

Ο Καστοριάδης και εμείς
7 κείμενα και 1 συνέντευξη

Πολιτικό περιοδικό *Βαβυλωνία*

Μάιος 2018

Σχεδιασμός - Σελιδοποίηση
Αδελφός Κουφίωνας

Η φωτογραφία του εξωφύλλου (18/8/1990, Τήνος) προέρχεται από την εφημερίδα
Εκτός Νόμου.

Από αριστερά: Κορνήλιος Καστοριάδης, Κυβέλη Καστοριάδη, Γιάννης Ταμτάκος,
Γρηγόρης Τσιλιμαντός, Αργύρης Μουρατίδης

Περιεχόμενα

Αντί προλόγου	7
Γιώργος Ν. Οικονόμου Κορνήλιος Καστοριάδης, προσωπική μαρτυρία	10
Γρηγόρης Τσιλιμαντός Από το πρόταγμα της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας στον Καστοριάδη και από τον Καστοριάδη σε εμάς	16
Νίκος Ιωάννου Μετά τον Καστοριάδη, στη Δημοτική Αγορά Αγρινίου	24
Γιάννης Κτενάς Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας. Δηλαδή;	30
Αλέξανδρος Σχισμένος Ο Κορνήλιος Καστοριάδης και η επικαιρότητα της αυτονομίας	40
Yavor Tarinski Άνθρωπος και Φύση: Η Πολιτική Οικολογία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη	54
Γιώργος Ν. Οικονόμου Αρχές, θεσμοί και διαδικασίες στην άμεση δημοκρατία	64
Επίμετρο Μια συνέντευξη του Καστοριάδη στην εφημερίδα <i>Εκτός Νόμου</i> το 1990	77

Αντί προλόγου

Ο Καστοριάδης και εμείς

Το πολιτικό περιοδικό *Βαβυλωνία* ανακήρυξε το 2017 «Έτος Καστοριάδη», με μια σειρά εκδηλώσεων για τα 20 χρόνια από τον θάνατο του σπουδαίου φιλοσόφου. Στον ανά χείρας τόμο περιλαμβάνονται 7 από τις ομιλίες που εκφωνήθηκαν σε αυτές τις εκδηλώσεις.

Όμως δεν ήταν η πρώτη φορά που εμείς, οι συντελεστές αυτής της διοργάνωσης, ασχοληθήκαμε με τη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη. Υπάρχει ένα αόρατο νοητό νήμα που φτάνει δεκαετίες πίσω. Ξεκινά από το 1979, όταν ο Γρηγόρης Τσιλιμαντός, νεαρός, μας πληροφορεί για τα κείμενα του Καστοριάδη, ενώ στη συνέχεια είναι ο Γιάννης Καρύτσας και το περιοδικό *Ελευθεριακή Κίνηση* που μπολιάζουν με τη φιλοσοφία του Καστοριάδη το αναρχικό κίνημα του Αγρινίου. Σύντομα, σε τούτη τη μικρή επαρχιακή πόλη, αυτή η σκέψη μεταφέρθηκε στην καθημερινή πολιτική συζήτηση, στις συνελεύσεις των αναρχικών, στην πλατεία, στα καφενεία.

Τον Νοέμβριο του 1987, στην κηδεία του κοινωνικού αγωνιστή Άγι Στίνα (Σπύρου Πρίφτη) στο χωριό του, τον Σπαρτύλα της Κέρκυρας, δύο στεφάνια ξεχώριζαν: ένα σταλμένο από τον Κορνήλιο Καστοριάδη, που έγραφε «Στον οιονεί πατέρα μου» και ένα άλλο που έγραφε «Ένωση Αναρχικών Αγρινίου». Για λογαριασμό της «Ένωσης Αναρχικών Αγρινίου» παρευρεθήκαμε στην κηδεία του Στίνα ο Δημήτρης Μαργαρίτης και εγώ.

Τον Αύγουστο του 1990, ο Γρηγόρης Τσιλιμαντός και ο Αργύρης Μουρατίδης, συντάκτες της εφημερίδας *Εκτός Νόμου* της Ένωσης Αναρχικών Θεσσαλονίκης, επισκέπτονται, μαζί με τον παλαιό σύντροφο και φίλο του Γιάννη Ταμτάκο, τον Κορνήλιο Καστοριάδη στην Τήνο, όπου συζητούν επί ώρες στη μοναδική συνέντευξη που έδωσε ο φιλόσοφος σε έλληνες αναρχικούς. Αναδημοσιεύουμε αυτή τη συνέντευξη στο επίμετρο του παρόντος τόμου.

Στις 24 Μαρτίου 1998, τρεις μήνες μετά τον αδόκητο θάνατο του φιλοσόφου (26/12/1997), διοργανώνουμε στο Αγρίνιο το πρώτο πολιτικό

μνημόσυνο στην Ελλάδα, με ομιλητές τον Γιάννη Ταμτάκο, τον Γρηγόρη Τσιλιμαντό και τον Λευτέρη Καπώνη, ο οποίος από νεαρή ηλικία είχε γνωρίσει τον Καστοριάδη.

Τον Δεκέμβριο 2007, η *Βαβυλωνία* διοργανώνει πολυπληθή εκδήλωση στον Ελεύθερο Κοινωνικό Χώρο Nosotros με τίτλο «Κορνήλιος Καστοριάδης, 10 χρόνια μετά», με ομιλητές τον Δημήτρη Μαργαρίτη και τον Αλέξανδρο Σχισμένο. Στις 21 Οκτωβρίου 2015, η *Βαβυλωνία* και οι εκδόσεις Εξάρχεια διοργανώνουμε κεντρική εκδήλωση στο Πνευματικό Κέντρο του Δήμου Αθηναίων με τίτλο «Η σκέψη του Καστοριάδη σήμερα» και ομιλητή τον Γιώργο Οικονόμου. Στις 27 Μαΐου 2016, στο πλαίσιο του Διεθνούς Αντιεξουσιαστικού Φεστιβάλ «B-fest», συνομιλούμε με τον David Ames Curtis, μαθητή και μεταφραστή του Καστοριάδη.

Το 2017, η *Βαβυλωνία*, στο πλαίσιο του «Έτους Καστοριάδη», διοργάνωσε έντεκα σημαντικές εκδηλώσεις σε αντίστοιχες ελληνικές πόλεις. Ο κύκλος των εκδηλώσεων άνοιξε στις 22 Φεβρουαρίου στην κατάμεστη Δημοτική Αγορά του Αγρίνιου και συνεχίστηκε στις 23 Φεβρουαρίου στη Ναύπακτο, στις 24 Απριλίου στη Χαλκίδα, στις 18 Μαΐου στον Πειραιά, στις 12 Οκτωβρίου στη Λάρισα, στις 13 Οκτωβρίου στα Ιωάννινα, στις 21 Οκτωβρίου στην Πρέβεζα, στις 22 Νοεμβρίου στη Θεσσαλονίκη, στις 14 Δεκεμβρίου στην Κοζάνη, στις 15 Δεκεμβρίου στο Ηράκλειο Κρήτης, για να ολοκληρωθεί στις 21 Δεκεμβρίου στην Αθήνα.

Επίσης, το «Έτος Καστοριάδη» πέρασε τα σύνορα, καθώς διοργανώθηκαν ακόμη δύο σημαντικές εκδηλώσεις στη Σόφια, τη μητρόπολη της Βουλγαρίας, την 27η και την 29η Σεπτεμβρίου. Η πρώτη έγινε στο Πανεπιστήμιο της Σόφιας, όπου είχαμε την ευκαιρία να συνομιλήσουμε με ανθρώπους διαφόρων πολιτικών τάσεων, από τον Γκεόργκι Κονσταντίνεφ, γηραιό μέλος της παραδοσιακής Αναρχικής Ομοσπονδίας της Βουλγαρίας, μέχρι νεοφιλελεύθερους, ακαδημαϊκούς και οικολόγους. Η άλλη έγινε στον κοινωνικό χώρο Fabrica Autonomia, όπου γνωρίσαμε ανθρώπους από το κοινωνικό κίνημα της γειτονικής χώρας και μιλήσαμε για τη σημασία του προτάγματος της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας στην πολιτική πράξη και τον λόγο αυτού του κινήματος.

Σε αυτό τον μαραθώνιο εκδηλώσεων της *Βαβυλωνίας* ήρθαμε σε αλληλεπίδραση με ένα ευρύ φάσμα της κοινωνίας. Το σημαντικό κέρδος

από αυτή την αλληλεπίδραση ήταν η ανατροφοδότηση που λάβαμε από τις μυριάδες συζητήσεις με ανθρώπους διαφορετικών κοινωνικών στρωμάτων και ηλικιών: Οι άνθρωποι διψούν για μια πολιτική διέξοδο, αναρωτιούνται, δεν βιάζονται, τους ενδιαφέρει να συζητούν για το πρόταγμα της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας όχι μόνο θεωρητικά, αλλά σε σχέση με την πράξη, τους ενδιαφέρει η άμεση δημοκρατία: με λίγα λόγια, τους ενδιαφέρει η πολιτική.

Το 2017 –αν λάβουμε υπ’ όψιν και το Διεθνές Συνέδριο για την «Κοινωνική και πολιτική σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη» που διοργανώθηκε από το Πάντειο Πανεπιστήμιο τον Δεκέμβρη– ζήσαμε ένα έτος πυκνού αναστοχασμού πάνω στο ζήτημα της αυτονομίας και τη σκέψη του Καστοριάδη. Μέσα από όλη αυτή τη διανοητική περιπέτεια νιώθουμε πιο σίγουροι για τον πολιτικό ορίζοντα που ανοίγεται μπροστά μας. Σημειώνουμε σχηματικά δύο στιγμές από αυτό τον μαραθώνιο: Την αγωνία των ανθρώπων στη Σόφια για την ιδέα του ριζικού μετασχηματισμού της κοινωνίας, για τη δημιουργία της δημοκρατίας σε μια χώρα όπου κάθε λόγος για ριζική αλλαγή συνοδεύεται από ένα πέπλο ενοχής, υπενθύμιση για το πώς ο κομμουνισμός δυσφήμισε ακόμη και την ιδέα της επανάστασης· και από την άλλη, την αγωνία των ανθρώπων στην Κρήτη, όπου συζητήσαμε με ανεξάρτητους συνεταιρισμένους παραγωγούς για μια ζωή δίχως την κυριαρχία του οικονομικού τομέα, δίχως την κυριαρχία κάποιας αυθεντίας, για μια πραγματικά δημοκρατική πολιτική και κοινωνική ζωή.

Το σύγχρονο πολιτικό κίνημα δεν μπορεί να μιλά για ριζική αλλαγή της κοινωνίας δίχως να λάβει υπ’ όψιν του τη σκέψη του Καστοριάδη. Ο μεγάλος φιλόσοφος δεν άσκησε μόνο κριτική στην εγγεληνή διαλεκτική και το αντίστοιχο σύστημα ή στον Μαρξισμό, αλλά διαμόρφωσε μια καινούργια, ανοιχτή πρόταση για τον ριζικό μετασχηματισμό της κοινωνίας – όχι με κάποιο μανιφέστο, αλλά μαθαίνοντάς μας να απελευθερωνόμαστε εμείς οι ίδιοι, κάθε φορά που εγκλωβιζόμαστε στον εαυτό μας.

Νίκος Ιωάννου

Κορνήλιος Καστοριάδης, προσωπική μαρτυρία

Πρώτη φορά που άκουσα για τον Κορνήλιο Καστοριάδη ήταν το 1970, στην περίοδο της Δικτατορίας. Αργότερα έπεσε στα χέρια μου ένα παράνομο πολυγραφήμενο φυλλάδιο με τίτλο «Η εργατική τάξη και το πρόβλημα της οργάνωσης» και συγγραφέα τον Πωλ Καρντάν (Paul Cardan), ένα από τα ψευδώνυμα που χρησιμοποιούσε ο Καστοριάδης κατά την περίοδο του *Socialisme ou Barbarie*. Το φυλλάδιο είχε εκδοθεί, ίσως πριν από τη Δικτατορία, από την Ένωση Διεθνιστών Εργατών, την ομάδα του Κερκυραίου αγωνιστή Σπύρου Πρίφτη (με το ψευδώνυμο Άγις Στίνας), σε μετάφραση του ίδιου του Στίνα.¹ Σε αυτό υπήρχαν έννοιες και απόψεις όπως «ο σοσιαλισμός είναι η διεύθυνση της κοινωνίας από τους εργαζομένους και είναι έργο των ίδιων των εργαζομένων», «[παρατηρείται] ο εκφυλισμός των εργατικών οργανώσεων και κομμάτων», «γραφειοκρατικοποίηση σημαίνει ότι η θεμελιώδης κοινωνική σχέση του σύγχρονου καπιταλισμού, η σχέση μεταξύ διευθυνόντων και εκτελεστών, έχει αναπαραχθεί στους κόλπους του ίδιου του εργατικού κινήματος» και άλλα πολλά. Οι απόψεις αυτές ήταν εντελώς διαφορετικές από τις κυρίαρχες τότε στους χώρους της κομματικής Αριστεράς και δημιούργούσαν ένα άλλο πλαίσιο και μια άλλη γλώσσα, που γέννησαν στον νέο της εποχής εκείνης απορίες και ερωτήματα, και προέτρεπαν σε άλλες αναζητήσεις και προσανατολισμούς.

Δυστυχώς δεν υπήρχαν τότε πολλά άτομα που να ξέρουν τον Καστοριάδη και το έργο του, άλλωστε δεν είχε εκδοθεί κανένα βιβλίο του στα ελληνικά. Το πρώτο έργο του, *Το επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό*, εκδόθηκε το 1972 από μια παρέα ανήσυχων νέων σε μετάφραση του Στίνα (εκδ. Πράξη). Το 1973 εκδόθηκε από τις ίδιες εκδόσεις *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, στο οποίο το ρωσικό

1. Το κείμενο αυτό είχε δημοσιευθεί το 1959 στο περιοδικό *Socialisme ou Barbarie* με τίτλο «Προλεταριάτο και οργάνωση».

καθεστώς παρουσιαζόταν ως «γραφειοκρατικός καπιταλισμός» ενώ ο σοσιαλισμός ως «αυτονομία και οργάνωση των Συμβουλίων των εργαζομένων». Επίσης, το 1974, στη Δικτατορία, εκδόθηκε από τη Διεθνή Βιβλιοθήκη το βιβλίο *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα* με κείμενα του Claude Lefort και του Καστοριάδη. Στη Μεταπολίτευση άρχισαν να εκδίδονται κανονικά τα βιβλία του, από τα οποία αναδυόταν ένας άλλος κόσμος της αυτονομίας, αντιγραφειοκρατικός, αντικομματικός, χωρίς αντιπροσώπους, ξένος προς τις μουχλιασμένες ιδέες της Αριστεράς· επίσης μια άλλη οντολογία, του φαντασιακού, της ελευθερίας, της δημιουργίας, αντίθετη στην κληρονομημένη καθοριστικότητα. Όταν γνώρισα από κοντά τον Σπύρο Στίνα οι γνώσεις μου εμπλουτίστηκαν, κάποιες απορίες λύθηκαν και το ενδιαφέρον μου για τον Καστοριάδη οξύνθηκε.

Η πρώτη μου άμεση γνωριμία με τον Καστοριάδη ήταν το καλοκαίρι του 1980 στη Χίο, όταν το Ιωνικό Κέντρο τον προσκάλεσε να δώσει μια σειρά σεμιναρίων με θέμα «Η γένεση της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας στην αρχαία Ελλάδα». Στην καλαίσθητη αίθουσα της Δημοτικής Βιβλιοθήκης Χίου, όπου γίνονταν τα σεμινάρια κάθε μέρα επί τρεις ώρες για δύο εβδομάδες, αναδυόταν μια άλλη εικόνα για τον αρχαίο κόσμο, φιλοσοφική και πολιτική, πέρα από εθνικιστικές ρητορείες και προγονόπληκτους ελληνοκεντρισμούς. Στο τέλος του σεμιναρίου γινόταν συζήτηση με διαφορετικές τοποθετήσεις, διαφωνίες και διαμάχες. Οι συζητήσεις συνεχίζονταν το βράδυ στις ταβέρνες του νησιού και στη συνέχεια στις παραλίες για περισσότερη δροσιά, μιας και ήταν Αύγουστος. Αρκετές φορές παρευρισκόταν και ο Καστοριάδης συμμετέχοντας «ισότιμα» στη συζήτηση. Τα σεμινάρια αυτά έδωσαν την ευκαιρία σε πολλούς να έλθουν σε άμεση επαφή για πρώτη φορά με μια ενδιαφέρουσα και ζείδωρη προσωπικότητα, με μια σημαντική φιλοσοφική και ρηξικέλευστη πολιτική σκέψη, με έναν ζωντανό και απαστράπτοντα λόγο. Τόσο τα σεμινάρια όσο και η προσωπική γνωριμία αποτέλεσαν για μένα ένα σημαντικό πνευματικό γεγονός που με καθόρισε και συνέβαλε στον προσανατολισμό μου.

Η δεύτερη συνάντησή μου με τον φιλόσοφο ήταν στην Αθήνα το φθινόπωρο του 1980, όταν με μια παρέα θελήσαμε να τον καλέσουμε να δώσει ομιλίες για τον σύγχρονο κόσμο, την πολιτική και την αυτονομία. Αφού στάθηκε αδύνατο να βρούμε κεντρικό χώρο στο Πανεπιστήμιο,

διότι τότε κυριαρχούσαν το ΚΚΕ, το ΚΚΕ εσωτερικού, το ΠΑΣΟΚ και άλλες «προοδευτικές δυνάμεις», βρήκαμε τελικώς το αμφιθέατρο της ΑΣΟΕΕ στην Πατησίων. Το αμφιθέατρο γέμισε ασφυκτικά και στις δύο ομιλίες που έγιναν σε δύο διαφορετικές ημέρες, ενώ εκατοντάδες άτομα ήταν και έξω από το αμφιθέατρο, στους διαδρόμους και στις σκάλες. Οι συζητήσεις ήταν θερμές, ενίοτε έντονες, και συνεχίστηκαν μέχρι αργά τη νύκτα στο φιλόξενο σπίτι της Γιούλης και του Κώστα Σπαντιδάκη, που είχε γεμίσει από νέους όλων των ηλικιών με έντονο ενδιαφέρον να γνωρίσουν από κοντά τον φιλόσοφο και να θέσουν ερωτήματα.

Η τρίτη συνάντησή μου με τον Καστοριάδη έγινε αργότερα στο Παρίσι, όταν πια πήγα για μεταπτυχιακές σπουδές στη Φιλοσοφία. Δίδασκε στη φημισμένη σχολή EHESS, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Σχολή Ανωτάτων Σπουδών στις Κοινωνικές Επιστήμες), και άρχισα την εκπόνηση διδακτορικής διατριβής μαζί του.² Νέοι από όλον τον κόσμο, από τις ΗΠΑ έως την Ιαπωνία και από την Περσία έως τη Φινλανδία, προσέρχονταν να ακούσουν τις αναλύσεις του στη φιλοσοφία, την ψυχανάλυση, την πολιτική κάθε Τετάρτη μεσημέρι, στο δώρο 11:00-13:00. Οι συζητήσεις συνεχίζονταν μετά στα παρισινά cafés ή σε κάποια αίθουσα της Σχολής, όπου ερευνούσαμε παράλληλα και δυνατότητες για κάποια άλλη πολιτική δράση. Εκεί συγκροτήθηκε και η ομάδα για τη συγκέντρωση της βιβλιογραφίας του Καστοριάδη σε όλες τις γλώσσες, με πρωτοβουλία του αμερικανού David Curtis (www.agorainternational.org).

Ως καθηγητής στην Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales ο Καστοριάδης ήταν σαφής και εύληπτος, ακόμη και αν πραγματευόταν τα δυσκολότερα θέματα της φιλοσοφίας ή της ψυχανάλυσης. Η διδασκαλία του στηριζόταν σε ουσιαστική ανάλυση και επιχειρηματολογία, χωρίς τη χαρακτηριστική γαλλική φλυαρία και την επιτήδευση ύφους. Δεν υπήρχε κανένας απαγορευτικός τοίχος αυθεντίας ή απόμακρου, αντιθέτως σε προέτρεπε σε αντίλογο και κριτική, σε ουσι-

αστικό διάλογο. Φυσικά, από τη διδασκαλία του και τις συζητήσεις μαζί του έβγαινες εμπλουτισμένος, ανανεωμένος, με νέους ορίζοντες και έτοιμος για περαιτέρω έρευνα, μελέτη και σκέψη. Στις παρέες ήταν ζεστός, με διάθεση πάντα για κουβέντα περί παντός επιστητού, χωρίς επιτήδευση και επιστημοσύνη, με ενδιαφέρον για τις απόψεις και τα επιχειρήματα του συνομιλητή του. Ήταν διαθέσιμος να βοηθήσει με οποιονδήποτε τρόπο μπορούσε σε οποιονδήποτε τομέα.

Ας μου επιτραπεί να παραθέσω μια προσωπική εμπειρία που δείχνει την ποιότητα του διανοητή και του δασκάλου. Η διατριβή μου είχε θέμα την πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη και τις απόψεις του για τη δημοκρατία. Η διατυπωμένη και γραπτώς άποψη του Καστοριάδη ήταν ότι ο Αριστοτέλης ήταν δημοκράτης, δηλαδή ότι υποστήριζε την άμεση δημοκρατία. Συνεχίζοντας όμως την έρευνά μου και τις μελέτες μου, σχημάτισα σιγά-σιγά την εικόνα ενός Αριστοτέλη όχι και τόσο φιλικού προς τη δημοκρατία, αλλά κριτικού προς αυτήν. Προσπάθησα να στηρίξω αυτή την υπόθεση εργασίας περαιτέρω, αλλά έπρεπε πρώτα να μοιραστώ τις απόψεις μου με τον Καστοριάδη, για να μου πει τη γνώμη του. «Ποια είναι τα επιχειρήματα;» ήταν η ερώτησή του. Ανέπτυξα τις πρώτες ενδείξεις που είχα καταγράψει. Μετά από κάποια σκέψη είπε: «τα στοιχεία φαίνονται ενδιαφέροντα, συνέχισε την έρευνα». Αυτό ήταν το πράσινο φως για την προσωπική αδέσμευτη έρευνά μου, που όχι μόνο δεν αναμασούσε τις «ιερές» απόψεις του Δασκάλου, αλλά και ήταν αντίθετη με αυτές. Αυτό ήταν ένα μεγάλο μάθημα για μένα και συνέχισα την έρευνά μου, η οποία επιβεβαίωσε την αρχική εικόνα που είχα σχηματίσει για τον Αριστοτέλη ως αρνητή της δημοκρατίας και εισηγητή μιας άλλης πολιτείας.³

Ο Καστοριάδης ήταν ένα ανοικτό πνεύμα, ελεύθερο, απροκατάληπτο, με δύναμη επιχειρημάτων και τόλμη απόψεων που σε προκαλούσαν σε διάλογο. Η επαφή μαζί του στο φιλοσοφικό επίπεδο ήταν ζωογόνα και δημιουργική, ενώ η προσωπική μαθητεία ήταν ιδιαίτερα διδακτική και απελευθερωτική. Στην αρχή μού άνοιξε τον πολιτικό ορίζοντα προς τη

2. Στη Σχολή αυτή δίδαξαν γνωστά ονόματα όπως οι Claude Lefort, Pierre Bourdieu, Pierre Vidal-Naquet, Nicole Loraux, Jacques Derrida, Milan Cundera, Alain Touraine, Francois Furet, Marc Ferro, Marcel Gauchet, Maurice Godellier, Jacques Julliard, Jacques le Goff, Serge Moscovici, Pierre Nora, Pierre Rosanvallon, Vincent Descombes, των οποίων μπορούσες να παρακολουθήσεις τα σεμινάρια.

3. Τα αποτελέσματα των ερευνών μου δημοσιεύθηκαν διαδοχικώς σε ένα κείμενο και σε δύο βιβλία: «Αριστοτέλης και δημοκρατία κατά τον Κορνήλιο Καστοριάδη», στο *Ψυχή, Λόγος, Πόλις. Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη*, Αθήνα, 2007: Ύψιλον· *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, Αθήνα, 2007: Παπαζήσης· *Η αριστοτελική πολιτεία*, Αθήνα, 2008: Παπαζήσης.

δημοκρατία και την αυτονομία, μετά τον φιλοσοφικό προς την κριτική σκέψη και το φαντασιακό, εν συνεχεία με εξοικείωσε με τις έννοιες της φροϋδικής θεωρίας και της ψυχανάλυσης. Όλα αυτά στο έργο του Καστοριάδη διαποτίζονται από την αναζήτηση της ελευθερίας σε όλες τις μορφές. Του οφείλω την πνευματική, φιλοσοφική και πολιτική μου διαμόρφωση.

Γιώργος Ν. Οικονόμου
Διδάκτωρ Φιλοσοφίας

Από το πρόταγμα της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας στον Καστοριάδη και από τον Καστοριάδη σε εμάς

Ήταν το 1979 όταν ήρθε στη Θεσσαλονίκη ο Κορνήλιος Καστοριάδης, στην πρώτη δημόσια παρουσία του στην πόλη μετά τη μεταπολίτευση. Το αμφιθέατρο της κατελιγμένης Νομικής (λόγω του τότε νόμου 815 για την παιδεία, που εντατικοποιούσε τον εκπαιδευτικό ανταγωνισμό) κατάμεστο από φοιτητές όλων των σχολών. Η σημασία της παρουσίας του ήταν αποκαλυπτική, γιατί μέχρι τότε κανείς δεν μπορούσε να αποτιμήσει τη συνεισφορά του μέσω των έργων του, μιας και κανείς δεν γνώριζε το εύρος της διάδοσης των γραπτών του.

Η επιλογή του να απευθυνθεί στο κίνημα των καταλήψεων και στη ζωντανή πολιτική νεολαία της εποχής, ήταν κάτι παραπάνω από συμβολική. Ήταν μια επιλογή που ανταποκρινόταν και εναρμονιζόταν με το δικό του συμπέρασμα πως η φιλοσοφία και η πολιτική γεννήθηκαν και συνεχίζουν να γεννιούνται ταυτόχρονα και πως δεν μπορείς να τα διαχωρίσεις αν θες να χαράξεις τον δρόμο προς την αυτονομία.

Ο Καστοριάδης κατά τεκμήριο δεν ήταν ένας φιλόσοφος αλλά ένας πολιτικός φιλόσοφος και μάλιστα ο πολιτικός φιλόσοφος της αυτονομίας, παρ' όλες τις προσπάθειες ορισμένων να διαχωρίσουν αυτές τις δύο παραμέτρους στο έργο του, όχι τόσο γιατί έτσι διαστρεβλώνουν τα δικά του κίνητρα όσο –κυρίως– γιατί προσπαθούν να δικαιολογήσουν τα δικά τους.

Είναι η προσπάθεια να απεμπλακεί ο κόσμος των ιδεών και της φιλοσοφίας ως γενικής θεώρησης των πραγμάτων από τη συγκεκριμένη πολιτική δράση στην οποία αυτές οι ιδέες δοκιμάζονται στην πράξη.

Άλλωστε και ο ίδιος συχνά πυκνά επικαλούνταν τη ριζοσπαστική θέση του Μαρξ πως: «Οι φιλόσοφοι μέχρι σήμερα προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν τον κόσμο, σημασία έχει όμως να τον αλλάξουν.» Σε αυτό ακριβώς το σημείο ο Καστοριάδης καινοτομεί, κριτικάροντας όχι μόνο τον μαρξισμό ως εμπράγματο ιστορική πραγματικότητα αλλά και τον ίδιο τον Μαρξ. Είναι η κριτική που ασκεί σε όλο το ποικιλόμορφο κοινωνικό-ιστορικό σύμπλεγμα που διαμόρφωσαν αυτά τα δύο «συγκοι-

νωνούντα δοχεία» τα οποία θα πρέπει να τα διακρίνουμε σε τρία επίπεδα: α) ως ερμηνευτικό εργαλείο β) ως ιδεολογία και γ) ως καθεστώς.

Αν για τα δύο τελευταία μάς βοηθάνε οι καιροί με την κατάρρευση των μεγάλων ιδεολογιών και την ταυτόχρονη κατάρρευση των ανατολικών καθεστώτων, ας μην είμαστε τόσο σίγουροι ότι το ίδιο συμβαίνει και με το πρώτο. Ας μην ξεχνάμε ότι από τα πρώτα κιόλας κείμενα των αναρχικών στην Ελλάδα ήταν σύνηθες το γεγονός να διανθίζεται ο λόγος τους με τσιτάτα του Μαρξ από τα *Χειρόγραφα του 1844*. Η σύγχυση έχει την καταγωγή της στον ίδιο τον Μπακούνιν, που πολλάκις επαναλάμβανε πως συμφωνούσε με το οικονομικό πρόγραμμα του Μαρξ αλλά διαφωνούσε με το πολιτικό.

Όσο όμως εξόφθαλμη ήταν η δικτατορία του προλεταριάτου άλλο τόσο ήταν και η απουσία της πάλης των εργαζομένων εντός και εκτός εργοστασίων στο *Μισθός, Τιμή, Κέρδος*.

Ο Καστοριάδης μάς βοήθησε να δούμε πως δεν αρκεί να πάρουμε τον Χέγκελ και να τον αντιστρέψουμε προκειμένου να πέσουν από τις τσέπες του τα κρυμμένα κέρματα της φιλοσοφίας του για την ιστορία και την κοινωνία, όπως έκανε ο Μαρξ: πρέπει να του κόψουμε το κεφάλι.

Δεν αρκεί δηλαδή να αντικαταστήσεις την ιστορία του πνεύματος βάζοντας στη θέση του τις παραγωγικές δυνάμεις και παρουσιάζοντάς τις ως τη μόνη και αληθινή ερμηνεία των ανθρώπινων κοινωνιών και μάλιστα με όρους δήθεν επιστημονικούς. Ως εάν δηλαδή η ανθρώπινη ιστορία δεν ήταν και δεν είναι τίποτα άλλο από τη συνέπεια ενός εγγενούς και βασικού της στόχου, δηλαδή του πώς θα αναπτύξει τις παραγωγικές της δυνάμεις. Όλα τα άλλα δεν ήταν και δεν είναι παρά παραγωγικές σχέσεις και εποικοδομήματα.

Μας βοήθησε επιπλέον να αντιληφθούμε πως ο αγώνας των εργαζομένων δεν ασκείται μόνο στους δρόμους αλλά και κυρίως μέσα στο εργοστάσιο, τη στιγμή της παραγωγής, στο ίδιο το περιεχόμενο της εργασίας αλλά και στην οργάνωσή της.

Ας μην ξεχνάμε πως την ίδια εποχή που κυκλοφορούσαν τα *Χειρόγραφα του 1844*, κυκλοφορούσαν ταυτόχρονα τα *Grundrisse*, στα οποία ο Μαρξ αναφέρει ρητά: «Δεν χρειάζεται να αναρωτηθούμε για τον τρόπο οργάνωσης της εργασίας, αυτόν τον έχει ανακαλύψει και επιλύσει ο καπιταλισμός. Αυτό που μένει σε εμάς είναι η κατοχή των μέσων παραγωγής και η κατάργηση της μισθωτής εργασίας.»

Ο Καστοριάδης ήρθε όχι μόνο να διαυγάσει αυτή την τεράστια αυταπάτη, αλλά και να κάνει αυτή τη διαύγαση να αποτελέσει τον κορμό του δικού του προτάγματος για την αυτοδιεύθυνση. Έδινε μεγάλη σημασία στην παρέμβαση των εργαζομένων κατά τον χρόνο που συντελούνταν η παραγωγή μέσα στους εργασιακούς χώρους. Ανήγαγε αυτή την παρέμβαση σε ουσιώδη πάλη ενάντια στους διευθύνοντες και υποστήριξε πως ήταν ταυτόχρονα αυτή που έστρεψε τον καπιταλισμό στη διαρκή και εντατική μηχανοποίηση της παραγωγής. Όταν δε το σύστημα διαπίστωσε πως αυτό δεν αρκούσε, στράφηκε έξω από το χώρο της εργασίας, προς τη μαζική κατανάλωση.

Το βάθος της σκέψης του Καστοριάδη προχωρούσε και σε πιο δύσβατα πεδία, κλονίζοντας τα μέχρι τότε στερεά θεμέλια του καπιταλισμού, καθώς και αυτά της επιστήμης, ή τεχνοεπιστήμης, όπως ο ίδιος έλεγε. Στράφηκε στα μαθηματικά, στη φυσική, στην ψυχανάλυση πρωτίστως, στην κοσμολογία για να δώσει μια άλλη οπτική για ό,τι μέχρι εκείνη τη στιγμή θεωρούνταν δεδομένο. Η βαθιά του επιρροή στο κίνημα εδώ στην Ελλάδα άρχισε να διατυπώνεται με χάσματα και ασυνέχειες κυρίως στον χώρο των Πανεπιστημίων, όπου δειλά δειλά ξεπρόβαλε η κριτική στην επιστήμη και στο περιεχόμενο της γνώσης. Μέχρι τότε το κυρίαρχο αίτημα ήταν η επιστήμη να υπηρετεί τα συμφέροντα του λαού και όχι του κεφαλαίου, ή ακόμη και του κράτους, για να συμπεριληφθούν και οι πιο ακραίοι. Αυτό όμως όχι μόνο δεν αρκούσε, αλλά άφηνε ανοιχτό το παράθυρο για την επιβεβαίωση της επιστημονικότητας της επιστήμης. Για τον Καστοριάδη, αν η επιστήμη δεν παράγει ελεύθερους ανθρώπους με ελεύθερη σκέψη και δράση –και αυτό μπορεί να συμβεί μόνο μέσα από την ίδια της την αμφισβήτηση–, τότε είναι σίγουρο ότι μπαίνουμε σε έναν φαύλο κύκλο που δεν κάνει τίποτα άλλο από το να επιβεβαιώνει τη δήθεν αυθεντικότητά της. Με την ίδια συνέπεια αυτή του η κριτική επεκτάθηκε και στην πολιτική της διάσταση, φέγοντας με τον πιο καυστικό τρόπο οποιαδήποτε επιστημονικοποίηση του επαναστατικού προτάγματος. Μας βοήθησε να απαλλαγούμε οριστικά από τον ολοκληρωμένο άνθρωπο και το τέλος της απόλυτης ελευθερίας που αυτός συνεπάγεται, τονίζοντας πως αυτό μας οδηγεί σε μια νέα θεολογία χωρίς ουρανό. Είμαστε δημιουργήματα κοινωνικών σχέσεων, θεσμών και φαντασιακών σημασιών και δημιουργούμε ή μετέχουμε σε κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ή απολυτότη-

τες, οι οποίες ή στερούνται νοήματος, στην καλύτερη περίπτωση, ή, στη χειρότερη, όταν κατέχουν θέση πολιτικής ισχύος, ορίζουν το νόημα εφάπαξ και όποιος σκέφτεται κάτι άλλο τον τρώει η αρκούδα.

Μας έκανε να δούμε με πιο ανοιχτό μάτι το γεγονός ότι ο άνθρωπος δεν είναι ένα ον αγνό και καλό, που το διαφθείρει η εξουσία και το καθεστώς μέσα από την καταπίεση και την καταστολή, αλλά είναι ένα ον που μετέχει με τον α ή τον β τρόπο στην αναπαραγωγή αυτών των θεσμών. Αυτό το γεγονός εμφανίζεται τη μια στιγμή ως σχέση υποταγής, ωστόσο υπήρξαν κρίσιμες ιστορικές στιγμές που ο συσχετισμός αυτός έγινε αιτία εξέγερσης, θέτοντας τους θεσμούς υπό αμφισβήτηση και αναίρεση. Αυτό είναι το έργο και το μεγαλείο της αυτονομίας, της ανακλαστικής σκέψης και του αναστοχασμού. Όπως είπε και ο ίδιος: «Ακόμα και αν εξέλειπε η προοπτική για μια τέτοια κοινωνία, δεν ξέρω για τι άλλο έχει νόημα να αποκαλείται κάποιος επαναστάτης και ελεύθερος άνθρωπος.» Και σε αυτή την κατεύθυνση δεν υπάρχει ούτε ιστορική αποστολή ούτε ιστορικό τέλος, αλλά διαρκής αγώνας επαγρύπνησης και συμμετοχής για την κοινωνική απελευθέρωση, όντας πάντα έτοιμοι να αναθεωρήσουμε ό,τι την αναιρεί.

Μια άλλη σπουδαία συνεισφορά του Καστοριάδη ήταν η κριτική του για το περιεχόμενο της κρίσης του καπιταλισμού. Πέρα από τις οικονομικές του αναφορές, καθόλα λεπτομερείς και αξιόλογες, αν και με παραδοχές σφαλμάτων που και ο ίδιος έκανε και είχε την τόλμη να αναγνωρίσει, έδινε μεγάλη σημασία στην ίδια τη συγκρότηση του καπιταλισμού, όχι ως ένα οικονομικό γεγονός, αλλά ως κοινωνικό-ιστορικό ανθρώπινο δημιούργημα, δομημένο από συγκεκριμένες και όχι αναγκαίες φαντασιακές σημασίες, πολλές από τις οποίες προϋπήρχαν πολύ πριν κυριαρχήσει ο ίδιος και οι οποίες συντήχθηκαν σε πολιτικό καθεστώς μετά τη Γαλλική Επανάσταση. Όπως χαρακτηριστικά έλεγε ο ίδιος, η κρίση του καπιταλισμού βρίσκεται αντιμέτωπη με τα ίδια του τα θεμέλια και αυτά δεν τρίζουν στα θησαυροφυλάκια ή τις χρηματαγορές, αλλά σε άλλα πεδία, πιο ουσιαστικά για την ίδια την αναπαραγωγή του.

Σε πρώτο επίπεδο, έδινε μεγάλη σημασία σε τρεις αλληλοεξαρτώμενους παράγοντες: την πολιτική απάθεια, τον κυνισμό για τα κοινά και την αυξανόμενη ιδιώτευση. Μάλιστα για την τελευταία αντιδρούσε έντονα όταν κάποιος την παρουσίαζε ως θρίαμβο της ελευθερίας του α-

τόμου, όπως για παράδειγμα ο Λιποβετσσί στο έργο του *Η εποχή του κενού*. Πρέπει –λέει– να αναρωτηθούμε τι είναι αυτό το άτομο και τι την κάνει αυτή την ελευθερία. Χωρίς αυτή τη διερώτηση καταλήγουμε σε ένα μη νόημά της. Και θέτει το ερώτημα τι είδους ελευθερία του ατόμου είναι αυτή που κάνει εκατομμύρια ανθρώπους να βλέπουν την ίδια στιγμή τα ίδια πράγματα, να σχολιάζουν τις ίδιες εικόνες και την «πραγματικότητα» που αυτές παράγουν πατώντας απλά ένα κουμπί, το κουμπί της τηλεόρασης.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, έδινε έμφαση στη φθορά των ανθρωπολογικών τύπων που γέννησε ο ίδιος ο καπιταλισμός και πάνω στους οποίους στηρίχθηκε για να κυριαρχήσει. Ποιοι ήταν αυτοί οι ανθρωπολογικοί τύποι; Ο τολμηρός επιχειρηματίας, ο εφευρετικός, αυτός που έψαχνε καινοτομίες με κινδύνους και ρίσκα, ο ευσυνείδητος εργάτης, ο ευσυνείδητος καθηγητής, ο ανάλογος δικαστής. Ο συνεπής και ο ορθολογικός γραφειοκράτης, όπως τον περιέγραφε ο Βέμπερ κ.ο.κ. Αυτοί οι τύποι σε ποια αξιολογική βαθμίδα εντός του ίδιου του καπιταλιστικού συστήματος βρίσκονται σήμερα; Ολοένα και φθίνουν και μάλιστα τείνουν προς εξαφάνιση. Ένας επιχειρηματίας στο σημερινό παγκόσμιο καζίνο των χρηματιστηρίων και της αγοράς συναλλάγματος έχει τη δυνατότητα να αποκομίζει τεράστια κέρδη χωρίς την παραγωγική έγνοια και τα προβλήματά της. Όταν το γενικό παράγγελμα είναι «πλουτίστε με κάθε τρόπο και μέσο», για ποιο λόγο η επίσημη κοινωνία να είναι τόσο γαλαντόμα με την ευσυνειδησία και τη συνέπεια; Και όμως, το σύστημα υπάρχει γιατί υπάρχουν ακόμα αυτοί που παραβαίνουν το ίδιο του το παράγγελμα. Αν αυτά είναι τα εσωτερικά όρια του καπιταλισμού, με τον ίδιο ρυθμό προσchrούει και στα εξωτερικά του όρια. Πρώτο και κύριο το οικολογικό, με την αυξανόμενη καταστροφή των φυσικών πόρων, που είτε δεν μπορούν πια να ανανεωθούν, είτε ο χρόνος ανανέωσής τους είναι πολύ μεγαλύτερος από τον χρόνο λεηλασίας και κατασπατάλησης. Μεγάλα παραδείγματα οι εκπομπές διοξειδίου του άνθρακα, η υπερθέρμανση του πλανήτη και η κλιματική αλλαγή, ή ακόμα η συνεχής υλοτόμηση του παγκόσμιου πνεύμονα της γης στον Αμαζόνιο. Ας φανταστούμε αυτόν τον καταστροφικό καπιταλιστικό ρυθμό ανάπτυξης να εξαπλώνεται στα 5/6 του υπόλοιπου «υπανάπτυχτου» παγκόσμιου πληθυσμού για να αντιληφθούμε σε ποια θέση και με τι ερωτήματα θα βρεθεί αντιμέτωπη η ανθρωπότητα. Εδώ η εκδοχή του

οικοφασισμού δεν μπορεί να αποκλειστεί. Αυτοί οι ρυθμοί λεηλασίας μαζί με το παράγγελμα «πλουτίστε» εμβάθυναν ακόμα πιο πολύ την κρίση, όχι τόσο ως κρίση οικονομικής αποτελεσματικότητας και εργατικής ανταμοιβής, αλλά ως κρίση νοήματος του ίδιου του παραγωγικού μοντέλου και ως κρίση του νοήματος της εργασίας.

Ένα δεύτερο εξωτερικό όριο για τον Καστοριάδη ήταν το ζήτημα της μετανάστευσης, για την οποία πολύ προφητικά το 1996 είχε διατυπώσει το εξής: «Υπάρχει το πρόβλημα των χωρών του Τρίτου Κόσμου, πρόβλημα το οποίο δεν επιλύθηκε και παίρνει απλώς τη μορφή μιας νέας και τεράστιας μεταναστευτικής κίνησης των λαών. Στην Ευρώπη για παράδειγμα, καθίσταται ολοένα και πιο εμφανές ότι υπάρχει μια πίεση μεταναστευτικών ροών που προέρχονται τόσο από τον Νότο όσο κι από την Ανατολή, πίεση την οποία οι κυβερνήσεις δεν είναι ικανές να ελέγξουν. Θα μπορούσαν βέβαια να την ελέγξουν, με μια προϋπόθεση, να μετατρέψουν τη σημερινή Ευρώπη σε οχυρό του Χίτλερ. Θα έπρεπε με άλλα λόγια να υπάρχουν τορπίλες και μυδραλιοβόλα στη Μεσόγειο, ένα Τείχος του Βερολίνου στην Ανατολή (που να μην είχε μήκος μόνο 500 αλλά 10 χιλιάδες χιλιόμετρα), κ.λπ. Όμως αυτό θα σήμαινε το τέλος της ψευδοδημοκρατικής κοινωνίας.»

Τέλος, όσον αφορά την εξουσία, την αυτόνομη κοινωνία και την άμεση δημοκρατία ο Καστοριάδης ήταν σαφής. Θεωρούσε την εξουσία ως μια σύμβαση για την ύπαρξη κάθε ανθρώπινης κοινωνίας, αλλά τη μόνη που αναγνώριζε ήταν η εξουσία των αμεσοδημοκρατικών και αυτόνομων πολιτικών κοινοτήτων, αποκεντρωμένων και ομόσπονδων, με άμεσα ανακλητούς εκπροσώπους. Όπως έλεγε, η αυτόνομη κοινωνία είναι η κοινωνία που γνωρίζει ρητά ταυτόχρονα να κυβερνά και να κυβερνιέται, που ξέρει πως οι νόμοι είναι δικό της δημιούργημα και κανενός Θεού, κανενός ειδικού και κανενός ηγέτη. Δεν ταύτιζε το κράτος με την εξουσία, θεωρώντας το ως την επιτομή της διαχωρισμένης σχέσης της από την κοινωνία. Θεωρούσε δε τα κόμματα και το κοινοβουλευτικό παιχνίδι ως καρικατούρες της συλλογικής έκφρασης των πολιτών. Σε αυτό, όμως, που επέμενε ήταν πως είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας, στο μέτρο που την κάνουμε αυτό που είναι και ταυτόχρονα μας κάνει αυτό που είμαστε.

Και από αυτό το ίδιο μέτρο αντλούμε τη δυνατότητα να την αλλάξουμε και να μας αλλάξει, γι' αυτό και είναι αδιανόητη μια δημοκρα-

Γρηγόρης Τσιλιμαντός

τική κοινωνία χωρίς δημοκρατικούς πολίτες και δημοκρατική παιδεία. Να σημειώσουμε εδώ ότι τον όρο δημοκρατία ποτέ δεν τον χάρισε στο σημερινό ολιγαρχικό καθεστώς που την επικαλείται. Για τον Καστοριάδη η δημοκρατία είναι μία και είναι άμεση.

Γρηγόρης Τσιλιμαντός
Συντάκτης του περιοδικού *Βαβυλωνία*

Μετά τον Καστοριάδη, στη Δημοτική Αγορά Αγρινίου

Είχαμε προγραμματίσει εδώ και μήνες να γίνει αυτή η συζήτηση [22/2/17] στην αίθουσα του παλαιού κτηρίου της Τραπεζής Ελλάδος στην πλατεία Δημοκρατίας, όμως την τελευταία στιγμή μάς ειδοποίησαν ότι αυτό ήταν αδύνατον επειδή θα συνεδρίαζε εκτάκτως το δημοτικό συμβούλιο. Μείναμε έκπληκτοι. Ρωτήσαμε σχετικά ανθρώπους της αντιπολίτευσης στο δημοτικό συμβούλιο και μας απάντησαν ότι δεν υπήρχε κάποιο έκτακτο ή επείγον θέμα. Προφανώς μια πολιτική-φιλοσοφική συζήτηση είναι για τη δημοτική αρχή τριτεύον ή τεταρτεύον ζήτημα και μπορεί να παρακαμφθεί για ψύλλου πήδημα – αν μπορούμε να θεωρήσουμε «ψύλλου πήδημα» τη συνεδρίαση του δημοτικού συμβουλίου προς διεκπεραίωση τετριμμένων δημοτικών θεμάτων. Σε κάθε περίπτωση δεν θα μπορούσαμε ποτέ να εκλάβουμε την πολιτική ως διεκπεραίωση. Θα ορίζαμε ως πολιτική –για να μπορούμε στον πυρήνα της σημερινής μας συζήτησης– τη συμμετοχή των πολιτών στον δημόσιο χώρο των αποφάσεων για ό,τι αφορά την Αυτόνομη, Αυτόδικο και Αυτοτελή Πόλιν.

Η δημοτική αρχή του Αγρινίου, ο Δήμαρχος, λειτούργησε καθαρά διεκπεραιωτικά και όχι πολιτικά. Η σύγχρονη πολιτική αρχή, λοιπόν, διεκπεραιώνει, δεν παίρνει πολιτικές αποφάσεις – αυτές οι αποφάσεις υποδεικνύονται ως καθημερινότητα πλέον από τον τομέα της οικονομίας, ο οποίος έχει σάρκα και οστά, έχει εμάς, μας έχει όλους, γιατί η οικονομία έχει καθολικευθεί και η ζωή μας έγινε αριθμητική και η αριθμητική δεν είναι παρά πράξεις αριθμητικές που πρέπει να γίνουν, να διεκπεραιωθούν! Έτσι λοιπόν, ο Δήμαρχος και όσοι συγχροτούν τη δημοτική αρχή δεν μπορούν να δουν τίποτα πέρα από όσα αφορούν τον οικονομικό τομέα, εκτός από ελάχιστες, κατ' επίφαση περιπτώσεις, προκειμένου να συμπληρώνεται η πολιτική τους με μια γεύση νοήματος. Όμως συνήθως αυτές οι περιπτώσεις έχουν να κάνουν με φτηνά και άνευ αξίας νοήματα – όπως εθνικά ζητήματα ή καλλιτεχνικά δρώμενα που στολίζουν το υπάρχον.

Το μέλλον λοιπόν της πόλης του Αγρινίου, όπως και κάθε πόλης, καθορίζεται από την καθολικευμένη οικονομία. Όλα περιστρέφονται γύρω από την οικονομία. «Θα αναπλάσουμε το πάρκο», έλεγε ο παλιός Δήμαρχος, και αυτό είχε να κάνει με μια οικονομική πρόταση, είτε αυτή αφορούσε την ίδια την ανάπλαση –το σύνολο του έργου δηλαδή– είτε αυτή αφορούσε το τελικό προϊόν, το πάρκο ως εμπορευματικό προϊόν. Πόσο κόσμος θα προσελκύσει για να καταναλώσει, τι θα καταναλώσει, και αν το επιχειρηματικό πλάνο θα είναι οικονομικά βιώσιμο. Αν μπορούσαν να αναρωτηθούν οι Αγρινιώτες, τι το θέλουμε το πάρκο, αυτό θα ήταν η αρχή μιας πραγματικά πολιτικής συζήτησης.

Στην ίδια κατεύθυνση φυσικά κινείται και ο σημερινός Δήμαρχος. Έχει κάνει ένα σχέδιο για ανάπλαση της πόλης με στόχο να γίνει πιο ελκυστική για επενδύσεις, επενδύσεις φυσικά εμπορικές και όχι παραγωγικές. Παραγωγική επένδυση θεωρείται η ίδια η ανάπλαση, το έργο, όπως το αποκαλούμε.

Ακόμη και το Πανεπιστήμιο –ένα διαρκές ζήτημα εδώ και δεκαετίες για την πόλη– η εκάστοτε δημοτική αρχή και οι δημότες το έβλεπαν ως οικονομικό μέγεθος, γι' αυτό και δεν κατάφεραν οι τοπικές Σχολές να σταθούν ως Πανεπιστήμιο μέσα στον χρόνο. Σε άλλες επαρχιακές πόλεις το Πανεπιστήμιο μπόρεσε να σταθεί λόγω αριθμητικής δύναμης, αποτελώντας κεντρικό και μεγάλο οικονομικό μέγεθος.

Η αριθμητική λοιπόν, η οικονομία, η ποσοτικοποίηση, μας οδηγεί σε στρεβλώσεις οι οποίες συνήθως γίνονται αντιληπτές μετά από έναν δεκαετή κύκλο ανάπτυξης. Γίνονται αντιληπτές τότε, ενώ κατά τα άλλα οι στρεβλώσεις διαιωνίζονται για δεκαετίες και αναπαράγονται διηνεκώς, μπορεί και για αιώνες.

Φυσικά όμως εμείς δεν απευθυνόμαστε στον Δήμαρχο ή τη δημοτική αρχή γενικά. Δεν απευθυνόμαστε ούτε στον δημότη ή τον επιχειρηματία.

Στο Δημαρχείο μας, απ' ό,τι είδα όταν το επισκέφθηκα για τη μεταφορά της σημερινής μας συζήτησης εδώ στην παλαιά Δημοτική Αγορά, υπάρχει ένα γραφείο με μια ταμπέλα απ' έξω που γράφει «συμπαραστάτης του δημότη και της επιχείρησης».

Ο δημότης είναι για τη δημοτική αρχή ένας αριθμός στο δημοτολόγιο, που μόνο από την ύπαρξή του στη δημοτική λίστα κατέχει κάποιο δικαίωμα καθαρά τεχνικής φύσεως. Δηλαδή, το πού υπάρχω ισοδυναμεί

με το πού υπάγομαι και ανάλογα καθορίζονται τα δικαιώματά μου και οι υποχρεώσεις όσον αφορά αυτό που μου παρέχεται από τη διοικητική μου αρχή και τις υφιστάμενες υπηρεσίες της: η παροχή και τιμολόγηση του νερού, η μικρο-συμφεροντολογική πολεοδόμηση, οι δρόμοι, τα σκουπίδια, οι ληξιαρχικές πράξεις και όλα αυτά τα ζητήματα, τα οποία θα μπορούσαν να ήταν σπουδαία, αλλά συνθλίβονται υπό το βάρος της διεκπεραιωτικής και οικονομοκεντρικής αντίληψης.

Το δεύτερο στοιχείο που χρήζει συμπαραστάσης είναι η «επιχείρηση». Το στοιχείο αυτό παρουσιάζεται ως μια ιερή αξία.

Η επιχείρηση! Όχι ο επιχειρηματίας, αλλά η «επιχείρηση». Ένα θηλυκό ουσιαστικό που μπορεί να περιλαμβάνει το καθολικευμένο νόημα του οικονομισμού και του παραγωγισμού.

Ο δημότης και η επιχείρηση είναι αυτά που αποτελούν τη σημερινή πόλη. Δηλαδή η λίστα των ατόμων που γίνονται δέκτες των παροχών και οι επιχειρηματίες, η οικονομική δραστηριότητα, είναι οι αρχές της σύγχρονης πόλεως.

Αυτό είναι το υπάρχον το οποίο ο Καστοριάδης μάς προέτρεψε και μας προτρέπει να αμφισβητήσουμε ριζικά.

Να αμφισβητήσουμε ριζικά την ύπαρξη μιας «ανύπαρκτης» πόλης, δηλαδή μιας πόλης που δεν τη συγκροτεί η πολιτική δραστηριότητα μιας κοινότητας πολιτών, μιας «πόλης» που αποτελείται από αριθμητικές πράξεις, από σύνολα και υποσύνολα καθορισμένα από έναν διαχωρισμένο τομέα που κυριαρχεί, την οικονομία, και μια διαχωρισμένη εξουσία προσαρμοσμένη στον κυρίαρχο οικονομικό τομέα των δραστηριοτήτων μας.

Να αμφισβητήσουμε ριζικά το υπάρχον σημαίνει να αμφισβητήσουμε το υπάρχον ως προς τα ουσιώδη και ως προς αυτά που μπορούν να θεσμιστούν.

Να αμφισβητήσουμε ριζικά το υπάρχον σημαίνει να δημιουργήσουμε ξανά τη δημοκρατία για να αποκτήσουμε κάποτε την ατομική και κοινωνική αυτονομία. Έχουμε λόγο δηλαδή που θέλουμε να αμφισβητηθεί έμπρακτα το υπάρχον, από την κοινωνία φυσικά κι όχι από εμάς προσωπικά, να αμφισβητηθεί το υπάρχον για λογαριασμό της αυτονομίας.

Το πρόταγμα της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας που ήρθε στο προσκήνιο δυο-τρεις φορές στην ανθρώπινη ιστορία, πραγματώθηκε

για ελάχιστο καιρό μέσα στα χιλιάδες χρόνια από την αρχαιότητα ως σήμερα. Όμως τα τελευταία 200 χρόνια ζούμε σε μια διαρκή αναζήτηση γύρω από το νόημα της άμεσης δημοκρατίας. Αναζήτηση, αλλά και κατ'επίφαση επίκληση, αφού ορισμένοι την επικαλούνται όταν θέλουν να δώσουν ένα υψηλό νόημα στον λόγο τους, από τον Πάκη Παυλόπουλο μέχρι τον Μπαράκ Ομπάμα.

Ας μείνουμε όμως σε αυτό...

Θα έλεγα να μιλήσουμε λίγο για τους εαυτούς μας. Να δούμε εμάς μέσα σε μια πολιτική ιστορία. Μια πολιτική ιστορία στην οποία πράγματι μπορούμε να δούμε τον εαυτό μας, σε αυτά τα 200 χρόνια των οποίων είμαστε παιδιά. Αν γυρίσουμε λοιπόν το βλέμμα μας πίσω θα βρεθούμε στη γέννηση του εργατικού κινήματος.

Δεν ξέρουμε πώς θα εξελισσόταν το εργατικό κίνημα και ο κόσμος αν το πρόταγμα της αυτονομίας δεν επηρεαζόταν από τη φιλοσοφία του 18ου και του 19ου αιώνα, η οποία προωθούσε ένα πνεύμα ανάπτυξης και υποστήριζε μια ανοδική κίνηση της προόδου. Αυτό αφορά όλα τα ιδεολογικά ρεύματα της νεωτερικότητας, τον φιλελευθερισμό, τον αναρχισμό, τον κομμουνισμό και τον σοσιαλισμό.

Ο Λόγος όταν αυτονομείται γίνεται τρελός. Ξέρουμε πλέον πως αυτή η αυτονόμηση του Λόγου μάς οδήγησε στη χειρότερη περίπτωση σε τραγωδίες και στην καλύτερη σε ξέρες.

Αυτό που σήμερα αμφισβητείται και μας προκαλεί το ενδιαφέρον είναι οι θεσμισμένες λειτουργίες που εξέφραζαν και αναπαρήγαγαν το πολιτικό μας σύστημα αλλά και το πολιτικό μας αντι-σύστημα.

Πολλοί από εμάς που είμαστε εδώ σήμερα ζήσαμε το πολιτικό σύστημα και το πολιτικό αντι-σύστημα τη δεκαετία του 1970 και από τότε έως σήμερα. Γνωρίζουμε λοιπόν από πρώτο χέρι ποια ήταν η συλλογικότητα τότε, πως όλα ήταν προορισμένα να πραγματοποιηθούν από μια γραφειοκρατική συλλογικότητα, από μια γραφειοκρατία νομιμοποιημένη είτε μέσω της συστημικής-κυβερνητικής-καθεστωτικής νομιμότητας, είτε μέσω μιας αντικαθεστωτικής-αντικυβερνητικής και αντι-συστημικής αλήθειας.

Αμφισβητείται λοιπόν αυτή η συλλογικότητα, αμφισβητείται η αυθεντία που κατέχει την αλήθεια, αμφισβητείται η ιεραρχία, αμφισβητείται ακόμη και το περιεχόμενο των παλαιών θεσμισμένων λειτουργιών. Εκείνο που μας κάνει να μιλάμε για μια τέτοια αμφισβήτηση του υ-

πάρχοντος είναι κάτι πέραν της δυσλειτουργίας ή της εξαφάνισης των παλαιών θεσμισμένων λειτουργιών. Είναι η εμφάνιση ενός νέου νοήματος, με τα εξής χαρακτηριστικά:

-Τον αυτοπεριορισμό

-Τη συμμετοχή

Θα μπορούσαμε να αναλύσουμε τα δύο αυτά χαρακτηριστικά ως εξής:

-Υποχωρεί το φαντασιακό της ανάπτυξης και της προόδου, όχι σε μια επιφανειακή hipster εκδοχή ή σε μια χριστιανική ή μια εθνοκεντρική εκδοχή, όπως εμφανίζεται από τα κεντρικά Μ.Μ.Ε., αλλά στον πυρήνα των ανθρώπινων δραστηριοτήτων.

Υποχωρούν δηλαδή κεντρικές αξίες του καπιταλισμού, όπως το μεγαλύτερο κέρδος με το μικρότερο κόστος, υποχωρεί η διάθεση για παραγωγικές επενδύσεις, υποχωρούν οι καταναλωτικοί μύθοι του πρόσφατου παρελθόντος, της χρυσής τριακονταετίας του καπιταλισμού. Η διαρκής κρίση και η απώλεια της δυνατότητας κατανάλωσης για τους πολλούς σαφώς παίζει κάποιο ρόλο σ' αυτό, αλλά δεν είναι η μοναδική αιτία.

-Υποχωρεί μέχρι εξαφανίσεως το φαντασιακό της αντιπροσώπευσης, της πολιτικής αντιπροσώπευσης. Είναι μια υποχώρηση που παρατηρούμε εδώ και 4 δεκαετίες, υποχώρηση που εμφανίζεται σε όλα τα μήκη και τα πλάτη του πολιτικού συστήματος διεθνώς.

Στον αντίποδα της υποχώρησης αυτών των ουσιαδών σημασιών έχουμε την ανάδυση νέων σημασιών, που μας κάνουν να μιλάμε για ένα νέο νόημα του αυτοπεριορισμού και της συμμετοχής.

Νέες κοινωνικές δικτυώσεις, νέα κοινωνικά δίκτυα που συγκροτούνται με βάση το περιεχόμενο κάποιας ατομικής ή ομαδικής πρότασης, η οποία αφορά τα κοινά αγαθά και τον δημόσιο χώρο. Δηλαδή τον δημόσιο-ιδιωτικό χώρο, την αγορά, και τον δημόσιο-δημόσιο χώρο, τον χώρο της πολιτικής απόφασης και πράξης.

Κοινωνικά δίκτυα που συγκροτούνται στη βάση ενός νέου περιεχομένου, πέραν της ανάπτυξης, έξω από την αντίληψη του οικονομισμού, και συγκροτούν μια περιορισμένη οικονομία, υποταγμένη σε άλλες κοινωνικές δραστηριότητες, όπως είναι η κοινωνική αλληλεγγύη ή η παιδεία, μια δημοκρατική παιδεία που αποκτιέται μέσω της άμεσης συμμετοχής, της οριζοντιότητας και της δημοκρατικότητας αυτών των δικτύων.

20 χρόνια μετά το θάνατο του Καστοριάδη, η σκέψη του μεγάλου φιλοσόφου έρχεται στο προσκήνιο και επιβεβαιώνεται. Επιβεβαιώνεται όχι μέσω νέων αναλύσεων αλλά μέσα από τη δραστηριότητα του κοινωνικού φαντασιακού.

Η σκέψη του πολιτικού Κορνήλιου Καστοριάδη γίνεται εργαλείο για τις σύγχρονες δημοκρατικές προτάσεις, για τη σύγχρονη παραγωγή πολιτικού λόγου, όχι από αυθεντίες ή επαγγελματίες της πολιτικής, αλλά από τους ίδιους τους πολιτικά δρώντες.

Νίκος Ιωάννου

Συντάκτης του περιοδικού *Βαβυλωνία*

Φανταστική θέσμιση της κοινωνίας. Δηλαδή;

Ένας φίλος μου είπε πρόσφατα ένα ανέκδοτο για τη Φανταστική Θέσμιση της Κοινωνίας. Παίρνει, λέει, κάποιος το κλασικό βιβλίο του Καστοριάδη στα χέρια του, κοιτάζει τον τίτλο και αναφωνεί: «Από τις τρεις λέξεις μόνο τη μία ξέρω!»

Αναγνωρίζοντας ότι στο ανέκδοτο αυτό υπάρχει –όπως άλλωστε και σε όλα τα πετυχημένα αστεία– κάτι αληθινό, θα επιχειρήσω να εξηγήσω τους τρεις βασικούς καστοριαδικούς όρους που υπάρχουν στον τίτλο του *magnus opus* του φιλοσόφου. Πιστεύω ότι αυτή η προσπάθεια αξίζει τον κόπο, καθώς μέσα στη φράση του τίτλου συμπυκνώνεται κατά κάποιον τρόπο όλη η φιλοσοφία του Καστοριάδη. Είμαι της άποψης ότι αν κατανοήσει κανείς το νόημα και τις σχέσεις μεταξύ των τριών αυτών όρων (φανταστικό, θέσμιση, κοινωνία), τότε σε έναν όχι ασήμαντο βαθμό θα έχει κατανοήσει και τον ίδιο τον Καστοριάδη ως στοχαστή.

Φυσικά, όπως θα φανεί στην πορεία, το περιεχόμενο των τριών αυτών όρων αλληλοδιαπλέκεται με ποικίλους τρόπους. Η θέσμιση είναι πάντα κοινωνική και φανταστική, η κοινωνία θεσμίζεται φανταστικά, το φανταστικό κάνει να υπάρξει η θέσμιση μιας κοινωνίας και ενσαρκώνεται σε αυτή. Πρέπει, λοιπόν, να έχει κανείς κατά νου ότι η ξεχωριστή πραγμάτευση της κάθε επιμέρους έννοιας που ακολουθεί εξυπηρετεί αναλυτικούς σκοπούς. Στην πραγματικότητα τα τρία αυτά στοιχεία ενώνονται σε μια αξεδιάλυτη σχεδόν ενότητα.

Θα ξεκινήσω από την έννοια της θέσμησης. Στη συνέχεια θα αναφερθώ στο φανταστικό. Τέλος, θα μιλήσω για την ιδιαίτερη θεώρηση που έχει ο Καστοριάδης για την κοινωνία. Γιατί, τελικά, δεν είναι καθόλου απίθανο ο ήρωας του ανεκδότη να μην καταλάβαινε πλήρως καμία από τις λέξεις του τίτλου.

Η θέσμιση

Η θέσμιση (γαλλ. *institution*) είναι ο όρος που φτιάχνει ο Καστοριάδης για να αναφερθεί στους κοινωνικούς θεσμούς, τόσο τους ήδη υπάρχοντες όσο και αυτούς που δημιουργούνται και θα δημιουργούνται συνεχώς. Όταν, όμως, κάνουμε λόγο για θεσμούς στον Καστοριάδη, το μυαλό μας δεν θα πρέπει να πηγαίνει μόνο –ούτε κυρίως– στους «επίσημους θεσμούς», όπως είναι, λόγου χάρη, το κοινοβούλιο, ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας, η Ευρωπαϊκή Ένωση, το Champions League, η Εκκλησία κ.λπ. Η καστοριαδική θέσμιση έχει πολύ πιο ευρύ και πολύ πιο βαθύ περιεχόμενο, με την έννοια ότι συμπεριλαμβάνει ό,τι μέσα σε μια κοινωνία δεν είναι εντελώς φυσικό.

Όμως και το τι είναι φυσικό και τι αφύσικο σε κάθε κοινωνία είναι, εν μέρει, ένα διακύβευμα για τη θέσμιση. Παραδείγματος χάρη, η ανάγκη των ανθρώπων για φαγητό είναι φυσική. Ο Καστοριάδης γράφει κάπου ότι το μόνο πράγμα που δεν θεσμίζεται, δηλαδή δεν κατασκευάζεται κοινωνικά, από τότε που υπάρχουν κοινωνίες είναι ένας απαραίτητος αριθμός θερμίδων ανά ημέρα. Αν δεν φάμε, θα πεθάνουμε. Όμως, το τι θα φάμε, το πώς θα το φάμε, το τι θα θεωρείται «φυσικό» να τρώμε και τι «αφύσικο», αποτελεί μέρος της θέσμησης της κοινωνίας (παραδείγματος χάρη, είναι φυσικό ή αφύσικο να τρώμε σκυλιά, όπως γίνεται στο φεστιβάλ Yulin της Κίνας;)

Όταν σε ένα σημείο της συζήτησής του με τον Κοσμά Ψυχοπαίδη, τον Παντελή Μπασάκο και τον Δημήτρη Μαρκή ο Καστοριάδης δείχνει το φλιτζάνι του καφέ του και παρατηρεί ότι «αυτό το φλιτζάνι είναι θεσμισμένο»,¹ μας δίνει μια ιδέα για τον εντελώς ριζικό και στοιχειώδη τρόπο με τον οποίο σκέφτεται τη θέσμιση. Η θέσμιση είναι η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας, κοινωνική κατασκευή που αφορά τα πάντα, εκτός από ένα *minimum* φυσικών δεδομένων που δεν μπορούν παρά να ληφθούν υπ' όψιν.² Όμως και ο συγκεκριμένος τρό-

1. Βλ. https://www.youtube.com/watch?v=401_2z07GJU.

2. Πρόκειται για την περίφημη «πρώτη φυσική στιβάδα», έννοια κομβικής σημασίας, που κατά τη γνώμη μου ξεχωρίζει τον Καστοριάδη από όλους τους κοινωνικούς και πολιτικούς φιλοσόφους της γενιάς του. Επ' αυτού, βλ. το κεφάλαιο «Η έρευνα της κοινωνίας στη φύση» στο Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας* [στο εξής ΦΘΚ], μτφρ. Σ. Χαλίγιας, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, 1981: Κέ-

πος με τον οποίο θα ληφθούν υπ' όψιν αυτά τα δεδομένα μέσα στην εκάστοτε κοινωνία, θεσμίζεται. Παράδειγμα: ο ετεροφυλόφιλος πόθος δεν μπορεί να εξαλειφθεί από καμία κοινωνία, γιατί αλλιώς η κοινωνία θα έπαυε να υπάρχει. Όμως, το τι σημαίνει να είναι κανείς «άνδρας» και «γυναίκα» σε κάθε κοινωνία, το ποιες μπορούν να είναι οι μεταξύ τους σχέσεις, όπως και το αν αυτός ο ετεροφυλόφιλος πόθος θα θεωρείται αποκλειστικά νόμιμος ή αν δίπλα του θα υπάρχουν κι άλλες αποδεκτές μορφές σεξουαλικότητας, κατασκευάζεται κοινωνικά· με άλλα λόγια, θεσμίζεται.

Συνολικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η θέσμιση σημαίνει και αφορά «όλα όσα, με ή χωρίς τυπική κύρωση, επιβάλλουν τρόπους του δράν και του σκέπτεσθαι»:³ τους νόμους, τα έθιμα, τους πολιτικούς θεσμούς, την ηθική αλλά και την παραγωγή, τη σχέση με τη φύση, τη γλώσσα, τη σκέψη μας, εμάς τους ίδιους, τελικά. Λίγες στιγμές αναστοχασμού αρκούν για να μας πείσουν ότι κατά ένα τεράστιο μέρος είμαστε κοινωνικά θεσμισμένα υποκείμενα. Οι ανάγκες, οι επιθυμίες, οι κατηγορίες, οι βλέψεις, οι στόχοι, οι αξίες μας, τόσο αφηρημένα, όσο και στην πολύ συγκεκριμένη και υλική τους διάσταση, δεν θα μπορούσαν ποτέ να είναι αυτά που είναι αν δεν γεννιόμασταν στη συγκεκριμένη κοινωνία και αν δεν διαμορφωνόμασταν ριζικά από αυτή.

Το φαντασιακό

Ο Καστοριάδης μάς λέει ότι η κοινωνική θέσμιση είναι πάντα φαντασιακή. Καλούμαστε, λοιπόν, να δούμε τι είναι το περιήγημο φαντασιακό (γαλλ. *imaginaire*).

Όπως είναι ίσως γνωστό, στον Λακάν το *imaginaire* σχετίζεται κυρίως με την *image*, την εικόνα. Το ακόμη ασυντόνιστο σώμα του παιδιού ταυτίζεται με την εικόνα του στον καθρέφτη και έτσι αποκτά μια

δρος και, σε πιο απλή γλώσσα, το κείμενο του γράφοντος «Σημειώσεις για την “πρώτη φυσική στιβάδα”», *Kaboom*, διαθέσιμο στο <https://kaboomzine.gr/simiosis-gia-tin-proti-fisiki-stivada/>.

3. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες» στον τόμο *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, 2010: Ευρασία, σ. 91. Η εν λόγω συνέντευξη αποτελεί μια εξαιρετική εισαγωγή τόσο για το ζήτημα της θέσμισης, όσο και για αυτό των φαντασιακών σημασιών.

συνοχή.⁴ Στον Καστοριάδη, αντίθετα, το *imaginaire* έχει να κάνει με την *imagination*, τη φαντασία. Η φαντασία για τον φιλόσοφο έχει δύο διαστάσεις, την ατομική και την κοινωνική.

Η ατομική διάσταση της φαντασίας ταυτίζεται για τον Καστοριάδη με την απερίσταλτη ροή παραστάσεων που χαρακτηρίζει την ψυχή του καθενός μας. Αυτός ο ανεξάντλητος ρους ενός μάγματος εικόνων, αισθημάτων και προθέσεων δεν σταματά ποτέ, ούτε καν όταν κλείνουμε τα μάτια – είναι αυτό που μας κάνει να είμαστε φως στο σκοτάδι, γράφει ο στοχαστής, φέροντας στο μυαλό μου έναν στίχο του Φ. Δελγηβοριά.⁵ Η φαντασία είναι το ιδιαίτερο ποιόν του ανθρώπου, αυτό που του δίνει την τρέλα του –γιατί η φαντασία δεν είναι ορθολογική, ούτε απλώς παραγωγική των διάφορων σχημάτων σκέψης– και τη δημιουργικότητά του· τη δημιουργική τρέλα του.

Είναι σίγουρο ότι ο Καστοριάδης αναδεικνύει στο έργο του νέες διαστάσεις του ατομικού φαντασιακού. Όμως αναγνωρίζει και ο ίδιος ότι κι άλλοι στοχαστές πριν από αυτόν, όπως ο Αριστοτέλης στο *Περί ψυχής* ή ο Φρόντ στην *Ερμηνεία των ονείρων*, έχουν μιλήσει για τη φαντασία του ατόμου.

Αυτό για το οποίο δεν είχε μιλήσει κανείς πριν από τον Καστοριάδη είναι η κοινωνική διάσταση της φαντασίας, το κοινωνικό φαντασιακό. Αυτό είναι που ο Καστοριάδης θεωρεί τη μεγάλη ανακάλυψή του και τη βασική συμβολή του. Πολύ γενικά, θα λέγαμε ότι το κοινωνικό φαντασιακό είναι ένα μάγμα σημασιών που ντύνουν τον κόσμο και τη ζωή με νόημα, που ορίζουν τι αξίζει και τι δεν αξίζει, τι ισχύει και τι δεν ισχύει, τι είναι καλό και τι κακό, κι ακόμη, με μια έννοια, τι είναι αληθινό και τι ψεύτικο.

Ο Καστοριάδης, λοιπόν, μας λέει ότι η θέσμιση της κοινωνίας είναι φαντασιακή, δηλαδή ενσαρκώνει και εκφράζει τις φαντασιακές ση-

4. Αναλυτικά, βλ. το κείμενο της Δήμητρας Σαββιδάκη «Τι σημαίνει, λοιπόν, φαντασιακό; Μέρος Β, Λακάν», *Kaboom*, διαθέσιμο στο <https://kaboomzine.gr/ti-simieni-lipon-fantasiako-meros-v-lakan/>.

5. «Η παράσταση (*Vorstellung*) είναι η διηνεκής παρουσία, ο ακατάπαυστος ρους μέσα και χάρη στον οποίο δίδεται οτιδήποτε. Δεν ανήκει στο υποκείμενο, είναι αρχικά το υποκείμενο. Είναι αυτό που μας κάνει να είμαστε στο φως, ακόμα κι όταν κλείνουμε τα μάτια, αυτό που μας κάνει φως στο σκοτάδι, αυτό που κάνει το ίδιο το όνειρο φως», ΦΘΚ, σ. 464. Αντιπρβλ. «Δεν ξέρω πώς/σε βλέπω κι όταν σβήνουμε το φως/και θησαυρίζει ο κόσμος ο κρυφός» από το τραγούδι «Καταφύγιο» στον δίσκο *Καλλιθέα*.

μασίες της εκάστοτε κοινωνίας. (Γιατί είναι σαφές ότι κάθε κοινωνία έχει το δικό της φαντασιακό. Σε άλλα νοήματα πίστευαν οι αρχαίοι Πέρσες, σε άλλα οι Κινέζοι, σε άλλα οι Ίνκας, σε άλλα εμείς – εξ ου, θα πει ο Καστοριάδης, και η θεαματική δημιουργικότητα και ποικιλομορφία των κοινωνικών θεσμών, των ανθρώπινων σκοποθεσιών, των πραγμάτων για τα οποία είναι έτοιμοι να ζήσουν και να πεθάνουν οι άνθρωποι μέσα στην ιστορία). Αυτές οι σημασίες είναι φαντασιακές, πράγμα που σημαίνει ότι δεν είναι ούτε ορθολογικές –δεν υπάρχει ορθολογικός τρόπος να ντύσεις τη ζωή με νόημα– ούτε απορρέουν «από τα ίδια τα πράγματα». Η φύση δεν έχει νόημα. Οι κοινωνίες την επενδύουν με τέτοιο. Οι φαντασιακές σημασίες είναι αυθαίρετες και τρελές, με την έννοια ότι πηγάζουν από την απερίσταλη δημιουργικότητα της συλλογικής φαντασίας. Δεν εξαρτώνται από κάτι, δεν αντιστοιχούν σε κάτι άλλο, ριζικότερο (π.χ. ανθρώπινη φύση, Λόγος, παραγωγικές δυνάμεις), δεν υποτάσσονται σε κάποια λειτουργικότητα, δεν καθορίζονται από κάτι άλλο, αντιθέτως δημιουργούν αυτές τους νέους καθορισμούς που ισχύουν κάθε φορά κοινωνικά.

Κάπου εδώ, φυσικά, μπορεί να αρθρωθεί μια ένσταση λειτουργιστικής χροιάς: μα οι θεσμοί έχουν μια πρακτική χρησιμότητα, διαμορφώνονται υπό το κράτος μιας λειτουργικής αναγκαιότητας. Ο Καστοριάδης δεν δυσκολεύεται καθόλου να απαντήσει σε αυτή την αντίρρηση: πράγματι, ένα κομμάτι της θέσμισης οφείλει να είναι λειτουργικό και πάντα είναι. Αυτή όμως η λειτουργικότητα δεν μπορεί να εξηγήσει τα πάντα. Μπορεί να εξηγήσει γιατί πρέπει να τρώμε, αλλά όχι τι θα τρώμε. Μπορεί να εξηγήσει γιατί πρέπει να έχουμε ένα σύστημα της μέτρησης του χρόνου, αλλά όχι γιατί έχουμε εβδομάδες με επτά ημέρες, η μία εκ των οποίων είναι Κυριακή, δηλαδή μέρα Κυρίου. Άλλωστε, υπάρχουν και αμέτρητα παραδείγματα που αυτή η λειτουργιστική χροιά δεν επαληθεύεται καθόλου. Ας δούμε μια τέτοια περίπτωση: όπως αναφέρει ο Jacob Burckhardt, οι αρχαίοι Έλληνες θυσίαζαν άλογα στον Ποσειδώνα οδηγώντας τα μέσα στα κύματα και πνίγοντάς τα. Αυτό το γεγονός, όπως και τόσα άλλα από την ιστορία όλων των λαών, δεν εξυπηρετεί καμία λειτουργικού τύπου ανάγκη. Αντιθέτως, αν δεν γνωρίζαμε με τι νόημα έντυναν οι αρχαίοι Έλληνες τη θάλασσα, αν δεν γνωρίζαμε κάτι από το φαντασιακό τους, δεν θα μπορούσαμε να καταλάβουμε τίποτα από αυτόν τον θεσμό.

Φυσικά, ο Καστοριάδης δεν παραβλέπει ότι και η λειτουργικότητα είναι ένα πολύ σημαντικό και μάλιστα αναπόσπαστο κομμάτι κάθε κοινωνικής θέσμισης. Χωρίς λειτουργικότητα οι θεσμοί θα κατέρρεαν. Όμως, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ακόμη και η λειτουργικότητα, εκτός από ορισμένες τετριμμένες περιπτώσεις, κατά κάποιον τρόπο πάντα προσδιορίζεται και κατευθύνεται από το φαντασιακό στοιχείο της κάθε κοινωνίας. Επιμένοντας στο παράδειγμα με τα άλογα του Ποσειδώνα, θα λέγαμε ότι, φυσικά, για να μπορεί να τελεστεί αυτή η λατρευτική τελετουργία, θα πρέπει να τηρηθούν μια σειρά από λειτουργικές απαιτήσεις. Πρέπει να ξέρουμε πού θα βρούμε το άλογο, πόσο θα το αγοράσουμε, πώς θα το κρατήσουμε ώστε να μη δραπετεύσει, τι τρώει, ενδεχομένως πώς θα αναπαραχθεί κ.λπ. Όλα αυτά, όμως, γίνονται με αναφορά σε στόχους που δεν είναι οι ίδιοι λειτουργικοί, αλλά φαντασιακοί.

Για να το πούμε, τέλος, με τα λόγια του ίδιου του φιλοσόφου, το φαντασιακό της κάθε κοινωνίας είναι ένα «νόημα οργανωτικό της ανθρώπινης συμπεριφοράς και των κοινωνικών σχέσεων», που «δραστη στην πρακτική και στο πράττειν της θεωρούμενης κοινωνίας». ⁶ Και πιο φιλοσοφικά: το φαντασιακό είναι για κάθε κοινωνία και εποχή «ο ιδιαίζων τρόπος με τον οποίο ζει, βλέπει και φτιάχνει την ίδια της την ύπαρξη, τον κόσμο της, τις σχέσεις της μ' αυτόν, αυτό το πρωταρχικό δομούν, αυτό το κεντρικό σημαίνόμενο-σημαίνον, πηγή αυτού που δίδεται εκάστοτε ως αναμφισβήτητο και μη αμφισβητούμενο νόημα, στήριγμα των διαρθρώσεων και των διακρίσεων αυτών που έχουν σημασία κι αυτών που δεν έχουν, προέλευση του υπερβάλλοντος είναι των ατομικών ή συλλογικών αντικειμένων που επενδύονται πρακτικά, αισθηματικά ή διανοητικά». ⁷

Η κοινωνία, ή μάλλον, το κοινωνικοϊστορικό

Είδαμε, λοιπόν, τι είναι η θέσμιση –η κοινωνική κατασκευή του κόσμου και του εαυτού μας, όπως ενσαρκώνεται μέσα σε θεσμούς– και τι

6. ΦΘΚ, σ. 210.

7. Ο.π., σ. 216.

είναι το φαντασιακό – ένα μάγμα κοινωνικά δημιουργημένων σημασιών που ντύνουν τον κόσμο με νόημα και κάνουν τη θέσμιση να είναι αυτό που κάθε φορά είναι. Μένει τώρα να δούμε τι είναι η κοινωνία. Με μια πρώτη ματιά, θα μπορούσε να πει κανείς ότι η κοινωνία για τον Καστοριάδη είναι ένα σύνολο θεσμών που δημιουργούνται φαντασιακά. Και αυτό δεν θα ήταν εντελώς λανθασμένο. Αν μέναμε, όμως σε αυτή την κάπως άτσαλη διατύπωση, θα συγκαλύπταμε την ιδιαιτερότητα του κοινωνικοϊστορικού στοιχείου, μιας ακόμη βασικής ιδέας του φιλοσόφου.

«Η κοινωνία γεννά την ιστορία ή το αντίστροφο; Ή μήπως αυτή η αντίθεση δεν έχει νόημα; Πράγματι, δεν έχει νόημα [...] Η ιστορία είναι η αυτοαλλοίωση της κοινωνίας – μια αλλοίωση οι μορφές της οποίας είναι ακριβώς κάθε φορά δημιουργία της κοινωνίας που εξετάζουμε [...] Σε ένα βαθύτερο επίπεδο, θα ήταν ανεπαρκές ακόμη και το να πούμε ότι η ιστορία είναι μια διάσταση της κοινωνίας [...] Η ιστορία είναι η αυτοεκτύλιξη της κοινωνίας στον χρόνο· αλλά αυτός ο χρόνος είναι, στα ουσιώδη του χαρακτηριστικά, μια δημιουργία της κοινωνίας, τόσο γενικά ως ιστορικός χρόνος όσο και, σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, ως ο χρόνος αυτής της συγκεκριμένης κοινωνίας, με τον ιδιαίτερο ρυθμό του, τις σημαίνουσες αρθρώσεις του, τα ριζώματα, τις προοπτικές, τις υποσχέσεις του.»⁸

Βλέπουμε λοιπόν ότι ο Καστοριάδης αρνείται να διαχωρίσει την κοινωνία από την ιστορία, γιατί κατά τη γνώμη του αυτός ο διαχωρισμός, τον οποίο φαίνεται να χρεώνει σε όλους τους προγενέστερους στοχαστές με την εξαίρεση ίσως του Μαξ Βέμπερ,⁹ θα σήμαινε δύο τινά: είτε ότι η ιστορία, με τη βαθιά σημασία του όρου,¹⁰ θα μπορούσε να είναι κάτι άλλο πέρα από μια ιστορία που δημιουργείται εντός και δια της κοινωνίας, είτε ότι η κοινωνία θα ήταν κάτι σταθερό, έξω από την

ιστορία, ότι θα υπήρχε δηλαδή μια ουσία της κοινωνίας που δεν θα ήταν ιστορική, αλλά φυσική, λογική, βιολογική ή αναφερόμενη σε οποιονδήποτε άλλο «μόνιμο» προσδιορισμό. Όμως για τον Καστοριάδη και οι δύο αυτές ιδέες καταλήγουν σε παραλογισμούς. Πιστεύει ότι η ιστορία και η κοινωνία είναι αξεδιάλυτες και γι' αυτό επισημαίνει ότι πιο σωστό είναι να κάνει κανείς λόγο για ένα νέο πεδίο, το κοινωνικοϊστορικό.

Μάλιστα, ισχυρίζεται ότι το κοινωνικοϊστορικό πεδίο είναι τόσο ιδιαίτερο, που θέτει σοβαρά προβλήματα για την παραδεδομένη φιλοσοφία και τον τρόπο σκέψης της, την περίφημη συνολοταυτιστική λογική. Ο φιλόσοφός μας πιστεύει ότι το κοινωνικοϊστορικό έχει μια δική του ιδιαίτερη οντολογία, έναν δικό του ξεχωριστό τρόπο του είναι. Θα προσπαθήσω με συντομία, και με τους περιορισμούς που αυτό συνεπάγεται, να σκιαγραφήσω κάποια χαρακτηριστικά αυτής της ξεχωριστής οντολογίας του κοινωνικοϊστορικού.¹¹ Τι είναι αυτό που κάνει την κοινωνία κοινωνία;

Σε ένα πρώτο επίπεδο, θα λέγαμε ότι η κοινωνία αποτελεί ένα δι' εαυτό. Το δι' εαυτό είναι για τον Καστοριάδη ένα ον που δημιουργεί τον δικό του ιδιόκοσμο, τη δική του, ξεχωριστή τελικότητα και οργανώνει τον κόσμο με βάση «λογικές» και λειτουργίες που αντιστοιχούν σε αυτή την τελικότητα. Παραδείγματος χάρη, ένα έμβιο ον οργανώνει το περιβάλλον του σύμφωνα με την ιδιοτελικότητά του: κάποια πράγματα τα θεωρεί επωφελή, κάποια άλλα επιβλαβή ή επικίνδυνα, κάποια άλλα αδιάφορα, απλό «θόρυβο». Όμως αυτά τα πράγματα δεν είναι επωφελή, επικίνδυνα ή αδιάφορα καθεαυτά, αλλά μόνο ιδωμένα από τη σκοπιά του συγκεκριμένου εμβίου. Ένα άλλο έμβιο θα οργάνωνε το περιβάλλον του ανακατατάσσοντας αυτές τις κατηγορίες με βάση τον δικό του ιδιόκοσμο.

Η κοινωνία λοιπόν είναι ένα δι' εαυτό, αλλά ένα ιδιαίτερο δι' εαυτό. Γιατί, σε αντίθεση με τα κύτταρα, λόγου χάρη, που οργανώνουν τον ιδιόκοσμό τους με βάση λειτουργικά κριτήρια, η κοινωνία κάνει να υπάρξει ένας κόσμος φαντασιακών σημασιών (νοημάτων, προθέσεων,

8. Cornelius Castoriadis, «The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge» στο *Philosophy, Politics, Autonomy* (επιμ. David Curtis), σ. 33.

9. Βλ. ΦΘΚ, σ. 247 σε αντιπαράθεση με το βιβλίο *Θρυμματισμένος Κόσμος*, σ. 51: «επαναλαμβάνω ότι για τον Βέμπερ δεν υπάρχει απ' αυτήν την άποψη, και δικαιολογημένα, ουσιαστική διάκριση μεταξύ κοινωνίας και ιστορίας».

10. Δηλαδή όχι με την έννοια που έχει η λέξη όταν λέμε, παραδείγματος χάρη, «η ιστορία των δεινοσαύρων» ή «η ιστορία του ηλιακού συστήματος».

11. Για αναλυτική πραγμάτευση του ζητήματος, βλ. το κεφάλαιο «Το κοινωνικοϊστορικό» από τη ΦΘΚ, σ. 247-318 και τη διδακτορική διατριβή του Α. Σχιζμένου *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού*.

αισθημάτων) και θεσμών που να ανταποκρίνονται και να πραγματοποιούν αυτές τις σημασίες και με βάση αυτόν τον κόσμο οργανώνει την ύπαρξή της. Η κοινωνία θεσμίζεται ως τέτοια δημιουργώντας ένα σύμπαν νοημάτων και θεσμών που οργανώνουν τον κόσμο (βιολογικό και φυσικό) με τρόπο που λαμβάνει υπ' όψιν, αλλά δεν εξαντλείται στη βιολογική και φυσική λειτουργικότητα – αντιθέτως, όπως είπαμε, οι φαντασιακές σημασίες καθορίζουν τους ιδιαίτερους τύπους του «λαμβάνει υπ' όψιν» σε κάθε κοινωνία.

Συνεπώς, η κοινωνία κάνει να υπάρξουν, δημιουργεί ριζικά, νέα είδη. Η μουσική, η γλώσσα, η δημοκρατία, αλλά και το αυτοκίνητο, ο αναπτήρας, τα όργανα βασιανιστηρίων δεν υπήρχαν κάπου –ως πλατωνικές Ιδέες ή ως προσχέδια προς πραγμάτωση– πριν η κοινωνία τα θεσμίσει, τα φέρει στην ύπαρξη. Γι' αυτό και ο Καστοριάδης γράφει ότι η ιστορία (και συνεπώς, η κοινωνία) είναι το βασίλειο της δημιουργίας και της καταστροφής. Δημιουργίας και καταστροφής οντολογικής, δηλαδή ριζικά ποιούσας και αφανίζουσας μορφές και είδη.

Επιπρόσθετα, το κοινωνικοϊστορικό είναι το μοναδικό πεδίο του είναι όπου αναδύθηκε η δυνατότητα αναστοχασμού, δράσης με βάση αυτόν τον αναστοχασμό και συνεπώς συνειδητής αυτοαλλοίωσης. Μέσα στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο –όχι ως κανόνας, ούτε καν ως φυσική τάση, αλλά ως σπάνια εξαίρεση– έγινε εντούτοις δυνατή από τους ανθρώπους η αμφισβήτηση των θεσμών και των κληρονομημένων παραστάσεων και νοημάτων για τον κόσμο. Και αυτή η αμφισβήτηση ήταν το πρώτο, αλλά απαραίτητο βήμα, για τη διάνοιξη ενός ορίζοντα αυτοαλλοίωσης και ρητής αυτοθέσμησης. Μόνο στο πεδίο του κοινωνικοϊστορικού μπορεί αυτό που είναι να στοχαστεί τον εαυτό του και να τον αλλάξει. Και πάνω σε αυτή την οντολογική δημιουργία του κοινωνικοϊστορικού, πάνω σε αυτή την οντολογική δυνατότητα που διανοίχθηκε, ερείδεται βεβαίως και το δημοκρατικό πολιτικό πρόταγμα, το οποίο ο Κορνήλιος Καστοριάδης ονομάζει «πρόταγμα της αυτονομίας».

* * *

Η κοινωνία, λοιπόν, δεν είναι ούτε οργανισμός, ούτε λειτουργία, ούτε απλό σύνολο θεσμών, ούτε Ιδέα, ούτε μηχανισμός, ούτε σύστημα εξυπηρέτησης των ανθρώπινων αναγκών (ποιων ανθρώπινων αναγκών

άραγε; Εκτός από εντελώς τετριμμένες βιολογικές προϋποθέσεις, υπάρχουν ανάγκες που να μην είναι κοινωνικά διαμορφωμένες;). Η κοινωνία, αδιαχώριστη από την ιστορία της, είναι ένας ιδιαίτερος τρόπος του είναι. Χαρακτηρίζεται από τη δημιουργία ενός σύμπαντος φαντασιακών νοημάτων που κάνουν να είναι οι εκάστοτε θεσμοί με την ιδιαίτερη τροπικότητά τους και την απερίσταλτη ποικιλία τους – θεσμοί που κάποτε μπορούν να δώσουν τη δυνατότητα του αναστοχασμού, της αυτοαμφισβήτησης και της διαβεβουλευμένης και συμμετοχικής αυτοθέσμησης από το σύνολο της κοινωνίας, δηλαδή της δημοκρατίας.

Ορίστε, λοιπόν: φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας.

Γιάννης Κτενάς
Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης και η επικαιρότητα της αυτονομίας

Το 2017 υπήρξε ένα επετειακό έτος με ποικίλους συμβολισμούς. Συμπληρώθηκαν 150 χρόνια από την έκδοση του *Κεφαλαίου*, 100 χρόνια από τη Ρώσικη Επανάσταση, και 20 χρόνια από τον θάνατο του Κορνήλιου Καστοριάδη, του διεισδυτικότερου κριτικού της κληρονομιάς της Ρώσικης Επανάστασης από τη σκοπιά του ίδιου του επαναστατικού προτάγματος.

Οι επετειακοί συμβολισμοί καθ' εαυτοί, που φορτίζουν ιστορικά γεγονότα με φαντασιακές σημασίες, δεν επαρκούν για να στηρίξουν την επικαιρότητα μιας επετείου. Αρκούν ωστόσο για να δηλώσουν την άρρηκτη σχέση μεταξύ του κοινωνικού χρόνου και της μνήμης, μεταξύ της επικαιρότητας και της ιστορίας.

Γιατί συνεχίζουμε να μιλάμε για το *Κεφάλαιο*; Γιατί συνεχίζουμε να μιλάμε για τη Ρώσικη Επανάσταση; Γιατί συνεχίζουμε να μιλάμε για τον Καστοριάδη; Το ερώτημα για την επικαιρότητα της κάθε επετείου είναι ένα ερώτημα φιλοσοφικό, δηλαδή πάντοτε ανοιχτό στη διάθεση του παρόντος. Κάθε φορά που συζητούμε κριτικά για ένα γεγονός, για έναν βίο, για ένα φιλοσοφικό έργο, δεν απευθυνόμαστε, όπως ο αφηγητής του Proust, μόνο στη νοσταλγία του παρελθόντος, αλλά επίσης, όπως ο ποιητής του Whitman, στις βλέψεις του παρόντος και του μέλλοντος.

Το πεδίο της φιλοσοφίας, έλεγε ο Kant,¹ οριοθετείται από τρία μεγάλα προβλήματα: Τι μπορώ να γνωρίσω; Τι οφείλω να πράξω; Τι επιτρέπεται να ελπίζω; Τρία ερωτήματα που υποτείνουν το έσχατο πρόβλημα: Τι είναι ο άνθρωπος;

Σύμφωνα τον Καστοριάδη, το μόνο πεδίο όπου μπορούν να αναδυθούν αυτά τα προβλήματα (και το οποίο εμπεριέχει και το πεδίο της φιλοσοφίας) είναι το κοινωνικοϊστορικό πεδίο, ο ιδιαίτερος ιστορικός

χρόνος κάθε κοινωνίας, τόσο στην ιστοριογραφική, όσο και στην πολιτική του διάσταση.² Η εμφάνιση της φιλοσοφικής διερώτησης έχει πολύ συγκεκριμένες κοινωνικοϊστορικές προϋποθέσεις και συνδέεται στενά με την εμφάνιση του δημοκρατικού προτάγματος. Η δυνατότητα της εμφάνισης αυτής είναι η δυνατότητα της δημιουργίας του εντελώς καινούργιου, η δυνατότητα αλλοίωσης του κοινωνικού χρόνου.

Για τον Καστοριάδη, κάθε κοινωνία δημιουργεί μια ταυτιστική διάσταση του κοινωνικού χρόνου. Αφορά τον μετρήσιμο χρόνο, τον χρόνο των ρολογιών. Όμως αυτή η ταυτιστική διάσταση δεν εξαντλεί το υπαρκτό, ούτε τις πολλαπλές μορφές ή διαστάσεις του χρόνου. Υπάρχει επίσης μια φαντασιακή διάσταση του κοινωνικού χρόνου, που δίνει το ιδιαίτερο νόημα στις επιμέρους κατατηρήσεις του χρόνου, την εκάστοτε ημέρα και την ώρα. Ο Καστοριάδης υποστηρίζει πως υπάρχουν πολλές κατηγορίες χρόνου, όπως ο φυσικός, ο κοινωνικοϊστορικός, ο ψυχικός χρόνος, που τέμνονται και συγκλίνουν κατά τόπους, αλλά δεν ταυτίζονται.

Παρότι η ψυχή, ως ριζική φαντασία, απεριόριστος ρους παραστάσεων, δημιουργεί τον δικό της πρωταρχικό ψυχικό χρόνο, οφείλει, προκειμένου να επιβιώσει, να συμμορφωθεί προς τις δομές και τις κατατηρήσεις του κοινωνικού χρόνου, του χρόνου του κοινωνικού φαντασιακού. Η ατομική ριζική φαντασία και το κοινωνικό φαντασιακό είναι οι δύο διακριτοί, αν και αλληλοεξαρτώμενοι, φαντασιακοί πόλοι του κοινωνικοϊστορικού. Το συνειδητό άτομο, η γρηγορούσα συνείδηση, αποτελεί ήδη κοινωνικό θεσμό, συνεπώς ο υποκειμενικός χρόνος παρουσιάζεται σαν η επιφάνεια συνύφανσης του ψυχικού και του κοινωνικού χρόνου. Η γλώσσα και η παιδεία φέρουν τις κυρίαρχες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και συνολικά την όψη της πραγματικότητας.

Η κοινωνική θέσμιση δίνει περιεχόμενο στη διάκριση μεταξύ νόηματος και εγκυρότητας, διάκριση ανάμεσα στο νόημα ή μη νόημα μιας πρότασης (αν δηλώνει κάτι, είτε αυτό είναι αληθές, είτε είναι ψευδές, ή όχι) και στην εγκυρότητα ή σφαλερότητα μιας πρότασης (αν είναι αληθής ή ψευδής). Δηλαδή, για το άτομο, η πραγματικότητα υπάρχει με το νόημα που της δίνει η κοινωνία.

1. Immanuel Kant, *Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen*, IX, 24-25.

2. Για μια πιο εκτενή αναφορά στα διάφορα πεδία του χρόνου, βλ. Αλέξανδρος Σχισμένοβ, Νίκος Ιωάννου, *Μετά τον Καστοριάδη: Δρόμοι της αυτονομίας στον 21ο αιώνα*, Αθήνα, 2014: Εξάρχεια.

Δεν είναι δύσκολο να αντιληφθούμε ότι η κοινωνική θέσμιση και ο κοινωνικός χρόνος συνδέονται. Αρκεί να ρίξουμε μια ματιά στο ρολόι.

Όπως θυμίζει ο Lewis Mumford: «Το ρολόι είναι ένα μέσο που μας επιτρέπει όχι μόνο να ξέρουμε την ώρα αλλά να συγχρονίζουμε τις ανθρώπινες δραστηριότητες. Το ρολόι, και όχι η ατμομηχανή, είναι η κομβική μηχανή της σύγχρονης βιομηχανικής εποχής.»³ Και συνεχίζει: «Από τη φύση του καθ' εαυτήν, [το ρολόι] αποσυνέδεσε το χρόνο από τις ανθρώπινες πράξεις.»⁴ Όπως γνωρίζουν όλοι, ο φυσικός ημερήσιος χρόνος, το φως της ημέρας, ποικίλλει από εποχή σε εποχή. Όμως οι κανονικές ώρες, επινόηση του μοναστηριακού μεσαιωνικού κοινόβιου, εκφράζουν ένα φαντασιακό αυτονόμησης από την παραδοσιακή «φυσική» αντίληψη της χρονικότητας και μια επιθυμία κυριαρχίας επί της φύσεως.

Το ρολόι (πρώτα μηχανικό και αργότερα ψηφιακό) στέκει ανάμεσα στον φεουδαρχικό και τον καπιταλιστικό κόσμο σαν γέφυρα και πραγματώση νέων φαντασιακών σημασιών. Το ρολόι, όταν έγινε πλέον φορητό, ήδη από τα τέλη του 17ου αιώνα, ρολόι τσέπης και χειρός, έθεσε τη μέτρηση του χρόνου στη διάθεση του ατόμου. Καθένας απέκτησε τη μέτρηση του ιδιωτικού του χρόνου. Όμως αυτή η εξατομίκευση δεν σήμαινε κάποια αδιανόητη εξατομίκευση του κοινωνικού χρόνου, αλλά την αποικιοποίηση του προσωπικού χρόνου από τους κυρίαρχους βιομηχανικούς καταμερισμούς που ήδη οργάνωναν τον παραγωγικό δημόσιο χρόνο. Όπως γράφει ο καθηγητής Ιστορίας David Landes: «Με αυτό τον τρόπο η ιδιωτικοποίηση (εξατομίκευση) του χρόνου συνέβαλε καθοριστικά στην ατομοκρατία, η οποία θα αποτελούσε εξέχουσα πτυχή του δυτικού πολιτισμού.»⁵

Παρομοίως, ο Georg Simmel παραπονιέται το 1902 πως «δεν νοείται λοιπόν ο μηχανισμός της ζωής στην πόλη χωρίς να καταταγούν όλες οι δραστηριότητες και οι αμοιβαίες σχέσεις, με απόλυτη ακρίβεια, σε ένα σταθερό, υπερ-υποκειμενικό χρονικό σχήμα.»⁶ Αυτό το υπερ-

υποκειμενικό χρονικό σχήμα, είναι ο «ρυθμός των ρολογιών», δηλαδή των παραγωγικών βιομηχανικών διαδικασιών.

Ο πολιτικός χρόνος φαίνεται να αυτονομείται από τον κοινωνικό χρόνο, ανάλογα με τον βαθμό διαχωρισμού της εξουσίας από την κοινωνία, και να στεγανοποιείται ταυτόχρονα με τη στεγανοποίηση του ιδιωτικού χώρου. Συνεπώς το ζήτημα του πολιτικού χρόνου συνδέεται άρρηκτα με το ζήτημα της εξουσίας. Ο έλεγχος της κοινωνικής χρονικότητας από το κυρίαρχο καπιταλιστικό φαντασιακό, η υποταγή της πολιτικής στην οικονομία στηρίζεται στον βαθύτερο διαχωρισμό εξουσίας και κοινωνίας, που εκδηλώνεται σαν ταύτιση εξουσίας και κράτους. Αυτή η ταύτιση εκφράζεται με την αυτονόμηση του θεσμού της εξουσίας και την ανύψωσή του σε αυθεντία.

Η εννοιολογική ταύτιση Εξουσίας/Κράτους, όσον αφορά τον σοσιαλισμό οδήγησε στην ερμηνεία της επανάστασης ως πραξικοπήματος, ως κατάληψης της κρατικής εξουσίας. Όμως για τον Καστοριάδη, το νόημα της επανάστασης είναι εντελώς διαφορετικό από τις θεωρητικές συλλήψεις του «επαναστατικού κράτους».

Όπως θα διευκρινίσει, μετά τη ρήξη του με τον μαρξισμό: «Επανάσταση δεν σημαίνει ούτε εμφύλιος πόλεμος, ούτε αιματοχυσία. Επανάσταση είναι η αλλαγή ορισμένων κεντρικών θεσμών της κοινωνίας με πρωτοβουλία της ίδιας της κοινωνίας· ο ρητός μετασχηματισμός της κοινωνίας, συμπυκνωμένος σε σύντομο χρονικό διάστημα.»⁷ Ως παράδειγμα ενός επαναστατικού και βαθέος κοινωνικού μετασχηματισμού αναφέρει το γυναικείο κίνημα και τον, ανολοκλήρωτο, αγώνα για την κατάκτηση της ισότητας των γυναικών και για το γκρέμισμα της πατριαρχίας, ενός υπερχιλιετούς θεσμού. Όπως τονίζει ο Καστοριάδης, αυτός ο αγώνας υπήρξε «συλλογικός», «ανώνυμος» και με δρώντα υποκείμενα «τις ίδιες τις γυναίκες, χωρίς μάλιστα αυτές να έχουν σαφή παράσταση των σκοπών της αλλαγής αυτής.»⁸ Οι πράξεις του αγώνα των γυναικών στον καθημερινό οικιακό κοινωνικό χρόνο ή τον κοινωνικό χρόνο που οργανώνεται ως οικιακή καθημερινότητα, αλλά και στον

3. Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, Νέα Υόρκη, 1934: Harcourt Brace & World.

4. Ο.π., σ. 15.

5. David Landes, *Γρανάζια του Χρόνου*, Αθήνα, 2012: MIET, σ. 139.

6. Georg Simmel, «Οι μεγαλουπόλεις και η διαμόρφωση της συνείδησης», στον τόμο

Μητροπολιτική Αίσθηση, Αθήνα, 2017: Άγρα, σ. 37.

7. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ακυβέρνητη κοινωνία*, Αθήνα, 2010: Ευρασία, σ. 225.

8. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, Αθήνα, 2007: Ύψιλον, σ. 43.

καθημερινό δημόσιο χρόνο ή τον κοινωνικό χρόνο που οργανώνεται ως δημόσια καθημερινότητα, υπήρξαν τέτοιες που δεν θα μπορούσαν να προσδιοριστούν εκ των προτέρων ή να περιγραφούν ως διαδοχικές στιγμές ενός κινήματος. Το αποτέλεσμα και η επίδραση των πράξεων αυτών ήταν μια τεράστια μετατόπιση κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών και κοινωνικών ρόλων που άνοιξε νέα ερωτήματα και δημιούργησε νέους επιμέρους καθορισμούς και πεδία αγώνα.

Όσον αφορά τον φιλελευθερισμό, η ταύτιση οδηγεί στον διαχωρισμό μεταξύ δύο μορφών ελευθερίας, της αρνητικής και της θετικής. Ο Isaiah Berlin διατύπωσε το 1958 με σαφήνεια τη διάκριση, ορίζοντας ως αρνητική την ελευθερία που απαντά στο ερώτημα: «Ποιο είναι το πεδίο εντός του οποίου ένα υποκείμενο –ένα άτομο ή ένα σύνολο ατόμων– μπορεί ή θα έπρεπε να μπορεί να κάνει ή να είναι ό,τι είναι ικανό να κάνει ή να είναι, χωρίς την επέμβαση των άλλων;»,⁹ δηλαδή θέτει το εύρος της ατομικής ελευθερίας έναντι της κρατικής εξουσίας. Από την άλλη, θετική ονομάζει την ελευθερία που απαντά στο ερώτημα: «Από τι, ή από πού εκπηγάζει η εξουσία ή η δυνατότητα επέμβασης που μπορεί να υποχρεώσει κάποιον να κάνει ή να είναι αυτό και όχι το άλλο;», δηλαδή κατονομάζει την πηγή της εξουσίας και καθορίζει τη συμμετοχή στην εξουσία. Ο διαχωρισμός, η αντίθεση, μα και η αλληλοσυμπληρωματικότητα των δύο μορφών, συνεπάγονται τον διαχωρισμό της κοινωνίας από την εξουσία, δηλαδή την ταύτιση του κράτους και της εξουσίας.

Ο Καστοριάδης διαφωνεί ρητά με τη θέση του Berlin, στην οποία αναγνωρίζει στοιχεία του φαντασιακού της ετερονομίας: «Η έκφραση του I. Berlin [...] αντιστοιχεί στην υποβόσκουσα, και σχεδόν μόνιμη, στάση των κοινωνιών και των πληθυσμών της Ευρώπης απέναντι στην εξουσία. [...] Η εξουσία είναι “αυτοί” (us and them, λένε ακόμα οι Εγγλέζοι), είναι κατ’ αρχήν εχθρική, και το ζήτημα είναι να την περιορίσουμε σε κάποια όρια και να αμυνθούμε εναντίον της».¹⁰ Ενώ ο Berlin συγχέει το κοινό καλό και την ευτυχία, για τον Καστοριάδη σκοπός της πολιτικής είναι η «ελευθερία ή η ατομική και συλλογική αυτονομία»

9. Isaiah Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, Αθήνα, 2001: Scripta, σ. 257.

10. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, Αθήνα, 2000: Ύψιλον, σ. 141.

και όχι η ευτυχία, η οποία είναι «υπόθεση καθαρά ιδιωτική». Ο Καστοριάδης κάνει ρητή τη διάκριση ανάμεσα στο κοινό καλό (common good) και την ευτυχία, δείχνοντας τα ξεχωριστά πεδία αναφοράς: «Η ευτυχία ανήκει στην ιδιωτική και στην ιδιωτική/δημόσια σφαίρα. Δεν ανήκει στη δημόσια/δημόσια σφαίρα. Η δημοκρατία, ως καθεστώς της ελευθερίας, αποκλείει ασφαλώς την “ευτυχία” η οποία θα καθίστατο ενδεχομένως, η ίδια ή τα “μέσα” προς αυτή, πολιτικώς υποχρεωτική.»¹¹

Αντιθέτως, το κοινό καλό ανήκει στη δημόσια/δημόσια σφαίρα, την πολιτική διάσταση του δημόσιου χώρου και του δημόσιου χρόνου. Από τη μια, το ερώτημα του τι είναι το κοινό καλό μπορεί να τεθεί μόνο στον δημόσιο χώρο και χρόνο, στον χώρο και χρόνο των αποφάσεων που αφορούν τα κοινά. Από την άλλη, όλα τα ζητήματα που αφορούν τον δημόσιο χώρο και χρόνο και συγκεκριμένα την πολιτική διάσταση του δημόσιου χώρου και χρόνου, δηλαδή την εξουσία, δεν μπορούν να τεθούν αν δεν υπάρχει μια αντίληψη για το κοινό καλό που να υπερβαίνει την ατομική ευτυχία:

«Το κοινό καλό είναι ταυτόχρονα συνθήκη της ατομικής ευτυχίας και, πέρα από αυτό, αφορά τα έργα και τα εγχειρήματα που η κοινωνία, ανεξάρτητα από την ευτυχία, θέλει να δει να υλοποιούνται.»¹²

Συνεπώς, μια πολιτική που θα υποσχόταν την ευτυχία θα ήταν ουσιαστικά αντιδημοκρατική και ουσιαστικά αντι-πολιτική, όπως δείχνει η μακρά ιστορία των τυράννων και των δημαγωγών. Αντιθέτως προς την ατομική ευτυχία, η ατομική αυτονομία συνεπάγεται την κοινωνική αυτονομία.

Η εμφάνιση της δημοκρατίας, ως άμεσης δημοκρατίας, ισοδυναμεί με την εμφάνιση της πολιτικής, ως πραγματικής πολιτικής, πολιτικής με στόχο την ελευθερία. Η πολιτική (la politique), για τον Καστοριάδη, αποτελεί τη συνειδητή αυτοκριτική δραστηριότητα του συνόλου της κοινωνίας πάνω στο ζήτημα των νόμων και των θεσμών. Η πολιτική, με άλλα λόγια, δεν συνδέεται απλώς με τη σφαίρα της ρητής εξουσίας, όπως το πολιτικό (le politique), αλλά σημαίνει την έμπρακτη αμφισβήτηση των θεσμισμένων σημασιών στο επίπεδο της κοινωνίας: «Ιδού αυτό που θα

11. Ό.π., σ. 285.

12. Ό.π., σ. 285.

μπορούσαμε να αποκαλέσουμε πρώτη γένεση της πολιτικής, πρωταρχική στιγμή της ιστορίας, το οποίο μπορούμε να συνοψίσουμε ως εξής: όλοι έχουν λόγο όσον αφορά τον νόμο. Κάτι που σ' εμάς φαίνεται αυτονόητο, αλλά δεν είναι καθόλου αυτονόητο σε άλλες κοινωνίες, όπου μπορεί μάλιστα να θεωρείται εγκληματικό ή παράλογο ή και ένδειξη ψύχωσης.»¹³ Δίπλα της εμφανίζεται η φιλοσοφία, που αποτελεί την έμπρακτη αμφισβήτηση των σημασιών στο επίπεδο των ιδεών, δηλαδή «η γένεση ρητών ερωτημάτων που αμφισβητούν τις θεσμισμένες παραστάσεις για το πώς έγινε ο κόσμος, καθώς και τη θέση του ανθρώπου και της ανθρώπινης κοινωνίας στον κόσμο».¹⁴

Και πράγματι, το πρόταγμα της αυτονομίας συνδέεται με την εμφάνιση των αυτόνομων δημοκρατικών πόλεων, ως αυτοτελών, αυτόδικων και αυτόνομων πολιτικών οντοτήτων, απέναντι στις μεγάλες αυτοκρατορίες και τα απολυταρχικά κράτη. Φυσικά δεν υπήρξε κάθε πόλη, με την κοινή έννοια, ένας τέτοιος κόμβος: «Αυτό που πρέπει να επαναλάβουμε είναι η θεμελιώδης θέση: Δεν πρόκειται για τη δημιουργία ενός Κράτους γενικά, πρόκειται για τη δημιουργία πολιτικών κοινοτήτων που μπορούν να είναι αυτόνομες, δηλαδή στην πραγματικότητα να αυτοκυβερνώνται [...]. [Δ]εν είναι δυνατόν να συσταθεί μια πόλις με χίλια άτομα, αλλά ούτε με ένα εκατομμύριο άτομα: Οι χίλιοι είναι πολύ λίγοι, το ένα εκατομμύριο δεν είναι πλέον πόλις, είναι η Βαβυλώνα.»¹⁵

Η διαφορά, ή μάλλον η ετερότητα μεταξύ της Βαβυλώνας και της δημοκρατικής πόλεως, εκδηλώνεται στη διαφορετική κοινωνική συγκρότηση του χώρου και τη φαντασιακή αντίληψη του χρόνου.

Ήδη στα Ομηρικά έπη, ο Καστοριάδης διαπιστώνει μια ρήξη με την παραδοσιακή ετερονομία, ρήξη που εμπνέει μια «τραγική σύλληψη του κόσμου».¹⁶ Η τραγική σύλληψη αυτή συνδέεται στενά με την αναγνώριση των ορίων του υποκειμενικού χρόνου, την επίγνωση του θανάτου και τη βεβαίωση της θνητότητας. Δεν οδηγεί όμως σε μια απελπιστική ή μηδενιστική κοσμοθεώρηση, όπως στη φιλοσοφία του Heideg-

ger. Αντιθέτως, η αποκάλυψη του θανάτου οδηγεί σε μια κατάφαση του ζην και μια ανάληψη της θνητότητας, και αυτό την καθιστά τραγική: «Υπάρχει όχι μόνο η επίγνωση της θνητότητας, αλλά η επιλογή του τρόπου θανάτου και η επιλογή του ίδιου του θανάτου. Τα δύο ίσως σημαντικότερα πρόσωπα του ελληνικού φαντασιακού, το πρώτο στην αρχή του, ένας πλασματικός ήρωας, ο Αχιλλέας, και το άλλο στην κατάληξή του, ο Σωκράτης, προσωπικότητα σαφώς ιστορική και υπαρκτή, επιλέγουν και οι δύο τον θάνατο.»¹⁷

Η επίγνωση της θνητότητας ανοίγει λοιπόν την άβυσσο του υπαρξιακού ερωτήματος στον πλατύ ορίζοντα του κοινωνικού φαντασιακού, όχι στη στενή προοπτική ενός ατόμου. Αυτή η τραγικότητα που ενυπάρχει στον πυρήνα της αρχαίας ελληνικής σύλληψης του κόσμου, δείχνει, για τον Καστοριάδη, τη βαθιά σχέση μεταξύ Χάους και Δημοκρατίας στο επίπεδο των σημασιών, τη ρητή αμφισβήτηση του υπάρχοντος και το αντίκρουσμα της οντολογικής αβύσσου. Δηλαδή, η «πρωταρχική φαντασιακή σύλληψη του κόσμου ως μη-νοητού και η έλλειψη υπερβατικής πηγής της σημασίας ή του νόμου ή του κανόνα είναι που ελευθερώνουν τους Έλληνες και τους επιτρέπουν να δημιουργήσουν θεσμούς μέσα στους οποίους νομοθετούν οι ίδιοι οι άνθρωποι».¹⁸

Συνεπώς, για τον Καστοριάδη, η φιλοσοφία και η δημοκρατία αποτελούν δύο συναφείς, αλλά και διακριτές δημιουργίες μιας τραγικής σύλληψης της ζωής, δίχως κάποια να προηγείται. Στο σημείο αυτό ο Καστοριάδης βρίσκει σε διαφωνία με τον ελληνιστή και προσωπικό του φίλο, Jean-Pierre Vernant, ο οποίος υποστήριζε πως η φιλοσοφία είναι «παιδί της πόλεως». Ο Καστοριάδης θεωρεί ότι αυτή η αντίληψη υποβαθμίζει τη φιλοσοφία, την καθιστά «δευτερεύουσα προς την πολιτική», ενώ για τον ίδιο, η δημοκρατία, «η δημιουργία της πολιτικής κοινότητας είναι ήδη φιλοσοφία στην πράξη».¹⁹ Η δημοκρατία είναι «ρητά αυτοθεσμιζούσα δραστηριότητα του κοινωνικού συνόλου» που προϋποθέτει τη ρητή, συλλογική διαβούλευση πάνω στα ερωτήματα που τίθενται εντός και διά της θεσμίσεως και τη δυνατότητα ρητής αμφι-

13. Ό.π., σ. 95.

14. Ό.π.

15. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Γ'*, Αθήνα, 2015: Κριτική, σ. 84.

16. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Α'*, Αθήνα, 2007: Κριτική, σ. 160.

17. Ό.π.

18. Ό.π., σ. 93.

19. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Α'*, ό.π., σ. 96.

σβήτησης των θεσμών. Παρομοίως, η φιλοσοφία προσφέρεται ως η δυνατότητα ρητής αμφισβήτησης των παραστάσεων. Αυτό δείχνει την ειδική σχέση μεταξύ της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας που είναι φορείς της αυτονομίας του θεσμίζοντος φαντασιακού, γιατί «δεν τίθεται σε αμφισβήτηση μόνο το περιεχόμενο εκείνης ή της άλλης κοινωνικής παράστασης, αλλά το ίδιο το status της παράστασης».²⁰

Όμως δεν είναι μόνο η κοινή καταγωγική σχέση που συνδέει τη φιλοσοφία και τη δημοκρατία, υπάρχει και μια πιο σημαντική σύνδεση. Είναι η σύνδεση και συνοχή της θεωρίας και της δράσης μέσα στην πολιτική πράξη. Αυτή καθιστά την πράξη της δημοκρατίας ταυτόχρονα και παιδεία της δημοκρατίας. Και ο Καστοριάδης εντοπίζει αυτό το δίδαγμα στον Επιτάφιο του Περικλή, που «ενσωματώνει τη θεωρία με οργανικό τρόπο στη συνολική ζωή του ανθρώπινου όντος, ατομική και συλλογική, πολιτειακή και πολιτική – μια ζωή, που είναι, εν πάση περιπτώσει, ζωή εντός και διά της πόλεως [...] η πόλη είναι παιδευσις».²¹

Αυτό δεν σημαίνει ότι η πολιτική μπορεί να αναχθεί σε μια φιλοσοφία ή ότι μια φιλοσοφία μπορεί να υπαγορεύσει μια πολιτική, αφού η πολιτική πράξη αλλάζει το πραγματικό και αλλάζει έτσι και τα δεδομένα της θεωρίας. Σημαίνει όμως ότι και η πολιτική και η φιλοσοφία έχουν κοινές κοινωνικοϊστορικές προϋποθέσεις, δηλαδή τη δυνατότητα μιας ριζικής αμφισβήτησης των παραδεδομένων σημασιών.

Η αμφισβήτηση της θεσμισμένης παράδοσης από το θεσμίζον φαντασιακό εμπνέει τη δημιουργία ενός πραγματικά δημόσιου χώρου, χώρου λήψεως των πολιτικών αποφάσεων, και τη γεφύρωση της αντίθεσης δημοσίου-ιδιωτικού με την έμπρακτη συμμετοχή των πολιτών στη λήψη των αποφάσεων και στην υλοποίησή τους. Η κοινωνία της αυτόνομης πόλεως οργανώνεται σε έναν πόλο πλήρως ιδιωτικό, τον οίκο, σε έναν πόλο ιδιωτικό-δημόσιο, την αγορά, και σε έναν χώρο πλήρως δημόσιο, την «εκκλησία του δήμου» ή τη συνέλευση. Η δημιουργία ενός δημόσιου χώρου συνεπάγεται τη δημιουργία ενός δημόσιου χρόνου, «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».²²

Υπό αυτή την έννοια η δημιουργία ενός ελεύθερου δημόσιου χρόνου συνεπάγεται τη θέσμιση μιας άλλης σχέσης προς την παράδοση. Πρόκειται για μία σχέση κριτική και δημιουργική, μια σχέση σεβασμού και μεταμόρφωσης. «Υπάρχει όμως η δημιουργία ενός ουσιώδους δημόσιου χρόνου όταν η κοινότητα, πέρα από την επανάληψη, οικειοποιείται τα γεγονότα του παρελθόντος της και ταυτόχρονα προβάλλεται συλλογικά, κατά λίγο πολύ ρητό τρόπο, στο μέλλον.»²³

Μια πρωτόγνωρη αντίληψη ιστορικότητας αναδύεται, καθώς το παρελθόν τίθεται υπό κρίση και αναστοχασμό, το παρόν ανοίγεται στο μέλλον, ενώ η παράδοση γίνεται αντικείμενο κριτικής και μετασχηματισμού, όπως φαίνεται στο αττικό θέατρο. Καθώς η κοινωνική χρονικότητα αποδεσμεύεται, εμφανίζεται η δική της άβυσσος και η δική της τραγικότητα: «Αυτό που δείχνει επίσης και κυρίως είναι ότι δεν είμαστε κύριοι της σημασίας των πράξεών μας [...]. Η τραγωδία δείχνει ότι δεν είμαστε κύριοι του νοήματος των πράξεών μας.»²⁴

Η αυτονομία που πραγματώνεται από το άτομο κοινωνικά, ορίζει και έναν διαφορετικό κοινωνικό ιδιόχρονο, έναν συλλογικό χρόνο ο οποίος δεν μπορεί να διατεθεί ή να εκπροσωπηθεί δίχως να πληγεί η ελευθερία του ατόμου. Ο νόμος ισχύει για όλους, όμως «όλοι έχουν λόγο όσον αφορά τον νόμο», και έτσι το περιεχόμενο του νόμου, η ουσία της θεσμίζουσας δραστηριότητας της πόλεως, τίθεται ρητά υπό διερώτηση. Η κοινωνία, θέτοντας το ερώτημα του Νόμου αναγνωρίζει τη θνητότητα των θεσμών της. Αναγνωρίζει πως ο νόμος μπορεί να αλλοιωθεί, είτε συνειδητά, είτε από το πέρασμα του χρόνου και επιλέγει μια υπεύθυνη στάση απέναντι σε αυτή την αναπόδραστη αλλοίωση.

Συνεπώς, μια αυτόνομη κοινωνία δημιουργεί το αίτημα για ένα νέο είδος εγκυρότητας, τη «μετακατηγορία της de jure (εκ νόμου) εγκυρότητας»²⁵ των φαντασιακών της σημασιών, απέναντι στην de facto

20. Ό.π.

21. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β'*, Αθήνα, 2011: Κριτική, σ. 249.

22. Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 197.

23. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β'*, ό.π., σ. 188.

24. Ό.π., σ. 210.

25. David Ames Curtis (επιμ.), *The Castoriadis Reader*, Βοστώνη, 1997: Blackwell Publish-

εγκυρότητα της ετερόνομης θέσμησης. Το αίτημα της de jure εγκυρότητας της θέσμησης και η διαύγαση των υπαρξιακών, ηθικών και πρακτικών ερωτημάτων που γεννά, προϋποθέτει την αναστοχαστική και λελογισμένη υποκειμενικότητα και τους θεσμούς της ανακλητότητας, της δημοσιότητας, της αυτοκυβέρνησης.

Η άμεση δημοκρατία προϋποθέτει μια δημοκρατική παιδεία, που να διαμορφώσει τα δημοκρατικά άτομα που θα αναλάβουν την ευθύνη της συλλογικής αυτοκυβέρνησης και την πραγμάτωση του δημόσιου χώρου και χρόνου. Πού μπορεί να βρεθεί αυτή η παιδεία; Η μόνη δυνατή απάντηση είναι: Η δημοκρατική παιδεία είναι η δημοκρατική πράξη. Αφού δεν υπάρχει καθοδηγητική αυθεντία, η ενεργός ύπαρξη μέσα στον δημόσιο χώρο, μέσα στους θεσμούς αυτοκυβέρνησης, είναι ταυτόχρονα εκπαίδευση στην αυτονομία και αναδημιουργία των σημασιών μέσω της αυτονομίας.

Ο Καιρός και ο Χρόνος στη νεωτερική κοινωνία διαχωρίζονται τεχνητά και γίνονται φορείς αντιτιθέμενων δράσεων στο πλαίσιο της πολιτικής των ολιγοπωλίων. Η ιδέα της συνέχειας του Κράτους απέναντι στην ιδέα της παροδικότητας της εξέγερσης, θέτει, στο κυρίαρχο πολιτικό φαντασιακό, μια διάκριση μεταξύ του Καιρού, της πολιτικής του παρόντος, και του Χρόνου, της πολιτικής της συνέχειας, ως ακόμη μία μορφή της έντασης μεταξύ θεσιμίζοντος και θεμισμένου κοινωνικού φαντασιακού, που προκύπτει από τον διαχωρισμό της ρητής εξουσίας από την κοινωνία.

Αντιθέτως, στην άμεση δημοκρατία ο Καιρός και ο Χρόνος ουσιαστικά συν-τίθενται, ως ορίζουσες της πολιτικής διάστασης του κοινωνικού χρόνου. Στον ορίζοντα της αυτονομίας Καιρός είναι η στιγμή της πολιτικής απόφασης, ο συμπυκνωμένος πολιτικός Χρόνος, η πολιτική στιγμή του δημόσιου χρόνου:

«Επιπλέον οι σημαντικές πολιτικές αποφάσεις πρέπει πάντα να λαμβάνονται εν θερμώ, εν καιρώ. Αυτή η ελληνική λέξη αντιπαραβάλλεται στον χρόνο, μέσα στον οποίο υπάρχει ο καιρός. Ο δε καιρός είναι το στοιχείο μέσα στο οποίο δεν υπάρχει πολύς χρόνος, είναι η ευκαιρία δράσης, η κατάλληλη στιγμή όπου πρέπει να ληφθεί μια απόφαση, που πρέ-

πει να γίνει μια κρίσις»,²⁶ έγραφε ο Καστοριάδης.

Η σύγχρονη κοινωνία είναι ένας θρυμματισμένος κόσμος, όπου τοπικές κλειστές κοινωνίες υπερκαλύπτονται από ένα εν δυνάμει παγκόσμιο πολιτισμικό, πολιτικό και οικονομικό δίκτυο πληροφοριών και ανταλλαγών. Όπου, κάτω από μια επικυρίαρχη και ατελή παγκόσμια χρονικότητα καθορισμένη από την πολυεθνική άρχουσα ελίτ, συνυπάρχουν ριζικά διαφορετικές κοινωνικές χρονικότητες τοπικού εύρους, οι οποίες αναταράσσονται βίαια από τις σεισμικές δονήσεις της παγκόσμιας οικονομίας και πιέζονται αφόρητα από την υπερεθνική και διακρατική επέκταση των πλανητικών κέντρων εξουσίας.

Από τη μια, διαπιστώνουμε μια ομογενοποίηση του ταυτιστικού κοινωνικού χρόνου σε πλανητικό επίπεδο, με την παγκοσμιοποίηση των οικονομικών συναλλαγών, τη διεθνοποίηση των κρατικών πολιτικών και την εξαντλητική εκμετάλλευση των φυσικών πόρων. Αυτή η ομογενοποίηση δεν καλύπτει όμως τις τοπικές όψεις του φαντασιακού χρόνου, των εορτών και των συμβολισμών, παρότι τον διαβρώνει και τον ενσωματώνει. Ο ατομικός υποκειμενικός χρόνος επίσης αποικιοκρατείται από το φαντασιακό της κατανάλωσης και τη βιομηχανία της ψυχαγωγίας.

Από την άλλη, τα κοινωνικά κινήματα, οι εξεγέρσεις και οι αυτόνομες κοινότητες που εμφανίστηκαν τον 21ο αιώνα σε όλο τον πλανήτη, δημιουργούν άλλες μορφές δημόσιου χρόνου, τόσο στις παρυφές, όσο και στα κέντρα του κυρίαρχου κοινωνικού χρόνου. Δηλαδή, διαφορετικές μορφές εκπαίδευσης, συνύπαρξης, συνεύρεσης, παραγωγής και πολιτικής ζωής, που συνδυάζουν την ισότητα με τη δημοκρατική συμμετοχή ως πυλώνες της ελευθερίας και της αυτονομίας.

Η αντιρατική συνύπαρξη των ρευμάτων αυτών εμφανίζεται σαν σύγκρουση στο κοινωνικό επίπεδο και διακινδύνευση στο πεδίο της πολιτικής, ενώ με το διαδίκτυο μια νέα μορφή της κοινωνικής χρονικότητας αναδύθηκε, μια παγκόσμια ψηφιακή χρονικότητα, που διατέμνει τη συνέχεια του πρόσφατου παρελθόντος με το διευρυμένο μέλλον. Η εποχή είναι ένας καιρός βαθιάς κρίσης: μιας κρίσης σημασιών – κρίσης αντιπροσώπευσης, κρίσης της διαδικασίας ταύτισης – μα και μιας κρίσης επιβίωσης – κρίσης περιβαλλοντικής, υπό το πρωτοφανές φάσμα

ers, σ. 389.

26. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β'*, ό.π., σ. 194.

του αφανισμού. Επιπλέον είναι ένας καιρός κρίσης με τη σημασία της απόφασης, όπου η κριτική καθορίζεται από την πράξη.

Ο Καστοριάδης επιμένει πάντοτε στη δημιουργική δυνατότητα του θεσμιζόντος φαντασιακού και στη δυνατότητα του δημοκρατικού κοινωνικού μετασχηματισμού: «Και ένας τέτοιος μετασχηματισμός θα είναι, αναγκαστικά, κατ' αρχάς και προπάντων πολιτικός μετασχηματισμός – τον οποίο, από τη μεριά μου, μόνο ως εγκαθίδρυση της δημοκρατίας μπορώ να εννοήσω, μιας δημοκρατίας που πουθενά δεν υπάρχει τώρα. [...] Η εγκαθίδρυση μιας τέτοιας δημοκρατίας –που θα ξεπερνά τις «εθνικές» μορφές ζωής του παρόντος– μπορεί να προέλθει μόνο από ένα τεράστιο κίνημα του παγκόσμιου πληθυσμού, που μπορούμε να συλλάβουμε μόνο ως κάτι που θα καλύπτει μια ολόκληρη ιστορική περίοδο.»²⁷

Αντίθετα με τις γνώμες άλλων συγχρόνων του, όπως ο Claude Lefort, η άποψη του Καστοριάδη για τη δημοκρατία δεν καταλήγει σε μια απολογία του αστικού κοινοβουλευτισμού, της σύγχρονης «φιλελεύθερης ολιγαρχίας», αλλά στη ριζικότερη κριτική της. Η επικαιρότητα της κριτικής αυτής είναι η επικαιρότητα του προτάγματος της αυτονομίας.

Αλέξανδρος Σχισμένοσ
Διδάκτωρ Φιλοσοφίας

27. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Υπάρχει σοσιαλιστικό μοντέλο ανάπτυξης;*, Αθήνα, 1984: Ίψιλον, σ. 97.

Άνθρωπος και Φύση: Η Πολιτική Οικολογία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη

Εισαγωγή

Σήμερα, η οικολογία αναδεικνύεται ως μέγιστη έγνοια και ως απάντηση στο σύγχρονο πολιτικοοικονομικό μοντέλο, που βασίζεται στην ανάπτυξη και ευθύνεται για τη δημιουργία της απτής περιβαλλοντικής κρίσης και για την ταχεία εξέλιξη της κλιματικής αλλαγής. Ήδη από τις αρχές του 19ου αιώνα αναδύθηκε ένα ενδιαφέρον για το περιβάλλον μέσα στις δυτικές κοινωνίες, όπως στους Ρομαντικούς, ένα ενδιαφέρον που πυροδοτήθηκε από τη ρύπανση που προκαλούσε η Βιομηχανική Επανάσταση. Στις μέρες μας, εκφράζεται με θεωρίες όπως η απομεγέθυνση (ή αποανάπτυξη) και η κοινωνική οικολογία, καθώς και με τη μορφή λαϊκών αγώνων κατά της καταναλωτικής κουλτούρας και των καπιταλιστικών εξορυκτικών έργων που βλάπτουν το περιβάλλον, την ανθρώπινη υγεία και την τοπική αυτάρκεια.

Η οικολογία διαδραμάτισε έναν σημαντικό ρόλο και στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη. Ωστόσο, την αντιλαμβανόταν τελείως διαφορετικά από τους περισσότερους περιβαλλοντολόγους της εποχής του (και του σήμερα). Σε αντίθεση με τη διαδεδομένη αντίληψη της φύσης ως εμπρεύματος, ως ενός στοιχείου διαχωρισμένου από την κοινωνία, ο Καστοριάδης την είδε σε άμεση σχέση με την κοινωνική ζωή, τις σχέσεις και τις αξίες, ενσωματώνοντάς την έτσι στο πολιτικό του πρόταγμα.

Η κριτική των σύγχρονων περιβαλλοντικών οργανώσεων

Ενώ ο Καστοριάδης έβλεπε μια επαναστατική προοπτική στην οικολογία, σίγουρα δεν είδε κάτι τέτοιο στις περισσότερες μεγάλες περιβαλλοντικές οργανώσεις της εποχής του. Αντ' αυτού, παρατήρησε ότι τείνουν να ασχολούνται αποκλειστικά με θέματα που αφορούν αυστηρά το φυσικό περιβάλλον,¹ παραβλέποντας σε μεγάλο βαθμό τα πολι-

τικά και κοινωνικά ζητήματα. Τα πράσινα κόμματα και οι περιβαλλοντολόγοι των ΜΚΟ συμμετέχουν, επομένως, σε μεγάλο βαθμό στο καπιταλιστικό φαντασιακό που βλέπει τη φύση ως διαχωρισμένο εμπόρευμα, το οποίο θα πρέπει να κυριαρχηθεί από την ανθρωπότητα. Εξαιτίας αυτού, για ένα σημαντικό μέρος του πράσινου κινήματος η συνεχιζόμενη οικολογική κρίση δεν έχει πολιτική διάσταση, ούτε επηρεάζεται από συγκεκριμένες κοινωνικές δομές. Ως αποτέλεσμα, οι λύσεις που προσφέρει το εν λόγω κίνημα δεν ξεπερνούν το κυρίαρχο πολιτικό πλαίσιο· αντιθέτως, επικαλείται τεχνολογικές ή άλλες διορθώσεις.

Η κυρίαρχη αντίληψη μεταξύ των επίσημων περιβαλλοντικών κύκλων είναι ότι η διατήρηση της «μεγάλης υπαίθρου» μπορεί να επιτευχθεί μέσω της αγοράς. Οι εκπομπές άνθρακα και η ρύπανση αντιμετωπίζονται ως «δικαιώματα», τα οποία μπορεί να αγοράσει κανείς πληρώνοντας την τιμή που ορίζει η αγορά. Με αυτό τον τρόπο, η καπιταλιστική πλάνη της αυτορρύθμισης αναπαράγεται μέσα στις τάσεις του οικολογικού κινήματος. Όροι όπως ο «πράσινος καπιταλισμός» και η «αιφόρος ανάπτυξη» γίνονται κεντρικές πολιτικές προτάσεις. Λόγω της άκριτης αποδοχής του σύγχρονου συστήματος, τέτοιες τάσεις τείνουν να προσεγγίζουν τις διάφορες πτυχές της περιβαλλοντικής υποβάθμισης ως ασύνδετες και κρίνουν αναγκαίο να τις αντιμετωπίζουν ξεχωριστά κάθε φορά, συνήθως με επιστημονικά μέσα, αντί να τις δουν ως μια ολιστική οικολογική κρίση με συστημικές ρίζες και αιτίες, που πρέπει να αντιμετωπιστεί πολιτικά. Κατά συνέπεια, η δραστηριότητά τους οδηγεί συχνά στην αφομοίωση των λαϊκών κινήματων για την προστασία της φύσης από τον συστημικό λόγο.

Ομάδες και οργανώσεις από αυτές τις τάσεις τείνουν συχνά να καλούν τους ανθρώπους να συμβάλουν συμβολικά στη μείωση της επίδρασής τους στη φύση, όπως συμβαίνει λόγου χάρη με διάφορα καλέσματα σε διεθνείς ημέρες κλειστών φώτων ή μειωμένης κατανάλωσης νερού, αντί να καταγγέλλουν τις πολυεθνικές και τις κυβερνήσεις, των οποίων οι δραστηριότητες έχουν καταστροφικές συνέπειες για το περιβάλλον. Με αυτόν τον τρόπο, συγκαλύπτουν τα συστημικά χαρακτηριστικά που προκαλούν το μεγαλύτερο μέρος της ρύπανσης και, αντ' αυτού, δημιουργούν κοινωνικά αισθήματα περί κοινής ανθρώπινης υπαιτιότητας.

Αυτό που συχνά θεωρείται εναλλακτική ως προς την προαναφερθεί-

1. Cornelius Castoriadis, *The Rising Tide of Insignificance: The Big Sleep*, unauthorized translation, 2003, σ. 117-118.

σα «πράσινη νοοτροπία» είναι οι διάφορες οικο-σοσιαλιστικές και οικο-μαρξιστικές τάσεις. Αυτές συνήθως βρίσκονται αγκυροβολημένες στη μεταφυσική του κράτους και επικαλούνται την ανάγκη ισχυρών αριστερών κομμάτων στην εξουσία, που να ρυθμίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις με τη φύση. Όπως μπορεί να φανταστεί κανείς, η εκλογική κατάληψη της πολιτικής εξουσίας βρίσκεται στον πυρήνα αυτών των τάσεων. Πέρα από την αμφισβητήσιμη αποτελεσματικότητα μιας τέτοιας προσέγγισης, θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι οι τάσεις αυτές παραμένουν παγιδευμένες μέσα σε αμιγώς οικονομίστικα θεωρητικά πλαίσια, τα οποία θεωρούν την παραγωγή ως την κινητήρια δύναμη της κοινωνικής αλλαγής.

Τέλος, υπάρχουν τμήματα του ευρύτερου περιβαλλοντικού κινήματος που επιχειρούν να εναντιωθούν στον κρατισμό και στον καπιταλισμό. Ωστόσο, μπορεί να ασκηθεί μεγάλη κριτική στο σύγχρονο ατομικιστικό φαντασιακό ορισμένων εξ αυτών των τάσεων και στην αφοσίωσή τους στην πνευματιστική προσωπική αλλαγή και στον αντίστοιχο τρόπο ζωής. Υποστηρικτές της Βαθιάς Οικολογίας (Deep Ecology), λάτρεις του New Age και πρωτογονιστές τείνουν να κατηγορούν τον ανθρώπινο πολιτισμό εν γένει για την περιβαλλοντική καταστροφή και υποστηρίζουν την επιστροφή σε ρομαντικές αντιλήψεις του «φυσικού», αντί να εντοπίσουν την ευθύνη σε συγκεκριμένα πολιτικά και οικονομικά συστήματα.

Ο Καστοριάδης, παρά την κριτική του στην ανικανότητα των κυρίων περιβαλλοντικών οργανώσεων να υπερβούν το φαντασιακό του καπιταλισμού και της πολιτικής αντιπροσώπευσης, εντόπισε στο οικολογικό κίνημα ορισμένες θετικές εξελίξεις που αφορούν τον ευρύτερο χώρο της πρόκλησης, της αμφισβήτησης, της εξέγερσης και της επανάστασης.² Κατά τη γνώμη του, αυτές οι εξελίξεις τοποθετούνται σε δύο επίπεδα: στην εισαγωγή νέων σχημάτων εξουσίας αφενός και νέων σχημάτων αναγκών αφετέρου. Παράδειγμα του πρώτου αποτελεί το εργατικό κίνημα ενώ του δεύτερου το οικολογικό.

Σε αντίθεση με τις ταξικές αναλύσεις, ο Καστοριάδης είδε στο εργατικό κίνημα του 19ου αιώνα όχι απλώς μια προσπάθεια ανασχη-

ματισμού της οικονομικής σφαίρας, αλλά μια αμεσοδημοκρατική πρόκληση ενάντια στην κυριαρχία και την εξουσία σε ολιστικό, κοινωνικοπολιτικό επίπεδο. Με τα λόγια του: «Αυτό στο οποίο το εργατικό κίνημα επιτέθηκε πάνω από όλα ήταν η διάσταση της εξουσίας – δηλαδή η κυριαρχία, η οποία είναι η “αντικειμενική” πλευρά της. Ακόμη όμως και σε αυτό το σημείο, παρέμειναν στο σκοτάδι –όπως ήταν σχεδόν αναπόφευκτο εκείνη την περίοδο– κάποιες απολύτως καθοριστικές πτυχές του προβλήματος της εξουσίας και της κυριαρχίας και κατά συνέπεια και ορισμένα πολιτικά προβλήματα που αφορούν την ανασυγκρότηση μιας αυτόνομης κοινωνίας. Κάποιες από αυτές τις πτυχές τέθηκαν υπό ερώτηση αργότερα, και ειδικότερα πιο πρόσφατα από το γυναικείο κίνημα και το κίνημα των νέων, που αμφότερα αμφισβήτησαν τα σχήματα, τις μορφές και τις σχέσεις εξουσίας όπως αυτές υπήρξαν σε άλλους τομείς της κοινωνικής ζωής».³

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, το οικολογικό κίνημα που ακολούθησε συνέβαλε με μια άλλη διάσταση στον αγώνα ενάντια στην καπιταλιστική νεωτερικότητα: έθεσε υπό αμφισβήτηση την ίδια τη δομή και τη φύση των ανθρώπινων αναγκών, του τρόπου ζωής, κ.λπ. Η οικολογία συνιστά ένα κεφαλαιώδες επίτευγμα σε σύγκριση με αυτό που μπορεί να θεωρηθεί ως μονομερής χαρακτήρας των προηγούμενων κινήματων. Αμφισβήτησε ολόκληρη τη σχέση ανάμεσα στην ανθρωπότητα και το περιβάλλον, ανακινώντας και πάλι το αιώνιο ερώτημα του ποια είναι η ανθρώπινη θέση στον κόσμο.

Η πολιτική ουσία της οικολογίας

Σε αντίθεση με πολλούς από τους σύγχρονους του, ο Καστοριάδης διαφωνεί με την ιδέα ότι η οικολογία αποτελεί άλλον έναν επιστημονικό κλάδο και υποστηρίζει αντ' αυτού ότι είναι ουσιαστικά πολιτική. Την αντιλαμβάνεται ως σχέση της ανθρωπότητας με τη φύση και με τους αντίστοιχους περιορισμούς μεταξύ των δύο. Από αυτό ο Καστοριάδης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η οικολογία δεν μπορεί να είναι επιστημονική, αφού η επιστήμη δεν ασχολείται με τον καθορισμό κανονισμών ή ορίων στους στόχους της, αλλά με την

2. David Ames Curtis, *The Castoriadis Reader*, Οξφόρδη, 1997: Blackwell Publishers, σ. 246.

3. Ό.π.

ανακάλυψη τρόπων επίτευξης των στόχων της. Εάν κινητοποιηθούν επιστημονικοί πόροι ώστε να ανακαλύψουν τρόπους να καταστρέψουν τον πλανήτη, θα το κάνουν τελικά, όχι επειδή είναι «φαύλοι» ή κακοί, αλλά επειδή αυτό είναι που πρέπει να κάνουν. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Καστοριάδης ήταν φοβικός απέναντι στην επιστήμη, αντίθετα, επέμενε στη σημασία της κινητοποίησης των πόρων της επιστημονικής έρευνας ώστε να διερευνηθούν οι επιπτώσεις που έχουν οι δραστηριότητές μας στο περιβάλλον, αλλά γνώριζε ότι η επιστήμη μόνο δεν αρκεί για την προστασία της φύσης – χρειάζεται η πολιτική. Μόνο μέσω της πολιτικής διαβούλευσης μπορούμε να καθορίσουμε τι πρέπει και τι δεν πρέπει να γίνει, τι είναι «λάθος» ή «σωστό», σε ποιο βαθμό μπορούμε να αλλάξουμε τις πλανητικές συνθήκες.

Η λογική του αντίκειται στη σύγχρονη τεχνο-επιστήμη, την πεποίθηση πως η τεχνολογία και η επιστήμη μπορούν μόνες τους να δώσουν στην ανθρωπότητα την κυριαρχία πάνω σε κάθε τι.⁴ Σήμερα, αυτή η ευρέως διαδεδομένη τεχνοκρατική ιδέα έχει καταστεί το πρακτικό ισοδύναμο της θρησκείας. Η τεχνο-επιστήμη κατάφερε να ενισχύσει την κυρίαρχη ιδεολογική μυστικοποίηση σε μια εποχή κατά την οποία η εξουσία έχει φανερά απο-ιεροποιηθεί. Αν στο παρελθόν η εξουσία των κυβερνωσών ελίτ επεξηγείτο μέσω της θεϊκής, εκ Θεού προέλευσης, σήμερα στηρίζεται στην επιστημονική γνώση, που οι κυβερνώντες ισχυρίζονται ότι κατέχουν και τους επιτρέπει να συνεχίσουν τις καταστροφικές τους δραστηριότητες. Επιπλέον, σε αντίθεση με άλλους, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η τεχνολογία σήμερα δεν μπορεί να θεωρηθεί ουδέτερη,⁵ αφού έχει ήδη αναπτυχθεί και διαμορφωθεί από το κυρίαρχο καπιταλιστικό σύστημα και έτσι έχει ενσωματώσει τις πυρηνικές αξίες της κυριαρχίας και της υποταγής.

Όπως τα θρησκευτικά και ιεροποιημένα καθεστώτα του παρελθόντος, οι σύγχρονες τεχνοκρατίες ισχυρίζονται πως γνωρίζουν τι πραγματικά «χρειάζονται» οι άνθρωποι. Μπορούν να το υπολογίσουν με τα μέσα της επιστήμης και να το αποδώσουν μέσω της οικονομικής ανάπτυξης και της εξόρυξης. Αυτό όμως που πραγματικά κάνουν είναι να

εκφράσουν τις ανάγκες που ενυπάρχουν σε ένα συγκεκριμένο φαντασιακό. Στην πραγματικότητα, μπορούμε να πούμε ότι δεν υπάρχουν προκαθορισμένες φυσικές ανθρώπινες ανάγκες. Κάθε κοινωνία δημιουργεί τις ανάγκες της και τα μέσα για την ικανοποίησή τους. Για έναν πραγματικά θρησκευόμενο άνθρωπο, η απόλυτη ανάγκη του είναι να τελέσει το προσκύνημα σε έναν καθαγιασμένο τόπο (σύμφωνα προς την πίστη του), ακόμη και ξοδεύοντας όλες τις αποταμιεύσεις του, εάν αυτό απαιτείται. Για τον ανθρωπολογικό τύπο του καπιταλισμού, η ανάγκη του να αντικαθιστά συνεχώς τα υπάρχοντά του και τα gadgets του με νεότερα, όταν αυτά είναι ελαφρώς διαφορετικά και, υποτίθεται, βελτιωμένα, φαίνεται τόσο αδιαμφισβήτητη και φυσική όσο η ίδια του η ύπαρξη. Επομένως, η «ανάγκη» είναι μια κοινωνική κατασκευή που μπορεί να μεταβληθεί.

Εάν το παράδειγμα αυτό καταφέρει σήμερα και λειτουργεί, είναι επειδή κατορθώνει να παρέχει με επιτυχία τα μέσα για την ικανοποίηση των αναγκών που κατασκευάζει. Και η συζήτηση μεταξύ των δύο αντίθετων πλευρών που έρχονται αντιμέτωπες για τις έδρες της εξουσίας – της Δεξιάς και της Αριστεράς – επικεντρώνεται σε αυτό το θέμα. Οι θιασώτες της Δεξιάς υποστηρίζουν την απελευθέρωση της αγοράς ως κινητήρια δύναμη της ανάπτυξης, ενώ οι αριστερές δυνάμεις τείνουν συχνά να κατηγορούν τους σημερινούς στενούς δεσμούς μεταξύ πολυεθνικών και κυβερνήσεων για τη μειωμένη αγοραστική δύναμη των τοπικών πληθυσμών, υποσχόμενες πως εάν εκλεγούν στην εξουσία, θα διορθώσουν αυτή την κατάσταση. Και οι δύο πλευρές επιμένουν στον επιστημονικό χαρακτήρα των ισχυρισμών τους. Με αυτή την έννοια, το σημερινό παράδειγμα απειλείται λιγότερο από την παραδοσιακά ιδεολογική κριτική που του ασκείται, απ' ό,τι από τον κίνδυνο εξάντλησης του πετρελαίου, για παράδειγμα.

Αυτό που ο Καστοριάδης θεωρεί προβληματικό στον τρόπο με τον οποίο οι σύγχρονες κοινωνίες αντιλαμβάνονται την τρέχουσα περιβαλλοντική κρίση είναι η έλλειψη σύνεσης. Το κυβερνών τεχνοκρατικό φαντασιακό, που συνεχίζει την κυριαρχία του πολλά χρόνια μετά τον θάνατο του φιλοσόφου, εμποδίζει τις κοινωνίες μας να λάβουν ορισμένες προφυλάξεις όταν αυτές ασχολούνται με τον φυσικό κόσμο. Σε περίπτωση που η επιστημονική έρευνα δεν μπορεί να προσδιορίσει με βεβαιότητα εάν μια συγκεκριμένη πράξη ή διαδικασία θα βλάψει

4. Anthony Elliot, Eric L. Hsu, *The Consequences of Global Disasters*, Νέα Υόρκη, 2016: Routledge, σ. 11.

5. Suzi Adams, *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*, Λονδίνο, 2014: Bloomsbury, σ. 174.

ανεπανόρθωτα το περιβάλλον, αλλά υπάρχουν αμφιβολίες για ένα τέτοιο ενδεχόμενο, τότε τα προληπτικά μέτρα (περιορισμοί) θα πρέπει να καθορίζονται με αμεσοδημοκρατικό τρόπο από όλους τους ενδιαφερόμενους, κάτι που στην ουσία του αποτελεί μια πολιτική διαδικασία.

Η οικολογία επομένως, όπως παρουσιάστηκε παραπάνω, είναι ασυμβίβαστη με το σημερινό αντιπροσωπευτικό, ολιγαρχικό πολιτικό σύστημα που παρεμποδίζει κάθε προσπάθεια για αυθεντική δημοκρατική διαβούλευση. Απαιτείται η ριζική αλλαγή των θεσμών της κοινωνίας, ώστε η ανθρωπότητα να ενθαρρύνεται να ενεργεί ως διαχειριστής-επιστάτης, όχι ως κυρίαρχος, του πλανήτη και των πόρων του. Υπό αυτή την έννοια, η οικολογία πρέπει να νοηθεί ως μέρος ενός ευρύτερου επαναστατικού προτάγματος, που βασίζεται στην άμεση δημοκρατία, η οποία αμφισβητεί άμεσα τη σύγχρονη θεσμική τάξη. Ο Καστοριάδης αναφέρει:

«Πρέπει να γίνουν βαθιές αλλαγές στην ψυχοκοινωνική οργάνωση του δυτικού ανθρώπου, στη στάση του απέναντι στη ζωή, εν συντομία, στο φαντασιακό του. Η ιδέα πως αποκλειστικός στόχος της ζωής είναι να παράγει και να καταναλώνει περισσότερα –μια ιδέα που είναι τόσο παράλογη όσο και υποτιμητική– πρέπει να εγκαταλειφθεί· το καπιταλιστικό φαντασιακό της ψευδοορθολογικής ψευδοκυριαρχίας, της απεριόριστης επέκτασης, πρέπει να εγκαταλειφθεί. Αυτό είναι κάτι που μόνο οι άνδρες και οι γυναίκες μπορούν να κάνουν. Ένα άτομο μόνο του, ή ένας οργανισμός, μπορεί, στην καλύτερη περίπτωση, να προετοιμάσει, να κρίνει, να υποκινήσει, να σχεδιάσει ενδεχόμενους προσανατολισμούς.»⁶

Η οικολογία δεν είναι ιδεολογία

Καλώντας μας να δούμε την οικολογία μέσα από ένα τέτοιο πολιτικό πρίσμα, ο Καστοριάδης μάς προειδοποιεί ότι αυτή δεν θα πρέπει να καταστεί μια ιδεολογία με την παραδοσιακή έννοια του όρου.⁷ Ακριβώς όπως έχει ιεροποιηθεί η σύγχρονη τεχνο-επιστήμη, έτσι και η

οικολογική σκέψη ενέχει τον κίνδυνο να ενσωματωθεί σε ένα νέο θρησκευτικό, λατρευτικό ή νεοφασιστικό ιδεολογικό πρόγραμμα. Ακριβώς όπως η ανθρώπινη υγεία μετατράπηκε από τη ναζιστική ιδεολογία σε δόγμα που οδήγησε στην εξόντωση χιλιάδων ατόμων με αναπηρία, έτσι θα μπορούσε μια κοινωνία, που αντιμετωπίζει μια περιβαλλοντική καταστροφή, να γεννήσει ένα αυταρχικό καθεστώς προκειμένου να επιβάλλει δρακόντειους περιορισμούς, με μοναδικό στόχο τη διατήρηση της φύσης.

Ο Καστοριάδης προτείνει την ενσωμάτωση της οικολογίας σε ένα ευρύτερο πολιτικό πρόταγμα που ξεπερνά την περιορισμένη μέριμνα για τη φύση. Μια τέτοια πολιτική δεν βασίζεται σε ρομαντικές, μυστικιστικές αντιλήψεις για την αγάπη προς τη Μητέρα Γαία ή την ανωτερότητα της «παρθένου» φύσης επί της τεχνολογίας και της επιστήμης. Αντ' αυτού, λαμβάνει υπόψη την ισορροπία μεταξύ της ανθρωπότητας και του πλανήτη, χωρίς να δοξάζει τον ένα πόλο μειώνοντας τον άλλο, αποφεύγοντας έτσι τον κίνδυνο δημιουργίας δογμάτων. Αυτή η οικολογική πολιτική βασίζεται στην αναγνώριση ότι οι κοινωνίες μας εξαρτώνται από ορισμένες εύθραυστες πλανητικές συνθήκες και ότι, αν θέλουμε να συνεχίσουμε την ύπαρξή μας ως είδος, θα πρέπει να βρούμε μια σωστή θέση μέσα τους, χωρίς ωστόσο να εγκαταλείψουμε την τεχνολογία και την επιστήμη αυτή καθαυτή.

Λόγω της εξάρτησής μας από τη φύση, η οικολογία δεν μπορεί να διαχωριστεί από την άμεση δημοκρατία. Αν η κοινωνία χρειαστεί να παρέμβει σε ένα τόσο λεπτό ζήτημα υπαρξιακού χαρακτήρα, από το οποίο εξαρτάται το μέλλον όλων των μελών της, τότε ολόκληρη η κοινωνική συλλογικότητα θα πρέπει να έχει λόγο πριν γίνει μια τέτοια παρέμβαση. Ο συγκεκριμένος, τεχνικός τρόπος με τον οποίο θα ληφθεί μια τέτοια απόφαση δεν έχει μεγάλη σημασία εδώ, η γενικότερη θεμελιώδης αρχή είναι που μετράει. Αν πρόκειται να πριονίσουμε το κλαδί πάνω στο οποίο καθόμαστε τώρα, χωρίς να έχουμε κάποιο άλλο κοντά, ας ρωτήσουμε τουλάχιστον όλους αυτούς που θα μοιραστούν την πτώση.

Αυτοπεριορισμός και Οικολογία

Η ιδέα του αυτοπεριορισμού είναι καίριας σημασίας όταν αναλύουμε την αντίληψη του Καστοριάδη για την πολιτική οικολογία. Πάνω απ'

6. Castoriadis, *The Rising Tide of Insignificance: The Big Sleep*, ό.π., σ. 113.

7. Ό.π., σ. 116.

όλα, ο φιλόσοφος αναγνωρίζει πως η σημερινή περιβαλλοντική κρίση είναι ανθρωπογενής. Όπως δηλώνει ο ίδιος, σήμερα ο μεγαλύτερος κίνδυνος για την ανθρωπότητα είναι η ίδια η ανθρωπότητα.⁸ Καμία φυσική καταστροφή δεν ισοδυναμεί με τις ανθρωπογενείς καταστροφές, που γίνονται πιο εμφανείς από ποτέ με αυτόν τον επίμονο τρόπο που οι κοινωνίες συνεχίζουν να ακολουθούν το πρότυπο της απεριόριστης οικονομικής ανάπτυξης, εμμένοντας σε έναν τρόπο ζωής που απλά δεν μπορεί να υποστηριχθεί από τον πεπερασμένο κόσμο στον οποίο ζούμε. Έναν τρόπο ζωής που αρρωσταίνει το σώμα μας, το μυαλό μας και τις εύθραυστες πλανητικές συνθήκες που καθιστούν δυνατή την ύπαρξή μας.

Αυτοπεριορισμός, στο πλαίσιο της οικολογίας, σημαίνει ότι δεν υπάρχει κανένας που να μας προστατεύει από τον εαυτό μας. Οι πολιτικοί ηγέτες αποδεικνύονται ανίκανοι να επιλύσουν τη συνεχιζόμενη περιβαλλοντική υποβάθμιση. Παρά τις πολυάριθμες συνθήκες που έχουν υπογραφεί μεταξύ των κυβερνήσεων ελίτ και των εκπροσώπων των μεγάλων επιχειρήσεων, η οικολογική κρίση βαθιάει. Ούτε και η ατομική, lifestyle αντιμετώπιση των περιβαλλοντικών προκλήσεων δείχνει πιο αποτελεσματική. Τα συντομότερα ντους, τα κλειστά φώτα στα κενά δωμάτια και τα φιλικά προς το περιβάλλον προϊόντα φαίνεται να βοηθούν μόνο την αυτοεκτίμησή μας, ενισχύοντας τον εγωισμό μας, κάνοντάς μας να νιώθουμε ότι επιτελέσαμε το δικό μας καθήκον, μην αλλάζοντας επί της ουσίας κάτι πραγματικά σημαντικό.

Ο αυτοπεριορισμός έρχεται να μας υπενθυμίσει την ατομική και κοινωνική μας ευθύνη προς τον εαυτό μας, τους συνανθρώπους μας και τον υπόλοιπο φυσικό κόσμο που μας περιβάλλει. Πρόκειται για τους συλλογικά διαμορφωμένους νόμους, οι οποίοι έγιναν από όλους με τη συνείδηση πως η κοινωνία, όπως και όλοι μας μεμονωμένα, πολύ απλά δεν μπορούμε να κάνουμε τα πάντα· θα πρέπει να αυτοπεριοριστούμε. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η αυτονομία, ή η αληθινή ελευθερία, είναι ο αυτοπεριορισμός που είναι απαραίτητος όχι μόνο στους κανόνες της ενδοκοινωνικής συμπεριφοράς αλλά και στους κανόνες που υιοθετούμε στη συμπεριφορά μας προς το περιβάλλον.⁹

8. Ό.π., σ. 122.

9. Ό.π., σ. 120.

Συμπέρασμα

Το μέλλον φαίνεται αβέβαιο, ιδίως όσον αφορά στη συνεχιζόμενη υποβάθμιση του περιβάλλοντος, η οποία, εάν δεν αντιμετωπιστεί, μπορεί να εξελιχθεί σε υπαρκτική κρίση. Είναι δύσκολο κάποιος να παραμείνει αισιόδοξος με όλες τις αρνητικές προβλέψεις και τις έρευνες που έρχονται από την επιστημονική κοινότητα. Ορισμένοι ισχυρίζονται ότι αυτό που χρειαζόμαστε είναι νέες τεχνολογικές καινοτομίες, κάτι που συνεπάγεται, φυσικά, ακόμη μεγαλύτερη επέκταση της οικονομίας. Αλλά, όπως έδειξε ο Καστοριάδης, αυτό μόνο δεν μπορεί να αποτρέψει μια οικολογική καταστροφή. Αυτό που μια τέτοια υπαρκτική κρίση απαιτεί πάνω από όλα είναι η δημιουργική ανθρώπινη δύναμη να χαράξει νέα κατεύθυνση – μια δραστική αλλαγή παραδείγματος – για να πλοηγηθεί η ανθρωπότητα προς μια εντελώς νέα κατεύθυνση, βασισμένη στη συλλογική διαχείριση-επιστασία και όχι στην κυριαρχία.

Το τι μπορεί να φέρει αυτή η δημιουργική δύναμη στο μέλλον είναι, πρωτίστως, ένα πολιτικό ερώτημα. Όπως μας υπενθυμίζει ο Καστοριάδης, «ο άνθρωπος, δηλαδή η δημιουργική δύναμη, είναι άνθρωπος όταν χτίζει τον Παρθενώνα ή τον καθεδρικό ναό της Παναγίας των Παρισίων, αλλά και όταν δημιουργεί το Άουσβιτς ή τα Γκούλαγκ».¹⁰ Η πολιτική συμμετοχή (ή η απουσία της) διαμορφώνει τις αξίες και τις αρχές των νέων αναδυόμενων κοινωνικών μορφών. Συνεπώς, εναπόκειται σε όλους μας, ατομικά και συλλογικά, να δημιουργήσουμε και να καλλιεργήσουμε μια αλλαγή παραδείγματος, που θα οδηγήσει σε ένα βιώσιμο και δημοκρατικό μέλλον.

Yavor Tarinski

Συντάκτης του περιοδικού *Βαβυλωνία*, μεταφραστής

10. Ό.π., σ. 123.

Αρχές, θεσμοί και διαδικασίες στην άμεση δημοκρατία

Το έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη διαποτίζεται από την αξία της αυτονομίας και της αυτόνομης κοινωνίας, η οποία στη σκέψη του έχει ως βασική προϋπόθεση το πολίτευμα της άμεσης δημοκρατίας. Προσπάθησε δε σε αρκετά κείμενά του να διευκρινίσει και να απαλλάξει την άμεση δημοκρατία από περιττά ή ξένα στοιχεία και συγχύσεις, αναδεικνύοντας το νόημά της, σεβόμενος όμως την ιστορία της και την έμπρακτη μορφή της. Άμεση δημοκρατία είναι η κυριαρχία του δήμου, με κύριο όργανο τη συνέλευση των πολιτών, οι οποίοι συμμετέχουν όλοι άμεσα στην εξουσία, στη λήψη των αποφάσεων, στη θέσπιση των νόμων, στη διαμόρφωση και στην απονομή του δικαίου, με βάση την αρχή της πλειοψηφίας. Η συμμετοχή αυτή ορίζει τη βασική αξία της πολιτικής ελευθερίας: κυριαρχία των πολιτών, όχι των πολιτικών, όχι των κομμάτων και των γραφειοκρατικών μηχανισμών των πολιτών που είναι υποκείμενα της πολιτικής και όχι αντικείμενά της. Δημοκρατία χωρίς δήμο, χωρίς κυριαρχία όλων των πολιτών είναι αδιανόητη.

Από αυτά συνάγονται ορισμένα βασικά πολιτικά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας.

1. Ο δήμος σε αντίθεση προς τους αντιπροσώπους, δηλαδή η απουσία του θεσμού της αντιπροσώπευσης, διότι αυτή παραχωρεί την εξουσία στους «αντιπροσώπους», αφαιρώντας την από την κοινωνία. Όλοι οι πολίτες συμμετέχουν άμεσα αυτοπροσώπως στην εξουσία, με βάση την πολιτική ισότητα.

2. Η αντίθεση του δήμου προς τους δήθεν ειδικούς της πολιτικής. Η κυρίαρχη σήμερα αντίληψη ότι υπάρχουν «ειδικοί», «επιστήμονες», επαγγελματίες των πολιτικών πραγμάτων, δεν έχει καμία σχέση με τη δημοκρατία, «χλευάζει την ίδια την ιδέα της δημοκρατίας». Άρα αντίθεση προς τους επαγγελματίες πολιτικούς και τα κόμματα.

3. Η αντίθεση της κοινότητας προς το «κράτος». Η ιδέα μιας μόνιμης γραφειοκρατίας, δηλαδή ενός θεσμού και ενός σώματος διακεκριμένου και χωρισμένου από το σώμα των πολιτών είναι αδιανόητη για τη δη-

μοκρατία.¹ Στο πλαίσιο αυτό τα σημερινά αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα ελάχιστη σχέση έχουν με τη δημοκρατία, είναι ολιγαρχικά, φιλελεύθερες ολιγαρχίες.

Αρχές και αξίες της δημοκρατίας

Με βάση αυτά ο συγγραφέας της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας* δίνει τις γενικές αρχές μιας αυτόνομης και δημοκρατικής κοινωνίας.² Είναι οι εξής:

-Η ύπαρξη μιας πραγματικά δημόσιας κοινής σφαίρας, που να ανήκει ουσιαστικά στην κοινότητα, στην οποία λαμβάνονται οι αποφάσεις και θεσπίζονται οι νόμοι.³

-Η επανάκτηση της εξουσίας από την κοινότητα των πολιτών, πράγμα που σημαίνει κατάργηση του πολιτικού σχίσματος ανάμεσα σε διευθύνοντες και εκτελεστές, σε αυτούς που αποφασίζουν και σε αυτούς που εκτελούν. Αυτό σημαίνει: όχι εκτέλεση των αποφάσεων χωρίς συμμετοχή στη λήψη των αποφάσεων.

-Η κατάργηση της προτεραιότητας της οικονομίας και η πρωτοκαθεδρία της πολιτικής.

-Η ελεύθερη κυκλοφορία των σημαντικών πληροφοριών για όλη την κοινότητα.

-Η κατάργηση της γραφειοκρατίας και η πιο πλήρης αποκέντρωση των αποφάσεων.

-Η κυριαρχία των καταναλωτών (όχι μονοπώλια ή ολιγοπώλια, καθορισμός των τιμών σε μια πραγματική αγορά, έτσι ώστε οι τιμές να αντιστοιχούν στα κόστη).

-Η αυτο-διεύθυνση των παραγωγών (αυτοδιαχείριση).

-Ο αυτοπεριορισμός της θεσμιζουσας εξουσίας και η πραγματική ανεξαρτησία των εξουσιών: κυβερνητικής, νομοθετικής, δικαστικής, εκτελεστικής.

1. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, Αθήνα, 1995: Ύψιλον, σ. 189-192.

2. Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire*, Παρίσι, 1997: Seuil, σ. 74.

3. Η ιδιωτικοποίηση της δημόσιας σφαίρας είναι κυρίαρχο χαρακτηριστικό των σημερινών φιλελεύθερων ολιγαρχιών. Η δημόσια σφαίρα δεν είναι κοινή, αλλά «ιδιωτική», ανήκει στις κομματικές, οικονομικές, μιντιακές και γραφειοκρατικές ελίτ, όχι στην κοινωνία.

-Ακόμη: έλεγχος της εξουσίας, πλήρης διαφάνεια των πεπραγμένων στον δημόσιο κοινό χώρο, λόγον διδόναι, εύθυνα, ανακλητότητα αξιωματούχων.

Οι αρχές αυτές αποτελούν και τις κύριες αξίες της δημοκρατικής κοινωνίας, οι οποίες δεν μπορούν να νοηθούν μόνο ως θεωρητικές αρχές και διακηρύξεις, αλλά εκφράζονται, εναρκώνονται σε θεσμούς. Τέτοιοι θεσμοί είναι λόγου χάρη οι συνελεύσεις, τα δικαστήρια των πολιτών, η κλήρωση για τα όργανα της εκτελεστικής και της δικαστικής εξουσίας, στις οποίες δεν είναι δυνατόν, ούτε αναγκαίο, να συμμετάσχει όλη η κοινότητα. Έχοντας έτσι ο Καστοριάδης προσδιορίσει τον ορισμό, κάποια χαρακτηριστικά και τις θεμελιώδεις αρχές-αξίες της άμεσης δημοκρατίας, εξετάζει επιπλέον κάποια ιδιαίτερα σχετιζόμενα ζητήματα γύρω από τα οποία κυκλοφορούν πολλές συγχύσεις. Τέτοια είναι το ζήτημα των δημοκρατικών θεσμών και το ζήτημα των δημοκρατικών διαδικασιών.

Δημοκρατικοί θεσμοί και θέσμιση

Κάποιοι υποστηρίζουν πως η άμεση δημοκρατία δεν έχει θεσμούς, όπως λ.χ. η Claudia Moatti, η οποία γράφει πως κατά τον Καστοριάδη «η δημοκρατία δεν μπορεί να καθορισθεί από θεσμούς» και είναι «μια δυναμική διαδικασία». ⁴ Για να στηρίξει την άποψή της παραπέμπει σε

4. Claudia Moatti, στο Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Γ'*, Αθήνα, 2011: Κριτική, σ. 38-39. Γράφει: «Η δημοκρατία, χωρίς να μπορεί να περιορισθεί σε ένα νομικό ορισμό, παρουσιάζεται ως μια δυναμική διαδικασία, την οποία χαρακτηρίζει το ήθος, “ένα θεσμίζον συλλογικό φαντασιακό”, μια επαναστατική πνευματική στάση που εμψυχώνει τον λαό και ενισχύει τη δύναμή του». Επίσης, ο νεο-μαρξιστής John Holloway είναι εναντίον των θεσμών και της θέσμισης, διότι κατά τη γνώμη του αυτή 1. καταλήγει σε γραφειοκρατία, 2. είναι προβολή του παρόντος στο μέλλον, και 3. δεν λειτουργεί (John Holloway, *Διάλογος για τις κοινωνικές εξεγέρσεις*, Αθήνα, 2012: Σαββάλας, σ. 22-26· βλ. επίσης το βιβλίο του Ας αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία, Αθήνα, 2006: Σαββάλας, ιδίως σ. 467-468). Οι απόψεις αυτές του Χόλλογουεϊ δεν στέκουν, διότι: 1. Η θέσμιση δεν καταλήγει πάντοτε σε γραφειοκρατία, όπως φαίνεται στις αρχαιοελληνικές πόλεις και δη στις δημοκρατικές, 2. Η προβολή του παρόντος στο μέλλον δεν είναι κατ' ανάγκην αρνητικό στοιχείο, αφού στη δημοκρατία δεν σημαίνει επιβολή του παρόντος στο μέλλον. Η θέσμιση μπορεί να αλλάξει, διότι η δημοκρατία είναι μια διαρκής ρητή αυτοθέσμιση, δηλαδή ενσυνείδητη συλλογική αλλαγή των θεσμών. Και 3. κάποιοι θεσμοί ανταποκρίνονται σε κάποιες ανάγκες της δημοκρατικής κοινωνίας, και είναι σε ισχύ μέχρι να αποδειχθεί η μη λειτουργικότητά τους (λ.χ. ο οστρακισμός στην αρχαία δημοκρατία, που καταργήθηκε από τον δήμο όταν πια δεν λειτουργούσε ουσιαστικά).

ένα χωρίο του Καστοριάδη, στο οποίο αναφέρεται πως η δημοκρατική κοινωνία «θεσμίζεται με τέτοιο τρόπο ώστε τα ζητήματα της ελευθερίας, της δικαιοσύνης, της ισονομίας και της ισότητας να μπορούν διαρκώς να επαναπροσδιορίζονται, μέσα στο πλαίσιο της “κανονικής” λειτουργίας της κοινωνίας». ⁵

Όμως στο χωρίο αυτό, όπως και σε άλλα, δηλώνεται σαφώς το αντίθετο από αυτό που νομίζει η Claudia Moatti: δηλώνεται, δηλαδή, πως η δημοκρατία θεσμίζεται, δημιουργεί θεσμούς, εντός των οποίων οι πολίτες συζητούν όλα τα ανακύπτοντα προβλήματα ελεύθερα, χωρίς φόβους, περιορισμούς και απαγορεύσεις. Το να παραμένουν ανοικτά και αντικείμενα συζήτησης για όλη την κοινότητα τα ζητήματα της ελευθερίας, της δικαιοσύνης, της ισονομίας και της ισότητας δεν σημαίνει πως δεν υπάρχουν θεσμοί. Αντιθέτως, τα ζητήματα αυτά για να αναδειχθούν και να συζητηθούν χρειάζονται τους δημοκρατικούς θεσμούς και χάρη σε αυτούς αντιμετωπίζονται. ⁶ Όπως υπάρχει και η αντίθετη περίπτωση, τα ζητήματα αυτά να μη συζητώνται ουσιαστικά, παρά το ότι υπάρχουν θεσμοί (ολιγαρχικοί), κάτι που συμβαίνει στο αντιπροσωπευτικό πολίτευμα. ⁷

Ο ίδιος ο Καστοριάδης σε μια συζήτησή του με Γάλλους διανοούμενους, απαντώντας σε μια σχετική ερώτηση διευκρινίζει: «Λέτε, λοιπόν, ότι αποκλείεται κάθε θεσμοποίηση. Εγώ λέω το αντίθετο ακριβώς. Μια αυτόνομη κοινωνία είναι μια κοινωνία που διαθέτει θεσμούς αυτονομίας, για παράδειγμα άρχοντες [...] πρέπει μόνο να είναι ανακλητοί [...] πρέπει να εγγράψουμε στο Σύνταγμα την εξής ρήτρα: “Κάθε άρχοντας μπορεί να ανακληθεί από τους εντολείς του”. Και στη δημοκρατική κοινωνία, έτσι όπως εγώ την αντιλαμβάνομαι, θα την εγγράψουμε.» ⁸

5. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, Αθήνα, 2000: Ύφιλον, σ. 195.

6. Ό.π., σ. 267.

7. Στο κείμενό της η Moatti έχει και άλλα συζητήσιμα σημεία, όπως λόγου χάρη όταν αποκαλεί την Αθήνα «κράτος», κάτι που δεν είναι σωστό ιστορικά και θεσμικά, ούτε άλλωστε ο Καστοριάδης την αποκαλεί έτσι. Η Αθήνα δεν ήταν κράτος με τη σημερινή έννοια ούτε με την αρχαία βαβυλωνιακή και αιγυπτιακή, δηλαδή δεν είχε χωριστή από την κοινωνία γραφειοκρατία που διοικούσε και κυριαρχούσε.

8. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, Αθήνα, 2015: Στάσει Εκ-

Μια κοινωνία χωρίς θεσμούς και χωρίς εξουσία είναι αδιανόητη, ενώ χωρίς κράτος είναι νοητή – υπήρξε άλλωστε στην Ιστορία. Εάν θέλουμε να κατανοήσουμε την έννοια του θεσμού και τη θεσμίζουσα κοινωνία πρέπει να θεωρήσουμε την ανάλυση του θεσμού, η οποία στο έργο του Καστοριάδη έχει κεντρική σημασία, σε σημείο που αυτός να μπορεί να καταταγεί στους στοχαστές του θεσμού. Απόδειξη αποτελεί το ότι το μείζον έργο του έχει τίτλο *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*. Σε αυτό εξετάζει κυρίως τον θεσμό και τη θέσμιση, πράγμα που συνεχίζεται και σε άλλα έργα του. Σε ένα από αυτά γράφει χαρακτηριστικά: «Το ανθρώπινο είδος, ριζικά ανίκανο για τη ζωή, επιβιώνει δημιουργώντας την κοινωνία και τον θεσμό. Ο θεσμός επιτρέπει στην ψυχή να επιβιώσει, επιβάλλοντάς της την κοινωνική μορφή του ατόμου, προτείνοντας και επιβάλλοντάς μιαν άλλη πηγή και μιαν άλλη τροπικότητα του νοήματος: την κοινωνική φαντασιακή σημασία, τη διαμεσολαβημένη ταύτιση με αυτήν (με τις αρθρώσεις της), τη δυνατότητα να αναχθούν τα πάντα σε αυτήν».⁹

Πράγματι, η «κοινωνία» δεν είναι μόνο ένα σύνολο πολλών ατόμων, αλλά και θεσμός. Στην πρώτη περίπτωση μπορεί να προσεγγισθεί με ψυχολογικούς όρους, ενώ στη δεύτερη ως φαντασιακή θέσμιση και κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Δηλαδή, μια κοινωνία αποκτά ταυτότητα και αυτοπροσδιορίζεται όχι μόνο από το πλήθος των κοινωνικών υποκειμένων, αλλά από τη συλλογική της συνείδηση: η κοινωνία είναι σε θέση να σχεδιάζει το μέλλον της, έχει θέληση να υπάρχει και να αυτοπροσδιορίζεται σύμφωνα με τις δικές της φαντασιακές σημασίες. Η δημοκρατική και η αυτόνομη κοινωνία έχει φυσικά τις δικές της σημασίες που της προσιδιάζουν και διατυπώθηκαν συνοπτικώς και ενδεικτικώς στην αρχή.

Τονίζει επίσης ο Καστοριάδης πως είναι παράλογο να μιλάμε για ένα καθεστώς, για μια κοινωνία που αυτοθεσμίζεται, αν δεν υπάρχουν ήδη θεσμισμένες μορφές οι οποίες επιτρέπουν την αυτοθέσμιση.¹⁰

πίπτοντες, σ. 96-97. Πρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, 1990: Ύψιλον, σ. 90. Επίσης ιδίου, *Le monde morcelé*, Παρίσι, 1990: Seuil, σ. 138.

9. Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, ό.π., σ. 275.

10. Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, ό.π., σ. 86.

Φυσικά, ο θεσμός στη δημοκρατική κοινωνία εννοείται με την έννοια της δημιουργίας από τα κάτω, δηλαδή ως θεσμός μετά από κοινωνική συνεύρεση, διαβούλευση και συνεργασία. Άρα δεν σημαίνει γραφειοκρατική δομή, αλλά μια οργανωμένη επαναλαμβανόμενη κοινωνική πρακτική που επιτρέπει συλλογικές, κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις. Εάν αυτό αποδοθεί με τον όρο *θεσμισμένη κοινωνία*, τότε αυτή δεν υποτάσσει τη *θεσμίζουσα κοινωνία*, δηλαδή οι θεσμοί, οι νόμοι, η λειτουργία και η δυναμική της δημοκρατικής κοινωνίας δεν επιτρέπουν την υποταγή της θεσμίζουσας στη θεσμισμένη κοινωνία, δεν επιτρέπουν τη γραφειοκρατικοποίησή της. Εδώ συναντάμε τη βασική σύλληψη του Καστοριάδη για το κοινωνικο-ιστορικό, το οποίο «συνίσταται στην ένωση και στην ένταση ανάμεσα στη θεσμισμένη κοινωνία και τη θεσμίζουσα κοινωνία, ανάμεσα στην ιστορία ως τετελεσμένα γεγονότα και την ιστορία εν τω γίνεσθαι».¹¹

Η βασική αρχή της δημοκρατίας πραγματοποιείται όταν η κοινωνία έχει τη δυνατότητα να εκφρασθεί και να πράξει. Αυτό γίνεται μόνο μέσα από θεσμούς. Η κοινωνία δεν μπορεί να παράσχει στον εαυτό της οτιδήποτε παρά μόνο μέσα από θεσμούς. Τέτοιοι θεσμοί σήμερα δεν υπάρχουν: η γραφειοκρατία, το κράτος, τα κόμματα, οι εκλογές, οι αντιπρόσωποι και τα κοινοβούλια δεν επιτρέπουν στην κοινωνία να εκφρασθεί και να συμμετάσχει. Αντιθέτως, οι πιο πάνω θεσμοί αλλοτριώνουν, εμποδίζουν, αλλοιώνουν τη βούλησή της, είναι θεσμοί του ολιγαρχικού και καπιταλιστικού συστήματος και εξυπηρετούν μόνο τα συμφέροντά τους. Μόνο μέσα στους θεσμούς που θα ιδρύσει η ίδια η κοινωνία θα μπορέσει αυτή να ενημερωθεί και να πληροφορηθεί ουσιαστικά, να συζητήσει, να εκφρασθεί, να διαβουλευθεί, να λάβει αποφάσεις, να γίνει δηλαδή υπεύθυνη, να αναλάβει τις ευθύνες της. Η δημοκρατία είναι το καθεστώς της ρητής και διαυγασμένης συλλογικής αυτοθέσμησης.¹²

11. Τα ερωτήματα που εγείρονται εδώ (πώς αναδύεται η θεσμίζουσα κοινωνία και πώς προβαίνει σε αυτοθέσμιση;) υπερβαίνουν τα όρια-πλαίσια της θεωρίας και μπορούν να αντιμετωπισθούν στο πεδίο της ιστορικής δημιουργίας, της κοινωνικής και πολιτικής πρακτικής.

12. Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π., σ. 267.

Δημοκρατικό καθεστώς και διαδικασίες

Εάν δεν υπάρχουν θεσμοί και αξίες, σημαίνει πως μόνο οι διαδικασίες έχουν σημασία. Κάποιοι μάλιστα νομίζουν, όπως η Moatti, πως η άμεση δημοκρατία είναι μόνο διαδικασία, ένας τρόπος για τη λήψη αποφάσεων. Επίσης αρκετοί φιλελεύθεροι συγγραφείς υποστηρίζουν πως η δημοκρατία δεν πρέπει να έχει θεμελιώδεις αξίες τις οποίες να επιβάλλει, αλλά είναι μια διαδικασία για να λαμβάνονται αποφάσεις, με σεβασμό κάποιων στοιχειωδών δικαιωμάτων. Ο Schumpeter λόγου χάρη δεν προτείνει καμία αξία, κανένα σκοπό, ούτε συλλογική πολιτική συμμετοχή, ούτε πολιτική ελευθερία και ισότητα. Ορίζει τη δημοκρατία ως μια μέθοδο, μια διαδικασία που αποβλέπει στην εξασφάλιση ισχυρής κυβέρνησης που να έχει κύρος.¹³

Ποια είναι η μέθοδος, η διαδικασία που ονομάζεται «δημοκρατική» από τον Schumpeter και τους υποστηρικτές του αντιπροσωπευτικού καθεστώτος; Οι εκλογές, τα κόμματα και η αντιπροσώπευση. Όμως και τα τρία αυτά είναι χαρακτηριστικά της ολιγαρχίας. Πράγματι, οι αρχαίοι αλλά και κάποιοι νεότεροι στοχαστές γνώριζαν πολύ καλά πως οι εκλογές είναι ιδίον της ολιγαρχίας και της αριστοκρατίας, διότι με αυτές παραχωρείται η εξουσία στους ολίγους, οι οποίοι κυβερνούν ανεξέλεγκτα ενώ οι υπόλοιποι εκτελούν. Επίσης, τα κόμματα σημαίνουν επαγγελματοποίηση του πολιτικού βίου, υποκατάσταση του κοινωνικού πλήθους και γραφειοκρατικοποίηση, πράγματα που είναι ξένα με τη δημοκρατία. Όσον αφορά στην αντιπροσώπευση, αναφέρθηκα σε αυτή στην αρχή.

Με αυτή τη μέθοδο οι φιλελεύθεροι επέβαλαν μια διαδικασιακή αντίληψη που αφαιρεί από το καθεστώς το περιεχόμενο και τις αξίες, αυτά δηλαδή που δίνουν λόγο ύπαρξης στις διαδικασίες και τις κάνουν δυνατές. Προκύπτει έτσι μια εικόνα της «δημοκρατίας» που είναι απονευρωμένη από ουσιώδη χαρακτηριστικά, αξίες και περιεχόμενα· σε αυτό το πλαίσιο, η δημοκρατία λαμβάνει εν τέλει τη μορφή της διαδικασιοκρατίας, της ολιγαρχίας, της γραφειοκρατίας και της ετερονομίας. Πρόκειται, δηλαδή, για μια εργαλειώδη και τεχνοκρατική αντίληψη.

13. Joseph A. Schumpeter, *Καπιταλισμός, σοσιαλισμός και δημοκρατία*, Αθήνα, 2006: Παπαζήσης.

Η εικόνα αυτή της «δημοκρατίας» υπάρχει και στον Anthony Giddens: «η επιστημολογική άποψη περί δημοκρατίας βεβαιώνει την ύπαρξη μιας γενικής βούλησης και προϋποθέτει ότι οι δημοκρατικές διαδικασίες μπορούν να την υλοποιήσουν...».¹⁴ Αυτή εκφράζεται και από τον Jürgen Habermas. Αμφότεροι, όταν λένε «δημοκρατία», εννοούν το αντιπροσωπευτικό καθεστώς, όπως ο Schumpeter. Η άποψη αυτή παραπέμπει σε έναν ανθρωπολογικό τύπο ο οποίος φέρει εντός του αξιωματικώς (φύσει, εκ γενετής) μια εγγενή ικανότητα να κρίνει και να αποφασίζει, χωρίς την παρέμβαση μιας ουσιαστικής παιδείας. Αυτή η οπτική, σημειώνει ο Καστοριάδης, προϋποθέτει μια ανθρωπολογική μεταφυσική.¹⁵ Αντιθέτως, στη δημοκρατία η «γενική βούληση», η βούληση του πλήθους, του δήμου, δεν προϋπάρχει, δημιουργείται με τη συμμετοχή και τη διαβούλευση, την πρωτοβουλία και τον αγώνα, τις διαφωνίες και τις συγκρούσεις, συνεπώς δεν είναι ανεξάρτητη από τους δημοκρατικούς θεσμούς, την αυτο-διαμόρφωση και την αυτο-μόρφωση του πολιτικού υποκειμένου.¹⁶

Η συμμετοχική προσέγγιση πραγματοποιείται από τον Καστοριάδη, ο οποίος ασκεί κριτική στο διαδικασιακό μοντέλο του Schumpeter, του Habermas και των φιλελευθέρων και αντιπαράθετε σε αυτό την άμεση δημοκρατία. Αυτή βασίζεται στη συμμετοχή όλων των ατόμων σε όλες τις μορφές εξουσίας και αποβλέπει στην πραγματοποίηση της ανθρώπινης ελευθερίας και αυτονομίας· στοχεύει δηλαδή στην ίδρυση θεσμών που ευνοούν και επιτρέπουν την ανθρώπινη αυτονομία.¹⁷ Κυρίως όμως αποβλέπει στη δημιουργία πολιτών ικανών να επιθυμούν και να ενδιαφέρονται για την ύπαρξη της δημοκρατίας, τη στερέωσή της και τη συνέχισή της. Αυτά αναπτύσσονται στον βαθμό που όλοι οι πολίτες συμμετέχουν ουσιαστικώς στους θεσμούς, στις υποθέσεις της κοινότητας,

14. Anthony Giddens, *Πέραν της Αριστεράς και της Δεξιάς*, Αθήνα, 1999: Πόλις, σ. 181.

15. Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π., σ. 275-276.

16. Ο Ρουσσώ, ο εισηγητής του όρου «γενική βούληση», είναι σαφής επί του θέματος: «Όταν ένας λαός διαβουλεύεται, αφού ενημερωθεί ικανοποιητικά για τα ζητήματά του και χωρίς οι πολίτες να έχουν προηγουμένως συνεννοηθεί μεταξύ τους, τότε από τον μεγάλο αριθμό των μικρών διαφορών θα προκύπτει πάντα η γενική βούληση». Βλ. Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Αθήνα, 2004: Πόλις, σ. 78.

17. Castoriadis, *Le monde morcelé*, ό.π., σ. 138.

ασκούν άμεσα την εξουσία και τον έλεγχο της – ασκούν πολιτική, με την αληθή σημασία του όρου. Η δημοκρατία δεν είναι δυνατή δίχως τη συμμετοχή, τον αγώνα, την αυτοεκπαίδευση των ατόμων, την επαγρύπνηση, την εγρήγορση, δίχως τη θέληση, το πάθος των πολιτών για τις κοινές υποθέσεις, για το κοινό αγαθό, δίχως την αυτοδιεύθυνση, τις πρωτοβουλίες, τη δημιουργικότητα, τη συλλογική ευθύνη – δηλαδή η δημοκρατία είναι ένα κοινωνικό πολιτικό πρόταγμα. Ακόμα και αν υποθέσουμε πως η άμεση δημοκρατία εισάγεται από κάποιον ηγέτη ή κάποιο κόμμα, δεν θα μπορέσει να διαρκέσει παρά μόνο μερικά χρόνια, αν δεν μπορέσει να δημιουργήσει άτομα τα οποία θα είναι ικανά να την κάνουν να λειτουργήσει και να διατηρηθεί. «Η ιδέα ότι ένα δημοκρατικό καθεστώς θα μπορούσε να παραλάβει από την ιστορία, ready made, δημοκρατικά άτομα που θα το έκαναν να λειτουργήσει, αποτελεί πλάνη. Τέτοιου είδους άτομα μπορούν να διαπλαστούν μονάχα μέσα σε δημοκρατική παιδεία και μέσω αυτής».¹⁸

Η δημοκρατική παιδεία αποκτάται μόνο μέσω της άμεσης συμμετοχής στις δημοκρατικές διαδικασίες και στους δημοκρατικούς θεσμούς και διαμορφώνει δημοκρατικά άτομα.¹⁹ Ο αναγκαίος όρος ύπαρξης της δημοκρατίας, ως το επαναλάβω, είναι η ύπαρξη δημοκρατικών, ελευθερών και αυτόνομων ατόμων, τα οποία με τη σειρά τους είναι ικανά να διατηρήσουν την ατομική και συλλογική αυτονομία. Αυτά συνιστούν τον δημοκρατικό ανθρωπολογικό τύπο. Και εδώ βρίσκεται ο ρόλος της δημοκρατικής πολιτικής και θέσμησης: έχει ως βασική επιδίωξη όχι την προστασία της ατομικότητας των υποκειμένων (ατομική ελευθερία, αρνητική ελευθερία) στα πλαίσια ενός αξιολογικώς ουδέτερου πολιτικού καθεστώτος, αλλά την ωρίμανσή τους ως πολιτικών υποκειμένων με βάση μια παιδαγωγική πολιτική διαδικασία, η οποία στηρίζεται στη συμμετοχή τους στις αποφάσεις, στη θέσπιση των νόμων και στην όλη εξουσία, μέσω θεσμών που επιτρέπουν και κάνουν δυνατή αυτή τη συμμετοχή· έχει δε ως αποτέλεσμα την καλλιέργεια της πολιτικής αρετής και της πολιτικής ικανότητας, την ανάπτυξη της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας, την επιδίωξη της ισότητας και του κοινού αγαθού.

Ο Καστοριάδης το εκφράζει ως εξής: «Οι δημοκρατικές διαδικασίες

είναι μέρος, σημαντικό βέβαια, αλλά μονάχα μέρος, ενός δημοκρατικού καθεστώτος. Και πρέπει αυτές να είναι γνήσια δημοκρατικές, στο ίδιο τους το πνεύμα. Στο πρώτο καθεστώς που, παρ' όλα ταύτα, μπορεί να ονομαστεί δημοκρατικό, στο καθεστώς της αρχαίας Αθήνας αυτές [οι διαδικασίες] θεσπίστηκαν όχι ως απλό «μέσο» αλλά ως στιγμική ενσάρκωση και διευκόλυνση των πορειών που το υλοποιούσαν [το καθεστώς]. Το εκ περιτροπής αξίωμα, η κλήρωση, η απόφαση μετά από διαβούλευση ολόκληρου του πολιτικού σώματος, οι εκλογές των αρχόντων [με ανακλητότητα], τα δικαστήρια του δήμου δεν βασίζονταν μόνο σε μία αρχή περί της ίσης ικανότητας όλων να αναλάβουν δημόσια καθήκοντα. Ήταν τα στοιχεία της παιδαγωγικής πολιτικής διαδικασίας, της ενεργητικής παιδείας, που στόχο της είχε να εξασκήσει, και συνεπώς να αναπτύξει σε όλους, τις αντίστοιχες ικανότητες, κάνοντας έτσι όσο γίνεται περισσότερο πραγματικότητα την αρχή της πολιτικής ισότητας.»²⁰ Με άλλα λόγια, η ενεργός συμμετοχή στις διαδικασίες και τους θεσμούς αποτελεί το σχολείο και το πανεπιστήμιο της δημοκρατίας.

Οι διαδικασίες δεν είναι ουδέτερες, είναι αρρήκτως συνδεδεμένες εξ αρχής με τους σκοπούς, τα προτάγματα και τις αξίες μιας πολιτικής κοινωνίας· είναι μέρη των κεντρικών φαντασιακών σημασιών της, θεσμισμένες όχι ως απλά «μέσα», αλλά ως ενσάρκωση των σημασιών της. Αυτό που δίνει συνοχή στους θεσμούς και στο καθεστώς είναι το ότι ενσαρκώνουν κάθε φορά ένα μάγμα κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Δεν υπήρξε ποτέ και δεν υπάρχει κοινωνία καθαρά διαδικασιακή ή λειτουργική. Οι διαδικασίες και οι θεσμοί δεν υπάρχουν στο κενό, δεν υφίστανται ανεξάρτητα οι μεν από τους δε, είναι δημιουργίες κοινωνικο-ιστορικές, βυθισμένες πάντοτε σε αξίες και δεδομένους προσανατολισμούς που ενσαρκώνουν τους κύριους και κυρίαρχους σκοπούς των κοινωνιών και των μελών τους. Παράδειγμα, οι κοινοβουλευτικές διαδικασίες στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα, οι οποίες προσφέρονται ως δήθεν ουδέτερες, αλλά εργαλειοποιούνται από το σύστημα για να εξυπηρετήσουν τα συμφέροντα των ισχυρών οικονομικών και κομματικών ελίτ. Η αντίληψη που υποστηρίζει ότι οι διαδικασίες είναι ουδέτερες και αμερόληπτες είναι υποχείρια της φιλελεύθερης ιδεολογίας.²¹

18. Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π., σ. 279.

19. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Παιδεία και δημοκρατία», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Αθήνα, 1993: Ύψιλον.

20. Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π., σ. 279.

21. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Αθήνα, 1992: Ύψιλον, σ. 152-156.

Ο Καστοριάδης τονίζει πως η δημοκρατία είναι ταυτοχρόνως διαδικασίες και καθεστώς. Σε ένα χαρακτηριστικό χωρίο αναφέρει τα εξής: «Η ιδέα της δημοκρατίας ως διαδικασίας δεν σημαίνει τίποτε, εφ' όσον η ίδια αυτή η διαδικασία δεν μπορεί να υπάρξει ως δημοκρατική διαδικασία, αν δεν υπάρχουν οι θεσμικοί μηχανισμοί-διατάξεις που επιτρέπουν στη δημοκρατία να υπάρξει ως καθεστώς.»²² Οι διαδικασίες εξαρτώνται πάντα από την ύπαρξη ενός ενεργού δημοκρατικού σκοπού και περιεχομένου, με βάση τα οποία διαμορφώνονται τα άτομα για να τα εφαρμόσουν και να τα διατηρήσουν. Χωρίς ευρύτερες δημοκρατικές αξίες ως περιεχόμενο του κοινού αγαθού, η κοινωνία δεν μπορεί να λειτουργήσει δημοκρατικά, όσο και αν εξωτερικά τηρεί κάποιες διαδικασίες. Η διαμόρφωση ελεύθερων και αυτόνομων ατόμων περιλαμβάνει και την πολιτισμική δημιουργία, τη «δημοκρατική κουλτούρα». Διότι τα άτομα διαμορφώνονται ή κατασκευάζονται από την εκάστοτε θέσμιση της κοινωνίας και τις σημασίες της, από τις αξίες, τις νόρμες και τους προσανατολισμούς της. Αυτό σημαίνει πως δεν μπορεί να υπάρξουν πραγματικές δημοκρατικές διαδικασίες, χωρίς ένα πλαίσιο δημοκρατικών σημασιών, αξιών και σκοπών, χωρίς δηλαδή δημοκρατική παιδεία. Ο Καστοριάδης διευκρινίζει πως «μια αυτόνομη κοινωνία δεν συνεπάγεται μόνο την αυτοδιαχείριση, την αυτοκυβέρνηση, τη ρητή αυτοθέσμιση. Συνεπάγεται μιαν άλλη κουλτούρα, με τη βαθύτερη σημασία της λέξης. Συνεπάγεται έναν άλλον τρόπο ζωής, άλλες ανάγκες, άλλους προσανατολισμούς της ανθρώπινης ζωής».²³

Ποιοι είναι όμως αυτοί οι άλλοι προσανατολισμοί; Ή διαφορετικά: γιατί θέλουμε την άμεση δημοκρατία, την αυτονομία; Η απάντηση εί-

ναι ότι τη θέλουμε όχι μόνο γι' αυτήν την ίδια – εάν ίσχυε αυτό θα ήταν τυπική υπόθεση, καντιανός φορμαλισμός. Τη θέλουμε για να μπορέσουμε να κάνουμε και άλλα πράγματα, να πραγματώσουμε άλλα περιεχόμενα και «ουσιαστικές αξίες». Η δημοκρατία δεν είναι αυτοσκοπός, αλλά και μέσον για άλλους σκοπούς, για άλλες κατακτήσεις. Ο Καστοριάδης αντιτείνει μια «περιεχομενική θεώρηση» της δημοκρατίας σε όσους πιστεύουν στις αξιολογικώς ουδέτερες τυπικές διαδικασίες – προτείνει δηλαδή τη δημοκρατία ως καθεστώς που ενσαρκώνει και εφαρμόζει συγκεκριμένες αξίες και όχι απλώς διαδικασίες. Πιστεύει πως η αξιολογικώς ουδέτερη τυπική διαδικασία αποτελεί σχετικισμό και κίνδυνο εμφανίσεως μορφών ολοκληρωτισμού.

Γιώργος Ν. Οικονόμου
Διδάκτωρ Φιλοσοφίας

22. Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, σ. 88. Στις πλατείες το 2011, όταν ήλθε στο προσκήνιο η άμεση δημοκρατία, ακούσθηκε πολύ ο όρος «αμεσοδημοκρατικές διαδικασίες». Χρησιμοποιήθηκε και σε ποικίλες άλλες περιπτώσεις από αριστερά κόμματα και σοσιαλιστικές οργανώσεις, από εγχειρήματα κοινωνικής και αλληλέγγυας οικονομίας, συνεταιριστικές οργανώσεις και αυτοδιαχειριζόμενες επιχειρήσεις, ακόμα και από αναρχικές ομάδες. Στα εγχειρήματα αυτά χρησιμοποιούνται και οι ορολογίες «άμεση δημοκρατία», «αμεσοδημοκρατικά εγχειρήματα», «λειτουργούμε αμεσοδημοκρατικά». Πρόκειται για λανθασμένη χρήση ορολογίας, οφειλόμενη σε συγχύσεις γύρω από την έννοια της δημοκρατίας. Παρακάμπτεται το ζήτημα της δημοκρατίας ως καθεστώτος με αρχές, αξίες, θεσμούς και επικρατεί η διαδικασιακή-εργαλειακή αντίληψη που αφαιρεί από την άμεση δημοκρατία το περιεχόμενο, τους σκοπούς και τη μορφή διακυβέρνησης.

23. Κορνήλιος Καστοριάδης, Daniel Cohn-Bendit, *Από την οικολογία στην αυτονομία*, Αθήνα, 1981: Ράππα, σ. 38.

Επίμετρο

Τον Αύγουστο του 1990, ο Γρηγόρης Τσιλιμαντός και ο Αργύρης Μουρατίδης, συντάκτες της αντιεξουσιαστικής εφημερίδας της Θεσσαλονίκης *Εκτός Νόμου*, συναντήθηκαν με τον Κορνήλιο Καστοριάδη στην Τήνο, ύστερα από σύσταση του παλιού του συντρόφου και αγωνιστή μπαρμπα-Γιάννη Ταμτάκου. Η συνέντευξη δημοσιεύτηκε το 1990 στην *Εκτός Νόμου* και έκτοτε αναδημοσιεύτηκε στο 10ο τεύχος του ελευθεριακού περιοδικού του Αγρινίου *ContAct*, το 2007, και στο τομίδιο *Έννοιες και όροι του Κορνήλιου Καστοριάδη*, από τις εκδόσεις Βιβλιόπéλαγος το 2013. Την αναδημοσιεύουμε εδώ ολόκληρη –με ορισμένες εκφραστικές και ορθογραφικές τροποποιήσεις που δεν αλλοιώνουν το νόημα, ούτε τη ζωντανή προφορικότητα της συζήτησης– για ιστορικούς και πολιτικούς λόγους.

Μια συνέντευξη του Καστοριάδη στην εφημερίδα *Εκτός Νόμου* το 1990

Εκτός Νόμου: Η κατάρρευση της μαρξιστικής ιδεολογίας –ως ιδεολογίας κατακτητικής, όπως εσείς έχετε πει– ήταν ένα από τα πιο τρανταχτά αποτελέσματα της κατάρρευσης που συντελέστηκε στην Ανατολική Ευρώπη. Μιας κατάρρευσης με τεράστιες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές διαστάσεις. Θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε νίκη του καπιταλισμού, μέσα στα πλαίσια του οικονομικού-πολεμικού ανταγωνισμού; Κατά κάποιον τρόπο θα μπορούσαμε να πούμε ένα κάποιο ναι. Είναι όμως τα πράγματα έτσι απλά;

Γιατί, πέρα από τις θριαμβολογίες της δυτικής κυριαρχίας, υπάρχει σωρεία ζητημάτων που χρειάζονται ιδιαίτερη προσοχή και μια σοβαρή κριτική πάνω στη νέα πραγματικότητα που ξετυλίγεται στις ανατολικές χώρες. Πρώτα-πρώτα πρέπει να δούμε αυτή την «παράδοξη» αλλαγή στο ανατολικό μπλοκ. Πώς δηλαδή ένα σύστημα, που επί μισό αιώνα ανέπτυξε πυρετωδώς τη στρατοκρατική του υπόσταση πάνω στη βία και τον ολοκληρωτισμό, κατέρρευσε τελικά αναίμακτα, με εξαίρεση ίσως τη Ρουμανία. Εδώ αυθόρμητα ξεπηδάει η σημασία της πάλης των λαών της ανατολικής Ευρώπης ενάντια στο καθεστώς.

Και εδώ θα αναφέρουμε κάποια από τα δικά σας λόγια, που δημοσιεύσατε παλιότερα. Λέτε ότι «η κρίση της εκμεταλλευτικής κοινωνίας υπάρχει τόσο, στο μέτρο ακριβώς που η ξένωση δημιουργεί μια συνεχή σύγκρουση σε όλα τα επίπεδα και σ' όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής. Σύγκρουση που εκφράζεται με δύο μορφές: σαν πάλη των εργαζομένων ενάντια στην ξένωση και ενάντια στους όρους της και σαν απουσία ταυτόχρονα των ανθρώπων από την κοινωνία (παθητικότητα-απογοήτευση-αποχώρηση-απομόνωση). Και στις δύο περιπτώσεις –πέρα από ένα σημείο– η σύγκρουση οδηγεί σε ανοιχτή κρίση της κατεστημένης κοινωνίας και μόλις η πάλη των ανθρώπων αποκτήσει μια ορισμένη ένταση, έχουμε επανάσταση. Αλλά και όταν η απουσία τους στην κοινωνία ξεπεράσει ένα όριο, έχουμε κατάρρευση του συστήματος».

Η απάθεια και η αδιαφορία των λαών αυτών συνιστούν πρωταρχική ουσία της κατάρρευσης; Κι αν εν τέλει θέλουμε να μιλάμε για κάποια «νίκη», μπορούμε να πούμε ότι οι ανατολικοί λαοί επιθυμούσαν την πτώση του καθεστώτος και το έκαναν. Μια νίκη όμως που δεν συμπληρώθηκε από μια κοινωνική πρόταση για αλλαγή του συστήματος, αλλά κατέληξε στη μεταρρύθμιση του συστήματος εκ των άνω, εν τη απουσία της κοινωνίας, όπως πρόσφατα και εσείς γράφατε. Με μόνη ίσως εξαίρεση την Πολωνία, λόγω του ιστορικού υπόβαθρου που έχει μέσω της Αλληλεγγύης.

Και εδώ καταρρίπτεται κάθε θριαμβολογία, διότι ενώ το ρήγμα της Ανατολικής Ευρώπης φαίνεται να ενισχύει τη βεβαιότητα των δυτικών για τον τρόπο ανάπτυξής τους, εν τούτοις τα προβλήματα έγιναν πιο περίπλοκα και ως ένα βαθμό πιο επικίνδυνα, με τη σύζευξη των δύο κόσμων.

Με ποιον τρόπο θα εναρμονιστούν στο δυτικό μοντέλο οι ανατολικοί, αν υπάρχει τέτοια τάση; Με κοινοβουλευτισμό, με δικτατορία; Αν πάρουμε το πρόσφατο παράδειγμα της Ρωσίας και δούμε τις υπερεξουσίες του Γκορμπατσόφ, που, ενώ κάνει λόγο, υποτίθεται, για αποκέντρωση, ταυτόχρονα συγκεντρώνει στην προεδρική έδρα την απόλυτη εξουσία, καθώς και την επέμβαση του στρατού, διαπιστώνουμε κάποιες αντινομίες.

Η συναίνεση που για τους δυτικούς είναι η ιδεολογία της αφομοίωσης στο σύστημα και που σε ένα βαθμό το έχουν καταφέρει, τι νόημα έχει στις ανατολικές χώρες, σε ποιο πρόγραμμα, σε ποια οικονομία, σε ποιο εν τέλει μοντέλο;

Πώς ο τύπος ανθρώπου που παράχθηκε στην Ανατολική Ευρώπη θα αφομοιωθεί από τον δυτικό τύπο ανθρώπου, τον τύπο δηλαδή του καταναλωτή, του βιντεόπληκτου και του ατομιστή;

Γιατί ναι μεν οι ανατολικοί κάνουν ουρές για ένα χάμπουργκερ απ' τα McDonald's, αλλά αυτό το ίδιο το φαινόμενο δεν υποδηλώνει και έναν επαρχιωτισμό ταυτόχρονα;

Κορνήλιος Καστοριάδης: Για να μιλήσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια, η κατάρρευση της μαρξιστικής ιδεολογίας έχει αρχίσει πολύ πριν από τον Γκορμπατσόφ. Με μία έννοια το φαινόμενο Γκορμπατσόφ και όλα όσα έγιναν αυτή την περίοδο εκφράζουν επίσης αυτή την κατάρρευση.

Η κατάρρευση αυτή στην ουσία έχει αρχίσει τουλάχιστον από το '56, όταν απ' τη μια μεριά ο Χρουστσόφ βγήκε και κατήγγειλε όσα έγιναν στην περίοδο Στάλιν και από την άλλη μεριά και κυριότερη, οι Πολωνοί και οι Ούγγροι εργάτες ξεσηκώθηκαν, έκαναν απεργίες και συμβουλία και τους έσφαξε ο στρατός του σοσιαλιστικού κράτους. Λοιπόν, ήδη από εκείνη τη στιγμή και μετά στην Τσεχοσλοβακία του '68, όταν δείχτηκε ότι ήταν αδύνατο να μεταρρυθμιστεί το κομμουνιστικό κόμμα από μόνο του, είχε υπάρξει πια, μπορεί να πει κανείς, μια τέλεια κατάρρευση της μαρξιστικής ιδεολογίας και από την άποψη ότι δεν μπορούσε να πει τίποτα γι' αυτά τα καθεστώτα και από την άποψη επίσης ότι ήταν τελείως ανίκανη να πει οτιδήποτε για την εξέλιξη του σύγχρονου καπιταλισμού, του δυτικού καπιταλισμού.

Πάνω σ' αυτό έρχονται οι –ας το πούμε έτσι– πραγματικοί παράγοντες, όπως φάνηκε το '56 και μετά το '68 και το '70 και το '80 στην Πολωνία και στη Ρωσία την ίδια, με την εξέγερση του Νοβοτσερκάσκ το '62 και με το συνεχές σαμποτάζ της παραγωγής από τους εργαζόμενους και την αδιαφορία τους για την παραγωγή. Δηλαδή ανέκαθεν υπήρχε μια τεράστια, πότε σιωπηρή, πότε εκφραζόμενη, αντίδραση και πάλη των ανθρώπων εναντίον του συστήματος.

Σ' αυτή την πραγματικότητα το σύστημα απαντούσε με αυτό που ονόμασα στρατοκρατία, ένα είδος φυγής προς τα μπρος με τις επεκτατικές του τάσεις, προσπαθώντας να λύσει τα προβλήματά του με μια επέκταση προς τα έξω και μια μετατροπή της κοινωνίας σε ένα τελείως στρατοκρατικό σύστημα.

Αυτό το πράγμα απέτυχε, δηλαδή το σύστημα προς αυτή την τάση έσπασε τα μούτρα του και τα έσπασε και συγκεκριμένα. Το πρώτο φυσικά είναι η Πολωνία, όπου με τα γεγονότα που έγιναν το διάστημα '79-'81 με την Αλληλεγγύη φάνηκε καθαρά ότι όλος ο κόσμος σ' αυτές τις χώρες, τουλάχιστον στις δορυφόρους χώρες, ως πούμε, ήταν απολύτως εναντίον του καθεστώτος, αλλά όπου οι Ρώσοι δεν τόλμησαν να κάνουν μια στρατιωτική επέμβαση. Την έκαναν έμμεσα μ' αυτή τη μαριονέτα, τον Γιαρουζέλσκι, ο οποίος όμως δεν μπορούσε να επιβληθεί· για δεύτερη φορά, έσπασαν τα μούτρα τους στο Αφγανιστάν.

Από εκείνη τη στιγμή ασφαλώς δημιουργήθηκε μια κρίση μέσα στην ίδια τη γραφειοκρατία και με το γεγονός επίσης ότι άρχισε αυτός ο επανεξοπλισμός ο δυτικός και που ασφαλώς τα διευθύνοντα στρώματα

βρέθηκαν μπρος στο δίλημμα αν θα συνεχίσουν τον ανταγωνισμό μέσα σε μια κατάσταση όπου η οικονομία ήταν σε φρικτά χάλια και η τεχνική του επίσης. Διότι όσο και να 'ναι, είχαν κατορθώσει να είναι στο ίδιο επίπεδο και πιο οπλισμένοι από τους Αμερικάνους, θυσιάζοντας όλο το υπόλοιπο της οικονομίας, παίρνοντας την αφρόκρεμα από τους μηχανικούς, τους τεχνικούς, τους επιστήμονες και ρίχνοντάς τους στη στρατιωτική παραγωγή. Αυτό το πράγμα προφανώς έφτασε σε ορισμένα όρια.

Αυτό που δημιουργεί ένα ερωτηματικό στο οποίο εγώ δεν έχω απαντήσει πώς έχει η κατάσταση, είναι το πώς μπόρεσε μέσα από το γραφειοκρατικό στρώμα να βγει αυτή η ομάδα Γκορμπατσόφ και πώς μπόρεσε ο Γκορμπατσόφ να ανέλθει με τις κάποιες ιδέες που θα είχε οπωσδήποτε.

Πέρα από κει, αυτό που άρχισε ήταν μια τελείως άλλη διαδικασία, δηλαδή μετά από μια πρώτη περίοδο, όπου κανένας δεν φάνηκε να αντιδρά αρνητικά ή φάνηκε να πιστεύει ότι πράγματι κάτι το ουσιαστικό είχε αλλάξει, ξέσπασε η αντίδραση των λαών που ήταν πιεσμένοι τόσο καιρό και είδαμε αυτά που είδαμε στην Πολωνία, στην Ανατολική Γερμανία, στην Τσεχοσλοβακία και ακόμη και στη Ρουμανία, στη Βουλγαρία και στη Γιουγκοσλαβία, τουλάχιστον στην Κροατία και στη Σλοβενία. Αυτό είναι το ένα.

Το άλλο βέβαια είναι αυτή η καταπληκτική, τουλάχιστον στην Πολωνία, στην Ανατολική Γερμανία και στην Τσεχοσλοβακία, δραστηριότητα που αναπτύχθηκε και οι μορφές που πήρε το φθινόπωρο¹ αυτή η «αναίμακτη επανάσταση» που ήταν κάτι πάρα πολύ σπουδαίο και εντυπωσιακό.

Από την άλλη μεριά –και εκεί είναι το βάρος της ερώτησής σας, νομίζω– υπάρχει ασφαλώς κατά τη γνώμη μου μια πολύ αρνητική διάσταση, δηλαδή αυτή η «επανάσταση» –ας το πούμε έτσι– έμεινε καθαρά περιορισμένη στον αντιτυραννικό, αντιολοκληρωτικό της χαρακτήρα και σε καμιά στιγμή δεν πήγε παρακάτω. Δηλαδή ούτε όργανα συλλογικά, αυτόνομα δημιουργήθηκαν, ούτε συμβούλια, ούτε σοβιέτ με την παλιά έννοια, ούτε νέες μορφές, απολύτως τίποτα. Απλώς αυτοί οι άνθρωποι θέλανε να φύγει αυτός ο κομμουνιστικός μηχανισμός από τη δικτατορική και ολοκληρωτική εξουσία, την οποία κατείχε.

1. Σ.τ.ε.: Το φθινόπωρο του 1989.

Και εγώ νομίζω ότι η αρνητική αυτή πλευρά πηγαίνει ακόμη πιο μακριά. Δηλαδή νομίζω ότι πράγματι υπάρχει μια εκ των προτέρων σαγήνευση, γοητεία του δυτικού συστήματος. Δεν είναι απλώς ότι θέλουν χάμπουργκερ. Τα πάντα συμβαίνουν ως εάν ήθελαν να γίνει αυτό που έχει γίνει κατά ένα μεγάλο μέρος στη Δύση.

Δηλαδή: η ιδιωτικοποίηση των ανθρώπων, η απάθεια, ο κυνισμός ήρθαν σαν αποτέλεσμα μιας ορισμένης εξέλιξης του καπιταλισμού και βέβαια από τη στιγμή που ήρθαν γίνανε συνθήκη.

Για να συνεχιστεί αυτό το πράγμα υπάρχει ένας κύκλος στον οποίο τα πάντα στηρίζουν τα μεν τα δε, οι άνθρωποι κάθονται φρόνιμοι και καταναλώνουν και αποχαυνώνονται μπρος στην τηλεόραση, το σύστημα λειτουργεί με τον τρόπο που λειτουργεί και μπορεί να δίνει και μια δεύτερη τηλεόραση και οι άνθρωποι αποχαυνώνονται ακόμη περισσότερο.

Αυτή η κατάσταση στο πεδίο της κοινωνικής και πολιτικής λειτουργίας των ανθρώπων υπάρχει στις ανατολικές χώρες πριν υπάρξουν οι προϋποθέσεις. Δηλαδή από τη στιγμή κατά την οποία έπεσε το κομμουνιστικό καθεστώς όλα συμβαίνουν ως εάν τους ανθρώπους να τους ενδιέφερε ένα και μόνο πράγμα, δηλαδή το πώς θα μπορέσουν να μπουνε σ' αυτή την κατάσταση, να έχει ο καθένας το αυτοκίνητό του, την τηλεόραση, τα τζιν του κ.ά.

Το ζήτημα είναι βέβαια, από την άποψη την πραγματιστική, αν αυτό το πράγμα μπορεί να πραγματοποιηθεί. Δηλαδή, ο καπιταλισμός ο δυτικός κατορθώνει ως τώρα να απαντήσει στο κοινωνικό πρόβλημα με άρτον και θεάματα. Εκεί, άρτος δεν υπάρχει. Ο άρτος με τη σύγχρονη έννοια, διότι ο άρτος σήμερα δεν είναι απλά «το ψωμί», αλλά όλα αυτά τα λεγόμενα καταναλωτικά αγαθά.

Από αυτή την άποψη η κατάσταση μου φαίνεται πολύ σκοτεινή, εκτός ίσως από την Τσεχοσλοβακία, που μπορεί να υπάρξει μια εξέλιξη προς ένα ψευδοκοινοβουλευτισμό ή κοινοβουλευτισμό με μια σχετική αναδιοργάνωση της οικονομίας πάνω στο καπιταλιστικό μοντέλο. Στις άλλες χώρες μού φαίνεται πάρα πολύ σκοτεινή η κατάσταση.

Και ακόμα περισσότερο στην ίδια τη Ρωσία. Λοιπόν τώρα τι θα γίνει πάνω σ' αυτό, δηλαδή αν π.χ. στην τέως Σοβιετική Ένωση με την αδυνατότητα για τους διευθύνοντες κύκλους –είτε ο Γκορμπατσόφ είναι, είτε ο Γέλτσιν είναι– να δώσουν μια «λύση» στα προβλήματα, αν πάνω εκεί θα σπάσει κάπου η διαδικασία, θα προσπαθήσουν οι άνθρωποι να κάνουν κάτι, αυτό δεν μπορεί να το προβλέψει κανείς.

Υπάρχουν από τη μια μεριά μερικά σημεία, όπως πέρυσι το καλοκαίρι στην απεργία τους οι ανθρακωρύχοι είχαν αιτήματα καθαρά πολιτικά και φέτος πάλι όταν ξανάγιναν απεργίες υπήρχαν αιτήματα καθαρά πολιτικά.

Από την άλλη μεριά, έχει κανείς την εντύπωση ότι υπάρχει ένα τεράστιο χάος και μια τεράστια κοινωνική αποσύνθεση, δηλαδή είναι σαν σε κάποιο βαθμό αυτά τα 70 χρόνια του φρικτού ολοκληρωτισμού να έχουν καταστρέψει το κοινωνικό υφάδι κατά κάποιον τρόπο. Και δεν έχει νόημα να κάνει κανείς προβλέψεις, ούτε τίποτα τέτοια.

Ε.Ν.: Μιας και αναφέραμε την πτώση του μαρξισμού, θα θέλαμε να δώσετε τη δική σας άποψη για τη συμβολή των αναρχικών, τόσο σε επίπεδο απόψεων, ήδη από την Α' Διεθνή με την πάλη Μαρξ και Μπακούνιν, όσο και σε επίπεδο προτάσεων, με την ισπανική επανάσταση από τη μια και το μπολσεβικισμό από την άλλη. Συμμερίζετε την ιστορική δικαίωση του Μπακούνιν και των αναρχικών, έναντι του Μαρξ και των μαρξιστών, επιχειρώντας μια τέτοιου είδους αντιπαραβολή;

Κ.Κ.: Εγώ δεν θα ήθελα να μπω στη διαδικασία ενός ιστορικού δικαστηρίου μεταξύ Μαρξ και Μπακούνιν.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ένα μεγάλο και ουσιαστικό μέρος από τις κριτικές των αναρχικών εναντίον των μαρξιστών και του μαρξιστικού ρεύματος ήταν πολύ σωστές και άγγιζαν πολύ βαθιά σημεία σχετικά με τον μαρξισμό.

Υπήρξαν επίσης από την αναρχική πλευρά, αφήνω το πρόσωπο του ίδιου του Μπακούνιν, για το οποίο μπορεί να γίνει πολλή συζήτηση, πράγματα τα οποία και αυτά επιδέχονται κριτική, π.χ. η στάση της CNT στην Ισπανία στον εμφύλιο πόλεμο, ήταν περίπου σαν τη στάση όλων των άλλων λεγόμενων εργατικών οργανώσεων και εργατικών κομμάτων. Εγώ νομίζω ότι θα έπρεπε να ξεπεράσουμε αυτές τις αντιμαχίες, τις κριτικές, κ.λπ.

Εγώ ήμουν μαρξιστής. Έχω πάψει να είμαι μαρξιστής εδώ και 25 χρόνια τουλάχιστον.

Εγώ θα έλεγα δύο πράγματα σχετικά με τον αναρχισμό, για να τα πούμε καθαρά και σταράτα.

Το ένα είναι το γεγονός ότι όλη η θεωρητική πλευρά, μπορεί να πει

κανείς, ήταν κάπως ατροφική μες στο αναρχικό κίνημα. Όχι ότι μετά τον Μαρξ το μαρξιστικό κίνημα απ' αυτή την πλευρά αναπτύχθηκε πολύ. Γιατί ήταν ταλμουδική ερμηνεία της Βίβλου, η τάδε παράγραφος του Α' τόμου του *Κεφαλαίου* σε αντιπαράθεση με την τρίτη παράγραφο του *Κεφαλαίου* και γράφονταν τόμοι ολόκληροι εκεί πέρα πάνω, οι οποίοι δεν είχαν κανένα ουσιαστικό περιεχόμενο και κανένα ενδιαφέρον. Αλλά νομίζω ότι υπήρχε πάντοτε στον αναρχισμό μια τάση προς την υποτίμηση της θεωρητικής διαύγασης των πραγμάτων.

Και το δεύτερο, που είναι ίσως και το πιο σημαντικό –δεν ξέρω κατά πόσο είναι σημαντικό στα πράγματα– είναι ζήτημα λέξεων. Νομίζω υπάρχει ένα θέμα, στο οποίο και ο Μαρξ και ο μαρξισμός και ο αναρχισμός είχαν μια τεράστια αυταπάτη, με μια ορισμένη έννοια, η οποία ήταν βλαβερή και ανώφελη αντίστοιχα. Αυτή η αυταπάτη σχετίζεται με το θέμα της εξουσίας.

Εγώ νομίζω ότι μια ελεύθερη, αυτόνομη, δημοκρατική –με την πραγματική έννοια– κοινωνία, είναι μια κοινωνία στην οποία κατά κάποιον τρόπο υπάρχει μια εξουσία. Τα εργατικά συμβούλια, αν πάρουμε αυτό το πράγμα, είτε τα τοπικά συμβούλια των κατοίκων, ασκούν μια εξουσία. Το ότι η εξουσία αυτή δεν έχει το ίδιο περιεχόμενο, τους ίδιους σκοπούς, τον ίδιο χαρακτήρα, ότι δεν είναι χωρισμένη από την κοινωνία, αυτό είναι άλλο πράγμα. Αλλά ασκούν μια εξουσία, αν παρθούν αποφάσεις κατά πλειοψηφία· αυτές οι αποφάσεις πρέπει να εκτελεστούν. Αυτό είναι μια εξουσία.

Το ζήτημα είναι εν τέλει: ποια φιλοσοφία του ανθρώπου υπάρχει πίσω απ' όλα αυτά τα πράγματα;

Εγώ δεν πιστεύω ότι ο άνθρωπος είναι ένα πανάγαθο ον που το έχουν διαφθείρει τα κοινωνικά συστήματα. Αυτή η αντίληψη μου φαίνεται τελείως ανόητη.

Διότι αν ήταν πανάγαθο ον, από πού βγήκαν αυτά τα κοινωνικά συστήματα; Και πώς στάθηκαν επί 10.000 χρόνια μες στη ζωή – ή τουλάχιστον 5.000 χρόνια με το τέλος της νεολιθικής εποχής, όπου έχουμε μια έντονη κοινωνική διαφοροποίηση, δηλαδή ασυμμετρική διαίρεση της κοινωνίας και ανταγωνιστική διαίρεση της κοινωνίας με κυρίαρχους και κυριαρχούμενους;

Αυτό σημαίνει ότι μια αυτόνομη κοινωνία πρέπει να αναθρέψει τις καινούργιες γενεές, και εκεί παίζεται το μεγαλύτερο μέρος της υπόθε-

σης, στο να γίνουν αυτόνομοι άνθρωποι. Δηλαδή, αν τους αφήσει κανείς μες στα χωράφια, δεν πρόκειται να γίνουν αυτόνομοι άνθρωποι, ούτε πρόκειται να αγαπάν ο ένας τον άλλο, ούτε θα λύνουν δημοκρατικά τα θέματά τους.

Πρέπει να εκπαιδευθούν μέσα σε μια δημοκρατική κατεύθυνση, την κατεύθυνση του σεβασμού της γνώμης των άλλων, της υπευθυνότητας, του αυτοστοχασμού, του ότι δεν είναι έτσι επειδή το είπε ο μεγάλος ή ο γέρος ή αυτός που έχει ήδη εκλεγεί, ότι δεν είναι κατ' ανάγκη σωστό επειδή το λέει.

Όλα αυτά είναι κοινωνικές λειτουργίες. Όλα αυτά πρέπει να αποφασιστούν και από τη στιγμή κατά την οποία αποφασίζονται πρέπει να εκτελεστούν. Αυτό να μην το ξεχνάμε.

Αυτό είναι μια αντινομία η οποία είναι λεπτή και πάει μακριά από τη φιλοσοφική άποψη. Δηλαδή μιλάμε για αυτονομία των ατόμων, ενώ ταυτόχρονα ο καθένας είναι αυτό που είναι, γιατί έχει εσωτερικεύσει ένα σωρό κοινωνικές ιδέες, παραστάσεις κ.λπ. Το ζήτημα είναι ποιες κοινωνικές ιδέες και παραστάσεις εσωτερικεύει, π.χ. αυτή τη στιγμή στο Ιράκ ή στο Ιράν, αυτοί οι άνθρωποι οι οποίοι ήταν ή και είναι έτοιμοι να σκοτωθούν για τη δόξα του Αλλάχ, έχουν εσωτερικεύσει αυτό το πράγμα. Είναι τελείως ετερόνομοι βέβαια.

Αλλά ούτως ή άλλως, οι άνθρωποι που θα μεγαλώσουν σε μια κοινωνία δεν μπορούν παρά να εσωτερικεύσουν ορισμένα πράγματα που τους επιβάλλει η κοινωνία κατά κάποιον τρόπο. Μια εξουσία την οποία κανείς ποτέ δεν μπορεί να εξαλείψει. Εκτός αν πιστεύει ακόμη μια φορά ότι θα γεννάμε τα παιδιά και θα τα στέλνουμε σε ωραία μέρη των τροπικών νήσων που θα 'χουνε μπανάνες στα δέντρα και τα παιδιά αυτά θα μεγαλώνουν και θα γίνονται ωραίοι άνθρωποι, αγόρια και κορίτσια, το οποίο εγώ θεωρώ ότι είναι σαχλαμάρα και ούτε συζητείται.

Λοιπόν, από τη στιγμή εκείνη ποιος αποφασίζει για την εκπαίδευση; Και τι σημαίνει εκπαίδευση των ανθρώπων; Δεν μιλάω για την εκπαίδευση με τη στενή έννοια. Ότι γίνεται μέσα σε μια κοινωνία είναι εκπαίδευση των καινούργιων ιδεών. Και αυτό το βλέπουμε σήμερα σε τρομερό βαθμό και φρικτό και απαίσιο με την τηλεόραση.

Ήδη σήμερα η εκπαίδευση των ανθρώπων κατά 99% δεν γίνεται πλέον στα σχολεία. Γίνεται στην τηλεόραση. Και αν έχεις ένα παιδί και

δεν θέλεις να αγοράσεις τηλεόραση για να μην υφίσταται αυτό το πράγμα και το στέλνεις στο σχολείο, έρχεται το παιδί από το σχολείο και κουβαλάει μαζί του όλη την τηλεοπτική δέθεν κουλτούρα και σου μιλάει για τον τάδε και την τάδε και έχει όλα τα σλόγκαν της τηλεόρασης και των διαφημίσεων. Αυτό είναι μια κοινωνική λειτουργία, η οποία διαμορφώνει το παιδί. Ποιος θα αποφασίζει; Δεν πρέπει να αποφασίζουμε γι' αυτά τα πράγματα;

E.N.: Πάνω στο σημείο της απόφασης ήταν το κεντρικό σημείο...

K.K.: Το ζήτημα της απόφασης και το ζήτημα της εφαρμογής της απόφασης...

E.N.: Και η διχογνωμία ήταν όσον αφορά στην πλειοψηφία και τη μειοψηφία, δηλαδή πώς και κατά ποιον τρόπο μπορεί να υπαχθεί η μειοψηφία στην πλειοψηφία και εν τέλει αν αυτό είναι δίκαιο ή άδικο.

K.K.: Εγώ νομίζω –και νομίζω θα συμφωνήσουμε σ' αυτό αν αρχίσουμε από χοντρά παραδείγματα– ότι δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνία, αν δεν υπάρχει βασική συμφωνία πάνω σ' ένα μίνιμουμ κανόνων.

Θα πάρω ένα «χονδρό και ανόητο» παράδειγμα. Ας υποθέσουμε ότι υπάρχει μια μειοψηφία η οποία λέει ότι εμείς θέλουμε να είμαστε κυνηγοί κεφαλών. Αλλά εμείς δεν δεχόμαστε να υπάρχει μια ομάδα κυνηγών κεφαλών μες στην κοινωνία. Τώρα, αν είμαστε πολύ πλούσιοι και υπάρχουν μεγάλα νησιά του Ειρηνικού ακατοίκητα, τους λέμε πηγαίνετε εκεί πέρα και φτιάξτε την κοινωνία σας κυνηγών κεφαλών· ανάμεσά μας δεν μπορεί να υπάρχουν κυνηγοί κεφαλών.

Αυτό είναι χονδρό παράδειγμα. Απ' την άλλη μεριά το να επιβάλλεις στον καθένα τι φαί θα τρώει είναι εξίσου εξωφρενικό στην άλλη άκρη. Λοιπόν, υπάρχει ένα σημείο που μόνο η ίδια η κοινωνία μπορεί να το καθορίσει, το ως ποιο βαθμό δηλαδή μειονότητες, ομάδες, τοπικές οργανώσεις κ.λπ., μπορούν να αποφασίζουν οι ίδιες και σε ποιο βαθμό χρειάζεται μια γενικότερη απόφαση.

Βλέπουμε π.χ. σήμερα ότι το οικολογικό πρόβλημα είναι ένα πρόβλημα που δεν επιδέχεται καν σοβαρή συζήτηση παρά σε πλανητική

κλίμακα. Δεν μπορούμε να πούμε ότι, εντάξει, η μειοψηφία θέλει π.χ. αυτοκίνητα που μολύνουν και δεν μπορεί κανείς να επέμβει στα δικαιώματά της. Δεν θα πει τίποτα αυτό το πράγμα. Δηλαδή, αν πρόκειται να λυθεί αυτό το ζήτημα, πρέπει να παρθούν αποφάσεις που να είναι υποχρεωτικές για όλους τους κατοίκους του πλανήτη.

Αυτό είναι ένα θέμα. Υπάρχουν επίσης ένα σωρό άλλα θέματα και υπάρχουν πολύ περισσότερα απ' ό,τι τα φανταζόμαστε σήμερα, θέματα στα οποία δεν χρειάζεται καμία κεντρική απόφαση και το γεγονός ότι σήμερα στην κοινωνία παίρνονται κεντρικές αποφάσεις είναι απλώς και μόνο το αποτέλεσμα του καπιταλιστικού ή του γραφειοκρατικού συγκεντρωτισμού, για να επιβάλει ομοιόμορφα πράγματα.

Ακόμα και στην εκπαίδευση, από την πλευρά των διδασκομένων υλών –θα πω αστεία παραδείγματα– διδάσκεται υποχρεωτικά μια δεύτερη ή μια τρίτη γλώσσα. Γιατί πρέπει να αποφασίζεται από την Αθήνα ή από το Παρίσι ή από την Ουάσιγκτον ποια θα είναι αυτή η γλώσσα; Δηλαδή οι κάτοικοι του νομού Κοζάνης, αν θέλουν τα παιδιά τους να μαθαίνουν φινλανδικά ως δεύτερη γλώσσα, ας μάθουν φινλανδικά.

Υπάρχουν ένα σωρό βαθμοί σ' αυτό το πράγμα, αλλά νομίζω ότι δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι δεν μπορεί να νοηθεί κοινωνία χωρίς ένα μίνιμουμ θεσμών που είναι αποδεκτοί από όλους και που είναι κατά κάποιον τρόπο υποχρεωτικοί και χωρίς διαδικασίες μέσα στις οποίες παίρνονται αποφάσεις, οι οποίες είναι υποχρεωτικές για το σύνολο.

Ποιο είναι το σημείο στο οποίο ορίζουμε ως πού η μειοψηφία πρέπει να εφαρμόζει τις απόψεις της, σε ποια θέματα, σε ποια πεδία πάνω μπορεί ο καθένας, η κάθε ομάδα να κάνει ό,τι θέλει, αυτό είναι ένα συγκεκριμένο πρόβλημα, στο οποίο δεν μπορούμε να απαντήσουμε εκ των προτέρων.

Και πρέπει επίσης να απαλλαγούμε από την ιδέα ότι υπάρχει αυτόματη λύση για τα προβλήματα· δηλαδή μια αυτόνομη κοινωνία είναι μια κοινωνία στην οποία για τα προβλήματα που μπαίνουν μπορούν να παρθούν λανθασμένες αποφάσεις, στην οποία υπάρχουν ρίσκα και κίνδυνοι από όλες τις μεριές.

Αλλά αυτό θα πει ελευθερία και αυτονομία. Δηλαδή, αν ήμουν πιστός του Κορανίου ή του Ευαγγελίου πραγματικός, δεν θα είχα κανένα πρόβλημα στη ζωή μου. Γιατί υποτίθεται ότι ξέρω κάθε φορά τι πρέπει να κάνω. Ή να ανοίξω το κιτάπι ή να ρωτήσω τον παπά ή τον μουφτή.

Επειδή νομίζω ότι είμαι ένας ελεύθερος άνθρωπος, έχω συνεχώς προβλήματα στη ζωή μου. Τι να κάνω με τούτο, τι να κάνω με εκείνο. Κι αυτό θα πει ελευθερία.

Ε.Ν.: Για να κλείσουμε αυτό τον κύκλο των ερωτήσεων που είχαν τη βάση τους στις εξελίξεις στην Ανατολική Ευρώπη, στο βιβλίο σας *Μπροστά στον πόλεμο* θεωρούσατε αδύνατη κάθε μεταρρύθμιση στο σοβιετικό μοντέλο. Έχοντας δεδομένη μια παλιά δήλωσή σας, ότι παραδέχεστε πως κάνατε λάθος –αν το λέω σωστά–, αυτό σημαίνει ταυτόχρονα και κάποια αλλαγή στη θεώρησή σας για τον κόσμο; Και πού εντοπίζετε αυτό το λάθος;

Κ.Κ.: Όχι, δεν συμβαίνει καμία αλλαγή. Και όσο για το «λάθος», ίσως άσχημα εκφράστηκα, γιατί νομίζω ότι πράγματι το είπα κάποτε αυτό. Λάθος είχα κάνει με την έννοια ότι δεν μπορούσε να αλλάξει αυτό το πράγμα.

Αλλά η εκτίμηση ότι το ρωσικό καθεστώς δεν μπορούσε να μεταρρυθμιστεί, κατά τη γνώμη μου είναι απολύτως σωστή. Διότι δεν μεταρρυθμίστηκε το καθεστώς. Είτε κατέρρευσε, όπως στις ανατολικές χώρες, είτε βρίσκεται σε μια χαώδη κατάσταση, όπως συμβαίνει στη Ρωσία. Δηλαδή δεν πρόκειται για μεταρρύθμιση του κομμουνισμού. Είναι η κατάρρευση του κομμουνισμού και η αντικατάστασή του από ένα οιονεί δυτικό καθεστώς. Τι θα γίνει στη Ρωσία είναι άλλη υπόθεση, αλλά και εκεί δεν πρόκειται να γίνει μεταρρύθμιση.

Στο σημείο πάνω στο οποίο έκανα λάθος ήταν η δυνατότητα –αυτό που λέγαμε πριν– να παρουσιαστεί μέσα απ' τη γραφειοκρατία μια ομάδα που να θέλει να αλλάξει τα πράγματα. Σ' αυτό έκανα λάθος: δεν υπάρχει αμφιβολία. Αλλά αυτό δεν έχει αλλάξει καθόλου τη θεώρησή μου, ούτε της κοινωνίας, ούτε του κόσμου.

Ε.Ν.: Παραμένει όμως παράλληλα όπως είπατε η Σοβιετική Ένωση σαν η πρώτη υποψήφια για την κοινωνική επανάσταση;

Κ.Κ.: Αυτό κατά κάποιο τρόπο το βλέπουμε. Τώρα, αν θα γίνει αυτή η επανάσταση, είναι αυτό που λέγαμε πριν: δεν μπορεί να το προβλέψει κανείς.

Ε.Ν.: Κι αυτό σας το αντιδιαστέλλουμε με την ανάπτυξη των εθνικιστικών κινημάτων, που εμφανίζονται με κάποια καθυστέρηση στη σύγχρονη πραγματικότητα.

Κ.Κ.: Αυτό είναι ένα από τα στοιχεία, ο ένας από τους κινδύνους, μπορεί να πει κανείς. Ο άλλος είναι ακριβώς αυτό που λέγαμε πριν, η εκ των προτέρων απορρόφηση των πληθυσμών εκεί πέρα από το δυτικό μοντέλο.

Ε.Ν.: Ας μπούμε σ' ένα δεύτερο σκέλος. Ανάμεσα στο πρόταγμα της αυτονομίας, της ριζικής επανάστασης, της «αδιάκοπης αυτοστοχαστικής δραστηριότητας της σκέψης» –όπως την ονοματίζετε– και στο πρόταγμα της ανάπτυξης και του εκσυγχρονισμού του συστήματος με τεχνο-επιστημονικούς όρους, αναδύθηκε σ' ολόκληρη την Ευρώπη, Ανατολική και Δυτική, ο εναλλακτισμός και το οικολογικό κίνημα.

Το ιδεολογικό κενό που άφησε τόσο ο μαρξισμός, και που κατά μία έννοια το δημιούργησε μέσα απ' την αντιφατικότητά του, όσο και η κρίση των πολιτικών κομμάτων, επιχείρησαν και επιχειρούν να το καλύψουν οι Εναλλακτικοί και οι Πράσινοι. Με δεδομένο ότι ο πυρήνας αυτού του κινήματος, έτσι όπως πρακτικά εμφανίζεται, είναι φυσιοκεντρικός, με την έννοια ότι το κέντρο του προβληματισμού είναι το τι συμβαίνει στη φύση, το βλέπουμε να ταλανίζεται ανάμεσα στα ερωτήματα: Τι είναι φύση; Τι είναι άνθρωπος; Ποια σύζευξη υπάρχει ανάμεσά τους; Και ουκ ολίγες φορές παραπαίει ανάμεσα στο περιβάλλον και στην πολιτική, ανάμεσα στις αντιπυρηνικές εκδηλώσεις και στις κοινοβουλευτικές επερωτήσεις.

Αν τώρα μέσα στην πανσπερμία των κοινωνικών ρόλων και θέσεων των Οικολόγων και των Εναλλακτικών, αν πούμε για επιχειρηματίες, για φοιτητές, διανοούμενους και σε μικρότερη κλίμακα για εργάτες κ.λπ., προσθέσουμε και την ιδεολογική πανσπερμία, η οποία εδώ στην Ελλάδα συνίσταται από αντιεξουσιαστές, μαρξιστές, αντικαπιναστές κ.λπ., τα πράγματα περιπλέκονται και αντιφάσκουν ακόμα περισσότερο.

Μπορούμε όμως να διακρίνουμε και έναν άλλο πυρήνα στη σκέψη αυτού του κινήματος, μέσα στον οποίο διάφοροι μαρξιστές και αντιεξουσιαστές βρίσκουν καταφύγιο. Η επαλήθευση της μαρξιστικής τελε-

ολογίας για την Ιστορία, συμπυκνωμένη στην «αντίφαση των παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων» παραχωρεί τη θέση της σήμερα σε μια νέα ιστορική τελεολογία, συμπυκνωμένη μέσα στην «αντίφαση της οικονομίας και του περιβάλλοντος». Έτσι, στην καλύτερη περίπτωση, αυτοί που πριν μερικά χρόνια περίμεναν τη νομοτελειακή αλλαγή της κοινωνίας μέσα από την οικονομική κατάρρευση του συστήματος, σήμερα την περιμένουν μέσα από την οικολογική.

Εν τέλει, τι μπορεί να περιμένει κανείς από τέτοιου είδους κινήσεις, όταν αυτές εξαντλούνται σε εκλογικές αναμετρήσεις, ανάγοντας την ήπια επέμβαση στη φύση σε ήπια αντιπολίτευση, την ειρηνική συνύπαρξη με το περιβάλλον σε ειρηνική συνύπαρξη με τους θεσμούς του συστήματος;

Το φαινόμενο Κον-Μπεντίτ, με τον οποίο βγάλατε ένα κοινό βιβλίο, που σήμερα είναι δήμαρχος της Φρανκφούρτης, είναι παρέκκλιση αυτού του κινήματος ή το εσχατολογικό αποτέλεσμα της εναλλακτικής πρακτικής;

Κ.Κ.: Εγώ δεν είχα ποτέ κανέναν ανεπιφύλακτο ενθουσιασμό για τους οικολόγους και για το οικολογικό κίνημα, γιατί κάπου δεν τους θεωρούσα αυτό που ονομάζετε πανσπερμία. Τους θεωρούσα πολύ συγκεχυμένους σε ό,τι αφορά την πολιτική διάσταση του προβλήματος, δηλαδή το γεγονός ότι όσο υπάρχουν αυτοί οι κοινωνικοί θεσμοί και αυτοί οι κοινωνικοί μηχανισμοί, είναι γελοίο να συζητάμε για άλλες σχέσεις του ανθρώπου με τη φύση και για την προστασία του περιβάλλοντος.

Αυτό δεν σημαίνει ότι –όπως το ‘καναν άλλοτε οι μαρξιστές και ιδίως οι κομμουνιστές– μπορούμε να λέμε ότι άμα γίνει επανάσταση όλα θα λυθούν, όπως και το γυναικείο ζήτημα θα λυθεί, αν θα γίνει επανάσταση κ.ο.κ. Σημαίνει ότι το πρόβλημα αυτό είναι ένα κεντρικό πρόβλημα. Αλλά είναι αναπόσπαστο μέρος του γενικότερου κοινωνικού και ιστορικού προβλήματος και εδώ πλέον μπαίνει το άλλο θέμα.

Καλά, οι κοινοβουλευτικές απασχολήσεις των οικολόγων κατά τη γνώμη μου δεν αξίζουν κάποια σοβαρή συζήτηση. Διότι δεν είναι δυνατόν πάνω στο οικολογικό να ξεχάσουμε ό,τι έχουμε πει –και που μένει σωστό– για την κοινοβουλευτική δήθεν δημοκρατία, για τον αποκριατικό χαρακτήρα της δήθεν αντιπροσώπευσης του λαού κ.λπ. Είναι αστεία πράγματα.

Αλλά εκείνο στο οποίο νομίζω ότι θα ‘πρεπε να επιμείνει κανείς είναι το εξής: ότι πράγματι το οικολογικό πρόβλημα, δηλαδή το πρόβλημα του περιβάλλοντος, αντικειμενικά έχει φτάσει σε ένα πάρα πολύ κρίσιμο σημείο· δεν υπάρχει καμία αμφιβολία. Κι αυτό το σημείο πραγματικά συγκαλύπτεται και αποκρύπτεται από τις κυβερνήσεις. Τελευταία ακόμη, υπήρξε μια έκθεση μιας επιτροπής των Ηνωμένων Εθνών από επίσημους αντιπροσώπους των κρατών, η οποία στα δύο πρώτα της μέρη ήταν τρομερά απαισιόδοξη για την εξέλιξη του περιβάλλοντος. Πηγαίνουμε, βαδίζουμε ολοταχώς προς Αποκαλυπτική καταστροφή. Δεν υπάρχει αμφιβολία. Και στο τρίτο της μέρος αυτή η έκθεση, όπου έπρεπε να πει τι θα έπρεπε να γίνει –όχι ότι είχαν εξουσία αυτοί να αποφασίσουν τίποτε, αλλά απλώς να πουν στις κυβερνήσεις: να κάνετε αυτά– δεν έλεγε τίποτε.

Διότι τα πρακτικά μέτρα τα οποία πρέπει να παρθούν, σημαίνουν πραγματικά ανατροπή του σημερινού τρόπου ζωής. Δηλαδή το σύστημα το οποίο στηρίζεται στο γεγονός ότι, άντε πάρτε αυτοκίνητα, άντε πάρτε τηλεοράσεις, άντε κάντε τούτο κ.λπ., είναι ασυμβίβαστο με την προστασία του περιβάλλοντος.

Και ιδίως αν έχει κανείς την ιδέα ότι το πρόβλημα του Τρίτου Κόσμου θα λυθεί με το γεγονός ότι σιγά σιγά αυτές οι χώρες θα εξελιχτούν προς κοινοβουλευτικές δημοκρατίες και φιλελεύθερες οικονομίες. Κι αν σκεφτεί κανείς ότι για να γίνει αυτό το πράγμα θα πρέπει να επεκταθεί το οικονομικό σύστημα της Δύσης, η κατανάλωση ενέργειας, η κατανάλωση πρώτων υλών, κ.λπ., γίνεται πλέον ένας εφιάλτης καταπληκτικός.

Αντικειμενικά το πρόβλημα είναι πάρα πολύ σοβαρό. Αλλά αν το πάρει κανείς με τη μορφή που του δίνετε ή που λένε ότι του δίνουν οι οικολόγοι, δηλαδή ότι αντικαταστήσανε την κρίση του καπιταλισμού, που θα προερχόταν από τη δήθεν αντίφαση μεταξύ παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων, με την κρίση που θα επέλθει από την αντίφαση μεταξύ οικονομίας και περιβάλλοντος, αυτό είναι τελείως εσφαλμένο.

Για τον απλούστατο λόγο ότι, αν υπάρξει μια τεράστια οικολογική κρίση, μια περιβαλλοντική καταστροφή, αν οι άνθρωποι δεν είναι έτοιμοι να αντιδράσουν, μια φασιστική λύση είναι εξίσου πιθανή, όσο και μια άλλη. Όπως το ‘χουν γράψει και οι μυθιστοριογράφοι των μυθι-

στορημάτων επιστημονικής φαντασίας, αν έχετε διαβάσει. Γίνεται μια περιβαλλοντική καταστροφή και η κυβέρνηση λέει «παίρνουμε όλες τις εξουσίες και εφεξής θα κάνετε τούτο, θα κάνετε τ' άλλο, θα έχετε 5 λίτρα βενζίνη το μήνα και 3 λίτρα καθαρό αέρα» και τελειώσει η υπόθεση. Δηλαδή η κρίση η περιβαλλοντική μπορεί να οδηγήσει στο ένα ή στο άλλο.

E.N.: Σαν το αυγό του φιδιού;

K.K.: Ακριβώς. Πάντως εγώ πολύ σοβαρά πιστεύω ότι η κρίση η περιβαλλοντική, δείχνει όχι μια αντίφαση ανάμεσα στην οικονομία και τη φύση, αλλά πόσο το καπιταλιστικό φαντασιακό όχι απλώς οδηγεί στην καταστροφή, αλλά είναι πράγματι ένα είδος περιόδου τρέλας της ανθρωπότητας.

Δηλαδή αυτή η απεριόριστη επέκταση και η κατάκτηση της φύσης και η καπιταλιστική ανάπτυξη η οποία δεν είναι ανάπτυξη –τι ανάπτυξη, αυτή η ψωροανάπτυξη– είναι πραγματικά ένα είδος περιόδου συλλογικής τρέλας της ανθρωπότητας.

Και το δράμα, κυρίως από την πολιτική άποψη –και αυτά δεν πρέπει να τα ξεχνάμε και να τα λέμε– είναι ο βαθμός στον οποίο ο κόσμος, οι άνθρωποι, ο κοσμάκης, οι λαοί συμμετέχουν σ' αυτό το πράγμα.

Διότι, αν πει κανείς στον κόσμο σήμερα ότι, για να λυθούν αυτά τα ζητήματα θα πρέπει εφεξής να συμπεριφερόμαστε πάνω στη γη σαν ένας σώφρων pater familias και θα πρέπει να σκεφτόμαστε τις επιπτώσεις των ενεργειών μας και να κάνουμε οικονομία και κατ' ουσίαν θα έπρεπε με κάποιον τρόπο να επανέλθουμε στο επίπεδο ζωής των πλουσίων χωρών του 1930 ή του 1920, θα τον λυντσάρουν οι άνθρωποι.

Και νομίζω ότι αυτό στην Ελλάδα το βλέπει κανείς περισσότερο απ' ό,τι σε άλλες χώρες.

E.N.: Ας έλθουμε τώρα στον δυτικό κόσμο. Με την παρέμβασή σας που έγινε τον Φεβρουάριο του 1989 κάνατε μια έντονη κριτική στη σύγχρονη επιστήμη.

Διαπιστώνουμε ότι η σύγχρονη τεχνοεπιστήμη βρίσκεται στην υπηρεσία του συστήματος, το οποίο σύστημα τείνει να χωρίσει την κοινωνία σε δύο θεμελιώδεις κατηγορίες: σ' αυτούς που κατέχουν τη σύ-

χρονη τεχνοεπιστήμη και σ' αυτούς που δεν έχουν καμία επαφή –κατά κάποιον τρόπο– μαζί της. Και αυτό το βλέπουμε μέσα από τις δυνατότητες της πληροφορικής, αλλά και τον τρόπο που αυτή αναπτύσσεται και την κοινωνική σχέση που έχει με τις πλατιές μάζες η κύρια παραγωγή της πληροφορικής.

Παρατηρούμε ταυτόχρονα την περιθωριοποίηση της παλιάς εργατικής δύναμης, σε βάρος της οποίας αναπτύσσονται οι υπηρεσίες. Βλέπουμε δηλαδή ταυτόχρονα ότι αυτόν τον ιστορικό ρόλο της εργατικής τάξης, που επικαλούταν ο Μαρξ, η ίδια η ανάπτυξη του καπιταλισμού τον καταρρίπτει. Η μετατροπή τώρα του χρηματιστικού κεφαλαίου σε διανοητικό κεφάλαιο αλλάζει την παγκόσμια οικονομία, τους προσαρμοσμούς της παγκόσμιας οικονομίας.

Ποιες είναι οι εσωτερικές τάσεις αυτής της αλλαγής, προς τα πού οδεύει δηλαδή το σύστημα αυτό της πληροφορικής, της κυβερνητικής, και πώς τίθεται σήμερα η πάλη ενάντια σ' αυτή τη μετατροπή της κοινωνίας σε αποκλεισμένους και σε αυτούς που κατέχουν τη γνώση;

K.K.: Αυτό είναι ένα τεράστιο ζήτημα· είναι πολύ δύσκολο να το συζητήσει κανείς. Είναι μερικές διατυπώσεις που χρησιμοποιήσατε, που δεν θα τις έκανα ακριβώς έτσι.

Δεν θα έλεγα π.χ. ότι η τεχνοεπιστήμη είναι στην υπηρεσία του συστήματος. Θα έλεγα ότι είναι μέρος του συστήματος και το ίδιο το σύστημα θα μπορούσε εξίσου να πει κανείς ότι είναι στην υπηρεσία της τεχνοεπιστήμης. Δηλαδή όλα αυτά πάνε μαζί.

E.N.: Υπάρχει μια αλληλοσυσχέτιση.

K.K.: Ναι, υπάρχει μια αλληλοσυσχέτιση, μια αλληλεξάρτηση, αλληλεγγύη, αμοιβαίος προσδιορισμός και κατ' ουσία πρόκειται για τη μορφή που παίρνει σήμερα αυτή η φαντασιακή σημασία του καπιταλισμού: της απεριόριστης ανάπτυξης και φυσικά της ορθολογικοποίησης των πάντων, του υπολογισμού των πάντων – του δήθεν υπολογισμού, γιατί δίνει αποτελέσματα παράλογα. Αυτό είναι ένα σημείο.

Το άλλο σημείο είναι το εξής: υπάρχει μια διαίρεση της κοινωνίας, όπως λέτε, ανάμεσα στους ανθρώπους που είναι μέσα σ' όλο αυτό το κυβερνητικό-πληροφοριακό σύστημα –η μία διάσταση του εν γένει

συστήματος— και στους άλλους. Αλλά δεν νομίζω ότι αυτοί οι άνθρωποι που είναι εκεί πέρα μέσα αποτελούν ένα μπλοκ. Δηλαδή νομίζω ότι η κρίση του συστήματος γίνεται αντιληπτή από ανθρώπους που είναι εκεί πέρα μέσα, από τους οποίους πολλοί ασκούν κριτική στο σύστημα και θα ήταν διατεθειμένοι να παλέψουν εναντίον του συστήματος.

Τώρα, το γενικότερο ζήτημα είναι φυσικά το ζήτημα της προοπτικής, δηλαδή προς τα πού μπορεί να πάει αυτή η ιστορία. Και εκεί φυσικά, αν τίποτε άλλο δεν μπορεί να συμβεί, υπάρχει η προοπτική της βαρβαρότητας με μια άλλη μορφή. Πολύ βάσιμα —μπορώ να πω— μπορεί να φανταστεί κανείς τη σημερινή κοινωνία, εξελισσόμενη προς ένα ολοένα μεγαλύτερο έμμεσο έλεγχο, μέσω της ανάπτυξης της κυβερνητικής-πληροφορικής κ.λπ., και να το συνδυάσει επίσης με το ενδεχόμενο της περιβαλλοντικής καταστροφής που λέγαμε προηγουμένως, για να δει έναν τύπο συστήματος, ο οποίος κατ' αυτόν τον τρόπο θα διαχειριζόταν τα πράγματα, βάζοντας τον κάθε κατεργάρη στον πάγκο του και τον καθένα στη θέση του.

Και το άλλο το τεράστιο ζήτημα που τίθεται, είναι φυσικά για μια άλλη ανάπτυξη, μια άλλη εξέλιξη της κοινωνίας, για μια αυτόνομη κοινωνία, για τη συλλογική διαχείριση της οικονομίας, της παραγωγής και ενός σωρού άλλων πραγμάτων.

Το οποίο προϋποθέτει φυσικά την υπέρβαση αυτού που σωστά ονομάσατε διαχωρισμό, ανάμεσα σε μια μάζα ανθρώπων, οι οποίοι δεν έχουν καμιά σχέση μ' αυτά τα πράγματα και σε μια μειοψηφία ασφαλώς, η οποία είναι μέσα και τα χειρίζεται.

E.N.: Άμα δεχτούμε αυτή την εξέλιξη, εμμένοντας στην πιθανότητα να συνεχιστεί χωρίς διακοπές για 5-10 δεκαετίες ακόμα, κατά πόσο θα είναι δυνατό να χρησιμοποιήσει η αυτόνομη κοινωνία αυτή τη νέα κατάσταση και κατά πόσο θα είναι δυνατό να τη διαχειρισθεί μια κοινωνία που έχει χάσει την επαφή μαζί της;

K.K.: Γι' αυτό έλεγα πριν ότι δεν πρέπει να παίρνουμε όλους τους ανθρώπους που είναι μέσα στον κυβερνητικό —με την έννοια της κυβερνητικής (cybernetics), όχι με την έννοια της κυβέρνησης— πληροφορικό μηχανισμό σαν ένα μπλοκ που είναι όλο με τη μεριά του συστήματος, όχι επειδή έτσι το επιθυμούμε, αλλά νομίζω ότι είναι έτσι. Υπάρχει

ένας μεγάλος αριθμός ανθρώπων, ιδιαίτερα φυσικά στα κατώτερα κλιμάκια...

E.N.: Ο οποίος θα αποτελέσει μια γέφυρα...

K.K.: Οι οποίοι ασφαλώς θα μπορούσαν να αποτελέσουν τη γέφυρα για μια εκ νέου οικειοποίηση από την κοινωνία αυτών των δυνατοτήτων.

E.N.: Και στην προοπτική ότι, όσο περνούν τα χρόνια, αυτό θα γίνεται όλο και πιο απίθανο;

K.K.: Δεν ξέρω αν είναι έτσι, γιατί εδώ πέρα υπάρχουν αντιφατικές τάσεις.

Βλέπει κανείς για παράδειγμα, τουλάχιστον στις πιο ανεπτυγμένες καπιταλιστικές χώρες, αλλά νομίζω ακόμα και στην Ελλάδα, παιδάκια ηλικίας 12, 14, 15 χρόνων που αρχίζουν και παίζουν με τα μηχανάκια τα υπολογιστικά ή έχουν terminals, τα οποία συνδέονται με ηλεκτρονικούς εγκεφάλους. Δυο-τρεις από τις πιο μεγάλες φάρσες που έγιναν στην Αμερική ήταν αυτές που βάλανε ιούς μέσα στα προγράμματα και ήταν παιδιά 15, 16, 17 ετών. Παίζανε με αυτά για να δουν τι θα γίνει αν βάλουν έναν ιό μέσα στα προγράμματα.

Υπάρχει δηλαδή ταυτόχρονα και μια διάδοση, όπως υπάρχει μια διάδοση των τεχνικών γνώσεων, όπου οι άνθρωποι ξέρουν να φτιάξουν το αυτοκίνητό τους ή την τηλεόρασή τους.

E.N.: Θα εμμείνουμε σε αυτή την ερώτηση. Παίρνουμε σαν δεδομένο μια συστηματική και ως ένα βαθμό συνειδητή υποβάθμιση της παιδείας που συντελείται κυρίως στα δημόσια σχολεία και στα πανεπιστήμια. Σ' ολόκληρη την Ευρώπη, άμα κοιτάξουμε, υπάρχει μια συστηματική υποβάθμιση.

Το πρώτο ερώτημα είναι κατά πόσο αυτό το φαινόμενο θα οδεύει σε μια χωρίς όρια υποβάθμιση.

Πράγμα που συνεπάγεται και το δεύτερο ερώτημα, πώς δηλαδή αυτή η γέφυρα, την οποία αναφέρετε, θα ξεπηδήσει μέσα απ' αυτούς που φεύγουν στα ιδιωτικά πανεπιστήμια, χάνοντας ήδη μια πρώτη επαφή με τις πλατιές μάζες και επιπλέον, όταν γίνονται στελέχη επι-

χειρήσεων ή τραπεζών πληροφοριών κ.λπ., χάνουν ακόμη για μια φορά αυτή την επαφή;

Κατά πόσο λοιπόν θα είχε υπόσταση αυτό που λέτε, σε μια τέτοια προοπτική ανάπτυξης;

Κ.Κ.: Σχετικά με την υποβάθμιση, νομίζω ότι εδώ έχουμε την επα-
νάληψη ενός κλασικού φαινομένου του καπιταλισμού.

Τι ήταν δηλαδή όλη η τάση του καπιταλισμού μέσα στην παραγω-
γή; Ήταν να αφαιρέσει από τον εργάτη κάθε πρωτοβουλία και κάθε
ειδίκευση και να τη μεταφέρει στο κεφάλαιο, δηλαδή αυτό που λέμε κε-
φάλαιο, τη μηχανή. Όστε να μπορέσει να μειώσει τις δυνατότητες επέμ-
βασης του εργάτη στην παραγωγή και την αντίδραση του εργάτη στην
εκμετάλλευση και την ξένωσή του.

Αυτό συνεχώς προσπάθησε να κάνει ο καπιταλισμός στην ιστορία
του. Το πέτυχε αυτό το πράγμα; Κατά ένα μεγάλο μέρος απέτυχε στην
παραγωγή.

Γιατί χρειάστηκε να βρει τη λύση έξω, στην κατανάλωση. Απέτυχε,
γιατί όσο ορισμένα τμήματα της παραγωγής μηχανοποιούνταν-αυτο-
ματοποιούνταν, αυτό είχε σαν αντίρροπο σε άλλα σημεία της παραγω-
γής να συναντά, και συνάντησε πάντα, δύο εμπόδια.

Το πρώτο ήταν ότι η ίδια η παραγωγή υφίσταται τα αρνητικά απο-
τελέσματα αυτής της κατάστασης: με τελείως αποξενωμένους εργάτες,
αυτό το είδαμε 100% στη Ρωσία, δεν μπορούσε να δουλέψει το ερ-
γοστάσιο.

Τη στιγμή που κάτι σπάει ή κάτι γίνεται, πρέπει ο εργάτης να ανα-
πτύξει μια υπεράνθρωπη πρωτοβουλία εκεί πέρα. Αυτός ο ταπεινός,
ο αγράμματος, ο κακοπληρωμένος, έπρεπε να σκιστεί και να βρει μια
λύση και την έβρισκε. Συνεπώς ο καπιταλισμός συναντούσε αυτό το
πρώτο όριο.

Απ' την άλλη συναντούσε το όριο, αν μπορώ να το εκφράσω έτσι,
ότι όλες αυτές οι ικανότητες και γνώσεις που αφαιρούνταν από τον
εργάτη, έπρεπε να μεταφερθούν σε έναν άλλο πόλο. Και αυτός ο πόλος
γινόταν η τεχνική οργάνωση του εργοστασίου, οι τεχνικοί μηχανικοί
κ.λπ., οι οποίοι όμως έπαυαν να είναι ένας μηχανισμός στην υπηρεσία
του αφεντικού. Γινόταν ένα συλλογικό σώμα μέσα στο οποίο οι ίδιες
αντιφάσεις ξαναδημιουργούνταν.

Λοιπόν, νομίζω ότι κάτι τέτοιο υπάρχει αντίστοιχα σήμερα με την
πληροφορική. Δεν είναι δυνατόν δηλαδή να υπάρξει αυτή η υποβάθμιση
επ' άπειρον, διότι αυτή η υποβάθμιση από ένα σημείο και πέρα αντα-
γωνίζεται τους ίδιους τους σκοπούς του συστήματος, δηλαδή το σύ-
στημα δεν μπορεί να λειτουργήσει έτσι.

Λέτε για παράδειγμα για υποβάθμιση της εκπαίδευσης. Αυτή τη
στιγμή υπάρχει αυτή η αντίφαση στην εκπαίδευση στις δυτικές χώρες.
Δηλαδή το σύστημα χρειάζεται ανθρώπους, οι οποίοι να είναι ενός
επιπέδου και, στο μέτρο που η εκπαίδευσή του δεν τους παράγει, εί-
ναι υποχρεωμένο να βρει άλλα μέσα για να τους δημιουργήσει, για να
τους εκπαιδεύσει. Συνεπώς, δεν μπορεί να πάει επ' άπειρον αυτή η
υποβάθμιση από μια άποψη, αντιθέτως.

Τώρα στο δεύτερο θέμα, δηλαδή στο πόσο είναι χωρισμένοι αυτοί
οι άνθρωποι από την κοινωνία και κατά πόσο θα είναι δυνατόν να
παίξουν τον ρόλο της γέφυρας ανάμεσα στη μάζα των ανθρώπων και
στις ανάγκες μιας αυτόνομης κοινωνίας, αυτό δεν νομίζω ότι μπορεί
να το συζητήσει κανείς a priori.

Είναι ζήτημα του σε ποιο βαθμό το κοινωνικό κίνημα, αν και όταν
ξαναγεννηθεί, θα είναι αρκετά ισχυρό, ώστε να προσελκύσει τους αν-
θρώπους εκεί μέσα. Εγώ απ' αυτά που ξέρω και βλέπω σήμερα, βλέπω
ότι μερικοί από τους πιο οξείς κριτικούς του συστήματος βγαίνουν
μέσα απ' αυτούς τους κύκλους.

Ε.Ν.: Συμπληρώνοντας σ' αυτά που λέγαμε: η επανεμφάνιση των
Λουδιτών στην νέα κατάσταση, κατά πόσο είναι ενδεχόμενη;

Κ.Κ.: Εγώ δεν ξέρω, ίσως έχω παραδοσιακά ανακλαστικά. Ποτέ δεν
έχω συμπάθεια γι' αυτού του είδους τα πράγματα, τον λουδισμό ας
πούμε, ή την καταστροφή των πραγμάτων.

Νομίζω ότι το βασικό πρόβλημα είναι να γίνει αυτή η μετατροπή, για
να μπορέσουμε να χρησιμοποιήσουμε, να ανατρέψουμε την καπιτα-
λιστική τεχνολογία, και να χρησιμοποιήσουμε ορισμένες από τις γνώσεις
τις οποίες έχουμε για μια άλλη τεχνολογία. Από το να καταστρέφουμε
τις μηχανές και τους υπολογιστές, δεν νομίζω ότι θα βγει τίποτα.

Ε.Ν.: Σας το λέμε στη βάση και στην προοπτική ότι χάνεται η ε-

παφή της κοινωνίας με τη γνώση. Να το πούμε αλλιώς. Άμα μπει η κοινωνία στη NASA, τι να αυτοδιαχειριστεί;

Κ.Κ.: Να μπει στη NASA; Αυτό σημαίνει ότι όλες οι αντιφάσεις και όλα τα προβλήματα της κοινωνίας μπαίνουν μέσα στη NASA.

Ε.Ν.: Μιλάμε για μια συγκεκριμένη κατάσταση. Δηλαδή, ότι η NASA αναπτύσσεται πέρα και έξω από κάθε κοινωνική διαδικασία, ανεξάρτητα από την κοινωνία.

Κ.Κ.: Ναι, αλλά άμα λέτε ότι αν μπει η όλη η κοινωνία μέσα στη NASA, τι σημαίνει αυτό το πράγμα;

Ε.Ν.: Παλιά, αυτό που χώριζε τον εργάτη απ' το εργοστάσιο ήταν ένας αστυνομικός και μια πόρτα, ίσως. Θα μπορούσε μπαίνοντας να το διαχειριστεί αμέσως. Αυτό δεν γίνεται όσο πάει και πιο δύσκολο, μπαίνοντας σε μια σύγχρονη μονάδα παραγωγής;

Κ.Κ.: Μ' αυτή τη μορφή, ίσως γίνεται πιο δύσκολο, αλλά τώρα υπάρχει δύναμη και αντίρροπο. Ότι, για παράδειγμα, τα γραφεία στα οποία κανονίζονται οι αυτοματοποιημένες αλυσίδες παραγωγής, τα ρομπότ κ.λπ., είναι συλλογικοποιημένα πια. Δεν είναι δύο ή τρεις ή πέντε άνθρωποι, που πρέπει απλώς και μόνο να εξαγοραστούν. Επίσης το θέμα της εξαγοράς παίζει ολοένα και μικρότερο ρόλο, γιατί υπάρχει στις δυτικές κοινωνίες ένα επίπεδο ικανοποίησης των βασικών αναγκών. Συνεπώς, δεν μπαίνει τόσο πολύ εκεί πέρα το ζήτημα.

Φυσικά, και μέσα σ' αυτό το σύστημα υπάρχει ένα ορισμένο ποσοστό ανθρώπων, οι οποίοι, πάνω από καθετί άλλο, είναι ή έχουν γίνει αριβίστες. Αλλά υπάρχει και ένα άλλο μεγάλο μέρος, η πλειοψηφία ασφαλώς των ανθρώπων, οι οποίοι δεν είναι αριβίστες και οι οποίοι έχουν ανοικτά τα μάτια τους. Εγώ πολλές φορές έχω συναντήσει πληροφορικούς, οι οποίοι κάνουν από τα μέσα κριτική, και πολύ σωστή, του πληροφορικού συστήματος. Ως συστήματος δηλαδή που κατ' ανάγκη καταλήγει σε αποτίες, σε άτοπα αντιορθολογικά συμπεράσματα κ.λπ., από τη στιγμή κατά την οποία προσπαθεί να ακολουθήσει τελείως τη λογική του.

Ε.Ν.: Συνεχίζοντας το θέμα που ανοίξαμε, βλέπουμε, ταυτόχρονα με την επίθεση που δέχεται η κοινωνία μέσω της πληροφορικής, μια δεύτερη επίθεση, την επίθεση του μηχανισμού του κράτους, το οποίο θα μπορούσαμε να πούμε ότι εξελίσσεται σε μια σύνθεση του *Θαυμαστού νέου κόσμου* και του 1984.

Για να γίνει πιο συγκεκριμένο θα λέγαμε τα εξής: Στον μεν Χάξλεϊ, η κοινωνία υποτάσσεται στους μηχανισμούς του συστήματος μέσα από μια «τεχνική της θέλησης», που εξασκεί το σύστημα πάνω στον άνθρωπο, ενώ στον Όργουελ η κοινωνία αποφεύγει να αντισταθεί διότι πρώτον, δεν βλέπει πουθενά διέξοδο και δεύτερον, υπάρχει η τρομοκρατία του κράτους.

Συνθέτοντας αυτά τα δύο, μπορούμε να παρατηρήσουμε την ανάπτυξη του σύγχρονου κράτους, που αν μη τι άλλο αυτή τη στιγμή αποτελεί το προπύργιο της αντεπανάστασης, που ποινικοποιεί την αυτόνομη πάλη με το πρόσχημα της «καταπολέμησης των ναρκωτικών και της τρομοκρατίας», που τουλάχιστον από τις εξελίξεις στην Ελλάδα, κι απ' ό,τι φανταζόμαστε και στην Ευρώπη, παίρνουν τεράστιες διαστάσεις. Δεν εμμένουν δηλαδή σ' αυτό που υποτίθεται ότι προτάσσουν, «καταπολέμηση των ναρκωτικών», «καταπολέμηση της τρομοκρατίας», αλλά διευρύνονται κυρίως ενάντια στην αυτόνομη πάλη των ανθρώπων.

Κ.Κ.: Δεν νομίζω ότι θα συμφωνούσα με τη γενική σας εκτίμηση. Δεν συζητάω για το τι θα γίνει, είτε σε περίπτωση οικολογικής, περιβαλλοντικής καταστροφής, είτε άλλων, άγνωστων προς το παρόν, εξελίξεων. Εγώ αυτό που νομίζω αυτή τη στιγμή, είναι κάτι που, αν θέλετε να χρησιμοποιήσετε αυτές τις αναφορές, είναι πολύ πιο κοντά στην ουτοπία του Χάξλεϊ, στον *Θαυμαστό νέο κόσμο*, χωρίς τα χημικά μέσα που επικαλείται και άλλα παρόμοια.

Δηλαδή, αυτό το οποίο υπάρχει είναι ένας υπερ-μαλακός ολοκληρωτισμός, με μια έννοια, ο οποίος είναι ικανός να αφήσει ένα σωρό «παράθυρα», να μη θίξει τις παραδοσιακές κατακτήσεις ελευθεριών και δικαιωμάτων.

Δεν νομίζω ότι υπάρχει επίθεση με την έννοια μιας σαφούς, είτε τρομοκρατίας του κράτους, είτε περιστολής των κλασικών δικαιωμάτων.

Νομίζω ότι το σύστημα λειτουργεί πολύ καλά προς το παρόν με την αποχώνωση την οποία δημιουργεί και ότι δεν έχει ανάγκη από περισσότερη ένταση.

E.N.: Αυτό κατά μία έννοια μπορούμε να πούμε ότι είναι σωστό. Κατά μία άλλη όμως, αν μιλήσουμε για την Ελλάδα, προσφάτως [1990] ανακοινώνει ότι προτίθεται π.χ. να μπει στις τηλεφωνικές γραμμές του καθένα επίσημα και με υπουργική υπογραφή.

K.K.: Αυτό πάντα υπήρχε στην ουσία.

E.N.: Ναι, αλλά κάτι τέτοιο προσβάλλει κατά κάποιο τρόπο την παλιά ισορροπία με το λεγόμενο «απόρρητο».

K.K.: Ναι, συνταγματικά ήταν κατοχυρωμένο το απόρρητο και είναι, δήθεν, αλλά στην ουσία, όταν υπήρχαν θέματα, τα οποία ενδιέφεραν την ασφάλεια του κράτους, όλα αυτά τα έγγραφα στα παλιά τους τα παπούτσια.

E.N.: Η επίθεση λοιπόν γίνεται με την έννοια ότι προσβάλλουν και αυτό που πρόβαλλαν στο παρελθόν, δηλαδή το «απόρρητο», χωρίς να υπάρχει καμιά αυταπάτη ότι δεν παρακολουθούσαν τα τηλέφωνα, προκειμένου να συνηθίσει η κοινωνία στην ιδέα ότι είναι απαραίτητες αυτές οι παρακολουθήσεις, που φυσικά επεκτείνονται στο απαραίτητο της αυτοφυλάκισής της.

K.K.: Δεν ξέρω αν είναι τόσο αυτός ο χαρακτηρισμός, ή αν ο χαρακτηρισμός είναι ότι τώρα έχουν τη δυνατότητα την κοινωνικοπολιτική να νομιμοποιήσουν καθαρά μια κατάσταση, η οποία ήταν πραγματική κατάσταση πάντοτε.

Δηλαδή, όταν η αστυνομία ήθελε να παρακολουθήσει τις συνδιαλέξεις, τις παρακολουθούσε, είτε με εντολή του υπουργού Εσωτερικών ή του διευθυντή ασφαλείας. Νομίζω ότι αυτή τη στιγμή, αυτό το οποίο γίνεται είναι ότι παίρνουνε μέτρα να νομιμοποιηθούν αυτά τα πράγματα και δεν βλέπω γιατί να πηγαίνουνε παρακάτω.

Δηλαδή, το να πάνε παρακάτω, θα προϋπέθετε ότι υπάρχει μεγάλη

όξυνση και ένταση της κοινωνικής πάλης, η οποία δεν υπάρχει, μην το ξεχνάμε αυτό το πράγμα. Και με συγχωρείτε που το λέω αυτό, γιατί διερωτώμαι αν πίσω από την ερώτησή σας υπάρχουν κατάλοιπα της μαρξιστικής νοοτροπίας, της συνεχούς όξυνσης της κοινωνικής κατάστασης.

Δεν υπάρχει συνεχής όξυνση και αυτό είναι το δράμα. Το δράμα είναι ότι υπάρχει συνεχής αποκοίμιση της κοινωνίας.

E.N.: Μα δεν θέλουμε να πούμε ότι υπάρχει συνεχής όξυνση, αυτό είναι δεδομένο και το βλέπουμε στην καθημερινή μας ζωή. Όταν όμως βλέπουμε μια διεθνοποίηση του «πολέμου κατά της τρομοκρατίας» με μηχανισμούς διεθνείς, όπως είναι η TREVI...

K.K.: Μα υπήρχε πριν η INTERPOL, ούτως ή άλλως, η οποία υποτίθεται ότι ήταν μόνο για ποινικά εγκλήματα, αλλά ουδείς ποτέ αμφέβαλλε ότι η INTERPOL έπαιζε το ρόλο της και στα πολιτικά.

E.N.: Θεωρείτε δηλαδή ότι δεν είναι και τόσο σημαντικές αυτές οι μεταβολές;

K.K.: Δεν νομίζω ότι υπάρχει ουσιαστική μεταβολή. Εγώ θα έλεγα, αντιθέτως, ότι ολοένα και περισσότερο τα συστήματα και οι μηχανισμοί που κυριαρχούν επαφίενται στο γεγονός ότι η χειραγώγηση των ανθρώπων με τα μέσα μαζικής πληροφόρησης και τα λοιπά, είναι ικανοποιητική. Μπορεί μια μέρα να ξυπνήσουν και να βρεθούν μπρος σε μια τεράστια έκπληξη και το ελπίζω. Αλλά προς το παρόν, νομίζω ότι αυτό είναι που οδηγεί σήμερα τους ιθύνοντες.

E.N.: Ακριβώς πάνω σ' αυτή τη χειραγώγηση λέμε ότι χρησιμοποιούν σαν επίφαση τον «πόλεμο κατά της τρομοκρατίας και των ναρκωτικών».

K.K.: Μα, ελέγχουν ήδη. Ποιος εξάλλου αυτή τη στιγμή σηκώνεται εναντίον του συστήματος;

Ας μη μείνουμε στην Ελλάδα, την οποία δεν ξέρω και τόσο καλά και τι ακριβώς γίνεται εδώ πέρα. Ας πούμε στις χώρες που παρακολουθώ από πιο κοντά, Γαλλία, Αγγλία, Γερμανία, ΗΠΑ. Ποιος σηκώνεται ε-

ναντίον του συστήματος ως τέτοιου, αυτή τη στιγμή; Οι εργατικοί αγώνες έχουν εκφυλιστεί τελείως, είναι δηλαδή καθαρά κορπορατιστικοί [συντεχνιακοί]. Δηλαδή, η τάδε κατηγορία σιδηροδρομικών θέλει τόση αύξηση και άμα δοθεί αυτή η αύξηση, οι άλλοι ξεσηκώνονται και λένε γιατί δώσατε σ' αυτούς αύξηση και δεν δίνετε και σε μας και το κράτος λέει ότι αν δώσουμε και σε σας θα έχουμε ζημιές κ.λπ., και μετά από κάτι τέτοια, απολήγουν σε συμβιβασμούς. Αυτό είναι το ένα.

Τι άλλο υπάρχει; Ακόμη και η τελευταία εκπαιδευτική απεργία του '86 ήταν καθαρά συντεχνιακή, άλλο αν ήμασταν κοντά στα παιδιά διότι ξεσηκώθηκαν και βγήκαν στον δρόμο. Αλλά ήταν καθαρά συντεχνιακή, να προφυλαχθούν δηλαδή τα συμφέροντα των ανθρώπων οι οποίοι μπαίνουν στο πανεπιστήμιο. Καμιά στιγμή όμως δεν διερωτήθηκαν τι γίνεται με όλους τους άλλους, οι οποίοι δεν μπαίνουν στο πανεπιστήμιο και για τους οποίους δεν υπάρχει το πρόβλημα αυτό.

E.N.: Πάνω σ' αυτό το τι άλλο, θα μπορούσαμε να σας πούμε τι λένε οι ίδιες, άσχετα αν είναι έτσι πράγματι ή δεν είναι, μιλάμε για τις ένοπλες οργανώσεις...

K.K.: Τρομοκρατικές εννοείτε;

E.N.: Εσείς θα δώσετε τον όρο.

K.K.: Καλά, δεν έχει σημασία, ένοπλες οργανώσεις...

E.N.: Λοιπόν, λένε ότι αντιτίθενται στο υπάρχον κοινωνικό σύστημα. Μιλάμε για τη R.A.F., τους Κομμουνιστικούς Πυρήνες, την 17N κ.λπ., αφού ζητάτε μια επιπλέον χρησιμότητα των μέτρων.

K.K.: Μα, τι έκταση έχουν αυτές οι οργανώσεις; Εγώ πρώτα πρώτα, είμαι τελείως αντίθετος με την τρομοκρατία αυτού του τύπου και αυτού του τύπου την ένοπλη πάλη. Θεωρώ ότι είναι τελείως εσφαλμένη στις κατευθύνσεις της και στα μέσα της και επιπλέον ούτως ή άλλως μια τέτοια οργάνωση, κι αυτό το έχω δει άλλωστε συγκεκριμένα, δεν μπορεί παρά:

Πρώτον, ιδεολογικά να είναι τελείως δεινοσαυρική, διότι είναι δει-

νοσαυρικές. Δηλαδή, η ιδεολογία που υπάρχει σ' αυτές είναι απολιθώματα. Η ιδεολογία που υπάρχει πίσω από τις ένοπλες οργανώσεις είναι ότι η σύγχρονη κοινωνία είναι μια μαπαρουτοθήκη και το μόνο που χρειάζεται είναι να ρίξουμε ένα σπίρτο και να εκραγεί, το οποίο είναι τελείως τρελό. Αυτό δεν έχει καμία σχέση με την πραγματικότητα, η οποία, έτσι όπως είναι σήμερα, δεν είναι μαπαρουτοθήκη.

Δεύτερον, μια τέτοια οργάνωση για να λειτουργήσει —έτσι άρχισε και το μπολσεβίκικο κόμμα και αυτά ήταν τα επιχειρήματα του Λένιν: εμείς είμαστε στρατός και συνεπώς δημοκρατία δεν μπορεί να υπάρχει, πρέπει η βάση να υπακούει στο επιτελείο— πρέπει να είναι κατ' ανάγκη ολοκληρωτικά οργανωμένη και δεν μπορεί να είναι οργανωμένη αλλιώς. Πώς είναι δυνατόν να είναι οργανωμένη αλλιώς; Και νομίζω ότι αυτή τη στιγμή πια ούτε στρατολογούν.

Δεν ξέρω γιατί η 17N εξακολουθεί να έχει κάποια δύναμη και ενδεχομένως κάποια αίγλη ανάμεσα στους ανθρώπους της αριστεράς. Δεν ξέρω ούτε από πού προέρχονται, ούτε πώς κινούνται. Μερικές δε απ' τις κινήσεις τους μου φάνηκαν πολύ περίεργες, όπως η δολοφονία του Μπακογιάννη. Γιατί ο Μπακογιάννης; Τι σήμαινε αυτό και τι εξυπηρετούσε αντικειμενικά εκείνη τη στιγμή; Ταυτόχρονα, δεν νομίζω ότι ιδρώνει το αυτί των κυβερνώντων από αυτά τα πράγματα, αλλά αντιθέτως τους χρησιμοποιούν σαν ένα είδος σκιάχτρου. Και στην Ιταλία αυτό έγινε. Δηλαδή, εκεί που υπήρχε μια μεγάλη κοινωνική κινητοποίηση με τους εργάτες κ.λπ. στα χρόνια του '70, με τον χαρακτήρα που πήρε από τις Brigade Rossi και τις υπόλοιπες, ολοένα και περισσότερο έφευγε ο κοσμάκης και διαχωριζόταν, επειδή δεν τα ήθελε αυτά.

E.N.: Μέχρι που οι Ερυθρές Ταξιαρχίες έφτασαν στη φυσική και ιδεολογική τους φθορά.

K.K.: Φυσικά.

E.N.: Και ερχόμενοι τώρα στα δικά μας, στην Ελλάδα, πώς βλέπετε τη συμμετοχή του ΚΚΕ σε κυβερνητικό σχηματισμό, στην κυβέρνηση Τζαννετάκη, σαν πρώην μαρξιστής; Και πώς βλέπετε τη δήλωση του Ανδρέα Παπανδρέου στα πρόσφατα γεγονότα της Κρήτης, στα Χανιά, με δεδομένη τη νεοφιλελεύθερη επίθεση, ότι οδεύουμε προς ένα

ολοκληρωτικό κράτος; Ποιος είναι δηλαδή αυτός που θα επικρίνει το ολοκληρωτικό κράτος και από ποια θέση μιλάει;

Και ένα άλλο ζήτημα που ενδιαφέρει εμάς σε κινηματική βάση, είναι ότι η κρίση, κατάρρευση πια, του μαρξισμού, επικεντρώνεται εδώ στην Ελλάδα, απ' όλους αυτούς τους παλιούς μαρξιστές, κομμουνιστές όλων των αποχρώσεων, που βρίσκονται και στο εσωτερικό της κρίσης, σε κριτικές «ορισμένου ορίου», που δεν φτάνουν δηλαδή μέχρι το τέλος και δεν εξαντλούνται. Αυτό ταυτόχρονα συνοδεύεται και από μια ψυχοπαθητική αντίσταση απέναντι στην παραδοχή της κατάρρευσης, σαν να μη θέλουν δηλαδή να την παραδεχτούν.

Έχουμε έτσι ένα «παράδοξο» φαινόμενο. Όταν επί δεκαετίες, χιλιάδες κόσμος και συζητούσε σε καθημερινή βάση, αλλά και έπραττε σε καθημερινή βάση πάνω στο κομμουνιστικό όραμα, βλέπουμε σήμερα να σιωπά και να ξεχνά, ιδιαίτερα εδώ στην Ελλάδα, τα πάντα όσα έγιναν και να μην επακολουθεί καμία απολύτως συζήτηση ουσίας από όλους αυτούς, αρχίζοντας από τους διανοούμενους και φθάνοντας μέχρι τους απλούς εργαζόμενους.

Κ.Κ.: Το να μιλάει ο Παπανδρέου για πορεία προς ολοκληρωτικό κράτος είναι φυσικά γελοίο. Και αυτός ο άνθρωπος είναι γελοίος, δεν υπάρχει καμία αμφιβολία για αυτό. Διότι, αν υπήρχε μια οιοσδήποτε ολοκληρωτική κατάσταση στην Ελλάδα, ήταν αυτή που δημιούργησε το ΠΑΣΟΚ επί 8 χρόνια, όπου για να πάρει ένας ένα δάνειο από μια τράπεζα έπρεπε η κλαδική να δώσει το πράσινο φως. Τι συζητάμε τώρα, είναι αστεία πράγματα. Αυτός είναι ένας τζουτζές που πέρασε σε χρεωκοπία και σε κατάρρευση, που λέει ότι του 'ρθει για δημοκοπία.

Το ζήτημα το πολύ σοβαρό που θίγεται είναι όχι τόσο αυτό της συννενομένης του ΚΚΕ και του Φλωράκη στην κυβέρνηση Τζαννετάκη, γιατί κι αυτοί είναι τομάρια και ομορτιστές και ελίσσονται. Όπως το είπε και ο Ταμτάκος, αυτοί κρατούσαν το ξύλο πάνω στο οποίο ο Στάλιν σκότωνε τους ανθρώπους, όπως και οι όμοιοί τους στη Γαλλία, στην Ισπανία και αλλού.

Και απλώς η τύχη το 'φερε γι' αυτούς ότι δεν ήταν οι ίδιοι ενεργοί δήμιοι, δηλαδή αν είχαν έρθει έτσι τα πράγματα στην Ελλάδα, θα είχαν σκοτώσει όσο κόσμο είχαν σκοτώσει ο Χόνεκερ και οι Ρώσοι κ.λπ., θα είχαν κάνει τα ίδια.

Ε.Ν.: Τα πρώτα δείγματα εξάλλου τα δείξαν στον εμφύλιο.

Κ.Κ.: Και πριν τον εμφύλιο με το ΕΑΜ. Το τι κάναμε με τους στόχους που κυριαρχούσαν στο ΕΑΜ και στις συνοικίες τις Αθήνας. Κατ' ουσίαν, στην Αθήνα απ' το '43 και μετά, οι Γερμανοί ήταν στο κέντρο της πόλης και τη νύχτα βάζανε περιπολίες και γύρω γύρω η Αθήνα έβραζε με το ΕΑΜ που έκανε ό,τι ήθελε και σκότωνε όσους ήθελε.

Εκεί όμως που το πράγμα έχει πολύ-πολύ βαθύτερη σημασία και πολύ σωστά κάνετε και το αναφέρετε και το θίγετε και μ' αυτά που λέτε, είναι η καθαρά, όχι απλώς ψυχοπαθητική, αλλά ψυχοπαθολογική κατάσταση όλων των ανθρώπων αυτών, οι οποίοι δεν είναι ούτε ένας, ούτε δύο. Είναι εκατοντάδες χιλιάδες, για να μην πούμε εκατομμύρια, από τους Έλληνες, οι οποίοι επί χρόνια πίστευαν στη Ρωσία, στο κομμουνιστικό κόμμα και, όχι απλώς τα πίστευαν, αλλά, όπως λέτε, και τα έπρατταν.

Διότι, στο κάτω κάτω, αυτοί που, ας πούμε, αν πάρουμε ένα ακραίο παράδειγμα, σκότωσαν τους συντρόφους μας το '43, το '44 και το '45 θα τους σκότωναν επίσης, δεν ήταν έκφυλοι, δήμιοι ή εκπαιδευμένοι γενίτσαροι κ.λπ. Ήταν συνηθισμένοι άνθρωποι σαν και σας, σαν και μένα, σαν οποιονδήποτε εργάτη, οι οποίοι είχαν πιστέψει στο ΚΚΕ, αλλά τους είχαν βάλει στην ΟΠΛΑ επειδή ήταν ιδιαίτερα πιστοί, και που πιστεύανε πράγματι ότι ο Ταμτάκος ήταν πράκτορας, ο Καστοριάδης ήταν πράκτορας και άμα τον βρούμε πρέπει να τον «κονσερβοκουτίσουμε».

Λοιπόν, αυτοί οι άνθρωποι τώρα βρίσκονται τελείως αποσυντεθειμένοι ψυχολογικά και διανοητικά, διότι πιστεύανε σ' αυτά τα πράγματα και αυτά τα πράγματα τώρα καταρρέουν. Έρχεται ο Γκορμπατσόφ ο ίδιος και βγάζει στη φόρα όλα όσα γίνονταν στη Ρωσία. Δεν ξέρω αν διαβάσατε ένα τελευταίο διάταγμα που έβγαλε ο Γκορμπατσόφ, ο οποίος καλεί τις διάφορες δημοκρατίες της Ένωσης να πάρουν μέτρα για την αποκατάσταση των θυμάτων της σταλινικής βαρβαρότητας και κτηνωδίας.

Δηλαδή της βαρβαρότητας και κτηνωδίας του Φλωράκη, του Κύρκου και εμμέσως των ανθρώπων οι οποίοι κατά κάποιον τρόπο ειλικρινώς πίστεψαν σ' αυτά τα πράγματα. Λοιπόν, τι μπορούν να κάνουν

αυτοί τώρα; Εγώ νομίζω ότι κατά κάποιον τρόπο, και είναι φρικτό να το πει κανείς, σ' αυτούς τους ανθρώπους το μόνο που μένει είναι να πεθάνουν. Δεν πρόκειται πια ούτε να αλλάξουν, ούτε είναι ικανοί να κάνουν αυτοκριτική. Πρέπει αυτό το «δέρμα» να πέσει, αυτό είναι το δράμα της ιστορίας της ανθρωπίνης. Το «δέρμα» αυτό πρέπει να πέσει, όπως πέφτει ένα φθαρμένο δέρμα πάνω απ' το σώμα, και να μείνουν οι άλλοι, οι οποίοι δεν έχουν αυτό το τεράστιο βάρος το ψυχολογικό και την ευθύνη, την οποία δεν είναι ικανοί να πάρουν αυτοί.

Διότι ποιος έχει τα κότσια να παραδεχτεί ότι επί 30 χρόνια, ας πούμε, συμμετείχε σε μια εγκληματική επιχείρηση; Ελάχιστοι άνθρωποι έχουν το θάρρος να το κάνουν αυτό το πράγμα. Και ιδίως να το κάνουνε τώρα. Δηλαδή, όχι να ξεσηκωθούν, όπως μερικοί ξεσηκώθηκαν, στην Ελλάδα κανένας άλλωστε, αλλά όπως έξω, σε άλλες χώρες που είπανε, όπως ο Σεμπρούν το '65, ότι αυτά κι αυτά γίνονται, ή άλλοι αλλού, π.χ. στη Γαλλία το '70 ο Πιερ Ντεξ –άλλο πού φτάσανε, δεν έχει σημασία–, οι οποίοι κάπου ψυχολογικά στηρίζονται στο γεγονός ότι πήραν την πρωτοβουλία σε μια στιγμή να πουν: «αί σιχτίρ, είστε εγκληματίες και φεύγω».

Όμως εδώ έχουμε ανθρώπους που τα κατάπιαν όλα και περίμεναν να 'ρθει απ' έξω το φως, με τον Γκορμπατσόφ και με όλα όσα έγιναν, για να καταλάβουν τι τους γινότανε και χωρίς να το καταλάβουν τελείως.

Αυτό είναι τεράστιο βάρος στην ελληνική ζωή, πολύ περισσότερο απ' ό,τι σε άλλες χώρες, δυτικές, όπου το πράγμα έχει ξεκουνηθεί πολύ πιο νωρίς κατά κάποιον τρόπο. Ακόμη και στην Ιταλία, όπου είχαν αρχίσει να κάνουν μια κριτική και να χωρίζουν τα τσανάκια τους, να μην παραδέχονται την εισβολή στην Τσεχοσλοβακία, να δέχονται ότι υπήρχαν στρατόπεδα συγκέντρωσης, ότι υπήρχε μια διαφθορά του σοσιαλιστικού μοντέλου, τριχες βέβαια, δεν έχει σημασία. Πάντως είχαν χωρίσει τα τσανάκια τους. Εδώ ουδέποτε τα χώρισαν.

Και δεν ξέρω, δεν έχω παρακολουθήσει και δεν γνωρίζω τι έλεγαν διαδοχικά ο Φλωράκης και ο Κύρκος, όταν τα πράγματα επισήμως άρχισαν και λέγονταν στη Ρωσία. Τι είπανε;

E.N.: Μιλάνε για «λάθη».

K.K.: Τι λάθη; Το να σκοτώσεις 20 εκατομμύρια ανθρώπους, με ποια λογική είναι λάθος;

E.N.: Δεν έγιναν τέτοιες αναφορές.

K.K.: Δεν έγιναν; Ακόμη και σήμερα;

E.N.: Εν τέλει, πού αποδίδετε τη στάση, όχι μόνο των ηγετών του ΚΚΕ, αλλά, πράγμα που είναι πιο σημαντικό, τη στάση αυτής της πλατιάς μάζας που, και από προσωπικές εμπειρίες που είχαμε σε εργατικές συγκεντρώσεις, δεν συμπεριφέρεται όπως φυσιολογικά θα έπρεπε να φερθεί;

K.K.: Δηλαδή;

E.N.: Δηλαδή σαν απογοητευμένοι άνθρωποι. Αλλά σαν άνθρωποι που θεωρούν ότι και τότε ήταν καλά τα πράγματα και τώρα είναι καλά.

K.K.: Και γυρεύουν και τα ρέστα από πάνω! Δεν ξέρω...

E.N.: Κλείνοντας για την Ελλάδα, πώς βλέπετε τη νεοφιλελεύθερη επίθεση, που φυσικά έχει άμεση σχέση με έναν ολόκληρο ευρωπαϊκό προσανατολισμό που αναζητά λύσεις για το σύστημα;

K.K.: Αυτό είναι μια προσπάθεια προσαρμογής της Ελλάδας στην ευρωπαϊκή πραγματικότητα. Υπάρχουν ένα σωρό ιδιοφυΐες και ιδιαιτερότητες της ελληνικής κατάστασης· δεν μπορώ να τις συζητήσω εδώ εκτεταμένα.

Αρχίζοντας απ' όλη την ιστορία, από τη μυθολογία της ελληνικής ιστορίας, το μπέρδεμα ανάμεσα στον Περικλή και τον Βασίλειο τον Βουλγαροκτόνο, στον Σοφοκλή και τον Ρωμανό τον Μελωδό, αυτά τα πράγματα αφενός και με την οικονομική υπανάπτυξη, την πολιτιστική υπανάπτυξη, την τεχνητή εισαγωγή ενός δυτικού κράτους από τους Βαυαρούς κ.λπ. αφετέρου, με όλα αυτά τα οποία διαρκώς γίνονται, φτάνουμε στο πρόβλημα του ιρεδδεντισμού [αλυτρωτισμού], τη Μεγάλη Ιδέα και σ' όλα αυτά τα πράγματα, τα οποία απολήγουν μετά

στη δύναμη που παίρνει το Κομμουνιστικό Κόμμα μέσα στην Κατοχή μέσω του ΕΑΜ, στον ρόλο που παίζει στον Εμφύλιο, στην αναμονή ότι η Ρωσία θα μας σώσει, επαναλαμβάνοντας κάπου τα παλιά του 1770: «ακόμη τούτη η άνοιξη, τούτο το καλοκαίρι, ραγιάδες, ραγιάδες, ώσπου να 'ρθεί ο Μόσκοβος». Και περιμένουν να 'ρθει ο Μόσκοβος, δεν υπάρχει αμφιβολία.

Μέσα εκεί έρχεται ξαφνικά ο παπατζής, ο γιος του παπατζή, άλλος παπατζής μεγαλύτερος από τον πατέρα του, ο οποίος επωφελείται απ' αυτή την κατάσταση και προσεταιρίζεται ένα μεγάλο μέρος των απογοητευμένων αριστερών, δημιουργεί το ΠΑΣΟΚ και έρχεται και δημιουργεί αυτό το φαυλοκρατικό ημιολοκληρωτικό καθεστώς επί 8 χρόνια.

Τώρα το κατεστημένο προσπαθεί να προσαρμοστεί με την κατάσταση του δυτικού καπιταλισμού και γίνεται και εδώ αυτή η νεοφιλελεύθερη επίθεση, όπως έγινε στην Αγγλία, στην Αμερική, ακόμη και στη Γαλλία, όπου την έκαναν οι σοσιαλιστές. Άλλωστε εδώ ο Ανδρέας δεν ήταν ικανός να την κάνει· φυσικά τη μισοέκανε, χωρίς να μπορεί να την ολοκληρώσει. Η οποία έχει σαν σκοπό κατά κάποιον τρόπο να συμμαζέψει κάπως τα πράγματα, τα οποία, από την άποψη του συστήματος και ιδιαίτερα του καπιταλισμού και της οικονομικής του διάστασης, είχαν πάει πολύ μακριά κατά κάποιο τρόπο και το αποσταθεροποιούσαν με τις διεκδικήσεις των μισθών των εργαζομένων κ.λπ. Προσπάθησαν έτσι να τους φέρουν σε λογαριασμό, το οποίο και πέτυχαν κατά ένα μέρος. Έτσι, στην Αμερική είχαμε συμφωνίες μεταξύ των επιχειρήσεων και των συνδικάτων προ πέντε ετών [1985], όπου τα συνδικάτα δέχονταν μειώσεις των μισθών.

Λοιπόν, αυτό επαναλαμβάνεται τώρα στην Ελλάδα, με καθυστέρηση ως συνήθως, με τον Μητσοτάκη και με πολύ πιο μισερό και κακομοιρικό τρόπο, λόγω βέβαια της πολιτικής συγκυρίας. Δεν υπάρχει νομίζω περισσότερο ζουμί σ' αυτή την ιστορία, παρά η προσαρμογή που γίνεται, φυσικά με την πίεση της ένταξης στην ΕΟΚ.

Ε.Ν.: Και καταλήγοντας πια: Κατά πόσο είναι δυνατή η επανόρθωση των χαμένων ευκαιριών, αν μπορούσαν να ονομαστούν έτσι οι χαμένες επαναστάσεις, όταν η Γη τείνει να αφανιστεί και να ροκανιστεί, όπως ειπώθηκε πριν, και το κράτος ταυτόχρονα, ή το σύστημα, σε τελευταία

ανάλυση, εξοπλίζεται πυρετωδώς με στόχο τον έλεγχο της κοινωνίας;

Κ.Κ.: Εγώ δεν νομίζω ότι πρέπει να σκεφτόμαστε με όρους επανόρθωσης «χαμένων ευκαιριών». Οι χαμένες ευκαιρίες είναι χαμένες ευκαιρίες. Πρέπει να κοιτάξουμε μπροστά μας, το μέλλον, τη σημερινή κατάσταση, χωρίς αυταπάτες.

Η Γερμανική Επανάσταση, που δεν έγινε το 1923, δεν πρόκειται να ξαναγίνει και επιπλέον μπορεί να διερωτηθεί κανείς, αν γινότανε το '23, τι θα έδινε; Δεδομένων των αυταπατών που υπήρχαν μέσα στον κόσμο και της πίστης στο κομμουνιστικό κόμμα, μπορεί να έβγαине ένα ολοκληρωτικό καθεστώς, ακόμη πιο γερό απ' το καθεστώς του Στάλιν. Λοιπόν, δεν μπορούμε να το συζητήσουμε έτσι το πρόβλημα.

Πρέπει να κοιτάξουμε μπροστά μας. Ο κόσμος αλλάζει, αλλάζει πάρα πολύ γρήγορα και το ζήτημα είναι σε ποιο βαθμό οι σημερινοί άνθρωποι θα συνειδητοποιήσουν το γεγονός ότι, όπως έλεγε ο Ταμτάκος, ροκανίζουμε το κλαδί πάνω στο οποίο είμαστε καθισμένοι, ή, όπως το είπα εγώ πρόσφατα σε μια συγκέντρωση στη Γαλλία, η ανθρωπότητα είναι σαν ένα παιδί που το βάλανε μέσα σε ένα σπίτι όπου οι τοίχοι κάτω κάτω ήταν όλοι καμωμένοι από σοκολάτα. Και άρχισε να τρώει τη σοκολάτα αυτή. Είμαστε στο σημείο που έχει φάει τους μισούς από τους τοίχους αυτούς από σοκολάτα και σε λίγο θα πέσει το σπίτι πάνω στο κεφάλι του.

Και πράγματι η Γη ήταν μια τεράστια «σοκολάτα», αυτός ο πλανήτης με τα εκατομμύρια των ζωντανών ειδών, τις εκτάσεις, το κλίμα και αυτή την καταπληκτική ισορροπία. Μετά αρχίσαμε και τα ρημάζαμε. Και ήταν αυτό το κύμα της φαντασιακής σημασίας της καπιταλιστικής, της απεριόριστης επέκτασης, που τα ρήμαξε.

Διότι, η οικονομική πρόοδος του καπιταλισμού, η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, τι ήταν; Ήταν ότι φάγαμε μέσα σε 100 χρόνια πράγματα τα οποία είχαν δημιουργηθεί μέσα σε 4 δισεκατομμύρια χρόνια. Έτσι έγινε το «θαύμα» το καπιταλιστικό.

Ε.Ν.: Όταν λέμε «χαμένες ευκαιρίες», δεν το λέμε με την έννοια, αν η Επανάσταση του '17 είχε γίνει το 1905, τι θα είχαμε. Αλλά με την έννοια ότι χρειάζεται, ακριβώς λόγω μιας πίεσης που υφίσταται ο πλανήτης πολιτικά, οικονομικά, περιβαλλοντικά, κοινωνικά, να διαλύ-

σουμε όλες τις αυταπάτες που υπήρχαν στο παρελθόν, ούτως ώστε να μην ξαναδημιουργηθεί αυτό το φαινόμενο των «χαμένων ευκαιριών».

Κ.Κ.: Αυτό, ναι! Και απ' αυτή την άποψη, πρέπει και να κοιτάμε μπροστά και να μην ξεχνάμε κατά κάποιο τρόπο την Ιστορία.

Δηλαδή όλα όσα έγιναν, γιατί έγιναν, και ιδίως αυτή την τεράστια αυταπάτη, ότι θα μας σώσουν οι αρχηγοί, το κόμμα, η οργάνωση. Δεν θα μας σώσουν ούτε οι αρχηγοί, ούτε το κόμμα, ούτε η οργάνωση.

Το περίεργο είναι ότι όλα αυτά ήταν γνωστά, γιατί ακόμη μία φορά θα πω, κι έχω πει εκατό χιλιάδες φορές αυτή την κοινοτοπία, ότι στο τραγούδι της Διεθνούς, στο πρωτότυπο κείμενο που είναι στα γαλλικά, λέει: «Δεν υπάρχει υπέρτατος σωτήρας, ούτε θεός, ούτε καίσαρας, ούτε λαϊκός αρχηγός. Παραγωγοί, πρέπει να σωθούμε μόνοι μας». Δεν ξέρω πώς μεταφράστηκε στα ελληνικά.

Πρέπει λοιπόν η συλλογικότητα, η κοινωνία, η μάζα των ανθρώπων, να δει τα πράγματα και να αυτο-οργανωθεί. Αυτό ήταν γνωστό από την αρχή και κατά κάποιο τρόπο ξεχάστηκε.

