεν ήταν φυσικά ασύμβατη με το πνεύμα της γιορτής, αλλά σίγουρα έδειχνε την οριακή υποχώρηση του λόγου μπροστά στο εξεγερμένο θυμικό.

Όμως, «τίποτε απ' όλα αυτά δεν έχει κάποια σχέση με τις σύγχρονες συνθήκες. Και τίποτε απ' αυτά δεν έχει σχέση με τη σκέψη», υποστήριζε κατηγορηματικά η Άρεντ. «Αυτό που με γεμίζει φόβο είναι ότι δεν βλέπω πουθενά ανθρώπους αυτής της γενεάς που να αναγνωρίζουν τις πραγματικότητες καθ' εαυτές, και να μπαίνουν στον κόπο να σκέφτονται πάνω σε αυτές».⁴⁴ Ίσως μια παρόμοια διαπίστωση να είχε οδηγήσει τον Τέοντορ Αντόρνο, εμβληματική μορφή της Σχολής της Φρανκφούρτης, να καλέσει το 1969 την αστυνομία για να εκκενώσει το Ινστιτούτο Κοινωνικών Ερευνών από τους διαμαρτυρόμενους φοιτητές.

Ακόμη πιο ειρωνικό είναι το ότι ο γαλλικός Μάης δεν ήταν τελικά σε θέση να επιτελέσει ούτε τον ρόλο του ως γιορτής. Το γεγονός ότι συνέβη απρόσμενα σε συνθήκες τελείως διαφορετικές από εκείνες του προνεωτερικού κόσμου τού στερούσε εκείνη τη λεπτή αλλά ουσιώδη διαλεκτική σχέση μεταξύ κανόνα και παράβασης. Δεν υπήρχε επίγνωση πως ο ανατρεπτικός χαρακτήρας της παραδοσιακής γιορτής, όσο ακραία και αν εκδηλωνόταν, προϋπέθετε την υπό κανονικές συνθήκες ύπαρξη (ισχύ) του νόμου και της απαγόρευσης – πως η κανονικότητα και η ανατροπή της όφειλαν να διαδέχονται η μια την άλλη, και ότι μόνον υπ' αυτή την έννοια η γιορτή μπορούσε να ταυτίζεται με την πλήρη απελευθέρωση. Μια γιορτή χωρίς χωροχρονικά και συμβολικά όρια τείνει να μην τελειώσει ποτέ – δηλαδή να πάψει να υπάρχει ως τέτοια.

43. Φράση του Μιχαήλ Μπακούνιν που γράφτηκε στους τοίχους του Παρισιού.

44. Arendt, *ό.π.*, σ. 15, 20.

Ίσως λοιπόν το «τέλος του πολιτισμού» που έβλεπαν έντρομοι να έρχεται ο Μαλρώ και ο Ντε Γκωλ να μην ήταν παρά η άλλη όψη του τέλους της ίδιας της επανάστασης ως επαγγελίας ενός άλλου κόσμου. Πρόλαβε και ήρθε πρώτα το δικό της τέλος, όταν έσβησαν οι φωτιές και το «παλαιό σύστημα» αποκαταστάθηκε πολύ πιο γρήγορα απ' ό,τι είχε καταλυθεί, και μάλιστα ισχυρότερο. Φαίνεται, όπως υποστήριζε η Άρεντ, ότι από το κίνημα έλειπε η βασική προϋπόθεση για μια επανάσταση, μια ομάδα πραγματικών επαναστατών:

*Αυτό ακριβώς που οι φοιτητές της Αριστεράς θα ήθελαν πολύ να είναι –επαναστάτες– δηλαδή αυτό ακριβώς που δεν είναι. [...] Αυτό που ανοίγει το δρόμο σε μια επανάσταση, με την έννοια της σημασίας των επαναστάσεων, είναι μια πραγματική ανάλυση της υφιστάμενης καταστάσεως όπως εκείνη που συνήθιζαν να κάνουν σε παλαιότερες εποχές. [...] Η θεωρητική στείροτης και η αναλυτική ανεπάρκεια αυτού του κινήματος είναι ακριβώς τόσο εντυπωσιακές και καταθλιπτικές όσο καλοδεχούμενη είναι η χαρά που παίρνει μέσα από τη δράση».*⁴⁵

Εν είδει επιλόγου: Ο μύθος, ο μηδενισμός και η ανία

«Επιτέλους, απελευθερωμένες από τον κλοιό των καταναγκασμών και της απομόνωσης, οι από τόσο καιρό ανικανοποίητες επιθυμίες μας απόλαυσαν εδώ μια μεγάλη μερίδα ευχαρίστησης». Ο Μάης του '68 υπήρξε η κορύφωση μιας ηδονικής περιπέτειας του μοντέρνου κόσμου. Ήταν μια γιορτή την οποία απόλαυσαν όσοι συμμετείχαν – αλλά μόνον εκείνοι. Από αυτή την άποψη το εγχείρημα ήταν επιτυχές, απέτυχε όμως ως μια κίνηση για ουσιαστική θετική αλλαγή της κοινωνίας. Σε αντίθεση με τις

45. Arendt, *ό.π.*, σ. 14.

παραδοσιακές γιορτές, το τέλος της συγκεκριμένης δεν βρήκε τον κόσμο αναγεννημένο.

Γι' αυτόν τον λόγο και μόνο καλείται κανείς να τον εξετάσει στις ιστορικές του διαστάσεις, ως ένα σημείο καμπής – γιατί ο κόσμος μετά το τέλος της εξέγερσης έγινε πολύ πιο ζοφερός από εκείνον που υπήρξε η αιτία της. Και σε αυτό ο γαλλικός Μάης συνέβαλε καθοριστικά. Όπως έγραφε ο Ρεζίς Ντεμπραί, διανοούμενος, πανεπιστημιακός και ακτιβιστής που τον καιρό του Μάη ήταν υπό κράτηση στη Βολιβία, η γαλλική εξέγερση συνέβαλε στην ιδεολογική πόλωση αλλά και στην ίδια την αποκατάσταση της τάξης και της κοινωνικής ιεραρχίας – ήταν «η θερμοκοιτίδα μιας νέας αστικής κοινωνίας».⁴⁶

Από ιστορική άποψη, ο γαλλικός Μάης άφησε μια «παρακαταθήκη» που στάθηκε καθοριστική για τις δεκαετίες που ακολούθησαν. Είχε πράγματι συνέχεια, μόνο που αυτή υπήρξε με μια σειρά από παραμορφωμένους τρόπους, κεντρικό χαρακτηριστικό των οποίων ήταν η παρεκτροπή ενός από τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά του: του ουτοπισμού, ο οποίος πρέπει να διακριθεί από την ουτοπία καθαυτή.

Η ουτοπία ταυτίζεται με την ελπίδα για μια ιδεατή κατάσταση στην οποία όλες οι αντιφάσεις και τα προβλήματα του παρόντος έχουν εξαφανιστεί ως διά μαγείας, απελευθερώνοντας την ανθρωπότητα από τις πηγές της δυστυχίας. Ο ουτοπισμός (και κάθε συγκεκριμένη ουτοπική θεωρία) από την άλλη, δίνει στο μέλλον ένα πρόσωπο, περιγράφει τα χαρακτηριστικά του. Με αυτή την έννοια εμφανίζεται μια νέα αντίφαση στη θέση εκείνων που επιδιώκει να ξεπεράσει: οραματίζεται το μέλλον, αλλά αυτός ο οραματισμός γίνεται από τη σκοπιά και με τα

διανοητικά υλικά και τους τρόπους του παρόντος («Το μέλλον θα περιλαμβάνει ό,τι του βάλουμε τώρα» έλεγε ένα σύνθημα). Εξαιτίας αυτής της αντίφασης ο ουτοπισμός βρίσκεται σε συνεχή ασταθή ισορροπία και μπορεί εύκολα να διολισθήσει σε ό,τι πιο «συγγενικό» έχει: στην ιδεολογία, και από αυτήν στον ολοκληρωτισμό (προπαγάνδα, τρομοκρατία) ή στη διαφήμιση (κοινωνία της αφθονίας).

Όπως επισημάνθηκε παραπάνω, ένας από τους βασικούς στόχους επίθεσης του γαλλικού Μάη ήταν η ιδεολογία σε οποιαδήποτε μορφή της, ακόμη και στις «αριστερές», «επαναστατικές» εκδοχές της. Γι' αυτό ακριβώς δεν υπάρχει κάτι πιο ξένο στο πνεύμα του από την ιδεολογικοποίηση που γνώρισε τα χρόνια που ακολούθησαν και συνεχίζει να είναι ισχυρή σε ορισμένους χώρους ακόμη και σήμερα. Στις περισσότερες και πιο διαδεδομένες αναλύσεις των γεγονότων, «αριστερές» και «δεξιές», κυριαρχεί η ιδεολογική άποψη εις βάρος της πραγματικής ερμηνείας. Αυτές ακριβώς οι ιδεολογικές αναγνώσεις συνέβαλαν καθοριστικά στη δημιουργία ενός μύθου γύρω από τον Μάη, όπως υποστηρίζει ο Πωλ Πικόνε, ιστορικός των ιδεών και ιδρυτής-διευθυντής της επιθεώρησης *Telos*.⁴⁷

Στον χώρο της αριστεράς και των αναρχικών ο μύθος κατέληξε να αποτελεί ένα αυτόνομο φαντασιακό με επίκεντρο την «επανάσταση», στο πλαίσιο του οποίου οι προκηρύξεις και η συνθηματολογία του '68 υποδύονται την «επαναστατική θεωρία» που τροφοδοτεί έναν αυτοανακυκλούμενο ακτιβισμό. Πολλά από τα γνωστά συνθήματα του Μάη απέκτησαν την απρόσμενη δημοφιλία τους από την εκτός τόπου και χρόνου επα-

46. Regis Debray, «A Modest Contribution to the Rites and Ceremonies of the Tenth Anniversary», *New Left Review*, αρ. 115, Ιούν. 1979, σ. 46.

47. Paul Piconne, «Reinterpreting 1968. Mythology on the Make», *Telos*, αρ. 77, Φθινόπωρο 1988.

νάληψή τους σε διαδηλώσεις, καταλήψεις και μπροσούρες τις δεκαετίες που ακολούθησαν. Στην Ελλάδα ο Μάης του '68 έχει γίνει γνωστός αποκλειστικά και μόνο μέσω της (κακο)μεταφρασμένης αναπαραγωγής πρωτογενούς υλικού, κειμένων γραμμένων στο ύφος και με τους στόχους της προκήρυξης, και αναμνήσεων ανθρώπων που έζησαν (ή τους διηγήθηκαν) τα γεγονότα. Οποιαδήποτε σοβαρή κριτική-ερμηνευτική ανάλυση, μεταφρασμένη ή πρωτότυπη, απουσιάζει μέχρι σήμερα εντυπωσιακά.

Η πιο ισχυρή απόδειξη της μυθοποίησης βρίσκεται στην επίκληση του Μάη του '68 στο πλαίσιο μεταγενέστερων κοινωνικών ταραχών, οι οποίες στην πραγματικότητα δεν είχαν καμία ουσιαστική σχέση μαζί του, ούτε όσον αφορά τις συνθήκες που τις γέννησαν αλλά ούτε και σε σχέση με τον χαρακτήρα και το πνεύμα τους. Για παράδειγμα, το κύμα απεργιών που τάραξε τη γαλλική κοινωνία την περίοδο 1995-1996 παρουσιάστηκε από πολλούς ως αναβίωση του Μάη, αποσιωπώντας εντέχνως το γεγονός ότι οι απεργίες αυτές στρέφονταν εναντίον του παγώματος των μισθών, της μείωσης των θέσεων εργασίας και διεκδικούσαν αύξηση του ορίου συνταξιοδότησης – θέματα που μάλλον δεν είχαν κατά νου οι εξεγερμένοι του '68. Στην Ελλάδα επιχειρήθηκε να παραλληλιστεί με τον Μάη η εξέγερση του Πολυτεχνείου, το κίνημα των καταλήψεων του 1979, αλλά και πιο πρόσφατα ο «Δεκέμβρης του 2008», αποκρύπτοντας τις πολύ διαφορετικές συνθήκες της ελληνικής κοινωνίας, αλλά και τις πολύ διαφορετικές αιτίες και τα προτάγματα αυτών των σύντομων ταραχών.

Τα τελευταία χρόνια, ιδεολογήματα που έχουν απομείνει από τον Μάη του '68 φαίνεται να υφέρπουν στον λόγο που εκφέρουν πολλοί θεωρητικοί μέντορες διαφόρων «αγανακτισμένων» κι-

νημάτων, αλλά και του λεγόμενου «αντισυστημικού» χώρου, χωρίς και πάλι να λαμβάνονται υπόψη οι νέες κοινωνικοπολιτισμικές συνθήκες που έχουν δημιουργήσει αυτά τα φαινόμενα, αλλά και το γεγονός ότι στις διάφορες «πλατείες» και στη νεφελώδη επικράτεια του «αντισυστημικού» βρίσκονται δίπλα-δίπλα αριστεροί σχηματισμοί, ακροδεξιές οργανώσεις, λαϊκιστές πολιτικοί, φονταμενταλιστές θρησκευόμενοι, κ.ο.κ.

Μια σημαντική παρακαταθήκη του γαλλικού Μάη, μετά τη μυθοποιημένη εκδοχή του, είναι η τρομοκρατία,⁴⁸ φαινόμενο το οποίο συνδέεται τόσο ιδεολογικά όσο και ιστορικά μαζί του. Χαρακτηριστικά, η πρώτη ένοπλη ευρωπαϊκή οργάνωση, η Φράξια Κόκκινος Στρατός (RAF, 1970), γεννήθηκε μέσα από το γερμανικό φοιτητικό κίνημα (ταυτόσημου χαρακτήρα με την εξέγερση του Μάη) με αφορμή τον σοβαρό τραυματισμό τον Απρίλιο του 1968 του Ρούντι Ντούτσκε, ηγετικής μορφής του, από έναν ακροδεξιό.

Σε ένα κείμενο που θα μπορούσε να θεωρηθεί «ιδρυτική πράξη» της RAF η Ούλρικε Μάινχοφ έγραφε: «Οι σφαίρες των δολοφόνων, οι σφαίρες που ρίχτηκαν στον Ρούντι [...] έχουν θάψει το όνειρο της μη-βίας».⁴⁹ Πρέπει να προσεχθεί ότι η εμφάνιση της τρομοκρατίας αμέσως μετά την κορύφωση του κινήματος της δεκαετίας του 1960 συνδέεται εξ αρχής με μια στάση όχι

48. Ο όρος «τρομοκρατία» χρησιμοποιείται εδώ με επίγνωση της διαμάχης που υπάρχει γύρω από τη χρήση του, και των εναλλακτικών εκδοχών («αντάρτικο πόλης», «ένοπλος αγώνας», «ένοπλη προπαγάνδα», κ.ά.) που προτιμούνται σε ορισμένους πολιτικούς χώρους. Ο λόγος αυτής της επιλογής γίνεται φανερός από τη θέση που αναπτύσσεται στη συνέχεια.

49. «Die Rote Armee aufbauen», Agit 883, αρ. 61, 22/5/1970, σ. 2. Η φράση «...έχουν θάψει το όνειρο της μη-βίας» είχε πολύ βαθύτερη και ευρύτερη διάσταση, αφού είκοσι ημέρες πριν τη δολοφονική απόπειρα κατά του Ρούντι Ντούτσκε, στις ΗΠΑ είχε δολοφονηθεί ο αιδεσιμότατος Μάρτιν Λούθερ Κινγκ, μαύρος ακτιβιστής και ο πιο γνωστός υπέρμαχος της μη-βίαιης διαμαρτυρίας.

απλής απαισιοδοξίας, αλλά υποχώρησης και απελπισίας. Παρότι μοιάζει ως ενεργητική πράξη (δράση), η τρομοκρατία υπήρξε ουσιαστικά μια ακραία αντίδραση που γεννήθηκε από ένα «θαμμένο όνειρο».

Όμως η απελπισία που πηγάζει από τη ματαίωση της ουτοπίας αποτελεί το πιο πρόσφορο έδαφος για να συμβεί μια βαθειά παραμόρφωση. Επικαλούμενη τις ιδέες του κινήματος του '60 και τον ουτοπισμό του Μάη, η RAF, όπως και οι οργανώσεις που την ακολούθησαν, επιχείρησαν να μεταφέρουν την πρακτική του ανταρτοπόλεμου του τρίτου κόσμου στις ευρωπαϊκές μεγαλουπόλεις, αδιαφορώντας για το ότι αυτός είχε αναπτυχθεί σε πολύ διαφορετικές κοινωνικοοικονομικές συνθήκες, απέναντι σε έναν διαφορετικό (με πολιτικούς όρους) αντίπαλο, και φυσικά έχοντας διαφορετική σχέση με τους πολίτες, στους οποίους έβρισκε τον ουσιαστικό συμπαράστατή του. Οι ευρωπαϊκές τρομοκρατικές οργανώσεις δεν βρίσκονταν απλώς σε μεγάλη απόσταση –κυριολεκτικά και μεταφορικά– από τους αντάρτες του τρίτου κόσμου, αλλά τους ήταν αδύνατο να ολοκληρώσουν ακόμη και αυτόν τον αρχικό τους στόχο: τον συμβολικό ένοπλο αγώνα, μέσω του οποίου επιχειρούσαν να μεταφέρουν ιδέες.

Ακόμη και αν δεν λάβουμε υπόψη την αποδομητική κριτική που άσκησε στις Ερυθρές Ταξιαρχίες ο σιτουασιονιστής Τζιανφράνκο Σανγκουϊνέτι, όταν κατήγγειλε την υπόγεια διασύνδεσή τους με το κράτος και τις μυστικές υπηρεσίες,⁵⁰ αρκεί να σταθούμε στο προφανές: ότι η «επιτυχής» λειτουργία μιας τρομοκρατικής ομάδας επιβάλλει την υιοθέτηση μιας στρατιωτικού τύπου

οργάνωσης, ιεραρχίας και πειθαρχίας, και στη συνέχεια μια δράση που ξεφεύγει από το συμβολικό πλαίσιο και μετατρέπεται σε πραγματική πολεμική συμπλοκή με τον αντίπαλο. Ακριβώς τότε όμως η βία που ασκεί από συμβολική γίνεται εργαλειακή.

Από αυτό το σημείο και μετά οι ένοπλες οργανώσεις αναπαράγουν πιστά αυτό που πολεμούν: την κρατική βία, την ιεραρχία και τον διαχωρισμό, την εξουσία. Είναι χαρακτηριστικό ότι κατά την ιστορική εξέλιξη της τρομοκρατίας και τις διαδοχικές «γενιές» των τρομοκρατών που σε ορισμένες χώρες (περιλαμβανομένης της Ελλάδας) φτάνουν μέχρι σήμερα, παρατηρείται μια όλο και μεγαλύτερη απομάκρυνση από οτιδήποτε «ηθικό», «ανθρωπιστικό», «ουτοπικό» περιλάμβανε το πνεύμα της δεκαετίας του '60 και του γαλλικού Μάη. Η δράση τους γίνεται όλο και πιο ψυχρή.

Η τρομοκρατία γεννήθηκε μέσα από την ήττα του κινήματος του '60, αλλά κατέληξε να ταυτίζεται με τον τυφλό μηδενισμό. Ένα μηδενισμό καθόλου χαρούμενο και δημιουργικό όπως θα τον ήθελαν ο Νίτσε, οι ντανταϊστές και οι εξεγερμένοι του Μάη, αλλά εκδικητικό, μνησίκακο και απάνθρωπο. Τι το ουτοπικό και ελπιδοφόρο, τι το επαναστατικό μπορεί να έχει η εν ψυχρώ δολοφονία ενός αστυφύλακα την ώρα που περιπολεί; Κάθε συμβολισμός έχει χαθεί προ πολλού. Η ζωή έχει πάψει να είναι αυταξία, αλλά θεωρείται αναλώσιμη και εν τέλει περιττή – αυτό λείει ο στρατοκράτης και ο φασίστας, αυτό ακριβώς επαναλαμβάνει και ο τρομοκράτης που εμπνέεται από τον μισανθρωπικό μηδενισμό του Σεργκέι Νετσάγιεφ.⁵¹

Η Χάνα Άρεντ αναρωτιόταν ήδη από το 1970 «κατά πόσο

50. Gianfranco Sanguinetti, *Περί της Τρομοκρατίας και του Κράτους: Πρώτη Κοινωνολόγηση της Πραχτικής και της Θεωρίας της Τρομοκρατίας* [Del terrorismo e dello Stato, 1979], μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Αθήνα: Ύψιλον, 1980.

51. Sergey Nechayev, *Η Κατήχηση του Επαναστάτη* [1869], μτφρ. Ζ. Πεσκετζή, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1991.

οι “θετικοί παράγοντες” δεν βρίσκονται ήδη στη διαδικασία της αποσύνθεσής τους, καταβροχθισμένοι από τον φανατισμό, τις ιδεολογίες και από κάποια καταστροφικότητα που συχνά συνορεύει από τη μια μεριά με την εγκληματικότητα και από την άλλη με την ανία». ⁵² Πολύ αργότερα, η Τζούλια Κρίστεβα επισημαίνει εύστοχα πως όταν η αναζήτηση του ιδανικού (της ουτοπίας) ματαιώνεται από τη σύγκρουσή της με την πραγματικότητα, αντιστρέφεται και οδηγεί στον μηδενισμό – δηλαδή στην κατάθλιψη, στην ενόρμηση του θανάτου και στην ανία. ⁵³ Αν η τρομοκρατία αποτελεί τη θανατηφόρα παραμόρφωση του ουτοπισμού του γαλλικού Μάη, η ανία μπορεί να βρεθεί στην απόλυτη κυριαρχία του λάιφ-στάιλ από τη δεκαετία του 1980 και μετά.

Είναι ειρωνικό ότι η οριστική ανατροπή των «καταπιεστικών» αρχών και κανόνων, η κατάλυση των «αυστηρών» αξιακών συστημάτων, η κυριαρχία της φαντασίας και του απρόσκοπτου ηδονισμού, που επιζήτησε και απέτυχε τελικά να πραγματοποιήσει ο Μάης του '68, υλοποιήθηκαν με αντεστραμμένο τρόπο από τη «μεταμοντέρνα» μαζική κουλτούρα, τη φαντασμαγορία του θεάματος και τον απενοχοποιημένο καταναλωτισμό. Φαίνεται πως στα χρόνια που ακολούθησαν τη γαλλική εξέγερση συνέβη ό,τι ακριβώς είχε προαναγγελλθεί αφοριστικά από το ίδιο το κίνημα του Μάη: «Δεν υπάρχει τόσο ριζοσπαστική χειρονομία που να μην προσπαθήσει να την οικειοποιηθεί η ιδεολογία [...] όλα τα πολιτιστικά περιεχόμενα μπορούν να αφομοιωθούν από την κυρίαρχη τάξη.» ⁵⁴

52. Arendt, *ό.π.*, σ. 12.

53. Kristeva, *ό.π.*, σ. 41-44, 47.

54. Η φράση αποδίδεται στον Γκυ Ντεμπόρ ή τον Ραούλ Βανεγκέμ και το αρχικό μέρος της αναπαράγεται στο *Bulletin du Mouvement du 22 Mars*, παρ. στο Willener,

Αν κάτι πέτυχε πραγματικά εκείνη η γιορτή που αμφισβήτησε τα πάντα (πέρα από την απόλαυση όσων συμμετείχαν) ήταν ο ριζικός κλονισμός όχι απλώς ορισμένων αρχών και αξιών αλλά αυτής καθουτής της ιδέας ότι πρέπει να υπάρχουν αρχές και αξίες. Ο «μεταμοντερνισμός» απλώς ολοκλήρωσε και θεωρητικοποίησε αυτό τον απόλυτο σχετικισμό. Όμως σε έναν κόσμο που δεν υπάρχουν πλέον κάποιες (οι όποιες) απόλυτες αρχές, ο ηδονισμός των εξεγερμένων ελάχιστα διαφέρει από τον ηδονισμό των γιάππς και του λάιφ-στάιλ. Η ανία την οποία θέλησαν να αποτινάξουν οι Γάλλοι που κατέβηκαν στους δρόμους έδωσε τη θέση της στην ανία που συνοδεύει ένα χαλγκόβερ χρηματιστών. Το 1980, στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού, ο Τζέρι Ρούμπιν, πρώην ηγετική μορφή του αμερικανικού ριζοσπαστικού κινήματος και στη συνέχεια στέλεχος της Γουόλ Στρητ, απλώς επιβεβαίωσε, χωρίς προσχήματα, το προφανές:

Η παραγωγή πλούτου είναι η αληθινή αμερικανική επανάσταση. Το χρήμα είναι εξουσία. [...] Ξέρω ότι μπορώ να είμαι πιο αποτελεσματικός σήμερα, φορώντας κοστούμι και δουλεύοντας στην Γουόλ Στρητ, από ό,τι χορεύοντας έξω από τα τείχη της εξουσίας. Καλώς σε βρήκα, Γουόλ Στρητ, σου έρχομαι. Ας βγάλουμε εκατομμύρια δολάρια μαζί. ⁵⁵

«Κάντε πράξη τους ευσεβείς πόθους», «Η επιθυμία της πραγματικότητας είναι υπέροχη! Η πραγματοποίηση των επιθυμιών είναι ακόμη πιο υπέροχη!», «Ξεχάστε ό,τι έχετε μάθει. Αρχίστε να ονειρεύεστε». Στη συνθήκη του μηδενιστικού σχετικισμού

ό.π., σ. 142.

55. Jerry Rubin, «Guess Who's Coming to Wall Street», *New York Times*, 30/7/1980, σ. A21.

που κυριάρχησε από τη δεκαετία του 1980 και μετά, η απόσταση ανάμεσα σε ένα σύνθημα που γράφτηκε κάποτε σε ένα υπό κατάληψη αμφιθέατρο και σε ένα επιτυχημένο διαφημιστικό σλόγκαν είναι σχεδόν ανύπαρκτη. «Όλα επιτρέπονται!», επαγγέλθηκε ο γαλλικός Μάης και επαναλαμβάνει με μεγαλύτερη ένταση το «μεταμοντέρνο» λάιφ-στάιλ. Αρκεί η αντιστροφή της κριτικής κατεύθυνσης της *Κοινωνίας του Θεάματος*, ώστε το βιβλίο του Ντεμπόρ να γίνει εγχειρίδιο για διαφημιστικές εταιρείες και η απάθεια της καταναλωτικής αφθονίας να εκφραστεί με τη φωτογραφία μιας βόμβας μολότωφ που διαφημίζει μια δυνατή βότκα. Όταν η ουτοπία αποτυγχάνει, τα όνειρα μπορεί να υλοποιηθούν φαντασμαγορικά με αντεστραμμένη μορφή, όπως απέδειξε το MTV, τα περιοδικά λάιφ-στάιλ, η κουλτούρα των γιάπ-πς και πιο πρόσφατα το *guerilla marketing*.

Είναι αλήθεια πως μέσα στον αποδομητικό κριτικό χαρακτήρα της, η ανάλυση του Ντεμπόρ για την κοινωνία του θεάματος είχε κρυμμένη μια αισιοδοξία: ότι πίσω από τη φενάκη της κοινωνίας της αφθονίας, πίσω από οτιδήποτε αλλοτριωμένο, υπάρχει ακόμη η γνήσια επιθυμία, ο αληθινός άνθρωπος, η καθαρή συνείδηση. Ο Ζαν Μπωντριγιάρ προχώρησε λίγο περισσότερο αυτή την ανάλυση για να καταλήξει σε κάτι μάλλον απαισιόδοξο: πως μετά το τέλος της γιορτής, το θέαμα, το ομοίωμα, το πλαστό, δεν κρύβουν απλώς την πραγματικότητα, αλλά την έχουν αντικαταστήσει. Η «νέα αστική κοινωνία» που γεννήθηκε μέσα από την ήττα του Μάη έχει αφομοιώσει την ίδια την κριτική της και έχει μετατρέψει εκείνο που την απείλησε σε συστατικό της φαντασμαγορίας της. Τι και πώς να ειπωθεί πλέον, που να μην είναι εξ αρχής μέρος του θεάματος; Ποια πράξη μπορεί να ξεφύγει από το να γίνει μέρος του τηλεοπτικού τοπίου; Οι φωτιές των διαδηλώσεων είναι ό,τι πιο συναρπαστικό στις ειδήσεις των οκτώ.

Όμως σήμερα το πραγματικό όριο της παρακμής του ουτοπισμού βρίσκεται στη διάλυση της ίδιας της ιδέας του συλλογικού, που προκαλείται από την απόλυτη κυριαρχία του ωφελιμιστικού ατομικισμού. Όποιο «κίνημα» έχει εμφανιστεί τα τελευταία χρόνια δεν υπερβαίνει το επίπεδο της ευκαιριακής σύμπραξης κατ' ουσίαν απομονωμένων μέσα στην επαπειλούμενη ευημερία τους ατόμων. Οι κάθε λογής «αγανακτισμένοι», που τροφοδοτούν με ψήφους «αντισυστημικούς» ριζοσπάστες αριστερούς και ακροδεξιούς και ανεβάζουν λαϊκιστές στις κυβερνήσεις, δεν είναι τίποτε περισσότερο από ψευδο-συλλογικότητες έτοιμες κάθε στιγμή να διαλυθούν στα επιμέρους μικροσυμφέροντα και ιδεολογήματα που τις συγκροτούν. Και η παρακμή συνεχίζεται. Άλλωστε, τι μπορεί να σημαίνει σήμερα το όνειρο του Μάη του '68, πέρα από μια καλή ζωή με όλα τα κομφορ, σε μια συνοικία που, κατά προτίμηση, δεν κατοικούν μετανάστες;



Ο Γιώργος Ν. Οικονόμου είναι διδάκτωρ φιλοσοφίας και συγγραφέας. Το τελευταίο του βιβλίο, *Η αποτυχία του ελληνικού πολιτικού συστήματος*, κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Εξάρχεια.



Μάης 1968, Το Ρήγμα Καστοριάδης, Lefort, Morin

του Γιώργου Ν. Οικονόμου

Από τις πολυάριθμες ερμηνείες που έχουν υπάρξει για τον Μάη του '68, είναι ενδιαφέρον να εξετάσει κανείς αυτές του Κορνήλιου Καστοριάδη, του Edgar Morin και του Claude Lefort για τρεις κυρίως λόγους.

Πρώτον, και οι τρεις έζησαν από κοντά τα γεγονότα, συμμετείχαν σε αυτά και έγραψαν εν θερμώ την ώρα που συνέβαιναν. Δεύτερον, επανήλθαν και οι τρεις μετά από είκοσι χρόνια και ξανάγραψαν πιο νηφάλια γι' αυτά. Η χρονική απόσταση των είκοσι ετών, όταν πια έχουν ηρεμήσει τα πράγματα, δίνει στους τρεις στοχαστές τη δυνατότητα να επανεκτιμήσουν τις απόψεις τους ή να απαντήσουν σε άλλες προτεινόμενες προβληματικές ερμηνείες.¹ Κι εδώ βρίσκεται ο τρίτος λόγος: οι πάμπολλες εχθρικές ερμηνείες των γάλλων διανοουμένων για τον Μάη του '68 ποικίλλουν από το ένα άκρο στο άλλο, με συνέπεια ο αναγνώστης να βρίσκεται σε πολύ δύσκολη θέση να εκτιμήσει τα γεγονότα.

Θα πρέπει να θυμηθούμε πως αυτό που σήμερα αποκαλείται μετα-αλήθεια (post-truth) ξεκίνησε πριν από χρόνια στη Γαλλία και μάλιστα για τα γεγονότα του Μάη του '68. Τα παραδείγματα παρερμηνειών και απαξίωσης της μεγάλης κοινωνικής εξέγερσης είναι άφθονα και μάλιστα απαντώνται στις κορυφές της πολιτικής και πνευματικής ζωής, προερχόμενα από άτομα ξένα ή εχθρικά στο πνεύμα του Μάη ή από ανθρώπους που απλώς δεν βίωσαν τα πυρακτωμένα γεγονότα. Ήδη από το 1968, ο κοινωνιολόγος Raymond Aron απαξιώνει την εξέγερση χαρακτηρίζοντάς την «ψυχόδραμα», «καρναβάλι», «ξέσπασμα συλλογικής τρέλας» και υποστηρίζει τον Ντε Γκωλ, όπως και ο συνοδοιπόρος του Κώστας Παπαϊωάννου. Στη δεκαετία του 1980 τρεις γνωστοί γάλλοι διανοούμενοι, πανεπιστημιακοί του κεντροδεξιού χώρου, ο Gilles Lipovetsky, ο Luc Ferry και ο Alain Renaut, ερμηνεύουν τον Μάη ως προάγγελο του ατομικισμού και του αντιουμανισμού! Οι ερμηνείες αυτές, που αλλοιώνουν το πνεύμα και

το νόημα του Μάη του '68, ανασκευάζονται από τον Καστοριάδη στο δεύτερο κείμενό του. Ήταν αναμενόμενο η εχθρότητα στην εξέγερση να κυριεύσει και τις κορυφές της εξουσίας. Έτσι, το 2007, ο τότε υποψήφιος πρόεδρος της Δεξιάς στη Γαλλία, Νικολά Σαρκοζί, διακήρυξε πως έπρεπε να τελειώσει μια και καλή η κληρονομιά του Μάη του '68, διότι πολλά κακά της γαλλικής κοινωνίας προέρχονταν δήθεν από αυτόν: η κρίση στο σχολείο, ο κυνισμός του καπιταλισμού και της πολιτικής, ο σχετικισμός των αξιών κ.ά.

Αντιθέτως, οι τρεις στοχαστές που θα εξετάσουμε είναι ευνοϊκώς διακείμενοι στην εξέγερση, αν και σε διαφορετικό βαθμό, διατηρώντας παράλληλα μια κριτική διάθεση.

i.

Ο Καστοριάδης στο κείμενό του, που έχει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Η προδρομική επανάσταση», αναλύει εν θερμώ τα γεγονότα εξάγοντας χρήσιμα συμπεράσματα και συλλαμβάνοντας το βασικό στοιχείο τους. «Ό,τι και αν επακολουθήσει, ο Μάης εγκαινίασε μια νέα περίοδο της παγκόσμιας ιστορίας» (σ. 92). Συνεπώς το σημαντικό είναι να δούμε γιατί ο Μάης του '68 εγκαινίασε μια νέα περίοδο. Η εξέγερση είχε ως άξονα την αμφισβήτηση της δυτικής κοινωνίας, σε όλα τα βασικά χαρακτηριστικά της: καταναλωτισμός, θέαμα, διαφήμιση, ιεραρχία, γραφειοκρατία, εκπαίδευση, σχέσεις, κράτος, κόμματα, ιδεολογίες. Τα κύρια στοιχεία που δέσποσαν ήταν ο αυθορμητισμός, ο αυτοκαθορισμός, η ελευθεριακή διάθεση και η αυτονομία, η έκρηξη της φαντασίας και της δημιουργίας, χωρίς κομματική καθοδήγηση, χωρίς προκαθορισμένη ατζέντα και πρόγραμμα εκ των προτέρων. Οι κινητοποιήσεις παρέμειναν μέχρι το τέλος ακηδεμόνευτες και ανεξάρτητες από τις επιβουλές και τις

1. Edgar Morin, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, *Mai 68: La brèche, suivi de Vingt ans après*, Βρυξέλλες: Editions Complexe, 1988. Όλες οι παραπομπές σε σελίδες αναφέρονται σε αυτή την έκδοση.

επιδιώξεις των αριστερίστικων οργανώσεων, οι οποίες άλλωστε δεν αριθμούσαν παρά λίγες εκατοντάδες οπαδούς, ενώ από την άλλη τα επίσημα κομματικά όργανα του ΚΚΓ, όχι μόνο ήταν απόντα, αλλά και αντίθετα στο πνεύμα, τις μορφές και τους στόχους της εξέγερσης.

Ο Καστοριάδης πιστεύει πως το κίνημα ανακάλυψε ως βασικό σχίσμα της κοινωνίας τη διαίρεση ανάμεσα σε διευθύνοντες και εκτελεστές, σε αυτούς που λαμβάνουν τις αποφάσεις και σε αυτούς που εκτελούν, πράγμα που φάνηκε και στις επιθυμίες για αυτοκαθορισμό, αυτοοργάνωση, αυτοκυβέρνηση και αυτοδιαχείριση. Η διαίρεση αυτή επαναφέρει την πολιτική στο προσκήνιο, όπως απέδειξε η μεγάλη έκρηξη άμεσης συμμετοχής των ανθρώπων σε συνελεύσεις, διαδηλώσεις, επιτροπές δράσης, σε οδοφράγματα, πρωτοβουλίες, σε διαλόγους και συζητήσεις παντού, εναντίον κάθε γραφειοκρατίας στο κράτος, στο πανεπιστήμιο, στην επιχείρηση, στα κόμματα.

Από την άλλη μεριά, ο Καστοριάδης διαπιστώνει αδυναμίες και ελλείψεις στην εξέγερση, τις οποίες εξηγεί με την ανυπαρξία ενός ισχυρού επαναστατικού κινήματος που θα προπαγάνδιζε τη συγκρότηση αυτόνομων απεργιακών επιτροπών στην αρχή και κατόπιν εργατικών συμβουλίων, έτσι ώστε αυτά να αρχίσουν να διευθύνουν την παραγωγή. Η αδυναμία φάνηκε κυρίως στην απροθυμία των εργατών να υπερβούν τις οικονομικές διεκδικήσεις και να συμπλεύσουν με τις προθέσεις των φοιτητών για ευρύτερη πολιτική και κοινωνική αμφισβήτηση, απροθυμία που εν πολλοίς οφειλόταν στην αγκίστρωσή τους στα συνδικάτα της CGT και στο ΚΚΓ, τα οποία έπαιξαν αρνητικό ρόλο στην όλη κινητοποίηση, συκοφαντώντας τους φοιτητές και προσπαθώντας να τους απομονώσουν. Εμπόδισαν την πολιτικοποίηση των αγώνων και συνέβαλαν στην προφύλαξη του συστήματος. Έσβησε έ-

τσι ένας μεγάλος μύθος για την πρωτοπορία και την επαναστατικότητα των Κομμουνιστικών Κομμάτων.

Όσον αφορά τις μικρές εξωκοινοβουλευτικές αριστερίστικες οργανώσεις των τροτσκιστών και των μαοϊκών, αυτές είχαν πολύ μικρή εμβέλεια και πλήρη ιδεολογική εξάρτηση από τα παλαιά αποτυχημένα μαρξιστικά και εργατίστικά πρότυπα και δεν μπορούσαν να προσφέρουν κάτι το πρωτότυπο και δημιουργικό. Η προσφορά τους ήταν κυρίως αφίσες του Μαρξ, του Λένιν, του Μάο, του Τσε Γκεβάρα, διαδηλώσεις με το σύνθημα «Η εξουσία στους εργάτες» και ο πολλαπλός αδόμενος ύμνος της «Διεθνούς». Φυσικά οι εργάτες όχι μόνο δεν κινητοποιήθηκαν μαζί με τους φοιτητές, αλλά ούτε θέλησαν να αποκτήσουν την εξουσία, ούτε προσπάθησαν να καταλάβουν τους φοιτητές και να συζητήσουν μαζί τους γι' αυτό το ζήτημα. Τον Μάη του '68 κατέρρευσε ο μύθος της επαναστατικής εργατικής τάξης, μύθος που δημιουργήθηκε από τον Μαρξ τον 19ο αιώνα. «Η εργατική τάξη όχι μόνο δεν υπήρξε η επαναστατική πρωτοπορία της κοινωνίας, αλλά η βραδυκίνητη οπισθοφυλακή της».

Ο Καστοριάδης βλέπει αυτές τις ελλείψεις, καθώς και την ανάγκη ενός «επαναστατικού κινήματος», και προτείνει προς τούτο συγκεκριμένες αρχές, οργανωτικές δομές, εσωτερική λειτουργία και μορφές δράσης για τη συγκρότηση ενός τέτοιου κινήματος, με βάση την αυτοοργάνωση, τον αυτοκαθορισμό και την άμεση δημοκρατία, την κατάργηση της διαίρεσης διευθυνόντων-εκτελεστών, την ανά πάσα στιγμή ανακλητότητα των οργάνων. Φυσικά, ένα τέτοιο κίνημα δεν συγκροτήθηκε στην πορεία των γεγονότων, αλλά το περίγραμμα και οι ιδέες του μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως βάση σε μελλοντικές καταστάσεις.

Ο Καστοριάδης, στο κείμενο που έγραψε το 1968, χρησιμοποιεί ακόμη τους όρους «σοσιαλισμός», «σοσιαλιστική επανάσταση»,

«σοσιαλιστική οικοδόμηση της κοινωνίας» και «κατάργηση των κυρίαρχων και εκμεταλλευτριών τάξεων, της ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής», όρους που ήταν σε γενική χρήση από πάρα πολλούς συμμετέχοντες στην εξέγερση και που είχαν κατά βάση μαρξική και αριστερή καταγωγή. Να σημειωθεί πως και το πιο προχωρημένο τμήμα των κινητοποιήσεων, το «Κίνημα της 22ας Μαρτίου», και ο Κον-Μπεντίτ, αλλά και άλλοι πρωτεργάτες, βασικοί καταλύτες και συντελεστές της εξέγερσης, μιλούσαν για σοσιαλισμό. Σοσιαλισμός όμως για τον Καστοριάδη, τον Κον-Μπεντίτ και τους ομοίους τους δεν σήμαινε τα καθεστώτα του ανατολικού μπλοκ υπό την κηδεμονία της Ρωσίας, ούτε το κινέζικο καθεστώς του Μάο, αλλά την αυτοδιεύθυνση μέσω συνελεύσεων και συμβουλίων, την αυτονομία και την αυτοδιαχείριση των εργαζομένων.

Από την άλλη, ο Καστοριάδης, χωρίς βεβαίως να έχει καμία ψευδαίσθηση σχετικά με το συνδικάτο ως συνδικάτο, προτείνει να παρακινήθούν οι εργάτες να προσχωρήσουν στη συνδικαλιστική CFDT, επειδή αυτή είναι λιγότερο γραφειοκρατικοποιημένη και πιο δεκτική στις ιδέες του κινήματος, αφού λόγω χάρη υποστηρίζει την αυτοδιαχείριση, στην οποία αντιτίθεται η CGT και το ΚΚΓ.

Όταν ο Καστοριάδης επανέρχεται στον Μάη του '68, μετά από δεκαοκτώ έτη, οι τόνοι έχουν πέσει και δεν χρησιμοποιεί πλέον τον όρο «επανάσταση», αλλά απλώς τους όρους «κίνημα» και «κινήματα της δεκαετίας του εξήντα». Κυρίως ενδιαφέρεται να ανασκευάσει τις αστήριχτες ερμηνείες των διανοουμένων Lipovetsky, Ferry, Renault, οι οποίοι είδαν τον Μάη αφ' ενός ως προετοιμασία του σύγχρονου ατομικισμού και αφ' ετέρου δήθεν επηρεασμένο από στοχαστές άσχετους με το πνεύμα της εξέγερσης! Οι διανοούμενοι αυτοί (Foucault, Althusser, Lacan,

Derrida) όχι μόνο δεν συνεισέφεραν με το έργο τους στην εξέγερση, αλλά ήταν αδιάφοροι έως επιφυλακτικοί (σ. 190).

Ο Καστοριάδης αναφέρει ότι ο Μάης και τα άλλα κινήματα έδειξαν την εμμονή και τη δύναμη του στόχου της αυτονομίας, που εκφράσθηκε τόσο με την άρνηση του καπιταλιστικού-γραφειοκρατικού κόσμου, όσο και με τις καινούργιες ιδέες και πρακτικές της συλλογικότητας και του κοινοτιστικού πνεύματος που επινόησαν ή διέδωσαν αυτά τα κινήματα. Όμως δεν επιμένει σε αυτό που ο ίδιος αποκαλεί «πρόταγμα αυτονομίας», χωρίς βεβαίως να υπάρχει κάποια ρητή επιφύλαξη εκ μέρους του στο κείμενο. Αυτό ίσως εξηγείται από το γεγονός ότι δεν επανέρχεται στον χαρακτηρισμό «επανάσταση» που είχε χρησιμοποιήσει στο πρώτο κείμενο. Ο Μάης του '68 πάντως εντάσσεται στο πρόταγμα της αυτονομίας, αποτέλεσε μια μορφή του προτάγματος.

Αυτό που ενδιαφέρει τον Καστοριάδη γενικώς σε τέτοιες στιγμές είναι να κινητοποιηθεί η κοινωνία και να αναδειχθούν ρητώς οι δημοκρατικές αξίες, όχι μόνο θεωρητικώς αλλά και πρακτικώς. Τα σημαντικά προβλήματα που εγείρονται είναι το πώς θα μπορούσαν οι κινητοποιήσεις να υπερβούν το στάδιο της απλής έκρηξης χωρίς να χάσουν την αυτόνομη δημιουργικότητά τους, και τα περιεχόμενά τους να βρουν τις νέες –πολιτικές κυρίως– μορφές που θα τους επέτρεπαν να φτάσουν σε πλήρη κοινωνική πολιτική λειτουργία. Το πώς να θεσμίσουν «διαρκείς συλλογικές οργανώσεις», οι οποίες δεν θα σφετερίζονται τη δημιουργικότητα των κινητοποιήσεων και δεν θα καταλήγουν σε γραφειοκρατίες και παγιωμένα νεκρά σχήματα, πώς να θεσμίσουν συνελεύσεις με ανακλητά συμβούλια, που θα ασκούν εξουσία, εκ παραλλήλου και συμπληρωματικά με τις υπάρχουσες μορφές εξουσίας. Αυτό όντως είναι ένα από τα πολύ σημαντικά πολιτικά ζητήματα που πρέπει να απασχολήσουν την πολιτική σκέψη και τους πολιτικούς δρώντες.

Ο Καστοριάδης επιμένει στην αποτυχία των κινήματων να συνεχίσουν το δημιουργικό έργο τους, να παρατείνουν με θετικό τρόπο την κριτική στην υπάρχουσα τάξη πραγμάτων και να εγκολπωθούν τον στόχο της αυτονομίας, ατομικής και κοινωνικής – με την έννοια της συλλογικής αυτοκυβέρνησης. Όμως δεν αναφέρει άλλες θεσμικές αλλαγές που θα ήταν αναγκαίες και χρήσιμες στην εδραίωση των δημοκρατικών αξιών και θεσμών. Αυτό φαίνεται περίεργο αν σκεφθεί κανείς πως η πολιτική ορίζεται από τον ίδιο, ήδη από το 1973, ως η συλλογική αμφισβήτηση θεσμών και η δημιουργία άλλων. Το κεντρικό ζήτημα κάθε πολιτικής δραστηριότητας, άρα και του Μάη του '68, είναι η θέσμιση. Ένα λοιπόν βασικό ερώτημα είναι: ποιες άλλες θεσμικές αλλαγές, που δεν εντάσσονται στον βολонταρισμό και την ουτοπία, θα ήταν δυνατές και επιτεύξιμες την εποχή εκείνη; Είναι και αυτό ένα σημαντικό ζήτημα που πρέπει να εξετασθεί για μελλοντικές χρήσεις.

ii.

Ο Ε. Morin επίσης αναρωτιέται από την πλευρά του εάν ο Μάης αποτελεί επανάσταση προλεταριακή ή νεανική. Δηλώνει πάντως ότι: «Η επανάσταση έχει άνισο αντίκτυπο στην ιντελιγκέντσια και στην εργατική τάξη. Στην ελευθεριακή και εξισωτική απαίτησή της καταδικάζει κάθε εξουσία που δεν έχει εκλεγεί και δεν είναι ανακλητή, έχει βαθεία ανάγκη να υπερβεί τη διαίρεση χειρωνακτικής και διανοητικής εργασίας, να δημιουργήσει μια κοινή εκμετάλλευση του πλούτου της ζωής. Για πρώτη φορά μέσα σε μια αναπτυγμένη δυτική κοινωνία, αναδύθηκε ο γνήσιος κομμουνισμός, απεγκλωβισμένος από κάθε σταλινισμό, μαρξισμό-λενινισμό και μπολσεβικισμό, έγινε μια συγκεκριμένη ουτοπία, βιωμένη από χιλιάδες σπουδαστές, εργά-

τες, μαθητές και άλλους, στις πιο αγωνιστικές εστίες της επανάστασης χωρίς πρόσωπο» (σ. 80).

«Επανάσταση χωρίς πρόσωπο», σημαίνει για τον Morin επανάσταση με χίλια πρόσωπα: με εκρήξεις φιλελεύθερες και ελευθεριακές, ποικίλες εξεγέρσεις περιφερειακές, επαρχιακές, αγροτών, εργατών, φοιτητών, μαθητών, διανοουμένων, υπαλλήλων, κατά των εξουσιών και της Εξουσίας, προσπάθειες αυτονόμησης, αποκεντροποίησης, αυτοδιαχείρισης, μεγάλη ορμή για μια καλύτερη ατομική ζωή, για αλλαγή των σχέσεων δύναμης μέσα στην επιχείρηση και στην κοινωνία. Μιλάει για επιθυμία ελευθερίας-ισότητας-αδελφότητας, ως επανάληψη, σε σύγχρονα συμφραζόμενα, του τρίπτυχου *liberté-égalité-fraternité* του 1789. Επισημαίνει την αντιαυταρχική, αντιεραρχική πτυχή του κινήματος, τη γενικευμένη αμφισβήτηση της εξουσίας, την άμεση δημοκρατία, τις διαρκείς συνελεύσεις, τις ανακλητές επιτροπές, τις επιτροπές δράσης που θα μπορούσαν να εξελιχθούν σε επιτροπές συνδιαχείρισης ή αυτοδιαχείρισης, τα συμβούλια («Η επανάσταση είναι αυτός ο σοσιαλισμός των συμβουλίων»).

Ο Morin εκθειάζει το «κίνημα της 22ας Μαρτίου» και τον Κον-Μπεντίτ διότι κήρυξαν τον πόλεμο όχι μόνο στο γκωλικό καθεστώς, αλλά επίσης στο αστικό κράτος και στο καπιταλιστικό σύστημα, στα κόμματα της «Αριστεράς» και στους σταλινικούς μηχανισμούς (CGT και ΚΚΓ) και διότι υπήρξαν οι καταλύτες και οι βασικοί συντελεστές του κινήματος.

Στο δεύτερο κείμενό του, είκοσι έτη μετά, ο Morin αναιρεί τον δοξαστικό τόνο για την επανάσταση, παραμένοντας όμως υπέρ μιας μεγάλης αλλαγής γενικώς και αορίστως στις ανθρώπινες σχέσεις, στα έθνη, στις κοινωνίες, στις ομάδες κ.λπ. Εμμέσως πλην σαφώς απαντά στους τρεις διανοούμενους Lipovetsky, Ferry και Renaut, διαβεβαιώνοντας ότι ο ατομικισμός δεν ήταν δημιουργήμα

του Μάη, αλλά υπήρχε και πριν από αυτόν, μέσα στην αστική κοινωνία με τη βιομηχανοποιημένη μαζική κουλτούρα, τα mass media, τη μόδα, τη διαφήμιση – πράγμα που επισήμανε και ανέλυσε ο ίδιος ήδη από τη δεκαετία του 1950. Αντιθέτως, ο μετέπειτα ατομικισμός ήταν αποτέλεσμα της αποτυχίας της εξέγερσης και όχι του κοινοτικού και ελευθεριακού της πνεύματος, τα οποία μαζί με την επινοητικότητα και το σφρίγος ήταν η ουσία του Μάη για τον Morin.

iii.

Ο C. Lefort στο δικό του κείμενο κάνει λόγο για «επαναστατικό κίνημα» και «επανάσταση», αναφέρει δε κάποια χαρακτηριστικά, όπως την αντίθεση των συμμετεχόντων στους διευθύνοντες, στην ιεραρχία, στο αυστηρό πρόγραμμα, όπως αυτά ήταν γνωστά στην κομματική λογική, τη γενική αμφισβήτηση και την ιδέα ότι η άμεση δράση με την πρόκληση θα μπορούσε να προκαλέσει νέες δυναμικές, νέες ρωγμές, κάποιο «ρήγμα» στο κοινωνικό σύστημα. Βλέπει εν τούτοις στο «επαναστατικό κίνημα» έναν ρεαλισμό, διότι αυτό δεν θέλησε να καταλάβει την εξουσία, δεν είχε την ψευδαίσθηση μιας καλής κοινωνίας που θα ήταν απελευθερωμένη από αντιφάσεις, πράγμα που σημαίνει πως «η επανάσταση ωρίμασε».

Στο δεύτερο κείμενό του, είκοσι έτη μετά, ο Lefort δεν υποστηρίζει ότι ο Μάης ήταν επανάσταση, ούτε ότι η κοινωνία προέβη σε εξέγερση, ούτε ότι άφησε κάποιο αισθητό σημάδι. Έφερε μόνο μια αταξία, μια αναταραχή, μια «άγρια δημοκρατία», στην οποία γεννήθηκε μια καινούρια γλώσσα και ένας νέος τρόπος δράσης, μια απελευθέρωση και ένας δημόσιος χώρος, ο οποίος είχε ως χαρακτηριστικό τη διάλυση των θεμελιωδών στερεοτύπων του κοινωνικού βίου. Κατά τη γνώμη του, η κοινωνία θέλησε αλλαγή

διακυβέρνησης, όχι αλλαγή πολιτεύματος. Το κύριο που βλέπει στην εξέγερση είναι η σύγχυση ή η διάλυση των θεμελιωδών βεβαιοτήτων του κοινωνικού βίου, η άρση των απαγορεύσεων και η ανατροπή των συμβάσεων, η εξέγερση κατά του δογματισμού, του αυταρχισμού και της γραφειοκρατίας. Επισημαίνει το πάθος, τον ενθουσιασμό, τη διάθεση για κουβέντα με τον άγνωστο διπλανό.

Από την άλλη, ο Lefort δηλώνει θιασώτης της αταξίας και όχι της τάξης, κάνοντας έτσι να γεννηθεί στο μυαλό του αναγνώστη το εύλογο ερώτημα τι σημαίνει αταξία από πολιτική άποψη και προοπτική, ερώτημα που δεν τον απασχολεί. Γράφει: «Το κίνημα του Μάη δεν επιτέθηκε στην καθεστηκυία τάξη για να την αντικαταστήσει με μια νέα –η οποία δεν μπορεί να επιβληθεί παρά με την τρομοκρατία και με μια σιδηρά ιδεολογία– αλλά διεκδικούσε μια αταξία μέσα στην κοινωνία, τη συνέχιση μιας αμφισβήτησης των υπαρχόντων εξουσιών, και ενδιαφερόταν να επιβεβαιώσει και να αναγνωρίσει τη δικιά του νομιμότητα» (σ. 209).

Νομίζω πως ο Lefort έχει το πιο αδύναμο πολιτικά κείμενο από τους τρεις, και αυτό ίσως εξηγείται αν ληφθεί υπ' όψιν ότι θεωρεί πως το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα είναι δημοκρατικό, άρα δεν μπορεί να υπάρξει εναλλακτική λύση προς την κατεύθυνση της (άμεσης) δημοκρατίας, και ότι οποιαδήποτε αλλαγή προϋποθέτει την τρομοκρατία και τη σιδηρά ιδεολογία!

iv.

Οι τρεις στοχαστές, πέρα από τη συμφωνία στα κοινωνικά και πολιτιστικά χαρακτηριστικά της εξέγερσης, διαφέρουν κυρίως ως προς την πολιτική αντιμετώπισή της, με πιο πολιτικό, όπως φάνηκε, τον Καστοριάδη. Όπως τονίζουν και οι τρεις, το

1968 η (άμεση) δημοκρατία υπήρξε η κύρια επιδίωξη του κινήματος ως μορφή και ως περιεχόμενο, για πρώτη φορά στα νεότερα χρόνια, ενώ είχε προηγηθεί η ουγγρική εξέγερση του 1956 με την αυτοοργάνωση σε εργατικά συμβούλια, σε διαφορετικές συνθήκες, συνθήκες κομμουνιστικής δικτατορίας. Η άμεση δημοκρατία δεν ήταν μόνο οι συνελεύσεις, η εκλογή επιτροπών δράσης, τα ανακλητά συμβούλια και ο συντονισμός τους, αλλά και η διακηρυγμένη επιθυμία για νέο περιεχόμενο, για αυτοκυβέρνηση, χωρίς ιεραρχίες, γραφειοκρατίες, κόμματα και αντιπροσώπους, με ελευθερία και ισότητα, με αυτοδιαχείριση εφαρμοσμένη παντού, στο πολιτικό σύστημα και την κοινωνία.² Με αυτήν την έννοια ο Μάης του '68 κατάφερε ένα ισχυρό πλήγμα στην ιδέα της αντιπροσώπευσης και στο αντιπροσωπευτικό καθεστώς, καταδεικνύοντας πως το καθεστώς αυτό συνιστά τον πλέον επίφοβο εχθρό της πραγματικής δημοκρατίας ήταν ο προάγγελος και η μήτρα κάθε μελλοντικής δημοκρατικής πολιτικής δράσης, χωρίς κόμμα-οδηγό, χωρίς προνομιούχα ιδεολογία, χωρίς «ειδικούς», γραφειοκράτες και αντιπροσώπους. Ο Μάης

2. Στο πλαίσιο αυτό θα πρέπει να διευκρινισθεί πως το σπουδαστικό κίνημα του 1986 στη Γαλλία δεν είχε ως στόχο και περιεχόμενο την άμεση δημοκρατία, παρά τις φαινομενικές εντυπώσεις των συνελεύσεων και των εκλεγμένων ανακλητών επιτροπών. Το κίνημα αυτό κατά γενική ομολογία είχε συνεχιζόμενες διεκδικήσεις, δηλαδή ιδιαίτερους στόχους, σπουδαστικούς, και όχι πολιτικούς ή κοινωνικούς. Παρά την αυτοοργάνωσή του και την αυτοκινητοποίησή του που συγκέντρωσε τεράστια πλήθη δεν ως είχε περιεχόμενο την αυτοκυβέρνηση. Μάλιστα ο Καστοριάδης γράφει πως η σπουδαστική κινητοποίηση δεν είχε καμία καινούργια ιδέα, πολιτική και κοινωνική. Η άμεση δημοκρατία δεν είναι μόνο μορφή, διαδικασίες και λειτουργίες, αλλά και περιεχόμενο, σκοπός και αλλαγή θεσμών και σημασιών. Γι' αυτό αρκετοί διανοούμενοι κάνουν λάθος όταν εντάσσουν το κίνημα αυτό στην άμεση δημοκρατία, όπως λ.χ. ο Α. Chambraud, «De la démocratie tronquée à la démocratie directe», *L'événement du jeudi*, 11-17 Δεκεμβρίου 1986, σ. 13, αλλά και οι Luc Ferry και Alain Renaut στο βιβλίο τους 68-86, *Itinéraires de l'individu*, Παρίσι: Gallimard, 1987, σ. 36.

άνοιξε τον ορίζοντα προς έναν νέο τρόπο να αντιλαμβανόμαστε και να πράττουμε την πολιτική.

Ένα σημαντικό στοιχείο που ανέδειξε ήταν η ανικανότητα και η αδυναμία της Αριστεράς να καταλάβει την κατάσταση και η απροθυμία της να αποτελέσει παράγοντα πολιτικοποίησης και ενδυνάμωσης του κινήματος, έτσι ώστε να φέρει πολιτικά αποτελέσματα και αλλαγή στη διακυβέρνηση και στους πολιτικούς θεσμούς. Η εξέγερση έδειξε πως κάθε μελλοντική απόπειρα δημοκρατικής αλλαγής θα πρέπει να αντιμετωπίσει όχι μόνο τις παραδοσιακές αστικές δυνάμεις, αλλά και όλα τα λεγόμενα αριστερά κόμματα, μαρξιστικά, λενινιστικά, σοσιαλιστικά και κομμουνιστικά, καθώς επίσης και τη μαρξική ιδεολογία. Μετά δε την εξαφάνιση των κομμουνιστικών κομμάτων και την κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων, ο δρόμος του Μάη του '68, της αυτοοργάνωσης, των συνελεύσεων και των επιτροπών δράσης, δηλαδή η άμεση δημοκρατία της ελευθερίας και της ισότητας, είναι ο μόνος δρόμος πολιτικής δράσης, όπως έδειξαν και οι κινητοποιήσεις από το 2011 σε χώρες της Ευρώπης, της Αφρικής και της Αμερικής.

Ο Μάης ήταν ένα ρήγμα, μια αρχή πολύ σημαντική και δυναμική που άνοιξε πολλά πεδία σκέψης και δράσης, στα οποία το ζητούμενο είναι η αμφισβήτηση των καθιερωμένων μορφών εξουσίας υπό το πρίσμα της ελευθερίας και της ισότητας, πράγμα που επισημαίνει ο Καστοριάδης. Άνοιξε ο δρόμος για το οικολογικό κίνημα, τις γυναικείες διεκδικήσεις, το φεμινιστικό κίνημα, το δικαίωμα των γυναικών να έχουν δικό τους τραπεζικό λογαριασμό και καρνέ επιταγών χωρίς την άδεια του συζύγου, τη σεξουαλική απελευθέρωση, τον επανακαθορισμό στις σχέσεις των δύο φύλων, στις σχέσεις γονέων και παιδιών, καθηγητών και σπουδαστών, τα δικαιώματα των μεταναστών, των ομοφυλοφίλων

(ομοφυλόφιλος τότε σήμαινε αρρώστια και ποινικό αδίκημα). Η κριτική στη διαρκή οικονομική ανάπτυξη, στον καπιταλισμό, τον καταναλωτισμό και το θέαμα οφείλει πολλά στην εξέγερση. Μετά τον Μάη του '68, επί γκωλικού καθεστώτος, έγιναν αδιανόητες μέχρι προηγουμένως μεταρρυθμίσεις στο πανεπιστήμιο –όπως η κατάργηση της έδρας και του αυταρχισμού, η φιλελευθεροποίηση, η αλλαγή προγραμμάτων– καθώς και σε άλλους τομείς της κοινωνικής ζωής: λόγου χάρη η αναγνώριση του συνδικαλιστικού δικαιώματος στις επιχειρήσεις, οι αυξήσεις μισθών, το δικαίωμα στην άμβλωση, στην ελεύθερη συμβίωση χωρίς υποχρεωτικό θρησκευτικό γάμο, η ψήφος στα 18. Σημαντικές αλλαγές όμως επήλθαν και στην κοινωνία, στα ήθη, στην ηθική, στις συνήθειες, στις συμπεριφορές, στον τρόπο ζωής και στις αντιλήψεις, αλλαγές μέχρι πρότινος αδύνατες στο πλαίσιο του αυταρχικού, πατερναλιστικού, αρχαϊκού γκωλικού συστήματος.

Μπορεί να γίνει λόγος για τη Γαλλία πριν και για τη Γαλλία μετά τον Μάη του '68, διότι ο Μάης άνοιξε ένα ρήγμα, το οποίο παρά τα φαινόμενα δεν έκλεισε ποτέ. Το ρήγμα αυτό δεν αφορά μόνο τη Γαλλία, αλλά και πολλές χώρες της Ευρώπης, στις οποίες οι κραδασμοί της εξέγερσης έγιναν αισθητοί και τις επηρέασαν προς την κατεύθυνση της φιλελευθεροποίησης και του εκδημοκρατισμού πολλών πτυχών τους. Όπως άλλωστε συνέβη και στη δικτατορική Ελλάδα, στην οποία οι κραδασμοί του Μάη επηρέασαν το φοιτητικό κίνημα στα πανεπιστήμια, τους νέους και εξαπλώθηκαν στην ευρύτερη κοινωνία.





Ο ψυχαναλυτικός λόγος δεν
είναι επαναστατικός, είναι
ανατρεπτικός

Της Μαρίνας Φραγκιαδάκη

«**Ε**κείνο στο οποίο προσβλέπετε
σαν επαναστάτες είναι ένας
κύριος. Θα τον έχετε»,¹ θα πει ο Λακάν
στους εξεγερμένους φοιτητές στο α-
νοιχτό μάθημα που έδωσε στο πα-
νεπιστήμιο της Βανσέν, εκφράζοντας
έτσι τη στάση του σημαντικότερου α-
ναλυτή της εποχής του και του ψυχα-
ναλυτικού κινήματος απέναντι στα
πολιτικά τεκταινόμενα. Συνδιαλέγεται,
συνομιλεί, παίρνει τον χρόνο να τους
ακούσει, επιχειρεί να απαντήσει στις
ερωτήσεις τους, αλλά δεν περιμένει
μακροπρόθεσμα μια ουσιαστική ανα-
τροπή από την εξέγερση.

Η Μαρίνα Φραγκιαδάκη είναι ψυχαναλύτρια, μέλος της Παγκόσμιας
Εταιρείας Ψυχανάλυσης.

1. Ζακ Λακάν, 17ο σεμινάριο. Το αντίστροφο
της ψυχανάλυσης (1969-70), μτφρ. Ν. Περτέση,
Ν. Κατσογιάννη, Φ. Σιατίτσα, Αθήνα: Ψυχογιός,
2014, σ. 230.

Την περίοδο του Μάη του '68, στο αμφιθέατρο όπου λάμβανε χώρα το σεμινάριο του Λακάν συγκεντρωνόταν η αφρόκριμα της διανόησης του Παρισιού. Οι μαθητές του ήταν ενεργά πολιτικοποιημένοι, πολλοί ήταν μαοϊστές. Αρκετοί πήραν μέρος στα γεγονότα του '68. Η κόρη του, η Ζουντίθ Μιλέρ, θυσίασε την ακαδημαϊκή της καριέρα ως καθηγήτρια φιλοσοφίας, γιατί μαζί με άλλους νέους καθηγητές αρνιόταν να βάλει βαθμούς στους φοιτητές, υπερασπιζόμενη με αυτόν τον τρόπο έναν διαφορετικό τρόπο λειτουργίας του πανεπιστημίου. Σε αυτήν την επαναστατική ατμόσφαιρα, θα δημιουργηθεί το εναλλακτικό πανεπιστήμιο της Βανσέν, το μετέπειτα Paris 8. Εκεί θα λειτουργήσει από τον Λακάν και τους συνεργάτες του το μοναδικό στον κόσμο Τμήμα Ψυχανάλυσης, στο οποίο έχουμε μαθητεύσει από τότε και μέχρι σήμερα όλοι οι ψυχαναλυτές λακανικού προσανατολισμού.

Όμως ο ψυχαναλυτικός λόγος γενικότερα δεν είναι πολύ αισιόδοξος ως προς την ανθρώπινη φύση και την πρόοδο της ανθρωπότητας. Ο Φρόυντ υπογράμμιζε την κυρίαρχη θέση της ενόρμησης θανάτου που σπρώχνει τον άνθρωπο να καταστρέφει και να καταστρέφεται.

Σε μια συνέντευξη που έδωσε πριν από μερικά χρόνια, κατά την επίσκεψή της στην Ελλάδα, η Ζουντίθ Μιλέρ υπογράμμιζε ότι «η ψυχανάλυση δεν προσφέρει συμβολικές λύσεις ούτε υποσχεται την ευτυχία για όλους, όπως κάνουν οι πολιτικοί χωρίς να το πιστεύουν ούτε οι ίδιοι. Ο λακανικός προσανατολισμός είναι απολύτως φροϋδικός σε αυτό το σημείο: ο πολιτισμός συνοδεύεται από δυσφορία».²

2. Βλ. <http://www.kathimerini.gr/77633/article/proswpa/syntey3eis/den-yposxetai-eytyxia-gia-oloysh-h-yyxanalysh>.

Η παρακμή της πατρικής εξουσίας

Όταν το 1972, στον απόηχο του Μάη του '68 σε μια διάλεξη³ που δίνει ο Λακάν, ένας εξεγερμένος φοιτητής τον διακόπτει με σχόλια και ερωτήσεις συχνά χωρίς ειρμό, ο ψυχαναλυτής θα αφιερώσει πολύ χρόνο να τον ακούσει και να συνομιλήσει μαζί του μπροστά στο κοινό που παρακολουθεί αμήχανα. Αλλά όταν ο νέος θα κατηγορήσει τους ψυχαναλυτές λέγοντας «εσείς και οι όμοιοί σας προσφέρετε σε όλους αυτούς τους ανθρώπους εδώ τη δικαιολογία για την καθημερινή τους μιζέρια, κατά βάθος αυτό κάνετε», ο Λακάν θα αντιδράσει έντονα: «Α, καθόλου, πρέπει πρώτα να τους τη δείξουμε την καθημερινή τους μιζέρια», του απαντά, υπογραμμίζοντας έτσι τη διάσταση της απόλαυσης του υποκειμένου από αυτό που το βασανίζει. Η ψυχανάλυση φωτίζει αυτήν τη διάσταση της απόλαυσης του συμπτώματος. Το υποκείμενο απολαμβάνει από αυτό που το κάνει να υποφέρει.

Ο Μάης του '68 είχε φέρει στο προσκήνιο το αίτημα για ελευθερία και απόλαυση πέρα από κοινωνικές συμβάσεις και περιορισμούς. Εξάλλου λέγεται ότι η αφορμή για την εξέγερση ήταν η απαγόρευση να μένουν αγόρια τη νύχτα στους κοιτώνες των κοριτσιών στη φοιτητική εστία. «Απαγορεύεται το απαγορεύεται» ήταν ένα από τα συνθήματα που έμειναν εμβληματικά. Η εξεγερμένη γενιά θεωρούσε ότι η απελευθέρωση θα επέλθει με την κατάλυση του παρωχημένου πατριαρχικού μοντέλου που σιγά-σιγά έπνεε τα λoίσθια.

Από τη μεριά του, ο ψυχαναλυτικός λόγος φωτίζει το ερώτημα περί απόλαυσης αρθρώνοντας με εντελώς διαφορετικό τρόπο το σύμβολο του πατέρα.

Ο Λακάν τονίζει ότι ένα θεμελιακό ερώτημα του Φρόυντ

3. Αναδημοσίευση στο περιοδικό *Cause du désir*, αρ. 96, Παρίσι: Navarin, 2017, σ. 7-30.

είναι το εξής: «τι είναι ένας πατέρας;» Με αυτόν τον τρόπο ο Φρόυντ θέτει το ερώτημα σε συμβολικό επίπεδο και, για να το πούμε με λακανικούς όρους, αναρωτιέται τι είναι ο πατέρας ως σημαίνον, σε τι συνίσταται η συμβολική οργάνωση που ονομάζεται πατέρας.

Ο Λακάν, ήδη από το 1936, σε κείμενό του για τη σύγχρονη μορφή οικογένειας, υπογράμμισε τον παρωχημένο χαρακτήρα της πυρηνικής οικογένειας, ακόμα και του οιδιπόδειου μοντέλου, με άλλα λόγια την «κοινωνική παρακμή της πατρικής ιμάγκο».⁴

Με τη λογικοποίηση της πατρικής μεταφοράς, τη δεκαετία του '50, ο Λακάν περνάει από τον μύθο στη δομή και προσπαθεί να διαμεσολαβήσει την απόλαυση μέσω του σημαίνοντος σε ένα εγχείρημα που δεν αφήνει υπόλοιπο. Η λειτουργία του σημαίνοντος του Ονόματος-του-Πατέρα συνδέει την επιθυμία με τον νόμο και έχει ως συνέπεια μια οριοθέτηση της απόλαυσης, το πέρασμα του υποκειμένου από την επιτέλεση του ευνουχισμού και την παραγωγή της σημασίας με την οποία επικοινωνούμε τα ανθρώπινα όντα, τη λεγόμενη φαλλική σημασία.

Στο 17ο σεμινάριο, «Το αντίστροφο της ψυχανάλυσης», το οποίο λαμβάνει χώρα στον απόηχο του Μάη του '68, όταν κατ'εξοχήν κλονίστηκε η πατρική εξουσία, ο Λακάν περνάει από τους μύθους, τα μυθήμια, όπως τα ονομάζει, στα μαθήμια. Αρθρώνει τον πατέρα ως δομικό εργαλείο πέραν του οιδιποδείου. Ο ευνουχισμός δεν είναι πια μια απειλή που εισάγεται από μια πατρική καταπιεστική φιγούρα· εισάγεται από το σημαίνον. «Ο ευνουχισμός είναι το πραγματικό εγχείρημα που εισάγει η επενέργεια του σημαίνοντος, όποιο κι αν είναι αυτό, στη σχέση με το φύλο. Και είναι αυτονόητο ότι ο ευνουχισμός

καθορίζει τον πατέρα ως εκείνο το αδύνατο πραγματικό».⁵ Ο πραγματικός πατέρας αναδεικνύεται ως ένα λογικό σταμάτημα του σημείου της συμβολικής διάστασης που εκφέρεται ως αδύνατον. Ο Λακάν προτείνει τον πραγματικό πατέρα ως επίπτωση του λόγου, ως σημείο του αδύνατου που παίρνει υπ' όψη του τη δομική αποτυχία της λειτουργίας. Ο Λακάν τονίζει ότι «συναντάμε συνέχεια τον φαντασιακό πατέρα [...] Είναι μια αναγκαία εξάρτηση, δομική κάποιου πράγματος που πάντοτε μας ξεφεύγει και που είναι ο πραγματικός πατέρας».⁶

Ενώ λοιπόν αρχικά στη διδασκαλία του Λακάν το Όνομα-του-Πατέρα αρθρώνεται ως μια συμβολική τάξη που έρχεται να εξευμενίσει την απόλαυση, σε έναν δεύτερο χρόνο, με το πέρασμα στον πληθυντικό, μιλώντας για ονόματα του πατέρα, αναδύονται και άλλοι τρόποι να διαχειριστεί κανείς την απόλαυση. Και αυτό συμβαίνει ειδικότερα μέσω του συμπτώματος. «Ένα σύμπτωμα μπορεί να έχει τη λειτουργία Ονόματος-του-Πατέρα», υπογραμμίζει ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ. Αυτή η διάσταση είναι ιδιαίτερα επίκαιρη στην εποχή μας, στην οποία η παρακμή του πατριαρχικού μοντέλου είναι έκδηλη. Η χρησιμοποίηση του ορίου μέσω του νόμου ή ενός ιδεώδους μοιάζει ανώφελη. Διαταραχές διατροφής, τοξικομανίες, εθισμοί σε προϊόντα, ηλεκτρονικές μηχανές ή σεξουαλικές απολαυσιακές πρακτικές, είναι μερικές εκφράσεις αυτής της προβληματικής. Φυσικά, η ψυχανάλυση δεν είναι νοσταλγός της παλιάς καλής εποχής του πάτερ-αφέντη που απαγορεύει και βάζει τάξη στα πράγματα. Αυτή έχει περάσει ανεπιστρεπτί. Η ψυχανάλυση λακανικού προσανατολισμού, στηριζόμενη στη συναίνεση του υποκειμένου να μιλήσει γι' αυτό που του προκαλεί δυσφορία, επιχειρεί μέσω της ανάδυσης των

5. Λακάν, 17ο σεμινάριο, σ. 148.

6. Ό.π.

4. Ζακ Λακάν, *Η οικογένεια* (1936), μτφρ. Δ. Βεργέτης, Αθήνα: Καστανιώτης, 1987.

κύριων σημαινόντων του να κατασκευάσει ένα σύμπτωμα που θα επιτρέψει στο υποκείμενο να στηρίξει τη συνάρθρωση συμβολικού-φαντασιακού-πραγματικού πέραν των διάφορων κοινωνικών ιδεωδών και κανονικοποιητικών λύσεων. Πρόκειται γι' αυτό που ο Λακάν ονόμασε *σύνθωμα*, για να του αποδώσει ένα θετικό πρόσημο, διαφοροποιώντας το από το σύμπτωμα που βασανίζει το υποκείμενο.

Το πέρασμα από το Όνομα-του-Πατέρα στα ονόματα του πατέρα, στον πληθυντικό, απαντά σε μια λογική αναγκαιότητα. Κανένα σημαίνει δεν μπορεί να πραγματευτεί ικανοποιητικά τη μη συνεκτικότητα του Άλλου, κανένα σημαίνει δεν μπορεί να συμβολοποιήσει πλήρως την απόλαυση. Περάσαμε αρχικά από τον πατέρα στο σημαίνει του Ονόματος-του-Πατέρα, στη συνέχεια στα ονόματα του πατέρα, στον πληθυντικό, για να καταλήξουμε στο 17ο σεμινάριο στα κύρια σημαίνοντα, τα λεγόμενα Σ1. Ο Λακάν αναπαριστά το Σ1 χρησιμοποιώντας ένα απόσπασμα από την *Αλίχη στη χώρα των θαυμάτων* μέσα από το πρόσωπο του Χάμπτι Ντάμπτι. Ο Χάμπτι Ντάμπτι ενσαρκώνει τον κύριο και λέει: «όταν εγώ χρησιμοποιώ μια λέξη σημαίνει ακριβώς αυτό που με ευχαριστεί να σημαίνει». «Το ερώτημα», λέει η Αλίχη, «είναι αν έχετε την εξουσία να κάνετε τις λέξεις να σημαίνουν κάτι άλλο από αυτό που θέλουν να πουν». «Το ερώτημα», απαντά ο Χάμπτι Ντάμπτι, «είναι ποιος θα είναι ο κύριος κι αυτό είναι όλο».

Το Σ1 παίζει αυτόν τον πρωταρχικό ρόλο για το υποκείμενο με τη μορφή των λεγομένων που σημαδεύουν το υποκείμενο. Το γιατί το τάδε σημαίνει κι όχι ένα άλλο σημάδεψε ένα υποκείμενο είναι αυθαίρετο. Δεν το μαθαίνουμε παρά εκ των υστέρων, από την ανάγνωση της σημαίνουσας αλυσίδας. Το απόσπασμα από την *Αλίχη* καταδεικνύει ότι η σημαίνουσα αλυσίδα κυριαρχείται

από το Σ1, από αυτό που είναι το νόημα του κυρίου, που είναι αυθαίρετο.⁷

Πλέον η πατρική λειτουργία ή, για να το πούμε καλύτερα με όρους της ύστερης λακανικής διδασκαλίας, η στήριξη του συμβολικού-φαντασιακού-πραγματικού μπορεί να γίνει με οποιαδήποτε σημαίνοντα που έρχονται να χρησιμοποιηθούν από το υποκείμενο. Η ψυχαναλυτική διαδικασία οδηγεί σε μια ανάδυση των κύριων σημαινόντων Σ1 και στον αποχωρισμό τους από τα Σ2, τα σημαίνοντα της γνώσης που λειτουργούν σε θέση αλήθειας, έτσι ώστε τα Σ1 να χρησιμοποιούνται πλέον ως προσποιητά [semblant]. Με άλλα λόγια, τα κύρια σημαίνοντα αποχωρίζονται από τη διάσταση της απόλυτης αλήθειας. Το υποκείμενο δεν υπομένει πλέον πειθήνια την εξουσία τους αλλά τα χειρίζεται με μεγαλύτερη ελευθερία. Ο λόγος του ψυχαναλυτή έρχεται σε αντίθεση με τον λόγο του κυρίου [discours du maître], ο οποίος θέτει το κύριο σημαίνει ως φορέα του λόγου. Σε αυτό το σημείο υπογραμμίζεται και ο ανατρεπτικός χαρακτήρας της ψυχανάλυσης.

Στη σύγχρονη εποχή, η φιγούρα του πατέρα και των συμβόλων εξουσίας της κοινωνίας που τον αναπαριστούν χάνουν την υπόστασή τους. Η ψυχανάλυση μας διδάσκει όμως ότι η αλήθεια του πατέρα δεν είναι ούτε η αδυναμία του, ούτε η δύναμή του αλλά ο *ευνουχισμός* του. Δηλαδή, έτσι κι αλλιώς, στην πραγματικότητα κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να κατέχει τη θέση της πατρικής λειτουργίας, κανείς δεν μπορεί να είναι ο κύριος των σημαινόντων. Και ας θυμηθούμε ότι ήδη ο Φρόυντ

7. Βλέπουμε λοιπόν ότι η λακανική θεώρηση σχετικά με τον πατέρα οδηγεί σε ένα πέραν-του-οιδιποδείου πολύ πιο ριζικό και ανατρεπτικό από τον *Αντιοιδίποδα* των Φελίξ και Γκουαταρί, που σαγήνευε την επαναστατική διάνοηση της εποχής.

έλεγε ότι υπάρχουν τρία επαγγέλματα που σχετίζονται με το αδύνατο: αυτό του ψυχαναλυτή, αυτό του εκπαιδευτικού και αυτό του ανθρώπου που κυβερνά.

Το να φτάσει λοιπόν κανείς να σκοτώσει τη φιγούρα του αδύναμου πατέρα δεν οδηγεί παρά στην ακόμη μεγαλύτερη συνεκτικότητά του και δεν παίρνει υπ' όψη του ότι τελικά, όπως σημείωνε ο Λακάν, «το φέρετρο είναι άδειο». Σε αυτό το σημείο υπήρξε μια διάσταση παρανόησης της εξέγερσης του Μάη του '68.

Η κοινωνική ένταξη μέσα από τον λόγο

Σε επίπεδο ψυχικής υποκειμενικής συγκρότησης η ύπαρξη κύριων σημαινόντων είναι απαραίτητη.

Στη διάρκεια μιας αναλυτικής διαδικασίας, αυτό που συμβαίνει σταδιακά με το ξεδίπλωμα της ομιλίας, της σημαίνουσας αλυσίδας, είναι η ανάδυση των Σ1, των κυρίων σημαινόντων, μέσα από τη σύνδεσή τους με άλλα σημαίνοντα, Σ2, τα σημαίνοντα της γνώσης.

Ο Λακάν δανείστηκε το Σ1, το κύριο σημαίνον, από το φροϋδικό στίγμα. Είναι ένα σημαίνον που από μόνο του δεν σημαίνει τίποτε, από μόνο του είναι αινιγματικό. Ο Λακάν το ονόμασε «αινιγματικό σημαίνον του τραύματος» ως αυτό που είναι το πρώτο στίγμα του υποκειμένου, του μικρού παιδιού.

Το Σ1 μπορεί να πρόκειται για ένα σημαίνον που είναι παρόν πριν ακόμα γεννηθεί το υποκείμενο, ένα όνομα που χρησιμοποιήσαν για να μιλήσουν για αυτό, ή ένα σημαίνον με το οποίο ήρθε από νωρίς αντιμέτωπο και για συγκυριακούς λόγους το σημάδεψε. Παίρνει νόημα εκ των υστέρων, όταν συνδέεται με ένα δεύτερο σημαίνον, το Σ2, που γι' αυτόν τον λόγο το ονομάζουμε σημαίνον της γνώσης. Το υποκείμενο είναι επίπτωση

της σύνδεσης με το Σ1, της σημασίας που αυτή η σύνδεση παράγει και η οποία αναπαριστάται από το Σ1. Το υποκείμενο, ως επίπτωση σημαίνοντος, μεταλλάσσεται, μετατοπίζεται, αλλάζει με την αναλυτική διαδικασία και τη γνώση που αποκτά.

Σε ένα θεμελιακό κεφάλαιο του 17ου σεμιναρίου στο οποίο ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ έδωσε τον τίτλο «Η εξουσία των μορφών του αδυνάτου»,⁸ ο Λακάν αναδεικνύει τη σπουδαιότητα του κύριου σημαίνοντος, παρομοιάζοντας τη λειτουργία του με αυτή μιας κάρτας επίσκεψης [carte de visite], με την οποία το υποκείμενο κινείται στον κόσμο. Έχουμε ανάγκη τα κύρια σημαίνοντα που μας αναπαριστούν και σημαδεύουν την ύπαρξή μας. Αν η κάρτα επίσκεψης σκιστεί, αν το όνομα που το αναπαριστά καταρρεύσει, το υποκείμενο κινδυνεύει να περιπλανιέται χωρίς πυξίδα. Με την αναλυτική διαδικασία αναδύονται τα Σ1, αποκόβονται από τη σημαίνουσα αλυσίδα, μειώνεται η επίπτωση σημασίας τους, παράγεται μια απώλεια απόλαυσης και έτσι το υποκείμενο αποκτά μια ελευθερία απέναντι στην παντοδυναμία τους. Αλλά δεν επιτελείται η εξαφάνισή τους στο όνομα μιας επαναστατικής ιδεολογίας.

Είναι ο ψυχαναλυτικός λόγος ανατρεπτικός σήμερα;

Ζούμε αδιαμφισβήτητα σε μια εποχή παρακμής του πατριarchικού μοντέλου, παρά τις κάποιες συντηρητικές νοσταλγικές νότες της παλιάς καλής εποχής της πατριαρχικής εξουσίας στην οικογένεια και στην κοινωνία.

Ήδη από τη δεκαετία του '70, με τη θεωρητικοποίηση του καπιταλιστικού λόγου, ο Λακάν επιχειρεί να μιλήσει για την υπόσχεση πρόσβασης σε μια πλήρη απόλαυση που αλλοτριώνει το υποκείμενο. Ο καπιταλιστικός λόγος είναι ο μόνος που συν-

8. Ό.π., σ. 203.

δέει χωρίς διαμεσολάβηση το υποκείμενο με το αντικείμενο. Η παρανόηση έγκειται στο ότι αυτό που παρουσιάζεται ως ελευθερία ικανοποίησης της επιθυμίας του υποκειμένου μέσω της πρόσβασης στο αντικείμενο δεν είναι παρά μια προσταγή απόλαυσης χωρίς δυνατότητα διαλεκτικοποίησης.

Ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ τονίζει στα κείμενά του αυτό που με περισσή ευστοχία ονόμασε ήδη από το 1970 ο Λακάν «άνοδο στο ζενίθ του αντικειμένου α»,⁹ καταδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο τη σπουδαιότητα που έχει στην εποχή μας η πρόσβαση σε άμεσους τρόπους απόλαυσης, κάτι που ακυρώνει τα σημαίνοντα που εκπροσωπούν το υποκείμενο. Η πρόσβαση σε μια πλήρη απόλαυση είναι ουτοπική, όχι γιατί μια κάποιου είδους κοινωνική ή ηθική απαγόρευση δεν το επιτρέπει, αλλά γιατί κάτι τέτοιο είναι αδύνατον. Στο ομιλούν ον αυτή η αδυνατότητα διέπεται από τη δομική αδυνατότητα της γλώσσας να πει όλη την αλήθεια.

Σε μια πρόσφατη ομιλία του στην Αθήνα ο γάλλος ψυχαναλυτής Philippe de Georges σημείωνε: «Τα σημαίνοντα που κυκλοφορούν χάνουν κάθε ορθότητα και χρειάζεται να επαναπροσδιοριστούν. Συχνά τα πιο συνηθισμένα σημαίνοντα βρίσκονται κενά από την τρέχουσα σημασία τους. Οι αρχές του κύρους δεν είναι παρά μεταβλητές αυτής της μετάλλαξης. Η ανάλυση που επιβάλλεται να κάνουμε είναι αυτή της εξάντλησης του πατριαρχικού μοντέλου. Στην καρδιά του οικογενειακού κυττάρου όπως και σε κάθε κοινωνικό ιστό, η παρακμή της πατρικής ιμάγκο, το παρωχημένο του Ονόματος-του-Πατέρα επηρεάζει τόσο τον πατέρα, όσο και το αφεντικό, τον πατριάρχη...»¹⁰

9. Jacques Lacan, «Radiophonie» (1970), στον τόμο *Autres Ecrits*, Παρίσι: Seuil, 2001, σ. 414.

10. Βλ. <http://t.co/ubfMjuJKpK>. Ανοικτή διάλεξη που έδωσε ο Philippe de Georges, καλεσμένος του Κέντρου Ψυχαναλυτικών Ερευνών της Αθήνας την Παρασκευή 24

Ο δρόμος της ψυχανάλυσης είναι αυτός της αναγνώρισης του υποκειμένου του ασυνειδήτου, ακόμα και μέσα από τον ελεύθερο συνειρμό, αλλά και μέσα από το ευ λέγειν, την ευστοχία του να μιλήσει κανείς γι' αυτό που του συμβαίνει, πράγμα που οδηγεί σε μια χαλάρωση της πολιορκίας του υπερεγώ. Η ψυχαναλυτική διαδικασία οδηγεί το υποκείμενο να παράγει σημαίνοντα, να μεταλλάσσει τη σχέση του με τα κύρια σημαίνοντα που το σημάδεψαν, αφήνοντας πάντα μια διάσταση ελευθερίας στο υποκείμενο, έναν χώρο όπου οι αποφάσεις του τού ανήκουν.

Ελπίζω να μετέδωσα την ιδέα ότι η ψυχανάλυση δεν υπακούει στους νόμους της σύγχρονης επιστήμης, που υπόσχεται βάλαμο για όλα τα δεινά, ούτε της μοντέρνας αγοράς, που επιβάλλει έναν τρόπο ζωής σύμφωνα με την προσταγή ενός κανονιστικού ευ ζην όσο πιο εύκολα και με όσο πιο γρήγορους ρυθμούς γίνεται, σε μια εποχή που μέσω του καταναλωτισμού προστάζει το υποκείμενο να απολαμβάνει από αντικείμενα, από υποκατάστατα παροχής θετικής διάθεσης, ακόμα και από συντρόφους σαν να ήταν καταναλωτικά προϊόντα.

Ο αναλυτής δεν συμβουλεύει, δεν λέει στον αναλυόμενο τι απόφαση να πάρει. Ο αναλυτής ξέρει ότι δεν ξέρει, για να χρησιμοποιήσουμε τη σωκρατική ρήση· γνωρίζει ότι η γνώση παράγεται από το ασυνείδητο. Δρα από τη θέση του καθ' υπόθεσιν υποκειμένου της γνώσης [sujet supposé savoir]. Δεν λειτουργεί από τη θέση του κυρίου, κάτι που θα τον οδηγούσε μοιραία σε θέση αδύναμου και ευνουχισμένου.

Και για να επανέλθουμε εκεί που ξεκινήσαμε, στο ανοιχτό μάθημα με τους εξεγεργμένους φοιτητές στη Βανσέν, ο Λακάν θα τελειώσει με αυτά τα λόγια:

«...εμπλέκομαι σ' ένα κίνημα που αξίζει να λέγεται προο-

Απριλίου 2015, έτσι όπως αναδημοσιεύτηκε στο διαδικτυακό περιοδικό *Hit and run*.

δευτικό, διότι είναι προοδευτικό να βλέπουμε να θεμελιώνεται ο ψυχαναλυτικός λόγος, ο οποίος έρχεται και ολοκληρώνει τον κύκλο που θα μπορούσε ίσως να σας επιτρέψει να εντοπίσετε εκείνο εναντίον του οποίου ακριβώς επαναστατείτε [...] Το καθεστώς σας δείχνει. Λέει “κοιτάξτε τους να απολαμβάνουν”. Εισ το επανιδείν για σήμερα. Bye. Τελειώσαμε.»

Ο αναλυτικός λόγος στοχεύει στην έκπτωση των ταυτίσεων και των ιδανικών, στη μετατροπή της επιτακτικής σχέσης του υποκειμένου ως προς τον τρόπο απόλαυσής του και στην ανάληψη της υποκειμενικής ευθύνης αυτού που του συμβαίνει. Σε αυτό έγκειται όχι ο επαναστατικός, αλλά ο ανατρεπτικός του ρόλος.



Η Antonia Birnbaum, φιλόσοφος, ζει και εργάζεται στο Παρίσι.



Προς τι ακόμη το πανεπιστήμιο;

Ένα κείμενο διάθεσης

της Antonia Birnbaum

Μετάφραση: Βίκυ Ιακώβου

Ζακ Λακάν: –(ενώ ένα σκυλί περνά από το βάθρο όπου στέκεται). Θα μιλήσω για την ηγερία μου που είναι τέτοιας λογής.

Παρέμβαση: –Ε, πάμε καλά; Μας μιλά για τον σκύλο του!

Ζακ Λακάν: –Είναι η σκύλα μου, είναι πανέμορφη και θα την είχατε ακούσει να μιλά ... το μόνο που της λείπει σε σύγκριση μ' εκείνον που βολτάρει είναι ότι δεν έχει πάει στο Πανεπιστήμιο. Νά με, λοιπόν, με τον τίτλο του προσκεκλημένου, στο Πειραματικό Κέντρο του εν λόγω Πανεπιστημίου, Βανσέν.

Σήμερα, το ερώτημα «προς τι ακόμη το πανεπιστήμιο;» τίθεται με πολλούς τρόπους. Υπάρχουν εκείνοι που το θέτουν για να μας καλέσουν να εγκαταλείψουμε το πανεπιστήμιο.

Υπάρχουν εκείνοι που το θέτουν για να το υπερασπιστούν. Υπάρχουν εκείνοι που πρώτοι υπαγορεύουν τους όρους του ερωτήματος και έχουν ήδη την απάντηση, δηλαδή οι κάτοχοι μιας εξουσίας στην υπηρεσία της οικονομικής ορθολογικότητας και του μόνιμου ελέγχου των πάντων, η οποία διαμορφώνει τη λογική της. Στις παρατηρήσεις που ακολουθούν, θα αποπειραθώ να ονοματίσω τη δυσφορία που νιώθω να διδάσκω σήμερα στο πανεπιστήμιο. Γράφω λοιπόν ένα κείμενο διάθεσης.

Πιο συγκεκριμένα, το κείμενο αυτό δεν προτείνει κάποια εναλλακτική ούτε υπερασπίζεται πραγματικά ή υποτιθέμενα κεκτημένα. Διατυπώνει μια αμηχανία: σε τι να στηρίξει κανείς την άρνηση της συντελούμενης καταστροφής; Ένα πράγμα είναι βέβαιο: δεν μπορεί να στηριχθεί σε μια βούληση να διατηρηθεί ο προηγούμενος τρόπος λειτουργίας, τον οποίο το κίνημα του '68 είχε ακριβώς ως στόχο να αμφισβητήσει. Για παράδειγμα, η παρούσα κυβέρνηση προτείνει να καταργηθούν τα Εθνικά Συμβούλια των Πανεπιστημίων (CNU), συμβούλια πειθαρχικά που αποφαίνονται για την ποιότητα των διδακτορικών διατριβών.¹ Τα καταργεί για να απελευθερώσει τις προσλήψεις από

τους εθνικούς περιορισμούς όπως και τη μορφή των υποχρεώσεων των διδασκόντων. Είναι αναμφίβολα κρίσιμη η ύπαρξη ενιαίων διδακτικών υποχρεώσεων για όλους. Όμως πολλοί από εμάς ήταν επίσης υπέρ της κατάργησης των CNU, οργάνων σαφώς συντηρητικών, τα οποία, σε ό,τι αφορά τους διδάσκοντες εισαγωγικής βαθμίδας, χρησιμεύουν πρωτίστως στο να διασφαλίσουν το άβατο της γαλλικής αγοράς εργασίας εξακολουθώντας παράλληλα να καθιστούν την *agrégation*² ένα άρρητο κριτήριο για τη δυνατότητα πρόσληψης. Οπότε, θα αρχίσουμε τώρα να υπερασπιζόμαστε έναν θεσμό τον οποίο άλλοτε αντιμαχόμασταν; Αυτό είναι ένα μόνο από τα πολλά παραδείγματα της σχιζοειδούς, και καταπιεστικής, θέσης στην οποία βρίσκεται ο πανεπιστημιακός. Σε τούτο το κείμενο, προσπαθώ πρωτίστως να διακρίνω την κατάσταση στην οποία απαντούν η δυσφορία και η έλλειψη ικανοποίησης, γνωρίζοντας πως αυτές εκφράζονται διαφορετικά σε περιόδους λειτουργίας και σε περιόδους απεργίας.

Η απάντηση των κατόχων της εξουσίας στο ερώτημα «προς τι ακόμη το πανεπιστήμιο;» είναι εν πολλοίς αρκετά απλή: το πανεπιστήμιο δεν έχει πλέον λόγο ύπαρξης· πρέπει συνεπώς

1. Το Εθνικό Συμβούλιο των Πανεπιστημίων απαρτίζεται από πολλά τμήματα, που αντιστοιχούν στην παραδεδομένη ταξινόμηση των γνωστικών κλάδων· προφανώς γι' αυτό η συγγραφέας χρησιμοποιεί τον πληθυντικό. Οι κάτοχοι διδακτορικού τίτλου σπουδών δεν μπορούν να υποβάλουν υποψηφιότητα σε θέση μόνιμου διδακτικού και ερευνητικού προσωπικού χωρίς προηγουμένως να έχει εγκριθεί ο φάκελός τους από το CNU. Για θέση στην εισαγωγική βαθμίδα, η έγκριση αυτή που πιστοποιεί ότι ο διδάκτορας έχει τα απαιτούμενα προσόντα, βασίζεται σε μεγάλο βαθμό σε αξιολόγηση της διατριβής, αλλά και του υπόλοιπου έργου του, συχνά με κριτήρια πολύ αυστηρά σε ό,τι αφορά τη διαφύλαξη των ορίων των ακαδημαϊκών κλάδων – εξού και το ότι η συγγραφέας παίζει εδώ με το επίθετο *disciplinaire* [discipline: (ακαδημαϊκή) πειθαρχία, γνωστικός κλάδος]. Αυτή η διαδικασία συνεπάγεται ότι μπορεί ένας διδάκτορας να μην πάρει την πιστοποίηση του CNU ή να μην την πάρει από ένα τμήμα του και να την πάρει από άλλο ή να την πάρει από δύο διαφορετικά τμήματα – Στμ.

2. Ο διαγωνισμός της *agrégation* (*concours d'agrégation*) είναι ένας από τους δύο διαγωνισμούς μέσω των οποίων γίνονται προσλήψεις μόνιμων καθηγητών στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Εξαιρετικά απαιτητικός και με πολλές προϋποθέσεις, περιλαμβάνει γραπτές και προφορικές εξετάσεις. Ο όρος δηλώνει επίσης τον αντίστοιχο τίτλο, ο οποίος έχει ιδιαίτερο κύρος – εξού και το ότι οι κάτοχοί του τον αναφέρουν μαζί με τους υπόλοιπους τίτλους σπουδών τους. Ένας κάτοχος της *agrégation* (ένας *agrégé*) μπορεί επίσης να διδάξει στις προπαρασκευαστικές τάξεις για τις *Grandes Ecoles* ενώ έχει εξάλλου περισσότερες δυνατότητες απόσπασης στην τριτοβάθμια εκπαίδευση. Για ορισμένους γνωστικούς κλάδους, όπως για παράδειγμα η νομική ή οι πολιτικές επιστήμες, η συμμετοχή στον διαγωνισμό απαιτεί την κατοχή διδακτορικού τίτλου σπουδών και η επιτυχία στον διαγωνισμό συνεπάγεται διορισμό σε θέση πρωτοβάθμιου καθηγητή – Στμ.

να το μετατρέψουμε σε τόπο επαγγελματικής εκπαίδευσης. Ως επαγγελματική εκπαίδευση δεν θα εννοείται πια η διδασκαλία των ακαδημαϊκών πειθαρχιών που αντιστοιχούν σε ένα ελεύθεριο επάγγελμα, παραδείγματος χάριν του νομικού, του γιατρού ή, ακόμη, σε ένα άλλο επίπεδο, του πανεπιστημιακού καθηγητή των «ανθρωπιστικών σπουδών».

Ως επαγγελματική εκπαίδευση θα εννοείται μάλλον η πλήρης ομογενοποίηση ολόκληρου του πανεπιστημίου, η ολική ένταξή του στην οργάνωση και αναπαραγωγή του υφιστάμενου κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, ακόμη και στον κοινωνικό έλεγχο που τον διέπει, ανεξάρτητα από το εάν η εργασία αυτή παράγει ή όχι κέρδος. Πρόκειται, λοιπόν, για διπλή ομογενοποίηση. Ως ορθολογικότητά της έχει τον συμβιβασμό με τον οικονομικό Λόγο, με την έννοια της κοινωνικής αξιοποίησης του κεφαλαίου. Όμως αυτός ο Λόγος δεν έχει τα χαρακτηριστικά μιας βαθμίδας –τη σκοπιμότητα του κέρδους– που κυριαρχεί σε «τελική ανάλυση» και επιβάλλεται σε δήθεν διαφορετικές από αυτήν κοινωνικές σχέσεις. Το πραγματικό ενός τέτοιου Λόγου βρίσκεται ακριβώς στην κοινωνικοποίηση την οποία παράγει, τουτέστιν εκείνη υποκειμένων που εμπλέκονται μονίμως στην αξιολόγηση του εαυτού τους, μια αξιολόγηση που εφαρμόζεται σύμφωνα με την ομογενοποίηση και τη συμμόρφωση. Είναι ακριβώς αυτή η συναρμογή ενός ελέγχου της υποκειμενικότητας με μια οικονομική διάταξη [dispositif] εκείνη που προσδίδει στη στιγμή της «εκπαίδευσης» όλη της τη σημασία. Η ομογενοποίηση καλύπτει, λοιπόν, πολλά φαινόμενα.

Στο μέτρο που η επαγγελματική εκπαίδευση επιβάλλεται στο πανεπιστήμιο ως η κύρια κινητήρια δύναμή του, στο μέτρο που το υποτάσσει στην κανονική λειτουργία της κοινωνίας, δεν επιδιώκει να «διευκολύνει» τη μελλοντική επαγγελματική

αποκατάσταση των φοιτητών, όχι περισσότερο απ' όσο θα το έκανε ένα γραφείο ευρέσεως εργασίας. Αυτά, για να το πω συνοπτικά, αποτελούν τη συνοδευτική ιδεολογία. Η αλήθεια είναι ότι η επαγγελματική εκπαίδευση υποτάσσει το πανεπιστήμιο στην πραγματική λειτουργία της οικονομίας, δηλαδή στην επισφάλεια, στην ευελιξία, στην ανεργία, σε μια μισθωτή εργασία που εννοείται αποκλειστικά σε συνάρτηση με τη φερεγγυότητα και με τη χρησιμότητά της για την καπιταλιστική αναπαραγωγή της κοινωνίας. Σε αυτό εκπαιδεύει, με την έννοια ότι ενσωματώνει τις επιλεκτικές αυτές διαδικασίες ως νόρμα της κοινωνικής συμπεριφοράς.

Όμως αυτό έχει σήμερα και μια άλλη συνέπεια. Διότι η διεύθυνση του κοινωνικού καταμερισμού στο πανεπιστήμιο καθιστά ανελεύθερες τις πρακτικές της εργασίας που προηγουμένως μπορούσαν να ισχύουν ακόμη ως «ελεύθερες», τείνει να εξαλείψει το μη αλλοτριωμένο μέρος αυτών των πρακτικών, το μέρος τους που αποτελεί λειτούργημα – ή την επιστήμη ως επιτήδευμα.³ Αν η αυτονομία, με τη χουμπολντιανή έννοια μιας συνέχειας ανάμεσα στις ορθολογικές αρχές της επιστήμης και στην αρχή που διέπει τον θεσμό του πανεπιστημίου, έβρισκε άλλοτε έρεισμα στον επαγγελματία και λειτουργό πανεπιστημιακό, τώρα δεν μπορούμε παρά να διαπιστώσουμε πως συρρικνώνεται ακατάπαυστα η υποτιθέμενη απόκλιση ανάμεσα σε αυτό το επάγγελμα και στον αλλοτριωτικό εξαναγκασμό της οικονομίας.⁴

3. Λειτούργημα: vocation· επιτήδευμα: métier. Παραπομπή στο κείμενο του Μαξ Βέμπερ *Η επιστήμη ως επάγγελμα* [Wissenschaft als Beruf] του οποίου ο τίτλος έχει μεταφραστεί στα γαλλικά *Le métier et la vocation du savant*. Ως «επάγγελμα» και «επαγγελματικός» αποδίδεται το «profession» και το «professionnel» – Στμ.

4. Βίλχελμ φον Χούμπολντ: γερμανός φιλόσοφος και υπουργός παιδείας, ιδρυτής του νεωτερικού πανεπιστημίου στις αρχές του 19ου αιώνα, ενός πανεπιστημίου που βασίζεται στην ιδέα της ανθρωπότητας και της ελεύθερης διάπλασης του

Οι περισσότεροι φοιτητές στη Γαλλία ήδη εργάζονται σε ηλίθιες δουλειές κατά τη διάρκεια των σπουδών τους, για να τις χρηματοδοτήσουν, προσβλέποντας στο ότι αργότερα θα βρουν μια άλλη απασχόληση. Άραγε θα είναι λιγότερο ηλίθια; Αλλού οι φοιτητές υπερχρεώνονται. Βέβαια, αυτό αφορά και την απασχόληση στο πανεπιστήμιο, εφόσον και εδώ οι λογικές της επίσφαλειας επιβάλλονται ολοένα και περισσότερο, με τους εντεταλμένους διδασκαλίας, τους ATER,⁵ τη μείωση των μόνιμων θέσεων, την κατάργηση των μακροπρόθεσμων προϋπολογισμών, και τόσα άλλα. Όσο για τα μέλη του τακτικού διδακτικού και ερευνητικού προσωπικού, αναμφίβολα απολαμβάνουν μια προνομιακή θέση. Ωστόσο, το επιτήδευσμά τους εξελίσσεται με ταχύτατους ρυθμούς: αντί να περνούν μεγάλα καλοκαίρια διαβάζοντας και γράφοντας, ασχολούνται με το να στήνουν ερευνητικές προτάσεις και να αναζητούν χρηματοδοτήσεις. Στα συνέδρια, σχεδόν άδεια, ο καθένας κοιτάζει τα ηλεκτρονικά μηνύματά του ενόσω οι άλλοι καταθέτουν όσα έχουν να πουν, κι έπειτα καταθέτει όσα έχει να πει ο ίδιος. Ένας επαγγελματίας πανεπιστημιακός παίζει στα δάκτυλα την εφαρμογή Excel, παράγει μακέτες διπλωμάτων που αλλάζουν κάθε δύο χρόνια, στήνει συμβάσεις με το εξωτερικό, παρευρίσκεται σε επιτροπές αξιολόγησης.

Σχετικά με το τακτικό προσωπικό, πρέπει να προσθέσουμε

εαυτού, της έλλογης αυτονομίας της ίδιας της έρευνας, που διέπει και την αρμονική λειτουργία της κοινωνίας. Η Γαλλία δεν είχε ποτέ ένα αληθινά χουμπολντιανό πανεπιστήμιο, διότι οι μεγάλες σχολές της δεν βασιζονται στην έρευνα· εντούτοις, οι γάλλοι πανεπιστημιακοί επικαλούνται αυτό το πανεπιστήμιο.

5. Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche [Προσωρινός Ακόλουθος Διδασκαλίας και Έρευνας]. Αυτό το προσωπικό, με συμβάσεις που δεν ξεπερνούν την τριετία, είναι κάτι ανάλογο με τους συμβασιούχους βάσει του ΠΔ 407/80, με τη διαφορά ότι ως ATER προσλαμβάνονται και υποψήφιοι διδάκτορες – Στμ.

το εξής: αυτό το πανεπιστήμιο, μαζί με τις νέες μορφές ιεραρχίας που ενέχει, το εδραίωσε η πανεπιστημιακή γενιά που προήλθε από το 1968· αυτή βασιλεύει μέσω της αξιολόγησης, της αυτοχρηματοδότησης και της διοικητικής εξουσίας. Πλέον, δεν πρόκειται κυρίως για μια μανδαρινική αυθεντία της γνώσης αλλά για μια θεσμική εξουσία παρέμβασης, η οποία δεν έχει ωστόσο καταργήσει εντελώς το προηγούμενο στρώμα. Η «επαγγελματικοποιημένη» διάσταση της ανώτατης παιδείας συνεπάγεται, επιπροσθέτως, ότι η μιντιακή απήχηση του πανεπιστημιακού διδάσκοντα, η «φήμη» του, αποτελεί πια αναπόσπαστο μέρος της «ποιότητάς» του ως ερευνητή. Φαίνεται, ως εκ τούτου, πως το μαζικό πανεπιστήμιο έχει τη μορφή τόσο μιας φίρμας όσο και μιας επιχείρησης (και κυρίως όχι ενός εργοστασίου), όπως έλεγε ο Ντελέζ ήδη από το 1990. Οι πανεπιστημιακοί εργάζονται σε μια «μοντέρνα» επιχείρηση· οφείλουν να υπερασπίζονται τη φίρμα του «δικού τους» πανεπιστημίου ή τη δική τους φήμη, τη δική τους μάρκα, ενώ οι φοιτητές διαλέγουν αυτές τις φίρμες στα σουπερμάρκετ της γνώσης που τους προσφέρονται. Αυτό είναι πολύ παράδοξο, πόσο μάλλον που, στη Γαλλία, οι φοιτητές που πηγαίνουν στο πανεπιστήμιο είναι όσοι δεν μπορούν να ελπίσουν ότι θα έχουν πρόσβαση στην επιλεκτική μόρφωση.⁶

Η καταστροφή αυτή του πανεπιστημίου, ο μετασχηματισμός του σε τόπο επαγγελματικής εκπαίδευσης δεν σταματά εδώ.

6. Τα ιδρύματα της τριτοβάθμιας εκπαίδευσης στη Γαλλία χωρίζονται σε δύο μεγάλες κατηγορίες: τα πανεπιστήμια, όπου η πρόσβαση είναι κατά τον νόμο ανοικτή σε όσους έχουν απολυτήριο λυκείου [Baccalauréat], και μια σειρά από άλλα ιδρύματα (όπως είναι, για παράδειγμα, οι Ecoles Normales Supérieures), όπου γίνεται δεκτός πολύ περιορισμένος αριθμός φοιτητών, έπειτα από ιδιαίτερα απαιτητικές διαδικασίες επιλογής, που περιλαμβάνουν εξετάσεις χωρίς ωστόσο να περιορίζονται σε αυτές – Στμ.

Επίδικη δεν είναι μόνο η διαμόρφωση των τωρινών ή των μελλοντικών θέσεων απασχόλησης, εντός ή εκτός πανεπιστημίου· πρέπει επίσης να είναι η οργάνωση των γνώσεων, των μεθόδων, των προβληματικών, των ερευνών που ασκούνται στο εσωτερικό του ή, για να χρησιμοποιήσω το τρέχον λεξιλόγιο, πρέπει να είναι το πανεπιστημιακό «προϊόν» στην ιδιαιτερότητά του, που σημαίνει η εργασία της σκέψης η οποία εδώ και δεκαπέντε χρόνια αποκαλείται εμφατικά «έρευνα». Πράγματι, γιατί να αφήσει κανείς να συνεχιστούν πρακτικές έρευνας που θα ήταν, με τον έναν ή με τον άλλον τρόπο, ετερογενείς ως προς μια «επαγγελματική» σύλληψη της εργασίας, με το περιορισμένο νόημα, δηλαδή με το νόημα μιας ανορθολογικής ορθολογικότητας, τόσο οικονομικής όσο και αξιολογικής;

Στο σχέδιο νόμου μεταρρύθμισης της έρευνας –ένα ακόμα, το L. 121-3., L. 612-1., L. 613-3., L. 718-2., R. 613-32., D. 613-3., του Ιανουαρίου 2016–, το νόημα του όρου «επαγγελματικός» αναφορικά με την έρευνα διατυπώνεται ως εξής: είναι «εργασίες επιστημονικού, οικονομικού, κοινωνικού ή πολιτισμικού ενδιαφέροντος». Η διατριβή με την ακριβή σημασία εξοβελίζεται, παύει να αποτελεί τον κανόνα. Αυτές οι εργασίες παράγονται από μια «επαγγελματική εμπειρία έρευνας» και επικυρώνονται με την απονομή ενός εθνικού διδακτορικού διπλώματος. Ρητορικό τέχνασμα: καθώς ζητούμενο είναι να επαγγελματικοποιηθεί η έρευνα, αυτή έχει την αύρα μιας «επαγγελματικής εμπειρίας».

Αν κοιτάξει κανείς τι σημαίνουν όλα τούτα, τότε το πράγμα γίνεται πιο συγκεκριμένο ή, μάλλον, αποδεικνύεται πως συνιστά μια πραγματική αφαίρεση. Η εν λόγω εμπειρία προϋποθέτει μια χρηματοδότηση, συνεπώς θα αποκλείσει τους φοιτητές που δεν έχουν χρήματα. Αυτή η εμπειρία πρέπει επιπλέον να ποσοτικοποιηθεί: δεν μπορεί να διαρκέσει πάνω από τρία χρόνια,

εκτός από ιδιαίτερες περιπτώσεις επιδεκτικές εξαίρεσης. Άλλωστε, ας μην ξεχνάμε ότι οι άνθρωποι θα εκπαιδεύονται διαβίου. Αυτή η εμπειρία πρέπει επίσης να προβλέπει όχι μόνο τη διάρκεια αλλά και το αποτέλεσμα της: να διατυπώνει ένα σχέδιο, ένα χρονοδιάγραμμα, μια σκόπευση (=τη μελλοντική απασχόληση του υποψήφιου διδάκτορα στον επαγγελματικό κόσμο ή την εκμεταλλευσιμότητα των αποτελεσμάτων). Ο υποψήφιος διδάκτορας οφείλει να συχνάζει σε μονάδες επαγγελματικοποίησης που να του μαθαίνουν να αξιολογεί αυτό που κάνει, βήμα βήμα, με τη διάχυση, με τις δημοσιεύσεις, με τα συνέδρια ή με τις αιτήσεις για επιπλέον χρηματοδοτήσεις. Πρέπει να ελέγχεται απ' άκρη σ' άκρη. Καθώς αυτή η εμπειρία είναι επαγγελματική, προϋποθέτει μια αντικειμενική αξιολόγηση, έξω από το πλαίσιο της σχέσης μεταξύ υποψήφιου διδάκτορα και επιβλέποντα, με συνέπεια ότι ο τελευταίος δεν θα συμμετέχει πλέον στην επιτροπή κρίσης. Η επιτροπή θα απαρτίζεται από πρόσωπα αρμόδια, με την κατάλληλη ειδίκευση και/ή «φημισμένα» (πρόκειται άραγε για το ίδιο πράγμα;).

Το πιο αστείο στο εν λόγω έγγραφο είναι ότι, ενώ ποτέ δεν ξεπερνά αυτό το επίπεδο κενολογίας, υπεισέρχεται στις πιο μικρές διαδικαστικές λεπτομέρειες. Ένα παράδειγμα: «Για την υποστήριξη απαιτείται η υπεύθυνη για τα διδακτορικά υπηρεσία να έχει παραδώσει στον πρόεδρο της κριτικής επιτροπής τη βεβαίωση κατάθεσης της διατριβής και το ηλεκτρονικό δελτίο συμπληρωμένο». Τα ασυμπλήρωτα δελτία δεν δείχνουν καθόλου, μα καθόλου επαγγελματική συμπεριφορά! Εσείς που πιστεύατε ότι η συζήτηση γύρω από την αυτονομία του πανεπιστημίου και της έρευνας είχε ένα αντικείμενο, μην αυταπατάστε. Για τους γραφιάδες του υπουργείου συνίσταται στο να μάθουμε να συμπληρώνουμε σωστά δελτία. Θα πρέπει εξάλλου να

εκπαιδεύσουμε τους παλαιούς επιβλέποντες διδακτορικών διατριβών σε αυτή τη νέα μορφή επίβλεψης, αναμφίβολα καταφεύγοντας σε εξωτερικούς *coaches*⁷ προερχόμενους από τον κόσμο των επιχειρήσεων.

Ενώπιον τέτοιων σχεδίων, το πρώτο αντανάκλαστικό των πανεπιστημιακών φαίνεται πως είναι να υπερασπιστούν την πρακτική τους στο όνομα της διάστασης του λειτουργήματος που έχει, της αυτονομίας της σε σχέση με την οικονομία. Έτσι, η απορριπτική άποψη της επιτροπής των διδακτορικών σχολών του πανεπιστημίου Paris 8 για το σχέδιο με τις νέες διατάξεις σχετικά με τις διδακτορικές σπουδές (στην εκδοχή του Ιανουαρίου του 2016) γράφει: «Η ίδια η ουσία της πανεπιστημιακής έρευνας ανέκαθεν συνίστατο σε μια αμιγώς επιστημονική παραγωγή».

Όποιοι κι αν είναι οι λιγότερο ή περισσότεροι ισχυροί ορισμοί που δίνει κανείς σε τούτη την έννοια της επιστήμης, πάντοτε καταλήγει εντέλει να επικαλείται την ευρωπαϊκή πανεπιστημιακή παράδοση, τη χουμπολντιανή, που θεωρεί ότι το πανεπιστημιακό επάγγελμα και λειτούργημα αυτοκαθορίζονται από τον Λόγο, θεμελιώνονται σε αυτόν, και έτσι είναι απαλλαγμένα από καθετί που θα τον παραβίαζε. Κι όμως, από την άποψη αυτή, το εν λόγω απορριπτικό κείμενο είναι αρκετά άτολμο, εφόσον εξ αρχής συνομολογεί ότι αυτός ο ιδιάζων στο πανεπιστήμιο ρόλος διευκολύνει επίσης την επαγγελματική αποκατάσταση των φοιτητών. Φαίνεται πως δεν υπάρχουν πράγματα ασύμβατα μεταξύ τους. Και, πάνω απ' όλα, γιατί να θυμίσουμε ότι η ανεργία είναι ένα δομικό, θετικό δεδομένο της καπιταλιστικής αγοράς εργασίας, και όχι η συνισταμένη απροσάρμοστων προγραμμαμάτων σπουδών; Όχι, όχι, ας προσποιηθούμε· ας ακολουθήσουμε την ιδεολογία της επαγγελματικής εκπαίδευσης.

Αντίθετα από ό,τι προτείνει αυτή η άτολμη επίκληση της «επιστήμης», μου φαίνεται πως εδώ ακριβώς τίθεται με όλη του την αιχμηρότητα το ερώτημα που αναφέρθηκε στην αρχή του παρόντος κειμένου: μια εναντίωση στην επαγγελματικοποίηση εν ονόματι της αυτονομίας της επιστήμης είναι πράγματι ακόμη σε θέση να υποστηρίξει μια θετική άρνηση, μια άρνηση που να είναι φορέας άλλων πρακτικών της μεταβίβασης και της σκέψης; Άραγε κάτι από αυτά που μας συμβαίνουν στο όνομα της «επαγγελματικοποίησης» δεν μας αναγκάζει επίσης να θέσουμε υπό ερώτηση την εξιδανίκευση του επαγγέλματος του πανεπιστημιακού, να ξανασκεφτούμε την ετερονομία του; Η ίδια η ατομία της ανταπάντησης αυτής δεν μαρτυρεί τάχα αυτή την ετερονομία; Θα επικαλεστώ εδώ εν συντομία, και δίχως να τις πραγματευτώ σε όλη τους την περιπλοκότητα, δύο αντιτιθέμενες απόπειρες να ξανασκεφτεί κανείς αυτή την ετερονομία: την απόπειρα του Ζακ Ντερριντά, σε μια διάλεξη του 1988 που έχει τίτλο «Το πανεπιστήμιο άνευ όρων», κι εκείνη του Βάλτερ Μπένγιαμιν, σε ένα άρθρο του 1914 με τίτλο «Η ζωή των φοιτητών».

Ο Ντερριντά καταφάσκει το πανεπιστήμιο άνευ όρων· ενώ βεβαίως γνωρίζει ότι είναι πιασμένο στα δίχτυα πολυάριθμων, οικονομικών ή κοινωνικών, καθορισμών, εντούτοις προτείνει να κάνουμε «ως εάν» το ευρωπαϊκό πανεπιστήμιο των ανθρωπιστικών σπουδών ήταν ένα «απαράβιαστο εντός» (ο όρος είναι δικός του), με μια παράδοξη έννοια: «ως εάν» ήταν ένας τόπος όπου τίποτα δεν είναι στο απυρόβλητο [*à l'abri*] της ερωτηματοθεσίας, της κριτικής ούτε καν, βεβαίως, οι ίδιες οι ανθρωπιστικές σπουδές. Αυτός ο τόπος δεν είναι ωστόσο απομονωμένος· απεναντίας, η κριτική, η ερωτηματοθεσία είναι

7. Προπονητές – Στμ.

εκεί εγγενώς δημόσια, δηλώνεται ανοικτά⁸ με την επιτελεστική σημασία του όρου, δεσμεύει την ευθύνη εκείνου που μιλά. Δυνάμει του τρόπου αυτού μεταβίβασης, η δημιουργική και ενεργητική σχέση με τη γνώση υποθέτει μια σχέση ισότητας ανάμεσα στους φοιτητές και στους διδάσκοντες: αυτή συγκροτεί την ι-διαιτερότητα της ανώτατης παιδείας. Η ισχύς του απροϋπόθετου εκθέτει βέβαια το πανεπιστήμιο σε μια θεμελιώδη ευθραυστότητα, εφόσον πρόκειται για μια ισχύ ανίσχυρη απέναντι στις εξουσίες που το πολιορκούν, που το ιδιοποιούνται ή το διέπουν.

Το ντερριντιανό απροϋπόθετο μπορεί μεν να αποδομεί το χουμπολντιανό πανεπιστήμιο, όμως δεν το αποδομεί δίχως να στηριχθεί σε αυτό. Διότι το «ως εάν» ήδη λειτουργεί στην πρώτη εκδοχή αυτού του πανεπιστημίου, όχι ως κινητήρια δύναμη του απροϋπόθετου αλλά ως η καταστατική του προσποίηση. Το ευρωπαϊκό πανεπιστήμιο, ειδικότερα το χουμπολντιανό, ποτέ δεν υπήρξε ο τόπος όπου τίποτα δεν ήταν στο απυρόβλητο της ερωτηματοθεσίας, της κριτικής. Ήταν μάλλον ο τόπος όπου οι ερωτηματοθεσίες, οι κριτικές ελάμβαναν χώρα στο απυρόβλητο, ο τόπος όπου δεν ετίθετο το πρόβλημα εάν θα τις υπερασπιστεί κανείς ή όχι. Είναι η σφραγίδα του ιδεαλισμού εκείνη που ίδρυσε το χουμπολντιανό πανεπιστήμιο: εδώ, η ελευθερία ταυτίζεται με την ιδέα της. Κατά συνέπεια, οι ερωτηματοθεσίες καταβαρυνθήθηκαν δίχως την ελάχιστη αντίσταση όταν το ναζιστικό κράτος σάρωσε αυτό το άσυλο [abri]. Το πρόβλημα που θέτει η κατάρρευση αυτή είναι να δώσουμε λόγο για την απόκλιση ανάμεσα στην αλήθεια ως διακινδυνευμένη πρακτική

των υποκειμένων, η οποία δεν θα μπορούσε να έχει τόπο που να της προσιδιάζει, και στο πανεπιστήμιο που συνδέεται με το επάγγελμα ή το λειτούργημα, ως επιτήδευμα.

Ακριβώς με αυτόν τον τρόπο αναπτύσσει ο Μπένγιαμιν την επιχειρηματολογία του το 1914. Δεν καταφεύγει σε μια αντίθεση, έστω και πλασματική, ανάμεσα στο εντός και στο εκτός του πανεπιστημίου, ενώ πολύ γρήγορα εγκαταλείπει την ιδέα μιας αρχής της επιστήμης που θα τελούσε σε μια σχέση συνεχείας με την αρχή του πανεπιστημίου, για να στηριχτεί απευθείας στην αλήθεια ως διακινδυνευμένη πρακτική των υποκειμένων. Υπογραμμίζει ότι η κριτική που ασκείται στο εσωτερικό του θεσμού έχει ως κινητήρια δύναμη και ισχύ της τις κριτικές πρακτικές που λαμβάνουν πρώτα χώρα έξω από το πανεπιστήμιο: «Η φοιτητική κοινότητα θα πρέπει να θεωρηθεί στη δημιουργική της λειτουργία ως ο μεγάλος μετασχηματιστής που, μέσω της φιλοσοφικής της διάθεσης, θα μετέτρεπε σε επιστημονικά ερωτήματα τις νέες ιδέες, οι οποίες τείνουν να αφυπνιστούν στην τέχνη, στην κοινωνική ζωή νωρίτερα απ' ό,τι στην επιστήμη». Εκείνο που εδώ διακυβεύεται είναι η ετερογένεια των χρόνων και των τόπων της σκέψης, ενάντια σε κάθε υποτιθέμενη αυτονομία της επιστήμης η οποία πάντα εδράζεται στην ετερονομία του επαγγέλματος, ακόμη κι αν αυτό είναι ελεύθεριο. Κατά συνέπεια, το κρίσιμο συνδετικό στοιχείο ανάμεσα στο πανεπιστήμιο και στην κοινωνία από την οποία διαχωρίζεται είναι οι φοιτητές και όχι ο διδάσκων που επαγγέλλεται-διδάσκει.

Αυτό το μονοπάτι μου φαίνεται πολύ πιο πρόσφορο για να σκεφτούμε την παρούσα κατάσταση: είναι εξάλλου ανιχνεύσιμο και σε μια παρατήρηση της διάλεξης του Ντερριντά. Ο Ντερριντά επισημαίνει πως, ακόμη κι αν οι φοιτητές εκτελούσαν τα

8. Professor: επαγγέλλομαι, διδάσκω ως καθηγητής, δηλώνω ανοικτά. Στο κείμενό του, ο Ντερριντά βασίζεται σε όλες αυτές τις σημασίες του ρήματος· βλ. ενδεικτικά Ζακ Ντερριντά, *Το πανεπιστήμιο άνευ όρων*, μτφρ.-σημ. Β. Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2004, σ. 24 και σ. 38-40 και τις σχετικές σημειώσεις του Β. Μπιτσώρη, οι μεταφραστικές επιλογές του οποίου ακολουθούνται εδώ – Στμ.

ίδια ακριβώς στοχαστικά καθήκοντα με τους διδάσκοντες, το καθήκον τους δεν θα θεωρηθεί εργασία παρά μόνο από τη στιγμή που θα αμείβονται (με συμβόλαιο υποψήφιου διδάκτορα, ως *teaching assistant*,⁹ για τις ώρες αναπλήρωσης κ.λπ.). Η κατάσταση των φοιτητών έχει συνεπώς την αξία ανατόμου της κατάστασης των επαγγελματιών πανεπιστημιακών. Εκεί όπου υπάρχει πανεπιστημιακή κοινότητα, η σκέψη είναι το επάγγελμα όλων ή κανενός, δεν είναι επιτήδευμα. Εκεί όπου υπάρχει επάγγελμα με το αυστηρό νόημα, υπάρχει πλέον μια εργασία που συμπεριλαμβάνει και το νόημα της αλλοτριωμένης εργασίας, της μισθωτής.

Γνωρίζουμε τη ρητορική: υποτίθεται ότι λαμβάνουμε αποδοχές¹⁰ και όχι μισθό, ακριβώς επειδή το επάγγελμά μας υποτίθεται πως είναι λειτούργημα και όχι εργασιακή δύναμη, εμπόρευμα.¹¹ Ίσως όμως να έχει έρθει ο καιρός να το παρα-

9. Βοηθός διδασκαλίας – Στμ.

10. *Traitement*. Δεν υπάρχει στα ελληνικά αντίστοιχος όρος: στα λεξικά αποδίδεται «μισθός δημοσίου υπαλλήλου». Βλ. την ακόλουθη διευκρινιστική υποσημείωση της συγγραφέως – Στμ.

11. Ένα *traitement* σχετίζεται με τη βαθμίδα εκείνου που το λαμβάνει, αντί να σχετίζεται, όπως ο μισθός [*salaire*], με τον μετρημένο σε ώρες όγκο εργασίας που αντιστοιχεί σε μια θέση. Σήμερα, οι διδάσκοντες στη Γαλλία πρέπει να παρέχουν διδακτικό έργο που να ισοδυναμεί με 196 ώρες φροντιστηριακών μαθημάτων, όμως η προετοιμασία των μαθημάτων και η έρευνα αντιστέκονταν για καιρό στην ποσοτικοποίηση. Εφεξής, θεωρείται πως η ποσότητα των δημοσιεύσεων σε έγκριτα περιοδικά, όπως εξάλλου και το στήσιμο ερευνητικών προτάσεων, μετρούν την «παραγωγικότητα» στην έρευνα. (Στη Γαλλία, υπάρχουν τρεις κατηγορίες μαθημάτων: οι παραδόσεις [*cours magistraux*], τα φροντιστηριακά μαθήματα [*travaux dirigés*], που λειτουργούν βοηθητικά προς τις παραδόσεις και γίνονται σε μικρές ομάδες φοιτητών, ενίοτε από συμβασιούχους διδάσκοντες, και τα εργαστηριακά μαθήματα [*travaux pratiques*]. Ο υπολογισμός των ωρών διδασκαλίας γίνεται με αναφορά προς τα φροντιστηριακά μαθήματα: μία ώρα παράδοσης ισοδυναμεί με μιάμιση ώρα φροντιστηρίου, ενώ μία ώρα εργαστηρίου με σαράντα λεπτά φροντιστηρίου – Στμ).

δεχτούμε: είμαστε μισθωτοί. Και ένα μέρος της τωρινής σχιζοειδούς θέσης του πανεπιστημιακού έχει να κάνει με το ότι βρίσκεται εγκλωβισμένος ενώπιον ενός κελεύσματος με πειραγμένο νόμισμα: κορώννα, χάνει την πρακτική της μελέτης, για την υφή της οποίας δεν είναι καν σε θέση να εκφέρει λόγο· γράμμα-τα, κερδίζει η επαγγελματική εκπαίδευση.

Όταν του επιβάλλεται ένας συνεχώς αυξανόμενος όγκος διοικητικών καθηκόντων όχι μόνο παράλογων αλλά και δουλοπρεπών, ο λόγος που τα επιβάλλει διατείνεται πως αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι του αυτόνομου αυτοκαθορισμού του πανεπιστημίου· με λίγα λόγια, οι πανεπιστημιακοί πρέπει να τα επιβάλουν οι ίδιοι στον εαυτό τους, διότι ειδάλλως θα εγκαταλείψουν το λειτούργημά τους, το οποίο συνδέεται με μια κοινότητα που δίνει στον εαυτό της τους δικούς της έλλογους νόμους. Οι πανεπιστημιακοί υιοθετούν λοιπόν διαβήματα που αντιβαίνουν στην πραγματικότητα της πρακτικής τους, που καταστρέφουν την ορθολογικότητά της, με το πρόσχημα ότι τα επιβάλλουν οι ίδιοι στον εαυτό τους. Ή, πάλι, ισχυρίζονται πως υιοθετούν αυτούς τους απόκρυφους κανόνες για να τους εκτρέψουν, όμως καταλήγουν να γίνονται εργολάβοι τους. Ή, ακόμη, καθοδηγούνται από το πληροφοριακό σύστημα APOGEE για τη διαμόρφωση των μαθημάτων και την καταγραφή της βαθμολογίας, το οποίο επιτρέπει μόνον ορισμένες λειτουργίες.

Στην πραγματικότητα, όταν οι πανεπιστημιακοί υποχωρούν στο κέλευσμα να επιβάλουν οι ίδιοι στον εαυτό τους την επαγγελματική εκπαίδευση –και πόσο έχουμε υποχωρήσει!– καταλήγουν όπως κάθε μισθωτός που τον υπερεκμεταλλεύονται, που εργάζεται περισσότερο, στον ίδιο χρόνο και για τον «ίδιο» μισθό. Διότι, έτσι, δεν έχουν πλέον κανέναν πραγματικό έλεγχο σε αυτό που πρέπει να είναι η εργασία τους, της οποίας το νομικό

πλαίσιο δεν παύει να τροποποιείται με ιλιγγιώδη ταχύτητα από τις διαδοχικές κυβερνήσεις. Ο πανεπιστημιακός κάνει πλέον μια εργασία της οποίας η σχέση με τη διδασκαλία και την έρευνα είναι όλο και πιο ισχνή, εφόσον ο χρόνος που αφιερώνεται στα διοικητικά καθήκοντα, στην αναζήτηση χρηματοδοτήσεων, στο στήσιμο ερευνητικών προτάσεων ή στην αξιολόγηση δεν είναι ποτέ πλέον διαθέσιμος για ό,τι άλλοτε αποτελούσε το λειτούργημα του πανεπιστημιακού.

Αν στη Γαλλία, όπως υπογραμμίζει ο Ζαν-Κλωντ Μιλνέρ στο έργο του *Le salaire de l'idéal* [Ο μισθός του ιδεώδους], ο μισθός του ιδεώδους ήταν κυρίως επιπλέον χρόνος –χαμηλές αποδοχές, αλλά χρόνος διαθέσιμος για έρευνα–, έχουν περάσει τουλάχιστον δεκαπέντε χρόνια από τότε που ο επιπλέον αυτός χρόνος εξαφανίστηκε. Η κατάσταση των πανεπιστημιακών διαφοροποιείται ακατάπαυστα. Οι μη μόνιμοι καλούνται να γίνουν μια μόνιμη πτυχή του πανεπιστημίου· απαρτίζουν πλέον το τριάντα τοις εκατό του διδακτικού προσωπικού, σύμφωνα με τον Κριστόφ Γκρανζέ στο πρόσφατο βιβλίο του *La destruction de l'université française* [Η καταστροφή του γαλλικού πανεπιστημίου]. Ενώ ορισμένοι έχουν για πέντε χρόνια μειωμένες κατά δύο τρίτα διδακτικές υποχρεώσεις προκειμένου να κάνουν έρευνα, άλλοι έχουν απαλλαγές για να αναλάβουν διοικητικές ευθύνες· η αυτόματη εκπαιδευτική άδεια έχει καταργηθεί. Οι μισθοί αρχίζουν να διαφέρουν μεταξύ τους, ειδικότερα λόγω του συστήματος των πριμ. Κοντολογίς, προετοιμάζεται το έδαφος για να ευδοκιμήσουν όλες οι διαιρέσεις και οι σωματειακές συμπεριφορές του μισθωτού. Όσο για τα μαθήματα ως βάση συνάντησης και ως αλληλουχία της εργασίας με τους φοιτητές, στα μάτια του ίδιου του θεσμού έχουν πάψει να αποτελούν μία από τις κινητήριες δυνάμεις της πανεπιστημιακής ζωής.

Ορισμένοι έχουν ήδη καταγράψει την κατάσταση. Έτσι, η ομάδα Ζαν-Πιερ Βερνάν διαβεβαιώνει ότι «εμείς» (οι πανεπιστημιακοί, οι φοιτητές) είμαστε το πανεπιστήμιο, και συνεχίζει προσθέτοντας αμέσως ότι είμαστε το πανεπιστήμιο που πρέπει να επανιδρυθεί.¹² Μόνο που η επανίδρυση είναι μια σχέση δυνάμεων, η οποία είναι ανύπαρκτη. Τουλάχιστον η ομάδα αυτή προτείνει απλά μέτρα, πραγματικά ενάντια στον «οικονομικό Λόγο». Όμως μάλλον παίζει τον ρόλο εκείνου που κρούει τον κώδωνα του κινδύνου. Αν κοιτάξω από την πλευρά των πανεπιστημιακών οργάνων, τι βλέπω, τι ακούω, για παράδειγμα στη λίστα «Να επανιδρύσουμε την πανεπιστημιακή κοινότητα στο Paris 8», που θεωρεί εαυτήν μια εναλλακτική επιλογή στη λίστα που έχει αυτή τη στιγμή την εξουσία στο πανεπιστήμιο όπου εργάζομαι; Ομολογία πίστεως του Μαριό Μπαρά Ζοβέ, υποψήφιου για την προεδρία: «Πρέπει να εξακολουθήσουμε να σεβόμαστε το νομικό πλαίσιο και να μην είμαστε αφελείς ως προς τις βαθιές τροποποιήσεις που κλονίζουν σήμερα το πανεπιστήμιο, δίχως εντούτοις αυτό να μας εμποδίσει να επανασυνδεθούμε με τη δημιουργικότητα και με το πνεύμα του κέντρου πειραματισμού από τα οποία εξακολουθεί να εμφορείται η πανεπιστημιακή μας κοινότητα». Τελευταίο σημείο του γενικού προγράμματος της λίστας: «Να ενισχύσουμε την ελκυστικότητα του Paris 8 και τη θέση του στην περιοχή του, στη Γαλλία και στον κόσμο» – αυτό κι αν είναι λεξιλόγιο επιχείρησης. Ιδού, λοιπόν, μια «ισχυρή διακήρυξη»: να αλλάξουμε τα πάντα για να μην αλλάξουμε τίποτα (ας μην είμαστε αφελείς). Με λίγα

12. Η ομάδα Ζαν-Πιερ Βερνάν είναι μια ομάδα πανεπιστημιακών κοντά στην «αριστερή πτέρυγα» του Σοσιαλιστικού Κόμματος που αντιτάχθηκε στη μεταρρύθμιση που επέφερε ο νόμος LRU [Νόμος για τις ελευθερίες και τις ευθύνες των πανεπιστημίων].

λόγια, μιας και δεν επανιδρύουμε το Σοσιαλιστικό Κόμμα, ας μην επανιδρύσουμε ούτε το πανεπιστήμιο.

Από τα παραπάνω, μπορούμε να αντλήσουμε ένα ελάχιστο, ακόμη και ατομικιστικό συμπέρασμα: «εμείς» δεν είμαστε αυτό το πανεπιστήμιο που τώρα το καταβροχθίζει η λογική της επαγγελματικής εκπαίδευσης, και δεν καλούμαστε αναγκαστικά να το μεταρρυθμίσουμε, να το επανιδρύσουμε, να το «σώσουμε» όπως σώζουν τη φάλαινα Γουίλι ή τον στρατιώτη Ράιαν. Σε κάθε περίπτωση, ο περί διάσωσης λόγος διακρίνεται όλο και λιγότερο από τον λόγο τον οποίο ισχυρίζεται πως αντιπαλεύει με αόριστες προθέσεις βελτίωσης· επιπλέον, ανέκαθεν ήταν η σκιά της τωρινής καταστροφής.

Ιδού, λοιπόν, ορισμένα στοιχεία της κατάστασης. Διαφέρει από την προηγούμενη περίοδο. Μεταξύ των δεκαετιών του 1970 και του 1990, το πανεπιστήμιο ήταν τόπος συγκρούσεων οι οποίες κινούνταν στο πεδίο των σχέσεων μεταξύ γνώσης και εξουσίας. Επιζητούσαμε να βαθύνουμε την απόκλιση ανάμεσα στις ακαδημαϊκά παγιωμένες πρακτικές και στη διακινδυνευμένη απόπειρα να δούμε μέχρι πού είναι δυνατόν να σκεφτούμε αλλιώς. Αναμετρίομασταν με την εμπλοκή του πανεπιστημίου στις μορφές γνώσης που παράγει και που δεν μπορεί να εξαντικειμενικεύσει παρά μόνο παράγοντας και τη διαφορά από τις πρακτικές που αποκλείει. Εισάγαμε τη μελέτη αγνοημένων αντικειμένων στο πρόγραμμα σπουδών των λεγόμενων ακαδημαϊκών αντικειμένων. Αυτές οι συγκρούσεις σχετικά με τη γνώση, σχετικά με το επαγγελματικό ιδεώδες του πανεπιστημιακού εμφυσούσαν στο πανεπιστήμιο μια ορισμένη αυστηρότητα.

Όμως, πλέον, η επαγγελματική εκπαίδευση ενσωματώνει τα πάντα στο εμπορευματικό *turnover*¹³ των γνώσεων, τα λεγόμενα

μειονοτικά αντικείμενα, τα λεγόμενα ακαδημαϊκά αντικείμενα, τα πιο πρόσφατα συμβάντα. Η γνώση συναρθρώνεται με την εξουσία καθώς υποτάσσεται στην αγορά της νοημοσύνης. Προσάρτηση του πανεπιστημίου στην αγορά: ιδού το νόημα των τωρινών κυβερνητικών πολιτικών. Η μεσολάβηση του «αυτόνομου» ιδεώδους έχει σπάσει. Πλέον, η απόκλιση, πολύ πιο άμεσα, πολύ πιο ωμά, είναι ανάμεσα στη θέση του πανεπιστημιακού μισθωτού, που επιβάλλει στον εαυτό του το μάνατζμεντ ενός θεσμού της *knowledge economy*,¹⁴ και σε μια πρακτική της σκέψης που μοιράζεται οριζόντια, με ορισμένους διδάσκοντες και με ορισμένους φοιτητές. Αυτή η μετατόπιση της απόκλισης αποκρυπτογραφείται εύκολα στο σύμπτωμα για το οποίο πολύ συχνά παραπονιούνται όλοι οι πανεπιστημιακοί του κυρίαρχου κόσμου, από τη Μεμβούρνη ως το Παρίσι, από το Βερολίνο ως το Λονδίνο. Έχουν κατάθλιψη. Γιατί; Επειδή είναι τόσο απασχολημένοι με κάτι άλλο από την εργασία της έρευνας και της διδασκαλίας ώστε δεν έχουν χρόνο να κάνουν την εργασία αυτή. Κολοφώνας του κωμικού: ορισμένοι παραπονιούνται ακόμη και ότι δεν έχουν πλέον τον χρόνο να διαβάσουν! Οι πανεπιστημιακοί, των οποίων το επιτήδευμα είναι να διδάσκουν και να ερευνούν, δεν έχουν πια τον χρόνο να ετοιμάσουν τα μαθήματά τους ούτε να ξεδιπλώσουν τις σκέψεις τους. Αυτό σημαίνει σαφώς ότι το επιτήδευμά τους δεν είναι πλέον να διδάσκουν και να ερευνούν, αφού η διδασκαλία και η έρευνα γίνονται επιπλέον, πέραν, εκτός του χρόνου τον οποίο χρησιμοποιούν για κάτι άλλο.

Ο εργασιακός τους χρόνος τούς διαφεύγει για να γίνει ένα πράγμα χωριστό, προικισμένο με τη δική του ζωή, προσκολλημένο στα διαμερίσματα του καταμερισμού της εργασίας, ένα πράγμα που σέρνει πίσω του σαν νεκρό βάρος το πρόσωπο και τις

13. Κύκλος εργασιών – Στμ.

14. Οικονομία της γνώσης – Στμ.

εγκαταλειμμένες επιθυμίες του. Η κατάστασή τους είναι η κατάσταση του αλλοτριωμένου μισθωτού ή του καθολικού υπαλλήλου, η οποία εξαπλώνεται στο πανεπιστημιακό επάγγελμα τόσο ώστε να το απορροφά εντελώς. Αυτό δηλώνει η προληπτική ταξινόμηση των πανεπιστημιακών, πέραν του ζητήματος του κοινωνικού επιπέδου ζωής τους. Όμως δεν υπάρχει τίποτα πιο καθολικά ταπεινωτικό από το να είναι κανείς υπάλληλος· στην πραγματικότητα, είναι κάτι με το οποίο κανείς δεν συμβιβάζεται.

Για να υποστηρίξει κανείς την πρακτική της σκέψης εκεί όπου τη θέση της έχει πάρει το μάγμα των αναγκασμών που ιδιάζουν στη *knowledge economy*, πρέπει να καταφέρει να διακρίνει την ιδιάζουσα χρονικότητα της μελέτης. Ο Μπένγιαμιν παρέχει ένα καλό σημείο στήριξης για να ξεκινήσουμε. Η ζωή της κοινωνικής μισθωτής αναπαραγωγής και των αναγκών της είναι η ζωή μέσα στην οποία βρισκόμαστε και την οποία δεν χρειάζεται να σκεφτούμε για να συμμορφωθούμε με αυτήν. Ο κατεπείγων χαρακτήρας της είναι άμεσος, το ίδιο και οι ικανοποιήσεις της. Η μελέτη παρεμβαίνει σε αυτήν παρεμπιπτόντως, ως ένα μέσο ενόψει ενός εξωτερικού σκοπού, ενός σκοπού χρήσιμου. Αυτή η λιγότερο ή περισσότερο «ειδικευμένη» επαγγελματική ζωή, σύστοιχη μιας ιδιωτικής ζωής, ακολουθεί την πορεία της ακριβώς στο μέτρο που οι παράμετροί της δεν τίθενται υπό ερώτηση· μεταθέτει για αργότερα τον πόθο για σκέψη, είτε εξανεμίζοντάς την είτε εργαλειοποιώντας την. Εντούτοις, υπάρχουν πράγματι σε αυτή τη ζωή σημεία πρόσκρουσης ή αδιέξοδα, ρωγμές που δίνουν λαβή στην αναγκαιότητα της μελέτης.

Αν για τη ζωή την ταυτισμένη με το καθεστώς των ικανοτήτων και αρμοδιοτήτων, των εμπειρικών αναγκών, η μελέτη είναι εκείνο που μπορεί να αναβληθεί ή να εργαλειοποιηθεί, για την έλλειψη ικανοποίησης με τον κόσμο, η επιθυμία μελέτης είναι

εκείνη που μας υποδεικνύει τον πόθο να διάγουμε μια άλλη ζωή, μια ζωή που να τη διαπερνά η σκέψη. Για την επιθυμία αυτή, έχουμε καθυστερήσει, λόγω της αφομοίωσης από τις μέριμνες της ζωής. Η επιθυμία μελέτης μάς βασανίζει σαν κάτι που δεν πρέπει πλέον να το παραμερίζουμε, σαν κάτι το κατεπείγον που επικαλύπτει και εκτοπίζει τον κατεπείγοντα χαρακτήρα των αναγκών και των υποδουλώσεων. Τη σκέψη μπορούν να την πυροδοτήσουν όλα όσα, στην εμπειρική πραγματικότητα ή στον κόσμο έτσι όπως πορεύεται, συγκρούονται με την ευχή μας να είναι η πραγματική ζωή μια ζωή στοχαστική, που να την έχουμε δοκιμάσει. Ο κόσμος της υφιστάμενης ορθολογικότητας δεν είναι Ο κόσμος, ζητά να ρηγματωθεί, να διασαλευτεί· τέτοια είναι η παρόρμηση της επιθυμίας για μελέτη. Η ζωή μέσα στη μελέτη δεν παραπέμπει στην αυτονομία του Λόγου, αλλά πρώτα συλλαμβάνεται ως μια διακοπή του οικονομικού συνεχούς του εμπειρικού κόσμου, της φυσικοποιημένης διαμερισματοποίησής του σε σχόλη, εργασία, ειδικευμένη εργασία, ανειδίκευτη εργασία, ανεργία, σύνταξη, ιδιωτικό, δημόσιο κ.λπ. Παραπέμπει σε έναν Λόγο δύστροπο, που παλεύει με ό,τι τον αποσπά από τη δικαιολόγηση του υπαρκτού, με ό,τι διασαλεύει την αναγκαιότητά του.

Αυτή η απόσπαση σηματοδοτεί αναμφίβολα μια απαρχή, όμως δεν αρκεί για να καθορίσουμε τον χρόνο της μελέτης. Διότι αν τα ναυάγια της εμπειρικής ζωής μπορούν να ανοίξουν τον δρόμο προς τη μελέτη, οι ανάγκες και οι ικανοποιήσεις της δεν παύουν εντούτοις να τον ξανακλείνουν. Έτσι, το να κατορθώσει κανείς να μελετήσει δεν είναι μόνο να παραγάγει ένα χάσμα, είναι να κατορθώσει να ξεπεράσει, σύμφωνα με μια ορισμένη διάρκεια της προσοχής, την αναβολή της σκέψης στην οποία τείνει η εμπειρική ζωή, η ζωή των αναγκών, των

ικανοτήτων και αρμοδιοτήτων. Πιο ριζικά, είναι να κατορθώσει να κατοικήσει τη ζωή σύμφωνα με την περίσσεια της σκέψης σε σχέση με το πραγματικό, σύμφωνα με την «πιο δραματική και την πιο κοπιώδη δοκιμασία που υπάρχει, την ανακάλυψη και την εκμάθηση των πιο “απλών” χειρονομιών της ύπαρξης: να βλέπουμε, να ακούμε, να μιλάμε, να διαβάζουμε – αυτών των χειρονομιών που σχετίζουν τους ανθρώπους με τα έργα τους, και με τα έργα που καταπνίχτηκαν, που είναι οι “απουσίες έργων”».

Αν θεωρηθεί από τη σκοπιά της λογικής του, ο χρόνος της μελέτης αντιστοιχεί σε μια αντιστροφή της άμεσης εκτύλιξης του: τον συνεχή έλεγχο του τελεσφόρου, του αποτελέσματος, τον υποκαθιστά μια απόσπαση, η οποία με τη σειρά της συναρθρώνεται όχι με μια άμεση ικανοποίηση αλλά με την επισφαλή μεσολάβηση μιας επιθυμίας. Αυτή η αντιστροφή μάς επιτρέπει να καταλάβουμε το ότι όταν επιδιδόμεστε στη μελέτη νιώθουμε πάντα πως «έχουμε καθυστερήσει» σε σχέση με ό,τι θα έπρεπε να είχαμε διαβάσει, γράψει, ακούσει ή δει. Ή, για να το πω διαφορετικά, οι μελέτες που σχετίζονται με ένα «δεν έχω χρόνο γι’ αυτές» είναι ο κανονικός χρόνος της μελέτης μέσα στην εμπειρική ζωή. Και η δοκιμασία του να «επιδιδόμεστε» σε αυτές κάνει την πορεία του εμπειρικού χρόνου να φανερωθεί ως ένα εμπόδιο στη μελέτη.

Να μη μεταθέτουμε για αργότερα το γεγονός του να μελετάμε, αυτός είναι ο πρακτικός καθορισμός που αντιστοιχεί στη μελέτη. Έχει την παράδοξη αφετηρία του στην αναβολή αυτού που έχει ήδη την αύρα μιας αναβολής, μιας καθημερινής μετάθεσης για αργότερα. Έτσι, η τομή του εμπειρικού χρόνου εγκαινιάζει τον χρόνο της μελέτης και συνεπώς του ανήκει, όπως ακριβώς και η δυσκολία να δαμάσουμε την επιστροφή

στην εμπειρία θα επανέρχεται πάντα ως το πρόβλημα της κατ’ ανάγκη διαλείπουσας υπομονής της ανάγνωσης, της γραφής ή της ακρόασης. Αυτό σημαίνει πως ο διασκορπισμένος χρόνος, ο χρόνος της ανάγκης, ο χρόνος «για το τίποτα» διατρέχουν τη μελετηρή ζωή: το ανολοκλήρωτο, η ετερογένεια είναι θετικοί καθορισμοί της. Εξού και το ότι τα πάθη [affects], η δημιουργική τάση ανήκουν στη μελέτη, η οποία ακριβώς δεν ταυτίζεται με την επιστήμη, αλλά είναι μάλλον ό,τι καθιστά την επιστήμη μη ταυτή με τον εαυτό της. Ομοίως, το ότι ποθούμε μια ζωή στοχαστική δεν σημαίνει πως θα έπρεπε να μην είμαστε ποτέ κουρασμένοι, να είμαστε σε αιώνια εγρήγορση. Κανείς δεν μελετά «όλη την ώρα» – και τόσο το χειρότερο για τους ανθρώπους που δεν κουράζονται ή δεν πλήττουν ποτέ. Εγώ και κουράζομαι και πλήττω, συχνότερα από πολλούς άλλους· δεν θέλω την ωρολόγια κανονικότητα της μελέτης περισσότερο απ’ όσο θέλω την πλασματική αναταραχή του επαγγελματικού χρόνου του θεσμού. Μια τέτοια ασκητική, αν ήταν πραγματική (ευτυχώς, ποτέ δεν είναι), δεν θα δήλωνε πολύ περισσότερα πράγματα από ένα ενδιαφέρον για τη γνώση του κόσμου σε βάρος της απροσδόκητης, της απρόβλεπτης, της ερασιτεχνικής συνάντησης με τα πράγματα και με τους ανθρώπους που φτιάχνουν και απαρτίζουν αυτόν τον κόσμο. Το πλέον ουσιώδες: το να λέμε πως όλοι οι χρόνοι ανήκουν στον χρόνο της μελέτης, αρκεί να αντιστρέψουμε τη σχέση τους, είναι να λέμε με τρόπο emphaticό ότι δεν υπάρχει κανείς που να μη μελετά ποτέ. Η εμπειρία της μελέτης δεν είναι τίποτα αν δεν είναι η εμπειρία της διαπερατότητάς μας από τον κόσμο, της διαπερατότητας του κόσμου από τα πάθη και τις σκέψεις μας.

Πώς παρεμβαίνει αυτή η «κατεπείγουσα ανάγκη» να μελετήσουμε στη σχέση του πανεπιστημίου με την κοινωνία;

Ιστορικά, το πανεπιστήμιο αναμφίβολα αποτέλεσε έναν από τους τόπους που στέγασαν τη δυνατότητα της μελέτης, ειδικότερα κατά τη γερμανική περίοδο γύρω στο 1800, μολονότι μεταξύ των ιδεαλιστών ή ρομαντικών στοχαστών υπάρχουν τόσες έννοιες του πανεπιστημίου όσες και του είναι, και ο χουμπολντιανός λόγος και θεσμός δεν αποτελεί παρά την ακαδημαϊκή συνισταμένη των μεταξύ τους συγκρούσεων. Όπως θα έλεγε ο Σέλλινγκ, το πανεπιστήμιο του Χούμπολντ, το πειραματικό κέντρο της Βανσέν ή το Freie Universität Berlin¹⁵ δημιουργήθηκαν από εντάσεις και συγκρούσεις σχετικά με το πραγματικό – το μένος του αρνητικού, το σκότος του είναι, τη διαλεκτική, την κατάφαση· δεν ήταν το πανεπιστήμιο εκείνο που κατέστησε δυνατές αυτές τις εντάσεις και τις συγκρούσεις.

Γενικότερα, όλα τούτα δείχνουν πόσο μάταιο είναι να θέλει κανείς να γαντζωθεί από ένα ιδεώδες αυτονομίας, το οποίο ποτέ δεν συνέπεσε με τις χειραφετικές πρακτικές, τις ανατρεπτικές της γνώσης, παρά μόνο σε μια εκ των υστέρων φετιχοποίηση. Κάθε χειραφετική πρακτική της γνώσης πάντοτε ήταν και εξακολουθεί να είναι ετερογενής ως προς το πανεπιστημιακό πλαίσιο, ακόμη κι αν λαμβάνει χώρα στο εσωτερικό του πλαισίου αυτού, ακόμη κι όταν αυτό το πλαίσιο διαμορφώνεται από το ιδεώδες του αυτοκαθορισμού του Λόγου ή, σε ένα πιο επίκαιρο ιδίωμα, από τη λεγόμενη βανσενική ιδέα μιας «κριτικής σκέψης» ή, πιο εμφατικά, από τη σχέση με την αλήθεια.

Το να έχω αυτά κατά νου με υποχρεώνει να κοιτάξω αλλού, και όχι προς το ιδεώδες της αυτονομίας, για να σκεφτώ τι είναι εκείνο που μου επιβάλλεται με την «επαγγελματική» καταστροφή του πανεπιστημίου. Ένα χάσμα ανοίγεται: μήπως είναι, εντέλει, καιρός να έχουμε «το θάρρος να μη διαρκέσουμε»; Αν

η απορρόφηση του πανεπιστημίου από την επαγγελματικότητα καταργεί την πρακτική της μελέτης, τότε το πανεπιστήμιο ίσως να μην είναι πλέον παρά μια κακή συνήθεια, εκτός από μέσο βιοπορισμού. Και το να εγκαταλείψει κανείς αυτή την κακή συνήθεια, να λιποτακτήσει, σημαίνει να κάνει τη δουλειά του όπως κάνει κανείς κάθε αλλοτριωμένη εργασία: με τρόπο απειθή, με την άρνηση, με το σαμποτάζ, με την αδιαφορία κ.λπ., κρατώντας τον μισθό. Όσο για την επιθυμία σκέψης, μπορεί να ασκηθεί αλλού, σε ωραία κλεφτά διαλείμματα.

Τι ακριβώς εμποδίζει αυτή τη λιποταξία; Στην πραγματικότητα, μερικές φορές φαίνεται καλύτερο να μείνει κανείς σε αυτήν. Στ' αλήθεια. Εντέλει, εκείνο που την εμποδίζει είναι η σχέση με τους φοιτητές. Ο τρόπος ένταξής τους στο πανεπιστήμιο δεν είναι ενιαίος: πολλοί το χρησιμοποιούν ως αίθουσα αναμονής για το μηδέν (και χωρίς μουσική αεροδρομίου), άλλοι φέρνουν στο πανεπιστήμιο μια επιθυμία μελέτης, άλλοι, οι περισσότεροι, δεν καλοξέρουν και ανακαλύπτουν, άλλοι έχουν μια βούληση για σταδιοδρομία. Εντούτοις, τους συναντάμε όλους σε ό,τι το αδιαφοροποίητο έχουν: ας πούμε ότι εισάγουν έναν άγνωστο χ στην εξίσωση «πανεπιστήμιο=οικονομική γραφειοκρατία». Είναι το έξω του πανεπιστημίου, ένα έξω που είναι μέσα, που στραπατσάρει την επαγγελματικότητα του επαγγέλματος. Σχεδόν τους κρατώ κακία, γιατί με εμποδίζουν να απαλλαγώ οριστικά από κάθε θετική σχέση με το πανεπιστήμιο. Όμως καθιστούν πάντα, και εκ νέου, την κατάσταση ανεπίκριτη, διότι απέναντί τους είναι αδύνατον να προσποιηθείς.

Ορίστε λοιπόν το πρόβλημα: πώς να ξεφύγει κανείς από αυτή την προσποίηση, αν η πανεπιστημιακή ζωή εκτυλίσσεται μέσα σε έναν θεσμό που επιβάλλει το «πλασματικό», και αυτό το ίδιο το πλασματικό επιβάλλεται ως αυτοεπιβολή; Είναι τουλάχιστον

15. Ελεύθερο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου – Στμ.

αναγκαίο να νιώσουμε τον διαχωρισμό, να ξέρουμε πότε κάνουμε κάτι επειδή είμαστε αναγκασμένοι και για ποιον ακριβώς βαθμό πραγματικού εξαναγκασμού πρόκειται. Όσο λιγότερο θα προσποιούμαστε τόσο λιγότερο θα είμαστε επαγγελματίες πανεπιστημιακοί στο πανεπιστήμιο, τόσο περισσότερα θα μπορούμε να υποστηρίξουμε μια εργασία της σκέψης, μοναχική ή/και συλλογική.

Το να αποπειραθούμε να αντιταχούμε στην προσποίηση είναι τελικά πολύ λίγο. Όμως είναι κάτι. Άραγε η έλλειψη ικανοποίησης αλλάζει στον χρόνο της απεργίας; Είναι δυνατόν να βεβαιώσουμε εκ νέου, συλλογικά, ότι «εμείς είμαστε το πανεπιστήμιο»; Δεν ξέρουμε. Ας πούμε ότι υπάρχει μια ρωγμή. Ξαφνικά οι λόγοι δεν παίρνουν πλέον ως μέτρο τους την προσποίηση για να την «εκτρέψουν». Σε όλες τις συνελεύσεις ακούγεται το αίτημα να θέσουμε υπό ερώτηση τον παράλογο, τον βάνουσο χαρακτήρα της «επαγγελματικοποίησης». «Με την ελαφρότητα της απεργίας, όλοι οι βαθμοί σοβαρότητας είναι προσιτοί· δίχως αυτήν, δεν είναι κανένας» (Μπέρτολτ Μπρεχτ).

Απρίλιος 2016



Η Κάλλια Παπαδάκη είναι συγγραφέας και σεναριογράφος. Το τελευταίο της βιβλίο, *Δενδρίτες*, κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Πόλις.



Ένα φλιτζάνι πράσινο τσάι

της Κάλλιας Παπαδάκη

Βράζει το νερό για το τσάι σε ένα μπρίκι. Η κουζίνα είναι σχετικά καινούργια, τελευταίας τεχνολογίας, με κεραμικές εστίες. Της έχουν αγοράσει έναν ηλεκτρικό βραστήρα, αλλά δεν τον χρησιμοποιεί, δεν τον εμπιστεύεται. Υπάρχουν σπίτια που έχουν πάρει φωτιά, ένοικοι που έχουν καεί ζωντανοί. Βγάζει το μπρίκι από την εστία πριν βράσει το νερό. Έχουν περάσει είκοσι χρόνια κι όμως μοιάζει σαν να ήταν χτες. Το παρελθόν τρυπώνει στις μικρές, δοκιμασμένες κινήσεις των χεριών της, στις συνήθειες, σ' ένα φλιτζάνι ζεστό πράσινο τσάι.

Ήταν να πετάξουν το επόμενο πρωί για Νέα Υόρκη. Είχε βάλλει δυο πλυντήρια, στέγνωναν τα ρούχα στην απλώστρα, συμμάζευε. Το βράδυ είχαν κανονίσει με τον Στέφανο να δουν ένα ζευγάρι φίλων που ζούσαν στο Παρίσι κι είχαν πάνω από χρόνο να βρεθούν. Οι γιοι της είχαν φύγει με την πρωινή πτήση. Ο μεγάλος επέστρεφε δευτεροετής στο πανεπιστήμιο της Βοστώνης, ο μεσαίος είχε την κοπέλα του που τον περιμένε, ο μικρότερος γκρίνιαζε· ήθελε να μείνει μαζί τους. Δεν βρήκαν εισιτήριο στη δική τους πτήση, ήταν γεμάτη, τον έβαλαν στο αεροπλάνο με τα αδέρφια του.

Ψάχνει το κουτί με τα φακελάκια στο ντουλάπι με τα συσκευασμένα τρόφιμα. Δεν είναι στη συνήθη θέση του με τα μπαχαρικά και τον καφέ. Για μια στιγμή τα χάνει, το βλέμμα της επιθεωρεί τα ράφια, τον πάγκο της κουζίνας, το τραπέζι, νιώθει ένα τσίμπημα στην καρδιά· οι βεβαιότητές της καταρρέουν. Εκείνο το μεσημέρι, ο Στέφανος είχε ένα σημαντικό ραντεβού με έναν συνάδελφο στην Κηφισιά. Κουβέντιαζαν τις προοπτικές για ένα άνοιγμα στην αγορά της Βορειοανατολικής Ευρώπης. Ήταν αρχές Σεπτεμβρη, είχε πιάσει μια πρόσκαιρη μπόρα, βγήκε να μαζέψει τα ρούχα. Πάνω στη βιάση της, σκόνταψε και γύρισε τον αστράγαλό της. Ο πόνος ήταν αφόρητος, έσφιξε τα δόντια, δεν έδωσε σημασία, ήταν γερό σκαρί. Ανοίγει την κατάψυξη, περισσότερο από περιέργεια, ίσως και δυσπιστία, δίπλα στο κατεψυγμένο κρέας και τον αρακά, βρίσκει το πράσινο κουτί με τα φακελάκια.

Ακόμη και σήμερα, τόσα χρόνια μετά, δεν θυμάται αν χτύπησε πρώτα το σταθερό ή είδε το κακό στις απογευματινές ειδήσεις. Ο Στέφανος επέμενε ότι της τηλεφώνησε στο κινητό, αλλά δεν είναι πια εδώ μαζί της για να το επιβεβαιώσει. Σπάνια έβλεπε τηλεόραση, προτιμούσε το ραδιόφωνο, το σινεμά. Εκείνο

όμως το απομεσήμερο του Σεπτεμβρη είχε μια ανησυχία που ανακάτωσε το στομάχι της, έκοβε την ανάσα της. Ταξίδευαν το επόμενο πρωί, η μπόρα δεν έλεγε να κοπάσει, τα ρούχα δεν είχαν στεγνώσει, δεν είχε φτιάξει βαλίτσες. Άνοιξε την τηλεόραση, γιατί δεν ήξερε τι να κάνει, δεν είχε με τι να ασχοληθεί. Έπρεπε να περιμένει. Το νερό στο μπρίκι έχει κρυώσει. Ανάβει το μάτι να ζεστάνει ξανά το νερό. Διακόσιοι είκοσι-εννιά νεκροί. Ή μήπως διακόσιοι είκοσι-τρεις; Το σκάφος έπεσε ανοιχτά του Ατλαντικού. Στα μισά της διαδρομής. Κι ανάμεσά τους, τα τρία της αγόρια· Ο Στρατός μόλις στα είκοσι, ο Μιχάλης ούτε καν δεκαπέντε και ο Βασίλης οχτώ χρονών. Δεν κράτησε ούτε μια φωτογραφία τους, δεν μπορούσε, αργότερα το μετάνιωσε. Της έχουν μείνει τα πρωτοσέλιδα των εφημερίδων.

Δεν θέλει να τα σκέφτεται, κι όσο δεν θέλει τόσο εκείνα έρχονται, της χτυπούν το παράθυρο, πετούν πετραδάκια, γρατζουνούν τις πόρτες, ακροπατούν στα ξύλινα πατώματα, σκίζουν τις σήτες, λασπώνουν το μωσαϊκό της κουζίνας, το σπίτι της είναι ένα πεδίο μάχης γεμάτο παγίδες. Ο Στέφανος το κατάλαβε πάνω στον χρόνο, εάν ζούσαν, θα ζούσαν χωρία. Δεν την άντεχε, οι γιοι του είχαν το πρόσωπό της, του ήταν αβάσταχτη. Δεν του κρατάει πια κακία, όταν της λείπουν, κοιτάζει με τις ώρες το πρόσωπό της στον καθρέφτη· τους μιλάει κι αν είναι τυχερή της απαντάνε. Μόνο ο μικρότερος δεν τη συγχωρεί, τόσα χρόνια μετά και την κατηγορεί ακόμη. Βάζει το φακελάκι στο λευκό φλιτζάνι που 'χει ελαφρώς κιτρινίσει στο εσωτερικό του. Ρίχνει το νερό που κοχλάζει, το παράκανε, καίει. Εκείνο τον Σεπτέμβρη, θα γινόταν σαράντα-οχτώ. Δεν της φαινόταν, έδειχνε μικρότερη. Ήταν ευτυχισμένη.

Ήταν ανέμελα τα πρώτα σαράντα-οχτώ χρόνια της ζωής της, χωρίς αιφνίδιους θανάτους, οι γονείς της ζούσαν, η αδερφή της

έκανε καριέρα στην Ευρωπαϊκή Τράπεζα κι είχε μόλις γνωρίσει τον Κρίστιαν, τα αγόρια της μεγάλωναν όμορφα σε ένα οροφo-διαμέρισμα του Ανατολικού Μανχάταν, τα οικονομικά τους ήταν ανθηρά. Δεν είχαν ανάγκη από μεγάλα πάθη και υπέρμετρες συγκινήσεις, μονάχα σε μια στιγμή τρέλας είχαν αγοράσει εκείνο το καλοκαίρι, το δίπατο εξοχικό στην Πάτμο κι έκαναν σχέδια για τα καλοκαίρια που τα αγόρια τους θα έφερναν τα εγγόνια τους στην Ελλάδα. Ξεχάστηκε κι άφησε το φακελάκι παραπάνω ώρα στο νερό. Το δοκιμάζει, της ζεματάει το στόμα, την άκρη της γλώσσας· έτσι έφυγαν τα επόμενα είκοσι χρόνια, με ένα ξάφνιασμα. Την άφησε ο Στέφανος, πέθαναν οι γονείς της που κόντευαν τα ενενήντα, η αδερφή της χώρισε με τον Κρίστιαν και εγκαταστάθηκε μόνιμα στη Φρανκφούρτη, πούλησαν το σπίτι στην Πάτμο που ρήμαζε, πήρε σύνταξη.

Πίνει το τσάι της στην κουζίνα με αργές γουλιές. Τα ανίψια της την έπεισαν να ανακαινίσει το διαμέρισμα, δεν ήθελε, τους έκανε τελικά το χατίρι για να μη στεναχωριούνται τις δυο φορές που την επισκέπτονται μέσα στο χρόνο. Λες και η θλίψη κατοικεί μόνο στα παλιά, σκοροφαγωμένα αντικείμενα. Τώρα ζει σ' ένα παλιό σπίτι που μοιάζει καινούργιο και δεν της θυμίζει τίποτα. Έχει τελειώσει το μέλι και δεν θέλει να βάλει ζάχαρη. Πίνει δυο γουλιές ακόμη. Στον Στέφανο ποτέ δεν άρεσε το τσάι· ούτε όταν ήταν άρρωστος. Κοιτάζει έξω από το παράθυρο. Μαζεύτηκαν σύννεφα στον ουρανό. Πονάνε οι αρθρώσεις της, την ενοχλεί ο αστράγαλός της, έχουν και τα κόκαλα μνήμη.

Ο Στέφανος κατάφερε κι έφτιαξε τη ζωή του στην Αμερική, μεγαλώνει στην Καλιφόρνια δυο κατάξανθες κόρες. Η ίδια δεν επέστρεψε ποτέ, δεν ήταν σε θέση, έγινε η μάνα των γονιών της. Ο Στέφανος κράτησε το διαμέρισμά τους στο Μανχάταν κι εκείνη το σπίτι της στη Νέα Ερυθραία. Τουλάχιστον εδώ στο πατρικό

της κατοικεί με τα φαντάσματα των γονιών της· με το φάντασμα του εαυτού της, ό,τι έχει απομείνει. Ξεκίνησε να βρέχει. Μπόρα είναι θα περάσει. Έμεινε μια γουλιά ακόμη. Είναι η τελευταία και η πιο πικρή.



Πίνακας φωτογραφιών

Αργύρης Αργυρόπουλος

σελίδες

49/65

131/153

155/187

265/277

Έλενα Γαλάνη

σελίδες

21/47

105/129

249/263

307/313

Βίβιαν Ρίκκα

σελίδες

67/103

189/207

209/247

279/305

Το τέταρτο τεύχος του περιοδικού
Kaboom τυπώθηκε στην Αθήνα
τον Μάιο του 2018.

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* #2, Μάιος 2017
και *Kaboom* #3, Δεκέμβριος 2017)
επικοινωνήστε μαζί μας
στην ηλεκτρονική διεύθυνση kaboomzine@gmail.com
ή στη σελίδα μας στο facebook ([facebook.com/kaboomzine/](https://www.facebook.com/kaboomzine/)).

Το PDF του εξαντλημένου πρώτου τεύχους μας διατίθεται
για ελεύθερο download στο site του *Kaboom*,
στη διεύθυνση
<https://kaboomzine.gr/pdf-tou-protou-tefchous-mas-diathesimogia-download/>.

kaboomzine.gr

ISSN: 2529-1432