

# μάγμα

τεύχος 1 — Δεκέμβριος '07

περιοδική έκδοση για την αυτονομία και την ανθρωπινή δημιουργία



**ΝΙΚΟΣ ΜΑΛΛΙΑΡΗΣ:** Σημειώσεις για τη σύγχρονη κατάσταση

**ΘΑΝΑΣΗΣ ΠΟΛΛΑΤΟΣ:** Πολιτική και φιλοσοφία

**DAVID A. CURTIS:** Η διάζευξη σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα  
στο έργο του Κερνήλιου Καστοριάδη

**ΝΙΚΟΣ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ:** Θεσμισμένη πολιτική συμμετοχή  
και απάθεια στη σύγχρονη Ελλάδα

**ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ή ΒΑΡΒΑΡΟΤΗΤΑ**



*ΜΑΓΜΑ* - Τεύχος 1, Δεκέμβριος 2007

Εκδίδεται από την ομάδα *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα*

Συνταρακτική ομάδα: Νίκος Μάλλιαρης, Θανάσης Πολλάτος

Στο Internet:

[autonomyorbarbarism.blogspot.com](http://autonomyorbarbarism.blogspot.com)

[imaginaireradical.blogspot.com](http://imaginaireradical.blogspot.com)

Επικοινωνία: [a\\_ou\\_b@yahoo.com](mailto:a_ou_b@yahoo.com)

Για αποστολή του περιοδικού ταχυδρομικώς απευθυνθείτε στην παραπάνω διεύθυνση.

Το χαρακτηριστικό του εξωφύλλου είναι του Paul Klee.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>Editorial</b> .....	5
Νίκος Μάλλιαρης <b>Σημειώσεις για τη σύγχρονη κατάσταση</b> .....	11
Θανάσης Πολλάτος <b>Πολιτική και φιλοσοφία</b> .....	37
David Ames Curtis <b>Η διάζευξη σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη</b> .....	49
Νίκος Ηλιόπουλος <b>Θεσμισμένη πολιτική συμμετοχή και απάθεια στη σύγχρονη Ελλάδα</b> .....	93
<b>Αυτονομία ή βαρβαρότητα</b> .....	121
Νίκος Μάλλιαρης <b>Τοξική πάλη</b> .....	138



## EDITORIAL

**Ε**ξαιτίας μιας από τις συνήθεις κακόγουστες φάρσες της πανουργίας του Λόγου, μερικές από τις σημαντικότερες επαναστατικές κατακτήσεις της σύγχρονης ιστορίας συνέβησαν ακριβώς τη στιγμή που οι δυτικές κοινωνίες άρχισαν επισήμως να εισέρχονται στη φάση της ολοένα εντεινόμενης απάθειας και αποσύνθεσης που τις χαρακτηρίζει εδώ και καμιά σαρανταριά χρόνια. Η Ουγγρική Επανάσταση, τα κινήματα της δεκαετίας του '60 αποκορύφωμα των οποίων υπήρξε ο Μάης του '68, οι συζητήσεις της τελευταίας περιόδου του *Socialisme ou Barbarie* και, ως προς το καθαρά θεωρητικό επίπεδο, η δημιουργία της καθεαυτό φιλοσοφίας του Καστοριάδη –από τη *Φανταστική θέσμιση της κοινωνίας* και εξής- έμειναν αναξιοποίητες από την άποψη της πείρας του επαναστατικού κινήματος, για τον απλούστατο λόγο ότι το επαναστατικό κίνημα *έπαψε να υπάρχει* λίγα χρόνια αφότου αυτές έλαβαν χώρα. Μολονότι –και ακριβώς εδώ έγκειται η σημασία τους- αποτέλεσαν δείγματα του γεγονότος πως ήταν και παρμένει εξορισμού δυνατή –και απαραίτητη- μια επαναδιατύπωση του επαναστατικού προτάγματος έξω από τα παραδοσιακά (αναρχικά, μαρξιστικά, φρούδομαρξιστικά και κομμουναλιστικά) πλαίσια, η γενική αποσάθρωση των δυτικών κοινωνιών δεν επέτρεψε στις ριζοσπαστικές τάσεις που εκφράστηκαν μέσα απ' αυτά να αναπτυχθούν περαιτέρω, μέχρι του σημείου να εγκαθιδρύνουν μια καινούργια, ολοκληρωτικά απαλλαγμένη από τα παραδοσιακά ταμπού, επαναστατική παράδοση.

Ειδικότερα σε ό,τι αφορά στη φιλοσοφία του Καστοριάδη, η οποία συνιστά ένα από τα μεγαλύτερα διανοητικά επιτεύγματα της ανθρώπινης ιστορίας, βρισκόμαστε δυστυχώς αναγκασμένοι να παραδεχθούμε ότι έμεινε παντελώς αναξιοποίητη, σε όποια απ' τις πολλές της πτυχές κι αν αναφερθεί κανείς: στην καλύτερη περίπτωση άντε να επηρέασε –μερικώς στην πλειονότητα των περιπτώσεων- μεμονωμένα άτομα και πρωτοβουλίες· ποτέ όμως, μέχρι σήμερα, δεν ενέπνευσε κάποια συνεικτική και συντονισμένη προσπάθεια να εκτιμηθεί η σημασία της και να χρησιμοποιηθεί για τον επαναπροσδιορισμό της επαναστατικής δραστηριότητας και το προχώρημα της σκέψης.

Από την πλευρά μας, προσπαθούμε να επωμισθούμε την ευθύνη της προώθησης του προτάγματος της αυτονομίας σε όλο του το εύρος και τις πτυχές (στενά πολιτικό, φιλοσοφικό, ψυχαναλυτικό κ.λπ.). Προς την κατεύθυνση αυτή ευελπιστούμε να κινηθεί και το παρόν έντυπο. Θεωρούμε ότι, στα πλαίσια της καινούργιας σχέσης που

οφείλει να αναπτύξει το επαναστατικό κίνημα με τη θεωρία και τη φιλοσοφική και λοιπή σκέψη, η συστηματική κοινωνιολογική εργασία αποτελεί ουσιώδες κομμάτι της επαναστατικής δραστηριότητας. Κι αυτό διότι, αν δε συλλάβουμε το εκάστοτε κοινωνικοϊστορικά καινούργιο, θα συνεχίζουμε να ασκούμε κριτική σε πράγματα που δεν υφίστανται πλέον, συγκαλύπτοντας έτσι τα πραγματικά προβλήματα και υποτάσσοντας την ελευθερία της σκέψης στα ταμπού και στη λατρεία της παράδοσης. Πράγμα που σημαίνει ότι αποικηρύνουμε την αλήθεια, καθώς η αλήθεια, καστοριαδικώς νοημένη, είναι η διαρκής προσπάθεια να διασπούμε την εκάστοτε κλειστότητά μας, τουτέστιν η προσπάθεια να βρισκόμαστε προβλήματα που θα μας κάνουν να θέσουμε υπό ερώτηση τα εκάστοτε δεδομένα σχήματά μας και ν' ανοίξουμε περαιτέρω τη σκέψη μας. Ακριβώς όμως επειδή η επιδίωξη της αλήθειας είναι η ουσία της διανοητικής πλευράς του προτάγματος της αυτονομίας, η απροθυμία να στρατευθούμε σ' αυτή την προσπάθεια συνιστά εκ των πραγμάτων μια κίνηση ολωσδιόλου αντιδραστική και συντηρητική, παραχώρηση στην ετερονομία και στο αίσχος της σύγχρονης κοινωνίας.

Η δημιουργία ενός ριζοσπαστικού επαναστατικού κινήματος που θα στοχεύει σ' έναν ριζικό αυτομετασχηματισμό του ανθρώπινου όντος προς την κατεύθυνση της αυτονομίας δεν είναι –και ούτε φυσικά θα μπορούσε να είναι– δική μας δουλειά, αφού, αν ποτέ αναδυθεί ένα τέτοιο κίνημα, θα είναι η ίδια η κοινωνία αυτή που θα το δημιουργήσει κι όχι εμείς ή οποιαδήποτε άλλη περιθωριακή ομάδα. Παρ' όλα αυτά, μια επαναστατική ομάδα άξια του ονόματός της οφείλει, στο μέτρο που της αναλογεί, να κάνει κάθε τι δυνατόν για την προώθηση αυτού του σκοπού. Αυτό σημαίνει πως, αν δε θέλουμε να κρυβόμαστε πίσω απ' το δάχτυλό μας, πρέπει να παραδεχτούμε ότι τα καθήκοντά μας είναι πολλά και δύσκολα. Αν κατανοούμε το επαναστατικό πρόταγμα με τους όρους του Καστοριάδη, τότε θα πρέπει να το αποδεχόμαστε στην ολότητά του, γιατί, αν διαλέξουμε ένα μόνο από τα μέρη του, διαφορώντας για τα υπόλοιπα, δεν βλάπτουμε μόνο το σύνολο, αλλά και το ίδιο το εκάστοτε προτιμηθέν μέρος. Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι οφείλουμε να γίνουμε όλοι *homines universales* και ν' ασχολούμαστε ταυτόχρονα με την πολιτική, με τη φιλοσοφία, με την ψυχανάλυση και τις επιστήμες –αυτό είναι προσωπική επιλογή του καθενός. Σημαίνει, αντίθετα, ότι πρέπει να κρατάμε ανοιχτό τον ορίζοντα της κριτικής μας και να σταματήσουμε επιτέλους να αρκούμεστε σε μια εν πολλοίς επιφανειακή κριτική που περιορίζεται στα «παραδοσιακού τύπου» προβλήματα: «πολιτική», κοινωνική και οικονομική ανισότητα, ρατσισμός και –στην καλύτερη περίπτωση– οικολογία. Αν το ζήτημα της ολότητας του κοινωνικού αυτομετασχηματισμού δεν τεθεί ρητά και πάνω στη βάση της καστοριαδικής ανάλυσης για τη σχέση της ψυχής με την κοινωνία, παραμένουμε πάντοτε στα πλαίσια των παραδοσιακών, αναρχομαρξιστικών ιδεών και αποικηρύνουμε τα πραγματικά προβλήματα.

Διότι, είτε το θέλουμε είτε όχι, η σύγχρονη κοινωνική κατάσταση μας *επιβάλλει* να θέσουμε το πρόβλημα στην ολότητά του. Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε

μέσα απ' το παρόν έντυπο, το σύγχρονο καθεστώς συνιστά *ιστορική καινοτομία*. Η λεγόμενη «άνοδος της ασημαντότητας» για την οποία μιλούσε ο Καστοριάδης συνιστά μια νέα μορφή κοινωνικοϊστορικού καθεστώτος, η οποία υπερβαίνει την κλασική μορφή της ετερονομίας. Βασικό χαρακτηριστικό αυτού του νέου τύπου καθεστώτος είναι η ανικανότητα της θεσμιζουσας κοινωνίας να αρθρωθεί και να θέσει υπό αμφισβήτηση το θεσμισμένο καθεστώς, είτε ρητά, μέσω του προτάγματος της αυτονομίας, είτε ακόμη και υπόρρητα όπως γινόταν υπό συνθήκες παραδοσιακής ετερονομίας, μέσω των συμπεριφορών που παρέκαμπταν, δίχως ν' αμφισβητούν ρητά, την επίσημη νόρμα. Αυτό σημαίνει ότι, αν παλιότερα, υπό τις συνθήκες *διαρρηγμένης ετερονομίας* του δυτικού κόσμου εντός του οποίου αναπτύχθηκε, το επαναστατικό κίνημα θα μπορούσε, δίχως να υποπέσει σε πολύ σοβαρές παραλείψεις, να αριεστεί στην επιδίωξη της πολιτικής, κοινωνικής και οικονομικής δημοκρατίας, στις μέρες μας κάτι τέτοιο δεν αριχεί. Η πρωτοφανής παθητικότητα των ανθρώπων, σε όλα τα πεδία της κοινωνικής ζωής, μας αναγκάζει να θέσουμε με τη μεγαλύτερη δυνατή επιτακτικότητα το ζήτημα της συνολικής και ολοκληρωτικής απόρριψης του υπάρχοντος καθεστώτος και της αντικατάστασής του από μια αυτόνομη και δημοκρατική κοινωνία.

Διότι βάσει αυτών των νέων συνθηκών, αυτό που έχει πλέον πρωτεύουσα σημασία είναι το *κενό νόηματος* που βιώνουν οι άνθρωποι και οι προϋποθέσεις/συνέπειές του: η αποσύνθεση του κοινωνικού ιστού, η κρίση της διαδικασίας ταύτισης και του εκκοινωνισμού, η καταστροφή των μορφών έκφρασης της ριζικής φαντασίας των ατόμων ή η εξοφάνιση αξιών όπως η υπευθυνότητα, η σοβαρότητα και η αγωνιστικότητα, οι οποίες δεν είναι σε καμία περίπτωση δημιουργήματα του προτάγματος της αυτονομίας, αλλά αντίθετα υπήρχαν σε κάθε *ετερόνομη* κοινωνία. Εννοείται φυσικά ότι ο διαχωρισμός που κάνουμε μεταξύ «παραδοσιακού» και «νέου» τύπου προβλημάτων και η έμφαση που δίνουμε στα δεύτερα δε σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι παραμελούμε τα πρώτα. Η επαναστατική δράση, σε πρακτικό επίπεδο, αγωνίζεται ενάντια στα προβλήματα και των δύο κατηγοριών. Σε ό,τι αφορά όμως στο *θεωρητικό* επίπεδο, αυτό που πρέπει *κυρίως* να μας απασχολήσει είναι τα προβλήματα της *δεύτερης* κατηγορίας. Η βία, η εκμετάλλευση και η ανισότητα υπάρχουν από καταβολής κόσμου και νομίζουμε ότι έχουνε -μέχρις ενός βαθμού τουλάχιστον- αναλυθεί επαρκώς από τον Καστοριάδη. Το ίδιο ισχύει και για το οικολογικό πρόβλημα, παρ' όλο που είναι πολύ νεώτερο ως κοινωνικό φαινόμενο. Εν ολίγοις αυτά τα προβλήματα και η στάση μας απέναντί τους είναι κατά κάποιον τρόπο επαρκώς διαυγασμένα. Αν χρειάζεται να πούμε κάτι παραπάνω γι' αυτά, αυτό θα έχει νόημα μόνο σε συνάρτηση με τις καινούργιες κοινωνικές συνθήκες εντός των οποίων εμφανίζονται σήμερα. Κατά συνέπεια, ακόμη κι έτσι, μέσα δηλαδή από τη συζήτηση των παραδοσιακού τύπου προβλημάτων, προκύπτει αβίαστα αλλά επιτακτικά η ανάγκη να μιλήσουμε για τα *καθεωτό* σύγχρονα προβλήματα, για τα προβλήματα δηλαδή που συνθέτουν την ιδιαίτερη ουσία του καθεστώτος της «άνοδος της ασημαντότητας»<sup>1</sup>. Αυτό σημαίνει ότι πρώτα απ' οτιδήποτε



άλλο οφείλουμε να μιλήσουμε για την ψυχική εξαθλίωση του σύγχρονου ανθρώπου, για την αποξήρανση των ανθρώπινων σχέσεων, για την έλλειψη της σεξουαλικότητας και του ερωτισμού, για την εξαφάνιση της δημιουργικότητας και την άνοδο της σοβαροφάνειας και του κρετινισμού, για την καταστροφή τις ικανότητας των ανθρώπων να επιθυμούν και να βρίσκουν νόημα στη ζωή τους, για την πρωτοφανή «δυσφορία μέσα τον πολιτισμό» που παρουσιάζεται στις μέρες μας και οδηγεί τους ανθρώπους στην απάθεια και στην παραίτηση<sup>2</sup>.

Καθίσταται προφανές ότι η εμμονή μας σε αυτά τα θέματα ξεινά από τις βασικές μας ιδέες για τη δομή της κοινωνίας. Νομίζουμε ότι το βαθύτατο επαναστατικό στοιχείο της σκέψης του Καστοριάδη έγκειται στην ανάλυση που κάνει των σχέσεων του ψυχικού με το κοινωνικό, στην απάντηση δηλαδή που δίνει για να γεμίσει το «κενό» που συνιστά για την ορθόδοξη ψυχαναλυτική θεωρία το πρόβλημα της μετουσίωσης<sup>3</sup>. Μόνο αν έχει κανείς καταλάβει αυτή τη σχέση μπορεί να συλλάβει τα προβλήματα που για πρώτη φορά αντιμετωπίζει σήμερα η ανθρωπότητα και να πει κάτι γι' αυτά. Αυτό που λείπει από κάθε άλλη ανάλυση της σύγχρονης πραγματικότητας, είτε αυτή είναι αναρχική, είτε μαρξιστική, είτε προερχόμενη απ' τη λεγόμενη Περιεκτική Δημοκρατία ή το οικολογικό κίνημα, είναι αυτό που θα μπορούσαμε να το αποκαλέσουμε (*ορθή*) *ψυχαναλυτική οπτική* και το οποίο συνίσταται στην παραδοχή της ύπαρξης και της σημασίας του φαντασιακού στοιχείου. Η έλλειψη μιας τέτοιου είδους ψυχαναλυτικής οπτικής προέρχεται από θεμελιώδεις πολιτικές και φιλοσοφικές αποφάσεις, οι οποίες αντανakλώνται εν τέλει και στον καθορισμό του τελικού στόχου στον οποίο καταλήγει κάθε επαναστατική (με ή χωρίς εισαγωγικά) θεωρία<sup>4</sup>. Για εμάς στόχος του κοινωνικού αυτομετασχηματισμού είναι *η απελευθέρωση της ριζικής φαντασίας του ατόμου και του θεσμίζοντος φαντασιακού της κοινωνίας και η υπεράσπιση των αξιών εκείνων που επιτρέπουν και προωθούν την προοπτική αυτή*. Όλα τα υπόλοιπα οφείλουν να αντιμετωπίζονται στα πλαίσια αυτής της συνολικής προοπτικής και στο βαθμό που χρησιμοποιούνται για την αποσιώπησή της θα πρέπει να καταγγέλλονται ως παραχωρήσεις στην υπάρχουσα τάξη πραγμάτων.

Πέραν των παραπάνω, που αφορούν με πιο άμεσο τρόπο την επαναστατική προοπτική στα πλαίσια της σύγχρονης κοινωνίας, έχουμε να επεξεργαστούμε με τον πιο δημιουργικό τρόπο πολλά φιλοσοφικά ζητήματα που τίθενται με νέο τρόπο από τον Καστοριάδη. Όπως είναι γνωστό για όποιον έχει κατανοήσει στο ελάχιστο τη ριζοσπαστικότητα της σκέψης του Καστοριάδη, στη φιλοσοφία του πραγματοποιείται μια συντριπτική κριτική της παραδοσιακής φιλοσοφίας, τις συνέπειες της οποίας οφείλουμε, εμβαθύνοντας και προχωρώντας τη σκέψη του, να αναλογιστούμε. Όπως το έχει πει και ο ίδιος ο Καστοριάδης, «η καταπολέμηση της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής-οντολογίας υπό τις πολυειδείς μεταμφιέσεις της είναι πράγματι ένα πολιτικό καθήκον που περιέχεται άμεσα στην εργασία για την πραγματοποίηση μιας αυτόνομης κοινωνίας»<sup>5</sup>. Μια αρχή θα μπορούσε να είναι εν προκειμένω η κριτική και

δημιουργική επανερμηνεία της φιλοσοφικής παράδοσης, «βλέποντας στην ιστορία της φιλοσοφίας μια ουσιαστική διάσταση του προτάγματος της αυτονομίας, βλέποντας ταυτοχρόνως, ιδιαίτερα με την πλατωνική καμπή και τις συνέπειές της, τη διαρκή ροπή της φιλοσοφίας να υποκύψει στον ενιαίο εναδικό και ενωτικό πειρασμό και στην ταυτιστική λογική, κι έτσι να εκφυλισθεί σε φιλοσοφική θεολογία και να ενταχθεί στο φαντασιακό της ετερονομίας»<sup>6</sup>. Εξάλλου η σύγχρονη κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα μας θέτει εκτός των άλλων και μερικά καθαρά φιλοσοφικά ζητήματα. Ο τίτλος *Fait et à faire* («αυτά που έγιναν κι αυτά που μένει να γίνουν») που έδωσε στο τελευταίο του βιβλίο ο Καστοριάδης δεν αναφέρεται μόνο στην πολιτική, με τη στενή έννοια, αλλά και στη φιλοσοφία. Σημειώνουμε για μία ακόμα φορά, ότι η φιλοσοφική αυτή εργασία πρέπει να μείνει σε σταθερή αναφορά προς τα υπόλοιπα πεδία (ψυχαναλυτικό, κοινωνιολογικό, οικονομικό, καλλιτεχνικό, αμιγώς πολιτικό κ.λπ.). Αυτή η καθολικότητα της σκέψης είναι μία υπηρεσία που χρωστάμε στον Καστοριάδη, αν θέλουμε να τιμήσουμε την ουσιαστική συμβολή του στην ιστορία της ανθρώπινης πνευματικής δημιουργίας.

Το έντυπο εκδίδεται από ένα μέρος μόνο των μελών της ομάδας *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα*, το οποίο αποτελεί και τη Συντακτική του Επιτροπή. Κατά συνέπεια δεν συνιστά «όργανο» της ομάδας, αν η λέξη γίνει κατανοητή με την παραδοσιακή και στενή της έννοια. Αποτελεί, όμως, όργανο διάδοσης και εμβάθυνσης του προτάγματος της αυτονομίας και με αυτή την έννοια εντάσσεται στα πλαίσια των δραστηριοτήτων της ομάδας. Προς την κατεύθυνση αυτή, είναι αυτονόητο ότι η συμβολή αναγνωστών και φίλων του περιοδικού στην επεξεργασία των πολιτικών, ψυχαναλυτικών, φιλοσοφικών κ.λπ. ζητημάτων θα είναι πάντοτε ευπρόσδεκτη. Εκτός από τα κείμενα και τις προκηρύξεις της ομάδας ή συνεργαζόμενων με το περιοδικό ομάδων, όλα τα υπόλοιπα κείμενα θα δημοσιεύονται επώνυμα και ως εκ τούτου το περιεχόμενό τους δεν είναι απαραίτητο ότι θα συμπίπτει απόλυτα με τις ιδέες της Συντακτικής Επιτροπής. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι το γενικό πνεύμα, όχι η πλήρης, με τη σχολαστική έννοια του όρου, σύμπτωση των απόψεων. Για κείμενα ωστόσο που υποστηρίζουν θέσεις αρκετά διαφορετικές από τις δικές μας, αλλά παρ' όλα αυτά κρίναμε ότι είναι ενδιαφέροντα και είναι χρήσιμο να δημοσιευθούν, θα προηγηθεί σχετικό εισαγωγικό σημείωμα όπου θα ξεκαθαρίζονται οι διαφορές αλλά και οι λόγοι της δημοσίευσης.

Κλείνουμε το εισαγωγικό αυτό σημείωμα ευχαριστώντας και χαιρετίζοντας τους φίλους και αδελφούς εν όπλοις Θανάση Τριαρίδη, Κώστα Δεσποινιάδη, Γιάννη Ευαγγέλου, Γιώργο Οικονόμου, Νίκο Ηλιόπουλο, Κωστή Τριανταφύλλου και David Curtis για τη βοήθεια και τη συνεισφορά (υλική, κειμενική και ψυχική). Θέλουμε να αφιερώσουμε το πρώτο αυτό τεύχος στη μνήμη του Σπύρου Στίνα και του Κορνήλιου Καστοριάδη, δύο ανθρώπων «που η σημερινή κοινωνία δεν φαίνεται πια ικανή να δημιουργήσει κι ούτε καν και να ανεχθεί» και οι οποίοι πέθαναν πριν από 20 και 10 χρόνια αντίστοιχα.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Δεν πρέπει εξάλλου να μας διαφεύγει ότι για το ζεσάλωμα των διάφορων πολιτικών, οικονομικών και στρατιωτικών γραφειοκρατιών που παρατηρείται τα τελευταία χρόνια, δε φταίει κανένας άλλος από την ίδια την κοινωνία, η οποία έχει μεγαλοπρεπώς αποσυρθεί απ' τη δημόσια σφαίρα εδώ και μερικές δεκαετίες, αφήνοντάς τους να κάνουν ανενόχλητοι ό,τι θέλουν.
2. Άλλο ένα σημείο που δεν πρέπει να μας διαφεύγει είναι και το εξής: για την οικονομική εξαθλίωση και την πολιτική καταπίεση του συνόλου σχεδόν των μη δυτικών κοινωνιών αυτοί που ευθύνονται είναι οι λαοί των *δυτικών* κοινωνιών, γιατί, αδιαφορώντας για την πολιτική, αφήνουν τις κυβερνήσεις τους να κάνουν ό,τι θέλουν. Όπως το θέτει ο Καστοριάδης, «...η ευθύνη των δυτικών κοινωνιών είναι σήμερα τεράστια, γιατί αφήνοντας την ίδια τους τη μοίρα έρμαιο στα χέρια των πολιτικών δημαγωγών, των καπιταλιστών, των δημαγωγών των μέσων μαζικής επικοινωνίας και όλων των άλλων, όχι μόνο οι ίδιοι οδηγούνται προς καταστροφή, αλλά οδηγούν προς καταστροφή και τα υπόλοιπα 7/8 της ανθρωπότητας» («Η Δύση και ο Τρίτος Κόσμος», *Ο θρομματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, Ύψιλον, 1992, σ, 96). Δεδομένου ότι οι μη δυτικοί λαοί δεν έχουν καταφέρει να σπάσουν τα δεσμά της ετερονομίας τους και να δημιουργήσουν κάποιο είδους επαναστατική παράδοση, η ευθύνη βρίσκεται στις δυτικές κοινωνίες, οι οποίες, αντί να προσπαθούν να διαδώσουν και στον μη δυτικό κόσμο τις ιδέες της ισότητας, της ελευθερίας και της πνευματικής απελευθέρωσης, αφήνουν τους δημαγωγούς και τους απατεώνες που τις κυβερνούν να ενεργούν με λυμένα τα χέρια. Έτσι έχουμε φτάσει να βλέπουμε, εδώ και είκοσι χρόνια, τις διευθύνουσες κλίκες των ΗΠΑ –όπως επίσης και της Ευρωπαϊκής Ένωσης- να δολοφονούν αμάχους και να υποστηρίζουν δικτατορικά και απολυταρχικά καθεστώτα, με επαίσχυντο τρόπο, στο όνομα δήθεν της δημοκρατίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Προς επίρρωση των θέσεών μας σε ό,τι αφορά στη σημασία της στάσης των δυτικών κοινωνιών για τη διαμόρφωση του όλου προβλήματος αρκεί να συγκρίνουμε τη μαζικότητα, τη μαχητικότητα και τελικά τον αντίκτυπο του κινήματος ενάντια στον πόλεμο του Βιετνάμ με τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά αυτού που, με αφορμή την εισβολή των «Συμμαχικών δυνάμεων» στο Ιράκ πριν από πέντε χρόνια, ονομάστηκε «αντιπολεμικό κίνημα». Είναι επίσης γνωστό ότι η κριτική που έχει ασκηθεί σε αυτή την ιδέα του Καστοριάδη από τον Φωτόπουλο είναι αποτέλεσμα της αδυναμίας του εν λόγω συγγραφέα να συλλάβει το φαντασιακό στοιχείο, συνέπεια των παραχωρήσεών του στον μαρξιστικό τρόπο σκέψης.
3. «Η απουσία μιας συνεκτικής θεωρίας της μετουσίωσης παραμένει ένα από τα σημαντικά κενά της ψυχανalyτικής σκέψης»: J. Laplanche και J.-B. Pontalis, *Λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Β. Καψαμπέλης, Α. Χαλκούση, Α. Σκουλίκα, Π. Αλούπης, Αθήνα, Κέδρος, 2004, σ. 323 αλλά και το λήμμα «Μετουσίωση» γενικώς. Όπως μάλιστα το είπε, λίγο αργότερα, ένας απ' αυτούς τους δύο συγγραφείς, «στην πραγματικότητα η μετουσίωση δεν έχει κανενός είδους θεωρία στον φροϋδισμό» (J. Laplanche, *Problématiques III. La sublimation*, Παρίσι, PUF, coll. «Quadrige», 1998, σ. 119).
4. Βλ. για παράδειγμα τις αστείότητες του Μπούκτσιν ο οποίος θεωρεί ότι η έννοια του φαντασιακού του Καστοριάδη είναι ιδέα μεταμοντερνιστική και ανορθολογική, του ίδιου φράγματος με τις ιδέες του Πποντριγιάρ ή του Χακίμ Μπέι (Hakim Bey): *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*, Εδιμβούργο, AK Press, 1995, σ. 20.
5. «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον, 1995, σσ. 329-330.
6. Κ. Καστοριάδης, «Το “τέλος της φιλοσοφίας”», *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σ. 45.

## Σημειώσεις για τη σύγχρονη κατάσταση

*Απ' αυτή την άποψη η αρρώστια που παρουσιάζει σήμερα ο κόσμος διαφέρει απ' αυτήν που παρουσίαζε κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '20. Στη Γαλλία, για παράδειγμα, το πνεύμα απειλούνταν τότε με παράλυση, ενώ τώρα απειλείται με διάλυση.*  
André Breton, 1952

**Γ**ια όσους υποστηρίζουν το αυτόνομο και δημοκρατικό πρόταγμα, η πολιτική δράση τοποθετείται στο επίπεδο της γνώμης. Εφόσον δεν υπάρχουν ιστορικές νομοτελίες και πεπωμένα του Είναι αλλά η θεσμίζουσα δημιουργικότητα της ανθρωπότητας, τα πάντα είναι ζήτημα γνώμης και βούλησης: πώς θέλουμε να είναι η κοινωνία μέσα στην οποία ζούμε και πώς θέλουμε να γίνει. Η πολιτική δράση είναι η συνειδητή, ρητή και όσο το δυνατόν πιο συνεκτική και υπεύθυνη δημόσια έκφραση της θέσης μας σχετικά με το πώς πιστεύουμε ότι θα πρέπει να είναι οργανωμένη η κοινωνία. Αυτή η στοιχειώδης αλήθεια, η οποία ήταν γνωστή στους αρχαίους Έλληνες, συγκαλύφθηκε γρήγορα από την παραδοσιακή σκέψη, η οποία συγχέει την πολιτική με τη βία και τον πόλεμο. Υπό αυτές τις συνθήκες η επαναστατική πολιτική νοήθηκε ως προσπάθεια «ωλικής» ανατροπής του εκάστοτε υπάρχοντος καθεστώτος από το επαναστατικό κίνημα και την πρωτοπορία του. Είναι προφανές ότι όλα αυτά δεν είναι παρά προβολές του στρατιωτικού τρόπου σκέψης στο πολιτικό πεδίο. Η έσχατη συνέπεια αυτών των συλλογισμών είναι η σύγχυση της πολιτικής με την γεωπολιτική και η αντικατάσταση της σκέψης από τη συνωμοσιολογία.

Αν όμως πάρουμε την απόφαση να απορρίψουμε τα σχήματα αυτού του είδους και αν ασπαστούμε το πρόταγμα της αυτονομίας μαζί με τον ομοούσιό του τρόπο κατανόησης της ιστορίας και της κοινωνίας, τότε θα δούμε πως τα πράγματα είναι εντελώς διαφορετικά. Το μόνο που υπάρχει είναι το πεδίο των γνωμών, ο δημόσιος χώρος της κοινωνίας μέσα στον οποίο αυτή μορφοποιεί τον εαυτό της. Δεν υπάρχουν ούτε σκοτεινές δυνάμεις που κινούν την ιστορία ούτε «Κυριαρχίες» ούτε «βιοεξουσίες». Υπάρχει η ανώνυμη συλλογικότητα των ανθρώπων η οποία κάνει τις επιλογές της και παίρνει τις αποφάσεις της<sup>1</sup>.

Εξαιτίας όμως της απίστευτης σύγχυσης που επικρατεί, καλόν είναι κάποια πράγματα να τα διευκρινίζουμε όσο περισσότερο γίνεται. Όταν λέμε λοιπόν, εμείς που υποστηρίζουμε το πρόταγμα της αυτονομίας, ότι η κοινωνία «αποφασίζει» ή «επιλέγει», εννοούμε ότι δημιουργεί η ίδια τους θεσμούς και τις σημασίες της. Εννοούμε ότι είναι αυτή η ίδια, στο σύνολό της, το ιστορικό υποκείμενο. Δεν εννοούμε ότι το πλήθος των ανθρώπων μαζεύεται και σχηματίζει έναν συλλογικό άνθρωπο που σκέ-

φτεται «συνειδητά» ό,τι κάνει. Όπως και το υποκείμενό τους, έτσι και οι αποφάσεις ή οι επιλογές κάθε κοινωνίας βρίσκονται επέκεινα της σφαιρας του καταλογισμού: όπως δεν μπορούμε να πούμε «ποιος» είχε πρώτος την ιδέα –αν την είχε κανείς κατά τρόπο σαφή και διαυγασμένο: «καθαρά και διακριτά», όπως θα έλεγε κι ο Ντεκάρτ-, το καλοκαίρι του 1789 στη Γαλλία ότι πρέπει να γίνει επανάσταση, έτσι και η ίδια η «στιγμή» και η «πράξη» της απόφασης είναι ουσιωδώς μη καθορισίμες. Το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι έχουν εκάστοτε ήδη συμβεί, εφόσον μιλάμε γι' αυτές. Η απαίτηση για επακριβή και σαφή καταλογισμό απορρέει από τις ιδέες της οντολογίας της καθοριστικότητας, η οποία δεν δέχεται ότι το κοινωνικοϊστορικό πεδίο δεν είναι οργανωμένο κατά τρόπο συνολοταυτιστικό, ήτοι αιτιοκρατικά και σύμφωνα με τις κατηγορίες της παραδοσιακής λογικής (νόμος της ταυτότητας) και των μαθηματικών (σύνολα και κλάσεις). Επί τη ευκαιρία σημειώνω ότι η κριτική αυτή ισχύει και για την σχολή α λα Βίκο και Σπένγκλερ, η οποία, ενώ σωστά διαπιστώνει ότι η ιστορία είναι ένα πεδίο εντελώς διαφορετικό από το πεδίο που ερευνούν οι φυσικές επιστήμες, τελικά υπαναχωρεί και προσπαθεί κι αυτή ν' ανακαλύψει κρυμμένες νομοτέλειες (θεολογικές ή βιολογίζουσες).

Παρενθετικά επίσης να σημειώσουμε πως η αδυνατότητα σαφούς και διαχειριμένου καταλογισμού δεν πρέπει να δώσει έρεισμα σε εγγελιανές λογικές του είδους: δεν μπορούμε να πούμε ποιος ακριβώς είχε πρώτος την Ιδέα της επανάστασης, ακριβώς επειδή η πραγμάτωσή της είναι μια «αντικειμενική» απαίτηση του Λόγου, η οποία θα συνέβαινε ούτως η άλλως, όποιος κι αν βρισκόταν για να την εκφράσει. Όταν μιλάμε για ακαθοριστία, μιλάμε για ακαθοριστία, δεν κοροϊδεύομαστε. Όλα κι όλα. Εννοούμε ότι στην ιστορία τίποτα δεν είναι προαποφασισμένο. Εννοούμε ότι η ιστορία είναι η αυθόρμητη έκφραση της δημιουργικότητας της ανθρωπότητας, πράγμα που σημαίνει ότι τίποτα δεν είναι δεδομένο εκ των προτέρων. Η ανθρωπότητα γίνεται υπάρχοντας, κάνει τον εαυτό της μέσω των επιλογών και των αποφάσεών της. Γι' αυτό η ανθρώπινη ιστορία είναι το πεδίο εμφάνισης της *έμπνευσης*. Η έμπνευση είναι η ουσιώδης αυτή δύναμη της ριζικής φαντασίας η οποία κάνει να υπάρχει, ξαφνικά και αιφνιδίως, κάτι που ποτέ πριν δεν είχε υπάρξει. Κλείνει η παρενθεση.

Αν λοιπόν πιστεύουμε ότι οι άνθρωποι δεν είναι ηλίθιοι εκ φύσεως, αλλά πως κάνουν κάθε φορά τις επιλογές τους, τότε θα πρέπει ως επαναστάτες να προσπαθούμε να επηρεάσουμε αυτές ακριβώς τις επιλογές. Για το αυτόνομο και δημοκρατικό πρόταγμα ο πολιτικός αγώνας είναι αποκλειστικά και μόνο αυτό που η παραδοσιακή σκέψη θα αποκαλούσε «ιδεολογική πάλη». Από τη στιγμή που οι θεσμοί της κοινωνίας είναι ενσάρκωση των φαντασιακών της σημασιών, η επαναστατική πολιτική επιτίθεται στις κεντρικές σημασίες της κοινωνίας. Αλλαγή αυτών των σημασιών σημαίνει αυτομάτως και αλλαγή των θεσμών που ερείδονται σε αυτές. Αυτό σημαίνει ότι η δουλειά μιας επαναστατικής ομάδας είναι δουλειά «θεωρητική»: εφευρίσκει τρόπους για να λείει τη γνώμη της και προσπαθεί να υπονομεύει το κύρος των αυτονόητων και

παραδεδομένων ιδεών που στηρίζουν την κοινωνική θέσμιση την οποία αντιμάχεται. Είτε το θέλουμε είτε όχι, αν είμαστε δημοκρατικοί, αυτό είναι το μόνο που μπορούμε να κάνουμε. Γιατί δημοκρατικός δεν είναι αυτός που θέλει να αλλάξει την κοινωνία· δημοκρατικός είναι αυτός που θέλει να αλλάξει *η ίδια η κοινωνία τον εαυτό της*. Αν αυτό που θέλουμε είναι πράγματι να αλλάξουν *οι ίδιοι οι άνθρωποι* τον εαυτό τους, τότε δε μας μένει παρά να προσπαθούμε να τους επηρεάσουμε προς αυτήν την κατεύθυνση.

Στα πλαίσια μιας δραστηριότητας τέτοιου είδους, όμως, αποφασιστικό ρόλο διατηρεί η καθαρά ερμηνευτική και κοινωνιολογική εργασία. Ακριβώς επειδή είμαστε δημοκρατικοί, έχουμε απορρίψει τη θεολογική ιδέα ότι η ιστορία κινείται σύμφωνα με τα διατάγματα, είτε των ιστορικών νομοτελειών, είτε των πρωτοποριών κάθε είδους (το «Κράτος» των αναρχικών, οι «ποιητές» κι οι «στοχαστές» του Χάιντεγκερ, η «Κυριαρχία», η «Αυτοκρατορία» και όλα τα ανάλογα των κουφωικών/νεγκριικών και λοιπών συνωμοσιολόγων). Πιστεύουμε βαθιά και ακράδαντα ότι είναι η κοινωνία στο σύνολό της αυτή που κάθε φορά είναι υπεύθυνη για ό,τι της συμβαίνει. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, όμως, είμαστε επιφορτισμένοι με ένα σημαντικό καθήκον: πρέπει να προσπαθούμε να κατανοούμε όσο το δυνατόν λιγότερο προκατειλημμένα και συγκαλυπτικά την εκάστοτε κοινωνική πραγματικότητα. Η σημασία αυτής της απαίτησης γίνεται φανερή, αν σιεφτούμε ότι, σε αντίθεση με τη θεολογική σκέψη, εμείς δεν ξεκινάμε από καμία καθορισμένη ιδέα περί της φύσης του ανθρώπου στην οποία προσπαθούμε να στριμώξουμε την εκάστοτε περιορούσα κατάσταση. Αυτή μας η επιλογή αυξάνει τα ρίσκα και τους κινδύνους του όλου εγχειρήματος. Αυξάνει όμως και τη γονιμότητά του, καθώς είναι ο μόνος δρόμος, αν επιθυμούμε να κατανοήσουμε αυτό που κάθε φορά είναι καινούργιο.

Μια πολιτική ομάδα της οποίας η κοινωνικοϊστορική ανάλυση είναι άστοχη είναι σαν ένας πολίτης που δεν έχει ιδέα για την κοινωνία μέσα στην οποία ζει. Ειδικότερα μάλιστα όταν αντιλαμβάνομαστε τους συνανθρώπους μας ως ίσους και υπεύθυνους για τις επιλογές τους και όχι ως πεπλανημένα πρόβατα, η απαίτηση της αυστηρότητας αυξάνεται. Απέναντι άλλωστε στη κυριαρχία του σύγχρονου κομφουζιονιστικού τρόπου «σκέψης», που αρνείται πεισματικά να πάρει θέση απέναντι στα πράγματα, θα πρέπει να προτάξουμε τη δική μας κριτική και επαναστατική ανάλυση της σημερινής κοινωνίας. Ανάλυση που θα διαφέρει τόσο από τις συντηρητικές ηθιολογίες, όσο και από τις ασυναρτησίες των υποστηρικτών του μεταμοντέρνου καθεστώτος, δεδηλωμένων ή μη. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ένας από τους βασικούς λόγους που συνέτειναν στη ριζοσπαστικότητα του *Socialisme ou Barbarie* ήταν η καινοτομία και η διεισδυτικότητα της κοινωνικής του ανάλυσης.

Αν θέλουμε μάλιστα να αναφερθούμε ειδικότερα στον Καστοριάδη –ο οποίος άλλωστε ήταν αυτός που συνεισέφερε περισσότερο σε αυτό το εγχείρημα από θεωρητικής απόψεως-, θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι ο στοχασμός επί της κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας που μας περιβάλλει δεν έχει στόχους μόνο στενά πολιτι-

κούς ή κοινωνιολογικούς. Αντίθετα, όπως τουλάχιστον θα προσπαθήσω να δείξω στη συνέχεια –πρώτα ο Θεός-, η ανάλυση της σημερινής κοινωνίας μας θέτει με τρόπο πειστικό ορισμένα ουσιώδη ανθρωπολογικά ερωτήματα. Ξεινώνοντας από την ανάλυση του Καστοριάδη περί του κενού νοήματος του σύγχρονου ανθρώπου, θα πρέπει να φάξουμε και να σιεφτούμε πώς κάτι τέτοιο συνδέεται με τη γενικότερη οντολογία του Καστοριάδη, όπως επίσης και τι σημαίνει κάτι τέτοιο γι' αυτήν την οντολογία. Πρέπει, με άλλα λόγια, να δούμε τι σημαίνει η σύγχρονη κατάσταση για μια οντολογία που βλέπει τον άνθρωπο ως *δύναμη και έρωτα δημιουργίας (vis/libido formandi)*. Πρέπει ταυτόχρονα να ξανασιεφτούμε τις φαινομενικά αυτονόητες έννοιες «αυτονομία» και «ετερονομία» και να φωτίσουμε σε όλο της το εύρος την οντολογική τους σημασία. Μόνο με αυτόν τον τρόπο θα εξακριβώσουμε αν πράγματι η σύγχρονη πραγματικότητα μπορεί ακόμα να γίνεται ή όχι αντιληπτή με αυτούς τους όρους. Υπό αυτή την έννοια, είναι σήμερα που παίρνει όλη της τη σημασία η προγραμματική δήλωση του Σπένγγλερ: «Η παρακμή της Δύσης, κατ' αρχάς ένα τοπικά και χρονικά περιορισμένο φαινόμενο όπως το αντίστοιχό του, η παρακμή της αρχαιότητας, είναι, όπως βλέπουμε, ένα φιλοσοφικό θέμα, το οποίο, αν το κατανοήσουμε σε όλη τη βαρύτητά του, περιλαμβάνει όλα τα μεγάλα προβλήματα του είναι»<sup>2</sup>.

Κύριο χαρακτηριστικό της σύγχρονης νοοτροπίας είναι η *απάθεια*. Απάθεια όχι μόνο πολιτική αλλά συνολική. Απάθεια που διαπερνά όλες τις κοινωνικές σφαίρες και όλα τα πεδία όπου παραδοσιακά εκφραζόταν η ανθρώπινη δημιουργικότητα: τέχνη, πολιτική, φιλοσοφία, έρωτας, επιστημονική σκέψη, χιούμορ, καθημερινός αυθορμητισμός. Η σύγχρονη κοινωνία είναι μια κοινωνία μουνδιασμένη και «αρουσιάζρα», βυθισμένη στο ζελέ της κοινοτοπίας και της μετριότητας. Σε κανένα πεδίο δεν παράγεται πλέον κάτι άξιο λόγου. Παντού κυριαρχεί η ασχήμια και η χυδαιότητα. Ο σύγχρονος άνθρωπος είναι ένα *ον* που αρνείται πεισματικά τον εαυτό του ως δύναμη και επιθυμία δημιουργίας. Από την εποχή της κατάρρευσης της Νεωτερικότητας, αλλά και της Δύσης γενικότερα (κατά τις πρώτες δεκαετίες μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο), τίποτα *ουσιαστικά* και *γνήσια* καινούργιο δεν έχει εμφανισθεί. Η σύγχρονη κοινωνία είναι η πρώτη κοινωνία στην ιστορία της ανθρωπότητας που δεν έχει δημιουργήσει το *δικό της* φαντασιακό. Ότι της επιτρέπει να υπάρχει ως κοινωνία, ως ενσάρκωση δηλαδή ενός μάγματος σημασιών σε θεσμούς και ανθρωπολογικούς τύπους, είναι ένας σωρός από φθαρμένα κουρέλια παλαιότερων κοινωνικών θεσμίσεων, τα οποία, συχνά αντιφατικά μεταξύ τους, επιβιώνουν ως η μόνη πρόχειρη λύση. Το μόνο πράγμα που θα μπορούσαμε να πούμε ότι –άθελά της βέβαια– έφερε στην επιφάνεια η σημερινή κοινωνία είναι αυτό το βλακώδες κενό που υλοποιείται στη χυδαιότητα, στον κυνισμό και στη γενικευμένη αδιαφορία για καθετί σοβαρό που χαρακτηρίζουν τη μέγιστη πλειονότητα των συνανθρώπων μας.

Η *απάθεια* είναι η ανθρωπολογική συνθήκη αυτής της κατάστασης. Γι' αυτό

πρέπει να γίνει κατανοητή υπό την πρωταρχική και ετυμολογική της έννοια, υπό την οποία την αντιλαμβάνονταν οι Στωικοί και οι μυστικιστές: ως *α-πάθεια*, δηλαδή ως έλλειψη πάθους. Η σύγχρονη κοινωνία είναι ακριβώς αυτή η απουσία πάθους και επιθυμίας στην εκχυδαϊσμένη της μορφή. Γι' αυτό και όλες της ανεξαιρέτως οι πτυχές έχουν βαλτώσει. Το πρόβλημα, με άλλα λόγια, δεν έγκειται στο ότι η σημερινή κοινωνία στρέφει το ενδιαφέρον της μόνο προς κάποιες πολύ συγκεκριμένες περιοχές, αδιαφορώντας για κάποιες άλλες· αυτό γινόταν πάντοτε στην ιστορία κι έχει να κάνει με τους βασικούς προσανατολισμούς της εκάστοτε κοινωνικής θέσμησης. Το πρόβλημα, το οποίο άλλωστε προσοδίδει στη σύγχρονη κοινωνία την ιδιαιτερότητα και την αρνητική πρωτοτυπία της, είναι ότι ο σύγχρονος άνθρωπος δεν ασχολείται με τίποτα απολύτως έξω απ' τα καθημερινά του μικροπροβλήματα (βλ. τους πρωταγωνιστές των σήριαλ). Δε δημιουργεί τίποτα, δεν τον απασχολεί τίποτ' άλλο.

Αυτό που πρέπει καταρχήν να ξεκαθαρίσουμε είναι η ιδιαιτερότητα της σύγχρονης κατάστασης. Λέω ότι η ιδιαιτερότητα της σημερινής κοινωνίας έγκειται στο ότι δεν δημιουργεί *τίποτα*. Δε θα συζητήσω εδώ αυτή την παραδοχή· θα την λάβω ως δεδομένη, καθώς όσοι την αρνούνται το κάνουν ως επί το πλείστον για λόγους συγκάλυψης του προβλήματος, χρησιμοποιώντας αστεία επιχειρήματα. Μια ματιά σ' αυτά που «επισήμως» παράγει και προωθεί η σύγχρονη κοινωνία, σε όλους τους τομείς, είναι αρκετή για να πείσει όποιον δεν είναι τυφλός. Θα απαιτούσε πολλές σελίδες για να συγκεντρώσει κανείς αρκετά παραδείγματα απ' όλους τους χώρους και για ν' ανασχευάσει τις κοινοτοπίες του είδους «πάντοτε έτσι ήταν τα πράγματα», «δεν ξέρουμε τι θα λένε για μας οι μελλοντικές κοινωνίες» κ.λπ. Γι' αυτό ακούομαι σε μερικές, διάσπαρτες μέσα στο κείμενο νύξεις. Αυτό που μ' ενδιαφέρει πρωτίτως είναι η ανάλυση του φαινομένου κι όχι η απλή περιγραφή του. Είναι πάντως προφανές ότι μια κοινωνία που παίρνει στα σοβαρά τον Πρετεντέρη ή τον Άρη Σπηλιωτόπουλο και που χριζίζει «καλλιτέχνες» τη Βανδή, τον *50 Cent* και τον Τζεφ Κουνς (Jeff Koons) είναι μια κοινωνία σε κατάσταση βαθιάς *αφασίας* και *προχωρημένης* αποσύνθεσης.

Το μόνο σημείο στο οποίο θα άξιζε να σταθεί κανείς είναι η φιλοσοφική διαύγηση του όρου «δημιουργία». Πρέπει με κάθε ευκαιρία να υπερασπιζόμαστε τη ριζοσπαστική έννοια που δίνει σε αυτόν τον όρο ο Καστοριάδης, καθώς το νόημά της αποτελεί την πεμπουσία του προτάγματός μας. Ειδικά μάλιστα σε ό,τι αφορά στην κοινωνιολογική αποτίμηση και στην κριτική της σύγχρονης κοινωνίας μια τέτοια διαύγηση μας είναι κάτι παραπάνω από απαραίτητη, αν θέλουμε να ξεφύγουμε απ' τα επιχειρήματα, τόσο των συντηρητικών, όσο και των υπερασπιστών του σύγχρονου καθεστώτος. Αμφότεροι θα απαντήσουν στην κριτική μας για τη μη δημιουργικότητα της σύγχρονης κοινωνίας πως αυτή η τελευταία είναι εξόχως δημιουργική και ότι δεν υστερεί σε τίποτα από παλαιότερα κοινωνικά καθεστώτα. Για να στηρίξουν μάλιστα τη θέση τους θα αναφερθούν στα καταναλωτικά προϊόντα και τα *gadgets* κάθε είδους που παράγει κατά εκατομμύρια η σύγχρονη βιομηχανία ή στην «αλματώδη ανάπτυξη



της επιστήμης» και στις λοιπές κοινοτοπίες του αυτού είδους. Τα παραδείγματά τους, όμως, δείχνουν ότι δεν έχουν καταλάβει καθόλου τι λέμε. Αυτό συμβαίνει, διότι νοούν τη δημιουργία υπό την παραδοσιακή της έννοια. Εμείς αντίθετα –εννοώ εν προκειμένω όσους ακολουθούν τον Καστοριάδη και την αυτονομία- εννοούμε τη δημιουργία υπό μια ριζοσπαστική και ουσιαστικότερη έννοια.

Για την παραδοσιακή φιλοσοφία η δημιουργία ως ανάδυση του ριζικά καινούργιου δεν υφίσταται. Τα πάντα θεωρούνται καθορισμένα άπαξ και διά παντός. Πράγμα που σημαίνει ότι η ανάδυση καινούργιων οντολογικών καθορισμών είναι αδύνατη. Το μόνο που μπορεί να υπάρξει είναι η «δημιουργία» πολλαπλών αντιγράφων των ήδη –και εσαεί- υπαρχόντων καθορισμών. Όπως ωραία το λέει ο Αριστοτέλης, η *μορφή*, το είδος είναι ένα *έκμαγειον* (*Μετά τὰ Φυσικά* 988a 1-4) το οποίο μπορεί και εσσαρκώνεται σε πλήθος υλικών υποστρωμάτων. Αυτό που υπάρχει είναι η γέννηση του συγκεκριμένου κάθε φορά όντος, όχι όμως η γέννηση του είδους. Αυτό το τελευταίο θεωρείται αγέννητο και αθάνατο. Είναι προφανές όμως ότι ακόμα και σε αυτή την περίπτωση δεν πρόκειται ούτε για γέννηση ούτε για δημιουργία: η μετάβαση από τη δύναμη στην ενέργεια ή από την ουσία στην ύπαρξη δεν είναι δημιουργία αλλά κατασκευή. Δεν φέρνει στον κόσμο κάτι καινούργιο παρά μόνο με την αυστηρά ποσοτική έννοια του όρου. Δεν έχουμε ανάδυση ενός καθορισμού που ποτέ πριν δεν υπήρξε, αλλά υλοποίηση ενός εκ των προτέρων καθορισμένου μοντέλου. Υπό αυτή την έννοια η παραδοσιακή σκέψη –συμπεριλαμβανομένου φυσικά και του Μπερζόν, του οποίου η φρασεολογία μπορεί εύκολα να μας παραπλανήσει - δε σιέφτεται τη δημιουργία αλλά την κατασκευή/εφαρμογή.

Εμείς, αντίθετα, θεωρούμε ότι η δημιουργία είναι απολύτως υπαρκτή, καθώς συνιστά τον ουσιαστικό τρόπο εκδήλωσης του Είναι. Για όποιον ακολουθεί τον Καστοριάδη, δημιουργία σημαίνει ανάδυση του Άλλου/Καινούργιου, εμφάνιση αυτού που ποτέ πριν δεν είχε υπάρξει. Σημαίνει εμφάνιση νέων μορφών του Είναι, επιτολή όντων που δεν είναι πανομοιότυπα αντίγραφα του ίδιου είδους, αλλά φορείς νέων οντολογικών τρόπων. Όπου γίνεται λόγος για δημιουργία μέσα σε αυτό το κείμενο, έχει αυτήν ακριβώς την έννοια. Γι' αυτό τον λόγο –για να επιστρέψω στο αρχικό ερώτημα- οι υποστηρικτές του σύγχρονου καθεστώτος ψεύδονται, όταν λένε ότι τα *gadgets* και τα καταναλωτικά αγαθά κάθε είδους είναι δημιουργίες. Πρέπει να τους απαντήσουμε ότι είναι προϊόντα *κατασκευής* ή *παραγωγής*. Δεν εσσαρκώνουν κάποιο καινούργιο μάγμα σημασιών· είναι απλώς και μόνο εφαρμογές κάποιων λίγο πολύ δεδομένων τεχνικών ιδεών, κάτι που ισχύει εξάλλου και για ένα σημαντικό κομμάτι της σύγχρονης επιστήμης –γι' αυτό ο Καστοριάδης την αποκαλεί «τέχνησπιστήμη». Όταν μιλάμε για δημιουργία στο κοινωνιοϊστορικό πεδίο, θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας θεσμούς ή τύπους ανθρώπου οι οποίοι φέρνουν στο φως *νέους* τρόπους κοινωνικής ύπαρξης και *νέους, πρωτόγνωρους* φαντασιακούς σχηματισμούς. Είναι προφανές όμως ότι κάτι τέτοιο απέχει πολύ απ' το να συμβαίνει στην περίπτωση της σύγχρονης κοινωνίας:

δημιουργίες σαν τη φωτογραφία ή τον κινηματογράφο για παράδειγμα, ακόμα κι αν ειδικθούν αποκλειστικά υπό τη στενά τεχνική τους πλευρά, έφεραν στον κόσμο νέες δυνατότητες· το κινητό τηλέφωνο με φωτογραφική μηχανή όμως ή το *mp3 player* τι το καινούργιο φέρνουν; Ε;

Τίθεται εδώ το ζήτημα των σχέσεων μεταξύ των δύο οντολογικών διαστάσεων της κοινωνίας. Όπως κάθε ον, έτσι και η κοινωνία, πέραν της καθαρά ποιητικής, φαντασιακής της διάστασης έχει και μια εξίσου ουσιαστική, συνολοταυτιστική διάσταση, η οποία ενσαρκώνεται στη λειτουργική της πτυχή. Πρόκειται για τους θεμελιώδεις πρωτοθεσμούς του *λέγειν* και του *τεύχειν*, τους οποίους περιγράφει ο Καστοριάδης στη *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* : το *λέγειν* είναι η συνολοταυτιστική συνιστώσα του κοινωνικού παριστάνειν, ενώ το *τεύχειν* είναι η συνολοταυτιστική συνιστώσα του κοινωνικού πράττειν. Αυτό που εν προκειμένω έχει ιδιαίτερη σημασία είναι η διαπίστωση πως οι δύο πτυχές της κοινωνίας –η φαντασιακή/ποιητική και η συνολοταυτιστική/λειτουργική– διακρίνονται από έναν σημαντικό βαθμό ανεξαρτησίας σε ότι αφορά στον ρυθμό –και στον τρόπο– της ιστορικής τους εκδίπλωσης, πράγμα στο οποίο έχει επιμείνει επανειλημμένως ο Καστοριάδης<sup>3</sup>. Είναι γνωστό ότι κοινωνίες με μεγάλη δημιουργικότητα στο καθεαυτό φαντασιακό πεδίο υπήρξαν για αιώνες τεχνολογικά στάσιμες, όπως επίσης και το αντίθετο. Αυτή η ανεξαρτησία της τεχνικής ανάπτυξης, που, ως *δυνατότητα τουλάχιστον*, χαρακτηρίζει κάθε κοινωνία, ευθύνεται και για την παρεξήγηση που συζητάμε εν προκειμένω: η *καλπάζουσα* (ως *άλογη* που είναι) τεχνική ανάπτυξη της σύγχρονης κοινωνίας δε σημαίνει σε καμία περίπτωση, από μόνη της, ότι η κοινωνία είναι δημιουργική και στο καθεαυτό φαντασιακό-ποιητικό πεδίο. Να διευκρινίσω φυσικά ότι, λέγοντας αυτό, δεν πάω στο άλλο άκρο –το οποίο συνιστά εξάλλου την πίσω όψη του ίδιου νομίσματος– και δεν παγιώνω την απλώς *δυνατή* ανεξαρτησία του ποιητικού από το λειτουργικό, όπως κάνει ολόκληρη η παραδοσιακή σκέψη από τον Αριστοτέλη, τουλάχιστον, μέχρι τον Σπένγκλερ και τον Χάιντεγκερ.

Μια κοινωνία που δεν δημιουργεί τίποτα δείχνει να αμφισβητεί με ιδιαίτερα άκομφο τρόπο την ανθρωπολογία του Καστοριάδη, καθώς σύμφωνα με αυτήν ο άνθρωπος είναι δύναμη κι επιθυμία δημιουργίας. Χρειάζεται λοιπόν να σκεφτούμε το πρόβλημα με τη δέουσα προσοχή. Αν το πράξουμε αυτό, θα δούμε ότι από τη στιγμή που η σύγχρονη κοινωνία συνεχίζει να υπάρχει ως κοινωνία, έστω και υπό μορφή διαβρωμένη και αποσαθρωμένη, διατηρεί εξ ορισμού ένα ελάχιστο δημιουργικότητας. Αν θέλουμε μάλιστα να είμαστε ακριβείς, πρέπει να πούμε ότι αυτό που διατηρεί η σύγχρονη κοινωνία δεν είναι ένα μίνιμουμ δημιουργικότητας αλλά ένα μίνιμουμ *δημιουργημάτων*.

Τι σημαίνει αυτή η διάκριση; Όπως και κάθε άλλη κοινωνία, έτσι και η δική μας, για να μπορέσει να υπάρξει ως κοινωνία, «χρειάζεται» ένα μάγμα σημασιών που θα ενσαρκωθεί στους θεσμούς και στα υπόλοιπα δημιουργήματά της. Με αυτόν τον

τρόπο καθίσταται δυνατός ο εκκοινωνισμός της ατομικής ψυχής και η προσφορά σε αυτήν κάποιου νόηματος. Δίχως κοινό κόσμο σημασιών κοινωνία δεν υφίσταται. Διότι η κοινωνία είναι αυτός ο κόσμος, είναι ενσαρκωμένο φαντασιακό. Αυτό λοιπόν που στην ελάχιστη αναγκαία ποσότητα διαθέτει εκ των πραγμάτων η σύγχρονη κοινωνία – από τη στιγμή που συνεχίζει να υπάρχει ως *κοινωνία*-, δεν είναι η δημιουργικότητα, αλλά ένας κοινός φαντασιακός κόσμος. Η αποσύνθεση και η ιδιομορφία της έγκειται ακριβώς στην υπονόμηση και στη μερική κατάρρευση της συνεκτικότητας αυτού του κοινού «κόσμου». Βέβαια, θα ρωτήσει κανείς, πώς γίνεται να υπάρχουν φαντασιακό και θεσμοί, αν δεν υπάρχει δημιουργικότητα; Αυτό ακριβώς όμως είναι το ζήτημα: η συνεκτικότητα του φαντασιακού κόσμου της σημερινής κοινωνίας έχει πληγεί σε τόσο καθοριστικό βαθμό, ακριβώς επειδή αυτός ο «κόσμος», αντί να αποτελεί γνήσια δημιουργία της σύγχρονης κοινωνίας, είναι ένα συμπλήρωμα από ξεσπισμένα κουρέλια *παλαιότερων* κοινωνικών θεσμίσεων. Η θεμελιώδης ιδιομορφία της σύγχρονης κοινωνίας, αυτό που της επιτρέπει να συνιστά ιστορική προεμέρα είναι ότι *ζει με δανικά*. Αν οποιαδήποτε άλλη κοινωνική θέσμιση της μέχρι τώρα παγκόσμιας ιστορίας υπήρχε ενσαρκώνοντας σε θεσμούς τις σημασίες που η *ίδια* δημιουργούσε, η σύγχρονη κοινωνία ζει χρησιμοποιώντας ό,τι μπορεί ν' αρπάξει από *προηγούμενες* ιστορικές περιόδους.

Ψυχαναλυτικά ιδρωμένος, ο άνθρωπος χρειάζεται κάποιο νόημα για να σταθεί μέσα στον κόσμο, από τη στιγμή που αποκόπτεται απ' την πρωταρχική ψυχική κατάσταση. Αυτό το νόημα όμως μπορεί να του το παράσχει μόνο η εκάστοτε κοινωνική θέσμιση. Πράγμα που σημαίνει ότι το νόημα είναι κοινωνική –και εν συνεχεία ατομική– δημιουργία. Δίχως δημιουργία δεν υπάρχει νόημα και δίχως νόημα δεν υπάρχει άνθρωπος. Εφόσον λοιπόν μιλάμε για τον άνθρωπο –και όχι για τα ανώτερα γένη των πιθηκοειδών ή για τους σύγχρονους μικροαστούς που έχουν αρχίσει να τους μοιάζουν επικίνδυνα-, η δημιουργικότητα πρέπει να θεωρείται δεδομένη *εξ ορισμού* –τουλάχιστον ως δύναμη. Γιατί όμως όχι και ως επιθυμία;

Με αυτό το ερώτημα στοχεύουμε στο κέντρο της ανθρωπολογίας του Καστοριάδη. Αν ο άνθρωπος είναι όχι μόνο *vis*, αλλά και *libido formandi*, πώς γίνεται να μην είναι *a priori* εξασφαλισμένα και τα δύο οντολογικά χαρακτηριστικά; Προτρέχω λέγοντας ότι στην πραγματικότητα είναι πάντοτε εξασφαλισμένα και τα δύο. Ακολουθώ όμως έναν υποθετικώς φύσεως συλλογισμό, με σκοπό να καταλήξω σε κάτι ουσιαδές. Τι συμβαίνει λοιπόν στις περιπτώσεις όπου η επιθυμία της δημιουργικότητας δείχνει –και σε ένα μεγάλο βαθμό είναι– πεθασμένη;

Για να απαντήσουμε στο συγκεκριμένο ερώτημα χρειάζεται να αναφερθούμε στην οντολογική παράμετρο της διάκρισης μεταξύ αυτονομίας και ετερονομίας. Η αυτονομία και η ετερονομία δεν είναι απλώς και μόνο μορφές πολιτικής –με τη στενή έννοια– οργάνωσης της κοινωνίας: είναι τρόποι του Είναι της κοινωνίας, μορφές ούτως-Είναι του κοινωνικού. Όταν λέει ο Καστοριάδης ότι μια κοινωνία είναι αυτόνομη στο μέτρο που αναγνωρίζει ρητά πώς είναι αυτή η ίδια που δίνει νόημα στον κόσμο

και στον εαυτό της, έχει ήδη υπερβεί κατά πολύ το στενά πολιτικό. Αυτή η φιλοσοφική διαπίστωση όμως δεν μας γνωστοποιεί παρά μία μόνο από τις πτυχές της οντολογικής διάστασης της αυτονομίας. Αν θέλουμε να ορίσουμε συνοπτικά τον τύπο του Είναι που εγκαθιδρύει η αυτόνομη κοινωνία, πρέπει να πούμε ότι η αυτονομία είναι το κοινωνικό καθεστώς που αναγνωρίζει και προσπαθεί με κάθε τρόπο και στο μέγιστο δυνατό βαθμό να απελευθερώσει τις δημιουργικές δυνάμεις του ανθρώπινου όντος. Η αυτόνομη κοινωνία εγκαθιδρύει ένα Είναι συνειδητά αυτοδημιουργούμενο και αλλοιωνόμενο. Ο αυτόνομος άνθρωπος είναι η ενσάρκωση αυτού του τρόπου ύπαρξης. Όλα τα υπόλοιπα γνωρίσματα του τύπου του Είναι της αυτονομίας, τα οποία κατά καιρούς περιγράφει ο Καστοριάδης, είναι διακλαδώσεις αυτού του πρωταρχικού δεδομένου.

Με ανάλογο τρόπο, αν θέλουμε να ορίσουμε την οντολογική σημασία της ετερονομίας, θα πούμε πως η ετερόνομη κοινωνία είναι το καθεστώς που προσπαθεί με κάθε τρόπο να καταπιέσει και να ξεριζώσει τη δημιουργική δύναμη του ανθρώπου. Επειδή όμως, όπως είπαμε, ο άνθρωπος παύει να είναι άνθρωπος, αν σταματήσει να είναι ον δημιουργικό, η ετερονομία δεν μπορεί ποτέ να καταστρέψει τη δημιουργικότητα. Το μόνο που της απομένει είναι να τη συγκαλύπτει και να την απωθεί όσο πιο βαθιά μπορεί. Για τον λόγο αυτό, το πρώτο πράγμα που χτυπάει η ετερόνομη θέσμιση της κοινωνίας είναι, όχι η *nis*, αλλά η *libido formandi*. Αυτό στο οποίο αφιερώνει όλες της τις δυνάμεις είναι η προσπάθεια απώθησης της δημιουργικής φύσης του ανθρώπου, η προσπάθεια ενταφιασμού της στα πιο βαθιά στρώματα του συλλογικού ασυνειδήτου (αν υπάρχει τέτοιο πράγμα). Και δεν υπάρχει πιο πρόσφορο μέσο για να επιτευχθεί αυτή η απώθηση, από την εκρίζωση της επιθυμίας των ανθρώπων για δημιουργία. Από τη στιγμή που γεννιέται κανείς μέσα σε μια ετερόνομη κοινωνία, το μόνο που μαθαίνει είναι να καταδικάζει και να δαιμονοποιεί τη δημιουργικότητα: όποιος αμφισβητεί τα παραδοσιακά έθιμα αποβάλλεται από την κοινότητα· όποιος επιθυμεί να σκεφτεί τα πράγματα με τρόπο διαφορετικό από τον παραδεδομένο είναι μίσμα και πρέπει να τιμωρηθεί· όποιος δεν αποδέχεται τις καθγιασμένες νόρμες είναι ψυχασθενής, όποιος τέλος είναι αντικονφορμιστής κατηγορείται για εγωπάθεια και ναρцισισμό. Ιδωμένη υπό αυτό το πρίσμα, η παραδοσιακή οντολογία μας επιτρέπει να δούμε τη θεμελιώδη *πολιτική* της σημασία. Ως θεωρία που μας λέει ότι η δημιουργία είναι κάτι το οντολογικώς αδιανόητο, όποιο κι αν είναι το πεδίο που εκάστοτε μας ενδιαφέρει, δεν είναι στην ουσία της τίποτα περισσότερο από μια εξορθολογισμένη μορφή του ετερόνομου τρόπου σκέψης: τα πάντα είναι τεθειμένα και προκαθορισμένα άπαξ και διά παντός, άρα τίποτα δεν αλλάζει και τίποτα καινούργιο δεν μπορεί να γεννηθεί. Κατά συνέπεια ο άνθρωπος δεν μπορεί να κάνει τίποτα περισσότερο από το να περιμένει το κάλεσμα του Θεού και το πεπρωμένο του Είναι. Κοιτάζοντας τον εαυτό μας στον Καθρέφτη, δε μπορούμε παρά να αναφωνήσουμε: *μόνο ένας χαζός μπορεί πια να μας σώσει*. Βέβαια: με τέτοιες βλακείες που λέμε, επόμενο Είναι.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι η σύγχρονη κοινωνία είναι μια κοινωνία ετερόνομη και πως γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο είναι μια κοινωνία μη δημιουργική. Χρησιμοποιώ υποθετικό λόγο, διότι κάτι τέτοιο εν μέρει μόνο είναι αληθές. Η σύγχρονη κοινωνία είναι πράγματι μια κοινωνία ετερόνομη, αυτό όμως δεν εξηγεί το επίπεδο της κενότητας που την χαρακτηρίζει. Ο *ιδιάζων* χαρακτήρας της είναι κάτι που δεν εξαντλείται στον ετερόνομο τρόπο της θέσμισής της. Το σημείο είναι καιρικό και απαιτεί προσοχή. Όπως το δήλωσα ευθύς εξαρχής, ο στοχασμός πάνω στην σύγχρονη κατάσταση μας αναγκάζει να σκεφτούμε το οντολογικό στυλ της ετερονομίας ως μορφής κοινωνικής οργάνωσης. Η οντολογική ιδιαιτερότητα της σύγχρονης κοινωνίας μπορεί να φωτιστεί, μόνο αν το σημερινό κοινωνικό καθεστώς συγκριθεί με μια παραδοσιακά ετερόνομη κοινωνία. Το ερώτημα λοιπόν που τίθεται είναι το εξής: *σε τι διαφέρει η σημερινή κοινωνία από την παραδοσιακού τύπου ετερονομία;*

Θα έλεγα καταρχάς ότι διαφέρουν ως προς ό,τι θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «σοβαρότητα» μιας κοινωνικής θέσμησης: καμία άλλη κοινωνία εκτός από την σημερινή δεν υπήρξε *φαιδρή*. Ανεξαρτήτως του αν ήταν ετερόνομες ή αυτόνομες, όλες οι κοινωνίες του παρελθόντος είχαν μια σοβαρότητα, είχαν ένα βάθος, ένα «περιεχόμενο». Ήταν κοινωνίες που, ανεξαρτήτως του αν κανείς συμφωνεί ή όχι με τις επιλογές τους, είχαν κάτι να δώσουν, κοινωνίες που προσπάθησαν κάτι να πουν. Μπορεί να μας φαίνονται απόμακρες ή ακόμη και περίεργες, έχουν όμως αυτό το κάτι<sup>4</sup> που μας επιτρέπει να καταλάβουμε ότι έχουμε να κάνουμε με κοινωνικές θεσμίσεις, με μορφές οργάνωσης της κοινωνικής ζωής και της κοινωνικής παράστασης και όχι με τσίρκο. Καμιά από τις παρελθούσες κοινωνικές θεσμίσεις δεν δίνει την εντύπωση φιάσκου. Η σύγχρονη κοινωνία όμως είναι ένα τέτοιο φιάσκο, μια κακόγουστη πλάκα, που ούτε η ίδια δεν παίρνει τον εαυτό της στα σοβαρά. Δεν είναι εύκολο να αποδώσει κανείς αυτές τις λεπτές αποχρώσεις, καθώς μόνο με την εμφάνιση της σύγχρονης κοινωνίας τίθεται ζήτημα «σοβαρότητας». Ό,τι εννοώ με αυτόν τον όρο, είναι κάτι το εντελώς αυτονόητο, κάτι που χαρακτηρίζει κάθε κοινωνική θέσμιση. Ίσως μόνο αποφασιακά μπορεί να γίνει κατανοητό, μέσω της περιγραφής της κατάστασης που προκύπτει από την εξαφάνισή του. Εν συντομία μπορούμε να πούμε ότι η μη-σοβαρότητα ή η φαιδρότητα της σύγχρονης κοινωνίας έγκειται στην *χυδαιότητά* της. Η χυδαιότητα είναι ένα φανταστικό μάγμα, μια σημασιακή υφή, που περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, ως κεντρικές της ίνες τη βλακεία, τον κυνισμό, την αμετροέπεια, τη σοβαροφάνεια και τον ελιτισμό. Η ουσία της συνίσταται στη συνύπαρξη φαινομενικά αντιθετικών τάσεων: φαιδρότητα-σοβαροφάνεια, βλακεία-κυνισμός, συντηρητισμός-αμοραλισμός, αμετροέπεια-ηθικισμός, ειρωνεία-τσαρλατανισμός. Η χυδαιότητα, έτσι ορισμένη, είναι η ουσία του μεταμοντερνισμού.

Αν όμως δεχτούμε ότι, σε αντίθεση με την κλασική ετερονομία, η σύγχρονη κοινωνική θέσμιση έχει τα χαρακτηριστικά της φαιδρότητας και της μη σοβαρότητας, πρέπει να καταλήξουμε στο συμπέρασμα πως κατά πάσα πιθανότητα βιώνουμε

ένα νέο είδος κοινωνικού καθεστώτος, διαφορετικό τόσο από την αυτονομία όσο και από την ετερονομία στην κλασική της μορφή. Θα μπορούσαμε βέβαια να πούμε ότι ζούμε σε ένα βαθύτατα –ίσως το βαθύτατα μέχρι σήμερα– ετερόνομο καθεστώς και πως, ως εκ τούτου, τα συμπτώματα που αναφέραμε δεν είναι παρά εκφάνσεις μιας ετερονομίας στην πιο ακραία της μορφή. Θα μπορούσαμε, με άλλη διατύπωση, να μιλάμε για μια «ποσοτική» αύξηση της ετερονομίας, ως τρόπου κοινωνικής ύπαρξης, για μια αύξηση δηλαδή της έντασης των χαρακτηριστικών της. Πιστεύω όμως ότι κάτι τέτοιο θα συγκάλυπτε το πρόβλημα. Αν ακουόμασταν σε κάτι τέτοιο, θα χάναμε το ιστορικά καινούργιο, καθώς η αναφορά στην ετερονομία θα μας απέτρεπε απ' το να φάξουμε περισσότερο. Είναι ορθότερο λοιπόν να διαχωρίσουμε ρητά, τουλάχιστον μέχρι ενός βαθμού, το καθεστώς της σύγχρονης κοινωνίας από την παραδοσιακή ετερονομία. Ναι μεν είναι ετερόνομη η σύγχρονη κοινωνία, έχει όμως κάποια ιδιόζοντα χαρακτηριστικά τα οποία δεν ερμηνεύονται με απλή αναφορά στην ετερονομία. Τυγχάνει μάλιστα αυτά χαρακτηριστικά να μην είναι απλώς και μόνον τα «συμβεβηκότα» του είδους «ετερονομία» αλλά η ίδια η ουσία του σύγχρονου καθεστώτος. Το να λέμε λοιπόν πλέον ότι η σύγχρονη κοινωνία είναι απλώς και μόνο ετερόνομη, ισοδυναμεί με το να λέμε πως είναι καταπιεστική ή ιεραρχικά οργανωμένη και τίποτα παραπάνω. Σαν να λέμε δηλαδή ότι το πρόβλημα της εποχής είναι ο καπιταλισμός, γενικά κι αόριστα, δίχως να προσπαθούμε να πούμε σε τι συνίσταται η μορφή που αυτός παίρνει στις μέρες μας. Και στις δύο περιπτώσεις η γενίκευση μας κάνει να χάνουμε το ουσιώδες. Χάρην συνεννόησης και λόγω έλλειψης άλλου όρου, θα αποικαλώ το σύγχρονο καθεστώς *καθεστώς ασημαντότητας*, υιοθετώντας τον όρο του Καστοριάδη. Εξηγώ ευθύς αμέσως το γιατί.

Αν το κριτήριο βάσει του οποίου κατατάσσουμε τις κοινωνίες σε αυτόνομες και ετερόνομες είναι η στάση της εκάστοτε θέσμησης απέναντι στην αναγνώριση και την κατάφαση της δημιουργικότητας τόσο του ανθρώπου όσο και του Είναι εν γένει, τότε θα πρέπει να εφαρμόσουμε αυτό το κριτήριο και στην περίπτωση της σύγχρονης κατάστασης. Αν δούμε το πρόβλημα με όρους δημιουργικότητας, θα καταστούν δι-αυγείς οι διαφορές που διαχωρίζουν την ασημαντότητα από την ετερονομία ή –με ορθότερη διατύπωση– που επιτρέπουν στο καθεστώς ασημαντότητας να ξεχωρίζει από την ετερονομία στη γενική της μορφή. Αν λοιπόν είπαμε ότι η ετερονομία διαφέρει από την αυτονομία, λόγω του ότι συγκάλυπτε, απωθεί και καταδικάζει στη συνειδηση των ανθρώπων τη δημιουργικότητα ως ουσιώδη οντολογική δυνατότητα, το καθεστώς ασημαντότητας διαφέρει από την ετερονομία, εξαιτίας της ικανότητάς του να θάβει τη δημιουργικότητα σε επίπεδα ακόμα βαθύτερα. Η διαφορά δεν είναι όμως απλώς «ποσοτική». Διότι η ικανότητα της ασημαντότητας να απωθεί όλο και περισσότερο τις δημιουργικές ορμές του ανθρώπου φτάνει σε τέτοιο βαθμό, ώστε τελικά καταλήγει να πλήττει όχι μόνο τη *libido* αλλά και τη *vis formandi*. Αυτή η εξέλιξη συνιστά την ουσιώδη καινοτομία της σύγχρονης κοινωνίας, αυτό που της επιτρέπει να τίθεται επέκεινα της

κλασικής ετερονομίας.

Κι αυτό γιατί η ετερονομία, όσο κι αν προσπαθεί, δε μπορεί να κάνει τίποτα περισσότερο από το να απωθεί και να πολεμά τον έρωτα για τη δημιουργία, ποτέ όμως την ίδια τη δύναμη. Είναι προφανές ότι έρωτα και δύναμη δημιουργίας δεν είναι δύο στοιχεία ξεχωριστά και κατά βούληση διαχωρίσιμα. Είναι επίσης προφανές ότι ο ακρωτηριασμός του έρωτα επηρεάζει εκ των πραγμάτων τη δύναμη, όπως και αντίστροφα. Παρ' όλα αυτά όμως, μέχρις ενός βαθμού τουλάχιστον, μπορεί κανείς να πει ότι η ετερόνομη κοινωνία, όσο κι αν προσπαθεί, τελικά μικρή<sup>5</sup> ζημιά κάνει στην ανθρώπινη δημιουργικότητα ως *δύναμη*. Μπορεί να αλυσοδένει την επιθυμία των μελών της, αλλά δεν καταφέρει ποτέ να δαμάσει απόλυτα το πράττειν τους. Υπό μία έννοια μάλιστα η ετερόνομη κοινωνία *επιζητεί* από τα άτομα να είναι δημιουργικά, καθώς μόνο μέσω της δημιουργικότητάς τους μπορεί να φέρει στον κόσμο τα είδωλα που θα χρησιμεύσουν για να την αποικρύψουν. Χαρακτηριστική περίπτωση αυτή της θρησκευτικής δημιουργίας: μπορεί να είμαστε εχθροί της θρησκείας, δε μπορούμε όμως να μην παραδεχθούμε πόσο σπουδαίες κοινωνικοϊστορικές δημιουργίες είναι τα μεγάλα θρησκευτικά δόγματα της ιστορίας, όπως επίσης και οι περαιτέρω δημιουργίες που εμπνεύστηκαν από τις σημασίες τους. Η ετερονομία, ως καθεστώς που συγκάλυπτε τη δημιουργική φύση του ανθρώπινου όντος, είναι αναγκασμένη να αποτεινεται διαρκώς στις ποιητικές δυνάμεις αυτής της φύσης, αν θέλει καταρχήν να υφάνει κι εν συνεχεία να συντηρήσει το πέπλο με το οποίο θα την καλύψει. Για να επιτευχθεί η συγκάλυψη της δημιουργικότητας είναι απαραίτητη η ύπαρξη ενός μάγματος σημασιών που θα νοηματοδοτήσει αυτή τη δημιουργικότητα ως μη υπάρχουσα. Με άλλη διατύπωση, είναι αναγκαία η προσφυγή στην ανθρώπινη δημιουργικότητα, αν θέλουμε να υπάρξουν οι ιδέες που θα χρησιμεύσουν στη συγκάλυψή της.

Ας ριζούμε μια ματιά στην ιστορία. Οποιαδήποτε ετερόνομη κοινωνία του παρελθόντος και να πάρουμε, θα δούμε, ότι δημιούργησε αυτό που συνηθίζουμε να αποκαλούμε «πολιτισμό»: δημιούργησε κοινωνικούς θεσμούς, ανθρωπολογικούς τύπους, καλλιτεχνικές φόρμες, μορφές, εν ολίγοις που ενσαρκώνουν έναν εντελώς συγκεκριμένο κάθε φορά φαντασιακό, δηλαδή έναν τρόπο ύπαρξης κι έναν τρόπο νοηματοδότησης του κόσμου. Και δε μιλάμε απλώς για δευτερεύοντα μερεμέτια. Όλοι οι μεγάλοι πολιτισμοί του παρελθόντος (από τους λαούς της Μεσοποταμίας και τους Αιγυπτίους, μέχρι τους Κινέζους, τους Ινδούς και τους λαούς της προκολομβιανής Αμερικής, περνώντας από το Ισλάμ, τον πρώιμο Μεσαίωνα και τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία) δημιούργησαν μορφές που τις θαυμάζουμε μέχρι σήμερα. Δημιούργησαν μορφές που έμειναν στην ιστορία ως σημεία αναφοράς, μορφές των οποίων το βάθος και το περιεχόμενο δεν αφήνει ασυγκίνητο –θετικά ή αρνητικά– κανέναν που ασχολείται με τον άνθρωπο και την κοινωνία. Ποιος μπορεί να πει αντίθετα ότι υπάρχει έστω και ένα πράγμα άξιο θαυμασμού –ή έστω άξιο σεβασμού– μέσα στην σύγχρονη κοινωνία; Η διαφορά είναι σαφής: οι μεγάλες ετερόνομες κοινωνίες του παρελθόντος δημιούργη-

σαν –ασχέτως του αν σκοπός τους ήταν η συγκάλυψη αυτής της δημιουργικότητας· η σύγχρονη κοινωνία δε δημιουργεί. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ακόμα και η πιο ανελεύθερη κοινωνία του παρελθόντος, ακόμα και η χειρότερη θεοκρατία –ας πάρουμε για παράδειγμα το Βυζάντιο– διέθετε πάντοτε μια ποιητικότητα, μια αξιοπρέπεια –αισθητικά νοημένη– και μια «πνευματικότητα», εν αντιθέσει προς τη σύγχρονη κοινωνία η οποία δε διαθέτει τίποτα απ’ όλα αυτά. Για να το πω απλά: *όλες ανεξαιρέτως* οι κοινωνίες του παρελθόντος δημιούργησαν πράγματα *όμορφα*· η σύγχρονη κοινωνία όμως δεν είναι μόνο ανίκανη να δημιουργήσει αλλά και ανίκανη να αντιληφθεί ή να εκτιμήσει την Ομορφιά. Το Ωραίο έχει αντικατασταθεί από το «σιου» (*sic*) κι απ’ το «ψαγμένο» (όταν δεν απορρίπτεται ανοιχτά ως «μεταφυσική», «μεγάλη αφήγηση» κ.λπ.): το *ρήος*, με άλλα λόγια, (αισθητικό, ερωτικό, δημιουργικό) γίνεται Ρήγος.

Αν την εξετάσουμε ψυχαναλυτικά, αυτή η κατάσταση φέρνει στο φως τον τρόπο με τον οποίο οι διάφορες μορφές κοινωνικών καθεστώτων (αυτονομία, ετερονομία, ασημαντότητα) τοποθετούνται απέναντι στην Άβυσσο που είναι ο άνθρωπος και ο κόσμος. Η αυτονομία αναγνωρίζει το Απύθμενο του ανθρώπου και του κόσμου και καταργεί κάθε μορφή υπερβατικής αρχής. Αποδέχεται με πλήρη επίγνωση και υπευθυνότητα το γεγονός πως τόσο οι νόμοι και οι θεσμοί της κοινωνίας όσο και η παράσταση που έχει για τον εαυτό της και τον κόσμο είναι δημιουργήματα των ίδιων των ανθρώπων, οι οποίοι ως αυτοστοχαστικά και δημιουργικά υποκείμενα αφήνουν τις ποιητικές τους ορμές να εκφραστούν. Η ετερόνομη κοινωνία, ακριβώς επειδή συγκαλύπτει τη δημιουργική φύση του ανθρώπου, πιστεύει ότι τόσο οι νόμοι της όσο και το φαντασιακό της είναι δοσμένα από κάποια υπερβατική νοηματοδοτική πηγή. Αναγνωρίζει μεν την Άβυσσο και το Απύθμενο, αλλά αφιερώνει όλες της τις δυνάμεις στην προσπάθεια συγκάλυψής τους. Γιατί σε τελική ανάλυση η στάση της ετερονομίας απέναντι στην ανθρώπινη δημιουργικότητα δεν έγκειται τόσο στο ότι προσπαθεί με κάθε μέσο να την καταστρέψει, όσο στο ότι προσπαθεί να την *εκτρέψει* προς έναν εντελώς συγκεκριμένο σκοπό: στη συγκάλυψη του Απύθμενου που είναι ο άνθρωπος και ο κόσμος και στην εξύμνηση μιας δήθεν υπερβατικής πηγής του νοήματος και της νομοθεσίας.

Ο συμβατικός διαχωρισμός που έκανα προηγουμένως μεταξύ έρωτα και δύναμης δημιουργίας δεν ήταν παρά ένας τρόπος για να πω ότι αυτό που και σε αυτήν την περίπτωση κάνει η ετερονομία είναι να επιβάλλει ένα παραμορφωτικό παριστάνειν πάνω στο πράττειν της κοινωνίας, πράττειν το οποίο παραμένει πάντοτε ουσιαδώς ανυπόταχτο. Ως συνήθως, η ετερόνομη κοινωνία κρύβει από τον εαυτό της τον πραγματικό της τρόπο ύπαρξης. Ενώ είναι γνήσια δημιουργική, αρέσκεται να πιστεύει ότι το μόνο που κάνει είναι να αντιγράφει τη Φύση ή κάποιες άχρονες και αιώνιες υπερβατικές μορφές. Αυτή η κατάσταση όπου κάποιος κάνει κάτι, δίχως όμως να μπορεί να το παραδεχτεί στον ίδιο του τον εαυτό χωρίς το αίσθημα του άγχους και της δυσφορίας, είναι μια από τις θεμελιωδέστερες πλευρές της ετερονομίας. Ιδού ένα



χαρακτηριστικό παράδειγμα: σε ένα γαλλικό *fabliaux* (μεσαιωνική λαϊκή ιστορία) ονόματι «Η δεσποινίς που δεν άντεχε να ακούει να μιλάνε για γαμήσι» («La demoiselle qui ne pooit oïr parler de foutre») περιγράφεται η περίπτωση μιας νεαρής γυναίκας η οποία, μολονότι χαιρόταν κανονικά τον έρωτα μετά του συζύγου της, δεν άντεχε ν' ακούει και να λέει τα πράγματα «με το όνομά τους». Γι' αυτό τον λόγο ο ευφυής σύζυγος αναγκάζεται να επινοήσει ειδικούς ρόλους για τα γεννητικά τους όργανα: το πέος του είναι ένα άλογο, το αιδοίο της μια πηγή. Κι έτσι, αντί να κάνουν έρωτα ή αντί να *γαμούνται*, πάνε το άλογο στην πηγή για να πει νερό<sup>6</sup>.

Αν όμως η ετερονομία αναγνωρίζει το Απύθμενο -έστω και με σκοπό να το συγκαλύψει- και αν επίσης αφήνει ένα αρκετά ευρύ πεδίο στη δημιουργικότητα των ανθρώπων, αυτό συνεπάγεται ότι ο αυθορμητισμός της κοινωνίας ποτέ δεν ξεψυχάει. Το ετερόνομο παριστάνει δεν καταφέρει ποτέ να επιβληθεί απόλυτα στην κοινωνική ζωή. Ο αυθορμητισμός του συλλογικού φαντασιακού δε στερεύει ποτέ, ακόμα και υπό συνθήκες ετερονομίας. Αυτό συμβαίνει, διότι ο άνθρωπος είναι ον με ριζική φαντασία και όχι απλό έμβιο. Η ανθρώπινη ψυχή θρυμματίζει τη βιολογική καθοριστικότητα και θέτει *εκ των πραγμάτων* το ζήτημα της δημιουργίας<sup>7</sup>. Αν συνεχίσουμε με το παράδειγμα του έρωτα, θα διαπιστώσουμε ότι το σύνολο σχεδόν των θρησκειών και των παραδοσιακών ηθικών των διάφορων ανά τον κόσμο κοινωνιών απαγορεύει τον έρωτα που γίνεται για λόγους ηδονής, *ad libidinem* δηλαδή, και τον παραδέχεται -όταν δεν τον κυνηγά- μόνο στο βαθμό που τον υποτάσσει σε εξωγενείς σκοπούς (αναπαραγωγή, κατάκτηση της αιώνιας ζωής, διαλογισμός κ.λπ.). Παρ' όλα αυτά, όχι μόνο στη Δύση, αλλά ακόμα και στον νεοελληνικό χώρο ή σε άλλες καθαρά ετερόνομες κοινωνίες, οι άνθρωποι δεν έπαψαν ποτέ, σε υπόρρητο πάντοτε επίπεδο και μέχρις ενός σημαντικότερου βαθμού, το επίσημο ερωτικό μοντέλο. Γι' αυτό βλέπει κανείς να επιβιώνουν, μαζί με τον αυτοευνουχισμό του Ωριγένη, παράλληλα με τους ασκητές -ορθόδοξους και αιρετικούς-, ταυτόχρονα με τους μοναχούς, τα προξενιά και τις ζώνες αγνότητας, τον Αβελάρδο (της Μπαρτσελόνα) και την Eloise, τους Γολλιάρδους, τον αυλικό έρωτα, την ερωτογραφική λογοτεχνία κ.λπ.

Πάντοτε ο λεγόμενος «λαϊκός» πολιτισμός ήταν εξόχως δημιουργικός κι εκφραστικός, παρὰ τα ασφυκτικά πλαίσια μέσα στα οποία τον περιόριζε η λατρεία της παράδοσης. Ας θυμηθούμε την ομορφιά της γλώσσας της Μαρι Ζινέστ και της Σελέστ Αλμπαρέ που περιγράφει με βαθύ θαυμασμό ο Προυστ (*Σόδομα και Γόμορρα, Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο* IV, μτφρ. Π. Α. Ζάννα, Αθήνα, Εστία, 2003, σσ. 209-212)<sup>8</sup> ή ας αναλογιστούμε τι δυνατότητες άνοιξε η μελέτη της «λαϊκής» τέχνης σε μεγάλους μοντερνιστές δημιουργούς όπως ο Μπάρτοκ -παραδοσιακή ουγγρική μουσική-, ο Πικάσο -αφρικανικά γλυπτά- ή ο Πόλοκ -ινδιάνικη ζωγραφική. Αυτές οι διαπιστώσεις δε θα πρέπει να μας εκπλήσσουν. Όσο κι αν είναι υποταγμένη στην παράδοση, η ετερονομία δε σταματά ποτέ να είναι ζωντανή και δημιουργική. Μέσα στα ετερόνομα καθεστώτα υποφώσκει πάντοτε μια σιωπηλή σύγκρουση μεταξύ των δύο διαστάσεων

του κοινωνικού: η *societas institutans* δε σταματά ποτέ να αντιστέκεται και να υπονομεύει τη *societas instituta*.

Είναι, χωρίς αμφιβολία, η ύπαρξη αυτής της σύγκρουσης που επιτρέπει στις ετερόνομες κοινωνίες να διατηρούνται και να μην διαλύονται. Υπό συνθήκες ετερονομίας το θεσμίζον φαντασιακό γογγύζει κάτω από τον ζυγό του θεσμισμένου και αναζητεί διαρκώς τρόπους εκδήλωσης. Μόνο αν δούμε τα πράγματα υπό αυτή την οπτική, θα κατανοήσουμε τον ιδιότυπο τρόπο με τον οποίο εκφράζεται η δημιουργικότητα των ετερόνομων κοινωνιών. Επειδή το θεσμίζον –δηλαδή η *vis/libido formandi*- δε μπορεί να εκδηλωθεί άμεσα, ψάχνει και βρίσκει έμμεσους ή «πλάγιους» τρόπους έκφρασης. Με αυτό τον τρόπο διατηρείται ανέπαφη η απώθησή του από το συλλογικό φαντασιακό. Αυτό που κάνει, με άλλα λόγια, η ετερόνομη κοινωνία είναι να επιτρέπει στη δημιουργικότητά της να εκδηλώνεται υπό έναν ελεγχόμενο όμως και στενά περιχαρακωμένο τρόπο, με αποκλειστικό στόχο να την αδρανοποιήσει, μέσω της εκτόνωσής της. Αν θέλει να μπορεί να διατηρεί το καθεστώς της, πρέπει να διαθέτει ένα πολύ σημαντικό ποσοστό προσαρμοστικότητας απέναντι στη διαρκώς κοχλάζουσα δημιουργικότητα της *vis/libido formandi*. Κάτι παρεμφερές με αυτό που συμβαίνει στο πεδίο του ατομικού ψυχισμού: η ετερονομία ενός ανθρώπου δε θα μπορούσε να διατηρηθεί, αν οι απαγορευμένοι πόθοι και οι επιθυμίες του δεν πραγματοποιούνταν ασυνειδήτως στα όνειρά του. Στο κοινωνικό επίπεδο αυτό επιτυγχάνεται μέσω της διοχέτευσης της *vis/libido formandi* σε δημιουργικές φόρμες περιοριστικού χαρακτήρα. Σε αντίθεση με την ελληνική και τη δυτικοευρωπαϊκή κοινωνία, οι οποίες θεσμίζουν καθαρά δημιουργικές δραστηριότητες, οι ετερόνομες κοινωνίες θέλουν να πιστεύουν ότι κάνουν τα πάντα για κάποιον «πρακτικό» ή θρησκευτικό σκοπό. Με αυτό τον τρόπο φυσικά θέτουν εκ των προτέρων όρια στη δημιουργικότητά τους, εφόσον δεν καταξιώνουν την ίδια τη δημιουργική πράξη. Η δημιουργία σταματά, όταν ο σκοπός χάριν του οποίου κινητοποιείται έχει επιτευχθεί. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η μαθηματική δημιουργία των Βαβυλωνίων: χρειάζονται τα μαθηματικά για τους θρησκευτικά απαραίτητους αστρολογικούς υπολογισμούς· μόλις λοιπόν ανακαλύπτουν τις μεθόδους που τους επιτρέπουν να φέρουν εις πέρας αυτούς τους υπολογισμούς, σταματούν την περαιτέρω έρευνα. Αυτό που διακυβεύεται εν προκειμένω είναι το πρόβλημα των *μορφών άρθρωσης* της *vis/libido formandi* που θεσμίζει η κάθε κοινωνία. Εξάλλου μέσα στα πλαίσια της σύγκρουσης μεταξύ του θεσμίζοντος και του θεσμισμένου πρέπει να δούμε και όλη αυτή τη –βερμπαλιστική και εν πολλοίς κενή περιεχομένου- φιλολογία τη σχετική με την «παράβαση» και τις υπόλοιπες κατασκευές ανάλογης εμπνεύσεως. Αν και εδώ δεν πρόκειται απλώς –ή ακριβώς- γι' αυτό που ο Μπατάιγ (Bataille) αποκαλεί «ερωτισμό» ή «βία», η βασική ιδέα είναι σωστή. Όπως το έχει επανειλημμένως τονίσει και ο Καστοριάδης, η παραβατικότητα, ως απόκλιση από τις θεσμισμένες νόρμες, είναι δείγμα της αδυναμίας του θεσμισμένου να απορροφήσει το θεσμίζον. Μόνο υπό αυτή την προϋπόθεση αποκτά ισχύ η βασική ιδέα του Μπατάιγ –και τόσων άλλων

πριν απ' αυτόν-, σύμφωνα με την οποία «η παράβαση δεν αίρει την απαγόρευση, αλλά την ξεπερνά και τη συμπληρώνει». Η παραβατικότητα, νοημένη με αυτό τον τρόπο, αποτελεί μια βαλβίδα ασφαλείας των ετερονόμων καθεστώτων, καθώς τους επιτρέπει να εκτονώνουν με έμμεσο τρόπο τις απωθημένες τους δημιουργικές ορμές<sup>9</sup>.

Αυτό το σημείο χρειάζεται προσοχή. Για τον Καστοριάδη η ετερόνομη κοινωνία θέτει φραγμούς στη δημιουργικότητα των ανθρώπων, επειδή υποτάσσει την ιστορική ζωή της κοινωνίας στην ευλαβική διατήρηση της παραδοσιακής θέσμησης. Σε αντίθεση με την αυτόνομη κοινωνία, η οποία μπορεί να θέτει διαρκώς τον εαυτό της υπό αμφισβήτηση, η ετερόνομη κοινωνία δημιουργεί *άπαξ και διά παντός*, θεσμίζεται *μια κι έξω*, ακρωτηριάζοντας έτσι τη ριζική φαντασία. Από τη στιγμή που ο φαντασιακός της κόσμος παγιώνεται, οι επόμενες γενιές απλώς τον διατηρούν και τον διαφυλάσσουν. Θυσιάζουν τη δημιουργικότητά τους στη λατρεία της παράδοσης και του παρελθόντος<sup>10</sup>. Ιδεώδες της ετερόνομης κοινωνίας, υπό αυτή την έννοια, είναι να υποτάξει *πλήρως* την κοινωνική ζωή στους παραδοσιακούς θεσμούς και στις παραδοσμένες παραστάσεις. Βαθύτερος πόθος της είναι η ολοκληρωτική υποδούλωση του κοινωνικού αυθορμητισμού στην παράδοση, η εξάλειψη της θεσμίζουσας διάστασης της κοινωνίας χάριν του ελάχιστου θεσμισμένου, η απορρόφηση του αενάως δημιουργικού από το *άπαξ και διά παντός* δημιουργημένο. Η ιδεώδης ετερόνομη κοινωνία θα ήταν μια κοινωνία δίχως χρόνο και ιστορία. Θα ήταν μια ακίνητη και παγ(ι)ωμένη κατάσταση, ένα ον απόλυτα περισταλθέν στη συνολοταυτιστική του διάσταση. Ευτυχώς όμως κάτι τέτοιο ποτέ δε συνέβη. Διότι, όπως είδαμε, η ετερονομία ποτέ δεν κατάφερε μέχρι σήμερα να καταστρέψει το θεσμίζον. Το μόνο που πέτυχε ήταν να το εκτρέψει προς σκοπούς συντηρητικούς και περιοριστικούς. Ο ακρωτηριασμός της δημιουργικότητας του ανθρώπου που επιτυγχάνει η ετερονομία είναι πάντοτε ένας ακρωτηριασμός *περιορισμένης* εμβέλειας.

Η σύγχρονη κατάσταση μας αναγκάζει όμως να πάμε ένα βήμα παραπέρα και να αναδειξουμε σε *κεντρικό* χαρακτηριστικό της ετερόνομης κοινωνίας της αδυναμία της να ευνουχίσει πλήρως –ή τουλάχιστον σε έναν καθοριστικό βαθμό– τη ζώσα δημιουργικότητα των ανθρώπων. Αυτό που διαχωρίζει τη σύγχρονη κοινωνία από την κλασική ετερονομία, είναι ακριβώς η ικανότητά της να παγιώνει και να ακινητοποιεί τη συλλογική και ατομική δημιουργικότητα. Αν η ετερονομία ακρωτηριάζει τη δημιουργική φαντασία, η σύγχρονη κοινωνία την *πνίγει*. Με αυτή την έννοια μπορούμε να πούμε ότι η σύγχρονη κοινωνία έχει εκπληρώσει τον πιο ενδόμυχο πόθο της ετερόνομης κοινωνίας: έχει εξαρθρώσει το θεσμίζον κι έχει εγκαθιδρύσει την πιο απόλυτη και ολοκληρωτική κυριαρχία του θεσμισμένου. Ο κοινωνικός αυθορμητισμός, πάντοτε ενεργός και δημιουργικός σε ένα υπόρρητο επίπεδο, έχει σχεδόν πάψει να υφίσταται. Η *societas institutans* έχει απορροφηθεί από την *societas instituta*. Η σύγχρονη κοινωνία είναι η βασιλεία της πεζότητας· όπως λέει ο Καστοριάδης, «η στείροτητα θριαμβεύει»<sup>11</sup>.

Τα στοιχεία που, ακόμα και μέσα σε μια ετερόνομη κοινωνία, καθιστούσαν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη<sup>12</sup>, δυνατή, ανά πάσα στιγμή, την ανάδυση της αμφισβήτησης και της δημιουργικότητας φαίνεται πως έχουν πάψει να λειτουργούν. Η γλώσσα, η οποία μας δίνει εκ των πραγμάτων τη δυνατότητα να εκφράζουμε τις αντιρρήσεις μας απέναντι στην παραδεδομένη παράσταση, έχει χάσει την εκφραστική της δυνατότητα. Έχει γίνει σχεδόν εξολοκλήρου ξύλινη και καουτσουκένια και δείχνει να έχει απολέσει τη δημιουργική της διάσταση. Για πρώτη φορά στην ιστορία κινδυνεύει να περισταλεί στην αυστηρά πρακτική της χρήση. Με μερλοποντιανούς όρους, έχει πάψει να είναι ομιλούσα (*parlante*) κι έχει γίνει ένα μιλημένο (*parlé*) κουφάρι. Δε διαθέτει πλέον την ικανότητα να μας κάνει να σκεφτόμαστε αλλιώς<sup>13</sup>. Όσο για τον απερίσταλτο χαρακτήρα της ψυχής, ο οποίος πάντοτε –ρητά η υπόρητα– εξεγείρεται ενάντια στις νόρμες που του επιβάλλει η κοινωνική θέσμιση, στις μέρες μας δεν εκφράζεται μέσω της αμφισβήτησης ή της δημιουργίας, αλλά μάλλον ως μια προσπάθεια φυγής από τα εγκόσμια: ναρκωτικά, *lifestyle*, διασκέδαση· θα πρέπει, όπως φαίνεται, να επανανοηματοδοτήσουμε τον Φεβλινγκέτι (βλ. υπ. 8) και να αναγνωρίζουμε πλέον στο *gone* μόνο την έννοια του «είμαι μαστουρωμένος». Υπάρχει όμως κι ένα τρίτο στοιχείο, αυτό που ο Καστοριάδης αποικαλεί αστάθεια των επενδύσεων (*labilité des investissements*) της ψυχής. Πρόκειται για τη διαρκώς παρούσα δυνατότητα της ψυχής να αλλάζει τις επενδύσεις της σε θεσμούς ή φαντασιακές σημασίες δίνοντάς τους έτσι νέο νόημα<sup>14</sup>. Αυτή η δυνατότητα, η οποία ανήκει εξορισμού στην ατομική ψυχή ως παραστασιακή, αισθηματική και προθεσιακή ροή, φυσικά και δεν εξαλείφεται. Αυτό που συμβαίνει σήμερα είναι ότι δεν της επιτρέπεται να εκδηλωθεί, δεδομένου ότι δεν υπάρχουν τα προσφερόμενα από την κοινωνική θέσμιση αντικείμενα προς επένδυση (θετική ή αρνητική). Εφόσον, με άλλα λόγια, δεν υπάρχει συνεκτικός κόσμος σημασιών, όχι μόνο για «αστάθεια των επενδύσεων», αλλά ούτε καν για τη δυνατότητα επένδυσης αυτή καθαυτή δε μπορούμε να μιλάμε –τουλάχιστον, όπως μιλούσαμε μέχρι σήμερα. Αυτή η διαπίστωση μας επαναφέρει στο εξαρχής ολοφάνερο πρόβλημα της αδυναμίας της σύγχρονης κοινωνίας να ολοκληρώσει επιτυχώς τον εκκοινωνισμό: η ψυχή αδυνατεί να φέρει εις πέρας με απόλυτη επιτυχία τη μετουσίωση, διότι δεν της προσφέρονται τα κοινωνικώς θεσμισμένα αντικείμενα που θα τη στηρίξουν. Βάσει αυτής της παρατήρησης μπορούμε να συστηματοποιήσουμε τη διαφορά μεταξύ ετερονομίας και σύγχρονου καθεστώτος κατά τον ακόλουθο τρόπο: Η ετερονομία *ακρωτηριάζει* το θεσμίζον και τη ριζική φαντασία, διότι τους προσφέρει περιοριστικές φόρμες άρθρωσης. Το σύγχρονο καθεστώς αντίθετα *στραγγαλίζει* το θεσμίζον, διότι δεν του παρέχει κανενός είδους σχήμα ή θεσμό για την άρθρωσή του. Αν στην περίπτωση της ετερονομίας η δημιουργικότητα του θεσμίζοντος εκτρέπεται σε περιοχές άγονες ή περιχαρακωμένες, στην περίπτωση της σύγχρονης κοινωνίας η δημιουργικότητα δεν μπορεί καν να αρθρωθεί, αφού απουσιάζουν τα αναγκαία προς επένδυση κοινωνικά αντικείμενα.

Όλα αυτά που μέχρι σήμερα τα λέγαμε απλώς και μόνον ως σχήματα λόγου

έχουν αρχίσει πλέον να φαντάζουν δυνατά. Όταν, για παράδειγμα, η Άρεντ λέει πως «οι περίοδοι ελευθερίας υπήρξαν πάντοτε σχετικά περιορισμένες μέσα στην ιστορία του ανθρώπινου γένους», καθώς οι περισσότερες κοινωνικές θεσμίσεις υπήρξαν «εποχές απολίθωσης και μοιραίου προκαθορισμού» («Qu' est-ce que la liberté», ό. π., σ. 219), κάνει μεγάλο λάθος, αν κυριολεκτεί. Κατά τις περιόδους ετερονομίας της ανθρώπινης ιστορίας η κοινωνία δεν πετρώνει· *θα ήθελε* να πετρώσει, αλλά δεν τα καταφέρνει. Λέγοντας ότι η ετερόνομη κοινωνία είναι μια κοινωνία πετρωμένη, πέφτουμε κι εμείς στην παγίδα που η ετερόνομη κοινωνία έχει στήσει στον εαυτό της: λαμβάνουμε ως αληθή την ψευδή παράσταση που έχει για τον εαυτό του ο ετερόνομος άνθρωπος. Το να λέμε ότι η ετερόνομη κοινωνία είναι πετρωμένη, είναι σαν ν' αποδεχόμαστε ότι το Είναι δεν είναι δημιουργικό, επειδή έτσι μας λένε η παραδοσιακή οντολογία και το πετρωμένο του Είναι.

Η σύγχρονη κοινωνία δείχνει να εκπληρώνει όλα όσα η ετερόνομη φιλοσοφική παράδοση έθετε ως αξιώματα, δίχως όμως ποτέ αυτά να πραγματοποιούνται. Το τέλος της ιστορίας, η κατάρρευση του χρόνου, η μετατροπή της γλώσσας σε συνολοταυτιστικό κώδικα, η εξάλειψη της δημιουργίας και το τέλος της αισθητικής διακηρύχθηκαν από πολύ νωρίς. Μόνο στις μέρες μας όμως σταμάτησαν να είναι απλές έννοιες στα γραπτά ορισμένων φιλοσόφων και εισήλθαν στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο ως ιδεώδεις τάσεις που επηρεάζουν τη διαμόρφωση της πραγματικότητας. Αυτό επετεύχθη προφανώς, διότι η σημερινή κοινωνία είναι η πρώτη κοινωνία στην ανθρώπινη ιστορία που υπέταξε το θεσμίζον στο θεσμισμένο –ή, για να είμαστε πιο ακριβείς: που δείχνει να εξάλειψε «τη δυναμική ανάμεσα στο θεσμίζον [...] και στο θεσμισμένο» (Κ. Καστοριάδης, *Figures du pensable*, ό. π., σ. 253)- και τη *vis/libido formandi* στο εκάστοτε ήδη δημιουργημένο Είναι. Η σημερινή θέσμιση είναι η μόνη στην ιστορία που κατάφερε να ακινητοποιήσει το κοινωνικό πράττειν, η μόνη που επέτρεψε στο παριστάνειν της να *καταπιεί* τη διάσταση του πράττειν της –κι εδώ μάλλον θα πρέπει να θυμηθούμε τον μακαρίτη τον Μποντιέρ που έλεγε ότι η ανία είναι ο χειρότερος διάλογος, ο οποίος «και μ' ένα χασμουρητό τον κόσμο θα κατάπινε». Η ακλόουθη διατύπωση αποδίδει με συμπυκνωμένο τρόπο τη διαφορά της ετερονομίας από την ασημαντότητα: *αν η ετερονομία είναι το καθεστώς που αποκρύπτει το πράττειν της μέσω ενός συγκαλυπτικού παριστάνειν, η ασημαντότητα είναι το κοινωνικό καθεστώς που εξαλείφει κάθε διαφορά μεταξύ πράττειν και παράστασης, όχι όμως χάριν του πρώτου, όπως θα μπορούσαμε να πούμε πως τείνει να κάνει η αυτονομία<sup>5</sup>, αλλά χάριν της δεύτερης.* Δεδομένου όμως ότι η παράσταση της σύγχρονης κοινωνίας –ήτοι ο κόσμος των φαντασιακών της σημασιών-, λόγω των ιδιαιτεροτήτων της που περιέγραψα προηγουμένως, δεν είναι του ίδιου τύπου με αυτή των κοινωνιών του παρελθόντος –αυτόνομων και ετερόνομων-, η εν λόγω παραδοχή μας θέτει ένα σημαντικό πρόβλημα. Η συζήτηση του θα μας επαναφέρει στο αρχικό μας θέμα, από το οποίο έχουμε εξωκλείει εδώ και κάποια ώρα.

Το πρόβλημα έχει ως εξής: η απορρόφηση του πράττειν μιας κοινωνίας από το

παριστάνει της μορφεί *θεωρητικά* να επιτευχθεί μόνο αν τα μέλη της εν λόγω κοινωνίας καταληφθούν σε τέτοιο βαθμό από το θεσμισμένο της, ώστε να απολέσουν κάθε ανεξαρτησία απέναντί του. Πρόκειται, οριακά τουλάχιστον, για την προοπτική της βαρβαρότητας, όπως την αντιλαμβανόταν ο Καστοριάδης ήδη από το 1948<sup>16</sup>. Για να συμβεί όμως κάτι τέτοιο, είναι αναγκαία η ύπαρξη ενός σημασιακού κόσμου με ισχυρή συνοχή. Ένας φαντασιακός «κόσμος» σαν τον σημερινό, ο οποίος, λόγω της έλλειψης συνοχής και της αντιφατικότητας που τον διακρίνουν είναι επιφανειακός και δίχως σημασιακό βάθος, δεν έχει τι να επιβάλει ως παράσταση στο κοινωνικό πράττειν. Μια κοινωνία σαν τη σημερινή, δίχως αξίες και δίχως δικό της φαντασιακό, ίσα ίσα που καταφέρει να σταθεί στα πόδια της, χωρίς να διαλυθεί. Το να της ζητάμε να παράσχει μια παράσταση τόσο ισχυρή κι ένα νόημα τόσο μεστό που να μπορούν να υποτάξουν απόλυτα την κοινωνική δραστηριότητα στις νόρμες τους, είναι σαν να μην έχουμε καταλάβει περί τίνος πρόκειται. Τότε όμως πως έχει καταφέρει η σύγχρονη κοινωνία να εγκαθιδρύσει την ολοκληρωτική κυριαρχία της παράστασης επί του πράττειν της;

Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει καμιά αντίφαση και καμιά δυσκολία στην απάντηση αυτού του ερωτήματος. Το μόνο πρόβλημα είναι ότι έχει τεθεί με λάθος τρόπο. Οι προκείμενες στις οποίες στηρίχθηκε ο συλλογισμός είναι ψευδείς. Η απόλυτη και εξαντλητική απορρόφηση του πράττειν μιας κοινωνίας από το παριστάνει της είναι κάτι *αδύνατο*<sup>17</sup>. Μόνο υποθετικά και θεωρητικά μπορούμε να σκεφτόμαστε μια τέτοια προοπτική και ακόμα και σε αυτή την περίπτωση θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι δεν μιλάμε πλέον για κοινωνία, αλλά για έναν άλλο τύπο όντος. Το γεγονός, όμως, ότι κάτι τέτοιο *μοιάζει* να έχει πραγματοποιηθεί στις μέρες μας μας αναγκάζει να εμβαθύνουμε περαιτέρω στην ανάλυση των ιδιαιτεροτήτων της σύγχρονης κοινωνίας. Διότι η εξάρθρωση της θεσμίζουσας διάστασης του κοινωνικού είναι αδύνατη μόνο για την ετερόνομη –και την αυτόνομη φυσικά– κοινωνία –όχι όμως και για το καθεστώς ασημαντότητας. Η ολική και –κυρίως– οριστική εξάρθρωση του θεσμίζοντος είναι αδύνατη, διότι η ατομική ψυχή είναι μη αναγώγιμη στο κοινωνικό. Η δημιουργικότητα της ατομικής ψυχής δεν είναι προϊόν της κοινωνικής θέσμησης, αφού η ατομική ψυχή είναι *από μόνη της* μια δημιουργική πηγή η οποία κάνει την εμφάνισή της υπό τη μορφή πρωταρχικής φαντασμάτευσης<sup>18</sup>. Αν λοιπόν το σαθρό και τρύπιο φαντασιακό της σύγχρονης κοινωνίας έχει καταφέρει να ακινητοποιήσει τον διαρκώς αναβλύζοντα αυθορμητισμό των ανθρώπων, πρέπει να παραδεχθούμε ότι η δημιουργικότητα της ανθρώπινης ψυχής έχει στερέψει. Κάτι τέτοιο όμως είναι αδύνατο, διότι ο άνθρωπος είναι άνθρωπος μόνο στο βαθμό που είναι δημιουργικός –αλλιώς γίνεται πθηκος.

Αυτό που στην πραγματικότητα συμβαίνει είναι ότι η κοινωνία αδυνατεί πλέον να παράσχει στα μέλη της κάποιο νόημα στο οποίο αυτά θα μπορούσαν να πιστέψουν και να αφιερωθούν. Δεν μπορεί πλέον, με άλλα λόγια, λόγω της έλλειψης ενός

συνεκτικού και μεστού νοηματικά κοινωνικού φαντασιακού, να επιτευχθεί κατά τρόπο τελεσφόρο η μετουσίωση. Διότι τι είναι η μετουσίωση; Είναι η ικανότητα της ψυχής να επενδύει και να ενδοβάλλει θεσμούς και σημασίες που της προσφέρει η κοινωνία και να βρίσκει νόημα σ' αυτούς. Αν η κοινωνία δεν προσφέρει τίποτα, η ψυχή δε στερείται μόνο «στόχων» προς επένδυση –συγκεκριμένων σημασιών ή νοημάτων-, αλλά και *τρόπων άρθρωσης* της φαντασματευτικής της δραστηριότητας. Ο παραστασιακός, αισθηματικός και προθεσιακός ρους που είναι η ανθρωπίνη ψυχή δεν έχει, με άλλα λόγια, *πού* και *πώς* να διοχετεύσει τη δημιουργικότητά του. Όχι μόνο δεν βλέπει να του προσφέρεται καμία κατεύθυνση, κανέναν κοινωνικό ρόλο και κανένα πρότυπο ζωής<sup>19</sup>, ετερόνομο ή αυτόνομο –δεν έχει σημασία εν προκειμένω-, αλλά δεν βρίσκει και το παραμικρό καλούπι για να στηρίξει τη φαντασματευτική του δραστηριότητα. Η δημιουργικότητα της ψυχής προφανώς και δεν εξαλείφεται· εξωτερικεύεται απλώς με άλλους τρόπους και υπό διαφορετικές μορφές. Γι' αυτό είναι αναγκαία η διάκριση μεταξύ ακρωτηριασμού και στραγγαλισμού της ριζικής φαντασίας.

Δε θα επεκταθώ επί του θέματος, καθώς απαιτεί από μόνο του ένα ολόκληρο κείμενο. Συνοπτικά μόνο θα πω ότι αυτό που έχει πλέον αλλάξει είναι οι όροι βάσει των οποίων τίθεται το πρόβλημα. Δεν έχουμε πια μια ψυχή εικονομισμένη, η οποία δε μπορεί να δημιουργήσει –κάτι τέτοιο είναι αδύνατο· έχουμε μια ψυχή *μισοκοινωνική*, η οποία, ακριβώς επειδή δεν είναι «επαρκώς» εικονομισμένη, εκφράζεται μέσω «προκοινωνικών» και αντικοινωνικών τρόπων όπως είναι οι εκρήξεις βίας, η μαζική καταφυγή στο ποτό και στα ναρκωτικά, το *lifestyle*, η γενικευμένη ανευθυνότητα και ο χαβαλές<sup>20</sup>. Όλα αυτά τα συμπτώματα δεν είναι παρά η σιωπηλή εξέγερση της ψυχής ενάντια σε μια κοινωνία που δε μπορεί να της παράσχει το παραμικρό θετικό νόημα ως αποζημίωση για τη βίαιη αρπαγή από την πρωταρχική ψυχική κατάσταση. *Η ψυχή δεν μπορεί ποτέ να απορροφηθεί από την πραγματικότητα*. Μόνο που ο τύπος των σχέσεων της με το εκάστοτε πραγματικό διαμορφώνει τον τρόπο έκφρασης της δημιουργικότητάς της. Η σημασία της κοινωνικοϊστορικής διάστασης για την κατανόηση των ψυχαναλυτικών προβλημάτων γίνεται εμφανής σε αυτό το σημείο. Η διαπίστωση πως σε παλαιότερες εποχές η μετουσίωση οδηγούσε στη δημιουργία αριστουργημάτων, ενώ τώρα –στο βαθμό που λειτουργεί– δε δημιουργεί τίποτα αξιολογικό, μπορεί να γίνει κατανοητή, μόνο αν εκτιμήσουμε το εντελώς διαφορετικό κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο κινούμαστε πλέον. Σήμερα δε δημιουργείται τίποτα, διότι, σε αντίθεση με τις παλαιότερες κοινωνικές θεσμίσεις, η κοινωνία αδυνατεί να μετατρέψει την αρχή της ηδονής, υπό την οποία τελεί η πρωταρχική ψυχή και το συνείδητο, σε δημιουργική δύναμη. Η ασυμβατότητα και η «ξενικότητα» (με την έννοια του Καμύ) της ψυχής απέναντι στον κόσμο δεν υποβοηθείται από την κοινωνία, ώστε να μετατραπεί σε *libido* και *vis formandi*, αλλά πέφτει στο κενό ή καλύτερα ειβάλλει πάνω σ' έναν τοίχο, με αποτέλεσμα να γυρνά πίσω και να τρώει τις ίδιες της τις σάρκες. Η βαθιά –αλλά υπόρρητη– υπαρξιακή απελπισία που γενικώς επικρατεί στις μέρες μας, η

πεποίθηση πως έχουν πέσει πια οι μάσκες, η αίσθηση πως όλα έχουν τελειώσει και πως δεν ξέρουμε πια γιατί συνεχίζουμε να ζούμε και να σέρνουμε τα κουφάρια μας μέσα σ' αυτόν τον κόσμο, είναι συνέπεια της συνειδητοποίησης αυτής της κατάστασης. Πρόκειται για το φανταστικό που παρουσιάζει ο Αντονιόνι στις πρώτες του ταινίες, τραβηγμένο μέχρι τις έσχατες συνέπειές του.

Όλα φαντάζουν τελειωμένα. Τα πάντα έχουν απομυθοποιηθεί. Η ψυχή δε βρίσκει πια κανένα νόημα μέσα στον κόσμο. Στην πραγματικότητα βέβαια η ψυχή δε βρίσκει ποτέ ένα νόημα τόσο μεστό και τόσο πλήρες, ώστε να μη νιώθει τη διαρκή απειλή του μη-νοήματος και του θανάτου. Στις μέρες μας όμως δεν υπάρχει *κανένα απολύτως* νόημα. Δεδομένου ότι ο πρωταρχικός πόθος είναι εξ' ορισμού απραγματοποιήτος, από τη στιγμή που η ψυχή αποκόπτεται βίαια από την πρωταρχική της κατάσταση, προκειμένου να εκκοινωνιστεί, πάντοτε θα τα βγάζει πέρα με *υποκατάστατα*: με το νόημα, τον ρόλο και τις περαιτέρω δημιουργικές δυνατότητες που της προσφέρει η κοινωνία μέσα από τη μετουσίωση. Αυτό συνέβαινε σε όλες τις κλασικές κοινωνίες, αυτόνομες και ετερόνομες. Σήμερα όμως, επειδή η κοινωνία στερείται ενός κόσμου σημασιών μεστού και βαθύ, αδυνατεί να εκκοινωνίσει ικανοποιητικά την ψυχή. Το μόνο που της μένει είναι να την μισοεκκοινωνίζει, όσο μπορεί, ρίχνοντάς την, με αυτό τον τρόπο, μέσα σε μια κατάσταση σχεδόν απόλυτου μη-νοήματος. Οι ψυχικές καταστάσεις στις οποίες έχουν επιμείνει πολλοί μεγάλοι στοχαστές του παρελθόντος (από τους μυστικιστές ή τον Λεοπάρντι, μέχρι τον Σοπενάουερ, τον πρώιμο Χάιντεγκερ και τους υπαρξιστές) είναι πλέον προσιτές στον καθένα. Σε προηγούμενες ιστορικές περιόδους η ετερόνομη κοινωνική θέσμιση συγκάλυπτε αυτές τις καταστάσεις και μόνο σε εξαιρετικές περιστάσεις μπορούσαν αυτές να καταστούν εμφανείς –γι' αυτό ο Γιάσπερς μιλούσε για *οριακές καταστάσεις*. Σήμερα, αντιθέτως, έχουν έρθει στην επιφάνεια και προσφέρονται σε κοινή θέα. Το πρόβλημα όμως είναι πως οι άνθρωποι δε θέλουν να τις βλέπουν. Δεν επιλέγουν –όπως κάνει η αυτονομία– να τις αποδεχθούν, με ό,τι κάτι τέτοιο προϋποθέτει και συνεπάγεται· απλώς δεν έχουν με τι να τις καλύψουν.

Ο γενικευμένος και ολικός κυνισμός των ημερών μας πρέπει να γίνει κατανοητός σαν σύμπτωμα αυτής της κατάστασης. Κυνισμός ο οποίος, με τη σειρά του, οδηγεί στην παράλυση και την αποτελμάτωση. Όταν λείπει η πίστη –η οποία δεν πρέπει να συγχέεται με την ετερόνομη/θρησκευτική εκδοχή της που επιπίπτει στην ελπίδα και στο μεσσιανισμό, αλλά να γίνει νοητή ως *πεποίθηση*–, τότε απουσιάζουν αυτόματα η βούληση και η επιθυμία για δράση και δημιουργία, όπως βέβαια και αντιστρόφως. Αν πούμε, κάπως σχηματικά, ότι στο ατομικό επίπεδο η *vis formandi* είναι η σκέψη/φαντασία, ενώ η *libido formandi* είναι η βούληση, καθίσταται προφανές, γιατί ο σύγχρονος άνθρωπος δε διαθέτει ούτε τη μια ούτε την άλλη. Αυτό που τελικά δεν μπορεί πλέον να νιώσει ο άνθρωπος είναι η *ηδονή*: ηδονή δημιουργική, ηδονή ερωτική, ηδονή συναισθηματική. Η σύγχρονη κοινωνία είναι κάτι παρόμοιο με την επικράτηση αυτού που ο Φρόντ αποκαλούσε *αρχή της νιρβάνα*. Η συνολική, ανθρωπολογική απάθεια της



σύγχρονης κοινωνίας είναι η άνευ όρων παράδοση στη χαλνωση, κάτι που υπερβαίνει κατά πολύ τις παραδοσιακές, «αναγνωρισμένες» μορφές ησυχασμού και απραξίας σαν τη *Gelassenheit* του Έκχαρτ (Eckhart) και του Χάιντεγκερ, τη νιρβάνα των βουδιστών, το *desiderium quietis* του Αυγουστίνου, το *wu-wei* των ταοϊστών κ.λπ. Σε αυτές τις περιπτώσεις ο ασκητισμός ή ο ησυχασμός έχουν κάποιο σκοπό ή τουλάχιστον θεμελιώνονται σε μια βαθιά επίγνωση της ματαιότητας της ανθρώπινης ύπαρξης. Στη σύγχρονη κατάσταση, αντίθετα, πρόκειται για την (οικειοθελή) εγκατάλειψη στην παθητικότητα, στη βλακεία και στη βαρεμάρα: από τη *Gelassenheit*, δηλαδή, στη *Gelassenheit* κι απ' τη «γαλήνη» στη ναφθαλίνη.

Μπορεί να μη μας αρέσει, αλλά η σύγχρονη κοινωνία μας δείχνει μια *καινούργια*, έστω και απολύτως αρνητική, δυνατότητα του ανθρώπινου όντος. Και ακριβώς το πολιτικό πρόβλημα είναι να την αλλάξουμε, όχι να κάνουμε πως δε την βλέπουμε. Εδώ που φτάσαμε δεν αρκεί να θρηνούμε μόνο για την εξαφάνιση του αυτόνομου και δημοκρατικού προτάγματος: θα πρέπει μάλλον να θρηνούμε και για την εξαφάνιση της ίδιας της ετερονομίας: «Η εποχή που, δυστυχώς, η Ιστορία γραφόταν απ' τους νικητές θα 'ναι μια εποχή που θα νοσταλγούμε», όπως γράφει κάπου ο Ε. Αραντίσης. Διότι η ζωντάνια, ο έρωτας, ο αυθορμητισμός, το χιούμορ ή η στοιχειώδης εξυπνάδα είναι πράγματα που όσο κι αν ιδεωδώς τα κυνηγά η ετερονομία, ποτέ δεν παύουν να αποτελούν γνωρίσματα του ανθρωπολογικού της τύπου. Όπως προείπα, η ετερονομία πάντοτε προστατεύει τη δημιουργικότητα και τον αυθορμητισμό, έστω κι αν τους επιβάλλει ουσιαστικούς περιορισμούς, εν αντιθέσει προς τη σύγχρονη κοινωνία. Είναι σχεδόν σίγουρο ότι αυτή η διάγνωση θα φανεί ακραία σε πολλούς. Ωστόσο, αν στο επίπεδο της πράξης η αυτονομία είναι αφιερωμένη στον αγώνα για την ελευθερία και τη δημοκρατία, στο επίπεδο της παράστασης αυτονομία σημαίνει ανιδιοτελής και άνευ όρων στράτευση στην αναζήτηση της αλήθειας. Αλήθεια όμως είναι η *διαδικασία* διαρκούς και διαδοχικής ρήξης του εγκλεισμού και των ταμπού, είναι η προσπάθεια ανάδειξης αυτού που κάθε φορά θέτει τα σχήματά μας υπό αμφισβήτηση. Αν είμαστε υπέρ της αυτονομίας, τότε είμαστε αναγκασμένοι να αναδείξουμε την —έστω και αρνητική— καινοτομία της σύγχρονης κατάστασης και να την προστατέψουμε -στο ερμηνευτικό πάντα επίπεδο- από τη συγκαλυπτική δυσωδία των χρεοκοπημένων σχημάτων της παραδοσιακής σκέψης.

Έχουμε φτάσει σε ένα σημείο όπου οι συντηρητικά σκεπτόμενοι θα πρέπει να αναλάβουν τις ευθύνες τους. Κύριοι, τα πράγματα είναι απλά, πολύ απλά: όποιος αρνείται την καινοτομία της σύγχρονης πραγματικότητας είναι ανεύθυνος, αφού με αυτόν τον τρόπο αποφεύγει να πάρει θέση απέναντί της. Είναι αλήθεια βέβαια ότι οι *συντηρητικοί*, οι εκπρόσωποι δηλαδή του οντοθεολογικού φαντασιακού και της οντολογίας της καθοριστικότητας (στις μέρες μας: ο Χάμπερμας, οι οπαδοί του, οι συνάδελφοί τους του Μπούκτσιν και διάφορα «καντιανά» απολιθώματα), εκφράζουν την *ετερόνομη* παράδοση, πράγμα που ίσως τους καθιστά προτιμότερους από τους ιδεο-

λογικούς εκφραστές του μεταμοντέρνου αίσχους (Φουκό, Ντεριντά, Ζίζεκ κ.λπ.). Το γεγονός εντούτοις πως δεν παίρνουν θέση απέναντι στο πρόβλημα της ασημαντότητας τους καθιστά *εκ των πραγμάτων* συμμάχους του σύγχρονου καθεστώτος. Ο φόβος και η δυσπιστία τους απέναντι στην ανθρώπινη απελευθέρωση τους κάνει να θεωρούν ότι είναι πιο κοντά στο σύγχρονο καθεστώς παρά σε μια αυτόνομη κοινωνία. Ίσως όμως έτσι να είναι καλύτερα. Διότι η αυτονομία δεν έχει πια να πολεμήσει σε δύο μέτωπα ταυτόχρονα – από τη μια πλευρά αυτό της ετερονομίας και από την άλλη αυτό της ασημαντότητας – έχει πλέον απέναντί της το *κοινό* και *εμιαίο* μέτωπο των εχθρών της ανθρώπινης απελευθέρωσης. «Πολιτικοί επιστήμονες» και κενωνιολόγοι βαδίζουν πλέον χέρι χέρι με τον τσαρλατανισμό, την ασυναρτησία και το *lifestyle*. Η αδυναμία τους ν' αρθρώσουν έστω και την παραμικρή κριτική ιδέα για το σύγχρονο καθεστώς ασημαντότητας δείχνει –για όσους συνεχίζουν να έχουν ανάγκη αποδείξεων– τον αντιδραστικό και απαρχαιωμένο χαρακτήρα των σχημάτων τους.

Αυτό που από την επαναστατική σκοπιά οφείλει να μας απασχολεί, είναι το πώς είναι δυνατόν να αρθρωθεί το πρόταγμα της αυτονομίας κάτω από τις συντριπτικές συνθήκες του καθεστώτος ασημαντότητας. Πρόκειται βέβαια για ζήτημα πολιτικής πράξης και όχι πολιτικής θεωρίας με τη στενή έννοια. Αυτό όμως δε σημαίνει επουδενί ότι πρέπει να αγνοηθεί από τη θεωρία. Κάθε άλλο μάλιστα: η σκέψη πάνω σ' αυτό το πρόβλημα συνεχίζει και εμβαθύνει τους προβληματισμούς και τα συμπεράσματα που γεννήθηκαν από το στοχασμό πάνω στη σύγχρονη πραγματικότητα. Εντούτοις, η λεπτομερής και σχετικώς ικανοποιητική πραγμάτευση του ζητήματος δε μπορεί, λόγω χώρου, να γίνει στα πλαίσια του παρόντος κειμένου. Περιορίζομαι λοιπόν να δηλώσω το εξής: ο άνθρωπος είναι ον φαντασίας και φαντασιακού και, ως εκ τούτου, καμία κοινωνία δε μπορεί να θεωρείται τελειωμένη, όσο βαθιά κοιμισμένη και παραλυμένη κι αν μας φαίνεται –και, στην πραγματικότητα, είναι. Κατά συνέπεια, ως επαναστάτες, οφείλουμε να δουλέψουμε για τη διάδοση των ιδεών που θα βοηθήσουν στην Ανατροπή και το ξεπέραςμα της σύγχρονης κατάστασης. Αν επιμένουμε στην κατάδειξη της αρνητικής πρωτοτυπίας της, δεν το κάνουμε για να μεμφιοιρήσουμε και να δικαιολογήσουμε την επικείμενη ιδιότητά μας. Το κάνουμε, αντίθετα, για να δείξουμε τη σοβαρότητα του προβλήματος και για να βρούμε τους τρόπους που θα μας επιτρέψουν να ελπίζουμε στο ξεπέρασμά του. Πρέπει πάντοτε να έχουμε κατά νου ότι η οξύτητα της κριτικής είναι ανάλογη με το εύρος της επαναστατικής αλλαγής για την πραγματοποίηση της οποίας αγωνιζόμαστε.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για να προλάβω τις γνωστές αντιρρήσεις, παραπέμπω στην 5<sup>η</sup> υποσημείωση του κειμένου της ομάδας *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα* που βρίσκεται σ' αυτή τη σελίδα: <http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2007/09/terminal-119.html>. Εννοείται φυσικά ότι μια «απόφαση» της κοινωνίας δεν είναι το ίδιο πράγμα με μια απολύτως συνειδητή και ελεγχόμενη ατομική απόφαση. Δεν πρόκειται για μια συνειδητή και αυτοστοχαστική δραστηριότητα, αλλά για μια ασυνείδητη διαδικασία διαμόρφωσης, η οποία τελικά αποκρυσταλλώνεται σε κάποιες συγκεκριμένες φαντασιακές «θέσεις». Εξάλλου δεν πρέπει να ξεχνάμε πως και στο ατομικό επίπεδο ακόμα οι περισσότερες αποφάσεις «λαμβάνονται» αυθόρμητα και «αυτομάτως», σχεδόν ασυνείδητα πολλές φορές, δίχως καμιά διαβούλευση και αυτοστοχασμό. Η έννοια του «υπαρξιακού προτάγματος» που χρησιμοποιούσε ο Μερλό-Ποντύ (Merleau-Ponty) στη *Φαινομενολογία της αντίληψης* είναι ιδιαιτέρως χρήσιμη εν προκειμένω. Κάθε άτομο, ως προς τις ουσιώδεις πτυχές της προσωπικότητάς του, είναι εκάστοτε ήδη διαμορφωμένο βάσει ενός πλήθους ειδικότερων αποφάσεων, τις οποίες ποτέ όμως δεν «έλαβε» απολύτως συνειδητά. Ως παράδειγμα μιας τέτοιου είδους «λήψης» απόφασης μπορούμε να φέρουμε τη μεταστροφή του πρωταγωνιστή της εξαιρετικής ταινίας του F. H. von Donnersmarck *Οι ζωές των άλλων*.
2. Η παρακμή της Δύσης. *Περιγράμματα μιας μορφολογίας της παγκόσμιας ιστορίας*. Τόμος Α: *Μορφή και πραγματικότητα*, μτφρ.-σχόλια Α. Αναγνώστου, Αθήνα, Τυπωθήτω, 2004, σ. 17.
3. Βλ. επί παραδείγματι το κείμενο «Imaginaire et imagination au carrefour», στο *Figures du pensable*, Παρίσι, Seuil, 1999, σσ. 99-100.
4. Για το οποίο μιλούσε η Καίτη Γαρμπή στην επιτυχία της «Αυτό το κάτι που θέλω» κ.λπ.
5. Σε σύγκριση πάντοτε με τη σύγχρονη κατάσταση.
6. Δανείζομαι το παράδειγμα από την R. M. Karras, *Sexuality in Medieval Europe*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, Routledge, 2005, σσ. 18-19. Ο Φρόνιτ, αναλύοντας την θρησκεία, είχε από νωρίς κατανοήσει έναν από τους βασικούς μηχανισμούς της ετερονομίας: πολλές φορές οι ετερόνομες θεσμίσεις, αντί να εγκαθιδρύσουν άμεσα μια απαγόρευση, προτιμούν να αποδέχονται αυτό που θέλουν να καταπολεμήσουν, δικαιολογώντας το, όμως, και επενδύοντάς το κατά τρόπο που αρμόζει στις σημασίες του. Βλ. το κείμενο του 1907 “Obsessive Actions and Religious Practices”, *SE*, Λονδίνο, Vintage, 2001, τ. IX, σσ. 126-127.
7. Αυτή είναι, υπό αυτό το σκεπτικό, η σημασία του περιφημού χωρίου του Καστοριάδη: «... διότι σκεπτόμαστε πως η επιδίωξη της αυτονομίας τείνει αναπόφευκτα να αναδυθεί εκεί όπου υπάρχει άνθρωπος και ιστορία, ότι όπως αριζιβώς και η συνείδηση, η βλέψη της αυτονομίας είναι η μοίρα του ανθρώπου, ότι παρούσα, από καταβολής, διαμορφώνει την ιστορία παρά διαμορφώνεται από αυτήν» (*Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλιγιάν, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, Ράππας, 1978, σ. 148). Το αναφέρω, διότι αριετοί έχουν προσπαθήσει να βρουν εδώ μια ασυνέπεια του Καστοριάδη και να μιλήσουν για υφέρποντες εγελιανισμούς κ.λπ.: βλ. χαρακτηριστικά τον P. Caumières, *Castoriadis. Le projet d' autonomie*, Παρίσι, Michalon-le bien commun, 2007, σσ. 113-114.
8. Καθόλου τυχαίο που η νεώτερη λογοτεχνία είναι γεμάτη από ήρωες αυτού του είδους, εμπνευσμένους από πραγματικά πρόσωπα, γνωστά των συγγραφέων: ο Alek Therien του Θορό, οι έλληνες και λοιποί φίλοι του Τζόους στα καφενεία της Τεργέστης και της Ζυριχης, ο

A. Cravan, ο αβάς Gengenbach και οι διάφοροι ωραίοι τρελοί της *Ανθολογίας του μαύρου χιούμορ* για τον σουρεαλισμό, ο Ζορμπάς του Καζαντζάκη, ο Neal Kassady του Κέρουακ κ.λπ. Επίσης ο ιταλικός νεορεαλισμός και επί των ημερών μας οι ταινίες του Κουστουρίτσα και του Ισσελιάνι έχουν, σε μεγάλο βαθμό, για θέμα τους τις περιπέτειες αυτών των ανθρώπων. Είναι ο φευγάτος κόσμος (*gone world*) για τον οποίο μιλά ο Φερλινγκέτι (Ferlinghetti).

9. Βλ. χαρακτηριστικά τον *Ερωτισμό* του Μπατάιγ, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Ίνδικτος, 2001, σσ. 95-99.

10. Η Άρεντ δείχνει να το έχει αντιληφθεί αυτό, όταν σχετίζει την αυθεντία με την «αύξηση» (μέσω της ετυμολογικής συγγένειας *auctoritas-augere*): η κυριαρχία της αυθεντίας είναι αύξηση –δηλ. διαρκής τήρηση κι επαναβεβαίωση– της παραδοσιακής και καθαργιασμένης ιδρύσεως της κοινωνίας. Βλ. «Qu' est-ce que l' autorité?» στο *La crise de la culture*, μτφρ. P. Lévy, Παρίσι, Gallimard-folio, 2004, σ. 160.

11. «Imaginaire et imagination au carrefour», ό. π., σ. 107. Βλ. επίσης, περί της «ολικής στειρότητας», και το εξής κείμενο: «Ο Χρυστσώφ και η αποσύνθεση της γραφειοκρατικής ιδεολογίας», *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 2, μτφρ. Γ. Παπακυριακής, Αθήνα, Ύψιλον, 1985, σσ.126-127. Αναφέρεται σ' ένα άλλο καθεστώς του οποίου όμως πολλές όψεις, εμβλαπτισμένες φυσικά μέσα σ' ένα εντελώς διαφορετικό πλαίσιο, παρουσιάζουν βαθιά συγγένεια με τις τάσεις της σύγχρονης κοινωνίας. Στα μάτια του Καστοριάδη η αποσύνθεση του ρωσικού καθεστώτος ήταν πάντοτε στενότερα συνδεδεμένη με τη μοίρα των δυτικών κοινωνιών. Ως γνωστόν, *αμφότερες* συνιστούν εκδοχές του γραφειοκρατικού καπιταλισμού: η μεν στην ολοκληρωτική του μορφή, οι δε στη θρυμματισμένη.

12. Βλ. τις σχετικές αναλύσεις στο *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Παρίσι, Seuil, 2002, σσ. 52-54.

13. Βλ. το κείμενο του Καστοριάδη «Από την ξύλινη στην καουτσουκένια γλώσσα» απ' τη *Γαλλική κοινωνία* και την παράγραφο «Η καταστροφή των σημασιών και το ερείπωμα της γλώσσας» απ' το *Μπροστά στον πόλεμο* (κεφ. IV). Κεντρικό φαινόμενο της σύγχρονης εποχής είναι η σταδιακή ερείπωση της γλώσσας (σύμφυτη με την εντεινόμενη παράλυση της σκέψης), η οποία διεκπεραιώνεται με δύο τρόπους: αφενός με τον ολοένα και μεγαλύτερο περιορισμό του γλωσσικού πλούτου και την περιστολή της γλώσσας στην τρέχουσα αργκό και στις τεχνικές διαλέκτους και αφετέρου με την διαρκή και δίχως λόγο κατασκευή πλήθους *άχρηστων* νεολογισμών κάθε είδους (αυτό που ο Καστοριάδης αποκαλεί *λεξιπλασία*). Οι διαφημιστές και οι πολιτικοί δημαγωγοί της εποχής μας διακρίνονται ιδιαίτερα σ' αυτό το σπορ. Κάθε μέρα μας πετάνε κι από ένα καινούργιο σλόγκαν: αειφόρος ανάπτυξη, κοινωνία της γνώσης πολυτροπικότητα, διαδραστικότητα, διακειμενικότητα, μετροσεξουαλ, εργασιακότητα, οικοσεξουαλικότητα, κοινωνία των πολιτών (και των κολλητών) κ.λπ. Η φιλοσοφία φυσικά δε γίνεται να μείνει ανεπηρέαστη απ' το *Zeitgeist*. Γι' αυτό κι οι ιδεολογικοί εκπρόσωποι του σύγχρονου καθεστώτος, με αρχηγέτη τους τον Ντεριντά, το 'χουν συνήθειο να γράφουν μ' έναν τρόπο βαθύτατα βερμπαλιστικό, παράγοντας διαρκώς έννοιες χωρίς περιεχόμενο και χρησιμότητα. Γράφουν σελίδες επί σελίδων, χωρίς να λένε τίποτε. Και γι' αυτό τελικά η φιλοσοφία, όπως θα μας μάθει ο Ντελέζ (Deleuze), ταυτίζεται με την παραγωγή εννοιών. Αστεία πράγματα. Εγώ τους περιμένω στη γωνία, με το ξυράφι του συντρόφου Όκαμ (Ockham) ανά χείρας: *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*. Βέβαια δε βγάζεις εύκολα άκρη, καθώς η λεξιπλαστική εμμονή και η συνεισφορά της στην καταστροφή και το φτώχεμα της γλώσσας δεν είναι παρά

η πίσω όψη της *παραδοσιακής* μεθόδου καταστροφής της γλώσσας, που εφάρμοζαν τα ολοκληρωτικά καθεστώτα: «Εκτός από την κατάργηση των λέξεων με αιρετικό περιεχόμενο, η *μείωση* του λεξιλογίου θεωρείτο αυτοσκοπός και δεν άφησαν να επιζήσει καμιά λέξη που έκριναν περιττή. Η Νέα Ομιλία είχε σαν σκοπό όχι να εξαπλώσει, αλλά να περιορίσει τον ορίζοντα της σκέψης... ο κυριότερος σκοπός ορισμένων λέξεων της Νέας Ομιλίας... ήταν όχι τόσο να εκφράσει έννοιες, όσο να τις καταστρέψει» (Γζ. Όργουελ, «Οι αρχές της Νέας Ομιλίας», 1984, μτφρ. Ν. Μπάρτη, Αθήνα, Κάκτος, χ.χ., σ. 298, 302, δική μου η υπογράμμιση).

14. *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, ό. π., σ. 120 και 131. Βλ. επίσης «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό. π., σ. 200 και 205-206.

15. Υπό την έννοια πως το θεσμισμένο μιας αυτόνομης κοινωνίας καθιστά δυνατή ανά πάσα στιγμή την απρόσκοπτη έκφραση του θεσμιζοντος, δίχως -στο παραστασιακό τουλάχιστον επίπεδο- να του επιβάλλει περιορισμούς.

16. Βλ. σχετικά τη διακήρυξη της ομάδας *Αυτονομία η Βαρβαρότητα*, εδώ σσ. 121-137, όπως επίσης και το κείμενο του D. A. Curtis «Η διάζευξη “σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα” στο έργο του Κ. Καστοριάδη», εδώ, σσ. 49-92.

17. Βλ. σχετικά τα δύο κείμενα που αναφέρονται στην προηγούμενη υποσημείωση, όπως επίσης και το εξαιρετικά σημαντικό χωρίο του Καστοριάδη που παρέθεσα στην υποσημείωση 7 και το οποίο παραθέτει κι ο Κέρτις (ό. π., σ. 72). Το *ουσιώδες* ζήτημα του επαναπροσδιορισμού της έννοιας της βαρβαρότητας με βάση τα συμπεράσματα που εξάγονται απ’ τη μελέτη του σημερινού καθεστώτος ασημαντότητας απαιτεί από μόνο του ένα ολόκληρο κείμενο και ως εκ τούτου δε μπορεί να εξετασθεί εδώ. Βλ. προσωρινά το “Anonymous Translator’s Forward” στην ηλεκτρονική έκδοση της αγγλικής μετάφρασης της *Ανόδου της ασημαντότητας* ([http://costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising\\_tide.pdf](http://costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising_tide.pdf)), σσ. xxxiii-li.

18. Βλ. σχετικά Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό. π., σσ. 398-400, «Imagination, imaginaire, réflexion» (*Fait et à faire*, Παρίσι, Seuil, 1997) όπως επίσης και τα σχετικά σεμινάρια στο *Sujet et vérité dans le monde social-historique*.

19. Πράγμα που αποκαλείται *κρίση της διαδικασίας ταύτισης*: βλ. το ομώνυμο κείμενο του Καστοριάδη στην *Ανόδο της ασημαντότητας*.

20. Μιλώντας περί μιας ψυχής «μισσοκοινωνήτης» και γενικώς περί υπονόμησης του εκκοινωνισμού, έχω στο νου μου αυτή την «σημαντική εξασθένιση» του Υπερεγώ που διαπίστωνε ο Καστοριάδης ήδη απ’ το 1964: *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό. π., σ. 145. Αυτό εννοεί και ο Lipovetsky, όταν κάνει λόγο για «ρήξη του πειθαρχικού εκκοινωνισμού» και για το «λυκόφως του καθήκοντος»: ο εκκοινωνισμός είναι εξορισμός «πειθαρχικός» άρα ένας μη πειθαρχικός εκκοινωνισμός –αυτό που ο Λιποβetski αποκαλεί *γοητεία* και *διαδικασία προσωποποίησης*– είναι ένας εκκοινωνισμός αποσπασμένος ο οποίος υπολείπεται.

## Πολιτική και φιλοσοφία

*Η καταπολέμηση της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής-οντολογίας υπό τις πολυειδείς μεταμφιέσεις της είναι πράγματι ένα πολιτικό καθήκον που περιέχεται άμεσα στην εργασία για την πραγματοποίηση μιας αυτόνομης κοινωνίας.*  
Κορνήλιος Καστοριάδης

**Α**πό το θάνατο του Σωκράτη και μετά, παρατηρεί η Χάνα Άρεντ<sup>1</sup>, ο φιλόσοφος απομακρύνεται από την πόλη και καθώς φαίνεται από το έργο του Πλάτωνα, προβάλλει την αξίωση να γίνει δικαιωματικά από πολίτης της δημοκρατικής Αθήνας, βασιλιάς. Ο φιλόσοφος απομακρύνεται από το σιοτάδι του Σπηλαίου<sup>2</sup>, τον οικείο τόπο «των πολλών» για να θεαθεί τις Ιδέες, αλλά ουσιαστικά δε θα επιστρέψει ποτέ για να μοιραστεί με «τους πολλούς» την Αλήθεια που του αποκαλύφθηκε. Ίσως στο κομβικό σημείο του θανάτου του Σωκράτη μπορούμε να εντοπίσουμε ένα οριακό σημείο μεταστροφής τόσο για την πολιτική, όσο και για τη φιλοσοφία. Είναι κοινά παραδεκτό ότι από τον 4<sup>ο</sup> αι. π.Χ. ξεκινά μια περίοδος παρακμής της δημοκρατίας. Αντιστοίχως, θεωρούμε ότι με τον Πλάτωνα πραγματοποιείται μια θεμελιακή μεταστροφή της φιλοσοφίας. Πριν προχωρήσουμε όμως είναι αναγκαίο να διευκρινίσουμε ποιο είναι το φιλοσοφικό νόημα της δημοκρατίας και ποιο είναι το πολιτικό νόημα της φιλοσοφίας. Η προσπάθεια αυτή ελπίζουμε να καταδείξει την κοινή οντολογική τους εικόνα και την καθοριστική τους συναλληλία.

Όπως είπαμε παραπάνω, αυτό που θα επιδιώξουμε να προσεγγίσουμε εδώ δεν είναι η δημοκρατία ως διαδικασία, αλλά η φιλοσοφική της σημασία. Είναι σαφές, ότι η θέσμιση κάθε κοινωνίας περιλαμβάνει ένα σύνολο φαντασιακών σημασιών τις οποίες ενσαρκώνει και οι οποίες ενσαρκώνονται δι' αυτής. Το μάγμα αυτών των σημασιών εμπεριέχει ως επί το πλείστον ένα *minimum* οργάνωσης, το οποίο μακράν του να θεωρηθεί καθεαυτό ορθολογικό, απέχει εξίσου του να θεωρηθεί ανορθολογικό. Μέσα στην πυκνή ομίχλη αυτών των σχέσεων θα επιχειρήσουμε να κινηθούμε.

Καταρχάς, ως δημοκρατία μπορούμε να ορίσουμε το πολίτευμα όπου η εξουσία, η αρμοδιότητα της λήψης και της εφαρμογής των αποφάσεων που αφορούν στην ζωή της πόλεως, ανήκει στο *δήμο*, στο σύνολο των πολιτών. Ο ορισμός αυτός, δυνάμει σαφής όσο και συγκαλυπτικός όπως κάθε ορισμός, μπορεί να μας ανοίξει αλλού. Μπορεί να μας ανοίξει στις προϋποθέσεις, οι οποίες δεν είναι μόνο προϋποθέσεις αλλά εξίσου αποτελέσματα αυτού του ορισμού. Ο ορισμός αυτός προϋποθέτει/συνεπάγεται ότι η απόφαση για τους νόμους και τους θεσμούς της πόλεως ανήκει αποκλειστικά στους πολίτες. Έχει λοιπόν εξ ορισμού αποκλειστεί η πιθανότητα, οι νόμοι να προέρχονται

από κάποια εξωκοινωνική πηγή όπως ο Θεός, το πνεύμα των προγόνων κλπ. Ως εδώ, δημοκρατία σημαίνει ότι εμείς *οι ίδιοι* δίνουμε στους εαυτούς μας τους νόμους μας και στο πεδίο αυτό -τουλάχιστον- δεν περιμένουμε τίποτα από κανέναν.

Θα μπορούσε ασφαλώς να ισχυριστεί κάποιος ότι ο *δήμος* θα μπορούσε να ορίσει άπαξ και δια παντός τους νόμους και τους θεσμούς της *πόλεως*. Αυτή είναι μία αντίληψη που ταιριάζει στους αντιπάλους της δημοκρατίας, όπως ο Πλάτων. Αυτό που επιθυμούσε διακαώς ο Πλάτων και αυτό που ήταν ο στόχος της *Πολιτείας* του ήταν να ανακαλύψει τη θέσμιση της ορθής πολιτείας, αυτής που θα έμενε σταθερή και απρόσβλητη από το γίνεσθαι, αυτής που θα έμενε εν τέλει σταθερή και απρόσβλητη από το χρόνο ως δημιουργία<sup>3</sup>. Ο Πλάτων θέλει να καταργήσει το χρόνο<sup>4</sup>. Η δημοκρατική αντίληψη λέει ότι ούτε υπάρχουν, ούτε μπορούν να υπάρξουν απαράβατοι κανόνες που θα ρυθμίζουν τη δημόσια ζωή. Στο πεδίο της πολιτικής υπάρχει *δόξα*, γνώμη και όχι γνώση. «*Ἔδοξε τῇ βουλῇ και τῷ δήμῳ...*», ξεινά κάθε ψήφισμα της Εκκλησίας του δήμου. Έτσι μας φάνηκε σωστό, κατά συνέπεια: *μπορεί να κάνουμε λάθος*. Αυτή η ανοιχτή δυνατότητα της αμφισβήτησης, αποτελεί ένα απ' τα νοήματα τα πιο βαθιά της δημοκρατίας. Και γνωρίζουμε ότι θεμελιώνεται σε θεσμούς της αθηναϊκής δημοκρατίας, όπως η *γραφη παρανόμων*<sup>5</sup> κατά την οποία ένας πολίτης καταγγέλλει έναν άλλο επειδή παρέσυρε την Εκκλησία του δήμου στην ψήφιση ενός *παράνομου νόμου* «*α αναλογιστούμε την άβυσσο που ανοίγει αυτός ο όρος*»<sup>6</sup>. Η δυνατότητα της αμφισβήτησης καθεαυτή αποτελεί μια βόμβα στα θεμέλια κάθε παραδοσιακής κοινωνίας.

Ταυτοχρόνως, το γεγονός ότι μία κοινωνία *μπορεί να ισχυριστεί* ότι μία απόφασή της ίσως είναι λανθασμένη, ότι η ίδια ίσως πλανάται, ίσως κάνει λάθος, σημαίνει κάτι και σημαίνει πολλά για τη συγκρότηση της κοινωνίας ως φαντασιακής οντότητας και για τη συγκρότηση του υποκειμένου αυτής της κοινωνίας. Οφείλουμε να μιλήσουμε για την ανάδυση, όχι μόνο ενός νέου τύπου κοινωνίας, αλλά και για την ανάδυση ενός νέου ανθρωπολογικού τύπου, του *αυτόνομου ανθρώπου*. Πρόκειται για τη διάνοιξη της δυνατότητας του ανθρώπινου υποκειμένου να σκέφτεται αυτό που πράττει, να σκέφτεται αυτό που επιθυμεί, να σκέφτεται αυτό που σκέφτεται, να σκέφτεται αυτό που είναι. Μέσω αυτής της *αυτοστοχαστικότητας* και μόνο μέσω αυτής είναι δυνατό να διαυγαστούν οι σχέσεις του υποκειμένου με τον εαυτό του και με τους γύρω του. Η παραδοχή ότι «*μπορεί να κάνω λάθος*»<sup>7</sup>, εμπεριέχει αναγκαία μια νοσηματοδότηση του Άλλου και των Άλλων και μια νοσηματοδότηση που είναι διαφοροετική και αντίθετη προς τον πρωταρχικό αυτιστικό εγκλεισμό της ανθρώπινης ψυχής. Μια τέτοιου είδους αναγνώριση του Άλλου κάνει δυνατή την ανθρώπινη διαβούλευση, το διάλογο ως συστατικό στοιχείο της δημοκρατίας. Κάνει, ακόμη, δυνατή τη *φιλία*, με το πολιτικό νόημα που της δίνει ο Αριστοτέλης, ως της επιθυμίας των ανθρώπων να συνυπάρχουν<sup>8</sup>.

Η Άρεντ ακολουθώντας την παράδοση της υπαρξιστικής φιλοσοφίας μελετά το νόημα του θανάτου σε σχέση με την αρχαιοελληνική πολιτική και γενικότερα πολιτιστική δημιουργία. Καταλήγει ότι η ανθρώπινη δημιουργία αποτελεί μία απάντηση

στο ζήτημα της θνητότητας. «Με τη δυνατότητά τους να πραγματοποιούν αθάνατα έργα, με την ικανότητά τους να αφήνουν άφθαρτα ίχνη πίσω τους, οι άνθρωποι, παρά την ατομική τους θνητότητα, επιτυγχάνουν μια δική τους αθανασία και αποδείχονται μέτοχοι μιας “θείας” φύσης»<sup>9</sup>. Αντιστοίχως ο Καστοριάδης διορθώνει τους στίχους του Εμπειρίκου: «να γίνη[...] πανανθρώπινη, η δόξα των Ελλήνων, που πρώτοι, θαρρώ, αυτοί, στον κόσμο εδώ κάτω, έκαμαν οίστρο της ζωής τον φόβο του θανάτου» από το ποίημά του «Εις την οδόν των Φιλελλήνων», λέγοντας: «έκαμαν οίστρο της ζωής τη γνώση του θανάτου»<sup>10</sup>. Το ανεξάλειπτο γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι θνητός, που σε άλλες κοινωνίες συγκαλύπτεται πάση θυσία μέσω φαντασιακών σημασιών όπως η Θρησκεία, η Ιστορία κλπ, στην αρχαιοελληνική πόλη αναγνωρίζεται και αντιμετωπίζεται. Και αντιμετωπίζεται διαμέσου της ανθρώπινης δημιουργίας σε όλες τις σφαίρες.

Το βαθύτερο νόημα δε πίσω από τον *Επιτάφιο* του Περικλή, αυτό που κρύβεται πίσω από το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο όπου είναι γραμμένος, αυτό που φωτίζει κάθε του λέξη, θα μπορούσε να έχει κάπως έτσι: γνωρίζουμε ότι είμαστε στον κόσμο αυτό ριγμένοι, ότι είμαστε όντα πεπερασμένα, ότι ό,τι είναι να πράξουμε θα το πράξουμε εδώ, γιατί η μεταθάνατον ζωή -αν υπάρχει- θα είναι χειρότερη από αυτή εδώ<sup>11</sup>. Για το λόγο αυτό, επιλέγουμε να ζούμε σε μια πόλη που όλοι τη ζηλεύουν και επιπλέον επιλέγουμε να είμαστε ελεύθεροι, να βάζουμε εμείς οι ίδιοι τους νόμους στους εαυτούς μας και να τους τηρούμε *διά δέος*, επειδή είναι και τους αναγνωρίζουμε ως δικούς μας. Τέλος, και αυτό είναι το σημαντικότερο, εμείς επιλέγουμε ποιο νόημα θα δώσουμε στη ζωή μας, γιατί η ζωή κανενός δεν έχει εμμενές νόημα<sup>12</sup>. Έτσι, η αρχαιοελληνική φαντασιακή δημιουργία τοποθετεί στη θέση αυτού που δε δίνεται, μιας υπερβατικής πηγής κάθε νοήματος, αυτό που κατά μία έννοια πάντα βρίσκονταν εκεί δίχως να το παραδέχεται, την ανθρώπινη δημιουργία· αλλά όχι μία ανθρώπινη δημιουργία που έχει ως σκοπό να καλύψει το Απύθμενο, το Χάος μέσα στο οποίο είμαστε και το οποίο είμαστε ως όντα κατ' εξοχήν φαντασιακά. Αντιθέτως, μια δημιουργία που κοιτάζει την Άβυσσο κάτω απ' τα πόδια της όχι χωρίς ίλιγγο, αλλά χωρίς να αποστρέφει το βλέμμα, που αναλαμβάνει το Απύθμενο σε όλη του τη δόξα, έρχεται αντιμέτωπη μαζί του, και παλεύει να κάνει το Χάος, Κόσμο και δημιουργεί στα πεδία της πολιτικής, της τέχνης, της φιλοσοφίας, της επιστήμης και όχι μόνο. Υπό το φως αυτό πρέπει να δούμε όχι μόνο τις αρχαιοελληνικές δημοκρατίες, αλλά και κάθε δημοκρατική και αυτόνομη κοινωνία.

Πρέπει να παραδεχτούμε, καθώς γίνεται σαφές από τα παραπάνω ότι η θέσμιση κάθε κοινωνίας έχει στη βάση της προϋποθέσεις φιλοσοφικές. Με τρόπο λαθάνοντα ή φανερό, ρητό ή άρρητο, το μέλος κάθε κοινωνίας στο μέτρο που εμφορείται από τις φαντασιακές σημασίες της, έχει απαντήσει κατά κάποιο τρόπο σε φιλοσοφικά ζητήματα όπως ποιο είναι το νόημα της Ιστορίας, ποιο είναι το νόημα της ζωής του ανθρώπου, τι θεωρούμε αληθινό και τι όχι, τι μπορούμε να γνωρίσουμε και τι όχι



κ.λπ. Έτσι, η θέσμιση μιας κοινωνίας έχει αποφασίσει ότι η Ιστορία οδηγείται στην Πολιτεία του Θεού ή στην κομμουνιστική κοινωνία, ότι αξίζει να ζει κανείς με την ελπίδα να δικαιωθεί σ' αυτά τα ιστορικά έσχατα, ότι η Αλήθεια μας κρύβεται και με τη βοήθεια του ανθρωπίνου Λόγου θα αποκαλυφθεί ή ότι είναι συμφερότερο το «πίστευε και μη ερεύνα» κ.λπ. Ακόμα βαθύτερα, στο φαντασιακό κάθε κοινωνίας είναι και πρέπει να είναι σαφές το τι υπάρχει και το τι δεν υπάρχει· και υπάρχουν αναμφισβήτητα τα χειροπιαστά και καθημερινά πράγματα, όσα συλλαμβάνουμε με τις αισθήσεις, οι άλλοι άνθρωποι αλλά και μερικά μη αισθητά που αποδεικνύονται τελικά αληθινότερα των αληθινών, όπως ο Θεός κατά το γνωστό επιχείρημα του Άνσελμου του Canterbury και του Ντεκάρτ. Έτσι, κάποια από τα πολυπλοκότερα φιλοσοφικά ζητήματα μοιάζουν ήδη απαντημένα στο φαντασιακό ενός χωρικού του Μεσαίωνα ή ενός Αβρογίγνα ιθαγενούς<sup>13</sup>.

Με τα παραπάνω δε θέλουμε να ταυτίσουμε τη φιλοσοφία με τις θεσμίσεις των εκάστοτε κοινωνιών. Αυτό που επιθυμούμε είναι στις περισσότερες των περιπτώσεων μάλλον το αντίθετο<sup>14</sup>. Υπό ποιους όρους, αλήθεια, είναι η φιλοσοφία εφικτή; Η φιλοσοφία είναι εφικτή υπό τον όρο της διάρρηξης των ταμπού των παραδοσιακών κοινωνιών, που κάνει δυνατή τη διερώτηση πάνω στα ζητήματα που το θεσμισμένο επιθυμεί να κλείσει. Το υπονοήσαμε ήδη παραπάνω: οι ετερόνομες θεσμίσεις των κοινωνιών, η ετερονομία εν γένει είναι *κλείνουσα*, εν αντιθέσει με την αυτονομία η οποία είναι *ανοίγουσα*. Αυτονομία σημαίνει σε πολιτικό – με την πιο βαθιά έννοια – επίπεδο ότι το ζήτημα της συνολικής θέσμισης παραμένει ανοιχτό<sup>15</sup>. σημαίνει ότι στοχαζόμαστε πάνω όχι μόνο στο ζήτημα της ορθότητας των νόμων μας, αλλά βαθύτερα στην ίδια τη φαντασιακή επένδυση κάθε αντικειμένου, κάθε ιδέας, κάθε αξίας της κοινωνίας που ζούμε. Υιοθετούμε σε κάθε πεδίο μία αυτοστοχαστική στάση. Αν κοιτάξουμε την ιστορία της φιλοσοφίας, είναι προφανές ότι όσο περισσότερο αυτόνομη είναι μία κοινωνία, τόσο η φιλοσοφία βρίσκει πρόσφορο έδαφος: αρχαία Ελλάδα, Αναγέννηση, Διαφωτισμός, Νεωτερικότητα. Δε μιλάμε απλά για τη δυνατότητα της έκφρασης των φιλοσόφων, των επιστημόνων, των καλλιτεχνών· για την απαραίτητη συνθήκη του να μιλάνε ελεύθερα και να μην καίγονται στην πυρά. Μιλάμε για τη δυνατότητα να υπάρχουν ως φιλόσοφοι, επιστήμονες, καλλιτέχνες, για τη δυνατότητα να παράγουν νέες ιδέες, για τη δυνατότητα να είναι δημιουργικοί στο πεδίο της σκέψης. Μπορούν να είναι δημιουργικοί στο πεδίο της σκέψης, μπορούν να γεννούν αδιάκοπα νέες ιδέες, ιδέες φιλοσοφικές, επιστημονικές, αισθητικές, γιατί η *δημιουργία* είναι σκεπτή, είναι δυνατή στον ορίζοντα της κοινωνίας που ζουν. Οι κοινωνίες αυτές είναι κοινωνίες ανοιχτές, αποδέχονται ότι η δημιουργία νέων μορφών είναι εφικτή και μάλιστα επιθυμητή. Περισσότερο να σημειώσουμε την καθόλου τυχαία σύμπτωση ότι στις κοινωνίες αυτές εμφανίζεται αδιάκοπη δημιουργία και στο πολιτικό επίπεδο.

Αναγνωρίζοντας τη δημιουργικότητα αυτών των κοινωνιών, δε μας επιτρέπεται καθόλου να παραβλέψουμε την οντολογική προϋπόθεση αυτού του γεγονότος. Το

γεγονός ότι υπάρχουμε σε μια κοινωνία ως όντα δημιουργικά στην πολιτική, στην φιλοσοφία, στην επιστήμη, στην τέχνη σημαίνει ότι γεννάμε διαρκώς νέους νόμους και θεσμούς, νέες φιλοσοφικές ιδέες, νέες επιστημονικές προσεγγίσεις, νέα έργα τέχνης που αμφισβητούν διαρκώς το θεσμισμένο, την παράσταση του κόσμου που μας παραδόθηκε και γνωρίζουμε και επιθυμούμε η αμφισβήτηση αυτή να περιλάβει και μας, καθώς εν τέλει μια παγίωση του θεσμισμένου είναι αδύνατη. Και είναι αδύνατη επειδή ενδομύχως ή όχι παραδεχόμαστε ότι ένα τέλος της ιστορίας, της φιλοσοφίας, της επιστήμης, της τέχνης είναι αδύνατο καθόσον υπάρχουμε οι ίδιοι ως όντα δημιουργικά, καθόσον αυτό που βαθύτερα είμαστε ως ανθρώπινη ψυχή είναι ρους απερισταλτος φαντασιακών παραστάσεων.

Ο κόσμος των πραγμάτων που μας περιβάλλει είναι αναμφισβήτητα κάτι<sup>16</sup>, κάτι που μας αυτοπροσφέρεται και που εμείς το συγκροτούμε ως νόημα, καθώς η ίδια η συνειδησή μας στρέφεται «ει φύσεως» προς τα έξω<sup>17</sup>. Το ίδιο το φαινόμενο της αντίληψης του κόσμου είναι μια ανεξάντλητη δημιουργία. Μια δημιουργία ελεύθερη αλλά όχι αυθαίρετη, δημιουργία *ex nihilo* αλλά όχι *cum nihilo*. «Ο υπάρχων κόσμος υπάρχει με ερωτηματικό τρόπο»<sup>18</sup> και τον συλλαμβάνουμε απαντώντας στην εγγενή του ερωτηματικότητα. Είμαστε μπλεγμένοι σ' αυτό τον κόσμο ως ορώντες και ορατοί, ακούντες και ακουόμενοι, άπτοντες και απτόμενοι και κάθε προσφίλης στη φιλοσοφία διάσταση υποκειμένου και αντικειμένου αντικαθίσταται από την αναντίρροπη συναλληλία μας με τον κόσμο. Το *μες-στον-κόσμο-είναι* είναι πρωτίστως ένα είναι δημιουργικό. Και μπορεί να είναι δημιουργικό μιας και τίποτα στον κόσμο δεν είναι διά παντός κλειστό και δοσμένο<sup>19</sup>.

Η οντολογία της καθοριστικότητας πρέπει να διαρραγεί για να ανοιχθεί ο ορίζοντας της οντολογίας της δημιουργίας. Η ανθρώπινη ιστορία δεν έχει και δε μπορεί να έχει καθορισμένη πορεία όπως τη θέλει η εγελομαρξιστική παράδοση. Ο Χέγκελ αντιλαμβάνομενος το αδιέξοδο της παρμενίδειας-πλατωνικής παράδοσης που αρνείται το Γίνεσθαι και που ο χρόνος ως δημιουργία αποτελεί τον τρομακτικότερο εφιάλη της, εφευρίσκει ένα νέο τέχνασμα. Το προηγούμενο τέχνασμα ήταν αυτό του Πλάτωνα που εφήυρε τον κόσμο των Ιδεών, όπου βασιλεύει η σταθερότητα, για να εξορίσει το Γίνεσθαι στον εδώ κάτω κόσμο των ευτελών αντιγράφων. Ο Χέγκελ, αντιθέτως –ή μάλλον όχι και πολύ αντιθέτως- παραδέχεται το Γίνεσθαι στην Ιστορία για να το υποτάξει σε ένα νέο συνολικότερο καθορισμό, που θέλει την πορεία της Ιστορίας προδιαγεγραμμένη και το Γίνεσθαι καθορισμένο, άρα μη-Γίνεσθαι, άρα Είναι (με την παραδοσιακή παρμενίδεια έννοια του όρου). Στο πλαίσιο αυτό –αλλά όχι μόνο σ' αυτό-, η φιλοσοφία του Μαρξ που ασπάζεται τον εγελιανό ιστορισμό, είναι μια φιλοσοφία βαθιά συντηρητική.

Στην ίδια λογική κινείται για παράδειγμα η πολιτική φιλοσοφία του Χομπς που θέλει τη φύση του ανθρώπου καθορισμένη με βάση το *homo homini lupus*. Αυτή η αφελής οντολογία της ανθρώπινης φύσης είναι άλλο ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της

οντολογίας της καθοριστικότητας. Και είναι προφανές ότι αν ο άνθρωπος ήταν κάτι συγκεκριμένο και σαφές όπως το θέλει ο Χομπς θα ήταν αυτόνοτο ότι θα υπήρχαν και συγκεκριμένοι κανόνες για να χειριστούμε αυτό το υλικό. «Μπορούν με φιλόπονο στοχασμό να βρεθούν αρχές του Λόγου που θα καταστήσουν τη συγκρότησή τους [των πολιτικών κοινοτήτων] άφθαρτη, αν βέβαια εξαιρεθεί το ενδεχόμενο εξωτερικής επίθεσης»<sup>20</sup>. Εδώ οι στόχοι άλλα και τα μέσα του Χομπς παρουσιάζονται κοινά με αυτά του Πλάτωνα. Η παράδοση της ψυχανάλυσης με αφετηρία το έργο του Φρόιντ αναδεικνύουν μια οντολογία της ανθρώπινης ψυχής, η πολυπλοκότητα της οποίας υπογραμμίζει την αφέλεια του χομπσιανού υποδείγματος<sup>21</sup>. Επιπλέον, δε θεωρούμε καθόλου τυχαίο, το γεγονός ότι ο Χομπς ισχυρίζεται πως «ό,τι φανταζόμαστε είναι πεπερασμένο»<sup>22</sup>. Η απάρνηση του δημιουργικού χαρακτήρα της φαντασίας αποτελεί *conditio sine qua non* κάθε φιλοσοφίας της καθοριστικότητας. Αλλά, από πού, αλήθεια, έρχονται και ξάφνου εισβάλλουν στην πραγματικότητα, η γραφή παρανόμων, Η *Δίκη* του Κάφκα, Η *Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη*, η *5η Συμφωνία* του Μπετόβεν, τα σοβιέτ του 1905, το *Eyes in the Heat* του Πόλοκ ή τα στρατόπεδα συγκέντρωσης ως φαντασιακές δημιουργίες; Από τον κόσμο των Ιδεών ή από το νου του Θεού<sup>23</sup>;

Η λογική της καθοριστικότητας εκφράζεται, επίσης, με πολύ ξεκάθαρο τρόπο στον πλατωνική προέλευσης *ρεαλισμό*, όπως αποκρυσταλλώνεται κατά τη διάρκεια της μεσαιωνικής φιλοσοφίας. Αν ισχύει ότι *universalia sunt realia*, δηλαδή ότι οι γενικές έννοιες είναι οι πραγματικές και μάλιστα όσο πιο γενικές είναι, τόσο πιο πραγματικές, η δυνατότητα της δημιουργίας περιορίζεται, ακόμα και καταργείται. Με βάση τη φράση αυτή, που συμπυκνώνει το νόημα του ρεαλισμού, οδηγούμαστε στην απόλυτη πραγματικότητα του *ens generalissimum*, του γενικότατου όντος, του Θεού που καθορίζει την δυνατότητα ύπαρξης όλων των άλλων όντων στο οντολογικό επιχείρημα για την ύπαρξη του Θεού· ταυτοχρόνως η πραγματικότητα των *καθ' έναστων* όντων φθίνει. Επειδή στο ρεαλισμό ισχύει το *universalia ante rem*, δηλαδή τα καθόλου υπάρχουν πριν από τα καθ' έναστων και τα τελευταία οφείλουν το είναι τους στη μετοχή τους στα πρώτα, η δημιουργία *ουσιαστικά νέων* καθ' έναστων καθίσταται αδύνατη. Αυτή που είναι δυνατή στην καλύτερη περίπτωση είναι η δημιουργία καθ' έναστων που υποτάσσονται στους καθορισμούς των καθόλου· αλλά τότε δε μας επιτρέπεται, κατά τη γνώμη μας, να μιλούμε για δημιουργία, παρά ίσως μόνο για κατασκευή.

Παρέμβαση: «Δημιουργία σημαίνει προφανώς εδώ αυθεντική δημιουργία, οντολογική δημιουργία, η δημιουργία νέων Μορφών ή νέων ειδών για να χρησιμοποιήσουμε τον πλατωνικό όρο»<sup>24</sup>. Επί τη ευκαιρία ας διευκρινίσουμε το εξής: είναι σχεδόν ομόφωνη η απόφαση της παραδοσιακής φιλοσοφίας ότι *nihil ex nihil fit* («έκ μη όντας γενέσθαι αδύνατον»<sup>25</sup>), δηλαδή ότι τίποτα δε γεννιέται εκ του μηδενός. Η φράση αυτή θεωρούμε ότι συμπυκνώνει την απάρνηση της δημιουργίας. Λέγοντας ότι κάτι γεννιέται, προφανώς αναφερόμαστε σε κάποια «ουσία» που έρχεται στο φως. Αυτό το κάτι

προέρχεται από κάτι, δεν υπάρχει αμφιβολία περί αυτού. Το ερώτημα που τίθεται είναι αν αυτό το κάτι απ' όπου κάθε δημιουργημένο κατάγεται, το καθορίζει και σε ποιο βαθμό. Για την πλατωνική παράδοση είναι σαφές: αυτό που κατασκευάζεται, είναι αντίγραφο ενός προτύπου. Πρόκειται για αντιγραφή, για κατασκευή και δυνατότητα δημιουργίας *ex nihilo* δεν υπάρχει. Δυστυχώς, και το μεγάλο πνεύμα του Αριστοτέλη, κατά πως φαίνεται, αρνείται τη δυνατότητα δημιουργίας νέων ειδών<sup>26</sup>. [Προκειμένου όμως για τον Αριστοτέλη, πρέπει να εξετάσουμε περαιτέρω και να θεωρήσουμε από αυτή την άποψη την έννοια της *πρώτης ουσίας*<sup>27</sup> και να εκτιμήσουμε τη σημασία της για το ζήτημα της δημιουργίας, κάτι το οποίο δε μπορεί να γίνει εδώ]. Ας χρησιμοποιήσουμε ένα παράδειγμα: από που προέρχεται η τραγωδία; Μπορεί να θεωρήσει κανείς ότι είναι εξέλιξη της διονυσιακής λατρείας και να την εντάξει σε ένα γένος, ας πούμε, θρησκευτικών τελετών. Αλλά θεωρούμε ότι αυτό θα συγκάλυπτε το ουσιώδες της<sup>28</sup>. Αντίστοιχη συγκάλυψη της ουσίας της θα αποτελούσε και κάθε ανάλογη προσπάθεια. Θεωρούμε εντιμότερο να παραδεχθούμε ότι στο συγκεκριμένο παράδειγμα, και ασφαλώς και σε πολλά άλλα, βρισκόμαστε μπροστά σε ένα φαινόμενο οντολογικής, *ex nihilo* δημιουργίας. Δε θα ισχυριστούμε ότι η δημιουργία αυτή έγινε *cum nihilo*, με το τίποτα. Είναι προφανές ότι η τραγωδία ως φανταστική δημιουργία διατηρεί κάποια στοιχεία π.χ. από τις διονυσιακές τελετές και βέβαια και πολλά άλλα από άλλες περιοχές, αλλά και πολλά ακαθόριστα. Αν, με κάποιο τρόπο, μπορούσαμε να βάλουμε, όμως, μαζί όλα τα προσδιορίσιμα στοιχεία, είναι βέβαιο ότι δε θα προέκυπτε η τραγωδία. Και μάλλον όχι μόνο γιατί θα μας έλειπαν τα απροσδιόριστα στοιχεία. «Ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβή, οὐ μόνον τα στοιχεία τό φωνῆεν και ἄφωνον, ἀλλά και ἕτερον τι και ἡ σὰρξ οὐ μόνον πῦρ και γῆ ἢ το θερμόν και ψυχρόν, ἀλλά και ἕτερον τι. [...] Οὐσία δ' ἐκάστου μὲν τοῦτο»<sup>29</sup>. Η ουσία δε συνίσταται από τα μέρη που αποτελούν ένα αντικείμενο, αλλά η ουσία είναι το ἕτερον τι. Και είναι αξιωματικό που ο Αριστοτέλης ολοκληρώνει με αυτές τις σκέψεις το Βιβλίο Ζ χωρίς να πει λέξη παραπάνω γι' αυτό το ἕτερον τι. Θα μπορούσε ευκολότατα να δώσει μία προσφιλή του τελολογική εξήγηση για το ἕτερον τι –ίσως μάλιστα τη δίνει στο επόμενο βιβλίο. Δικαιούμαστε, όμως, να υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης διείδε το ανεξάντλητο και ἄρα ἄρρητο, την *υπερβατικότητα του πράγματος* που ο Μερλό-Ποντύ περιγράφει<sup>30</sup>;

Αντιστοίχως, μπορούμε να πούμε ότι ένας πίνακας του Σεζάν είναι ένα σύνολο γραμμών και χρωμάτων; Δε θα συγκάλυπταμε τότε την ουσία του; Και η ουσία του έργου τέχνης φανερώνεται ως αυτό που αναδύεται κάθε φορά ως νόημα μέσα από την αισθητή του διάσταση. Και « το νόημα αυτού που πρόκειται να πει ο καλλιτέχνης δε βρίσκεται πουθενά, ούτε μέσα στα πράγματα, τα οποία δεν συνιστούν ακόμα νόημα, ούτε μέσα του, μέσα στη μη εκφρασμένη ζωή του»<sup>31</sup>. Παρ' όλες τις άπειρες αισθητικές συλλήψεις (θεάσεις, ακροάσεις κ.λπ.) ενός έργου, ποτέ δεν αποκαλύπτεται μπρος στα μάτια μας η καθαρή ουσία του, παρά μόνο ατέλειωτες παραπομπές σ' αυτήν. Η ουσία του, η ουσία κάθε πράγματος, παραμένει ένα ἕτερον τι, η αρρητότητα του αοράτου,

το ίδιο το ανεξάντλητο. Ο Μερλό-Ποντύ μιλά για εν ενεργεία, λειτουργούσα ουσία [operative, functioning essence]<sup>32</sup>. Τολμούμε να πούμε ότι η ανεξάντλητότητα του πράγματος οφείλεται στη μαγματική του φύση που θέτει εν αμφιβόλω την καθορισμένη του φύση. Είναι το ίδιο πράγμα να πούμε ότι μαγματική δεν είναι παρά η παράσταση του πράγματος. Ο Αριστοτέλης ξέρει καλύτερα από μας ότι «οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ»<sup>33</sup>. Και περί του αν και κατά πόσον η δευτερογενής ακαθοριστία του πράγματος οφείλεται στο πράγμα καθαυτό ή στην παράστασή του δεν μπορούμε να αποφανθούμε. Ισχύει εν προκειμένω μία αρχή της μη αποφασισιμότητας. Πέραν της αρρητότητας της ουσίας εν γένει, στο έργο τέχνης υπάρχει και μία αρρητότητα του ελάχιστου νοήματος ως απορροής της ουσίας –αν και η ουσία που υποθέτουμε μπορεί να υποθεθεί ως νόημα. Με άλλα λόγια, είναι απειρίγραπτο διαμέσου της γλώσσας ως κώδικα το νόημα ενός ποιήματος ή ενός πίνακα. Τέλος της παρέμβασης.

Συνεπώς, το Είναι δε συνίσταται από τα ρεαλιστικά *universalia*, επειδή Είναι δε σημαίνει είναι καθορισμένο όπως λέει η παραδοσιακή φιλοσοφία, αλλά πρωτίστως σημαίνει είναι ακαθόριστο· «το Είναι είναι κατ' ουσίαν προς-Είναι»<sup>35</sup>. «Το Είναι δεν είναι ένα σύστημα, δεν είναι ένα σύστημα συστημάτων και δεν είναι μια “μεγάλη αλυσίδα”». Το Είναι είναι Χάος, ή Άβυσσος, ή το Απύθμενο. Χάος με μη κανονική στιβάδωση: αυτό σημαίνει ότι περιλαμβάνει επιμέρους “οργανώσεις”, ειδικές κάθε φορά στις διάφορες στιβάδες που ανακαλύπτουμε (ανακαλύπτουμε/ συγκροτούμε, ανακαλύπτουμε/ δημιουργούμε) μέσα στο Είναι»<sup>36</sup>. «Το Είναι είναι αυτό που απαιτεί δημιουργία από μέρους μας για να αποκτήσουμε την εμπειρία του»<sup>37</sup>. Το Είναι φανερώνεται ως δημιουργία. Τρόπον τινά, το Είναι αποζητά τη δημιουργία. Και η φιλοσοφία αφού παραδεχθεί αυτό το γεγονός, αφού αντιπαρέλθει τη λήθη της, οφείλει να επιστρέψει στην απαρχή της, στην εγγενή ουσία της, που συγκαλύφθηκε ως επί το πλείστον από την εποχή του Πλάτωνα για χάρη του συστήματος, στη διερώτηση, στο αριστοτελικό *θαυμάζειν*<sup>38</sup>. Η απάντηση, ως συνήθως, επικάλυψε τη μέγιστη οντολογική αξία της ερώτησης. Και μαζί μ' αυτά θα ανακαλύψουμε «ότι ο άνθρωπος, με τη γενική, τη συλλογική έννοια, δηλαδή ταυτόχρονα και ως κοινωνία και ως άτομο που συμμετέχει φυσικά στο Είναι, είναι και ο ίδιος άβυσσος, χάος και απύθμενος. Και αυτό, διότι ο άνθρωπος είναι όν φαντασίας και φαντασιακού· και ως όν φαντασίας και φαντασιακού, φαντασίας ατομικής και φαντασιακού συλλογικού και κοινωνικού, είναι και ο ίδιος ο άνθρωπος δύναμη μόρφωσης (*vis formandi*). Αλλά είναι και κάτι που ασφαλώς δε μπορούμε να το πούμε –ή μπορούμε;- για το Είναι εν τω συνόλω του, είναι, θα λέγαμε στα λατινικά, *libido formandi*, είναι έρωσ και πάθος μόρφωσης και μορφοποίησης, είναι δύναμη δημιουργίας αλλά και επιθυμία δημιουργίας και μόρφωσης ή μορφοποίησης»<sup>39</sup>. Ας μην αφήσουμε τη δημιουργία να λησμονηθεί, ας μην αφήσουμε το πάθος για δημιουργία να χαθεί<sup>40</sup>. Αυτό είναι το κοινό πολιτικό και φιλοσοφικό πρόταγμα.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. Hannah Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίνα, Φ. Σιατίτσα, εκδ. Λεβιάθαν, σελ. 169 κ.ε.
2. Πρβλ. Πλάτων, *Πολιτεία* 514.
3. «Ο Χρόνος δεν είναι τίποτε, ή είναι δημιουργία»: Κ. Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρκίας, Αθήνα, Ύψιλον, 1995, σελ. 111.
4. Στον *Τίμαιο* (37e), ο χρόνος δεν είναι παρά το ατελές αντίγραφο της σταθερής αιωνιότητας: «διακοσμών ἄμα οὐρανόν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνί κατ' ἀριθμὸν ἰσῶσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ἄνωμάκαμεν». Είναι σαφές, με δεδομένη την προτίμηση του Πλάτωνα στα πρωτότυπα και όχι στα αντίγραφα, στον κόσμο του Είναι και όχι στο κόσμο του Γίνεσθαι, ότι ο χρόνος είναι Γίνεσθαι καθόσον αδυνατεί να είναι Είναι. Το Γίνεσθαι, που για μας αποκαλύπτεται ως δημιουργία, είναι η ατέλεια του αντιγράφου. Αν ο χρόνος ήταν τέλειος θα ήταν ο ίδιος ο «μένων αἰών», η υποστασιοποίηση της σταθερότητας. Αν ο Πλάτων εχθρεύεται το χρόνο, τον εχθρεύεται επειδή είναι δημιουργία.
5. Πρβλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1255a 8.
6. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμένου, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 204.
7. Ας αναλογιστούμε μονάχα το νόημα της *Αντιγόνης* του Σοφοκλή ή ακόμα και το νόημα της τραγωδίας εν γένει. Επίσης ας αναλογιστούμε το νόημα της ύβρεως. Δεν υπάρχει καμιά κατηγορική προσαγή που να μας λέει τι να κάνουμε, τι είναι σωστό και τι είναι λάθος. Δεν υπάρχουν Δέκα Εντολές. Τα όρια της ύβρεως είναι απροσδιόριστα, τα κατανοούμε με βάση μια ακαθόριστη *αίσθηση* του μέτρου. Στο χώρο των ανθρωπίνων υποθέσεων βασιλεύει το απροσδόκητο, η ρευστότητα: έσχατες εγγυήσεις δεν υπάρχουν. Προχωρούμε ψηλαφητά και ποτέ δίχως λάθη. Είμαστε όντα *τραγικά*.
8. «ή γάρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία» Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1280b 39.
9. Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*, μτφρ. Σ. Ροζάνη, Γ. Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα, Γνώση, 1985, σελ. 35.
10. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα, Ύψιλον, σελ. 23-24.
11. Όπως μαρτυρά η κάθοδος του Οδυσσέα στον Κάτω Κόσμο (Ομήρου *Οδύσσεια* λ).
12. Τα παραπάνω μπορούν να αναγνωθούν –τηρουμένων των αναλογιών– και υπό το φως της φιλοσοφίας του υπαρξισμού: αναφερόμαστε κυρίως, στην ανάληψη των δυνατοτήτων του Είναι προς θάνατο, της αποφασιστικότητας κλπ όπως διαγράφονται στο *Είναι και Χρόνος* του Χάιντεγκερ. Μία τέτοια ανάγνωση του *Είναι και Χρόνος* θεωρούμε ότι είναι θεμιτή, όσο κι αν η σκέψη του Χάιντεγκερ μετά τη «στροφή» μας εκθέτει. Επίσης, αναφερόμαστε σε ότι ο Αλ-

μπέρ Καμύ αποκαλεί παράλογη δημιουργία στο έργο του *Ο μύθος του Σίσυφου*.

13. Πρέπει, να κάνουμε κι εδώ μία διάκριση: η πνευματική παράδοση της Δύσης, που ξεκινά από την αρχαία Ελλάδα, για το λόγο ότι φέρει μέσα της σπέρματα του παρελθόντος της, μπορεί να είναι ακόμα και στις πιο ετερόνομες στιγμές της –π.χ. στο Μεσαίωνα– λιγότερο συγκαλυπτική απ’ ό τι η παράδοση άλλων πολιτισμών. Και για να γλιτώσουμε τη ρητορεία του πολιτισμικού σχετικισμού: το πρόταγμα της αυτονομίας εμφανίστηκε απ’ όσο γνωρίζουμε στη Δύση και όποιος το υιοθετεί, το υιοθετεί όχι επειδή εμφανίστηκε στη Δύση –και η αποικιοκρατία και ο εθνικισμός γεννήθηκαν στη Δύση, αλλά είμαστε εναντίον της αποικιοκρατίας και του εθνικισμού–, αλλά γιατί ο ίδιος επιθυμεί να είναι άνθρωπος αυτόνομος μέσα σε μια κοινωνία αυτόνομη. Άλλωστε το ίδιο το ερώτημα αν είναι όλοι οι πολιτισμοί ίσοι, μπορεί να αρθρωθεί μόνο στις κοινωνίες που φέρουν σπέρματα αυτονομίας και όχι αλλού. Επίσης, το ερώτημα «σε ποια κοινωνία επιθυμώ να ζω» είναι αδύνατο εκεί όπου η δυνατότητα αμφισβήτησης του θεσμισμένου είναι αδύνατη.

14. Πρέπει να πούμε ότι η πραγμάτευση τέτοιων ζητημάτων από τη φιλοσοφία σημαίνει συνήθως την αμφισβήτηση της αφελούς πίστης που χαρακτηρίζει τις θεσμίσεις των ετερόνομων κοινωνιών και την απαίτηση της φιλοσοφικής αυστηρότητας, η οποία αποτελεί εχέγγυο όχι της επιστημονικότητας της φιλοσοφίας, αλλά της φιλοσοφικότητάς της.

15. Μιλάμε εδώ για μία ανοιχτότητα πρωτίστως *οντολογική*.

16. «Η υπερβατικότητα του πράγματος μας αναγκάζει να πούμε ότι είναι πληρότης μόνο με το να είναι ανεξάντλητο, δηλαδή, με το να μην είναι εντελώς εν ενεργεία (actual/actuelle) στο βλέμμα μας– αλλά υπόσχεται αυτή την πλήρη ενέργεια (actuality/actualité), καθώς είναι εκεί. Όταν λέμε ότι –αντιθέτως– το φάντασμα δεν είναι παρατηρήσιμο, ότι είναι άδειο, μη ον, η αντίθεση με το αισθητό δεν είναι συνεπώς απόλυτη. Οι αισθήσεις είναι μηχανισμός που συγκεκριμενοποιεί το ανεξάντλητο, που διαμορφώνει υφιστάμενες σημασίες—Αλλά το πράγμα δεν είναι πραγματικά παρατηρήσιμο: υπάρχει πάντα ένα διαφύγον σε κάθε παρατήρηση, δεν είμαστε ποτέ στο ίδιο το πράγμα. Ό,τι ονομάζουμε αισθητό είναι μόνο το γεγονός πως η απροσδιόριστη [ακολουθία] των *Abschattungen* (σκιάσεων) καθιζάνει—Αλλά, αντιστρόφως, υπάρχει καθίζηση ή αποικουστάλλωση του φαντασιακού, των υπαρκτικών (existentials/existentiaux), των συμβολικών μητρών» Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, translated in English by Alphonso Lingis, Northwestern University Press, 1968, σσ. 191-2 (working notes). [Σε όποιο χωρίο δεν αναφέρεται το όνομα του μεταφραστή, αναλάβαμε εμείς το βαρύ φορτίο της μετάφρασης]

17. «As ξεπεράσουμε με γενναιότητα κάθε ρεαλισμό και κάθε ιδεαλισμό (ψυχολογιστικό ή υποκειμενιστικό) χάρη στην έννοια εκείνη της *Selbstgebung* (της αυτοπροσφοράς) που συνδέει το καρτεσιανό θέαμα της ενόρασης και το καντιανό νόημα της συγκρότησης. Μπορούμε να επιχειρήσουμε την υπέρβαση αυτή αφού κάθε υπερβατολογική φιλοσοφία, και ιδίως εκείνη του Χούσερλ, την εμπεριέχει. Η φαινομενολογία μας καλεί σε ένα είδος “υπερβατολογικού βλέπειν” ή “υπερβατολογικού βιώματος”. Η τόσο σταθερά προβαλλόμενη επιστροφή στην προφάνεια, μετά από όλους τους νεοκαντιανούς κοστρουκτιβισμούς, είναι πρώτα από όλα επιστροφή στην αποδεικτική προφάνεια με την οποία η συνείδηση συλλαμβάνει τον εαυτό της μέσα στο *cogito*. Έπειτα αυτή η συνείδηση “βιώνει” άμεσα τον εαυτό της ως *δότρια νοήματος*, ως *πηγή σημασίας* για τον κόσμο. Και τέλος, σ’ αυτή τη διπλή προφάνεια, το αντικείμενο ή το πράγμα (ο κόσμος) έχει ήδη δοθεί, ουσιαστικά συνδεδεμένο με τη συνείδηση χάρη στην προ-

θετικότητα. Με άλλα λόγια, ο κόσμος δίνεται ο ίδιος στη συνείδηση που του δίνει το νόημά του» P. Thevenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty. Que'est-ce que la phénoménologie?*, Neuchâtel, ed. De la Baconniere, 1966, σσ. 39-55, μτφρ. Ν.-Χ. Μπανάκου-Καραγκούνη [πανεπιστημιακές παραδόσεις].

18. M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ό. π., σ. 103.

19. «Ο κόσμος είναι ένα ανολοκλήρωτο έργο» κατά τη φράση του Μαλμπράνς (Malebranche).

20. Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν*, τόμος Α', μτφρ. Γ. Πασχαλίδη, Αι. Μεταξόπουλου, εκδ. Γνώση, σελ. 395.

21. Μερικές διατυπώσεις του *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, μπορεί να είναι αρκετά παραπλανητικές ώστε να φαίνεται ότι προσεγγίζουν τη σκέψη του Χομπς. Αν όμως να τοποθετηθούν στο πλαίσιο του συγκεκριμένου έργου και των στόχων του, ο κίνδυνος μιας τέτοιας ερμηνείας απομακρύνεται. Εξηγούμαστε εν συντομία: στο ύστερο έργο του Φρόντ διαγράφονται πέραν των ερωτικών ορμικών απαιτήσεων της ψυχικής μονάδας και οι ορμές του θανάτου. Αποτελεί όμως μεγάλη αυθαιρεσία να συσχετίσουμε τις ορμές αυτές με τη χομπσιανή προσέγγιση. Όχι μόνο γιατί αυθαιρέτως και σκοπιμώς αγνοούμε τις ερωτικές ορμές, αλλά και γιατί οι ορμές του θανάτου μπορεί να στρέφονται και εναντίον του ίδιου του υποκειμένου, διαμορφώνοντας αυτοκαταστροφικές ή σαδιστικές τάσεις, οι οποίες είναι αδιανόητες στο χομπσιανό πλαίσιο.

Γενιότερα, η αυστηρότητα της ψυχαναλυτικής προσέγγισης δεν πρέπει να υποτιμάται. Και πρέπει να διακρίνουμε την αυστηρότητα από την ακρίβεια: «Αν πράγματι η αυστηρότητα λαμβάνει την ουσία της από το είδος του μόχθου με τον οποίο η γνώση διατηρεί κάθε φορά τη σχέση της με το ουσιώδες των όντων, τότε η ακριβής σκέψη δεν είναι ποτέ η πιο αυστηρή. Η ακριβής σκέψη αυτοδεσμεύεται αποκλειστικά στον υπολογισμό των όντων και αυτόν μόνο υπηρετεί» Μ. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική;*, μτφρ. Π. Κ. Θανασάς, εκδ. Πατάκη, σσ. 94-95.

22. Th. Hobbes, *Λεβιάθαν*, ό. π., τόμος Α', σελ. 100.

23. Ο Λόγος, ο Θεός, η Ιστορία είναι μερικά από τα υπερβατικά έσχατα, τις υπερβατικές πηγές κάθε νοήματος, που παίζουν το σπουδαίο συγκαλυπτικό ρόλο του ταμπού για τη φιλοσοφία της καθοριστικότητας. Υπό αυτή την έννοια ενός *θεολογικοποιημένου ορθολογισμού*, που ασφαλώς διακρίνεται ως το ετερόνομο στοιχείο της σκέψης ενός σπουδαίου πνεύματος όπως ο Kant, μπορεί να εξηγηθεί η καταγγελία της σκέψης του Καστοριάδη από τον Κ. Ψυχοπαίδη ως «ανορθολογικής» και «σχετικιστικής» (πρβλ. εφημερίδα *Αυγή*, 20/04/2001). Μπορούμε να παραπέμψουμε και στην υποσημείωση 7.

24. Κ. Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον, 1995, σελ. 111.

25. Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά* 999b 9-10.

26. Ό.π., 1034b 9.

27. Αριστοτέλης, *Κατηγορία* 2a 10.

28. Πρβλ. υποσημ. 21-περί αυστηρότητας.

29. Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά* 1041b.

30. Πρβλ. υποσημ. 16. Επίσης: «Τα πράγματα που γίνονται αντιληπτά δε θα ήσαν για μας αναντίρροπα παρόντα με σάρκα και οστά, εάν δεν ήσαν ανεξάντλητα, ποτέ εντελώς δοσμένα, δεν θα φαινονταν όμοια με την αιωνιότητα την οποία τους αποδίδουμε, εάν δεν προσφέρονταν



σε μια εποπτεία που κανένας χρόνος δεν μπορεί να τεματίσει» (Maurice Merleau-Ponty, *Η πρόζα του κόσμου*, μτφρ. Φώτη και Μαρίας Καλλία, εκδ. Εστία, σελ. 62). Έτσι, και πάλι, αλλά από άλλου, «Ο Χρόνος δεν είναι τίποτε, ή είναι δημιουργία».

31. Maurice Merleau-Ponty, *Η αμφιβολία του Σεζάν*, μτφρ. Αλ. Μουρίκη, εκδόσεις Νεφέλη, 1991, σελ. 45-46.

32. M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ό. π., σ. 118.

33. Αριστοτέλης, *Περί ψυχής* 431a 16.

34. «Πρέπει να αναγνωρίσουμε το απροσδιόριστο σαν ένα θετικό φαινόμενο» Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, translated by C. Smith, Routledge classics Publications, 2005, σ. 7. Ας αναλογιστούμε το περιεχόμενο της φράσης αυτής και τη σημασία και τη ριζοσπαστικότητα της στο πλαίσιο της παραδοσιακής φιλοσοφίας.

35. Κ. Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π.

36. Ό.π. Μία κριτική της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής περιλαμβάνεται στην κριτική της οντολογίας της καθοριστικότητας και αντιστρόφως. Ο Καστοριάδης, από τον οποίο αντλούμε διαρκώς σε όλο το κείμενο, την έχει κάνει εκτεταμένα στο *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλικιά, Κ. Σπαντιδάκη, Γ. Σπαντιδάκη, εκδ. Ράππα, V. «Η κοινωνικο-ιστορική θέσμιση: λέγειν και τεύχειν», σελ. 319-386) και στο «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», *Χώροι του ανθρώπου*, ό. π., σελ. 299-336.

37. M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ό. π., σ. 197.

38. «Διά γάρ τό θαυμάζειν οί άνθρωποι και νύν και τό πρώτων ήρξαντο φιλοσοφείν»: Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά* 982b 15-16. Επίσης, «η φιλοσοφία είναι η αντιληπτική πίστη που ρωτάει τον εαυτό της για τον εαυτό της» M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ό. π., σ. 103.

39. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Παιδεία και δημοκρατία», *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, εκδ. Ύψιλον, σελ. 74-75.

40. Συμμεριζόμαστε την πρώιμη ανησυχία του μεγάλου πνεύματος του Έντμουντ Χούσερλ: «Η κρίση της ευρωπαϊκής ύπαρξης έχει μόνο δύο διεξόδους: τον χαμό της Ευρώπης με την αποξένωσή της από το ίδιο της το έλλογο νόημα ζωής, την πτώση στην έχθρα ως προς το πνεύμα και τον βαρβαρισμό, ή την αναγέννηση της Ευρώπης εις πνεύματος φιλοσοφίας μέσα από έναν ηρωισμό του Λόγου που θα έχει οριστικώς υπερβεί τη φυσιοκρατία. Ο μέγιστος κίνδυνος για την Ευρώπη είναι η κόπωση. Εάν αγωνισθούμε ενάντια σ' αυτόν τον κίνδυνο των κινδύνων ως "καλοί ευρωπαίοι" μ' ειςινή τη γενναιότητα που δεν δειλιάζει ακόμη και μπροστά σ' έναν ατελεύτητο αγώνα, τότε από την αφανιστική πυρκαϊά της απιστίας, από την κατακαίουσα φλόγα της απελπισίας για την αποστολή της Εσπερίας ως προς την ανθρωπότητα, από την στάχτη της μεγάλης κόπωσης, θα αναστηθεί ο φοίνικας μιας νέας εσωτερικότητας της ζωής και μιας πνευματικότητας ως εχέγγυο ενός μεγάλου και μακρινού μέλλοντος για τον άνθρωπο: γιατί το πνεύμα και μόνον αυτό είναι αθάνατο» Edmund Husserl, *Η κρίση του ευρωπαίου ανθρώπου και η φιλοσοφία*, μτφρ. Θ. Λουπασάκη, εκδ. Έρσαςμος, σελ. 63. (Παραβλέπουμε τις επιμέρους ενστάσεις και διευκρινήσεις για χάρη της ουσίας. Μονάχα τούτο: το πνεύμα πρέπει να νοηθεί ως πνευματική δημιουργία και δημιουργία ανθρώπινη).

David Ames Curtis

## Η διάζευξη «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη\*

Μετάφραση: Νίκος Μάλλιαρης,  
Σέργιος Τάκος

**Υ**πάρχει μια σημαντική αλλά παραμελημένη πλευρά του έργου του Κορνήλιου Καστοριάδη. Πρόκειται για τη διάζευξη που χρησιμοποίησε σαν τίτλο για το «Όργανο επαναστατικής κριτικής και προσανατολισμού» που εξέδιδε από το 1949 ως το 1965: Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα. Οι κριτικοί την έχουν παραμελήσει κι η παραμέλησή τους αυτή έχει βλάψει την κατανόηση της σημασίας, της σπουδαιότητας και της γενικής κατεύθυνσης του έργου του Καστοριάδη.

Ο ισχυρισμός μου ενδεχομένως να φαντάζει παράξενος, δεδομένου ότι σχεδόν όλοι οι κριτικοί του έργου του Καστοριάδη αναφέρουν τον τίτλο του περιοδικού, *Socialisme ou Barbarie*. Ωστόσο, μια εξέταση αυτών των κριτικών γραπτών<sup>1</sup> δείχνει ότι ελάχιστοι ξεπερνούν αυτή την υποχρεωτική ιστορική αναφορά με σκοπό να διερευνήσουν τη σημασία της. Παραμέληση κατανοητή, αφού το θέμα του τίτλου φαίνεται -και είναι στην πλειονότητα των περιπτώσεων- αυτονόητο. Από τους δύο, για παράδειγμα, πολυγραφότερους κριτικούς του έργου του Καστοριάδη, ο Ντικ Χάουαρντ (Dick Howard) απλώς δηλώνει ότι «Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα: το όνομα της ομάδας ήταν καλὰ επιλεγμένο»<sup>2</sup> και ο Μπράιαν Σίνγκερ (Brian Singer), παρά τα όσα λέει ο τίτλος του πρώτου του άρθρου –“The Early Castoriadis: Socialism, Barbarism, and the Bureaucratic Thread”<sup>3</sup>– απλώς σημειώνει, στο τέλος του δεύτερου άρθρου του, ότι «η βαρβαρότητα ορίζεται τώρα [1979] ως παρακμή, ως έλλειψη ιστορικής παραγωγικότητας»<sup>4</sup>. Στην πραγματικότητα αυτός ο «ορισμός» -ο Καστοριάδης αναφέρεται αντ’ αυτού στο «νόημά» του- είχε χρησιμοποιηθεί το 1949, όταν, στο δοκίμιο που εγκαινιάζε το περιοδικό («Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα»), ο Καστοριάδης μιλούσε για την «καπιταλιστική παρακμή», για τον «εκφυλισμό» της Ρωσικής Επανάστασης και για το προλεταριάτο σαν «την... μόνη δύναμη [που] μπορεί να υψώσει το ανάστημά

\*Το κείμενο του David Ames Curtis πρωτοδημοσιεύτηκε στα αγγλικά στο εξαντλημένο πια βιβλίο *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989 με τον τίτλο “Socialism or Barbarism: the Alternative Presented in the Work of Cornelius Castoriadis”. Οι υποσημειώσεις του συγγραφέα δηλώνονται με αριθμούς, ενώ των μεταφραστών με γράμματα (εκτός από όπου υποδεικνύεται διαφορετικά).

της στον σημερινό κόσμο για να αμφισβητήσει το συνεχιζόμενο σάπισμα και την αυξανόμενη βαρβαρότητα όλων των βασισμένων στην εκμετάλλευση καθεστώτων»<sup>5</sup>.

Έτσι, όταν ένας κριτικός παύει απλώς ν' αντιμετωπίζει αυτό το θέμα ως αυτονόητο, ενδέχεται να προκύψουν παρερμηνείες. Ο Ρίτσαρντ Γκόμπριν (Richard Gombrin) ισχυρίζεται ότι, εν αντιθέσει προς τον Μπρούνο Ρίτσι (Bruno Rizzi) –ο οποίος είχε προτείνει «τη σύσταση μιας συμμαχίας μεταξύ του προλεταριάτου και του φασισμού, η οποία θα αντιτασσόταν» σε έναν απροσδόκητα οξύ καπιταλισμό- «το *Socialisme ou Barbarie*... θεωρούσε τον σοσιαλισμό αναπόφευκτο και ειλάμβανε το καθήκον του σαν έναν προκαταρκτικό αποφεναιισμό απαραίτητο για την ανασυγκρότηση της επαναστατικής θεωρίας»<sup>6</sup>. Εντούτοις, αυτά που λέει ο Γκόμπριν για τη θέση της ομάδας σχετικά με το «αναπόφευκτο του σοσιαλισμού» είναι ανακριβή· αν γίνουν αποδεκτά, η συγκεκριμένη θέση θα κατέστρεφε ακριβώς την προβληματική της διαρκούς πάλης που εκφράζεται στη *διάζευξη*: σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα.

Το δοκίμιο του André Liebich “*Socialisme ou Barbarie*: A Radical Critique of Bureaucracy” αναφέρει ότι η «κατάρρευση του καπιταλισμού» και η αντικατάσταση της «παράδοσιακής αστικής τάξης από... μια γραφειοκρατική τάξη» αποτέλεσε τη βάση της πολιτικής ανάλυσης της ομάδας. Ο Λίμπιχ σημειώνει ότι η επίγνωση που είχε το *S. ou B.* για τον καινούργιο, διευρυμένο ρόλο της γραφειοκρατίας κατά τη διάρκεια της περιόδου της «κατάρρευσης» το οδήγησε να

«επιβεβαιώσει ότι η αυξανόμενη συγκέντρωση της παραγωγής είχε ήδη δημιουργήσει ένα παγκόσμιο σύστημα εκμετάλλευσης που το διεκδικούσαν μόνο... οι ΗΠΑ και η ΕΣΣΔ, των οποίων η ουσιωδώς παρόμοια επεκτατική φύση επέβαλλε μία τελική στρατιωτική αναμέτρηση. Η νίκη οποιασδήποτε από τις δυνάμεις θα σήμαινε τον θρίαμβο της βαρβαρότητας και η μόνη εναλλακτική λύση βρισκόταν στην επαναστατική δράση ενός συνειδητοποιημένου, παγκόσμιου προλεταριάτου. Εν ολίγοις, η ανθρωπότητα είχε μόνο μια επιλογή: σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα»<sup>7</sup>.

Η συγκεκριμένη, παρ' όλα αυτά, επαναδιατύπωση της διάζευξης ούτε διερευνά το νόημα του σοσιαλισμού (τι συστήνει «την επαναστατική δράση»;) ούτε και συγκεκριμενοποιεί την έννοια και τις συνέπειες της βαρβαρότητας. Αντ' αυτού, ο Καστοριάδης επικρίνεται, επειδή «επικαλέστηκε την οπτική του Τρότσκι και όχι της Ρόζας Λούξεμπουργκ στην οποία και αποδόθηκε».

Κατά περιεργό τρόπο οι δύο πιο εκτεταμένες πραγματεύσεις του θέματος «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» εμφανίζονται σε δύο από τις πιο ολοκληρωτικά αρνητικές συζητήσεις σχετικά με την ομάδα *S. ou B.* Το 1957, ο Εντγκάρ Μορέν (Edgar Morin) –εκδότης του *Arguments*, ενός γαλλικού περιοδικού που προσπαθούσε να αναβιώσει την κριτική μαρξική θεωρία<sup>α</sup>- έγραψε μια αποδοκιμαστική κριτική για το *S. ou B.* με τίτλο «*Solecisme ou Barbarisme*»<sup>8</sup>. Ο Μορέν καταρχήν ασκεί κριτική στο *S. ou B.* για την υπερβολική του χρήση της «ετερογενούς» κατηγορίας της «γραφειοκρατίας», για

την «σταλινική του μονολιθικότητα», την «σχηματική του προοπτική η οποία αγνοεί την εξαιρετική πολυπλοκότητα των σχέσεων ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις», τις «εξαιρετικά περιληπτικές» του αναλύσεις και τον «χιλιασμό του, ο οποίος βλέπει μόνο μία εναλλακτική: πραγματικό σοσιαλισμό ή βαρβαρότητα». Στη συνέχεια επαινεί την «αδιάλλακτη κριτική που πραγματοποιεί το *S. ou B.*» και δηλώνει την πεποίθησή του «ότι είναι απαραίτητο να διατηρηθεί η άνευ όρων απαίτηση για τον καθολικό σοσιαλισμό», προσθέτοντας:

Αλλά πιστεύω εξίσου ότι βρισκόμαστε σε μια μεταβατική περίοδο και ότι η φιλοδοξία για καθολικό σοσιαλισμό δεν προορίζεται για αύριο· ότι οι άνθρωποι δε θα μπορέσουν μια για πάντα να εξολοθρευθούν τα εμπόδια που τους θέτει η βαρβαρότητα· ότι τα μονοπάτια προς τον σοσιαλισμό έχουν μολυνθεί από τη βαρβαρότητα και ότι τα μονοπάτια προς τη βαρβαρότητα μπορούν να συγκλίνουν με τον σοσιαλισμό.

Με αυτόν τον τρόπο, η αρνητική κριτική που κάνει ο Μορέν στο *S. ou B.* προχωρά κατευθείαν σε μια αξιολόγηση της διάζευξης σοσιαλισμός/βαρβαρότητα και ερμηνεύει το νόημά της, απορρίπτοντας αυτό που θεωρεί διατύπωση της ομάδας.

Είμαι... από εδώ και στο εξής εξίσου πιστός στον ουτοπισμό και στον πραγματισμό. Πιστεύω πως πρέπει κανείς να λάβει υπόψην του αυτήν την αντίφαση, διατηρώντας την τριπλή επίγνωση του παρελθόντος, που βαρύνει πάνω στην ανθρωπότητα, του παρόντος, που πρέπει να μετασχηματιστεί και του μέλλοντος, το οποίο πρέπει να απαιτήσουμε. Με μια λέξη, η ομάδα *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα* στοχεύει στο ουσιώδες, με σκοπό όμως να το απομονώσει και να το υποστασιοποιήσει.

Ως δύναμι συμμετέχον στο πρόταγμα της αναβίωσης του μαρξισμού, το *S. ou B.* είτε θα ανήκει σε μια απομακρυσμένη αποικία που μιλά με λάθος τρόπο, προσπαθώντας να αναμορφώσει τη μητρική γλώσσα –σολοικισμός δηλαδή και όχι μαρξιστικός σοσιαλισμός– είτε θα έχει θέσεις εντελώς απαράδεκτες, λέγοντας ανοησίες σε μια βαρβαρική (μη μαρξιστική) γλώσσα.

Εκείνος που απάντησε στον Μορέν ήταν ο Κλοντ Λεφόρ (Claude Lefort), μέλος του *S. ou B.*: «Αυτό που είναι ουσιώδες στην οπτική του... θεωρείται ηθελημένα δευτερεύον απ' το *S. ou B.*· και αυτό που είναι ουσιώδες για το *S. ou B.*, ο Μορέν δείχνει να το αγνοεί»<sup>9</sup>. Σε αντίθεση με την βιαστικά σκισσαρισμένη θεωρία του Μορέν για τους «μηχανισμούς», ο Λεφόρ υποστηρίζει ότι «η Γραφειοκρατία είναι ένα συνολικό κοινωνικό φαινόμενο που μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο υπό την προοπτική της σύγχρονης ιστορίας της ταξικής πάλης. Η θεωρία της Γραφειοκρατίας είναι ήδη μια θεωρία της επανάστασης». Παρ' όλα αυτά δεν υπάρχει κανένας «ουτοπισμός» στο *S. ou B.*, διότι η ιδεολογία της «ομάδας» δε συνίσταται στο να ζούμε «περιμένοντας το οποιοδήποτε γεγονός», αλλά στο να επιδιώκουμε την «οργάνωση της κοινωνίας» πάνω

στις σοσιαλιστικές αρχές. Η ίδια, εξάλλου, η διάζευξη «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» περιέχει μια κριτική των τροτσιστικών «μεταβατικών» περιόδων (και καθεστώτων) τις οποίες ο Μορέν δείχνει να προσυπογράφει και οι οποίες θα οδηγούσαν, μέσω της διαρκούς οπισθοδρόμησης, σε ακόμη περισσότερες. «Κατά συνέπεια, δεν πιστεύω», καταλήγει ο Λεφόρ, υπερασπιζόμενος την ομάδα σ' αυτό το κρίσιμο σημείο, «ότι μπορεί κανείς να ξεμπερδέψει με τη σκέψη που βλέπει τα πράγματα με όρους διάζευξης... η σκέψη αυτού του είδους είναι μπλεγμένη με τη σκέψη της επανάστασης. Αν η διάζευξη είναι ψευδής, αναμφισβήτητα είναι ψευδείς και οι δύο της όροι και τότε θα πρέπει να ξανασκεφτούμε την ιστορία από μια προοπτική εντελώς διαφορετική απ' αυτή του μαρξισμού». Πρόκειται για μια προσπάθεια την οποία θα επιδιώξουν τόσο ο ίδιος όσο κι ο Καστοριάδης –αλλά, στην περίπτωση του τελευταίου, δίχως να απορρίπτεται η εν λόγω διάζευξη.

Η δεύτερη ρησική συζήτηση αυτού του θέματος προέρχεται απ' τον Ζαν-Φρανσουά Λιοτάρ (Jean Francois Lyotard), ένα παλιό μέλος της ομάδας<sup>9</sup>. Ο Λιοτάρ, ο οποίος είχε γράψει αρκετά άρθρα του *S. ou B.* πριν αποχωρήσει το 1963, ανοίγει μια τετρασέλιδη «παρένθεση μίσους» στο βιβλίο του *Economie Libidinale* (1974)<sup>10</sup>. Το συγκεκριμένο ξέσπασμα μίσους δε στρέφεται ακριβώς ενάντια στην ιδέα «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» αλλά ενάντια στην έκφραση που αυτή έπαιρνε σ' εκείνη την περίοδο, τουτέστιν ενάντια στις ιδέες του Καστοριάδη σχετικά με τη δημιουργία και την καταστροφή. Όπως και άλλοι «Γάλλοι ιδεολόγοι»<sup>11</sup>, ο Λιοτάρ επαναλαμβάνει με υποτιμητικό τρόπο ό,τι νομίζει πως είναι οι ιδέες των άλλων με σκοπό να τις καταγγείλει –εν προκειμένω: «τον οχετό από παρηγοριές, που ακούει στο όνομα αυθόρμητο και δημιουργικότητα». Αφηγείται τη ρήξη του, εξηγώντας ότι ο Καστοριάδης,

Έχοντας βαρεθεί να κομματιάζει μέχρι θανάτου τον διαλεκτικό και τον διαρροϊκό ιστορικό υλισμό, πρότεινε παρ' όλα αυτά να βάλουμε στη θέση τους αυτό το αηδιαστικό, υπεραρσενικό πράγμα που είναι η γενικευμένη δημιουργικότητα: στο σύγχρονο καπιταλισμό, εξηγούσε..., η εκμετάλλευση δεν είναι πια το κεντρικό πρόβλημα· το πραγματικό πρόβλημα είναι η καταστροφή κάθε γνήσιας ανθρώπινης επικοινωνίας, η εκμηδένιση της ανθρώπινης ικανότητας ασταμάτητης δημιουργίας αφεαυτών, *s'opote sua*, νέων μορφών σχέσεων προς τον κόσμο και τους άλλους. Ενάντια στην ιδιωτικοποίηση προάσπιζε αυτό το ενεργητικό είδος εκκοινωνισμού· ενάντια στην ξένωση, πάλι, αυτή την ενεργητική δημιουργικοποίηση [sic]. Παντού και πάντοτε η δημιουργικότητα. Από τι υποφέρουν οι άνθρωποι (οι γυναίκες, τα παιδιά: μην τους αφήσουμε απ' έξω!) στην «κοινωνία της αφθονίας»; Απ' τη μοναξιά και την παθητικοποίησή τους. Αλλά γιατί; Διότι η δύναμή τους να επικοινωνούν και ν' αγαπούν, η ικανότητά τους να εφευρίσκουν νέες απαντήσεις στα πιο ριζικά τους προβλήματα και να τις δοκιμάζουν στην πράξη είναι εκμηδενισμένες, έλεγε, από την γραφειοκρατική οργάνωση όχι μόνο της εργασιακής τους ζωής αλλά και όλων των πτυχών της ζωής τους... Η γραφειοκρατικοποίηση του κόσμου, όπως έλεγε ο Μπρούνο Ρίτσι.

Αν εξαιρέσουμε την αναφορά στον Ρίτσι, ο τρόπος με τον οποίο περιγράφει ο Λιοτάρ την επιλογή ανάμεσα στον σοσιαλισμό και στη βαρβαρότητα δεν είναι εντελώς εκτός πλαισίου. Παρ' όλο που θα μπορούσε κανείς να αμφισβητήσει το συμπέρασμα του —ότι δηλαδή η απόπειρα του Καστοριάδη να «ξαναρχίσει την επανάσταση»<sup>12</sup> ήταν μια προσπάθεια να γίνει ταυτόχρονα ο δημιουργικός Θεός και ο παθητικός της βαλές (πιο συγκεκριμένα ο Καστοριάδης επικρίνεται για το ότι ήθελε να φορέσει γυναικεία ρούχα, όντας ανίκανος να παραδεχτεί αυτήν την κατά τα άλλα «ευγενή» του επιθυμία!)- σφείλει να αναγνωρίσει ότι ο Λιοτάρ έχει εσιτάσει<sup>13</sup> στα βασικά θέματα: στο πρόταγμα της συνεχιζόμενης κοινωνικής δημιουργίας και στις τάσεις της σύγχρονης κοινωνίας που όχι μόνο αποτρέπουν αλλά και καταστρέφουν την ικανότητα των ανθρώπων να εκφράζουν ενεργητικά και συνειδητά τη δημιουργικότητά τους. Η πλειονότητα των κριτικών ούτε καν αναφέρει κατά τρόπο ρητό αυτή την επιλογή και ακόμα λιγότερο, φυσικά, μπαίνει στον κόπο να διερευνήσει το νόημα και τη σπουδαιότητά της.

Στην πραγματικότητα βέβαια, θα μπορούσε κανείς να μου προσάψει ότι πρόσφατα διέπραξα κι εγώ το ίδιο ατόπημα. Στον Πρόλογό μου στα *Political and Social Writings* του Καστοριάδη (PSW)<sup>14</sup> ανέφερα απλώς ότι το θέμα του τίτλου υπονοούσε μια «επιλογή» μόνο μετά από την πίεση του Καστοριάδη εμπλούτισα αυτόν τον ισχυρισμό με αναφορές στον Μαρξ, στη Ρόζα Λούξεμπουργκ και στον Τρότσκι. Ωστόσο, θα μπορούσε κανείς επίσης να επισημάνει ότι κι ο ίδιος Καστοριάδης δε μιλά και πολύ πιο ρητά στην Γενική Εισαγωγή του<sup>15</sup>. Ούτε κι η αναδρομική του συνέντευξη του 1974 τονίζει αυτή τη διατύπωση<sup>16</sup>. Προς τι λοιπόν όλη αυτή η φασαρία;

Για να καταλάβουμε τη σημασία και τη σπουδαιότητα που έχει η προβληματική «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» στο έργο του Καστοριάδη, πρέπει να εξετάσουμε την εξέλιξή του κατά τα τελευταία σαράντα χρόνια.

Ο Καστοριάδης χρησιμοποιούσε τη συγκεκριμένη διατύπωση για να χαρακτηρίσει την αντιπολιτευόμενη τάση του μέσα στον γαλλικό τομέα της Τέταρτης Διεθνούς, το Κομμουνιστικό Διεθνιστικό Κόμμα (ΚΔΚ), προτού ακόμη τα μέλη της αποσπαστούν για να συστήσουν μια ανεξάρτητη οργάνωση, την ομάδα *S. ou B.* Ξεκίνησε κριτικάροντας την άρνηση του Τρότσκι να δει στη ρωσική γραφειοκρατία οτιδήποτε περισσότερο από ένα προσωρινό παρασιτικό στρώμα όπως επίσης και την αδικαιολόγητη πρόβλεψή του ότι, αν ο Β' Π. Π. δεν οδηγούσε στον σοσιαλισμό, η ναζιστική Γερμανία κι η «Σοβιετική» Ρωσία θα έπρεπε να επανεξεταστούν ως οι πρόδρομοι μιας νέας μορφής εκμεταλλευτικής κοινωνίας, χαρακτηριζόμενης ως «βαρβαρότητας», δηλαδή ως «ένα καθεστώς το οποίο θα σήμαινε το λυκόφως του πολιτισμού»<sup>17</sup>.

Ο Τρότσκι όμως δεν ήταν ο πρώτος που έκανε αυτή τη διάζευξη: ο Λίμπιχ, π.χ., σημειώνει τη συμβολή της Ρ. Λούξεμπουργκ. Η πρώτη εμφάνιση της διάζευξης στη μαρξική παράδοση, παρ' όλα αυτά, εντοπίζεται στον ίδιο τον Μαρξ. Στο *Κομμουνιστικό μανιφέστο* ο Μαρξ κι ο Ένγκελς διαβλέπουν περιπτώσεις όπου η ταξική πάλη «τέ-

λειωνε κάθε φορά ή με τον επαναστατικό μετασχηματισμό ολόκληρης της κοινωνίας ή με την κοινή καταστροφή των αντιμαχόμενων τάξεων»<sup>18</sup>. Ο όρος «βαρβαρότητα» εμφανίζεται σε πολλές περιστάσεις στα πρώιμα και τα ύστερα γραπτά του Μαρξ και λαμβάνει μια ανθρωπολογική έκφραση στην *Καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους* του Ένγκελς. Η διάζευξη σοσιαλισμός/βαρβαρότητα κυκλοφορεί στους μαρξικούς κύκλους για ενάμιση αιώνα.

Ούτε κι η Λούξεμπουργκ ισχυρίστηκε ότι η συγκεκριμένη ιδέα ήταν δική της ανακάλυψη. Την απέδιδε, αντίθετα, στον «Ένγκελς ο οποίος είπε κάποτε: “η αστική κοινωνία είναι αντιμέτωπη με το δίλημμα: είτε μετάβαση στο σοσιαλισμό είτε επιστροφή στη βαρβαρότητα”». Γράφοντας η ίδια, λίγο αργότερα απ’ το ξέσπασμα του Α’ Π. Π., προσαρμόζει το δίλημμα στην εποχή των ιμπεριαλιστικών πολέμων ως εξής:

Ποιο θα ‘ταν όμως τότε το νόημα αυτής της «επιστροφής στη βαρβαρότητα» όταν η Ευρώπη έχει φτάσει στο υψηλό επίπεδο του πολιτισμού που γνωρίζουμε σήμερα; Μέχρι σήμερα όλοι διαβάζαμε αυτές τις λέξεις, δίχως να τις σκεφτόμαστε, δίχως να υποψιαζόμαστε την τρομερή τους σοβαρότητα... Ο θρίαμβος του ιμπεριαλισμού καταλήγει στην εκμηδένιση του πολιτισμού -σποραδικά κατά τη διάρκεια του πολέμου και στη συνέχεια οριστικά, αν η περίοδος των διαρκών πολέμων που τώρα ανατέλλει, συνεχιστεί ακάθεκτη μέχρι τις έσχατες συνέπειές της. Πρόκειται ακριβώς για το δίλημμα, όπως το αντέληφθη ο Ένγκελς πριν από σαράντα χρόνια: είτε θα θριαμβεύσει ο ιμπεριαλισμός, πράγμα που θα σημαίνει την παρακμή του πολιτισμού, με τις ίδιες ακριβώς συνέπειες που είδαμε στην αρχαία Ρώμη (αφανισμός, ερήμωση, εκφυλισμό -ένα τεράστιο νεκροταφείο, εν ολίγοις), είτε θα νικήσει ο σοσιαλισμός, δηλαδή, η συνειδητή πάλη του παγκόσμιου προλεταριάτου ενάντια στον ιμπεριαλισμό και στον τρόπο δράσης του που είναι ο πόλεμος<sup>19</sup>.

Εντούτοις, μ’ αυτά που λέει η Ρόζα, όχι μόνο για τον «Γολγοθά» του προλεταριάτου και για την διάβασή του μέσα από την «έρημο» της Παλαιάς Διαθήκης αλλά και για τα «τραγούδια του πολέμου στα χείλη [του]», αναρωτιέται κανείς μήπως η ρητορική της «μισθωτής σιλαβιάς» το έχει παρακάνει κάπως. Αναρωτιέται επίσης κανείς μήπως το πρόταγμα μιας «Σπαρτακιστικής» Λίγκας έχει γίνει αντιληπτό με λάθος τρόπο, καθώς η απόλυτη *ταύτιση* του προλεταριάτου με την ιδεολογική και υλική σιλαβιά, από την πλευρά της Ρόζας, καταστρέφει τη διάζευξη σοσιαλισμός/βαρβαρότητα, την οποία κατά τα άλλα ή ίδια είχε καταστήσει τόσο ρητή. Από την άλλη πλευρά βέβαια, η επιφύλαξή της: «υπό την προϋπόθεση πως δεν έχουμε ξεμάθει να μαθαίνουμε» συνεχίζει να αποτελεί μια πρόκληση για μας σε ό,τι αφορά στο ζήτημα της βαρβαρότητας.

Ο Καστοριάδης από την πλευρά του ξεκίνησε να δουλεύει αυτή τη διάζευξη προτού ακόμη γράψει το «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα», το 1948-49. Αργότερα είπε ότι το τροτσκιστικό κίνημα «πλήρωσε ακριβά αυτό το θεωρητικό τερατούργημα» στο

οποίο ο Τρότσκι συνέδεσε τη θεωρία του ολοκληρωτισμού και της βαρβαρότητας με την πραγματική έκβαση ενός απρόβλεπτου παγκοσμίου πολέμου. Ο Καστοριάδης προσπάθησε να βάλει κάποια τάξη στο επακόλουθο θεωρητικό χάος με ένα κείμενο συζήτησης για το Δεύτερο Συνέδριο της Τετάρτης Διεθνούς· εκεί διέβλεψε μια τρίτη ιστορική λύση», πέρα απ' τις παραδοσιακές μαρξικές αντιθέσεις μεταξύ αστικής τάξης και προλεταριάτου. Αυτός ο τρίτος δρόμος δεν ήταν βέβαια εκείνος των καλοπροαίρετων σοσιαλιστών που προχωρούσαν αργά ανάμεσα στις καπιταλιστικές και τις κομμουνιστικές δυνάμεις, αλλά η ίδια η προοπτική της βαρβαρότητας.

Η καινούργια αυτή θεώρηση είναι σήμερα απαραίτητη σχετικά με τα προβλήματα της ΕΣΣΔ, του εκφυλισμού μιας προλεταριακής επανάστασης και του αναπόφευκτου του σοσιαλισμού. Από θεωρητική άποψη, διαπιστώνεται ότι και ο Μαρξ και ο Λένιν δεν αντιμετώπισαν παρά μόνο ακροθιγώς την περίπτωση του εκφυλισμού της επανάστασης. Ο Τρότσκι, αν και εξέτασε το θέμα αυτό, αρνήθηκε, μέχρι το τέλος να το συνδέσει με το πρόβλημα της βαρβαρότητας, στο οποίο ωστόσο θεώρησε αναγκαίο να επιστήσει την προσοχή του προλεταριάτου... Για μας, η επανεξέταση του προβλήματος του αναπόφευκτου του σοσιαλισμού και το να μιλάμε για «Τρίτη λύση» δεν σημαίνει... ότι αμφισβητούμε την επαναστατική στάση... αλλά ότι καθιστούμε πληρέστερη την επαναστατική προοπτική και αναζητούμε τα αγωνιστικά μέσα ενάντια στους καινούργιους κινδύνους που την απειλούν<sup>20</sup>.

Η ιστορία δεν «περνάει μόνο από αδιέξοδα σαν τον Στάλιν», όπως έλεγε ο Τρότσκι· περιλαμβάνει επίσης «περίόδους αποσύνθεσης και πτώσης, περιόδους βαρβαρότητας, όπως π.χ.», κατά τη διάρκεια του σκοτεινού «Μεσαίωνα». Τέτοιου είδους περίοδοι συνεπάγονται «μια οριστική ιστορική κατάρρευση»<sup>21</sup>. Εν περιλήψει, ο Καστοριάδης ισχυρίζεται ότι είναι δυνατή μια τρίτη ιστορική λύση, πέρα απ' το δίλημμα του καπιταλισμού ή του σοσιαλισμού, η οποία αντιστοιχεί στην ενδεχόμενη επαναστατική χρεοκοπία του προλεταριάτου. Αυτό είναι το «ιστορικό της περιεχόμενο... μια πτώση σε μια σύγχρονη, χωρίς προηγούμενο βαρβαρότητα, που θα περιλαμβάνει μια εξορθολογισμένη και αποχαλινωμένη εκμετάλλευση των μαζών, την ολοκληρωτική πολιτική τους αποστέρευση και την κατάρρευση της κουλτούρας»<sup>22</sup>. Σε αντίθεση προς μια «άνευ όρων», τροτσιστικού τύπου υπεράσπιση της Σοβιετικής Ένωσης, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι «δεν έχει νόημα» η επιλογή ανάμεσα στη «γραφειοκρατική βαρβαρότητα» της ΕΣΣΔ και την «υπερ-ιμπεριαλιστική βαρβαρότητα» των ΗΠΑ. Κι εδώ η περιγραφή της «σύγχρονης βαρβαρότητας» έρχεται σε αντίθεση με τις ασαφείς απειλές της διατύπωσης της Λούξεμπουργκ.

Σε αυτό το πρώιμο άρθρο (του οποίου τους συγκεκριμένους όρους απέρριψε αργότερα<sup>23</sup>), ο Καστοριάδης προσπαθεί να κατανοήσει το «νόημα» της σύγχρονης βαρβαρότητας ούτως ώστε να κάνει την κατανόησή του κομμάτι της επαναστατικής πάλης και να την τοποθετήσει μέσα σ' ένα ιστορικό πλαίσιο. Δηλώνοντας ότι «η γραφειοκρατία οφείλει, ενδεχομένως να εκπληρώσει... έναν ιστορικό ρόλο: να πραγ-



ματοποιήσει την πτώση της ανθρωπότητας στη βαρβαρότητα», απαντά στις δυνατές αντιρρήσεις: «Οτι αυτός ο ρόλος είναι αρνητικός δεν αλλάζει καθόλου τον ταξικό χαρακτήρα της γραφειοκρατίας: η ιστορία γνωρίζει επίσης περιόδους πτώσης, που στη διάρκεια τους εξακολουθεί να υπάρχει η διαίρεση σε τάξεις· ο ρόλος της κυρίαρχης τάξης σε μια τέτοια πιθανή περίοδο δεν μπορεί να είναι παρά οπισθοδρομικός». Υποστηρίζει ότι μπορεί κανείς να σκεφτεί αυτή την αρνητικότητα και να συλλάβει στο παρόν τις συνέπειές της: *είναι δυνατόν να αναδυθεί μια νέα τάξη «η οποία δε θα είναι οργανικό προϊόν της καπιταλιστικής κοινωνίας»*. Αναφέροντας (και συμπληρώνοντας) τον Μαρξ, ο Καστοριάδης ισχυρίζεται ότι μερικές φορές «ο ταξικός αγώνας τελειώνει με την κοινή καταστροφή (και την ήττα) των δύο υφιστάμενων τάξεων (και συνεπώς, με την εμφάνιση μιας νέας κυρίαρχης τάξης)»<sup>24</sup>. Αν η ρωσική γραφειοκρατία παρουσιάζεται σε μερικούς σαν μια ανωμαλία, είναι μια ανωμαλία εναντίον της οποίας το προλεταριάτο θα πρέπει να παλέψει για όσον καιρό θα παλεύει ενάντια «από τη μια μεριά στον απερχόμενο καπιταλισμό, από την άλλη ενάντια στην ανερχόμενη βαρβαρότητα»<sup>25</sup>. Έχοντας αγγίξει ένα υψηλότερο επίπεδο στην εξέλιξη του καπιταλισμού, το ρωσικό «γραφειοκρατικό Κράτος και το σταλινικό γραφειοκρατικό στρώμα στις καπιταλιστικές χώρες σχηματίζουν την κοινωνική βάση για μια πιθανή προοπτική προς την πτώση στη βαρβαρότητα»<sup>26</sup>.

Το πρόβλημα είναι να σκεφτούμε τη βαρβαρότητα ως μια *παρούσα αρνητικότητα*, δεμένη με τις προοπτικές του σοσιαλισμού. Αντίθετα με τον Τρότσκι ο οποίος μετέθετε την προοπτική της βαρβαρότητας στο μέλλον, μετατρέποντας την σε μια αρνητικότητα που θα είναι σύντομα παρούσα (ή σε μια δυνατότητα της οποίας ο χρόνος κάποτε θα πέρανε), ο Καστοριάδης επέμενε ότι «η βαρβαρότητα δεν αποτελεί ένα ιστορικό στάδιο που παρουσιάζεται ξαφνικά, μετά το αδιέξοδο του καπιταλιστικού συστήματος. Ειδηλώνεται ήδη στον ίδιο τον παρακμάζοντα καπιταλισμό»<sup>27</sup>. Εξηγεί αυτό το σημείο εκτενώς στο κείμενο «Το νόημα της διάζευξης “Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα”», το οποίο αποτελεί ένα μέρος της πολιτικής του εισήγησης στο Πέμπτο Συνέδριο του ΚΔΚ:

Το πραγματικό νόημα αυτής της διάζευξης δεν είναι πως στο τέλος μιας εξέλιξης υπάρχουν, ως ανεξάρτητες φάσεις, ή η βαρβαρότητα ή η επανάσταση, μα πως ήδη μέσα στον παρακμάζοντα καπιταλισμό οι δύο αυτοί παράγοντες αναπτύσσονται με τρόπο παράλληλο· η διαδικασία ανάπτυξης της βαρβαρότητας καθώς κι εκείνη της σοσιαλιστικής επανάστασης δεν είναι ανεξάρτητες και ξέχωρες η μια από την άλλη, μα είναι διαδικασίες που συνυπάρχουν και είναι βαθιά δεμένες μέσα στον παρακμάζοντα καπιταλισμό. Αυτή η συνύπαρξη... εκφράζεται με την παράλληλη ανάπτυξη του πλούτου και της φτώχειας, με τη σύνδεση και την αλληλοδιείσδυση του εμφυλίου πολέμου και του ιμπεριαλιστικού πολέμου, των ταξικών απεργιών και του αγώνα για την παγκόσμια κυριαρχία· με τη συνεχή πολιτικοποίηση του εργατικού κινήματος, που είναι στενά δεμένη με τη γραφειοκρατικοποίησή του· με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων που επιφέρουν την ανάπτυξη της εκμετάλλευσης και την καταστροφή

των ίδιων αυτών παραγωγικών δυνάμεων κτλ. Μονάχα αυτή μπορεί να χρησιμεύσει σαν βάση για την κατανόηση της τωρινής περιόδου και για τον καθορισμό ενός επαναστατικού προγράμματος<sup>28</sup>.

Ο Καστοριάδης διατηρεί το λουξεμπουργιανό και τροτσιστικό ενδιαφέρον για τον Πόλεμο και την Επανάσταση, αλλά υποστηρίζει ότι αυτά τα δύο δεν μπορούν να διαχωριστούν από την *τωρινή* προοπτική της βαρβαρότητας. Συνεχίζει επίσης τη μαρξική θεωρία των κρίσεων, η έμφασή του όμως σ' αυτό το σχέδιο της δίνει καινούργιο νόημα και νέα μορφή. Μέσα στον καπιταλιστικό κόσμο η βαρβαρότητα δεν είναι «παρά το προϊόν μιας συνεχούς μεταβολής του σαπίζοντος καπιταλιστικού συστήματος», το οποίο έχει ήδη εξελιχθεί οργανικά από καπιταλισμός της αγοράς και των μονοπωλίων σε ιμπεριαλισμό. Ο νέος παράγοντας είναι η ανάδυση ενός εκμεταλλευτικού συστήματος μέσα από τον πλήρη εκφυλισμό μιας προλεταριακής επανάστασης. Πρόκειται για ένα σύστημα που ακυρώνει μερικούς από τους εσωτερικούς νόμους του καπιταλισμού (π.χ. τον νόμο της αξίας), ενώ ταυτόχρονα διατηρεί τα ουσιαστικά του χαρακτηριστικά, συμπεριλαμβανόμενης και της επεκτατικής ορμής προς την αχαλίνωτη εκμετάλλευση. Ο ανταγωνισμός για την παγκόσμια κυριαρχία ανάμεσα στην «αναδυόμενη βαρβαρότητα» του «καπιταλιστικού» κόσμου και στη «δυνατότητα της βαρβαρότητας που περιέχεται στην όχι πια υλική αλλά ουσιαστικά ιδεολογική ξένωση του προλεταριάτου»<sup>29</sup> μέσα στον γραφειοκρατικό κόσμο του ρωσικού μπλοκ επιτρέπει μόνο μια διάζευξη με νόημα: είτε καθολικός σοσιαλισμός και στις δύο πλευρές είτε νίκη του ενός εκμεταλλευτή πάνω στον άλλον, πράγμα που θα οδηγούσε στην ολοκληρωτική εκμετάλλευση και στην εσωτερική παρακμή. «Η φάση που θα ακολουθήσει τον Τρίτο Παγκόσμιο Πόλεμο θα είναι ακόμη μια φάση ανάπτυξης», μια καθαρή αύξηση των παραγωγικών δυνάμεων, η θετική όμως αυτή ανάπτυξη μπορεί να ειπωθεί τελικά ως μια αρνητικότητα, καθώς

αυτό που θα προσδιορίσει τη βαθμιαία ελάττωση, κατόπιν τη στασιμότητα και τελικά την οπισθοδρόμηση των παραγωγικών δυνάμεων, θα είναι η απουσία του οποιουδήποτε κινήτρου για τη συσσώρευση, η ολοκληρωτική αναγωγή των κυρίαρχων στρωμάτων σε ένα παρασιτικό ρόλο, και η πνευματική οπισθοδρόμηση σαν αποτέλεσμα των ολοκληρωτικών καθεστώτων. Θα είναι η ολοκληρωτική πραγματοποίηση της βαρβαρότητας, που θα σημαίνει τότε –και μόνον τότε– την επ' άοριστο αναβολή της προλεταριακής επανάστασης<sup>30</sup>.

Η βαρβαρότητα δεν είναι μόνο μια παρούσα αρνητική δυνατότητα, αλλά μια παρούσα αρνητική τάση, συνδεδεμένη άμεσα με την προετοιμασία του πολέμου και την αυξανόμενη εκμετάλλευση. Αυτό που κάνει ο πόλεμος δεν είναι τόσο να φέρνει, όσο να «επιταχύνει την εξέλιξη αυτής της κοινωνίας προς τη βαρβαρότητα», «εκτός κι αν η παγκόσμια προλεταριακή επανάσταση εισβάλει στην ιστορική σκηνή», όπως το θέτει ο Καστοριάδης στο «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα»<sup>31</sup>. Η προοπτική και η πραγ-

ματικότητα της ανερχόμενης υλικής και ιδεολογικής βαρβαρότητας μας παρέχουν μια οπτική για την κατανόηση των τωρινών γεγονότων και χρησιμεύουν όχι ως μια κανονιστική Ιδέα, αλλά ταυτόχρονα σαν ένας οδηγός δράσης και σαν μια έκφραση της ακόμη παρούσας ευκαιρίας που έχει το προλεταριάτο «για να υψώσει το ανάστημά του και να αμφισβητήσει την καπιταλιστική και γραφειοκρατική βαρβαρότητα»<sup>32</sup>.

Ακόμη όμως κι αν αυτή η αρνητική τάση είναι παρούσα, δε μπορεί να θεωρηθεί ως πλήρως πραγματοποιημένη εδώ και τώρα. Το 1953, υπερασπιζόμενος τον Λεφόρ, ο Καστοριάδης σημειώνει ότι, περιέργως, η κρυπτοσταλινική επίθεση του Σαρτρ (Sartre) στον Λεφόρ επιστρατεύει επιχειρήματα που συνήθως χρησιμοποιούνται όχι από κρυπτοσταλινικούς, αλλά από μερικούς τροτσοιστές (αναφέρει τον Ζωρζ Μυνίς [Georges Munis] και τον Μαξ Σάχτμαν [Max Shachtman]):

Το θέμα μας, υποστηρίζει ασύστολα ο Σαρτρ, δεν είναι αν η εργατική τάξη στη Ρωσία ζει σε συνθήκες εκμετάλλευσης, αλλά αν αντιτίθεται, αν αντιδρά στην εκμετάλλευση... Η ιδέα ότι η ρωσική εργατική τάξη δεν θ' αντιδρούσε στην εκμετάλλευση... όχι μόνο θ' αποδείκνυε το αντίθετο απ' αυτό που θέλει ο Σαρτρ ν' αποδείξει, αλλά και πράγματι χρησιμοποιήθηκε για ν' αποδείξει το αντίθετο... απ' αυτούς που υποστηρίζουν ότι ο ρωσικός γραφειοκρατικός καπιταλισμός είναι η βαρβαρότητα, αφού κατάστρεψε τους Ρώσους προλετάριους κι αυτήν ακόμη τη δυνατότητα αντίθεσής τους στην εκμετάλλευση, μεταμορφώνοντάς τους κατ' αυτόν τον τρόπο σε σύγχρονους βιομηχανικούς σκλάβους<sup>33</sup>.

Ο Καστοριάδης δεν απορρίπτει μόνο την απόπειρα του Τρότσκι να σπρώξει τις προοπτικές της βαρβαρότητας απόλυτα στο μέλλον, αλλά και τις απόπειρες μερικών τροτσοιστών να τις ταυτίσουν πλήρως με το παρόν καθεστώς. Αμφότερες οι δηλώσεις θα διέλυαν τη διάζευξη «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», καθώς και οι δύο θα εξάλειφαν την προοπτική του σοσιαλισμού, εφόσον αμφότερες αρνούνται τη δυνατότητα περαιτέρω πάλης (η οποία δε μπορεί φυσικά να διεξαχθεί από «βιομηχανικούς σκλάβους»). Σ' ένα χωρίο απ' το *Κεφάλαιο* που παραθέτει ο Σαρτρ, ο Μαρξ μιλά όχι μόνο για τη «δυστυχία, την καταπίεση και την αθλιότητα» του προλεταριάτου υπό τον καπιταλισμό, αλλά και για τους τρόπους με τους οποίους το σύστημα «το πειθαρχεί, το ενώνει και το οργανώνει» για την επαναστατική δράση. Αυτές «οι δύο όψεις», σημειώνει ο Καστοριάδης, «αλληλοκαθορίζονται και βρίσκονται και οι δύο στην πηγή της επανάστασης — ή της βαρβαρότητας»<sup>34</sup>.

Εδώ όμως ο Καστοριάδης απομακρυνόταν απ' τον Μαρξ —όπως άλλωστε το έκανε και στο «*Sur le dynamique du capitalisme*» (1953-54)<sup>35</sup>. Στην πραγματικότητα, τα περισσότερα από τα θέματα που είχαν χρησιμοποιηθεί στο εναρτητήριο κείμενο του *J. ou. B.* —«η χειροτέρευση του επιπέδου ζωής της εργατικής τάξης», η «απειλή για τα στοιχειώδη δικαιώματα», η «μόνιμη κρίση του καπιταλισμού», το άμεσο των «προοπτικών ενός τρίτου παγκοσμίου πολέμου», η «διαφθορά της εργατικής αριστοκρατίας», «ο εργατικός έλεγχος» κ.λπ.<sup>36</sup> — είτε ετίθεντο υπό ριζική αμφισβήτηση είτε επανα-

διατυπώνονταν. Μήπως όμως, στα πλαίσια αυτής της αμφισβήτησης του μαρξισμού, η προοπτική της βαρβαρότητας και η παραδοχή της παρούσας αλλά όχι ακόμη πλήρως πραγματοποιημένης αρνητικότητάς της εξαφανίζονται, όπως το είχε υπαινιχθεί ο Λεφόρ; Τι γίνεται λοιπόν με τη διάζευξη «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα»;

Πράγματι, η λέξη «βαρβαρότητα» εξαφανίζεται απ' το λεξιλόγιο του Καστοριάδη (εξαιρείται η περίοδος κατά την οποία ήταν εκδότης του *S. im. B.* ή συγγραφέας αναδρομικών άρθρων), μέχρι που επανεμφανίζεται στη συνέντευξη του 1979 στην οποία παραπέμπει ο Σίνγκερ. Εκεί ο Καστοριάδης δηλώνει: «αυτό είναι το νόημα που έδινα πάντοτε στον όρο “βαρβαρότητα” στην έκφραση: σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα»<sup>37</sup>. Απ' ό,τι φαίνεται, αν αυτή η παρούσα αρνητικότητα και αρνητική προοπτική επιβίωσε, έγινε υπόγεια.

Προκειμένου, ως εκ τούτου, να εντοπίσουμε την εξέλιξη αυτής της θεματικής στην μετά το 1953 περίοδο προτείνω, χάριν της ανάλυσης, να εξετάσουμε αυτή τη διάζευξη διά μέσου τριών υποθεματικών: της θεωρίας των κρίσεων, του ζεύγους δημιουργία/καταστροφή που υπογράμμισε ο Λιοτάρ και, τέλος, της ιδέας του Καστοριάδη για την «κουλούρα». Μ' αυτόν τον τρόπο μπορούμε να εξετάσουμε όχι μόνο την επιβίωση, αλλά και την εξέλιξη του γενικού θέματος που ο Καστοριάδης «πάντοτε» υποστήριζε.

Η αρχική διατύπωση της διάζευξης από τον Καστοριάδη στηριζόταν στην μαρξική θεωρία των κρίσεων. Μιλούσε, μαζί με τον Μαρξ, για «όλο και βαθύτερες κρίσεις», μαζί με τον Τρότσκι για τον Πόλεμο σαν μια «άνευ προηγουμένου κοινωνική κρίση» και –στα πλαίσια μιας πρωτότυπης συμβολής– για την «κρίση της Τετάρτης Διεθνούς», ρίχνοντας το φταίξιμο γι' αυτή την κρίση στην «θεωρητική [της] αποτελμάτωση»<sup>38</sup>. Υιοθέτησε την ιδέα ότι η «κρίση του καπιταλισμού» εξέφραζε την «αποσύνθεση της αστικής κοινωνίας» και προσέβλεπε «νέες κρίσεις υπερπαραγωγής», καθώς υποστήριζε την πεποίθηση ότι η «κρίση και αποσύνθεση της αστικής κοινωνίας» οδήγούσε την εργατική και πολιτική γραφειοκρατία της εργατικής τάξης στην αγκαλιά του σταλινισμού<sup>39</sup>. Εντούτοις ισχυριζόταν επίσης ότι η αποδοχή της απολογίας του Τρότσκι υπέρ των εκμεταλλευτικών παραγωγικών σχέσεων της Ρωσίας εξέφραζε μια «πραγματική κρίση από την οποία το επαναστατικό κίνημα δεν είχε ακόμη απεμπλακεί»<sup>40</sup> –υπονοώντας ότι ίσως να βρισκόταν ακόμη στην ίδια κατάσταση.

Η θεωρία των κρίσεων έρχεται στο επίκεντρο, όταν, κατά το 1953-54, ο Καστοριάδης επαναδιατύπωσε τις ιδέες του σχετικά με τον Πόλεμο και την Επανάσταση. Ο θάνατος του Στάλιν –και οι αγώνες των ανατολικογερμανών εργατών εκείνης της εποχής– αποκάλυπταν μια «άνευ προηγουμένου κρίση» στο ρωσικό μπλοκ. Την ίδια στιγμή, η απροθυμία των στρωμάτων της εργατικής και της μεσαίας τάξης να υποστηρίξουν τους στρατιωτικούς σκοπούς των αμερικανικών κυρίαρχων κύκλων (π.χ. στον πόλεμο της Κορέας) αποκάλυπτε μια «κρίση στο σύνολο της αμερικανικής κοινωνίας»<sup>41</sup>. Με αυτόν τον τρόπο φανερωνόταν μια «κρίση του δυτικού επανεξοπλισμού»

παράλληλα με μια «κρίση του ρωσικού μπλοκ». Και παρ' όλα αυτά η κριτική του σταλινισμού που εκφράστηκε διστακτικά από την εργατική πρωτοπορία συνοδευόταν από «την κρίση των παραδοσιακών στόχων και του παραδοσιακού προγράμματος του επαναστατικού κινήματος ακόμα και της ιδέας μιας επαναστατικής εργατικής οργάνωσης»<sup>42</sup> και ως εκ τούτου έθετε νέα προβλήματα γι' αυτούς που ήθελαν να εκμεταλλευτούν αυτή τη σειρά των κρίσεων.

Εννοείται ότι η απαρίθμηση αυτού του αυξανόμενου αριθμού «κρίσεων» δεν έχει στόχο να υποτιμήσει, στο στυλ του Λιοτάρ, τη χρήση της θεωρίας των κρίσεων από πλευράς Καστοριάδη. Αντιθέτως, αποτελεί μια προσπάθεια να ακολουθήσω την κατεύθυνση της σκέψης του και να συλλάβω την εξαιρετική του ικανότητα να διευρύνει την ικανότητά μας να αντιλαμβανόμαστε τις δυνατότητες της κοινωνικής αλλαγής. Στα χρόνια που ακολούθησαν την Ουγγρική Επανάσταση του 1956 ο Καστοριάδης επεξεργάστηκε μια νέα σύλληψη του σοσιαλισμού με σκοπό να υπογραμμίσει το πρώτο μισό της διάζευξης σοσιαλισμός/βαρβαρότητα. Ενώ ήταν ακόμη αληθές ότι η «κρίση μιας κοινωνίας οικοδομημένης στο ριζικό σχίσμα ανάμεσα σε διευθύνοντες κι εκτελεστές και στην αντίθεσή τους -δηλαδή τελικά στην πάλη των εργατών ενάντια στη γραφειοκρατία-, παραμένει οπωσδήποτε γεγονός ότι αυτή η κρίση παρουσιάζει πολλές όψεις»<sup>43</sup>, όπως είναι η ανικανότητα της γραφειοκρατίας να βάλει σε τάξη το ίδιο της το σπίτι. Ο *μόνος* τρόπος για να «καταλάβουμε κάτι για τη βαθιά σημασία του καπιταλισμού και της κρίσης του» είναι να ξεκινήσουμε «από την πιο καθολική ιδέα για τον σοσιαλισμό». Είναι ακριβώς αυτή η ιδέα του σοσιαλισμού ως «αυτονομίας, η συνειδητή διεύθυνση της ζωής των ανθρώπων από αυτούς τους ίδιους»<sup>44</sup>, αυτή που θα παράσχει τη βάση όχι μόνο για να κατανοήσει κανείς τις «κρίσεις» αλλά και για να προσανατολιστεί μέσα στον αριθμό και την ποικιλία τους που συνεχώς αυξάνουν.

Στο πρώτο μέρος του «Για το περιεχόμενο του σοσιαλισμού» (ΠΣ I, 1955) ο Καστοριάδης απλώς επαναδιατυπώνει την παλιότερη θέση του, σύμφωνα με την οποία μια ταξική ανάλυση των σχέσεων παραγωγής, η οποία θα μπορούσε να εφαρμοστεί σε οποιαδήποτε εκμεταλλευτική κοινωνία, αποκαλύπτει την ύπαρξη μιας διαίρεσης ανάμεσα σε διευθύνοντες και σ' εκτελεστές<sup>45</sup>. Αντ' αυτού, στα ΠΣ II και III (1957) εξετάζει την ιδέα του για τον σοσιαλισμό νοημένο ως αυτονομία σε συνδυασμό με την ιδιαιτερότητα του καπιταλισμού –ο οποίος, «ιδιωτικός ή γραφειοκρατικός, είναι η άρνηση αυτής της αυτονομίας», καθώς «η κρίση του πηγάζει απ' το ότι δημιουργεί αναγκαστικά την τάση των ανθρώπων προς την αυτονομία, τάση που ταυτόχρονα είναι υποχρεωμένος να την καταπιέζει»<sup>46</sup>. Η συγκεκριμένη θεωρία των κρίσεων *του καπιταλισμού* φανερώνει ότι το *εν λόγω* σύστημα πρέπει να ορίσει τους ανθρώπους ως παθητικούς εκτελεστές εντολών που δίνονται από άλλους ενώ την ίδια στιγμή τους αναγκάζει να γίνουν αυτονομοί διευθύνοντες της εργασίας τους, διαλύοντας όμως αυτού του είδους τις ατομικές και συλλογικές εκδηλώσεις της αυτονομίας, μόλις αυτές εκφραστούν. Η θεωρία, κατά συνέπεια, διατηρεί και διευρύνει τη διάζευξη σοσι-

αλισμός/βαρβαρότητα, νοώντας την υπό τη μορφή μιας διαρκώς παρούσας πάλης μεταξύ αντιτιθέμενων τάσεων, επαναπροσδιορίζοντας ταυτόχρονα τους όρους της. Η «ιστορική κρίση του καπιταλισμού» εκφράζεται μέσα από τη *μοναδική* αυτή συνθήκη σύμφωνα με την οποία «το προλεταριάτο καθιστά ικανό τον καπιταλισμό να συνεχίζει να υπάρχει, ενεργώντας *ενάντια* στο σύστημα» κι αυτό διότι «ο καπιταλισμός δεν καταφέρει να λειτουργήσει παρά μόνο στο βαθμό που οι εκμεταλλεζόμενοι αγωνίζονται ενάντια στη λειτουργία την οποία τείνει να επιβάλει το σύστημα. Η κατάληξη αυτού του αγώνα, η πλήρης κατάρρευση των κανόνων, των μεθόδων, των μορφών οργάνωσης του καπιταλισμού, η πλήρης απελευθέρωση των δυνάμεων δημιουργίας και οργάνωσης των μαζών», στην καταστροφή της έκφρασης των οποίων είναι αφιερωμένες οι τάσεις βαρβαρότητας του καπιταλισμού, «αυτό είναι ο σοσιαλισμός»<sup>47</sup>.

Όταν ο Καστοριάδης δηλώνει ότι «μόνο αν ξεκινάμε με αυτή την ιδέα για τον σοσιαλισμό μπορούμε να κατανοήσουμε και να αναλύσουμε την κρίση της σύγχρονης κοινωνίας», βεβαιώνει για μια ακόμη φορά την κεντρικότητα της κατανόησης του σοσιαλισμού ως αυτονομίας και της βαρβαρότητας ως καπιταλισμού –η «απόλυτη άρνηση» του σοσιαλισμού, όπως λέει. Η θεωρία των κρίσεων αναλαμβάνει εν προκειμένω το ρόλο της κατανόησης των τωρινών, εσωτερικά αντιφατικών, τάσεων της σύγχρονης κοινωνίας: «Η κρίση είναι άμεσα δεμένη με το πιο ριζικό χαρακτηριστικό του καπιταλισμού, την ξένωση του ανθρώπου στην θεμελιώδη του δραστηριότητα, την παραγωγική δραστηριότητα». Έτσι η «κρίση της εκμεταλλευτικής κοινωνίας» εκφράζεται με δύο τρόπους: ταυτόχρονα ως η *πάλη* των εργατών ενάντια στην ξένωση και ενάντια στις συνθήκες της και ως η *απουσία* των ανθρώπων από την κοινωνία, ως η παθητικότητα τους, η αποθάρρυνση, η υποχώρηση κι η μοναξιά». Η Ουγγρική Επανάσταση δίνει το παράδειγμα για το πρώτο μισό αυτής της διάζευξης, ενώ η κατάρρευση της πολωνικής οικονομίας μέσα στη γενικευμένη αδιαφορία, γύρω στο 1955-56, δίνει το παράδειγμα για το δεύτερο ήμισυ. Μέσα στην πρωταρχική κρίση του καπιταλισμού, η οποία εντοπίζεται αρχικά στο σημείο της παραγωγής, αλλά διασκορπίζεται σε όλα τα μέρη και τους τομείς της κοινωνίας, η αυτόνομη πάλη αποτελεί την απάντηση στην καλλιεργούμενη αδιαφορία και στην παραιτημένη απόσυρση. Απαντά όμως, την ίδια στιγμή, και στην ξένωση των ίδιων τις των αποτελεσμάτων διά των οποίων διατηρεί το καπιταλιστικό σύστημα σε λειτουργία. «Η καθημερινή ζωή στις σύγχρονες κοινωνίες εκτυλίσσεται»<sup>48</sup>, «ατλαντευόμενη ανάμεσα σε αυτά τα δύο όρια» που φανερώθηκαν από τη θεωρία των κρίσεων. Έτσι, σοσιαλισμός ως αυτονομία ξεκινά από την καθημερινή πάλη ενάντια στο σύνολο των πτυχών του συστήματος.

Η δυσκολία που παρουσιάζεται με αυτή την επαναδιατύπωση του προβλήματος, μέσω της θεωρίας των κρίσεων, έγκειται στο ότι και η ίδια η θεωρία των κρίσεων βρίσκεται σε κρίση. Ήδη στο *ΠΣ II*, ο Καστοριάδης είχε δηλώσει ότι «η αδιάκοπη ανανέωση των κρίσεων... με οποιαδήποτε μορφή, είναι απόλυτα αναπόφευκτη»<sup>49</sup> υπό το καθεστώς αυτού του ανορθολογικού συστήματος το οποίο οργανώνει τη ζωή των

ανθρώπων από τα έξω. Ωστόσο, στο «Επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό» (ΕΚΣΚ), όπου γίνεται ακόμη λόγος για τη «βασική αντίφαση του καπιταλισμού», η διαβεβαίωση του Καστοριάδη ότι «ο καπιταλισμός δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να αποφύγει τις κρίσεις (διακοπές στην κανονική λειτουργία της κοινωνίας)» συνοδεύεται από τη δήλωση ότι «αυτές οι κρίσεις δεν είναι πάντοτε του ίδιου τύπου ούτε προέρχονται από μια μοναδική, ομοιόμορφη σειρά αιτίων. Πάνω στη βάση της ίδιας εμμενούς αντίφασης του καπιταλισμού, οι παλιές εκδηλώσεις του καπιταλιστικού ανορθολογισμού αντικαθίστανται από νέες»<sup>50</sup>.

Ο Καστοριάδης αντιπαράκειται ανοιχτά με την κρίση της θεωρίας των κρίσεων μέσω μιας ριζικής κριτικής της μαρξικής πολιτικής οικονομίας. «Οι γελοιότητες εκφράσεις: “συνεχώς αυξανόμενες αντιφάσεις”, “πάντα πιο βαθιές κρίσεις” [όπως είδαμε επωφελήθηκε ο ίδιος από ανάλογες φράσεις το 1947] πρέπει να εξοριστούν στα μαγνητόφωνα των σταλινικών μαγγανειών»<sup>51</sup>. Ο Καστοριάδης βλέπει τώρα ότι η ιδέα των «αντικειμενικών αντιφάσεων» όπως επίσης και αυτή της «ωρίμανσης των αντικειμενικών συνθηκών για τον σοσιαλισμό» -αμφότερες χαρακτηριστικές της μαρξικής θεωρίας των κρίσεων- εξαλείφουν το στοιχείο της *πάλης* το οποίο είναι κεντρικό στην προβληματική «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα». Με αυτόν τον τρόπο όμως θα χανόταν η ιδιαιτερότητα του καπιταλισμού ως *ιστορικής* άρνησης των ήδη εκδηλούμενων τάσεων προς τη σοσιαλιστική αυτονομία (αλλά και ως υποκινητή τους). Ο Καστοριάδης προτείνει αντ' αυτού μια νέα, όχι αποκλειστικά οικονομική κατανόηση των κρίσεων ως «συναφών με την ίδια τη φύση του καπιταλιστικού συστήματος»<sup>52</sup>.

Ταυτόχρονα βέβαια παραμένει και η κρίση της ίδιας της θεωρίας των κρίσεων. Αυτό φαίνεται κι από τον ερχομό του γκωλλισμού, ο οποίος έδωσε την ευκαιρία για το δοκίμιο του Καστοριάδη και τον οποίο γκωλλισμό η ομάδα τον ερμήνευσε όχι σαν έναν πρόδρομο του φασισμού αλλά ως την έκφραση της αργοπορημένης εισόδου της Γαλλίας στην εποχή του «μοντέρνου καπιταλισμού». Ο γκωλλισμός δεν ήρθε στην εξουσία μετά από μια ήττα της εργατικής πάλης, αλλά εξαιτίας της *απουσίας* της: τόσο η εργατική τάξη όσο και το σύνολο του πληθυσμού παρέμειναν αδιάφοροι κατά τη διάρκεια μιας δημοσίας αναγνωρισμένης «περιόδου πολιτικής κρίσης»<sup>53</sup>. Το γεγονός της κρίσης, συνεπώς, δεν είναι αρκετό για να κάνει τον κόσμο να αναμειχθεί, ειδικά μέσα σ' ένα σύστημα που καλλιεργεί καθημερινά τη μη συμμετοχή, ακόμα κι αν, την ίδια στιγμή, είναι αναγκασμένο να ενθαρρύνει τη συμμετοχή.

Ο Καστοριάδης επαναπροσδιορίζει την κοινωνική κρίση ως μια «απ' την ουσία της σύντομη μεταβατική περίοδο», όχι απαραίτητως εξαιτίας της υπερπαραγωγής ή άλλων οικονομικών φαινομένων και μ' αυτό τον τρόπο επαναδιατυπώνει τη διάζευξη μεταξύ σοσιαλισμού και βαρβαρότητας με όρους παρουσίας/απουσίας της πάλης κατά τη διάρκεια μιας τέτοιας κρίσης:

Αν, κατά τη φάση της εξάρθρωσης της κατεστημένης κοινωνίας, οι μάζες δεν επέμβουν,

αν δε βρουν στον ίδιο τους τον εαυτό την αναγκαία δύναμη και συνείδηση για να εγκαθιδρύνουν μια νέα κοινωνική οργάνωση, τα παλιά κυρίαρχα στρώματα (ή άλλοι σχηματισμοί) θα την επανακτήσουν και θα επιβάλουν τον προσανατολισμό τους... Στην απουσία μιας δράσης των μαζών που θα άνοιγε μια επαναστατική διεξοδό, η ζωή θα επαναληφθεί πάνω στα παλιά πρότυπα περισσότερο ή λιγότερο βελτιωμένα, κατά τις περιστάσεις και τις ανάγκες των εκμεταλλευτών<sup>54</sup>.

Το ξεπέρασμα αυτής της «σύντομης περιόδου» δεν είναι αρκετό, όπως ισχυριζόταν ο Λένιν, για να πάψουν οι κυρίαρχοι να είναι ικανοί να κυριαρχούν και για να σταματήσουν οι κυριαρχούμενοι (όσοι, δηλαδή, ορισμένοι ως εκτελεστές, διατηρούν το σύστημα σε λειτουργία με το να αποτυγχάνουν να ακολουθούν τις νόρμες που τους έχουν θέσει οι διευθύνοντες) να είναι πρόθυμοι να καθοδηγούνται· οι τελευταίοι οφείλουν επίσης «να ξέρουν... περισσότερο ή λιγότερο εκείνο που θέλουν»<sup>55</sup>. Στο μέσον της κρίσης, το θετικό μήνυμα του σοσιαλισμού ως αυτονομίας καθίσταται σημαντικότερο από ποτέ για την πάλη τόσο ενάντια στην ολοκληρωτική βαρβαρότητα όσο και ενάντια στην τωρινή κατάσταση που προκύπτει απ' τους επισφαλείς και προσωρινούς συμβιβασμούς ανάμεσα στον σοσιαλισμό και τη βαρβαρότητα.

Η κρίση, ωστόσο, συνεχίζεται. Όπως το φανερώνει η άνοδος του γιωλλισμού, «η κρίση του καπιταλισμού έχει φτάσει στο στάδιο όπου γίνεται κρίση της κοινωνικοποίησης»<sup>56</sup>. Δεν μπορεί κανείς να καταλάβει τίποτε από την κρίση του συστήματος, αν δεν έχει μια όσο το δυνατόν πιο ολοκληρωμένη ιδέα περί του σοσιαλισμού. Κατά τον ίδιο τρόπο δε μπορεί κανείς να κατανοήσει τι είναι αυτό που υπονομεύει και βάζει σε κρίση το κίνημα προς τον σοσιαλισμό, αν δεν κατανοήσει ότι η άνοδος της γραφειοκρατικής κυριαρχίας και η τάση της προς τη βαρβαρότητα δε συνεπάγονται μόνο την «ανάδυση ενός [διαρκώς αυξανόμενου] κοινωνικού στρώματος» και «βασικών τροποποιήσεων» στη «λειτουργία της οικονομίας... μέσω της συγκέντρωσης και της κρατικοποίησης» αλλά κι «έναν μετασχηματισμό των αξιών και των σημασιών που αποτελούν το θεμέλιο της ζωής των ανθρώπων στην κοινωνία»<sup>57</sup>. Αυτός ο μετασχηματισμός οδηγεί σε μια «κρίση αξιών» η οποία «καθιστά την καπιταλιστική κοινωνία σχεδόν ανίκανη να κυβερνηθεί» και παρ' όλα αυτά «μέσα σ' αυτήν την κρίση έχουν πιαστεί και οι αξίες, οι ιδέες και οι οργανώσεις τις οποίες γέννησε το προλεταριάτο»<sup>58</sup>.

Το ΕΚΣΚ θέτει το ερώτημα αν η ταλανιζόμενη απ' την κρίση καπιταλιστική κοινωνία φθάνει να θέτει υπό αμφισβήτηση ακόμη και την ίδια τη δυνατότητα να την αμφισβητούμε. Μια θετική απάντηση σ' αυτό το ερώτημα θα σήμαινε ότι η βαρβαρότητα, όπως γίνεται τώρα κατανοητή, είναι ήδη εδώ, όχι απλώς ως υπάρχουσα τάση αλλά ως αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα. Απαντώντας αρνητικά, επιμένοντας όμως στο ερώτημα, ο Καστοριάδης ζητά απ' τους ανθρώπους «να λάβουν υπόψη τους [όχι μόνο] τους μετασχηματισμούς της καπιταλιστικής κοινωνίας [αλλά και] την γενίκευση της κατάστασης κρίσης της», καθώς η κρίση του «συστήματος εκτείνεται σήμερα σε όλους τους τομείς της ζωής»<sup>59</sup>. Το γεγονός ότι η φύση αυτής της κρίσης, όπως επίσης



και η ερμηνεία της υπό τη μορφή της διάζευξης σοσιαλισμός/βαρβαρότητα, παρέμενε γόνιμη επιβεβαιώθηκε απ' το Μάη του '68 (ακόμη κι αν τα συγκεκριμένα γεγονότα έθεσαν περισσότερα ερωτήματα απ' όσα απάντησαν). Ως εκ τούτου, πρέπει τώρα να στραφούμε προς την «κρίση της κουλτούρας και την αποσύνθεση των αξιών» οι οποίες, όπως έλεγε ο Καστοριάδης το 1960, «οδηγούσαν μεγάλα κομμάτια διανοούμενων και φοιτητών... προς μια ριζική κριτική του συστήματος»<sup>60</sup>.

Ας ξεινηήσουμε απ' το μοτίβο της παρακμής, της αποσύνθεσης, του εκφυλισμού και της καταστροφής μαζί με το προφανές τους αντίθετο: δημιουργία, καινοτομία, νεωτερισμός<sup>61</sup>. Για τον Καστοριάδη η προοπτική της βαρβαρότητας είναι συνδεδεμένη με τον ολοκληρωτικό εκφυλισμό της πρώτης προλεταριακής επανάστασης στη Ρωσία. Δεν είναι το αποτέλεσμα ούτε απλώς μιας μαρξιστικής για την αποσύνθεση της αστικής κοινωνίας, ούτε απλή συνέπεια της εστίασης της Ρόζας Λούξεμπουργκ στην ιμπεριαλιστική καταστροφή με στρατιωτικά μέσα, ούτε βέβαια συνέχεια της θεωρίας του Τρότσκι για τη γραφειοκρατία ως «παρασιτικό στρώμα». Στοχαζόμενος πάνω στη σημασία αυτού του γεγονότος, ο Καστοριάδης απέριψε τα διαφορούμενα του Τρότσκι, επεξεργαζόμενος ταυτόχρονα μίαν ανάλυση της γραφειοκρατικής κοινωνίας η οποία ήταν επίσης, όπως σημείωνε ο Λεφόρ, και μια θεωρία της επανάστασης. Ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός δεν ήταν απλώς και μόνο το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας αποσύνθεσης, τώρα πια ολοκληρωμένης, αλλά μια καταστροφική δύναμη στενά δεμένη με τη σύγχρονη πάλη για την αυτονομία.

Ο Μαρξ είχε ήδη δει τον καπιταλισμό σαν μια καταστροφική δύναμη. Ο Καστοριάδης τον παραθέτει κατά την πολεμική με τον Σαρτρ: «Όλες οι παραδοσιακές και παγιωμένες κοινωνικές σχέσεις διαλύονται· αυτές που τις αντικαθιστούν παλιώνουν πριν προφτάσουν να πιάσουν ρίζες». Ο καπιταλισμός είναι «αναγκαστικά αφιερωμένος στην καταστροφή»<sup>62</sup>, καταλήγει ο Καστοριάδης, δίχως όμως να θεωρεί την ίδια του καταστροφή αναγκαστική ή να υιοθετεί την ιδέα για το «κνατόφρευιτο» του σοσιαλισμού. Στο ΕΚΣΚ αποδίδει στον Μαρξ την «ιδέα ότι ο καπιταλισμός είναι πάνω απ' όλα μια επιχείρηση που απανθρωποποίησε τον εργάτη και καταστροφή της εργασίας ως σημαντικής δραστηριότητας (δημιουργού σημασιών, εννοιών)»<sup>63</sup>. Επιμένει επίσης ότι δεν μπορεί κανείς να καταλάβει τίποτε από το «γραφειοκρατικό-καπιταλιστικό πρόταγμα»<sup>64</sup>, αν δεν κατανοήσει τον μετασχηματισμό των αξιών και των σημασιών των ανθρώπων που πραγματοποιεί η γραφειοκρατία μέσα απ' την καταστροφή της υπευθυνότητας, της πρωτοβουλίας, του νοήματος και της ικανότητας δημιουργίας νοήματος στην εργασιακή τους ζωή, όπως φυσικά και της κοινωνικοποίησής τους στο επίπεδο της παραγωγής και των κοινοτήτων τους.

Είναι λοιπόν ο ανταγωνισμός μεταξύ σοσιαλισμού και βαρβαρότητας, όπως παρυσιάζεται στη σκέψη του Καστοριάδη, ένας ανταγωνισμός μεταξύ της δημιουργικότητας και αυτού που την καταστρέφει, όπως υπαινίσσεται ο Λιοτάρ: Ή μήπως, ακόμη χειρότερα, όπως ισχυρίζεται ο συνάδελφος του Γιούργκεν Χάμπερμας, Άξελ

Χόνετ (Axel Honneth)<sup>65</sup>, οι πρόσφατες προσπάθειες του Καστοριάδη να κατανοήσει το *status* της δημιουργικότητας, μαζί με την «πεποίθησή του ότι ουσιαστικά ο τρόπος τού Είναι της πραγματικότητας συνίσταται στη διαδικασία συνεχούς δημιουργίας νέων μορφών τού Είναι», συνεπάγονται την εγκατάλειψη του προτάγματος να «ξαναρχίσουμε την επανάσταση», χάριν μιας πεπλανημένης απόπειρας να «σωθεί η επανάσταση με μια οντολογία»;

Θεωρώ λάθος να ταυτίζουμε τον σοσιαλισμό και την αυτονομία με τη δημιουργικότητα εν γένει όπως επίσης και τη βαρβαρότητα με την καταστροφή εν γένει – ή μάλλον να αποδίδουμε αυτές τις ιδέες στον Καστοριάδη. Πρόκειται για παρερμηνεία της διαρκούς σπουδαιότητας και του νοήματος της προβληματικής «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα». Ιδού μερικοί λόγοι:

1. Ο σοσιαλισμός νοημένος ως αυτονομία δε συνεπάγεται καμία επιπόλαιη εξύμνηση της «δημιουργικότητας». Ο Καστοριάδης επιμένει στο γεγονός πως όχι μόνο «οι θεσμοί είναι δημιουργία του ανθρώπου» αλλά επίσης ότι «η αυτονομία δεν είναι απλώς η αυτοθέσμιση της κοινωνίας, καθώς πάντοτε υφίσταται η αυτοθέσμιση της κοινωνίας»: η δημιουργική αυτοθέσμιση μπορεί να είναι –και είναι στην πλειονότητα των περιπτώσεων– συμβατή με την ετερονομία. Σε αντίθεση με μια «τυφλή δημιουργία», μια αυτόνομη κοινωνία «θα ήταν μια κοινωνία που ξέρεi ότι οι θεσμοί της, οι νόμοι της είναι δικό της έργο και προϊόν»<sup>66</sup>. Και για να περιπλέξουμε ακόμη περισσότερο την κατάσταση, ας θυμηθούμε ότι κι ο ίδιος ο καπιταλισμός ενθαρρύνει την αυτόνομη δράση στον ίδιο βαθμό που την αποθαρρύνει. Να αντιλαμβάνεται κανείς τον σοσιαλισμό ως αυτονομία δε σημαίνει: σοσιαλισμός = αυτονομία = δημιουργικότητα. Πρόκειται για ένα ιστορικά θεμελιωμένο πρόταγμα του κοινωνικού φαντασιακού, όχι για μια μαθηματική εξίσωση με καθορισμένους όρους ή μεταβλητές.

2. Ακόμη κι ένα καθεστώς αφιερωμένο στην καταστροφή, σαν το ρωσικό γραφειοκρατικό καπιταλισμό, είναι, υπό μία έννοια, δημιουργικό. Στην παρούσα μορφή της, η «Σοβιετική Ένωση» είναι ένας καινούργιος ιστορικός σχηματισμός: δεν είναι ούτε ένα πρόσκαιρο «παρασιτικό στρώμα» ούτε μια απόλυτη αρνητικότητα η οποία θα «διασφάλιζε» την ιστορική κατάρρευση. Όπως το έχει υπογραμμίσει ο Καστοριάδης, το Άουσβιτς και τα Γκουλάγκ είναι κι αυτά κοινωνικές δημιουργίες<sup>67</sup>.

3. Μπορεί πάντοτε ο Καστοριάδης να ταύτιζε τη βαρβαρότητα με την καταστροφή του νοήματος όπως επίσης και με την καταστροφή της ικανότητας να δημιουργούμε νόημα, ποτέ όμως δεν είπε ότι ο ίδιος είναι «εναντίον» της καταστροφής αυτής καθεαυτής. Όπως αντιθέτως, η παραδοσιακή μαρξική έγνοια για τη συντριβή του Κράτους όχι μόνο δεν εγκαταλείφθηκε, αλλά διευρύνθηκε κι έγινε ακόμη πιο γόνιμη: αυτό που πρέπει να καταστραφεί δεν είναι μόνο το Κράτος, αλλά κι η ιδέα ότι ο μέσος άνθρωπος δεν έχει τίποτε σημαντικό να πει<sup>68</sup>, η μυθολογία δηλαδή ότι υπάρχουν «αντικειμενικές συνθήκες» για την κατάρρευση του καπιταλισμού – ή για την έλευση του σοσιαλισμού – όπως και όλων των ειδών τα σχετικά διαφορούμενα που καλλιεργού-

νται απ' τις αποσυντεθειμένες οργανώσεις της εργατικής τάξης.

4. Η σχέση μεταξύ δημιουργίας και καταστροφής δεν τοποθετείται ούτε στο επίπεδο της ηθικής αποδοχής ή απόρριψης ούτε στο επίπεδο κάποιου είδους οντολογικής εύνοιας· αμφότερες υφίστανται ως συνδεδεμένες μεταξύ τους τάσεις μέσα στην καπιταλιστική και σε άλλου τύπου κοινωνίες. Η θέση νέων μορφών ενδέχεται να συνεπάγεται την καταστροφή των παλιών ειδών και ο θάνατος των καθιερωμένων μορφών περιλαμβάνει είτε τη δημιουργία καινούργιων είτε τη σταδιακή τους εξαφάνιση<sup>69</sup>. Η καπιταλιστική κοινωνία θεσμίζει μία στενή σύνδεση, που δεν τη βρίσκουμε σε άλλες κοινωνίες, ανάμεσα στην καταστροφή και τη δημιουργία κοινωνικών μορφών (αυτό συνιστά την ερμηνεία των όρων της διάζευξης σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα) και την ίδια στιγμή συνεπάγεται την κατάλυση, που επίσης δεν βρίσκεται σε άλλες κοινωνίες, της συνεπικιότητας των κοινωνικών μορφών (με άλλα λόγια η τωρινή τάση προς τη βαρβαρότητα ως έκφραση της κρίσης της σύγχρονης κοινωνίας και ως καταστροφή των δημιουργικών ικανοτήτων των ανθρώπων). Αντίθετα μάλιστα με ό,τι διαβεβαίωνε ο Μαρξ, το ιδιάζον στοιχείο της καπιταλιστικής κουλτούρας είναι πως –σε αντίθεση, ας πούμε, με την άνοδο της αστικής τάξης κατά την περίοδο της ύστερης φεουδαρχικής κοινωνίας– καμία καινούργια κοινωνία δεν προετοιμάζεται «μέσα στη μήτρα της παλιάς». Αυτό βέβαια δεν αναιρεί το γεγονός πως η καπιταλιστική κουλτούρα είναι επίσης αναγκασμένη να ενθαρρύνει –ακόμη κι αν την ίδια στιγμή τις καταπνίγει– τις (αυτόνομες) τάσεις που στοχεύουν στο ξεπέρασμα της βαρβαρότητας αυτής της κοινωνίας.

Ας περάσουμε τώρα στο ζήτημα της κουλτούρας<sup>70</sup> για να δούμε με ποιόν τρόπο η εσωτερική σχέση αυτών των δύο όρων, της δημιουργίας και της καταστροφής μέσα σε μια κοινωνία σε κρίση, μας βοηθά να κατανοήσουμε το νόημα που αποδίδει τώρα ο Καστοριάδης στη διάζευξη σοσιαλισμός/βαρβαρότητα.

Στη μαρξική θεωρία το ζήτημα της κουλτούρας είναι στενά δεμένο με το νόημα της «βαρβαρότητας». Για τη Ρ. Λούξεμπουργκ η κατάρρευση του πολιτισμού και η έφοδος της βαρβαρότητας γίνεται αντιληπτή με αριθμητικούς όρους, ως «ερήμωση... ως ένα τεράστιο νεκροταφείο». Παρ' όλο όμως που μιλά κι αυτή με ποιοτικούς όρους για «ερήμωση» και «εκφυλισμό», δε μας λέει σε τι συνίστανται αυτά σε σχέση με τον πολιτισμό που έχει κατά τέτοιο τρόπο ρημαχθεί απ' τον πόλεμο. Για τον Ένγκελς και τη Λούξεμπουργκ η «πτώση στη βαρβαρότητα» δε θα μπορούσε να είναι τίποτε άλλο εκτός απ' την καταστροφή των παραγωγικών δυνάμεων: ο χειρόμυλος φέρνει τη φεουδαρχία, ο ατμόμυλος τον καπιταλισμό και, με τα μέσα καταστροφής ν' αντικαθιστούν αυτά της παραγωγής, τα αέρια μoustάρδας (και τώρα πια τα πυρηνικά όπλα) θα έφεραν τη βαρβαρότητα. Αν ο πολιτισμός είναι η εξέλιξη της τεχνικής και αν η καταστροφή της θα συνεπήγετο μια επιστροφή στη βαρβαρότητα, τότε σε τι θα συνίστατο αυτή η καταστροφή; Σε μια ποσοτική απώλεια των μέσων για να παραγάγουμε μηχανές ατμού; Σε μια ποιοτική λήθη του τρόπου με τον οποίο φτιάχνονται τέτοιοι

είδους μηχανές; Είναι όμως αυτό όλο το ζήτημα;

Αυτό που αμφισβητεί ο Καστοριάδης στο «Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία» (ΜΕΘ, 1964-65), στο πρώτο μισό δηλαδή της *Φαντασιακής θέσης της κοινωνίας* (ΦΘΚ, 1975) είναι ολόκληρη αυτή η κοινωνική και πολιτιστική ανθρωπολογία που πιστεύει σε μια ορθολογική άνοδο από την «άγρια» και «βάρβαρη» κοινωνία στον «πολιτισμό», όπως επίσης κι η συνεπαγόμενη επιβολή μιας καπιταλιστικού τύπου οπτικής στο παρελθόν, μαζί με την προνομιακή θέση που δίνει μια τέτοια οπτική στην τεχνική. Απορρίπτοντας την ιδέα ότι η εξέλιξη των *τεχνικών* ιδεών (παραραγωγικές «επινοήσεις») συνιστά τη βάση της κοινωνικοϊστορικής αλλαγής (πράγμα που ήδη ερχόταν σε αντίφαση με τον ιστορικό υλισμό), ο Καστοριάδης προσφέρει αντ' αυτής μια διαύγαση του φαντασιακού μέσα στο οποίο μπορούν να δημιουργηθούν και να καταστραφούν κοινωνικές μορφές και νοήματα, δίχως να είναι απαραίτητη η ύπαρξη ενός σχεδίου ή μιας προοδευτικής γραμμής πίσω απ' αυτές τις αλληλοσυνδεόμενες διαδικασίες.

Μια λιοταρικής εμπνεύσεως ερμηνεία του καστοριαδικού έργου καταρρίπτεται ήδη από την παραδοχή του Καστοριάδη ότι «είναι ασφαλώς ψευδές και μυθολογικό να θέλουμε να βρούμε μέσα στο “αρχνητικό” του καπιταλισμού, ένα “θετικό” που συγκροτείται συμμετρικά χιλιστό με χιλιστό»<sup>70</sup>. Ούτε ο σοσιαλισμός εξισώνεται με τη δημιουργικότητα<sup>δ</sup>, ούτε η βαρβαρότητα εξισώνεται με την καταστροφή ούτε και η διάζευξη «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» με την αντιπαράθεση δημιουργίας-καταστροφής στα πλαίσια μιας «αφελούς διαλεκτικής». Κι αυτό διότι «η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων όπως επίσης κι η εξέλιξη των ανθρώπινων στάσεων μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία εμφανίζουν σημασίες που δεν είναι απλές», αλλά «αμφισήμαντες». Σ' αυτό ακριβώς το σημείο ο Καστοριάδης επεκτείνει για μια ακόμη φορά το εύρος των διατυπώσεων του και ξαναδιατυπώνει τη διάζευξη σοσιαλισμός/βαρβαρότητα: «Το αμφισήμαντο είναι αμφισήμαντο ως αποτέλεσμα της σύνθεσης πολλών σημασιών που θα επιδέχονταν συγκεκριμενοποίηση, και από τις οποίες καμιά δεν υπερτερεί προς στιγμήν». Στην παρούσα κρίση, η οποία συνοδεύεται από διαμαρτυρίες που «υπερβαίνουν την ίδια την κρίση», αυτά τα νοήματα δε μπορούμε παρά να

τα οργανώσουμε γύρω από τη μια ή την άλλη από αυτές τις δύο κεντρικές σημασίες: είτε γύρω από ένα είδος βαθμιαίας αποσύνθεσης του περιεχομένου της ιστορικής ζωής, σταδιακής ανάδυσης μιας κοινωνίας που θα ήταν, οριακά, κοινωνία εξωτερικών σχέσεων των ανθρώπων απέναντι στους άλλους και απέναντι στον εαυτό τους, πυκνοκατοικημένη έρημος, μοναχικό πλήθος, και ούτε καν κλιματισμένος εφιάλτης, αλλά γενικευμένη νάρκωση· είτε πάλι στηριζόμενοι κυρίως σε ό,τι εμφανίζεται, μέσα στην εργασία των ανθρώπων, σαν τάση προς τη συνεργασία, τη συλλογική αυτοδιοίκηση των δραστηριοτήτων και την υπευθυνότητα, ερμηνεύουμε το σύνολο αυτών των φαινομένων σαν εμφάνιση μέσα στην κοινωνία της δυνατότητας και του αιτήματος της αυτονομίας<sup>71</sup>.

Η διάζευξη σοσιαλισμός/βαρβαρότητα υπάρχει για να βοηθήσει τους ανθρώπους να προσανατολιστούν μέσα σ' αυτή την αμφισημαντότητα. Γι' αυτό και η κατά μέτωπον επίθεση του Καστοριάδη στις μυθολογίες που θρέφονται απ' τις σημερινές αμφισημαντότητες πρέπει να ειπωθεί ως κομμάτι της επαναστατικής κατάφασης της αυτονομίας.

Μήπως όμως αυτή του η έμφαση στα «διφορούμενα» στοιχεία της πολιτιστικής δημιουργίας νοήματος οδηγεί τον Καστοριάδη σε μια ιντελερμινιστική «μεταφυσική κοσμολογία» η οποία, «δραπετεύοντας απ' την ίδια της τη ριζοσπαστικότητα» εκπληρώνει τον καταστροφικό της ρόλο υπό τη μορφή μιας «εμμενούς αποδόμησης»; Αυτό είναι το συμπέρασμα του Χόνετ, ο οποίος θεωρεί πως η στροφή του Καστοριάδη προς το επίπεδο της κουλτούρας συνιστά επεξεργασία μιας «θεωρίας της κοινωνίας» (βλ. τον τίτλο του άρθρου του Χόνετ) και όχι κριτική της ίδιας της ιδέας ότι μπορεί κανείς να έχει μια θεωρία της θέσμησης<sup>72</sup>. Πρέπει, συνεπώς, να εξετάσουμε προσεκτικότερα το ενδιαφέρον του Καστοριάδη για την κουλτούρα προκειμένου να κατανοήσουμε πώς αντιλαμβάνεται σήμερα τη διάζευξη σοσιαλισμός/βαρβαρότητα.

Ο Καστοριάδης μιλούσε για την «ατάρρευση της κουλτούρας» στη Ρωσία. Στο άρθρο του 1947 περιέγραφε τη ρωσική κουλτούρα σαν ένα «τρομακτικό δείγμα άγνοιας, έπαρσης, απλοϊκότητας, αποκλήρωσης και “ασιατικού” δογματισμού. Σαν τέτοια, δε μπορεί να συγκριθεί με καμιά εποχή του ανθρώπινου πολιτισμού και αποτελεί, στην πραγματικότητα, την άρνηση της κουλτούρας». Σε αντίθεση με οποιαδήποτε πιθανή δημιουργία νέων μοτίβων, η γραφειοκρατία της απλώς «ασπάζεται μια “ιδεολογία”, παίρνοντάς την απ' οπουδήποτε»<sup>73</sup>. Πρόκειται για τη νεκρή και αμειλιπτα γραφειοκρατική ιδεολογία την οποία θα περιγράψει ο Καστοριάδης ως ευρισκόμενη σε μια κατάσταση «αποσύνθεσης» κατά την εποχή της μυστικής αναφοράς του Χρουστσόφ<sup>74</sup> και ως κατά βάση άσχετη με το θέμα, όταν, στο *Μπροστά στον πόλεμο*, επιτίθεται στην ιδέα ότι η «Σοβιετική Ένωση» κυβερνάται από «ιδέες» ή «ιδεολόγους», υποστηρίζοντας αντ' αυτού ότι η Ρωσία έχει πια μετατραπεί σε «στρατοκρατία». Μιλώντας εκεί για έναν «νέο ανθρωπολογικό τύπο», ο Καστοριάδης υποστηρίζει πως ο φαντασιακός σκοπός της βαρβαρότητας, ο μοναδικός στόχος της κουλτούρας και του ρωσικού καθεστώτος, έχει καταστεί το φαντασιακό κάποιου πράγματος που ουσιαστικά δεν αποτελεί φαντασιακό κανενός είδους: «η ωμή βία για την ωμή βία»<sup>75</sup>.

Υπάρχουν, ωστόσο, και αντισταθμιστικοί παράγοντες: ο Καστοριάδης μιλούσε επίσης για την πάλη των εργατών σαν μια πάλη η οποία αμφισβητεί όχι μόνο την εκμετάλλευση αυτή καθεαυτή, αλλά και τις συνθήκες της εκμετάλλευσης, συμπεριλαμβανομένου και του αποκλειστικού ελέγχου της εκμεταλλευτικής τάξης πάνω στην κουλτούρα<sup>76</sup>. Για τον Σαρτρ ο καπιταλισμός απλώς καταστρέφει την «επαγγελματική κουλτούρα» των τεχνητών του παρελθόντος -οι βιομηχανικοί εργάτες «συντρίβονται από ένα αιώνιο παρόν». Όχι, απαντά ο Καστοριάδης, βασιζόμενος στη δουλειά της ομάδας *Correspondence* απ' το Νητηρόιτ: οι σύγχρονες μηχανές φέρνουν τους εργάτες

σε επαφή με μια νέα εργασιακή κουλτούρα, η οποία δεν είναι αποκλειστικά δική τους, την οποία όμως μπορούν να ιδιοποιηθούν ως μια αρχή του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού. Ξειλώνοντας απ' το επίπεδο της παραγωγής, πηγαινόντας όμως απειρώς παρά πέρα, μέσα στον χώρο δουλειάς και μέσα στην κοινωνία διαδραματίζεται μια πάλη η οποία δίνει διπλό νόημα στο σύνολο των πράξεων κάθε πράττοντος (και υπάρχον δισεκατομμύρια τέτοιοι!).

Αυτή η επανιδιοποίηση της «πολιτισμικής λειτουργίας» αποδεικνύεται κρίσιμη. Όπως εξηγεί ο Καστοριάδης στο ΠΣ I, η «αλλοτρίωση στην καπιταλιστική κοινωνία δεν είναι απλά οικονομική».

Αλλά βραίνει κατά τρόπο θεμελιώδη και στις σεξουαλικές και πολιτιστικές λειτουργίες του ανθρώπου. Πράγματι, δεν υπάρχει κοινωνία παρά στο βαθμό που υπάρχει οργάνωση της παραγωγής και της αναπαραγωγής της ζωής των ατόμων και τους είδους –συνεπώς οργάνωση οικονομικών και σεξουαλικών σχέσεων– και στο βαθμό που αυτή η οργάνωση παύει να είναι απλά ενστικτώδης και γίνεται συνειδητή –επομένως περιέχει τη στιγμή του πολιτισμού<sup>77</sup>.

Ακριβώς επειδή ο Μαρξ υπέκλυσε στην καπιταλιστική κουλτούρα στην οποία ασκούσε κριτική, απεδείχθη ανίκανος να καταλάβει πλήρως ότι η κοινωνία δεν είναι απλώς μια καταναλωτικά προσανατολισμένη οργάνωση «θρέψης» και «πέψης», αλλά και μια οργάνωση διαχείρισης («*gestion*»<sup>στ</sup>) της εργασιακής και πολιτιστικής της ζωής. Η εργατική διαχείριση ή αυτοδιαχείριση (*autogestion*) αναδύεται με

την κατάκτηση της κουλτούρας από το προλεταριάτο... σαν κατάκτηση της δραστηριότητας και σαν κατάκτηση της πολιτιστικής λειτουργίας, σαν ριζική αλλαγή στη σχέση της μάζας των παραγωγών με την πνευματική εργασία. Μόνο στο βαθμό που αυτή η αλλαγή θα προχωράει, η εργατική διεύθυνση θα κατοχυρώνεται, ώσπου τελικά η επιστροφή προς τα πίσω να γίνει αδύνατη<sup>78</sup>.

Η επανιδιοποίηση της πολιτιστικής αυτοδραστηριότητας, η οποία εκφράζεται διά της διανοητικής και σωματικής καταστροφής της ιδεολογικής και υλικής ξένωσης, όπως επίσης και μέσω της δημιουργίας νέων μορφών πολιτιστικής ζωής, αποτελεί, ως εκ τούτου, τον στόχο του σοσιαλισμού ως αυτονομίας και επιτίθεται στη βαρβαρότητα, αν αυτή γίνει αντιληπτή ως ανικανότητα να ιδιοποιηθούμε και να μετασχηματίσουμε την κουλτούρα κατά το δέοντα τρόπο. Η βαρβαρότητα όμως συνιστά μια παρούσα τάση, περισσότερο απ' οπουδήποτε άλλου πραγματοποιημένη στη Ρωσία, και ακριβώς γι' αυτό τον λόγο οι προοπτικές του σοσιαλισμού θα πρέπει ακόμη να γίνονται αντιληπτές εντός των πλαισίων της πάλης ενάντια στη βαρβαρότητα. Η εργατική διεύθυνση –ως εγκαθίδρυση της εξίσωσης των μισθών, ως στήριξη στις άτυπες ομάδες που οργανώνονται στο επίπεδο της παραγωγής και ως θέσμιση των εργατικών συμβουλίων– αποτελεί την απαραίτητη βάση για να εντοπίσουμε τι έχει και τι δεν έχει

επαναστατική αξία «από τη γενική πολιτιστική δημιουργία της σύγχρονης κοινωνίας»<sup>79</sup>. Το *S. om. B.*, πραγμάτωσε την ανάμειξη εργατών και διανοουμένων μέσα στα πλαίσια μιας επαναστατικής ομάδας και ως τέτοια είχε ως σκοπό να δρα σαν ένα παράδειγμα αυτής της προσπάθειας για την κατάργηση των διαιρέσεων μεταξύ διευθυνόντων και εκτελεστών, διανοητικής και χειρωνακτικής εργασίας, και για τη δημιουργία καινούργιων πολιτιστικών προτύπων, βασισμένων στον αυτόνομο συντονισμό.

Όπως γινόταν εμφανές, η γραφειοκρατία, τόσο στις χώρες του «θρυσματισμένου» όσο και στις χώρες του «ολοκληρωτικού» γραφειοκρατικού καπιταλισμού, καθίστατο ο βασικός υποστηρικτής της «πολιτιστικής» ανάπτυξης και, ως εκ τούτου, η ίδια η κουλτούρα υπέκυπτε στη γραφειοκρατικοποίηση. Είτε υπό τη μορφή της εμπορευματοποίησης και της ένταξης της σε τεράστιες γραφειοκρατικές και εταιρικές δομές είτε με τη μορφή της ιδεολογικοποίησης και κρατικοποίησής της, η επικρατούσα κουλτούρα παύει να έχει άμεση επαφή με τα καθημερινά κοινωνικά και ανθρώπινα προβλήματα. Σαν συνέπεια της θανατερής επιβολής της γραφειοκρατίας πάνω στην κουλτούρα βλέπουμε το «Μουσείο κάθε είδους» να γίνεται η υπέρτατη έκφραση της σύγχρονης κουλτούρας<sup>80</sup>. Με αυτή την έννοια ο σοσιαλισμός θα σημάωνει την ενοποίηση της πολιτιστικής δραστηριότητας των ανθρώπων με την ίδια τους τη ζωή<sup>81</sup>. Ωστόσο η κυρίαρχουσα τάση είναι προς την κατεύθυνση της λίμνασης της δημιουργικής πολιτιστικής δραστηριότητας. Αρχίζει να κοιτάζει κανείς τον εκλεκτικό «Αλεξανδρινισμό»<sup>82</sup> του μεταμοντερνισμού, που κοιτά προς τα πίσω, σκυλεύοντας τους τάφους, ή το «θετικό μίσος του Ωραιοῦ» ενός ρωσικού καθεστώτος που κυριολεκτικά κατεδαφίζει ανεξάρτητες εκθέσεις τέχνης και συγγραφέι την καταστροφική του οργή μόνο με τη «μουσειομουμιοποίηση» [museumification], με τη «μουμιοποίηση» δηλαδή αυτού που με μισή καρδιά υπερασπίζεται δήθεν ως το «καλύτερο κομμάτι της δυτικής κουλτούρας».

Το κοινωνικοϊστορικό είναι η δημιουργική θέση και θεσμοποίηση, από τη θεσμιζούσα κοινωνία, κοινωνικώς θεσμισμένων μορφών. Μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία αυτή η διαδικασία είναι στενά δεμένη με την καταστροφή των μορφών. Ο Καστοριάδης θέτει σήμερα το ερώτημα κατά πόσον η κοινωνία των ημερών μας είναι ακόμη ικανή να δημιουργεί τέτοιες καινούργιες μορφές και να εξασκεί την κριτική της ικανότητα απέναντί τους ή αν έχει περιοριστεί στο έργο της εξαφάνισης των υπαρχουσών μορφών, είτε διά της ανοιχτής καταστροφής είτε διά μέσου της ταρίχευσης. Η απάντηση, αν πρόκειται να υπάρξει κάποια απάντηση, οφείλει να αντιμετωπίσει την προοπτική της βαρβαρότητας, να κατανοήσει το νόημά της υπό τη μορφή της απουσίας και της καταστροφής της δημιουργικής πολιτιστικής αλλοίωσης και να αναζητήσει τρόπους για να συνεχίσει το συνειδητό πρόταγμα της αυτόνομης πολιτιστικής δημιουργίας.

Ο Χόνετ θα μπορούσε να ρωτήσει: «Έχει κανένα νόημα να αξιώνουμε μια ριζική ανατροπή;» Δε θα 'ταν σαν «να κυνηγούσαμε την ψευδαισθηση μια απόλυτης

καινοτομίας; Μήπως πίσω απ' όλα αυτά υπάρχει άλλη μια φιλοσοφία της ιστορίας;», μια φιλοσοφία που θα μπορούσαμε να τη χαρακτηρίσουμε «φιλοσοφία της πράξης» και η οποία θα απορροφούσε και θα κατέστρεφε την επαναστατική πράξη; Το θέμα όμως είναι ότι αυτά τα ερωτήματα δεν τα έθεσε ο Χόνετ, αλλά ο ίδιος ο Καστοριάδης στο *ΜΕΘ*. Ο Καστοριάδης είχε μόλις εξηγήσει σ' αυτό το κείμενο ότι «...το θέμα μας εδώ δεν είναι η φιλοσοφία της πρακτικής σαν τέτοια, ούτε η διαύγηση της έννοιας του προτάγματος δι' εαυτήν»<sup>83</sup>. Αντί γι' αυτό διαυγάζει τις κοινωνικές, υποκειμενικές και λογικές ρίζες του «επαναστατικού προτάγματος» και δείχνει πως το εν λόγω πρόταγμα στηρίζεται σε μια κατανόηση των υπαρχουσών επαναστατικών δυνατοτήτων της κοινωνίας μας και σε μια βούληση γεννημένη μέσα σ' αυτήν την κοινωνία, η οποία όμως την ξεπερνά κατά πολύ. Μήπως όμως τότε ο Καστοριάδης, στο δεύτερο μισό της *ΦΘΚ* —«Το κοινωνικό φαντασιακό και η θέσμιση» (1975)- δεν «παλλάσσει την ιδέα της επαναστατικής πράξης από το χαρακτηριστικό της χρονικής και κοινωνικής εξαίρεσης, αποδίδοντάς της το οντολογικό *status* μιας υπερχρονικής διαδικασίας δημιουργίας», όπως υποθέτει ο Χόνετ<sup>84</sup>;

Ο Καστοριάδης δεν μπορεί να περισταλεί σ' έναν «φιλόσοφο της πράξης» που απλώς έχει ενθουσιαστεί με το θέμα της δημιουργικότητας. Στην πραγματικότητα ο όρος «πράξη» εμφανίζεται μόνο στο πρώτο μισό του βιβλίου του. Στο δεύτερο μισό διαυγάζονται δύο κεντρικές πτυχές της ανθρώπινης λειτουργικής-εργαλειακής (συνολιστικής-ταυτιστικής ή «συνολοταυτιστικής») δραστηριότητας: αυτή του *τεύχειν* ή «συλλέγω-προσαρμόζω-τεχνουργώ-κατασκευάζω» και αυτή του *λέγειν*, δηλαδή την αναλυτική διάσταση της γλώσσας/σκέψης και της ανθρώπινης πολιτιστικής δραστηριότητας γενικώς, όπου κάθε «ομιλείν» είναι ήδη ένα είδος «ποιείν/πράττειν» (*faire*) και όπου κάθε «ποιείν» ή «πράττειν» απαιτεί πάντοτε μια άρθρωση, ένα «λέγειν».

Ούτε όμως και η κοινωνική και πολιτιστική ανθρωπολογία του *λέγειν* και του *πράττειν* συνιστά μια μεταθεωρία της κοινωνίας. Ο Καστοριάδης δίνει έμφαση στη θεσμισμένη ιδιαιτερότητα κάθε κοινωνικής θέσμισης. Ασκεί κριτική, για παράδειγμα, σε «όποιον δεν μπορεί να δει ότι ανάμεσα στον αρχαιοελληνικό και τον αιγυπτο-ασσυρο-βαβυλωνιακό κόσμο... υπάρχει... μια *άλλη* διαφορά», μια διαφορά που δεν υποδεικνύει μόνο την ταυτολογική (και παρ' όλα αυτά θεσμισμένη) ιδιαιτερότητα κάθε κοινωνίας, αλλά επίσης και το γεγονός ότι υπάρχουν «διαίτερα και ποιοτικώς μοναδικά» χαρακτηριστικά στην ελληνική κοινωνία —ή, γι' αυτό το ζήτημα, στην «αρίστη της σύγχρονης κοινωνίας»<sup>85</sup>. Σε σχέση με την κρίση της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας ο Καστοριάδης δείχνει με ποιον τρόπο αυτή η κοινωνία δίνει ώθηση στην τάση προς την αυτονομία, ενώ την ίδια στιγμή προσπαθεί να την εμποδίσει. Η προσχώρηση σ' αυτή την τάση δεν είναι ούτε απολύτως αυθαιρετή ούτε καθίσταται αυτομάτως υποχρεωτική. Όπως και καθετί άλλο μέσα σ' αυτήν την περίοδο, η τάση προς την αυτονομία είναι «διδιδάστατη» και, ως τέτοια, συνιστά έκφραση της διάζευξης σοσιαλισμός/βαρβαρότητα:



Οι λόγοι για τους οποίους σκοπεύουμε την αυτονομία ανήκουν και δεν ανήκουν στην εποχή μας. Δεν ανήκουν, διότι θα διαβεβαιώναμε την αξία της αυτονομίας, όποιες κι αν ήταν οι περιστάσεις, αλλά και για πιο βαθείς λόγους, διότι σκεπτόμαστε πως η επιδίωξη της αυτονομίας τείνει αναπόφευκτα να αναδυθεί εκεί όπου υπάρχει άνθρωπος και ιστορία... Αυτοί οι λόγοι όμως ανήκουν επίσης και στην εποχή μας, με χίλιους τρόπους τόσο οφθαλμοφανείς, που θα ήταν περιττό να τους αναφέρουμε<sup>86</sup>.

Το «ξεκάθαρα δεμένο με την ιστορική φάση μέσα στην οποία ζούμε» πρόβλημα είναι να περάσουμε από «μια ηθική της αυτονομίας σε μια πολιτική της αυτονομίας». Όλα όμως αυτά τα παραθέματα προέρχονται απ' το ΜΕΘ, απ' το πρώτο δηλαδή μέρος της ΦΘΚ. Τι γίνεται με τα πιο πρόσφατα έργα;

Πιστεύω πως είναι μέσω της έμφασης που δίνει στις πολιτιστικές πλευρές αυτής της δυσκολίας που ο Καστοριάδης καταφέρει να επιτύχει τα μέγιστα προς την κατεύθυνση του ξεπεράσμάτος της. Δεδομένου ότι η πάλη για την αυτονομία μπορεί να ειπωθεί ταυτόχρονα ως ιστορικά περιορισμένη και ως υπερβαίνουσα την παρούσα ιστορική συγκυρία, χρειάζεται να κατανοήσουμε την αυτονομία όχι μόνο σε ό,τι αφορά στην ιδιαιτερότητα ή τη γέννησή της αλλά και σε ό,τι αφορά στην ιδιαιτερότητα της γέννησής της. Για τον Καστοριάδη αυτό σημαίνει να πάμε πίσω στην Αρχαία Ελλάδα για να διαυγάσουμε την ποιοτική ιδιαιτερότητα του πολιτιστικού της προτάγματος. Πιο συγκεκριμένα, στο κείμενο «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας»<sup>87</sup> γράφει ότι το πρόταγμα του κοινωνικού μετασχηματισμού μπορεί να αναδυθεί μόνο μέσα σε κοινωνίες που έχουν αρχίσει να αμφισβητούν τη θέσμισή τους. Είναι αυτό που συνέβη στην αρχαιοελληνική *πόλις* με την εμφάνιση της δημοκρατίας: αυτή που βοήθησε να καταστούν δυνατά τα ερωτήματα που θέτουμε εμείς τώρα ήταν η ιστορικά μοναδική, ταυτόχρονη δημιουργία (που επαναλήφθηκε απ' τους αστούς του ύστερου Μεσαίωνα) της πολιτικής και της φιλοσοφίας (όπως επίσης και της *μέλης* της ιστορίας). Η διαύγαση αυτού του προτάγματος δε διανοίγει μόνο μια νέα κατανόηση του κόσμου (κατανόηση απρόσιτη στις προπολιτικές και προφιλοσοφικές κοινωνίες) αλλά φέρνει στο φως και την κοινωνικοϊστορική της ιδιαιτερότητα (όλες οι κοινωνίες θεμελιώνονται στην αυτοθέμισή τους, λίγες όμως την αναγνωρίζουν και προσπαθούν να στοχαστούν και να δράσουν πάνω σ' αυτό).

Η συγκεκριμένη διαύγαση μάς παρέχει λοιπόν την «χρονική και κοινωνική εξαίρεση» που ο Χόνετ νόμιζε ότι λείπει. Επιπλέον διευρύνει τους σκοπούς και τα μέσα του επαναστατικού μετασχηματισμού: δεν είναι πια μόνο η επαναστατική ομάδα αυτή που έχει το χρέος να ξεκαθαρίζει το πεδίο για τη δημιουργία της καινούργιας κοινωνίας και να καταστρέφει τους φανακισμούς που καθιστούν δυνατή τη βαρβαρότητα, αλλά και η φιλοσοφία, η οποία αποτελεί τη συμπληρωματική δημιουργία των αυτόνομων κοινωνιών. Είναι προφανές ότι η φιλοσοφία θα πρέπει να μάθει να επαναπροσδιορίζει τους στόχους της –ειδικά σε ό,τι αφορά στην ανακάλυψη των ομοιοτήτων

και των διαφορών που έχει με την ετεροζυγωτική διδυμή της, την πολιτική- και να μην προσπαθεί να εξαγάγει μια επιστήμη από την θέσμιση της πολιτικής. Ο νέος της στόχος –η κριτική της κληρονομημένης σκέψης, η διαυγής διαύγαση του θρυμματισμένου Είναι του κόσμου (το κοινωνικοϊστορικό, το πολιτικό, το ψυχικό κ.λπ.) και η διερώτηση πάνω στο τι πρέπει να σκεφτόμαστε- την φέρνει σε επαφή με τη διάζευξη σοσιαλισμός/βαρβαρότητα, στο βαθμό ακριβώς που εγκαθιδρύει αυτόνομους και συνεργατικούς δεσμούς με την πολιτική –νοημένη πάντοτε υπό την ευρεία έννοια της διερώτησης πάνω στο τι πρέπει να κάνουμε.

Η πρόσφατη διάλεξη του Καστοριάδη «Το “τέλος της φιλοσοφίας”»<sup>88</sup> αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα εν προκειμένω. Περιγράφει τις συνέπειες της λεγόμενης *αποδόμησης/καταστροφής* [de(con)struction] και της ιδέας περί του τέλους της φιλοσοφίας και αποτελεί μια από τις σύγχρονες μορφές έκφρασης της προβληματικής «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα». Ο Καστοριάδης είχε ήδη πει, στο ΜΕΘ, ότι «δεν χρειαζόμαστε να “ξεπεράσουμε τη φιλοσοφία πραγματοποιώντας την”», διότι η φιλοσοφία είναι ήδη αυτή η «προσπάθεια να σκεφτούμε τον κόσμο χωρίς να ξέρουμε, ούτε εκ των προτέρων ούτε εκ των υστέρων, αν ο κόσμος είναι πραγματικά νοητός, ούτε καν τι ακριβώς σημαίνει σκέφτομαι»<sup>89</sup>. Όπως κι οι όροι της διάζευξης σοσιαλισμός/βαρβαρότητα, η φιλοσοφία δεν είναι ούτε εγγυημένη εκ των προτέρων ούτε καταδικασμένη στην αποτυχία. Η αποδόμησή [de(con)struction] της όμως θα συνεπήγετο την εξάλειψη της (πάντοτε επισφαλούς) ικανότητάς της να δημιουργεί (φιλοσοφικό) νόημα.

Είναι λοιπόν το μοτίβο «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» μια *idée fixe* (παγιωμένη ιδέα); Μήπως, με άλλα λόγια, η επιβίωσή της στο έργο του Καστοριάδη, που κατέστη πλέον προφανής, δεν αποτελεί στοιχείο αποδεικτικό της ακαμψίας μιας ιδέας η οποία επιμένει, ανεξαρτήτως των μεταβολών της σκέψης του; Σ’ αυτή την περίπτωση όμως δε θα ‘πρεπε μάλλον να μιλήσει κανείς για μια «*idée mobile*» (μεταβαλλόμενη ιδέα), ένα μοτίβο που όχι μόνο απεδείχθη εύκαμπτο, αλλά παρέμεινε σχετικό και άνθισε, χρησιμεύοντας την ίδια στιγμή στη διεύρυνση της κατανόησής μας των κινδύνων και των προβλημάτων που εμπεριέχονται στην πραγματοποίηση της επαναστατικής αλλαγής;

Η δεύτερη αυτή άποψη μπορεί να επιβεβαιωθεί από την εξέταση δύο κειμένων των μέσων της δεκαετίας του 1970. Στο πρώτο που θα εξετάσουμε εδώ, το «Κοινωνικός μετασχηματισμός και πολιτιστική δημιουργία» (1978), ο Καστοριάδης εξηγεί πώς κατανοεί τον όρο «κουλτούρα». Η κουλτούρα γίνεται αντιληπτή

με μια έννοια ενδιάμεση, ανάμεσα στο τρέχον νόημα που έχει στη γαλλική γλώσσα (τα «έργα του πνεύματος» και η πρόσβαση που έχει το άτομο σε αυτά) και το νόημά του στην αμερικάνικη ανθρωπολογία (που καλύπτει την ολότητα του θεσμού της κοινωνίας, οτιδήποτε διαφοροποιεί και αντιπαραθέτει κοινωνία, από τη μια, ζωικότητα και φύση από την άλλη). Με τον όρο “πολιτισμός” [το γαλλικό κείμενο λέει *culture*, πρόκειται για σφάλμα της μεταφράστρι-

ας] εννώ εδώ καθέτι που στο θεσμό μιας κοινωνίας ξεπερνά τη συνολιστική-ταυτιστική (λειτουργική-εργαλειακή) διάσταση και το οποίο τα μέλη της κοινωνίας αυτής επενδύουν θετικά σαν “αξία” με την ευρύτερη έννοια του όρου: με λίγα λόγια πρόκειται γι’ αυτό που οι Έλληνες ονομάζουν *παιδεία*<sup>90</sup>.

Σκοπός του Καστοριάδη είναι να καταστήσει ρητή τη «στενή σύνδεση ανάμεσα στην πολιτιστική δημιουργία και στην κοινωνική και πολιτική προβληματική του καιρού μας». Το ζήτημα αυτό είχε τεθεί για πρώτη φορά από τον Πλάτωνα (π.χ. ποια είδη μουσικής επιτρέπεται να ακούν οι πολίτες της Πολιτείας), αλλά ο Καστοριάδης ψάχνει να το επαναδιατυπώσει με τους μη αυταρχικούς όρους της θέσμησης, του φαντασιακού και της αυτονομίας.

Η εξέταση της σύγχρονης θέσμησης φανερώνει ότι το φαντασιακό της είναι αυτό του γραφειοκρατικού-καπιταλιστικού προτάγματος της απεριόριστης εξάπλωσης της ψευδορθολογικής κυριαρχίας, το οποίο έχει ως θεσμικά στηρίγματα την κατανάλωση, τον χωρισμό της εξουσίας και την ιεραρχία. Με ποιον τρόπο λοιπόν πρέπει να μετασχηματιστούν η κουλτούρα και η κοινωνία; Σίγουρα όχι υποστηρίζοντας μια κοινωνία που θα «πραγματοποιήσει καλύτερα» το ίδιο σύνολο καταστροφικών αξιών. Αντίθετα, «θα πρέπει να αντιληφθούμε ότι η εγκαθίδρυσή της προϋποθέτει τη ριζική *καταστροφή* των σύγχρονων “αξιών”» -οι οποίες αξίες έχουν μόλις χαρακτηριστεί ως η υφή της κουλτούρας- «και μια καινούργια πολιτισμική δημιουργία, συνακόλουθη μιας απέραντης μεταμόρφωσης των ψυχικών και νοητικών δομών των κοινωνικοποιημένων ατόμων».

Η κρίση της σύγχρονης κοινωνίας απαιτεί μια «ριζική καταστροφή» των πολιτιστικών της αξιών. Η πολιτιστική καταστροφή αποτελεί εν προκειμένω απαραίτητη συνοδεία της πολιτιστικής δημιουργίας. Αυτή η *υπεράσπιση* της καταστροφής (την οποία δεν κατάφεραν να δουν ο Λιοτάρ κι ο Χόνετ) «δε μου φαίνεται να χρειάζεται ιδιαίτερη συζήτηση» ισχυρίζεται ο Καστοριάδης. Αυτό, αντίθετα, που, δεδομένης της τρέχουσας τάσης προς τη βαρβαρότητα, χρειάζεται συζήτηση

είναι μέχρι ποιου βαθμού έχει προχωρήσει η καταστροφή και η φθορά αυτών των “αξιών” και μέχρι ποιου βαθμού οι καινούργιοι τρόποι συμπεριφοράς που παρατηρούνται, ασφαλώς αποσπασματικά και μεταβατικά, σε άτομα και ομάδες, (ιδιαίτερα νέων) είναι προάγγελοι καινούργιων προσανατολισμών και καινούργιων τρόπων κοινωνικοποίησης.

Η τάση προς τον σοσιαλισμό, νοημένον ως αυτονομία, γίνεται εδώ αντιληπτή σε σχέση με την πάλη των ανθρώπων για τη δημιουργία ενός νέου νοήματος στη ζωή τους. Αυτή η πάλη πρέπει να γίνει κατανοητή υπό το φως πρώτον, της καταστροφής των σημερινών αξιών, η οποία κινητοποιεί αυτή τη νέα προσπάθεια δημιουργίας και δεύτερον, υπό το φως της συνεχούς καταστροφής εναντίον της οποίας οφείλει αυτή η προσπάθεια να παλέψει.

Τι είναι όμως αυτή η «καταστροφή των αξιών» την οποία ο Καστοριάδης υπερασπίζεται και την οποία μάλιστα θεωρεί ως αυτονόητη; Αναγνωρίζει ότι «ο όρος... μπορεί να σοκάρει και να φανεί απαράδεκτος», αν η προς καταστροφήν κουλτούρα γίνει κατανοητή με τη στενή έννοια των υπαρχόντων πολιτιστικών τεχνουργημάτων. Ως γνωστόν, η βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας κήληκε αφότου συγκεντρώθηκαν εκεί όλα τα βιβλία. Δεν είναι όμως αυτός ο σκοπός του Καστοριάδη.

Είναι φανερό πως δεν προτείνω να βομβαρδίσουμε τα μουσεία ή να κάψουμε τις βιβλιοθήκες. Η θέση μου είναι μάλλον ότι η καταστροφή του πολιτισμού, μ' αυτήν την αυστηρή και ειδική έννοια του, συντελείται κιόλας σε μεγάλη έκταση στη σύγχρονη κοινωνία, ότι τα "έργα του πνεύματος" έχουν ήδη ευρύτατα μεταμορφωθεί σε στολίδια ή νεκρικά μνημεία, ότι μόνο ένας ριζικός μετασχηματισμός της κοινωνίας θα μπορούσε να μετατρέψει το παρελθόν σε κάτι διαφορετικό από ένα νεκροταφείο που το επισκέπτονται τελετουργικά, ανώφελα και όλο και πιο σπάνια μερικοί μανιακοί και απαρηγόρητοι γονείς. Η καταστροφή του υπάρχοντος πολιτισμού [κουλτούρας] (που συμπεριλαμβάνει και το παρελθόν) συντελείται ήδη στο βαθμό ακριβώς που καταρρέει η πολιτιστική δημιουργία της θεσμισμένης κοινωνίας<sup>91</sup>.

Ο ακριβής χαρακτήρας της διάζευξης σοσιαλισμός/βαρβαρότητα γίνεται προφανές σ' αυτό το χωρίο: η διαδικασία της καταστροφής συνοδεύει και εξουδετερώνει αυτή της δημιουργίας. Τι είναι όμως αυτή η θετική καταστροφή των αξιών; Για να απαντήσουμε, ας δούμε άλλο ένα κείμενο των μέσων της δεκαετίας του 1970, το «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική...» (γραμμένο το 1975 και ως εκ τούτου σύγχρονο του δευτέρου μισού της ΦΘΚ).

Σε αυτό το κείμενο ο Καστοριάδης επιχειρηματολογεί ενάντια στην ιδέα μιας θεωρίας της θέσμησης:

Το ζήτημα της θέσμησης και του κοινωνικο-ιστορικού γίνεται όριο της κληρονομημένης σκέψης, επειδή και στο βαθμό που τίθεται μέσα σ' έναν «καθαρά θεωρητικό» ορίζοντα επειδή και στο βαθμό που θέλουμε *λόγον διδόναι*, να δώσουμε λόγο και λογαριασμό, για τη θέσμηση όπως «θα όφειλε» να είναι. Αλλά το ζήτημα της θέσμησης υπερβαίνει κατά πολύ τη «θεωρία»<sup>92</sup>.

Ο Καστοριάδης δεν αναζητεί εδώ μια θεωρία της θέσμησης, αλλά τη φιλοσοφική της διαύγηση. Διεκδικεί ταυτόχρονα μια πολιτική της αυτονομίας η οποία θα είναι συνδεδεμένη με τις δυνάμεις της δημιουργίας και της καταστροφής που ειδηλώνονται μέσα στη σημερινή κοινωνία:

Για να σκεφτούμε τη θέσμηση όπως πραγματικά είναι, ως κοινωνικο-ιστορική δημιουργία, απαιτείται να σπάσουμε το κληρονομημένο λογικό-οντολογικό πλαίσιο· η πρόταση μιας άλλης θέσμησης της κοινωνίας εξαρτάται από ένα πολιτικό πρόταγμα και μια πολιτική βλέψη, που επιδέχονται συζήτηση και επιχειρηματολογία, αλλά όχι «θεμελίωση» σε μια οποιαδήποτε

Φύση ή έναν οποιονδήποτε Νου (ούτε στην «φύση» ή τον «νου» της «ιστορίας»)... Για να δρασκελίσουμε το όριο αυτό απαιτείται να καταλάβουμε την ακόλουθη «κοινοτοπία»: η αξία (έστω «οικονομική»), η ισότητα, η δικαιοσύνη, δεν είναι «έννοιες» τις οποίες μπορούμε να θεμελιώσουμε, να κατασκευάσουμε (ή και να καταστρέψουμε, όπως θέλει να κάνει μερικές φορές ο Marx με τη δικαιοσύνη) εντός και διά της θεωρίας.

Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική σε αυτό το σημείο στην ιδέα ότι μπορεί κανείς να καταστρέψει κοινωνικοϊστορικές μορφές απλώς και μόνον διά της θεωρίας και απαιτεί επιπλέον το «σπάσιμο του πλαισίου» της κληρονομημένης οντολογίας. Αν μια θεωρητική καταστροφή (όπως η «εμμενής αποδόμηση» του Χόνετ και ο «προκαταρκτικός αποφεναισμός» του Γιόμπριν) είναι ανεπαρκής, καθώς το πολιτιστικό αντικείμενο που πρέπει να καταστραφεί δεν υπόκειται σε ενέργειες αυτού του είδους, τότε ποιος είναι ο τρόπος του Είναι αυτού του αντικειμένου, με ποιον τρόπο θα καταστραφεί και ποια σύνδεση υπάρχει μεταξύ αυτού του είδους της θετικής καταστροφής και της πολιτιστικής δημιουργίας;

Η απάντηση βρίσκεται στην αυτόνομη πολιτική και φανερώνεται στη διαύγηση της κουλτούρας που κάνει ο Καστοριάδης. Η αξία, η ισότητα και η δικαιοσύνη, μας εξηγεί ο Καστοριάδης, είναι

πολιτικές ιδέες/σημασίες που αφορούν στη θέσμιση της κοινωνίας όπως θα μπορούσε να είναι και όπως θα τη θέλαμε να είναι —θέσμιση που δεν είναι γαντζωμένη σε μια φυσική, λογική ή υπερβατική τάξη πραγμάτων... *Εμείς θέλουμε να είναι...* ξέροντας ότι... η βοήθεια που θα μπορούσε να προσφέρει η θεωρία στο έργο αυτό είναι πάντοτε ριζικά περιορισμένη και ουσιαστικά αρνητική.

Ο Καστοριάδης επαναλαμβάνει εδώ τους περιορισμούς της θεωρίας, καθώς συγκεκριμενοποιεί τον αρνητικό της ρόλο στη δημιουργία νέων κοινωνικών φαντασιωτικών σημασιών. Ωστόσο η θετική πλευρά αυτής της καταστροφής παραμένει αδιευκρίνιστη, όταν προσθέτει:

Δεν υπάρχουν σ' αυτήν «έννοιες» τις οποίες μια αυτόνομη κοινωνία θα μπορούσε να ζητήσει να τις ορίσουν οι θεωρητικοί της... Αν, λόγου χάρη, υποστηρίξω είκοσι πέντε χρόνια τώρα ότι μια αυτόνομη κοινωνία θα όφειλε να υιοθετήσει αμέσως, στο ζήτημα της «αμοιβής», την απόλυτη ισότητα όλων των μισθών, εισοδημάτων, κλπ, δεν το κάνω με αφετηρία την ιδέα μιας φυσικής ή οποιασδήποτε «ισότητας/ταυτότητας» των ανθρώπων, ούτε με αφετηρία «θεωρητικούς» συλλογισμούς.

Μια τέτοια θεωρητική καταστροφή μπορεί και πρέπει να γίνει. Θα δείξει την «ασυναρτησία, τις σφαλερότητες, τους φεναισμούς που περιέχονται σε όλες τις υποτιθέμενες (“οικονομικές” ή άλλες) “αιτιολογήσεις” της ανισότητας των μισθών και των

εισοδημάτων». Όμως ο *πολιτικός* στόχος δε σταματά εδώ: μας οδηγεί προς το να *σχεφτόμαστε* και να *θέλουμε* τη *θέσμιση* μιας άλλης κοινωνίας. «Η απαίτηση για μια ισότητα στο πεδίο αυτό έχει μια βλέψη και ένα νόημα που ξεπερνούν κατά πολύ τις “οικονομικές” εκτιμήσεις. Πρόκειται για φαντασιακές σημασίες που συνέχουν την κοινωνία, και για την *παιδεία* των ατόμων», δηλαδή για την «πολιτιστική» τους ανατροφή.

Αφού λοιπόν προσδιόρισε, μέσω μιας διαύγασης που δεν ισχυρίστηκε ποτέ ότι στοχεύει σε έναν «οριστικό καθορισμό», τα όρια της θεωρίας και του πολιτιστικού αντικειμένου το οποίο βρίσκεται πέρα από τις αρμοδιότητές της, ο Καστοριάδης μπορεί πια να δηλώσει, με θετικό τρόπο, τι είναι αυτό που πρέπει να καταστραφεί. Στην προκειμένη περίπτωση

*πρόκειται για την καταστροφή του οικονομικού κινήτρου*, μέσω της μεταστροφής των «κοινωνικά αντικειμενικών» όρων της δυνατότητάς τους: της διαφοροποίησης των εισοδημάτων. Πρόκειται για την καταστροφή της οικονομικής «αξίας» ως Πρωτο-αξίας, *σύμφωνα* με την οποία διακονίζεται και λειτουργεί η κοινωνία. Και ακόμα περισσότερο: πρόκειται για την καταστροφή, στον χώρο αυτόν, της πυρηνικής φαντασιακής σημασίας όλων των λεγόμενων «ιστορικών» κοινωνιών: της φαντασιακής σημασίας μιας *ιεραρχίας* μεταξύ των ανθρώπων, όποια κι αν είναι η βάση και το προσώπείο της.

Το ζετύλιγμα της *δημιουργικότητας* που υποστηρίζει ο Καστοριάδης θα συνοδευτεί και πρέπει να συνοδευτεί από μια θετική κοινωνικοϊστορική *καταστροφή* των υπαρχουσών κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, μερικές εκ των οποίων είναι της ίδιας ηλικίας με τις λεγόμενες «ιστορικές» κοινωνίες. Εν τούτοις οι περισσότεροι από τους κριτικούς του θεωρούν ότι μια δημιουργικότητα αυτού του είδους (συνοδευόμενη πιθανώς από έναν «αποδομισμό» ή μια απωθημένη επιθυμία παρενδουτισμού) εξαντλεί την οντολογία, την πολιτική και τη σκέψη του.

Ο «λόγος» γι' αυτή την παρανόηση βρίσκεται στο γεγονός πως οι εν λόγω κριτικοί δεν έχουν καταλάβει πλήρως το βάθος και το νόημα της προβληματικής «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα». Η θετική καταστροφή είναι στενά συνδεδεμένη με την καταστροφή που ήδη πραγματοποιείται –*διότι, αν παραμείνει απλή καταστροφή, θα βοηθήσει, ερήμην της, την άνοδο της βαρβαρότητας*– όπως επίσης και με τις δυνατότητες δημιουργίας που υπάρχουν μέσα σε μια κοινωνία, η οποία είναι καταστροφή στον ίδιο βαθμό που είναι και δημιουργία. Αυτό συμβαίνει, επειδή, όπως επιχειρηματολόγησε ο Καστοριάδης στο κείμενο «Το νόημα της διάζευξης “Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα”» (1948), η διαδικασία «του Σοσιαλισμού και η διαδικασία της Βαρβαρότητας, αυτή της επανάστασης και αυτή της αντεπανάστασης, συνυπάρχουν και αναπτύσσονται παράλληλα». Και ακριβώς μέσα απ' αυτή τη στενή σύνδεση –που πρέπει να καταστεί ρητή μέσα απ' την επαναστατική σκέψη και δράση και που δε μπορεί να γίνει κατανοητή στα πλαίσια μιας θεωρίας που «καταστρέφει» ιδέες, πράγματα ή ανθρώπους– είναι που μπορεί κανείς να παρανοήσει το αξιοσημείωτο πολιτικό πρόταγμα

του Καστοριάδη για την ταυτόχρονη καταστροφή και δημιουργία. Το ίδιο επιχειρήμα για την καταστροφή της ιεραρχίας ισχύει επίσης «σε ό,τι αφορά στον “οικονομικό υπολογισμό” σε μια αυτόνομη κοινωνία: αν υποστηρίζω ότι ο υπολογισμός αυτός... θα πρέπει να γίνεται με αφετηρία τους χρόνους εργασίας... αυτό δεν το κάνω μόνον επειδή καμιά άλλη βάση υπολογισμού δεν επιβάλλεται ασυζητητί» -λες κι ο μηδενιστικός θεωρητικός αποφεναικισμός αποτελεί προεχόντιο της πράξης!- «αλλά επειδή το ζητούμενο είναι να στερεώσουμε στα γεγονότα την καταστροφή της ιεραρχίας, και να κάνουμε όσο το δυνατόν πιο σαφή και εύληπτη για όλους τη σχέση της εργασίας τους με την κατανάλωσή τους». Αυτή η «καταστροφή», από τη στιγμή που δένεται «στα γεγονότα», εξυπηρετεί έναν κοινωνικό και παιδαγωγικό σκοπό. «Μια αυτόνομη κοινωνία», καταλήγει ο Καστοριάδης, υπογραμμίζοντας τη δημιουργική *πίσω πλευρά* της καταστροφής, διατηρώντας όμως και την καθεαυτού καταστροφική της πλευρά,

θα πρέπει να *θεσμίσει* την «σότητα» και την «συμμετρία» των «οικονομικών» εργασιών ως όργανα της θέσμισής της, προκειμένου να εκθρονίσουν το οικονομικό και την ιεραρχία, να καταστήσουν τη λειτουργία της πιο εύληπτη για όλους, να διευκολύνουν μια *άλλη παιδεία* των ατόμων.

Ο σοσιαλισμός, νοημένος ως αυτόνομη κοινωνία, θα πρέπει επί ποινή καταστροφής (από τους ίδιους του τους διαταγμούς και τις συγχύσεις έναντι του μοναδικού, ριζοσπαστικού του προτάγματος) να *αντιμετωπίσει* ανοιχτά και με αποφασιστικότητα τις καταστροφικές τάσεις της σύγχρονης κοινωνίας.

Παραμένει ένα τελευταίο ερώτημα ή, μάλλον, μια τελευταία σειρά ερωτημάτων. Ο Χόνετ παρατηρεί ότι τα δύο κομμάτια της ΦΘΚ φαντάζουν άνισα. Ενώ το πρώτο κομμάτι, το ΜΕΘ, θέτει το ερώτημα περί του αν μπορεί κανείς να παραμείνει ταυτόχρονα μαρξιστής και επαναστάτης, απαντώντας αρνητικά και επιλέγοντας την κριτική της μοίρας του μαρξισμού, μια διαύγαση του νοήματος του επαναστατικού προτάγματος και του ξεπεράσματος της ξένωσης, το δεύτερο μέρος θίγει αυτά τα ζητήματα του «σκεπτόμενου πράττειν» και της αυτοθέσμησης της κοινωνίας μόνο στις τελευταίες του σελίδες<sup>93</sup>. Όπως έχω πει, ο Καστοριάδης ούτε ποτέ εγκατέλειψε την επαναστατική *πράξη* ούτε πριμοδότησε ποτέ τη δημιουργία στο μεταφυσικό επίπεδο -αυτό είναι το λανθασμένο συμπέρασμα του Χόνετ, που αποτελεί συμπλήρωμα του άλλου συμπεράσματος, το οποίο βλέπει τον Καστοριάδη σαν έναν γραφικό και τη φιλοσοφία του σαν μια επικίνδυνη οπισθοδρομηση στις «ψευδαισθήσεις» μιας ξεπερασμένης *επαναστατικής* σκέψης-, αλλά διεύρυνε τους φιλοσοφικούς και πολιτικούς ορίζοντες των παλαιότερων αντιλήψεών του για την αυτονομία. Απ' την πλευρά μου, σκοπεύω να πραγματευτώ το έργο του στα πλαίσια της διάζευξης σοσιαλισμός/βαρβαρότητα.

Είδαμε ότι σ' αυτά τα δύο κείμενα των μέσων της δεκαετίας του 1970 το ενδιαφέρον του Καστοριάδη για την κουλτούρα του επέτρεψε να αναπτύξει περαιτέρω τη θεματική «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα». Η κριτική που κάνει στον «υπαριτικό σοσια-

λισμό» του Μπρέζνιεφ στο κείμενο «Σοσιαλισμός και αυτόνομη κοινωνία» (1979) θα τον οδηγήσει να εγκαταλείψει ολοκληρωτικά τον όρο «σοσιαλισμός» για χάρη του όρου «αυτόνομη κοινωνία»<sup>94</sup>. Επιπλέον στον πρώτο τόμο του *Μπροστά στον πόλεμο* (1980) προχωρά ακόμη περισσότερο στην εξερεύνηση του νοήματος της βαρβαρότητας, κυρίως στα κομμάτια του τελευταίου κεφαλαίου τα σχετικά με τη γλώσσα, την κουλτούρα και την τέχνη, τα οποία τιτλοφορούνται «Η καταστροφή των σημασιών και η ερείπωση της γλώσσας» και «Η ασχήμια και το θετικό μίσος του Ωρσάιου». Όμως, ακόμη κι αν ο δεύτερος τόμος<sup>95</sup> θα φέρει τον υπότιτλο και θα θέτει «Τα ερωτήματα», δεν προκαλείται εν προκειμένω μια δυσκολία, όταν ο Καστοριάδης δίνει στον πρώτο τόμο —ο οποίος καταλήγει με μια συζήτηση του αφαντασιακού [nonimaginary] φαντασιακού της ρωσικής στρατοκρατίας— τον υπότιτλο «Οι πραγματικότητες; Όχι βέβαια επειδή αυτό το αφαντασιακό [nonimaginary] φαντασιακό δεν αποτελεί μια πραγματικότητα κατά της οποίας οφείλουμε να αγωνιστούμε —κάθε άλλο—, αλλά γιατί η εγκαθίδρυση ενός τεχνητού διαχωρισμού (που μπορεί να έχει αναλυτική ή άλλου είδους αξία) ανάμεσα στις τάσεις προς τη βαρβαρότητα και στις προοπτικές μιας αυτόνομης κοινωνίας ή ανάμεσα στις «πραγματικότητες» της στρατοκρατίας και «τα ερωτήματα» που μπορούμε ακόμη να θέσουμε σχετικά μ' αυτές, θα μεپردέψει τους αναγνώστες και τους κριτικούς που δεν έχουν ακόμη συλλάβει την κεντρική σημασία που έχει για το έργο του Καστοριάδη η διάζευξη σοσιαλισμός/βαρβαρότητα.

Δεν πρέπει να κάνουμε καμία παραχώρηση στους ενοχλημένους κριτικούς αυτού του βιβλίου, που θέλουν να σταματήσει ο Καστοριάδης να μιλά για τη σύγχρονη βαρβαρότητα στη Ρωσία και να επιστρέψει στις προοπτικές της θέσμησης μιας αυτόνομης κοινωνίας στη Δύση (πράγμα που συνιστά το προγραμματισμένο θέμα του δεύτερου τόμου). Οι εν λόγω κριτικοί θα συνέκριναν τον λόγο περί «του πολέμου της Δύσης ενάντια στην Ανατολή, του πολιτισμού ενάντια στη βαρβαρότητα, της φιλελεύθερης πολιτείας [republic] ενάντια στην απολυταρχία» με τη ρητορική της Jeane Kirkpatrick<sup>0</sup> (στην πραγματικότητα αυτό το απόσπασμα δεν είναι απ' τον Καστοριάδη, αλλά απ' τον Μαρξ του 1848<sup>95</sup>). Αντί γι' αυτό, ρωτώ αν ο πολυαναμενόμενος δεύτερος τόμος, δηλαδή «Τα ερωτήματα», θα μπορούσε να γίνει περισσότερο αποτελεσματικός, ακριβώς με το να δίνει έμφαση με ακόμη πιο ρωμαλέο τρόπο στη θεματική «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» και παρουσιάζοντας *ρητά* τους δύο όρους αυτής της *διάζευξης* στον ίδιο (τον δεύτερο) τόμο. (Το εξυπνοπούλι που θα επεσήμαινε πως η *έλλειψη σαφήνειας* αυτής της διάζευξης —όταν, για παράδειγμα, το θέμα «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» περνά σε δεύτερη μοίρα σε σχέση με το ερώτημα «Τι είναι σοσιαλισμός;»— ίσως βοήθησε τον Καστοριάδη να αναπτύξει καθέναν από τους δύο όρους, ενδέχεται να παραβλέψει την σχετική με το όλο θέμα παρατήρηση ότι η έμφαση που δόθηκε κατά καιρούς τα τελευταία σαράντα και χρόνια στον έναν ή τον άλλον όρο, συνέτεινε επίσης στο να μεپردέψει το κοινό του). Ένα απόσπασμα απ' αυτόν τον ανέκδοτο τόμο δείχνει ότι ο Καστοριάδης θα συζητήσει την «Κρίση



των δυτικών κοινωνιών»<sup>96</sup> και ως εκ τούτου την καταστροφή των πολιτιστικών μορφών τους καθώς αυτές οι κοινωνίες αντιμετωπίζουν την κρίση και την απειλή της ρωσικής στρατοκρατίας. Μια επανεπεξεργασία όμως του συνόλου, η οποία θα εκσυγχρόνιζε τα θέματα του πρώτου τόμου και θα τα συσχέτιζε άμεσα με αυτά που θα αναπτυχθούν στον δεύτερο, δεν θα φανέρωνε αποτελεσματικότερα στους αναγνώστες αλλά και στον ίδιο τον Καστοριάδη τους κινδύνους της παγκόσμιας πάλης μεταξύ της βαρβαρότητας και της αυτόνομης κοινωνίας όπως επίσης και τη διαρκή σημασία του βασικού του θέματος;

Το δοκίμιό μου θα κατέληγε με μια ειρωνική παρατήρηση, αν απλώς απαιτούσα απ' τον Καστοριάδη να δώσει μεγαλύτερη προσοχή σ' αυτή τη διάζευξη, την οποία, όπως ισχυρίστηκα, *άλλοι* είναι που την παρέβλεψαν. Πράγματι, ο Καστοριάδης έχει κάνει αρκετή και ενδιαφέρουσα δουλειά κατά τη διάρκεια της τελευταίας δεκαετίας ακριβώς πάνω στο ζήτημα της καταστροφής των κοινωνικών μορφών<sup>97</sup>. Και είναι ακριβώς αυτή η δουλειά, που διαποτίζει τα πρόσφατα γραπτά του, την οποία δείχνουν να ξεχνούν οι περισσότεροι κριτικοί. Ελπίζω να έδειξα τη συνεχιζόμενη σημασία και την επικαιρότητά της. Διότι βέβαια ούτε παραμέλησε ποτέ ο Καστοριάδης τον στόχο μιας αυτόνομης κοινωνίας: στην πραγματικότητα έχει αρχίσει να εκφράζει μια θετική κατανόηση του σκοπού της αυτονομίας σε αμφότερα τα πεδία της ψυχαναλυτικής και της πολιτικής πρακτικής<sup>98</sup>.

Ωστόσο παραμένει ένα ερώτημα, σχετικό με τον θρυμματισμένο χαρακτήρα του Είναι –ο οποίος οφείλεται ακριβώς στη δημιουργία και την καταστροφή των μορφών<sup>99</sup>. (Ο Καστοριάδης αρχικά ήθελε να τιτλοφορήσει τα *Σταυροδρόμια του λαβυρίνθου* και στη συνέχεια τους *Χώρους του ανθρώπου* ως *Le monde morcelé*, Ο θρυμματισμένος κόσμος). Το στοιχείο της διάζευξης που ενυπάρχει στο δίλημμα «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» ενδυναμώνεται απ' αυτή την πτυχή της σκέψης του, πιστεύω όμως ότι είναι δύσκολο να υπογραμμίσει κανείς τον ενιαίο χαρακτήρα και την κεντρική σημασία αυτής της θεματικής σε σχέση με τον ακανόνιστο θρυμματισμό του Είναι που διαυγάζει τώρα ο Καστοριάδης. Βρίσκουμε εδώ μία *πρόκληση* την οποία πρέπει να αντιμετωπίσουμε όχι κάποια αξεπέραστη «αντίφαση». Κάθε φάση της εξέλιξης της διάζευξης του μεταξύ σοσιαλισμού και βαρβαρότητας συνοδευόταν από μια νέα έμφαση στην ετερογενή φύση των κρίσεων του καπιταλισμού, στην πολλαπλότητα των αιτίων των καταστροφικών του τάσεων, στην «ασάφεια» των πολιτιστικών του νοημάτων, ακόμη και στη φθορά των ίδιων των όρων της διάζευξης από την ιστορία. Αυτό που έχει αποδειχθεί περισσότερο γόνιμο για τη σκέψη της κοινωνικής αλλαγής είναι αυτή η αίσθηση της διαφοράς μέσα στην ενιαία, όχι όμως αδιαπέραστη και αμετάβλητη, διάζευξη σοσιαλισμός/βαρβαρότητα, όπως επίσης και η επίγνωση που έχει ο Καστοριάδης των κινδύνων που τίθενται στην ίδια της την ύπαρξη ως διάζευξης.

Αν η σύγχρονη κοινωνία απλώς διαλύεται, θρυμματιζόμενη σε κομμάτια από τα οποία αδυνατεί να επαναδημιουργήσει τις απαραίτητες για τη συνοχή της κοινωνικές φαντασιακές σημασίες (μια κοινωνία δίχως θεσμούς είναι μια –κοινωνικώς

θεσμισμένη- φαντασίωση- ταυτόχρονα όμως δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι η κοινωνία θα θεσμίσει, σώνει και καλά, μια σειρά συνεκτικών θεσμών), η διάζευξη μεταξύ σοσιαλισμού και βαρβαρότητας και οι προοπτικές για μια αυτόνομη κοινωνία είναι τελειωμένες. Αν όμως, από την άλλη πλευρά, τα ζωντανά κοινωνικά θραύσματα που είμαστε καταφέρουν ν' αρχίσουν να ενώνονται στη βάση μιας αυτόνομης συνεργασίας, τότε οι προοπτικές για μια αυτόνομη κοινωνία παραμένουν επίκαιρες και το μοτίβο «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» όχι μόνο θα παρέμενε παρόν, αλλά θα συνιστούσε επιπλέον έκφραση της ζωής και της μοίρας μας σήμερα.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. το Appendix F, “English-Language Critical Assessments of and Responses to Castoriadis” στα *Political and Social Writings* του, μτφρ. D. A. Curtis, Μιννεάπολις, University of Minnesota Press, 1988, τ. 1. Στον τρίτο τόμο αυτής της μετάφρασης υπάρχει μια λίστα βιβλιοκριτικών και άρθρων στα γαλλικά, όπως επίσης κι ένα συμπλήρωμα στο Appendix F. Μαζί με αυτούς τους καταλόγους έχω καταρτίσει και μια λίστα με 47 τίτλους από παραπομπές και σύντομες αναφορές του έργου του στα αγγλικά και 44 στα γαλλικά. (Συμβουλευτήκα όλες τις καταχωρήσεις με την εξαίρεση μερικών μη δημοσιευμένων πανεπιστημιακών διατριβών). Τη μοναδική εξαίρεση αποτελεί η ανέκδοτη διατριβή του André Laignel, *La barbarie moderne. Rôle et signification de la barbarie pour la pensée marxiste* (Δεκέμβριος 1984· γραμμένη υπό την εποπτεία του Καστοριάδη στην Ανωτάτη Σχολή Κοινωνικών Επιστημών) που απεδείχθη χρήσιμη. Βλ. ειδικά το 16ο της κεφάλαιο.

2. «Introduction to Castoriadis», *Telos*, 23 (Ανοιξη, 1975), σ. 128. Βλ. επίσης “Ontology and the Political Project” στο *The Marxian Legacy*, Λονδίνο, Macmillan, 1977, σσ. 262-301 και “Cornelius Castoriadis: Ontology as Political” στην ανατυπωμένη έκδοση Λονδίνο: Macmillan και Μιννεάπολις: University of Minnesota Press, 1988, σσ. 320-333.

3. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 3 (Φθινόπωρο 1979), σσ. 35-36.

4. Βλ. την 32η υποσημείωση του “The Later Castoriadis: Institutions Under Interrogation”, *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 4 (χειμώνας 1980), σ. 100. Η δήλωση που παραθέτει ο Σίνγκερ έγινε ο τίτλος του δεύτερου μέρους της τριμερούς συνέντευξης που έδωσε ο Καστοριάδης τον Σεπτέμβριο του 1979 στο *Esprit*: «La barbarie, c' est l' absence de productivité historique». Ολόκληρη η συνέντευξη βρίσκεται τώρα στο *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, 1995, σσ. 135-157 υπό τον τίτλο «Μια ερώτηση δίχως τέλος».

5. «Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 1, μτφρ. Ε. Παπαδοπούλου, Α. Χόπογλου, Αθήνα, Ύψιλον, 1985, σ. 188.

6. *The Origins of Modern Leftism*, μτφρ. Michael K. Perl, Λονδίνο, Penguin, 1975, σσ. 35-36.

7. *Our Generation*, 12 (φθινόπωρο 1977), σ. 57.

<sup>α</sup> Αρχισυντάκτης του *Arguments* υπήρξε κατά την περίοδο 1957-1962 ο Κώστας Αζελός. Για τη σταδιοδρομία του εν λόγω εντύπου βλ. Κ. Αζελός, «Υπάρχει μια μαρξιστική φιλοσοφία»,

μτφρ. Λ. Σκάμη, *Προς την πλανητική σκέψη*, Αθήνα, Εστία, 1996, σ. 247, υπ. 1. Αυτές οι πληροφορίες επιτρέπουν μια σύγκριση με την παράλληλη, για την περίοδο αυτή, πορεία του με το *Socialisme ou Barbarie*.

8. *Arguments*, 3 (Απρίλιος 1957), σσ. 13-19.

9. «Sur l'article de Morin», στο ίδιο, σσ. 19-21.

<sup>β</sup> Είναι χρήσιμο να ξέρει ο αναγνώστης μερικά πράγματα για τον Λιοτάρ προκειμένου να κατανοήσει καλύτερα τις απόψεις του περί Καστοριάδη που εκθέτει και –ορθώς φυσικά– κριτικάρει ο D. A. C. Με την κυκλοφορία του δοκιμίου του Καστοριάδη «Το επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό» (1959) υπό μορφήν, αρχικά, εσωτερικού κειμένου, δημιουργήθηκαν δύο τάσεις μέσα στην ομάδα: μια συντηρητική που παρέμεινε προσκολλημένη στον μαρξισμό και μια ριζοσπαστική η οποία προσυπέγραφε λίγο πολύ τις ιδέες του Καστοριάδη. Ο Λιοτάρ ανήκε στην πρώτη τάση και δεδομένου ότι, όπως φαίνεται απ' τα κείμενά του, ασχολήθηκε κυρίως με το ζήτημα του Πολέμου της Αλγερίας, πρέπει να θεωρήσουμε ότι η κριτική του Καστοριάδη σχετικά με την μονομανία της ομάδας ως προς αυτό το ζήτημα κατά την περίοδο 1960-62 («Για έναν καινούργιο προσανατολισμό», *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 2, μτφρ. Β. Ψιμούλη, Ζ. Χριστοφίδου, Αθήνα, Ύψιλον, 1984, σσ. 183-184) αναφέρεται –μεταξύ άλλων– και σ' αυτόν: πρόκειται για μια κόμη μορφή έκφρασης του χάσματος που άνοιξε το 1959. Γι' αυτό και στο «Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία» (1964) ο Καστοριάδης τον ειρωνεύεται: βλ. Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασική θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, Ράππας, 1978, σ. 102, υπ. 66. Πέρα από τη κριτική που αναφέρει ο D. A. C., ο «μαρξιστής γυμνασιακός καθηγητής φιλοσοφίας», όπως τον αποκαλούσε ο Καστοριάδης, ασκεί ανάλογο τύπου κριτική στις καστοριαδικές θέσεις του *Socialisme ou Barbarie* και στη *Μεταμοντέρνα κατάσταση* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Γνώση, 1993, σ. 52). Για την άποψή του περί του Καστοριάδη και της φιλοσοφίας του βλ. και Λ. Αποστολόπουλος, *Οι τέσσερις έλληνες*, Αθήνα, Κάκτος, 2002, σ. 42, 90 κ.λπ.

10. Παρίσι, Editions de Minuit. Η «παρένθεση» αρχίζει στη σελίδα 142. Ευχαριστώ τον N. Berman που μου επεσήμανε αυτό το κείμενο.

11. Ο όρος είναι του Καστοριάδη. Βλ. το κείμενο «Οι σαλτιμπάγκοι», *Η γαλλική κοινωνία*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Αθήνα, Ύψιλον, 1986, σσ. 165-174.

12. «Να ξαναρχίσουμε την επανάσταση» είναι ο τίτλος του άρθρου του Καστοριάδη του 1963, στο τεύχος 35 του *S. ou. B.* (Ιανουάριος 1964). Τώρα στο *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 2, μτφρ. Β. Ψιμούλη, Ζ. Χριστοφίδου, Αθήνα, Ύψιλον, 1984. Αυτό το κείμενο «εμβαθύνει και επεκτείνει» τις ιδέες του δοκιμίου «Το επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό».

13. Φυσικά κι άλλοι έχουν σημειώσει και εξηγήσει τις ιδέες του Καστοριάδη για τη δημιουργία και την καταστροφή των σημασιών. Ο Σίνγκερ για παράδειγμα γράφει, στο “The Early Castoriadis...”, σ. 43, ότι «στο βαθύτερο επίπεδο, η γραφειοκρατικοποίηση της παραγωγικής διαδικασίας απογυμνώνει την εργασία απ' τη σημασία της ως διαδικασίας ικανής να δημιουργεί νόημα». Ωστόσο οι εν λόγω ιδέες δεν παίρνουν την κεντρική σπουδαιότητα που τους αναγνωρίζει ο Λιοτάρ.

14. *PSW* 1, σ. viii.

15. Γενική Εισαγωγή, *PSW* 1, σ. 8.

16. Βλ. «Pourquoi je ne suis plus marxiste», *Une société à la dérive*, Παρίσι, Seuil, 2005.

17. Λ. Τρότσκι, *Στην υπεράσπιση του μαρξισμού*, μτφρ. Θ. Θωμαδάκης, Η. Ροδίτη, Αθήνα, Αλλαγή, 1980, σ. 44 και 40.

18. Κ. Μαρχ - Φ. Ένγκελς, *Το μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, μτφρ. Γ. Κόττη, Αθήνα, Θεμέλιο, 1999, σ. 46.
19. Ρ. Λούξεμπουργκ, *Η κρίση της σοσιαλδημοκρατίας (Μπροσούρα Γιούνιους)*, κεφ. 1: <http://www.marxists.org/archive/luxemburg/1915/junius/ch01.htm>.
20. «Το πρόβλημα της ΕΣΣΔ και η δυνατότητα μιας τρίτης ιστορικής λύσης», *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 1, ό. π., σσ. 78-79.
21. Στο ίδιο, σ. 80.
22. Στο ίδιο, σ. 86. 23. Βλ. τη Γενική Εισαγωγή *PSW* 1, σ. 9. Αργότερα ο Καστοριάδης θα δει τόσο το ανατολικό όσο και το δυτικό εκμεταλλευτικό σύστημα σαν στιγμές του «γραφειοκρατικού καπιταλισμού», στην περίπτωση του πρώτου «ολοκληρωτικού», ενώ στην περίπτωση του δεύτερου «θρυμματισμένου».
24. «Το πρόβλημα της ΕΣΣΔ...», ό. π., σσ. 90-91.
25. Στο ίδιο, σ. 94.
26. Στο ίδιο, σσ. 92-93.
27. «Η συγκέντρωση των παραγωγικών δυνάμεων», *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 1, ό. π., σσ. 107-108.
28. «Πολιτική εισήγηση για το 5ο συνέδριο του Κ.Δ.Κ.», *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Α. Στίνας, Αθήνα, Ύψιλον, 1987, σ. 44.
29. «Η συγκέντρωση των παραγωγικών δυνάμεων», ό. π., σ. 109.
30. Στο ίδιο, σ. 119.
31. «Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», *Η γραφειοκρατική κοινωνία*, ό. π., σ. 162.
32. Στο ίδιο.
33. «Ο Σαρτρ, ο σταλινισμός και οι εργάτες», *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 1, μτφρ. Σ. Χαλκιάς, Β. Ψιμούλη, Αθήνα, Βέργος, 1977, σ. 167.
34. Στο ίδιο, σ. 177.
35. Στο *J. ou. B.*, 12 (Αύγουστος 1953) και 13 (Ιανουάριος 1954).
36. Αυτή η λίστα προέρχεται από τον «Επίλογο στο Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα», *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 1, ό. π., σ. 190.
37. Η έρευνά μου δεν ήταν εξαντλητική. Βασίστηκα σε έναν συνδυασμό μνήμης, μιας ηλεκτρονικής έρευνας όλων των άρθρων του Καστοριάδη που έχω μεταφράσει και των ευρετηρίων των διάφορων τόμων με γραπτά του. Η μία εξαίρεση που έφερε στην αντίληψή μου ο Καστοριάδης αποδεικνύει τον κανόνα και καταδεικνύει τη θέση μου ότι η θεματική «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» επιβίωσε άθικτη της περιόδου μεταξύ 1953 και 1979. Η εξαίρεση προέρχεται απ' το «Να ξαναρχίσουμε την επανάσταση», το κείμενο στο οποίο επιτέθηκε ο Λιοτάρ (βλ. τον Επίλογο του Καστοριάδη σ' αυτό το άρθρο στο *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 2, ό. π., σσ. 261-269). Στο σημείο 29 αυτού του κειμένου ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η φάση της γραφειοκρατικοποίησης και της καταναλωτικοποίησης της εργατικής τάξης «δεν είναι ούτε επιφανειακή ούτε τυχαία. Εκφράζει ένα πιθανό πεπρωμένο της τωρινής κοινωνίας. Αν ο όρος βαρβαρότητα έχει κάποιο νόημα σήμερα, δεν είναι ούτε το νόημα του φασισμού, ούτε της αθλιότητας, ούτε της επιστροφής στην εποχή του λίθου. Είναι ακριβώς αυτός ο “κλιματισμένος εφιάλτης”, η κατανάλωση για την κατανάλωση στην ιδιωτική ζωή, η οργάνωση για την οργάνωση στη συλλογική ζωή και τα σύνδρομά τους: ιδιωτικοποίηση, απομάκρυνση και απάθεια απέναντι στις κοινές υποθέσεις, καταστροφή του ανθρώπινου χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων. Αυτή η διαδικασία έχει σαφώς πάρει το δρόμο της στις βιομηχανοποιημένες

χώρες, αλλά γεννάει τις ίδιες της τις αρνήσεις. Οι γραφειοκρατικοποιημένοι θεσμοί έχουν εγκαταλειφθεί απ' τους ανθρώπους που έρχονται τελικά σε αντίθεση με αυτούς. Ο αγώνας δρόμου προς “όλο και ψηλότερα” επίπεδα κατανάλωσης, προς “καινούργια” αντικείμενα, αυτοκαταγγέλλεται αργά ή γρήγορα σαν παράλογος. Αυτό που μπορεί να επιτρέψει μια συνειδητοποίηση, μια σοσιαλιστική δραστηριότητα, και σε τελευταία ανάλυση μια επανάσταση, δεν έχει εξαφανιστεί, αλλά αντίθετα βλασταίνει μέσα στην τωρινή κοινωνία» («Να ξαναρχίσουμε την επανάσταση», *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 2, ό.π., σ. 145). Θα δούμε ότι στη *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* αυτού του είδους η περιγραφή της σύγχρονης βαρβαρότητας ως ενός «κλιματισμένου εφιάλτη» - η οποία υπάρχει στο «Επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό» και διακρίνεται εδώ απ' τον φασισμό, την απόλυτη ή σχετική εξαθλίωση και την παλαιότερη εκδοχή της βαρβαρότητας- θα χαρακτηριστεί ως «γενική αναισθησία». Ένα γράμμα της 28<sup>ης</sup> Οκτωβρίου 1963 προς τους αναγνώστες που ανακοινώνει τη διάσπαση της ομάδας («Η διακοπή της έκδοσης του *Socialisme ou Barbarie*», *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 2, ό.π., σσ. 293-298) επαναλαμβάνει αυτή τη δήλωση για τη «βαρβαρότητα» σαν έναν «κλιματισμένο εφιάλτη». Επανάληψη που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια δεύτερη εξαίρεση...

38. «Το πρόβλημα της ΕΣΣΔ...», ό.π.

39. Βλ. τα κείμενα: «Ο σταλινασμός στη Γαλλία», «Η συγκέντρωση των παραγωγικών δυνάμεων», «Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα».

40. «Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 1, ό.π.

41. «Η γραφειοκρατία μετά τον θάνατο του Στάλιν», *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 2, μτφρ. Γ. Παπακυριάκης, Αθήνα, Ύψιλον, 1985, σ. 120.

42. «Κατάσταση του ιμπεριαλισμού και προοπτικές του προλεταριάτου», *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, ό.π., σ. 143.

43. «Η προλεταριακή επανάσταση ενάντια στη γραφειοκρατία», *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 2, ό.π., σ. 204, υπ. 14.

44. «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού II», *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, μτφρ. Γ. Δ. Ιωαννίδης, Μ. Λαμπρίδης, Μ. Παπαντωνίου-Φραγκούλη, Αθήνα, Ύψιλον, 1986, σ. 80.

45. Στο ΠΣ I ο Καστοριάδης έγγραφε: «Διαπιστώνει λοιπόν κανείς ότι η ουσία, το θεμέλιο της κυριαρχίας της γραφειοκρατίας στη ρωσική κοινωνία είναι το γεγονός ότι κυριαρχεί στις παραγωγικές σχέσεις και ταυτόχρονα διαπιστώνουμε ότι αυτή η λειτουργία ήταν πάντοτε η βάση της κυριαρχίας μιας τάξης στην κοινωνία» (*Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, ό.π., σ. 54).

46. «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού II», ό.π., σ. 80.

47. Στο *ίδιο*, σ. 83.

48. «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού III», *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 2, ό.π., σ. .

49. «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού II», ό.π., σ. 80.

50. «Το επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό», *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, ό.π.

51. Στο *ίδιο*, σ. 269.

52. Στο *ίδιο*, σ. 257.

53. Στο *ίδιο*.

54. Στο *ίδιο*, σ. 259.

55. Στο *ίδιο*.

56. Στο *ίδιο*, σ. 265.

57. Στο *ίδιο*, σ. 237.

58. Στο *ίδιο*, σ. 268.

59. Στο *ίδιο*.

60. Στο *ίδιο*.

61. Ένα βασικό ζήτημα που δεν πραγματεύθηκαν είναι η αυτοκριτική του Καστοριάδη (1972) σε ό,τι αφορά στην παλαιότερη προσχώρησή του σ' αυτόν τον «ιστορικό “τελεσιγραφισμό” που χαρακτήριζε τον λενινισμό και, κυρίως, τον τροτσισμό» (*Η γραφειοκρατική κοινωνία* 1, ό. π., σ. 26) και οι συνέπειες αυτής της εγκατάλειψης για την αντίληψή του περί της βαρβαρότητας.

62. «Ο Σαρτρ ο σταλινισμός και οι εργάτες», ό. π., σ. 154.

63. «Το επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό», ό. π., σ. 237.

64. Βλ. στο *ίδιο*, σσ. 235-248.

65. “Rescuing the Revolution with an Ontology: on Cornelius Castoriadis’ [s] Theory [sic] of Society”, *Thesis 11*, 14 (1986), σσ. 62-78· η παράθεση για την «πεποίθηση» του Καστοριάδη βρίσκεται στη σελίδα 63. [Σ.τ.Μ: Όπως το έχει πει σε άλλη ευκαιρία ο D. A. C. (“Unities and Tensions in the Work of Cornelius Castoriadis. With Some Considerations on the Question of Organization”, υπ. 6), ο Καστοριάδης απέρριπτε τον όρο «πολιτική φιλοσοφία» και γ' αυτό διαφωνούσε με τον υπότιτλο της γερμανικής μετάφρασης της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας* “Entwurf einer Politische Philosophie” («Σχέδιο μιας πολιτικής φιλοσοφίας»). Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι για τον Καστοριάδη είναι αδύνατο να υπάρξει μια θεωρία της θέσμησης της κοινωνίας: «Δεν υπάρχει και δε θα μπορούσε να υπάρξει μια θεωρία της θέσμησης, γιατί η θεωρία είναι η *θεωρία* [ελληνικά στο πρωτότυπο]: το βλέμμα που τίθεται απέναντι από κάτι και το επιθεωρεί. Δεν μπορούμε να θεθούμε απέναντι στη θέσμηση και να την επιθεωρήσουμε, καθώς τα μέσα για μια τέτοια πράξη συνιστούν και τα ίδια κομμάτι της θέσμησης», «Institution première de la société et institutions secondes», *Figures du pensable*, Παρίσι, Seuil, 1999, σ. 115. Βλ. επίσης ολόκληρη την ανάλυση του πρώτου κομματιού της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας* σχετικά με την έννοια της διαύγασης και τη διαφορά της από τη θεωρία ως επίτευξη της εξαντλητικής γνώσης, όπως επίσης και το χωρίο του κειμένου «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς» που παρατίθεται στην υπ. 92. Βέβαια ο *παραδοσιακός και συντηρητικός* τρόπος σκέψης του Χόνετ δεν του επιτρέπει να το αντιληφθεί αυτό].

66. *Χώροι του ανθρώπου*, ό. π., σ. 147.

67. «Οι διανοούμενοι και η ιστορία», *Ο Θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, Ύψιλον, 1992, σ. 115.

68. «Ποιο είναι το σημαντικό», *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 2, ό. π., σσ. 175-176.

69. Σε ό,τι αφορά στην αντικατάσταση ή στη σταδιακή εξαφάνιση των μορφών, ως συνέπεια της «αταξίας» «παλιών συστημάτων που βρίσκονται σε κρίση», ο Καστοριάδης αναφέρει ως παραδείγματα τον «ύστερο ρωμαϊκό κόσμο –ή πολλές κοινωνίες του Τρίτου Κόσμου σήμερα. Στην πρώτη περίπτωση, μια νέα “ενοποιητική αρχή”, ένα νέο μάγμα κοινωνικών φαντασιακών σημασιών αναδύθηκε τελικά με τον Χριστιανισμό. Δε βλέπω καμία σχέση της προηγούμενης “αταξίας” μ' αυτή την ανάδυση, εκτός από εκείνη μιας “αρνητικής συνθήκης”. Στη δεύτερη περίπτωση –εκείνη των χωρών του Τρίτου Κόσμου-, καμιά νέα “ενοποιητική αρχή” δε φαίνεται να αναδύεται, και η διαδικασία κατάρρευσης της παλιάς τάξης απλώς συνεχίζεται –εκτός από τις περιπτώσεις (που δεν είναι οι πιο συχνές) όπου “ενοποιητικές αρχές” εισάγονται με επιτυχία από το εξωτερικό» («Το φαντασιακό: δημιουργία στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο», *Χώ-*

ροι του ανθρώπου, ό. π., σ. 128). Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι διαφορετικού είδους κοινωνίες βιώνουν τη δημιουργία και την καταστροφή, όπως επίσης και τις συνδέσεις μεταξύ των δύο αυτών όρων, με διαφορετικό τρόπο. [Σ. τ. Μ.: Εν προκειμένω είναι χρήσιμο να αναφερθούμε σε μια έννοια που ο Καστοριάδης εισήγαγε κατά τη διάρκεια ενός από τα σεμινάρια του τού 1986-87, το κείμενο του οποίου δεν είχε ακόμη εκδοθεί, όταν γραφόταν το κείμενο του D. A. C. Πρόκειται για την έννοια της *destitution*: «Με *destitution* εννοούμε την κίνηση του κοινωνικού φαντασιακού το οποίο αποσύρεται από τους υπάρχοντες θεσμούς και φαντασιακές σημασίες, τουλάχιστον εν μέρει, και τις απεικδύει, τις “παύει” [les destitue], αφαιρώντας τους το ουσιώδες της πραγματικής τους ισχύος ή της νομιμότητάς τους –δίχως παρ’ όλα αυτά να προχωρά στη δημιουργία άλλων θεσμών, που θα έπαιρναν τη θέση τους ή άλλων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών» (*Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Παρίσι, Seuil, 2002, σ. 16). Αφήνουμε προς το παρόν αμετάφραστη την έννοια, καθώς δεν υπάρχει ικανοποιητικό ελληνικό αντίστοιχο που να συνδυάζει τις σημασίες της στέρησης και της παύσης που έχουν το αγγλικό και το γαλλικό πρωτότυπο. Μια πρόχειρη απόδοση, βασισμένη αποκλειστικά σε φιλοσοφικά κριτήρια (και σε μια ηχητική συγγένεια), θα μπορούσε να είναι η *αποθέσμιση*.]

<sup>7</sup> Εδώ είναι αναγκαία μια μεταφραστική επισήμανση, η οποία έχει μεγάλη φιλοσοφική σημασία. Με τη λέξη «κουλτούρα» αποδίδουμε την αγγλική λέξη *culture* ενώ με «πολιτισμός» μεταφράζουμε τη λέξη *civilization*, καθώς ο D. A. C. τις χρησιμοποίησε και τις δύο. Ως γνωστόν, σε αντίθεση με τις λατινογενείς γλώσσες (ή με τα γερμανικά που εν προκειμένω τις ακολουθούν), τα ελληνικά δε διαθέτουν δύο διαφορετικές λέξεις για να δηλώσουν τη νοηματική διαφορά μεταξύ *culture* και *civilization* και συνήθως αποδίδονται και τα δύο ως «πολιτισμός». Πρέπει να επιμείνουμε στο γεγονός πως η δημιουργία της λέξης «κουλτούρα» προσθέτει μια καινούργια σημασία στο νεοελληνικό λεξιλόγιο και δεν είναι σε καμία περίπτωση απλώς και μόνον ένα συνώνυμο της λέξης «πολιτισμός» ή της «πνευματικής καλλιέργειας». Αυτή η παρατήρηση είναι ουσιαστικής σημασίας σε ό,τι αφορά στην κατανόηση της φιλοσοφίας του Καστοριάδη. Στον Καστοριάδη η διαφορά μεταξύ κουλτούρας και πολιτισμού συνδέεται με τη θεμελιώδη διαφορά μεταξύ της φαντασιακής/ποιητικής και της συνολοταυτιστικής/λειτουργικής διάστασης της κοινωνίας: «Με τον όρο “πολιτισμός” [το γαλλικό κείμενο λέει *culture*, πρόκειται για σφάλμα της μεταφράστριάς] εννοώ εδώ καθετί που στο θεσμό μιας κοινωνίας ξεπερνά τη συνολιστική-ταυτιστική (λειτουργική-εργαλειακή) διάσταση και το οποίο τα μέλη της κοινωνίας αυτής επενδύουν θετικά σαν “αξία” με την ευρύτερη έννοια του όρου» («Κοινωνικός μετασχηματισμός και πολιτισμική δημιουργία», *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, μτφρ. Γ. Δ. Ιωαννίδης, Μ. Λαμπρίδης, Μ. Παπαντωνίου-Φραγκιούλη, Αθήνα, Ύψιλον, 1986, σ. 301). Κουλτούρα, εν ολίγοις, είναι το πεδίο των σημασιών και του συλλογικού φαντασιακού, η καθεαυτή δηλαδή δημιουργική και μη λειτουργική πτυχή της κοινωνίας στη διάρκεια της από τους πρωτοθεσμούς του λέγειν και του τείχειν (βλ. σχετικά: *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλιτιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, Ράππας, 1978, κεφ. V), ενώ πολιτισμός είναι το σύνολο των διαστάσεων κάθε κοινωνίας, δηλαδή ποιητικό/φαντασιακό και λειτουργικό/συνολοταυτιστικό μαζί. Στην περίπτωση που ο D. A. C. αναφέρεται στον Καστοριάδη ακολουθούμε αυστηρά τη διάκριση μεταξύ «κουλτούρας» και «πολιτισμού» στην περίπτωση που αναφέρεται στον μαρξισμό, είμαστε πιο ελεύθεροι, καθώς ο μαρξισμός δεν διακρίνει μεταξύ δύο ειδών διαστάσεων της κοινωνίας, αφού τα πάντα θεωρούνται εποικοδόμημα της οικονομικής βάσης.

70. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό. π., σ. 146.

<sup>6</sup> Στο συγκεκριμένο σημείο το αγγλικό πρωτότυπο έχει ένα λάθος, καθώς αντί για “creation” ή “creativity” γράφει “autonomy”. Το διορθώνουμε σε «δημιουργικότητα» μετά από συμφωνία και του D. A. C.

71. Στο ίδιο, σ. 147.

72. Βλ., πιο πρόσφατα, «Institution première de la société et institutions secondes», ό. π.

73. «Το πρόβλημα της ΕΣΣΔ...», ό. π., σ. 90.

74. Βλ. «Ο Χρυστσώφ και η αποσύνθεση της γραφειοκρατικής ιδεολογίας», *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 2, ό. π.

75. Βλ. *Μπροστά στον πόλεμο*, μτφρ. Ζ. Χριστοφίδου-Καστοριάδη, Αθήνα, Υψίλον, 1985, κεφ. 4, σσ. 261-273 και κεφ. 3, σσ. 178-188 («Το αδύνατο των μεταρρυθμίσεων»).

76. «Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», ό. π., σ. 164.

<sup>7</sup> Μια από τις ομάδες (μαζί με την ιταλική *Unità Proletaria* και την αγγλική *Solidarity* μεταξύ άλλων) με τις οποίες το *Socialisme ou Barbarie* διατηρούσε δεσμούς –εν προκειμένω μέχρι περίπου το 1955. Προήλθε από την αποχώρηση της περιφημής τάσης Johnson-Forest (C. L. R. James, R. Dunayevskaya και G. Boggs) από το αμερικανικό, τροτσκιστικό *SWP* στα τέλη της δεκαετίας του '40. Στα τεύχη 1-8 του *Socialisme ou Barbarie* μεταφράστηκε με εισαγωγή το βιβλίο των Paul Romano και Ria Stone (ψευδώνυμα της Grace Boggs κι ενός άλλου αγωνιστή του οποίου το πραγματικό όνομα έχει παραμείνει άγνωστο) *The American Worker*. Για τη μετάφραση αυτή το περιοδικό της *Correspondence* (τ. 21, Ιούλιος 1954) έλεγε ότι χρησίμευσε στο «να δημιουργηθεί μια γέφυρα μεταξύ της γαλλικής και της αμερικανικής εργατικής τάξης». Βλ. επίσης τι γράφει ο Καστοριάδης για την Grace (Lee) Boggs: «Πρόλογος» στο *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 1, ό.π., σ. 9.

77. «Για το περιεχόμενο του σοσιαλισμού Ι», ό. π., σ. 71.

<sup>8</sup> Εδώ ο συγγραφέας κάνει ένα ωραίο λογοπαίγνιο. Στα αγγλικά οι λέξεις «θρέψη» και «πέψη» είναι *ingestion* και *digestion* αντίστοιχα. Στηριζόμενος στην κοινή λατινική ρίζα του δεύτερου συνθετικού τους, τις συνδέει με το γαλλικό *gestion* που σημαίνει διαχείριση.

78. Στο ίδιο, σ. 72.

79. «Για το περιεχόμενο του σοσιαλισμού ΙΙΙ», ό. π., σ.

80. «Το επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό», ό. π., σ. 247. Βλ. και σσ. 235-247.

81. Στο ίδιο, σ. 277.

82. Βλ. “The Crisis of Culture and the State”, *University of Minnesota Occasional Papers*, 16 (1986). Κι ο Roberto Unger έχει χαρακτηρίσει τη σύγχρονη κουλτούρα ως «αλεξανδρινή». Βλ. R. Rorty, “Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future”, *Northwestern University Law Review*.

83. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό. π., σ. 118.

84. Honneth, ό. π., σ. 68.

<sup>9</sup> Πρόκειται για απόπειρα απόδοσης του αγγλικού επιθέτου *ensidic*, το οποίο με τη σειρά του αποτελεί απόδοση του γαλλικού νεολογισμού *ensidique* που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης. Το *ensidique* προέρχεται από τη «συμπύκνωση» του όρου *ensembliste-identitaire* που σημαίνει συνολιστικός-ταυτιστικός. Θα μπορούσαμε να κάνουμε μια ανάλογη συμπύκνωση στα ελληνικά και να δημιουργήσουμε τον όρο *συνταυτιστικός* ή κάτι ανάλογο, αλλά μάλλον θα ήταν ακατανόητος. Γ' αυτόν τον λόγο χρησιμοποιούμε το επίθετο *συνολοταυτιστικός*, το οποίο το έχει εισαγάγει ο ίδιος ο Καστοριάδης. Βλ. τις απαντήσεις του στο *Φιλοσοφία και επιστήμη. Ένας διάλογος με τον*



Γεώργιο Α. Ευαγγελόπουλο, Αθήνα, Ευρασία, 2003.

85. *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, ό. π., σ. 143.

86. *Στο ίδιο*, σ. 148.

87. *Χώροι του ανθρώπου*, ό. π. Βλ. επίσης, στο ίδιο, «Φύση και αξία της ισότητας».

88. «Το “τέλος της φιλοσοφίας”», *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 2000.

89. *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 112.

90. «Κοινωνικός μετασχηματισμός και πολιτισμική δημιουργία», *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, ό. π., σ. 301. Το κείμενο “The Crisis of Culture and the State” συνιστά μια συντομυμένη αλλά επίσης ουσιαστικά αναθεωρημένη και ενημερωμένη αγγλόφωνη εκδοχή αυτού του κειμένου.

91. *Στο ίδιο*, σ. 303.

92. «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ’ εμάς», *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον, 1991, σ. 383 κ. ε.

93. Αυτήν την παρατήρηση την έκανε ένα παλιό μέλος της ομάδας, ο Pierre-Marie Borel στο «Sur la philosophie de Castoriadis», *Revue de l’Enseignement Philosophique*, 34 (Φεβρουάριος 1984). Βλ. σσ. 52-53.

94. «Σοσιαλισμός και αυτόνομη κοινωνία», *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, ό. π., σ. 9 κ. ε.

<sup>7</sup> Ο οποίος τελικά δεν κυκλοφόρησε ποτέ. Ένα πλάνο των περιεχομένων και της δομής του δίνεται στο τέλος του πρώτου τόμου: *Μπροστά στον Πόλεμο*, μτφρ. Ζ. Χριστοφίδου-Καστοριάδη, Αθήνα, Ύψιλον, 1986, σ. 336.

<sup>8</sup> Σύμβουλος θεμάτων εξωτερικής πολιτικής του καουμπόου/προέδρου Ρήγκαν και εν συνεχεία πρέσβης των ΗΠΑ στα Ηνωμένα Έθνη και μέλος του Συμβουλίου Εθνικής Ασφαλείας. Γνωστή για τις αντικομμουνιστικές τις θέσεις και για την ιδέα της ότι υπάρχει διαφορά μεταξύ αυταρχικών/δικτατορικών και ολοκληρωτικών καθεστώτων και ότι, ως εκ τούτου, οι ΗΠΑ οφείλουν να συνεργάζονται, όπου χρειάζεται (Νικαράγουα, Αργεντινή κ.λπ.), με τα πρώτα με σκοπό την καταπολέμηση των δευτέρων.

95. “Threat of the *Gervinus Zeitung*”, (24/6/1848), Marx/Engels, *Collected Works*, NY, International Publishers, 1977, τ. 7, σ. 116.

96. «Η κρίση των δυτικών κοινωνιών», *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σσ. 13-33.

97. Βλ. τα κείμενα «Οι διανοούμενοι και η ιστορία» και «Το “τέλος της φιλοσοφίας”».

98. Βλ. π.χ. «Institution première de la société et institutions secondes», ό. π., σσ. 125-126 και «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ό. π.

99. Βλ. π.χ. «Χρόνος και δημιουργία», *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό. π.

## ΕΠΙΜΕΤΡΟ 2007

Υποδέχτηκα μ' ένα μείγμα ανησυχίας, ενθουσιασμού και ευγνωμοσύνης την ευκαιρία να ανασύρω ένα παλιό μου κείμενο από την αφάνεια ενός -ακριβού και εξαντλημένου πλέον- συλλογικού τόμου και να το καταστήσω διαθέσιμο σήμερα για το ελληνικό κοινό.

Καθώς συνεχίζω να σκέφτομαι ότι η διάζευξη «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», αν γίνει κατανοητή ως μια «παρούσα ανταγωνιστική διάζευξη»<sup>1</sup>, είναι κεντρική τόσο στο έργο του Καστοριάδη συνολικά όσο και στη σκέψη που στοχεύει στον αυτομετασχηματισμό της κοινωνίας μας, ανησύχησα, όταν μου προτάθηκε η μετάφραση του συγκεκριμένου κειμένου. Αμφέβαλα για το αν το φθαρμένο από τον χρόνο κείμενό μου θα μπορούσε να παραμείνει ικανοποιητικό μέσα σ' ένα κόσμο που έχει αλλάξει τόσο πολύ.

Πράγματι, όταν έγραφα αυτό το αναλυτικό-ιστορικό δοκίμιο (1989) δεν είχα επίγνωση των τεράστιων αλλαγών που θα επακολουθούσαν και οι οποίες τελικά οδήγησαν στη κατάρρευση του ρωσικού ανατολικού μπλοκ και, λίγο αργότερα, του ίδιου ρωσικού «κομμουνισμού». Είχα προτείνει τότε στον Καστοριάδη να ξαναδουλέψει, σε ένα δεύτερο τόμο του *Μπροστά στον πόλεμο*, τη διαρκώς παρούσα –αν και σταθερά υπόγεια- θεματική «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» με σκοπό να πραγματευτεί τον γραφειοκρατικό καπιταλισμό και των δύο μπλοκ, Ανατολικού και Δυτικού, μαζί, αντί να συνεχίζει να μεταχειρίζεται αυτά τα δύο «στρατόπεδα» ξεχωριστά.

Μια λαμπρή πρόβλεψη της σημερινής «παγκοσμιοποίησης»; Σίγουρα όχι. Αν και μοιραζόμουν την ελπίδα του Καστοριάδη ότι η Ρωσία θα ήταν η «πρώτη υποψήφια για μια κοινωνική επανάσταση»<sup>2</sup>, η μορφή και η χρονική στιγμή της κατάρρευσης της Σοβιετικής Ένωσης, όπως επίσης κι αυτό που την ακολούθησε, ήταν ιδιαίτερα απρόβλεπτο. Από το 1991 έγραφα, στον Πρόλογο του μεταφραστή του τρίτου τόμου των *PSW* του Καστοριάδη, ότι αυτό που συνέβαινε δεν ήταν μια γραμμική μορφή «παγκοσμιοποίησης», αλλά μια σύνθετη και αντιφατική διαδικασία μη-δημοκρατικής ολοκλήρωσης και απορρόθμισης της «παγκόσμιας κοινωνίας» (άλλο ένα θέμα που δεν αναπτύσσεται όσο θα έπρεπε μέσα στα γραπτά του Καστοριάδη):

Σίγουρα αδιέξοδα για την δημοκρατία όπως ο τριπαλισμός, ο φυλετισμός κι ο εθνικισμός βρίσκονται σήμερα ξανά σε άνοδο, καθώς διεθνείς κοινωνικές και οικονομικές ενοποιήσεις τείνουν να καλλιεργούν και να τρέφονται από αυτές τις τάσεις. Όταν κάποιος επιστρέφει και κλείνεται στην ταυτότητα, την κοινότητα και την κληρονομιά του, δεν κάνει τίποτε άλλο απ' το να ενθαρρύνει και τους άλλους να κάνουν το ίδιο. Και φυσικά ο κενός «διεθνισμός» των Ηνωμένων Εθνών και των συγχωνευμένων αντιδημοκρατικών οικονομικών μπλοκ ούτε απαντάει ούτε παρακάμπτει το πρόβλημα (xx).

Ο Καστοριάδης εξέθεσε τη στάση του απέναντι σ' αυτή τη «νέα παγκόσμια αταξία» (όπως θα μπορούσαμε να την αποκαλέσουμε, παραπέμποντας στον Μπους πατέρα) σε μια σειρά κειμένων που έγραψε αφότου κατατέθηκε και εκδόθηκε το δοκίμιό μου. Από εδώ ξεκινά άλλη μια πηγή ανησυχίας σχετικά με το κείμενό μου, καθώς η σημερινή του μετάφραση στα ελληνικά δε λαμβάνει υπόψη της όλα αυτά τα γραπτά της τελευταίας δεκαετίας του Καστοριάδη<sup>3</sup>.

Παρ' όλα αυτά, ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης μπορεί να ανατρέξει, εν είδει αποζημίωσης αλλά και παρακίνησης για περαιτέρω έρευνα, στον Πρόλογο που συνοδεύει την αγγλική έκδοση του 2003 της *Ανόδου της ασημαντότητας* του Καστοριάδη: *The Rising Tide of Insignificance (The Big Sleep)*: [http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising\\_tide.pdf](http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising_tide.pdf), όπου ο ανώνυμος μεταφραστής/εκδότης διερευνά τις «μορφές της σύγχρονης βαρβαρότητας» (xxix – xlii). Η διαδικτυακή δημοσίευση αυτής της μη εξοσιοδοτημένης μετάφρασης ανάγκασε και τους κληρονόμους του Καστοριάδη να εκδώσουν στα γαλλικά έναν μεταθανάτιο τόμο των τελευταίων του κοινωνικο-πολιτικών γραπτών, παρ' το γεγονός πως είχαν δηλώσει κατηγορηματικά ότι δεν είχαν σκοπό να κάνουν κάτι τέτοιο<sup>4</sup>.

Όπως και να 'χει το πράγμα, είχα ήδη αναφέρει στο δοκίμιό μου την ουσιώδη θέση του Καστοριάδη. Πρόκειται για μια ιδέα που διατυπώθηκε στην αρχή της δεκαετίας του 1960 και η οποία έχει σήμερα ακόμη μεγαλύτερη επικαιρότητα: Η κρίση του καπιταλισμού, που έχει σαν σκοπό της την εγκαθίδρυση, μέσω της απεριόριστης εξάπλωσης του εξορθολογισμού, μιας «κυριαρχίας» πάνω στο σύνολο των πτωχών της κοινωνικής ζωής, έχει οδηγήσει στην καταστροφή των σημασιών, αρχικά στο πεδίο της εργασίας, και στη συνέχεια σε όλες τις υπόλοιπες περιοχές της ανθρώπινης δράσης. Με αυτό τον τρόπο φτάνει στο σημείο να μετατρέπεται σε «κρίση της κοινωνικοποίησης αυτής της καθεαυτής». Γι' αυτό τον λόγο συνιστά, ταυτόχρονα, όχι μόνο έκφραση της διάζευξης «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», αλλά θέτει και το ζήτημα της ίδιας της επιβίωσης αυτής της διάζευξης.

Ο ενθουσιασμός μου πηγάζει από το γεγονός ότι η παρούσα ελληνική μετάφραση έγινε από μια ομάδα που ονομάζεται *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα*. Τη διάζευξη «Αυτονομία

ή Βαρβαρότητα» (*Autonomie oder Barbarei*) την έχει επιλέξει και μια γερμανόφωνη ομάδα ως τίτλο για τον πρώτο τόμο με μεταφρασμένα έργα του Καστοριάδη που πρόκειται να εκδώσει<sup>5</sup>. Φαίνεται ότι αυτό το βασικό θέμα, αν και όχι πάντοτε κατά τρόπο ρητό, έχει αρχίσει να τονίζεται απ' τους ανθρώπους που ενδιαφέρονται όχι για τη διαχείριση και τον έλεγχο, αλλά για την περαιτέρω επεξεργασία της επαναστατικής κληρονομιάς του Καστοριάδη και του *S. im B.*, όπως βέβαια και του προτάγματος της Αυτονομίας συνολικά - το οποίο από μόνο του ξεπερνάει κάθε ατομική ή συλλογική συνεισφορά, όπως ξεδιπλώνεται εδώ και 2.500 χρόνια<sup>6</sup>. Από την πλευρά μου, δεν μπορώ παρά να νιώθω ικανοποίηση, αν η ταπεινή μου προσφορά μπορεί να βοήθησε με κάποιο τρόπο αυτούς που επιθυμούν να συμβάλλουν στη δημιουργία των συνθηκών μέσα στις οποίες θα μπορέσει να αναδυθεί μια «ανοιχτή γέννηση σημασιών προσανατολισμένων σ' έναν ριζικό μετασχηματισμό του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου... και οι οποίες ενοποιούνται από την ιδέα της αυτονομίας του ανθρώπου και της κοινωνίας»<sup>7</sup>.

Τέλος, ας μου επιτρέψει ο αναγνώστης να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στην ελληνική πολιτική ομάδα *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα*. Στον θρυμματισμένο κόσμο του μεταθανάτιου ενδιαφέροντος για το έργο του Καστοριάδη, αυτή η οργάνωση κατάφερε να αποφύγει αμφότερες τις ιδιαίτερα διαδεδομένες τάσεις: από τη μία πλευρά, να περιστείλει το έργο στις ακαδημαϊκές του διαστάσεις και να το προωθήσει σαν μια απλή διανοουμενίστικη περιέργεια που θα της άξιζε ίσως μια μεγαλύτερη «αναγνώριση» από την άλλη, να το θάψει πολιτικά κάτω από το πλήθος των αναγεννόμενων νέο/παλαιοαριστερών τρόπων σκέψης και δράσης τους οποίους το ίδιο αυτό το έργο είχε από καιρό ξεπεράσει. Αντ' αυτού, οι γενναίοι αυτοί νέοι παρεμβαίνουν στην σύγχρονη αγορά με τις προκηρύξεις τους, το περιοδικό τους και τις δημόσιες συζητήσεις τους<sup>8</sup>.

Δεν είμαι επουδενί ο μόνος που φιμώθηκε, λογοκρίθηκε και αποβλήθηκε από πρωτοβουλίες στην προσπάθειά μου να επικεντρωθώ στην επαναστατική κληρονομιά του Καστοριάδη. Έχω γίνει όμως ιδιαίτερα γνωστός (αν όχι πασίγνωστος) για την επιμονή μου ως προς το ότι αυτή η κληρονομιά θα πρέπει να εξετάζεται, να συζητιέται και να διευρύνεται, με έναν τρόπο που θα σέβεται την ιδέα της αυτονομίας όπως επίσης και τις βασικές αρχές του διαλόγου και του δημοκρατικού τρόπου λήψης αποφάσεων. Γι' αυτό και είμαι ιδιαίτερος χαρούμενος που έχω αυτή την ευκαιρία να εκφραστώ, σαν ίσως ανάμεσα σε ίσους, σε αυτό που ελπίζω να γίνει κάποτε μια πολυφωνία απόψεων που θα στοχεύει στη δημιουργία ενός καινούργιου είδους σχέσεων ανάμεσα σ' έναν ενεργό οίκο, σε μια ανοιχτή αγορά και σε μια αμεσοδημοκρατική εκκλησία του δήμου, για μια παγκόσμια κοινωνία που παλεύει να γεννηθεί.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Κι όχι σαν μια *παγιωμένη ιδέα* (idée fixe), αλλά σαν μια *μεταβαλλόμενη ιδέα* (idée mobile), όπως το είχα διατυπώσει τότε.
2. Βλ. «La Russie, premier candidat à la révolution sociale», *Izfoke: Revue libertaire sur les pays de l'Est*, 16 (Σεπτέμβριος 1988), σσ. 29-34.
3. Στην ιστοσελίδα *Cornelius Castoriadis/ Agora International Website*: <http://www.agorainternational.org> μπορεί κανείς να βρει διαρκώς ενημερωνόμενες βιβλιογραφίες κειμένων σχετικών με τον Καστοριάδη, συμπεριλαμβανομένων φυσικά και όλων όσων εκδόθηκαν μετά το κείμενο μου του 1989, σε δεκαεφτά γλώσσες (ανάμεσα στις οποίες τα γαλλικά, τα ελληνικά και τα αγγλικά).
4. *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Παρίσι, Seuil, 2005.
5. Πρόκειται για την ομάδα *Verein für das Studium und die Förderung der Autonomie* [Σύλλογος για την Μελέτη και την Προώθηση της Αυτονομίας]: <http://www.autonomieentwurf.de>.
6. Στις τελευταίες σειρές της Γενικής Εισαγωγής που συνέταξε ο Καστοριάδης για τη συλλογή των κειμένων του από την περίοδο του *S. ou B.* μπορούμε να εντοπίσουμε ακόμη μια υπόγεια διατύπωση της θεματικής «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», ταυτόχρονα με μια αναφορά σ' ό,τι ο ίδιος θεωρούσε αποφασιστικό για την ίδια της την επιβίωση ως μιας διαρκώς παρούσας ανταγωνιστικής διάζευξης: «Ό,τι έχουμε να πούμε είναι αδύνατον να γίνει ακουστό, αν δεν ακουστεί πρώτ' απ' όλα μια κλήση προς μια κριτική που δεν είναι σκεπτικισμός, προς ένα άνοιγμα που δε διαλύεται μέσα στον εκλεκτικισμό, προς μια διαύγεια, που δε σταματάει τη δράση, προς μια δράση, που δεν αντιστρέφεται σε ακτιβισμό, προς μια αναγνώριση του άλλου προσώπου, που είναι ικανή να κρατάει τα μάτια της ανοιχτά. Η αλήθεια για την οποία πρόκειται στο εξής δεν είναι κτήμα, ούτε ανάπαυση του πνύματος, που αποσύρεται στον εαυτό του. Είναι το κίνημα των ανθρώπων μέσα σ' ένα ελεύθερο χώρο, μέσα στον οποίο αυτά που δίνουμε εδώ είναι μερικά σημεία προσανατολισμού. Αυτή η κλήση μπορεί να γίνει ακόμα ακουστή; Είναι αυτή η αλήθεια που σήμερα ο κόσμος επιθυμεί και μπορεί να φτάσει; Ούτε κανένας άνθρωπος, ούτε η θεωρητική σκέψη σαν τέτοια δεν έχει τη δυνατότητα ν' απαντήσει εκ των προτέρων σ' αυτό το ερώτημα. Αλλά δεν είναι μάταιο να το θέσουμε, ακόμα κι αν αυτοί που θέλουν και μπορούν να τ' ακούσουν δεν είναι πολυάριθμοι: αν μπορούν να το κάνουν χωρίς υπεροψία, είναι το άλας της γης. Ούτε επίσης, μπορεί οποιοσδήποτε να θεμελιώσει, με την παραδοσιακή έννοια του όρου, το πρόταγμα της ιστορικής και κοινωνικής μεταμόρφωσης, που είναι, τελικά, συνυπόστατο με ένα τέτοιο στόχο μια τέτοιας αλήθειας -αφού και τα δυο μιας παρυσιάζονται σήμερα σαν η καινούργια αξίωση μιας καινούργιας αυτοτοποθέτησης του κοινωνικο-ιστορικού ανθρώπου. Δεν πρόκειται πια για θεμελιώσεις, κι ακόμα λιγότερο για διδαχές: αυτό που χρειάζεται είναι η διαύγηση, που θα βοηθήσει αυτήν την καινούργια αξίωση να διαδοθεί και να πάρει μορφή» (*Η γραφειοκρατική κοινωνία* 1, ό. π., σσ. ).
7. «Το ζήτημα της ιστορίας του εργατικού κινήματος», *Η πείρα του εργατικού κινήματος* 1, ό. π., σ. 81.
8. Η *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα* μ' έχει προσκαλέσει να συμμετάσχω στην πρώτη της δημόσια εκδήλωση (οργανωμένη με αφορμή τη συμπλήρωση μιας δεκαετίας από το θάνατο του Καστοριάδη), όπου θα αναφερθώ σ' ένα επιπλέον ζήτημα: στην ανάγκη να υιοθετήσουμε μια κριτική και ταυτόχρονα ενοποιητική προσέγγιση του έργου του Καστοριάδη, αντιμετωπίζοντάς το ως όλον, αντί να ακολουθούμε την -απολύτως ασυνάρτητη- τάση που διακρίνει ανάμεσα σ' έναν «πρώιμο» και σ' έναν «ύστερο» Καστοριάδη. Σκοπεύω να πραγματευθώ αυτό το θέμα από τη βαθύτερη σκοπιά που έχει να κάνει με τα ζητήματα οργάνωσης που συνεπάγεται η ενθάρρυνση κι η προώθηση ενός δημοκρατικού αυτομετασχηματισμού της κοινωνίας. [ΣΤΜ: Σχεδιάζουμε να μεταφράσουμε και να δημοσιεύσουμε, με πρώτη ευκαιρία, την εισήγηση που θα κάνει ο D. A. C. στην εν λόγω εκδήλωση, όπως επίσης –αν φυσικά αυτό καταστεί δυνατό από τεχνικές απόψεις- και ένα μέρος -ή και το σύνολο ακόμη- της συζήτησης και των παρεμβάσεων του κοινού που θα ακολουθήσουν].

## Θεσμισμένη πολιτική συμμετοχή και απάθεια στη σύγχρονη Ελλάδα

### Αλλοτριωμένη πολιτικοποίηση και ακαθόριστη αδιαφορία

#### I. Γενικές ιδέες ερευνητικής πολιτικής σκέψης

##### 1. Αντιπροσωπευτικό καθεστώς και πολιτική συμμετοχή

**Ό**ταν αναφερόμαστε σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, η έρευνα για την πολιτική συμμετοχή παραπέμπει, καταρχάς, στην εξέταση του πολιτικού καθεστώτος της κοινωνίας αυτής. Η πρώτη γενική ιδέα που προσανατολίζει αυτή την έρευνα είναι λοιπόν ότι κάθε πολιτικό καθεστώς *θεσμίζει* τους ιδιαίτερους τρόπους συμμετοχής σε αυτό, και *ορίζει τελείως συγκεκριμένα* τι σημαίνει πολίτης. Με άλλα λόγια, υπάρχουν όρια, σαφώς καθορισμένα από τους πολιτικούς θεσμούς κάθε κοινωνίας, τα οποία θέτουν τις *συνθήκες* της συμμετοχής του κάθε πολίτη σε αυτούς τους θεσμούς.

Η έρευνα για την πολιτική συμμετοχή καθίσταται έτσι μια συγκεκριμένη εξέταση των δυνατοτήτων πρόσβασης που έχει ένας απλός πολίτης σε ό,τι είναι (πολιτικά) μεθέξιμο σύμφωνα με το υπαρκτό καθεστώς της κοινωνίας του. Ο απλός πολίτης, αυτός ο σαφώς ορισμένος πολίτης, δεν μπορεί να συμμετάσχει (πολιτικά) σε οτιδήποτε συμμετέχει σε ό,τι είναι θεσμισμένο ως μεθέξιμο (πολιτικά).

Στο αντιπροσωπευτικό καθεστώς, το οποίο τελείως καταχρηστικά ονομάζεται αντιπροσωπευτική δημοκρατία, ο πολίτης ορίζεται ουσιαστικά ως εκλογέας –το συνώνυμο ψηφοφόρος πάει καλύτερα. Κατά τακτά χρονικά διαστήματα, μπορεί και πρέπει<sup>1</sup> να εκλέγει τους αντιπροσώπους του. Στο ενδιάμεσο χρονικό διάστημα, ο πολίτης αυτός διαθέτει πληθώρα δικαιωμάτων, όπως το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης της γνώμης του – άσχετα αν μπορεί να το ασκήσει ουσιαστικά, το δικαίωμα της ατομικής ή συλλογικής έκκλησης και διαμαρτυρίας, της διαδήλωσης, της απεργίας, κ.λπ. (Δικαιώματα που έχουν κατακτηθεί με αγώνες, και δεν του τα χάρισε το καθεστώς.) Αλλά η ουσιαστική και τελικά αποφασιστική στιγμή είναι η στιγμή των εκλογών. Ασκώντας τότε το δικαίωμα ψήφου, ορίζει αυτούς που θα αναλάβουν να ασκήσουν την πολιτική εξουσία. Δεν συμμετέχει στη λήψη καμιάς απόφασης, απλώς εκλέγει αυτούς που θα αποφασίζουν εξ ονόματός του<sup>2</sup>.

Διαπιστώνοντας ότι, στα πλαίσια του αντιπροσωπευτικού καθεστώτος, η πολιτική συμμετοχή του πολίτη είναι σαφώς θεσμισμένη και έχει σαφή όρια, δεν αποκλει-

ουμε το γεγονός ότι τα όρια αυτά μπορούν να ξεπεραστούν, να διαρραγούν, και η εμπειρία —εμπειρία αγώνων, όχι εκλογών— το αποδεικνύει, αν και σπάνια. Εντούτοις, τούτο δεν ακυρώνει την πρώτη και αποφασιστική διαπίστωση της ύπαρξης μιας *θεσμισμένης πολιτικής συμμετοχής*, την οποία οριοθετούν σαφώς, προφυλάσσουν καλά —και κατά κανόνα— επιβάλλουν ειδικοί νόμοι. Η διαπίστωση αυτή και μόνο οδηγεί αβίαστα στο συμπέρασμα ότι το αντιπροσωπευτικό καθεστώς προσφέρει ανεπαρκέστατη δυνατότητα πολιτικής συμμετοχής και πραγματικής πολιτικοποίησης των πολιτών. Με μια λέξη, *δεν θέλει πολίτες, αλλά ψηφοφόρους*<sup>3</sup>.

Η ιδέα της θεσμισμένης πολιτικής συμμετοχής οδηγεί ευθέως στην κεντρική ιδέα ύπαρξης εγκαθιδρυμένης/θεσμισμένης πολιτικής, την οποία αποκαλώ *καθεστηκιά πολιτική*.

Η προσπάθεια να ριχτεί το πιο άπλετο φως στο συγκεκριμένο περιεχόμενο που έχει *σήμερα* η καθεστηκιά πολιτική πρέπει να χαρακτηρίζει λοιπόν την έρευνα για την πολιτική συμμετοχή και την πολιτική απάθεια *σήμερα*. Θα ήταν αλλιώς αδύνατη η δημιουργία μιας ριζικά νέας πολιτικής, της πολιτικής της αυτονομίας<sup>4</sup>, τις συνθήκες της οποίας αναζητά, εκτός των άλλων, τούτο το άρθρο.

Άρα, κάθε ανάλυση για την πολιτική συμμετοχή δεν μπορεί παρά να είναι η διαύγαση της θεσμισμένης από το συγκεκριμένο πολιτικό καθεστώς συμμετοχής. Εντελώς ανάλογα, κάθε ανάλυση για την πολιτική αδιαφορία δεν μπορεί να αποφύγει τούτη την ολοφάνερη διαπίστωση: κάθε πολιτικό καθεστώς, οριοθετώντας την πολιτική συμμετοχή στους κόλπους του, θεσμίζει, κατά κάποιον τρόπο, ταυτόχρονα, και μια δόση, μεγαλύτερη ή μικρότερη, πολιτικής αδιαφορίας. Με μια λέξη, για να συγκεκριμενοποιήσουμε τη γενική αυτή ιδέα στην περίπτωση του αντιπροσωπευτικού καθεστώτος: το καθεστώς αυτό θεσμίζει γενικά την αδιαφορία ως προς όλα τα πολιτικά πράγματα εκτός από τις εκλογές. Κυρίως σήμερα, και με βάση την εξέλιξη του καθεστώτος αυτού, το γεγονός που αποδεικνύει περισσότερο από οτιδήποτε άλλο την αμέσως παραπάνω απόφαση, είναι το γεγονός της πλήρους και καθολικής επαγγελματοποίησης της καθεστηκίας πολιτικής, δηλαδή των λεγόμενων πολιτικών ανδρών — και γυναικών. Εμφανίζονται ως οι ειδικοί της πολιτικής, και έχουν πείσει ότι μόνο αυτοί γνωρίζουν να την ασκούν δια βίου και να κυβερνούν, ενώ οι πολίτες δεν έχουν παρά να εκλέγουν τους κυβερνήτες τους. Η ισχύς του καθεστώτος είναι η ευπείθεια των πολιτών του.

## 2. Μεροληπτική και αμερόληπτη έρευνα

Όσον αφορά την έρευνα για την πολιτική συμμετοχή και την αδιαφορία, στο δρόμο του ελεύθερου πολιτικού στοχασμού<sup>5</sup>, είναι αναγκαίο να ληφθεί υπόψη η παρακάτω κεφαλαιώδης θεώρηση. Πρόκειται για τη στάση του πολιτικού ερευνητή απέναντι στο ισχύον πολιτικό καθεστώς.

Δύο δυνατότητες προσφέρονται στον καθένα, και επαφίενται στην ελεύθερη

επιλογή του: η ανοικτή και σαφής αποδοχή του σημερινού αντιπροσωπευτικού καθεστώτος ή η αποστασιοποίηση από αυτό, εθελούσια και ρητά εκφρασμένη, εν ονόματι της *αμεροληψίας* της έρευνας.

Η επιλογή από τον ερευνητή της μίας από τις δύο παραπάνω δυνατότητες προσανατολίζει κατά ριζικά διαφορετικό τρόπο το περιεχόμενο, τις μεθόδους, το ήθος και την ηθική, ας τολμήσουμε να το πούμε, της έρευνας, κοντολογίς, ό,τι έχει σχέση με αυτήν. Έτσι, ανεξάρτητα από τα κίνητρα της μίας ή της άλλης επιλογής, η αποδοχή του σημερινού πολιτικού καθεστώτος οδηγεί την έρευνα σε περιορισμένο δρόμο. Της επιβάλλει ως κανονιστικό πρόταγμα τη διατήρηση αυτού του καθεστώτος και, κατά συνέπεια, έναν κλειστό διανοητικό ορίζοντα και τη στειρότητα από την οποία μοιραία χαρακτηρίζεται κάθε έρευνα στον τομέα της πολιτικής, και της κοινωνίας γενικότερα, αφού τελικά αυτοκαταδικάζεται να είναι απολιτική και ανιστορική. Η αποστασιοποίηση από το ισχύον πολιτικό καθεστώς οδηγεί την έρευνα στον ορθάνοιχτο –και ανιδιοτελή– δρόμο της *διερώτησης*. Της παρέχει ως κανονιστικό πρόταγμα την εξερεύνηση των δυνατοτήτων για ένα άλλο πολιτικό καθεστώς (για τη δημοκρατία, και την ουσιαστική συμμετοχή των πολιτών) και, κατά συνέπεια, τον διανοητικό ορίζοντα της αναγνώρισης, η οποία εξάλλου είναι ολοφάνερη, της ιστορικότητας του σημερινού καθεστώτος, το οποίο προφανώς και δεν είναι αιώνιο, ούτε ως προς το παρελθόν ούτε ως προς το μέλλον.

Δεν χωρά για μένα καμιά αμφιβολία ότι οι έρευνες για το ζήτημα της πολιτικής συμμετοχής και της αδιαφορίας, που αυτοπαρουσιάζονται ως επιστημονικές, υπό την αιγίδα της *θεσμισμένης* πανεπιστημιακής γνώσης και επιστημονικής, είναι *άκρω*ς *μεροληπτικές*. Διότι, στη συντριπτική πλειοψηφία των περιπτώσεων, οι έρευνες αυτές γίνονται με βάση την πρώτη δυνατότητα, δηλαδή την αποδοχή του υπάρχοντος πολιτικού καθεστώτος. Γιατί άραγε; Συνοπτικά, η απάντηση σε τούτο το ερώτημα είναι: διότι το υπάρχον πολιτικό καθεστώς θεωρείται δημοκρατικό. Πρόκειται φυσικά για την απάντηση που μας παρέχουν άμεσα ή έμμεσα οι ίδιοι οι ενδιαφερόμενοι. Στην πραγματικότητα, το υπάρχον πολιτικό καθεστώς θεωρείται και ανυπέρβλητο. Έτσι, η ολοκληρωμένη απάντηση για τον μεροληπτικό χαρακτήρα των καθιερωμένων ερευνών, δεν μπορεί να δοθεί αν δεν απαντηθούν στην ουσία τους τα κρίσιμα ερωτηματικά που θέτει η έρευνα για τη θεσμισμένη πολιτική συμμετοχή και απάθεια στη σύγχρονη Ελλάδα.

Τελείως απλά και γενικά, αν ο πολιτικός στοχασμός δεν θέλει να είναι άγονος, οφείλει να υιοθετήσει την αμεροληψία, απέναντι σε αυτό που υπάρχει. Διότι τίποτα, εν προκειμένω κανένα πολιτικό καθεστώς, άρα ούτε και το σημερινό, δεν μπορεί να κρίνεται θετικά από το γεγονός και μόνο ότι υπάρχει. Η αμεροληψία, που όπως πολύ εύστοχα παρατήρησε η Χάνα Άρεντ ήρθε στον κόσμο με τον Όμηρο –ιδέα που επικρότησε ο Κορνήλιος Καστοριάδης, είναι μία μόνο από τις προϋποθέσεις για να αρχίσουμε το δρόμο του ελεύθερου πολιτικού στοχασμού. Τις υπόλοιπες τις δημιουργεί καθέννας από μόνος του, προσπαθώντας να προσανατολιστεί σε αυτόν το δρόμο και να



τον χαράζει αδιάκοπα. Όχι αυθαίρετα, αλλά με τα στοιχεία της πραγματικότητας και την επιχειρηματολογημένη ανάγνωσή τους, η οποία δεν μπορεί παρά να είναι ερμηνεία, όσο αιτιολογημένη άλλο τόσο και υποκειμενική. Είμαστε πράγματι πολύ μακριά από την πανεπιστημιακή επιστήμη, που γνωρίζει εκ των προτέρων τα αποτελέσματα της έρευνάς της. Γνωρίζει π. χ. εκ των προτέρων, για το θέμα που μας απασχολεί, ότι οι απαθείς πολίτες είναι κακοί πολίτες<sup>6</sup>.

Το πιο χαρακτηριστικό όμως παράδειγμα της διττής ανεπάρκειας των λεγόμενων κοινωνικών και πολιτικών επιστημών και των ερευνών που επιχειρούν ως προς το ζήτημα της πολιτικής αδιαφορίας, θα μπορούσε να είναι το εξής. Δεν κατάφεραν να κατανοήσουν τον απλούστατο αυτό συλλογισμό: όταν μιλούμε για αδιαφορία, εννοούμε πάντα, είτε το λέμε ρητά είτε όχι, αδιαφορία για κάτι, ως προς κάτι. Ως παράδειγμα μέσα στον κύκλο και την ουσία του θεματός μας: θα μπορούσαμε κάλλιστα να πούμε ότι η πολιτική επιστήμη παντού, και πολύ περισσότερο στην Ελλάδα, έδειξε μέχρι τώρα αδιαφορία για το φαινόμενο της πολιτικής απάθειας. Ενώ έδειχνε πάντα ενδιαφέρον για το συσχετισμό των πολιτικών δυνάμεων. Αυτό και μόνο δείχνει την (πρώτη) ανεπάρκειά της. Και όταν όμως το φαινόμενο της πολιτικής απάθειας έγινε έκδηλο, η πολιτική επιστήμη αρνείται να δει ότι αυτή η απάθεια είναι απάθεια ως προς την καθεστηκυία πολιτική, και όχι γενικά και αόριστα ως προς μια αφηρημένη πολιτική, που άλλωστε δεν υπάρχει. Ταυτόχρονα, η πολιτική επιστήμη αρνείται να διερευνήσει τους όρους της δημιουργίας μιας άλλης πολιτικής. Μίλησα, μόλις παραπάνω, για αδυναμία κατανόησης ενός απλού συλλογισμού• στην πραγματικότητα, όμως, αυτή η (δεύτερη) και καιρία ανεπάρκεια της καθεστηκυίας πολιτικής επιστήμης μαρτυρά τον βαθιά μεροληπτικό, και άρα, με βάση τα δικά της κριτήρια, αντιεπιστημονικό χαρακτήρα της: για αυτή την επιστήμη η καθεστηκυία πολιτική είναι η Πολιτική. Άρα δεν χρειάζεται να αναγνωρίσει ότι η αδιαφορία είναι ως προς την καθεστηκυία πολιτική.

Στην ουσία, όμως, η σημερινή πολιτική επιστήμη, παιδί και, ως δεν θα όφειλε, «θύμα» της εποχής της, συντηρεί ηθελημένα την ίδια σύγχυση που συντηρούν οι επαγγελματίες πολιτικοί, και συμμερίζονται ως τώρα κυρίως οι πιο πολιτικοποιημένοι πολίτες και μάλιστα οι οργανωμένοι σε κόμματα. Πρόκειται για τη σύγχυση ανάμεσα στην καθεστηκυία πολιτική, από τη μια μεριά, και το ενδιαφέρον για τα κοινά, από την άλλη. Δύο έννοιες και δύο πραγματικότητες, οι οποίες σήμερα έχουν οριστικά διαχωριστεί. Αδιαφορία ως προς την καθεστηκυία πολιτική δεν σημαίνει αναγκαστικά αδιαφορία για τα κοινά και έλλειψη πάθους για τα κοινά. Όσοι υποστηρίζουν το αντίθετο, παραδέχονται, και μας καλούν να παραδεχτούμε, ότι η καθεστηκυία πολιτική ενδιαφέρεται για τα κοινά και προάγει το πάθος για τα κοινά. Η καθεστηκυία πολιτική είναι η θεσπισμένη αδιαφορία για τα κοινά.

Ας ανακεφαλαιώσουμε. Η πολιτική σκέψη δεν έχει να κάνει με το δίλημμα επιστημονικότητα ή όχι. Το πραγματικό δίλημμα είναι μεροληπτικότητα ή όχι. Όποιος θεωρεί το σημερινό αντιπροσωπευτικό καθεστώς ως το μόνο καλό, θεωρεί αυτόματα π.χ. την αποχή από τις εκλογές ως κακή και ανεύθυνη στάση. Δεν μπορεί έτσι να επι-

δεικνύει τη σημαία της αμεροληψίας της έρευνάς του ως κριτήριο επιστημονικότητας. Διότι αντί να εξετάζει την υγεία του καθεστώτος, αρχίζει την έρευνά του προϋποθέτοντας την κακή υγεία των ατόμων που δεν συμμετέχουν σε τούτο το καθόλα «υγιές» καθεστώς. Η έκδηλη αδυναμία και η προφανής τύφλωση της επίσημης έρευνας μπροστά στο φαινόμενο της πολιτικής απάθειας, συνδυάζεται με το γεγονός ότι η μεγάλη πλειοψηφία των ερευνητών δεν υιοθετεί μια κριτική στάση απέναντι στο ισχύον πολιτικό καθεστώς. Η ισχύς του καθεστώτος είναι η αφοσίωση των ερευνητών του.

Ας το τονίσουμε πάλι, η αφοσίωση αυτή, δεν είναι λιγότερο συνένοχη από τη συμμετοχή, καθ' οιονδήποτε τρόπο, στην καθεστηριχία πολιτική, κυρίως όσων θεωρούν τον εαυτό τους πολιτικοποιημένο.

### 3. Η πολιτική απάθεια ως γενικό φαινόμενο και οι ιδιαιτερότητες της έρευνας στην ελληνική κοινωνία

Το φαινόμενο της πολιτικής απάθειας, ως βαθιάς τάσης της συμπεριφοράς των ανθρώπων σε όλες τις σύγχρονες δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες, επεσήμανε και ανέλυσε μεταξύ των πρώτων ο Κορνήλιος Καστοριάδης, ήδη από το τέλος της δεκαετίας του '50. Το προσδιόρισε πολύ συγκεκριμένα ως έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για τα γενικά πολιτικά ζητήματα της κοινωνίας και ως απουσία πολιτικών και κοινωνικών συγκρούσεων και αγώνων. Το ονόμασε ιδιωτικοποίηση για να το αποδώσει με τον σαφέστερο κατά το δυνατό τρόπο, και όρο. Ιδιωτικοποίηση είναι η τάση των ατόμων προς την ιδιωτέυση, η αυξανόμενη αναδίπλωση των πολιτών στην ιδιωτική τους σφαίρα: «Σε ένα κείμενο που έγραφα στα 1959-1960, περιέγραφα από τότε την εισοδο της κοινωνίας σε μια φάση απάθειας, ιδιωτικοποίησης των ατόμων, αναδίπλωσης του καθενός στον μικρό προσωπικό του κύκλο, απολιτικοποίησης που δεν είναι πια συγκυριακή»<sup>7</sup>.

Αν υπάρχει μια κριτική που θα μπορούσαμε να ασκήσουμε στην τότε ανάλυση του Κορνήλιου Καστοριάδη, αυτή δεν θα αφορούσε τη διάγνωση του φαινομένου, που υπήρξε κοινωνιολογικά και ανθρωπολογικά ευφύεστατη, αποδειχτηκε ορθότατη, και (δυστυχώς) «άντεξε» στο χρόνο. Αφορά τον εντοπισμό της προέλευσης του φαινομένου. Σε μια περίοδο κατά την οποία είχε αρχίσει ήδη να κριτικάρει τον μαρξισμό, ο Κορνήλιος Καστοριάδης, στηρίζοντας την πρώτη ανάλυσή του για την ιδιωτικοποίηση στην αναζήτηση της «βασικής αντίφασης του καπιταλισμού»<sup>8</sup>, δεν επιτυγχάνει να ερευνήσει το φαινόμενο ολόπλευρα και υποτιμά την ιστορικο-πολιτική του διάσταση, δηλαδή το γεγονός ότι η κύρια –όχι η μοναδική– πηγή του φαινομένου είναι η αρχή της αντιπροσώπευσης, και άρα το φαινόμενο δεν είναι ριζικά νέο.

Εντούτοις, αν αφήσουμε τις δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες για να έρθουμε στη μελέτη του φαινομένου στη σύγχρονη και την τωρινή ελληνική κοινωνία, θα διαπιστώσουμε ότι ούτε η κύρια πολιτική πηγή του φαινομένου, δηλαδή η αρχή (ιδέα και πρακτική) της αντιπροσώπευσης, ούτε οι λεγόμενες αντικειμενικές συνθήκες, οικονομικές

και κοινωνικές, δεν μπορούν να συμβάλουν στην ολόπλευρη διαύγαση του σύνθετου ζητήματος της θεσμισμένης πολιτικής συμμετοχής και απάθειας.

Είμαστε έτσι υποχρεωμένοι να ξεινήσουμε από τις εξής διαπιστώσεις:

α) Όσον αφορά την πολιτική συμμετοχή και την πολιτική απάθεια στη μεταπολεμική και μετεμφυλιακή Ελλάδα (την Ελλάδα των εκλογών «βίας και νοθείας» του 1961, του «ανένδοτου αγώνα» και των «αποστατών» της στρατιωτικής δικτατορίας και του Πολυτεχνείου· της μεταπολίτευσης και της έκρηξης πολιτικοποίησης που ακολούθησε· την Ελλάδα της κυβέρνησης της «Νέας Δημοκρατίας», του ΠΑΣΟΚ, και ούτω καθεξής), η έρευνα μας οδηγεί στην ιδέα ότι η αναζήτηση ενός καθοριστικού, «αντικειμενικού», παράγοντα (οικονομικού, κοινωνικού, κλπ.), για να αναλυθεί η πολιτική πραγματικότητα, είναι μάταιη και λαθεμένη. Οι κρίσιμοι σταθμοί της πολιτικής ζωής, που μόλις ανέφερα ενδεικτικά, υποδεικνύουν ότι, ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι η οικονομική οργάνωση της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας είναι ίδια ή παρεμφερής με αυτή των άλλων κοινωνιών της δυτικής Ευρώπης, δεν θα ήταν δυνατό αυτή η οργάνωση να «αντανάχεται» με τρόπο ανάλογο στη λειτουργία των ελληνικών πολιτικών θεσμών και να προκαλεί την ίδια συμπεριφορά του πληθυσμού έναντι αυτών των θεσμών, δεδομένων των ιστορικών και πολιτικών ιδιομορφιών της Ελλάδος. *Η μελέτη αυτών των ιδιομορφιών είναι λοιπόν αναγκαία.*

β) Όλες οι γενικές ιδέες της πολιτικής σκέψης κατά την εξέταση της πολιτικής συμμετοχής και της πολιτικής απάθειας σε μια δεδομένη κοινωνία, που ανέφερα, δηλαδή η εξέταση του ιδιαίτερου πολιτικού καθεστώτος αυτής της κοινωνίας, η εξέταση του τρόπου θέσμησης της πολιτικής συμμετοχής από αυτό το καθεστώς, το ιδιαίτερο περιεχόμενο της καθεστηνιαίας πολιτικής και η απαίτηση να ριχθεί το πιο άπλετο φως στον συγκεκριμένο σήμερα χαρακτήρα της, συν το καθήκον της αμεροληψίας του ερευνητή και της αποστασιοποίησής του από ισχύον πολιτικό καθεστώς, οδηγούν, όσον αφορά την ιδιόμορφη περίπτωση της νεοελληνικής κοινωνίας, στην *ανάγκη μιας γενικότερης ανάγνωσής της.*

Η ανάγνωση αυτή γίνεται για να κατανοηθεί, πέρα από αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε πυρήνα του κοινωνικού φαντασιακού της νεώτερης Ελλάδος, το ιδιόμορφο πολιτικό φαντασιακό των Νεοελλήνων. Αυτή η κατανόηση θα μας οδηγήσει στη συνέχεια, λαμβάνοντας υπόψη και ορισμένα πραγματικά στοιχεία για την πολιτική συμμετοχή κατά την περίοδο 1960-1990, να φωτίσουμε τη σχέση των σύγχρονων Ελλήνων με τους πολιτικούς θεσμούς της χώρας τους και γενικότερα τη στάση τους απέναντι στην καθεστηνιαία πολιτική.

Ίσως κατανοήσουμε έτσι ποιο είναι το πραγματικό περιεχόμενο της πολιτικοποίησης των σύγχρονων Ελλήνων, η οποία υπήρξε υπερπολιτικοποίηση σε μια ορισμένη φάση. Ίσως μπορούσαμε έτσι να διατυπώσουμε κάποιες σκέψεις για τη σημερινή κατάσταση της ελληνικής κοινωνίας, και το ρόλο που έπαιξε και παίζει η πολιτικοποίηση. Ίσως διαβλέψουμε τι αρχίζει να την διαδέχεται, ως ακαθόριστη αδιαφορία. (Την χαρακτηρίζω ακαθόριστη για πολλούς ταυτόχρονα λόγους: είναι ως προς την έιταση

και το περιεχόμενό της, αλλά είναι κυρίως ως προς τις προοπτικές της, διότι αρνούμαι να δω σε αυτή ένα κατ' ανάγκην αρνητικό φαινόμενο. Η αποστασιοποίηση από την καθεστηριυία πολιτική εμπεριέχει τα σπέρματα της γέννησης μιας άλλης πολιτικής.) Και, έτσι, ίσως μπορέσουμε να σκεφτούμε με ποιους όρους τίθεται στη σημερινή Ελλάδα το ζήτημα της υιοθέτησης μιας ριζικά νέας αντίληψης για την πολιτική και της δημιουργίας νέων αξιών που δίνουν νοήματα της ζωής στην κοινωνία και νόημα στη ζωή του καθενός.

Ως προς όλα τα παραπάνω, επειδή δεν υπάρχει χώρος για μια λεπτομερειακή έκθεση των θέσεων μου, θα παρουσιάσω συνθετικά τις κυριότερες από αυτές. Η παρουσίαση αυτή έχει αναγκαστικά μερικές φορές το χαρακτήρα παράθεσης αποφάνσεων, χωρίς την ανάπτυξη πλήρους επιχειρηματολογίας και την παράθεση όλων των πηγών. Μου φάνηκε όμως αναγκαία ως ελάχιστη συμβολή στη συζήτηση για την κατανόηση κάποιων πλευρών της σημερινής ελληνικής κοινωνίας.

## II. Στις ρίζες της νεοελληνικής πολιτικοποίησης

### 1. Η κατασκευή της νεοελληνικής «ταυτότητας»

Η ανάγκη μιας γενικότερης ανάγνωσης της νεοελληνικής κοινωνίας μας οδηγεί καταρχάς στην προσπάθεια να απαντήσουμε στο κύριο ερώτημα για τη μελέτη μιας κοινωνίας. Στο ερώτημα: τι δημιουργεί τη συνοχή μιας κοινωνίας; πρέπει να απαντήσουμε με τη μελέτη των πυρηνικών κοινωνικών φανταστικών σημασιών της κοινωνίας αυτής<sup>9</sup>. Επεδίωξα λοιπόν να μελετήσω αυτό το οποίο ονομάστηκε «ταυτότητα» της νεότερης Ελλάδος, και το οποίο συνιστά το κύριο κοινωνικό φανταστικό της. Θα εκθέσω συνοπτικά την κατασκευή<sup>10</sup> αυτού που έγινε κρατική ιδεολογία (επικρατούσα και επιβαλλόμενη) στη νεοελληνική κοινωνία: είναι η «ιστορική συνέχεια» και το τρίπτυχο Αρχαία Ελλάδα, Βυζάντιο, Νέα Ελλάδα. Η απόδειξη ότι πρόκειται περί ιδεολογίας<sup>11</sup> είναι ακόμα πιο αναγκαία αφού και οι πιο φωτισμένοι σύγχρονοι στοχαστές παγιδεύονται σε αυτή όταν επιχειρούν να κατανοήσουν τη σημερινή Ελλάδα.

Η κατασκευή «ταυτότητας» για τη νεοελληνική κοινωνία πραγματοποιήθηκε καταρχάς, ελλείψει άλλων συγχρονικών στοιχείων, με την επιστροφή –αναπόφευκτη σε μια πρώτη χρονική περίοδο;– στους «ἀρχαίους ἡμῶν προγόνους». Υπάρχει ήδη εδώ ένα προβληματικό στοιχείο, περισσότερο από μυθικό και ιδεολογικό, στην κύρια αυτή θεμελίωση του νεοελληνικού Κράτους-έθνους. Εκτός από άλλες θεωρήσεις, μια τέτοια κατασκευή απαιτούσε στην πραγματικότητα όχι μόνο μια ορισμένη εξιδανίκευση, που κατέληγε σε λογοκρισία, της αρχαίας ελληνικής δημιουργίας, αλλά κυρίως την ακύρωση του πολυφωνικού και αντινομικού χαρακτήρα της καθώς και την ακραία σχηματοποίησή της. Σε ποιον, σε τι έπρεπε να επιστρέψουμε –σχηματικά και υπό τύπο παραδείγματος– στους Σπαρτιάτες ή στους Αθηναίους, στον Πλάτωνα ή τον Αριστοτέλη;

Υπάρχει επίσης μια άλλη πλευρά, πιο σημαντική, την οποία μπορούμε να συνοψίσουμε με την έκφραση: η ιστορικότητα ως αυτοματικότητα. Εξηγώ συνοπτικά. Οι Νεοέλληνες δεν συνέλαβαν την αρχαία Ελλάδα ως παράδοση η οποία συνιστούσε μία από τις συνιστώσες της κληρονομιάς τους και η οποία θα μπορούσε να είναι η πηγή από την οποία αντλούμε μερικές ιδέες-φάρους για να δημιουργήσουμε το παρόν. Θεώρησαν τους εαυτούς τους –αναπόφευκτα;– ως *φυλετικούς κληρονόμους των αρχαίων Ελλήνων*, πράγμα που οδηγεί σε ένα πνεύμα αποκλειστικότητας, ιδιοκτησίας, και, χειρότερο ακόμα, σε μια αντίληψη αυτοματικότητας: επειδή είμαστε οι απόγονοι, διαθέτουμε *de facto*, αυτόματα, τα χαρακτηριστικά, τις αρετές ή τα ελαττώματα των προγόνων μας. Π. χ., είμαστε εξ ορισμού –εκ φυλής– δημοκράτες κάτι που ακυρώνει βέβαια εξ ορισμού τις έννοιες και της πολιτικής και της δημοκρατίας. (Παρότι η ιδέα της αυτοματικότητας όσον αφορά τους Νεοέλληνες –ισοδύναμη με την έννοια της βιολογικής συνέχειας της ράτσας– μοιάζει παράλογη, δεν είναι λιγότερο διαδεδομένη στη Δύση απ’ ό,τι στην Ελλάδα, και την συναντούμε συχνά μέχρι σήμερα και εκεί<sup>12</sup>)

Αλλά, σε μια δεύτερη χρονική περίοδο, κάτω από το βάρος της ανεξόριστης πραγματικότητας της χώρας και με τη διευκόλυνση βαριών υπολειμμάτων μιας ιστορικής περιόδου πιο κοντινής στη νεώτερη Ελλάδα, εμφανίζεται, επεξεργασμένη πλέον από μερικούς διανοούμενους (κυρίως ιστορικούς), μια καθαρά ιδεολογική κατασκευή, η οποία, βοηθούμενη από τις πολιτικές περιστάσεις, τελικά επιβάλλεται. Πρόκειται για την ιδέα, κάτι περισσότερο και από φενάκη, κατά την οποία υπάρχει μία ελληνική ψυχή, ένας ελληνικός λαός, ένα ελληνικό έθνος, και άρα η αιώνια ελληνική φυλή, και η αναλλοίωτη *ελληνικότητα*, η οποία συνθέτει σε μια «διαλεκτική» εξέλιξη όλες τις ιστορικές περιόδους και όλες τις κοινωνίες που υπήρξαν στο ίδιο έδαφος με αυτό της Ελλάδος του παρόντος.

Μία επισήμανση προς αποφυγήν κάθε παρερμηνείας: μιλώ για τρεις κοινωνίες (σχηματικά: αρχαιοελληνική, βυζαντινή, νεοελληνική), τρεις ριζικά διαφορετικές οντότητες. Δεν αναφέρομαι σε ζητήματα «φυλετικών προομιξέω», που σίγουρα –και ευκαισίως– υπήρξαν· η «καθαρότητα της φυλής» δεν με αφορά. Η αντίληψη του Έλληνα ανθρώπου, λόγω αίματος ή γονιδίων, με αφήνει παγερά αδιάφορο και μου είναι αποκορευτική. Οι έννοιες της άφθαρτης «ελληνικής ψυχής», του αιώνιου «ελληνικού πνεύματος», και του «περιούσιου λαού», είναι ολοφάνερα μυθικές.

Αυτή η κατασκευή, γνωστή με το όνομα «ιστορική συνέχεια» όλων των χρονικών περιόδων του Ελληνισμού, και με τη μορφή του τρίπτυχου Αρχαία Ελλάδα, Βυζάντιο, Νέα Ελλάδα, καθιστά τελείως προβληματική την «ταυτότητα» της νεοελληνικής κοινωνίας, διότι οφείλει να συμφιλιώσει τα ασυμφιλίωτα, δηλαδή τελείως συγκρουόμενα το αρχαιοελληνικό φαντασιακό με το χριστιανικό βυζαντινό φαντασιακό<sup>13</sup>.

Επιπλέον, σε αυτή την υποτιθέμενη ιστορική συνέχεια, η αρχαία Ελλάδα αλλοιώνεται αναγκαστικά. Πράγματι, η ιδεολογία της ιστορικής συνέχειας προϋποθέτει τουλάχιστον την αξιολογική εξίσωση της αρχαίας ελληνικής δημιουργίας με τις δημιουργίες των μετέπειτα κοινωνιών. Μια τέτοια εξίσωση λειτουργεί έναντι της αρχαίας

Ελλάδος ως ακύρωση των αξιών της και αλλοίωση/παραμόρφωση του προσώπου της.

Απ' όσους βλέπουν το αδιέξοδο και των δύο επιλογών (πρώτη επιλογή: επιστροφή στην αρχαία Ελλάδα, δεύτερη επιλογή: τρισημη ενότητα), προβάλλεται ως δικαιολόγησή τους το επιχείρημα της δήθεν ιστορικής αναγκαιότητας και η ορθή άποψη ότι, λόγω των ξενικών κατοχών, δεν υπήρξε μια περίοδος Αναγέννησης στον ελλαδικό χώρο. Νομίζω εντούτοις ότι το πραγματικό πρόβλημα είναι ότι η νεωτερική Ελλάδα έπνιξε μόνη της τα σπέρματα μιας «αναγέννησης», έστω αργοπορημένης, δηλαδή κατά τη στιγμή της ίδρυσης του νεοελληνικού Κράτους<sup>14</sup>. Αν θεωρήσουμε, αρνούμενοι την καθιερωμένη άποψη, ότι, κατά τη στιγμή αυτή, ο λαός που επαναστάτησε για να κατακτήσει την ελευθερία του δεν ήταν έρμαιο της «ιστορίας», ξένων δυνάμεων, δύσκολων πράγματι «αντικειμενικών» συνθηκών, και είχε κάποιες δυνατότητες να δημιουργήσει την κοινωνία που θα επιθυμούσε· αν αρνηθούμε τη λογική η οποία ερμηνεύει και δικαιώνει την ιστορία αποδεχόμενη ως μοναδική λύση αυτή που τελικά επεγράφη, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η «αναγέννηση» ήταν δυνατή. Αυτή η «αναγέννηση» θα μπορούσε να εμπνευστεί από την αρχαία Ελλάδα· θα μπορούσε να εισαγάγει στη νεοελληνική κοινωνία μερικά αυθεντικά στοιχεία της αρχαιοελληνικής δημιουργίας, η οποία είναι ασυγκρίτως πιο πλούσια απ' όλες όσες ακολούθησαν· χωρίς όμως την παράλογη αξίωση για εθνικιστική συνέχεια, συνέχεια κατανοημένη ως βιολογική και αυτόματη, φυλετική και εθνική, δεδομένου ότι, στις μετέπειτα περιόδους, είχαν υπάρξει ουσιαστικές ρήξεις με την αρχαιοελληνική δημιουργία. Αυτή η «αναγέννηση» θα μπορούσε επίσης να επιλέξει μερικές από τις αξίες που ενέπνεαν τότε τη δημοκρατική συνιστώσα της Δύσης, όπως «πολιτισμένα» τις πρότεινε ο Αδαμάντιος Κοραής, και όπως τις διατυπώνει λιτά ένας «Ανώνυμος Έλληνας» στην *Ελληνική Νομαρχία*. Κυρίως, όμως, ως απαραίτητη προϋπόθεση, θα έπρεπε να θέσει το ιδρυτικό ερώτημα της γέννησης μιας νέας κοινωνίας και των αξιών που ήθελε να την εμπνέουν.

Αντί γι' αυτό, τα σπέρματα μιας «αναγέννησης» πνίγηκαν στη σύμμετρη με το Βυζάντιο και την ορθόδοξη χριστιανική θρησκεία. Δεν θα μάθουμε ποτέ αν αυτή η εξέλιξη ήταν μοιραία. Και είναι παράλογο να υποστηριχτεί η θέση μιας επιστροφής στους πλέον απομακρυσμένους χρονικά «ενδόξους προγόνους». Μπορούμε να υποστηρίξουμε, όμως, ότι η θέση της ιστορικής συνέχειας, και της τρισυπόστατης εθνικής οντότητας, συμβάλλει, σκόπιμα ή μη, στην κατάπνιξη της αρχαίας Ελλάδος, ή τουλάχιστον στην αλλοίωση του πραγματικού προσώπου της.

Μπορούμε να θεωρήσουμε, λοιπόν, ότι η ακύρωση της πρώτης αδιέξοδης επιλογής της επιστροφής της νεοελληνικής κοινωνίας στην ελληνική αρχαιότητα από τη διπλή «μικτή» επιστροφή προς δύο οριστικά ανεπίστρεπτες και απόλυτα ασυμβίβαστες και αντινομικές οντότητες (αρχαία Ελλάδα και Βυζάντιο) λειτουργεί αντικειμενικά υπέρ του Βυζαντίου. Ακόμα και αν υποθέσουμε ότι η πραγματική ιστορία είχε ήδη εκπληρώσει το έργο της, δηλαδή ότι η νεότερη Ελλάδα ήταν πιο κοντά στο Βυζάντιο, ότι ο «Ελληνισμός» είχε πλέον οριστικά απορροφηθεί από τον «Χριστιανισμό»,

και ότι οι Νεοέλληνες αναγκαστικά δεν θα μπορούσαν παρά να δημιουργήσουν μια ορθόδοξη χριστιανική κοινωνία, το πρόβλημα αυτής της παράδοξης συμμαχίας και αυτής της παράλογης αντίληψης της τρισδιάστατης εθνικής ενότητας, που συνιστούν την πλαστή νεοελληνική «ταυτότητα», παραμένει ακέραιο.

Η σοβινιστική θεωρητική κατασκευή, μυθική ιδεολογία της οποίας η συνάφεια με την ιστορική πραγματικότητα είναι ανύπαρκτη, εκφράστηκε με τη συνθετική διατύπωση «ελληνοχριστιανισμός». Τον όρο επινόησε και χρησιμοποίησε πρώτος, το 1852, ο ιστορικός Σπυρίδων Ζαμπέλιος<sup>15</sup>. Η περιφημη θεωρία, που άλλοι ονόμασαν «η τρίσημη ενότητα του Ελληνισμού» (Αρχαία Ελλάδα, Βυζάντιο, Νέα Ελλάδα, κάτι σαν Αγία Τριάδα), έχει ως πιο επιφανή εκπρόσωπο τον μεγάλο «εθνικό» ιστορικό Κωνσταντίνο Παπαροηγόπουλο· τον ακολούθησαν βέβαια σχεδόν όλοι οι «προοδευτικοί» μαρξιστές ιστορικοί<sup>16</sup>, και οι πιο πολλοί από τους λεγόμενους εθνικούς ποιητές – είδος ποιητή, απ' όσο γνωρίζω, αποκλειστικά νεοελληνικό. Το περιφημο «Ελλάς, Ελλήνων, Χριστιανών» αποτελεί ολοκάθαρο απόηχο αυτής της ιδεολογίας, και είναι σύνθημα απαράδεκτο όχι μόνο επειδή προέρχεται από τη στρατιωτική δικτατορία αλλά και καθαυτό. Είχε προηγηθεί η συνταγματική κατοχύρωση του «ελληνοχριστιανικού ιδεολογήματος», στο Σύνταγμα του 1952 (άρθρο 16)<sup>17</sup>.

Προκύπτει το συμπέρασμα ότι η αντιδραστική και κυρίως διπλή επιστροφή της νεότερης Ελλάδος προς δύο πολιτισμούς τελειώς ετερογενείς και αντινομικούς είναι επιστροφή διχασμού, σύγχυσης και αδιεξόδου. Αποτελεί *μέχρι και σήμερα* την πρώτη ιδιόμορφη ετερονομία της νεοελληνικής κοινωνίας: η κοινωνία αυτή δεν δίδει η ίδια το νόμο της στον εαυτό της (γενικός ορισμός της ετερονομίας), και δεν τον δίδει, καταρχάς, *σε σχέση* με το παρελθόν της (ειδική ετερονομία). Τούτο το παρελθόν εισέρχεται στη νεοελληνική κοινωνία όχι μόνο ως μοιραίο αλλά και ως γενική σύγχυση, ως ιδρυτική αντινομία, ως επιφανειακό σχήμα και τύπος, κάτι κενό, ένα πρόσωπο αγνώριστο, αντιφατικό, παραμορφωμένο<sup>18</sup>.

Η ιδιόμορφη αυτή ετερονομία της νεοελληνικής κοινωνίας δημιουργεί το γνωστό μείγμα: εθνική υπερηφάνεια («είμαστε οι καλύτεροι»), αλαζονική απομόνωση («είμαστε μόνοι... και οι μόνοι»), το «μοναξιά ελληνική μου» του Διονύση Σαββόπουλου, και άλλων<sup>19</sup>, έπαρση για φυλετική υπεροχή (το παρελθόν) και, ταυτόχρονα, σύμπλεγμα κατωτερότητας μπροστά στην ωμή καθημερινή πραγματικότητα (το παρόν), αλλά και απέναντι στο γεγονός της σύγκρισης κυρίως με τις λεγόμενες προηγμένες κοινωνίες της καθ' ημάς Δύσης (το μέλλον μας). Παρότι πολύ συχνά οι σύγχρονοι Έλληνες σκέφτονται την κοινωνία τους σαν να αποτελούσε τον ομφαλό της γης, άλλο τόσο συχνά είναι αναγκασμένοι να διαπιστώνουν ότι αυτή η κοινωνία δεν ζει ούτε υπάρχει μόνη της.

Εμφανίζεται εδώ η δεύτερη ιδιόμορφη ετερονομία της νεοελληνικής κοινωνίας, η οποία αφορά τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει τις άλλες κοινωνίες. Θα περιοριστώ στη σχέση με τις «ανεπτυγμένες» ευρωπαϊκές χώρες, και μόνο στο πολιτικό πεδίο, εξετάζοντας το νεοελληνικό πολιτικό φαντασιακό που χαρακτηρίζεται από τις δύο

αυτές ετερονομίες. Περιορίζομαι να αναφέρω εδώ ότι, στο γενικό κοινωνικό πεδίο, η νεότερη Ελλάδα δανείστηκε από τις χώρες αυτές μία από τις κυρίαρχες εκεί κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, την κοινωνική φαντασιακή σημασία της *ανάπτυξης* (κυρίως οικονομικής και τεχνολογικής) και, με βάση απλουστευτικές τελικά συγκρίσεις, επιδιώκει συνεχώς να τις *προφθάσει* ακριβώς στην πορεία προς αυτή την ανάπτυξη.

## 2. Το νεοελληνικό πολιτικό φαντασιακό ετερονομίας

Γενικότερα, αλλά κυρίως πολιτικά, η επιστροφή στο παρελθόν αποτελεί αδιέξοδο για μια κοινωνία, η οποία οφείλει να δημιουργεί συνέχεια το παρόν της, χωρίς να περιμένει ότι αυτό μπορεί να προκύψει αυτόματα, και να επινοεί το μέλλον της, διαμορφώνοντας με πολιτική φαντασία προτάγματα, χωρίς να βλέπει και να βρίσκει μόνο αλλού το μέλλον και τις προοπτικές της.

Ειδικότερα, η μη απεμπλοκή της νεοελληνικής κοινωνίας από ένα μυθικό και αντινομικό παρελθόν –το οποίο τελικά την καταθλίβει και τη συνθλίβει με το αβάσταχτο βάρος που έχει αλλά και του έδωσε– συμβάλλει στην *απουσία αυτόχθονης και αυτόνομης πολιτικής δημιουργικότητας*, κριτικού και δημοκρατικού πνεύματος, και την καθιστά κατά συνέπεια επιρρεπή στην υιοθέτηση προτύπων που *κυριαρχούν* αλλού.

Το πρόταγμα της αυτονομίας, το οποίο αναδύεται, δηλαδή επινοείται εκ νέου, στη Δύση, διαμορφώνοντας την ελληνο-δυτική συνιστώσα της<sup>20</sup>, δεν αναδύεται στη νεοελληνική κοινωνία. Και γι' αυτό, η ελληνο-δυτική ακριβώς συνιστώσα της πολιτικής σκέψης και πράξης, η οποία εμπνέει τους δημοκρατικούς και επαναστατικούς αγώνες στην Ευρώπη, είναι απύσχα στη νεότερη Ελλάδα. Την ανάδυση αυτή εμποδίζει η ίδια η νεοελληνική «ταυτότητα». Πράγματι, αυτό το οποίο συμπιέζεται περισσότερο, φιλτράρεται περισσότερο, ισοπεδώνεται, από την κρατική ιδεολογία της ιστορικής συνέχειας, είναι η πολιτική δημιουργία των αρχαίων Ελλήνων και κυρίως το δημοκρατικό πνεύμα των αρχαιοελληνικών πολιτικών θεσμών, με μια λέξη η δημοκρατία, που καταχρηστικά ονομάστηκε «άμεση δημοκρατία»<sup>21</sup>.

Η νεοελληνική κοινωνία δεν γνώρισε ούτε αυτόχθονη και αυτόνομη πολιτική σκέψη, ούτε σημαντική συλλογική κινητοποίηση με το δημοκρατικό πρόταγμα της αυτοκυβέρνησής της. Στη νεοελληνική κοινωνία δεν εμφανίζεται καν κάποιος αξιόλογο πρόταγμα δημοκρατίας, δηλαδή ουσιαστικής αμφισβήτησης της «αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας» προς την κατεύθυνση της δυνατότητας να αποφασίζουν όλοι οι πολίτες για τα κρίσιμα πολιτικά ζητήματα. Σύγχρονη και αυθεντική δημοκρατική κουλτούρα δεν δημιουργείται –διότι δεν μπορεί να θεωρηθεί ως τέτοια αυτή που προκύπτει δια παραπομπής αλλοιωμένης και αλλοτριωτικής στην παράδοση των αρχαίων Ελλήνων. Η διαίρεση Κράτους και Εκκλησίας (*laïcisation*) δεν έγινε διότι η νεοελληνική «ταυτότητα», λόγω της κατασκευής της και της επιβολής της ως κρατικής ιδεολογίας, ταυτίζεται με την ορθόδοξη χριστιανική πίστη<sup>22</sup>.

Η ώρα της αυτοδιάθεσης με την πιο ευρεία έννοια του όρου, δηλαδή του πο-



λιτικού αυτοπροσδιορισμού, δεν έχει ακόμα σημάνει για τη νεοελληνική κοινωνία. Η κοινωνία αυτή ξεπέρασε πολλές εξαρτήσεις· ήταν υποτίθεται ξένες. Της μένει να απελευθερωθεί από τον ίδιο της τον εαυτό, την πλαστή ιδεολογική της «ταυτότητα». Μια κοινωνία που διεκδικεί ως «ταυτότητα» την εθνικιστική ιδεολογία, δεν είναι ακόμα πολιτική κοινωνία – ούτε κοινωνία ελεύθερων και κριτικών πολιτών.

Η αυτοδιάθεση, εννοούμενη ως δημιουργία πολιτικής κοινωνίας, δεν έχει σχέση με κανέναν απομονωτισμό· σημαίνει ότι η κοινωνία μπορεί και θέλει να δημιουργεί τους δικούς της πολιτικούς θεσμούς. Αν μένει κλεισμένη στην ιδεολογική της «ταυτότητα», θα είναι αναγκασμένη να τους εισαγάγει από αλλού.

Και αυτό έγινε στην πραγματικότητα όσον αφορά τον θεμελιώδη *νεωτερικό* πολιτικό θεσμό της αντιπροσώπευσης. Στο πολιτικό πεδίο, η δεύτερη ειδική ετερονομία της νεοελληνικής κοινωνίας είναι η εξής: το νόμο δεν μπορούμε να τον δημιουργήσουμε εμείς, άρα τον *δανειζόμαστε* από έναν άλλο, έτερο, από έξω. Κύρια μορφή εισαγωγής είναι η εισαγωγή των προτύπων τα οποία *επικρατούν* στη δυτική Ευρώπη<sup>23</sup>. (Ας σημειωθεί ότι τούτο αφορά όλους τους τομείς της κοινωνίας και όλα τα ρεύματα σκέψης, συμπεριλαμβανομένου και του μαρξισμού.)

Όπως ήδη ανέφερα, στο γενικό κοινωνικό πεδίο, μόνο η μία από τις δύο συνιστώσες της δυτικής νεωτερικότητας εμφυτεύθηκε, και εμφυτεύεται, στην Ελλάδα. Και αυτό χωρίς καμιά ουσιαστική ή ορθά επιχειρηματολογημένη αντίσταση, εκτός από την θρησκευτικής προέλευσης αντιδυτική επιχειρηματολογία, που προφανώς είναι υπερλαθεμένη, και οδηγεί στην απομόνωση και το σιοταδισμό. Αφού το πρόταγμα της αυτονομίας, πρόταγμα κριτικής αναζήτησης, ελευθερίας και αυτοπεριορισμού, δεν ανέτειλε καν, μένει η συνιστώσα της απεριόριστης ανάπτυξης της παραγωγής και της απεριόριστης επέκτασης της «ορθολογικής κυριαρχίας». Στο πολιτικό πεδίο, το καθεστώς της «αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας», παρότι αποτελεί καθαρά νεωτερική επινόηση, είναι το *μόνο* που προτείνεται προς εισαγωγή και υιοθετείται.

Την ίδια ώρα όμως, ως μη αυτόχθονη δημιουργία, τούτο το πολιτικό καθεστώς, συναντά πολλές δυσκολίες να εισαχθεί, να καθιερωθεί και να λειτουργήσει ομαλά. Εξού η «ασταθής» πολιτική ζωή μέχρι το 1974. Εξού ο προσωποπαγής χαρακτήρας της δημόσιας ζωής και η λατρεία των «χαρισματικών» πολιτικών αρχηγών. Εξού το φεουδαρχικό καθεστώς των πολιτικών κομμάτων και η μανιχαϊκή διπολικότητα<sup>24</sup>. Εξού ο παθιασμένος, και εμπάθης ακόμα, τρόπος συμπεριφοράς στο δημόσιο διάλογο και βίο. Συζητούμε στην Ελλάδα *με πάθος* τα «πολιτικά πράγματα», πράγμα που σημαίνει κυριολεκτικά ότι συζητούμε *χωρίς επιχειρήματα*. Ακόμα χειρότερα, θεωρούμε ως πολιτικά πράγματα τους πολιτικάντικους ελιγμούς, ξεχνώντας τα πραγματικά προβλήματα της κοινωνίας.

Αν επικεντρώσουμε πιο συγκεκριμένα την προσοχή μας στην πιο πρόσφατη πολιτική ζωή, θα επισημάνουμε ότι, κατά βάση, η πολιτική στρέφεται γύρω από την εγκυβέρνηση και την ομαλή λειτουργία της «αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας». Μόλις τελικά αυτή εγκυβίσταται κάπως σίγουρα και οριστικά, για πρώτη φορά, μόλις

επισυμβαίνει η εναλλαγή στην κυβερνητική εξουσία, αρχίζει, μετά μια αναλαμπή συγκυριακού χαρακτήρα, η πολιτική απάθεια. «Ο αγώνας δικαιώθηκε», μια για πάντα.

Ανάμεσα στα πιο σημαντικά στοιχεία τα οποία χαρακτηρίζουν ακόμα το πολιτικό φανταστικό στη σημερινή Ελλάδα, μπορούμε να σημειώσουμε τα παρακάτω: α) Η αυταπάτη ότι η κρατική εξουσία και το αντιπροσωπευτικό καθεστώς θα μπορούσαν να λύσουν τα προβλήματα της κοινωνίας. Τούτο το φανταστικό θέτει έξω και πάνω από την ίδια την κοινωνία τις δυνάμεις του μετασχηματισμού της· συνεχίζει να αναζητά τις δυνάμεις αυτές σε «χαρισματικούς» ηγέτες και ισχυρούς πολιτικούς άνδρες. β) Η αυταπάτη της διαίρεσης συντηρητικοί (ή αντιδραστικοί) και προοδευτικοί, η διαιωνιζόμενη διαίρεση δεξιά-αριστερά, κατάλοιπο της θρησκευτικής διαίρεσης καλό-κακό, που άντεξε σε όλες τις επαναστάσεις. Η φανταστική (επινοημένη και ψεύτικη) διαίρεση, γίνεται πολιτικό φανταστικό (πιο πραγματικό από το πραγματικό), που διαιωνίζει την καθεστηκυία πολιτική παρέχοντας εναλλάξ την κυβερνητική εξουσία σε δύο κομματικές ολιγαρχίες, των οποίων η διαφορά κρίνεται στο συσχετισμό δυνάμεων, σύμφωνα με τις σφυγμομετρήσεις και τις εκλογές. Οι άλλες, διακηρυσσόμενες, διαφορές δεν είναι καν άξιες λόγου. Αποτελούν κενό λόγο και πανομοιότυπη πολιτική ανικανότητα μπροστά στην απαράδεκτη κατάσταση της κοινωνίας που όλοι διαπιστώνουμε. γ) Η λαϊμιστική αυταπάτη ότι ο λαός είναι πάντα αλάθευτος, και άρα ανεύθυνος για ό,τι συμβαίνει στην κοινωνία, και η σύστοιχη αυταπάτη ότι πάντα υπεύθυνοι είναι οι άλλοι, οι πολιτικοί αντίπαλοι, οι ξένοι. Τούτο έχει άμεση σχέση με την κατασκευή της νεοελληνικής «ταυτότητας», η οποία σημαίνει επίσης εθνική φιλαυτία, αυτο-εξύμνηση και αυτο-ενδοξοποίηση: το περίφημο *Άξιον εστί*. Άξιος, άξιος, είναι πάντα ο ελληνικός λαός.

Η καθεστηκυία πολιτική ως διαπάλη για την κρατική εξουσία χαρακτηρίζει καθάρα την πρακτική όλων των πολιτικών δυνάμεων στην Ελλάδα, αλλά και των συλλογικών κινητοποιήσεων. Η τελευταία διαπίστωση αποτελεί φυσικά ταυτολογία, διότι οι συλλογικές κινητοποιήσεις είναι σχεδόν πάντα ελεγχόμενες και καθοδηγούμενες από τα κόμματα. *Αυτόνομες* συλλογικές πράξεις, οι οποίες να έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην πολιτική ζωή και τη θέσμιση της κοινωνίας, δεν υπήρξαν στη νεότερη Ελλάδα.

### III. Πολιτικοποίηση προσήλωσης στην καθεστηκυία πολιτική

Αναζητώντας εμπειρικά δεδομένα για τη μελέτη της πολιτικής συμμετοχής, η επίσημη πολιτική επιστήμη ανατρέχει σε ορισμένα *μετρήσιμα* μεγέθη, τα οποία θα μπορούσαμε να ονομάσουμε δείκτες. Πρόκειται, κυρίως, για την εκλογική συμμετοχή, η οποία από μόνη της δεν θα μπορούσε σε καμιά περίπτωση να είναι ενδεικτική πολιτικοποίησης: είναι δυνατό να υπάρξει σημαντική συμμετοχή σε συγκεκριμένες εκλογές από έναν πληθυσμό ο οποίος στο προηγούμενο χρονικό διάστημα αδιαφορούσε πλήρως όχι μόνο για τα κοινά αλλά και για τα γενικότερα πολιτικά ζητήματα της συγκυρίας. Το εκπληκτικό γεγονός όμως είναι ότι, τις περισσότερες φορές, η επί-

σημη πολιτική επιστήμη, αφού παραμερίζει πρώτα όλα τα άλλα πραγματικά στοιχεία πολιτικής συμμετοχής και πολιτικοποίησης, όπως είναι π. χ. οι συλλογικές κινητοποιήσεις, παραμερίζει στη συνέχεια και την εκλογική συμμετοχή –πραγματική πράξη εκατομμυρίων ανθρώπων σε μια δεδομένη στιγμή–, προς όφελος αμφίβολων ερευνών που πραγματοποιεί με ερωτηματολόγια. Η κλασική ερώτηση αυτών των δειγματοληπτικών ερευνών είναι: «Σας ενδιαφέρει η πολιτική; Πολύ, λίγο, καθόλου». Η προβληματική που παρουσιάστηκε στην πρώτη ενότητα αυτού του άρθρου, καθιστά περιττό κάθε σχολιασμό αυτής της μεθοδολογίας.

Να λοιπόν που, με βάση τους καθιερωμένους δείκτες της πολιτικής επιστήμης, αλλά επίσης με βάση τη σύγκριση αυτών των δεικτών με τους αντίστοιχους των άλλων δυτικών χωρών, ο ελληνικός λαός θεωρείται ένας «πολιτικοποιημένος» λαός, και μάλιστα ο πιο «πολιτικοποιημένος» λαός της Ευρώπης. Ένα παράδειγμα αρκεί. Μέσα στο πνεύμα της επίσημης πολιτικής επιστήμης, και έχοντας τις συνηθισμένες προκαταλήψεις, να τι θεωρούν ως δείκτες πολιτικοποίησης, να πώς βλέπουν δύο δημοσιογράφοι της γαλλικής εφημερίδας *Le Monde*, το 1996 ακόμα, τη σχέση των Ελλήνων με την πολιτική (την καθεστηκυία πάντα): «Οι τερατώδεις προεκλογικές συγκεντρώσεις, οι διχασμένες οικογένειες, οι ωμές ύβρεις μεταξύ υποψηφίων, ξεχάστηκαν. Οι ρητορικές μονομαχίες των ιερών τεράτων Ανδρέα Παπανδρέου και Κωνσταντίνου Καραμανλή πωλούνται σε καταστήματα σουβενίρ. Η πιο πολιτικοποιημένη χώρα της Ευρώπης, στην οποία, άλλοτε για ό,τι το καλύτερο και άλλοτε για ό,τι το χειρότερο, η πολιτική παίχτηκε πάντα στο δρόμο, έζησε, για πρώτη φορά στην ιστορία της, μια προεκλογική καμπάνια ουσιαστικά τηλεοπτική. “Η προεκλογική καμπάνια-καναπές αντικατέστησε την προεκλογική καμπάνια-μπαλιόνη”, έλεγαν ειρωνικά οι Έλληνες δημοσιογράφοι, οι οποίοι σημείωναν ότι για πρώτη φορά ύστερα από πολύ καιρό δεν θα απαγορευτεί, κατά την ημέρα των εκλογών, η κατανάλωση οиноπνευματωδών!»<sup>25</sup>.

Ας αφήσουμε όμως τους δείκτες, για να εξετάσουμε πραγματικά πολιτικά γεγονότα μιας περιόδου, οι μνήμες της οποίας είναι ακόμα νωπές.

Θα παρουσιάσω, τελείως συνθετικά, πραγματικά στοιχεία για την πολιτική συμμετοχή κατά την περίοδο 1960-1990<sup>26</sup>, συνοδευμένα από την επίσης συνθετική ερμηνεία τους –την ερμηνεία μου. Φωτίζουν τη σχέση των σύγχρονων Ελλήνων με τους *υπάρχοντες* πολιτικούς θεσμούς και γενικότερα τη στάση τους *ως προς την καθεστηκυία πολιτική*.

Έχω ήδη αναφέρει ότι, στο αντιπροσωπευτικό καθεστώς, και σύμφωνα με τις επιταγές της καθεστηκυίας πολιτικής, ο ρόλος των εκλογών είναι τελικά καθοριστικός. Η μεγάλη εκλογική συμμετοχή των Ελλήνων, σε ομαλές συνθήκες αντιπροσωπευτικού καθεστώτος, υπακούει πρακτικά σε τούτο το ρόλο. Πράγμα που σημαίνει όχι μόνο ομαλή και απρόσκοπτη λειτουργία, δηλαδή λειτουργία χωρίς κριτική, του καθεστώτος, αλλά και ότι οι εκλογές μπορούν και παίζουν κανονικά το ρόλο που τους είναι καθορισμένος από το καθεστώς.

Οι συλλογικές κινητοποιήσεις, κατά την περίοδο 1963-1965, είναι αναντίρρητα

σημαντικές, και πολιτικές με την έννοια ότι σχετίζονται σαφώς με το γενικό ζήτημα της ορθής λειτουργίας του πολιτικού καθεστώτος («Βασιλευομένη δημοκρατία» λέγεται τότε), και παρεμβαίνουν στο πεδίο των πολιτικών θεσμών. Έχουν όμως το χαρακτηριστικό της λατρείας ενός «χαρισματικού» ηγέτη και της άκριτης υποταγής σε αυτόν. Κυρίως, δεν καταφέρνουν να αναχαιτίσουν το «βασιλικό πραξικόπημα» (της ανατροπής της κυβέρνησης του Γ. Παπανδρέου) ούτε να αποτρέψουν τη στρατιωτική δικτατορία.

Κατά την περίοδο της δικτατορίας, την παθητική στάση του λαού, ο οποίος βέβαια δεν εκδηλώνει καμιά συμπάθεια για το δικτατορικό καθεστώς, τη διασώζει η αντίσταση που προβάλλει από το 1972 η νεολαία, κατά βάση η φοιτητική. Η εξέγερσή της με την κατάληψη του Πολυτεχνείου, και των πανεπιστημίων της Πάτρας, της Θεσσαλονίκης και των Ιωαννίνων, καταφέρει καιρίο πλήγμα κατά του μισητού καθεστώτος. Η πτώση του όμως δεν προκαλείται από συλλογική κινητοποίηση του πληθυσμού, και η διάδοχος κατάσταση επέρχεται εκ των άνω.

Η έκρηξη πολιτικοποίησης της μεταπολίτευσης είναι ένα αξιοσημείωτο γεγονός που δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητο. Εξηγείται, εκτός πολλών άλλων αιτιών, με τη συμπίεση που δέχτηκε κυρίως η νεολαία να εκφραστεί ελεύθερα κατά την περίοδο της στρατιωτικής δικτατορίας. Αλλά, εκτός από αυτή τη σχετικά έκτακτη και μικρή περίοδο έκρηξης, η ένταξη στα κόμματα και τις οργανώσεις νεολαίας αρχίζει να μειώνεται αισθητά μετά το 1981. Το εσωτερικό των κομμάτων παραμένει φεουδαρχικό. Κυρίως χάνει την αίγλη της η ιδέα της συλλογικής πράξης με στόχο να κατακτηθεί αγωνιστικά κάποιο δικαίωμα. Στην περίοδο που ακολουθεί την πτώση της δικτατορίας, οι συλλογικές κινητοποιήσεις είναι κυρίως μεγάλες επετειακές διαδηλώσεις και κομματικές προεκλογικές συγκεντρώσεις, που αποτελούν κατά βάση επιχειρήσεις επίδειξης κομματικής ισχύος.

Συμπερασματικά, η προσήλωση των Ελλήνων στην καθεστηριάζουσα πολιτική αποτελεί το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της πολιτικοποίησής τους. Είναι, στην πραγματικότητα, προσήλωση σε κόμματα και πολιτικές οργανώσεις, που σχεδόν στο σύνολό τους έχουν υιοθετήσει, εκφράζουν και ασκούν αυτή την πολιτική. Μια τέτοια πολιτικοποίηση απολύτως δικαιολογημένα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως παθητική και χειραγωγημένη. Επειδή, όμως, είναι σε μεγάλο βαθμό εθελούσια και γίνεται με τη συναίνεση των ενδιαφερομένων, πρόκειται στην ουσία για μια αλλοτριωμένη και αλλοτριωτική πολιτικοποίηση. Αποτελεί ένταξη σε μια πολιτική αποξένωσης από τα πραγματικά προβλήματα της κοινωνίας. Συνιστά συνένοχη συμμετοχή σε θεσμούς (εκλογές, κόμματα) που υπηρετούν ιδιοτελείς σκοπούς και έχουν ως κύριο στόχο την κατάκτηση της κυβερνητικής εξουσίας. Συμβάλλει στην άμβλυνση της κοινωνικής ευαισθησίας όσων συμμετέχουν σε αυτούς τους θεσμούς.

Να το πραγματικό νόημα της έντονης πολιτικοποίησης που επεκράτησε στην Ελλάδα, κυρίως κατά την πρώτη περίοδο της μεταπολίτευσης. Πρόκειται, κατά τη γνώμη μου, για μια «παράδοξη» μορφή πολιτικής απάθειας –και σίγουρα είναι μορφή

πολιτικής ευπειθείας. Συνιστά πολιτική συμμετοχή που εντάσσεται πλήρως στο υπάρχον πολιτικό καθεστώς, και εγγράφεται αποκλειστικά και μόνο στην καθεστηκυία πολιτική. Αυτή η διάγνωση μπορεί να διατυπωθεί και ως εξής: το ζωντανό ενδιαφέρον για την καθεστηκυία πολιτική συνοδεύεται από την ασθενή συνείδηση για τα πραγματικά προβλήματα της κοινωνίας και από την απουσία κριτικής στους υπάρχοντες πολιτικούς θεσμούς. Οι τελευταίοι υπάρχουν λες για να μην αντιμετωπίζουν αυτά τα προβλήματα, και σίγουρα υπάρχουν για να διατηρούν την επικρατούσα γενικότερη θέσμιση της κοινωνίας.

Ως πρόσθετες αποδείξεις αυτής της προβληματικής και αυτής της διάγνωσης, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε εν συντομία και τα παρακάτω στοιχεία: α) Η πολιτική δραστηριότητα των πολιτών-ψηφοφόρων προσανατολίζεται αποκλειστικά με βάση τις διαιρέσεις τις οποίες παράγει μόνιμα και σταθερά το υπάρχον πολιτικό καθεστώς και οι οποίες ανάγονται στην κυβερνητική και μόνο εξουσία: πρόκειται για τη διαμάχη δύο κομματικών μηχανισμών. β) Η δραστηριότητα και η φαντασία για την αντιμετώπιση κρίσιμων προβλημάτων της καθημερινής ζωής λείπουν παντελώς. Χαρακτηριστικό παράδειγμα: το πρόβλημα της ατμοσφαιρικής ρύπανσης της πρωτεύουσας, στην οποία κατοικεί το μισό σχεδόν του πληθυσμού, δεν αποτέλεσε ποτέ ζήτημα αξιόλογων συλλογικών κινητοποιήσεων. γ) Η ανυπαρξία πολιτικών προταγμάτων, θετικών και πρωτότυπων, τα οποία να εμπνέουν συλλογικές πράξεις με στόχο το μετασχηματισμό θεμελιωδών θεσμών της υπάρχουσας κοινωνίας, είναι έκδηλη. Δεν υπάρχουν συλλογικές πράξεις γύρω από κρίσιμους θεσμούς της κοινωνίας (παιδεία, εργασία, θεσμοί της ιδιωτικής σφαιρας). Ενωώ συλλογικές πράξεις με επίκεντρο το περιεχόμενο αυτών των θεσμών, και όχι συλλογικές κινητοποιήσεις για διεκδίκηση οικονομικών αιτημάτων.

Βρισκόμαστε σε μια χώρα της οποίας ο λαός, κατά την περίοδο 1960-1990 (εξαιρώντας την ειδική φάση της δικτατορίας), ήταν ιδιαίτερα «πολιτικοποιημένος»: μαζική εκλογική συμμετοχή (οι εκλογές, κατά την περίοδο αυτή, αποτελούν στην Ελλάδα «ιστορικά γεγονότα»), καθημερινές πολιτικές συζητήσεις, μαζική ένταξη σε κόμματα και πιο μαζική ακόμα στις οργανώσεις νεολαίας, συλλογικές κινητοποιήσεις. Και όμως, πίσω από αυτό το ζωντανό ενδιαφέρον για την πολιτική (την καθεστηκυία πάντα), ενδιαφέρον όμως «μετρημένο» (που είναι μετρήσιμο, και μετράται) μόνο με τα συνηθισμένα κριτήρια της επίσημης πολιτικής επιστήμης, μπορούμε να διακρίνουμε μια αδιαφορία για τα πραγματικά προβλήματα της κοινωνίας.

Ενδιαφέρον για την πολιτική (την καθεστηκυία πάντα), αδιαφορία για τα πραγματικά προβλήματα της κοινωνίας. Αυτή είναι η ευπειθής πολιτικοποίηση ή η *απάθεια μέσα στην πολιτικοποίηση* της μεγάλης πλειοψηφίας των Νεοελλήνων.

Κλείνοντας αυτή την ενότητα της ανάλυσης, πρέπει να υπογραμμίσουμε τις παρακάτω ιδέες:

α) Η μείωση του ενδιαφέροντος για την καθεστηκυία πολιτική, δηλαδή στην ουσία για τα κόμματα, φαινόμενο που ήδη παρατηρείται, *δεν σημαίνει αυτόματα, και κατά*

κανέναν τρόπο, εκδήλωση ενδιαφέροντος για τα πραγματικά προβλήματα της κοινωνίας. Αυτά τα δύο μπορούν να συνυπάρχουν, όπως συνυπάρχει ή συνυπήρξε η (υπερ)πολιτικοποίηση και η έλλειψη κοινωνικής ευαισθησίας, πάθους για τα κοινά. Αλλά, όπως ήδη έχω αναφέρει στην πρώτη ενότητα, και το αντίθετο ισχύει: αδιαφορία ως προς την καθεστηριάζα πολιτική δεν σημαίνει αναγκαστικά αδιαφορία για τα κοινά και έλλειψη πάθους για τα κοινά<sup>27</sup>. Αν είναι πράγματι αλήθεια ότι η καθεστηριάζα πολιτική αποτελεί θεσμισμένη αδιαφορία για τα κοινά, η αποδέσμευση από αυτή την πολιτική ανοίγει απροσδιόριστες προοπτικές. Δεν θα δίσταζα να υποστηρίξω ότι εμπεριέχει την ελπίδα της δημιουργίας μιας ριζικά νέας πολιτικής. Όσα επιχειρήματα και αν επιστρατεύσουμε εναντίον της πολιτικής αδιαφορίας, όσα χρώματα και αν της δώσουμε, και πράγματι έχει πολλά, είναι αδύνατο να παραβλέψουμε το γεγονός ότι, στις σημερινές συνθήκες, έχει επίσης τα χαρακτηριστικά της έμπρακτης απείθειας προς το ισχύον πολιτικό καθεστώς και ιδίως της *απόρριψης* των κομματικών μηχανισμών, που διαπρέπουν στις ιδιοτελείς συναλλαγές κάθε μορφής, από την εξασφάλιση εργασίας μέχρι την εξασφάλιση πτυχίου.

β) Δεν συμμερίζομαι, αποκρούω μάλιστα κατηγορηματικά, τη λογική η οποία αποδίδει καθοριστικό (ντετερμινιστικό) ρόλο στους υπάρχοντες πολιτικούς θεσμούς, δηλαδή στην ουσία στα κόμματα, και άρα δικαιολογεί την παραδοσιακή πολιτική συμμετοχή με το γνωστό επιχείρημα: «δεν μπορούμε να κάνουμε αλλιώς», ή με το πιο εκλεπτυσμένο: «θα αλλάξουμε την πολιτική από τα μέσα». Όπως ανέφερα στην αρχή, οι πολιτικοί θεσμοί του αντιπροσωπευτικού καθεστώτος αποτελούν σίγουρα συνθήκες. Αλλά μόνο συνθήκες. Και οι συνθήκες δεν είναι αδήριτοι νόμοι. Καταλήγουμε έτσι στην τρίτη ιδέα.

γ) Απαραίτητη προϋπόθεση για να υπάρξει και να αναπτυχθεί πραγματικό ενδιαφέρον για τα πραγματικά προβλήματα της κοινωνίας, δηλαδή για να υπάρξει μια πραγματική πολιτικοποίηση, αποτελεί η αποδέσμευση των πολιτών από την καθεστηριάζα πολιτική, δηλαδή στην ουσία από τα κόμματα. Αποτελεί την πρώτη προϋπόθεση, και είναι όρος εκ των ων ουκ άνευ. Ωστόσο ως ατομική πολιτική στάση δεν οδηγεί πουθενά. Μάλλον βρισκόμαστε ήδη σε αυτό το σημείο ατομικής στάσης, ιδιωτεύουμε, και γι' αυτό η αδιαφορία είναι ακαθόριστη. Φαίνεται ότι η παθητική, χειραγωγημένη και αλλοτριωμένη πολιτικοποίηση παραχωρεί τη θέση της στην ατομικιστική ιδιωτεύση. Δεν ήταν μοιραίο. Υπάρχει πάντα η δυνατότητα να δώσει τη θέση της σε μια κριτική συλλογική πρακτική θετικών προτάσεων για όλα τα μεγάλα κοινωνικά ζητήματα. Το πάθος για τα κόμματα (κυρίως των παλιότερων γενιών), και η αγδία για τα κομματικά παιχνίδια (κυρίως των νεότερων γενιών), ας γίνουν πάθος για τα κοινά και τη δημοκρατία.

Στη δημοκρατία, ο πολίτης ορίζεται άπλως (δηλαδή απολύτως) ως έκκλησιαστής και δικαστής (συμμετέχει στην εκκλησία του δήμου και σε μια δικαστική αρχή: εξουσία), έγραψε ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά*. Ο πολίτης της κατά Σύνταγμα «Ελληνικής δημοκρατίας», ας πάψει τουλάχιστον να είναι σήμερα ένας πολίτης-ψηφοφόρος, ένας

οπαδός, ένας διαμαρτυρόμενος ή ένας απλός ιδιώτης.

#### IV. Μετά την πολιτικοποίηση

##### 1. Η ιδιωτικοποίηση και τα ζητήματα της ιδιωτικής σφαίρας

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε, όπως ανέφερα ήδη λίγο παραπάνω (σημείωση 26), ότι το 1990 αποτελεί κομβικό χρονικό όριο. Πράγματι φαίνεται ότι γύρω από αυτή τη χρονιά αρχίζει η αλλαγή των «θετικών δεικτών» πολιτικοποίησης, όσον αφορά κυρίως την εκλογική συμμετοχή, διότι, όσον αφορά τους αριθμούς των οργανωμένων μελών, είχε υπάρξει προ πολλού κατάρρευση. Η ανυπαρξία κοινωνικών συγχρούσεων, οι οποίες αποτελούν συστατικό στοιχείο της δημοκρατίας, και πολιτικών αγώνων για τα πραγματικά προβλήματα της κοινωνίας –μεταξύ των οποίων καταρχήν η μορφή διακυβέρνησής της–, είναι κοινός τόπος. Θα μπορούσαμε άραγε τότε να υποθέσουμε ότι η αποπολιτικοποίηση, όπως είναι γνωστή στις χώρες της δυτικής Ευρώπης, «έρχεται» με μια ορισμένη καθυστέρηση και στην Ελλάδα; Θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε ιδιωτικοποίηση<sup>28</sup>, και ποια είναι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της; Αποτελεί συγκριτικό φαινόμενο ή βαθιά κοινωνική τάση;

Στο «παράδοξο» που μόλις ανέφερα, δηλαδή στη διαπίστωση σύμφωνα με την οποία η αυξημένη πολιτική συμμετοχή των σύγχρονων Ελλήνων (κυρίως κατά την περίοδο 1960-1990) μπορεί να ερμηνευτεί ως άκριτη πρόσδεση στους καθιερωμένους πολιτικούς θεσμούς, και όχι αναγκαστικά ως ενδιαφέρον για τα κοινά που είναι η πραγματική πολιτικοποίηση, έρχεται να προστεθεί ένα δεύτερο «παράδοξο». Στενά συνδεδεμένο με το πρώτο, είναι το ακόλουθο: η πιο αυξημένη, σε σύγκριση με τους άλλους δυτικοευρωπαίους, πολιτικοποίηση των σημερινών Ελλήνων, δεν τους προφυλάσσει από την ιδιωτικοποίηση. Αν τουλάχιστον ως ιδιωτικοποίηση θεωρήσουμε τον ατομικισμό.

Αν περιοριστούμε, καταρχάς, στη στενά πολιτική σφαίρα, η οποία παραδοσιακά είχε και έχει στην Ελλάδα έντονο το στοιχείο της πελατειακής κομματικής συναλλαγής, η ιδιωτικοποίηση είναι ίσως στην Ελλάδα πιο έντονη από άλλες χώρες: το «ρουσφέτι» είναι πάντοτε ατομικό. Ή, αν το διατυπώσουμε πιο ειλεπτυσμένα, εκεί που ένα σημαντικό τμήμα του πληθυσμού έβλεπε την ανάγκη να αγωνιστεί για να κατακτήσει συλλογικά ένα δικαίωμα, μια απολαβή, κ.λπ., τώρα οι πιο πολλοί δεν βλέπουν παρά μόνο την ατομική λύση, η οποία, αν θέλουμε να λέμε τα πράγματα με τ' όνομά τους, δεν είναι συνήθως μόνο ατομική ωφέλεια αλλά μπορεί να βλάπτει πολλούς άλλους. Να λοιπόν που δεν πρόκειται για παράδοξο. Αν η πολιτικοποίηση δεν είναι ενδιαφέρον για τα κοινά, τότε είναι ατομικισμός, εξυπηρετεί στενά προσωπικά ενδιαφέροντα.

Το φαινόμενο της ιδιωτικοποίησης, όμως, δεν μπορεί πλέον να περιγραφεί μόνο με τα χαρακτηριστικά που του είχε προσδώσει τότε ο επινοητής του όρου. Αν σήμερα η μειωμένη πολιτικοποίηση αποκτά και στην Ελλάδα το χαρακτήρα της ιδιωτικοποι-

ησης, αποτελεί δηλαδή τάση προς εγκλεισμό στη στενή ιδιωτική σφαίρα, ατομικισμό και ιδιώτευση, άλλο τόσο θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ως ιδιωτικοποίηση τη φανερή χαλάρωση των διαπροσωπικών δεσμών, την απαξίωση της φιλίας, τον ευτελισμό των ερωτικών σχέσεων, γενικά την έντονη κρίση των ανθρώπινων σχέσεων.

Είναι σίγουρο ότι όλα αυτά τα φαινόμενα, ίσως με κάποια καθυστέρηση, «έρχονται» και στην ελληνική κοινωνία. Παράμενει πάντοτε παράδοξη η διάγνωση ότι η περισσότερη σχετικά πολιτική ενασχόληση και η απουσία ακόμα πλήρους πολιτικής αδιαφορίας στην Ελλάδα δεν σημαίνουν αναγκαστικά διατήρηση κάποιου συλλογικού πνεύματος. Ίσως όμως αυτό δεν υπήρξε ποτέ.

Υπάρχει εντούτοις ένα πολύ πιο κρίσιμο στοιχείο που χαρακτηρίζει τη σημερινή κοινωνική κατάσταση, τόσο στις δυτικοευρωπαϊκές χώρες όσο και στην Ελλάδα. Η ιδιωτικοποίηση *αναδύεται από τον πρωταρχικό χαρακτήρα που αποκτούν τα ζητήματα της ιδιωτικής σφαίρας και ταυτόχρονα αναδύει τα ζητήματα αυτά ως κυρίαρχα, πρωταρχικά.* Με άλλα λόγια, και ως παράδειγμα, αν πολιτική απογοήτευση και κλείσιμο στην ιδιωτική σφαίρα σημαίνουν μοναξιά, μοναξιά σημαίνει ταυτόχρονα κρίση των ανθρώπινων σχέσεων, η μοναξιά προέρχεται από την κρίση αυτή.

Σε αυτή την περίπτωση, η πολιτική αδιαφορία, ως αποστασιοποίηση από την καθεστηκυία πολιτική, είναι υγιής αντίδραση συνειδητοποίησης ότι αυτή η πολιτική αδιαφορεί πλήρως για τα κρίσιμα ζητήματα της ζωής μας. Και σήμερα τα κρίσιμα ζητήματα της ζωής μας είναι τα ζητήματα των αξιών ζωής και των ανθρώπινων σχέσεων, τα οποία αναβλύζουν από την ιδιωτική σφαίρα συναντώντας σίγουρα όλη την κοινωνία<sup>29</sup>.

Πράγματι, ως αποτέλεσμα μιας σειράς σημαντικών κοινωνικών μετασχηματισμών, οι οποίοι σίγουρα οφείλονται ως ένα βαθμό στους χειραφετικούς αγώνες που προηγήθηκαν, το κατεξοχήν πολιτικό ζήτημα της εποχής μας είναι το ζήτημα του νοήματος ζωής. Ζήτσημα που ολοφάνερα παραπέμπει στις φθαρμένες πλέον αξίες που έδιναν νόημα –και χάραζαν το δρομολόγιο– ζωής: θρησκεία, οικογένεια, εθνική παιδεία, μισθωτή εργασία. *Συγκεκριμένοι κοινωνικοί θεσμοί επιβάλλουν ακόμα τις αξίες αυτές.* Και η καθεστηκυία πολιτική υποστηρίζει αυτούς τους θεσμούς. Το ζήτημα αυτό αναδεικνύει λοιπόν καθοριστικά τη χρεωκοπία της καθεστηκυίας πολιτικής. (Η ανυποχώρητη κριτική που ασκώ σε αυτή την πολιτική δεν είναι απλώς διαδικαστική, αλλά έχει απόλυτη σχέση με το περιεχόμενό της. Η καθεστηκυία πολιτική δεν είναι μόνο αντιδημοκρατική, είναι πολιτική αποξένωσης από τα πραγματικά προβλήματα που θέτει η πραγματική ζωή των σημερινών ανθρώπων, και το νόημα αυτής της ζωής.) Το ζήτημα όμως αυτό, του νοήματος ζωής, αναδεικνύει επίσης καθοριστικά και το περιεχόμενο μιας ριζικά άλλης πολιτικής που απαιτείται σήμερα. Η επινόηση νέων αξιών ζωής που να δίνουν νόημα στη ζωή των ανθρώπων, η δημιουργία νέων κοινωνικών θεσμών που να ενσαρκώνουν, αν είναι πρόπον και δυνατό, αυτές τις αξίες, αποτελούν το περιεχόμενο της νέας αυτής πολιτικής. Θα είναι πολιτική της αυτονομίας εφόσον



στη θέση των αξιών και των θεσμών ετερονομίας θα καταφέρει να δημιουργήσει αξίες και θεσμούς αυτονομίας. Δεν χωρά αμφιβολία ότι οι θεσμοί που επιβάλλουν τις τέσσερις αξίες που ανέφερα, δηλαδή αντίστοιχα η Εκκλησία, ο γάμος, το σχολείο, το επάγγελμα, είναι θεσμοί ετερονομίας.

Η δυσκολία του εγχειρήματος είναι προφανής. Η έξοδος των ατόμων από την ιδιότητα, η πραγματική τους πολιτικοποίηση, η συμμετοχή των πολιτών σε μια συλλογική πράξη τέτοιας εμβέλειας, δεν είναι καθόλου προφανείς. Προτιμώ όμως να αφήσω ανοικτό το ερώτημα αν η ιδιωτικοποίηση αποτελεί συγκυριακό φαινόμενο ή βαθιά κοινωνική τάση. Τούτο δεν αποτελεί αποφυγή ανάληψης μιας διανοητικής και πολιτικής ευθύνης. Η ιστορία είναι πάντα ανοικτή. Και, πιο συγκεκριμένα, η κατάσταση των δυτικοευρωπαϊκών κοινωνιών είναι τόσο δύσκολη, που δεν μπορούμε να αποκλείσουμε μια ξαφνική αφύπνιση του πληθυσμού –πράγμα επίσης πολύ δύσκολο –, που θα αλλάξει όλα τα δεδομένα. Επειδή είναι πολύ πιθανό μια τέτοια αφύπνιση να έχει το χαρακτήρα εξέγερσης χωρίς θετικό πολιτικό πρόταγμα, η σημερινή αδράνεια του πληθυσμού δεν μπορεί να γίνεται άλλοθι απραξίας για όσους θεωρούν ακόμα δυνατό τον ριζικό και δημοκρατικό μεταχηματισμό της κοινωνίας με στόχο την αυτόνομη κοινωνία. Ο ελεύθερος πολιτικός στοχασμός έχει χρέος να εργάζεται πάντα και να προτείνει θετικά πολιτικά προτάγματα.

## 2. Η σημερινή κατάσταση και οι δυσσιώνες προοπτικές της υπέρβασής της

Η ως τώρα ανάλυσή μας προσπάθησε να συνδυάσει τη θεσμισμένη πολιτική συμμετοχή στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία, την οποία θεωρώ πολιτικοποίηση ιδιότυπης απάθειας και επιλεκτικής «ευαισθησίας», με τις γενικότερες επιλογές ετερονομίας που έχει κάνει στο απώτερο και στο πιο πρόσφατο παρελθόν η κοινωνία αυτή. Υποθέτοντας δεδομένο το γεγονός ότι, στην τωρινή Ελλάδα, μετά την έντονη πολιτικοποίηση, έχει αρχίσει να εμφανίζεται μια, σχετική πάντα, πολιτική αδιαφορία, την οποία, όπως ανέφερα, θεωρώ απροσδιόριστη κυρίως ως προς τις προοπτικές της, προτίμησα, σε τούτο το τελευταίο σημείο της ανάλυσης, να σκιαγραφήσω μερικές πλευρές της σημερινής κατάστασης. Αντί να ερμηνεύσουμε την αδιαφορία ξεινώντας από τη σημερινή κατάσταση, είναι πιο γόνιμο να δούμε στη σημερινή κατάσταση τις συνέπειες που είχε η περιφημη πολιτικοποίηση. Θα μπορούσαμε να το διατυπώσουμε με πλήρη σαφήνεια και ως εξής: τι τα θέλουμε τα επιχειρήματα; να, ως ένα βαθμό, πού οδήγησε η ευπειθής πολιτικοποίηση. Η κατάσταση αυτή συνδέεται λοιπόν στενά, και άρα εξηγείται, εν μέρει όμως, με βάση όλα τα παραπάνω.

Οφείλω, εντούτοις, να ομολογήσω ότι οι πλευρές της σημερινής κατάστασης, στις οποίες θα επικεντρώσω την προσοχή μου, παραμένουν σε μεγάλο βαθμό ανεξήγητες.

Η κληρονομιά, έστω πενιχρή, μιας έντονης πολιτικοποίησης, τουλάχιστον της

γενιάς μου, της λεγόμενης γενιάς του Πολυτεχνείου, όχι μόνο εξανεμίστηκε, όχι μόνο χρησιμοποιήθηκε για κοινωνική και πολιτική άνοδο, όσο και για προσωπικό πλουτισμό, αλλά και δεν μπόρεσε να προβάλλει την παραμιμνή αντίσταση – για να μην πω ότι συνέβαλε –στη λαίλαπα του υπερκαταναλωτισμού, της θεαματολατρίας (να δούμε) και της θεαματολαγνείας (μας είδατε);.

Η οπισθοδρόμηση της τωρινής ελληνικής κοινωνίας, σε όλους τους τομείς, σε σχέση με τη δεκαετία του '60 (τη δεκαετία της σημαντικής πολιτισμικής δημιουργίας, της απελευθέρωσης των ηθών, της αδιανόητης τότε ανοικτής παρέμβασης της Εκκλησίας στην κοινωνικοπολιτική ζωή, όπως σήμερα<sup>30</sup>), σε σχέση ακόμα και με τα πρώτα χρόνια της μεταπολίτευσης (που συνέχισαν και διατήρησαν τα παραπάνω), είναι για μένα ολοφάνερη. Μαζί με τον εθνικισμό και το ρατσισμό, που μπορούν να εξηγηθούν –και να καταδικαστούν– επισημαινοντας υπαρκτές αιτίες (μία από αυτές είναι η μυθοποίηση της νεοελληνικής «ταυτότητας»), η συντηρητικοποίηση στον τομέα των ηθών, κυρίως στη νέα γενιά, η πτώχευση της πολιτισμικής και διανοητικής ζωής, η φανερή άνοδος της θρησκευτικότητας (το σταυρουδάκι στο στέρνο, το σταυροκόπημα μπροστά σε κάθε εκκλησία), αναμειγνύονται παράξενα και «αφύσικα» με τη λατρεία μιας άσχημης και άκομψης χλιδής, με τη θυσία της καλαισθησίας στο βωμό της ακριβής μάρινας, με την περιφρόνηση κάθε στοχαστικής ενασχόλησης εν ονόματι της «ποιότητας ζωής», του περίφημου «να περνάμε καλά». Καθαρός αντίπαλός του η κωδικοποιημένη ευχή της προστακτικής: «Να είσαι καλά!». Και τούτο το «καλά» είναι τόσο άκομψο (σαν την παχυσαρμιά), ακαλαίσθητο (σαν τους δημόσιους χώρους), χυδαίο (σαν τα τηλεοπτικά παράθυρα), είναι πολλές φορές τόσο επικίνδυνο (μόλυνση του περιβάλλοντος, στρες, φαγητό στο πόδι), που σε κάνει να αναρωτιέσαι: αυτό σημαίνει «να περνάμε καλά»;

Υπάρχει όμως και κάτι άλλο, πιο βασικό απ' όλα. Κάποια τυπικά νεοελληνικά χαρακτηριστικά πολύ θετικά εξαφανίζονται. Η φιλοτιμία («είναι φιλότιμο παιδί»), η γενναιοδωρία («αι όταν είναι πτωχοί, πάλ' εις μικρόν γενναίω»), η απλοχεριά-άπλα καρδιάς (που αποδίδει, μαζί με την τιμιότητα, ο ωραίος στίχος του Λευτέρη Παπαδόπουλου: «Το μερτικό μου απ' τη χαρά –μου το 'χουν πάρει άλλοι –γιατ' είχα χέρια καθαρά –και μια καρδιά μεγάλη»), η εύχαρις διάθεση ακόμα και μέσα στις δυσκολίες και το πικρό μεροκάματο (άλλος άφρατος στίχος του ιδίου: «Δεν είχαμε ψωμί μα είχαμε τραγούδι –εσόλιαζ' ο πατέρας τον καιρό»), και μια φιλοσοφημένη θα 'λεγα, ούτε μίζερη ούτε χαζοχαρούμενη, διάθεση απέναντι στη ζωή, στάση ζωής, αντιμετώπιση της ζωής (εδώ οι στίχοι υπεραφθονούν), όλα αυτά χάνονται. Οι ιδέες επιπίπτουν, η σκέψη αυτοματοποιείται, το λεξιλόγιο φτωχαίνει («πάμ' πλατείαι»), η γλώσσα κωδικοποιείται, κάθε ιδανικό γίνεται μάταιο, κάθε ιδεώδες μοιάζει ανάξιο.

Ανέφερα, λίγο παραπάνω, ότι αυτές οι πλευρές της σημερινής κατάστασης είναι για μένα σε μεγάλο βαθμό ανεξήγητες. Η ταχύτητα κυρίως της εξάπλωσής τους με αφήνει άναυδο. Στην ελληνική κοινωνία, που διατηρούσε μέχρι πρόσφατα ακόμα μια

παράδοση ζεστών σχέσεων, τουλάχιστον σε σύγκριση με την πλήρη καταστροφή τους και την παγερή αδιαφορία που επικρατεί στις δυτικοευρωπαϊκές χώρες, η καταστροφή του συλλογικού πνεύματος και η επικράτηση του ατομικισμού συνέβησαν φαίνεται πολύ πιο γρήγορα, και τα αποτελέσματα είναι εξαμβλωματικά. Διότι δεν υπήρχαν θεσμοί. Εκεί που κυριαρχούσε το «μου έδωσε το λόγο του», τώρα που χάθηκε ο λόγος, χάθηκαν τα πάντα.

Ποιος ξέρει, ίσως όλα αυτά να σχετίζονται με την άκριτη πρόσδεση σε πρότυπα ζωής χωρών που «καταγγέλλονται» στις διαδηλώσεις έξω από τις πόρτες των πρεσβειών τους και, πριν ακόμα κοπάσει ο απόηχος των συνθημάτων, μπαίνουν από τα παράθυρα. Και για να αφήσω το υπαινικτικό ύφος, τούτο λέγεται αμερικανοποίηση, σε μια κατεξοχήν αντιαμερικανική χώρα... πολιτικά όμως.

Σίγουρα όμως όλα αυτά συνδέονται με το είδος της στείρας πολιτικοποίησης που επικράτησε μετά τη μεταπολίτευση. Την πολιτικοποίηση της ρητορείας και της συνεχούς καταγγελίας, την πολιτικοποίηση της δογματικής πρόσδεσης στο ένα από τα δύο αντίπαλα στρατόπεδα στα οποία ήταν τότε χωρισμένος ο κόσμος, δηλαδή της πρόσδεσης στον ολοκληρωτισμό, για τον οποίο η συζήτηση –και η κάθαρση– μένει να γίνει στην Ελλάδα, με μεγάλη καθυστέρηση. Και κυρίως με μια πολιτικοποίηση ολοκληρωτικά βυθισμένη στη λογική της καθεστηνιακής πολιτικής, η οποία δεν αδιαφορούσε μόνο, και συνεχίζει να αδιαφορεί, για τα πραγματικά προβλήματα της κοινωνίας, αλλά είναι απολύτως ανίκανη για τη δημιουργία νέων κοινωνικών αξιών νοήματος ζωής και κριτικών ατόμων προοισμένων με ιδανικά τελείως διαφορετικά από τα «ιδανικά» της καθεστηνιακής τάξης πραγμάτων, με ιδεώδη πολύ πιο πλούσια και πολυφωνικά από το φτωχό και μίζερο «να είσαι καλά» της μονοτονίας και της μονολαλιάς.

Δεδομένης της κρατικής ιδεολογίας της νεοελληνικής «ταυτότητας», δεδομένης της ευπειθούς πολιτικοποίησης των Νεοελλήνων και των σημερινών συνέπειών της, δεδομένου του ρόλου των κομμάτων που κρατούν ακόμα δέσμια σημαντικά τμήματα του πληθυσμού, στη σημερινή Ελλάδα, κάτω από τον αττικό ουρανό που είδε πρώτος τη δημιουργία της πολιτικής, της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας, υπάρχουν οι λιγότερες πιθανότητες να δημιουργηθεί μια νέα αντίληψη για την πολιτική. Υπαίτιος δεν θα είναι μόνο το νέφος, διότι «τα ψεύτικα τα λόγια τα μεγάλα –μου τα 'πες με το πρώτο σου το γάλα».

Με άλλα λόγια, πιο μικρά και ίσως πιο αληθινά, ο δρόμος θα είναι μακρύς, δύσκολος και αβέβαιος. Απαιτείται η απελευθέρωση από κάθε σύνδρομο εθνικιστικής ανωτερότητας, που προκύπτει από την πλαστή νεοελληνική «ταυτότητα». Απαιτείται η απαλλαγή από κάθε σύνδρομο πεσιμιστικής κατωτερότητας, που προκύπτει από τη λαθεμένη, χωρίς απολύτως κανένα νόημα, σύγκριση με τις «αναπτυγμένες» δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες, που τρέχουμε πολλές δεκαετίες τώρα να τις προφθάσουμε, ενώ θα οφείλαμε και οφείλουμε να εμπνεόμαστε από αυτόχθονες δημιουργίες, συλλογικές

και ατομικές, που δεν έχουν λείψει<sup>31</sup>, και να μπολιάζουμε έξυπνα, δημιουργικά, και δημοκρατικά, σε αυτές ό,τι καλύτερο έχει να προσφέρει η δυτικοευρωπαϊκή και παγκόσμια δημιουργία. Απαιτείται η ρήξη με την καθεστηκυία πολιτική και η απαλλαγή των ατόμων από τον ασφυκτικό εναγκαλισμό των θεσμών και των φορέων της, τα πολιτικά κόμματα και τους επαγγελματίες πολιτικούς.

Μια κοινωνία που θέλει να γίνει πολιτική κοινωνία δεν μπορεί να παραμένει ανιστόρητη ούτε όμως και να θεωρείται ανιστορική. Οφείλει να δεχτεί ότι σήμερα κατοικείται από ανθρώπους που είναι όπως όλοι οι άλλοι, τίποτα περισσότερο τίποτα λιγότερο. Έργεται στους ανθρώπους αυτούς να αντικρίσουν με καθαρότητα νου το παρόν και να οραματιστούν το μέλλον ως έργο ελεύθερων και κριτικών πολιτών. Πέρα από το ότι η ελευθερία και η κριτική σκέψη ως κληρονομιά του παρελθόντος δεν μοιράζονται με καμιά διαθήκη (η ίδια ζωή «μοίρασε» αυτή την κληρονομιά σε όλους τους λαούς και την έκανε να ανθίσει στη δυτική Ευρώπη), η πολιτική με στόχο μια ελεύθερη κοινωνία αντικρίζεται πάντα στον ορίζοντα.

*Παρίσι, Αύγουστος 2007*

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Στη σύνδεση των δύο αυτών ρημάτων θα βρούμε έναν ωραίο παραλογισμό που εκφράζει όμως τη λογική του αντιπροσωπευτικού καθεστώτος. Στην προμετωπίδα των γαλλικών εκλογικών βιβλιαρίων βλέπουμε τη φράση: «Να ψηφίζουμε είναι δικαίωμα και καθήκον». Στο ίδιο το ελληνικό Σύνταγμα διαβάζουμε: «Η άσκηση του εκλογικού δικαιώματος είναι υποχρεωτική». Στην πραγματική ζωή, που πρέπει να φωτίζει πάντα τη σκέψη μας, και στην καθημερινή γλώσσα, αυτό μεταφράζεται ως εξής: έχω το δικαίωμα να πάω όπου θέλω, τελικά όμως... είμαι υποχρεωμένος να πάω στο εκλογικό τμήμα. Δεν ακούσαμε ποτέ να είναι υποχρεωτική η άσκηση κανενός άλλου δικαιώματος.
2. Η ονομασία αντιπροσωπευτική δημοκρατία είναι διττά καταχρηστική: το καθεστώς δεν είναι δημοκρατικό, οι πολίτες δεν αποφασίζουν· δεν είναι ούτε αντιπροσωπευτικό, οι αντιπρόσωποι δεν αντιπροσωπεύουν τους πολίτες αλλά τα κομματικά τους συμφέροντα. Το αντιπροσωπευτικό καθεστώς είναι αιρετή ολιγαρχία.
3. Βρισκόμαστε ήδη πολύ μακριά από τον αριστοτελικό ορισμό του πολίτη: πολίτης είναι αυτός που συμμετέχει σε μια εξουσία, και είναι ικανός να κυβερνά αλλά και να κυβερνάται. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, τρίτο Βιβλίο, πρώτο κεφάλαιο. Γίνεται φανερό ότι η λέξη πολίτης είναι ένας νομικίστικος όρος, τον οποίο διατηρούμε κατ' ευφημισμόν.
4. Γενικά ως προς το ζήτημα αυτό, ας μου επιτραπεί να παραπέμψω στο βιβλίο μου *Νέοι δρόμοι για τη δημοκρατική πολιτική σκέψη Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κορνήλιου Καστοριάδη*, Αθήνα, Θεμέλιο, 2005.
5. Ο ελεύθερος πολιτικός στοχασμός δεν είναι επιστημονικός, τουλάχιστον με την καθιερωμένη έννοια, και σίγουρα δεν είναι πανεπιστημιακός. Καθόλου δεν συνεπάγεται από αυτό ότι είναι αυθαίρετος. Αρκεί ως πειστήριο το έργο που μας κληροδότησαν οι δύο σημαντικότεροι

πολιτικοί στοχαστές του εικοστού αιώνα, η Χάννα Άρεντ και ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Θα επανέλθω στο ζήτημα αυτό.

6. Θα αναφέρω ένα σχετικά πρόσφατο και πολύ αντιπροσωπευτικό παράδειγμα. Σε ένα άρθρο, στο οποίο εξετάζονται οι «μεταβολές στην ελληνική πολιτική κουλτούρα, 1988-2005», η συγγραφέας αντιτάσσει στην έννοια του «πολιτικού ενδιαφέροντος» την έννοια του «πολιτικού κυνισμού». Θα μπορούσαμε, οριακά, να θεωρήσουμε ότι οι πολίτες δεν ψηφίζουν πια βάσει αρχών αλλά βάσει σκοπιμοτήτων της στιγμής. Αν αυτό το ονομάσουμε κυνισμό, πώς θα έπρεπε να ονομάσουμε τότε τον απροκάλυπτο και αδιάντροπο κυνισμό των επαγγελματιών πολιτικών; Από μια άλλη πλευρά, που αφορά ένα σημαντικό μέρος πολιτών, η πραγματικότητα διαβάζεται ανάποδα: αυτοί που εγκαταλείπουν την κυνική καθεστηριάζουσα πολιτική, χαρακτηρίζονται κυνικοί! Φυσικά, στο άρθρο δεν υπάρχει ούτε μία λέξη για το χαρακτήρα αυτής της πολιτικής. Βλ. Μανίνα Κακεπάκη, «Μεταβολές στην ελληνική πολιτική κουλτούρα, 1988-2005: από τη γενιά του πολιτικού ενδιαφέροντος στη γενιά της πολιτικής αδιαφορίας», *Ελληνική επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης*, Αθήνα, Θεμέλιο, τεύχος 28, Νοέμβριος 2006, σσ. 111-128.

7. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Παρίσι, Seuil, 1996, σελ. 88. Η μετάφραση είναι δική μου. Στην ελληνική έκδοση, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασηματότητας*, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, βλέπε σελ. 119. Το κείμενο, για το οποίο μιλά ο Καστοριάδης και στο οποίο παραπέμπει με σημείωση που υπάρχει στο πρωτότυπο, είναι: «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne». Το κείμενο αυτό είχε δημοσιευτεί αρχικά στην επιθεώρηση *Socialisme ou Barbarie* (1960-1961), και περιλήφθηκε στη συνέχεια στο βιβλίο *Capitalisme moderne et révolution*, τόμος 2, Παρίσι, Union Générale d'Éditions, σειρά 10/18, 1979. Ελληνική έκδοση, Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το επαναστατικό κίνημα στο σύγχρονο καπιταλισμό», στο βιβλίο *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, Αθήνα, Ύψιλον, 1987.

8. «Για να τοποθετηθούμε στο θεμελιακό επίπεδο, το επίπεδο της παραγωγής: το καπιταλιστικό σύστημα δεν μπορεί να ζήσει παρά μόνο επιχειρώντας συνεχώς να περιορίσει τους μισθωτούς σε απλούς εκτελεστές – και δεν μπορεί να λειτουργήσει παρά μόνο στο μέτρο που αυτός ο περιορισμός δεν υλοποιείται· ο καπιταλισμός είναι υποχρεωμένος να εκλιπαρεί συνεχώς τη συμμετοχή των μισθωτών στη διαδικασία παραγωγής, συμμετοχή την οποία τείνει από την άλλη μεριά να καταστήσει αδύνατη. Αυτή η ίδια αντίφαση, με σχεδόν ταυτόσημους όρους, ξαναεμφανίζεται στον τομέα της πολιτικής ή του πολιτισμού. Αυτή η αντίφαση αποτελεί τη θεμελιώδη καπιταλιστική πραγματικότητα, τον πυρήνα των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων». Cornelius Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution*, τόμος 2, ό. π., σσ. 106-107. Η μετάφραση είναι δική μου. Ελληνική έκδοση, *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, ό. π., σ. 220.

9. Οφείλουμε τη θεμελιώδη αυτή ιδέα στον Κορνήλιο Καστοριάδη και το έργο του *L'institution imaginaire de la société*, Παρίσι, Seuil, 1975. Στο ερώτημα: «Τι είναι η κοινωνία· και, κυρίως, τι είναι η ενότητα και η ταυτότητα (*ecceitas, τότε τι*) μιας κοινωνίας, ή τι συνέχει μια κοινωνία;», το οποίο τίθεται ρητά στη σελίδα 237, ο συγγραφέας, μετά μια μεγάλη ανάλυση με την οποία ανασκευάζει άλλους κληρονομημένους τρόπους σκέψης της κοινωνίας, απαντά επίσης ρητά: «Και μόνο σύστοιχα με αυτόν τον κάθε φορά θεσμισμένο κόσμο σημασιών μπορούμε να σκεφτούμε το ερώτημα που τέθηκε παραπάνω: τι είναι η “ενότητα” και η “ταυτότητα”, δηλαδή η *ecceitas* μιας κοινωνίας, και τι συνέχει μια κοινωνία. Αυτό που συνέχει μια κοινωνία είναι η συνοχή του κόσμου των σημασιών της. Αυτό που επιτρέπει να τη σκεφτούμε στη δική της

*eccitas*, ως αυτή την κοινωνία ακριβώς και όχι μια άλλη, είναι η ιδιαιτερότητα ή η ιδιομορφία του κόσμου των σημασιών της ως θέσμισης αυτού του μάγματος κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, το οποίο είναι οργανωμένο έτσι [δηλαδή ως μάγμα] και όχι διαφορετικά», σ. 481. Η μετάφραση είναι δική μου. Στην ελληνική έκδοση, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα, εκδόσεις Ράππα, δεύτερη έκδοση, 1985, βλέπε αντίστοιχα τις σελίδες 251 και 499.

10. Θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ο όρος δημιουργία. Αλλά νομίζω ότι ο όρος κατασκευή αποδίδει καλύτερα και συνθέτει μια διαδικασία τα στοιχεία της οποίας προέρχονται και από τη δημιουργία του ανώνυμου συλλογικού αλλά και από την ιδεολογική κατασκευή και επιβολή.

11. Ιδεολογία σημαίνει εδώ κλειστό σύστημα ιδεών, κύκλος ιδεών μέσα στον οποίο όλα εντάσσονται και όλα εξηγούνται, ιδέες που αποκλείουν οποιαδήποτε άλλη ιστορική, κοινωνιολογική, πολιτική, κλπ. θεώρηση.

12. Πριν λίγο καιρό στο Παρίσι, ένας Γάλλος συνδικαλιστής της αριστεράς – κάποιος λοιπόν που υποθετικά ξεπερνά λίγο τον κοινωνιολογικό μέσο όρο – με ρώτησε ποια είναι η εθνικότητά μου. Όταν του απάντησα ότι είμαι Έλληνας, είπε: «Οι Έλληνες επινόησαν τη δημοκρατία.» Ποιοι Έλληνες; αναρωτήθηκα. Ποια είναι η σχέση της λογικής αυτής της φράσης με την πραγματική κατάσταση της σημερινής Ελλάδος, με την ίδια τη φυσιογνωμία μου; Αδιέξοδο.

13. Προϋποθέτω κατακτημένη την ιδέα ότι άβυσσος χωρίζει αυτά τα δύο κοινωνικά φαντασιακά. Αναφορικά, παραδείγματος χάριν, με τη θρησκεία (θεμελιώδη θεσμό για μια δεδομένη κοινωνία), προσωπικά αμφιβάλλω αν το εξαιρετικά πλούσιο αρχαιοελληνικό θρησκευτικό φαντασιακό μπορεί να ενταχθεί σε ένα γενικό ορισμό της θρησκείας, όπως είναι εύκολο στην περίπτωση του φτωχού, μονότονου και δογματικού χριστιανικού φαντασιακού. Αλλά, σε κάθε περίπτωση, είναι απολύτως βέβαιο ότι οι αρχαίοι Έλληνες δεν πιστεύουν – ούτε καν γνωρίζουν τι σημαίνει πίστη – σε μια ζωή μετά θάνατο, όπως αυτή εννοείται από τον χριστιανισμό. Αναφορικά με την πολιτική, άλλο χαρακτηριστικό παράδειγμα, δεν θα μπορούσε ποτέ κανείς να ισχυριστεί ότι το Βυζάντιο είχε ένα πολιτικό καθεστώς με δημοκρατικούς θεσμούς εμπνευσμένους από το παράδειγμα των Αθηναίων. Αν, στο θρησκευτικό και το πολιτικό πεδίο, δεν μπορούμε να βρούμε κανένα κοινό στοιχείο ανάμεσα στην αρχαία Ελλάδα και το Βυζάντιο, πώς μπορούμε να ισχυριστούμε την ύπαρξη ενότητας και ιστορικής συνέχειας ανάμεσα στην πρώτη και το δεύτερο;

14. Κατά τη γνώμη μου, ένα καθοριστικό όριο για τη μελέτη της νεοελληνικής κοινωνίας αποτελεί η δημιουργία του νεοελληνικού Κράτους-έθνους.

15. Ο ιστορικός Σπυρίδων Ζαμπέλιος γράφει χαρακτηριστικά ότι υπήρξε «συνθήκη κοσμοσωτήριος Ελλάδος και χριστιανισμού, Θεοκίλευστος συζυγία, το μέλλον αμφοτέρων εξασφαλίζουσα». *Βυζαντινά μελέτα*, σ. 43· παρατίθεται στο βιβλίο του Ιωάννη Οικονομίδη, *Η ενότητα του Ελληνισμού κατά τον Σπ. Ζαμπέλιο*, Αθήνα, Ιωλκός, 1989, σ. 27.

16. «Ο Σπ. Ζαμπέλιος υποστηρίζει τη συνέχεια του ελληνισμού και αποικιαστά το Βυζάντιο το οποίο περιφρονούσαν οι θαυμαστές της Αρχαιότητας, και ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος, στο κλασικό έργο του, *Ιστορία του ελληνικού έθνους από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς*, (1860-1872), δίδει την πιο ολοκληρωμένη μορφή σε αυτή την ιδέα της συνέχειας επιδιώκοντας να περιγράψει την ενότητα του ελληνισμού διαμέσου των αιώνων. Η μονόπλευρη αντίληψη αυτού του έργου δεν αφαιρεί τίποτα από τη γονιμότητα της ιδέας η οποία για την εποχή αποτελεί πρόοδο. [Μαθαίνουμε εδώ ότι ο ιστορικός δεν ενδιαφέρεται για την αλήθεια,

αλλά για την αλήθεια της ιδέας σε σχέση με την εποχή· αύριο αυτό μπορεί να θεωρηθεί ψέμα. Ν. Η.] Σε τελευταία ανάλυση, πρόκειται για μια αντίδραση ενάντια στην αποκλειστική λατρεία της Αρχαιότητας, διότι συνεπάγεται την προσήλωση σε όλες τις περιόδους της ιστορίας του ελληνικού λαού.» Nicolas Svoronos, *Histoire de la Grèce moderne*, Παρίσι, Presses Universitaires de France, συλλογή «Que sais-je?», n° 578, 1964, σσ. 63-64. Η μετάφραση είναι δική μου. Σαν καλός μαρξιστής, αλλά και καλός Έλληνας, ο Νίκος Σβορώνος, έναν αιώνα μετά, μας μιλά κι αυτός γι' αυτή την παράξενη και αιώνια οντότητα: «ελληνικός λαός».

17 «Είς πάντα τα σχολεία μέσης και στοιχειώδους εκπαίδευσης η διδασκαλία αποσκοπεί την ηθικήν και πνευματικήν αγωγήν και την ανάπτυξιν της εθνικής συνειδήσεως των νέων επί τη βάσει των ιδεολογικών κατευθύνσεων του Ελληνοχριστιανικού πολιτισμού». Το άρθρο 16, 2, του Συντάγματος 1975/1986 γράφει: «Η παιδεία αποτελεί βασική αποστολή του Κράτους και έχει σκοπό [...] την ανάπτυξη της εθνικής και θρησκευτικής συνείδησης [των Ελλήνων] και τη διάπλάσή τους σε ελεύθερους και υπεύθυνους πολίτες». Αλλά, όπως είναι πασίγνωστο, στο άρθρο 3, 1, το ίδιο Σύνταγμα κατοχυρώνει ότι «Επικρατούσα θρησκεία στην Ελλάδα είναι η θρησκεία της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού». Πώς είναι δυνατό να διαπλάστούν έτσι ελεύθεροι και υπεύθυνοι πολίτες;

18. Το πιο χαρακτηριστικό ίσως παράδειγμα της υπερβολικής σχηματοποίησης και τυποποίησης, που εισάγει στη νεοελληνική κοινωνία αυτή η ιδιόμορφη ετερονομία, είναι η χρονική διάρκεια, η ένταση και η έκταση τις οποίες απέκτησε η διένεξη για «το γλωσσικό μας ζήτημα», η οποία στην ουσία επικάλυψε «το κοινωνικό μας ζήτημα». Η γλώσσα είναι φορέας σημασιών, κοινωνικών σημασιών, και αυτές πρέπει πρώτα και κύρια να συζητούμε, γύρω από αυτές να διαφωνούμε. Αυτό είναι το βασικό επιχείρημα και στην περίπτωση του γλωσσικού ζητήματος καθαυτού, αλλά και ενάντια στην άποψη η οποία προβάλλει ως απόδειξη της ιστορικής συνέχειας το ενιαίο της «ευγενεστάτης όλων των ανθρωπίνων γλωσσών» ελληνικής γλώσσας. Το ενιαίο της γλώσσας, δεν είναι ούτε αυτονόητο ούτε αυταπόδεικτο. Απαιτείται μια μεγάλη συζήτηση για να κατανοήσουμε, έστω ελάχιστα, τι έχει πραγματικά συμβεί. Και τα γνωστά επιχειρήματα, περί της ταυτότητας των λέξεων (ουρανός, θάλασσα, ήλιος ελευθερία), τα οποία π.χ. ο Οδυσσεάς Ελύτης μετέφερε ως την Ακαδημία της Στοικχόλης, είναι υπεραπλουστευτικά. Για να καταλάβουμε τον Όμηρο πρέπει να τον μεταφράσουμε στα νέα ελληνικά. Τούτο όμως είναι δευτερεύον επιχείρημα. Ο Όμηρος δεν είναι μόνο λέξεις, κάποιες από τις οποίες έχουν μείνει περίπου ίδιες μέχρι και σήμερα. Είναι το κοινωνικό φανταστικό μέσα στο οποίο κολυμπούσαν οι λέξεις αυτές παίρνοντας μια εντελώς διαφορετική σημασία από τη σημερινή. Οι αρχαίοι Αθηναίοι έλεγαν εκκλησία, όπως λένουν και οι σημερινοί, μόνο που οι πρώτοι εννοούσαν του δήμου, και οι δεύτεροι εννοούν του παππά. Και όμως. Η «εκκλησία των χριστιανών» είναι η «εκκλησία των αρχαίων ελληνικών δήμων, ως και από το ονόματος αυτού εξάγεται», μας λέγει ο Παπαρρηγόπουλος. Η λέξη ελευθερία είναι πάντα ίδια, μας λέγει ο Ελύτης. Ξεχνούν και οι δύο ότι, στην εκκλησία του δήμου, η ελευθερία του λόγου έχει όνομα: παρρησία, υπάρχει. Ενώ, στην «εκκλησία των χριστιανών», η ελευθερία του λόγου, και της σκέψης, είναι ακατονόμαστη, αδιανόητη. Η κοινή απλοϊκότητα των επιχειρημάτων τους δείχνει ότι ο εθνικός ποιητής συνεχίζει επάξια το έργο του εθνικού ιστορικού.

19. Εκτός από την ιδέα της μοναδικότητας, η μοναξιά εμπεριέχει και την ιδέα ότι όλοι είναι εναντίον μας. Πρόκειται για σίγουρο σημάδι εθνικισμού, όπως πολύ ορθά παρατήρησε η Χάννα Άρεντ.

20. Ελληνο-δυτική συνιστώσα της νεωτερικής Ευρώπης, η οποία αποτελεί σύνθεση πολλών πολιτισμικών στοιχείων, ονόμασε εύστοχα ο Κορνήλιος Καστοριάδης το πρόταγμα της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας. Το πρόταγμα αυτό δημιουργείται δύο φορές στην ιστορία της ανθρωπότητας, την πρώτη φορά στην αρχαία Ελλάδα, και είναι συνώνυμο με τη δημιουργία της πολιτικής, της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας, και μια δεύτερη φορά στη Δύση, συνεχίζοντας την παράδοση της ανθρώπινης χειραφέτησης που εγκαινιάζουν η πολιτική, ως συλλογική πράξη με αντικείμενο τη θέσμιση της κοινωνίας, η φιλοσοφία, ως πρόταγμα αλήθειας και κριτική στάση απέναντι στις κληρονομημένες ιδέες, και η δημοκρατία, ως φιλοσοφία στην πράξη.

21. Είναι απολύτως σίγουρο ότι το αντιπροσωπευτικό καθεστώς – αυτή ήταν η πρώτη ονομασία του – επινοήθηκε σε πλήρη αντίθεση με την αρχαιοελληνική δημοκρατία. Επέβαλε για την τελευταία την ονομασία «άμεση δημοκρατία», όταν αυτό ονομάστηκε «αντιπροσωπευτική δημοκρατία». Ανεξάρτητα από πολλούς άλλους δυνατούς ορισμούς, μία έννοια κι ένα ερώτημα θα μπορούσαν να ορίσουν τη δημοκρατία. Η έννοια είναι η απόφαση. Δεν γνωρίζω ως τώρα τι μπορεί να σημαίνει έμμεση απόφαση. Και το ερώτημα είναι: ποιος αποφασίζει; Η απάντηση είναι σαφής, στη δημοκρατία αποφασίζουν οι πολίτες. Η δημοκρατία δεν έχει ανάγκη από κανένα κοσμητικό επίθετο.

22. Το ζήτημα της αναγραφής του θρησκευάτος στην αστυνομική ταυτότητα, που επιτέλους αντιμετωπίστηκε, ανάγεται τελικά σε αυτή την ολοκληρωτική λογική ταύτισης Κράτους-έθνους και θρησκείας, που πρέπει να απορριφθεί κατηγορηματικά.

23. Θα ήθελα να επισημάνω εδώ τα παρακάτω. Πρώτον, αναφέρω μια ιστορική διαπίστωση. Δεν υποστηρίζω δηλαδή ότι πρέπει να απορρίπτεται καθετί το ξένο. Δεύτερον, η εισαγωγή αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί, όπως συνήθως, και για όλα, θεωρείται στην Ελλάδα, ως επιβληθείσα από τα πάνω και δια της βίας· υπήρξαν γύρω από αυτό το ζήτημα, όπως και γύρω από το γενικότερο ζήτημα της νεοελληνικής «ταυτότητας», εσωτερικές αντιθέσεις· η τελική επικράτηση της μίας ή της άλλης επιλογής είναι αποτέλεσμα υιοθέτησης από υπέρτερες αυτόχθονες δυνάμεις της μίας από τις δύο λύσεις. Ένα από τα πιο πρόσφατα παραδείγματα αποτελεί η ένταξη της Ελλάδος στην Ευρωπαϊκή κοινότητα – για την οποία ήμουν και είμαι υπέρ. Θυμίζω όμως ότι ένα βασικό επιχείρημα υπέρ της ένταξης υπήρξε το επιχείρημα σύμφωνα με το οποίο θα διασφαλιστεί έτσι η δημοκρατική ομαλότητα της χώρας· με άλλα λόγια, οι Έλληνες δεν θα μπορούσαν να τη διασφαλίσουν από μόνοι τους. Πολύ πιο πρόσφατο παράδειγμα είναι η σαφώς αυτόχθονη επιλογή της διοργάνωσης των Ολυμπιακών αγώνων, νέας Μεγάλης Ιδέας του ελληνισμού, για τους οποίους είχε μάλιστα προταθεί να γίνονται μόνιμα στην Ελλάδα.

24. Για όλη την πολιτική ιστορία της νεότερης Ελλάδος, μπορούμε να πούμε, χωρίς δισταγμό ή φόβο αναγωγισμού, ότι ένα βασικό στοιχείο είναι αυτό που σήμερα ονομάζεται δικομματισμός.

25. José-Alain Fralon και Didier Kunz, «L'enjeu européen domine les élections législatives en Grèce», *Le Monde*, 22-23 Σεπτεμβρίου 1996, σ. 2. Η μετάφραση και η υπογράμμιση είναι δικές μου.

26. Ανεξάρτητα από το γεγονός ότι η περίοδος αυτή είναι γόνιμη για συμπεράσματα από πολλές απόψεις, και μας παρέχει μάλιστα δύο χρονικά όρια κομβικά, αποτελεί την περίοδο για την οποία διαθέτω ως τώρα τα πιο πλούσια πραγματικά στοιχεία πολιτικής συμμετοχής. Τρεις μορφές πολιτικής συμμετοχής θα ληφθούν γενικά υπόψη: συμμετοχή στις εκλογές, ένταξη σε



πολιτικά κόμματα, συλλογικές κινητοποιήσεις.

27. Το αδιέξοδο της επίσημης πολιτικής επιστήμης φαίνεται ολοκάθαρα. Λειτουργεί μέσα στο απλουστευτικό και συντηρητικό δίλημμα το οποίο θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε απλά έτσι: ή θα είσαι κομματικοποιημένος ή αλλιώς είσαι απαθής. Τρίτη λύση δεν χωρά.

28. Θυμίζω ότι με τον όρο «ιδιωτικοποίηση» χαρακτήρισε ο Κορνήλιος Καστοριάδης το φαινόμενο που θεώρησε, πριν σχεδόν 50 χρόνια (το 1959), ως «το πιο έντονο χαρακτηριστικό των σύγχρονων καπιταλιστικών κοινωνιών», δηλαδή την τάση των ατόμων προς την πολιτική απάθεια, και την αναδίπλωση του καθενός στον μικρό προσωπικό του κύκλο. Cornelius Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution*, τομ. 2, ό. π., σ. 69. Ελληνική έκδοση, *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, ό. π., σ. 193.

29. Η υποτιθέμενα φιλελεύθερη καθεστηνυία πολιτική, τελείως υποκριτικά, θέλει να περιορίζει τα ζητήματα αυτά στην ιδιωτική σφαίρα, ισχυριζόμενη μάλιστα ότι δεν τα θίγει. Πράγματι δεν τα θίγει, διότι ενισχύει με όλα τα μέσα τις παραδοσιακές αξίες υπηρετώντας την καθεστηνυία τάξη πραγμάτων. Δεν είμαστε καθόλου υποχρεωμένοι να την ακολουθήσουμε σε αυτή την υποκρισία.

30. Αναφέρω μόνο ένα παράδειγμα, το οποίο είναι χαρακτηριστικό διότι ξεπερνά τα όρια της χώρας, και όχι μόνο αυτά τα όρια. Πρόκειται για την κοινή δήλωση του Χριστόδουλου και του Πάπα, της 26ης Δεκεμβρίου 2006, με την οποία η Ευρώπη παραπέμπεται στις χριστιανικές, και μόνο, ρίζες της.

31. Υπερφανευόμαστε, και δημοκρατικοί άνθρωποι ακόμη, για τα βραβεία νόμπελ ποίησης, ενώ έχουμε τόσες άλλες νεοελληνικές πολιτισμικές δημιουργίες του ανώνυμου συλλογικού, και το διαμάντι τους που λέγεται δημοτική ποίηση. Ας αναφέρω επίσης το ρεμπέτικο και λαϊκό τραγούδι, που έχει τουλάχιστον τρία πολύ σημαντικά χαρακτηριστικά: πρώτον, είναι μία από τις σπάνιες αυτόχθονες και αυτόνομες δημιουργίες της νεοελληνικής κοινωνίας (του ανώνυμου συλλογικού αλλά και επώνυμων δημιουργών), δεύτερον, διαπνέεται από κριτικό πνεύμα έναντι της καθεστηνυίας τάξης πραγμάτων, τρίτον, συνυφασμένο με τη ζωή πολύ μεγάλου μέρους του πληθυσμού, αποτελεί καθολικό κοινωνικό φαινόμενο. Τα θαυμαστά δημιουργήματα που έχει να επιδείξει η ανώνυμη συλλογική δημιουργία αφιερώνονται σε όλους αυτούς που αμφισβητούν τη δυνατότητα των πολλών να πάρουν καλές αποφάσεις.

# Αυτονομία ή Βαρβαρότητα

## Ποιοι είμαστε και για τι αγωνιζόμαστε

Η επαναστατική πολιτική ομάδα *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα* από την ίδρυσή της, το φθινόπωρο του 2004, εργάζεται για την υπεράσπιση και τη διάδοση του προτάγματος της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας. Στα πλαίσια της ετερόνομης κοινωνίας όπου ζούμε το πολιτικό πράττειν εξαντλείται στην προσπάθεια δημοσιοποίησης των ιδεών και των απόψεών μας, οι οποίες στοχεύουν στην ανατροπή του υπάρχοντος καθεστώτος και στην εγκαθίδρυση μιας αυτόνομης και δημοκρατικής κοινωνίας. Μιας κοινωνίας δηλαδή όπου οι αποφάσεις θα παίρνονται από τα δημοκρατικά όργανα εξουσίας, δίχως γραφειοκρατία και πολιτική αντιπροσώπευση, και της οποίας οι θεσμοί θα προωθούν το σπάσιμο των ταμπού και την απελευθέρωση της ριζικής φαντασίας των ανθρώπων σε όλους τους τομείς. Πρόκειται για μια κοινωνία βασισμένη στις αρχές του ανθρωπισμού, της ισότητας και της δικαιοσύνης, για μια κοινωνία η οποία πραγματώνει στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό την ελευθερία και τον σεβασμό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Στο παρακάτω κείμενο συμπυκνώνουμε, όσο μπορούμε, τις βασικές ιδέες της ομάδας μας, τόσο σε ό,τι αφορά στο είδος της κοινωνίας υπέρ της οποίας αγωνιζόμαστε, όσο και σε ό,τι αφορά στον τρόπο με τον οποίο αναλύουμε τη σύγχρονη κοινωνική κατάσταση. Ξεκινάμε από αυτό που «κανονικά» θα έπρεπε να μπει δεύτερο, από το κομμάτι δηλαδή το σχετικό με τη σκιαγράφηση μιας αυτόνομης κοινωνίας, επειδή θεωρούμε ότι η ανάλυση της σύγχρονης κατάστασης που κάνουμε εξαρτάται κυρίως από τις βασικές ιδέες του προτάγματός μας. Ναι μεν ισχύει και το αντίστροφο, αλλά μόνο εν μέρει: ό,τι είδους κοινωνία και να είχαμε να αντιμετωπίσουμε, οι γενικές γραμμές του προτάγματός μας θα παρέμεναν πάντοτε οι ίδιες. Για εμάς –σε αντίθεση με ό,τι έγραφε κατά τη δεκαετία του '60 ο Καστοριάδης<sup>1</sup>- δεν έχει πλέον σημασία το αν οι ιδέες μας βρίσκουν κάποιο αντικειμενικό σύστοιχο στη συμπεριφορά των ανθρώπων γύρω μας. Η κοινωνιολογική συνθήκη εντός της οποίας κάτι τέτοιο ήταν δυνατό και ευκαίιο –η κατάσταση εν ολίγοις εντός της οποίας έγραφε ο Καστοριάδης

τις φράσεις της προηγούμενης παραπομπής- έχει προ πολλού αλλάξει (βλ. το κομμάτι «Τι είναι βαρβαρότητα;»).

Στις μέρες μας, όπου η κυριαρχεί η μαζική απάθεια κι η ιδιωτικοποίηση, ο μόνος παράγων που επιτρέπει στις ιδέες μας να αποτελούν κομμάτι ενός συνειδητού πολιτικού προτάγματος κι όχι απλώς προσωπική μας εμμονή ή όψεις κάποιας ανεφάρμοστης ουτοπίας είναι η αντικειμενική κατάσταση και τα προβλήματα στα οποία οδηγεί η αποσύνθεση της σημερινής κοινωνίας- προβλήματα τα οποία δεν μπορούν να λυθούν παρά μόνο διά της πολιτικής και γενικώς δημιουργικής κινητοποίησης των σύγχρονων ανθρώπων. Αυτό που, ως επαναστάτες, καλούμαστε σήμερα να κάνουμε είναι να δούμε τον κόσμο γύρω μας με νηφαλιότητα και γενναιότητα και να προσπαθήσουμε να βρούμε οδούς διεξόδου από τον σύγχρονο βούρκο. Η περιγραφή του προτάγματός μας είναι ένα πρώτο βήμα προς αυτή την κατεύθυνση.

### Τι είναι αυτονομία

Δηλώνοντας την ακράδαντη και βαθιά μας πίστη στη δημιουργική ικανότητα των ανθρώπων μαζών, όπως επίσης και την εμπιστοσύνη μας προς το ανθρώπινο όν, το οποίο, αν το επιλέξει, είναι ικανό να μεγαλουργεί, απέχουμε συνειδητά από κάθε προσπάθεια να περιχαράξουμε εκ των προτέρων το πώς θα είναι μια αυτόνομη κοινωνία. Το θεωρούμε υποτιμητικό εξάλλου προς τους συνανθρώπους μας να βγούμε και να τους πούμε τι πρέπει να κάνουν —αυτό είναι το θεμελιώδες γνώρισμα του (π)ηθικισμού, όχι της αυτονομίας. Αυτές οι παρατηρήσεις είναι αναγκαστικές, γιατί μας επιτρέπουν να θέσουμε το πρόβλημα στις σωστές του βάσεις: ενώ απ' τη μια πλευρά οφείλουμε με κάθε τρόπο να υποστηρίξουμε το πρόταγμά μας και την εγγενή σε αυτό βλέψη περί του είδους της κοινωνίας προς το οποίο αποσκοπεί, από την άλλη είμαστε υποχρεωμένοι να αναγνωρίζουμε τη δημιουργική καθοριστικότητα του κοινωνικοϊστορικού πεδίου και να μην προσπαθούμε σε καμία περίπτωση να καθορίσουμε εκ των προτέρων τι πρέπει να γίνει. Οφείλουμε δηλαδή να υποστηρίξουμε τις αξίες και τα ιδεώδη που μας φαίνεται ότι προκύπτουν από την προσχώρηση στο πρόταγμα της αυτονομίας, δίχως όμως να προσπαθούμε να τα καθορίσουμε κατά τρόπο που θα έκλεινε το πεδίο της συζήτησης. Αυτό που πρέπει να κάνουμε είναι κυρίως να πούμε τι *δεν* ταιριάζει με την επιθυμία να ζήσουμε σε μια αυτόνομη κοινωνία. Σε ό,τι αφορά επίσης στο θετικό και καταφατικό κομμάτι της όλης διαδικασίας, πρέπει να είμαστε ως επί το πλείστον γενικόλογoi, προσπαθώντας να περιγράψουμε απλά τις *γενικές τάσεις* προς τις οποίες θα κινηθεί μια ριζοσπαστική αλλαγή της κοινωνίας.

Αυτές οι τελευταίες διευκρινίσεις έχουν κυρίως στο νου τους το γεγονός πως η θέσμιση κάθε κοινωνίας διαθέτει *δύο* επίπεδα: ένα που καθορίζεται ρητά και συνειδητά κι ένα που καθορίζεται ασυνειδήτως και μακροπρόθεσμα. Στο πρώτο επίπεδο εμπιπτει η νομοθετική δραστηριότητα της κοινωνίας, μέσα απ' τη συμμετοχή των πολιτών

στην εκκλησία του δήμου, ενώ στο δεύτερο emπίπτουν οι αξίες και οι σημασίες της κοινωνίας, οι οποίες καθορίζονται ασυνειδήτως, κατά τη διάρκεια του χρόνου, μέσω της δραστηριότητας της κοινωνίας σε όλα τα πεδία: φιλοσοφικό, καλλιτεχνικό, σεξουαλικό, επιστημονικό κ.λπ. Σαφείς προτάσεις μπορούν να γίνουν μόνο σε ό,τι αφορά στο πρώτο επίπεδο, καθώς αυτό είναι που αφορά και στα ζητήματα της δημοσίας/δημόσιας σφαίρας. Αντιθέτως τα ζητήματα που αφορούν στο δεύτερο επίπεδο δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενο νομοθετικής ρύθμισης –και κατά συνέπεια σαφούς εκ των προτέρων καθορισμού-, όχι μόνο λόγω του ασυνειδήτου και σταδιακού χαρακτήρα της διαδικασίας βάσει της οποίας δημιουργούνται, αλλά και εξαιτίας του γεγονότος ότι emπίπτουν στην δημόσια/ιδιωτική και την ιδιωτική/ιδιωτική σφαίρα οι οποίες οφείλουν να παραμένουν ανέγγιχτες από τις αποφάσεις της πολιτικής εξουσίας<sup>2</sup>.

Βάσει όλων αυτών έχουμε να πούμε τα εξής:

*αυτονομία* (η) ουσ. [*αρχ.* αυτόνομία <αυτόνομος>] το κοινωνικό καθεστώς εντός του οποίου οι άνθρωποι δρουν γνωρίζοντας ότι είναι *αυτοί οι ίδιοι* και όχι κάποια ξένη προς αυτούς δύναμη (οι πρόγονοι, η παράδοση, ο Θεός, οι νόμοι της ιστορίας, το κλίμα, η βιολογική τους δομή, η γλώσσα, το «πεπρωμένο του Είναι», το «σύστημα», το «Κράτος», ο «καπιταλισμός», τα «ΜΜΕ» κ.λπ.) αυτοί που δημιουργούν τους θεσμούς και τις σημασίες της κοινωνίας και αυτοί που είναι υπεύθυνοι για το τι γίνεται στον κόσμο. Ακριβώς όμως χάρις σε αυτήν τους την επίγνωση μπορούν να θέτουν τους νόμους και τους θεσμούς τους υπό αμφισβήτηση, όποτε το κρίνουν αναγκαίο, δίχως να αναγνωρίζουν *κανενός είδους* τοτέμ και ταμπού. Το αντίθετο της αυτονομίας είναι η ετερονομία: η προσκόλληση στην αυθεντία, στη λατρεία της διανοητικής ασφάλειας και στους μεγάλους Ηγέτες, στη βάση της πίστης ότι οι νόμοι μας είναι προϊόν δυνάμεων έξω από εμάς τους ίδιους.

**ΕΓΚΥΚΛ. Φίλος.** Η αυτονομία δεν είναι απλώς και μόνον ένα πολιτικό, με τη στενή έννοια του όρου, καθεστώς, αλλά μια κοινωνική μορφή, ένας τρόπος κοινωνικής και ψυχικής ύπαρξης, που αφορά στο σύνολο των πλευρών μιας κοινωνίας. Η ουσία αυτού του τύπου έγκειται στο ότι αγωνίζεται για τη μέγιστη δυνατή απελευθέρωση της ριζικής φαντασίας του ατόμου και του θεσμίζοντος φαντασιακού της κοινωνίας. Όπως λοιπόν υπάρχει αυτονομία πολιτική, έτσι υπάρχει και αυτονομία οικονομική, φιλοσοφική, σεξουαλική, καλλιτεχνική κ.λπ. Η περιστολή των ιδεών της αυτονομίας στο στενά πολιτικό ή στο οικονομικό πεδίο συνιστά μορφή ετερονομίας, καθώς συγκαλύπτει τη συνολικότητα που είναι εγγενής στο πρόταγμα της αυτονομίας. Η αυτονομία, όπως φυσικά και η ετερονομία, είναι τελικά μορφές ύπαρξης γενικώς, τρόποι του ανθρώπινου είναι μέσα στον κόσμο. Γι' αυτό και ένας αυτομετασχηματισμός της κοινωνίας προς αυτόνομη κατεύθυνση απαιτεί έναν πραγματικό σεισμό και μια *άνευ προηγούμενου* στην ανθρώπινη ιστορία ανατροπή, τόσο σε βάθος όσο και σε εύρος. Το πρόταγμα της αυτονομίας υποστηρίζεται στον πλανήτη από ελάχιστες ομάδες, μία εκ

των οποίων είναι και η δικιά μας, καθώς ζούμε σε μια εποχή όπου οι άνθρωποι έχουν πάψει να ενδιαφέρονται για την πολιτική και γενικώς για οτιδήποτε βγαίνει έξω από τις καταναλωτικές τους συνήθειες<sup>3</sup>.

## ΑΝΑΛΥΤΙΚΟΙ ΟΡΙΣΜΟΙ:

### Κοινωνία<sup>4</sup>

#### Πολιτική

Σε ό,τι αφορά στο πολιτικό πεδίο, στο πεδίο δηλαδή της λήψης αποφάσεων για τα θέματα που μπορούν να ρυθμιστούν βάσει της νομοθεσίας, η αυτονομία ταυτίζεται με τη *δημοκρατία*. Κάθε μορφή κυριαρχίας και ιεραρχίας καταργείται και το Κράτος αντικαθίσταται από τις συνελεύσεις των πολιτών. Η εξουσία ασκείται από το *σύνολο* της κοινωνίας και οι αποφάσεις λαμβάνονται βάσει της αρχής της πλειοψηφίας. Η γραφειοκρατική οργάνωση και η διάκριση σε διευθύνοντες κι εκτελεστές καταργούνται. Τα καθήκοντα και τα αξιώματα μοιράζονται με κλήρο και οι αξιωματούχοι είναι ανά πάσα στιγμή ανακλητοί και υπόλογοι στην κεντρική συνέλευση. Οι νόμοι οφείλουν να είναι ανά πάσα στιγμή υποκείμενοι σε κριτική και αμφισβήτηση, υπό την προϋπόθεση ότι ακολουθούνται οι νόμιμες διαδικασίες. Στην ιστορία έχουν επανειλημμένως εμφανιστεί πολιτικές μορφές που βασίστηκαν –σε γενικές τουλάχιστον γραμμές– στις παραπάνω αρχές: από την αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία μέχρι την παρισινή Κομμούνα του 1871, τα ρωσικά σοβιέτ, τις εργοστασιακές επιτροπές της Ισπανικής Επανάστασης και τα εργατικά συμβούλια της Ουγγρικής Επανάστασης του 1956.

Αυτό που πρέπει να προσθέσουμε είναι ότι η αυτόνομη κοινωνία είναι κάθετα και αναφανδόν ενάντια στη βία ως τρόπον διευθέτησης των ανθρώπινων υποθέσεων. Για τον λόγο αυτό είναι εξορισμού αντίθετη με τη θανατική ποινή. Στο στενά πολιτικό πεδίο θεωρεί τα ανθρώπινα δικαιώματα στη ζωή και στην ελευθερία του λόγου και της σκέψης απολύτως αναπαλλοτρίωτα και αυτονόητα. Ταυτόχρονα μια αυτόνομη κοινωνία οφείλει να είναι *αδιαπραγμάτευτα διεθνιστική*: ένας από τους βασικούς της στόχους οφείλει να είναι, όχι μόνο η κατάργηση όλων των συνόρων, αλλά και η μακροπρόθεσμη πάλη ενάντια στην ίδια την ιδέα του έθνους. Εννοείται πως, όπως ακριβώς και με το ζήτημα της θρησκείας, ο αγώνας ενάντια στον εθνικισμό δεν μπορεί να γίνει με νομοθετικά μέσα, αλλά μέσω του νέου είδους εκκοινωνισμού που θα προωθεί μια διεθνιστική κοινωνία: αν κάποιος επιθυμεί να παραμείνει θρησκευόμενος ή πατριώτης είναι δικαίωμά του –κανείς δε θα τον εμποδίσει. Κινούμαστε εδώ στο δεύτερο επίπεδο της κοινωνικής θέσμησης, όπου η πολιτική εξουσία δεν έχει δικαίωμα να παρεμβαίνει.

### Οικονομία

Στο οικονομικό πεδίο η αυτονομία έγκειται στον εκδημοκρατισμό της οικονομίας. Τουτέστιν στην κατάργηση του καπιταλισμού και στην *εγκαθίδρυση μιας πραγματικής και γνήσιας αγοράς*, εντός της οποίας πραγματώνεται όχι μόνο η ελευθερία αλλά και η κυριαρχία των καταναλωτών/παραγωγών. Για το πρόταγμα της αυτονομίας ο καπιταλισμός δε συνιστά, αντίθετα απ' ό τι πιστεύουν οι μαρξιστές και οι φιλελεύθεροι οικονομολόγοι, μορφή ελεύθερης αγοράς –κάθε άλλο μάλιστα: είναι ένα σύστημα ρυθμιζόμενο απ' το Κράτος, τα μονοπώλια και τα ολιγοπώλια, σχεδιασμένο με σκοπό να επιτρέπει στους λίγους να κυριαρχούν οικονομικά επί των πολλών, οδηγώντας στην εκμετάλλευση του μεγαλύτερου μέρους των ανθρώπων τόσο ως παραγωγών όσο και ως καταναλωτών.

Η αυτόνομη κοινωνία καταργεί τον καπιταλισμό όχι μόνο ως οικονομικό, με τη στενή έννοια του όρου, σύστημα αλλά και ως σύνολο *ιδεών και αξιών*, ως συγκεκριμένο *τύπο ανθρώπου*, όπως αυτά ενσαρκώθηκαν στη φιλελεύθερη και μαρξιστική ιδεολογία και στον περιήφημο *homo oeconomicus*: πολεμά τον οικονομισμό, την πίστη δηλαδή στην πρωταρχικότητα του οικονομικού/τεχνικού στοιχείου, τόσο στο ερμηνευτικό όσο και στο πρακτικό επίπεδο, πολεμά τον καταναλωτισμό και την επιθυμία των ανθρώπων να μαζεύουν χρήμα και άχρηστα υλικά (και λοιπά) αγαθά, πολεμά την εξειδίκευση και τον διαχωρισμό της διανοητικής από τη χειρωνακτική εργασία· πολεμά την ιεραρχία των μισθών και των εισοδημάτων, όπως επίσης και την απαράδεκτη καπιταλομαρξιστική ιδέα ότι μερικά επαγγέλματα οφείλουν να πληρώνονται *περισσότερο* από κάποια άλλα· πολεμά τον διαχωρισμό σε αφεντικά και εκτελεστές, όπως επίσης και ολόκληρο τον τρόπο σκέψης που κρίνει τα πάντα με όρους κέρδους-ζημιάς και που προσπαθεί να υποτάξει κάθε πτυχή της ανθρώπινης δραστηριότητας σε μια δήθεν «ορθολογικότητα» (τον κακό της τον καιρό). Η αυτονομία εγκαθιδρύει ευθύς εξαρχής την *απόλυτη εξίσωση των μισθών όλων των επαγγελμάτων*, μετατρέπει την εργασία –όπου αυτό είναι δυνατό- σε δημιουργική δραστηριότητα και εφευρίσκει νέες, δημοκρατικές μορφές οργάνωσης της παραγωγής και της τεχνολογίας. Επίσης καταργεί την ατομική ιδιοποίηση των παραγόμενων αγαθών, όχι όμως και το χρήμα. Αυτό που οφείλουμε να πολεμήσουμε δεν είναι το χρήμα –δηλαδή ένα γενικό μέσο για να φέρουμε εις πέρας τις μεταξύ μας ανταλλαγές-, αλλά η νοοτροπία και οι συγκεκριμένοι θεσμοί που το μετατρέπουν σε μέσο συσσώρευσης και οικονομικής κυριαρχίας (όπως π.χ. η δυνατότητα απόκτησης μέσων παραγωγής, η οποία είναι εξορισμού απαγορευμένη, καθώς τα μέσα παραγωγής είναι δημόσια)<sup>5</sup>. Μια απόπειρα λεπτομερούς περιγραφής ενός συστήματος βασισμένου στην οικονομική δημοκρατία, όπως την ορίζουμε εν προκειμένω, μπορεί να βρεθεί στο κείμενο του Καστοριάδη «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού II»<sup>6</sup>.

### *Περβάλλον*

Η οικολογία συνιστά βασική πτυχή του προτάγματος της αυτονομίας. Για εμάς το καπιταλιστικό φαντασιακό, είτε στη μαρξιστική είτε στη φιλελεύθερη ειδοχή του, συνίσταται στην –παρανοϊκή– επιθυμία να επιβάλλουμε μια δήτην ορθολογική κυριαρχία πάνω στο σύνολο των πτυχών της κοινωνικής δραστηριότητας και στη φύση (βλ. παρακάτω: «Τι είναι βαρβαρότητα»). Η ιδέα της ανάπτυξης (καπιταλισμός) και της απεριόριστης αύξησης των παραγωγικών δυνάμεων (μαρξισμός) είναι εξορισμού αντιοικολογικές και γι' αυτό ο μαρξισμός και τα αναρχικά ρεύματα που πιστεύουν στην κοινωνία της μετασπάνεως οφείλουν να πολεμηθούν κι αυτά μαζί με τον καπιταλισμό. Η ανάλυση του Καστοριάδη για τον καπιταλισμό –όπως επίσης και η φιλοσοφία του γενικώς– μας επιτρέπουν να αποφεύγουμε τις αδιαύγαστες και θεολογικής προέλευσης δαιμονοποιήσεις της τεχνολογίας και της τεχνικής. Για εμάς η τεχνική κάθε κοινωνίας συνιστά ενσάρκωση των φαντασιακών σημασιών αυτής της κοινωνίας, πράγμα που σημαίνει ότι η ιδέα πως η τεχνολογία είναι κακή εξ ορισμού είναι γελοία. Η σημερινή τεχνολογία είναι φυσικά βλαβερή τόσο για το περιβάλλον όσο και για την ανθρώπινη ελευθερία· αυτό όμως συμβαίνει επειδή είναι μια τεχνολογία *καπιταλιστικού* τύπου. Η τεχνολογία από μόνη της δεν έχει τίποτε το κακό, καθώς κάλλιστα –και αυτό είναι εξάλλου ένα από τα πρώτιστα καθήκοντα μιας αυτόνομης κοινωνίας– μπορεί να δημιουργηθεί μια τεχνολογία που θα ενσαρκώνει τις αρχές της ελευθερίας<sup>7</sup>. Εξάλλου η τεχνολογία κάθε κοινωνίας συνιστά πεδίο έκφρασης της δημιουργικότητάς της και άρα επιβεβαίωση της αυτονομίας του ανθρωπίνου όντος<sup>8</sup>.

Η δαιμονοποίησή της και η στροφή στον πριμιτιβισμό δεν είναι τίποτε άλλο παρά έκφραση των ασυνείδητων ενοχικών τάσεων των ανθρώπων της εποχής μας: όπως πάντοτε στην ιστορία, έτσι και σήμερα, τις περιόδους μεγάλης υλικής ευμάρειας τις διαδέχεται η εμφάνιση κινήματων ασκητικών και αυτομαστιγωματικών (ο βουδισμός και ο ζαϊνισμός στην Ινδία, οι νεοπυθαγόρειοι στην Αρχαία Ελλάδα, οι ασκητές των πρωτοχριστιανικών αιώνων, οι κιστεριανοί και τα επαιτικά τάγματα στη Δύση, ο τριτοκοσμισμός και οι χίπς τη δεκαετία του '60 κ.λπ.). Μια πραγματικά επαναστατική οικολογία οφείλει να μάχεται όχι μόνο ενάντια στο καπιταλιστικό/μαρξιστικό φαντασιακό της ανάπτυξης και της κυριαρχίας επί της φύσης αλλά και ενάντια στον ασκητισμό και τα αντιδραστικά ή *lifestyle* ρεύματα της οικολογίας (Βαθιά Οικολογία, οικοφασισμός, χαιντεγγεριανές κριτικές, θεολογίες αλά Γιανναράς, πριμιτιβισμός κ.λπ.).

### *Ανθρώπινες σχέσεις και ισότητα μεταξύ των φύλων*

Η αυτόνομη κοινωνία είναι μια κοινωνία που αναγνωρίζει την πραγματική κι όχι απλώς κατ' ευφημισμόν ισότητα των ανθρώπων, τόσο στο στενά πολιτικό επίπεδο όπου καταργεί την ιεραρχία και την κυριαρχία, όσο και στο πνευματικό επίπεδο όπου θεωρεί ότι όλοι είμαστε προικισμένοι με ριζική φαντασία και συνεπώς ικανοί

να είμαστε υπεύθυνοι και δημιουργικοί. Αυτός είναι ο εξισωτικός και δημοκρατικός ανθρωπισμός του αυτόνομου προτάγματος. Στα πλαίσια αυτού του ανθρωπισμού το δημοκρατικό πρόταγμα αγωνίζεται ενάντια στον σεξισμό και σε κάθε είδους ρατσισμό (ταξικό, εθνικιστικό, θρησκευτικό). Για εμάς η ερωτική απελευθέρωση εμπεριέχει και ταυτόχρονα προϋποθέτει την κατάργηση του σεξισμού, είτε πρόκειται για τις κυρίαρχες μορφές της φαλλοκρατίας, είτε για τις φασίζουσες ασυναρτησίες ορισμένων ρευμάτων του φεμινισμού. Στα πλαίσια, ειδικότερα, της κριτικής μας σε αυτές τις ασυναρτησίες υπερασπιζόμαστε μέχρις εσχάτων των δικαιώματα των ανθρώπων στον ελεύθερο έρωτα και στην αναζήτηση της ηδονής, μακριά από ηθικισμούς και απόπειρες πολιτικής ερμηνείας των σεξουαλικών στάσεων («η κολπική διείσδυση είναι βιασμός», «το ετεροφυλοφιλικό σεξ είναι πατριαρχικό», «το πρωκτικό σεξ είναι μαζοχισμός» κ.λπ.). Για εμάς αυτό που έχει σημασία είναι η απελευθέρωση της φαντασίας των ανθρώπων: «να δημιουργήσουμε νέες σεξουαλικές διαστροφές», όπως έλεγαν οι επαναστάτες του Μάη του 68.

## Άτομο

### *Ψυχή και σεξουαλικότητα*

Στο ψυχικό επίπεδο η αυτονομία έγκειται στην απελευθέρωση της ριζικής (=δημιουργικής) φαντασίας του ατόμου. Ο ψυχικός τύπος ανθρώπου που δημιουργεί η αυτόνομη κοινωνία είναι αυτός της αυτοανακλαστικής υποκειμενικότητας. Πρόκειται για το ανθρώπινο υποκείμενο που είναι ικανό να θέτει ρητά και συνειδητά υπό αμφισβήτηση τις εκάστοτε ιδέες και εμμονές του. Ο εν λόγω τύπος ανθρώπου απορρίπτει την απώθηση ως τρόπο επίλυσης των ψυχικών συγκρούσεων. Αντίθετα, αίροντας τον ακρωτηριασμό της φαντασίας του που επιβάλλει η απώθηση, προσπαθεί να παραδέχεται τις επιθυμίες του, όσο τερατώδεις και «διστραμμένες» κι αν είναι αυτές, προκειμένου να τις στοχάζεται και να τις διανύαζει. Με αυτό τον τρόπο προσπαθεί να αίρει την κυριαρχία που ασκούν το ασυνείδητο και το Υπερεγώ του στο Εγώ του, όπως επίσης και αυτή που ασκούν το Εγώ και του Υπερεγώ του στο ασυνείδητό του.

Ο αυτόνομος άνθρωπος γνωρίζει ότι είναι ον θνητό, ον δηλαδή που δεν μπορεί ποτέ να πραγματοποιήσει τους βαθύτερους πόθους του, και γι' αυτό δεν ψάχνει τρόπους για να ωραιοποιεί την πραγματικότητα, συγκαλύπτοντας τους περιορισμούς που του θέτει η αρχή της πραγματικότητας. Για τον αυτόνομο άνθρωπο οι ψυχονευρώσεις είναι μορφές ετερονομίας και διανοητικού εγκλεισμού και γι' αυτό οφείλουν να πολεμηθούν. Κριτήριο της δράσης του αυτόνομου ανθρώπου δεν είναι η ευτυχία, αλλά η ελευθερία και η διανοητική ανοιχτότητα, η απελευθέρωση δηλαδή της ριζικής του φαντασίας και το σπάσιμο των ταμπού *άλων* των ειδών. Η αυτόνομη κοινωνία δεν έχει ούτε ιερό ούτε όσιο και διαχωρίζει ρητά τον σεβασμό απ' τη θρησκευτική υποταγή και τη λατρεία της αυθεντίας.

Βασικό κομμάτι της ατομικής πτυχής της αυτονομίας είναι και η λεγόμενη σε-



*ξουαλική απελευθέρωση*. Δεδομένης της ουσιώδους σημασίας που έχει η σεξουαλικότητα στη συγκρότηση του ανθρώπινου όντος, μια κοινωνία δε μπορεί να είναι αυτόνομη παρά στο βαθμό που παραδέχεται, μεταξύ τώσων άλλων, ότι η σεξουαλικότητά της είναι δημιουργημα *δικό της* και όχι κάτι εγγεγραμμένο στο DNA ή στα «γονίδια του είδους». Αυτονομία στο σεξουαλικό πεδίο σημαίνει να μπορούμε να κοιτάζουμε τη σεξουαλικότητά μας κατάματα και χωρίς φόβο, δίχως να κρυβόμαστε απ' τις ίδιες μας τις επιθυμίες. Σεξουαλική απελευθέρωση δε σημαίνει ότι γινόμαστε έρμαια των ορμών και των επιθυμιών μας, αλλά ότι προσπαθούμε να σπάμε τα ταμπού και να ανασύρουμε τις «απαγορευμένες» επιθυμίες μας από την απώθηση, όχι απαραίτητως για να τις πραγματοποιήσουμε –αφού πολλές απ' αυτές θα οδηγούσαν στην παραβίαση του *habeas corpus* άλλων ανθρώπων-, αλλά για να τις διαυγάσουμε και να έρθουμε σε διάλογο μαζί τους. Εννοείται φυσικά ότι, αν υπάρχει η ελεύθερη συναίνεση όλων των εμπλεκόμενων, *καμία μορφή έρωτα δε μπορεί να θεωρείται καταδικαστέα*. Όπως είπαμε και πιο πάνω, η πολιτική ερμηνεία των ερωτικών συμπεριφορών είναι δείγμα ολοκληρωτισμού και πνευματικής κλειστότητας και οφείλει να πολεμηθεί: κανείς δεν έχει το δικαίωμα να λέει στους ανθρώπους πώς πρέπει να κάνουν έρωτα.

Ανάλογο δείγμα ολοκληρωτισμού και κολεκτιβιστικού τρόπου σιέψης είναι και οι ιδέες που κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί σχετικά με την κατάργηση της οικογένειας ή της μονογαμίας. Αυτό που πρέπει να πούμε, από τη σκοπιά της αυτονομίας, είναι ότι όλα αυτά είναι ζητήματα της καθαρά ιδιωτικής σφαίρας και ότι, κατά συνέπεια, η πολιτική εξουσία δεν έχει κανένα δικαίωμα να αποφασίζει γι' αυτά. Όποιος θέλει, είναι ελεύθερος να μείνει σε κοινόβιο ή να διατηρεί ελεύθερες και πολυγαμικές ερωτικές σχέσεις. Αυτό όμως είναι θέμα *προσωπικής επιλογής και γούστου*, όχι ένδειξη απελευθέρωσης. Αυτό που πρέπει, με άλλα λόγια, να πολεμηθεί δεν είναι η οικογένεια ή η μονογαμία *ως τέτοιες*, αλλά η κοινωνική και σεξουαλική συμπεριφορά που τις μετατρέπει σε δομές ξενωμένες και καταπιεστικές. Εν ολίγοις η σεξουαλική ετερονομία.

Εννοείται ότι και στην περίπτωση αυτών των ζητημάτων δεν τίθεται θέμα νομοθετικής ρύθμισης –κάτι τέτοιο είναι εξάλλου αδύνατο-, αλλά πρόκειται για τον τύπο ανθρώπου στον οποίο, «ιδεωδώς», θα έτεινε, μέσω του νέου τύπου εκκοινωνισμού που θα δημιουργούσε, μια αυτόνομη κοινωνία. Πρέπει να μπορούμε να διακρίνουμε τη διαύγαση των βασικών κατευθύνσεων ενός κοινωνικού προτάγματος από τις συγκεκριμένες νομοθετικές προτάσεις, ούτως ώστε να αποδείξουμε την απάτη και τον ιδεολογικό εκβιασμό στους οποίους στηρίζονται οι διάφορες ρητορείες περί ολοκληρωτισμού.

### Φιλοσοφία

Φιλοσοφικά η αυτονομία μεταφράζεται ως πάθος για την αλήθεια. Με την προϋπόθεση όμως ότι εννοούμε την αλήθεια ως *διαδικασία* και όχι ως παγι(ω)μένη κατάσταση. Αλήθεια είναι η διαρκής και ατέρμονη προσπάθεια διάνοιξης της εκάστοτε

κλειστότητας και υπέρβασης των διανοητικών μας ορίων –δεν είναι μια ιδεώδης κατάσταση απόλυτης γνώσης, η οποία, όταν κατακτηθεί, θα μας επιτρέψει να λύσουμε όλα μας τα προβλήματα. Εξάλλου η φιλοσοφία δεν υπάρχει για να λύνει προβλήματα, αλλά για να μας θέτει καινούργια. Είναι η διανοητική πλευρά της ελευθερίας, η συνειδητή δραστηριότητα να αναλαμβάνουμε το σύνολο του σκεπτού και να κρατάμε τη σκέψη μας ανοιχτή στο Άλλο και στο Καινούργιο, που με τόση προθυμία μας προσφέρει η ιστορία. Βασικό βήμα προς την κατάκτηση αυτής της ελευθερίας είναι η καταπολέμηση της οντολογίας της καθοριστικότητας, της τάσης δηλαδή να ερμηνεύουμε το Είναι ως καθορισμένο άπαξ και διά παντός. Εννοείται ότι το ίδιο ισχύει και για την επιστημονική δραστηριότητα κάθε είδους.

Η τάση προς την ανοιχτότητα, το σπάσιμο των ταμπού και τη διανοητική ελευθερία ενσαρκώνεται σε όλες τις πνευματικές δραστηριότητες του αυτόνομου ανθρώπου και όχι μόνο στη φιλοσοφία ή στις επιστήμες. Τόσο η τέχνη όσο και το χιούμορ είναι πεδία μεγάλης δημιουργικότητας και γι' αυτό, υπό τις συνθήκες του σύγχρονου καθεστώτος, θα πρέπει πάντοτε να προστατεύονται από τις δυνάμεις που προσπαθούν να τις καθυποτάξουν και να τις οδηγήσουν στην κλειστότητα. Το επαναστατικό κίνημα που υποστηρίζει τις ιδέες της αυτονομίας οφείλει να καταγγέλλει κάθε μορφή ηθικισμού, θεολογίας και «πολιτικά ορθής» λογικής και να υπερασπίζεται την καλλιτεχνική και λοιπή ελευθερία της έκφρασης, καθώς για την αυτονομία η δημιουργικότητα έχει αξία ως μορφή αντικονφορμισμού και *de facto* κριτικής της εκάστοτε κατεστημένης τάξης. Η στρατευμένη τέχνη, υπό τις πολλαπλές τις μεταμφιέσεις –μετά την εξαφάνιση του σοσιαλιστικού ρεαλισμού- οφείλει να καταγγελλεί, όχι για αισθητικούς λόγους –αφού η αισθητική *είναι και πρέπει να είναι* ανεξάρτητη από την πολιτική-, αλλά για λόγους πολιτικούς: επειδή καθιστά την καλλιτεχνική δημιουργία υποχείριο πολιτικών και ιδεολογικών σκοπιμοτήτων, καταστρέφοντας έτσι τη δυνατότητά της να θέτει υπό αμφισβήτηση τις παγιωμένες ιδέες και τα είδωλα κάθε κοινωνίας.

### Τι είναι βαρβαρότητα

Αν η αυτονομία είναι ό,τι προσπαθήσαμε μέχρι τώρα να περιγράψουμε, η βαρβαρότητα πρέπει να γίνει κατανοητή ως το ακριβές και απόλυτο αντίθετο αυτών των τάσεων. Θα πρέπει να αντισταθούμε στους συνήθεις συνειρμούς που μας έρχονται στο νου και να αποφύγουμε τη σκέψη βαρβαρότητα = εξαθλίωση, σφαγές, αίμα, κτηνωδία, Άουσβιτς. Η βαρβαρότητα είναι κάτι πολύ ευρύτερο απ' όλα αυτά, είναι η «ιδεώδης κατάληξη» της ετερονομίας, η καταστροφή δηλαδή της ικανότητας των ανθρώπων να δημιουργούν και να ενεργούν αυθόρμητα, ακόμη κι αν πρόκειται για την ακρωτηριασμένη και διαρκώς συγκαλυπτόμενη δημιουργικότητα των ετερόνομων κοινωνιών. Αν στην ετερονομία οι άνθρωποι δημιουργούν, αλλά απλώς το κρύβουν από τον εαυτό τους, θέλοντας να πιστέουν πως δεν είναι αυτοί οι ίδιοι οι δημιουργοί των έργων

τους, αλλά κάποια υπερβατική και εξωκοινωνική πηγή, και αν, στα πλαίσια αυτής της ανθρωπολογικής κατάστασης, η έκφραση της δημιουργικότητας υποφέρει από την επιβολή σοβαρότατων ταμπού και περιορισμών, στη βαρβαρότητα εξαλειφεται ακόμη κι αυτή η λαθραία και περιορισμένη μορφή δημιουργικότητας –εννοείται βέβαια ότι, όταν μιλάμε περί «δημιουργικότητας» δεν αναφερόμαστε μόνο στην τέχνη ή στην ποίηση, όπως ίσως θα νόμιζε κανείς, αλλά στον στοιχειώδη αυθορμητισμό των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία. Μια κοινωνία όπου η βαρβαρότητα θα είχε γίνει καθεστώς θα ήταν, κατά τη διατύπωση του Καστοριάδη, «μια κλειστή κοινωνία που λιμνάζει ή που δεν ξέρει παρά να γίνεται κομμάτια χωρίς να δημιουργεί τίποτα»<sup>10</sup>. Μια κοινωνία, με άλλα λόγια, εντός της οποίας τα άτομα δε θα είχαν πια πόθους και επιθυμίες, κυριαρχημένα από την απόλυτη απάθεια, τη «δυσφορία μέσα στον πολιτισμό» και την παραλυτική χάνωση.

Παρενθετικά να πούμε ότι αυτή η ριζοσπαστική αντίληψη περί της βαρβαρότητας δε θα πρέπει να μας κάνει να παραβλέπουμε το γεγονός ότι η βαρβαρότητα, έτσι ορισμένη, συνδέεται στενότερα, παρ' όλο που δεν ταυτίζεται, με την έννοια που έχει στην τρέχουσα γλώσσα. Τα σταλινικά και ναζιστικά καθεστώτα υπήρξαν αδιαμφισβήτητα μορφές βαρβαρότητας. Η διαφορά εν προκειμένω όμως έγκειται στο ότι τα συγκεκριμένα καθεστώτα υπήρξαν οι πιο απόλυτες μορφές ενσάρκωσης του καπιταλιστικού φαντασιακού της απεριόριστης εξάπλωσης της «ορθολογικής» οργάνωσης και κυριαρχίας. Με άλλα λόγια ήταν καθεστώτα που προσπάθησαν –και σε ένα μεγάλο βαθμό το πέτυχαν– να υποτάξουν πλήρως την κοινωνική ζωή στην επίσημη νόρμα. Σε αυτά τα καθεστώτα η βαρβαρότητα αναδύθηκε κάτω από εντελώς διαφορετικές συνθήκες απ' ότι συμβαίνει σήμερα. Η βασική διαφορά ήταν ότι οι κοινωνίες αυτών των καθεστώτων διατηρούσαν ακόμη ένα κάποιο σφρίγος και μια κινητικότητα –ασχέτως του αν αυτά ήταν υποταγμένα σε σκοπούς απολύτως ετερόνομους και ολοκληρωτικούς–, σε αντίθεση με τη σύγχρονη κατάσταση, όπως την περιγράφουμε παρακάτω. Εν ολίγοις: τότε η βαρβαρότητα ήρθε ως παροξυσμική κορύφωση της *ετερονομίας*<sup>11</sup>, τώρα εμφανίζεται ως άμεση συνέπεια της «ανόδου της *ασημαντότητας*» (βλ. παρακάτω). Κλείνει η παρένθεση.

Ένα τέτοιο λιμνάζον καθεστώς, σαν αυτό που περιγράφει ο Καστοριάδης, όταν μιλά περί βαρβαρότητας, δεν παρουσιάστηκε ποτέ μέχρι σήμερα στην ανθρώπινη ιστορία ή, αν ποτέ παρουσιάστηκε, αποτέλεσε σύντομη μεταβατική περίοδο προς την ανάδυση νέων κοινωνικών μορφών (π.χ. ο πρώιμος Μεσαίωνας) –άρα, υπό αυτή την έννοια, στην ουσία δεν υπήρξε ποτέ, αφού μεταβατικές περιόδους παρακμής πάντοτε υπήρχαν στην ιστορία. Η βαρβαρότητα υπήρξε μόνο ως μια ιστορική δυνατότητα, διαρκώς παρούσα από *θεωρητικής* απόψεως, η μη πραγματοποίηση της οποίας εξασφαλιζόταν πάντοτε από την ενεργητικότητα και το στοιχειώδες δημιουργικό σφρίγος των ανθρώπων. Η μόνη ίσως εξαίρεση σ' αυτόν τον κανόνα είναι η ανάδυση του καπιταλισμού, από τον ύστερο Μεσαίωνα και ύστερα, η ύπαρξη του οποίου έφερε, από ένα

σημείο κι έπειτα, το ζήτημα της βαρβαρότητας στην ημερήσια διάταξη.

Το φανταστικό που υποβασιμάζει τον καπιταλισμό συνίσταται στην επιθυμία επιβολής μιας δήθεν ορθολογικής κυριαρχίας πάνω στο *σύνολο* των πτυχών της κοινωνίας και της φύσης. Πρόκειται για μια ιδέα τρελή και τερατώδη, η οποία οδήγησε στην εγκαθίδρυση των πιο απάνθρωπων καθεστώτων που έχει μέχρι σήμερα γνωρίσει η ανθρωπότητα (αποικιοκρατία, φασισμός, ναζισμός, κομμουνισμός). Το καπιταλιστικό φανταστικό όμως αναδύθηκε μπλεγμένο με ένα φανταστικό απολύτως διαφορετικής φύσεως, απολύτως αντίθετου προσανατολισμού, το οποίο δεν ήταν άλλο από το φανταστικό της αυτονομίας, που γέννησε το ξύπνημα του κυρίως και ύστερου Μεσαίωνα, την Αναγέννηση, τη Μεταρρύθμιση, τον αγγλικό κοινοβουλευτισμό, τον Διαφωτισμό και τις μεγάλες επαναστάσεις του 18<sup>ου</sup>, του 19<sup>ου</sup> και του 20<sup>ου</sup> αιώνα, τη μεγάλη μοντερνιστική τέχνη, την ψυχανάλυση, τα κινήματα των γυναικών, των μαύρων και των νέων, το αίτημα της σεξουαλικής απελευθέρωσης. Όλες αυτές οι δημιουργίες βρίσκονται στον *αντίποδα* αυτών που δημιούργησε ο καπιταλισμός: κυριαρχία του οικονομικού στοιχείου, οικονομική ανισότητα και εκμετάλλευση, λατρεία της «ορθολογικότητας», γραφειοκρατικοποίηση της κοινωνίας, πόλεμοι, ολοκληρωτικά καθεστώτα, καταστροφή του περιβάλλοντος. Μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1960 οι δύο πτυχές του δυτικού φανταστικού βρίσκονταν σε διαρκή σύγκρουση μεταξύ τους και για πολύ καιρό η κοινωνία έδειχνε ικανή να απαλλαγεί από την καπιταλιστική ετερονομία και να προχωρήσει προς την πλήρη πραγματοποίηση των σπερμάτων ενός αυτόνομου καθεστώτος που είχε μέχρι τότε ρίξει.

Δυστυχώς όμως αυτό ποτέ δεν επετεύχθη. Για λόγους που δε μπορούμε να αναλύσουμε επί του παρόντος<sup>12</sup>, από τα τέλη της δεκαετίας του '60 –και στην πραγματικότητα ήδη από το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου– παρατηρείται μια υποχώρηση του φανταστικού της αυτονομίας, η οποία κατέληξε στην ολοκληρωτική εξαφάνιση του απελευθερωτικού κινήματος. Έτσι ο καπιταλισμός έμεινε ελεύθερος να κάνει ό,τι θέλει, χωρίς να έχει καμία αντιπολίτευση να αντιμετωπίσει. Εδώ και τριάντα χρόνια παρατηρείται μια πρωτόγνωρη, ιστορικά, κατάσταση: η κατάρρευση των παραδοσιακών αξιών που επετεύχθη μέσα από τον αγώνα των επαναστατικών κινήματων του 19<sup>ου</sup> και του 20<sup>ου</sup> αιώνα δεν ακολουθήθηκε από τη δημιουργία νέων αξιών και μορφών κοινωνικής ζωής. Αντίθετα, το σημερινό καθεστώς είναι μια μορφή εκφυλιστικής διαίτησης του κενού που δημιουργήθηκε από τη χρεοκοπία των παραδοσιακών κοινωνικών μορφών. Αντί να αναδυθεί κάτι καινούργιο για να γεμίσει το κενό, η τρύπα παραμένει ανοιχτή και χάσκουσα, οδηγώντας στην κοινωνική αποσύνθεση και το τέλμα. Η κατάρρευση της συνοχής της κοινωνικής θέσμησης θρυμματίζει τον κοινωνικό ιστό και υπονομεύει τη διαδικασία εκκοινωνισμού των ατόμων, οδηγώντας σε αυτό που οι ψυχαναλυτές αποκαλούν *κρίση της διαδικασίας ταύτισης*. Τα άτομα αδυνατούν να βρουν κάποιο νόημα στη ζωή τους, καθώς λείπουν τα κοινωνικώς θεσμισμένα σχήματα και πρότυπα, ταυτιζόμενα με τα οποία, θα κατάφεραν να δώσουν ένα μεστό σημασίας

περιεχόμενο στη ζωή τους. Συνέπεια αυτού του φαινομένου είναι η υπονόμευση της ίδιας της δημιουργικής ικανότητας των ανθρώπων: όταν η διαδικασία ταύτισης με τις κοινωνικές μορφές και τα σχήματα έχει βραχυκυκλωθεί, τα άτομα αδυνατούν να επενδύσουν και να εσωτερικεύσουν τα πρότυπα και τις μητρες που σε άλλες εποχές τους επέτρεπαν να αρθρώνουν σε συγκροτημένο λόγο τη ριζική τους φαντασία. Διότι, φυσικά, για να υπάρξει δημιουργικότητα με την καθεαυτού έννοια του όρου –και όχι απλώς ατομικές φαντασιώσεις και όνειρα–, είναι αναγκαία η εσωτερικεύση των κοινωνικών σχημάτων που θα επιτρέψουν στη ριζική φαντασία να στηριχθεί και να πάρει μορφή: γλώσσα, διανοητικά σχήματα, συγκεκριμένου τύπου δημιουργικές και πνευματικές δραστηριότητες κ.λπ.

Αυτή η κατάσταση προσεγγίζει περισσότερο από κάθε άλλη περίοδο της μέχρι τώρα ανθρώπινης ιστορίας αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως βαρβαρότητα, κυρίως επειδή η κοινωνική διάλυση που παρατηρείται σήμερα είναι ένα στοιχείο που απουσιάζει ακόμη και από τα ολοκληρωτικά καθεστώτα, τα οποία, όπως είπαμε, συνιστούν τις παραδοσιακού τύπου ενσαρκώσεις της βαρβαρότητας. Χαρακτηριστικό της θεμελιώδους διαπίστωσης ότι η βαρβαρότητα δεν πρέπει να νοηθεί ως μια μορφή πλήρως πραγματοποιήσιμου κοινωνικού καθεστώτος, αλλά, αντίθετα, ως μια *ιδεατή τάση* που μπορεί να προσεγγίζεται και να βαθαίνει επ' άπειρον, δίχως όμως να οδηγεί ποτέ στην παγίωση κάποιας συγκεκριμένης –ή καλύτερα *σταθερής και συνεκτικής*– κοινωνικοϊστορικής μορφής<sup>13</sup>, είναι το γεγονός πως η σύγχρονη κοινωνία είναι μια κοινωνία που αδυνατεί να «λειτουργήσει» ομαλά και κανονικά. Η σύγχρονη κοινωνία είναι μια κοινωνία που βρίσκεται σε αποσύνθεση και διαρκή παρακμή, μια κοινωνία η οποία αδυνατεί να φέρει εις πέρας –χωρίς ουσιώδεις απώλειες τουλάχιστον– τα θεμελιώδη καθήκοντα που *εξορισμού* εκπληρώνει κάθε κοινωνική θέσμιση και μόνο από το γεγονός ότι είναι ένα ον με αυτοτελικότητα (διασφάλιση της ομαλής λειτουργίας του εκκοινωνισμού, νοηματοδότηση της ζωής των μελών της, εξασφάλιση της φαντασιακής της συνοχής και επιβίωσης κ.λπ.). Η σύγχρονη κοινωνία δεν είναι σε καμία περίπτωση ένα κοινωνικό καθεστώς σαν όλα τα άλλα που έχουμε συναντήσει μέχρι σήμερα. Η βαρβαρότητα, αντίθετα με ό,τι πίστευε ο Καστοριάδης κατά τη δεκαετία του '40, δε μπορεί να οδηγήσει σε μια συνεκτική και «ομαλά» λειτουργούσα κοινωνική θέσμιση. Κάτι τέτοιο θα συνιστούσε αντίφαση στους όρους: αν η βαρβαρότητα νοηθεί ως απώλεια της δημιουργικής ικανότητας και του στοιχειώδους αυθορμητισμού των ανθρώπων, τότε πως είναι δυνατόν μια κοινωνία να βασιστεί πάνω σ' αυτό το δεδομένο; Όπως ένα εργοστάσιο θα κατέρρεε στη στιγμή, αν οι εργαζόμενοι ακολουθούσαν κατά γράμμα τις υποδείξεις της διεύθυνσης –πράγμα φυσικά που συνέβη επανειλημμένως, όταν υιοθετείτο η απεργία τύπου *workiing to rule*–, έτσι και η κοινωνία (και ειδικά τα *ετερόνομα* καθεστώτα), στο σύνολό της, δε μπορεί να παραμείνει στα πόδια της παρά στο βαθμό που οι άνθρωποι –συνειδητά ή ασυνειδητά– παραβαίνουν και υπερβαίνουν τις επίσημες νόρμες<sup>14</sup>. Μια κοινωνία εντός της οποίας οι άνθρωποι θα

ήταν *απολύτως* (με την πιο κυριολεκτική έννοια του όρου) απαθείς, είναι μια κοινωνία ακοινωνική, μια κοινωνία, με άλλα λόγια, «καθαρά εξωτερικών σχέσεων» και «γενικευμένης νάρκωσησ»<sup>15</sup>, μια κοινωνία της οποίας τα μέλη θα ήταν «ζόμπι», «ζαπάνθρωποι» και «ρεφλεξάνθρωποι»<sup>16</sup>. Το απόλυτο τέλμα.

Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι αυτοί οι όροι χρησιμοποιούνται από τον Καστοριάδη, όχι μόνο στα πλαίσια συλλογισμών *υποθετικού* τύπου, αλλά και στα πλαίσια μιας ανάλυσης –της δεκαετίας του '60- που έβλεπε την κοινωνία όχι σε αποσύνθεση, αλλά σε *κρίση*. Οι αξίες της υπάρχουσας κοινωνίας καταρρέουν και θρυμματίζονται, τα πάντα τίθενται υπό αμφισβήτηση. Όχι όμως ως έκφραση παρακμής και αποσύνθεσης, αλλά ως συνέπεια της διαρκούς αντίστασης των ανθρώπων ενάντια σε όλες τις πτυχές της κατεστημένης κοινωνίας (εργασία, πολιτική, οικονομία, εκπαίδευση, σεξουαλικότητα, οικογενειακές σχέσεις κ.λπ.). Πρόκειται για την κατάσταση που ο Καστοριάδης αποκαλούσε *κοινωνικές ρίζες του επαναστατικού προτάγματος*<sup>17</sup>. Τελικά όμως αποδείχθη ότι η κρίση της κοινωνίας δεν οδήγησε στην επαναστατική αλλαγή, αλλά στη διαίωνηση της κατάρρευσης και στη μετατροπή της σε μια σταθερά αυξανόμενη αποσύνθεση· σταθερά αυξανόμενη τόσο ως προς το βάθος και την ένταση, όσο και ως προς το εύρος και την έκταση. Το καθεστώς που προήλθε απ' αυτή την κατάσταση –και το οποίο περιγράψαμε προηγουμένως- είναι αυτό που ο Καστοριάδης, προς το τέλος της ζωής του, αποκάλεσε *άνοδο της ασημαντότητας*.

Το καθεστώς ασημαντότητας *είναι η μορφή που παίρνει η βαρβαρότητα στην εποχή μας*. Αν αυτό που πάντοτε απειλούσε την ανάπτυξη του δημοκρατικού και αυτόνομου προτάγματος ήταν η βαρβαρότητα, νοημένη ως η ακραία και χωρίς όρια επιβολή της ετερόνομης νόρμας, σήμερα ο εχθρός οφείλει να εντοπιστεί στη μαζική, ολική και συντριπτική απάθεια που συνιστά το βασικό κοινωνικό και ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό του καθεστώτος ασημαντότητας. Αν η ύπαρξη και η δραστηριοποίηση μιας επαναστατικής ομάδας συνεχίζει να έχει ακόμη κάποιο νόημα, τότε αυτό δε μπορεί παρά να βρίσκεται στην ανελέητη και διαρκή καταγγελία του σύγχρονου ανθρωπολογικού καθεστώτος, στην προσπάθεια να ταρακουνήσουμε και να ζυπνήσουμε τους ανθρώπους, μπας και βγουν απ' τη μαζική τους χάνωση και ασχοληθούν με τα ογκώδη προβλήματα που αντιμετωπίζει ο κόσμος σήμερα σε παγκόσμιο επίπεδο. Διότι στις μέρες μας η ύπαρξη τους καθεστώτος ασημαντότητας δε δημιουργεί απλώς *ένα εντελώς καινούργιο είδος προβλημάτων* (κοινωνική και ψυχική αποσύνθεση, κατάρρευση της κοινωνίας, μαζική απάθεια, καταστροφή της κουλτούρας, αποβλάκωση και συναισθηματική και σεξουαλική αποξήρανση των ανθρώπων, εξαφάνιση της υπευθυνότητας, συντεχνιοποίηση των κοινωνικών αγώνων κ.λπ.), αλλά μεταλλάσσει προς το χειρότερο και τη φύση των «παραδοσιακών» και ανέκαθεν υπαρχόντων προβλημάτων (πολιτική και οικονομική ανισότητα και –ειδικά για τις μη δυτικές χώρες- εξαθλίωση και καταπίεση, βία, πόλεμοι, οικολογική καταστροφή, εθνικισμός, ρατσισμός κ.λπ.). Αυτό συμβαίνει, επειδή η κατάσταση ολικής απάθειας στην οποία βρίσκονται οι άνθρωποι

σήμερα έχει αφήσει το πεδίο των δημοσίων υποθέσεων έρμαιο στα χέρια των πιο ξεσαλωμένων –αφού δεν τους ασκείται πια καμία πίεση- γραφειοκρατικών (πολιτικών, οικονομικών, στρατιωτικών, μμεδικών) μαφιών που έχει γνωρίσει ο κόσμος εδώ και πολύ καιρό.

Το να ασχολείται λοιπόν κανείς μόνο με τον παραδοσιακό τύπο προβλημάτων, μη μπαίνοντας καν τον κόπο να σκεφτεί τη μετάλλαξη προς το χειρότερο που αυτά υφίστανται μέσα στο καθεστώς ασημαντότητας, απλώς συγκαλύπτει την κρισιμότητα της σημερινής κατάστασης και, είτε το ξέρει είτε όχι, βοηθά αντικειμενικά στη συντήρηση και τη διαιώνισή της. Όπως το έχουμε ξαναπεί, το να θεωρεί κανείς ότι το πρόβλημα της εποχής μας είναι ο «καπιταλισμός», δίχως να κάθεται ποτέ να σκεφτεί τη μορφή που παίρνει στις μέρες μας αυτός ο καπιταλισμός, δε δείχνει τίποτε άλλο από την αιουράστη και επίμονη ροπή των ανθρώπων προς τον αυτοφανατισμό.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας, μτφρ. Σ. Χαλιμιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα, Ράππας, 1978, σσ. 146-148 αλλά και γενικώς οι παράγραφοι «Η λογική του επαναστατικού προτάγματος» και «Οι κοινωνικές ρίζες του επαναστατικού προτάγματος».
2. Όλες αυτές οι παρατηρήσεις αποτελούν προσπάθεια πρακτικής αντιμετώπισης και απάντησης στο κείριο πρόβλημα που θέτει ο Ν. Ηλιόπουλος στο βιβλίο του *Νέοι δρόμοι για τη δημοκρατική σκέψη. Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κορνήλιου Καστοριάδη*, Αθήνα, Θεμέλιο, 2005: πώς μπορούμε να μιλήσουμε για ζητήματα συγκεκριμενοποίησης του προτάγματος της αυτονομίας, χωρίς όμως να πηγαίνουμε στον λενινισμό και στις ολοκληρωτικές πρακτικές. Να πούμε βέβαια, επί τη ευκαιρία, ότι το πρόβλημα δεν είναι τόσο απλό όσο το περιγράψαμε. Το πεδίο ρητής νομοθετικής δραστηριότητας δεν πρέπει να ταυτίζεται με τα ζητήματα «που αφορούν στη δημόσια/δημόσια σφαίρα». Κάτι τέτοιο είναι απλουστευτικό. Πολλά από τα ζητήματα της δημόσιας/ιδιωτικής σφαίρας οφείλουν να ρυθμιστούν ρητά (κατοχύρωση της ελευθερίας του λόγου, οικονομικά ζητήματα κλπ). Το ίδιο ισχύει και με πολλά ζητήματα της καθεαυτού ιδιωτικής σφαίρας, με πιο χαρακτηριστικό αυτό της εκπαίδευσης (δεδομένου ότι η εκπαίδευση επηρεάζει την ίδια την ψυχή και τη φαντασία των ενδιαφερομένων). Τα ζητήματα του τρόπου οργάνωσης της εκπαίδευσης (θα υπάρχει σχολείο ή όχι; κλπ) οφείλουν να τεθούν ρητά και να ρυθμιστούν νομοθετικά. Βλ. για όλα αυτά και για την περιπλοκότητα του όλου ζητήματος: C. Castoriadis, «Fait et à faire», *Fait et à faire*, Παρίσι, Seuil, 1997, σ. 69 κ. ε.
3. Βλ. παρακάτω, το κομμάτι «Τι είναι βαρβαρότητα;».
4. Να πούμε φυσικά ότι εν προκειμένω χρησιμοποιούμε τον διαχωρισμό άτομο-κοινωνία μόνο περιγραφικά. Η πραγματική αντίθεση δεν είναι αυτή μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, καθώς το άτομο είναι κοινωνική δημιουργία, αλλά μεταξύ ψυχής και κοινωνίας. Εδώ μιλάμε για «ατομική» διάσταση μόνο και μόνο χάριν της διευκόλυνσης του αναγνώστη και της απλοποι-

ησης του κείμενου.

5. Βλ. επί του θέματος, εκτός από το κείμενο του Καστοριάδη στο οποίο αναφερόμαστε στην επόμενη υποσημείωση, τις συνεντεύξεις του «Συζήτηση με αγωνιστές του PSU» (*Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, μτφρ. Γ. Δ. Ιωαννίδης, Μ. Λαμπρίδης, Μ. Παπαντωνίου-Φραγκούλη, Αθήνα, Ύψιλον, 1986, σσ. 213-214), «Ni nécessité historique, ni exigence seulement “morale”: une exigence politique et humaine» και «Marché, capitalisme, démocratie» (*Une société à la dérive*, Παρίσι, Seuil, 2005, σσ. 189-190 και 197-198 αντίστοιχα).

6. Στον τόμο *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, ό. π., σσ. 77-161. Αν εξαιρέσουμε τη μαρξιστική του φρασεολογία και μερικά επιμέρους σημεία του, οι βασικές ιδέες του εν λόγω κείμενου παραμένουν ορθές και γι' αυτό κι ο Καστοριάδης τις υποστήριζε μέχρι τέλους.

7. Βλ. για παράδειγμα, εκτός απ' τον Καστοριάδη, τις ιδέες του Μάμφορντ (Mumford) τον οποίον τον υπερασπίζεται κι ο Μπούκτσιν, ακριβώς πάνω στην ίδια βάση, απέναντι στους προμιτιβιστές: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*, Εδιμβούργο, AK Press, 1995, σ. 32.

8. Γι' αυτό κι ο Σοφοκλής, στο περίφημο χορικό της *Αντιγόνης* όπου εξυμνεί τον άνθρωπο ως το δεινότερο απ' όλα τα δεινά, πλάι σε θεμελιώδεις κατακτήσεις όπως η δημιουργία της γλώσσας και των ελευθέρων πόλεων βάζει και «τεχνολογικά» επιτεύγματα σαν τη γεωργία, την κτηνοτροφία, την αλιεία, τη ναυπηγική και την κατασκευή σπιτιών (στ. 334-371). Εδώ δεν πρόκειται φυσικά για την «υποκειμενικότητα» με την οποία μας ζάλιζαν τ' αυτιά οι αντιανθρωπιστές φιλόσοφοι όπως ο Χάιντεγκερ ή τα αλτσοσεριανά μουλάρια και οι κτηνοτρόφοι τους της οδού Ulm, αλλά για την έκφραση της δημιουργικότητας και της εφευρετικότητας του ανθρώπινου νου. Πρόκειται για το πνεύμα που εκφράζουν, για παράδειγμα, τα μυθιστορήματα του Ιουλίου Βερν ή ο *Μέγας Ανατολικός* του Εμπειρικού, στο 61ο κεφάλαιο του οποίου ο ίδιος ο Βερν οραματίζεται το ένδοξο μέλλον της ανθρωπότητας.

9. Όπως η παιδεραστία ή ο σαδισμός υπό τη μορφή που τον περιγράφει ο μαρκήσιος ντε Σαντ στα μυθιστορήματά του (έχοντας δηλαδή ως απαραίτητο στοιχείο του την απουσία της ελεύθερης συναίνεσης του «θύματος»).

10. «Μια ερώτηση δίχως τέλος», *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον, 1995, σ. 145.

11. Βλ. σχετικά τι λέει ο Καστοριάδης για τη «δημιουργία του *α-νοηματικού*» στο κείμενο «Οι μοίρες του ολοκληρωτισμού», *Χώροι του ανθρώπου*, ό. π., σσ. 90-91.

12. Κι αυτό διότι εδώ τίθεται ένα πολύ σημαντικό ερώτημα, το οποίο ενδέχεται να μην το έχει αντιληφθεί ούτε ο ίδιος ο Καστοριάδης. Ενώ είναι προφανές ότι ο καπιταλισμός είναι το *μοναδικό* κοινωνικοϊστορικό καθεστώς που, αφότου κυριάρχησε, επέβαλλε *συνειδητά* την κυριαρχία και τα σχήματά του σε *όλα* τα πεδία της κοινωνικής ζωής —«Στις προηγούμενες κοινωνίες, σφαίρες της πολιτικής ζωής άλλες από την παραγωγή, την οικονομία και την πολιτική δε σχετιζόνταν παρά έμμεσα και υπονοούμενα με την ταξική διάθροση της κοινωνίας. Σήμερα και παρασύρονται στη σύγκρουση και ρητά έχουν ενσωματωθεί στο δίχτυ της οργάνωσης, στο οποίο η κυρίαρχη τάξη τείνει να περικλείσει ολόκληρη την κοινωνία. Όλοι οι τομείς της ανθρώπινης ζωής πρέπει να υποταχτούν στον έλεγχο των διευθυνόντων» έγραφε ο Καστοριάδης ήδη απ' το 1959 («Το επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό», *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, μτφρ. Α. Στίνας, Κ. Κουρεμένος, Αθήνα, Ύψιλον, 1987, σ. 229)—, από την άλλη μεριά η πρωτοφανής αποσύνθεση της σύγχρονης κοινωνίας δε δείχνει να ερμηνεύεται



ικανοποιητικά απλώς και μόνο με την αναφορά στην εξάλειψη των εμποδίων της επέτασης του «καπιταλιστικού-γραφειοκρατικού προτάγματος», η οποία προέκυψε από την υποχώρηση του φαντασιακού της αυτονομίας. Για παράδειγμα, στη Ρωσία του Στάλιν, όπου η γραφειοκρατική δικτατορία πέτυχε τον ύψιστο βαθμό κυριαρχίας της -και στις οποίες την περίπτωση οι πρώτες αναλύσεις του Καστοριάδη έβλεπαν την *πραγμάτωση* της βαρβαρότητας-, δεν παρατηρούνταν φαινόμενα (τόσο μεγάλης) κοινωνικής αποσύνθεσης και διάλυσης σαν αυτά που παρατηρούνται σήμερα (βλ. παρακάτω στο κυρίως κείμενο) ή, ακόμη πιο αποκαλυπτικά, σαν αυτά που παρουσιάστηκαν στη στρατοκρατική φάση του ρωσικού καθεστώτος (περίοδος από τον Μπρέζνιεφ κι έπειτα), η οποία περιγράφεται στο *Μπροστά στον πόλεμο*, ή ακόμα και στην εποχή του Χρουστώφ (βλ. «Ο Χρουστώφ και η αποσύνθεση της γραφειοκρατικής ιδεολογίας», *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 2, μτφρ. Γ. Παπακυριάκης, Αθήνα, Ύψιλον, 1985). Εξάλλου, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι σήμερα, μαζί με όλες τις άλλες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, έχει χρεοκοπήσει και το ίδιο το *καπιταλιστικό φαντασιακό*: δεν υπάρχουν πια θεωρητικοί του καπιταλισμού σε κανένα επίπεδο (οι νεοφιλελεύθεροι οικονομολογοί/γοι αντιγράφουν τους νεοκλασικούς ενώ οι φιλελεύθεροι πολιτικοί θεωρητικοί ξεσηκώνουν τις ιδέες φιλοσόφων του 19<sup>ου</sup> αιώνα όπως ο Κονσταντ [Constant] ή ο Τοκβίλ [Tocqueville]) και οι υποστηρικτές του είναι απλώς είτε ιδεολογικοί υπάλληλοι και δημαγωγοί είτε κερδοσκοποί, απατεώνες και κομπιναδόροι. Δεν υπάρχει πια κανένα ίχνος καπιταλιστικής *ιδεολογίας*. Γιατί λοιπόν παλιότερα το καπιταλιστικό φαντασιακό ωθούσε τους ανθρώπους στη δημιουργία θεσμών και σημασιών, ενώ τώρα δεν παράγει τίποτε;

13. Βλ. επί τούτου το πολύ σημαντικό κείμενο του D. A. Curtis, «Η διάζευξη “σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα” στο έργο του Κ. Καστοριάδη», παραπάνω, σσ. 49-92.

14. Όπως το έγραφε ο αμερικανός χιουμορίστας συγγραφέας O. Henry, «είμαστε όλοι λίγο πολύ υποχρεωμένοι να γινόμαστε παραβάτες, ψεύτες και υποκριτές, όχι μόνο από καιρό σε καιρό, αλλά σ' όλες τις μέρες της ζωής μας. Αν κάναμε αλλιώς, η κοινωνική μηχανή θα 'σπαζε σε χίλια κομμάτια. Είναι απαραίτητο να φερόμαστε έτσι ο ένας απέναντι στον άλλον, όπως είναι απαραίτητο να ντυνόμαστε» (το παραθέτει ο Μπρετόν, *Αρθολογία του μαύρου χιούμορ*, μτφρ. Γ. Καραβασιλής, Αθήνα, Αιγόκερως, 1996, σσ. 215-216). Η περιφημη «θεμελιώδης αντίφαση του καπιταλισμού» που έφερε στο φως ο Καστοριάδης με τη δουλειά του των ετών 1955-60 δεν είναι, στην πραγματικότητα, παρά η παροξυσμική μορφή που παίρνει υπό τις ιδιόζυουσες συνθήκες του καπιταλισμού η «κένταση μεταξύ του θεσμιζόντος και του θεσμιζόμενου», η οποία υπάρχει σε *κάθε* ετερόνομη κοινωνία. Και για να φύγουμε από το εργατιστικό επίπεδο μέσα στο οποίο –απολύτως δικαιολογημένα για εκείνη την εποχή– σιεφτόταν ο Καστοριάδης, μπορούμε να δώσουμε το εξής παράδειγμα της θεμελιώδους αντίφασης του καπιταλισμού (η οποία είναι στην πραγματικότητα η θεμελιώδης αντίφαση κάθε *ιεραρχικού* και *γραφειοκρατικού* τρόπου οργάνωσης, κάθε τύπου οργάνωσης δηλαδή του οποίου η ουσία έγκειται στο να θέλει ντε και σώνει να οργανώσει τη ζωή των ανθρώπων *ερήμην* τους): το ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα των δύο τελευταίων τάξεων του λυκείου μπορεί και λειτουργεί –το «λειτουργεί» είναι φυσικά τρόπος του λέγειν: με τους μισούς μαθητές να γράφουν κάτω απ' τη βάση και τους υπόλοιπους να παίρνουν χάπια και βιταμίνες για να καταφέρουν να αντέξουν την κούραση-, παρά στο βαθμό που το σχολείο *αντικαθίσταται* σχεδόν ολοκληρωτικά από το φροντιστήριο, από έναν, με άλλα λόγια, *εξωσχολικό* θεσμό, τον οποίο οι υπεύθυνοι του υπουργείου παιδείας επισήμως θεωρούν περιττό και καταδικαστέο (ως «παραπαιδεία»). Για να λειτουργήσει το κρατικά

οργανωμένο σύστημα είναι αναγκασμένο να προστρέχει διαρκώς στην αυτενέργεια της κοινωνίας (εν προκειμένω των μαθητών και των καθηγητών: δημιουργία του φροντιστηρίου, των «ιδιαιτέρων», των «βοηθημάτων» κ.λπ.), την οποία, κατά τ' άλλα, προσπαθεί να υποκαταστήσει πλήρως, «λύνοντας» *a priori* και από τα πάνω όλα τα προβλήματα. Είναι επίσης γνωστό ότι το ελληνικό πανεπιστήμιο –το οποίο βασίζεται σχεδόν εξολοκλήρου στο σύστημα της αποστήθισης και της παπαγαλίας- μακροπρόθεσμα θα παρέλυε, αν οι φοιτητές δεν έκαναν σκονάκια κι αν δεν αντέγραφαν ο ένας απ' τον άλλον στις εξετάσεις ή, απλούστερα, αν δεν έκαναν «πασάλεμμα» αντί για «διάβασμα»: θα χρωστούσαν όλοι αμέτρητα μαθήματα και δε θα παίρνανε ποτέ πτυχίο –και να δούμε τότε τι θα έκανε το υπουργείο με την περιφημη ρύθμιση του ν+2.

15. Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό. π., σ. 147.

16. Κ. Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική», *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμμένος, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σ. 168.

17. Βλ. τη σχετική παράγραφο στη *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό. π., σσ. 120-128.

## Τοξική πάλη ή: δομισμός, μεταδομισμός, αποδόμηση και η συμβολή τους στη διαμόρφωση της σύγχρονης πραγματικότητας.



Απ' τον Αλτουσέρ (Althusser) καταλήγουμε εδώ. Δεδομένου, λοιπόν, ότι, όπως λέει και το γνωμικό, ο μαθητής συνήθως ξεπερνά τον δάσκαλο, σκεφτείτε που πάμε με τον Φουκώ, τον Ντεριντά και τους διαδόχους (καλύτερα: *συνερόχους*).

Να πω επίσης, επί τη ευκαιρία, ότι το σωστό είναι *τομισμός* και όχι δομισμός. Βγαίνει απ' την *τομή* (την επιστημολογική: *coupure épistémologique*) κι όχι απ' τις δομές, όπως συνήθως νομίζεται. Εξάλλου, δεν είναι καθόλου τυχαίο πως με την προσθήκη της συλλαβής -τε περνάμε απ' τον τομισμό στον *τοτεμισμό*. Είναι τα τοτέμ που υψώνει ο Αλτουσέρ και οι συν αυτώ για να μας πείσουν ότι ο άνθρωπος -που ως γνωστόν δεν υπάρχει- ήταν, είναι και θα είναι ξενωμένος, ετερόνομος και δούλος των δημιουργημάτων του.

