



**Ένα μοναδικό ψηφιακό βιβλίο, 100 σελίδων, ετοίμασε το [24grammata.com](http://24grammata.com).**

**Πρόκειται για 10 συνεντεύξεις του Κορνήλιου Καστοριάδη (παρακάτω παρατίθεται ο πίνακας των περιεχομένων).**

**Για πρώτη φορά μπορείτε να διαβάσετε όλες τις σημαντικές συνεντεύξεις του μεγάλου φιλοσόφου σε ένα e book.**

**1. Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ**

Εκφραστικά μέσα της ποιήσεως.

Μερικές σημειώσεις

Μετάφραση: Κωνσταντίνος Σπαντιδάκης

(Ν. Εστία τ. 1722).....σελ. 3

**2 Κορνήλιος Καστοριάδης**

Παγκόσμια δημοκρατική αναγέννηση

ή κάποια εφιαλτική ουτοπία

30/12/1997 Ελευθεροτυπία

Μετάφραση-επιμέλεια: ΤΕΤΑ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ

Στις αρχές του φθινοπώρου, 4-6 Σεπτεμβρίου 1997,.....σελ.23

**3. Κορνήλιος Καστοριάδης**

[ Φεβρουάριος / 2006]

ΜΙΑ ΑΝΟΔΟΣ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΤΗΤΑΣ;

Μια συνέντευξη του Κορνήλιου Καστοριάδη στο Drunken Boat.....σελ. 36

**4. Κορνήλιος Καστοριάδης**

[ Απρίλιος / 2006]

Αποκαλύπτοντας τον Πόλεμο του Κόλπου (1991).....σελ. 43

**5. Κορνήλιος Καστοριάδης, μια πνευματική βιογραφία**

4/1/1998, Αυγή

Ο Κ. Καστοριάδης μιλά για την πολιτική του στρατεύση, αναλύει

τη σκέψη του, μιλά για την Ελλάδα, το '68, το μαρξισμό. Επίσης

μιλούν: Ζακ Λακαριέρ, Ντανιέλ Κον Μπεντίτ.....σελ.53

**6. Κορνήλιος Καστοριάδης**

Κανείς δεν θα πάει ποτέ πιο μακριά από τον Αισχύλο

25/9/2000, Ελευθεροτυπία.....σελ.60

**7.** Κορνήλιος Καστοριάδης

Για μια ζωή χωρίς τοτέμ

16/12/2001, Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης μιλάει για την ψυχανάλυση

Επιμέλεια: Φώτης Απέργης.....σελ.66

**8.** Κορνήλιος Καστοριάδης

Οι λαοί θα βρουν τη λύση

Η συνέντευξη που ακολουθεί δόθηκε από τον Κορνήλιο Καστοριάδη

στο δημοσιογράφο κ. Γιώργο Χατζηβασίλη της ελληνόφωνης

εφημερίδας του Σίδνεϋ, Ο Κόσμος, κατά την επίσκεψη του φιλοσόφου

στην Αυστραλία, και δημοσιεύτηκε στο φύλλο της 23ης Αυγούστου

1991.....σελ. 71

**9.** Κορνήλιος Καστοριάδης

Κοινωνική δημιουργία και πολιτική

Συνέντευξη του Κορνήλιου Καστοριάδη στο γαλλικό περιοδικό

Esprit (1979). Ελληνικά δημοσιεύτηκε στο περιοδικό Εποπτεία,

τον Φεβρουάριο του 1980 σε μετάφραση του Σπύρου Γεωργαντά.....σελ. 75

**10.** Κορνήλιος Καστοριάδης

[ Φεβρουάριος / 2006]

ΜΙΑ ΑΝΟΔΟΣ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΤΗΤΑΣ;

Μια συνέντευξη του Κορνήλιου Καστοριάδη στο Drunken Boat.....σελ. 94

Μπορείτε να βρείτε και άλλα ebook, άρθρα, συνεντεύξεις και δοκίμια του Καστοριάδη. αρκεί να γράψετε το όνομα του στην αναζήτηση του 24grammata.com

Ευχαριστούμε τον ποιητή [Θανάση Αθανάσιο](#), ο οποίος απέστειλε τα αρχικά pdf στο 24grammata.com

## **Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ**

**Εκφραστικά μέσα της ποιήσεως.**

**Μερικές σημειώσεις**

**Μετάφραση: Κωνσταντίνος Σπαντιδάκης**

**(Ν. Εστία τ. 1722)**

Μερικές μεταφραστικές δυσκολίες μας οδηγούν στη διαπίστωση ότι οι αρχαίοι Έλληνες ποιητές στηρίζονταν συχνά σ' ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της ελληνικής γλώσσας, κοινό πιθανώς με άλλες πρωτογενείς γλώσσες, γνώρισμα που μπορούμε να αποκαλέσουμε αδιαίρετη πολυσημία των λέξεων και των γραμματικών πτώσεων. Οι νεότερες ευρωπαϊκές γλώσσες δεν έχουν πλέον αυτό το χαρακτηριστικό γνώρισμα, και οι ποιητές προσέφυγαν σε άλλες οδούς προκειμένου να δημιουργήσουν μια συγκρίσιμη εκφραστική ένταση.

Αυτές οι διαπιστώσεις μας οδηγούν σε μια εξέταση των οδών της ποιητικής εκφραστικότητας και ιδιαίτερα της σημασιακής μουσικότητας της.

Ας αρχίσουμε από τους περίφημους στίχους της Σαπφούς (εκδ. Bergk 52):

Δέδυκε μεν α σελάννα και  
Πληιάδες· μέσαι δε  
νύκτες, παρά δ' έρχετ' ώρα,  
εγώ δε μόνα κατεύδω.

Μια κατά λέξιν μετάφραση θα μπορούσε να ήταν η εξής:

Η Σελήνη έδυσε και η  
Πούλια· είναι μεσάνυχτα, η  
ώρα περνά, κι εγώ κοιμάμαι  
μόνη.

Δέδυκε, του ρήματος δύω, σημαίνει βούτηξε, καταβυθίστηκε. Στην Ελλάδα των διακοσίων κατοικημένων νησιών και των περίπου δέκα χιλιάδων χιλιομέτρων ακτών, ο ήλιος, η σελήνη και τ' αστέρια δεν πλαγιάζουν, βουτούν στη θάλασσα, βυθίζονται. 1 Σελάννα είναι βέβαια η σελήνη, και δεν μπορούμε να αποδώσουμε τη λέξη διαφορετικά. Για έναν αρχαίο Έλληνα όμως, η λέξη σελάννα παραπέμπει αμέσως στο σέλας,<sup>2</sup> το φως· σελάννα είναι η φωτεινή, ο φωστήρ. Πληιάδες, είναι η Πούλια, είναι οι Πολυάριθμες. Για έναν Γάλλο –ή έναν Ευρωπαίο– χωρίς επαρκή καλλιέργεια, η λέξη δεν λέει τίποτα· και για τον μετρίως καλλιεργημένο Γάλλο, πρόκειται για μια πλειάδα επιφανών Γάλλων ποιητών του 16ου αιώνα, και για μια συλλογή βιβλίων στις εκδόσεις Gallimard. Αλλά για τον Έλληνα αγρότη, τεχνίτη, ή ναυτικό της Αρχαιότητας (κι ακόμη έως προσφάτως), πρόκειται για ένα αστρικό νέφος – διακρίνονται τουλάχιστον επτά αστέρες δια γυμνού οφθαλμού– που ένας σημερινός αστρονόμος θα αποκαλούσε σφαιρωτό σμήνος μερικών εκατομμυρίων αστερών, υπέροχος αστερισμός στον ωραιότερο σχηματισμό του νυχτερινού ουρανού, μέσα σ' ένα τεράστιο τόξο του κύκλου ο οποίος καλύπτει περισσότερο από το ήμισυ του ουράνιου θόλου, αρχίζοντας από την Πούλια, περνώντας από τον Βρίωνα και τερματίζοντας στον Σείριο.<sup>3</sup> Όταν περί το τέλος του καλοκαιριού εμφανίζεται ο Σείριος, λίγο πριν από την ανατολή του ηλίου, οι ωχρές πλέον Πλειάδες έχουν ήδη διαβεί το ζενίθ, πηγαίνοντας προς τα δυτικά. Τη στιγμή που ομιλεί η Σαπφώ, οι Πλειάδες έχουν ήδη δύσει, ένδειξη ακριβής και πολύτιμη, στην οποία θα επανέλθω. Μέσαι δε νύκτες, κατά λέξιν: οι νύχτες βρίσκονται στο μέσον τους, είναι μεσάνυχτα. Στο μέσον αυτής της νύχτας, στα μεσάνυχτα εκείνης της ημέρας, η Σελήνη και οι Πλειάδες είχαν ήδη δύσει. Ας υποθέσουμε προσωρινά ότι το τέλος του ποιήματος θα

μπορούσε να αποδοθεί κάπως έτσι:

... η ώρα περνά, κι εγώ  
κοιμάμαι μόνη.

Εδώ, η ίδια η Σαπφώ ομιλεί, η Σαπφώ που γεννήθηκε γύρω στα 612 στη Λέσβο. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι το ποίημα γράφτηκε γύρω στα 580, ίσως και πριν. Λυρικό ποίημα, όπως λέγουμε, που εκφράζει τα συναισθήματα, την ψυχική κατάσταση του ποιητή, και όμως, ο μύθος –η αφήγηση, η ιστορία– είναι παρών, νοσταλγικός και υπέροχος. Χωρίς ιδιαίτερη προσπάθεια, βλέπουμε τον νυχτερινό ουρανό να περιγράφεται, τη Σελήνη και τις Πλειάδες να έχουν ήδη δύσει, κι αυτήν τη γυναίκα, ενδεχομένως ερωτευμένη με κάποιον που δεν είναι εκεί, ίσως και όχι, ωστόσο γεμάτη πόθους, η οποία, εν τω μέσω της νυκτός, δεν μπορεί να κοιμηθεί και λέγει τη θλίψη της που στο κρεβάτι της είναι μόνη.

Κιαβάζομε ένα αρχαίο ποίημα σημαίνει ότι ξαναβρίσκουμε έναν κόσμο πια χαμένο, έναν κόσμο τώρα σκεπασμένο από την αδιαφορία του “πολιτισμού” μπροστά στα στοιχειώδη και θεμελιώδη. Είναι το μέσον της νύχτας και η Σελήνη έχει ήδη δύσει. Ένας σύγχρονος μας δεν βλέπει τί σημαίνει αυτό. Κεν φαντάζεται ότι, αφού η Σελήνη έδυσσε πριν από τα μεσάνυχτα, βρισκόμαστε μεταξύ της νέας Σελήνης και του πρώτου τετάρτου, στην αρχή συνεπώς ενός σεληνιακού μηνός (μέτρον χρόνου για όλους τους αρχαίους λαούς). Αλλά οι Πλειάδες έδυσαν. Αυτήν την ακρίβεια των αρχαίων ποιητών δεν την ξαναβρίσκουμε παρά μόνο σπάνια στους νεότερους, αφού με αφετηρία αυτήν την ένδειξη θα μπορούσαμε σχεδόν να προσδιορίσουμε την εποχή της σύνθεσης του ποιήματος.

Βρισκόμαστε στην άνοιξη, διότι την άνοιξη –και μάλιστα στην αρχή της– οι Πλειάδες δύνουν πριν από τα μεσάνυχτα: όσο περισσότερο προχωρεί το έτος, τόσο δύνουν αργότερα. Η Σαπφώ είναι ξαπλωμένη, και η ώρα περνά.

Τί είναι η ώρα;4 Ο μεταφραστής θα αποδώσει τη λέξη “αβίαστα” ως [ώρα στα νέα ελληνικά και] heure στα γαλλικά (μέσω του λατινικού δανείου hora). Ώρα όμως στα αρχαία ελληνικά σημαίνει επίσης την εποχή, ήδη στον Όμηρο, κι αυτή η έννοια διαρκεί ως σήμερα διά μέσου των αλεξανδρινών και βυζαντινών χρόνων· αι ώραι του έτους είναι οι εποχές. Είναι βεβαίως και η ώρα, με τη συνήθη έννοια του όρου, όχι η ώρα των ρολογιών, αλλά η ώρα ως υποδιαίρεση της διάρκειας της ημέρας. Ένα από τα περίφημα ποιήματα που η ύστερη Αρχαιότητα απέδιδε στον λυρικό ποιητή Ανακρέοντα αρχίζει ως εξής: “μεσονύκτιος ποτ' ώραις”,5 στίς ώρες του μεσονυκτίου. Ώρα όμως είναι και η στιγμή κατά την οποία ένα πράγμα “είναι στην ώρα του”, που είναι πραγματικά καλό κι “ωραίο”, είναι συνεπώς για τους ανθρώπους ο ανθός της νιότης. Στο Συμπόσιο όταν ο Αλκιβιάδης αφηγείται πως προσπάθησε να πλαγιάσει με τον Σωκράτη, αλλά σηκώθηκε το πρωί χωρίς να πάθει τίποτα (καταδε-δαρθηκώς...), σαν να είχε κοιμηθεί με τον πατέρα του ή τον αδελφό του, καταλήγει: Ο Σωκράτης είναι υβριστής, τόσο κατηφρόνησεν της εμής ώρας, τη νιότη μου, την ομορφιά μου, το γεγονός ότι ήμουν ώριμος να με συλλέξει σαν έναν ωραίο ερωτικό καρπό.6 Πρέπει τέλος να κάνω μνεία του συνδέσμου δε, που σημαίνει τόσον “και” όσον και “αλλά”. Εδώ η επιλογή είναι αναπόφευκτη και θα μεταφράσω απλώς “και”. Τί λέγει λοιπόν η Σαπφώ;

Η Σελήνη και οι Πλειάδες έδυσαν,  
είναι μεσάνυχτα: εποχή, ώρα, νιότη  
παρέρχονται κι εγώ κοιμάμαι μόνη.

Ουδείς νεότερος μεταφραστής, απ' όσο ξέρω, δεν τόλμησε να μεταφράσει τη μοναδική λέξη ώρα με τρεις λέξεις. Όμως η κορύφωση της έντασης του ποιήματος είναι ακριβώς αυτή η λέξη που συνδυάζει περισσότερες της μιας σημασίες, χωρίς να θέλει ή να πρέπει να επιλέξει ανάμεσα τους: την εποχή του έτους, την άνοιξη –το νέο

ξεκίνημα του χρόνου μετά τον χειμώνα, την εποχή των ερώτων–, την ώρα που παρέρχεται και τη νεότητα της Σαπφούς που μάταια αναλώνεται, αφού δεν υπάρχει κανείς στο κρεβάτι της. Η μεγαλοφυΐα της Σαπφούς έγκειται και στην επιλογή ακριβώς αυτής της λέξεως, το φάσμα σημασιών της οποίας διαφωτίζεται και εμπλουτίζεται από το υπόλοιπο ποίημα (χωρίς τη μνεία της δύσης των Πλειάδων, η έννοια εποχή/άνοιξη της λέξεως ώρα θα ήταν πολύ λιγότερο επιτακτική).

\* \* \*

Αδιαίρετη πολυσημία και στον Αισχύλο, στον Προμηθέα. Όταν ο Προμηθεύς, καρφωμένος στον βράχο του επικαλείται ως μάρτυρα των πόνων που άδικα υφίσταται (στ. 89 επ.) τη μητέρα του Γη, τον θείο Αιθέρα, τις πηγές των ποταμών και τις πνοές των ανέμων, καλεί επίσης το:

ποντίων τε κυμάτων  
ανήριθμον γέλασμα

Ας αφήσουμε τον πλούτο των τρόπων (έχουμε συγχρόνως προσωποποιία και υπαλλαγή: αναρίθμητα είναι τα κύματα και όχι το γέλιο τους) για να περιορισθούμε στη λέξη γέλασμα. Θα το μεταφράσουμε αναγκαστικά με τη λέξη γέλιο.

Όμως ένας αρχαίος Έλληνας, ακούοντας ή διαβάζοντας τον στίχο, δεν μπορούσε να μην αντιληφθεί και το άλλο νόημα του γελάω, που βρίσκουμε στο επίθετο Ζευς γελέων, Ζευς του φωτός, ή στην ιωνική φυλή Γελέοντες, οι επιφανείς, οι λαμπροί. Υπάρχει συνεπώς μια έντονη αρμονική του γελάσματος, και πιθανώς μια ετυμολογική συγγένεια με το γέλας, λάμψη, σπινθηροβόλημα. Και σήμερα ακόμη λέμε: Τί γελαστή αυτή η μέρα! Είναι γελαστή, διότι είναι ηλιόλουστη, λαμπερή. Όταν και σήμερα, όπως στα χρόνια του Αισχύλου, βρισκόμαστε στη θάλασσα, και ειδικά στο Αιγαίο, βλέπουμε ιδίως όμμασιν αυτό το ανήριθμον γέλασμα, αυτήν την ατέλειωτη μαρμαρυγή των κυμάτων στο φως του μεσημεριού.

\* \* \*

Η πρόζα του Ηροδότου μας προσφέρει και άλλο παράδειγμα. Ο Ηρόδοτος λέγει, στο 1ο βιβλίο των Ιστοριών του, ότι εκθέτει την ερευνά του, ώστε αυτά που έκαναν οι άνθρωποι να μη σβηστούν με την πάροδο του χρόνου και ώστε μεγάλα και θαυμαστά έργα, Ελλήνων ή βαρβάρων, να μη χάσουν τη φήμη τους, είτε πρόκειται για ειρηνικά έργα είτε πρόκειται για έργα με τα οποία και διά των οποίων επολέμησαν οι μεν προς τους δε. Έργα (έργον > εργάζομαι, νεοελλ. εργάζομαι, επιτελώ7) είναι τόσον οι πράξεις και τα κατορθώματα, όσον και τα έργα και οι εργασίες (ΗΣίοδος, Έργα και ημέρα). Ο Λεγκράν (Legrand), στην εξαιρετική Εισαγωγή του σε αυτό το βιβλίο του Ηροδότου στην έκδοση Bude, λέγει ότι δίστασε μεταξύ των δύο σημασιών της λέξεως έργον (νεοελλ.) έργο και κατορθώμα, και εξηγεί γιατί προτίμησε το δεύτερο. Κεν θα συζητήσουμε αν είχε δίκαιο ή άδικο· θα διαπιστώσουμε απλώς, όπως και στην περίπτωση της ώρας της Σαπφούς, ότι ο νεότερος μεταφραστής είναι αναγκασμένος να επιλέξει και να προτιμήσει. Όμως στην πραγματικότητα δεν πρέπει να προτιμήσουμε. Ο Ηρόδοτος ομιλεί προφανώς τόσο για τα έργα και τις εργασίες –τα τείχη της Βαβυλώνας, τα αγάλματα και τα αφιερώματα των Κελφών, τη γέφυρα του Ξέρξη στον Ελλήσποντο– όσο και για τα κατορθώματα: την κατάκτηση της Ασίας από τον Κύρο, της Αιγύπτου από τον Καμβύση, τους πολέμους του Καρείου, τον Μαραθώνα, τη Σαλαμίνα, τις Πλαταιές. Τα περιγράφει και τα δυο και λέγει: έργα μεγάλα και θαυμαστά, εργασίες, έργα και κατορθώματα μεγάλα και θαυμαστά που πραγματοποίησαν άλλα οι Έλληνες, αλλά οι βάρβαροι. Στην πραγματικότητα, έργα είναι τα πραχθέντα, αν δεχθούμε να ξαναδώσουμε στη λέξη τη σημασία της και ως ουσιαστικού και ως μετοχής, αν αποκαταστήσουμε τη σημασία του ποιείν/πράττειν ως την ανθρώπινη δραστηριότητα στην ιστορία, είτε αυτή καταλήγει σε ένα αποτέλεσμα ξεχωριστό από το έργο (η ποίησις του Αριστοτέλους) είτε αξεχώριστο

από αυτήν (η πράξις), ένα ωραιότατο έργο, σαν τη ναυμαχία της Σαλαμίνας. Όλα αυτά ανήκουν στο ποιείν/πράττειν, η δε περιγραφή τους είναι το έργον, το έργο και το κατόρθωμα συγχρόνως του Ηροδότου.

\* \* \*

Ας δούμε τώρα άλλα δυο παραδείγματα από τον Σοφοκλή στο Στάσιμον της Αντιγόνης που αρχίζει με το περίφημο “πολλά τα δεινά κούδέν ανθρώπου δεινότερον πέλει”<sup>8</sup> (“πολλά είναι τα δεινά, τίποτα όμως δεινότερον του ανθρώπου”). Ο νεότερος μεταφραστής είναι υποχρεωμένος να επιλέξει ανάμεσα στις πολλαπλές σημασίες του δεινός και επιλέγει συνήθως κάτι μεταξύ θαυμαστού ή φοβερού, αλλά ο αρχαίος ακροατής δεν ήταν υποχρεωμένος να επιλέξει. Συνελάμβανε όλες τις σημασίες όταν άκουγε τη λέξη, όπως και ο συγγραφέας όταν την σκεπτόταν. #εινός είναι ασφαλώς ο φοβερός, αυτός που προκαλεί το δέος, είναι ο πανίσχυρος, αλλά και ο θαυμαστός, αυτός που διακρίνεται σε κάποια απασχόληση ή τέχνη –μπορεί να είναι δεινός κολυμβητής ή ρήτωρ– υπερέχει σε βαθμό που προκαλεί δέος και θαυμασμό. Είναι αδύνατο να συλλάβουμε το συγκεκριμένο σε αυτήν τη λέξη σημασιακό σμήνος, χωρίς να προβούμε στη διαύγαση του ουσιώδους πυρήνα αυτού του χορικού, πράγμα που θα επιχειρήσουμε τώρα. Θα πούμε μόνο, ευθύς εξαρχής, ότι η λέξη δεινός τότε μόνο είναι δυνατόν να κατανοηθεί πλήρως, όταν ακούσουμε ολόκληρο το χορικό της Αντιγόνης.

Το κυριότερο μέρος της εξήγησης της σημασίας της λέξεως δεινόν αρχίζει με τον στίχο 353. Μιλώντας για τον άνθρωπο, ο Σοφοκλής λέγει ότι ούτος ο ίδιος εδίδαξε στον εαυτό του (εδιδάξατο, ρήμα στο οποίο θα επανέλθω) τη γλώσσα, φθέγμα, και τη σκέψη, φρόνημα, το οποίο αποκαλεί ανεμόεν. Ξέρουμε τί είναι άνεμος. Εδώ η περίπτωση είναι αντίστροφη αυτών που συναντήσαμε ως τώρα. Τώρα, από τις πολλές παραπομπές της λέξης, πρέπει να απορρίψουμε ένα μέρος και να κρατήσουμε ένα άλλο. Επί παραδείγματι, λέγει ο Όμηρος Ίλιον ανεμόεσσαν (Γ 305), το ανεμοδαρμένο Ίλιον· βλέπουμε τα ψηλά τείχη της Τροίας, στην κορυφή του λόφου, εκτεθειμένα σε όλους τους ανέμους. Προφανώς όμως εδώ ο Σοφοκλής δεν ομιλεί για μια ανεμοδαρμένη σκέψη. Η σκέψη είναι άκρως κινητική, σαν τον άνεμο, μια στιγμή είναι εδώ και σχεδόν αμέσως μετά είναι εκεί· και είναι σαν το φυσικό στοιχείο, δυνατή και βίαιη· και είναι επίσης, σαν κι αυτό, τον περισσότερο χρόνο διαφανής, αλλά μπορεί και να μεταφέρει σύννεφα και να σκοτεινιάζει τον ουρανό. Στα γαλλικά ή στα αγγλικά θα πρέπει να αδυνατίσουμε την εικόνα, γράφοντας: σαν τον άνεμο· ventée ή windy δεν θα πήγαινε προφανώς καθόλου.

Η γλώσσα και η σκέψη δεν αποτελούν “φυσικά”, δεδομένα κατηγορήματα του ανθρώπου· ο άνθρωπος τα εδιδάξατο, τα δίδαξε ο ίδιος στον εαυτό του. Η αυτοπαθής διάθεση του απλού ρήματος διδάσκω περιέχει μια φιλοσοφική σκέψη απαράμιλλης τόλμης, που όμως παρέμεινε χωρίς συνέχεια επί είκοσι πέντε αιώνες. Ο άνθρωπος δεν “έχει” τη γλώσσα και τη σκέψη· τις έδωσε ο ίδιος στον εαυτό του, τις δημιούργησε για τον εαυτό του και τις δίδαξε στον εαυτό του. Ο Πλάτων θα έλεγε: πώς μπορώ να διδάξω κάτι στον εαυτό μου; Αν αυτό το κάτι το γνωρίζω, δεν έχω ανάγκη να το διδάξω στον εαυτό μου, να το διδαχθώ· αν δεν το γνωρίζω, δεν ξέρω τί να διδαχθώ. Και πράγματι αυτό λέγει: δεν μπορούμε ποτέ να μάθουμε κάτι που, με οποιονδήποτε τρόπο, δεν γνωρίζουμε ήδη. Ο Σοφοκλής διαρρηγνύει αυτήν τη φαινομενικά αναμφίλεκτη λογική και καταφάσκει σαφώς αυτό που αποκάλεσα πρωταρχικό κύκλο της δημιουργίας: η δραστηριότητα προϋποθέτει τα “αποτελέσματα” της, ο άνθρωπος διδάσκει στον εαυτό του κάτι που δεν γνωρίζει, εξ ου και μαθαίνει αυτό που πρέπει να διδαχθεί.

Ο Σοφοκλής συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι ο άνθρωπος εδιδάξατο, “εδίδαξε ο ίδιος στον εαυτό του”, τας αστυνόμους οργάς. Μεταφράζω αμέσως: το πάθος για τη

θέσμιση των πόλεων. Αστυνόμους προέρχεται από το άστυ, που είναι συνήθως η πόλις, εδώ όμως τονίζεται και ο νόμος που θέτει την πόλη και ο νόμος που τη διέπει ως πολιτική μονάδα. Η λέξη οργή έχει κι αυτή πολλές σημασίες και, ακόμη μια φορά, οι μεταφραστές είναι υποχρεωμένοι να επιλέξουν ή να επινοήσουν κάτι. Ο Μαζόν (Mazon), στην έκδοση Budé, γράφει: “οι ορμές, οι επιθυμίες, απ’ όπου γεννώνται οι πόλεις”, στο κείμενο όμως δεν τίθεται θέμα γεννήσεως. Το Liddell-Scott, παραπέμποντας στο στίχο (s.v. Αστυνόμος), μας δίνει: “the feelings of law-abiding” ή “social life” (αλλά, s.v. Οργή, μεταφράζει το αστυνόμοι οργώ ως “social dispositions”). Όπως κάθε λεξικό, είναι υποχρεωμένο να προχωρήσει σε χωρισμούς και να αποδώσει κατά τρόπο μονοσήμαντο. Όμως πρέπει να ξέρουμε τι είναι λεξικό, και να το χρησιμοποιούμε κατάλληλα. Μια λέξη δεν είναι ένα πακέτο με διάφορα είδη μπισκότα, τοποθετημένα το ένα δίπλα στο άλλο, από τα οποία μπορούμε, αν θέλουμε, να πάρουμε ένα και να αφήσουμε τα άλλα. Οργή είναι η ορμή, η ενόρμηση, το ταμπεραμέντο, η διάθεση, η έφεση, η τάση, η ροπή, η [νεοελλ.] οργή. Είναι η λέξη που δίδει οργάω και οργασμό. Εδώ, οργή είναι η ενόρμηση, η παρόρμηση, η αυθόρμητη, η ανεπίσχετη ώθηση. Η έκφραση αστυνόμους οργάς εκ πρώτης όψεως αποτελεί αντίφαση ή οξύμωρον, διότι πώς οι ορμές ή οι ενορμήσεις θα μπορούσαν να οδηγήσουν στη θέση νόμων; Λέγει όμως ο Σοφοκλής εδιδάξατο, και προσδίδει έτσι στο ρήμα μια πρόσθετη σημασία. Αυτές τις ενορμήσεις που ωθούσαν προς την κατεύθυνση της συγκροτήσεως κοινωνικών συνόλων, ο άνθρωπος τις υπέβαλε σε διαπαιδαγώγηση και, μαθητεία, τις σχημάτισε και τις μετασχημάτισε, τις υπέβαλε σε νόμους και έτσι συγκρότησε πόλεις. Όλα αυτά, που θα μπορούσαν να συνθέσουν ένα φιλοσοφικό σύγγραμμα, ο Σοφοκλής το λέγει σε τρεις λέξεις: εδιδάξατο [...] αστυνόμους οργάς. Ο άνθρωπος διαπαιδαγώγησε τον εαυτό του μετασχηματίζοντας τις ενορμήσεις του, ώστε να καταστούν θεμέλια και ρυθμιστές των πόλεων. Επιμένουμε στο αστυνόμους οργάς, διότι η έκφραση είναι σημαντική και από απόψεως ιστορικής. Εδώ συναντούμε για πρώτη φορά τη ρητή διατύπωση αυτού που θα αποτελέσει ένα από τα μεγάλα θέματα της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας, ήδη από τον Πλάτωνα μέχρι και του Ζάν-Ζάκ Ρουσσώ (Jean-Jacques Rousseau) συμπεριλαμβανομένου, θέμα που περιέπεσε εν συνεχεία στη λήθη, μέσα στη διανοουμενίστικη ξηρασία που μαστίζει αυτόν τον χώρο εδώ και δυο αιώνες· διότι, “για να θεσμίσεις ένα λαό”, όπως λέγει ο Ρουσσώ, πρέπει πρώτα να του αλλάξεις “τα ήθη”, και τα ήθη είναι κατ’ ουσίαν η διαπαιδαγώγηση των παθών, πράγμα που απαιτεί τουλάχιστον ότι οι νόμοι θα το λαμβάνουν υπ’ όψιν τους, με θετικές διατάξεις, στην κατάστροψη της πολιτικής της παιδείας των πολιτών. Ο Αριστοτέλης ομιλεί περί φιλίας στα Πολιτικά του· οι νομοθέτες, αναφέρει, οφείλουν, υπεράνω όλων, να ασχολούνται με την εδραίωση της φιλίας μεταξύ των πολιτών (που δεν είναι μια ωχρή κοινή φιλία, αλλά η συν-πάθεια, με την εντονότερη σημασία της λέξεως), διότι όπου υπάρχει φιλία δεν έχουμε ανάγκη δικαιοσύνης. Ο Αριστοτέλης που καταδίκασε τον κομμουνισμό στα ίδια αυτά Πολιτικά, εξακολουθεί λέγοντας: η παροιμία έχει δίκαιο, όταν λέγει κοινά τα φίλων.<sup>9</sup> Όταν ο Σοφοκλής ομιλεί εδώ περί οργών, αποβλέπει σε αυτό που αποτελεί το ουσιώδες στοιχείο της ζωής των πόλεων και που είναι, για το βέλτιστο ή για το χειρίστο, τα αμοιβαία πάθη και αισθήματα των μελών της κοινότητας.

Κεν μπορούμε συνεπώς να κατανοήσουμε τη λέξη δεινός παρά μόνο με αφετηρία αυτό το σύνολο των σημασιακών δυνατοτήτων που προσπαθήσαμε να διαυγάσουμε, αν και δεν τις εξερευνήσαμε όλες. Το να είναι κανείς δεινός σημαίνει να παρουσιάζει στην ενεργό σύνδεση τους όλα τα κατηγορήματα που κατονομάζει ο ποιητής και τα οποία, θεωρούμενα στην ουσία τους, παραπέμπουν όλα σε μια κεντρική ιδέα: την ιδέα της αυτοδημιουργίας του ανθρώπου. Η διατύπωση μπορεί να θεωρηθεί υπέρογκη,

θα βρει, πιστεύω, την πλήρη δικαίωση της, αν λάβουμε υπ' όψιν τον αποφασιστικό χαρακτηρισμό που εισάγει ο ποιητής ευθύς εξαρχής και στην ίδια φράση, όπου εμφανίζεται ο όρος δεινός:

Πολλά τα δεινά, κουδέν  
ανθρώπου δεινότερον πέλει.

Τα δεινά, θα έλεγε κανείς με τρόπο σχολαστικό, σχηματίζουν μια συλλογή, αυτή δε η συλλογή περιλαμβάνει ένα μοναδικό μέγιστο στοιχείο, τον άνθρωπο. Προσπάθησα, εδώ και δέκα χρόνια, να σκιαγραφήσω τις τεράστιες συνέπειες αυτής της φράσεως.<sup>10</sup> Συνοψίζω εδώ το ουσιώδες. Μια αντίρρηση στην απόφαση αυτή του Σοφοκλέους μας έρχεται αμέσως στη σκέψη· πώς μπορούμε να πούμε ότι ο άνθρωπος είναι πιο δεινός από τους θεούς; Ο Σοφοκλής δεν ήταν ασεβής, όπως το δείχνουν οι τελευταίοι στίχοι αυτού του χορικού, και είναι βέβαιο πως ένα αθεϊστικό κείμενο δεν θα βραβευόταν στα Κιονύσια. Έτσι, ο Σοφοκλής δεν λέγει ότι ο άνθρωπος είναι καλύτερος ή ισχυρότερος από αυτούς. Είναι όμως δεινότερος, και πρέπει να ψάξουμε –αν εν πάση περιπτώσει πάρουμε τον ποιητή στα σοβαρά– κατά ποία έννοια μπορεί να είναι. Και η απάντηση, εισαγόμενη με το γαρ, δίδεται με το υπόλοιπο του χορικού που απαριθμεί και χαρακτηρίζει τα πολλαπλά κατορθώματα του ανθρώπου. Και είναι ηλίου φαεινότερη: Αυτό που χαρακτηρίζει τη δεινότητα του ανθρώπου είναι εκείνος ο συνεχής και τεράστιος μετασχηματισμός των σχέσεων του με τη φύση, αλλά και με τη “φύση” του, όπως ξεκάθαρα σημαίνεται με το αυτοπαθές ρήμα εδιδάξατο. Τώρα, η ετερότητα του σε σχέση με τους θεούς καθίσταται έκδηλη. Οι θεοί τίποτα δεν εδιδάξαντο, και ούτε άλλαξαν. Είναι αυτό που ήσαν εξ υπαρχής και που θα είναι εσαεί. Η Αθήνα δεν θα γίνει σοφότερη, ούτε ο Έρμης ταχύτερος, ούτε ο Ήφαιστος πιο επιδέξιος τεχνίτης. Η δύναμη τους είναι ένα αμετάβλητο κατηγορήμα της φύσεως τους, και τίποτα δεν έκαναν για να την αποκτήσουν ή να τη μεταβάλουν.

Κατασκευάζουν, φτιάχνουν, συνδυάζοντας πάντοτε από τα ήδη υπάρχοντα. Ο άνθρωπος όμως, θνητός, σε άπειρη απόσταση από τη δύναμη των θεών, είναι δεινότερος, διότι δημιουργεί και δημιουργεί τον εαυτό του. Ο άνθρωπος είναι δεινότερος κάθε άλλου φυσικού πράγματος, αλλά και των θεών, που είναι φυσικοί διότι αυτός είναι υπερφυσικός. Μόνος μεταξύ των όντων, θνητών και αθανάτων, αυτοαλλοιώνεται.

Και αν κανείς πει ότι αυτή η διαύγηση του κειμένου εισάγει ιδέες σύγχρονες, ξένες για την Ελλάδα του 5ου αιώνας, ας θυμηθεί τις “ανθρωπογονίες” του Κημοκρίτου και μερικών μεγάλων σοφιστών, όσο και τα δυνάμει στοιχεία τα ενυπάρχοντα στον Θουκυδίδη, τόσο στην Αρχαιολογία του όσο και στον Επιτάφιο λόγο του Περικλέους. Ο αθηναϊκός 5ος αιώνας έδειξε χειροπιαστά την ιδέα της ανθρωπίνης αυτοδημιουργίας — και έπρεπε να επέλθει η ήττα της Αθήνας στον Πελοποννησιακό πόλεμο και η πλατωνική αντίδραση για να πνιγούν και να ταφούν αυτά τα σπέρματα. Κι αυτή η αντίδραση ήταν τόσο ισχυρή, ώστε κυριάρχησε σχεδόν τελείως στην ευρωπαϊκή ερμηνεία αυτής της σύλληψης του 5ου αιώνας.

Το δεύτερο περίφημο χορικό της Αντιγόνης, αφιερωμένο στον έρωτα,<sup>11</sup> διαφωτίζει άλλες όψεις της ποιητικής δημιουργικότητας της αδιαίρετης πολυσημίας. Έρχεται μετά τη διαμάχη μεταξύ του Κρέοντος και του γιου του Αίμονος, ο οποίος εγκαταλείπει τη σκηνή απειλώντας τον (θα αυτοκτονήσει λίγο μετά). Ο χορός υμνεί τη δύναμη του ανίκητου Έρωτα (ανίκατε μάχαν). Του έρωτα που ενεδρεύει στα τρυφερά και απαλά μάγουλα της νεανίδος (εν μαλακαίς παρειαίς νεανίδος εννυχεύεις), και συνεχίζει:

Νικά δ' εναργής βλεφάρων  
ήμερος ευλέκτρον νύμφας

Ο Μαζόν μεταφράζει, στην έκδοση Budé: “Ποιος λοιπόν θριαμβεύει εδώ; Είναι



προφανές πως είναι η επιθυμία των ματιών της παρθένου που προορίζεται για το κρεβάτι του συζύγου της.” Όλα πρέπει να τα ξαναπιάσουμε από την αρχή, σε αυτήν τη δειλή και βικτωριανή μετάφραση, και που την παραθέτω για να δείξω μια ακόμη φορά τον Γολγοθά του καλού σύγχρονου μεταφραστή. Ας το πάρουμε λέξη προς λέξη αυτό το παράθεμα: Νικά, είναι ο νικητής, υπερισχύει· ίμερος, η επιθυμία, ο πόθος· εναργής: σ' ένα φιλοσοφικό κείμενο θα μεταφράζαμε προφανής, εναργής, εδώ όμως πρόκειται για κάτι πολύ περισσότερο· η λέξη εναργής προέρχεται από τη ρίζα της λέξεως αργός, η οποία δίδει αργυρός (και argentum, στα λατινικά) και υποδεικνύει τη λάμψη, τη λαμπρότητα, το φως· ίμερος εναργής είναι συνεπώς η έκδηλη, η εκτυφλωτική επιθυμία. Επιθυμία τίνος; Βλεφάρων ευλέκτρον νύμφας. Κεν πρόκειται περί μιας λογοδοσμένης παρθένου, προορισμένης για το κρεβάτι του συζύγου της· το κείμενο ομιλεί για τη νεόνυμφη, και εν πάση περιπτώσει για την κοπέλα σε ώρα γάμου, όπως το δείχνει ο επιθετικός προσδιορισμός εύλεκτρος. Πρέπει να πούμε τα πράγματα με τ' όνομά τους, και οι Αρχαίοι δεν φοβούνταν να το κάνουν. Λέκτρον είναι το κρεβάτι, ευ- είναι το καλό. Μια εύλεκτρος γυναίκα είναι μια γυναίκα της οποίας το κρεβάτι είναι καλό, που είναι δηλαδή καλή στο κρεβάτι και για το κρεβάτι — καλοκρέβατη θα λέγαμε εύκολα στα νεοελληνικά, πράγμα που μεταφράζει κατά λέξιν και πιστά το εύλεκτρος. Μένει η γενική βλεφάρων, των ματιών. Των ματιών τίνος; Το Liddell-Scott, παραπέμποντας στον στίχο, μεταφράζει: "desire breaming from the eyes", πρόκειται συνεπώς για την επιθυμία, της οποίας η νεαρή κόρη είναι το υποκείμενο· ο Μαζόν κρατεί την αμφισημία, που είναι όμως σημαντικό να διασαφήσουμε. Πρόκειται τόσο για την επιθυμία “της” νεαρής γυναίκας, όσο και για την επιθυμία “για” τα μάτια της, συνεπώς για την επιθυμία προς τη νεαρή γυναίκα. Η επιθυμία προέρχεται από τα μάτια της νεαρής γυναίκας και κατευθύνεται προς τα μάτια της νεαρής γυναίκας. Ένας μέγας ποιητής της νεότερης πεζογραφίας, ο Προύστ (Proust), εκφράζει την ίδια κατάσταση σε μια υπέροχη σελίδα της Αναζήτησης. Κατά τη διάρκεια της εσπερίδας στους “κήπους της λεωφόρου Γκαμπριέλ”, στο μέγαρο της πριγκίπισσας ντε Γκερμάντ, ο αφηγητής συνομιλεί με τον Σουάν –έναν Σουάν πολύ άρρωστο, που αγγίζει το τέλος της ζωής του– για την υπόθεση Ντρέυφους και για την άνοδο του αντισημιτισμού, που τον βασανίζουν, όταν περνά ο βαρώνος ντε Σαρλύ και αρχίζει τις υπερβολικές διαχύσεις και φιλοφρονήσεις προς τη μαρκησία ντε Συρζίς, ερωμένη του αδελφού του:

[...] η μαρκησία, γυρνώντας, έστειλε ένα χαμόγελο κι έτεινε το χέρι της στον Σουάν που είχε σηκωθεί για να τη χαιρετήσει. Αλλά –σχεδόν απροκάλυπτα, καθώς η προχωρημένη ήδη ηλικία του είχε αφαιρέσει είτε την ηθική βούληση, από αδιαφορία για τη γνώμη των άλλων, είτε τη σωματική δύναμη, εντείνοντας την επιθυμία και εξασθενώντας τους μηχανισμούς που συντελούν στην συγκάλυψη της– μόλις ο Σουάν, καθώς έσφιγγε το χέρι της μαρκησίας, είδε το στήθος της από πολύ κοντά κι από ψηλά, βύθισε ένα βλέμμα προσεκτικό, σοβαρό, απορροφημένο, σχεδόν επίφροντι, στα βάθη του μπούστου της, και τα ρουθούνια του, που τα μεθούσε το άρωμα της γυναίκας, σκίρτησαν σαν πεταλούδα έτοιμη να πετάξει για να σταθεί πάνω στο λουλούδι που ξεχώρισε. Μονομιάς ξέφυγε από τον ίλιγγο που τον είχε πιάσει, και η ίδια η κυρία ντε Συρζίς, αν και ενοχλημένη, έπνιξε μια βαθιά αναπνοή, τόσο η επιθυμία είναι καμιά φορά μεταδοτική.<sup>12</sup>

Ο Σουάν βυθίζει το βλέμμα του στο κορσάζ της μαρκησίας –που εύκολα μπορούμε να υποθέσουμε ότι είναι ντεκολλτέ, χάριν της εσπερίδος–, και η μαρκησία, που εντούτοις δεν έχει μάτια στην άκρη των μαστών, αισθάνεται να την κοιτάζουν εκεί και ταράσσεται από αυτό το βλέμμα. Αυτή είναι η διπλή πραγματικότητα της επιθυμίας. Ας επισημάνουμε εδώ την ακρίβεια, την πρωτοτυπία και τη λεπτότητα των

επιθέτων του Προύστ –βλέμμα προσεκτικό, σοβαρό, απορροφημένο, σχεδόν επίφροντι– αλλά και τη συσσώρευσή τους για να φθάσει στο επιθυμητό αποτέλεσμα.  
\* \* \*

Ο Παρμενίδης μιας προσφέρει ένα διαφορετικό παράδειγμα σημασιακού πλούτου, με αφετηρία αυτήν τη φορά τη γραμματική και όχι το λεξιλόγιο:

Λεύσσε δ' όμως απεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως

Σκέψου πως τα απόντα είναι με πλήρη βεβαιότητα παρόντα νόωι.

Νόωι είναι η δοτική του νους, κι εδώ η λέξη σημαίνει αναμφισβήτητα σκέψη ή πνεύμα. Μία μεταξύ άλλων επιπλέον κακοποιημένη φράση από τον Χάιντεγκερ, ο οποίος μεταφράζει το νόωι ως *Vemehmen*, αντιλαμβάνομαι, αντίληψη. Η φράση του Παρμενίδου σε αυτήν τη μετάφραση γίνεται άμεσος παραλογισμός: πώς τα απόντα μπορούν να είναι παρόντα μέσω της αντίληψης, της οποίας εξ ορισμού το αντικείμενο είναι ένα πράγμα απλώς και αμέσως παρόν; Ασφαλώς, το αντιλαμβάνομαι είναι κι αυτό μια από τις πρώτες σημασίες του νοείν, αλλά καθόλου η μόνη. Ο Χάιντεγκερ πλανάται μέσα στη μανία του να αποπλατώνει τους προσωκρατικούς όρους. Νόος σημαίνει ακριβώς σκέψη, πνεύμα, ήδη από τους πρώτους στίχους της Οδύσσειας. Ο Οδυσσεύς, λέγει ο Όμηρος, “πολλών ανθρώπων ιδεν άστεα και νόον έγνω”, γνώρισε (κατάλαβε) τη σκέψη, τον τρόπο του σκέπτεσθαι. Νόος, στον στίχο αυτόν του Παρμενίδου, είναι η ικανότητα να φέρουμε στο παρόν με απόλυτη βεβαιότητα αυτό που δεν βρίσκεται εδώ. Το απεόν, “αυτό που δεν βρίσκεται εδώ”, μπορεί να είναι μια ανάμνηση, ένα απόν πρόσωπο, ένα μαθηματικό θεώρημα, η ύπαρξη ανθρώπων από αμνημονεύτων χρόνων. Ο νους μπορεί να καταστήσει παρόντα όλα αυτά τα αντικείμενα, έστω και φυσικώς απόντα. Είναι σαφές ότι ο όρος, με αφετηρία το παραπάνω ποιόν του, πρέπει να κατανοηθεί ως εμπεριέχων τόσο τη φαντασία όσο και τη μνήμη. Πώς να μεταφράσει κανείς σε μια νεότερη γλώσσα που δεν κλίνει τις λέξεις, όπως τα γαλλικά, αυτή τη δοτική νόωι; Εδώ ενεργοποιούνται όλες σχεδόν οι χρήσεις της δοτικής που απαριθμούνται στις γραμματικές· η επιλογή μιας εξ αυτών δεν προσφέρει μετάφραση, είναι μια ερμηνεία-ακρωτηριασμός. Αυτή η δοτική είναι οργανική, μέσω του νου τα απόντα καθίστανται παρόντα· είναι τοπική, καθίστανται παρόντα στον νου· είναι χαριστική (χάριν του..., for the sake of), τα απόντα γίνονται παρόντα “για” τον νου· είναι δοτική αντικειμενική, αφού αυτό το “καθίσταται παρόν” αποβλέπει στον νου· και είναι ασφαλώς κατ' εξοχήν υποκειμενική: τα απόντα είναι παρόντα “στον” νου, όχι με την έννοια του τόπου, αλλά του υποκειμένου, ενώπιον του οποίου τα απόντα καθίστανται παρόντα.

[Μέρος I - Μέρος II]

(Σημειώσεις)

\* Ανέκδοτο. Αυτό το κείμενο, σε κυοφορία εδώ και είκοσι περίπου χρόνια, δεν είναι ασφαλώς στην κατάσταση ολοκλήρωσης που ο Κ. Καστοριάδης θα ήθελε να του δώσει. Βστόσο αφ' ενός το γεγονός ότι αυτές οι “Σημειώσεις” συμπεριλαμβάνονται στους δύο πίνακες των έργων του που βρέθηκαν, και αφ' ετέρου η πρωτοτυπία του θέματος που πραγματεύονται, όσο και ο ιδιαίτερος φωτισμός του, μας φάνηκαν ότι δικαιολογούν την παρουσία τους στα έσχατα αυτά Σταυροδρόμια. (Σ.τ.Ε.) — *Figures du pensable, Lex carrefours du labyrinths VI*, Παρίσι 1999, σ. 35-61. Το τμήμα που αναφέρεται στη Σαπφώ έχει εκδοθεί σε ελληνική απόδοση του κ. Ζ. Λορεντζάτου στο Μνημόσυνο για τον Κορνήλιο Καστοριάδη από τον Ζήσιμο Λορεντζάτο, ένα φίλο του, Αθήνα 1998. (Σ.τ.Μ.)

[Στο κείμενο αυτό υπάρχουν τρεις κατηγορίες υποσημειώσεων: του συγγραφέα, του Γάλλου εκδότη και του Έλληνα μεταφραστή. Η πρώτη κατηγορία δεν φέρει κανένα διακριτικό σημείο, ενώ η δεύτερη και η τρίτη φέρουν αντιστοίχως τα διακριτικά σημεία Σ.τ.Ε. και Σ.τ.Μ.]

1 Πλαγιάζω, στα γαλλικά ρήμα *coucher*. Υπενθυμίζουμε ότι ο συγγραφέας απευθύνεται στον Γάλλο (και γενικότερα ξένο) αναγνώστη, όχι υποχρεωτικά γνώστη της ελληνικής. Αλλά και σε μας σήμερα μόνο συνειρμικά, μέσω παραγώγων κ.λπ. (δύτης, καταδύομαι), μπορεί να επανεμφανισθεί η αρχική έννοια της ρίζας του ρήματος δύω. (Σ.τ.Μ.)

2 σελασ-να>αιολ. σελάννα, αττ. σελάνα, σελήνη· πρβλ. νεοελλ. φεγγάρι<φέγγος. (Σ.τ.Μ.)

3 Ανεξήγητες αβλεψίες του συγγραφέως. Πρόκειται περί ανοικτού σμήνους αστερων, το οποίο βρίσκεται στον αστερισμό του Ταύρου. Βλ. και τις παρατηρήσεις του Γ. Χαβουτσά στα τεύχη 1708 και 1710 της Νέας Εστίας, στις εκτιμήσεις ωστόσο του οποίου σχετικά με τον προσδιορισμό της εποχής θα επανέλθουμε. Εν παρόδω, και συμπληρωματικά με τα υπό \*, ας σημειωθεί άπαξ διά παντός ότι μας είναι πρόδηλο πως ο συγγραφέας αναφέρεται στις πηγές του ή παραπέμπει από μνήμης. Σχετικώς πάντως με τις Πλειάδες, στην Αρχαιότητα πρέπει να εφάινοντο τουλάχιστον επτά αστέρια (και σήμερα υπό συνθήκες εξαιρετικής ορατότητας μπορούν να φανούν διά γυμνού οφθαλμού περισσότερα από επτά)· πρβλ. και Ευριπίδου, *Ιφιγένεια εν Αυλίδι* 8 “Σείριος εγγύς της επταπόρου Πλειάδος”, εξ ου και γερμ. *Siebengestirn*, όπως και απηχήσεις στη λαϊκή ποίηση έως και τον Οδυσσέα Ελύτη, “*Η Μάγια*”, από τις Μικρές Κυκλάδες: “*Η Πούλια πόχει επτά παιδιά*”, κ.ο.κ. (Σ.τ.Μ.)

4 Από εδώ και στο εξής, η ορθογραφία αυτής της λέξης αποδίδεται σύμφωνα με την αττική διάλεκτο, όπου η λέξη δασύνεται, σε αντίθεση με την αιολική της Σαπφούς. (Σ.τ.Ε.)

5 *Carmina Anacreontea*, επιμ. M. L. West, Teubner, Λειψία 1984, 33, (Σ.τ.Μ.)  
6 219b 10-17. (Σ.τ.Μ.)

7 Κυρίως εν συνθέσει. (Σ.τ.Μ.)

8 Στ. 332-375, σχολιασμένοι στη μελέτη μου “*Αισχύλεια ανθρωπογονία και σοφόκλεια αυτοδημιουργία του ανθρώπου*”, Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο #εσποτόπουλο, Παπαζήσης, Αθήνα 1991, σ. 205-224. Βλ. και *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Ύψιλον, Αθήνα 1993, σ. 11-32. (Σ.τ.Μ.)

9 B 1263a 30. (Σ.τ.Μ.)

10 Βλ. σημ. 6. (Σ.τ.Ε.)

11 Στ. 781-800. (Σ.τ.Ε.)

12 *Bibliothèque de la Pléiade*, Gallimard, τόμ. 2, σ. 707. [Η ελληνική μετάφραση του Π. Α. Ζάννα, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, X, Σόδομα και Γόμορρα, Αθήνα χ.χ., τροποποιημένη, σ. 134-135. (Σ.τ.Μ.)]

II

Θέλησα να φωτίσω ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της αρχαίας ελληνικής γλώσσας και τον τρόπο με τον οποίο ή ποίηση το χρησιμοποίησε. Οι σημασιακές και εκφραστικές δυνατότητες μιάς πρωτογενούς γλώσσας, όπως η αρχαία ελληνική, δεν ξαναβρίσκονται στις νεότερες ευρωπαϊκές. Οι μεγάλοι Ευρωπαίοι ποιητές διάλεξαν άλλους δρόμους για να φθάσουν σε αποτελέσματα συγκρίσιμα σε ένταση. Μιά ελάχιστα έστω συστηματική διερεύνησή τους θα ήταν έργο τεράστιο και ασφαλώς δίχως τέλος· θα προσπαθήσω εδώ να διασαφήσω εν είδει παραδείγματος μιά περίπτωση που έχει πιστεύω γενικότερη σημασία. Πρόκειται για τον περίφημο μονόλογο του Μάκβεθ στην Πέμπτη Σκηνή της Ε' Πράξεως της ομώνυμης τραγωδίας.

Υπενθυμίζω εν συντομία το πλαίσιο του έργου, μέσα στο οποίο τοποθετούνται οι στίχοι που προτίθεμαι να συζητήσω. Ο Μάκβεθ, Σκώτος στρατηγός, γυρνώντας μετά από μιά νικηφόρο μάχη, συναντά τρεις μάγισσες που του προλέγουν ότι θα γίνει βασιλιάς της Σκωτίας. Λίγο καιρό μετά, ο βασιλιάς Ντάγκαν τον επισκέπτεται, και ο

Μάκβεθ, παρακινούμενος από τη γυναίκα του, την οποία είχε ενημερώσει για την προφητεία των μαγισσών και που θα γίνει εφεξής ο κακός του δαίμονας που οδηγεί το χέρι του, σκοτώνει τον βασιλιά στον ύπνο του και ανέρχεται στον θρόνο.

Μετά από πολλά άλλα «προληπτικά» εγκλήματα, γίνεται εξέγερση στη Σκωτία, και ο στρατός, υπό την αρχηγία ενός Σκώτου ευγενούς, του Μάκντοφ, τον πολιορκεί στον πύργο του στο Ντάν-σινεν. Λίγο πριν από την πολιορκία, ο Μάκβεθ, βασανισμένος από τις μόνιμες αϋπνίες στις οποίες καταδικάστηκε και από την τρέλα στην οποία περιήλθε η λαίδη Μάκβεθ υπό το βάρος των εγκλημάτων της, ξαναεπισκέπτεται τις μάγισσες που του προλέγουν ότι δεν θα νικηθεί παρά μόνο τη μέρα που το δάσος του Μπέρναμ θα κινήσει να 'ρθει στο Ντάνσινεν και ότι «καμιά γυναίκας γέννα δεν θα μπορέσει ποτέ να τον αφανίσει». — "Fear not till Burnam wood do come to Dunsinane" (V, 5, στ. 44-45: «μη φοβού, παρά μόνο την ώρα που το δάσος του Μπέρναμ θά 'ρθει στο Ντάνσινεν»).

Η αμφισημία που υπάρχει στα λόγια των μαγισσών είναι αντάξια των δελφικών χρησμών. Πράγματι, σε μιά στιγμή της πολιορκίας, οι στρατιώτες του Μάκντοφ, τη προσταγή του, αποσπούν κλαδιά από τα δένδρα του δάσους του Μπέρναμ και βαδίζουν καμουφλαρισμένοι προς το κάστρο. Έτσι αναγγέλλεται στον Μάκβεθ ότι το δάσος του Μπέρναμ βαδίζει εναντίον του. Και τέλος, κατά τη διάρκεια της τελικής μονομαχίας με τον Μάκντοφ, ο Μάκβεθ του λέγει: «Κεν σε φοβούμαι, κανένας από γυναίκα γεννημένος δεν θα μπορέσει να με σκοτώσει», για να λάβει την απάντηση: «Πέθανε τότε, μιά κι απ' την κοιλιά της [πεθαμένης] μάνας μου με βγάλανε!»

Η Πέμπτη Σκηνή της τελευταίας Πράξεως της τραγωδίας, της Ε', τοποθετείται στο μέσον της. Η Σκηνή αρχίζει με την είσοδο της λαίδης Μάκβεθ που κρατά ένα κερί στο σκοτάδι. Η λαίδη βρίσκεται υπό το κράτος ενός παραληρήματος, το οποίο, για τον θεατή, είναι απολύτως λογικό. Κιότι αυτό το παραλήρημα είναι φτιαγμένο με ανάμεικτα κομμάτια της ιστορίας, την οποία ο θεατής παρακολούθησε στις προηγούμενες Πράξεις. Η λαίδη Μάκβεθ προσπαθεί να καθαρίσει από τα χέρια της τους φανταστικούς λεκέδες από το αίμα του βασιλιά Ντάγκαν — «Ακόμα μυρίζει αίμα εδώ, και όλα τα μυρωδικά της Αραβίας δεν θα μπορέσουν ποτέ να ξεπλύνουν τούτο το χεράκι»· και μιλά στον άνδρα της λέγοντάς του «Σουτ, σουτ, πρέπει να ενεργήσουμε σιγά», και όλα τα κομμάτια αυτού του παραληρήματος τελειώνουν με μιά φρικιαστική επωδό: "What is done cannot be undone" («Ο,τι έγινε δεν ξεγίνεται»). Εισέρχονται μία κυρία της ακολουθίας της και ένας γιατρός, ο οποίος, αφού ακούσει τη λαίδη, λέγει: «Ο,τι συμβαίνει εδώ, υπερβαίνει την τέχνη μου.» Μετά από τρεις άλλες Σκηνές, η Πέμπτη αρχίζει με έναν από τους κυριότερους υπαρχηγούς του Μάκβεθ, τον Σέντον, που έρχεται να τον δει. Ο Μάκβεθ τον ρωτά: «Τί είναι αυτή η κραυγή που άκουσα στον πύργο;» Ο Σέντον του απαντά: "The Queen, my Lord, is dead" («Η βασίλισσα, Κύριε μου, πέθανε»). Κι έρχονται τώρα οι δέκα στίχοι του Μάκβεθ που θα συζητήσω και που αρχίζουν ως εξής:

She should have died hereafter,

There would have been a time for such a word

Έπρεπε να 'χε πεθάνει αργότερα, που θα 'βρίσκε

Και την κατάλληλη του ώρα ένας τέτοιος λόγος<sup>13</sup>

Η συνέχεια λειτουργεί κατά τον τρόπο ενός αυθόρμητου, συνειρμικού

αυτοσχεδιασμού, τυπικού των μονολόγων του Σαίξπηρ και που, απ' όσο ξέρω, δεν υπάρχει πριν από αυτόν, ή τουλάχιστον δεν υπάρχει με αυτόν τον πλούτο και με αυτήν την ένταση:

Tomorrow and tomorrow and tomorrow

Creeps in this petty pace from day to day

To the last syllable of recorded time; And

all our yesterdays have lighted fools The  
way to dusty death.

Το αύριο και το αύριο και πάλι το αύριο σέρνεται  
με το μικρό του βήμα μέρα με την ημέρα  
μέχρι την έσχατη συλλαβή του εγγεγραμμένου χρόνου·  
Κι όλα τα χτες μας φώτιζαν τρελούς  
στον δρόμο τους για τη σκόνη του θανάτου.

Out, out, brief candle!

Σβήσε, σβήσε λιγόζωο κερί!

Και τώρα έρχονται οι πέντε περίφημοι στίχοι, στους οποίους θα επιμείνω:

Life's but a walking shadow;

A poor player that struts and frets his hour upon the stage,

And then is heard no more.

It is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying  
nothing!

Σκιά πού διαβαίνει είν' η ζωή

άθλιος θεατρίνος που καρπώνεται χαραμίζοντας την ώρα του  
στη σκηνή

και πια δεν ξανακούγεται.

Μιά ιστορία ιστορημένη απ' έναν ανόητο, γεμάτη θόρυβο κι οργή,  
δίχως κανένα νόημα.

Μου φαίνεται πως βρισκόμαστε σε μιά συνειρμική διαδικασία, τυπικά σαιξπηρική.

Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε πολλά άλλα παραδείγματα, ένα από τα ωραιότερα

είναι ο μονόλογος του Ριχάρδου Β' στη Κεύτερη Σκηνή της Γ' Πράξεως του

ομώνυμου έργου. Θα περιορισθώ στον πασιγνωστο μονόλογο του Άμλετ "To be or

not to be", για να εξηγήσω τι θεωρώ συνειρμική διαδικασία. Το σημαντικό σε όλες

αυτές τις περιπτώσεις δεν είναι ότι το πρόσωπο ομιλεί κατά τρόπο συγχρόνως

αυθόρμητο και «φυσικό»: τούτο συμβαίνει ευρύτατα στην ελληνική τραγωδία και σε

κάθε θεατρικό έργο που στέκει. Εάν ένα πρόσωπο δεν ομιλεί αυθόρμητα και

«φυσικά», το έργο είναι απλούστατα κακό. Στον Σαίξπηρ όμως, τα πρόσωπα ομιλούν

σαν να αυτοσχεδιάζουν κατά τρόπο που φαινομενικά συνδέεται πολύ έμμεσα με την

κατάσταση, αφήνονται σ' ένα χείμαρρο ιδεών που η μιά καλεί την άλλη αναπάντεχα,

και που δεν επιβάλλονται, αλλά τότε εντονότατα, παρά μόνο εκ των υστέρων. Ο

Άμλετ ξεκινά με μιά αναπάντεχη ερωτήση: Να υπάρχει κανείς ή να μην υπάρχει.

Αυτό είναι το ζήτημα. Και συνεχίζει: Είν' ευγενέστερο να υποφέρει κανείς ή να πάρει

τ' άρματα... Περιγράφει τις αθλιότητες της υπάρξης, που λίγη σχέση έχουν με την

πραγματική του κατάσταση, και φτάνει στη διερεύνηση του άλλου όρου του

διλήμματος:

To be or not to be...

To die, to sleep - to sleep, perchance to dream, ay, there's the rub

Να υπάρχει κανείς η να μην υπάρχει

Ο θάνατος, ο ύπνος — να κοιμηθείς, ίσως να ονειρευθείς

Αχ, εδώ είν' ο κόμπος.

Ο κόμπος, το δράμα, το άγχος πού ζώνει το αδιέξοδο της ζωής. Ποιός ξέρει ποιά θα

μπορούσαν να είναι τα όνειρα αυτού του ύπνου, κι αν δεν ήσαν μήπως χειρότερα από

τη ζωή στον ξύπνο της; Να υπάρχεις, να μην υπάρχεις, να πεθάνεις, να κοιμηθείς, να

ονειρευτείς, το όνειρο, ο εφιάλτης, αποτελούν συνειρμική συναλύσωση.

Επανέρχομαι στο κείμενο του Μάκβεθ. Η βασίλισσα πέθανε — θα μπορούσε να είχε

πεθάνει αργότερα, θα μπορούσε αργότερα να βρεθεί θέση για μιά τέτοια λέξη, μα όχι

τόρα, όχι όταν οι καταστροφές συσσωρεύονται.

Αλλά ο Μάκβεθ συνέρχεται αμέσως, ειρωνεύεται τον ίδιο τον εαυτό του· αργότερα, δηλαδή ακόμη μιά φορά, και όπως για όλους τους άλλους ανόητους, αύριο και αύριο και αύριο... Λέγομε πάντοτε αύριο, αλλ' αυτό το αύριο, αντί να είναι ο τόπος πού εκπληρώνεται η ελπίδα, δεν είναι παρά εκείνο που μας αλυσοδένει και μας αναγκάζει να συρόμεθα μέρα με τη μέρα, ως την ύστατη συλλαβή του εγγεγραμμένου χρόνου. Συλλαβή, ίσως η τελευταία λέξη του θνήσκοντος; Και εγγεγραμμένη πού; Από ποιόν; Εγγεγραμμένη εκ των προτέρων, όπως ο χρόνος που μας ορίζεται ως τον χουν του θανάτου, όπως τα λίγα λεπτά που δίδονται στον πτωχό ηθοποιό. Και από το αύριο περνά στο χθες, αφού όλα αυτά τα αύριο μεταβάλλονται, με το μικρό τους έρπον βήμα, σε χθες που εμφανίζονται, εκ των υστέρων, ως παγίδες, ως καταπακτές που εξαπάτησαν εμάς τους ανόητους, φωτίζοντας τη μόνη οδό πού μπορούμε ποτέ να πάρουμε, το δρόμο προς τη σκόνη του θανάτου. Σβήσε λοιπόν, σβήσε, κεράκι της ζωής. Και έρχονται τότε οι τρεις υπέροχες μεταφορές που γλιστρούν οι μεν στις δε και ανοίγουν, άνθη δηλητηριώδη και θανάσιμα, σε μιά κινηματογραφική κίνηση. Η ζωή, η ζωή μας, είναι μιά φευγαλέα σκιά· και είναι επίσης ένας άθλιος θεατρίνος που χαραμίζει τον χρόνο του για να εμφανισθεί στη σκηνή· κορδώνεται, κομπάζει και χειρονομεί, όμως η ώρα του σύντομα περνά και δεν ακούγεται πια· τί είν' όλ' αυτά, είναι μιά ιστορία που την εξιστορεί ένας ανόητος, παράφορη και θορυβώδης, δίχως καμιά σημασία. Περνάμε από τη μιά μεταφορά στην άλλη, σε μιά κίνηση αύξουσας ανόδου που φτάνει στο ζενίθ με την ιστορούμενη από έναν ανόητο ιστορία. Γιατί κεράκι; Μόλις μάθαμε για τον θάνατο της λαίδης Μάκβεθ, και τούτο, συνδεδέμενο με αυτόν τον παλαιότατο ποιητικό τόπο, το κεράκι της ζωής που καίγεται ή σβήνεται από κάποια Μοίρα, μας υπενθυμίζει πως η λαίδη, κρατώντας το, εμφανίστηκε για τελευταία φορά στο δωμάτιο λίγο πριν σβήσει. Άλλος τόπος: η ζωή είναι διαβαίνουσα, φευγαλέα σκιά· ο Πίνδαρος είχε ήδη γράψει, με μεγαλύτερη ένταση, «σκιάς όναρ άνθρωπος», εδώ όμως ο κοινός τόπος της μεταφοράς αναζωογονείται και ανανεώνεται πλήρως από τα συμφραζόμενα, από την αρμονική της μελωδία· η μελωδική γραμμή που συνεχίζεται βρίσκεται σε αρμονική συνήχηση με τα προηγούμενα. Κιότι μόλις είδαμε στη σκηνή μιά σκιά να διαβαίνει, είναι η λαίδη Μάκβεθ, ήταν εκεί, βάδιζε παραληρούσα πριν σβήσει. Ήταν όμως και η ζωή, αυτή η σκιά που βάδιζε, η ζωή τού Μάκβεθ, ο κακός δαίμων του και η ζωή του απλώς. Ήταν αυτή που, όταν το θάρρος του, η ψυχή του εδείλιασε τη στιγμή της δολοφονίας τού βασιλιά, τον ενθάρρυνε, τον επανέφερε στην κρεβατοκάμαρα τού βασιλιά και τον έκανε να πραγματοποιήσει το έγκλημά του, αυτή ήταν που τον ώθησε να δολοφονήσει τον Μπάνκο, αυτή που τον στηρίζει όταν το φάντασμα του Μπάνκο, σκοτωμένου από τους άνδρες του Μάκβεθ, μπαίνει στην τραπεζαρία, όπου προδοτικά είχε προσκληθεί. Αυτή που πάντα τον εμψύχωνε — είν' αυτή, η σκιά που είδαμε μόλις να βαδίζει, σκιά του εαυτού της παραληρούσα. Αυτή η ζωή, *roog player*, πτωχέ, άθλιε θεατρίνε, που δεν σου δόθηκαν συνολικά παρά μόνο λίγα λεπτά πάνω στη σκηνή, τα λίγα λεπτά της ζωής μας πάνω στη σκηνή του κόσμου, όπου κομπάζουμε και κορδωνόμαστε. Άθλιος θεατρίνος, διότι, ό,τι κι αν κάνει, το αποτέλεσμα θα είναι άθλιο, όπως άθλια ήταν η λαίδη που είδαμε και της οποίας ο χρόνος στη σκηνή τελείωσε. Κεν θα την ξανακούσουμε να μιλάει, δεν θα ξανακούσουμε να μιλούν γι' αυτήν. Αλλά είναι ο Μάκβεθ ο ίδιος αυτός ο πτωχός θεατρίνος, του οποίου η ώρα βαίνει προς το τέλος της. Στο επίπεδο του έργου, η υπόθεση θα λήξει· απεσύρθη στο κάστρο του Ντάνσινεν, όπου πολιορκείται από τους εχθρούς του, χωρίς ελπίδα διαφυγής, η δε πρώτη προφητεία των μαγισσών πραγματοποιήθηκε με μιά αποτρόπαιη αναστροφή της αδυνατότητας σε πραγματικότητα. Στο επίπεδο του θεάματος, ο θεατής το ξέρει, το έργο βαίνει προς το τέλος του, είναι η Ε' Πράξη. Κι εκείνος που λέγει ότι η ζωή είναι ένας πτωχός

θεατρίνος που τρώει την ώρα του στη σκηνή είναι ο ίδιος, όχι *in dicto* αλλά *in re*, ένας ηθοποιός, του οποίου η ώρα των θεατρinισμών βαίνει προς το τέλος της. Ο Μάκβεθ ομιλεί για τον εαυτό του και ο ηθοποιός που παίζει τον Μάκβεθ ομιλεί για τον εαυτό του.

Όλα αυτά είναι μιά ιστορία ιστορημένη από έναν ανόητο. Ας σημειώσουμε την ετυμολογική συγγένεια, *a tale told*, ιστορημένη ιστορία. *Full of sound and fury*, γεμάτη θόρυβο κι οργή. *Sound* είναι ο ήχος, όμως εδώ είναι προφανές πώς πρόκειται για θόρυβο. Ο Σαίξπηρ —όπως κι εμείς— δεν ακούει στη ζωή ένα μουσικό μέλος, ακούει θόρυβο.

Μιά ιστορία ιστορημένη από έναν ανόητο. Η σύνδεση των μεταφορών φθάνει σε μιά ρήξη που δεν καταργεί τη συνέχεια. Η συνέχεια είναι πως το ανάφορο<sup>14</sup> είναι πάντοτε το αυτό, η ζωή. Η ρήξη είναι ότι υπάρχει διέξοδος προς άλλο επίπεδο. Οι δύο πρώτες μεταφορές --η ζωή σκιά διαβαίνουσα, η ζωή άθλιος θεατρίνος που χειρονομεί...— είναι, ούτως ειπείν, εξωτερικές, είναι εικόνες ή συγκρίσεις. Κάποιος ομιλεί εκ των έξω, επιθεωρεί, συγκρίνει και αποφαινεται. Αυτή η εξωτερικότητα είναι ενσωματωμένη στην ύφανση τής μεταφοράς· για να υπάρξει σκιά πρέπει να υπάρχει φως, για να υπάρξει ηθοποιός πρέπει να υπάρχει θέατρο και θεατής. Η α-πραγματικότητα της ζωής συλλαμβάνεται σε αναφορά προς μία πραγματικότητα που αντιτίθεται σε αυτήν, και χωρίς την οποία η μεταφορά δεν θα είχε νόημα. Όταν όμως φθάνουμε στην ιστορία που ιστορεί ο ανόητος, όλα καταβυθίζονται μέσα στην ίδια τη μεταφορά, δεν υπάρχει πια εξωτερική αντίθεση, η μεταφορά διεστάλη μέχρι του σημείου να απορροφήσει μέσα της όλη την πραγματικότητα. Η ζωή είναι μιά ιστορία ιστορημένη από έναν ανόητο, γεμάτη θόρυβο κι οργή, δίχως κανένα νόημα· και τούτο αφορά το παν, εσάς, εμένα, τον συγγραφέα, τον θεατή, τον Μάκβεθ, τον θεατρίνο, τον ομιλητή, τον ακροατή, τη ζωή και το θέατρο που την εκπροσωπεί. Ο χώρος κυκλώνεται, μαύρη τρύπα που αυτοκαταρρέει. Αν κατανοούμε τους όρους αυτής της φράσης μέσω της διαφοράς και της αντίθεσης, όπως το κάνουμε υποχρεωτικά για κάθε φράση σε κάθε γλώσσα, τούτο οφείλεται αποκλειστικά στις ανάγκες αυτής της ίδιας της κατανόησης· δεν είναι μέσα στη μεταφορά. Οι δύο πρώτες μεταφορές τοποθετούν τη ζωή σε κάτι και σε αντίθεση προς κάτι άλλο — τη σκιά στο φως, την αυταπάτη του άθλιου θεατρίνου επί σκηνής στην εκτός θεάτρου πραγματικότητα. Η μεγαλοσύνη του Σαίξπηρ έγκειται, σε αυτήν την τρίτη μεταφορά, ότι κονιορτοποιεί το μηδέν που είναι το παν. Είναι η απόλυτη μεταφορά, και είναι, όπως θα λέγαμε στα μαθηματικά, αλγεβρικός κλειστή. Και δεν λέγει κάτι για τη ζωή σχετικά με κάτι άλλο από τη ζωή, τοποθετεί το παν στη ζωή και αυτή η ζωή είναι παράλογη και λέγει η ίδια για τον εαυτό της πως είναι παράλογη, είναι ιστορία ιστορημένη από έναν ανόητο, αυτό είναι εκείνο που συμβαίνει επί σκηνής και μεταξύ σκηνής και θεατών. Ο Μάκβεθ, ο ηθοποιός που παίζει τον ρόλο του και ο θεατής που τον βλέπει είναι το αυτό, είναι η παράλογη ιστορία που λέγει για τον εαυτό της πως είναι παράλογη ιστορία, ο ομιλών μετέχει της παραλόγου ιστορίας, η δε κατανόηση, μέσα στην παράλογη αυτή ιστορία, ότι βρισκόμαστε σε μιά παράλογη ιστορία, αποτελεί μέρος της ιστορίας και του παραλογισμού της, όλα και όλοι αποτελούν μέρος της. Αυτή η απόφαση διαφεύγει του Επιμενίδου, δεν λέγει «ψεύδομαι», δεν λέγει «αυτό που λέγω είναι παράλογο». Η απόφαση είναι αληθής εις το τετράγωνο. Το παράλογο της ζωής δεν καταργείται, αν κάποιος ζωντανός διαπιστώσει ότι «η ζωή είναι παράλογη», αντιθέτως ενισχύεται, διότι, ακριβώς, σε τί χρησιμεύει, αν η ζωή είναι παράλογη, να το γνωρίζουμε; Αυτή η γνώση είναι παράλογη, δεν σημαίνει πραγματικά τίποτε. Η απόφαση αυτοεπιβεβαιώνεται, γνωρίζοντας το παράλογο της ζωής το ενισχύουμε. Από την ταπεινά ανθρώπινη άποψη, η ζωή ασφαλώς θα ήταν λιγότερο παράλογη, αν δεν το ξέραμε πως είναι παράλογη. Όλες οι θρησκείες έρχονται να καταθέσουν, να

διαβεβαιώσουν ότι η ζωή δεν είναι παράλογη ή, εάν είναι, ότι υπάρχει και άλλη ζωή, η οποία, για λόγους μυστηριώδεις (και στην πραγματικότητα παράλογους) δεν είναι, αυτή, παράλογη. Αυτόν τον παραλογισμό, οι Έλληνες τον γνώριζαν καλά, και ο Αισχύλος τον γνώριζε, όταν βάζει τον Προμηθέα να λέει ότι ενεφύσησε στους θνητούς τυφλάς ελπίδας (στ. 250).

Το μεγαλείο του ποιήματος παίζει εδώ πάνω σε αυτό το ξεδίπλωμα, σε αυτήν τη διαστολή της μεταφοράς. Βέβαια, υπάρχει επίσης, ανά πάσαν στιγμή, η λέξις, η απρόσμενη λάμψη και ακρίβεια των κατ' ιδίαν λέξεων — ο ηθοποιός, ο οποίος *struts and frets*, που καμαρώνει, κομπάζει, κορδώνεται στη σκηνή, η ιστορία η ιστορημένη από έναν ανόητο, στην άμεσή της οπτική παραπομπή στο θέαμα της λαϊδής, της οποίας η αληθινή ζωή και η αλήθεια της ζωής έγιναν παραλήρημα· αυτό που αφηγείται η λαΐδη είναι ένας ιστός παραλογισμών, και οι παραλογισμοί αυτοί είναι αληθινοί για εκείνον που γνωρίζει την υποθέση· ομιλεί για κηλίδες αίματος, για τον φόνο του βασιλιά και για όλα τα άλλα, τελικά όμως αυτή η πραγματικότητα είναι η ίδια ένας ιστός παραλογισμών, αφού όλα αυτά τα εγκλήματα διεπράχθησαν για την αρπαγή και την κάρπωση του στέμματος, το δε τελικό τους αποτέλεσμα είναι η τρέλα και ο θάνατος της λαΐδης και η επικείμενη καταστροφή του Μάκβεθ. Κι εδώ πάλι υπάρχουν τρία διαδοχικά επίπεδα. Η ακρίβεια και ο πλούτος των λέξεων υπάρχουν κι εδώ, όπως και σε όλους τους μεγάλους νεότερους ποιητές, αλλ' ο Σαίξπηρ πρέπει να υφάνει το ποιητικό νόημα περνώντας από την εκτυλιγμένη μεταφορά, δεν μπορεί πια να το βρεί, όπως η Σαπφώ, ο Αισχύλος ή ο Σοφοκλής, στην ίδια τη λέξη και στην αδιαίρετη πολυσημία της.

\* \* \*

Ένας άλλος τύπος, συγγενής αλλά βαθιά διαφορετικός, είναι αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε πολυσημασιακή μεταφορά ή εικόνα. Εδώ, η λέξη είναι «μονοσήμαντη»· δεν είναι η ίδια η λέξη που εμφανίζει μιά αδιαίρετη πολυσημία, αλλά οι παραπομπές που αναδύονται αμέσως, πολλαπλές και βαρύτατης σημασίας. *Lider*, στα γερμανικά, σημαίνει βλέφαρα και μόνον βλέφαρα. Ας παρατηρήσουμε όμως την πυκνότητα αυτής της λέξης στην επιτάφιο επιγραφή που έγραψε ο Ρίλκε για τον εαυτό του:

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust Niemandes

Schlaf zu sein unter soviel Lidern

Ρόδο, ώ καθαρή αντίφαση, χαρά

Να μην είσαι ο ύπνος του κανενός κάτω από τόσα βλέφαρα.

Για ποια βλέφαρα πρόκειται; Ο νεκρός, που είναι κανείς, *Niemand*, ούτις, κοιμάται πίσω από τα βλέφαρά του. Κοιμάται υπό τα βλέφαρα του νεκροσέντονου και του φερέτρου, και κοιμάται υπό τα πολλαπλά στρώματα χώματος που τον καλύπτουν.

Κοιμάται κάτω από τα αναρίθμητα βλέφαρα των πεπραγμένων του βίου και της πολιτείας του, των ρόλων που ενεδύθη, αυτού που υπήρξε για τους μεν και για τους δε. Και όλα αυτά τα βλέφαρα χρειάζονται για να καλύψουν — τί; Κανέναν, *Niemand*, ούτιν.

III

Αυτά τα παραδείγματα αποσκοπούσαν να φωτίσουν, μέσω της αντίθεσής τους, μιαν όψη της διαφοράς μεταξύ της αρχαίας ελληνικής ποιήσεως και της νεότερης ευρωπαϊκής, θα επιχειρήσω τώρα να εξαγάγω μερικά γενικότερα συμπεράσματα.

Κάνοντας τούτο, θα οδηγηθώ εις το να διατυπώσω υποθέσεις και να εκφράσω γνώμες, και τις μεν και τις δε εξαιρετικά παρακινδυνευμένες και λόγω της φύσεως του θέματος και λόγω της αδυναμίας των μέσων που διαθέτω, αφού γνωρίζω σχετικώς καλά μόνο πέντε γλώσσες (τα αρχαία και τα νέα ελληνικά, τα γαλλικά, τα αγγλικά και τα γερμανικά) και μετρίως άλλες τρεις (τα λατινικά, τα ιταλικά και τα



ισπανικά)· με άλλα λόγια, δεν είμαι οικείος παρά μόνο με ένα περιορισμένο μέρος του ινδοευρωπαϊκού συνόλου. Εκείνο που μου δίδει το θάρρος να αναλάβω παρ' όλα ταύτα, και ιδίω κινδύνω, αυτήν την προσπάθεια είναι η σχεδόν γενική, όπως μου φαίνεται, παραμέληση, από το τέλος της «κλασικής» φιλολογίας και μετά το θάνατο του μεγάλου Ρόμαν Γιάκομπσον (Roman Jakobson), ενός σημαντικότερου θέματος ερεύνης: της συγκριτικής διερεύνησης των εκφραστικών αποθεμάτων των γλωσσών, θέματος σημαντικού για τη διαύγαση των οδών και των μέσων της κοινωνικο-ιστορικής δημιουργίας. Αυτή η παραμέληση μου φαίνεται συνδεδεμένη με έναν από τους σύγχρονους παραλογισμούς· ο φόβος να φανεί κανείς ότι προσδίδει ιδιαίτερο προνόμιο στην τάδε γλώσσα ή στον δείνα πολιτισμό, να δώσει λαβή στην κατηγορία του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού ή, *horrresco referens*, του ευρωπαϊό- ή του λογοφαλλο-οντοκ.λπ.-κεντρισμού οδηγεί, υπό το απατηλό πρόσχημα της *de iure* ισότητας όλων των λαών, σε μιά γλώσσα γενικευμένης ισοπέδωσης, σε μιά άρνηση της συζήτησης των διαφορών και, ακόμη περισσότερο, των ετεροτήτων που διαμορφώνουν τον αβυθομέτρητο πλούτο της ανθρώπινης ιστορίας. Σαν να όφειλε κανείς να δεχθεί πρώτα την ισοδυναμία της «φιλοσοφίας» των Τασμανών και των Ελληνοευρωπαίων, για να έχει το δικαίωμα να καταδικάσει την εξόντωση των πρώτων από τους Άγγλους. Οι ανόητοι που κάνουν αυτού του είδους τους συλλογισμούς δεν βλέπουν καν ότι αποδέχονται στην πραγματικότητα το αξίωμα του «συλλογισμού» των υπερασπιστών της αποικιοκρατίας, ήτοι: εάν ένας πολιτισμός είναι «ανώτερος» άλλου, οι εκπρόσωποι του πρώτου έχουν το δικαίωμα της κυριαρχίας επί (και, οριακά, της εξόντωσης) των εκπροσώπων του δευτέρου. Συνεπώς, προϋπόθεση της καταδίκης αυτής της κυριαρχίας ή της εξόντωσης είναι η καταδίκη κάθε συγκριτικής μελέτης των πολιτισμών που θα κινδύνευε να καταλήξει σε «αξιολογικές κρίσεις» επί των μεν και των δε. Το παράλογο αυτού του ψευδο-συλλογισμού δεν έχει προφανώς τίποτα να κάνει με τις τεράστιες ενδογενείς δυσκολίες μιάς τέτοιας μελέτης, ούτε με το ζήτημα, που τοποθετείται σ' ένα εντελώς άλλο επίπεδο, των πολιτικών επιλογών που θα πρέπει κατ' ανάγκην να κάνουμε μεταξύ των θεσμικών τύπων που οι διάφοροι πολιτισμοί δημιούργησαν. Το ότι διακηρύσσω τη σύνδεση μου με τα δημοκρατικά σπέρματα που δημιούργησε η ελληνο-ευρωπαϊκή παράδοση, δεν με υποχρεώνει καθόλου να δηλώσω ότι η αρχιτεκτονική μιας κοινωνίας με κάστες, όπως η ινδική, είναι κατώτερη της δυτικής· ούτε είμαι υποχρεωμένος, για να υποστηρίξω τα δικαιώματα των Αφρικανών, να αποδεχθώ τη νυμφεκτομή και την αιδοιορραφή των γυναικών σε πολλά μέρη της μαύρης ηπείρου. Όσο για το θεωρητικά κεφαλαιώδες ζήτημα της εσωτερικής αλληλεγγύης μεταξύ των διαφορετικών χώρων μιας πολιτισμικής δημιουργίας, αλληλεγγύης προφανούς και αινιγματικής, τούτο δεν έχει άμεση πολιτική σπουδαιότητα, όπως το δείχνει η αμοιβαία γονιμοποίηση (ή μόλυνση ή διαφθορά) των πολιτισμών του πλανήτη στη σύγχρονη εποχή. Μπορούμε λοιπόν ν' αρχίσουμε μιά έρευνα για τις διαφορετικές οδούς που επέλεξε η ποιητική έκφραση στην αρχαία Ελλάδα και στη νεότερη Ευρώπη, χωρίς να φοβηθούμε ότι στην περίπτωση που θα μας οδηγούσε, όπερ αδύνατον, στο συμπέρασμα της «ανωτερότητας» των πρώτων επί των δευτέρων, θα ήμασταν αναγκασμένοι να εκστρατεύσουμε υπέρ της επανεγκαθίδρυσης της δουλείας. Μένει ο κίνδυνος, σε μιά τέτοια έρευνα, να υποκύψουμε στις «υποκειμενικές» προτιμήσεις μας. Αυτός ο κίνδυνος δεν μπορεί να παραμερισθεί, όταν πρόκειται περί θεμάτων «αισθητικής», ωστόσο είναι εν προκειμένω ασήμαντος, αφού δεν προτιθέμεθα να «αξιολογήσουμε» συγκριτικά την αρχαία και τη νεότερη ποίηση, αλλά να περιγράψουμε και να αναλύσουμε τα εκφραστικά μέσα της μεν και της δε.

Θα ξεκινήσω από μιά παρατήρηση του Αριστοτέλους στην Ποιητική. Ο τραγικός

ποιητής, λέγει, πρέπει να είναι περισσότερο μυθοποιός από μετροποιός, περισσότερο δημιουργός μύθων, ιστοριών, παρά δημιουργός μέτρων, στιχοπλόκος. Πιστεύω πως αυτό ισχύει όχι μόνον για την τραγική, αλλά για κάθε ποίηση. Ακόμη και στη λυρική ποίηση υπάρχει πάντοτε μύθος --προσπάθησα να το δείξω στην περίπτωση των τεσσάρων στίχων της Σαφούς— δηλαδή μιά ιστορία, ένα ανάφορο (δημιουργημένο προφανώς από το ίδιο το ποίημα), ένα αντικείμενο που παρουσιάζεται και που «εκτυλίσσεται», έστω και αν η εκτύλιξη αυτή είναι βραχύτατη και έστω αν το ανάφορο αυτό δεν είναι, όπως στην επική ποίηση ή την τραγωδία, σχηματισμένο από πράξεις, αλλά αφορά τα συναισθήματα, την ψυχική κατάσταση του ποιητή. Η λυρική ποίηση δεν είναι καθαρό επιφώνημα, δεν περιορίζεται σε *άχ!* και *ώ*. Έχει ένα αντικείμενο: την ψυχολογική κατάσταση --παραστάσεις, αισθήματα, επιθυμίες—, κι αυτό το αντικείμενο, έστω συλλαμβανόμενα σ' ένα «στιγμιότυπο», δεν μπορεί να εμφανισθεί σαν μιά απόλυτη στιγμή, βρίσκεται σε κάποιον χρόνο, συλλαμβάνεται από αυτόν τον χρόνο, δημιουργεί, προς τα εμπρός και προς τα πίσω ένα χρόνο. Και το βρίσκουμε αυτό ακόμη και σε μια ποίηση όπως τα χάικου ή μερικά συντομότατα κινεζικά ποιήματα φτιαγμένα από μερικές λέξεις — ένα βουνό, μιά λίμνη, ένα πουλί, η θλίψη· αυτή η φαινομενικά στατική παρουσίαση περιέχει μιά ελάχιστη κίνηση, και τούτο είναι ο μύθος της. Βέβαια, ως μύθος ο Αριστοτέλης εννοεί μιά ανεπτυγμένη αφήγηση, μεταξύ όμως της ανεπτυγμένης αφήγησης και του απλού μέτρου υπάρχει ο χώρος του λυρικού αντικειμένου, που βρίσκεται ξεκάθαρα μέσα στον χρόνο. Αλλά ο ποιητής δεν είναι μόνο μετροποιός και μυθοποιός, είναι και νοηματοποιός, εικονοποιός και μελοποιός. Το τελευταίο χρειάζεται μιά διευκρίνιση. Βς μουσική δεν εννοώ μόνον την υλική μουσικότητα, τη ρυθμική μουσικότητα του μέτρου και την ηχητική μουσικότητα των λέξεων (και τα συμπαρομαρτούντα: παρήχηση, ομοιοκαταλήξεις ή απλώς μιά ωραία «ενδογενή» ηχητικότητα), εννοώ τη μουσική του νοήματος που εκδηλώνεται όχι μόνον στο επίπεδο του μύθου, αλλά και στο επίπεδο του στίχου, της διαδοχής των λέξεων, όπως και στο επίπεδο της κάθε λέξης. Υπάρχει εμφάνιση και άρθρωση των σημασιών· υπάρχει σημασία στο επίπεδο του μύθου, στην ιστορία που διαδραματίζεται, στο αντικείμενο που παρουσιάζεται συνολικά, αλλά υπάρχει και άρθρωση στην κυριολεξία, παρόμοια με αυτήν του σώματος, που υποδιαιρείται σε μέλη μη χωριστά, αλλά συνδεδεμένα σε μιά συνεχή συνεργεία. Η υποδιαίρεση δε αυτή δεν είναι διαχωρισμός αυτής της συνολικής σημασίας στα μέρη του ποιητικού έργου, στις στροφές, στους στίχους, στις λέξεις. Υπάρχει παρουσίαση ενός ελάχιστου ποιητικού νοήματος στο επίπεδο της ίδιας της λέξης και βεβαίως, ακόμη περισσότερο, στο επίπεδο της συνάφειας, της σύνδεσης των λέξεων, στοιχεία πάντοτε ζωντανότερα ενός υπερκειμένου νοήματος. Αυτό το ελάχιστο νόημα της λέξεως δεν παρουσιάζεται λογικά, ούτε απλώς περιγραφικά· εδώ όλες οι μεταφορές μας προδίδουν, διότι προδίδουν την ιδιαιτερότητα του ποιητικού έργου. Έτσι κι αλλιώς πρέπει να τις χρησιμοποιήσουμε και να πούμε ότι αυτό το *minimum* νόημα παρουσιάζεται συγχρόνως εικονιστικά και μουσικά. Για να μιλήσουμε για ποίηση είμαστε υποχρεωμένοι να μεταχειρισθούμε μεταφορές που προέρχονται από τη μουσική και τη ζωγραφική· όπως, για να μιλήσουμε για τη μουσική ή τη ζωγραφική, πρέπει να χρησιμοποιήσουμε μεταφορές που προέρχονται από την ποίηση, τη ζωγραφική και τη μουσική. Είναι ο κύκλος της καλλιτεχνικής δημιουργίας· δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ποίηση, για μουσική ή για ζωγραφική με μεταφορές γεωμετρίας ή φυσικής. Τα μνημονεύουμε αυτά εδώ, διότι πρέπει να κατανοήσουμε σε τι συνίσταται αυτό που δεν μπορούμε να αποκαλέσουμε αλλιώς παρά μόνο μουσικότητα του νοήματος. Αν σε όσα ακολουθούν φαίνεται ότι προτιμώ τη μουσική μεταφορά, τούτο γίνεται διότι η ζωγραφική μεταφορά είναι κατάλληλη μόνο στις περιπτώσεις όπου η ποιητική έκφραση αναφέρεται σε κάποιο «εξωτερικό»

αντικείμενο, και κυρίως διότι η ζωγραφική, εν αντιθέσει προς τη μουσική, δεν παρουσιάζει τη χρονική εκτύλιξη που δίνει ψυχή στο ποίημα.

Στο επίπεδο του μύθου, όπως στο επίπεδο των μέτρων, δηλαδή των στίχων, συναντούμε πάντα δύο διαστάσεις. Ο μύθος μπορεί να προβληθεί στο επίπεδο μιας ιστορίας, αυτού που μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο διήγησης, της «αφήγησης». Είναι αυτό που κάνουν π.χ. οι σχολιαστές, οι οποίοι μας δίδουν, στην αρχή των χειρογράφων των αρχαίων τραγωδιών, τις υποθέσεις των έργων, μιά περίληψη του σε τηλεγραφικό ύφος. Παράδειγμα: «Αποθανόντα Πολυνείκη εν τω προς τον αδελφόν μονομαχίω Κρέων άταφον εκβαλών κηρύττει μηδένα αυτόν θάπτειν, θάνατον την ζημίαν ποιήσας. Τούτον Αντιγόνη η αδελφή θάπτειν πειράται. [...]» Μπορεί επίσης ο μύθος να προβληθεί στη διάσταση της σημασίας· αυτό προσπαθούμε να εξαγάγουμε, όταν αναλύουμε το περιεχόμενο, το νόημα της ιστορίας. Ένας μύθος που θα ήταν δυνατόν να προβληθεί καθ' ολοκληρίαν στον άξονα της αφήγησης θα είχε οριακά μηδενική σημασία, θα ήταν η «ιστορία ιστορημένη από έναν ανόητο, δίχως κανένα νόημα», ή κάποιο ασήμαντο γεγονός καταχωρημένο στα «ψιλά». Ένας μύθος εξ ολοκλήρου προβεβλημένος στον άξονα της σημασίας θα ήταν ένα είδος φιλοσοφικού συστήματος, π.χ. το σύστημα του Σπινόζα, και ασφαλώς όχι ποίημα. Ένα ποίημα, όπως μιά τραγωδία, εκτυλίσσεται πάντοτε στις δύο διαστάσεις.

Αυτό που ξεετάζουμε εδώ δεν είναι ο μύθος, αλλά το μέτρον, ο «στίχος» ή οι «στίχοι», ουσιώδεις υπομονάδες για την πραγματοποίηση της ποιητικής σημασίας. Κι εδώ επίσης έχουμε δύο διαστάσεις. Όπως είπαμε, υπάρχει η «υλική» μουσικότητα, φωνητική και ρυθμική. Αυτό όμως που εδώ μας ενδιαφέρει είναι η σημασιακή μουσικότητα· υπάρχει ταυτοχρόνως μελωδία και αρμονία νοήματος.

Η μελωδία του νοήματος είναι η συνύφανση της «ανόδου-καθόδου» στο κλειδί της σημασίας και στο επίπεδο της εντάσεως. Η σημασία της κάθε λέξης τροποποιεί τη σημασία του στίχου, όσο αυτός ξετυλίγεται· οι παραλλαγές οξύτητος ή εντάσεως της έκφρασης δημιουργούν μιά μορφή, ένα pattern. Ιδού η άνοδος εντάσεως στους στίχους:

Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel qu' importe!

Au fond de l' Inconnu pour trouver du nouveau!<sup>15</sup>

Βυθίσου στο βάθος του βαράθρου, Κόλαση, Ουρανός — αδιάφορο!

Στο βάθος του Αγνώστου, για να βρεις το Καινούργιο!

ή η εξακολουθητική άνοδος

Demain c' est le cheval qui s' abat blanc d' écume,

Demain...

Αύριο, είναι το άλογο που καταρρέει άσπρο απ' τους αφρούς

Αύριο...

που σταματά βιαίως με την άπειρη πτώση τού

Demain, c' est le tombeau.<sup>16</sup>

Αύριο είναι ο τάφος.

Η μελωδία του νοήματος είναι η οριζόντια σχέση των νοημάτων και των εντάσεων των κατ' ιδίαν λέξεων στη διαδοχή τους, η οποία ήδη περιέχει εν εαυτή μιά αρμονική συνιστώσα. Κιότι όπως, όταν ακούμε το τέλος μιας μελωδίας, η μουσική της ουσία περιλαμβάνει ό,τι προηγήθηκε, έτσι και η εκτύλιξη του νοήματος σε μιά ποιητική φράση, η οποία εκτύλιξη συνίστα καθ' εαυτήν μιά χρονική μορφή, καταλήγει σε ένα τέλος που είναι αυτό που είναι σε συνάρτηση με ό,τι προηγήθηκε. Η εκφράση αρμονία νοήματος, εν στενή εννοία, φαίνεται σαν μη λογική, αφού αρμονία είναι η συνήχηση περισσότερων φωνών, το δε ποίημα —και γενικότερα η γλωσσική εκφράση— φαίνεται μονωδικό. Υπάρχει ωστόσο αρμονία, διότι υπάρχουν αρμονικοί τής σημασίας των λέξεων. Όταν χτυπάμε ένα πλήκτρο πιάνου ή μιά χορδή βιολιού,

ένα ντο ή ένα σολ, δεν ακούμε μόνο αυτόν τον τόνο, αλλά συγχρόνως τους αρμονικούς του, την οκτάβα, την υπερκείμενη πέμπτη κ.λπ. Είναι εκείνο που συντελεί στο ηχητικό χρώμα και στον ηχητικό πλούτο του κάθε οργάνου. Μπορούμε να θεωρήσουμε ως αρμονικούς μιας λέξης ό,τι αυτή η λέξη κατορθώνει να θέσει σε ήχο. Μιά λέξη είναι αυτή που είναι, από την άποψη του νοήματος, μέσω όλων των αρμονικών της, των ηχήσεων και συνηχήσεών της, αυτών που αποκαλούνται κατά παράδοσιν συνδηλώσεις, ό,τι συνοδεύει και σε ό,τι παραπέμπει.<sup>17</sup> Τούτο είναι βεβαίως αξεχώριστο από τον ακροατή, από το συγκεκριμένο ακροατήριο· είναι όμως επίσης, και κυρίως, «απρόσωπα» κατατεθειμένο μέσα στη γλώσσα. Μιά λέξη λειτουργεί μέσα στη γλώσσα ακριβώς μέσω των απεριόριστων παραπομπών της, καθεμία εκ των οποίων κινητοποιεί άλλες παραπομπές. Ο αρμονικός πλούτος ενός στίχου αποτελείται από τον πλούτο των παραπομπών των λέξεων που τον αποτελούν.  
\* \* \*

Τούτο ισχύει για την ποίηση εν γένει, ανεξαρτήτως γλώσσας στην οποία εκφράζεται.<sup>18</sup> Εκείνο για το οποίο θέλω να ομιλήσω εδώ είναι μία ειδοποιός διαφορά, σχετική με την «επιλογή» του τρόπου εκφραστικότητας της μουσικής σημασιολογίας, μεταξύ αρχαίας ελληνικής και νεότερης ευρωπαϊκής ποιήσεως. Αυτή η διαφορά φαίνεται συνδεδεμένη με μία ιδιότητα της αρχαίας ελληνικής, ιδιότητα που έχει κοινή πιθανώς με όλες τις γλώσσες που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε πρωταρχικές, σε αντίθεση με τις γλώσσες που μπορούμε να ονομάσουμε δευτερογενείς.<sup>19</sup> Υπάρχει στα αρχαία ελληνικά μία πρωταρχική πολυσημία των λέξεων, μία πολλαπλότητα σημασιών<sup>20</sup>, η οποία δεν είναι μόνο το αποτέλεσμα των συνδηλώσεων ή των αρμονικών, αλλά αντιστοιχεί σε φάσματα σημασιακά, με τη φυσικομαθηματική έννοια του φάσματος. Στα αρχαία ελληνικά συγκατοικούν στην ίδια λέξη, και σε αναλογία ποιοτικά άλλη από τις ευρωπαϊκές γλώσσες που κάπως γνωρίζω, νοήματα διαφορετικά, άλλοτε παράγωγα τα μεν των δε, άλλοτε απλώς συγγενή. Αυτή η τελευταία διάκριση πρέπει άλλωστε να σχετικοποιεί, έστω διότι θα είναι συχνά αδύνατον να αποφασίσουμε αν τα συγγενή νοήματα προέρχονται ή όχι από κάποια αρχαιότατη παραγωγή, της οποίας δεν υφίστανται πλέον ίχνη. Το Vocabulaire του Μπενβενίστ (Benveniste) μας παρέχει μία άφθονη ύλη που καλύπτει άλλωστε ακριβώς τις περισσότερες «πρωτογενείς»<sup>21</sup> ινδοευρωπαϊκές γλώσσες. Ελληνικοί όροι, όπως είναι, λόγος, φαίνεσθαι,<sup>22</sup> και τόσοι άλλοι, φαίνεται ότι ενσάρκωσαν ήδη στην απαρχή της γλώσσας, και χωρίς να μπορούμε να αποφασίσουμε περί κάποιας παραγωγής, μία δέσμη σημασιών, μέσα στις οποίες φαίνεται αδύνατον να καθορισθεί μία εσωτερική γενετική τάξη.

Ας προσθέσουμε σε αυτό ένα άλλο γεγονός, εξίσου σημαντικό. Ακόμη και στα παραδείγματα παραγωγής, οι εσωτερικές συνδέσεις των όρων του λεξιλογίου είναι αμέσως ορατές, τις ψηλαφούμε σχεδόν, ενώ τούτο δεν συμβαίνει παρά σε ολιγάριθμες και σχεδόν περίπου ασήμαντες περιπτώσεις στις δευτερογενείς γλώσσες. Είδαμε παραπάνω τα παραδείγματα σελάννα και ώρα στη Σαπφώ, γέλασμα στον Αισχύλο, έργον στον Ηρόδοτο. Ας θεωρήσουμε, εξ αντιθέσεως, τις λέξεις lune στα γαλλικά, moon στα αγγλικά. Καμιά τους δεν είναι φορτισμένη με κάποια λεξιλογική συγγένεια, οι συνδηλώσεις τους είναι είτε πραγματικές είτε λογοτεχνικές· οι λέξεις αυτές δεν παραπέμπουν σε κάποια κοινή μήτρα νοήματος, από την οποία θα ξεπηδούσε ένα φάσμα σημαινόντων και σημαινόμενων. Lune στα γαλλικά είναι από αυτήν την άποψη, αν μπορούμε να πούμε, ανόργανο, η λέξη έπεσε στα γαλλικά διότι τα λατινικά έλεγαν luna, όπως το moon έπεσε στα αγγλικά από τη γερμανική ρίζα της λέξης Mond. Ας σημειώσουμε ότι και το τελευταίο είναι εξίσου «ανόργανο» σήμερα στα γερμανικά.

•

Αυτή η πρωταρχική αδιαίρετη πολυσημία στα αρχαία ελληνικά δεν αποτελεί ασφαλώς προνόμιο αυτής της γλώσσας. Κρίνοντας έστω και από τα παραδείγματα που βρίσκουμε στο βιβλίο του Μπενβενίστ, φαινόμενα του ίδιου τύπου απαντούν στα σανσκριτικά ή στα αρχαία ιρανικά, όπως και στα αρχαία γερμανικά. Σε ποιο μέτρο χρησιμοποιήθηκαν ενεργώς στην ποίηση αυτών των γλωσσών, ανήκει στην αρμοδιότητα των μελετητών τους να το πουν.

Υπάρχει τέλος στα αρχαία (όπως επίσης και στα νέα) ελληνικά μία τεράστια ελεύθερη λεξιλογική παραγωγικότητα. Μπορεί κανείς να δημιουργήσει λέξεις, και δημιουργούνται λέξεις, από τον Όμηρο ως τον 4ο αιώνα και μετά, με αφετηρία τις ενδογενείς δυνατότητες της γλώσσας και τους δεδομένους με τη γλώσσα κανόνες σχηματισμού των λέξεων, σε μία κλίμακα ασυγκρίτως ευρύτερη από αυτήν των συγχρόνων ευρωπαϊκών γλωσσών. Η χρήση προθεμάτων και επιθεμάτων, η δημιουργία ρημάτων από ουσιαστικά ή επίθετα και το αντίστροφο, η σύνθεση τους, δεν έγιναν άπαξ διά παντός, αλλά μέσα σε μία συνεχιζόμενη διαδικασία. Τούτο δεν αποκλείει τη συζήτηση και την κριτική στάση. Ο Αριστοφάνης στους Βατράχους ασκεί κριτική στον Αισχύλο —που χειρίζεται τη γλώσσα όπως ο μαρμαράς που αφαιρεί ογκόλιθους από το λατομείο— αποδίδοντας αυτήν την κριτική στον Ευριπίδη, ο οποίος τον κατηγορεί ότι κατασκευάζει λέξεις σαν βουνά και ότι τον διακρίνει μεγαλοστομία, ενώ αυτός, ο Ευριπίδης, ομιλεί τη γλώσσα του καθενός. Αυτοί οι τρόποι παραγωγής, με την ευρύτατη έννοια, φαίνονται παγιωμένοι στις νεότερες ευρωπαϊκές γλώσσες ή σπανιότεροι. Η ακαμψία της ακαδημαϊκής γαλλικής αποτελεί σχεδόν καρικατούρα από αυτήν την άποψη. Η οργιαστική χλιδή της γλώσσας του Ραμπελαί (Rabelais) αφανίστηκε από τους Μαλέρμπ (Malherbe), Μπουαλώ (Boileau) και τη Γαλλική Ακαδημία.

Ο τρόπος σύνθεσης παραμένει αριθμητικά σημαντικός στα γερμανικά, αλλά φαίνεται περιορισμένος στη διοικητική, πρακτική ή επιστημονική γλώσσα· δεν βρίσκω παρά ελάχιστες σύνθετες λέξεις στους Χέλντερλιν (Hölderlin), Γκεόργκε (George) ή Ρίλκε (Rilke). Η παραγωγή ρημάτων από ουσιαστικά, ή το αντίστροφο, εξακολουθεί πάντα στα αγγλικά, όμως μένει περιορισμένη στη δημοσιο-γραφο-διοικητική ή τεχνική ιδιόγλωσσα.

Ο νεότερος Ευρωπαίος ποιητής δεν αποπλίστηκε προφανώς, ούτε κατέστη κατώτερος από αυτήν την κατάσταση, οδηγήθηκε στη δημιουργία άλλου τύπου εκφραστικών μέσων. Η σχετικώς ευπρόσωπη περιγραφή τους θα απαιτούσε τη συγγραφή ενός συγγράμματος ευρωπαϊκής ποιητικής (εννοώ, δυτικής) σε αμέτρητους τόμους.

Προσπάθησα παραπάνω, μιλώντας για τον μονόλογο του Μάκβεθ, να βρω κάποιον από αυτούς που τον ονόμασα ανεπτυγμένη μεταφορά. Κεν πρόκειται προφανώς για τη «στοιχειώδη» μεταφορά που υπάρχει παντού και πάντοτε ευθύς ως υπάρχει γλώσσα, αφού κάθε γλωσσική εκφράση είναι πάντοτε μεταφορική/μετωνυμική και γενικότερα τροπική. Ούτε για την «ποιητική εικόνα» —σύγκριση, αναλογία, αλληγορία κ.λπ.—, η οποία μπορεί να εκταθεί σε περισσότερους στίχους, όπως τόσο συχνά στον Όμηρο.

Οι τρεις «εικόνες» που παρουσιάζονται από τον Σαίξπηρ στο παράθεμα που συζήτησα επικοινωνούν εσωτερικά, περνούν η μία στην άλλη σε μία άνοδο εικονοποίησης/παρουσίασης, παραπέμπουν συγχρόνως στο ανάφορό τους και καθεμιά στην άλλη, εμπλουτιζόμενες ως την τελική ακμή.

Αν κάτι πρέπει να προκαλέσει τον θαυμασμό μας, είναι η πολλαπλότητα των οδών, των οποίων η δημιουργός δύναμις των ποιητών μπόρεσε να προκαλέσει την ανάδυση σε διαφορετικές γλώσσες, για να αγγίσει την εντονότερη εκφραστικότητα της σημασιακής μουσικότητας στην ποίηση, θαυμασμό που νιώθουμε πρώτ' απ' όλα μπροστά στα μέσα, το δυναμικό που υποκρύπτει καθεμιά από αυτές τις γλώσσες, δημιουργία κάθε φορά μιας κοινωνίας άλλης, ενός ανώνυμου συλλογικού άλλου.

(Σημειώσεις)

13 Μετάφραση Β. Ρώτα, Ίκαρος, Αθήνα 1962, τροποποιημένη. (Σ.τ.Μ.)

14 Για τον όρο αυτόν, όπως και για τους όρους διαύγηση, ποιείν/πράττειν, πράξις και συνδήλωση βλ. Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, Αθήνα 1978, σ. 107 επ., 353 επ., 481 επ. και passim. (Σ.τ.Μ)

15 Baudelaire, «Le Voyage», Les fleurs du mal, VIII, τελευταίοι στίχοι. (Σ.τ.Μ.)

16 V. Hugo, Les chants du crépuscule, V, Napoleon II, στίχοι 67-72. (Σ.τ.Μ.)

17 Από μιά άλλη άποψη σχολίασα κριτικά την παραδοσιακή αντίθεση δήλωση/συνδήλωση στο βιβλίο μου L' institution imaginaire de la societe, Παρίσι 1975, κεφ. VII, σ. 463-468 [ :«Points Essais», Παρίσι 1999, σ. 499-505, ελλην. μτφρ.: Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, ό.π. (Σ.τ.Μ)].

18 Το αυτό ισχύει επίσης προφανώς για την πεζογραφία, και πάντως για τη μεγάλη. Στην πραγματικότητα, αν θεωρούσαμε απύσους τις απαιτήσεις μιάς άκα μπηης μετρικής, η οποία σήμερα, έτσι κι αλλιώς, δεν απαιτείται πια, κάθε μεγάλη πεζογραφία εμφανίζει μιά «υλική» και μιά σημασιακή μουσικότητα. Θα μπορούσαμε να παραθέσουμε ως παραδείγματα πλήθος αποσπασμάτων του Θουκυδίδη, εκ των οποίων προφανώς τον Επιτάφιο, όπως και πλήθος αποσπασμάτων από τον Προύστ, και ασφαλώς τον θάνατο του Μπεργκότ. Ο Ζολά, άδικα σήμερα περιφρονημένος ως καλλιτέχνης και πεζογράφος, μας προσφέρει πλήθος υπέροχων παραδειγμάτων με την κάθοδο των πορνών στα βουλεβάρτα (Nana), την επίθεση της Μεραρχίας Μαργκερίτ (La Débâcle) η τον θάνατο της Κατερίνας (Germinal). Η σημαντική επικάλυψη ποίησης και πεζογραφίας ανακινεί δύσκολα ζητήματα που δεν μπορώ να θίξω εδώ.

19 Η διάκριση αυτή είναι ομολογη εκείνης που διετύπωσε ο Rémi Brague μεταξύ του ελληνικού πολιτισμού, θεωρούμενου ως πρωτογενούς, και του λατινικού και εν συνεχεία ευρωπαϊκού πολιτισμού που μπορούμε να αποκαλέσουμε δευτερογενείς, υπό την έννοια ότι προϋποθέτουν ρητώς, και αναφέρονται κατά το μάλλον ή ήττον πάντοτε εις τον πρωταρχικό πολιτισμό. Οι ιδέες του κειμένου που παρουσιάζω εδώ εξετέθησαν σε ένα σεμινάριο στην EHESS, την 9η Μαΐου 1984. Ο Rémi Brague, που αγνοούσε προφανώς αυτό το σεμινάριο, παρουσίασε τη διάκριση του αυτή στο βιβλίο του Europe: La voie romaine, Παρίσι 1992.

20 Βλ. τί λέγει ο Μπενβενίστ στο Vocabulaire des institutions européennes [2 τόμοι, Παρίσι 1969] για την υποτιθέμενη ινδοευρωπαϊκή ρίζα, για την αδυνατότητα να καθορισθεί κατά τρόπον ανεξάρτητο και να απαριθμηθούν τα συνδεδεμένα με τη ρίζα νοήματα, και να αποφασισθεί μήπως ήταν «ήδη» πολυσημασιακή.

21 Βλ. π.χ. τη συζήτηση για τον εκφραστικό θησαυρό των αρχαίων ελληνικών στο ήδη παλαιό βιβλίο του Th. Zielinski, Die Antike und wir [ Ημείς και οι Αρχαίοι, μετάφρασις και επιλεγόμενα Ι. Συκουτρή, Αθήνα 1928 (Σ.τ.Μ.)] ή τα διάφορα δοκίμια του Ρόμαν Γιάκομπσον.

22 Πρβλ. για το φαίνεσθαι το κείμενο μου «La découverte de l' imagination» στον τόμο Domaines de l' homme, Παρίσι 1986, σ. 327 κ.έ. [ :«Points Essais», Παρίσι 1999, σ. 409 κ.έ., ελλην. μτφρ.: «Η ανακάλυψη της φαντασίας» στο Χώροι του ανθρώπου, Ύψιλον, Αθήνα 1999, σ. 233 κ.έ. (Σ.τ.Μ.)].

## Κορνήλιος Καστοριάδης

**Παγκόσμια δημοκρατική αναγέννηση  
ή κάποια εφιαλτική ουτοπία  
30/12/1997 Ελευθεροτυπία  
Μετάφραση-επιμέλεια: ΤΕΤΑ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ  
Στις αρχές του φθινοπώρου, 4-6 Σεπτεμβρίου 1997,**

διοργανώθηκε στην Πράγα, υπό την αιγίδα της Τσεχικής Δημοκρατίας και με την προσωπική συμμετοχή του Βάτσλαβ Χάβελ, μία μεγάλη διεθνής συνάντηση -το "Forum 2000"- στην οποία συμμετείχαν προσωπικότητες από όλο τον κόσμο: διανοητές, διανοούμενοι, νομπελίστες, πολιτικοί, πρώην πολιτικοί, εκπρόσωποι θρησκευτικών δογμάτων. Στόχος της συνάντησης ήταν να συμβάλλουν οι παρόντες με τις απόψεις τους στην αναζήτηση, εν όψει του 2000, ενός καλύτερου κόσμου· ενός κόσμου, για να ακριβολογούμε, χωρίς τη φρίκη που μας επιφύλαξε ο απερχόμενος 20ός αιώνας.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης συμμετείχε στο "Forum 2000" και εκφώνησε εκεί ένα κείμενο με τίτλο "Παγκόσμια δημοκρατική αναγέννηση ή κάποια εφιαλτική ουτοπία". Αυτή ήταν η τελευταία δημόσια παρέμβασή του. Λίγο μετά την επιστροφή του από την Πράγα στο Παρίσι άρχισε η περιπέτεια της υγείας του που, παρά το σθένος με το οποίο την αντιμετώπισε, είχε τελικά ολέθρια έκβαση: το θάνατό του, πριν από πέντε ημέρες, στις 26 #εκεμβρίου, σε ηλικία 75 ετών.

Πολλά λέγονται μετά θάνατον· είναι πιο εύκολο και "βολικό" όταν η δρυς πέφτει.

Ετσι συνέβαινε και στο παρελθόν, έτσι συμβαίνει ακόμα περισσότερο σήμερα, σ' αυτή την εποχή που την χαρακτηρίζει η γενικευμένη "άνοδος της ασημαντότητας", όπως ο ίδιος έχει γράψει. Από μέρους μας θα περιοριστούμε σε λίγες φράσεις. Ο Κορνήλιος Καστοριάδης δεν σεβάστηκε τα δόγματα -οποιαδήποτε δόγματα- ποτέ. Παρέμεινε πάντα μαχητής και δεν διαχώρισε σε καμία περίπτωση την θεωρία από τη δράση. Με το πολύπλευρο έργο του έχει δημιουργήσει ένα ολόκληρο σύστημα σκέψης, μια συνολική σύλληψη του ανθρώπου. Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, αδιαμφισβήτητα, είναι ένας από τους μεγαλύτερους φιλοσόφους του 20ού αιώνα.

Όσο και εάν το έργο του θα παραμείνει, ο Κορνήλιος Καστοριάδης θα λείπει αφόρητα όχι μόνο στην οικογένειά του, αλλά και σε όσους τον έχουν γνωρίσει και αγαπήσει -τους συνεργάτες, τους μαθητές, τους φίλους.

Το κείμενο που αμέσως ακολουθεί -δημοσιεύεται για πρώτη φορά στον Τύπο- είναι ακριβώς αυτό που εκφώνησε στην Πράγα, στη συνάντηση "Forum 2000". Οι αναγνώστες θα βρουν εδώ αρκετά από τα στοιχεία που συγκροτούν τον καστοριαδικό κόσμο. Το κείμενο αυτό του Κορνήλιου Καστοριάδη είναι, τελικά, το τελευταίο.

Τ.ΠΑΠ.

Οι οργανωτές του "Forum 2000", πολύ σωστά, αν και το πρόβλημα θα εμφανιζόταν έτσι κι αλλιώς, συμπεριέλαβαν στο πρόγραμμα των συζητήσεών μας το θέμα "αρμονίες, δυσαρμονίες και εντάσεις στον σημερινό κόσμο". Αυτό ακριβώς πρόκειται να

εξετάσουμε εδώ, τώρα.

Θα ήθελα πάντως, σε σχέση με το θέμα μας, να ξεκαθαρίσω κάτι από την αρχή: τίποτα δεν είναι σίγουρο και δεδομένο για τον άνθρωπο, τίποτα δεν είναι δεδομένο ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι θα ζούσαμε στον καλύτερο δυνατό κόσμο. Ειδικότερα, θέλω να δώσω ιδιαίτερη έμφαση -πρέπει να το καταλάβουμε βαθιά- ότι δεν υπάρχει κληρονομήσιμη παράμετρος στην "ανθρώπινη φύση". #εν υπάρχει ουδεμία εγγύηση για μια αδιάκοπη ηθική, πολιτική, πνευματική "πρόοδο". Εξάλλου, είναι γνωστό ότι και η "τεχνική πρόοδος" έχει γνωρίσει στην Ιστορία περιόδους τελμάτωσης ή ακόμη και οπισθοχώρησης.

Ο κόσμος που έχουμε κληρονομήσει καθορίζεται: πρώτον, από πολύ μεγάλη ποικιλία καθώς επίσης από έντονη ετερογένεια όσον αφορά τις απαρχές του· δεύτερον, από το τεράστιο κίνημα ομογενοποίησης που αρχίζει με την ευρωπαϊκή επέκταση στο τέλος του 15ου αιώνα και περνάει σε μία εντελώς νέα φάση μετά από τον Β Παγκόσμιο Πόλεμο και ακόμη περισσότερο τα τελευταία είκοσι χρόνια.

Η ευρωπαϊκή επέκταση, όλο το διάστημα αυτών των πέντε αιώνων, ήταν επέκταση κυρίως αποικιακή ή ημι-αποικιακή. \*ς τέτοια πήρε είτε τη μορφή ενός εποικισμού συνοδευμένου από την σχεδόν καθολική εξόντωση των ιθαγενών (Βόρειος Αμερική, Αυστραλία, Νέα Ζηλανδία, Σιβηρία και, σε σημαντικό βαθμό, Λατινική Αμερική) είτε τη μορφή της άμεσης ή έμμεσης καθυπόταξης των τοπικών πληθυσμών (Αφρική, Ινδία κι ένα μεγάλο τμήμα της Ασίας).

Συνεπώς, η ευρωπαϊκή επέκταση δεν είχε σχέση με επέκταση πολιτιστική (εκτός από ορισμένες περιπτώσεις που αφορούν κάποιες τοπικές ελίτ). Τελικά, οι χώρες οι οποίες βρέθηκαν υπό αποικιακό ή ημι-αποικιακό καθεστώς διατήρησαν αναλλοίωτες τις πατρογονικές παραδόσεις τους, τις συνήθειες, τους τρόπους ζωής.

Στο δεύτερο ήμισυ του 20ού αιώνα αυτές οι χώρες απέκτησαν την τυπική ανεξαρτησία τους. Το ίδιο χρονικό διάστημα -παράλληλα με την ανεξαρτησία- έγινε μία βαθιά διείσδυση τόσο στον τρόπο ζωής αυτών των λαών όσο και στην οικονομική τους οργάνωση, εμέρους της #υτικής Ευρώπης και των Ηνωμένων Πολιτειών. Ομως τούτη η διείσδυση εμπεριείχε μόνο το ήμισυ της ευρωπαϊκής παράδοσης, δηλαδή κατ' ουσίαν ό,τι έχει σχέση με την τεχνολογία και τις καταναλωτικές συνήθειες (στο μέτρο βέβαια που κάτι τέτοιο το επέτρεπε το οικονομικό επίπεδο των αποικιών). Πάντως, οι πιο βαθιές συνήθειες και ειδικότερα τα "ήθη κι έθιμα" που αφορούν την πολιτική και την εξουσία, σε πολλές και πολύ σημαντικές περιπτώσεις, έχουν μείνει ουσιαστικά τα ίδια.

Αποδίδω σ' αυτό το γεγονός εξαιρετική σημασία, διότι πιστεύω με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο ότι η επέκταση ενός αποχαλινωμένου καπιταλισμού μαζί και της σημερινής ψευδο-αγοράς δεν θα φέρει αυτομάτως την ελευθερία και την δικαιοσύνη. Αντιθέτως, πιστεύω ότι μοναδική ελπίδα για το μέλλον του κόσμου μας είναι και παραμένουν οι εξής παράγοντες: η πολιτική εγρήγορση και η δραστηριότητα των λαών.

Προς το παρόν έχουμε μόνο μικρά δείγματα μιας τέτοια



εργήγορης και δραστηριότητας. Εξάλλου, το ίδιο ισχύει, μάλιστα κατά τρόπο εξώφθαλμο, και για εκείνες τις χώρες του δυτικού κόσμου στις οποίες πρωτοεμφανίστηκε το ιστορικό πρόταγμα της ελευθερίας, της ισότητας και της δικαιοσύνης -το πρόταγμα δηλαδή της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας.

Η ευρωπαϊκή παράδοση χαρακτηρίζεται από μία ουσιώδη αντινομία για την οποία θα μιλήσω αμέσως.

Στην Ευρώπη, από τον 12ο αιώνα και μετά, παρατηρούμε ότι εμφανίζονται τα πρώτα σπέρματα μιας πορείας προς την ελευθερία σε όλους τους τομείς: στην πολιτική, στον πολιτισμό, στη σκέψη.

Παρατηρούμε ότι οι πρωτο-αστικές διοικήσεις των πόλεων διεκδικούν και κατακτούν μια κάποια αυτονομία από τη βασιλική, αυτοκρατορική ή την εκκλησιαστική εξουσία. Παρατηρούμε ότι οι τέχνες "σπάνε" τα κληρονομημένα και τυποποιημένα σχήματα. Στη συνέχεια, ακολουθεί η Αναγέννηση, η Μεταρρύθμιση, ο Διαφωτισμός, οι Επαναστάσεις - του 17ου, του 18ου, του 19ου αιώνα - το εργατικό κίνημα, η μεγάλη πολιτιστική άνθηση του μοντερνισμού από το 1750 μέχρι το 1950, η χειραφέτηση των γυναικών και της νεολαίας. Όλη αυτή την πορεία την ονομάζω: κοινωνικό-ιστορικό πρόταγμα της συλλογικής και ατομικής αυτονομίας.

\*στόσο δεν πιστεύω ότι το κοινωνικό-ιστορικό πρόταγμα της συλλογικής και ατομικής αυτονομίας έχει ριζώσει πραγματικά. Τα αποτελέσματα όμως όλων αυτών των επαναστάσεων και κινημάτων έχουν αφήσει κάποια σημάδια στους θεσμούς και, ιδίως, έχουν ορίσει έναν ορισμένο ανθρωπολογικό τύπο: το ελεύθερα σκεπτόμενο δημοκρατικό άτομο.

Πάντως στην Ευρώπη αναδύεται, επίσης, κι ένα άλλο πρόταγμα, πρόταγμα αντινομικό σε σχέση με το πρώτο για το οποίο ήδημίλησα. Πρόκειται για το πρόταγμα της "απεριόριστης επέκτασης της ορθολογικής κυριαρχίας", το οποίο αρχικά αφορούσε μόνο τη σφαίρα της οικονομικής παραγωγής.

Τούτο το πρόταγμα, δυναμικά υποστηριζόμενο από την χωρίς προηγούμενο τεχνολογική εξέλιξη, που με την σειρά της το ενισχύει και το διευρύνει, γεννά τον καπιταλισμό με την ευρεία έννοια του όρου, ο οποίος κυριαρχεί στην Ευρώπη και τη Βόρειο Αμερική και, λίγο ως πολύ, με την επέκταση της #ύσης, σε όλο τον κόσμο.

Ο καπιταλισμός αυτός καθαυτός δεν έχει ενδογενή συνάφεια με τη δημοκρατία· ίσα ίσα θα έλεγα ότι συμβαίνει μάλλον το αντίθετο. Τα ιστορικά γεγονότα και οι σημερινές εξελίξεις σίγουρα δεν θα μας διέψευδαν.

Ο καπιταλισμός δεν είναι ένα ομαλά αυτορυθμιζόμενο σύστημα. Αν οι ζοφερές προφητείες του 19ου αιώνα αποδείχτηκαν μέχρι τώρα λανθασμένες, αυτό οφείλεται στην κοινωνική και πολιτική αντίσταση που συνάντησε ο καπιταλισμός από το δημοκρατικό και το εργατικό κίνημα. Για εκατόν πενήντα χρόνια -αρχές του 19ου αιώνα ως τη δεκαετία του 1950- αυτή η αντίσταση επέβαλε στον καπιταλισμό μια ουσιαστική βελτίωση του βιοτικού επιπέδου των εργατών, μια εξίσου ουσιαστική μείωση των ωρών εργασίας, μια σειρά μέτρων προστασίας και, τελικά, με την κρίση του 1929-33, μια ενεργό παρέμβαση των κυβερνήσεων με στόχο την ρύθμιση της οικονομίας.

Όμως τα τελευταία είκοσι πέντε χρόνια οι καιροί άλλαξαν. Οι πολιτικές και κοινωνικές συγκρούσεις είναι σε κάμψη. Η πλήρης απασχόληση έχει γίνει κάτι το αδιανόητο. Το χρηματιστήριο στη Wall Street ανεβαίνει κάθε φορά που μια εταιρεία ανακοινώνει απολύσεις εργαζομένων. Η τεχνητή ανεργία χρησιμοποιείται εσκεμμένα, περίπου σαν φόβητρο, για την καταστολή της κοινωνικής αντίστασης. Η πολιτική σκηνή χαρακτηρίζεται από: απάθεια, ιδιώτευση, ιδεολογική οπισθοχώρηση, πλήρη κενότητα.

Οι δυτικές χώρες δεν αποτελούν πλέον το παράδειγμα του αγώνα για την ελευθερία. Οι σημερινές κυβερνήσεις έχουν στερήσει από τον εαυτό τους τα μέσα για τη ρύθμιση της οικονομίας. Η αφηνιασμένη και βάρβαρη κυριαρχία των πολυεθνικών εταιρειών έχει εξαπλωθεί παντού σε όλο τον πλανήτη. Η εκβιομηχάνιση των φτωχών χωρών γίνεται σε συνθήκες χειρότερες κι απ' αυτές που ίσχυαν κατά την περίοδο της πρωτογενούς καπιταλιστικής συσσώρευσης στην Ευρώπη. Και, τέλος, το περιβάλλον καταστρέφεται με ραγδαίο ρυθμό.

Η ομογενοποίηση του κόσμου όπως συμβαίνει σήμερα είναι ουσιαστικά ομογενοποίηση "οικονομική" -στην παραγωγή, την κατανάλωση, την εμπορική "κουλτούρα"- ή, στην καλύτερη περίπτωση, πρόκειται απλώς για πολιτιστικές ανταλλαγές που εξαντλούνται μεταξύ κάποιων και πάντως λίγων ελίτ (ανταλλαγές που δεν έχουν καμία δημοκρατική επίπτωση στα ευρέα τμήματα του πληθυσμού). Τα αυταρχικά ή ψευδο-δημοκρατικά καθεστώτα ανθίζουν παντού, ενώ η καταστροφή των παραδοσιακών πολιτισμών, χωρίς οποιαδήποτε εναλλακτική λύση, ευνοεί την επιστροφή του θρησκευτικού και εθνοτικού φανατισμού με τα γνωστά φρικτά αποτελέσματα. Σε κάθε περίπτωση πάντως, τα ίδια τα γεγονότα δείχνουν ότι η Μαντόνα δεν μπορεί να αποτελέσει μια "αξιόπιστη" εναλλακτική λύση στο Κοράνι...

Η μεταφορά σε άλλους πολιτισμούς εκείνων των στοιχείων της δυτικής ιστορίας που εμείς θεωρούμε ότι έχουν καθολική ισχύ - και αυτά είναι, κατά τη γνώμη μου, η ελευθερία της σκέψης, η ελευθερία της πολιτικής ζωής και δράσης, η λαϊκή κυριαρχία, ο χωρισμός της θρησκευτικής από την πολιτική σφαίρα - δεν είναι αυτόματα. Τα στοιχεία αυτά ασφαλώς δεν αποτελούν ούτε φυλετικό ούτε εθνικό προνόμιο, ούτε και κατάρα του δυτικού ανθρώπου. Αλλά τι είναι; Είναι το αποτέλεσμα μιας μακροχρόνιας πάλης, η οποία άρχισε από το 12ο αιώνα. Η άνθησή τους στο μη δυτικό τμήμα του κόσμου δεν μπορεί να είναι μίμηση, αλλά ενεργός αφομοίωση από τους τοπικούς πληθυσμούς και μπορεί να συμβεί μόνο μέσα στο πλαίσιο μιας αυθεντικής δημιουργίας, μιας σύνθεσης της τοπικής με τη δυτική παράδοση. Σημάδια μιας τέτοιας δραστηριότητας εμφανίζονται ήδη σε διάφορες "υπό ανάπτυξη χώρες" όπως, π.χ., η Ινδονησία, το Χονγκ-Κονγκ, η Κίνα, η Μπούρμα, οι Φιλιππίνες, τμήματα της Λατινικής Αμερικής. Αυτό δείχνει κατά την άποψή μου ότι για όλους τους λαούς του κόσμου υπάρχει η δυνατότητα της αυτόνομης πολιτικής δραστηριότητας, αλλά δείχνει επίσης το πόσο τραχύς και αβέβαιος είναι ο δρόμος προς την ελευθερία.

Οι εναλλακτικές δυνατότητες που διαγράφονται για το μέλλον

είναι δύο:

\* Είτε οι #υτικοί αποκτούν ξανά την πολιτική και πνευματική τους δημιουργικότητα και γίνονται ικανοί να επηρεάσουν αποφασιστικά μια γόνιμη επαφή ανάμεσα στην ευρωπαϊκή παράδοση και τις άλλες κουλτούρες (κάτι τέτοιο μπορεί βεβαίως να ξεκινήσει και από τον μη δυτικό κόσμο).

\* Είτε όλος ο κόσμος σκλαβώνεται όλο και περισσότερο από την αυτονομημένη πορεία της τεχνοεπιστήμης και της οικονομικής ανάπτυξης για την οικονομική ανάπτυξη. Και τότε, με κανένα τρόπο, δεν θα μπορέσει να αποφευχθεί η εξάπλωση της πιο εφιαλτικής ουτοπίας.

Κορνήλιος Καστοριάδης

[ Μάρτιος / 2006]

Η επαναστατική δύναμη της Οικολογίας[1]

Μια συνέντευξη με τον Κορνήλιο Καστοριάδη (1993)

[Η συνέντευξη αυτή δόθηκε το 1993 στο γαλλικό περιοδικό «Πράσινος Πλανήτης» και από μας βρέθηκε στον τόμο «The Rising Tide of Insignificance» του Κορνήλιου Καστοριάδη που δημοσιεύεται στη σελίδα [www.notbored.org](http://www.notbored.org). Μεταφράστηκε από τα αγγλικά από το «Terminal 119 – για την κοινωνική και ατομική αυτονομία» στα τέλη Μαρτίου του 2006 ([www.terminal119.gr](http://www.terminal119.gr)).

Όλες οι υποσημειώσεις ανήκουν στον ανώνυμο μεταφραστή που απέδωσε το κείμενο στα αγγλικά και μεταφράζονται αυτούσιες. Η πρώτη εμφάνισή της συνέντευξης στα ελληνικά, με τίτλο «Η παγκόσμια ανισορροπία και η επαναστατική δύναμη της οικολογίας», έγινε το 1993 από τον Κ. Σπαντιδάκη για το «Κοινωνία και Φύση» (Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος)]

Pascale Egre : Τι είναι για σας η Οικολογία;

Κορνήλιος Καστοριάδης: Η οικολογία αποτελεί την κατανόηση του βασικού γεγονότος ότι η κοινωνική ζωή δεν μπορεί να μη λαμβάνει υπόψη με ένα κεντρικό τρόπο το περιβάλλον μέσα στο οποίο ξεδιπλώνεται αυτή η κοινωνική ζωή. Όπως περιέργως, αυτή η κατανόηση μοιάζει να έχει υπάρξει σε μεγαλύτερο βαθμό προηγουμένως, σε άγριες ή παραδοσιακές κοινωνίες. Ακόμη και μια γενιά πριν, στην Ελλάδα, υπήρχαν αγρότες που ανακύκλωναν σχεδόν τα πάντα. Στη Γαλλία, η διατήρηση των ρέοντων υδάτων, των δασών και πάει λέγοντας έχει αποτελέσει ένα ανανεούμενο ενδιαφέρον για αιώνες. Χωρίς καμιά «επιστημονική γνώση», οι άνθρωποι είχαν μια απλοϊκή αλλά σαφή επίγνωση της ζωτικής τους εξάρτησης από το περιβάλλον [δες επίσης και την ταινία (του Akira Kurosawa) Dersu Uzala]. Αυτό άλλαξε ριζικά με τον καπιταλισμό και τη σύγχρονη τεχνοκρατία[2], που είναι βασισμένα στην αέναη και ραγδαία αύξηση της παραγωγής και της κατανάλωσης και τα οποία συνεπάγονται ήδη κάποια προφανή σήμερα καταστροφικά αποτελέσματα για την οικόσφαιρα της Γης. Αν σας φαίνονται βαρετές οι επιστημονικές συζητήσεις, απλώς ρίξτε μια ματιά στις παραλίες ή στον αέρα των μεγαλουπόλεων. Οπότε, δεν μπορούμε πλέον να πιστεύουμε σε μια πολιτική, που να αξίζει το όνομά της, από την οποία θα έλλειπε ένα σοβαρό ενδιαφέρον για την οικολογία

P.E.: Μπορεί η οικολογία να γίνει επιστημονική;

Κ.Κ.: Η οικολογία είναι βασικά πολιτική. Δεν είναι «επιστημονική». Η επιστήμη είναι ανίκανη, ως επιστήμη, να θέσει τα όρια ή τους σκοπούς της [finalités]. Αν η επιστήμη ερωτηθεί για το πιο ικανό ή το πιο οικονομικό μέσο εξολόθρευσης του πληθυσμού της Γης, είναι ικανή (θα έπρεπε να είναι ικανή!) να σας παράσχει μια επιστημονική απάντηση. Ως επιστήμη, δεν έχει απολύτως τίποτα να πει σε σχέση με το αν αυτό το σχέδιο είναι «καλό» ή «κακό». Κάποιος μπορεί, κάποιος πρέπει, σίγουρα, να θέσει σε κίνηση τις πηγές της επιστημονικής έρευνας για να εξερευνήσει τον αντίκτυπο που μια τέτοια και μια τέτοια ενέργεια, εντός της σφαίρας της παραγωγής, μπορούν να έχουν πάνω στο περιβάλλον ή, κάποιες φορές, το μέσο αποφυγής κάποιου ανεπιθύμητου παράπλευρου

αποτελέσματος. Σε τελευταία ανάλυση, όμως, η απάντηση μπορεί να είναι μόνο πολιτική. Το να πούμε, όπως λέχθηκε απ' όσους υπέγραψαν την «Εκκληση της Χαϊλδεβέργης» (την οποία, από την πλευρά μου, μάλλον θα ονόμαζα Έκκληση της Νυρεμβέργης), ότι η επιστήμη και μόνο η επιστήμη μπορεί να λύσει όλα τα προβλήματα, είναι αποκαρδιωτικό. Ερχόμενη από τόσο πολλούς κατόχους του βραβείου Νόμπελ, εκφράζει μια βασική αγραμματοσύνη, μια αποτυχία να στοχαστούν πάνω στην ίδια τους τη δραστηριότητα, και την πλήρη ιστορική αμνησία[3]. Δηλώσεις σαν κι αυτήν γίνονται όταν, όπως και λίγα χρόνια πριν, οι βασικοί εφευρέτες και κατασκευαστές των πυρηνικών βομβών διακήρυσσαν δημοσίως μια βαθειά μεταμέλεια, χτυπώντας τα στήθη τους, φωνάζοντας για την ενοχή τους κοκ. Μπορώ να αναφέρω τους Οπενχάϊμερ και Ζαχάροφ, για να μην πούμε άλλους. Είναι ακριβώς η ανάπτυξη της τεχνοεπιστήμης και το γεγονός ότι οι επιστήμονες δεν είχαν ποτέ, και δε θα έχουν ποτέ, οτιδήποτε να πούνε σε σχέση με τη χρήση της ή ακόμη και τον καπιταλιστικό της προσανατολισμό που δημιούργησε το περιβαλλοντικό πρόβλημα και την παρούσα βαρύτητα του προβλήματος. Και αυτό που παρατηρούμε σήμερα είναι το τεράστιο περιθώριο της αβεβαιότητας που περιέχεται στα στοιχεία και τις εξελικτικές προοπτικές για το περιβάλλον της Γης. Αυτό το περιθώριο, προφανώς, έχει δύο πλευρές. Η προσωπική μου γνώμη είναι ότι οι πιο σκοτεινές προοπτικές είναι και οι πιο πιθανές.

Το αληθινό ζήτημα, ωστόσο, δεν είναι αυτό αλλά η πλήρης εξαφάνιση της σωφροσύνης, της φ ρ ο ν ή σ ε ω ς. Δεδομένου ότι κανείς δεν μπορεί να πει με σιγουριά ότι το φαινόμενο του θερμοκηπίου θα οδηγήσει ή όχι σε μια άνοδο της στάθμης της θάλασσας, ούτε και πόσα χρόνια θα πάρει μέχρι η τρύπα του όζοντος να καλύψει όλη την ατμόσφαιρα, η μόνη συμπεριφορά που μπορούμε να υιοθετήσουμε είναι αυτή του *diligens pater familias*, του ευσυνείδητου ή συνεπούς πατέρα της οικογένειας που λέει στον εαυτό του «Αφού το ρίσκο είναι τεράστιο και ακόμη και οι πιθανότητες είναι αβέβαιες, θα προχωρήσω με τη μεγαλύτερη επιφύλαξη [σωφροσύνη] και όχι σε να ήταν όλο το ζήτημα επουσιώδες».

Τώρα, αυτού που γινόμαστε μάρτυρες προς το παρόν, για παράδειγμα κατά τη διάρκεια του Καρναβαλιού του Ρίο (που του έχει δοθεί η ταμπέλα της «Διάσκεψης»), είναι η πλήρης ανευθυνότητα. Αυτή η πλήρης ανευθυνότητα μπορεί να ιδωθεί στην αποφασιστικότητα του Προέδρου George Herbert Walker Bush και των φιλελεύθερων {με την ευρωκεντρική έννοια των συντηρητικών οπαδών της «ελεύθερης αγοράς»}, οι οποίοι επικαλούνται ακριβώς την αντίθετη πλευρά του επιχειρήματος της αβεβαιότητας (καθώς τίποτα δεν έχει «αποδειχθεί», ας συνεχίσουμε όπως και πριν . . .). Μπορεί να ιδωθεί στην τερατώδη συμμαχία μεταξύ των δεξιών Αμερικάνων Προτεσταντών και της Καθολικής Εκκλησίας να εναντιωθούν σε οποιαδήποτε βοήθεια ελέγχου των γεννήσεων στις χώρες του Τρίτου Κόσμου, όταν η σύνδεση ανάμεσα στη δημογραφική έκρηξη και τα περιβαλλοντικά προβλήματα είναι έκδηλη. Την ίδια στιγμή — το μέγεθος της υποκρισίας — κάποιοι ισχυρίζονται ότι ενδιαφέρονται για το βιοτικό επίπεδο αυτών των πληθυσμών. Για να βελτιώσει όμως κάποιος το βιοτικό επίπεδο εκεί θα έπρεπε να επιταχύνει την καταστροφική παραγωγή και κατανάλωση των μη ανανεώσιμων πηγών.

P.E.: Κατά τη διάρκεια της Διάσκεψης του Ρίο, δύο συμβάσεις, με κάποια ιστορική σημασία το καθένα υιοθετήθηκαν: η σύμβαση για την κλιματική αλλαγή και η άλλη για τη βιο-ποικιλότητα. Αποτελούν κι αυτές κομμάτι του «Καρναβαλιού»;

K.K.: Ναι, καθώς δεν προτείνουν συγκεκριμένα μέτρα και δε συνοδεύονται από συγκεκριμένες κυρώσεις. Είναι οι τιμές που αποδίδει το Κακό στην Αρετή. Και μια λέξη για τη βιο-ποικιλότητα. Κάποιος/-α θα έπρεπε να θυμάται ότι από όσους υπέγραψαν την Έκκληση της Νυρεμβέργης κανείς δεν ξέρει πόσα ζωντανά είδη μπορούν να βρεθούν σήμερα στη Γη. Οι υπολογισμοί γίνονται μέσα στην κλίμακα των 10 και των 30 εκατομμυρίων ειδών, αλλά ακόμη και η κλίμακα των 100 εκατομμυρίων έχει τεθεί στο

τραπέζι. Τώρα, από αυτά τα είδη, γνωρίζουμε μόνο ένα μέσο ποσοστό. Αυτό που γνωρίζουμε, ωστόσο, με σχετική βεβαιότητα είναι ο αριθμός των ζωντανών ειδών που εξαφανίζονται κάθε χρόνο, συγκεκριμένα μέσω της καταστροφής των τροπικών δασών. Σήμερα, ο Ε. Ο. Wilson υπολογίζει ότι, τα επόμενα τριάντα χρόνια, θα έχουμε εξολοθρεύσει περίπου το 20% των υπαρχόντων ειδών — ή, για να χρησιμοποιήσουμε το χαμηλότερο συνολικό υπολογισμό, γύρω στα 70,000 είδη το χρόνο, διακόσια είδη την ημέρα! Ανεξάρτητα από οποιαδήποτε άλλη σκέψη, η καταστροφή ενός μόνο είδους μπορεί να οδηγήσει στην κατάρρευση της ισορροπίας, συνεπώς την καταστροφή, ενός ολόκληρου οικο-τοπου[4].

P.E.: Διαβάζοντας κάποια από τα άρθρα σας, κάποιος θα μπορούσε να έχει την εντύπωση ότι η οικολογία αποτελεί μόνο την κορυφή του παγόβουνου που καλύπτει μια επανα-διαπραγμάτευση όχι μόνο της επιστήμης αλλά και του οικονομικού-πολιτικού συστήματος. Είστε ένας επαναστάτης;

K.K.: Η επανάσταση δε σημαίνει χείμαρρους αίματος, την κατάληψη των Χειμερινών Ανακτόρων κοκ. Η επανάσταση σημαίνει τον ριζικό μετασχηματισμό των θεσμών της κοινωνίας. Με αυτή την έννοια, φυσικά είμαι επαναστάτης. Αλλά για να υπάρξει μια επανάσταση με αυτή την έννοια, προφανείς αλλαγές πρέπει να λάβουν χώρα στην ψυχο-κοινωνική οργάνωση του δυτικού ανθρώπου, στη στάση που έχει για τη ζωή, εν συντομία, στο φαντασιακό του. Η ιδέα ότι ο μόνος σκοπός στη ζωή μας είναι να παράγουμε και να καταναλώνουμε περισσότερο — μια ιδέα που είναι και παράλογη και εξευτελιστική — πρέπει να εγκαταλειφθεί. Το καπιταλιστικό φαντασιακό της ψευτο-ορθολογικής ψευδο-κυριαρχίας, της άνευ ορίων επέκτασης, πρέπει να εγκαταλειφθεί. Αυτό είναι κάτι που μπορεί να γίνει μόνο από όλους τους άνδρες και τις γυναίκες. Ένα άτομο, ή μια οργάνωση μόνο, μπορούν — στην καλύτερη περίπτωση — να προετοιμάσουν, να ασκήσουν κριτική, να διεγείρουν, να σκιαγραφήσουν πιθανές κατευθύνσεις.

P.E.: Ποιο παραλληλισμό θα μπορούσαμε να κάνουμε ανάμεσα στην υποχώρηση του μαρξισμού και στη ραγδαία ανάπτυξη της πολιτικής οικολογίας;

K.K.: Η σχέση τους είναι προφανώς περίπλοκη. Πρώτα απ' όλα, πρέπει κανείς να παρατηρήσει ότι ο Μαρξ μετέχει πλήρως του καπιταλιστικού φαντασιακού: σύμφωνα με αυτόν, όπως και με την κυρίαρχη ιδεολογία της εποχής του, τα πάντα εξαρτώνται από την αύξηση των παραγωγικών δυνάμεων. Όταν η παραγωγή φθάνει σε ένα αρκετά υψηλό επίπεδο είναι κανείς σε θέση να μιλήσει για μια αληθινά ελεύθερη κοινωνία, για μια κοινωνία ισότητας και πάει λέγοντας. Δεν βρίσκει κανείς στον Μαρξ καμία κριτική της καπιταλιστικής τεχνικής, είτε όσον αφορά την μέθοδο παραγωγής είτε όσον αφορά τον τύπο και τη φύση των προϊόντων που παράγονται. Για αυτόν, η καπιταλιστική τεχνική και τα προϊόντα της αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι της διαδικασίας της ανθρώπινης προόδου. Ούτε ασκεί κριτική στην εργασιακή διαδικασία του εργοστασίου. Επικρίνει, βεβαίως, μερικά «υπερβολικά» στοιχεία αλλά, υπό αυτήν τη μορφή, αυτή η οργάνωση φαίνεται για αυτόν να αποτελεί μια πραγμάτωση της ορθολογικότητας, χωρίς την προσθήκη εισαγωγικών. Το βασικό κομμάτι της κριτικής του έχει να κάνει με την χρήση αυτής της τεχνικής και αυτής της οργάνωσης: πως, δηλαδή, από αυτές επωφελείται μόνο το κεφάλαιο και όχι η ανθρωπότητα ως σύνολο. Δεν εντοπίζει την ανάγκη να γίνει μια εσωτερική κριτική στην τεχνική και την οργάνωση της καπιταλιστικής παραγωγής.

Το ότι ο Μαρξ «ξεχνάει» αυτά τα πράγματα είναι περιεργο, λόγω του ότι στην εποχή του αυτή η σκέψη απασχολεί πολλούς συγγραφείς. Ας θυμηθούμε, για να αναφερθούμε σε ένα γνωστό παράδειγμα, τους Άθλιους του Βικτόρ Ουγκό. Όταν, με σκοπό να σώσει τον Μάριο, ο Γιάννης Αγιάννης τον κουβαλάει μέσα από τους υπονόμους του Παρισιού, ο Ουγκό παραδίδεται σε μία από τις πολυαγαπημένες παρεκβάσεις του. Βασισμένος, χωρίς αμφιβολία, στους υπολογισμούς των μεγάλων

χημικών της εποχής, πιθανόν του Justus Liebig, λέει πως από το Παρίσι καταλήγει στην θάλασσα κάθε χρόνο, μέσω των υπονόμων του, χρηματικό ποσό ίσο με 500 εκατομμύρια χρυσά φράγκα. Αυτό το αντιπαραβάλλει στη συμπεριφορά των κινέζων αγροτών, οι οποίοι λιπαίνουν το χώμα με τα δικά τους περιττώματα. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο μας λέει ουσιαστικά ότι το έδαφος της Κίνας είναι τόσο εύφορο όσο ήταν και την πρώτη μέρα της Δημιουργίας. Γνωρίζει πως οι παραδοσιακές οικονομίες ήταν οικονομίες ανακύκλωσης, ενώ η σημερινή είναι μια οικονομία σπατάλης.

Ο Μαρξ όλα αυτά τα παραβλέπει ή τα περιθωριοποιεί. Και αυτό επρόκειτο να παραμείνει, μέχρι το τέλος, η τοποθέτηση του μαρξιστικού κινήματος. Αρχίζοντας από το τέλος της δεκαετίας του 50', αρκετοί παράγοντες θα ενώνονταν προκειμένου να αλλάξει αυτή η κατάσταση. Καταρχάς, μετά το εικοστό συνέδριο του ρωσικού Κομμουνιστικού Κόμματος, την ουγγρική επανάσταση το ίδιο έτος (1956), την Πολωνία, την Πράγα και πάει λέγοντας, η μαρξιστική ιδεολογία χάνει την γοητεία της. Κατόπιν άρχισε η κριτική της καπιταλιστικής τεχνικής. Σε αυτό αναφέρομαι σε ένα από τα κείμενά μου του 1957, «Το περιεχόμενο του Σοσιαλισμού»[5], όπου ανέπτυξα μια εκ βάθρων κριτική στον Μαρξ, για το ότι παραμελεί εντελώς την κριτική στην καπιταλιστική τεχνολογία, ειδικότερα σε ότι αφορά το στάδιο της παραγωγής, ότι συμεριζείται εντελώς, εν προκειμένω, την κυρίαρχη αντίληψη της εποχής του. Κατά την ίδια χρονική περίοδο, οι άνθρωποι άρχιζαν να ανακαλύπτουν τον όλεθρο που ο καπιταλισμός επέφερε στο περιβάλλον. Ένα από τα πρώτα βιβλία που άσκησαν μεγάλη επιρροή ήταν το «Silent Spring»[6] (Η σιωπηλή Άνοιξη) της Rachel Carson, το οποίο περιέγραψε τις καταστροφές που τα εντομοκτόνα επέφεραν στο περιβάλλον: τα εντομοκτόνα καταστρέφουν τα παράσιτα των φυτών αλλά και, συγχρόνως, έντομα - επομένως και τα πουλιά που τρέφονται από αυτά. Αυτό είναι ένα σαφές παράδειγμα μιας κυκλικής οικολογικής ισορροπίας και της ολοσχερούς καταστροφής της μέσω της καταστροφής ενός μόνο από τα συστατικά της στοιχεία. Μια οικολογική συνείδηση άρχισε κατόπιν να διαμορφώνεται. Αναπτύχθηκε ακόμα γρηγορότερα, καθώς νέοι άνθρωποι, δυσαρεστημένοι με το καθεστώς των πλούσιων χωρών, δεν μπορούσαν πια να εντάξουν τις κριτικές τους μέσα στα παραδοσιακά μαρξιστικά κανάλια που καταντούσαν σχεδόν γελοία. Κριτικές που στηρίζονταν επάνω στη συνεχή μεγέθυνση της φτώχειας δεν ανταποκρίνονταν πια στην πραγματικότητα: δεν θα μπορούσε κανείς πλέον να κατηγορήσει τον καπιταλισμό πως οδηγεί τους εργάτες στη λιμοκτονία από τη στιγμή που η κάθε οικογένεια της εργατικής τάξης είχε από ένα - και μερικές φορές δύο - αυτοκίνητα. Συγχρόνως, υπήρξε μια συγχώνευση των καθιερωμένων οικολογικών ζητημάτων με τα αντιπυρηνικά ζητήματα.

P.E.: Αποτελεί, τότε, η οικολογία τη νέα «τελευταία μεγάλη ιδεολογία»;

K.K.: Όχι, δεν θα έλεγα αυτό. Και εν πάσει περιπτώσει, η οικολογία δεν πρόκειται να γίνει ιδεολογία υπό την παραδοσιακή έννοια του όρου. Αλλά η αναγκαιότητα να ληφθεί το περιβάλλον καθώς και η ισορροπία μεταξύ της ανθρωπότητας και των πόρων του πλανήτη σοβαρά υπόψη, είναι προφανής για οποιαδήποτε αληθινή και σοβαρή πολιτική. Η φρενήρης πορεία της αυτονομημένης τεχνο-επιστήμης και η τεράστια δημογραφική έκρηξη που θα συνεχίσει να γίνεται αισθητή για τουλάχιστον μισό αιώνα μας το επιβάλλουν. Η προσπάθεια να ληφθούν αυτά υπόψη πρέπει να διαμορφωθεί μέσα σε ένα τέτοιο πολιτικό πρόταγμα, που δε θα εξαντλείται αποκλειστικά στην οικολογία αλλά θα την υπερβαίνει. Και εάν δεν υπάρξει ένα νέο κίνημα, καμία επανα-αφύπνιση του δημοκρατικού προτάγματος, η οικολογία θα μπορούσε εύκολα να ενσωματωθεί σε μια νέο-φασιστική ιδεολογία. Ενόψει μιας παγκόσμιας οικολογικής καταστροφής, παραδείγματος χάριν, κάποιος/κάποια μπορεί πολύ εύκολα να δει αυταρχικά καθεστώτα να επιβάλλουν δρακόντειους περιορισμούς σε έναν πανικόβλητο και απαθή πληθυσμό. Η παρεμβολή της οικολογικής συνιστώσας σε ένα ριζοσπαστικό δημοκρατικό πρόταγμα είναι απολύτως αναγκαία. Και είναι τόσο επιτακτική, ώστε η επαναξιολόγηση

της παρούσας κοινωνίας, οι αξίες και οι προσανατολισμοί, που υπονοείται από ένα τέτοιο πρόταγμα, είναι αδιαχώριστη από την κριτική του φανταστικού «της ανάπτυξης» με το οποίο ζούμε[7].

P.E.: Είναι τα γαλλικά οικολογικά κινήματα φορείς ενός τέτοιου προτάγματος;

K.K.: Πιστεύω πως μεταξύ των Πρασίνων (les Verts) όπως επίσης και μεταξύ των μελών της Génération Écologie, η πολιτική συνιστώσα είναι ανεπαρκής[8]. Δεν ασχολούνται καθόλου με τις ανθρωπολογικές δομές της σύγχρονης κοινωνίας, με τις πολιτικές και θεσμικές δομές, με το τι σημαίνει πραγματική δημοκρατία, με τα ερωτήματα που θα προέκυπταν από την παλινόρθωση και τη λειτουργία της και πάει λέγοντας. Τα κινήματα ασχολούνται, ως επί το πλείστο, με ζητήματα που έχουν να κάνουν με το περιβάλλον και σχεδόν αδιαφορούν για τα καυτά κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα. Είναι κατανοητό το γιατί δεν επιθυμούν να χαρακτηρίζονται «ούτε δεξιοί ούτε αριστεροί». Αλλά αυτό το «ζήτημα τιμής», το να μην παίρνεις θέση για τα καυτά πολιτικά ερωτήματα της εποχής, είναι μια στάση αρκετά εκτεθειμένη σε κριτική. Τα κινήματα αυτά τείνουν έτσι να μετατραπούν σε λόμπυ.

Ακόμα και όταν εκφράζουν ένα ενδιαφέρον για την πολιτική διάσταση, αυτό μου φαίνεται και πάλι ανεπαρκές. Αυτό έγινε στη Γερμανία, όπου οι Πράσινοι εφάρμοσαν έναν νόμο ανακλητότητας των εκπροσώπων τους. Η εναλλαγή και η ανακλητότητα αποτελούν κεντρικές ιδέες των πολιτικών μου συλλογισμών. Διαχωρισμένοι, όμως, από τα υπόλοιπα, δεν διατηρούν πια κανένα νόημα. Έτσι συνέβη και στη Γερμανία, όπου, αφού εισήχθησαν στο κοινοβουλευτικό σύστημα έχασαν κάθε νόημα. Ο λόγος ήταν πως ο χαρακτήρας του κοινοβουλευτικού συστήματος είναι να εκλέγει «εκπροσώπους» για πέντε χρόνια με στόχο να ξεφορτωθεί τα πολιτικά ερωτήματα, να αφήνει αυτά τα ερωτήματα στους «εκπροσώπους», έτσι ώστε να μην ασχολούμαστε με αυτά. Αυτό, όμως, είναι το αντίθετο του δημοκρατικού προτάγματος.

P.E.: Αυτή η καθαρά πολιτική συνιστώσα ενός προτάγματος ριζικής αλλαγής περιλαμβάνει επίσης τις σχέσεις Βορά-Νότου;

K.K.: Φυσικά, είναι ένας εφιάλτης το να βλέπεις καλοταϊσμένους ανθρώπους να κοιτάζουν τους Σομαλούς ετοιμοθάνατους απ' την πείνα και έπειτα να γυρίζουν ξανά στον ποδοσφαιρικό τους αγώνα. Αλλά είναι επίσης, από τη ρεαλιστικότερη σκοπιά, μια τρομερά βραχυπρόθεσμη στάση. Οι άνθρωποι κλείνουν τα μάτια τους και αφήνουν αυτούς τους ανθρώπους να συνεχίζουν να λιμοκτονούν. Αλλά μακροπρόθεσμα, αυτοί δεν θα αφήσουν τους εαυτούς τους να συνεχίσουν να πεθαίνουν της πείνας. Η λαθραία μετανάστευση αυξάνεται καθώς οι δημογραφικές πιέσεις μεγαλώνουν, και αυτό που είναι σίγουρο είναι ότι δεν έχουμε δει τίποτα ακόμη. Οι Τσικάνος περνάνε τα σύνορα Μεξικού-Αμερικής ουσιαστικά χωρίς κανένα εμπόδιο, και σύντομα δεν θα είναι μόνο οι Μεξικάνοι. Σήμερα, στην περίπτωση της Ευρώπης, διέρχονται, μεταξύ άλλων περιοχών από τα στενά του Γιβραλτάρ. Και αυτοί δεν είναι Μαροκινοί: είναι άνθρωποι που έρχονται από όλες τις γωνίες της Αφρικής, ακόμη και από την Αιθιοπία ή την ακτή του Ελεφαντοστού, οι οποίοι υπομένουν αφάνταστες ταλαιπωρίες ούτως ώστε να φτάσουν στη Ταγγέρη και να καταφέρουν να πληρώσουν τους λαθρέμπορους. Όμως αύριο, δεν θα υπάρχει πλέον Γιβραλτάρ. Υπάρχουν ίσως 40,000 χιλιόμετρα Μεσογειακής ακτής, αυτό που ο Γουίνστον Τσόρτσιλ αποκάλεσε «η αχίλλειος πτέρνα της Ευρώπης». Ήδη, φυγάδες από το Ιράκ περνάνε μέσα από τη Τουρκία και λαθραία εισέρχονται στην Ελλάδα. Ύστερα, υπάρχει όλο το Ανατολικό σύνορο των Δώδεκα. Θα υψώσουν πάλι ένα νέο Τείχος του Βερολίνου 3.000 ή 4.000 χιλιόμετρα μακριά με σκοπό να εμποδίσει τους πεινασμένους Ανατολικούς από το να εισέλθουν στο πλούσιο ήμισυ της Ευρώπης; Γνωρίζουμε ότι μια τεράστια οικονομική και κοινωνική ανισορροπία υπάρχει μεταξύ της πλούσιας Δύσης και του υπόλοιπου κόσμου. Αυτή η ανισορροπία δεν ελαττώνεται: αυξάνεται. Το μόνο πράγμα που η «πολιτισμένη» Δύση εξάγει σε αυτές τις χώρες, αντί για πολιτισμό, είναι

πραξικοπηματικές τεχνικές, όπλα και τηλεοράσεις που επιδεικνύουν καταναλωτικά πρότυπα τα οποία είναι ανέφικτα γι' αυτούς τους φτωχούς πληθυσμούς. Αυτή η ανισορροπία δεν θα κατορθώσει να συνεχιστεί, εκτός αν η Ευρώπη γίνει ένα αστυνομοκρατούμενο φρούριο.

P.E.: Τι γνώμη έχετε για το βιβλίο του Luc Ferry[9], το οποίο εξηγεί ότι οι Πράσινοι (les Verts) είναι οι φορείς μιας συνολικής θέασης του κόσμου η οποία αμφισβητεί τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση;

K.K.: Το βιβλίο του Luc Ferry διαλέγει τον λάθος εχθρό και εν τέλει γίνεται μια πράξη αντιπερισπασμού. Τη στιγμή που το σπίτι έχει πιάσει φωτιά, όταν ο πλανήτης κινδυνεύει, ο Ferry τα βάζει με τον εύκολο στόχο: κάποιους περιθωριακούς ιδεολόγους οι οποίοι δεν είναι ούτε αντιπροσωπευτικοί αλλά ούτε και αληθινή απειλή και δε λέει ούτε μία λέξη, ή μετά βίας μία, γύρω από τα αληθινά προβλήματα. Την ίδια στιγμή, αντιπαρατίθεται σε μια «νατουραλιστική» ιδεολογία, μια εντελώς επιφανειακά «ουμανιστική» ή «ανθρωποκεντρική» ιδεολογία. Ο άνθρωπος είναι ριζωμένος σε κάτι άλλο έξω από τον εαυτό του, το γεγονός ότι δεν είναι ένα «φυσικό» ον δε σημαίνει ότι αιωρείται στο κενό. Είναι ανώφελο το να επανερχόμαστε, συνέχεια, στο πεπερασμένο του ανθρωπίνου όντος όταν μιλάμε για τη φιλοσοφία της γνώσης και να ξεχνάμε αυτό το περιορισμένο όταν μιλάμε για την πρακτική φιλοσοφία.

P.E.: Υπάρχει φιλόσοφος, θεμελιωτής της οικολογίας;

K.K.: Δεν βλέπω κανένα φιλόσοφο που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ο θεμελιωτής της οικολογίας. Σίγουρα υπάρχει, μεταξύ των Αγγλων, Γερμανών και Γάλλων Ρομαντικών, μία «Αγάπη της φύσης». Αλλά η οικολογία δεν είναι «η αγάπη της φύσης». Είναι η αναγκαιότητα του αυτό-περιορισμού (δηλαδή, η αληθινή ελευθερία) του ανθρωπίνου είδους σε σχέση με τον πλανήτη πάνω στον οποίο, από τύχη, υπάρχει και τον οποίο έχει βαλθεί να καταστρέψει. Από την άλλη πλευρά, σίγουρα κάποιος μπορεί να βρει σε διάφορες φιλοσοφίες αυτή την υπεροψία, αυτή την ύβρη, όπως έλεγαν οι αρχαίοι Έλληνες, την υπερβολική οίηση ή την προπετή υπερβολή, οι οποίες ενθρονίζουν τον άνθρωπο στη θέση του «άρχοντα και κυρίου της φύσης» — ένας ισχυρισμός που είναι στην πραγματικότητα εντελώς γελοίος. Δεν είμαστε καν άρχοντες αυτού που εμείς θα κάνουμε, ξεχωριστά, αύριο ή σε μερικές βδομάδες. Όμως, η Ύβρις πάντα προκαλεί τη Νέμεση, την τιμωρία, και αυτό είναι που διακινδυνεύουμε να συμβεί σε εμάς.

P.E.: Θα ήταν ωφέλιμη μια επανεμφάνιση της αίσθησης του μέτρου και της αρμονίας της αρχαίας φιλοσοφίας;

K.K.: Μια επανεμφάνιση της φιλοσοφίας στο σύνολό της θα ήταν ωφέλιμη, λόγω του ότι διανύουμε μια από τις λιγότερο φιλοσοφικές περιόδους, για να μη πούμε αντιφιλοσοφικές περιόδους, στην ιστορία της ανθρωπότητας. Η αρχαία Ελληνική συμπεριφορά, εν τούτοις, δεν ήταν μια συμπεριφορά βασισμένη στο μέτρο και την αρμονία. Ξεκινάει από την αναγνώριση των αόρατων ορίων της δράσης μας, από την ουσιαστική θνητότητά μας και από την ανάγκη για αυτό-περιορισμό.

P.E.: Θα μπορούσε κάποιος να θεωρήσει την ανύψωση του ενδιαφέροντος για το περιβάλλον σαν ένα χαρακτηριστικό της επιστροφής του «θρησκευτικού», κάτω από τη μορφή μίας πίστης στη φύση;

K.K.: Πρώτα απ' όλα, δε νομίζω ότι, παρά τα όσα λέει ο κόσμος, ότι θα υπάρξει μια επιστροφή του θρησκευτικού στις Δυτικές χώρες. Ακολουθώντας, η οικολογία, ορθώς θεωρούμενη (και απ' αυτή την άποψη, αυτό είναι η γενική περίπτωση), δεν κάνει τη φύση θεότητα και ούτε και τον άνθρωπο βέβαια. Η μόνη σχέση που μπορώ να δω είναι πολύ έμμεση. Έχει να κάνει με το τι διέπραξε η θρησκεία για να κρατάει στο χέρι σχεδόν όλες τις κοινωνίες. Ζούμε στην πρώτη κοινωνία, από καταβολής της ιστορίας της ανθρωπότητας, όπου η θρησκεία δεν καταλαμβάνει το κέντρο της κοινωνικής ζωής. Γιατί αυτή η τεράστια θέση της θρησκείας μέχρι πρότινος; Επειδή υπενθύμιζε στον άνθρωπο



ότι δεν είναι ο άρχοντας του κόσμου, ότι υπήρχε κάτι άλλο εκτός από αυτόν, το οποίο το «προσωποποιούσε» με τον έναν ή τον άλλον τρόπο: το ονόμαζε ταμπού, τοτέμ, θεούς του Ολύμπου — ή Μ ο ί ρ α — Ιεχωβά κτλ. Η θρησκεία παρουσίαζε την Άβυσσο και την ίδια στιγμή την κάλυπτε δίνοντας της ένα πρόσωπο: είναι ο Θεός, ο Θεός είναι αγάπη κτλ. Και αυτή με αυτό τον τρόπο ακόμη έδινε νόημα στη ζωή και στο θάνατο του ανθρώπου. Βέβαια, πρόβαλε πάνω στις θεϊκές δυνάμεις ή πάνω στο μονοθεϊστικό Θεό κάποιες ουσιαστικές ανθρωπομορφικές και ανθρωποκεντρικές ιδιότητες και έτσι ακριβώς έδινε νόημα στο υπάρχον. Η Άβυσσος έγινε, κατά κάποιο τρόπο, οικεία και ομοιογενής με εμάς. Συγχρόνως, όμως, υπενθύμιζε στον άνθρωπο τον περιορισμό του: του υπενθύμιζε ότι το Ον είναι ανεξερεύνητο και αδάμαστο. Τώρα, μια οικολογία ενσωματωμένη σε ένα πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας πρέπει να υποδεικνύει αυτόν τον περιορισμό του ανθρώπου όπως επίσης και να του υπενθυμίζει ότι το Ον δεν έχει νόημα, ότι είμαστε εμείς αυτοί οι οποίοι δημιουργούμε το νόημα ιδίω κινδύνω (και με τη μορφή των διάφορων θρησκειών...)[10]. Υπάρχει συνεπώς, υπό μία έννοια, εγγύτητα, αλλά υπό μια άλλη έννοια, αμείωτη αντίθεση.

P.E.: Συνεπώς, περισσότερο από την άμυνα της φύσης επιθυμείτε την υπεράσπιση του ανθρώπου;

K.K.: Η υπεράσπιση του ανθρώπου εναντίον του εαυτού του, αυτό είναι το ζήτημα. Ο κυριότερος κίνδυνος για τον άνθρωπο είναι ο ίδιος ο άνθρωπος. Καμιά φυσική καταστροφή δεν είναι ισάξια με τις καταστροφές, τις σφαγές, τα ολοκαυτώματα που δημιουργήθηκαν από τον άνθρωπο ενάντια στον άνθρωπο. Σήμερα, ο άνθρωπος είναι ακόμη ή περισσότερο από ποτέ εχθρός του ανθρώπου, όχι μόνο επειδή συνεχίζει πιο πολύ από ποτέ να παραδίδεται σε μια σφαγή των ομοίων του, αλλά ακόμη επειδή προιονίζει το κλαδί πάνω στο οποίο κάθεται: το περιβάλλον. Την επίγνωση αυτού του γεγονότος θα έπρεπε κάποιος πρέπει να προσπαθήσει να αφυπνίσει ξανά σε μια εποχή όπου η θρησκεία, για πολύ καλούς λόγους, δεν μπορεί να παίξει πλέον αυτό το ρόλο. Πρέπει να υπενθυμίσουμε στους ανθρώπους τα όρια τους, όχι μόνο τα ατομικά αλλά και τα κοινωνικά. Δεν είναι μόνο ότι ο καθένας μας υπόκειται στο φυσικό νόμο και ότι μια μέρα θα πεθάνει. Είναι ότι όλοι εμείς μαζί δεν μπορούμε να κάνουμε ακριβώς τίποτα: οφείλουμε να αυτό-περιοριζόμαστε. Η Αυτονομία — η αληθινή ελευθερία — είναι ο αυτό-περιορισμός που είναι αναγκαίος όχι μόνο στους κανόνες της ενδοκοινωνικής συμπεριφοράς αλλά επίσης και στους κανόνες που υιοθετούμε στη συμπεριφορά μας προς το περιβάλλον.

P.E.: Αισιοδοείτε γύρω από αυτή την αφύπνιση της επίγνωσης των ανθρώπινων ορίων;

K.K.: Υπάρχει, στους ανθρώπους, μια δημιουργική δύναμη, μια δυνατότητα να μεταβάλλουν αυτό που είναι, η οποία εκ φύσεως και εξ' ορισμού είναι απροσδιόριστη και απρόβλεπτη. Αλλά κάτι τέτοιο δεν είναι καθαυτό θετικό ή αρνητικό και το να μιλάμε για αισιοδοξία ή απαισιοδοξία σε αυτό το επίπεδο είναι απλώς επιπόλαιο. Ο άνθρωπος, ως δημιουργός δύναμη, είναι «άνθρωπος» όταν χτίζει τον Παρθενώνα ή τον καθεδρικό ναό της Παναγίας των Παρισίων, όπως επίσης και όταν στήνει το Άουσβιτς ή το Γκούλαγκ. Η συζήτηση γύρω από την αξία αυτών που δημιουργεί ξεκινάει ύστερα (και είναι προφανώς η πιο σημαντική). Σήμερα, υπάρχει αυτό το αγωνιώδες ερώτημα σχετικά με το ότι η σημερινή κοινωνία ολισθαίνει σε ένα όλο και πιο κενό είδος επανάληψης. Κατόπιν, αν υποθέσουμε ότι αυτή η επανάληψη μπορεί να δώσει μια κατεύθυνση αναγέννησης της ιστορικής δημιουργίας, η διερώτηση θα αναφέρεται στη φύση και την αξία αυτής της δημιουργίας. Δε μπορούμε ούτε να αγνοήσουμε και να αποσιωπήσουμε αυτά τα ερωτήματα ούτε και να απαντήσουμε εκ των προτέρων σε αυτά. Αυτό είναι η ιστορία. Σχόλια: Μεταφράζουμε και δημοσιεύουμε στα τέλη Μάρτη του 2006 ένα δεύτερο κείμενο-συνέντευξη του Κορνήλιου Καστοριάδη (μετά τη συνέντευξή του το 96' περί του γαλλικού νοέμβρη, «Μια Άνοδος Σημαντικότητας;») με τον τίτλο «Η επαναστατική δύναμη της

Οικολογίας». Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, ίσως ο σημαντικότερος πολιτικός στοχαστής και φιλόσοφος του 20ου αιώνα, από το τη δεκαετία του 70' αρχίζει να ενσωματώνει στο σύστημα της κριτικής του και το οικολογικό ζήτημα. Φαίνεται, δε, σχεδόν από όλα τα τελευταία κείμενά του ότι το οικολογικό ήταν το ζήτημα που τον απασχολούσε περισσότερο ή τουλάχιστον εξίσου πολύ με άλλα θέματα. Οι πιο εκτενείς αντιμετώπισεις του οικολογικού προβλήματος έγιναν, βέβαια, με το βιβλίο «Από την Οικολογία στην Αυτονομία» (1980), κοινή ομιλία σε πανεπιστήμιο του Βελγίου μαζί με τον Ντανιέλ Κον Μπεντίτ παρουσία 800 ατόμων, καθώς και με την ομιλία «Οικολογία και Πολιτική» που δόθηκε το 1993 στο ΑΠΘ (μετά από πρόσκληση του τμήματος Χημικών Μηχανικών!). Τα βασικά προβλήματα τίθενται και εδώ: η σχέση μεταξύ τεχνο-επιστήμης και πολιτικής, το γενικότερο θέμα της τεχνικής στον καπιταλισμό που δεν μπορεί παρά να είναι μια εγγενώς καπιταλιστική τεχνική, το τεράστιο περιβαλλοντικό πρόβλημα, η τάση του καπιταλιστικού συστήματος για καταστροφή της ζωής κτλ. Τέλος, η σημασία του αυτοπεριορισμού αλλά και της δημιουργίας για ένα πρόταγμα κοινωνικής και ατομικής αυτονομίας.

Προκαταβολικά, να επισημάνουμε ότι έπονται άλλες 3 μεταφράσεις που θα δημοσιευτούν στο site του Terminal 119 μέχρι και τα μέσα Απρίλη. Οι δύο από τις τρεις θα έχουν να κάνουν με ένα ακόμη αδημοσίευτο κείμενο του Κορνήλιου Καστοριάδη καθώς και με μια μελέτη του Ian Pirie για το έργο του πολιτικού στοχαστή μέχρι και την περίοδο συγγραφής της «Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας».

Terminal 119 – για την κοινωνική και ατομική Αυτονομία

[1] Εκδόθηκε για πρώτη φορά στο La Planète Verte (Paris: Bureau des élèves des sciences politiques, 1993), σελ 21-25. Η συνέντευξη δόθηκε στον Pascale Egré. [Μια πρώτη μετάφραση, αμφιβόλου ποιότητας, εμφανίστηκε με τον τίτλο «World Imbalance and the Revolutionary Force of Ecology» στο περιοδικό Society and Nature, 5 (Ιανουάριος 1994): 81-90. Μεταφράζοντας ξανά αυτό το άρθρο, χρησιμοποιήσαμε ένα φωτοαντίγραφο του Καστοριάδη όπου ο ίδιος είχε διορθώσει με το χέρι το κείμενο της συνέντευξης. —T/E]

[2] Είναι περίεργο το να βρίσκεις τον όρο «τεχνοκρατία» να χρησιμοποιείται εδώ, δεδομένης της πολλαπλής άρνησης του Καστοριάδη – που ξεκινά τουλάχιστον από το 1957 – στο ότι μπορεί να είναι δυνατή μια τεχνοκρατία (πχ η εξουσίαση από τους τεχνικούς). Έλεγε συγκεκριμένα στο δεύτερο μέρος από το «Περιεχόμενο του Σοσιαλισμού»: «Ο σύγχρονος καπιταλισμός είναι γραφειοκρατικός καπιταλισμός. Δεν είναι — και δεν μπορεί να γίνει — ένας τεχνοκρατικός καπιταλισμός. Η ιδέα της τεχνοκρατίας αποτελεί μια κενή γενίκευση των επιφανειακών κοινωνιολόγων, ή ένα όνειρο ζωής των ίδιων των τεχνικών που έρχονται αντιμέτωποι με τη δική τους ανικανότητα και με τον παραλογισμό του παρόντος συστήματος». (PSW 2, σελ. 111-12; CR, σελ. 67 ή «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού», σελ. 50). Είναι ασαφές, ωστόσο, το αν η χρήση της λέξης αποτελεί μια παραδρομή της γλώσσας από την πλευρά του ομιλητή ή μια λάθος μεταβίβαση της συνέντευξης σε χαρτί [πχ τεχνοεπιστήμης (βλέπε παρακάτω), τεχνοκρατία] από την πλευρά του εκδότη. Η λέξη «τεχνοκρατία» γίνεται ακόμη πιο προβληματική όταν διαβάζουμε, παρακάτω, «ότι οι επιστήμονες ποτέ δεν είχαν και ποτέ δε θα έχουν τίποτα να πουν σε σχέση με τη χρήση της [τεχνο-επιστήμης] ή ακόμη και τον καπιταλιστικό της προσανατολισμό» —T/E. Να σημειώσουμε κι

εμείς συμπληρωματικά ότι στη μετάφραση του κειμένου στο Κοινωνία και Φύση στο συγκεκριμένο σημείο υπάρχει η λέξη «τεχνολογία» και όχι «τεχνοκρατία».

[3] Προτάσσοντας μια «επιστημονική οικολογία», που θα αντιτίθεται στις «παράλογες προκαταλήψεις», η Έκκληση της Χαϊλδεβέργης «δημοσιεύτηκε το 1992 στη Διάσκεψη για τη Γη στο Ρίο ντε Τζανέιρο. Με το τέλος της διάσκεψης του 1992, 425 επιστήμονες και άλλοι πνευματικοί

ηγέτες υπέγραψαν την Έκκληση. . . . Σήμερα, περισσότεροι από 4,000 από 106 χώρες έχουν υπογράψει, συμπεριλαμβανόμενων των 72 κατόχων του βραβείου Νόμπελ» σύμφωνα με το

- Scientific and Environmental Policy Project [http://www.sepp.org/heidelberg\\_appeal.html](http://www.sepp.org/heidelberg_appeal.html). —T/E
- [4] Ο Καστοριάδης παραθέτει τον Ε. Ο. Wilson σε μεγάλη συχνότητα στο κείμενό του «Dead End?» (1988), στη σελίδα 254 του PPA. —T/E
- [5] Βλέπε στο "On the Content of Socialism II" στο PSW 2, την αποσπασματική του μορφή στο CR. T/E
- [6] Rachel Carson, «Silent Spring» (Βοστώνη: Houghton Mifflin, 1962). —T/E
- [7] Βλέπε το «Σκέψεις πάνω στην Ανάπτυξη και την Ορθολογικότητα» (1977), στα αγγλικά στο PPA. —T/E. Στα ελληνικά το κείμενο βρίσκεται στους «Χώρους του Ανθρώπου».
- [8] Οι Les Verts (Οι Πράσινοι) ιδρύθηκαν το 1984 από τον Antoine Waechter ως οι διάδοχοι διάφορων πολιτικών-οικολογικών σχηματισμών που υπήρχαν πριν τη γαλλική υποψηφιότητα του René Dumont το 1974 για την προεδρεία. Η Génération Écologie αποτελεί το πολιτικό σκέλος, που ιδρύθηκε το 1990, του Brice Lalonde, έναν από τους ηγέτες των φοιτητών στη Σορβόνη κατά το Μάη του 68', δημιουργού το 1971 των Les Amis de la Terre (Φίλων της Γης). Αυτός ήταν και ο υπεύθυνος της προεδρικής καμπάνιας του Dumont το 1974, ο οποίος επίσης έθεσε υποψηφιότητα για τη γαλλική προεδρεία το 1981 με ένα οικολογικό ψηφοδέλτιο και έπειτα διετέλεσε και Υπουργός Περιβάλλοντος του 1988 υπό την προεδρεία του Γάλλου Σοσιαλιστή Φρανσουά Μιτεράν. Το 1992, ένα χρόνο προτού διεξαχθεί η παρούσα συνέντευξη, η Génération Écologie εξέλεξε 108 υποψηφίους στις δημοτικές εκλογές ενώ και οι αντίπαλοι Verts πέτυχαν τις δικές τους νίκες. Οι συζητήσεις για μια συγχώνευση των δύο ομάδων βούλιαξαν και τελικά η ομάδα του Lalonde υποστήριξε το νέο-γκωλιστή υποψήφιο για προεδρία, και εν τέλει πρόεδρο, Ζακ Σιράκ τόσο στις εκλογές του 1995 όσο και του 2002. Καθώς απομακρύνθηκαν από τη στάση του Waechter περί του «Ούτε με τη Δεξιά, Ούτε με την Αριστερά» (δες την επόμενη παράγραφο της παρούσας συνέντευξης), οι Πράσινοι (les Verts) συμμετείχαν στην «πλουραλιστική Αριστερή» κυβέρνηση του σοσιαλιστή πρωθυπουργού Λιονέλ Ζοσπέν μετά την απόφαση του Σιράκ το 97' να προκηρύξει βιαστικά εκλογές που είχαν ως αποτέλεσμα το να χάσει τη νομοθετική του πλειοψηφία. Ο Waechter πλέον ηγείται ενός πολιτικού-οικολογικού κόμματος, του Mouvement écologiste indépendant, αυτό-χαρακτηριζόμενο ως «100% οικολογικό». Οι πιο πρόσφατες αναφορές δείχνουν σημάδια μιας πιθανής επαναπροσέγγισης με τους Πράσινους (Les Verts). Ας σημειωθεί ότι αυτά δεν ήταν τα μοναδικά οικολογικά-πολιτικά κόμματα που ζητούσαν ψήφο στις γαλλικές εκλογές. Οκτώ πολιτικές-οικολογικές ομάδες και πολλοί άλλοι σχηματισμοί βρίσκονταν μέσα στο μεγάλο αριθμό των πολιτικών οργανώσεων που, όλες μαζί, ηγήθηκαν οι 8,000 υποψήφιοι στις εκλογές του 2002 για 555 θέσεις στην Εθνική Συνέλευση. Σε μια συνεχιζόμενη εκλογική συμμαχία με τους ηττημένους Σοσιαλιστές, οι Πράσινοι ήταν ικανοί να διατηρήσουν μόνο τρεις θέσεις εκείνη τη χρονιά. —T/E
- [9] Luc Ferry, *The New Ecological Order* (1992), μτφ. Carol Volk (Σικάγο: University of Chicago Press, 1995). —T/E
- [10] Πάνω σε αυτά τα θέματα, βλέπε "Η θέσμιση της Κοινωνίας και της θρησκείας" (1982), τώρα στο Θρυμματισμένο Κόσμο (World in Fragments). —T/E

**Κορνήλιος Καστοριάδης**

**[ Φεβρουάριος / 2006]**

**ΜΙΑ ΑΝΟΔΟΣ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΤΗΤΑΣ;**

**Μια συνέντευξη του Κορνήλιου Καστοριάδη στο Drunken Boat**

[«Η συνέντευξη αυτή του Κορνήλιου Καστοριάδη παραχωρήθηκε», σύμφωνα με τον μεταφραστή του Rising Tide of Insignificance στα αγγλικά, «τον Απρίλη του 1996 στον Max Blechman, εκδότη του αμερικάνικου αναρχικού περιοδικού Drunken Boat, για ένα τεύχος το οποίο εντέλει εκδόθηκε σε μορφή βιβλίου. Η συνέντευξη με τον Καστοριάδη τελικά απορρίφθηκε πριν τη δημοσίευση για λόγους χωρητικότητας της έκδοσης. Όλες οι σημειώσεις, με εξαίρεση την τέταρτη, γράφτηκαν από τον ίδιο τον Blechman. Αυτό το κείμενο και οι σημειώσεις του δόθηκαν προς δημοσίευση για τον τόμο The Rising Tide of Insignificance με την έγκριση του ίδιου του Blechman». Από αυτή τη μορφή του έργου (που βρίσκεται στη σελίδα [www.notbored.org/RTI.html](http://www.notbored.org/RTI.html)) είναι που άντλησε και μετέφρασε και το Tristero αυτή τη συνέντευξη πριν από δύο χρόνια περίπου. Πλέον αναδημοσιεύουμε, στα τέλη Γενάρη του 2006, τη μετάφραση με μια νέα επιμέλεια και κάποιες απαραίτητες προσθήκες εκ μέρους του περιοδικού «Terminal 119 – για την κοινωνική και την ατομική αυτονομία». Όπου γίνεται αναφορά στη βιβλιογραφία του Καστοριάδη, που είναι προσιτή στα ελληνικά, δίνουμε τους ελληνικούς τίτλους για μεγαλύτερη διευκόλυνση του αναγνώστη/ της αναγνώστριάς.]

Max Blechman: Στη συζήτησή σας το 1993 με τον Olivier Morel για την «άνοδο της ασημαντότητας», μας παρουσιάσατε μια σκληρή εικόνα της γαλλικής κοινωνίας. Σύμφωνα με αυτή την ανάλυση, η Γαλλία, για να ακριβολογούμε, δεν υποφέρει από κάποια εσωτερική πολιτική κρίση· κι αυτό γιατί υπάρχει μια γενικευμένη συναίνεση που κυριαρχεί στην πολιτική ζωή, μακριά από όποια αντιπαράθεση ή κοινωνική διαμάχη. Για να εξηγήσετε αυτή την κατάσταση, μας ζητήσατε να σκεφτούμε το γεγονός ότι έχει υπάρξει μια σταθερή μείωση στις μέρες των απεργιών στη Γαλλία και ότι τα αιτήματα των εργατών είναι συνήθως κορπορατιστικά. Όταν συμπεριλάβατε αυτή τη συνέντευξη στο βιβλίο σας «La Montee de l'insignificance», προσθέσατε μια σύντομη σημείωση, γραμμένη κατά τη διάρκεια των απεργιών των σπουδαστών και των εργατών το Νοέμβρη και το Δεκέμβρη του 1995, όπου δηλώνατε ότι οποιοδήποτε κι αν είναι το τελικό αποτέλεσμα του νέου κοινωνικού κινήματος, υπάρχει μια σχετική ατμόσφαιρα που δικαιολογεί αυτό το χαρακτηρισμό. Αργότερα, σε μια συνέντευξη που παραχωρήσατε λίγο μετά τις απεργίες σχεδόν ολόκληρου του δημόσιου τομέα, που είχαν ουσιαστικά παραλύσει τη Γαλλία για πάνω από ένα μήνα, δηλώσατε ότι το κίνημα δεν ήταν στα θεμέλιά του κορπορατιστικό αλλά, αντίθετα, αποτέλεσε μια ριζοσπαστική απόρριψη των πραγμάτων εν γένει[1]. Αυτό το νέο κίνημα σε συνδυασμό με τη δική σας αλλαγή θέσης υπονοούν ότι έχετε μια πιο αισιόδοξη οπτική για την πολιτική ζωή της Γαλλίας; Δεδομένου ότι αυτό ήταν το πιο ριζοσπαστικό και δημοφιλές κίνημα διαδηλώσεων στη Γαλλία από την εποχή του 1982[2], θα μιλούσατε πλέον για μια νέα «άνοδο» σημαντικότητας;

Κορνήλιος Καστοριάδης: Όχι, αυτό θα ήταν πολύ παράτολμο· εμμένω στις θέσεις μου. Προσέθεσα αυτή τη σημείωση επειδή μου ήταν φανερό ότι αυτό που είχε συμβεί πιο πριν, όσον αφορά την άμβλυνση της πολιτικής και κοινωνικής διαμάχης, αν ακριβολογήσουμε, δε θα μπορούσε να αφορά αυτή την περίοδο, ακριβώς επειδή αυτό το κίνημα, αν και κορπορατιστικό στη μορφή του με μια πολύ στενή οπτική, ήταν στην πραγματικότητα το αποτέλεσμα μιας βαθιάς αίσθησης απογοήτευσης: «On en a marre», «μπουχτίσαμε» με όλα αυτά! Και όλα αυτά δεν οφείλονταν απλά στην προσπάθεια του νεογκωλικού πρωθυπουργού Αλέν Ζιπέ να διαρθρώσει την κοινωνική ασφάλιση[3] ή αυτό και το άλλο και το παρα-άλλο. Έφταιγε το όλο σύστημα. Αυτό, είμαι σίγουρος ότι υπάρχει ακόμα και τώρα, αλλά δε θα βιαζόμουν να κολλήσω ένα χαρακτηρισμό σε ότι συνέβη το Νοέμβρη και το Δεκέμβρη και στο τι συμβαίνει σήμερα με όρους του στιλ «αυτό ήταν η τελευταία

φλόγα» ή «αυτό είναι ένα νέο ξεκίνημα». Πρέπει να δούμε τι θα γίνει. Δεν άλλαξε κάτι πάρα πολύ. Αλλά υπάρχουν σημάδια που καταδεικνύουν ότι συνέβη κάτι παραπάνω από μια «τελευταία φλόγα». Αυτά τα σημάδια είναι, για παράδειγμα, μια αναβίωση της κοινωνικής κριτικής, μια αναβίωση των κοινωνικών αναλύσεων του συστήματος, ακόμη κι αν σκεφτούμε τις προσπάθειες για μια αναθεώρηση του Μαρξ, και εκτός από το μοδάτο ή όχι του κινήματος, ο καθένας συνειδητοποιεί ότι η κατάσταση βρίσκεται σε αδιέξοδο και ότι αυτό το αδιέξοδο δεν είναι ανεκτό. Οπότε, προς το παρόν, νομίζω, πρέπει να κρατήσουμε τα μάτια μας ανοικτά. Έχω μιλήσει σε κάποιους φίλους για να ξεκινήσουμε κάποιο είδος περιοδικού ή εφημερίδας. Πρέπει να προσθέσω ότι οι παρατηρήσεις μου για την άμβλυνση της πολιτικής και κοινωνικής διαμάχης αφορούν όλες τις πλούσιες χώρες και όχι μόνο τη Γαλλία[4].

ΜΒ: Τι θα χαρακτηρίζατε ως σημαντικό σε αυτό το κίνημα πέρα από τη διάρκεια των απεργιών, των αυθόρμητων και μη χειραγωγούμενων από το συνδικάτο απεργιών, το συνολικό αριθμό των απεργών, το μέγεθος των διαδηλώσεων (2.200.000 άνθρωποι στους δρόμους στις 12 Δεκέμβρη και άλλοι 2.000.000 στις 16 του μηνός κτλ); Θεωρείτε, για παράδειγμα, τις γενικές συνελεύσεις των σπουδαστών, τις επιτροπές των καταλήψεων τους που αυθόρμητα αναπτύχθηκαν σε 50 περίπου πανεπιστήμια, την εθνική τους συντονιστική επιτροπή και το διάλογο που αναδύθηκε το Δεκέμβρη ανάμεσα στους σπουδαστές και τους απεργούς εργάτες ότι θεσμίζουν την πιο σημαντική ρήξη με τα κινήματα του Αριστερισμού στη Γαλλία από το 1968;

ΚΚ: Ναι. Αλλά από αυτή την άποψη, εκτός από τους σπουδαστές, οι εργάτες του σιδηρόδρομου και κάποιοι άλλοι, δεν έφτασαν τόσο μακριά όσο το '68', κι αυτός είναι ακόμη ένας λόγος που είμαι επιφυλακτικός στις εκτιμήσεις μου γι' αυτό το κίνημα. Δεν υπήρξαν αρκετές επιτροπές εργατικών οργανώσεων που να αξίζει κάποιος να μιλήσει γι' αυτές όσον αφορά τους εργάτες του σιδηρόδρομου και άλλους. Κι αυτές οι επιτροπές των εργατικών οργανώσεων αποτέλεσαν τις μοναδικές νέες μορφές οργάνωσης που έχουν εμφανιστεί από το 1968. Υπήρξε μια σειρά αντιπροσώπων από διάφορα σημεία της χώρας που προσπάθησαν να πάρουν αποφάσεις σε εθνικό επίπεδο. Οι τοπικές γενικές συνελεύσεις αποτελούσαν μια προϋπόθεση γι' αυτό· εξέλεξαν αντιπροσώπους αλλά το πρόβλημα δεν ήταν οι γενικές συνελεύσεις· το πραγματικό ερώτημα ήταν «Τι θα συμβεί στο εθνικό επίπεδο;» Σε προηγούμενους αγώνες των εργατών των σιδηροδρόμων, της Air France και άλλων, οι συντονιστικές επιτροπές είχαν δημιουργηθεί για να απαντήσουν σε αυτό το ερώτημα και να προχωρήσουν, να λύσουν το πρόβλημα. Με αυτό τον τρόπο κατάφεραν να αποφύγουν το γραφειοκρατικό έλεγχο του κινήματος. Αυτό δε συνέβη στο κίνημα του Νοέμβρη και του Δεκέμβρη. Κι αυτός είναι ακόμη ένας τρόπος να πούμε ότι τα συνδικάτα δεν αμφισβητήθηκαν αρκετά.

ΜΒ: Από αυτή την άποψη, η ανάλυση για τα συνδικάτα του '50' και του '60' που εσείς αρθρώσατε στο Socialisme ou Barbarie ισχύει ακόμη. Η CGT (Confederacion General du Travail) και τα άλλα συνδικάτα ακολούθησαν το κίνημα μόνο για να το αφομοιώσουν και να σιγουρέψουν τη θέση τους στο τραπέζι των διαπραγματεύσεων με το Κράτος. Θα ήταν σωστό να πούμε ότι, έτσι, εσείς «δείχνετε» τα συνδικάτα, ως σημαντική δύναμη, ή ως την κύρια δύναμη, που μπορεί να αποτρέψει να εξελιχθεί μια απεργία του δημόσιου τομέα σε μια γενική απεργία (και να επεκταθεί στον ιδιωτικό τομέα) ή που μπορεί να περιστείλει την αυτονομία του κινήματος;

ΚΚ: Δε «δείχνω» τα συνδικάτα... αυτό είναι που κάνουν άλλωστε, είναι η δουλειά τους! Είναι σα να με ρωτάτε «Βρίσκετε ότι υπάρχουν πολιτικοί μέσα στο καπιταλιστικό σύστημα και το Κράτος;» Ε, λοιπόν, ναι, αλλά αυτή είναι η δουλειά τους. Τα συνδικάτα για πάνω από έναν αιώνα τώρα, βασίζονται στο μέγεθος των διαδηλώσεών τους και τη δυσκολία ή την ανικανότητα του εργατικού κινήματος να διαχειριστεί τις υποθέσεις του. Οι εργάτες αναθέτουν την εξουσία τους στη γραφειοκρατία των συνδικάτων και το ίδιο συμβαίνει και

στην Αμερική με την AFL-CIO. Φυσικά ο ρόλος των συνδικάτων μπορεί να είναι διαφορετικός, αλλά δε θα έπρεπε κανείς να εκπλαγεί σε περίπτωση που τα συνδικάτα αναλάβουν το ρόλο της καταστολής ή της καταπίεσης ή της παράκαμψης του κινήματος[5]. Αυτή ακριβώς είναι η κοινωνική τους λειτουργία.

MB: Πως βλέπετε ένα συνδικάτο σαν το SUD (Syndicat Unitaire Democratique) που βασίζεται εμφανώς στην αυτοδιεύθυνση (autogestion) και εμπνέεται από την ελευθεριακή πολιτική; Συγκεκριμένα, αμφισβήτησαν την περιοριστική γραφειοκρατία και το ρεφορμισμό των CGT, FO και, ειδικότερα, της CFDT (Confederacion Francaise Democratique des Travailleurs) και είδαν τις γραμμές τους να πυκνώνουν κατά εκατοντάδες, κατά τη διάρκεια και μετά τις απεργίες, κυρίως από τους σιδηροδρομικούς που αποφάσισαν να παρατήσουν τα παραδοσιακά συνδικάτα[6]. Πριν από δύο εβδομάδες, κατά τη διάρκεια των εκλογών της SNCF (Societe Nationale des Chemins de Fer, η οποία είναι η δημόσια επιχείρηση του γαλλικού σιδηροδρόμου), το SUD εξέπληξε τους πάντες κερδίζοντας ποσοστά αντίστοιχα αυτών της FO και της CFDT.

Παρατηρούμε, μήπως, μια ρήξη με τον παραδοσιακό συνδικαλισμό ή πιστεύετε ότι το SUD είναι, λόγω του ότι είναι συνδικάτο, πιθανόν να ξεπέσει τελικά στον παραδοσιακό ρόλο ενός γραφειοκρατικού διαμεσολαβητή μεταξύ των εργατών και του Κράτους; KK: Είναι προφανές ότι η επιτυχία του SUD εκφράζει τη βαθιά απογοήτευση που νιώθουν οι εργάτες για τη συνδικαλιστική γραφειοκρατία και, συγκεκριμένα, τη γραφειοκρατία της CFDT. Τώρα, όσο υιοθετούν την παραδοσιακή μορφή του συνδικαλισμού, πάντοτε κάποιος θα αναρωτιέται για το αν θα πέσουν στις ίδιες παγίδες που έπεσαν όλες οι ιστορικές απόπειρες για την αναβίωση του συνδικαλιστικού κινήματος. Θυμηθείτε ότι ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα που έθετε ο κόσμος κατά τη διάρκεια του κινήματος ήταν ότι δεν ήθελαν ακόμη ένα συνδικάτο. Και μόλις το κίνημα τελείωσε, αρνήθηκαν να συγκροτήσουν συντονιστικές επιτροπές. Αυτό εκφράζει την αληθινή προβληματική της κατάστασης: αν συνεχίζουμε να λειτουργούμε ως συντονιστική επιτροπή, ή θα μετασχηματιστεί αυτή σε συνδικάτο και, έπειτα, το συνδικάτο θα μας δημιουργήσει πάλι τα ίδια προβλήματα, ή παραμένουμε μια συντονιστική επιτροπή, και απλά θα παρακμάσει (επειδή οι άνθρωποι δε θα συνεχίζουν να συγκεντρώνονται σε συναντήσεις σε όλη τη Γαλλία, ταξιδεύοντας 6 ή 12 ώρες στο δρόμο, αν δεν τους δένει πλέον κάτι σαν ένα πολιτικό κίνημα). Οπότε έχουμε πολλά ερωτήματα εδώ και πρέπει να είμαστε σε εγρήγορση.

MB: Έχετε πάρει τις αποστάσεις σας από μια ενεργή πολιτική δέσμευση μετά τα γεγονότα του Μάη του 68' κι έχετε, όλο και πιο πολύ, αφιερώσει το χρόνο σας στη θεωρητική δουλειά. Εξεπλάγην, λοιπόν, που άκουσα να λέτε πριν από ένα λεπτό ότι σκέφτεστε να ξεκινήσετε ένα περιοδικό. Ποιο είναι το κίνητρο πίσω από ένα τέτοιο νέο σχέδιο και πως θα το περιγράφατε;

KK: Το περιοδικό ή η εφημερίδα είναι ένα είδος πειράματος. Αν πετύχει, αυτό σημαίνει κάτι, σημαίνει ότι υπάρχει μια φωτιά που είναι ακόμη ζωντανή. Αν υπάρξει πολύ μικρή ανταπόκριση, αυτό επίσης θα είναι ένα σημάδι, αν και δε θα σημαίνει καθαυτό ότι το σχέδιο θα σταματήσει.

MB: Ήταν η αναζωογόνηση μιας ριζοσπαστικής πολιτικής, κατά τη διάρκεια του κινήματος του τελευταίου χειμώνα, που σας ενέπνευσε να ξεκινήσετε αυτό το σχέδιο;

KK: Όχι, η ιδέα υπήρχε από πέρυσι την άνοιξη. Σκεφτόμενος πόσο καταθλιπτικά έχουν γίνει τα πράγματα, ο κόσμος έλεγε «Γιατί δεν κάνουμε κάτι;» και, ίσως, ήδη οσφραίνονταν τα γεγονότα του Νοέμβρη και του Δεκέμβρη που έπονταν.

MB: Μου φάνηκε ότι είχατε απομονωθεί εντελώς κατά τη διάρκεια των αντιπαραθέσεων (debates) του Δεκέμβρη που ονομάστηκαν «ο πόλεμος των διανοουμένων». Υπήρξαν δύο βασικά στρατόπεδα που αναγνωρίστηκαν κατά την περίοδο αυτή: από τη μια, οι φιλελεύθεροι που υπέγραψαν μια δήλωση που δημοσιεύθηκε στο Esprit υποστηρίζοντας

κριτικά τις μεταρρυθμίσεις του Ζιπέ για την Κοινωνική Ασφάλιση (μια στάση που, ειρωνικά, κράτησε κι ο πρώην συνεργάτης σας στο SouB, ο Claude Lefort)[7], και, από την άλλη, αυτοί που βρίσκονταν κοντά στον Pierre Bourdieu, που υπέγραψαν μια δήλωση στη Le Monde που τοποθετούνταν ενάντια στη μεταρρύθμιση αλλά παρέμεναν μη-κριτικοί ως προς τα συνδικάτα και συνδύαζαν τον παλιομοδίτικο Μαρξισμό με έναν ασαφή ρεπουμπλικανισμό. Εσείς αρνηθήκατε να υπογράψετε και τις δύο δηλώσεις αλλά, την ίδια στιγμή, δεν υπήρχε «τρίτο στρατόπεδο» που να συμμετάσχει στο δημόσιο διάλογο. Ποιον περιμένετε τότε να συμμετέχει σε ένα τέτοιο σχέδιο από τους γνωστούς Γάλλους διανοούμενους του σήμερα;

ΚΚ: Το σχέδιο, προφανώς, δε θα ελκύει αυτούς που βρίσκονται γύρω από τον Bourdieu ή το Esprit. Όσο για τον Lefort, δεν έχω δουλέψει ξανά μαζί του από το 58’.

ΜΒ: Ωστόσο, αφού έφυγε ο Lefort από το SouB, συνεργαστήκατε πάλι μαζί στα τέλη του 70’.

ΚΚ: Μα, αυτό έγινε σε ένα εντελώς διανοητικό επίπεδο, επειδή τίποτε άλλο δεν μπορούσε να γίνει τότε! Εκδώσαμε δύο περιοδικά, όπως θα γνωρίζετε, το Textures και μετά το Libre, τα οποία ήταν πολύ θεωρητικά. Αυτά τα περιοδικά δεν είχαν καμιά σύνδεση με οποιαδήποτε πρακτική δραστηριότητα. Ήταν, βέβαια, ενάντια στο κατεστημένο αλλά αυτό είναι το περισσότερο που θα μπορούσε να ειπωθεί γι’ αυτά.

ΜΒ: Και, ακόμη πιο συγκεκριμένα, αυτά τα περιοδικά έδωσαν όντως φωνή σε μια θεωρία της πολιτικής αυτονομίας και σε μια ελευθεριακή κριτική του Κράτους, που αντλούσε από το ανθρωπολογικό έργο του Pierre Clastres, ο οποίος ανήκε στην εκδοτική επιτροπή του Libre. Τώρα που ο Clastres πέθανε κι ο Lefort επιδοκιμάζει πλήρως την πολιτική του Κοινοβουλίου, υπάρχει ένα διανοητικό περιβάλλον ή έστω κάποιος διανοητικός χώρος, ο οποίος μπορεί να δεσμευθεί σε μια τέτοια θεωρητική περιπέτεια σήμερα;

ΚΚ: Ίσως υπάρχει, αλλά αυτό που έχουμε στο μυαλό μας δεν είναι καθόλου ένα θεωρητικό σχέδιο. Αυτό που λείπει σήμερα δεν είναι η θεωρητική δουλειά αλλά η ικανότητα των διανοουμένων να βρίσκονται σε επαφή με αυτό που πραγματικά συμβαίνει σε ένα βαθύτερο επίπεδο της κοινωνίας, και αυτό είναι που θα προσπαθήσουμε να παλέψουμε.

ΜΒ: Υπάρχουν διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα σε αυτές τις δύο πλευρές;

ΚΚ: Για μένα, ναι... υπάρχουν

ΜΒ: Επομένως δε βρίσκετε σοβαρό λόγο να ασκήσετε κριτική στις επικρίσεις του Habermas όσον αφορά την άμεση δημοκρατία, ή να δημιουργήσετε μια θεωρητική γέφυρα μεταξύ του δικού σας ιδανικού μιας δημοκρατικής π ό λ ε ω ς και της Arendt, αλλά θέλετε το περιοδικό να λειτουργεί αποκλειστικά ως ένα φόρουμ «της βάσης»;

ΚΚ: Δεν υπάρχει κάποιος που να ενδιαφέρεται για τις ιδέες του Habermas πάνω στη δημοκρατία. Πραγματικά, δεν υπάρχουν πρακτικά ζητήματα στη δική του πολιτική φιλοσοφία[8]. Με τη Hannah Arendt είναι διαφορετική η κατάσταση, και έχουμε πολύ κοινό έδαφος από αυτή την άποψη, αλλά γνωρίζετε ότι υπάρχει μια διαφορά μεταξύ της δικής της σκέψης (εκείνη την εποχή) και εκείνων που πάντοτε έλεγε το SouB[9]. Ο αληθινός σκοπός του περιοδικού θα ήταν να αναφέρεται στις δυσκολίες που το ριζοσπαστικό κίνημα αντιμετωπίζει σήμερα και στο πως θα καλλιεργηθεί το έδαφος για την ανάπτυξη του[10]. Θέλουμε να απορρίψουμε τις προσεγγίσεις του Bourdieu και του Esprit και να προσπαθήσουμε να συγκροτήσουμε προτάσεις που μπορούν να πετύχουν κάτι διαφορετικό. Το θέμα δεν είναι να δημιουργήσουμε μια νέα θεωρητική κατεύθυνση. Ίσως είμαι πολύ αλαζόνας, αλλά θα μπορούσα να κάνω μια θεωρητική μελέτη όποια στιγμή θελήσω. Δεν είναι αυτό το πρόβλημα. Το πρόβλημα είναι να προσπαθήσουμε να γεφυρώσουμε το χάσμα μεταξύ όλων των εξελίξεων και των ιδεών που έχουμε επεξεργαστεί στα τελευταία 40 χρόνια, από τη μια, και της αίσθησης των ανθρώπων, από την άλλη, ότι όλα αυτά είναι πολύ μακρινά και άσχετα με τις υποθέσεις τους. Αυτό είναι το

βασικό ζήτημα.

\* \* \*

Σχόλια: Το «Terminal 119 – για την κοινωνική και ατομική αυτονομία» αποφάσισε να αναδημοσιεύσει αυτή τη συνέντευξη του Καστοριάδη, με μια νέα και καλύτερη επιμέλεια και κάποια συμπληρωματικά σχόλια, στις αρχές του 2006. Οι λόγοι της αναδημοσίευσης είναι αρκετοί. Σε αυτό το, φαινομενικά δευτερεύον, κείμενο του Καστοριάδη, μας ενδιαφέρει ότι ο εν λόγω πολιτικός στοχαστής τοποθετείται, μεταξύ άλλων, ρητά για συγκεκριμένους κοινωνικούς αγώνες που έλαβαν χώρα το 1995 στη Γαλλία, συγκεκριμένα τη δίμηνη απεργία του δημόσιου τομέα που ακολούθησε και μεγάλο κομμάτι του ιδιωτικού.

Ο Καστοριάδης φανερώνει τη διαύγεια του πνεύματός του με τις κρίσιμες κριτικές που απευθύνει στο κίνημα, νιώθοντας βέβαια και ο ίδιος πως αποτελεί κομμάτι αυτού και όχι απλώς ως ένας «εξωτερικός επικριτής». Θέτει και πάλι, μετά από πολλά χρόνια είναι η αλήθεια, το ζήτημα της μορφής της οργάνωσης μιας απεργιακής κινητοποίησης.

Επιβεβαιώνει το πρόβλημα της εμπιστοσύνης στα παραδοσιακά συνδικάτα, ακόμη και σε αυτά που έχουν μια ελευθεριακή πολιτική, και τονίζει πως τα ζητήματα μορφής του αγώνα, πχ το πώς θα επιλεγεί να υπάρξει συντονισμός σε εθνικό επίπεδο, είναι θέματα πρωτεύουσας σημασίας στα οποία δεν έχει υπάρξει απάντηση από το αντι-καπιταλιστικό κίνημα. Το αδιέξοδο του να δημιουργηθεί μετά την οποιαδήποτε και, βέβαια, επιθυμητή άγρια απεργία ένα συνδικάτο, που κατά πάσα πιθανότητα θα γραφειοκρατικοποιηθεί και ξεπέσει στην αντιπροσώπευση, ή μια συντονιστική επιτροπή, που θα έχει βραχύβια πορεία μιας και οι άνθρωποι θα κουραστούν – αργά ή γρήγορα – να την υποστηρίζουν με ενθουσιασμό, βάζει ξανά το ζήτημα ενός κινήματος που θα εισάγει άμεσα μια σειρά πολιτικών θεσμών. Όχι θεσμών πολιτικής πρωτοπορίας που θα καθοδηγεί το λαό, αλλά θεσμών ενός πολιτικού κινήματος που θα πρέπει να οργανώνεται, να θεσμίζει και να παραμένει οξύ στην κριτική του, δίπλα στα όποια κοινωνικά κινήματα και στο βαθμό που μένει διακριτό από αυτά τα τελευταία. Ο συνδικαλισμός είναι κάτι παραπάνω, λοιπόν, από μια μορφή του αγώνα. Αποτελεί και μια απάντηση, απάντηση που πιθανόν να την έχει υπερβεί η ιστορία των κοινωνικών αγώνων. Το να λέει, από την άλλη, κάποιος/-α ότι τα συνδικάτα είναι ξεπερασμένα και να μην προτείνει και συμμετέχει στη δημιουργία ενός πολιτικού κινήματος, είναι σα να αφήνει τη λογική της πρωτοπορίας να επιβληθεί στους αγώνες. Γιατί εκεί όπου δε θα υπάρξει μια οργανωμένη αμεσοδημοκρατική αντιπρόταση, είναι εμφανές ότι οι καιροσκόποι θα αναλάβουν δράση για να καθοδηγήσουν, να διαστρεβλώσουν και να καναλιζάρουν τις όποιες διαθέσεις του κόσμου μετά από μια άγρια απεργία ή μια παράλυση του κρατικού μηχανισμού αρκετών μηνών, όπως έγινε για παράδειγμα και στην Αργεντινή πριν από πέντε χρόνια. Οι εξεγερμένες και οι εξεγερμένοι εκεί επέβαλαν γενικές συνελεύσεις, άμεση δημοκρατία και αυτό-οργάνωση για δύο μήνες. Κατά τη διάρκεια αυτών των μηνών ο κόσμος ξύλιαζε στο κρύο για ολόκληρα 24ωρα και καταπονούνταν από την υπερ-προσπάθεια να δοκιμάζει τους καινούργιους τρόπους διαχείρισης της καθημερινότητας. Όπως είχε πει σωστά ο Καστοριάδης σε άλλο κείμενό του, οι άνθρωποι που επιτελούν μια επανάσταση – παρά το θαυμάσιο ενθουσιασμό και αυτοθυσία που δείχνουν – είναι άνθρωποι που πρέπει να κοιμούνται και να τρώνε κάθε μέρα. Είναι κανονικοί άνθρωποι. Αν αυτό αγνοηθεί, είναι προφανές ότι οι καθημερινές πολύωρες γενικές συνελεύσεις στο κρύο και στην ορθοστασία, θα «ξεφουσκώσουν» το κίνημα. Οι 5,000 συμμετέχοντες, για παράδειγμα, μετά από έναν, δύο, τρεις μήνες θα γίνουν 1,000. Αντίθετα, τη στιγμή που το κίνημα βρίσκεται σε κορύφωση, θα έπρεπε να επιλέγεται η δημιουργία θεσμών, κοινωνικών ή πολιτικών, που θα μπορούσαν να επιβιώσουν και μετά το ξέσπασμα μιας εξέγερσης. Θεσμών που δε θα ζητούσαν μια τεράστια αυτοθυσία από όλους τους ανθρώπους αλλά μια μίνιμουμ στράτευση, βασισμένη στο συνεχές του ενδιαφέροντός τους για ρήξη. Αυτοί οι θεσμοί, βέβαια, είναι ζήτημα κοινωνικής δημιουργίας να υπάρξουν και όχι επιβολής. Ο ίδιος ο Καστοριάδης, όπως λέει στη συνέντευξη, σκεφτόταν να δημιουργήσει μάλιστα ένα χρόνο μόλις πριν πεθάνει (1997) ένα πολιτικό περιοδικό που να θέτει αυτά τα



ζητήματα όλο και πιο άμεσα. Και υποψιαζόμαστε ότι επ' αφορμή των Ζαπατίστας, του κινήματος του Σιάτλ και των ανακατατάξεων στη Λατινική Αμερική, θα είχε πολλά να πει. Μάλιστα, όπως μας πληροφορεί και ο David Ames Curtis, ο Edgar Moren είχε ήδη προτείνει στον Καστοριάδη να επισκεφτούν και να συζητήσουν με μέλη του ζαπατίστικου κινήματος, κάτι το οποίο βρισκόταν υπό συζήτηση.

Φαίνεται ότι ο «στοχαστής των φαντασιακών» μέχρι να πεθάνει, είχε διατηρήσει ακέραιο το ριζοσπαστισμό του λέγοντας πως πρέπει να επιλεγεί στη Γαλλία (και όχι μόνο εκεί) μια τρίτη οδός ανάμεσα στους κομφορμιστές του Esprit και τους ρεφορμιστές της τάσης του Pierre Bourdieu. Φαίνεται ότι, φυσικά, ακόμη τον απασχολούσαν (και πως θα γινόταν διαφορετικά;) τα ζητήματα μορφής και περιεχομένου των κοινωνικών αγώνων. Όλο αυτό το ζήτημα έχει μεγάλη σχέση – πιστεύουμε – με το σήμερα. Αυτό θα έπρεπε να προβληματίσει και εμάς – και με αφορμή τα νέα γεγονότα του γαλλικού Νοέμβρη του 2005 στα προάστια του Παρισιού – για το τι θέσεις παίρνουμε ως πολιτικά υποκείμενα, τότε θεοποιώντας τον αρχικό ενθουσιασμό μιας κοινωνικής εξέγερσης και παραβλέποντας το πολιτικό της περιεχόμενο και τότε αδιαφορώντας για το καθημερινό μας χρέος – ως υποκειμένων, ατομικών και συλλογικών – να συμμετάσχουμε στη διαδικασία της δημιουργίας ερωτημάτων στο ανοιχτό κοινωνικό γύρω από τη σημερινή κατεστημένη θέσμιση, γύρω από το σημερινό ακραιφνή ατομικισμό. Όλα αυτά που γράψαμε ως τώρα αποσκοπούν στο να πουν ότι οι συνειδήσεις που χτίζονται στους δρόμους και στα μεγάλα κοινωνικά ξεσπάσματα δεν είναι αρκετές για να στηρίξουν ένα αμεσοδημοκρατικό πρόταγμα μέχρι τέλους. Και νομίζουμε ότι οι γραμμές που γράφει ο Καστοριάδης βρίσκονται προς αυτή την κατεύθυνση. Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι, αφενός, οι συνειδήσεις πρέπει να εξασφαλίσουμε να μη μας πεθάνουν στα χέρια, μόλις απομακρυνθούμε λιγάκι από το δρόμο... και ότι, αφετέρου, αν θέλουμε να μιλάμε για ένα κίνημα Αυτονομίας, κοινωνικής και ατομικής, αυτές οι συνειδήσεις πρέπει να έχουν μια ανάπτυξη και πέρα από το δρόμο: στο σπίτι, στη δουλειά, στο κρεβάτι και στις καθημερινές μας σχέσεις.

Terminal 119 – για την κοινωνική και ατομική αυτονομία

[1] “Les intellos entre l’ archaisme et la fuite”, συνέντευξη που παραχωρήθηκε στον Philippe Petit στο L’ Evenement du Jeudi, το Δεκέμβρη του 1995, σελ. 32: «Αλλά είναι φανερό όταν κάποιος σκεφτεί τις αντιδράσεις των απεργών καθώς και τη συμπεριφορά της πλειοψηφίας του πληθυσμού, ότι στην καρδιά του αγώνα υπάρχει κάτι διαφορετικό: μια προφανής και γενικευμένη απόρριψη των πραγμάτων».

[2] Δες πχ τον Bernard Cassen “Quand la societe dit non”, Le Monde Diplomatique τον Ιανουάριο του 1996, σελ. 8: «Ποτέ, από το 1968 ως σήμερα, δεν έχει προκαλέσει ένα κίνημα... ένα τέτοιο κυνήγι νοήματος».

[3] Στις 15 Νοέμβρη 1995 – μια περίοδος όπου οι απεργίες και οι καταλήψεις των μαθητών, φανερά για βελτιωμένες συνθήκες εκπαίδευσης, κέρδιζαν έδαφος σε (παν)εθνικό επίπεδο – ο πρωθυπουργός Αλέν Ζιπέ έκανε μια σειρά προτάσεων για να μειώσει τα έξοδα από το σύστημα κοινωνικής ασφάλισης, για να ιδιωτικοποιήσει τα νοσοκομεία και την τηλεπικοινωνιακή εταιρία, και

για να αυξήσει το όριο συνταξιοδότησης σε όλο το δημόσιο τομέα, εμπνέοντας το δημόσιο τομέα να συμμετάσχει στην εξέγερση των σπουδαστών».

[4] Αυτή η τελευταία πρόταση προστέθηκε στο τέλος από τον ίδιο τον Καστοριάδη κατά τη διόρθωση και απομαγνητοφώνηση της συνέντευξης. [Σημείωση του Άγγλου Εκδότη-Μεταφραστή.]

[5] Για να εξηγήσουμε κάπως τι εννοούμε, προσέξτε τη δήλωση που ακολουθεί από έναν αντιπρόσωπο της FO (Force Ouvriere) που έγινε στη Le Monde στις 18 Δεκέμβρη του 1995: «Είμαι πεπεισμένος ότι οι διευθύνοντες τις συνομοσπονδίες της CGT και της FO ποτέ δε θέλησαν μια γενική απεργία. Ο Viannet και ο Blondel (πρόεδροι της CGT και της FO αντίστοιχα) τα κάνουν πάνω τους και μόνο με μια τέτοια ιδέα. Το κίνημα παραήταν αυθόρμητο, παραήταν αυτόνομο... έβαζαν τροχοπέδη στο να οργανώσουμε επιτροπές απεργών σε κάθε γειτονιά»

[6] Το SUD δημιουργήθηκε το 1988 με το ρητό στόχο να αμφισβητήσει τον κορπορατισμό του συνδικαλισμού και να αντισταθεί στην ιδιωτικοποίηση της γαλλικής κρατικής οικονομίας.

Σύμφωνα

με τη Le Monde (στις 6 Ιανουαρίου του 1996), «οι ιδρυτές του εμπνέονται από τον αναρχο-συνδικαλισμό των αρχών αυτού του αιώνα... ενός συνδικαλιστικού κινήματος που θα πετύχαινε το σχέδιο της κοινωνικής χειραφέτησης».

[7] Ενώ το ίδιο το κίνημα προχωρούσε, ο Lefort εξέφρασε το θαυμασμό του για τη Nicole Notat (την πρόεδρο της CFDT που υποστήριξε τις μεταρρυθμίσεις του Ζιπέ, καταφέροντας μια διάσπαση στο ίδιο της το συνδικάτο) στο άρθρο του «Les dogmes sont finis» στη Le Monde της 4ης

Ιανουαρίου του 1996.

[8] Η σχέση μεταξύ της σκέψης του Καστοριάδη και αυτής του Habermas έχει υπάρξει το αντικείμενο ενός μεγάλου αριθμού μελετών από το 1985, οπότε και ο Habermas έγραψε για τον Καστοριάδη ένα κείμενο, που μεταφράστηκε ως «Excursus on Cornelius Castoriadis: the imaginary institution» και δημοσιεύθηκε μέσα στο «The Philosophical Discourse on Modernity: 12 Lectures», μτφ Frederick Lawrence (Cambridge, MA: MIT PRESS, 1987), σελ. 327-335 και 419nn 1-3. Βλέπε επίσης: 318-326. Για τις διαφορές μεταξύ της αντίληψης του Καστοριάδη για τη δημοκρατία και αυτής του Habermas, δες το κείμενο του Κωνσταντίνου Καβουλάκου «Η σχέση Ρεαλισμού-Ουτοπισμού στις θεωρίες περί δημοκρατίας του Jurgen Habermas και του Κορνηλίου Καστοριάδη», Κοινωνία και Φύση, 2:3 (1994): 69-97 και του Andreas Kalyvas «The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis contra Habermas» στο Thesis Eleven (64) του Φεβρουαρίου του 2001: 1-19. Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στην ανάλυση του Habermas για τη δημοκρατία στο «Η Δημοκρατία ως διαδικασία και ως πολίτευμα» στο Κοινωνία και Φύση, τεύχος , σελ.19-39.

[9] Η ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική του Καστοριάδη και η σύνδεσή της με τον πολιτικό Ελληνισμό της Hannah Arendt υπήρξε ένα θέμα που μελετήθηκε από το αυστραλιανό περιοδικό Thesis Eleven. Για μια ενδιαφέρουσα προσέγγιση του «ρομαντικού ελληνισμού» που λέγεται ότι βρίσκεται στη βάση της σκέψης του Καστοριάδη, βλέπε το κείμενο του Peter Murphy «Romantic Modernism and the Greek Polis» στο τεύχος 34 του Thesis Eleven (1993): 42-66. Για μια συγκριτική ανάλυση της Hannah Arendt και του Κορνηλίου Καστοριάδη, κάποιος μπορεί να συμβουλευτεί το «The Greek Polis and the Democratic Imaginary» του Gillian Robinson στο τεύχος 40 του Thesis Eleven (1995): 25-43. Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στην Arendt το 1989 στη συνέντευξή του «Η ιδέα της επανάστασης», η οποία εκδόθηκε στα ελληνικά το 1992 από τις εκδόσεις Ύψιλον και ενσωματώθηκε στο βιβλίο «Ο Θρυμματισμένος Κόσμος» (σελ. 125-142), και το 1992 στη διάλεξή του «Αθηναϊκή Δημοκρατία: Βάσιμα και Αβάσιμα Ερωτήματα», η οποία εκδόθηκε το 2000 και πάλι από τις εκδόσεις Ύψιλον και ενσωματώθηκε στο βιβλίο «Η Άνοδος της Ασημαντότητας» (σελ. 225-239).

[10] Ο Καστοριάδης πέθανε στις 27 Δεκεμβρίου του 1997 προτού αναπτύξει την ιδέα «ενός περιοδικού ή μιας εφημερίδας» περαιτέρω.

## **Κορνήλιος Καστοριάδης**

[ Απρίλιος / 2006 ]

**Αποκαλύπτοντας τον Πόλεμο του Κόλπου (1991)**

**Του Κορνήλιου Καστοριάδη**

[Το "La Guerre du Golfe mise à plat" του πολιτικού στοχαστή Κορνήλιου Καστοριάδη εκδόθηκε αρχικά στη Libération (στο Παρίσι), στις 5 Φεβρουαρίου του 1991 και μεταφράστηκε απευθείας στα

ελληνικά από τον ίδιο μήνα και έτος από την «Καθημερινή» («Ο πόλεμος του Κόλπου χωρίς φτιασίδα»). Το κείμενο στην αγγλική του μετάφραση δόθηκε σε έναν αριθμό αμερικάνικων επιθεωρήσεων και εφημερίδων που απέρριψαν τη δημοσίευσή του. Το «Terminal 119 – για την κοινωνική και ατομική αυτονομία» ([www.terminal119.gr](http://www.terminal119.gr)) το άντλησε και το μεταφράζει τον Απρίλη

του 2006, υπό τον τίτλο The Gulf War Laid Bare, από την έκδοση του βιβλίου The Rising Tide of Insignificance που παρέχει η ηλεκτρονική σελίδα της αμερικάνικης συλλογικότητας Not Bored! ([www.notbored.org](http://www.notbored.org)). Ως γνωστόν, η μετάφραση από τα γαλλικά στα αγγλικά έγινε από ανώνυμο μεταφραστή.]

Όσο δεν είμαστε ειλικρινείς σε σχέση με τη φύση της σύγκρουσης, τα αληθινά κίνητρα και των δύο πλευρών καθώς και τις πιο πιθανές επιδράσεις των προβλεπόμενων αποτελεσμάτων, πρέπει να απορρίψουμε το ερώτημα του αν ήταν απαραίτητο ή όχι να γίνει ο πόλεμος. Ο Σαντάμ Χουσεϊν δε θα μπορούσε να νοιάζεται λιγότερο για τους Παλαιστίνιους. Και το ίδιο συμβαίνει και με το Κοράνι. Το ζήτημα (των Παλαιστινίων) του ήρθε στο μυαλό όταν, αντιμέτωπος με τις βίαιες αντιδράσεις λόγω της προσάρτησης του Κουβέϊτ, έπρεπε πια να βρει κάποιους συμμάχους στα βιαστικά. Η κατάκτηση του Κουβέϊτ, από την άλλη, είναι αυστηρά συνδεδεμένη με εδαφικούς, οικονομικούς σκοπούς καθώς και ζητήματα σχέσεων εξουσίας. Αν τα σύνορα του Κουβέϊτ είναι τεχνητά, το ίδιο συμβαίνει και με το Ιράκ και με όλα τα υπόλοιπα κράτη στην περιοχή (και πολλά άλλα). Το 1980, ο Σαντάμ δεν επιτέθηκε στο Ιράν για να απελευθερώσει τους Παλαιστίνιους άλλα, μάλλον, για να αυξήσει τα εδάφη του και τις (πλουτοπαραγωγικές) πηγές του και, βέβαια, για να πείσει τους Δυτικούς και τους Σοβιετικούς να τον εξοπλίσουν σαν αστακό. Δεν εκπροσωπεί τους φτωχούς έναντι των πλουσίων, ή το Νότο έναντι του Βορρά. Καταδυναστεύει μια πλούσια, από φυσική άποψη, χώρα την οποία έχει καταστρέψει για να εξοπλίσει τον εαυτό του και να διατηρήσει το δικό του καθεστώς τρόμου. Κόβει τους αντιπάλους του κομματάκια και έχει ήδη πνίξει με χημικά αέρια την Κουρδική μειονότητα. Μόνο οι «προοδευτικοί» είναι έτοιμοι να τα ξεχάσουν όλα αυτά, την ώρα που ο Σαντάμ πλαισιώνει με ευχαρίστηση το μπλοκ των εκτελεστών (Στάλιν, Μάο, Κάστρο, Πολ Ποτ) τους οποίους πάντοτε πρόθυμα υπερασπίζονταν. Οι Δυτικοί μιλάνε για «νόμο». Να μια αστεία ιδέα, να υπερασπίζεσαι το νόμο και τα ανθρώπινα δικαιώματα υπερασπιζόμενος τον Hafez El-Assad και τον βασιλιά Fahd. Μιλάνε επίσης για «διεθνή νόμο». Αυτός ο αναμφισβήτητος ελαστικός νόμος ήταν και παραμένει σε χειμέρια νάρκη όποτε πρόκειται για τη Δυτική Όχθη, το Λίβανο, την Κύπρο, τη Γρενάδα, τον Παναμά. Κανείς δεν είναι εναντίον του αυτό-καθορισμού για τους Κουβέϊτιανούς. Επίσης, θα έπρεπε να ζητήσουμε τον αυτό-καθορισμό των Παλαιστινίων, των Κούρδων (που σφάχτηκαν με πλήρη συνεργασία του Σαντάμ, των Ιρανών και των συμμάχων μας, των Τούρκων), του λαού του Τιμόρ και διάφορων άλλων ανάμεσα σε λαούς της Βαλτικής, της Αρμενίας, της Γεωργίας και πάει λέγοντας.

Οι Δυτικοί λένε, επίσης, ότι δε μπορούσαν να αφήσουν την εξουσία του Σαντάμ να μεγαλώσει υπέρμετρα, με το ρίσκο να αποκτήσει άμεση ή έμμεση κυριαρχία (μέσω του ελέγχου των τιμών) πάνω σε ένα μεγάλο ποσοστό των παγκοσμίων πετρελαϊκών πηγών, και με τον κίνδυνο να κυριαρχήσει στη Μέση Ανατολή και να επιτεθεί στη Σαουδική Αραβία και/ ή το Ισραήλ. Ας υποθέσουμε ότι το Ιράκ θα συντριβόταν. Ωστόσο, μια άλλη, ακόμη πιο τρομερή τοπική υπερδύναμη, το Ιράν, θα εγκαθιδρυόταν. Και η

Συρία, με τα σχέδιά της για τον Λίβανο και τους στόχους της να «ξεκαθαρίσει» με το Ισραήλ, θα γινόταν ακόμη πιο απειλητική. Σε αντίθεση με όσα λέγονται, οι αληθινοί πολεμικοί στόχοι των ΗΠΑ λίγο έχουν να κάνουν με το πετρέλαιο: με πάνω από 25 δολάρια το βαρέλι, άλλες πηγές ενέργειας μοιάζουν να αποτελούν το μέσο όρο. Οι στόχοι των ΗΠΑ έχουν να κάνουν, βασικά, με την αρκετά μυωπική βούληση των ΗΠΑ να επιβάλλουν την «τάξη» τους. Αυτή η νέα τάξη περνάει μέσα από τη συντριβή του Ιράκ. Να υποθέσουμε (ξανά) ότι το Ιράκ συντριβεται. Το αποτέλεσμα στην περιοχή, και σε όλες τις μουσουλμανικές χώρες (εξαιρούμενης της Τουρκίας, προς το παρόν), θα είναι ένα ακόμα μεγαλύτερο χάος. Η ιδέα ότι ένα «Διεθνές Συνέδριο» θα μπορούσε να ξεκαθαρίσει τα πράγματα, είναι βέβαια παραμύθι για μικρά παιδιά. Το μίσος και η αγανάκτηση όχι μόνο από πλευράς των αραβικών, αλλά ακόμη και των μουσουλμανικών, πληθυσμών (βλέπε, ήδη, το Πακιστάν) έχουν πλέον φτάσει σε σημείο παροξυσμού. Ό,τι κι αν συμβεί, ο Σαντάμ θα μεταμορφωθεί —και έχει ήδη γίνει αυτό— σε έναν ήρωα. Τέτοια είναι η συγγένεια που ο θρησκευτικός φανατισμός μοιράζεται με τα παρανοϊκά συστήματα της σκέψης: όταν είσαι νικητής, ήταν ο Θεός που σας έκανε να θριαμβεύσετε/ όταν είσαι νικημένος, αυτός σας έδωσε τη δόξα του μάρτυρα. Τα αποτελέσματα θα ήταν ακριβώς τα ίδια και αν αφήναν τον Σαντάμ να καταβροχθίσει το Κουβέιτ. Οι Δυτικοί ήταν και παραμένουν εγκλωβισμένοι μέσα σε μια παγίδα την οποία, κυρίως, έφτιαξαν οι ίδιοι εξοπλίζοντας τον Σαντάμ, αφήνοντας το παλαιστινιακό ζήτημα να σαπίσει και πάει λέγοντας. Τώρα δημιουργούν μια κατάσταση της οποίας τα ανεξέλεγκτα αποτελέσματα θα συνειδητοποιούμε για δεκαετίες. Ο φανατισμός έχει νικήσει. Χαρακτηριστικά, οι λίγοι Άραβες διανοούμενοι οι οποίοι, φαινόταν, ότι είχαν αφομοιώσει τις αξίες της κριτικής και του στοχασμού, σήμερα, συμμετέχουν ενεργά στη μυθοποίηση της Αραβικής ιστορίας: οι Άραβες ήταν, για 13 αιώνες, αγνά λευκά περιστεράκια/ όλα τα δεινά που υπέφεραν, τους τα προξένησε η Δυτική αποικιοκρατία. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι για λογαριασμό της Wall Street σκλαβώθηκαν από τους ομόθητους τους, τους Τούρκους. Και ότι ο Δυτικός Ιμπεριαλισμός θα εξηγούσε το πώς κάποιοι από αυτούς σκλάβωσαν τους Κούρδους, άλλοι τους Βερβερίνους, και οι Μαυριτανοί Άραβες τους Μαύρους Αφρικανούς στα εδάφη τους.

Οι Παλαιστίνιοι παραμένουν οι χαμένοι. Στο κρατικό επίπεδο, η Αραβική αλληλεγγύη είναι ένα παραμύθι. Όλες οι αραβικές κυβερνήσεις δε θα μπορούσαν να νοιάζονται λιγότερο για τους Παλαιστίνιους, αλλά έχουν και κάθε συμφέρον να μη λυθεί ποτέ το παλαιστινιακό ζήτημα. Με το τίμημα μερικών δολαρίων για κάποια από αυτά, κάποιος προφορικής πόζας για άλλα, αυτά τα σάπια καθεστώτα αναζητούν στη φθηνά έναν διαβολικό εξωτερικό εχθρό στον οποίο το πάθος και το μίσος των αντίστοιχων πληθυσμών τους μπορεί να στραφεί. Το Ισραήλ δε θέλει να δώσει πίσω τις περιοχές και δε θα το κάνει ποτέ εθελοντικά. Αν το ήθελε, θα το είχε ήδη κάνει. Το είδος του παζαρέματος που συνεχίζει γύρω από το αν η ΟΑΠ είναι αρκετά αντιπροσωπευτική ή όχι (για το ντόπιο πληθυσμό) θα έπρεπε καλύτερα να αφηθεί στις ανοιχτές «αγορές» της περιοχής. Οι, υπό διεθνή εποπτεία, εκλογές θα έδειχναν ποιος είναι περισσότερο αντιπροσωπευτικός ή όχι. Αυτό που η Ισραηλινή «Δεξιά» θέλει και αυτό που η «Αριστερά» δεν τολμά στα αλήθεια να αντιμετωπίσει, είναι η οριστική προσάρτηση της δεξιάς όχθης της Ιορδανίας, θέτοντας ένα λίθο για ένα ακόμη «Μεγαλύτερο Ισραήλ». Ότι αυτός ο τελευταίος σκοπός είναι καθαυτός ένα ντελίριο, δεν αλλάζει τίποτα. Αν και ήταν βυθισμένοι μέσα σε αυτό, μόνο τρεις δεκαετίες ή τρεις αιώνες πιο πριν, οι Δυτικοί είναι ανίκανοι να κατανοήσουν τι μπορεί να συνεπάγεται ένας θρησκευτικής έμπνευσης εθνικισμός (μεταξύ των Αράβων καθώς και των Ισραηλινών). Έπειτα υπάρχει η ψευδαίσθηση των τεχνο-στρατιωτικών λύσεων, του ηλεκτρονικού warfare και της νίκης Nescafé[1]: είκοσι μέρες αφού ξεκίνησαν οι επιχειρήσεις, οι Ιρακινοί είναι ακόμη ικανοί να καταρρίπτουν κάποια από τα αεροπλάνα της συμμαχίας και μια ιρακινή φάλαγγα

διεΐσδυσε για δεκάδες ώρες σε περιοχή της Σαουδικής Αραβίας, χωρίς να γίνει καν αντιληπτό. Κάποιο απόγευμα, μερικοί Ιρακινοί συνταγματάρχες μπορεί να αδειάσουν τα ρεβόλβερ τους πάνω στον Σαντάμ ή το πεζικό στο Κουβέϊτ μπορεί να καταρρεύσει. Το πιο πιθανό είναι οι Ιρακινοί να αντισταθούν για πολύ καιρό. Οι στρατηγοί βιάστηκαν να δηλώσουν ότι το Ιράκ δεν είναι Βιετνάμ και ότι, ελλείψει μιας ζούγκλας για να κρυφτούν, οι Ιρακινοί, λόγω των βομβαρδισμών, (απλώς) θα σταυρώσουν τα χέρια. Για ακόμη μία φορά, αυτοί οι στρατηγοί έχουν διαπράξει την αγαπημένη τους γκάφα: ξεχνούν πως οι πόλεμοι έχουν να κάνουν με ανθρώπους. Η έρημος δεν είναι ζούγκλα. Ωστόσο, μέχρι να υπάρξουν αντιδράσεις για το αντίθετο, το Ιράκ και το Βιετνάμ έχουν σίγουρα ένα κοινό: μια μεγάλη μάζα ανθρώπων που είναι πρόθυμη να πεθάνει παρά να παραδοθεί. (Οτι «οι λόγοι» τους μπορεί να είναι τρελοί, δεν αλλάζει τίποτα.) Όταν θα έρθει η ώρα να εκδιωχθούν οι Ιρακινοί από τα καταφύγιά τους σε μάχες από κοντά και όταν το νούμερο των ανθρώπινων, από την πλευρά της συμμαχίας, απωλειών θα αρχίσει να φτάνει σε υψηλά επίπεδα, θα είναι κοινωνιολογικά ενδιαφέρον να μελετήσουμε την εξέλιξη της κοινής γνώμης στη Δύση καθώς και στο Maghreb.

Με την εξαίρεση λίγων περιπτώσεων, οι Δυτικοί διανοούμενοι δε συμπεριφέρθηκαν, μέχρι στιγμής, και πολύ καλύτερα από τους Μουσουλμάνους αδελφούς τους. Η μεγάλη πλειοψηφία παρέμεινε σιωπηλή. Ανάμεσα σε αυτούς που μίλησαν δημόσια, κάποιοι υποχωρούν στον εκβιασμό του «Αραβισμού», του «Ισλάμ», της «Δυτικής Ενοχής» ή ενδίδουν στο ηλίθιο μίσος τους για τις ΗΠΑ, οτιδήποτε κι αν κάνουν αυτές. Άλλες φορές, παραδίδονται στη ντροπιαστική τους σαγήνη για τους τυράννους και την κτηνώδη δύναμη. Άλλοι — των οποίων τα μυαλά καταλαμβάνονται από τον απόλυτο τρόπο που όντως εκφράζει ο Σαντάμ και εμπνέουν το καθεστώς και ο φανατισμός του — παραβλέπουν με προθυμία τα κίνητρα και τους πολεμικούς στόχους των Δυτικών, των ντροπιαστικών τους συμμαχιών, την υποκρισία της επίκλησης του «νόμου», τον τρόπο με τον οποίο ο πρόεδρος George Herbert Walker Bush έχει διατάξει «πρόσω ολοταχώς!» προς τον πόλεμο και τις απαράδεκτες πρακτικές της Ισραηλινής κυβέρνησης.

Αν, όπως έχει σωστά ειπωθεί, κάποιος θα έπρεπε να μετρήσει ανάμεσα στα βασικά θύματα αυτού του πολέμου τις μάλλον μικρές ελπίδες για δημοκρατία και εκκοσμίκευση που υπήρχαν στο μουσουλμανικό κόσμο, ο πόλεμος ρίχνει, επίσης, άπλετο φως στη λειτουργία των περί πολλού Δυτικών «δημοκρατιών». Όπως αναμενόταν, όλα «εκτελέστηκαν» από τα «εκτελεστικά στελέχη» (executives); ο ρόλος των πολιτών στον προσδιορισμό των μέσων και των σκοπών ήταν μηδενικός. Θα ειπωθεί ότι οι δημοσκοπήσεις αναφέρουν πλατιά υποστήριξη του κόσμου για την κυβερνητική πολιτική. Ας μιλήσουμε λίγο για αυτό. Λίγες μέρες πριν ξεσπάσουν οι εχθροπραξίες, μια δημοσκόπηση έδειξε ότι τα τρία τέταρτα (3/4) των Γάλλων σκέφτηκαν πως «Κανένας λόγος, δεν έχει σημασία πόσο δίκαιος μπορεί να είναι, δε δικαιολογεί τον πόλεμο». Αυτή είναι μια τερατώδης θέση: αν αυτή η ευγενική μορφή προτεινόταν πάντα, αυτοί οι ίδιοι Γάλλοι θα ήταν ακόμη δούλοι. Μικρή η σημασία. Η κυβέρνηση πολύ λίγο ανησύχησε γύρω από αυτό το αξιαγάπητο αποτέλεσμα της δημοσκόπησης. Και καλά έκανε. Μερικές μέρες αφού ξέσπασαν οι εχθροπραξίες, περισσότερο από τα δύο τρίτα (2/3) των ίδιων Γάλλων επιδοκίμασαν τον πόλεμο. Αυτή η αντιστροφή της κοινής γνώμης δεν μπορεί να αποδοθεί σε έναν επιπρόσθετο στοχασμό πάνω στο ζήτημα — στις αρχές του Γενάρη όλα τα δεδομένα ήδη ήταν εκεί — ή στο τεχνητό της δημοσκόπησης. Είναι λυπηρό να το πεις αλλά οι άνθρωποι έχουν ήδη επιλέξει τη νικήτρια πλευρά, ενθουσιασμένοι καθώς είναι από την εναέρια, ηλεκτρονική επίδειξη ισχύος της Αμερικής. Αυτό το είδος «πολιτών» είναι που κατασκευάζει σήμερα η «δημοκρατία». Η σύγκρουση ήδη προχωράει για τα καλά πέρα από την περίπτωση του Σαντάμ Χουσεΐν και του Ιράκ. Υπάρχει μέσα σε μια διαδικασία αυτό-μετασχηματισμού της σε μια αντιπαράθεση

ανάμεσα, από τη μια μεριά, σε κοινωνίες που κρατήθηκαν στις δαγκάνες ενός ανυποχώρητου θρησκευτικού φαντασιακού, που πλέον επανα-δραστηριοποιείται και επαν-ενισχύεται, και, από την άλλη, στις Δυτικές κοινωνίες τις οποίες, με τον έναν τρόπο ή τον άλλον, έχουν ξεπεράσει αυτό το φαντασιακό αλλά έχουν αποδειχθεί ανίκανες να μεταδώσουν στο υπόλοιπο του κόσμου οτιδήποτε άλλο από τις τεχνικές του πολέμου και τη χειραγώγηση της κοινής γνώμης. Τα πολυβόλα και οι τηλεοράσεις μάλλον, παρά το habeas corpus, αποδείχθηκαν ότι είναι εξαγώγιμα. Σε αυτή την κατάσταση και οι δύο πλευρές βρίσκονται σε κρίση. Αυτό που έχει σημασία για μας στη Δύση είναι ότι η παρούσα κατάσταση των κοινωνιών μας τις καθιστά ανίκανες να ασκήσουν οποιαδήποτε άλλη πέρα από την υλική επιρροή. Μια κοινωνία αφιερωμένη στο πνεύμα του καταναλωτή, που ξοδεύει χρήματα και κάνει ζάπινγκ στην τηλεόραση, δεν μπορεί να διαβρώσει την ανθρωπολογική πυγμή του Κορανίου ή, για να πάρουμε ένα άλλο παράδειγμα, του Ινδουισμού. Απαθείς πολίτες, θρονιασμένοι στους μικρούς τους ιδιωτικούς κόσμους, δεν προσφέρουν παραδείγματα προς μίμηση ή εξώθηση για στοχασμό σε ανθρώπους που, χαμένοι στο μοντέρνο κόσμο τους, πλέον πισωγυρίζουν στην εθνική και θρησκευτική τους ταυτότητα.

Τι πρέπει να γίνει λοιπόν; Θα έπρεπε κάποιος/ες να εκλέξουν άλλους ανθρώπους, όπως πρότεινε κάποτε ο Μπρεχτ; Σίγουρα, όχι. Θα έπρεπε οι άνθρωποι να αλλάξουν. Ποιος θα τους αλλάξει λοιπόν; Οι άνθρωποι πρέπει να αλλάξουν τον εαυτό τους. Για αυτή την αλλαγή, ο καθένας μπορεί να συμβάλει, εντός και γύρω από αυτήν, κάθε φορά που είναι έτοιμη να εκφραστεί.

Μέχρι να έρθει μια τέτοια αλλαγή, δε θα υπάρχει τίποτα ποτέ παρά μόνο ψεύτικες απαντήσεις σε τερατώδη και ασθενή ερωτήματα.

Σχόλια: Το «Terminal 119 – για την κοινωνική και ατομική αυτονομία» μεταφράζει στις αρχές Απρίλη του 2006 το κείμενο του Κορνήλιου Καστοριάδη *The Gulf War Laid Bare* που δημοσιεύτηκε το Φεβρουάριο του 1991 στη *Liberation*. Έχουν περάσει ήδη 15 χρόνια από τη δημοσίευσή του – συνθήκη που απομακρύνει κάποιες από τις ιδέες του κειμένου από τη σημερινή πραγματικότητα. Ωστόσο, ο Καστοριάδης φαίνεται να διαισθανόταν, ως πολιτικός στοχαστής, και κάποιες από τις πολιτικές λογικές που κρίνονταν τότε στο επίφοβο πεδίο της λεγόμενης *Real Politik*. Το βαθύ πολιτικό νόημα του κειμένου του παραμένει επίκαιρο, μάλιστα σε εποχές που οι πόλεμοι συνεχίζονται με αμείωτη ένταση. Το κείμενο αυτό γράφτηκε την ίδια εποχή μαζί με μια ακόμη κλασική συνέντευξη του Καστοριάδη (από κοινού με τον Εντγκάρ Μορέν), με τον τίτλο «Ανάμεσα στο Κενό της Δύσης και τον Μύθο των Αράβων» (Μάρτης 1991) που υπάρχει στον τόμο «Η Άνοδος της Ασημαντότητας». Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε αυτά τα δύο κείμενα ως ένα σώμα, από την άποψη ότι και τα δύο αναφέρονται στο ίδιο θέμα και εστιάζουν σε κάποια κοινά ζητήματα. Αν απομονώσουμε αυστηρά αυτό το κείμενο που μεταφράζουμε εδώ από όλο το υπόλοιπο έργο του Καστοριάδη καθώς και τα κείμενα που έγραψε ή εκφώνησε ένα, δύο ή και δέκα μήνες μετά, καταλαβαίνουμε ότι το κείμενο πάσχει σε μερικά σημεία, για την ακρίβεια στερείται επεξηγήσεων. Αυτά, όμως, είναι και τα όρια των άρθρων στις εφημερίδες. Εμείς θα προσπαθήσουμε παρακάτω να διατυπώσουμε κάποιες παρατηρήσεις πάνω σε σημεία του κειμένου που αξίζουν περισσότερης εμβάθυνσης. Άλλα κείμενα του Καστοριάδη, συναφή με το ζήτημα, είναι: το «Σκέψεις Πάνω στο Ρατσισμό» (Θρυμματισμένος Κόσμος – Μάρτης 1987), το «Η Αποσάθρωση της Δύσης» (Άνοδος της Ασημαντότητας – Δεκέμβρης 1991), το «Τρίτος Κόσμος, Τριτοκοσμισμός και Δημοκρατία» (Καιρός – Ιανουάριος 1985) και το βασικότατο «Η Δύση και ο Τρίτος Κόσμος» (Θρυμματισμένος Κόσμος – Μάρτιος 1991).

Να σημειώσουμε, επίσης, ότι οι λασπολόγοι και συκοφάντες του φιλοσόφου δε χάνουν ευκαιρία για να πουν δίχως παραπομπές και αναφορές ότι ο Κορνήλιος Καστοριάδης είχε στηρίξει τον πόλεμο στο Ιράκ το 1991. Ως δήθεν αποδείξεις αυτής της στήριξης

προσκομίζονται δύο κείμενά του: το κείμενο που εμείς τώρα μεταφράζουμε και δημοσιεύουμε και, δεύτερον, την προαναφερθείσα ομιλία του από το Ηράκλειο με τον τίτλο «Η Δύση και ο Τρίτος Κόσμος». Δυστυχώς, τόσο φτάνει να καταλάβει το μυαλό των αντι-ιμπεριαλιστών. Όποιος δεν είναι με τον Σαντάμ πρέπει να είναι με τον Μπους. Όπως παλιότερα, όποιος δεν ήταν με την ΕΣΣΔ ήταν με τις ΗΠΑ και το δυτικό καπιταλισμό. Ο Καστοριάδης από τα μέσα του 80', διαισθανόμενος την κατάρρευση της ΕΣΣΔ, αλλάζει πλεύση και στην κριτική του. Ελάχιστα, πλέον, κείμενα θα γραφούν για το μέχρι πρότινος βασικό του θέμα κριτικής: το σοβιετισμό και το σταλινισμό. Στο πεδίο του βλέπει φανερά πως ο ισλαμικός φονταμενταλισμός κερδίζει έδαφος και απειλεί, με την έννοια ενός εναλλακτικού μοντέλου καπιταλιστικής διαχείρισης. Φυσικά, το κείμενο πλέον διατίθεται στον καθένα ελεύθερα – ο Καστοριάδης ούτε σε μια αράδα του δεν υποστηρίζει τον πόλεμο στο Ιράκ.

Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στις διάφορες «ανίερες» πολιτικές συμμαχίες που συγκροτούνται για να υποστηρίξουν ή να καταδικάσουν έναν πόλεμο, φανερώνοντας τα ολέθρια αποτελέσματα της ετερόνομης δράσης και ιδεολογίας τους. Έχοντας στο μυαλό του το πρόταγμα, την κοινωνική και ατομική αυτονομία[2], τοποθετείται με σιγουριά και αυστηρότητα πάνω σε επίκαιρα ζητήματα. Το να προκρίνει να μην επιλέξει ανάμεσα σε ένα αόριστο «ναι» ή «όχι στον πόλεμο» τον κατατάσσει, επιτέλους, ανάμεσα σε αυτούς τους ανθρώπους που δε βλέπουν άλλη επιτακτικότητα παρά αυτή της Αυτονομίας, πέρα από καπιταλισμούς, κράτη, θρησκείες και ιεραρχίες. Η απάντησή του (με το να επιλέγει το να μην επιλέγει τις λύσεις των ψευδο-διλημάτων) στο σημερινό αδιέξοδο, αφενός, προκρίνει μια δράση σαφώς προσανατολισμένη στην εκ βάθρων αναδιάρθρωση της σημερινής κοινωνίας μακριά από ρεφορμιστικές (εκλογικές) λογικές κτλ. Αφετέρου, η απάντησή του μοιάζει πολύ πιο ειλικρινής και επίκαιρη από αυτές των διάφορων πολιτικάντηδων αριστερών ή υπερ-θεωρητικών που εκφράζουν ακόμη και σήμερα πχ το δικό τους «όχι στον πόλεμο» με ένα τόσο κυνικό (σχεδόν γραφειοκρατικό) τρόπο που μοιάζει να μη τους ενδιαφέρει κανένα εναλλακτικό στον καπιταλισμό πρόταγμα, παρά μόνο οι συμμαχίες τους με τους μουτζαχεντίν ή τους εναπομείναντες σταλινικούς. Παρακάτω, διατυπώνουμε κάποια σχόλια επεξήγησης για κάποια σημεία του κειμένου του Καστοριάδη και ασκούμε σε άλλα σημεία κάποια κριτική, δεδομένης πάντα βέβαια της σημερινής κοινωνικής-ιστορικής πραγματικότητας.

Μέσα στο κείμενο ο συγγραφέας αναφέρεται ότι τίθεται υπέρ του «αυτοκαθορισμού των Παλαιστινίων». Κάτι που θα έπρεπε να τονίσουμε, σε περίπτωση που δεν είναι γνωστό, είναι ότι ο Καστοριάδης δεν εννοεί βέβαια, σε καμία περίπτωση, με τον όρο «αυτοκαθορισμό» μια «εθνική αυτοδιάθεση του λαού». Ως Παλαιστίνιους θα έπρεπε να νοήσουμε απλώς όσους διαμένουν στην περιοχή που σήμερα ονομάζεται Παλαιστίνη και ως «αυτοκαθορισμό» θα έπρεπε να νοήσουμε απλώς το «να μπορούν οι όποιοι και οι όποιες να καθορίζουν τις τύχες τους». Αυτό το τελευταίο στον Καστοριάδη δε σημαίνει να αναπτύσσει ένα έθνος-κράτος – άλλωστε ο ίδιος ο Καστοριάδης αφιέρωσε τη ζωή του στο να μάχεται τα έθνη και τους εθνικισμούς, τους ρατσισμούς κτλ. Σημαίνει, αντίθετα, την έννοια της αυτονομίας, την έννοια της αυτό-κυβέρνησης. Ας μην ξεχνάμε ότι πριν το 91' υπήρξαν και κινήσεις από την πλευρά των Παλαιστινίων που δεν έβλεπαν θετικά ούτε τα κράτη, ούτε την ΟΑΠ, ούτε τις θρησκείες – απλώς οι περισσότεροι αυτών σήμερα είναι εξόριστοι, νεκροί ή φυλακισμένοι. Άρα υπήρξαν και τάσεις εντός της Παλαιστίνης που θα μπορούσαν να κινηθούν προς μια κατεύθυνση αυτονομίας.

Υπάρχει άλλη μια φράση του Καστοριάδη που πιθανόν να χρειάζεται ερμηνεία και, συνεπώς, τη διευκρινίζουμε για να υπάρχει καλύτερη κατανόηση. Λέγεται κάπου μέσα στο κείμενο πως η Δύση δεν άσκησε καμιά άλλη επιρροή στον Τρίτο Κόσμο ή στην Ανατολή πέρα από την υλική. Το πόσο σωστό είναι αυτό που λέει ο Καστοριάδης είναι φανερό, ειδικά αν δούμε κάποιες κοινωνίες σήμερα στην Αφρική[3]. Από κει και πέρα,

υπάρχει και μια απολυτότητα στο λόγο που είναι, ακριβώς, «σχήμα λόγου». Ο συγγραφέας δεν επικαλείται καμιά αντικειμενικότητα... Προφανώς έχει υπάρξει επιρροή στην Ανατολή από κομμάτια της Δύσης, σπάνια βέβαια υπό το πρίσμα του προτάγματος της Αυτονομίας όπως αυτό διαμορφώθηκε από τη δυτική παράδοση (πχ εξαιρέσεις θα αποτελούσαν οι φεμινιστικές ή οικολογικές κινήσεις που έχουν αναπτυχθεί για σύντομο χρονικό διάστημα σε κάποιες από τις χώρες του Τρίτου Κόσμου). Από την άλλη, ό,τι καλό δημιουργήθηκε στον Τρίτο Κόσμο ή στην Ανατολή από κινήματα θα έπρεπε να είμαστε σίγουροι ότι προέκυψε λόγω της θέλησης των αυτόχθονων πληθυσμών και όχι λόγω κάποιου Λένιν ή κάποιου Μάο Τσε Τουνγκ. Αυτοί αυτό που πέτυχαν, μεταξύ άλλων, ήταν να φτιάξουν ή να βοηθήσουν να υπάρξουν εθνικο-απελευθερωτικά κινήματα τα οποία μόνο με την Αυτονομία δεν ήταν, όπως έδειξε η Ιστορία στο Μαρόκο, στην Αλγερία και σε πολλές άλλες χώρες[4]. Όσον αφορά την έννοια του Τρίτου Κόσμου, για άλλη μια φορά θα επισημάνουμε – όπως την έχει καταγγείλει πολλακίς και ο Καστοριάδης – ότι είναι αρκετά προβληματική. Εδώ απλά θα αρκεστούμε να κάνουμε τα σχόλια που κάναμε και στην πρόσφατα εκδοθείσα μπροσούρα μας (σελ. 58): [http://www.terminal119.gr/cgi-bin/load.cgi?brossure\\_tristero.zip](http://www.terminal119.gr/cgi-bin/load.cgi?brossure_tristero.zip). Πρόκειται για έναν όρο της κυρίαρχης γεωπολιτικής. Ωστόσο, θα τον ενσωματώσουμε στο μέτρο που θα κάνουμε μια διάκριση ανάμεσα στο πως κοινωνικοποιήθηκε η Δύση και πως η υποσαχάρια Αφρική και σημεία της Ασίας (κοινωνικοποίηση και με βάση την παράδοση της Αυτονομίας και όχι). Με αυτή την έννοια, γίνεται σαφές ότι η Λατινική Αμερική σε καμία περίπτωση δεν κατατάσσεται στον 3ο κόσμο καθώς οι χώρες της βρίσκονταν εξαρχής σε ένα συνεχή διάλογο με τα ευρω-αμερικάνικα κινήματα.

Το ζήτημα ότι «οι ΗΠΑ θέλουν να επιβάλουν την τάξη τους», αν διαβάσουμε άλλα κείμενα του Καστοριάδη, θα καταλάβουμε ότι αφορά την επιβολή του δυτικού καπιταλιστικού φαντασιακού[5]. Η τάξη (order) στην οποία αναφέρεται ο συγγραφέας, ουδεμία σχέση έχει βέβαια με τη λεγόμενη «Νέα Τάξη Πραγμάτων» που βερμπαλίζουν οι διάφοροι αριστεροί αντι-ιμπεριαλιστές είτε γιατί τους ενοχλεί η παγκοσμιοποίηση, είτε οι ΗΠΑ συγκεκριμένα, είτε απλώς η νέο-φιλελεύθερη τάση του κεφαλαίου. Αργότερα, ο συγγραφέας μοιάζει να λέει – όταν σχολιάζει τις δημοσκοπήσεις της Γαλλίας – ότι «δεν είναι κάθε πόλεμος καταδικαστέος». Αυτό το σημείο, βέβαια, εξηγείται από τον ίδιο με τα εξής «αν ήταν έτσι, οι Γάλλοι δε θα είχαν κάνει τη Γαλλική Επανάσταση», άρα στην έννοια του πολέμου εδώ εννοεί και τους εμφύλιους βέβαια πολέμους, καθώς και τους πολέμους που ακολουθούσαν το ξέσπασμα μιας επανάστασης, πχ στη Ρωσία ή στην Ισπανία ή στην Ουγγαρία... Εδώ καταλαβαίνουμε ότι υπονοεί πως πρέπει να τασσόμαστε με την πλευρά, όποτε η βία είναι αναπόφευκτη, αυτού που έχει δίκιο και όχι αναγκαστικά με την πλευρά αυτών που αμύνονται σε έναν πόλεμο, γιατί τότε αυτόματα θα καταδικάζαμε τους επιτιθέμενους Γάλλους επαναστατημένους, τους Ισπανούς επαναστατημένους το 36' που με σαρωτική επίθεση κατέβασαν το μηχανισμό του Φράνκο μέχρι τη Νότια Ισπανία, τους Ούγγρους επαναστατημένους το 56' που «νίκησαν» τον ουγγρικό στρατό (στο μέτρο που ο τελευταίος δεν παραδόθηκε αμαχητί) κτλ. Ο Καστοριάδης, πιστεύουμε, καταδικάζει άμεσα το δήθεν ανθρωπιστικό «ενάντια σε κάθε πόλεμο επειδή είναι πόλεμος». Εξάλλου, αυτό είναι ούτως ή άλλως υποκρισία τη στιγμή που ο ίδιος ο πόλεμος αποτελεί, απλώς, τη συμπύκνωση της δομικής βίας του καπιταλισμού. Δεν υπάρχει καμία διαμαρτυρία πάνω σε όλη αυτή την καθημερινή βία, παρά μόνο αν συμπυκνωθεί σε ένα πολεμικό γεγονός. Πάντως, πιστεύουμε ότι πρόκειται για ένα από τα κομβικά σημεία του κειμένου γιατί εκφράζει πολύ έντονα και την αγωνία του Καστοριάδη για μια διακριτή και βαθιά αυτόνομη θέση απέναντι σε έναν πόλεμο, έναν πόλεμο που δεν τον διεξάγουμε εμείς για να ελευθερωθούμε από ένα βάρβαρο καθεστώς και στον οποίο πρέπει να λέμε ούτε «ναι», ούτε «όχι» στον πόλεμο αλλά «επιλέγω να μην επιλέξω»... μπροστά σε τερατώδη ερωτήματα που θέτουν άλλοι για



μένα. Αυτή η επιλογή δε σημαίνει ούτε μια σχετικιστική θέση ούτε ότι «σταυρώνουμε τα χέρια» ενώπιον ενός πολέμου. Τοποθετούμαστε και παίρνουμε μια σαφή θέση μέσα σε ένα κλίμα που όλοι και όλες κοιτάνε να σφαχτούν εν ονόματι του Σαντάμ ή του Μπους. Η αναφορά του Καστοριάδη, λίγο αργότερα στο κείμενο, περί «υπό διεθνή εποπτεία εκλογών» αφορά το ζήτημα που όλο και περισσότερο ετίθετο εκείνη την εποχή: για το αν η ΟΑΠ ήταν αρκετά αντιπροσωπευτική (και, όπως φαίνεται και από το κείμενο, ο Καστοριάδης δεν είναι υπέρ της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας). Η ανεπίσημη πρόταση του, ας πούμε, δυτικού μπλοκ ήταν να υπάρξουν τέτοιου είδους εκλογές στην Παλαιστίνη, πράγμα που η (εν πολλοίς, μη αναγνωρισμένη) ΟΑΠ δε δεχόταν. Η αναφορά, βέβαια, αυτή φαίνεται σε κάποιους από μας να δείχνει και μια ατολμία του ίδιου του Καστοριάδη να αναφερθεί με πιο κριτική διάθεση στο συγκεκριμένο αυτό μέτρο (τις υπό διεθνή εποπτεία εκλογές).

Μια κριτική ματιά, τέλος, θα έπρεπε να ρίξουμε στο πως ο Καστοριάδης είδε και σύγκρινε τους εθνικισμούς της εποχής του. Μιλάμε για τις ισότιμες αναφορές του στον «θρησκευτικής έμπνευσης εθνικισμό των ισραηλινών» καθώς και σε αυτόν των ισλαμιστών, στην πρόβλεψή του για το ότι «το Ισραήλ δεν πρόκειται ποτέ να παραχωρήσει εδάφη» καθώς και στην αναφορά του σε αυτούς του Ισραήλ που θέλουν να δουν «ένα μεγαλύτερο Ισραήλ». Δεδομένου του κοινωνικού-ιστορικού πλαισίου που έγραψε ο Καστοριάδης, θα έπρεπε να εξετάσουμε βέβαια πως ο ίδιος δεν είδε την 11η/9ου αλλά και το τι σημαίνει «ριζοσπαστικός ισλαμισμός»[6], δεν είδε τη Χαμάς (άλλωστε πριν από 3 χρόνια, το 88', μόλις είχε δημιουργηθεί), ούτε την Αλ Κάιντα (που δεν υπήρχε) κτλ. Εμείς, από την άλλη, που έχουμε δει όλα αυτά, όπως και πολλά άλλα (πχ τι γίνεται σήμερα με τα σκίτσα για τον Μωάμεθ), μπορούμε να καταλάβουμε την απείρως μεγαλύτερη σημασία σήμερα του αραβικού-ισλαμικού εθνικισμού από αυτόν των Ισραηλινών. Ευτυχώς ή δυστυχώς, δεν υπάρχουν και πολλά στοιχεία που να δείχνουν ότι το Ισραήλ θέλει να γίνει «ένα μεγαλύτερο Ισραήλ» και μάλιστα οι πιο δεξιοί ηγέτες του Ισραήλ – υπό τις πιέσεις μιας μεγάλης μερίδας του πληθυσμού – έφτασαν να κάνουν τις μεγαλύτερες υποχωρήσεις. Να επιστημάνουμε και την αποχώρηση των 8,000 εποίκων από τη Γάζα, το άνοιγμα των εμπορικών συνόρων της Παλαιστίνης για τους Αιγύπτιους που έγινε παράλληλα με πρωτοβουλία των Ισραηλινών καθώς και τις διαδικασίες που είχαν ξεκινήσει – πριν πάθει ο Σαρόν το εγκεφαλικό – για εξομάλυνση των σχέσεων με το Πακιστάν, το Κουβέιτ και την Αίγυπτο[7]. Από την άλλη, οι σκληροπυρηνικές οργανώσεις και κράτη παρέμειναν σε ακραίες θέσεις, πράγμα που σημαίνει ότι ο ισλαμικός εθνικισμός καλά κρατεί. Αυτό – το ξαναλέμε – δε δείχνει ότι δεν υπάρχει ισραηλινός εθνικισμός. Υπάρχει, μα δεν υπάρχει κανένα στοιχείο που να δείχνει ότι αυτός ο εθνικισμός έχει κάποια εξουσία στο Ισραήλ ή, ακόμη σημαντικότερο, στον κόσμο ολόκληρο. Αντιθέτως, κάποιοι έποικοι και Ισραηλινοί που φώναζαν συνθήματα του στιλ «Εβραίος δε διώχνει Εβραίο» όταν επρόκειτο για την εκκένωση κάποιων οικισμών στη Γάζα, χτυπήθηκαν με τον πιο άγριο τρόπο από τα Ισραηλινά ΜΑΤ και την IDF (στρατός) – πράγμα το οποίο δείχνει ότι στο Ισραήλ υπάρχει μια αστική δημοκρατία με τα όλα της (κάτι που αρέσκονται να αποσιωπούν οι αριστεροί). Στην περίπτωση, όμως, της Συρίας όταν οι διαδηλωτές πήγαιναν να κάψουν την πρεσβεία της Αυστρίας και της Δανίας λόγω των σκίτσων (!!!) καμιά αστυνομία δεν πήγε να εμποδίσει τους διαδηλωτές. Τα πιο πολλά ισλαμικά κράτη φαίνεται είναι σχεδόν εκτός ελέγχου[8]. Το ίδιο ισχύει με την Παλαιστίνη όπου οι «επαναστάτες» στρατιώτες της ίδιας της... κυβέρνησης της Χαμάς συμμετείχαν στις διαδηλώσεις για τα σκίτσα, φωνάζοντας συνθήματα όπως «Εξω οι ξένοι», απαγόνας Ευρωπαίους δημοσιογράφους κτλ.

Βέβαια, μας φαίνεται ότι ούτε στην εποχή του Καστοριάδη θα ήταν πολύ λογικό κάποιος να βάλει δίπλα-δίπλα τον ισραηλινό με τον αραβικό-ισλαμικό εθνικισμό καθώς το Ισραήλ έχει 10 εκατομμύρια κατοίκους (γύρω στα 15,000,000 Εβραίοι βρίσκονται στη Διασπορά)

ενώ όλα τα ισλαμικά ή φιλο-ισλαμικά κράτη έχουν 1,3 δισεκατομύρια πιστούς σε μια σειρά από 20 χώρες, από τις οποίες η πλειοψηφία έχει για επίσημη κιάλας θρησκεία το Ισλάμ.

Αυτό που λέμε, από την άλλη σε ένα πιο γενικό πλαίσιο, είναι ότι δεν μπορούμε από έναν ιδεαλισμό και μόνον να λέμε ότι κάθε εθνικισμός είναι ίδιος ή γενικά να κάνουμε τέτοιες γενικεύσεις για κοινωνικά φαινόμενα. Το επιχείρημα πχ ότι η Ελλάδα συμμετείχε στον πόλεμο (μέσω εταιριών, κράτους και στρατού) δε σημαίνει ότι ο ελληνικός καπιταλισμός είναι ισάξιος του αμερικάνικου. Το σωστό σύνθημα «να χτυπήσουμε πρώτα το δικό μας κράτος» δεν απορρέει, πιστεύουμε, από μια βούληση για εξίσωση της δύναμης όλων των κρατών και των εθνικισμών – εξίσωση που να αποδεικνύεται εκτός πραγματικότητας. Απλώς, στηρίζεται πάνω σε μια αυθεντική, αναρχική διεθνιστική θέση που λέει πως στο κάθε κράτος η επίθεση γίνεται από τους ανθρώπους που ζουν εντός του κράτους. Ναι, μεν δεν ασχολούμαστε με την Real Politik, όμως δεν μπορούμε να αγνοούμε τι συμβαίνει πραγματικά. Κάποιες χώρες έχουν δυνατούς στρατούς, κάποιες όχι, κάποιες χώρες βρίσκονται σε ένα διαρκές warfare και αυτό όχι με δική τους απαραίτητα ευθύνη, κάποιες άλλες όχι κτλ.

Terminal 119 – για την κοινωνική και ατομική αυτονομία

[1] Έκφραση της εποχής, από την αμερικάνικη πλευρά η οποία ισχυριζόταν ότι τα στρατεύματά της θα πετύχουν μια στιγμιαία νίκη χωρίς νεκρούς. Λογοπαίγνιο με το στιγμιαίο καφέ της Nescafe.

[2] Δύσκολα θα μπορούσε κανείς να βρει κείμενο του Καστοριάδη που να μη μιλά με προταγματικούς όρους. Έτσι κι εδώ, δε λείπει η κριτική ούτε ως προς το Κράτος, τις εκλογές και το Έθνος, ούτε ως προς τους εθνικισμούς και τους θρησκευτικούς φονταμενταλισμούς. Όλες αυτές οι νύξεις του πολιτικού στοχαστή, που βρίσκονται διάσπαρτες μέσα στο άρθρο του τείνουν και πάλι προς τη θεμελίωση μιας έννοιας της «αυτονομίας» καθώς προπαγανδίζουν μια κοινωνία απαλλαγμένη από διαμεσολαβητικούς θεσμούς και ετερόνομες δοξασίες, μια κοινωνία που θα στηρίζεται στις δικές της βουλές.

[3] Μια σειρά από παράγοντες θέτουν την Αφρική (κυρίως κεντρική και νότια) χωρίς επιφυλάξεις στους μπροστάρηδες του Τρίτου Κόσμου (χαμηλό όριο θνησιμότητας, αναλφαβητισμός, χαμηλό βιοτικό επίπεδο, ελάχιστο κατά κεφαλήν ΑΕΠ, δεσμοί αίματος στις κοινωνίες, έλλειψη ενημέρωσης σε σχέση με βασικές ασθένειες κτλ)

[4] Όλες αυτές, εξάλλου, οι προσπάθειες έπρεπε να έχουν φιλο-αμερικάνικο ή φιλο-ρωσικό πρόσημο για να επιβιώσουν και να καταδυναστεύσουν με τη σειρά τους, κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση των Μεγάλων Δυνάμεων.

[5] Το καπιταλιστικό φαντασιακό για τον Καστοριάδη είναι το πρότυπο του καταναλωτισμού και του

ατομικισμού, επιπλέον η αποδοχή των κορυφαίων σημασιών του συστήματος: της ανάπτυξης, της προόδου, της ορθολογικότητας και, τέλος, η μετάλλαξη σε έναν ανθρωπολογικό τύπο συνολικά που αποδέχεται να ζήσει μέσα σε ένα καπιταλιστικό περιβάλλον.

[6] Τι εννοούμε με την έννοια «ριζοσπαστικός ισλαμισμός»; Ο Olivier Carre έβλεπε ότι τα δύο κυρίαρχα χαρακτηριστικά του πολιτικού Ισλάμ στο ξέσπασμα της δεκαετίας του 70' ήταν μια «επιστροφή στις ρίζες» και ο «εξτρεμισμός». Η φονταμενταλιστική πολιτική τάση αυτού του είδους ισλαμισμού προωθεί μια παράδοση όλων των κοινωνιών στα ιερά έγγραφα και, βασικά, στο Κοράνι (τουλάχιστον, όπως το ερμηνεύει ο καθένας). Εντός της τάσης αυτής διακρίνονται τόσο μεταρρυθμιστές, που θέλουν απλώς έναν εξισλαμισμό των ηθών, όσο και ριζοσπάστες, που επιθυμούν την κατάληψη της κρατικής εξουσίας. Επιπλέον διαιρέσεις μπορούν να υπάρχουν ανάλογα με το τοπικό θρησκευτικό δόγμα που κυριαρχεί (πχ σουνίτες ή σιίτες). Ωστόσο, ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός είναι απλώς θρησκευτικής έμπνευσης από την άποψη πως μπορεί να εκμεταλλευτεί κάθε θρησκευτική συνείδηση στο Ισλάμ. Αποτελεί, κατά τα άλλα, ένα κυρίαρχο πολιτικό ρεύμα, το οποίο θα έπρεπε να διακρίνουμε τόσο από τον παναραβισμό όσο και από τους κατά τόπους εθνικισμούς. Ξεπερνά τους εθνικισμούς στο μέτρο που είναι «διεθνιστικός». Ξεπερνά

τον παναραβισμό στο μέτρο που χρησιμοποιεί πιο ριζοσπαστικά μέσα και έχει ως βάση του την οικουμενική θρησκεία. Οι πηγές του ριζοσπαστικού ισλαμισμού θα έπρεπε να αναζητηθούν στα γραπτά του Hassan al-Banna: «Μόνο το έθνος εκείνο που θα μπορέσει να τελειοποιήσει τη βιομηχανία του θανάτου και στο οποίο θα ξέρει κανείς πως μπορεί να πεθάνει ένδοξα, ας έχει από το Θεό μια ζωή γεμάτη περηφάνια και μια αιώνια χάρη» (1938) όσο και στη συνεργασία του Μουφτή της Παλαιστίνης με τους Ναζί. Η Αδελφότητα των Μουσουλμάνων (Muslim Brotherhood) είναι η οργάνωση-μητέρα όλων των οργανώσεων, της ισλαμικής Τζιχάντ, της Χαμάς, της Τζαμάα αλ-Ισλαμίγια, των Ταξιαρχιών του Αλ-Ακτσά κλπ. Αντίστοιχης ιδεολογίας, αλλά με διαφορετικό τρόπο οργάνωσης, είναι και η περιβόητη Αλ-Κάιντα. Η Αδελφότητα των Μουσουλμάνων που το 1936 είχε 800 μέλη, το 1938 έφτασε τους 200,000 οπαδούς. Πλέον ελέγχει το 15% του αιγυπτιακού κοινοβουλίου. Ζήτημα αιχμής για το ριζοσπαστικό ισλαμισμό αποτέλεσε ανέκαθεν το παλαιστινιακό ζήτημα βάσει του οποίου συσπείρωσε τις περισσότερες κυβερνήσεις των ισλαμικών κρατών. Από το 1988 που δημιουργήθηκε η Χαμάς, η Μουσουλμανική Αδελφότητα διαδίδει τις ιδέες της πλέον πιο άμεσα και στην Παλαιστίνη. Είναι φυσικό ότι ανάμεσα σε όλες αυτές τις οργανώσεις ξεσπούν κατά καιρούς κόντρες όσον αφορά τις θέσεις εξουσίας [πχ πριν τις παλαιστινιακές εκλογές του 2006 ήταν έκδηλη μια κόντρα μεταξύ της Χαμάς και της Χεζμπολάχ

(το Κόμμα του Θεού) που αντλεί σε οικονομικό και θρησκευτικό επίπεδο από το κράτος του Ιράν]. Μέσα του αγώνα όλων τους, όμως, είναι η Σαρία (ισλαμικός νόμος) και η Τζιχάντ (ιερός πόλεμος, βία τρομοκρατία) και σκοπός τους είναι η Ούμα (η κοινότητα των πιστών υπό ένα παγκόσμιο ισλαμικό Κράτος). Συστατικό στοιχείο της προπαγάνδας τους αποτελεί η εσκεμμένη θυματοποίηση τους (ότι δήθεν οι Άραβες και οι ισλαμιστές είναι οι αποδιοπομπαίοι τράγοι της Ιστορίας), κάτι που καταφέρνουν συν τις άλλους με την τόνωση της τάσης των αναθεωρητών/ αρνητών του Ολοκαυτώματος. Σε αυτή την προσπάθεια θυματοποίησης συμβάλλουν κατά πολύ βέβαια και οι δυτικοί Αριστεροί με την (αντισιωνιστική και αντιαμερικάνικη) αντι-ιμπεριαλιστική τους ρητορεία.

Ο ακραιφνής αντισιωνισμός του ριζοσπαστικού ισλαμισμού, που πάντοτε έχει το χαρακτήρα εξόντωσης όλων των Εβραίων, καθώς και ο αντιαμερικανισμός του διατυπώνεται σε όλα τα κείμενα των οργανώσεων αυτών. Αυτός είναι ο λόγος που και κάποιος έχουν αποδώσει σε αυτό το πολιτικό ρεύμα την έννοια του «ισλαμο-φασισμού» (Islamofascism).

[7] Ως άνθρωποι που παλεύουμε για την Αυτονομία προσβλέπουμε βραχυπρόθεσμα, πέρα από το μακροπρόθεσμο στόχο μιας άμεσης συνομοσπονδιακής δημοκρατίας στην περιοχή, και στη διαδικασία της ειρήνης που είναι, βέβαια, θετική από την άποψη πως θα σταματήσει το αιματοκύλισμα. Δεν είναι η καπιταλιστική κοινωνική «ειρήνη» που μας βρίσκει σύμφωνους αλλά τουλάχιστον το σταμάτημα των τυφλών χτυπημάτων συλλογικής ευθύνης κτλ. Οι πρωτοβουλίες και η διάθεση αρκετών διαδηλώσεων στο Ισραήλ ήταν αυτές που οδήγησαν την κατάσταση προς τις παραχωρήσεις (υπήρξαν φυσικά και ογκώδεις διαδηλώσεις περί του αντιθέτου). Αυτό είναι που εμείς ερμηνεύουμε από μια θετική σκοπιά. Έντονο προβληματισμό, ωστόσο, αναπτύσσουμε όταν βλέπουμε τους εγχώριους αντι-ιμπεριαλιστές να ταυτίζονται με τη χαοτική γραμμή της Ελευθεροτυπίας που πίσω από την υποχώρηση των 8,000 εποίκων θέλησε να δει και πάλι να εξυπηρετούνται τα συμφέροντα «του σιωνιστικού κράτους». Δηλαδή, μένουν οι έποικοι στη Γάζα – φταίει το Ισραήλ, φεύγουν οι έποικοι από τη Γάζα – φταίει το Ισραήλ. Είναι ενδεικτικό ότι αυτή τη στάση δεν την υιοθέτησαν ούτε κάποιες ισλαμικές κυβερνήσεις, παρόλο που η Χαμάς χτυπιόταν να αποδείξει πως μέσω της δικής της «αντίστασης» κατάφεραν να «διώξουν» τους εποίκους. Όμως, είναι απορίας άξιο το πώς αρκετοί και αρκετές ακολουθούν τη γραμμή της Ελευθεροτυπίας η οποία, βέβαια, αρκείται και προπαγανδίζει μια ερμηνεία της Ιστορίας «από τα πάνω», που ρυθμίζεται από αποφάσεις κυβερνήσεων, κρατών και μυστικών υπηρεσιών. Η αποψη μας, αντίθετα, είναι ότι η Ιστορία αποτελεί μια ανοιχτή Δημιουργία, δημιουργία που διαθέτει τους δαιδαλώδεις πυρήνες της στις «από τα κάτω» κινήσεις που λαμβάνουν χώρα στην πραγματικότητα.

[8] Και λέμε ότι τα ισλαμικά κράτη «φαίνεται» να είναι σχεδόν εκτός ελέγχου καθώς αυτό το «ανεξέλεγκτο» των μαζών τους είναι που επικαλούνται και τα ίδια ως ένα ανώτατης αξίας διπλωματικό χαρτί. Όποτε θέλουν να προσφύγουν σε διαπραγματεύσεις, τραβάνε τα λουριά των παπάδων τους και των λοιπών φονταμενταλιστών. Όποτε θέλουν να αποφύγουν μια δέσμευση, από την άλλη, επικαλούνται τις υποτίθεται δίχως έλεγχο μάζες τους, οξύνοντας έτσι και χρησιμοποιώντας υπέρ τους και το στερεότυπο του «τρελαμένου ισλαμιστή».

## **Κορνήλιος Καστοριάδης, μια πνευματική βιογραφία**

4/1/1998, Αυγή

**Ο Κ. Καστοριάδης μιλά για την πολιτική του στράτευση, αναλύει τη σκέψη του, μιλά για την Ελλάδα, το '68, το μαρξισμό. Επίσης μιλούν: Ζακ Λακαριέρ, Ντανιέλ Κον Μπεντίτ.**

Το έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη, η πνευματική του διαδρομή είναι σε όλους λίγο-πολύ γνωστή. Από το μαρξισμό ως την άρνησή του, περνώντας μέσα από τη φιλοσοφία, την ψυχανάλυση, την οικονομία, ακόμη και από μια ορισμένη πολιτική επιστήμη, για να μην αναφερθούμε στην ενασχόλησή του με τις θετικές επιστήμες. Αποκλήθηκε πνεύμα ανατρεπτικό, "τιτάνας του πνεύματος" κατά τον Εντγκάρ Μορέν, επιχείρησε να επεξεργαστεί νέες έννοιες για την κοινωνική και ατομική απελευθέρωση, παίρνοντας πάντα τις προφυλάξεις του από κάθε είδους "ουτοπικά προτάγματα"...

δημιουργία, αυτονομία, κοινωνική αυτοθέσμιση, ριζικό φανταστικό, είναι τόσο θεωρητικές έννοιες όσο και γενικές πολιτικές αρχές κοινωνικής αναδιοργάνωσης.

Η συνέντευξη που ακολουθεί παραχωρήθηκε πριν από δύο περίπου χρόνια στο γαλλικό ραδιόφωνο, στο πλαίσιο ειδικού αφιερώματος στον μεγάλο στοχαστή. Παραθέτουμε μεγάλο μέρος της, ιδιαίτερα εκείνα τα σημεία που περιγράφουν τη διανοητική πορεία του Κ. Καστοριάδη, τόσο στην Ελλάδα όσο και στη Γαλλία.

ΑΝ)ΡΕΑΣ ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ

- Ποια είναι η πνευματική σας διαδρομή;

Κορνήλιος Καστοριάδης: 1... κάθε φορά που μου ζητούν συνέντευξη, με ερωτούν τα ίδια πράγματα... (γέλια)... Έχω την εντύπωση ότι επαναλαμβάνομαι...

- Θα ήθελα να σας ρωτήσω τι ήταν για σας η Ελλάδα όταν ήσασταν νέος. Γεννηθήκατε στην Κωνσταντινούπολη, θα μπορούσατε να μιλήσετε για την παιδική σας ηλικία, αργότερα, για την αγωνιστική σας στράτευση;

Κ.Κ.: Γεννήθηκα στην Κωνσταντινούπολη και πήγαμε στην Αθήνα όταν ήμουν τριών μηνών, πρακτικά, όλα αυτά τα χρόνια τα πέρασα στην Αθήνα. Οι γονείς μου έχουν πεθάνει εδώ και πολύ καιρό, τους σκέφτομαι πάντα με αγάπη. Συνεισέφεραν τα μέγιστα για να με κάνουν αυτό που είμαι. Ο πατέρας μου, με το σεβασμό που πάντα είχε για τα πνευματικά πράγματα, θα ήθελε να είχε συνεχίσει τις σπουδές του, υποχρεώθηκε όμως να εργαστεί και έτσι τελείωσε μόνο το Λύκειο. Θαύμαζε τη Γαλλία, το δημοκρατικό καθεστώς, τη γαλλική ευγένεια, είχε μια βολταιρική πλευρά, ήταν άθεος, αντιμοναρχικός, δημοκρατικός.

- Σας άφησε δηλαδή παρακαταθήκες, που τις φέρατε σε πέρας...

Κ.Κ.: Βέβαια. Και ελπίζω ότι τις πήγα και πιο πέρα... Θυμάμαι κάποιες στιγμές με ιδιαίτερη συγκίνηση, όπως για παράδειγμα το 1928, όταν ήμουν έξι χρονών, το κέντρο της Αθήνας συγκλονιζόταν από διαδηλώσεις, γιατί είχε εκδηλωθεί απόπειρα πραξικοπήματος. Με θυμάμαι στην πόρτα του σπιτιού, με τη μητέρα μου και ένα φίλο του πατέρα μου να έρχεται να τον πάρει για να πάνε στη διαδήλωση. Ο πατέρας μου του λέει, περίμενε λίγο, μπαίνει στο σπίτι για να πάρει το περιστροφό του και να πάει στη διαδήλωση. Η μητέρα μου πέφτει

πάνω του, Καίσαρα άσ' το, του λέει...

- Καίσαρα;

Κ.Κ.: Ναι, ο πατέρας μου λεγόταν Καίσαρας, η μητέρα μου Σοφία, υπήρχαν βλέπετε κληρονομίες..., την απώθησε ευγενικά και έφυγε... Για μένα αυτή παραμένει μια εικόνα πολιτικής στράτευσης, όπου κάποιος είναι έτοιμος να πληρώσει με το αίμα του. Η μητέρα μου ήταν ευγενέστατη, πολύ όμορφη, έπαιζε πιάνο, αγαπούσε τη μουσική, περνούσα ώρες ολόκληρες καθισμένος πλάι της παίζοντάς μου στο πιάνο Μπετόβεν, Σοπέν... Στα δεκαπέντε μου, ήθελα να γίνω συνθέτης. Σπούδασα τέσσερα πέντε χρόνια αρμονία και αντίστιξη και, έπειτα, όταν άκουσα τη σύγχρονη μουσική (εκείνης της εποχής), στην καλύτερη περίπτωση ήταν Ραβέλ, Μπάρτοκ, Σκριαμπίν (γέλια), που δεν γνώριζα, γιατί τότε δεν υπήρχαν δίσκοι... Και, τότε, είπα στον εαυτό μου, όπως έλεγε ο Καντ, η τέχνη είναι δουλειά της μεγαλοφυΐας, αν δεν την έχεις, δεν αξίζει τον κόπο..., και περιορίστηκα σε αυτοσχεδιασμούς. Εδώ και μια δεκαετία δεν μπορώ να αυτοσχεδιάσω στο πιάνο, έχω να το αγγίξω πάνω από πέντε χρόνια. Πάντα, όμως, νιώθω δεμένος με αυτό... Έπειτα, είχα και άλλες ευκαιρίες στη ζωή μου. Υπήρχε μια Γαλλίδα γκουβερνάντα που ο πατέρας μου είχε φέρει από τη Λιόν, πολύ περίεργο πρόσωπο, λεγόταν Μαξιμίν, πήρε την ελληνική υπηκοότητα, ντυνόταν αρχαιοελληνικά, ήταν φιλόσοφος, με διατριβή στη φιλοσοφία των μαθηματικών. Στην αρχή ήμουν μικρός, δεν μπορούσα να επωφεληθώ τίποτε από αυτή, όταν όμως έγινα δεκατριών - δεκατεσσάρων ετών διαβάσαμε Τολστόι, Ρ. Ρολάν, μου μιλούσε για τη φιλοσοφία κ.λπ. Ήμουν τυχερός και στη φοίτησή μου στο Λύκειο, γιατί σε κάθε τάξη βρισκόταν ένας καθηγητής, μια ξεχωριστή φυσιογνωμία, που έστρεφε ακόμη περισσότερο το ενδιαφέρον μου σε πνευματικά ζητήματα.

- Αυτό που με εντυπωσιάζει στις βιογραφίες των προσωπικοτήτων είναι ότι διατείνονται πως από τα τρία τους μόλις χρόνια έχουν στο πετσί τους τον Σαίξπηρ, τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη... Ποτέ δεν πίστεψα σε τέτοια παραμύθια. Εσείς λέτε ότι αρχίσατε να διαβάσετε στα δεκατρία σας, είναι κάτι το φυσιολογικό...

Κ.Κ.: Και λίγο νωρίτερα. Όταν ήμουν επτά χρόνων, διάβαζα πολύ, διάβαζα την ελληνική έκδοση της Ρωμαϊκής Ιστορίας του Μόμσεν, του Ντιρί, Πλάτωνα από ελληνική εγκυκλοπαίδεια. )εκατριών - δεκατεσσάρων χρόνων, συνάντησα το μαρξισμό και τη φιλοσοφία. )εκατριών, όχι τριών... (γέλια).

- Νομίζω ότι κάποια στιγμή βρεθήκατε κοντά με ανθρώπους της Miteleuropa. Στην Ελλάδα υπήρχαν πολλοί τέτοιοι, γερμανόφωνοι διανοούμενοι...

Κ.Κ.: Ναι. Η Ελλάδα ήταν και παραμένει ακόμη σε κάποιο βαθμό, παρά τις επίμονες προσπάθειες της γαλλικής κυβέρνησης να καταστρέψει αυτή την κληρονομιά, χώρα διαποτισμένη από τη γαλλική κουλτούρα. Από μια στιγμή και μετά, αρχίζει να υπάρχει μια αγγλική επιρροή, η γερμανική, περιέργως, αναπτύχθηκε μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο. Ιστόσο, υπάρχει και μια άλλη πλευρά. Η Ελλάδα ήταν και είναι μικρή χώρα με περιορισμένη εθνική παραγωγή, έστω και αν υπάρχουν ποιητές και λογοτέχνες. Εξαιτίας αυτού, οι

μεταφράσεις διαδέχονταν η μία την άλλη, περισσότερο από ό,τι στη Γαλλία. Έτσι, αυτό έδινε ένα χαρακτήρα Miteleurora, ανθρώπους, δηλαδή, διαποτισμένους από μία μόνο κουλτούρα... Βέβαια, μετά το 1933, με το χιτλερικό καθεστώς στη Γερμανία, η επιρροή αυτή εντάθηκε. Πέρα όμως από αυτό, εγώ, στο Πανεπιστήμιο, είχα τρεις σχετικά νέους καθηγητές που είχαν σπουδάσει στη Γερμανία (κάτι μεταξύ νεοκαντιανισμού και υπαρξισμού στυλ Γιάσπερς). Όπως και στη λογοτεχνία, άλλωστε. Προσωπικά, ανακάλυψα πολύ νωρίς Ρίλκε και Χέλντερλιν. Όλα αυτά πρόσθεσαν κάποιες κοσμοπολίτικες προκαταλήψεις.

- Έχω πάει δύο φορές στην Ελλάδα. Πριν πάω, είχα μια ειδυλλιακή εικόνα για τη χώρα. Όταν επισκέφθηκα όμως για πρώτη φορά την Αθήνα, συνάντησα μια άλλη, άσχημη εικόνα. Το πλήθος πιο ανατολικό παρά δυτικό, οι άνθρωποι, συγχωρήστε με, μάλλον άσχημοι. Πώς περάσαμε από αυτή την ειδυλλιακή Ελλάδα στη σύγχρονη Αθήνα, όπου και εσείς έχετε αυτές τις αρνητικές όψεις; Κ.Κ.: Η ερώτησή σας είναι πράγματι πολύ δύσκολη. Αφήνω την απάντηση στον Ζακ Λακαριέρ και ίσως, στο τέλος, προσθέσω κάτι... Ζακ Λακαριέρ: Υπάρχει κάτι που οι περισσότεροι δυτικοί δεν το καταλαβαίνουν, γιατί δεν το έχουν αισθανθεί. Είτε είμαστε Γάλλοι, Γερμανοί ή Ιταλοί, έχουμε μια δύσκολη και διαιρεμένη ιστορία, αλλά είναι η ίδια. Με τα απρόοπτά της, τους πολέμους της, είναι όμως η ιστορία μας. Οι Έλληνες δεν είχαν ιστορία. Τους ξέφυγε εντελώς, ήδη από το 1453...

Κ.Κ.: Και πιο πριν...

Ζ.Λ.: Τέσσερις αιώνες Οθωμανικής κατοχής παρήγαγαν διάφορα πράγματα, την Αθήνα για την οποία μιλήσατε, το πλήθος, την άναρχη δόμηση, αυτή την παραφροσύνη... Το 1831, μετά τον πόλεμο της Ανεξαρτησίας, όταν έπρεπε να επιλεγεί πρωτεύουσα, ο Βαυαρός πρίγκιπας είπε: Μα, προφανώς, η Αθήνα... Η Αθήνα, τότε, είχε τέσσερις χιλιάδες κατοίκους, εκ των οποίων οι τριακόσιοι ήταν βοσκοί. Κάπως έτσι η Αθήνα έγινε πρωτεύουσα, ήταν μια πόλη που ξεκίνησε από το μηδέν. Στην Ελλάδα, λοιπόν, έχουμε δύο ιστορίες: μια Ελλάδα τρισχιλιετή και μια Ελλάδα εκατόν πενήντα ετών. Και όταν πηγαίνετε εκεί, προφανώς, βλέπετε τη δεύτερη... Με όλα αυτά, άλλοι λαοί ξέχασαν την κουλτούρα τους, όχι όμως οι Έλληνες, που κράτησαν τη γλώσσα τους...

Κ.Κ.: Υπάρχει η παράδοση των Ελλήνων ως λαός, όχι μόνο τυπικά η Ανεξαρτησία, αλλά η αυτονομία στη διαχείριση των υποθέσεών τους, που διακόπτεται με τη ρωμαϊκή κατάκτηση και ξαναρχίζει μετά την Ανεξαρτησία. Αρχικά, για πέντε αιώνες, έχουμε τους Ρωμαίους, μετά την Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, αλλά αυτή η αυτοκρατορία είναι ρωμαϊκή, δηλαδή είναι απόλυτη μοναρχία, όπου η θεοποίηση των Ρωμαίων αυτοκρατόρων στη Ρώμη μετά το θάνατό τους αντικαταστάθηκε από τη θεοκρατική-χριστιανική πλευρά, άρα υπάρχει για δέκα αιώνες μια όλο και περισσότερο ελληνική ζωή στην υπόστασή της, το κρατικό όμως καπάκι ήταν ανατολικο-δεσποτικό, όπως πάνω κάτω ήταν η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία μετά τον Αύγουστο. Αυτή η πλευρά φαίνεται στις λέξεις που παρέμειναν στα νέα ελληνικά, προσδιορίζοντας τους Έλληνες αυτής της εποχής...

Z.A.: Ρωμοσύνη...

K.K.: Ρωμιός... γραικός (στα λατινικά)..., ενώ για τη ύση οι τελευταίοι δέκα αιώνες ήταν αιώνες δημοκρατίας -που αρχίζει με τις κομμούνες του Μεσαίωνα- δεν υπήρξαν στην Ελλάδα...

Z.A.: Η Ελλάδα, όπως ξέρετε, γνώρισε πολλούς δεσποτισμούς (βαυαρικό κ.λπ.) και, κατά μία έννοια, το 1981 γίνεται δημοκρατία με την εκλογή του ΠΑΣΟΚ. Πρακτικά, η ελεύθερη έκφραση και η ελεύθερη ενασχόληση με τα κοινά αρχίζουν μετά τους συνταγματάρχες...

- Νομίζω ότι η ). Ευρώπη πάντα ζούσε με ένα μύθο της Αρχαίας Ελλάδας. Πώς όμως έγινε και οι Γερμανοί, για παράδειγμα, οι ρομαντικοί, στα τέλη του 18ου και στον 19ο αιώνα, ρίχτηκαν στην Ελλάδα σαν σε θήραμα; Τι υπήρχε σε αυτό το φαντασιακό, που κόλλησε τόσο καλά με τη Γερμανία, για να πάει ως τον Χάιντεγγερ, που έλεγε ότι υπάρχουν γλώσσες που επιτρέπουν τη φιλοσοφία, δηλαδή τα ελληνικά και τα γερμανικά;

K.K.: Ίς προς το πρώτο σκέλος της ερώτησής σας, υπάρχουν πολλά πράγματα που μπορούν να ειπωθούν. Αν είχα χρόνο, θα έγραφα μια ιστορία του ευρωπαϊκού φαντασιακού σε σχέση με την Ελλάδα. Κάθε αιώνας -και κάθε χώρα- οικοδόμησαν μια Ελλάδα ανάλογα με τις επιθυμίες τους και τις φαντασιακές τους σημασιοδοτήσεις. Είναι πολύ καθαρή η Ελλάδα του 17ου αιώνα στη Γαλλία, η Ελλάδα του 17ου ως τον 19ο αιώνα και τώρα η Ελλάδα που παραλίγο να ερμηνευθεί στρουκτουραλιστικά τα τελευταία τριάντα χρόνια. Το ίδιο ισχύει και για την Αγγλία και τη Γερμανία. Στην Αγγλία, όπως και στη Γαλλία, υπήρχε η ιδέα ότι η αρχαιοελληνική δημοκρατία ήταν όχι η "εξουσία των μαζών" αλλά η "εξουσία των καθαρμάτων", ότι ο κόσμος έκανε το στιδῆποτε κ.λπ. Αυτή η αντίληψη δέσποσε για μεγάλο διάστημα, μέχρι την εμφάνιση ενός μεγάλου ιστορικού, του Τζορτζ Μπροντ, γύρω στα 1860-1870, που αποσαφήνισε τα πράγματα. Από εκείνη ακριβώς την περίοδο ξεκινά ο μύθος, η εξιδανίκευση. Το ίδιο περίπου συνέβη και στη Γερμανία, υπάρχει με τον Βιλαμόβιτς μια φαντασιακή εξιδανίκευση, ωστόσο ο γερμανικός ρομαντισμός είναι εντελώς διαφορετικό πράγμα, κολυμπάει στο πάθος. Καταρχήν, εκδηλώνεται η ανάγκη των Γερμανών ποιητών και στοχαστών γι' αυτή την εποχή. Όλοι αυτοί ζητούν την ανανέωση της Γερμανίας και το κάνουν στρεφόμενοι στην Ελλάδα ως μοντέλο, ως πολιτικό αστέρα. Και αυτό, σε ορισμένους, είναι ορατό, όχι τόσο στο πολιτικό επίπεδο όσο ως "ολική θέαση" της ζωής: ομορφιά, αρμονία, απλότητα, πρόκειται για μια φωτεινή εστία στην ύπαρξη της ανθρωπότητας, που μαγνητίζει όλα τα βλέμματα. Ο Χάιντεγγερ είναι μια άλλη ιστορία, κάτι το πολύ μπερδεμένο. Φυσικά και υπάρχει επιστροφή στο πνεύμα της ελληνικής φιλοσοφίας, που προέρχεται από τον Νίτσε, ο θαυμασμός των προσωκρατικών στον Νίτσε, η τραγική φιλοσοφία κ.λπ. Νομίζω όμως ότι, από την άλλη πλευρά, στον Χάιντεγγερ δεν υπάρχει ούτε λέξη για την πολιτική κληρονομιά, για τη σεξουαλικότητα ή τον έρωτα. Και δεν είναι τυχαίο. Πιστεύω ότι έχουμε να κάνουμε με την αλύσωση ενστίκτων στο στοχασμό του Χάιντεγγερ που οδηγούν στο ναζισμό, σε κάθε περίπτωση, στον γερμανικό εθνικισμό.



- Στη συζήτησή μας με τον Ζ. Λακαριέρ μιλήσαμε για την ομορφιά της μητρικής σας γλώσσας. Ιαβάζοντάς σας όμως, ήδη από τη δεκαετία του '50, βλέπουμε ότι γρήγορα υιοθετείτε την πανεπιστημιακή, την κοινωνιολογική γλώσσα. Γιατί; Πρόκειται για κάποια ασυνείδητη εκ μέρους σας παραχώρηση, που έγινε το "επαγγελματικό σας σπίτι"; Η μήπως μόνο έτσι μπορούσε να γίνει, δηλαδή μόνο έτσι μπορούσατε να γράφετε;

Κ.Κ.: Επιχειρώ να γράφω ως κάποιος που θέλει να γίνεται κατανοητός από όλους. Κάποιος μου έλεγε τις προάλλες ότι γράφω ως Αγγλοσάξωνας, εντελώς πρακτικά...

- Είναι αλήθεια...

Κ.Κ.: Το μοντέλο της γραφής μου είναι ο Αριστοτέλης...

- Το παράδοξο σε σας είναι ίσως η ελευθερία του χρόνου στα φιλοσοφικά ή κοινωνιολογικά σας κείμενα, από την άλλη πλευρά, υπάρχει μια σταθερή επιστροφή σε λέξεις-έννοιες, σε μια δομή που βαρύνει τη γλώσσα...

Κ.Κ.: Ίσως υπάρχει μια επίδραση της γερμανικής θεωρητικής γλώσσας, γιατί υπάρχουν φιλόσοφοι τους οποίους διάβασα πολύ, Καντ, Χέγκελ, τον Μαξ Βέμπερ που με επηρέασε πάρα πολύ, ως προς την αυστηρότητα των εννοιών, την εννοιοδότηση. Στα κείμενά μου υπάρχουν, σταθερά, έννοιες, ορισμοί, είναι κάτι το πολύ "γερμανικό", αρχαίο, μεσαιωνικό γερμανικό.

- Όταν ασκείτε κοινωνική κριτική, γράφετε ελεύθερα, όταν όμως επιχειρείτε να εγκαθιδρύσετε μια θετικότητα, μια θεωρία, παγιδεύεστε στη γλώσσα...

Κ.Κ.: )εν νομίζω. Έγραψα προγραμματικά κείμενα, όπως ένα κείμενο του 1957, για το περιεχόμενο του σοσιαλισμού, που είναι, όπως θα λέγαμε σήμερα (όρο που βέβαια απορρίπτω) ένα "ουτοπικό πρόταγμα", η περιγραφή μιας μελλοντικής κοινωνίας. Ένα μεγάλο κείμενο, που περιβάλλεται από σειρά ρητορικών προφυλάξεων. Την άσκηση αυτή δεν την επανέλαβα, περιοριζόμουν, κάθε φορά, στις αρχές που θα πρέπει να διέπουν μια ελεύθερη και αυτόνομη κοινωνία. Γιατί; )ιότι μια από τις κεντρικές μου ιδέες είναι ότι μόνο μέσα από το κίνημα των ανθρώπινων συλλογικοτήτων μπορούν να αναδυθούν οι νέες πραγματικές απαντήσεις στα πολιτικά προβλήματα του καιρού μας. Αν υποθέσουμε ότι θα υπάρξει μια λαϊκή συνέλευση, εγώ θα ανέλθω στο βήμα, θα εκθέσω την άποψή μου, "αυτά πρέπει να κάνουμε, αυτό το Σύνταγμα πρέπει να ψηφίσουμε", θα είναι όμως η άποψή μου ως απλού πολίτη και μόνο. )εν θεωρώ τον εαυτό μου "προφήτη", ούτε ως κάποιον που δίνει την οριστική πολιτική αλήθεια, εκτός και αν μιλάμε για τις μεγάλες κατευθύνσεις, σε επίπεδο αρχών, δηλαδή της ενσάρκωσης της κοινωνικής και πολιτικής αυτονομίας, που θα πρέπει να οριστούν από τους ίδιους τους άντρες και τις ίδιες τις γυναίκες και από κανέναν άλλο. )εν δίνω το δικαίωμα στον εαυτό μου να περιγράψει τι ακριβώς μπορεί να είναι μια μελλοντική κοινωνία. Αντίθετα, επιχειρώ να δείξω γιατί η σημερινή τάξη είναι ανυπόφορη (...)

- Απ' ό,τι μου λέγατε, έχετε χρόνια να συναντήσετε τον Ντανιέλ Κον Μπεντίτ. Σήμερα, είναι εδώ παρών, σε μια συνάντηση δύο επαναστατικών γενεών...

Ντανιέλ Κον Μπεντί: Ο Κορνήλιος είναι πάντα επαναστάτης, εγώ όχι... (γέλια). Τον γνώρισα μέσα από την επιθεώρηση "Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα", που διάβαζε ο αδελφός μου, αποφεύγοντας, έτσι, τα λάθη που έκαναν αυτοί...

- Κάτι που σημαίνει ότι υπάρχει μια σχέση διανοητικής πατρότητας;

Ντ.Κ.Μπ.: Είναι προφανές. Πολλά οφείλω σήμερα στις διανοητικές διαμάχες που αυτοί ξεκίνησαν.

- "Αυτοί", δηλαδή ποιοι, η γενιά του Κορνήλιου;

Ντ.Κ.Μπ.: Η γενιά του αδελφού μου, που είναι μεν μεγαλύτερος από μένα, κάλλιστα όμως θα μπορούσε να είναι πνευματικό του παιδί...

Κ.Κ.: Ο Μάης του '68 ήταν κάτι το καταπληκτικό... Η ομάδα (σημ.: του "Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα") δεν λειτουργούσε τότε, ανασυστάθηκε με αφορμή τα γεγονότα, βγήκε μια μικρή μπροσούρα, που ένα μέρος της περιλήφθηκε στο συλλογικό βιβλιαράκι "Το Ρήγμα" ("La Breche", με κείμενα των Κλ. Λεφόρ, Εντ. Μορέν, Κ. Καστοριάδη). Κάναμε μερικές συνεδριάσεις, αλλά δεν συμμετείχα άμεσα...

Ντ.Κ.Μπ.: Οι απόψεις και των τριών θεωρώ ότι ερμηνεύουν και σήμερα, κατά τον καλύτερο τρόπο, τα γεγονότα...

Κ.Κ.: Μετά τα γεγονότα, μου διηγήθηκαν μια κωμική ιστορία. Ο Ντάνι ήταν στο Πανεπιστήμιο της Ναντέρ φοιτητής κοινωνιολογίας και ο Τουρέν ήταν τότε κοινωνιολόγος. Μου έλεγαν, λοιπόν, ότι, ενώ ο Τουρέν μιλούσε για τη σύγχρονη κοινωνία, ο Ντάνι σηκωνόταν συνέχεια και του έλεγε, τι είναι αυτά που λέτε, όλα αυτά έχουν αναρθεθεί από το "Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα"...

Ντ.Κ.Μπ.: )εν ήταν ακριβώς έτσι... Καταρχήν, στη Ναντέρ ήταν ο Τουρέν, ο Λεφέβρ, ο Μποντριγιάρ ήταν βοηθός, μια αρκετά όμορφη σκηνή. Ο Τουρέν, πριν από τα γεγονότα, μιλούσε για την ανάπτυξη της γαλλικής κοινωνίας, λέγοντας ότι το κλασικό προλεταριάτο, όπως είχε περιγραφεί από τον Μαρξ, δεν υπήρχε πλέον και εκεί του είπα ότι πρέπει να διαβάσει το "Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα", για να δει ότι πράγματι το προλεταριάτο υπάρχει. Ότι δεν ήταν μόνο διανοητική φαντασίωση θεωρητικών μαρξιστών... Βέβαια, δεν μπορούμε να πούμε ότι οι Τουρέν, Λεφέβρ, Μποντριγιάρ "δεν καταλάβαιναν". Το πρόβλημα με τον Τουρέν ήταν ότι ήταν καθηγητής, ενώ δεν ήταν ο Καστοριάδης. Οι φοιτητές, όμως, όταν αναμετρώντο με τον Τουρέν, όπως, άλλωστε, και με τον κάθε καθηγητή, δανείζονταν επιχειρήματα από αλλού... Ο Μποντριγιάρ μόλις άρχιζε τις αναλύσεις του και, έτσι, βρισκόμαστε στο σταυροδρόμι πολλών σχολών σκέψης, κάτι που ήταν γοητευτικό. Το ενδιαφέρον για μένα -ως προς το "Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα"- ήταν ότι συμμετείχα σε μια μικρή ελευθεριακή ομάδα, η πλειοψηφούσα τάση της οποίας ήταν αναρχίζουσα, ενώ εμείς ήμασταν στη μειοψηφία και θέλαμε να ανταμώσουμε έναν ανοιχτό μαρξισμό με τις ελευθεριακές εννομήσεις. Ο ελευθεριακός μαρξισμός ήταν κάτι ανάμεσα στον Ντανιέλ Ντιράν, το "Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα" και, έπειτα, τα "Επιχειρήματα" (Εντ. Μορέν). Αρδεύαμε από ό,τι υπήρχε στη Γαλλία, από τις μεγάλες σχολές σκέψης.

Κ.Κ.: Το πιο σημαντικό από όλα ήταν η αυθόρμητη "εκκόλαψη"

του "Κινήματος της 22 Μάρτη" (σημ.: πρόκειται για την ομάδα στην οποία συμμετείχε ο Κον Μπεντίτ) και τα γεγονότα που έγιναν στη Ναντέρ. Ήμασταν η μόνη επιθεώρηση στην Ευρώπη, ίσως σε όλο τον κόσμο, εκτός των ΗΠΑ, που αναλύσαμε τα γεγονότα του Μπέρκλεϊ. Εκεί είδαμε την εξέγερση της νεολαίας κατά της κατεστημένης τάξης.

Ντ.Κ.Μπ.: Το γοητευτικό στο "Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα" - πέρα από τη σπανιότητα τέτοιων επιθεωρήσεων της εποχής: έκανε ακόμη και κριτική κινηματογράφου- ήταν μια αντίληψη για το πολιτικό, που προέβλεπε προδρομικά αυτό που αργότερα θα αναδυθεί ως "πολιτισμικές επαναστάσεις". Προσέδιδε, δηλαδή, στην πολιτική όλες τις διαστάσεις της καθημερινής πραγματικότητας. Κι όλα αυτά, όντας, από τη μια πλευρά, "παραδοσιακή" επιθεώρηση -ταξική πάλη, προλεταριάτο- ενώ, από την άλλη πλευρά, υπερέβαινε αυτή την "παραδοσιακότητα", γιατί έδινε θέση σε νεολαιίστικα κινήματα, όπως του Μπέρκλεϊ ή του Βιετνάμ, δεν επιχειρούσε να τα επανενσωματώσει στα παραδοσιακά σχήματα, αλλά έλεγε: ιδού τα νέα κινήματα, που ενδεχομένως δεν υπερβαίνουν τις κοινωνικές τάξεις, αλλά και που δεν εξηγούνται από μια παραδοσιακή ανάλυση της πάλης των τάξεων... )υστυχώς, χάσαμε, από το κίνημα του '68 αναδύθηκαν οι πιο "παραδοσιακοί", που μετά έγιναν γνωστοί. Οι τροτσκιστές και οι μαοϊκοί ήταν οι τάξεις που πριν και κατά τη διάρκεια του '68 αντιπαλεύαμε...

Κ.Κ.: Και αυτό ήταν το δράμα του "μετά-'68". Γιατί οι άνθρωποι που έδρασαν στα γεγονότα πήγαν στο σπίτι τους και όσοι συνέχισαν να κάνουν κάτι δεν βρήκαν τίποτε άλλο από το να ξαναπέσουν σε μικρο-γραφειοκρατικές ομάδες, τροτσκιστές-μαοϊκοί, αν και για τους μαοϊκούς πρέπει να βάλουμε μια υποσημείωση. Αυτοί οι τελευταίοι έτρεφαν ψευδαισθήσεις για την αυτοαποκαλούμενη "Κινεζική Πολιτισμική Επανάσταση", πίστευαν ότι η Κίνα ήταν μια μικρή ευκαιρία...

Ντ.Κ.Μπ.: Και μια απάντηση στο σταλινισμό... Ήταν μια φαντασμαγορική ψευδαίσθηση, που, όμως, από μια στιγμή και μετά λειτούργησε... Χάσαμε λοιπόν, γιατί, επιπλέον, αυτή η "σχολή σκέψης" δεν αναγνωρίστηκε στη Γαλλία. Υπήρχε κόσμος που επικαλείτο τον Αλτουσέρ και άλλους, αυτοί ήταν το "πρωτοσέλιδο" της πνευματικής κίνησης, ενώ οι Καστοριάδης, Λεφόρ, Μορέν, είχαν για καιρό απορριφθεί από τη "δημοκρατία των διανοουμένων" (...)  
- Είστε πολιτικά στρατευμένος από πολύ μικρός, όπως είπατε, συνεχίσατε μετά το 1945 στη Γαλλία. Έχουμε, μεταξύ άλλων, έναν Καστοριάδη που ασχολείται με την ψυχανάλυση και από εκεί ίσως προέρχεται και η έννοια "φαντασιακό" που χρησιμοποιείτε, μια λέξη-κλειδί στο έργο σας.

Κ.Κ.: )εν σχετίζεται τόσο με την πολιτική όσο με την απόρριψη του μαρξισμού. Όταν έπαψα να είμαι μαρξιστής -διαδικασία που ξεκίνησε το 1953 και διήρκεσε ως το 1960- το πρώτο πράγμα προς απόρριψη ήταν η αντίληψη για την ιστορία, που ομογενοποιούσε όλη την ιστορία της ανθρωπότητας, τη συρρίκνωνε στις "παραγωγικές δυνάμεις". Ήταν η εποχή που διάβαζα πολύ μυθολογία και έκανα πολλά ταξίδια στην Άπω Ανατολή, για επαγγελματικούς λόγους.

Θυμάμαι, όταν πήγα στο Μπανγκόγκ, που δεν έχει καμιά σχέση με το σημερινό, και επισκέφθηκα τις παγόδες, οικοδομημένες με απίθανους τρόπους, με τα πιο βίαια και κιτς χρώματα, αναρωτήθηκα τι σημαίνει "οι παραγωγικές δυνάμεις της Καμπότζης... σχετίζονται με αυτό..." (γέλια)... ήταν μια αυθαίρετη κατασκευή των ανθρώπων που το έφτιαξαν. Το αυθαίρετο- δημιουργία, το μη εξηγήσιμο-δημιουργία, είναι πάντα μετά τη φαντασία. Προφανώς, εδώ δεν υπάρχει μόνο η φαντασία των ατόμων αλλά και η φαντασία ενός λαού, που αποκαλώ φαντασιακό, ριζικό φαντασιακό, που θεσμίζει μια κοινωνία. Αυτή ήταν η αφετηρία, έπειτα μπολιάστηκε με μια επιστροφή- επανερμηνεία του Φρόιντ, όσον αφορά τη διάσταση της φαντασίας στην ψυχή του ενός και μοναδικού προσώπου. Όπως και σε ένα άλλο πεδίο, στο κατεξοχήν πεδίο, αυτό της λογοτεχνίας, της τέχνης, ακόμη και η τεχνική είναι φαντασιακή οικοδόμηση.

## **Κορνήλιος Καστοριάδης**

### **Κανείς δεν θα πάει ποτέ πιο μακριά από τον Αισχύλο**

**25/9/2000, Ελευθεροτυπία**

Ο όρος "πρωτοπορία" συνδέεται συνήθως με καλλιτεχνικά ή πολιτικά κινήματα. Ομως γίνεται επίσης λόγος για "τεχνολογική πρωτοπορία", για "επιστημονική πρωτοπορία", για "επιστημονική έρευνα αιχμής". Ποια σχέση υπάρχει ανάμεσα σε όλα αυτά τα διαφορετικά πεδία; Τι σημαίνει "πρωτοπορία";

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΪΗΣ: Θα κάνω πρώτα απ' όλα μια ιστορική παρατήρηση σχετικά με τον όρο "πρωτοπορία". Ήν πιστεύω ότι ο Σοφοκλής, ο Σαίξπηρ, ο Μπαχ ήταν πρωτοπόροι στην εποχή τους. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα έργα τους τύγγαναν καθολικής αποδοχής. Υπήρχαν ασφαλώς διενέξεις, διαφορές απόψεων, γούστου, αισθητικής. Αλλά όμως τότε δεν υπήρχε η έννοια της "πρωτοπορίας". Η έννοια αυτή η οποία προέρχεται από τη στρατιωτική ορολογία και περιγράφει μια ομάδα που προπορεύεται για να εξερευνήσει το χώρο και να κάνει τις πρώτες επαφές με τον εχθρό είναι μια σχετικά πρόσφατη επινόηση. Η έννοια της "πρωτοπορίας" συνεπάγεται ότι η Ιστορία είναι και πρέπει να είναι "πορεία προς τα εμπρός" και "πρόοδος". Στην καλύτερη περίπτωση, η έννοια αυτή στηρίζεται σε τεράστιες φιλοσοφικές και ιστορικές προϋποθέσεις. Στη χειρότερη περίπτωση, είναι απλώς παράλογη. Ιότι είναι παράλογο να λες πως "ό,τι είναι καινούργιο είναι καλύτερο", "ό,τι είναι καινούργιο είναι ωραιότερο" κ.λπ. Κι όμως, αυτή η αντίληψη κυριαρχεί στις μέρες μας.

\*Πού και πότε δημιουργήθηκε η "πρωτοπορία";

Κ.Κ.: Οι πρώτες εκδηλώσεις αυτού του φαινομένου εμφανίστηκαν πιθανότατα στη Γαλλία στο τέλος της Παλινόρθωσης (μέσα του 19ου αιώνα) και ασφαλώς στη διάρκεια της εξουσίας του Ναπολέοντα Γ (1852-1870). Ο Μπωντλέρ καταδικάστηκε για τα "Ανθη του κακού", διότι θεωρήθηκε ότι προσέβαλε τη δημόσια ηθική• ο Μανέ δημιούργησε σκάνδαλο με τον πίνακά του "Ολυμπία"• ο Ρεμπώ... κ.λπ.

Ομως το φαινόμενο αυτό, σχεδόν ταυτόχρονα με τη Γαλλία, επεκτάθηκε και στις άλλες ευρωπαϊκές χώρες. Στη Γερμανία, ο Βάγκνερ ισχυρίστηκε ότι έγραφε τη "μουσική του μέλλοντος". Στη Ρωσία, πριν από την Επανάσταση, γύρω στα 1900, παρατηρήθηκε ένας καταπληκτικός οργανισμός αντισυμβατικής δημιουργίας στη ζωγραφική, τη γλυπτική, την ποίηση. Αυτή την περίοδο εμφανίστηκε επίσης, ως τύπος και όχι ως ατομική περίπτωση, η λεγόμενη "παρεξηγημένη ιδιοφυΐα" και ο "καταραμένος καλλιτέχνης". Ο Βαν Γκογκ πέθανε σε έσχατη ένδεια το 1890, ενώ ογδόντα χρόνια αργότερα, οι πίνακές του κατέρριψαν όλα τα ρεκόρ στα χρηματιστήρια της αγοράς των έργων ζωγραφικής.

Μπορούμε να πούμε ότι οι μεγάλοι δημιουργοί ανάμεσα στο 1860 και το 1930 αποκόπηκαν από την κοινωνία και αντιπαρατέθηκαν σ' αυτήν. Το έργο τους θεωρήθηκε ανατρεπτικό ή ακατανόητο. Και οι ίδιοι, στις περισσότερες περιπτώσεις, θεωρήθηκαν εχθροί του κατεστημένου.

\* Πώς εξηγείτε εσείς την περιθωριοποίηση και ρήξη των

δημιουργών, που τη χρονική της αφετηρία την εντοπίσατε γύρω στο 1860;

Κ.Κ.: Η καπιταλιστική αστική τάξη τότε, δηλαδή μετά την πλήρη επικράτησή της, έχασε την ιστορική της δημιουργικότητα και η κουλτούρα της βούλιαξε στην επαναληπτικότητα. Οι αγαπημένοι καλλιτέχνες της ήταν μερικές από τις μετριότητες που τα πομπώδη έργα τους βλέπουμε σήμερα εκτεθειμένα στο Mus?e d' Orsa y. Η επίσημη κοινωνία, οι πλούσιοι, το κράτος (το οποίο έκανε παραγγελίες), δεν δέχονταν παρά μόνο μια τέχνη τελείως συμβατική. Έτσι, λοιπόν, ήταν περίπου υποχρεωτικό οι αυθεντικοί δημιουργοί να αποκοπούν από την κοινωνία, να γίνουν περιθωριακοί και να αναγνωρίζονται είτε στα τελευταία τους είτε συνήθως μετά θάνατον. Πρόκειται για πολιτιστικό διαχωρισμό των δημιουργών από την υπόλοιπη κοινωνία, που συνέβη, από όσο γνωρίζω, πρώτη φορά στην Ιστορία. Αυτό το φαινόμενο, όπως ανέφερα και προηγουμένως, εντοπίζεται χρονικά ανάμεσα στο 1860 και το 1930.

Μετά το 1930, ιδίως μετά το 1945, και ακόμη περισσότερο στις μέρες μας, το παραπάνω φαινόμενο επαναλαμβάνεται, αλλά με την κωμική του εκδοχή. Σήμερα υπάρχει μια παράλογη κούρσα, ένας αγώνας ταχύτητας απλώς και μόνο για χάρη του νεωτερισμού. Η κούρσα αυτή πραγματοποιείται τώρα υπό τα χειροκροτήματα και με τα χρήματα του δήθεν ενημερωμένου κοινού, το οποίο οικειοποιήθηκε την ακόλουθη βλακώδη άποψη: "Το νέο για το νέο", "είναι καλό γιατί είναι καινούργιο", "κάτι που έρχεται μετά από κάτι άλλο είναι οπωσδήποτε καλύτερο από κάτι προηγούμενο", "ένα καινούργιο έργο είναι καλύτερο από ένα προγενέστερο, μόνο και μόνο επειδή είναι καινούργιο".

!εδομένης αυτής της κατάστασης, οι καλλιτεχνικές "επαναστάσεις" και "εξεγέρσεις", οι οποίες σημειωτέον αποφέρουν μεγάλα και γρήγορα κέρδη, διαδέχονται η μια την άλλη με επιταχυνόμενο ρυθμό. Τελικά, η παράλογη κούρσα με μοναδικό στόχο "το νέο για το νέο" εξαντλείται και καταλήγει ξεκινώντας από την αρχιτεκτονική στον περιβόητο μεταμοντερνισμό.

Ο μεταμοντερνισμός είναι βαρύγδουπος και κενός. Επειδή δεν έχει τίποτε να πει, επαναλαμβάνει και ξανασυνθέτει τα ήδη ειπωθέντα. "Επιτέλους, με τον μεταμοντερνισμό απελευθερωθήκαμε από την τυραννία του στυλ", είπε με καμάρι ένας εκπρόσωπός του στις ΗΠΑ. Πρόκειται για στείρα ομολογία η επανάληψη όσων έχουν ήδη ειπωθεί μετατρέπεται σε πρόγραμμα, αλλά, επίσης, πρόκειται και για ομολογία μιας βαθιάς αλήθειας. Ο μοντερνισμός ήταν μεγάλος και ανοικτός (δείτε, π.χ., τις ιαπωνικές, αφρικανικές, ινδιάνικες "επιρροές" στη ζωγραφική των ιμπρεσιονιστών, του Πικάσσο κ.λπ.). Ο μεταμοντερνισμός είναι επίπεδος και ασπόνδυλος. Η κύρια αξία του συνίσταται στο ότι έδειξε, διά της αντιθέσεως, πόσο εξάισια ήταν η μοντέρνα εποχή.

Συνοπτικά: Η παρουσία μιας "πρωτοπορίας", τόσο στην τέχνη όσο και στη λογοτεχνία, υπήρξε ένα φαινόμενο συνδεδεμένο με τους ιδιαίτερους και μεταβατικούς χαρακτήρες μιας ορισμένης ιστορικής εποχής.

Επιστήμη και "πρωτοπορία"

\* Η καλλιτεχνική "πρωτοπορία" κατέληξε σε αδιέξοδο. Μήπως όμως στο επιστημονικό πεδίο εκεί, δηλαδή, όπου ο αγώνας ταχύτητας προς την καινοτομία συμβαδίζει με την πρόοδο των γνώσεων συμβαίνει το αντίθετο;

Κ.Κ.: Από τότε που άρχισε η επιστημονική εξέλιξη πρώτα με τους αρχαίους Έλληνες, κατόπιν με την Αναγέννηση σκεφτόμαστε και δικαίως πως ό,τι έχουμε δει έως τώρα δεν είναι παρά μόνο προσωρινά σωστό. Στην επιστήμη υπάρχει πάντα το περιθώριο να πάει κανείς πιο μακριά. Όμως η ιδέα να πάει κανείς πιο μακριά στον τομέα της τέχνης, πραγματικά, στερείται νοήματος. Κανείς δεν θα πάει ποτέ πιο μακριά από τον Αισχύλο, από τον Μπετόβεν, από τον Ρεμπώ. Κανείς δεν θα πάει πιο μακριά από τον "Πύργο" του Κάφκα. Μπορούμε να πάμε αλλού. Μπορούμε να πάμε αλλιώς. Ήν μπορούμε όμως να πάμε πιο μακριά. Υπ' αυτή την έννοια υπάρχει εξέλιξη στην επιστήμη, αλλά δεν μπορεί να μιλήσει κανείς για εξέλιξη στη λογοτεχνία και στην τέχνη.

5στόσο πρέπει να προσέξουμε. Η επιστημονική εξέλιξη δεν είναι απλώς συσσώρευση γνώσεων, που οι μεν προστίθενται στις δε. Η εξέλιξη αυτή δημιουργήθηκε από επαναστάσεις πολύ σημαντικές. Η σχέση ανάμεσα στο νέο (το οποίο ανακαλύπτουμε) και στο παλιό (το οποίο έχουμε ήδη αποδεχτεί) είναι κάτι παραπάνω από παράξενη. Το πέρασμα από τη φυσική του Νεύτωνα στη φυσική του Αϊνστάιν θέτει, από την άποψη της φιλοσοφικής του σημασίας, τεράστια ερωτήματα.

\* Μπορούμε να πούμε ότι η φυσική του Νεύτωνα εμπεριέχεται στη φυσική του Αϊνστάιν;

Κ.Κ.: Οχι. Τα σοβαρά θέματα ανακύπτουν από το γεγονός ακριβώς ότι η πρώτη δεν εμπεριέχεται στη δεύτερη. Ο μέσος επιστήμονας πιστεύει ότι ο Νεύτων δίνει μια πρώτη προσέγγιση και ο Αϊνστάιν μια δεύτερη καλύτερη. Αλλά τα πράγματα δεν είναι έτσι. Υπάρχει ένα πρόβλημα θεωρητικής συμβατότητας ανάμεσα στη φυσική του Νεύτωνα και στη φυσική του Αϊνστάιν. Κατά μια έννοια, ο Νεύτων είναι απόλυτα λανθασμένος. Κατά μια άλλη έννοια, δεν είναι λανθασμένος, αλλά η θεωρία του καλύπτει σε μια πρώτη προσέγγιση το 99% των περιπτώσεων. Υπάρχουν, λοιπόν, πραγματικές επιστημονικές επαναστάσεις. Σε ορισμένες στιγμές αναδύονται νέα, μεγάλα, φανταστικά σχήματα, τα οποία συλλαμβάνουν καλύτερα την πραγματικότητα, από ό,τι τα προηγούμενα. Αυτό ακριβώς συνέβη με τη θεωρία της σχετικότητας του Αϊνστάιν, αυτό συνέβη επίσης με τη θεωρία των κβάντα. Όμως πώς υποδεχόμαστε την επιστημονική καινοτομία;

Η θεωρία του Νεύτωνα δεν έγινε αμέσως αποδεκτή. Στη Γαλλία, για παράδειγμα, οι καρτεσιανοί ήταν αντίθετοι σ' αυτή επί δεκαετίες. Η θεωρία του Αϊνστάιν, και πιο συγκεκριμένα η θεωρία της μερικής σχετικότητας, έγινε δεκτή χωρίς μεγάλες αντιδράσεις. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι χαρακτηριζόταν από το κλασικό πνεύμα• πάντως ο Αϊνστάιν το Νόμπελ δεν το πήρε γι' αυτή τη θεωρία. Όμως η άλλη θεωρία του Αϊνστάιν, η θεωρία της γενικής σχετικότητας η οποία καταστρέφει τελείως το κλασικό πλαίσιο, επί μεγάλο διάστημα αποτελούσε για τους φυσικούς μια θεωρητική

παραδοξολογία χωρίς πραγματικά μεγάλο βεληνεκές. Ακόμη και σήμερα έχουμε την εντύπωση ότι οι επιστήμονες δεν έχουν συνειδητοποιήσει τις βαθιές φιλοσοφικές της συνέπειες καθώς επίσης και τα προβλήματα που θέτει.

Η θεωρία των κβάντα, τέλος, κατέστρεψε κάτι θεμελιώδες στην κλασική φυσική. Ήλαδή κατέστρεψε κάτι που τόσο οι επιστήμονες όσο και ο κοινός νους δέχονταν ως αυτονόητο: Την ιδέα του ντετερμινισμού, την έννοια της αιτιότητας. Και αυτός είναι ο λόγος που τόσο ο ίδιος ο Αϊνστάιν, όσο και άλλοι φυσικοί όπως ο Louis de Broglie ή ο Erwin Scrodinger, δεν αποδέχτηκαν ποτέ τη θεωρία των κβάντα. Σήμερα όμως η θεωρία των κβάντα είναι σχεδόν καθολικά αποδεκτή. Σήμερα είναι πλέον συνηθισμένο να πραγματοποιούνται σημαντικές καινοτομίες.

Παρά τις τεράστιες θεωρητικές δυσκολίες της σύγχρονης φυσικής η κατάσταση είναι χασοτική οι επιστήμονες προτάσσουν τις πιο "τρελές" θεωρίες και τις θέτουν σε συζήτηση. Σήμερα έχουμε πια καταλάβει ότι η πραγματικότητα είναι λιγότερο "λογική" με την έννοια της δικής μας οικείας λογικής, δηλαδή του "δύο και δύο κάνουν τέσσερα", κάτι που δεν σκεφτόμασταν πριν. Μάλιστα, ένας διάσημος φυσικός αναφερόμενος σε μια νέα θεωρία είπε: "Εν είναι αρκετά τρελή, για να είναι αληθινή".

\* Μήπως η ανοχή προς τις επιστημονικές καινοτομίες συνδέεται με μια στάση στενά πραγματιστική; Μήπως οι επιστήμονες χρησιμοποιούν τη θεωρία των κβάντα χωρίς πραγματικά να ερευνούν και να μαθαίνουν τι αυτή σημαίνει;

Κ.Κ.: Σε γενικές γραμμές, αυτό που λέτε είναι απολύτως ακριβές. Οι επιστήμονες δεν προσπαθούν πια να δώσουν νόημα σ' αυτά που λένε. Ήν τους ενδιαφέρει ούτε να τα εναρμονίσουν με τον καθημερινό κόσμο ούτε με τα μεγάλα φιλοσοφικά ερωτήματα, που βρίσκονται στις απαρχές της επιστήμης. Οι επιστήμονες δεν ενδιαφέρονται πια να έχουν συνοχή ούτε καν οι ίδιες οι έννοιες που αυτοί χρησιμοποιούν. Η αδιαφορία προς τις έννοιες και τη σημασία τους αδιαφορία κατά τη γνώμη μου πολύ σοβαρή χαρακτηρίζει τη σύγχρονη φυσική, όπως επίσης χαρακτηρίζει συνολικά την εποχή μας. Και τούτο ίσως να έχει στο μέλλον σοβαρές επιπτώσεις.

Μπορούμε, λοιπόν, να μιλήσουμε για "επιστημονική πρωτοπορία"; Πιστεύω ότι δεν έχει νόημα. Ορισμένοι επιστήμονες κάνουν μια εργασία πιο πρωτότυπη από τους άλλους. Τούτο όμως δεν σημαίνει ότι είναι "πρωτοπόροι". Η διάκριση αυτή θα μπορούσε να γίνει ανάμεσα σε εκείνους που δουλεύουν στα προωθημένα σύνορα της επιστήμης τους και σε εκείνους που επεξεργάζονται έναν τομέα ήδη σηματοδοτημένο από την επιστήμη.

Πολιτική και "πρωτοπορίες"

Ποια είναι η κατάσταση στις "πολιτικές πρωτοπορίες", όπως, π.χ., για δεκαετίες έχει θεωρηθεί το κομμουνιστικό κίνημα;

Κ.Κ.: Κατ' αρχάς, έχουμε τη λενινιστική ιδεολογία του Κόμματος ως "πρωτοπορίας" της εργατικής τάξης. Σ' αυτή εμπεριέχεται η εξής περιβόητη και πρωτόγονη αντίληψη: Υπάρχει μόνο μία πολιτική αλήθεια, μόνο μία θεωρία για τη μελλοντική κοινωνία, μόνο μία σύλληψη για το πώς θα φτάσουμε εκεί. Κάτοχος όλων τούτων είναι



μόνο μία ιδιαίτερη κατηγορία, δηλαδή το Κόμμα και η ηγεσία του (δυνάμει της σχέσης τους με την "επαναστατική" λενινιστική ιδεολογία). Το Κόμμα και η ηγεσία του έχουν καθήκον να οδηγήσουν την εργατική τάξη• να την οδηγήσουν στη Γη της Επαγγελίας. Ο Λένιν έλεγε ότι το Κόμμα έπρεπε να είναι πάντα μπροστά από τις μάζες, αλλά μόνο ένα βήμα πιο μπροστά. Πρέπει να καταλάβουμε καλά τι σημαίνει αυτή η ρήση του Λένιν. Εάν το Κόμμα βρισκόταν στο ίδιο επίπεδο με τις μάζες, τότε, δεν θα ήταν "πρωτοπορία". Εάν βρισκόταν τρία χιλιόμετρα μπροστά από τις μάζες, τότε, θα ήταν εντελώς απομονωμένο και θα έσπαζε τα μούτρα του. Το Κόμμα πρέπει να μην απομονώνεται από τις μάζες, ώστε να μπορεί να παρουσιάζει το πρόγραμμά του ως άμεσα πραγματοποιήσιμο. Το Κόμμα πρέπει να δείχνει στις μάζες ότι υιοθετεί τα άμεσα αιτήματά τους• δηλαδή ότι δεν τα τοποθετεί στο απώτερο μακρινό μέλλον. Έτσι, επειδή το Κόμμα υιοθετεί ακριβώς τα άμεσα αιτήματα Οόρος "πρωΤελικά, ένα άτομο ή μια ομάδα μπορούν να αποτελούν "πρωτ \* Εάν αρνηθούμε ότι ένα κόμμα ή μια μικρή ομάδα είναι οι κάτοχοι της αλήθειας, τότε, πώς μπορούμε να σκεφτούμε τον πολιτικό ρόλο της "πρωτοπορίας";

Κ.Κ.: Οσον με αφορά, έχω αρνηθεί την έννοια της "πρωτοπορίας" εδώ και πολύ καιρό. Ομως είμαι βαθιά πεπεισμένος τώρα μάλιστα περισσότερο από ποτέ ότι η σημερινή κοινωνία δεν θα βγει από την κρίση της, εάν δεν επιχειρήσει μια ριζική μεταμόρφωση του ίδιου του εαυτού της• από αυτή την άποψη παραμένω πάντα επαναστάτης. Πιστεύω ότι αυτή η μεταμόρφωση δεν μπορεί παρά μόνο να είναι έργο μιας τεράστιας πλειοψηφίας ανδρών και γυναικών που ζουν σ' αυτή την κοινωνία (κι όχι φυσικά κάποιας μικρής ομάδας που δήθεν κατέχει την αλήθεια).

Προβάλλει το εξής ερώτημα: Πώς εννοούμε τη σχέση ανάμεσα στον κόσμο (το λαό, τον πληθυσμό) και σε εκείνους που σκέφτονται λίγο παραπάνω και ιδίως συστηματικά (ή έτσι νομίζουν) τα μεγάλα πολιτικά προβλήματα και θέλουν, μάλιστα, να δράσουν; Η σχέση αυτή περνά, αναπόφευκτα, φάσεις εντελώς αντιτιθέμενες μεταξύ τους. Για παράδειγμα, στην παρούσα φάση ο κόσμος (ο λαός, ο πληθυσμός) βρίσκεται σε πλήρη πολιτική απάθεια και ιδιώτευση (αυτή που δοξάζεται υπό τον τίτλο "ατομικισμός"). Στην παρούσα περίοδο η κοινωνία σπανίως διαταράσσεται έστω και από μικρές επιφανειακές ρωγμές (μια τέτοια περίπτωση ήταν οι φοιτητικές κινητοποιήσεις του Νοεμβρίου-!εκεμβρίου 1986). Καθένας βαυκαλίζεται με τα δικά του, ασχολείται με τις υποθέσεις του, γράφει τα ποιήματά του, αγοράζει τα βίντεό του, φεύγει για τις διακοπές του κ.λπ. Ποιος είναι σήμερα ο ρόλος εκείνων που τους απασχολεί η πολιτική και έχουν κάποιο πολιτικό πάθος (δηλαδή πάθος για τα κοινά); Τι πρέπει να κάνουν; Πρέπει να πουν μεγαλόφωνα στον κόσμο, αν και λίγο θα ακουστούν, ό,τι ακριβώς σκέφτονται. Πρέπει να κάνουν κριτική σ' αυτό που υπάρχει γύρω μας. Πρέπει να ξαναθυμήσουν στους ανθρώπους ότι υπήρξαν κάποιες φάσεις στην ιστορία τους, που αυτοί οι ίδιοι έδρασαν με τρόπο ιστορικά δημιουργικό, δηλαδή ως θεσμίζοντα στοιχεία.

Ας υποθέσουμε ότι, ενώ πιστεύουμε ότι δεν πρόκειται να γίνει

τίποτε, ξαφνικά κάτι συμβαίνει και ένα τμήμα της κοινωνίας αρχίζει να προβάλλει αιτήματα, διεκδικήσεις, μορφές οργάνωσης και συλλογικής δράσης. Αυτό ακριβώς συνέβη το Μάη του '68. Έναν μήνα πριν το Μάη, ο Πιέρ Βιανσόν-Ποντέ, αυτός ο λαμπρός πολιτικός αναλυτής, έγραφε στην εφημερίδα "Le Monde" το περίφημο άρθρο του "Η Γαλλία πλήττει". Πράγματι, η Γαλλία έπληττε, αλλά κανείς δεν μπορούσε να γνωρίζει ότι η συνέπεια αυτής της πλήξης θα κατέληγε σε μια απόπειρα επανάστασης. Το κίνημα του Μάη του '68 είναι ένα καλό παράδειγμα για το πώς γίνεται πράξη η αληθινή ιστορική δημιουργία. Πρέπει να το κατανοήσουμε: Είναι πιο σημαντικό ό,τι έχουμε εμείς να μάθουμε από το κίνημα (τη στιγμή που πραγματοποιείται) παρά ό,τι θα μπορούσαμε να του διδάξουμε (εάν υποθέσουμε ότι θα είχαμε να του διδάξουμε κάτι). Συνεπώς, όσοι στο παρελθόν προσπάθησαν να μιλήσουν ή να δράσουν μέσα από πολύ μικρές ομάδες τις λεγόμενες "πρωτοπορίες" ήταν μόνο ένα από τα στοιχεία που συγκροτούσαν αυτά τα κινήματα "πρωτοπορία", ένα άτομο ή μια ομάδα μπορούν να αποτελούν "πρωτοπορία"; Όχι. Όμως μπορούν να αποτελέσουν τη μαγιά μέσα στην κοινωνία, σε μια συγκεκριμένη περίοδο. Όταν η κοινωνία ξαναγίνεται θεσμίζουσα, αυτά τα άτομα και οι ομάδες "ευθυγραμμίζονται" με τον υπόλοιπο κόσμο ή, στην καλύτερη περίπτωση, γίνονται ο εκπρόσωπος του συλλογικού κινήματος.

Τέτοιος ήταν ο ρόλος που έπαιξε ο Ντανιέλ Κον-Μπεντί ο ευτυχής ρόλος του εκπροσώπου ενός πραγματικού συλλογικού κινήματος στη διάρκεια των πρώτων είκοσι ημερών του Μάη του '68. Υπάρχουν φυσικά κι άλλα ιστορικά παραδείγματα προσώπων που βρέθηκαν, επί μακρότερο μάλιστα διάστημα, σε μια τέτοια θέση.

\* Άρα δεν αποδοκιμάζετε την ιδέα του ηγέτη.

Κ.Κ.: Ταιριάζει στην αριστεριστική παράδοση, και στην Αριστερά, να καταδικάζουν την ιδέα του ηγέτη αλλά μόνον στα λόγια και μάλιστα να την παρουσιάζουν ως ιδέα της !εξιάς. Τι υποκρισία... Η δική μου άποψη είναι η εξής: Ορισμένα άτομα διαθέτουν κάποιες φορές, κάποτε μάλιστα σε μακρά διάρκεια, την ικανότητα να εκφράζουν πολύ καλύτερα από τους άλλους αυτό που όλοι αισθάνονται• ορισμένα άτομα έχουν την ικανότητα να επινοούν πράγματα, στα οποία οι άλλοι αναγνωρίζουν τον εαυτό τους. Αυτά τα άτομα θεωρώ ότι είναι ηγέτες.

\* Πώς κρίνετε το ρόλο των ηγετών στη σημερινή κοινωνία;

Κ.Κ.: Όσο θα παραμένουμε στην απάθεια, την ιδιώτευση, τον ψευδο-ατομικισμό, δεν υπάρχει περίπτωση να αναδυθεί ένα κίνημα που θα είναι δημιουργός συλλογικότητας. Και, πολύ περισσότερο, δεν μπαίνει θέμα ατόμων που ο ρόλος τους θα ήταν να θέτουν τα ερωτήματα που δεν θέτουν οι άλλοι. Είναι κοινοτοπία, αλλά δείχνει, όπως οι περισσότερες κοινοτοπίες, μια βαθιά αλήθεια: Οι κοινωνίες έχουν τους ηγέτες που τους αξίζουν.

**Κορνήλιος Καστοριάδης**  
**Για μια ζωή χωρίς τοτέμ**  
**16/12/2001, Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία**  
**Ο Κορνήλιος Καστοριάδης μιλάει για την ψυχανάλυση**  
**Επιμέλεια: Φώτης Απέργης**

Ο τίτλος δεν θα μπορούσε να είναι πιο λιτός: "Ιάλογοι". Ομως, στην πραγματικότητα πρόκειται για τέσσερις ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες συζητήσεις του Κορνήλιου Καστοριάδη με ισάριθμους ξεχωριστούς διανοητές: τον νομπελίστα ποιητή Οκτάβιο Παζ, το βιολόγο Φρανσίσκο Βαρέλα, το μαθηματικό Αλέν Κον και τον ψυχαναλυτή Ζαν-Λικ Ντονέ.

Μεταδόθηκαν όλες από το γαλλικό ραδιοσταθμό France Culture το 1996 και σε λίγες μέρες κυκλοφορούν στην Ελλάδα σ' ένα βιβλίο με τον ίδιο τίτλο, που οφείλουμε στις εκδόσεις "Υψιλον". (Η μετάφραση είναι της Εύης Γεροκόστα και η επιμέλεια των κειμένων του Κώστα Σπαντιδάκη).

!ιαλέξαμε να προδημοσιεύσουμε αποσπάσματα από την τελευταία συζήτηση. Το μέγεθός της μας επέβαλε μια (ομολογημένη) αυθαιρεσία: να αρκεστούμε σε μέρη από τις τοποθετήσεις μόνο του Καστοριάδη -εκείνες, εννοείται, που μπορούν και αυτόνομα να διαβαστούν. Καταλύτης, ανάμεσα στους δύο συζητητές, η Καταρίνα φον Μπίλοφ.

Κ.φ.Μπ.: "(...) Θα ήθελα να σας θέσω ένα ερώτημα το οποίο είναι ίσως κάπως προκλητικό: δεν θα μπορούσαμε να υποψιαστούμε πως υπάρχει ένας αόριστος κίνδυνος για έναν ποιητή, έναν συγγραφέα, έναν μουσικό, για κάποιον, τέλος πάντων, που ζει μέσα σε ένα άτακτο φαντασιακό, μέσα σε μια αέναη οδύνη και ανάγκη για υπέρβαση, να θεραπευτεί -μέσω μιας ψυχαναλυτικής θεραπείας- μέχρι το σημείο να δει τη δημιουργικότητά του να χάνεται; Μήπως η ανάλυση είναι μια μορφή ευνουχισμού του εν αταξία ευρισκομένου φαντασιακού;"

Κ.Κ.: "Θα απαντήσω στην πρόκληση με μια υπερπρόκληση, αν μπορώ να εκφραστώ έτσι. !ότι πιστεύω ότι, αντίθετα, έργο της ανάλυσης είναι να απελευθερώνει τη φαντασία. Οχι βέβαια ότι το υποκείμενο μπορεί να κάνει οτιδήποτε, να αγνοεί κάθε νόμο, κάθε όριο κ.λπ. Εξάλλου, αυτονομία σημαίνει: θέτω στον εαυτό μου ένα νόμο -δηλαδή το νόμο που προέρχεται από εμένα. Επομένως, οι κοινωνικές προεκτάσεις της είναι άλλο θέμα. Τι είναι, όμως, τελικά, η ψυχική πάθηση - και τώρα δεν μιλάω για ψύχωση ούτε για νεύρωση, τι είναι κατ' ουσίαν...;"

Κ.φ.Μπ.: "Αυτό που άλλοτε αποκαλούσαμε υστερία..."

Κ.Κ.: "Οχι μόνο, είναι και η ψυχαναγκαστική νεύρωση, και οι νέες μορφές ψυχικής παθολογίας που συναντούμε σήμερα• ε λοιπόν, η ανάσχεση της φαντασίας αυτό ουσιαστικά είναι. !ηλαδή ένα φαντασιακό κατασκεύασμα που υπάρχει και εμποδίζει όλα τα υπόλοιπα. Ετσι είναι φτιαγμένα τα πράγματα: η γυναίκα ή ο άνδρας είναι αυτό και όχι κάτι άλλο, αυτό που πρέπει να κάνουμε είναι αποκλειστικά αυτό και όχι κάτι άλλο..."

Κ.φ.Μπ.: "Αυτό θέτει υπό αμφισβήτηση ολόκληρη την καλλιτεχνική δημιουργία πριν από την ψυχανάλυση!"

Κ.Κ.: "Γιατί το λέτε αυτό;"

Κ.φ.Μπ.: "Κατά κάποιον τρόπο, το φαντασιακό, το οποίο ενεπλάκη με την τέχνη όταν εμφανίστηκε η ψυχανάλυση, δεν διαταράχθηκε, ούτε περιορίστηκε, ούτε εκμηδενίστηκε τη απουσία της".

Κ.Κ.: "Φυσικά, όμως δεν είναι αυτό που θέλω να πω. Αυτή είναι η εξαίρεση, το προνόμιο των καλλιτεχνών, των μεγάλων ή των μικρότερων δημιουργών κ.λπ. Όμως, η ψυχανάλυση στοχεύει επίσης στο να αποκαταστήσει μια διαφορετική σχέση του υποκειμένου με το ασυνείδητό του. Θα προσπαθήσω να το εξηγήσω αυτό με μια διατύπωση για την οποία θα ήθελα τη γνώμη του Ζαν-Λυκ: ποιος ήταν ο τρόπος συμπεριφοράς της κοινωνίας σχετικά με τις ενορμήσεις τις οποίες δεν μπορούσε ούτε να αποδεχτεί ούτε να ελέγξει; Ήταν μόνο ότι είτε -αυτό είναι άλλωστε, ανάμεσα σε άλλα, το υπερεγώ- "μην κάνεις αυτό ή εκείνο". Το ζήτημα είναι πως δεν μπορεί να πει, για παράδειγμα, "μην σκέφτεσαι ποτέ εκ προθέσεως τον θάνατο του συνανθρώπου σου"... Ας είμαστε ειλικρινείς: νευρωτικοί ή όχι, όλοι σκεφτόμαστε δέκα φορές το χρόνο, και με κάποια κρυφή ελπίδα, τον θάνατο κάποιου. Και γενικά, το άτομο νιώθει ενοχές. Αυτό είναι ένα πολύ απλό παράδειγμα. Πρέπει να ξέρω ότι η ψυχική μου ζωή είναι αυτό ακριβώς: λιβιδινικές ενορμήσεις, ενορμήσεις καταστροφής και αυτοκαταστροφικές ενορμήσεις... Είναι κάτι που δεν μπορώ να το εκριζώσω, δεν μπορώ να αποβάλω ποτέ, και που πρέπει να το αφήσω ν' αναδυθεί, κάτι που επιδιώκει να πραγματοποιήσει η θεραπεία. Πρέπει ακόμα να ξέρω σίγουρα ότι ανάμεσα στο να επιθυμώ κάτι και να το κάνω, ανάμεσα στο ότι εύχομαι κάτι και ενεργώ ώστε να συμβεί, υπάρχει μια απόσταση, που είναι η απόσταση του κόσμου της ημέρας, του

κοινωνικού κόσμου, του κόσμου της σχετικά συνειδητής, στοχαστικής δραστηριότητας κ.λπ."

Ο φόβος της αποδοκιμασίας

(...)

Κ.Κ.: "Θα υπάρξει κάποτε μια ανθρωπότητα που δεν θα έχει ανάγκη από τοτέμ; Αυτό είναι το θέμα. Τα τοτέμ πήραν διάφορες μορφές. Ήν έχει μεγάλη σημασία η ιστορική ακρίβεια του τοτέμ. Από αυτή την άποψη, ο Ιεχωβάς αποτελεί και αυτός ένα είδος τοτέμ. Ο Φρόνιτ εν μέρει προσπαθεί να απαλύνει το ζήτημα, γιατί θεωρεί πως ο εβραϊκός είναι από τους πιο απρόσωπους νόμους".

Κ.φ.Μπ.: "Κάτι στο οποίο κάνει μεγάλο λάθος".

Κ.Κ.: "Αυτό είναι άλλο θέμα. Κατά τη γνώμη μου, μία από τις ελλείψεις της ψυχαναλυτικής αντίληψης πάνω σε αυτό το ζήτημα - που συνδέεται με το ζήτημα των ανολοκλήρωτων ή των μη περατών αναλύσεων- είναι ότι ασχολούμαστε αποκλειστικά με τη λιβιδινική πλευρά του ζητήματος, δηλαδή τον φόβο του να αποδοκιμαστούμε ή να μην αγαπηθούμε ("αν το κάνεις αυτό, ο Θεός δεν θα σ' αγαπάει πια") από ένα πρόσωπο υποκατάστατο του πατέρα ή της μητέρας (πολύ συχνά της μητέρας) και δεν βλέπουμε την άλλη πλευρά. Η

άλλη πλευρά είναι ο θάνατος και η θνητότητα. Ο Φρόνιτ, στο Μέλλον μιας αυταπάτης, συνδέει τις ρίζες της θρησκείας με το συναίσθημα της αδυναμίας μπροστά στον απέραντο κόσμο. Η επιστήμη αντικαθίσταται από την ψυχολογία, αφού ανθρωποποιούμε τη μοίρα, τις δυνάμεις της φύσης κ.λπ.: ο Θεός με αγαπάει ή δεν με αγαπάει, θα φέρομαι έτσι ώστε να με αγαπάει - σαν να ήταν γυναίκα, άνδρας, εραστής ή ερωμένη. Είναι η απάντηση στο σπουδαιότερο αίνιγμα, το αίνιγμα του θανάτου. Ομως, ο έσχατος ευνουχισμός, αν θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε αυτόν τον όρο, είναι να καταλάβουμε ότι σε αυτό το ερώτημα, στο ζήτημα δηλαδή του θανάτου, δεν υπάρχει απάντηση. Είναι η ριζική αποδοχή από το υποκείμενο της θνητότητας του ως προσωπικής αλλά και ως ιστορικής μορφοεικόνας. Αυτό ακριβώς είναι πολύ δύσκολο να γίνει αποδεκτό στην ανάλυση, τόσο από τον μεμονωμένο ασθενή όσο και από τις κοινωνίες. Ένα μέρος αυτής της απόγνωσης της σημερινής κοινωνίας είναι η προσπάθεια, μετά την πτώση της θρησκείας -και τώρα αναφέρομαι στη Ύψη- να αντικαταστήσουμε αυτήν τη θρησκευτική μυθολογία με μια άλλη, εμμενή μυθολογία, αυτήν της άπειρης προόδου.

Z.Λ.Ντ.: "Τη θρησκεία της ιστορίας....".

K.K.: "Τη θρησκεία της ιστορίας, είτε με τη φιλελεύθερη είτε με τη μαρξιστική μορφή της. Και αυτό αντί να δούμε πως πρόκειται για μυθολογικές κατασκευές οι οποίες δεν στέκουν ορθολογικά. Γιατί, διάολε, πρέπει να αυξάνουμε απεριόριστα τις παραγωγικές δυνάμεις; Υπάρχει σήμερα, επομένως, με την κατάρρευση τόσο της ιδεολογίας της προόδου όσο και της μαρξιστικής ιδεολογίας, ένα τεράστιο κενό, και αυτό είναι κενό νοήματος, διότι η ανθρωπότητα εγκαταλείπει το νόημα του θανάτου που είχε δοθεί από τη χριστιανική θρησκεία στη !υτική ανθρωπότητα και ακόμα δεν μπορεί, και ίσως να μην μπορεί ποτέ -όμως εδώ βρίσκεται, κατά τη γνώμη μου, το πιο καίριο πολιτικό ζήτημα- να δεχτεί πως είμαστε θνητοί, τόσο ως άτομα όσο και ως πολιτισμός, και πως αυτό δεν αναιρεί το νόημα της ζωής μας".

(...).

"Αυτό που ανέκαθεν με έβγαζε από τα ρούχα μου με τον χριστιανισμό είναι αυτή η ιδέα ότι υπάρχει ένας Θεός ο οποίος μπορεί να με αγαπάει, εμένα. Ποιο είναι αυτό το άπειρο Ον που ενδιαφέρεται αν έφαγα όλη τη σούπα μου ή αν δεν την έφαγα, αν αυνανίστηκα ή αν δεν αυνανίστηκα, αν πόθησα ή όχι τη μητέρα μου, που απαγορεύει τη σοδομία, το ένα, το άλλο κ.λπ.; Είναι όλα αυτά άξια ενός Θεού; Όχι. Γιατί ο Θεός έχει όλα αυτά τα κατηγορήματα; !ίοτι παρουσιάζεται ως υποκατάστατο ακριβώς της αρχής της απαγόρευσης, προσφέροντας την παρακάτω πριμοδότηση: "Αν το κάνεις αυτό, ο Θεός θα σε αγαπάει" - και αυτή είναι η επανασεξουαλικοποίηση. Βέβαια, δεν είναι η μετουσιωμένη αλλά η εξιδανικευμένη σεξουαλικότητα. !ηλαδή δεν πρόκειται να κάνουμε έρωτα με το Θεό, πάντα όμως θα είμαστε καθισμένοι στους κόλπους του".

Z.Λ.Ντ.: "Οι καλόγριες κάνουν έρωτα με τον Θεό...".

K.K.: "Ας αφήσουμε τις ακραίες περιπτώσεις και ας θεωρήσουμε ότι όλοι θα βρεθούμε στους κόλπους του. Ποιος άλλος έχει κόλπο; Η μαμά, έτσι δεν είναι; Συνεπώς, δεν αποδέχομαι αυτή

την ιδέα. Και θα ήθελα να πω κάτι ακόμα: είναι αλήθεια ότι πρόκειται για ένα σοβαρότατο πρόβλημα στην πραγματικότητα. Όπως λέει ο Ζαν-Λυκ, το νόημα βρίσκεται ακριβώς μέσα στη δραστηριότητα που το δημιουργεί, και για μένα άλλωστε εδώ εισέρχεται μια καινούργια ερμηνεία της φιλοσοφικής ιδέας της αλήθειας. !ιότι η αλήθεια δεν είναι αντιστοιχία, δεν είναι προσφορότητα, είναι η συνεχής προσπάθεια να διαρρηγνύουμε την κλειστότητα στην οποία βρισκόμαστε, και να σκεφτούμε όχι πλέον ποσοτικά αλλά βαθύτερα και καλύτερα. Αυτή η κίνηση είναι η αλήθεια. Γι' αυτό υπάρχουν μεγάλες φιλοσοφίες που είναι αληθινές, ακόμα κι αν είναι λανθασμένες, κι άλλες που μπορεί να είναι σωστές και να μην έχουν κανένα ενδιαφέρον".

## **Κορνήλιος Καστοριάδης Οι λαοί θα βρουν τη λύση**

**Η συνέντευξη που ακολουθεί δόθηκε από τον Κορνήλιο Καστοριάδη στο δημοσιογράφο κ. Γιώργο Χατζηβασίλη της ελληνόφωνης εφημερίδας του Σίδνεϋ, Ο Κόσμος, κατά την επίσκεψη του φιλοσόφου στην Αυστραλία, και δημοσιεύτηκε στο φύλλο της 23ης Αυγούστου 1991.**

Αρχικό θέμα συζητήσεως υπήρξε το πραξικόπημα εναντίον του Μιχαήλ Γκορμπατσόφ, το οποίο οδήγησε στην πτώση του, γεγονός το οποίο ο Καστοριάδης θεωρεί ως επαλήθευση των παλαιότερων αναλύσεών του για τη στρατοκρατική γραφειοκρατία της τότε Σοβιετικής Ένωσης.

Οι διαλέξεις του Καστοριάδη στην Αυστραλία αποτελούσαν μέρος ενός διεθνούς συνεδρίου για το μέλλον της φιλοσοφίας (10-15 Αυγούστου 1991), που διοργανώθηκε από το πανεπιστήμιο του Σίδνεϋ και στο οποίο συμμετείχαν μεγάλοι θεωρητικοί, όπως η Άγκνες Χέλερ, ο George Markus, και άλλα μέλη της Σχολής της Βουδαπέστης.

Γιώργος Χατζηβασίλης: Τι μπορείτε να μας πείτε για την πτώση του Γκορμπατσόφ;

Κορνήλιος Καστοριάδης: Το είχα προβλέψει στο πρώτο άρθρο που έγραψα για τον Γκορμπατσόφ, το 1987, στο οποίο ανέφερα ότι είτε ο Γκορμπατσόφ θα βάλει πολύ νερό στο κρασί του είτε η γραφειοκρατία θα τον απομακρύνει είτε θα επέμβει ο στρατός, και από κείνη τη στιγμή τα πράγματα γίνονται τελείως απρόβλεπτα, διότι δεν ξέρουμε – και αυτή τη στιγμή δεν το ξέρουμε ακόμα – εάν ο ρωσικός λαός, έστω και στα χάλια που βρίσκεται, θα παραδεχθεί αυτό το πραξικόπημα ή αν θα αντιδράσει. Αυτό μένει ανοιχτό.

Η κατάρρευση του Ανατολικού μπλοκ είχε σαν συνέπεια να χάσει ο μέσος αριστερός την εμπιστοσύνη του στα κομμουνιστικά κόμματα, αλλά δεν του πάει και να προσχωρήσει στα αστικά κόμματα. Σε τι μπορεί να ελπίζει ο αγνός ιδεολόγος για το μέλλον;

Κοιτάξτε, ασφαλώς θα υπάρξει μια περίοδος σύγχυσης και αποπροσανατολισμού, οι άνθρωποι θα εξακολουθούν να χρησιμοποιούν διάφορα επιχειρήματα, τα οποία ακούμε διαρκώς εδώ και μερικά χρόνια, ότι αν επιχειρήσει κανείς να αλλάξει αυτή τη φιλελεύθερη καπιταλιστική δημοκρατία, θα καταλήξει στο Γκουλάγκ, στη Σιβηρία κ.λπ. Αυτά θα τα ακούμε για μερικό καιρό ακόμα, φαντάζομαι, και μετά οι άνθρωποι θα καταλάβουν ότι, επειδή πήγε κάποιος σε έναν σχιζή, εγκληματία, δολοφόνο, σοφιστή γιατρό, αυτό δεν σημαίνει ότι ένας άλλος, ο οποίος είναι λιγότερο εγκληματίας, αλλά εξίσου κακός γιατρός, είναι το ιδεώδες της ιατρικής, δεν είναι έτσι; Θέλω να τονίσω τον παραλογισμό που κάνουν οι άνθρωποι σήμερα, ότι επειδή υπήρξε αυτή η τερατώδης μορφή, η οποία δεν είχε άλλωστε καμιά σχέση με τον σοσιαλισμό, ή με τη δημοκρατία – παρ' όλα όσα έλεγε – άρα δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτε άλλο παρά να ακολουθήσουμε την πολιτική του Μπους ή του Μείτζορ κ.λπ. Κάποτε θα αρχίσουν να καταλαβαίνουν και οι κάτοικοι των ανατολικών χωρών ότι η πτώση του κομμουνισμού δεν «ασπρίζει»

τον καπιταλισμό, ούτε τα προβλήματά του, ούτε τη μιζέρια που υπάρχει στις καπιταλιστικές χώρες, ούτε το γεγονός ότι δεν είναι πραγματικές δημοκρατίες, ότι κυβερνιούνται από μια φιλελεύθερη ολιγαρχία, ούτε την καταστροφή του περιβάλλοντος που επιφέρει η καπιταλιστική οικονομία κ.λπ. Και από τη στιγμή εκείνη νομίζω ότι αρχίζουν πάλι, ελπίζω τουλάχιστον, να ξεκαθαρίζουν τα πράγματα στο μυαλό των ανθρώπων και να αρχίζουν να ξανασκέπτονται πολιτικά, δηλαδή όχι ποιο κόμμα θα εκλέξουν, αλλά πώς θα μπορούσαν να αυτοκυβερνηθούν πραγματικά, να σχηματίσουν συλλογικά δημοκρατικά όργανα και να αλλάξουν τον προσανατολισμό στην κοινωνική ζωή.

Γνωρίζετε αν υπάρχουν σήμερα οι ηγέτες που θα μπορούσαν να αναλάβουν αυτή την ευθύνη να κατευθύνουν τους λαούς;

Εγώ νομίζω ότι ένα από τα βασικά καρκινώματα, μπορώ να πω, του εργατικού κινήματος και του λαϊκού κινήματος, τα τελευταία εκατό χρόνια τουλάχιστον, είναι η ιδέα ότι έπρεπε να υπάρχουν οι ηγέτες. Εγώ πιστεύω ότι ο λαός δεν μπορεί να κυβερνηθεί παρά μόνος του. Ηγέτες με μια έννοια βέβαια πάντα θα υπάρχουν, κάποιος άνθρωπος θα έχει ίσως περισσότερα να πει ή περισσότερες ιδέες από τους άλλους, το ζήτημα είναι ότι αυτοί οι ηγέτες να αναγράφονται από τη βάση τους, να είναι ανακλητοί, να μην ειδωλοποιούνται, να μη θεοποιούνται κ.τ.λ., συμφωνείτε; Το αν στην ερχόμενη περίοδο θα υπάρξουν ηγέτες, δυναμικά άτομα που θα πάρουν πρωτοβουλίες, αυτό δεν μπορεί να το πει κανείς. Αυτό που μπορεί να πει κανείς είναι ότι αν δεν υπάρξει μια πραγματική κίνηση του λαού, ούτε θα αναδειχθούν άνθρωποι εξαιρετικοί, ούτε κι αν υπάρχουν άνθρωποι εξαιρετικοί θα μπορέσουν να κάνουν τίποτε άλλο περισσότερο παρά να είναι φωνή βοώντος εν τη ερήμω.

Πιστεύετε, λοιπόν, ότι υπάρχει ζωή μετά θάνατον για τον μαρξισμό;

Όχι, δεν πρόκειται για τον μαρξισμό. Ο μαρξισμός ο ίδιος είναι κατά ένα μεγάλο μέρος υπεύθυνος γι' αυτά που συνέβησαν. Όχι ότι ο Μαρξ ο ίδιος θα έφτιαχνε το Γκουλάγκ, αλλά υπήρχαν ένα σωρό ιδέες μέσα στον μαρξισμό οι οποίες έχουν σχέση με αυτό. Παραδείγματος χάρη υπάρχει μία και μόνο, μία ορθή θεωρία. Από τη στιγμή κατά την οποία οι άνθρωποι πιστεύουν ότι υπάρχει μία και μόνο ορθή θεωρία – μιλάμε για την πολιτική, όχι για τα μαθηματικά – από εκείνη τη στιγμή δημιουργείται το τερατώδες φαινόμενο της ορθοδοξίας, υπάρχει μια γνώμη που είναι σωστή και η άλλη είναι όργανο του διαβόλου, συνεπώς είναι αναθεωρητική, όργανο της αντίρρησης, τρελή, δεν ξέρω τι, και όπως το είδαμε και με την Εκκλησία, έτσι όταν υπάρχει ορθοδοξία πρέπει να υπάρχει και ένα όργανο που να φυλάει την ορθοδοξία, το μόνο που να μπορεί έγκυρα να δίνει μια γνώμη για το ποιο είναι το σωστό δόγμα και ποιο δεν είναι. Στη θρησκεία το ρόλο αυτό έχει η Εκκλησία, η οποία καταδικάζει τους αιρετικούς, και το ρόλο αυτό στα μαρξιστικά κινήματα τον έπαιξαν τα μαρξιστικά κόμματα, και φυσικά με την ακραία και την τερατώδη μορφή τους ο λενινισμός και σταλινισμός, όπου υπήρχε ένα κόμμα με κεντρική επιτροπή και με ηγέτη έναν δήθεν μεγαλοφυή άνθρωπο, ο οποίος αποφάσιζε τι είναι σωστό και τι δεν είναι σωστό. Έτσι καταλήξαμε



στον ολοκληρωτισμό και στις τερατωδίες, τις τρέλες οι οποίες έγιναν. Έτσι δεν είναι; Από αυτή την άποψη, νομίζω ότι η ρήξη με τον μαρξισμό πρέπει να είναι απόλυτη. Πρέπει να ξαναβάλουμε τον Μαρξ στη θέση του, σαν έναν από τους μεγάλους στοχαστές της ανθρωπότητας, αλλά όχι σαν προφήτη, όχι σαν Θεό, όχι σαν έναν άνθρωπο που έγραψε τα εμπνευσμένα βιβλία, την καινούρια Αγία Γραφή, τις μεταρρυθμίσεις της κοινωνίας.

Τότε ποιους άλλους θεωρητικούς θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε;

Από την άποψη της κριτικής της σημερινής κοινωνίας κατ' ουσίαν αυτά που έπρεπε να λεχθούνε έχουν λεχθεί. Από το εργατικό κίνημα, από τους διάφορους, ας πούμε, σοσιαλιστές συγγραφείς, σε νεότερη περίοδο και από το οικολογικό κίνημα (σ.σ. και τον κ. Καστοριάδη). Από την άποψη της πολιτικής πραγματικά νομίζω ότι κάθε προσπάθεια βασικής μεταμόρφωσης της σημερινής κοινωνίας δεν μπορεί να στηρίζεται πουθενά αλλού παρά στις δημιουργικές δυνάμεις του λαού και όλων των ανθρώπων που απαρτίζουν την κοινωνία. Την αθηναϊκή δημοκρατία την παλιά δεν τη δημιούργησε ένας άνθρωπος, τη δημιούργησε ένα ολόκληρο λαϊκό κίνημα, και τις σύγχρονες δημοκρατίες, στο μέτρο που είναι δημοκρατίες, δεν τις δημιούργησε ένας άνθρωπος· στην αμερικάνικη επανάσταση και στην εγγλέζικη και στη γαλλική οι άνθρωποι έδρασαν συλλογικά, δημιούργησαν καινούριες μορφές και έτσι υπάρχουν αυτά τα δημοκρατικά απομεινάρια στη σημερινή κοινωνία. Αν πρόκειται να υπάρξει κάποιο καινούριο ξεκίνημα της κοινωνίας, ασφαλώς αυτό το καινούριο ξεκίνημα θα συμβαδίσει με μια αφύπνιση των ανθρώπων, οι οποίοι θα πάψουν να είναι καταναλωτικά ζώα και θα ξαναγίνουν πολιτικά ζώα, δηλαδή άνθρωποι που ενδιαφέρονται για τα κοινά, γιατί όπως έλεγε και ο Αριστοτέλης «είναι ικανοί να άρχουν και να άρχονται».

\*ηλαδή πάμε στο θέμα της σημερινής σας διάλεξης, ότι ο λαός χρειάζεται φαντασία.

Ασφαλώς χρειάζεται φαντασία και αυτή η φαντασία πρέπει να ελέγχεται βέβαια και από τη λογική, αλλά δεν πρέπει – πώς να πούμε – να «παγώνει» από τη λογική. Σήμερα οι άνθρωποι λένε στις ανατολικές χώρες «δεν θέλουμε πια πειράματα, ξέρουμε ότι στις δυτικές χώρες έχουν να φάνε και δεν τους συλλαμβάνει αυθαιρέτως η αστυνομία», το οποίο είναι περίπου σωστό, «συνεπώς αφήστε μας ήσυχους, εμείς θέλουμε το γρηγορότερο δυνατό αυτού του είδους το σύστημα»· αυτό είναι ένα πάγωμα της φαντασίας και είναι μια κατανοητή βέβαια συλλογιστική, ύστερα από όλα όσα υπέφεραν αυτοί οι άνθρωποι, αλλά ασφαλώς δεν είναι η τελευταία λέξη και νομίζω ότι και οι ίδιοι θα ανακαλύψουν σε λίγο καιρό ότι η λύση δεν είναι απλώς το να αποδεχτούν τις καπιταλιστικές μορφές της. Ο λαός, όμως, θέλει ένα όραμα, ένα στόχο. Τι όραμα μπορούμε να δώσουμε στο λαό;

Εγώ νομίζω ότι το κεντρικό σημείο αυτού του στόχου, του οράματος όπως λέτε, είναι μια κοινωνία, που είναι ελεύθερη με την έννοια ότι και το κοινωνικό σύνολο πραγματικά ασκεί την εξουσία και όχι μια ολιγαρχία· μέσα σ' αυτό το κοινωνικό σύνολο ο καθένας είναι

αυτόνομος όσο είναι δυνατόν, δεδομένου ότι είμαστε κοινωνικά όντα και δεν μπορεί να κάνει ο καθένας φυσικά ό,τι του κατεβαίνει. Αλλά αυτό το οποίο μπορεί να κάνει, μπορεί να το κάνει μόνος του και τα όρια σ' αυτό που μπορεί να κάνει καθορίζονται όχι αυθαίρετα από μια κυβέρνηση, αλλά όλο τον κόσμο και συμμετέχει και το ίδιο το άτομο στη ρύθμιση αυτών των ορίων. Αυτό είναι το βασικό όραμα και αυτό το όραμα πρέπει να συνοδεύεται από ένα άλλο, που ίσως είναι πιο δύσκολο να γίνει αποδεκτό, ότι πρέπει να εκθρονίσουμε από την οικονομία την παραγωγή και την κατανάλωση από την κεντρική θέση που έχουν σήμερα. Όσο οι άνθρωποι πιστεύουν ότι ο σκοπός της ζωής είναι σήμερα να αποκτήσουν μια καινούρια έγχρωμη τηλεόραση του χρόνου, δεν μπορεί να γίνει τίποτα. Γιατί ουδέποτε θα ενδιαφερθούν πραγματικά για τα κοινά, καθένας θα προσπαθήσει, όπως λένε στα σύγχρονα ελληνικά, «να τα πιάσει» όσο γίνεται περισσότερο και αυτό είναι όλο. Αυτή η πορεία είναι όχι μόνο ανάξια των ανθρώπινων όντων, αλλά είναι και παράλογη και οδηγεί στην καταστροφή του πλανήτη. \*εν μπορεί να εξακολουθήσει αυτή η κατάσταση και, αν εξακολουθήσει, πρέπει να σκεφθεί κανείς ολόκληρο τον πλανήτη και όχι μόνο το ένα έβδομο του πληθυσμού της γης που ζει σ' αυτές τις συνθήκες. Φαντασθείτε τις συνέπειες στο περιβάλλον αν τα πεντέμισι δισεκατομμύρια ανθρώπων επρόκειτο να φθάσουν το βιοτικό επίπεδο της Αυστραλίας. Είναι ένας εφιάλτης και, από την άλλη μεριά, πώς μπορείς να τα αφήσεις στην κατάσταση που βρίσκονται σήμερα; Συνεπώς χρειάζεται μια βασική αλλαγή στο τι οι άνθρωποι θεωρούν άξιο, τι θεωρούν σημαντικό και τι θεωρούν σκοπό της ζωής τους, για να μπορέσει να γίνει μια πραγματική αλλαγή.

Ας μιλήσουμε τώρα για την Ελλάδα μετά το 1993. Πιστεύετε ότι θα μπορέσει να διατηρήσει την οντότητά της ή θα «πνιγεί» στην ευρωπαϊκή παλίρροια;

Εγώ φοβάμαι ότι η Ελλάδα ήδη έχει χάσει την οντότητά της.

Πηγαίνω στην Ελλάδα κάθε καλοκαίρι για δυο μήνες και μπορώ να πω ότι αυτό που έγινε από το 1960 και ύστερα με τη συνενοχή και υπαιτιότητα όλων των κυβερνήσεων, αλλά και του ελληνικού λαού, είναι μια καταστροφή που δεν είχε γίνει επί 3.000 χρόνια. Ακόμα και οι ίδιοι οι άνθρωποι έχουν αλλάξει. Οι άνθρωποι που πριν σε φιλοξενούσαν στο σπίτι τους, να σου δώσουν ένα ποτήρι νερό, καφέ κ.λπ., τώρα αν τους ζητήσεις ένα ποτήρι νερό σου λένε «ναι, 500 δραχμές». Αυτό έχει ήδη γίνει και μετά από το 1993, αν εξακολουθήσουν τα πράγματα να είναι έτσι και ο λαός να μην αντιδρά και οι πολιτικοί να είναι δήθεν πολιτικοί, πολιτικάντηδες, να είναι αυτοί που είναι, τα πράγματα θα χειροτερέψουν και η Ελλάδα θα γίνει ένα τουριστικό ξενοδοχείο ας πούμε. Τα σημαντικά πράγματα θα πέσουν στα χέρια ξένων εταιριών, οι Έλληνες θα είναι διευθυντές ξενοδοχείων και γκαρσόνια, χορευτές στα καμπαρέ κ.λπ.

Πώς σας φάνηκαν οι Έλληνες της Αυστραλίας;

6

Τα παιδιά που είδα μου έκαναν μεγάλη εντύπωση, είναι σοβαρά, δουλεύουν, έχουν αφομοιώσει ένα σωρό πράγματα και είναι γεμάτα ζωή.



## **Κορνήλιος Καστοριάδης**

### **Κοινωνική δημιουργία και πολιτική**

**Συνέντευξη του Κορνήλιου Καστοριάδη στο γαλλικό περιοδικό Esprit (1979). Ελληνικά δημοσιεύτηκε στο περιοδικό Εποπτεία, τον Φεβρουάριο του 1980 σε μετάφραση του Σπύρου Γεωργαντά.**

Εμμανουέλ Τερρέ: Ενα φάντασμα καταδιώκει τους διανοούμενους της Ευρώπης: Το φάντασμα του ολοκληρωτισμού. Απ' αυτό το γεγονός απορρέει μια αναδίπλωση των Ευρωπαίων που διαθέτουν μια δημοκρατική εμπειρία την οποία αντιπαραθέτουν σ' ένα τρίτο κόσμο που για μεγάλο χρονικό διάστημα θεωρείτο ελπιδοφόρος ενώ σήμερα μοιάζει εκτεθειμένος σε όλους τους ολοκληρωτικούς πειρασμούς και εκτροχιασμούς. Τον στρατευμένο διανοούμενο, γεμάτο βεβαιότητες καθώς και γενναιοφροσύνη, διαδέχεται ένας πιο συγκρατημένος διανοούμενος αλλά ταυτόχρονα περίφροντις για την ηθική. Τί σκέπτεσθε γι' αυτή τη διπλή αναδίπλωση;

Κορνήλιος Καστοριάδης: Μια αναδίπλωση στην Ευρώπη δεν είναι δυνατή. Είναι αυταπάτη, είναι πολιτική στρουθοκαμήλου. Η "αναδίπλωση" μερικών διανοούμενων δεν πρόκειται να αλλάξει το ελάχιστο στη σύγχρονη πραγματικότητα, που είναι ουσιαστικά παγκόσμια. Ταυτόχρονα αποτελεί στάση εντελώς "αντι-ευρωπαϊκή". Υπάρχει μία, και μόνο μία, ποιοτική ιδιαιτερότητα της Ευρώπης, του Ελληνο-δυτικού κόσμου, που μετράει για μας: Είναι η δημιουργία της καθολικότητας, το άνοιγμα. Η κριτική αμφισβήτηση της υπόστασής μας και της ίδιας μας της παράδοσης.

Οι "διανοούμενοι της αριστεράς" προσπάθησαν από καιρό να παρακάμψουν το πραγματικό πολιτικό πρόβλημα. Αναζητούσαν διαρκώς να βρουν κάπου μια "πραγματική οντότητα" που θα 'παιζε το ρόλο του σωτήρα της ανθρωπότητας και του λυτρωτή της ιστορίας. Πίστεψαν αρχικά ότι τη βρήκαν στο ιδεώδες και εξιδανικευμένο "προλεταριάτο" και στη συνέχεια στο κομμουνιστικό κόμμα που το "εκπροσωπούσε". Υστερα, χωρίς ανάλυση των αιτιών της αποτυχίας, προσωρινής ή οριστικής, αδιάφορο, του επαναστατικού εργατικού κινήματος στις καπιταλιστικές χώρες, διέγραψαν τις χώρες αυτές και μετέφεραν την πίστη τους στις χώρες του τρίτου κόσμου.

..ιατηρώντας από το σχήμα του Μαρξ τις πιο μηχανιστικές απόψεις, θέλησαν να βάλουν στη θέση του βιομηχανικού προλεταριάτου τους Αφρικανούς ή Βιετναμέζους αγρότες και να τους αποδώσουν τον ίδιο ρόλο. Σήμερα ορισμένοι, ακολουθώντας αυτή την παλινδρομική κίνηση ανάμεσα στο ναι και το όχι που συγκαλύπτει την έλλειψη σχέσης, αποποιούνται τον τρίτο κόσμο για εξίσου ανόητους λόγους με αυτούς που υπαγόρευαν τη λατρεία του. Εξηγούσαν παλιότερα ότι η δημοκρατία, η ελευθερία κλπ. ήταν δυτικοί και αστικοί φενακισμοί, τους οποίους οι Κινέζοι δεν είχαν ανάγκη. Σήμερα αφήνουν να εννοηθεί ότι οι βάρβαροι αυτοί δεν είναι ακόμα ώριμοι γι' αυτά τα εξαιρετικά πολύτιμα αγαθά. Ομως άρκεσε ένα μικρό άνοιγμα της ολοκληρωτικής καταπακτής στο Πεκίνο εδώ και λίγους μήνες για να δούμε, ω του θαύματος, ότι παρά τους Pereyfilte (1), Sollers και Kristeva (2) Κινέζοι δεν ήταν και τόσο διαφορετικοί από εμάς, απ' αυτή την άποψη, και ότι διεκδικούσαν δημοκρατικά δικαιώματα μόλις η ευκαιρία παρουσιαζόταν.

Ε.Τ.: Φαίνεται ότι οι διανοούμενοι ξέκοψαν από τη στράτευση και απασχολούνται περισσότερο με την ηθική. Κατά ποιο τρόπο πιστεύετε ότι θα μπορούσαν οι διανοούμενοι να δημιουργήσουν δεσμούς μεταξύ τους και με το κοινωνικό κίνημα;

Κ.Κ.: Αυτή η "αναδίπλωση στην ηθική" είναι στην καλύτερη περίπτωση ένα "λανθασμένο συμπέρασμα" βγαλμένο από την εμπειρία του ολοκληρωτισμού και λειτουργεί αυτή τη στιγμή σαν φενάκη. Τι δείχνει; Αυτό που έδειχνε από καιρό: Την εμπειρία των χωρών του τρίτου κόσμου. Οτι οι λαϊκές εξεγέρσεις που στις χώρες αυτές προκαλούν ή συνοδεύουν την κατάρρευση των παραδοσιακών κοινωνιών καθοδηγήθηκαν πάντοτε μέχρι σήμερα και έγιναν κτήμα μιας γραφειοκρατίας (τις πιο πολλές φορές "μαρξιστικού-λενινιστικού" τύπου, αν και τώρα πλέον μπορεί κανείς να ελπίζει ότι θα υπάρξουν επίσης και μονοθεϊκές γραφειοκρατίες), μιας γραφειοκρατίας που σφετερίζεται τις εξεγέρσεις αυτές για να καταλάβει την εξουσία και να εγκαθιδρύσει ολοκληρωτικά καθεστώτα. Το γεγονός αυτό θέτει το πολιτικό πρόβλημα του ολοκληρωτισμού -- πρόβλημα το οποίο έχει επίσης τεθεί στην Ευρώπη πάνω στη βάση άλλων εξελίξεων.

Προφανώς, μπροστά σ' αυτό το πρόβλημα, όλες οι κληρονομημένες αντιλήψεις (μαρξισμός και φιλελευθερισμός) βρίσκονται σε πλήρη έκπτωση τόσο στις χώρες αυτές όσο και εδώ.

Ακριβώς αυτό το πρόβλημα οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε στο θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο. Η "αναδίπλωση πάνω στην ηθική" είναι από την άποψη αυτή μια υπεκφυγή και μια γελοιοποίηση της ίδιας της ηθικής. .εν υπάρχει ηθική που να περιορίζεται στη ζωή του ατόμου. Από τη στιγμή που το κοινωνικό και πολιτικό ζήτημα έχει τεθεί, η ηθική επικοινωνεί με την πολιτική. Το "τι πρέπει να κάνω" δεν αφορά και δεν μπορεί να αφορά μονάχα την ατομική μου ύπαρξη

3

αλλά την ύπαρξή μου σαν ατόμου που συμμετέχει σε μια κοινωνία, στην οποία δεν υπάρχει ιστορική ηρεμία αλλά όπου το πρόβλημα της οργάνωσής της, της θέσμισής της, έχει τεθεί ανοιχτά. Και έχει τεθεί τόσο στις "δημοκρατικές" όσο και στις ολοκληρωτικές χώρες. Η ίδια ακριβώς εμπειρία του ολοκληρωτισμού και η διαρκώς παρούσα δυνατότητα εγκαθίδρυσής του δείχνει το επείγον του πολιτικού προβλήματος σαν πρόβλημα συνολικής θέσμισης της κοινωνίας. Το να διαλύσουμε αυτό το πρόβλημα σε στάσεις τάχα "ηθικές" ισοδυναμεί στα πράγματα με ένα φενακισμό.

Σήμερα, προκειμένου να μιλήσουμε για το ρόλο και τη λειτουργία των διανοούμενων στη σύγχρονη κοινωνία, πρέπει να θέσουμε ορισμένες διακρίσεις και ν' αποφύγουμε τις απλουστεύσεις και επιφανειακότητες, που αρχίζουν να εξαπλώνονται. Τείνουν ορισμένοι αυτή τη στιγμή να θεωρήσουν τους διανοούμενους σαν μια ξεχωριστή "τάξη" και φτάνουν ακόμα να ισχυρίζονται ότι η τάξη αυτή βρίσκεται στη διαδικασία αναρρίχησης στην εξουσία. Χρησιμοποιούν, για άλλη μια φορά, το ξεχειλωμένο μαρξιστικό σχήμα και το μπαλάνουν τοποθετώντας τους "διανοούμενους" σαν "ανερχόμενη τάξη". Είναι μια παραλλαγή της ίδιας ρηχότητας όπως η "τεχνοκρατία" και η "τεχνοδομή". Και στις δύο περιπτώσεις αγνοείται πράγματι η ιδιαιτερότητα ενός κατ' εξοχήν σύγχρονου γεγονότος --

της ανάδυσης και της κυριαρχίας του γραφειοκρατικού μηχανισμού, που επικαλείται την "τεχνοκρατία" ή τη "θεωρία" σαν κάλυμμα της εξουσία του, αλλά δεν έχει καμιά σχέση ούτε με τη μια ούτε με την άλλη.

Μπορούμε να το δούμε ξεκάθαρα στις δυτικές χώρες: Αυτοί που διοικούν το Λευκό Οίκο, το Ανάκτορο των Ηλυσίων (3) τις μεγάλες καπιταλιστικές εταιρίες ή τα κράτη δεν είναι καθόλου οι τεχνικοί. Όταν, δε, καταλαμβάνουν θέσεις εξουσίας, το κριτήριο δεν είναι οι ικανότητές τους ως τεχνικών αλλά οι ικανότητες σε κομπίνες και ίντριγκες. Ο Ζισκάρ ντ' Εσταίν είναι αμελητέος σαν οικονομολόγος, αλλά εξαιρετικά πολυμήχανος όταν πρόκειται για πολιτικές τρικλοποδιές.

Μπορούμε να το δούμε επίσης σε όλα τα κόμματα και σε όλες τις χώρες της "μαρξιστικής" ή της "μαρξιστικο-λενινιστικής" περιοχής. Μια από τις φάρσες με τις αλλεπάλληλες επαναλήψεις που επιφυλάσσει η ιστορία -- που δείχνει πόσο γελοίο είναι να αντικαθίσταται η κοινωνική και ιστορική ανάλυση από απλές έρευνες πάνω στη γενεαλογία των ιδεών -- είναι το ζήτημα των σχέσεων της "θεωρίας" και του πραγματικού κινήματος της εργατικής τάξης. Είναι γνωστή η αντίληψη των Κάουτσκι - Λένιν, σύμφωνα με την οποία εκείνοι που εισάγουν απ' έξω το σοσιαλισμό στην εργατική τάξη είναι οι μικροαστοί διανοούμενοι. Πολύ σωστά έχει κατακριθεί αυτή η θεωρία, και από μένα μεταξύ άλλων. Αλλά πρέπει να δούμε ότι, παραδόξως, είναι ψευδής και αληθής ταυτόχρονα. Ψευδής, διότι ό,τι υπάρξει σαν σοσιαλισμός έχει παραχθεί από το προλεταριάτο και όχι από μια οποιαδήποτε "θεωρία" και διότι εάν οι σοσιαλιστικές αντιλήψεις έπρεπε να εισαχθούν "εκ των έξω" στο προλατεριάτο, θα έπαυαν, από το ίδιο αυτό γεγονός, να έχουν οποιαδήποτε σχέση με το σοσιαλισμό. Αλλά είναι και αληθής, εάν με τη λέξη "σοσιαλισμός" εννοούμε το μαρξισμό, διότι αυτόν χρειάστηκε, ωραία και καλά, να τον μπολιάσουν, να τον εισαγάγουν επ' έξω, να τον επιβάλουν τελικά, σχεδόν διά της βίας στο προλεταριάτο. Τώρα -- άλλη σκηνή -- στο όνομα αυτής της αντίληψης τα μαρξιστικά κόμματα ισχυρίζονταν ανέκαθεν ότι είναι τα κόμματα της εργατικής τάξης, που την αντιπροσώπευαν "ουσιαστικά" ή "αποκλειστικά", αλλά εν ονόματι μιας θεωρίας που κατέχουν, η οποία σαν θεωρία δεν μπορεί μόνο να αποτελεί κτήμα των διανοομένων.

Αυτό ήδη είναι αρκετά κωμικό. Υπάρχει όμως και το κωμικότερο: Στα κόμματα αυτά, στην πραγματικότητα ούτε οι εργάτες ούτε οι διανοούμενοι ήταν αυτοί που δέσποζαν και δεσπόζουν. Ένας νέος τύπος ανθρώπου εμφανίστηκε, ο πολιτικός μηχανάνθρωπος, που δεν ήταν ένας διανοούμενος αλλά ένας μισο-αναλφάβητος -- όπως ο Τορέζ στη Γαλλία ή ο Ζαχαριάδης στην Ελλάδα. Στην 3η .ιεθνή υπήρχε ένας διανοούμενος που είναι δυνατόν να τον διαβάσει κανείς ακόμα και σήμερα. Ήταν ο Λούκατς. .εν μέτραγε καθόλου.

Αντίθετα, ο Στάλιν που έγραφε παιδαριώδη και δυσανάγνωστα πράγματα ήταν το παν. Ιδού, λοιπόν, οι πραγματικές σχέσεις μεταξύ θεωρίας και πρακτικής διά μέσου των πολλαπλών αντιστροφών που υφίστανται μέσα στην camera obscura της ιστορίας.

Στη σύγχρονη κοινωνία, όπου ασφαλώς η παραγωγή και η

χρησιμοποίηση "γνώσεων" έχει πάρει μια τεράστια θέση, υπάρχει πολλαπλασιασμός των διανοούμενων. Αλλά σαν άτομα που συμμετέχουν σ' αυτή την παραγωγή και χρησιμοποίηση οι διανοούμενοι έχουν πολύ περιορισμένη ιδιαιτερότητα. Στη μεγάλη τους πλειοψηφία εντάσσονται στις υπάρχουσες δομές εργασίας και αμοιβής, συνήθως δε στις γραφειοκρατικές ιεραρχικές δομές. Και απ' αυτό ακριβώς το γεγονός παύουν να έχουν, είτε πράγματι είτε δικαίως, μια ιδιαίτερη θέση, μια λειτουργία, μια αποστολή. Το γεγονός ότι κάποιος είναι ειδικός στους ηλεκτρονικούς υπολογιστές ή στον τάδε κλάδο της βιολογίας, της αλγεβρικής τοπολογίας ή της ιστορίας των Ινκα δεν σημαίνει πως έχει κάτι το ιδιαίτερο να πει πάνω στην κοινωνία.

Η σύγχυση δημιουργείται διότι υπάρχει μια άλλη κατηγορία ανθρώπων, αριθμητικά πολύ περιορισμένη, που ασχολείται, ενδεχομένως ξεκινώντας από μια ειδικευση, με τις "γενικές ιδέες" και λόγω αυτού διεκδικούν ή μπορούν να διεκδικήσουν ένα άλλο λειτούργημα -- ένα λειτούργημα "καθολικό". Πρόκειται για μια μακρόβια παράδοση, τουλάχιστον στην ηπειρωτική Ευρώπη. Βεβαίως, η παράδοση αυτή αρχίζει από την αρχαιότητα, όταν ο φιλόσοφος παύει να είναι φιλόσοφος-πολίτης (Σωκράτης) και βγαίνοντας έξω από την κοινωνία ομιλεί περί αυτής (Πλάτων). Είναι γνωστό το πώς την ξαναδέχτηκε η ύση και το απόγειο στο οποίο έφτασε κατά τον αιώνα του Διαφωτισμού αλλά και μετέπειτα (Μαρξ). Στη Γαλλία, έγινε ένα είδος χαριτωμένου εθνικού ελαττώματος με καταγέλαστες μορφές: Κάθε απόφοιτος της Normale (4) ή επί πτυχίω φοιτητής της φιλοσοφίας ξεκινά στη ζωή με την ιδέα ότι μπορεί να έχει τον ιστορικό ρόλο του Βολταίρου ή του Ρουσό. Τα τελευταία τριανταπέντε χρόνια προσφέρουν ένα κατάλογο παραδειγμάτων που προκαλούν θυμηδία.

Όπως και να 'ναι, είναι φανερό ότι το πρόβλημα της κοινωνίας και της ιστορίας -- και της πολιτικής -- δεν είναι δυνατό να επιμεριστεί σε ένα κατάλογο ειδικών και κατά συνέπεια να γίνει αντικείμενο απασχόλησης και εργασίας μερικών -- είτε αυτοί ξεκινούν από μια ειδικευση είτε όχι. Εάν μιλούμε γι' αυτούς, οφείλουμε να κατανοήσουμε την περίεργη, διφορούμενη και αντιφατική σχέση που διατηρούν με την κοινωνική και ιστορική πραγματικότητα, που είναι εξ άλλου το προνομιακό αντικείμενό τους. Το κύριο χαρακτηριστικό αυτής της σχέσης είναι βεβαίως η απόσταση που έχουν αναγκαστικά από την πραγματική κίνηση της κοινωνίας. Αυτή η απόσταση τους επιτρέπει να μην πνίγονται μέσα στα πράγματα, να μπορούν να επιχειρούν την εξαγωγή των κύριων κατευθύνσεων και τάσεων. Αλλά ταυτόχρονα τους καθιστά λίγο πολύ ξένους προς ό,τι συμβαίνει πραγματικά. Και μέχρι τώρα, σ' αυτή τη διφορούμενη, αντιθετική σχέση, που συντίθεται από δύο αντινομικούς όρους, ο ένας από τους όρους είναι υπερφορτισμένος σε συνάρτηση με όλη τη "θεωρητιστική" κληρονομιά που αρχίζει με τον Πλάτωνα και διαβιβάζεται διά μέσου των αιώνων και την οποία ο ίδιος ο Μαρξ κληρονόμησε, παρά κάποιες προσπάθειές του να απαλλαγεί απ' αυτήν. Ο διανοούμενος που ασχολείται με γενικές ιδέες ωθείται απ' όλη την παράδοσή του και από όλη τη μαθητεία του να δώσει προνομιούχα θέση στη δική

του θεωρητική διεργασία. Σκέφτεται πώς μπορεί να βρει την αλήθεια πάνω στην κοινωνία και την ιστορία μέσα στο Λόγο ή μέσα στη θεωρία και όχι στην πραγματική κίνηση της ίδιας της ιστορίας και στη ζωντανή δραστηριότητα των ανθρώπων. Συγκαλύπτει εκ των προτέρων το χαρακτήρα δημιουργίας που έχει η κίνηση της ιστορίας. Έτσι μπορεί να είναι ιδιαίτερα επικίνδυνος για τον εαυτό του και για τους άλλους. Αλλά δεν νομίζω πως υπάρχει εδώ απόλυτο αδιέξοδο. .ιότι μπορεί επίσης να συμμετέχει σ' αυτή την κίνηση υπό τον όρο να καταλαβαίνει τι σημαίνει αυτή η συμμετοχή: Να δρα δηλαδή σαν πολίτης και όχι να εγγράφεται σ' ένα κόμμα για να ακολουθεί ευπειθώς τη γραμμή του ή να δίνει υπογραφές.

Ε.Τ.: Είχατε πει στο Esprit το Φεβρουάριο του 1977 ότι δεν είναι δυνατό να υπάρξει μια αυστηρή γνώση της κοινωνίας. Από τότε παριστάμεθα μάρτυρες σε μια εκατόμβη των σφαιρικών γνώσεων (μαρξισμός, ψυχανάλυση, φιλοσοφία της επιθυμίας), πράγμα που επιβεβαιώνει τον ισχυρισμό σας. Μένει το θέμα του να σκεφτούμε το παρόν. Αυτό το παρόν είναι συνυφασμένο με κρίσεις. Είναι δυνατό να σκεφτούμε αυτές τις κρίσεις κατά τρόπο μη-σφαιρικό, αλλά παρ' όλα αυτά ικανοποιητικό; Η πρέπει να αποδεχτούμε τη σκέψη μέσα στην κρίση; Και στην περίπτωση αυτή, με ποιο τρόπο;

Κ.Κ.: Ας αποφύγουμε τις παρεξηγήσεις. Το ότι δεν υπάρχει καμιά αυστηρή γνώση της κοινωνίας δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει καμιά γνώση της κοινωνίας, ότι μπορούμε να λέμε οτιδήποτε, ότι όλα αξίζουν το ίδιο. Υπάρχει μια σειρά επιμέρους και "ανακριβών" γνώσεων (με την έννοια της αντίθεσης στις "ακριβείς"), που δεν είναι καθόλου αμελητέες σε σχέση με τη βοήθεια που μπορούν να προσφέρουν στην προσπάθειά μας να διαυγάσουμε τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο.

Άλλος κίνδυνος παρεξηγήσεων: Χρησιμοποιείτε τον όρο "σφαιρικό", φανερά με μια κριτική ή υποτιμητική διάθεση. Είμαστε σύμφωνοι στην καταδίκη της ιδέας μιας σφαιρικής γνώσης με την έννοια της ολικής ή απόλυτης γνώσης. Αλλά όταν σκεφτόμαστε την κοινωνία (δεν ομιλώ για γνώση, αλλά για σκέψη), αυτή η κίνηση-σκέψη στοχεύει αφ' εαυτής στο όλον της κοινωνίας. Η κατάσταση δεν είναι διαφορετική στη φιλοσοφία. Μια φιλοσοφική σκέψη είναι μια σκέψη η οποία υποχρεωτικά στοχεύει το όλον στο αντικείμενό της. Η εγκατάλειψη της αυταπάτης του "συστήματος" δεν σημαίνει παραίτηση να σκεφτούμε το ον ή τη γνώση, για παράδειγμα.

Από την άλλη πλευρά, η ιδέα ενός "καταμερισμού της εργασίας" είναι φανερά παράλογη. Φαντάζεται κανείς φιλοσόφους που να αποφασίζουν "εσύ θα σκεφτείς αυτή την άποψη του όντος και εγώ την άλλη"; Φαντάζεται κανείς ένα ψυχαναλυτή που να λέει στον ασθενή του "θα μου μιλήσετε για τα προβλήματά σας τα σχετικά με τον πρωκτό, αλλά για τα στοματικά θα σας συστήσω στο Χ συνάδελφό μου"; Το ίδιο, λοιπόν, συμβαίνει με την κοινωνία και την ιστορία: Μια πραγματική ολότητα είναι παρούσα ήδη αφ' εαυτής και αυτή είναι ο στόχος. Η πρωταρχική ερώτηση της σκέψης για την κοινωνική συγκρότηση, όπως τη διατύπωσα στο βιβλίο μου "Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας", είναι: Τι συνέχει μια κοινωνία, σε τι οφείλεται το γεγονός ότι υπάρχει μια κοινωνία και όχι



διασκορπισμός και διάλυση; Και όταν ακόμα υπάρχει διασκορπισμός και διάλυση, πρόκειται και πάλι για κοινωνικό διασκορπισμό και κοινωνική διάλυση και όχι για το διασκορπισμό των μορίων ενός αερίου.

Το όλον σαν στόχος, όταν σκεφτόμαστε την κοινωνία, είναι αναπόφευκτο, είναι συστατικό της σκέψης. Και παραμένει όταν σκεφτόμαστε την κοινωνία, όχι σε μια θεωρητική αλλά σε μια πολιτική προοπτική. Το πολιτικό πρόβλημα είναι το πρόβλημα της ολικής θέσμησης της κοινωνίας. Εάν τοποθετηθούμε σ' αυτό το επίπεδο και όχι στο επίπεδο, για παράδειγμα, των ευρωπαϊκών εκλογών, είμαστε υποχρεωμένοι να θέσουμε στους εαυτούς μας το ερώτημα της θέσμησης, της θεσμίζουσας και της θεσμισμένης κοινωνίας, της σχέσης της μιας προς την άλλη και της συγκεκριμενοποίησης όλων αυτών στην υπάρχουσα φάση. Πρέπει να ξεπεράσουμε την αντίθεση ανάμεσα στην αυταπάτη μιας σφαιρικής γνώσης της κοινωνίας και στην αυταπάτη ότι θα μπορούσαμε να καταφύγουμε σε μια σειρά ειδικευμένων και τμηματικών ειδικοτήτων. Πρέπει να καταστραφεί αυτός ακριβώς ο χώρος πάνω στον οποίο υπάρχει αυτή η αντίθεση.

Να σκεφτούμε την κρίση ή να σκεφτούμε μέσα στην κρίση; Ασφαλώς οφείλουμε να σκεφτούμε την κρίση της κοινωνίας και ασφαλώς η σκέψη μας δεν είναι εξωτερική σε σχέση μ' αυτή την κοινωνία, όντας ριζωμένη -- αν έχει κάποια αξία -- σ' αυτό τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο. Αυτή η σκέψη δεν μπορεί παρά να βρίσκεται η ίδια σε κρίση. Σ' εμάς έγκειται να την κάνουμε κάτι.

Ε.Τ.: Και η γαλλική κοινωνία; Αυτή ακριβώς μας απασχολεί. Σύμφωνα με την άποψή σας, υπάρχει ένα επαναστατικό πρόταγμα δύο αιώνων. Οι σημασίες αυτών των εξεγέρσεων είναι ομολογες και παρέπεμπαν σ' αυτό το πρόταγμα. Τι συμβαίνει σήμερα με τις επαναστάσεις; Αναφέρεται πάντοτε σαν παράδειγμα ο αγώνας των γυναικών, οι μετανάστες, ο κοινωνικός πειραματισμός, οι αντιπυρηνικοί αγώνες. Αλλά αυτοί οι χώροι έντασης, αυτά τα πεδία συγκρούσεων δεν αντιστοιχούν άραγε σε αδυναμίες του κοινωνικού συστήματος επιδεχόμενες ρύθμιση ή ακόμα και εξάλειψη μακροπρόθεσμα;

Κ.Κ.: Θα άρχιζα από μια πιο γενική παρατήρηση. Το κύριο μάθημα που μπορούμε να βγάλουμε από την εμπειρία του περασμένου αιώνα, από τη μοίρα του μαρξισμού, από την εξέλιξη του εργατικού κινήματος -- που είναι εξ άλλου ένα διόλου πρωτότυπο μάθημα -- είναι πως η ιστορία αποτελεί πεδίο κινδύνου και τραγωδίας. Οι άνθρωποι τρέφουν την αυταπάτη ότι μπορούν να βγουν απ' αυτή και την εκφράζουν με το εξής αίτημα: Κατασκευάστε μου ένα θεσμικό σύστημα που να εγγυάται ότι τα πράγματα δεν θα πάρουν ποτέ άσχημη τροπή, αποδείξτε μου πως μια επανάσταση δεν θα εκφυλιστεί ποτέ ή πως το υπάρχον καθεστώς δεν θα οικειοποιηθεί ποτέ το τάδε κίνημα. Η διατύπωση όμως αυτού του αιτήματος σημαίνει πως παραμένουμε στο χώρο του πιο απόλυτου φανακισμού. Σημαίνει πως πιστεύουμε ότι είναι δυνατό να υπάρξουν μέτρα πάνω στο χαρτί ικανά, ανεξάρτητα από την πραγματική δραστηριότητα των ανδρών και των γυναικών μέσα στην κοινωνία, να εξασφαλίσουν ένα ειρηνικό μέλλον ή την ελευθερία και τη δικαιοσύνη.

Είναι ακριβώς το ίδιο πράγμα όταν αναζητούμε -- πρόκειται για μαρξιστική αυταπάτη -- μέσα στην ιστορία ένα παράγοντα που θα ήταν θετικός και μόνο θετικός -- με άλλα λόγια, στη μαρξιστική διαλεκτική, αρνητικός και μόνο αρνητικός, δηλαδή μη αξιοποιήσιμος ούτε θετικοποιήσιμος από θεσπισμένο σύστημα. Αυτή η θέση, που αποδόθηκε από τον Μαρξ στο προλεταριάτο, συνεχίζει συχνά να δεσπόζει στο πνεύμα των ανθρώπων είτε θετικά (έτσι μερικές φεμινίστριες μοιάζουν να λένε πως υπάρχει στο κίνημα των γυναικών ένας ασφετέριστος και αδιάφθορος ριζοσπαστισμός) είτε αρνητικά όταν μερικοί λένε "για να πιστέψουμε σ' αυτό το κίνημα, θα πρέπει να μας αποδείξουν πως από τη φύση του δεν είναι δυνατό να το οικειοποιηθούν άλλοι".

Οχι μόνο δεν υπάρχουν παρόμοια κινήματα, αλλά συμβαίνει κάτι πολύ σημαντικότερο. Κάθε επιμέρους κίνημα όχι μόνο μπορεί να γίνει κτήμα του συστήματος, αλλά για όσο διάστημα το σύστημα δεν έχει καταργηθεί να συμμετέχει σε κάποιο βαθμό στη συνέχιση της λειτουργίας αυτού του συστήματος. Μπόρεσα να το αποδείξω από καιρό με το παράδειγμα των εργατικών αγώνων(5). Ευρισκόμενος εν

9  
αμύνει ο καπιταλισμός κατόρθωσε να λειτουργήσει όχι παρά τους εργατικούς αγώνες, αλλά χάρη σ' αυτούς. .εν μπορούμε όμως να σταθούμε σ' αυτή τη διατύπωση. Χωρίς αυτούς τους αγώνες δεν θα ζούσαμε στην κοινωνία που ζούμε, αλλά σε μια κοινωνία θεμελιωμένη πάνω στην εργασία βιομηχανικών σκλάβων. Και οι αγώνες αυτοί έθεσαν υπό αμφισβήτηση κάποιες κεντρικές φαντασιακές σημασίες του καπιταλισμού: Ιδιοκτησία, ιεραρχία κλπ. Μπορούμε να πούμε το ίδιο για το κίνημα των γυναικών, το κίνημα των νέων, παρά την ιδιαίτερη σύγχυσή τους, το οικολογικό κίνημα. Αμφισβητούν τις κεντρικές φαντασιακές σημασίες της θεσμισμένης κοινωνίας και ταυτόχρονα δημιουργούν κάτι. Το κίνημα των γυναικών τείνει να καταργήσει την ιδέα της ιεραρχικής σχέσης ανάμεσα στα φύλα. Εκφράζει την πάλη των ατόμων γυναικείου φύλου για την αυτονομία τους. Καθώς οι σχέσεις των φύλων είναι πυρηνικές σε κάθε οικογένεια, το κίνημα αυτό επηρεάζει όλη την κοινωνική ζωή και οι επιπτώσεις του παραμένουν ανυπολόγιστες. Το ίδιο ισχύει και σε ό,τι αφορά την αλλαγή των σχέσεων μεταξύ γενεών. Και ταυτόχρονα, νέοι και γυναίκες (και κατά συνέπεια, άνδρες και γονείς) είναι υποχρεωμένοι να συνεχίσουν να ζουν, άρα να ζουν διαφορετικά, να κάνουν, να ψάχνουν, να δημιουργούν κάτι. Βεβαίως, αυτό που κάνουν μένει αναγκαστικά ενταγμένο στο σύστημα για όλο το διάστημα που υπάρχει το σύστημα -- πρόκειται δηλαδή για μια ταυτολογία. (Η φαρμακοβιομηχανία πραγματοποιεί κέρδη από τα αντισυλληπτικά -- και λοιπόν;) Αλλά την ίδια στιγμή το σύστημα υποσκάπτεται στα βασικά σημεία που το υποβαστάζουν: Στις συγκεκριμένες μορφές κυριαρχίας, καθώς και σ' αυτή την ίδια την ιδέα της κυριαρχίας.

Επανερχομαι τώρα στην πρώτη πτυχή της ερώτησής σας: Αυτά τα κινήματα είναι δυνατό να ενοποιηθούν; Είναι προφανές στο αφηρημένο επίπεδο ότι πρέπει να ενοποιηθούν. Και το πολύ σημαντικό γεγονός είναι ότι δεν είναι ενοποιημένα και τούτο δεν είναι

τυχαίο. Εάν το κίνημα των γυναικών ή το οικολογικό κίνημα ανθίστανται τόσο πολύ σε ό,τι θα αποκαλούσαν πιθανώς "πολιτικοποίηση", τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι στη σύγχρονη κοινωνία υπάρχει η εμπειρία του εκφυλισμού των πολιτικών οργανώσεων, μια ιστορία που πάει πολύ μακριά. .εν πρόκειται μόνο για τον οργανωτικό τους εκφυλισμό, για τη γραφειοκρατικοποίησή τους, αλλά και για τις πρακτικές τους, για το γεγονός ότι οι "πολιτικές" οργανώσεις δεν έχουν τίποτα το κοινό πλέον με την πραγματική πολιτική, για το ότι η μόνη τους ενασχόληση είναι η διείσδυση στον κρατικό μηχανισμό ή η κατάκτησή του. Α παρούσα αδυναμία ενοποίησης αυτών των διαφόρων κινήματων εκφράζει ένα πρόβλημα απείρως γενικότερο και σοβαρότερο: Το πρόβλημα της πολιτικής δράσης και οργάνωσης στη σύγχρονη κοινωνία.

Γκιγιώμ Μαλωρί: Μπορούμε να το δούμε σε ό,τι συμβαίνει στη γαλλική άκρα αριστερά ή στους οικολόγους που διστάζουν να συνταχθούν με ένα κόμμα...

Κ.Κ.: .εν ζητάει κανείς από τους οικολόγους να συσταθούν σε κόμμα. Τους ζητάει να δουν ξεκάθαρα ότι οι θέσεις τους θέτουν υπό αμφισβήτηση, και πολύ σωστά, το σύνολο του σύγχρονου πολιτισμού και πως αυτό που τόσο επιθυμούν δεν είναι δυνατό να επιτευχθεί χωρίς τη ριζική μεταβολή της κοινωνίας.

Το βλέπουν ή όχι; Εάν το βλέπουν και λένε "για την ώρα το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι ο αγώνας ενάντια στην κατασκευή του τάδε πυρηνικού σταθμού", έχει καλώς. Αλλά πολύ συχνά έχει κανείς την εντύπωση πως δεν το βλέπουν. Εξ άλλου, ακόμα κι αν πρόκειται για ένα πυρηνικό σταθμό, το γενικό πρόβλημα εμφανίζεται αμέσως: Η πρέπει ταυτόχρονα να πει κανείς ότι είναι εναντίον του ηλεκτρισμού ή πρέπει να προτάξει μια άλλη ενεργειακή πολιτική και τότε θέτει σε αμφισβήτηση ολόκληρη την οικονομία και ολόκληρο τον πολιτισμό. Η συνεχώς αυξανόμενη σπατάλη ενέργειας και των υπόλοιπων είναι οργανικά ενσωματωμένη στο σύγχρονο καπιταλισμό, στην οικονομία του, ακόμα και στον ίδιο τον ψυχισμό των ατόμων. Γνωρίζω οικολόγους που δεν σβήνουν το φως όταν βγαίνουν από ένα δωμάτιο...

Ε.Τ.: Έχετε γράψει ότι η σύγχρονη κοινωνία είναι η κοινωνία της αύξουσας ιδιωτικοποίησης (privatisation) των ατόμων, που δεν είναι πια αλληλέγγυα, αλλά εξατομικευμένα. Ιδιωτικοποίηση και πέρασμα από μια γόνιμη, ζωντανή κοινωνία σε μια άτονη κοινωνία, δεν είναι συνυφασμένα;

Γ.Μ.: Η γαλλική κοινωνία δεν έχει αλλάξει πολύ βαθιά για να είναι ακόμα δυνατή μια γενική ανατροπή;

Κ.Κ.: Το να πούμε ότι μια άτονη κοινωνία αντικατέστησε μια γόνιμη κοινωνία, ότι κάθε ριζική αλλαγή είναι στο εξής αδιανόητη, θα σήμαινε πως μια ολόκληρη φάση της ιστορίας, που άρχισε ίσως το 12ο αιώνα, βρίσκεται στο τέλος της, πως μπαίνουμε σε δεν ξέρω ποιο νέο Μεσαίωνα, που τον χαρακτηρίζει είτε η ιστορική ηρεμία (όταν βλέπουμε τα γεγονότα, η ιδέα αυτή φαίνεται κωμική) είτε οι βίαιες συγκρούσεις και αποσυνθέσεις και ο οποίος στερείται ιστορικής παραγωγικότητας -- εν τέλει, σε μια κλειστή κοινωνία που τελματώνεται ή που δεν γνωρίζει τίποτα άλλο από το να ξεσχίζεται

χωρίς να δημιουργεί τίποτα. (Παρενθετικά, αυτή είναι η σημασία που έδιναν πάντα στον όρο "βαρβαρότητα" στην έκφραση "Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα").

.εν πρόκειται για προφητείες. Αλλά σε καμιά περίπτωση δεν σκέφτομαι πως ζούμε σε μια κοινωνία όπου δεν συμβαίνει τίποτα πια. Αρχικά πρέπει να δούμε τον βαθιά αντινομικό χαρακτήρα της διαδικασίας. Το παρόν καθεστώς ωθεί τα άτομα προς την ιδιωτικοποίηση. Την ευνοεί, την ενισχύει, την υποστηρίζει. Τα ίδια τα άτομα, στο μέτρο που δεν βλέπουν μια συλλογική δραστηριότητα που να τους προσφέρει μια διέξοδο ή που απλώς να συντηρεί ένα νόημα, αποσύρονται στην "ιδιωτική" σφαίρα. Αλλά επίσης το ίδιο ακριβώς σύστημα πέρα από κάποιο όριο δεν μπορεί να ανεχτεί αυτή την ιδιωτικοποίηση διότι η πλήρης κονιορτοποίηση της κοινωνίας θα κατέληγε στην κατάρρευσή της. Έτσι το βλέπουμε να επιδίδεται περιοδικά σε προσπάθειες εκ νέου προσέλευσης των ανθρώπων σε συλλογικές και κοινωνικές δραστηριότητες. Και τα ίδια τα άτομα, κάθε φορά που επιθυμούν να αγωνιστούν, "συλλογικοποιούνται" εκ νέου. Από την άλλη πλευρά, δεν μπορούμε να κρίνουμε θέματα αυτής της τάξης σε μια βραχυπρόθεσμη προοπτική. Γιατί για πρώτη φορά αυτή την ανάλυση πάνω στην ιδιωτικοποίηση και στην αντινομία, για την οποία μόλις μιλήσαμε, το 1959(6). Αρκετοί "μαρξιστές" εκείνης της εποχής και έκτοτε δεν είδαν σ' αυτήν παρά μόνο την ιδέα της ιδιωτικοποίησης και έσπευσαν να δηλώσουν πως εκποιούσα τις επαναστατικές θέσεις και ότι η ανάλυσή μου είχε ανασκευαστεί από τα γεγονότα της δεκαετίας του '60. Φυσικά, αυτά τα γεγονότα επιβεβαίωναν τις αναλύσεις μου τόσο με το "μη κλασικού" τύπου περιεχόμενό τους (και τους πρωταγωνιστές τους) όσο και από το ότι προσέκρουσαν ακριβώς πάνω στο σφαιρικό πολιτικό πρόβλημα. Και η δεκαετία του '70, παρά τις μεγάλες δονήσεις που υπέστη το καθεστώς, υπήρξε εκ νέου περίοδος αναδίπλωσης των ανθρώπων στην "ιδιωτική" τους σφαίρα.

Γ.Μ.: Καθορίζετε την αυτό-θέσμιση που μένει να πραγματοποιηθεί στο μέλλον σαν απομυθοποιημένη. Πρόκειται για ένα προσωρινό corpus που η κοινωνία μπορεί να ξανακαθορίζει και να μεταβάλλει πάντα κατά την κρίση της. Στην πραγματικότητα, οι περισσότεροι μεγάλοι πολιτισμοί, όπως και οι μεγάλες εξεγέρσεις, βιάζουν την ιστορία ξεκινώντας από ένα συμφιλιωτικό μύθο των αντιθέσεων. Οι λαοί φαίνεται να γίνονται πραγματικές και αποτελεσματικές δυνάμεις όταν σκιαγραφείται μια εσχατολογική προοπτική. Τούτο φαίνεται ότι καθιστά όλότελα τυχαία την προσφυγή μας στο κριτικό δυναμικό.

Είναι δυνατό να κινητοποιήσουμε τους ανθρώπους με ένα θεσμισμένο φαντασιακό, προσωρινό και εύθραυστο; Μπορούμε να θεμελιώσουμε μια σχέση με το θεσμό αποκλειστικά πάνω στο Λόγο;

Κ.Κ.: Η απομυθοποίηση της θέσμησης έχει πραγματοποιηθεί από τον καπιταλισμό ήδη από τον 19ο αιώνα. Ο καπιταλισμός είναι ένας καθεστώς που αποκόπτει δυνάμει κάθε σχέση της θέσμησης με μια εξω-κοινωνική αρχή. Η μόνη αρχή που επικαλείται είναι ο Λόγος, στον οποίο προσδίδει ένα σαφώς ειδικό περιεχόμενο. Απ' αυτή την άποψη υπάρχει μια σημαντική αμφισημία των επαναστάσεων του 18ου και 19ου αιώνα: Ο κοινωνικός νόμος τίθεται σαν έργο της

κοινωνίας και ταυτόχρονα υποτίθεται ότι θεμελιώνεται πάνω σε μια ορθολογική "φύση" ή πάνω σε έναν "ορθό λόγο" φυσικό ή υπερ-ιστορικό. Αυτό παραμένει επίσης τελικά και η αυταπάτη του Μαρξ. Αυταπάτη που είναι μια ακόμα από τις μάσκες και τις μορφές της ετερονομίας: Ο νόμος υπαγορεύεται είτε από το θεό είτε από τη φύση είτε από τους "νόμους της ιστορίας" -- υπαγορεύεται όμως πάντοτε. Η ιδέα πως υπάρχει μια πηγή και μια ηθω-κοινωνική θεμελίωση του νόμου είναι αυταπάτη. Ο νόμος, ο θεσμός, είναι δημιουργία της κοινωνίας. Κάθε κοινωνία είναι αυτοθεσμισμένη, αλλά μέχρι τώρα κατοχύρωνε τη θέσμισή της ορίζοντας μια εξω-κοινωνική πηγή της ίδιας της της υπόστασης και της θέσμισής της. Αυτό που αποκαλώ ρητή αυτό-θέσμιση, δηλαδή την αναγνώριση εκ μέρους της κοινωνίας ότι η θέσμιση είναι έργο της, διόλου δεν συνεπάγεται έναν "εύθραυστο" χαρακτήρα του θεσμού ή των σημασιών που αυτός ενσαρκώνει. Το ότι αναγνωρίζω την Τέχνη της φούγκας ή τις Ελεγείες του Ντουίνου σαν έργα ανθρώπινα, κοινωνικο-ιστορικές δημιουργίες, δεν με υποχρεώνει να τις αναγνωρίσω και ως "εύθραυστες". Έργα ανθρώπινα -- απλώς ανθρώπινα; Το θέμα είναι τι εννοούμε μ' αυτό. Ο άνθρωπος είναι "απλώς ανθρώπινος"; Εάν ήταν έτσι, δεν θα ήταν άνθρωπος, δεν θα ήταν τίποτα. Ο καθένας από μας είναι ένα απύθμενο πηγάδι κι αυτό το "απύθμενο" είναι προφανώς ανοιχτό στο απύθμενο του κόσμου. Σε κανονικούς καιρούς αρπαζόμαστε με όλη μας τη δύναμη από το χείλος του πηγαδιού και εκεί περνάμε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής μας. Αλλά το Συμπόσιο, το Ρέκβιεμ και ο Πύργος έρχονται απ' αυτό το "απύθμενο" και μας αναγκάζουν να το δούμε. .εν έχω ανάγκη από ένα ιδιαίτερο μύθο για να αναγνωρίσω αυτό το γεγονός. Οι ίδιοι οι μύθοι, όπως και οι θρησκείες, έχουν ταυτόχρονα σχέση μ' αυτό το "απύθμενο" και στοχεύουν στην κάλυψή του. Του δίνουν μια καθορισμένη και συγκεκριμένη μορφή που ταυτόχρονα αναγνωρίζει το "απύθμενο" και στην πραγματικότητα τείνει να το καλύψει παγιώνοντάς το. Το "ιερό" είναι ένα θεσμισμένο ομοίωμα του "απύθμενου". .εν έχω ανάγκη από ομοιώματα και η μετριοφροσύνη μου με οδηγεί στη σκέψη πως αυτό που μπορώ εγώ από την άποψη αυτή, το μπορούν όλοι. Πίσω από τις ερωτήσεις σας υπάρχει η ιδέα πως μόνο ένας μύθος θα μπορούσε να θεμελιώσει τη συνοχή της κοινωνίας με τους θεσμούς της. Ξέρετε πως αυτό ήταν ήδη η ιδέα του Πλάτωνος: Το "θείον ψεύδος". Αλλά το θέμα είναι απλό. Από τη στιγμή που γίνεται λόγος για "θείον ψεύδος", το ψεύδος μένει ψεύδος και ο χαρακτηρισμός "θείον" δεν αλλάζει τίποτα. Το βλέπουμε σήμερα με τις γελοίες χειρονομίες αυτών που θέλουν να κατασκευάσουν επί παραγγελία μια αναγέννηση της θρησκευτικότητας για υποτειθέμενους "πολιτικούς" λόγους. Υποθέτω ότι αυτές οι εμπορικές δραστηριότητες πρέπει να προκαλούν τη ναυτία όσων μένουν πραγματικά πιστοί. Πραγματευτάδες θέλουν να πλασάρουν τη βαθιά φιλοσοφία ενός ελευθεριάζοντος διευθυντού της Ασφάλειας: "Εγώ το ξέρω ότι ο ουρανός είναι άδειος, αλλά οι άνθρωποι πρέπει να πιστεύουν πως κατοικείται, διαφορετικά δεν θα υπακούουν στο νόμο". Τι αθλιότητα! Όταν υπήρχε, όταν μπορούσε να υπάρχει η θρησκεία, ήταν μια άλλη υπόθεση. .εν υπήρξα ποτέ θρήσκος, αλλά ακόμα και σήμερα δεν μπορώ να ακούσω τα Κατά

Ματθαίον Πάθη μένοντας στην κανονική μου κατάσταση. Η αναγέννηση όμως του στοιχείου μέσω του οποίου τα Κατά Ματθαίον Πάθη ήρθαν στον κόσμο ξεπερνά τις δυνατότητες του οίκου Grasset και του τραπεζιού Hachette(7). Φαντάζομαι ότι πιστοί και μη θα συμφωνήσουμε να προσθέσουμε "ευτυχώς".

Γ.Μ.: Αλλά με εξαίρεση την περίπτωση της Αρχαίας Ελλάδας, που αναφέρετε συχνά σαν παράδειγμα, είναι αλήθεια πως στην ιστορία οι μύθοι έχουν συχνά θεμελιώσει προσχώρηση της κοινωνίας στους θεσμούς της.

Κ.Κ.: Είναι αναμφισβήτητο. Και όχι μόνο συχνά, αλλά σχεδόν πάντοτε. Εάν προβάλλω την περίπτωση της Αρχαίας Ελλάδας, είναι γιατί υπήρξε η πρώτη, απ' όσα ξέρω, ρήξη αυτής της τάξης των πραγμάτων, ρήξη που παραμένει παραδειγματική και που ξαναρχίζει στη ύση τον 17ο αιώνα με το Διαφωτισμό και την Επανάσταση. Το σημαντικό στην Αρχαία Ελλάδα είναι το πραγματικό κίνημα εγκαθίδρυσης της δημοκρατίας, που είναι ταυτόχρονα μια έργο φιλοσοφία και συμβαδίζει με τη γέννηση της φιλοσοφίας, με την αυστηρή έννοια της λέξης. Όταν ο δήμος εγκαθιδρύει τη δημοκρατία, φιλοσοφεί: Ανοίγει την ερώτηση της αρχής και του θεμελίου του νόμου. Και ανοίγει ένα δημόσιο χώρο σκέψης, κοινωνικό και ιστορικό, μέσα στον οποίο υπάρχουν φιλόσοφοι, οι οποίοι για μεγάλο χρονικό διάστημα (μέχρι και συμπεριλαμβανομένου του Σωκράτη) παραμένουν πολίτες. Με αφετηρία ακριβώς την αποτυχία της δημοκρατίας, της αθηναϊκής δημοκρατίας, ο Πλάτων πρώτος επεξεργάζεται μια "πολιτική φιλοσοφία" που θεμελιώνεται ολόκληρη πάνω στην παραγνώριση και συγκάλυψη της ιστορικής δημιουργικότητας, η οποία χαρακτηρίζει την κοινότητα και δημιουργικότητα που ο "Επιτάφιος" του Περικλή στον Θουκυδίδη εκφράζει με ένα αξεπέραστο βάθος. Αυτή η πολιτική φιλοσοφία, όπως και όλες οι "πολιτικές φιλοσοφίες" που θα την ακολουθήσουν, δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια φιλοσοφία περί της πολιτικής, εξωτερική από την πολιτική και τη θεσμίζουσα δραστηριότητα της κοινότητας.

Το 18ο αιώνα υπάρχει βεβαίως το κίνημα της κοινότητας που παίρνει φανταστικές διαστάσεις στη Γαλλική Επανάσταση. Και υπάρχει η αναγέννηση μιας πολιτικής φιλοσοφίας που είναι διφορούμενη: Από τη μια μεριά είναι, όπως ξέρουμε, βαθύτατα κριτική και απελευθερωτική. Ταυτόχρονα όμως παραμένει στο σύνολό της κάτω από την κυριαρχία μιας ορθολογιστικής μεταφυσικής, τόσο ως προς τις θέσεις της πάνω σ' αυτό που είναι όσο και ως προς τη θεμελίωση του κριτηρίου γι' αυτό που πρέπει να είναι. Θέτει γενικά ένα "άτομο-ουσία" με πάγιους καθορισμούς και από το άτομο αυτό θέλει να παραγάγει το κοινωνικό. Και επικαλείται ένα λόγο, το Λόγο (ελάχιστα ενδιαφέρει αν τον ονομάζει σε κάποιες στιγμές φύση ή θεό) σαν τελική και εξω-κοινωνική θεμελίωση του κοινωνικού νόμου.

Η συνέχιση του ριζικά κριτικού, δημοκρατικού, επαναστατικού κινήματος που πραγματοποιείται από τις επαναστάσεις του 18ου αιώνα και το Διαφωτισμό στην αρχή και από το σοσιαλιστικό εργατικό κίνημα κατόπιν παρουσιάζει σε σχέση με την Ελλάδα του 6ου και 5ου

αιώνα σημαντικά "πλέον" και "μείον". Τα "πλέον" είναι καταφανή: Η αμφισβήτηση του θεσμισμένου κοινωνικού φαντασιακού από το εργατικό κίνημα πηγαίνει πολύ πιο μακριά. Η αμφισβήτηση των πραγματικών θεσμισμένων συνθηκών της κοινωνικής ύπαρξης (οικονομία, εργασία κλπ.) καθολικεύεται έχοντας σαν στόχο κατ' αρχή όλες τις κοινωνίες και όλους τους λαούς. Αλλά δεν μπορούμε να παραβλέψουμε τα "μείον": Είναι σπάνιες οι στιγμές που το κίνημα κατορθώνει να ξεφύγει τελείως από την εξουσία της θεσμισμένης κοινωνίας και προπαντός, από μια στιγμή και πέρα, το κίνημα πέφτει, σαν οργανωμένο κίνημα, κάτω από την αποκλειστική ή κυρίαρχη, ακόμα και όταν είναι έμμεση, επίδραση του μαρξισμού. Ο μαρξισμός όμως στο βαθύτερο υπόστρωμά του δεν κάνει τίποτα άλλο από το να οικειοποιείται και να φέρνει στο όριο τις φαντασιακές κοινωνικές σημασίες που έχουν θεσμισθεί από τον καπιταλισμό: Κεντρικότητα της παραγωγής και της θρησκείας, ισοπεδωτική θρησκεία της "προόδου", κοινωνικό φάντασμα της απεριόριστης επέκτασης της "ορθολογικής" κυριαρχίας. Αυτές οι σημασίες και τα αντίστοιχα οργανωτικά πρότυπα επανεισάγονται στο εργατικό κίνημα μέσω του μαρξισμού. Και πίσω απ' όλα αυτά υπάρχει πάντα η θεωρητικίστικη αυταπάτη: Ολη η ανάλυση και όλη η προοπτική επικαλείται τους "νόμους της ιστορίας", που η θεωρία ισχυρίζεται ότι ανακάλυψε μια για πάντα.

Αλλά ήρθε η στιγμή να μιλήσουμε και "θετικά". Η προέκταση των απελευθερωτικών κινημάτων που γνωρίζουμε -- εργάτες, γυναίκες, νέοι, κάθε είδους μειονότητες -- υποβαστάζει το πρόταγμα εγκαθίδρυσης μιας αυτόνομης κοινωνίας, αυτό-διαχειριζόμενης, αυτό-οργανωμένης, αυτό-κυβερνώμενης, αυτό-θεσμισμένης. Αυτό που εκφράζω κατ' αυτό τον τρόπο στο επίπεδο του θεσμού και του τρόπου θέσμισης μπορώ επίσης να το εκφράσω και ως προς τις φαντασιακές κοινωνικές σημασίες, που αυτή η θέσμιση θα ενσαρκώσει. Κοινωνική και ατομική αυτονομία -- δηλαδή, ελευθερία, ισότητα, δικαιοσύνη. Είναι δυνατό να αποκαλέσει κανείς αυτές τις ιδέες "μύθους"; Οχι. .εν είναι μορφές και σχήματα καθορισμένα και καθοριστέα άπαξ διά παντός. .εν κλείνουν την ερώτηση, αντίθετα την ανοίγουν. .εν έχουν στόχο την κάλυψη του πηγαδιού, για το οποίο μιλούσα πριν λίγο, αφήνοντάς του στην καλύτερη περίπτωση μια στενή διέξοδο. Υπενθυμίζουν επίμονα στην κοινωνία το ανεξάντλητο "απύθμενο" που αποτελεί το βάθος της. Ας πάρουμε για παράδειγμα την ιδέα της δικαιοσύνης. .εν υπάρχει και δεν θα υπάρξει ποτέ μια κοινωνία που θα είναι δίκαιη μια και για πάντα. Μια δίκαιη κοινωνία είναι μια κοινωνία όπου η πραγματική ερώτηση της πραγματικής δικαιοσύνης είναι πάντοτε πραγματικά ανοιχτή. .εν υπάρχει, δεν θα υπάρξει ποτέ "νόμος" που να ρυθμίζει το θέμα της δικαιοσύνης μια για πάντα, ώστε να είναι για πάντα δίκαιος. Μπορεί να υπάρξει μια κοινωνία που αλλοτριώνεται από το νόμο της άπαξ και αυτός τεθεί. Οπως μπορεί να υπάρξει και μια κοινωνία η οποία, αναγνωρίζοντας τη διαρκώς επαναδημιουργούμενη απόσταση μεταξύ των "νόμων" της και του αιτήματος δικαιοσύνης, ξέρει απ' ενός πως δεν μπορεί να ζήσει χωρίς νόμους απ' ετέρου ότι αυτοί οι νόμοι είναι δικό της

δημιούργημα και συνεπώς μπορεί συνεχώς να τους αναθεωρεί. Μπορούμε να πούμε το ίδιο για το αίτημα της ισότητας -- απόλυτα ισοδύναμο με αυτό της ελευθερίας από τη στιγμή που αυτή καθολικοποιείται. Μόλις βγω από τον καθαρά "νομικό" χώρο ενδιαφερόμενος για την πραγματική ισότητα και την πραγματική ελευθερία, είμαι υποχρεωμένος να διαπιστώσω ότι οι ίδιοι οι νόμοι εξαρτώνται από ολόκληρη τη θέσμιση της κοινωνίας. Πώς είναι δυνατό να είμαστε ελεύθεροι, εάν υπάρχει πραγματική ανισότητα συμμετοχής στην εξουσία; Γι' αυτό το λόγο, ειρήσθω εν παρόδω, ο "αγώνας για τα ανθρώπινα δικαιώματα", όσο σημαντικός και αν είναι, όχι μόνο δεν είναι πολιτική, αλλά κινδυνεύει εάν περιοριστεί σ' αυτά να γίνει μια σισσύφεια εργασία, ένας πύθος των αναΐδων, ένας ιστός της Πηνελόπης(8).

Η ελευθερία, η ισότητα και η δικαιοσύνη δεν είναι μύθοι ούτε και "καντιανές ιδέες", πολιτικοί πολιτικοί αστέρες που καθοδηγούν τη ναυσιπλοΐα μας, και τους οποίους δεν τίθεται κατ' αρχή θέμα να πλησιάσουμε. Μπορούν να υλοποιηθούν πραγματικά στην ιστορία -- έχουν ήδη πραγματωθεί. Υπάρχει μια ριζική και πραγματική διαφορά ανάμεσα στο Αθηναίο πολίτη και τον υπήκοο ενός Ασιάτη μονάρχη. Το να πούμε ότι δεν πραγματοποιήθηκαν "ολοκληρωμένα" και πως ποτέ δεν θα μπορούσαν να πραγματοποιηθούν δείχνει απλώς ότι δεν γίνεται κατανοητό το πώς τίθεται η ερώτηση και τούτο διότι παραμένουμε πάντοτε αιχμάλωτοι της κληρονομημένης φιλοσοφίας και οντολογίας, δηλαδή του πλατωνισμού γιατί στην πραγματικότητα δεν υπήρξε ποτέ καμιά άλλη. Υπάρχει άραγε ποτέ "ολοκληρωμένη αλήθεια"; Όχι. Μήπως αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει ποτέ πραγματική αλήθεια στην ιστορία, μήπως αυτό καταργεί τη διάκριση ανάμεσα στο αληθές και το ψευδές; Μήπως η αθλιότητα της δυτικής δημοκρατίας καταργεί τη διαφορά ανάμεσα στην πραγματική κατάσταση ενός Γάλλου ή Αγγλου ή Αμερικανού και την πραγματική κατάσταση ενός Κινέζου υπό τον κομμουνιστικό ολοκληρωτισμό; Γιατί άραγε η ελευθερία, η ισότητα και η δικαιοσύνη δεν είναι καντιανές ιδέες και συνπώς κατ' αρχήν απραγματοποίητες; Όταν έχουμε κατανοήσει περί τίνος πρόκειται από φιλοσοφική άποψη, η απάντηση είναι προφανής και άμεση: Αυτές οι ιδέες δεν μπορούν να είναι "αλλού", "εξωτερικές" από την ιστορία, διότι είναι κοινωνικο-ιστορικά δημιουργήματα. Παραλληλισμός: Η "Τέχνη της φούγκας" του Μπαχ δεν είναι μια εμπειρική και ατελής προσέγγιση της "ιδέας της μουσικής". Είναι μουσική στο βαθμό που οποιοδήποτε πράγμα μπορεί να είναι μουσική. Και η μουσική είναι ένα κοινωνικο-ιστορικό δημιούργημα. Πρόκειται για ένα προσεγγιστικό παραλληλισμό ασφαλώς: Η τέχνη πραγματώνει πράγματι μέσα στο αριστούργημα το έργο από το οποίο δεν λείπει τίποτα και το οποίο κατά κάποιον τρόπο στηρίζεται πάνω στον εαυτό του. .εν συμβαίνει το ίδιο με την ύπαρξή μας, την ατομική ή τη συλλογική. Αλλά ο παραλληλισμός είναι έγκυρος και το ουσιώδες, δηλαδή η απαίτηση αλήθειας ή δικαιοσύνης, είναι δικό μας δημιούργημα, όπως είναι και η αναγνώριση της απόστασης ανάμεσα στην απαίτηση και σ' αυτό που είμαστε.

Λοιπόν, δεν θα είχαμε καμιά αντίληψη αυτής της διάστασης, θα



είμαστε σαν ένα σφουγγάρι, αν δεν είμαστε επίσης ικανοί να απαντήσουμε πράγματι σ' αυτή την απαίτηση, την οποία εμείς οι ίδιοι φέραμε στον κόσμο. Ούτε μπορεί επίσης να τεθεί ζήτημα λογικής θεμελίωσης αυτών των ιδεών και τούτο για τον ίδιο σχεδόν λόγο που δεν μπορεί να τεθεί ζήτημα λογικής θεμελίωσης της ιδέας της αλήθειας: Είναι κάτι που προϋποτίθεται σε κάθε προσπάθεια θεμελίωσής της. Και το σημαντικότερο: Προϋποτίθεται όχι μόνο η ιδέα της αλήθειας, αλλά και μια στάση απέναντι στην αλήθεια. Οπως δεν θα μπορέσετε αντιμετωπίζοντας ένα σοφιστή, ένα ψεύστη, έναν απατεώνα να τον υποχρεώσετε να αποδεχτεί την αλήθεια (σε κάθε επιχείρημά σας θα απαντά με δέκα νέα σοφίσματα, ψεύδη και απάτες), έτσι δεν θα μπορέσετε να "αποδείξετε" σε ένα ναζί ή σ' ένα σταλινικό το έξοχον της ελευθερίας, της ισότητας, της δικαιοσύνης. Ο δεσμός ανάμεσα στις δύο περιπτώσεις μπορεί να φαίνεται εύθραυστος, αλλά είναι στέρεος και τελείως διαφορετικός απ' αυτόν που υποθέτουν οι καντιανο-μαρξιστές που εμφανίζονται τελευταία. .εν μπορούμε να "συναγάγουμε" το σοσιαλισμό από την απαίτηση της αλήθειας -- ή από την "κατάσταση ιδεώδους επικοινωνίας"(9)-- όχι μόνο διότι αυτοί που καταπολεμούν την ελευθερία και την ισότητα αδιαφορούν τελείως για την αλήθεια ή για την "κατάσταση ιδεώδους επικοινωνίας", αλλά διότι αυτές οι δύο απαιτήσεις, της αλήθειας και της ανοιχτής ερώτησης από τη μια, της ελευθερίας και της ισότητας από την άλλη, πηγαίνουν μαζί, γεννιούνται, δημιουργούνται μαζί και έχουν νόημα τελικά μόνο όταν βρίσκονται μαζί.

Αυτή το νόημα δεν υπάρχει παρά μόνο για μας που ερχόμαστε μετά από την πρώτη δημιουργία αυτής της απαίτησης και θέλουμε να την υψώσουμε σε ένα άλλο επίπεδο. .εν υπάρχει παρά μόνο στη δική μας παράδοση -- που έχει γίνει σήμερα λίγο πολύ παγκόσμια -- μια παράδοση που δημιούργησε αυτές τα νοήματα, αυτές τις μήτρες σημασιών ταυτόχρονα με τις αντίθετές τους. Από εδώ πηγάζει ολόκληρο το πρόβλημα της σχέσης μας με την παράδοση, ένα πρόβλημα τελείως επιλυμένο σήμερα, παρά τα φαινόμενα. Τη σχέση αυτή με την παράδοση οφείλουμε να την αναδημιουργούμε σχεδόν εξ ολοκλήρου. Στο εσωτερικό της παράδοσης διαλέγουμε, αλλά δεν διαλέγουμε μόνο. Ρωτάμε την παράδοση και αφηνόμεστε στις ερωτήσεις που αυτή μας υποβάλλει, πράγμα που διόλου δεν είναι μια παθητική στάση. Το να επιτρέπεις στην παράδοση να σε ρωτά είναι κάτι το διαμετρικά αντίθετο από το να υφίστασαι αυτή την παράδοση. .ιαλέγουμε το δήμο και όχι τους τυράννους ή τους ολίγους. Είμαστε υπέρ των εργατών στις φάμπρικες και ενάντια στο μολοσεβίικο κόμμα, είμαστε υπέρ του κινεζικού λαού και ενάντια στη γραφειοκρατία του Κ. Κ. Κίνας.

Με ρωτάτε, όμως: Μπορούν αυτές οι σημασίες και οι θεσμοί που είναι οι φορείς τους να επενδυθούν από τους ανθρώπους; Ερώτηση σημαντική και βαθιά, συναφής με αυτή που μου έθεσε, πάνε δυο χρόνια, ο Πωλ Θιμπώ: Μια κοινωνία αγαπά τους θεσμούς της ή τους απεχθάνεται;(10) Τελικά, μπορούν άραγε οι άνδρες και οι γυναίκες να παθιαστούν από τις ιδέες της ελευθερίας, της ισότητας και της δικαιοσύνης -- της αυτονομίας; Θα μπορούσε να πει κανείς ότι σήμερα δεν παθιάζονται και τόσο. Αλλά είναι επίσης αναμφισβήτητο

ότι συχνά παθιάστηκαν στην ιστορία, σε σημείο που να θυσιαστούν γι' αυτές. Θα ήθελα ωστόσο να επωφεληθώ απ' αυτή τη συζήτηση για να εμβαθύνω κάπως το πρόβλημα.

Εάν η αλήθεια, η ελευθερία και η δικαιοσύνη ήταν αδύνατο να γίνουν αντικείμενο "επένδυσης", δεν θα είχαν εμφανιστεί ή δεν θα είχαν επιζήσει στην ιστορία. Είναι όμως γεγονός ότι ήταν πάντα συνδεδεμένες επίσης και με κάτι άλλο: Με την ιδέα της "καλής ζωής", το "ευ ζην" του Αριστοτέλη, που δεν εξαντλείται σε αυτές και από αυτές. Για να το πούμε διαφορετικά: Αυτόνομη κοινωνία, κοινωνία που αυτό-θεσμίζεται ρητά -- σύμφωνοι, αλλά προς τι; Για την αυτονομία της κοινωνίας και των ατόμων, ασφαλώς. .ιότι θέλω την αυτονομία μου και δεν υπάρχει αυτόνομη ζωή παρά μόνο σε μια αυτόνομη κοινωνία (πρόκειται εδώ για μια πρόταση που διαυγάζεται εύκολα). Αλλά θέλω την αυτονομία μου ταυτόχρονα τόσο για την ίδια όσο και για να την κάνω κάτι. Θέλουμε μια αυτόνομη κοινωνία διότι θέλουμε αυτόνομα άτομα και θέλουμε τους εαυτούς μας σαν αυτόνομα άτομα. Αλλά αν παραμείνουμε απλώς εκεί, κινδυνεύουμε να παρεκτραπούμε προς ένα φορμαλισμό, πραγματικά καντιανού τύπου αυτή τη φορά. Ούτε το άτομο ούτε η κοινωνία μπορούν να ζήσουν καλλιεργώντας απλώς την αυτονομία τους για την αυτονομία.

Με άλλα λόγια, υπάρχει το ζήτημα των "κατά περιεχόμενο" αξιών, των "ουσιαστικών" αξιών μιας νέας κοινωνίας -- ή, με άλλα λόγια, ενός καινούργιου πολιτιστικού δημιουργήματος. .εν εναπόκειται φυσικά σ' εμάς να το λύσουμε, αλλά μερικές σκέψεις πάνω σ' αυτό δεν μου φαίνονται άχρηστες.

Εάν μια παραδοσιακή κοινωνία -- ας πούμε, η ιουδαϊκή ή η χριστιανική -- είναι ετερόνομη, δεν θέτει η ίδια τον εαυτό της σαν ετερόνομο για να είναι ετερόνομος. Η ετερονομία της -- που δεν τη σκέφτεται φυσικά σαν τέτοια και πάντως όχι όπως τη σκεφτόμαστε εμείς -- υπάρχει για κάτι άλλο, δεν υφίσταται στο φαντασιακό της κόσμο παρά σαν άποψη της κεντρικής "κατά περιεχόμενο" αξίας και του κεντρικού της φαντασιακού νοήματος, του θεού. Είναι και επιθυμεί να είναι δούλη του θεού μέσω της χάριτος και για την υπηρεσία του οποίου σκέφτεται η ίδια την ύπαρξή της, διότι "καταναλώνει" απεριόριστα αυτό το "εξωτερικό" για την ίδια προβολικό σημείο, που το δημιούργησε ως τη σημασία θεός. Η, όταν η δημοκρατία εμφανίζεται στις ελληνικές πόλεις, οι ιδέες της ελευθερίας και της ισότητας είναι αδιαχώριστες από ένα σύνολο "ουσιαστικών" αξιών, όπως ο καλός καγαθός πολίτης, η φήμη (κύδος και κλέος) και προπαντός η αρετή.

Πιο πρόσφατα, όταν παρατηρούμε τη μακρά ανάδυση και άνοδο της αστικής τάξης στη .ύση, διαπιστώνουμε ότι δεν θέσπισε μόνο ένα νέο οικονομικό και πολιτικό καθεστώς. Πολύ πριν φτάσει στην κυριαρχία της κοινωνίας, η αστική τάξη υπήρξε φορέας μιας τεράστιας πολιτιστικής δημιουργίας. Ας σημειώσουμε εν παρόδω ένα από τα σημεία στα οποία ο Μαρξ μένει, κατά τον πιο παράδοξο τρόπο, τυφλός: Εξυμνεί την αστική τάξη διότι αναπτύσσει τις παραγωγικές δυνάμεις και δεν σταματά ούτε ένα δευτερόλεπτο για να δει ότι ολόκληρος ο πολιτιστικός κόσμος μέσα στον οποίο ο ίδιος ζει,

οι ιδέες, οι μέθοδοι σκέψεις, τα μνημεία, οι πίνακες, η μουσική, τα βιβλία, όλα αυτά, με την εξαίρεση μερικών Ελλήνων και Λατίνων συγγραφέων, είναι αποκλειστικά δημιουργήματα της δυτικής αστικής τάξης. Οι κάποιες ενδείξεις που μας δίνει μας ωθούν να σκεφτούμε ότι δεν βλέπει την "κομμουνιστική κοινωνία" παρά σαν εξάπλωση και διεύρυνση αυτού του ίδιου πολιτισμού. Η αστική τάξη -- αυτή η κοινωνία η αυστηρά προσδιορισμένη από την ανάδυση, τη δραστηριότητα και την άνοδο των αστών από το 12ο αιώνα -- δημιούργησε ταυτόχρονα ένα "τρόπο παραγωγής", το κεφάλαιο, τη σύγχρονη επιστήμη, την αντίστιξη στη μουσική, τη ζωγραφική προοπτική, το μυθιστόρημα, το "κοσμικό" θέατρο κλπ. Η

20  
προεπαναστατική γαλλική κοινωνία δεν κυοφορούσε μονάχα ένα "νέο τρόπο παραγωγής". Κυοφορούσε, και η έκφραση αυτή είναι ασθενής γιατί η αστική τάξη είχε ήδη ξεγεννήσει, έναν απέραντο πολιτιστικό κόσμο.

Από αυτή την άποψη, πρέπει πιστεύω να συμφωνήσουμε ότι τα πράγματα υπήρξαν και μένουν διαφορετικά εδώ και εκατόν πενήντα χρόνια. .εν υπάρχει νέος πολιτισμός, δεν υπάρχει πραγματικός λαϊκός πολιτισμός που να αντιτίθεται στον επίσημο πολιτισμό, ο οποίος φαίνεται πως παρασύρει τα πάντα στην ανασύνθεσή του. Συμβαίνουν βέβαια πράγματα, αλλά είναι ισχνά. Υπάρχουν τεράστιες δυνατότητες που πραγματώνονται ελάχιστα. Η "αντι-κουλτούρα" είναι μονάχα μια λέξη. Για μένα η ερώτηση πάνω σ' αυτό το θέμα είναι τόσο κρίσιμη όσο και αυτή που αφορά τη θέληση και την ικανότητα των ανθρώπων να εγκαθιδρύσουν μια αυτόνομη κοινωνία. Στα βάθος είναι κατά κάποιο τρόπο η ίδια ερώτηση(11).

Παρ' όλα αυτά, αυτό που διαδραματίζεται στη σύγχρονη κοινωνία, ταυτόχρονα "θετικά" και "αρνητικά" -- η αναζήτηση νέων ανθρώπινων σχέσεων, η πρόσκρουση πάνω στο τείχος που αποτελεί το πεπερασμένο του "δια θεσμού κόσμου" -- μου φαίνεται ότι προσφέρει μια βάση σε ό,τι ανέκαθεν σκεφτόμουν για την "αξία" και τον κεντρικό στόχο μιας νέας κοινωνίας. Πρέπει να τελειώνουμε με τις "αλλαγές του κόσμου" και τα εξωτερικά έργα και πρέπει να αντιμετωπίσουμε σαν κύριο σκοπό την ίδια μας τη μεταμόρφωση. Μπορούμε να δούμε μια κοινωνία που δεν θα βάζει σαν στόχο της ούτε την κατασκευή πυραμίδων ούτε τη λατρεία του θεού ούτε την κυριαρχία και την κατάκτηση της φύσης, αλλά το ίδιο το ανθρώπινο ον, που δεν θα ήταν ανθρώπινο αν δεν ήταν κάτι παραπάνω από ανθρώπινο.

Γ.Μ.: Μπορείτε να διευκρινίσετε;

Κ.Κ.: Είμαι πεπεισμένος ότι το ανθρώπινο ον έχει ένα τεράστιο δυναμικό που έχει μείνει ως τώρα τερατωδώς περιορισμένο. Η κοινωνική κατασκευή του ατόμου σε όλες τις γνωστές κοινωνίες συνίστατο μέχρι τώρα σε μια καταπίεση, περισσότερο από ακρωτηριαστική, της ριζικής φαντασίας της ψυχής μέσω της υποχρεωτικής και βίαιης επιβολής μιας δομής "διάνοιας", που είναι η ίδια αφάνταστα μονόπλευρη και ειδικά προσανατολισμένη. ;στόσο, δεν υπάρχει σ' αυτό καμιά "ενδογενής αναγκαιότητα", άλλη από το έτσι-είναι των ετερόνομων θεσμών της κοινωνίας.

Στο "Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία", μιλούσα για την αυτονομία με την ατομική έννοια, σαν εγκαθίδρυση μιας νέας σχέσης ανάμεσα στο συνειδητό και το ασυνείδητο. Αυτή η σχέση δεν είναι η κυριαρχία του συνειδητού πάνω στο ασυνείδητο. Ξαναέπαιρνα τη διατύπωση του Φρόυντ, "όπου είμαι εγώ, αυτό πρέπει να αναδυθεί". Τούτο όμως δεν έχει καμιά σχέση με τις απάτες που άνθισαν έκτοτε: Τις "φιλοσοφίες της επιθυμίας", τη βασιλεία της libido κλπ. Η κοινωνικοποίηση της ψυχής -- και απλώς η ίδια της η επιβίωση -- απαιτεί την εκ μέρους της αναγνώριση και αποδοχή του γεγονότος ότι η επιθυμία στην πραγματική έννοια της λέξης, η πρωταρχική επιθυμία, είναι απραγματοποίητη. Και η παραδοχή αυτή επιτεύχθηκε πάντα στις ετερόνομες κοινωνίες με την επιβολή απαγόρευσης στην παράσταση, με τη δέσμευση της αναπαραστατικής ροής, της ριζικής φαντασίας. Συνοψίζοντας, η κοινωνία εφάρμοσε ανάποδα το ίδιο το σχήμα λειτουργίας του πρωταρχικού ασυνείδητου: Στην "παντοδυναμία της ασύνειδης σκέψης" απάντησε προσπαθώντας να πραγματοποιήσει την ανικανότητα αυτής της σκέψης, δηλαδή της σκέψης σαν μόνο μέσο περιορισμού των πράξεων. Τούτο πηγαίνει πολύ μακρύτερα από το "αυστηρό και σκληρό υπερ-εγώ" του Φρόυντ. Πραγματοποιήθηκε πάντοτε μέσω ενός ακρωτηριασμού της ριζικής φαντασίας της ψυχής. Είμαι πεπεισμένος ότι απ' αυτή την άποψη πολύ σημαντικές μεταβολές είναι δυνατό να αναβιωθούν και να πραγματοποιηθούν. Υπάρχει, και είναι στο χέρι μας να τη φτάσουμε, απέραντα περισσότερη αυθορμησία και απέραντα περισσότερη διαύγεια απ' όσο μπορούμε να φτάσουμε σήμερα. Και τα δύο όχι μόνο δεν είναι ασυμβίβαστα, αλλά το ένα απαιτεί το άλλο.

Γ.Μ.: Μιλάτε σαν ψυχαναλυτής ή με βάση κοινωνιολογικές και ιστορικές θεωρήσεις;

Κ.Κ.: Και τα δύο. Εξ άλλου είναι αξεδιάλυτα. Αλλά αυτό που βλέπω στην εμπειρία μου σαν αναλυτής με ωθεί όλο και περισσότερο σ' αυτή την κατεύθυνση. Είμαι εξαιρετικά εντυπωσιασμένος όταν βλέπω πόσο λίγο πραγματοποιούμε αυτό που είμαστε. Καθώς επίσης όταν παρατηρώ σε μια ψυχανάλυση που γίνεται πραγματικά τον φυλακισμένο που ξεσφίγγει βαθμηδόν τα δεσμά στα οποία είχε εμπλακεί, για να απελευθερωθεί τελικά απ' αυτά.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Peyrefilte: Γκωλικός υπουργός Παιδείας το Μάιο του '67. Το βιβλίο του για την Κίνα πουλήθηκε σε 700.000 αντίτυπα. Ο συγγραφέας εξηγεί μέσα σ' αυτό ότι ο μαοϊσμός είναι άριστος για τους Κινέζους, οι οποίοι στερούνται δημοκρατικής παραδόσεως, ενώ φυσικά θα ήταν μάλλον κακός για μας.
2. Solers, Kristeva: Παριζιάνοι διανοούμενοι "ακροβάτες" που διατύπωναν για την Κίνα τα ίδια με τον Peyrefilte, αλλά από "επαναστατική" σκοπιά.
3. Ανάκτορο των Ηλυσίων: Κατοικία του προέδρου της Γαλλικής Δημοκρατίας.
4. Ecole Normale: Ανώτατη σχολή στη Γαλλία, οι απόφοιτοι της οποίας αποτελούν μια από τις οιονεί κάστες της γαλλικής πνευματικής και πανεπιστημιακής κοινωνίας.
5. Πρβλ: "Sur le contenu du socialisme, III" (1957), "Proletariat

et organisation. I" (1957), "Le mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne" (1960-61), "La question de l'histoire du mouvement ouvrier" (1973), ανατυπωμένα τώρα στο L' experience du mouvement ouvrier, vol. 1 et 2 (ελλ. μετφρ.: Η πείρα του εργατικού κινήματος, τόμοι 1 και 2) και Capitalisme moderne et revolution, vol. 2, ed. 10/18.

6. Πρβλ: "Le mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne", όπ.

7. Ο άλλοτε εκδοτικός οίκος Grasset, αγορασμένος σήμερα από το μεγάλο τραστ τύπου Hachette, εκδότης των πιο θορυβωδών και των πιο θλιβερών "νέων φιλοσόφων".

8. (Σημείωση Κ.Κ.) Συμπυκνώνω εδώ και σε ό,τι ακολουθεί ιδέες που αναπτύσσω πάνω στην πολιτική σε ένα έργο που βρίσκεται στο στάδιο της συγγραφής. Ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης θα βρει περισσότερες πληροφορίες για το θέμα στη νέα εισαγωγή στο Contenu du socialisme, ed. 10/18.

9. "Κατάσταση ιδεώδους επικοινωνίας": Είναι μια αναφορά στον Habermas.

10. "L' exigence revolutionnaire", Esprit, Fevrier 1978.

11. Πρβλ: "Transformation sociale et creation culturelle" στο Le contenu du soc.

**Κορνήλιος Καστοριάδης**

**[ Φεβρουάριος / 2006]**

**ΜΙΑ ΑΝΟΔΟΣ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΤΗΤΑΣ;**

**Μια συνέντευξη του Κορνήλιου Καστοριάδη στο Drunken Boat**

[«Η συνέντευξη αυτή του Κορνήλιου Καστοριάδη παραχωρήθηκε», σύμφωνα με τον μεταφραστή του *Rising Tide of Insignificance* στα αγγλικά, «τον Απρίλη του 1996 στον Max Blechman, εκδότη του αμερικάνικου αναρχικού περιοδικού *Drunken Boat*, για ένα τεύχος το οποίο εντέλει εκδόθηκε σε μορφή βιβλίου. Η συνέντευξη με τον Καστοριάδη τελικά απορρίφθηκε πριν τη δημοσίευση για λόγους χωρητικότητας της έκδοσης. Όλες οι σημειώσεις, με εξαίρεση την τέταρτη, γράφτηκαν από τον ίδιο τον Blechman. Αυτό το κείμενο και οι σημειώσεις του δόθηκαν προς δημοσίευση για τον τόμο *The Rising Tide of Insignificance* με την έγκριση του ίδιου του Blechman». Από αυτή τη μορφή του έργου (που βρίσκεται στη σελίδα [www.notbored.org/RTI.html](http://www.notbored.org/RTI.html)) είναι που άντλησε και μετέφρασε και το Tristero αυτή τη συνέντευξη πριν από δύο χρόνια περίπου. Πλέον αναδημοσιεύουμε, στα τέλη Γενάρη του 2006, τη μετάφραση με μια νέα επιμέλεια και κάποιες απαραίτητες προσθήκες εκ μέρους του περιοδικού «Terminal 119 – για την κοινωνική και την ατομική αυτονομία». Όπου γίνεται αναφορά στη βιβλιογραφία του Καστοριάδη, που είναι προσιτή στα ελληνικά, δίνουμε τους ελληνικούς τίτλους για μεγαλύτερη διευκόλυνση του αναγνώστη/ της αναγνώστριάς.]

Max Blechman: Στη συζήτησή σας το 1993 με τον Olivier Morel για την «άνοδο της ασημαντότητας», μας παρουσιάσατε μια σκληρή εικόνα της γαλλικής κοινωνίας. Σύμφωνα με αυτή την ανάλυση, η Γαλλία, για να ακριβολογούμε, δεν υποφέρει από κάποια εσωτερική πολιτική κρίση· κι αυτό γιατί υπάρχει μια γενικευμένη συναίνεση που κυριαρχεί στην πολιτική ζωή, μακριά από όποια αντιπαράθεση ή κοινωνική διαμάχη. Για να εξηγήσετε αυτή την κατάσταση, μας ζητήσατε να σκεφτούμε το γεγονός ότι έχει υπάρξει μια σταθερή μείωση στις μέρες των απεργιών στη Γαλλία και ότι τα αιτήματα των εργατών είναι συνήθως κορπορατιστικά. Όταν συμπεριλάβατε αυτή τη συνέντευξη στο βιβλίο σας «*La Montee de l' insignificance*», προσθέσατε μια σύντομη σημείωση, γραμμένη κατά τη διάρκεια των απεργιών των σπουδαστών και των εργατών το Νοέμβρη και το Δεκέμβρη του 1995, όπου δηλώνατε ότι οποιοδήποτε κι αν είναι το τελικό αποτέλεσμα του νέου κοινωνικού κινήματος, υπάρχει μια σχετική ατμόσφαιρα που δικαιολογεί αυτό το χαρακτηρισμό. Αργότερα, σε μια συνέντευξη που παραχωρήσατε λίγο μετά τις απεργίες σχεδόν ολόκληρου του δημόσιου τομέα, που είχαν ουσιαστικά παραλύσει τη Γαλλία για πάνω από ένα μήνα, δηλώσατε ότι το κίνημα δεν ήταν στα θεμέλιά του κορπορατιστικό αλλά, αντίθετα, αποτέλεσε μια ριζοσπαστική απόρριψη των πραγμάτων εν γένει[1]. Αυτό το νέο κίνημα σε συνδυασμό με τη δική σας αλλαγή θέσης υπονοούν ότι έχετε μια πιο αισιόδοξη οπτική για την πολιτική ζωή της Γαλλίας; Δεδομένου ότι αυτό ήταν το πιο ριζοσπαστικό και δημοφιλές κίνημα διαδηλώσεων στη Γαλλία από την εποχή του 1982[2], θα μιλούσατε πλέον για μια νέα «άνοδο» σημαντικότητας;

Κορνήλιος Καστοριάδης: Όχι, αυτό θα ήταν πολύ παράτολμο· εμμένω στις θέσεις μου. Προσέθεσα αυτή τη σημείωση επειδή μου ήταν φανερό ότι αυτό που είχε συμβεί πιο πριν, όσον αφορά την άμβλυνση της πολιτικής και κοινωνικής διαμάχης, αν ακριβολογήσουμε, δε θα μπορούσε να αφορά αυτή την περίοδο, ακριβώς επειδή αυτό το κίνημα, αν και κορπορατιστικό στη μορφή του με μια πολύ στενή οπτική, ήταν στην πραγματικότητα το αποτέλεσμα μιας βαθιάς αίσθησης απογοήτευσης: «*On en a marre*», «μπουχτίσαμε» με όλα αυτά! Και όλα αυτά δεν οφείλονταν απλά στην προσπάθεια του νεογκωλικού πρωθυπουργού Αλέν Ζιπέ να διαρθρώσει την κοινωνική ασφάλιση[3] ή αυτό και το άλλο και το παρα-άλλο. Έφταιγε το όλο σύστημα. Αυτό, είμαι σίγουρος ότι υπάρχει ακόμα και τώρα, αλλά δε θα βιαζόμουν να κολλήσω ένα χαρακτηρισμό σε ότι συνέβη το Νοέμβρη

και το Δεκέμβρη και στο τι συμβαίνει σήμερα με όρους του στιλ «αυτό ήταν η τελευταία φλόγα» ή «αυτό είναι ένα νέο ξεκίνημα». Πρέπει να δούμε τι θα γίνει. Δεν άλλαξε κάτι πάρα πολύ. Αλλά υπάρχουν σημάδια που καταδεικνύουν ότι συνέβη κάτι παραπάνω από μια «τελευταία φλόγα». Αυτά τα σημάδια είναι, για παράδειγμα, μια αναβίωση της κοινωνικής κριτικής, μια αναβίωση των κοινωνικών αναλύσεων του συστήματος, ακόμη κι αν σκεφτούμε τις προσπάθειες για μια αναθεώρηση του Μαρξ, και εκτός από το μοδάτο ή όχι του κινήματος, ο καθένας συνειδητοποιεί ότι η κατάσταση βρίσκεται σε αδιέξοδο και ότι αυτό το αδιέξοδο δεν είναι ανεκτό. Οπότε, προς το παρόν, νομίζω, πρέπει να κρατήσουμε τα μάτια μας ανοικτά. Έχω μιλήσει σε κάποιους φίλους για να ξεκινήσουμε κάποιο είδος περιοδικού ή εφημερίδας. Πρέπει να προσθέσω ότι οι παρατηρήσεις μου για την άμβλυνση της πολιτικής και κοινωνικής διαμάχης αφορούν όλες τις πλούσιες χώρες και όχι μόνο τη Γαλλία[4].

ΜΒ: Τι θα χαρακτηρίζατε ως σημαντικό σε αυτό το κίνημα πέρα από τη διάρκεια των απεργιών, των αυθόρμητων και μη χειραγωγούμενων από το συνδικάτο απεργιών, το συνολικό αριθμό των απεργών, το μέγεθος των διαδηλώσεων (2.200.000 άνθρωποι στους δρόμους στις 12 Δεκέμβρη και άλλοι 2.000.000 στις 16 του μηνός κτλ); Θεωρείτε, για παράδειγμα, τις γενικές συνελεύσεις των σπουδαστών, τις επιτροπές των καταλήψεων τους που αυθόρμητα αναπτύχθηκαν σε 50 περίπου πανεπιστήμια, την εθνική τους συντονιστική επιτροπή και το διάλογο που αναδύθηκε το Δεκέμβρη ανάμεσα στους σπουδαστές και τους απεργούς εργάτες ότι θεσμίζουν την πιο σημαντική ρήξη με τα κινήματα του Αριστερισμού στη Γαλλία από το 1968;

ΚΚ: Ναι. Αλλά από αυτή την άποψη, εκτός από τους σπουδαστές, οι εργάτες του σιδηρόδρομου και κάποιοι άλλοι, δεν έφτασαν τόσο μακριά όσο το '68', κι αυτός είναι ακόμη ένας λόγος που είμαι επιφυλακτικός στις εκτιμήσεις μου γι' αυτό το κίνημα. Δεν υπήρξαν αρκετές επιτροπές εργατικών οργανώσεων που να αξίζει κάποιος να μιλήσει γι' αυτές όσον αφορά τους εργάτες του σιδηροδρόμου και άλλους. Κι αυτές οι επιτροπές των εργατικών οργανώσεων αποτέλεσαν τις μοναδικές νέες μορφές οργάνωσης που έχουν εμφανιστεί από το 1968. Υπήρξε μια σειρά αντιπροσώπων από διάφορα σημεία της χώρας που προσπάθησαν να πάρουν αποφάσεις σε εθνικό επίπεδο. Οι τοπικές γενικές συνελεύσεις αποτελούσαν μια προϋπόθεση γι' αυτό· εξέλεξαν αντιπροσώπους αλλά το πρόβλημα δεν ήταν οι γενικές συνελεύσεις· το πραγματικό ερώτημα ήταν «Τι θα συμβεί στο εθνικό επίπεδο;» Σε προηγούμενους αγώνες των εργατών των σιδηροδρόμων, της Air France και άλλων, οι συντονιστικές επιτροπές είχαν δημιουργηθεί για να απαντήσουν σε αυτό το ερώτημα και να προχωρήσουν, να λύσουν το πρόβλημα. Με αυτό τον τρόπο κατάφεραν να αποφύγουν το γραφειοκρατικό έλεγχο του κινήματος. Αυτό δε συνέβη στο κίνημα του Νοέμβρη και του Δεκέμβρη. Κι αυτός είναι ακόμη ένας τρόπος να πούμε ότι τα συνδικάτα δεν αμφισβητήθηκαν αρκετά.

ΜΒ: Από αυτή την άποψη, η ανάλυση για τα συνδικάτα του '50' και του '60' που εσείς αρθρώσατε στο Socialisme ou Barbarie ισχύει ακόμη. Η CGT (Confederacion General du Travail) και τα άλλα συνδικάτα ακολούθησαν το κίνημα μόνο για να το αφομοιώσουν και να σιγουρέψουν τη θέση τους στο τραπέζι των διαπραγματεύσεων με το Κράτος. Θα ήταν σωστό να πούμε ότι, έτσι, εσείς «δείχνετε» τα συνδικάτα, ως σημαντική δύναμη, ή ως την κύρια δύναμη, που μπορεί να αποτρέψει να εξελιχθεί μια απεργία του δημόσιου τομέα σε μια γενική απεργία (και να επεκταθεί στον ιδιωτικό τομέα) ή που μπορεί να περιστείλει την αυτονομία του κινήματος;

ΚΚ: Δε «δείχνω» τα συνδικάτα... αυτό είναι που κάνουν άλλωστε, είναι η δουλειά τους! Είναι σα να με ρωτάτε «Βρίσκετε ότι υπάρχουν πολιτικοί μέσα στο καπιταλιστικό σύστημα και το Κράτος;» Ε, λοιπόν, ναι, αλλά αυτή είναι η δουλειά τους. Τα συνδικάτα για πάνω από έναν αιώνα τώρα, βασίζονται στο μέγεθος των διαδηλώσεών τους και τη δυσκολία ή την ανικανότητα του εργατικού κινήματος να διαχειριστεί τις υποθέσεις του. Οι εργάτες

αναθέτουν την εξουσία τους στη γραφειοκρατία των συνδικάτων και το ίδιο συμβαίνει και στην Αμερική με την AFL-CIO. Φυσικά ο ρόλος των συνδικάτων μπορεί να είναι διαφορετικός, αλλά δε θα έπρεπε κανείς να εκπλαγεί σε περίπτωση που τα συνδικάτα αναλάβουν το ρόλο της καταστολής ή της καταπίεσης ή της παράκαμψης του κινήματος[5]. Αυτή ακριβώς είναι η κοινωνική τους λειτουργία.

MB: Πως βλέπετε ένα συνδικάτο σαν το SUD (Syndicat Unitaire Democratique) που βασίζεται εμφανώς στην αυτοδιεύθυνση (autogestion) και εμπνέεται από την ελευθεριακή πολιτική; Συγκεκριμένα, αμφισβήτησαν την περιοριστική γραφειοκρατία και το ρεφορμισμό των CGT, FO και, ειδικότερα, της CFDT (Confederacion Francaise Democratique des Travailleurs) και είδαν τις γραμμές τους να πυκνώνουν κατά εκατοντάδες, κατά τη διάρκεια και μετά τις απεργίες, κυρίως από τους σιδηροδρομικούς που αποφάσισαν να παρατήσουν τα παραδοσιακά συνδικάτα[6]. Πριν από δύο εβδομάδες, κατά τη διάρκεια των εκλογών της SNCF (Societe Nationale des Chemins de Fer, η οποία είναι η δημόσια επιχείρηση του γαλλικού σιδηροδρόμου), το SUD εξέπληξε τους πάντες κερδίζοντας ποσοστά αντίστοιχα αυτών της FO και της CFDT.

Παρατηρούμε, μήπως, μια ρήξη με τον παραδοσιακό συνδικαλισμό ή πιστεύετε ότι το SUD είναι, λόγω του ότι είναι συνδικάτο, πιθανόν να ξεπέσει τελικά στον παραδοσιακό ρόλο ενός γραφειοκρατικού διαμεσολαβητή μεταξύ των εργατών και του Κράτους; KK: Είναι προφανές ότι η επιτυχία του SUD εκφράζει τη βαθιά απογοήτευση που νιώθουν οι εργάτες για τη συνδικαλιστική γραφειοκρατία και, συγκεκριμένα, τη γραφειοκρατία της CFDT. Τώρα, όσο υιοθετούν την παραδοσιακή μορφή του συνδικαλισμού, πάντοτε κάποιος θα αναρωτιέται για το αν θα πέσουν στις ίδιες παγίδες που έπεσαν όλες οι ιστορικές απόπειρες για την αναβίωση του συνδικαλιστικού κινήματος. Θυμηθείτε ότι ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα που έθετε ο κόσμος κατά τη διάρκεια του κινήματος ήταν ότι δεν ήθελαν ακόμη ένα συνδικάτο. Και μόλις το κίνημα τελείωσε, αρνήθηκαν να συγκροτήσουν συντονιστικές επιτροπές. Αυτό εκφράζει την αληθινή προβληματική της κατάστασης: αν συνεχίζουμε να λειτουργούμε ως συντονιστική επιτροπή, ή θα μετασχηματιστεί αυτή σε συνδικάτο και, έπειτα, το συνδικάτο θα μας δημιουργήσει πάλι τα ίδια προβλήματα, ή παραμένουμε μια συντονιστική επιτροπή, και απλά θα παρακμάσει (επειδή οι άνθρωποι δε θα συνεχίζουν να συγκεντρώνονται σε συναντήσεις σε όλη τη Γαλλία, ταξιδεύοντας 6 ή 12 ώρες στο δρόμο, αν δεν τους δένει πλέον κάτι σαν ένα πολιτικό κίνημα). Οπότε έχουμε πολλά ερωτήματα εδώ και πρέπει να είμαστε σε εγρήγορση.

MB: Έχετε πάρει τις αποστάσεις σας από μια ενεργή πολιτική δέσμευση μετά τα γεγονότα του Μάη του 68' κι έχετε, όλο και πιο πολύ, αφιερώσει το χρόνο σας στη θεωρητική δουλειά. Εξεπλάγην, λοιπόν, που άκουσα να λέτε πριν από ένα λεπτό ότι σκέφτεστε να ξεκινήσετε ένα περιοδικό. Ποιο είναι το κίνητρο πίσω από ένα τέτοιο νέο σχέδιο και πως θα το περιγράφατε;

KK: Το περιοδικό ή η εφημερίδα είναι ένα είδος πειράματος. Αν πετύχει, αυτό σημαίνει κάτι, σημαίνει ότι υπάρχει μια φωτιά που είναι ακόμη ζωντανή. Αν υπάρξει πολύ μικρή ανταπόκριση, αυτό επίσης θα είναι ένα σημάδι, αν και δε θα σημαίνει καθαυτό ότι το σχέδιο θα σταματήσει.

MB: Ήταν η αναζωογόνηση μιας ριζοσπαστικής πολιτικής, κατά τη διάρκεια του κινήματος του τελευταίου χειμώνα, που σας ενέπνευσε να ξεκινήσετε αυτό το σχέδιο;

KK: Όχι, η ιδέα υπήρχε από πέρυσι την άνοιξη. Σκεφτόμενος πόσο καταθλιπτικά έχουν γίνει τα πράγματα, ο κόσμος έλεγε «Γιατί δεν κάνουμε κάτι;» και, ίσως, ήδη οσφραίνονταν τα γεγονότα του Νοέμβρη και του Δεκέμβρη που έπονταν.

MB: Μου φάνηκε ότι είχατε απομονωθεί εντελώς κατά τη διάρκεια των αντιπαραθέσεων (debates) του Δεκέμβρη που ονομάστηκαν «ο πόλεμος των διανοουμένων». Υπήρξαν δύο βασικά στρατόπεδα που αναγνωρίστηκαν κατά την περίοδο αυτή: από τη μια, οι



φιλελεύθεροι που υπέγραψαν μια δήλωση που δημοσιεύθηκε στο Esprit υποστηρίζοντας κριτικά τις μεταρρυθμίσεις του Ζιπέ για την Κοινωνική Ασφάλιση (μια στάση που, ειρωνικά, κράτησε κι ο πρώην συνεργάτης σας στο SouB, ο Claude Lefort)[7], και, από την άλλη, αυτοί που βρίσκονταν κοντά στον Pierre Bourdieu, που υπέγραψαν μια δήλωση στη Le Monde που τοποθετούνταν ενάντια στη μεταρρύθμιση αλλά παρέμεναν μη-κριτικοί ως προς τα συνδικάτα και συνδύαζαν τον παλιομοδίτικο Μαρξισμό με έναν ασαφή ρεπουμπλικανισμό. Εσείς αρνηθήκατε να υπογράψετε και τις δύο δηλώσεις αλλά, την ίδια στιγμή, δεν υπήρχε «τρίτο στρατόπεδο» που να συμμετάσχει στο δημόσιο διάλογο. Ποιον περιμένετε τότε να συμμετέχει σε ένα τέτοιο σχέδιο από τους γνωστούς Γάλλους διανοούμενους του σήμερα;

ΚΚ: Το σχέδιο, προφανώς, δε θα ελκύει αυτούς που βρίσκονται γύρω από τον Bourdieu ή το Esprit. Όσο για τον Lefort, δεν έχω δουλέψει ξανά μαζί του από το 58’.

ΜΒ: Ωστόσο, αφού έφυγε ο Lefort από το SouB, συνεργαστήκατε πάλι μαζί στα τέλη του 70’.

ΚΚ: Μα, αυτό έγινε σε ένα εντελώς διανοητικό επίπεδο, επειδή τίποτε άλλο δεν μπορούσε να γίνει τότε! Εκδώσαμε δύο περιοδικά, όπως θα γνωρίζετε, το Textures και μετά το Libre, τα οποία ήταν πολύ θεωρητικά. Αυτά τα περιοδικά δεν είχαν καμιά σύνδεση με οποιαδήποτε πρακτική δραστηριότητα. Ήταν, βέβαια, ενάντια στο κατεστημένο αλλά αυτό είναι το περισσότερο που θα μπορούσε να ειπωθεί γι’ αυτά.

ΜΒ: Και, ακόμη πιο συγκεκριμένα, αυτά τα περιοδικά έδωσαν όντως φωνή σε μια θεωρία της πολιτικής αυτονομίας και σε μια ελευθεριακή κριτική του Κράτους, που αντλούσε από το ανθρωπολογικό έργο του Pierre Clastres, ο οποίος ανήκε στην εκδοτική επιτροπή του Libre. Τώρα που ο Clastres πέθανε κι ο Lefort επιδοκιμάζει πλήρως την πολιτική του Κοινοβουλίου, υπάρχει ένα διανοητικό περιβάλλον ή έστω κάποιος διανοητικός χώρος, ο οποίος μπορεί να δεσμευθεί σε μια τέτοια θεωρητική περιπέτεια σήμερα;

ΚΚ: Ίσως υπάρχει, αλλά αυτό που έχουμε στο μυαλό μας δεν είναι καθόλου ένα θεωρητικό σχέδιο. Αυτό που λείπει σήμερα δεν είναι η θεωρητική δουλειά αλλά η ικανότητα των διανοουμένων να βρίσκονται σε επαφή με αυτό που πραγματικά συμβαίνει σε ένα βαθύτερο επίπεδο της κοινωνίας, και αυτό είναι που θα προσπαθήσουμε να παλέψουμε.

ΜΒ: Υπάρχουν διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα σε αυτές τις δύο πλευρές;

ΚΚ: Για μένα, ναι... υπάρχουν

ΜΒ: Επομένως δε βρίσκετε σοβαρό λόγο να ασκήσετε κριτική στις επικρίσεις του Habermas όσον αφορά την άμεση δημοκρατία, ή να δημιουργήσετε μια θεωρητική γέφυρα μεταξύ του δικού σας ιδανικού μιας δημοκρατικής π ό λ ε ω ς και της Arendt, αλλά θέλετε το περιοδικό να λειτουργεί αποκλειστικά ως ένα φόρουμ «της βάσης»;

ΚΚ: Δεν υπάρχει κάποιος που να ενδιαφέρεται για τις ιδέες του Habermas πάνω στη δημοκρατία. Πραγματικά, δεν υπάρχουν πρακτικά ζητήματα στη δική του πολιτική φιλοσοφία[8]. Με τη Hannah Arendt είναι διαφορετική η κατάσταση, και έχουμε πολύ κοινό έδαφος από αυτή την άποψη, αλλά γνωρίζετε ότι υπάρχει μια διαφορά μεταξύ της δικής της σκέψης (εκείνη την εποχή) και εκείνων που πάντοτε έλεγε το SouB[9]. Ο αληθινός σκοπός του περιοδικού θα ήταν να αναφέρεται στις δυσκολίες που το ριζοσπαστικό κίνημα αντιμετωπίζει σήμερα και στο πως θα καλλιεργηθεί το έδαφος για την ανάπτυξη του[10]. Θέλουμε να απορρίψουμε τις προσεγγίσεις του Bourdieu και του Esprit και να προσπαθήσουμε να συγκροτήσουμε προτάσεις που μπορούν να πετύχουν κάτι διαφορετικό. Το θέμα δεν είναι να δημιουργήσουμε μια νέα θεωρητική κατεύθυνση. Ίσως είμαι πολύ αλαζόνας, αλλά θα μπορούσα να κάνω μια θεωρητική μελέτη όποια στιγμή θελήσω. Δεν είναι αυτό το πρόβλημα. Το πρόβλημα είναι να προσπαθήσουμε να γεφυρώσουμε το χάσμα μεταξύ όλων των εξελίξεων και των ιδεών που έχουμε επεξεργαστεί στα τελευταία 40 χρόνια, από τη μια, και της αίσθησης των ανθρώπων, από

την άλλη, ότι όλα αυτά είναι πολύ μακρινά και άσχετα με τις υποθέσεις τους. Αυτό είναι το βασικό ζήτημα.

\* \* \*

Σχόλια: Το «Terminal 119 – για την κοινωνική και ατομική αυτονομία» αποφάσισε να αναδημοσιεύσει αυτή τη συνέντευξη του Καστοριάδη, με μια νέα και καλύτερη επιμέλεια και κάποια συμπληρωματικά σχόλια, στις αρχές του 2006. Οι λόγοι της αναδημοσίευσης είναι αρκετοί. Σε αυτό το, φαινομενικά δευτερεύον, κείμενο του Καστοριάδη, μας ενδιαφέρει ότι ο εν λόγω πολιτικός στοχαστής τοποθετείται, μεταξύ άλλων, ρητά για συγκεκριμένους κοινωνικούς αγώνες που έλαβαν χώρα το 1995 στη Γαλλία, συγκεκριμένα τη δίμηνη απεργία του δημόσιου τομέα που ακολούθησε και μεγάλο κομμάτι του ιδιωτικού.

Ο Καστοριάδης φανερώνει τη διαύγεια του πνεύματός του με τις κρίσιμες κριτικές που απευθύνει στο κίνημα, νιώθοντας βέβαια και ο ίδιος πως αποτελεί κομμάτι αυτού και όχι απλώς ως ένας «εξωτερικός επικριτής». Θέτει και πάλι, μετά από πολλά χρόνια είναι η αλήθεια, το ζήτημα της μορφής της οργάνωσης μιας απεργιακής κινητοποίησης. Επιβεβαιώνει το πρόβλημα της εμπιστοσύνης στα παραδοσιακά συνδικάτα, ακόμη και σε αυτά που έχουν μια ελευθεριακή πολιτική, και τονίζει πως τα ζητήματα μορφής του αγώνα, πχ το πώς θα επιλεγεί να υπάρξει συντονισμός σε εθνικό επίπεδο, είναι θέματα πρωτεύουσας σημασίας στα οποία δεν έχει υπάρξει απάντηση από το αντι-καπιταλιστικό κίνημα. Το αδιέξοδο του να δημιουργηθεί μετά την οποιαδήποτε και, βέβαια, επιθυμητή άγρια απεργία ένα συνδικάτο, που κατά πάσα πιθανότητα θα γραφειοκρατικοποιηθεί και ξεπέσει στην αντιπροσώπευση, ή μια συντονιστική επιτροπή, που θα έχει βραχύβια πορεία μιας και οι άνθρωποι θα κουραστούν – αργά ή γρήγορα – να την υποστηρίζουν με ενθουσιασμό, βάζει ξανά το ζήτημα ενός κινήματος που θα εισάγει άμεσα μια σειρά πολιτικών θεσμών. Όχι θεσμών πολιτικής πρωτοπορίας που θα καθοδηγεί το λαό, αλλά θεσμών ενός πολιτικού κινήματος που θα πρέπει να οργανώνεται, να θεσμίζει και να παραμένει οξύ στην κριτική του, δίπλα στα όποια κοινωνικά κινήματα και στο βαθμό που μένει διακριτό από αυτά τα τελευταία. Ο συνδικαλισμός είναι κάτι παραπάνω, λοιπόν, από μια μορφή του αγώνα. Αποτελεί και μια απάντηση, απάντηση που πιθανόν να την έχει υπερβεί η ιστορία των κοινωνικών αγώνων. Το να λέει, από την άλλη, κάποιος/-α ότι τα συνδικάτα είναι ξεπερασμένα και να μην προτείνει και συμμετέχει στη δημιουργία ενός πολιτικού κινήματος, είναι σα να αφήνει τη λογική της πρωτοπορίας να επιβληθεί στους αγώνες. Γιατί εκεί όπου δε θα υπάρξει μια οργανωμένη αμεσοδημοκρατική αντιπρόταση, είναι εμφανές ότι οι καιροσκόποι θα αναλάβουν δράση για να καθοδηγήσουν, να διαστρεβλώσουν και να καναλιζάρουν τις όποιες διαθέσεις του κόσμου μετά από μια άγρια απεργία ή μια παράλυση του κρατικού μηχανισμού αρκετών μηνών, όπως έγινε για παράδειγμα και στην Αργεντινή πριν από πέντε χρόνια. Οι εξεγερμένες και οι εξεγερμένοι εκεί επέβαλαν γενικές συνελεύσεις, άμεση δημοκρατία και αυτό-οργάνωση για δύο μήνες. Κατά τη διάρκεια αυτών των μηνών ο κόσμος ξύλιαζε στο κρύο για ολόκληρα 24ωρα και καταπονούνταν από την υπερ-προσπάθεια να δοκιμάζει τους καινούργιους τρόπους διαχείρισης της καθημερινότητας. Όπως είχε πει σωστά ο Καστοριάδης σε άλλο κείμενό του, οι άνθρωποι που επιτελούν μια επανάσταση – παρά το θαυμάσιο ενθουσιασμό και αυτοθυσία που δείχνουν – είναι άνθρωποι που πρέπει να κοιμούνται και να τρώνε κάθε μέρα. Είναι κανονικοί άνθρωποι. Αν αυτό αγνοηθεί, είναι προφανές ότι οι καθημερινές πολύωρες γενικές συνελεύσεις στο κρύο και στην ορθοστασία, θα «ξεφουσκώσουν» το κίνημα. Οι 5,000 συμμετέχοντες, για παράδειγμα, μετά από έναν, δύο, τρεις μήνες θα γίνουν 1,000. Αντίθετα, τη στιγμή που το κίνημα βρίσκεται σε κορύφωση, θα έπρεπε να επιλέγεται η δημιουργία θεσμών, κοινωνικών ή πολιτικών, που θα μπορούσαν να επιβιώσουν και μετά το ξέσπασμα μιας εξέγερσης. Θεσμών που δε θα ζητούσαν μια τεράστια αυτοθυσία από όλους τους ανθρώπους αλλά μια μίνιμουμ στράτευση, βασισμένη στο συνεχές του ενδιαφέροντός τους για ρήξη. Αυτοί οι θεσμοί, βέβαια, είναι ζήτημα κοινωνικής δημιουργίας να υπάρξουν και όχι επιβολής. Ο ίδιος ο Καστοριάδης, όπως λέει στη συνέντευξη, σκεφτόταν να δημιουργήσει

μάλιστα ένα χρόνο μόλις πριν πεθάνει (1997) ένα πολιτικό περιοδικό που να θέτει αυτά τα ζητήματα όλο και πιο άμεσα. Και υποψιαζόμαστε ότι επ' αφορμή των Ζαπατίστας, του κινήματος του Σιάτλ και των ανακατατάξεων στη Λατινική Αμερική, θα είχε πολλά να πει. Μάλιστα, όπως μας πληροφορεί και ο David Ames Curtis, ο Edgar Moren είχε ήδη προτείνει στον Καστοριάδη να επισκεφτούν και να συζητήσουν με μέλη του ζαπατίστικου κινήματος, κάτι το οποίο βρισκόταν υπό συζήτηση.

Φαίνεται ότι ο «στοχαστής των φαντασιακών» μέχρι να πεθάνει, είχε διατηρήσει ακέραιο το ριζοσπαστισμό του λέγοντας πως πρέπει να επιλεγεί στη Γαλλία (και όχι μόνο εκεί) μια τρίτη οδός ανάμεσα στους κομφορμιστές του Esprit και τους ρεφορμιστές της τάσης του Pierre Bourdieu. Φαίνεται ότι, φυσικά, ακόμη τον απασχολούσαν (και πως θα γινόταν διαφορετικά;) τα ζητήματα μορφής και περιεχομένου των κοινωνικών αγώνων. Όλο αυτό το ζήτημα έχει μεγάλη σχέση – πιστεύουμε – με το σήμερα. Αυτό θα έπρεπε να προβληματίσει και εμάς – και με αφορμή τα νέα γεγονότα του γαλλικού Νοέμβρη του 2005 στα προάστια του Παρισιού – για το τι θέσεις παίρνουμε ως πολιτικά υποκείμενα, πότε θεοποιώντας τον αρχικό ενθουσιασμό μιας κοινωνικής εξέγερσης και παραβλέποντας το πολιτικό της περιεχόμενο και πότε αδιαφορώντας για το καθημερινό μας χρέος – ως υποκειμένων, ατομικών και συλλογικών – να συμμετάσχουμε στη διαδικασία της δημιουργίας ερωτημάτων στο ανοιχτό κοινωνικό γύρω από τη σημερινή κατεστημένη θέσμιση, γύρω από το σημερινό ακραιφνή ατομικισμό.

Όλα αυτά που γράψαμε ως τώρα αποσκοπούν στο να πουν ότι οι συνειδήσεις που χτίζονται στους δρόμους και στα μεγάλα κοινωνικά ξεσπάσματα δεν είναι αρκετές για να στηρίξουν ένα αμεσοδημοκρατικό πρόταγμα μέχρι τέλους. Και νομίζουμε ότι οι γραμμές που γράφει ο Καστοριάδης βρίσκονται προς αυτή την κατεύθυνση. Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι, αφενός, οι συνειδήσεις πρέπει να εξασφαλίσουμε να μη μας πεθάνουν στα χέρια, μόλις απομακρυνθούμε λιγάκι από το δρόμο... και ότι, αφετέρου, αν θέλουμε να μιλάμε για ένα κίνημα Αυτονομίας, κοινωνικής και ατομικής, αυτές οι συνειδήσεις πρέπει να έχουν μια ανάπτυξη και πέρα από το δρόμο: στο σπίτι, στη δουλειά, στο κρεβάτι και στις καθημερινές μας σχέσεις.

Terminal 119 – για την κοινωνική και ατομική αυτονομία

[1] “Les intellos entre l’ archaïsme et la fuite”, συνέντευξη που παραχωρήθηκε στον Philippe Petit στο L’ Evenement du Jeudi, το Δεκέμβρη του 1995, σελ. 32: «Αλλά είναι φανερό όταν κάποιος σκεφτεί τις αντιδράσεις των απεργών καθώς και τη συμπεριφορά της πλειοψηφίας του πληθυσμού, ότι στην καρδιά του αγώνα υπάρχει κάτι διαφορετικό: μια προφανής και γενικευμένη απόρριψη των πραγμάτων».

[2] Δες πχ τον Bernard Cassen “Quand la societe dit non”, Le Monde Diplomatique τον Ιανουάριο του 1996, σελ. 8: «Ποτέ, από το 1968 ως σήμερα, δεν έχει προκαλέσει ένα κίνημα... ένα τέτοιο κυνήγι νοήματος».

[3] Στις 15 Νοέμβρη 1995 – μια περίοδος όπου οι απεργίες και οι καταλήψεις των μαθητών, φανερά για βελτιωμένες συνθήκες εκπαίδευσης, κέρδιζαν έδαφος σε (παν)εθνικό επίπεδο – ο πρωθυπουργός Αλέν Ζιπέ έκανε μια σειρά προτάσεων για να μειώσει τα έξοδα από το σύστημα κοινωνικής ασφάλισης, για να ιδιωτικοποιήσει τα νοσοκομεία και την τηλεπικοινωνιακή εταιρία, και

για να αυξήσει το όριο συνταξιοδότησης σε όλο το δημόσιο τομέα, εμπνέοντας το δημόσιο τομέα να συμμετάσχει στην εξέγερση των σπουδαστών».

[4] Αυτή η τελευταία πρόταση προστέθηκε στο τέλος από τον ίδιο τον Καστοριάδη κατά τη διόρθωση και απομαγνητοφώνηση της συνέντευξης. [Σημείωση του Άγγλου Εκδότη-Μεταφραστή.]

[5] Για να εξηγήσουμε κάπως τι εννοούμε, προσέξτε τη δήλωση που ακολουθεί από έναν αντιπρόσωπο της FO (Force Ouvriere) που έγινε στη Le Monde στις 18 Δεκέμβρη του 1995:

«Είμαι πεπεισμένος ότι οι διευθύνοντες τις συνμοσπονδίες της CGT και της FO ποτέ δε θέλησαν μια γενική απεργία. Ο Viannet και ο Blondel (πρόεδροι της CGT και της FO αντίστοιχα) τα κάνουν πάνω τους και μόνο με μια τέτοια ιδέα. Το κίνημα παραήταν αυθόρμητο, παραήταν αυτόνομο...»

έβαζαν τροχοπέδη στο να οργανώσουμε επιτροπές απεργών σε κάθε γειτονιά»

[6] Το SUD δημιουργήθηκε το 1988 με το ρητό στόχο να αμφισβητήσει τον κορπορατισμό του συνδικαλισμού και να αντισταθεί στην ιδιωτικοποίηση της γαλλικής κρατικής οικονομίας.

Σύμφωνα

με τη Le Monde (στις 6 Ιανουαρίου του 1996), «οι ιδρυτές του εμπνέονται από τον αναρχο-συνδικαλισμό των αρχών αυτού του αιώνα... ενός συνδικαλιστικού κινήματος που θα πετύχαινε το σχέδιο της κοινωνικής χειραφέτησης».

[7] Ενώ το ίδιο το κίνημα προχωρούσε, ο Lefort εξέφρασε το θαυμασμό του για τη Nicole Notat (την πρόεδρο της CFDT που υποστήριξε τις μεταρρυθμίσεις του Ζιπέ, καταφέροντας μια διάσπαση στο ίδιο της το συνδικάτο) στο άρθρο του «Les dogmes sont finis» στη Le Monde της 4ης

Ιανουαρίου του 1996.

[8] Η σχέση μεταξύ της σκέψης του Καστοριάδη και αυτής του Habermas έχει υπάρξει το αντικείμενο ενός μεγάλου αριθμού μελετών από το 1985, οπότε και ο Habermas έγραψε για τον Καστοριάδη ένα κείμενο, που μεταφράστηκε ως «Excursus on Cornelius Castoriadis: the imaginary institution» και δημοσιεύθηκε μέσα στο «The Philosophical Discourse on Modernity: 12 Lectures», μτφ Frederick Lawrence (Cambridge, MA: MIT PRESS, 1987), σελ. 327-335 και 419nn 1-3. Βλέπε επίσης: 318-326. Για τις διαφορές μεταξύ της αντίληψης του Καστοριάδη για τη δημοκρατία και αυτής του Habermas, δες το κείμενο του Κωνσταντίνου Καβουλάκου «Η σχέση Ρεαλισμού-Ουτοπισμού στις θεωρίες περί δημοκρατίας του Jurgen Habermas και του Κορνηλίου Καστοριάδη», Κοινωνία και Φύση, 2:3 (1994): 69-97 και του Andreas Kalyvas «The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis contra Habermas» στο Thesis Eleven (64) του Φεβρουαρίου του 2001: 1-19. Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στην ανάλυση του Habermas για τη δημοκρατία στο «Η Δημοκρατία ως διαδικασία και ως πολίτευμα» στο Κοινωνία και Φύση, τεύχος , σελ.19-39.

[9] Η ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική του Καστοριάδη και η σύνδεσή της με τον πολιτικό Ελληνισμό της Hannah Arendt υπήρξε ένα θέμα που μελετήθηκε από το αυστραλιανό περιοδικό Thesis Eleven. Για μια ενδιαφέρουσα προσέγγιση του «ρομαντικού ελληνισμού» που λέγεται ότι βρίσκεται στη βάση της σκέψης του Καστοριάδη, βλέπε το κείμενο του Peter Murphy «Romantic Modernism and the Greek Polis» στο τεύχος 34 του Thesis Eleven (1993): 42-66. Για μια συγκριτική ανάλυση της Hannah Arendt και του Κορνηλίου Καστοριάδη, κάποιος μπορεί να συμβουλευτεί το «The Greek Polis and the Democratic Imaginary» του Gillian Robinson στο τεύχος 40 του Thesis Eleven (1995): 25-43. Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στην Arendt το 1989 στη συνέντευξή του «Η ιδέα της επανάστασης», η οποία εκδόθηκε στα ελληνικά το 1992 από τις εκδόσεις Ύψιλον και ενσωματώθηκε στο βιβλίο «Ο Θρυμματισμένος Κόσμος» (σελ. 125-142), και το 1992 στη διάλεξή του «Αθηναϊκή Δημοκρατία: Βάσιμα και Αβάσιμα Ερωτήματα», η οποία εκδόθηκε το 2000 και πάλι από τις εκδόσεις Ύψιλον και ενσωματώθηκε στο βιβλίο «Η Άνοδος της Ασημαντότητας» (σελ. 225-239).

[10] Ο Καστοριάδης πέθανε στις 27 Δεκεμβρίου του 1997 προτού αναπτύξει την ιδέα «ενός περιοδικού ή μιας εφημερίδας» περαιτέρω.