

Δημήτρης Κωτσάκης

3 ΚΑΙ 1 ΚΕΙΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ Δημήτρης Σταματόπουλος

ΟΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΩΝ ΣΥΝΔΕΛΦΩΝ

Αθήνα 2012

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

ΤΟ ΚΟΙΝΟ ΚΑΙ Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

ΜΕΡΟΣ 1

Η δυναμική του κοινού

- 1.1 Η έννοια του κοινού
- 1.2 Κοινή κτήση
- 1.3 Κοινό και κομμουνισμός
- 1.4 Οικουμενικότητα και βιοπολιτική

ΜΕΡΟΣ 2

Το πλήθος

- 2.1 Η έννοια του πλήθους
- 2.2 Δημοκρατία και ολιγαρχία
- 2.3 Η οικουμενική δημοκρατία

ΜΕΡΟΣ 3

Μία πρόταση ορισμού του κοινού

- 3.1 Η συγκρότηση του πλήθους σε δημόσιο σώμα
- 3.2 Το κοινό ως τρόπος επικοινωνίας
- 3.3 Ο κοινός χώρος: το θεμέλιο του κοινού

ΤΡΙΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

ΓΙΑ ΤΗ ΔΗΜΟΣΙΑ ΠΑΙΔΕΙΑ

1. Ο νέος τρόπος παραγωγής
2. Παραγωγή, πολιτεία, κράτος, παιδεία
3. Δημόσια και ιδιωτική παιδεία
4. Το τέλος της αστικής δημόσιας παιδείας
5. Η νέα δημόσια παιδεία

ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗ ΚΑΙ ΚΟΜΜΟΥΝΙΣΜΟΣ

1. Μαρξ: αποσπάσματα από τη Γερμανική Ιδεολογία
2. Μαρξ και Μαρξισμός
3. Σχόλια

ΔΗΜΟΣΙΟΣ ΧΩΡΟΣ, ΧΩΡΟΣ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΩΝ, ΧΩΡΟΣ ΤΩΝ ΙΔΙΩΤΩΝ

1. Δημόσιος Χώρος
2. Δίκτυα και Οργανώσεις
3. Δίκτυα, Οργανώσεις και Δημόσιος Χώρος
4. Ο Ιμπεριαλισμός
5. Ο Παγκόσμιος Καπιταλισμός
6. Η Δημοκρατία
7. Ο Οικουμενικός Κοινωνικός Χώρος

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

ΠΕΡΙ ΙΣΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ. ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σχολιάζοντας με τον Δ. Κωτσάκη, στις αρχές στις δεκαετίες του 90 σε μία από τις μακροσκελείς μας συζητήσεις, τη ρήση της Σιμόν ντε Μποβουάρ, ότι η ίδια και ο Σαρτρ μολονότι είχαν πάμπολλες φορές υποστηρίξει τις θέσεις και ως ένα βαθμό την ιδεολογία της Σοβιετικής Ένωσης, ένιωθαν μια ακαταμάχητη έλξη για τον τρόπο ζωής της Νέας Υόρκης, θυμηθήκαμε την αντίστοιχη ρήση κάποιων παλαιών μαοϊκών: ότι δηλαδή χιλιάδες κομμουνιστές στη Δυτική Ευρώπη από αυτούς που είχαν ενστερνιστεί τις ιδέες του Κόκκινου Βιβλίου ήθελαν στην πραγματικότητα να φθάσουν στην Αμερική. Το ταξίδι όμως έπρεπε να γίνει μέσω Κίνας. Αυτό το παράδειγμα των αντι-Κολόμβων που γνώριζαν την ύπαρξη της Αμερικής αλλά ήθελαν να φθάσουν σε αυτή βαδίζοντας προς την Ανατολή αντί να διασχίζουν τον Ατλαντικό, θα μπορούσε να είναι η επιτομή των πολιτικών ιδεών του Δυτικού Μαρξισμού: η Σοβιετική Ένωση ήταν χρήσιμη στην Αριστερά της Δύσης γιατί διαφοροποιούσε τους συσχετισμούς δύναμης στο εσωτερικό των δυτικών κοινωνικών σχηματισμών, αλλά αρκετά απωθητική στα πιο προωθημένα κριτικά τμήματά της ως πρότυπο κοινωνικο-πολιτικής οργάνωσης. Αυτή η απώθηση εκφράστηκε με τον εσωτερικό κατακερματισμό του κομμουνιστικού κινήματος στη Δύση και με την άγρια, πολλές φορές, αντιπαράθεση των τμημάτων αυτών με τα επίσημα σοβιετόφιλα Κ.Κ. Αντικειμενικά ο πολιτικός αυτός συσχετισμός δυνάμεων εκχωρούσε την κοινωνικοπολιτική ηγεμονία στη σοσιαλδημοκρατία, η οποία παρότι ιστορικά «διαψευσμένη» (στις εκτιμήσεις της για τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο) και πολιτικά «ηττημένη» (με τα «λαϊκά μέτωπα» του Μεσοπολέμου), διαχειριζόταν προνομιακά την κληρονομιά του New Deal, σε μια κατεστραμμένη (από τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο) Ευρώπη.

Φυσικά η κριτική που ασκήθηκε στη Σοβιετική Ένωση δεν ήταν ως γνωστόν αποκλειστικά μαοϊκής έμπνευσης. Θα λέγαμε ότι κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα τρεις βασικές κριτικές ασκήθηκαν στο σοβιετικό μοντέλο, από την πλευρά αυτών που δεν αρνούσαν το ευκαίο της κομμουνιστικής ουτοπίας. Η πρώτη, ο ιστορικός τροτσκισμός στις πολλές παραφυάδες του, κατήγγειλε τις «γραφειοκρατικές στρεβλώσεις» στο σοβιετικό μοντέλο αλλά παραδεχόταν ότι η Σοβιετική Ένωση και τα κράτη-δορυφόροι που προσαρτήθηκαν σε αυτήν παρέμεναν «εργατικά».

Αντίθετα, σύμφωνα με τη δεύτερη κριτική, αυτή των μαοϊκών, οι καπιταλιστικές παραγωγικές σχέσεις ανασυγκροτήθηκαν υπό τον έλεγχο του σοβιετικού κράτους: η κρατική ιδιοκτησία δεν γινόταν πλέον ασύμβατη με τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, κάτι που βέβαια η ευρωπαϊκή σοσιαλδημοκρατία γνώριζε ήδη πολύ καλά. Από κει και μετά το πρόβλημα των μαοϊκών θα περιστρέφονταν γύρω από το χρονικό σημείο που έλαβε χώρα η καπιταλιστική ανασυγκρότηση: από τον θάνατο του Στάλιν, που την είχε χρονολογήσει ο Μάο, ήταν εύκολο να μετατοπιστεί στο 1929-31, που θα την τοποθετούσαν οι μαοϊκοί της Δυτικής Ευρώπης. Η μετατόπιση αυτή έχει μεγάλο ενδιαφέρον εάν σκεφτεί κανείς ποιο είναι το επίδικο αντικείμενο μιας κομμουνιστικής επανάστασης: η έλευση της κομμουνιστικής ουτοπίας ή η έλευση της εκβιομηχάνισης; Ο Μάο και οι μαοϊκοί της Κίνας θα ταύτιζαν τα δύο, προς όφελος της δεύτερης. Οι μαοϊκοί της Δυτικής Ευρώπης θα διαχώριζαν τα δύο, προς όφελος της πρώτης. Και αυτό γιατί οι τελευταίοι ήταν αλλεργικοί όχι μόνο με τις οικονομικές αλλά και με τις πολιτικές συνέπειες του σταλινισμού.

Τέλος η τρίτη κριτική αναδύθηκε το 1968, σίγουρα κυοφορούνταν σε ολόκληρη τη δεκαετία του 60 (από το αντιπολεμικό κίνημα στις Ηνωμένες Πολιτείες έως τους εργατικούς αγώνες που γέννησε η μεταφορά του φορντισμού από την Αμερική στην Ευρώπη) αλλά στην πραγματικότητα ήταν εμπνευσμένη από την κριτική των αναρχικών στους κομμουνιστές τον 19^ο αιώνα: το πρόβλημα δεν ήταν μόνο ο σοβιετικός οικονομισμός, η

ντετερμινιστική ερμηνεία μιας «άτυχης» μεταφοράς (βάση και εποικοδόμημα) αλλά κυρίως η πολιτική μορφή του κομμουνιστικού κόμματος, του κόμματος «νέου τύπου»: η πολιτική διαμεσολάβηση του εργατικού κινήματος από τις οργανωμένες ομάδες των επαγγελματιών της επανάστασης. Το παράδοξο είναι ότι η επιρροή αυτής της κριτικής ήταν τόσο ισχυρή, που επηρέασε καταλυτικά τροτσκιστές, μαοϊκούς, ευρωκομμουνιστές, αν και όλοι τους έπρεπε να καταφύγουν σε πολλές σοφιστείες για να νομιμοποιήσουν μια διάσταση μεταξύ μιας πολιτικής οργάνωσης «νέου τύπου» την οποία συνέχιζαν να υπερασπίζονται και μιας ελευθεριακής ιδεολογικής κατεύθυνσης που τους έδινε τη δυνατότητα να ασκούν κριτική στα παραδοσιακά Κ.Κ. Βέβαια αυτή την αντίφαση δεν τη βίωναν πρωτοποριακές ομάδες που κινούνταν στα όρια Αριστεράς και Αναρχίας, αν και ποτέ οι ίδιες δεν ερμήνευσαν επαρκώς γιατί οι δικές τους επεξεργασίες δεν έτυχαν μαζικής ανταπόκρισης: καταστασιακοί (περιλαμβανομένου του Λεφέβρ στα πρώτα βήματά τους), εργατιστές, αναρχοαυτόνομοι κ.α., αλλά και φιλοσοφικές «σχολές», η Φραγκφούρτη και η Βουδαπέστη, επεξεργάστηκαν σχήματα πολιτικής οργάνωσης αμεσοδημοκρατικά, που να αποκλείουν την πολιτική διαμεσολάβηση, συνεπώς και την ανάδυση μιας πολιτικής «γραφειοκρατικής» ιεραρχίας. Η αποτελεσματικότητα της κάθετης πολιτικής οργάνωσης (το κόμμα ως «πρωσικός στρατός» όπως έλεγε ο Λένιν), έδινε τη θέση της στην αυταξία, όχι τόσο της δημοκρατίας, όσο της απελευθέρωσης του υποκειμένου από τα δεσμά της αστικής πολιτικής, που είναι μια πολιτική διαμεσολάβησης εξορισμού. Ερώτημα, θεωρητικό και πρακτικό: υπάρχει πολιτική χωρίς διαμεσολάβηση; Στο ερώτημα αυτό θα επανέλθουμε, αφού πρώτα αντιμετωπίσουμε το πρόβλημα του πως οι μεγάλες αυτές ανακατατάξεις πέρασαν στην Ελλάδα.

Αυτό που είναι ενδιαφέρον στην παραπάνω συζήτηση είναι ότι για πρώτη φορά η έννοια του «δικτύου» εμφανίστηκε ως ανταγωνιστική της έννοιας «κόμμα». Το «δίκτυο» θα ήταν η οριζόντια μορφή πολιτικής οργάνωσης που θα συνέδεε ατομικά και συλλογικά υποκείμενα με κοινό παρονομαστή τη δημοκρατία, με πολιτικό στόχο την πολιτική ανασυγκρότηση του «επαναστατικού» υποκειμένου. Αυτό που αντιστοιχούσε, κατά τον πρώιμο Νέγκρι, στο πέρασμα από την εργάτη-μάζα, στον κοινωνικό εργάτη, ή όπως το έλεγε κάποιος της ίδιας σχολής σκέψης: ο Λένιν στην Αγγλία. Το «δίκτυο» θα ήταν στην πραγματικότητα το αόρατο κόμμα, στο οποίο θα είχαν όλοι δικαιώματα και ευθύνες, όχι όμως ευθύνες που να απορρέουν από μια ιεραρχία

Θα λέγαμε ότι το έργο του Κωτσάκη σε μεγάλο βαθμό περιστράφηκε γύρω από την έννοια του «δικτύου» και της σχέσης του με τον κοινωνικό χώρο ήδη σε μια εποχή πολύ πρώιμη για την πολιτική εξέλιξη της μεταπολιτευτικής Ελλάδας. Εμπνευσμένο από τις επεξεργασίες του Ανρί Λεφέβρ για την κοινωνική παραγωγή του χώρου αλλά και αρχίζοντας με μία ριζοσπαστική κριτική στα έργα των «ρασιοναλιστών» μαρξιστών (αυτών δηλαδή που προσπάθησαν στα χρόνια του 80 να παντρέψουν τον μαρξισμό με τις θεωρίες της «ορθολογικής επιλογής», των εκπροσώπων δηλαδή του αναλυτικού μαρξισμού, όπως οι G. A. Cohen, John Roemer, Jon Elster κ.α), ήταν πρωτοποριακό, αλλά κατά κάποιον τρόπο και «αόρατο», σαν το δίκτυο: δηλαδή, δεν έπαιξε το παιχνίδι της διαμόρφωσης του πολιτικού δημοσίου χώρου (με όλες τις θετικές και αρνητικές συνέπειες) αλλά της συμβολής στην ανασυγκρότηση του κοινωνικού χώρου. Και η παραγωγή ενός τέτοιου έργου σύμφωνα με την άρρητη ηθική του συγγραφέα, έπρεπε να αντιστοιχεί σε μια ακύρωση του ρόλου του ως «πνευματικού ταγού», μια έμμεση αλλά σαφής αμφισβήτηση της ιεραρχίας ως ασύμβατης με τη δικτυακή λογική.

Για αυτό και στην πραγματικότητα η σκέψη του Κωτσάκη διαπέρασε αναστοχαστικά τις υπάρχουσες κριτικές, περνώντας από τη δεύτερη στην Τρίτη, πράγμα όχι σύνθησης

για τη γενιά του¹. Αυτή ήταν μια κίνηση συνήθης στους «τροτσκιστές», αλλά όχι στους «μαοϊκούς» (τα εισαγωγικά μπαίνουν εσκεμμένα, γιατί αυτοί που περνούν τον Ρουβίκωνα της κριτικής σκέψης δύσκολα θα αυτοπροσδιορίζονταν ως τέτοιοι).

Η γενιά αυτή (γεννημένοι κυρίως στη δεκαετία του 40, μετά τον πόλεμο, τα παιδιά του babyboom) θα είναι αυτή που θα προσλάβει τα κριτικά ρεύματα του Δυτικού Μαρξισμού της δεκαετίας του 1960 και θα τα «μετακενώσει» στην ελληνική πραγματικότητα. Η μετακένωση αυτή, όπως κάποτε και η μετακένωση των ιδεών του Διαφωτισμού τον 18^ο αιώνα, ή του Ρομαντικού εθνικισμού τον 19^ο, ή του κλασικού Μαρξισμού στις αρχές του 20^{ου}, δεν ήταν χωρίς αντιφάσεις. Η πιο σημαντική κατά τη γνώμη μου ήταν το γεγονός ότι ενώ αυτά (τα κριτικά ρεύματα) γεννήθηκαν υπό συνθήκες κορύφωσης και ταυτόχρονα κρίσης του κλασικού φορντικού μοντέλου, εισήχθησαν σε μια χώρα όπου η βιομηχανική παραγωγή στηριζόταν ακόμη σε παραπληρωματικότητα του δευτερογενούς με τον πρωτογενή τομέα, και υπολειπόταν κατά πολύ της αντίστοιχης βιομηχανικής ανάπτυξης των χωρών της Δύσης. Εάν το διακύβευμα της τρίτης κριτικής ήταν το φορντικό/μεταφορντικό εργοστάσιο, η εισαγωγή της στο διανοητικό κόσμο της περιφέρειας αντιστοιχούσε σε κάτι αρκετά διαφορετικό. Και αυτό θα δημιουργήσει μεταξύ άλλων και ένα σημαντικό παράδοξο: έναν παρατεταμένο φοιτητικό κυρίως Μάη (1979-1991) κατά τη διάρκεια του οποίου θα διασπαστούν όλες οι μεγάλες νεολαιίστικες οργανώσεις της Αριστεράς αρχής γενομένης από το Πανεπιστήμιο. Αλλά αυτό ήταν το παράδοξο σε σχέση με τη Δύση: αντί να διασπαστούν οι οργανώσεις της καθεστωτικής αριστεράς διασπάστηκαν και «διαχύθηκαν» στον κοινωνικό χώρο κατ' αρχήν οι οργανώσεις της «κριτικής» Αριστεράς. Διάσπαση και διαγραφή της Β' Πανελλαδικής, διάσπαση του «μαρξιστικού-λενινιστικού» χώρου και των νεολαιίστικων οργανώσεών του, εκ νέου διάσπαση της νεολαίας του Εσωτερικού το 1986 στη μάχη για το «Κ». Για να δει κανείς διάσπαση νεολαιίστικης οργάνωσης της καθεστωτικής αριστεράς θα έπρεπε να περιμένει το 1989, όταν τα καθεστώτα του υπαρκτού κατέρρεαν και η επιλογή της συγκυβέρνησης με τη ΝΔ κατέστησε απεχθές ένα μεγάλο τμήμα του πολιτικού προσωπικού του ΚΚΕ. Τα διαλυμένα κομμάτια των οργανώσεων αυτών συνήθως ακολουθούσαν την προβλεπόμενη πορεία: ιδιώτευση ή πολιτικό καύσιμο για την παγίωση της ηγεμονίας της σοσιαλδημοκρατίας ή σε μικρότερο ποσοστό, σε συγκρότηση ριζοσπαστικών πολιτικών ομάδων που αναζωπύρωναν τη φλόγα των κινημάτων στους κοινωνικούς χώρους, κυρίως στο Πανεπιστήμιο, αλλά που όταν το μέγεθός τους ξεπερνούσε τα μέτρα τους (τα μέτρα των κοινωνικών χώρων), ένωθαν υποχρεωμένες να διασπαστούν. Η αρχή της δεκαετίας του 1990 είναι μια κρίσιμη εποχή που αυτές οι διασπάσεις πήραν ενδημικό χαρακτήρα και σε όλες τις περιπτώσεις παίχθηκε με όρους σύγκρουσης «επαναστατών» και «ρεφορμιστών»: ελλείψει πραγματικού διακυβεύματος, οι ομάδες αυτές ένωθαν υποχρεωμένες να ξαναζήσουν το 1902-4 ή ακόμη το 1925-27.

Έτσι ενώ έχει απόλυτο δίκιο ο Κωτσάκης που επιμένει ότι στη δεκαετία του 1980 η Ελλάδα γνώρισε πυκνωμένα την απαρχή της οικοδόμησης ενός κεντροαριστερού «κράτους πρόνοιας» και ταυτόχρονα σχεδόν τη νεοφιλελεύθερη συντηρητική αμφισβήτησή του, θα πρέπει να επεκτείνουμε τις συνέπειες αυτής της θέσης και στην πλευρά των κοινωνικών κινημάτων, για να ερμηνεύσουμε γιατί αυτοί που έχαναν ολοένα την επαφή τους με το κοινωνικό, ήταν αυτοί που το υπεράσπιζαν στις πιο ουσιαστικές πλευρές του: το αίτημα για «ελευθερία» της κριτικής Αριστεράς συνέπεσε επίσης με την απαρχή της νεοφιλελεύθερης ηγεμονίας. Πριν η ελληνική κοινωνία, και τα προωθημένα αυτά τμήματά της,

¹ Μια μετατόπιση από την πρώτη στην τρίτη κριτική, όχι όμως συχνά και από τη δεύτερη στην τρίτη, μπορεί κανείς να τη δει στα παραδείγματα της εργατικής αυτονομίας στην Ιταλία, αλλά και των Γάλλων και Άγγλων τροτσκιστών, που καταφέρνουν για αυτόν ακριβώς τον λόγο να επιβιώνουν σαν υπολογίσιμες πολιτικές δυνάμεις.

συνειδητοποιήσει το βαθύτερο νόημα της «ελευθερίας» ως αμφισβήτηση της κλασικής αστικής πολιτικής διαμεσολάβησης, μια άλλη έννοια της «ελευθερίας» ήρθε να εγκατασταθεί στο δημόσιο χώρο: ήταν η «ελευθερία» της αγοράς. Η ελευθερία του κοινωνικού υποκειμένου που αναδυόταν ως φιγούρα που πολεμούσε την ίδια την αλλοτρίωσή του οξύνοντας τις αντιθέσεις του κοινωνικού του χώρου, υποκαθίστατο/συγγεόταν (στην κοινωνική συνείδηση) από την ελευθερία ενός ατόμου ανταγωνιστικού που έδινε την τελική μάχη για την επιβίωσή του. Όμως παραδόξως και πάλι, πολλοί από αυτούς που υπερασπιζόταν το πρώτο με ιδεολογικούς όρους, έπρατταν το δεύτερο με πολιτικούς (αλλά και ιδιωτικούς). Και αυτό δεν ήταν καθόλου τυχαίο: δεν ήταν μόνο ότι στην ελληνική κοινωνία στη συγκρότηση των κοινωνικών υποκειμένων ρίχνει βαριά τη σκιά της η οικογένεια. Ότι ο δημόσιος χώρος αλώνεται από τις μεταλλάξεις αυτού του ευγενικού κτήνους (ως πελατεία, ως έθνος, ως εκκλησία), με συνέπεια η συγκρότηση μιας ριζοσπαστικής πολιτικής συλλογικότητας να μοιάζει συνεχώς αυτο-υπονομευμένη. Είναι ότι συνήθως οι ιδεολογικοί υπερασπιστές του κοινωνικού το έκαναν με όρους «πολεμικούς», με όρους στρατηγικής και τακτικής, υποκαθιστώντας το πολύ τον Κλαούζεβιτς με τον Σουν Τσου. Ξέραμε όμως πολύ καλά αυτό το μάθημα του Μάη: η στιγμή της στρατικοποίησης του κινήματος ήταν η στιγμή της οριστικής ήττας του. Το αν αυτό στην Ελλάδα έγινε με όρους καρικατούρας, δεν σημαίνει ότι δεν είχε την τραγικότητά του. Και αυτό όχι γιατί έδινε στο κράτος τη δυνατότητα να περιθωριοποιήσει, να εξαιρέσει, να συντρίψει και να γελοιοποιήσει, αλλά γιατί αυτό το «πολεμικό» κοινωνικό υποκείμενο έμοιαζε πολλές φορές να μην έχει ουσιαστικές διαφορές με το ανταγωνιστικό άτομο της αστικής κοινωνίας. Τα τμήματα της κριτικής Αριστεράς που διεκδικούσαν μέσω του ταξικού αγώνα την κοινωνική απελευθέρωση ασκώντας κριτική στην αστική πολιτική διαμεσολάβηση, ντύνονταν τον μανδύα του «επαγγελματία επαναστάτη», (μια εκδοχή της τυπικής αστικής πολιτικής διαμεσολάβησης) την ίδια στιγμή που δεν είχαν συγκροτημένες καμία από τις δομές του κόμματος «νέου τύπου».

Βέβαια το αδιέξοδο αυτό είχε ελληνικό χρώμα και αποχρώσεις αλλά δεν είχε ελληνικό πρόσημο. Η Αριστερά παγκοσμίως από το 1974 και κυρίως μετά το 1989, έπρεπε να απολογείται για την πίστη της στο κοινωνικό κράτος (είτε ως κράτος-σχέδιο είτε ως κράτος-πρόνοια). Κυρίως όμως για την επιλογή της να προασπίζεται την έννοια της ισότητας έναντι μιας ψευδεπίγραφης αστικής ελευθερίας, ψάχνοντας μια βαθύτερη έννοια της ελευθερίας. Η κριτική της ιταλικής αυτονομίας ή των οπαδών της Σχολής της Φραγκφούρτης στους αλτουσεριανούς, η έννοια της «ισοελευθερίας» στον Μπαλιμπάρ ως απάντηση στην κριτική αυτή, ή ακόμη η μετάλλαξη των παλαιών στρουκτουραλιστών σε μεταστρουκτουραλιστές (βλ. την έννοια της structuration στον Giddens) ή μεταμοντέρνους (βλ. τη σύγκρουση μεταξύ φιλελεύθερων και κοινοτιστών στην Αμερική του 1990), δεν ήταν παρά αμήχανες προσπάθειες να απαντήσουν στο μεγάλο πρόβλημα που τους έθετε ο ύστερος καπιταλισμός: η ελευθερία δεν είναι κάτι που πρέπει να κατακτηθεί κοινωνικά, γιατί είναι δεδομένη αγοραία. Η Νέα Δεξιά και οι νεοκλασικοί έδιναν μια πολύ πιο απτή έννοια της ελευθερίας, μέσα από τη φιγούρα του homo economicus, και με την οποία είναι εξοικειωμένοι όλοι όσοι αποκτούν τη στοιχειώδη εκπαίδευση της σύγχρονης αστικής κοινωνίας: το ατομικό υποκείμενο αναζητά την ικανοποίηση των ιδιωτικών του συμφερόντων μέσα από μια ωφελμιστική σκοπιά και αυτό που χρειάζεται είναι να μπου κανόνες ούτως ώστε να αποφευχθεί ο «πόλεμος όλων εναντίον όλων». Και η λύση δεν είναι μόνο η ανάδυση του Λεβιάθαν αλλά και το κοινωνικό αντίστοιχό του: ελευθερία μου σταματά, εκεί που αρχίζει η ελευθερία του άλλου.

Κι όμως απέναντι σε αυτό το τρομερό ρητό που η μεταπολεμική Αριστερά ψέλλιζε και ψελλίζει ξόρκια, ο Μαρξ και ως ένα βαθμό ο Στίρνερ και άλλοι αριστεροί χεγκελιανοί του 19^{ου} είχαν πρώιμα αναμετρηθεί. Ο Κωτσάκης θα προσπαθήσει στα κείμενα που ακολουθούν να δώσει μια απάντηση αντλώντας από τα σπουδαία κείμενα της Γερμανικής

Ιδεολογίας. Προσωπικά με συγκινεί η ανάλυση του Μαρξ στο *Για το Εβραϊκό Ζήτημα*. Εκεί ως γνωστόν ο Μαρξ θα ασκήσει μια καταλυτική κριτική στην έννοια των πολιτικών δικαιωμάτων και στην ίδια την έννοια της αστικής πολιτικής ως αλλοτρίωσης του κοινωνικού, αφού προϋποθέτει τη διαμεσολάβηση, έναν «Ιησού Χριστό» που θα μεσολαβεί μεταξύ του κοινωνικού συγκεκριμένου και του πολιτικά αφηρημένου. Αυτό όμως που είναι ενδιαφέρον στην ανάλυσή του είναι ότι περιστρέφεται γύρω από τον Ρουσό, όχι τυχαία. Εάν κάποιος θέλει να ασκήσει κριτική στην έννοια της αστικής ελευθερίας και ισότητας, όπως αυτές καταχωρίστηκαν στη διακήρυξη και τα συντάγματα της Γαλλικής επανάστασης, θα πρέπει να θυμηθεί ότι αυτές οικοδομήθηκαν ως ιδιοκτησιακά δικαιώματα, όπως ακριβώς ο Ρουσό είχε σκεφτεί την κορυφαία στιγμή αλλοτρίωσης του χαρούμενου αγρίου από τον πολιτισμό: τη στιγμή που με δυο παλούκια οριοθετεί την ιδιοκτησία του, με συνέπεια να κατανοεί την ελευθερία του μέσα σε αυτήν και για αυτήν αποκλειστικά. Εάν η ελευθερία μου σταματά εκεί που αρχίζει η ελευθερία του άλλου, είναι γιατί οι δυο ελευθερίες οργανώνονται ως ανταγωνιστικές και αλληλοαποκλειόμενες. Ποιος λοιπόν είναι ο δρόμος για την υποκατάσταση των πολιτικών από τα ανθρώπινα δικαιώματα, της πολιτικής από την ανθρώπινη απελευθέρωση; Είναι ο δρόμος όπου ο αγώνας μου για την ελευθερία του άλλου, είναι η καταστατική συνθήκη ύπαρξης της δικής μου ελευθερίας. Η αγοραία ελευθερία υπάρχει πάντα περιφρακτα και περιφραγμένη. Η κοινωνική ελευθερία υπάρχει πάντα πολλαπλασιαστικά, τη στιγμή που αίρονται οι ιδιοκτησιακές της καταβολές. Για αυτό ο Μαρξ την αποκάλεσε «ανθρώπινη».

Το 1989 έκανε πολλούς από τους εκπροσώπους των τριών κριτικών στη Δύση να πιστέψουν πρόσκαιρα ότι η Ιστορία τους δικαίωσε. Ήταν όμως προφανές (τόσο προφανές που οι περισσότεροι από εμάς δεν μπορούσαν να συλλάβουν τις συνέπειες μιας τέτοιας εκδοχής) ότι μαζί με την ορθοδοξία θα κατέρρεαν και οι αιρέσεις. Η δεκαετία του 1990 έμοιαζε να αποτελεί την υλοποίηση μιας αστικής ουτοπίας (Φουκουγιάμα), με ανοιχτή τη συντηρητική της αναδίπλωση (Χάντινγκτον), και η τελευταία γνωρίζουμε ότι θα προετοιμάσει την επόμενη φάση της Αυτοκρατορίας. Ο κρατισμός έμοιαζε να έχει ηττηθεί οριστικά όχι μόνο ως έκφραση του σοβιετικού μαρξισμού και των κριτικών του αλλά ακόμη και στη μορφή της κεϋνσιανής διαχείρισης. Εάν λοιπόν θα υπήρχε μια πιθανότητα μεταξύ των τριών κριτικών να υπερισχύσει (ή να επιβιώσει) κάποια θα ήταν κυρίως η τρίτη. Οι τροτσικιστές δικαιώθηκαν για τις γραφειοκρατικές στρεβλώσεις, από τη στιγμή όμως που αυτές έπαψαν να υπάρχουν η κριτική τους έμεινε έωλη. Οι μαοϊκοί δικαιώθηκαν γιατί είχαν επισημάνει την καπιταλιστική ανασυγκρότηση αλλά η Τιεν Να Μεν έδειχνε ότι η τελευταία μπορούσε να συνυπάρξει επίσης σε συνδυασμό με την επιβίωση της κομμουνιστικής νομενκλατούρας. Η τρίτη κριτική που αποτελούσε ουσιαστικά μια επίθεση στο Πολιτικό, εκεί που λαμβάνει χώρα η αστική πολιτική διαμεσολάβηση, θα υπέθετε κανείς ότι είχε καλύτερες πιθανότητες να επιβιώσει, αφού συνέπεσε με μια σύγχρονη αλλά όχι αντίστοιχη επίθεση στο Πολιτικό από την πλευρά του νεοφιλελεύθερου οικονομισμού. Σε ένα βαθμό αυτό έγινε αφού όλες οι σοβαρές προσπάθειες που έγιναν για την ανασυγκρότηση μιας κριτικής στην «παγκοσμιοποίηση» (δηλαδή στην εγγενή τάση του καπιταλισμού να διαλύει κάθε υπαρκτό πολιτικό, πολιτισμικό ή ηθικό σύνορο) εμπεριείχαν στο βασικό τους πυρήνα αναρχικές ή ελευθεριακές ομάδες. Αυτός ο αστερισμός όμως των ελευθεριακών οργανώσεων της Κριτικής Αριστεράς και της Αναρχίας ήταν βέβαιο ότι δεν θα μπορούσε να κλονίσει την αστική ηγεμονία με μια κριτική στο Πολιτικό από τη στιγμή που η ίδια βασιζόταν στην αποστασιοποίηση από μία έννοια πολιτικής διαμεσολάβησης και ολοένα σύγκλισης της με μια πολιτική διαχείρισης. Κατά έναν πολύ ενδιαφέροντα τρόπο η σύμφυση «κοινωνικής» και «αγοραίας» ελευθερίας, έβρισκε το αντίστοιχό της σε μια διπλή επίθεση στο Πολιτικό: από την πλευρά της κριτικής στην αστική διαμεσολάβηση (που φαινόταν περιθωριακή), από την πλευρά της πλήρους αποδοχής της αστικής διαμεσολάβησης (που γινόταν κυρίαρχη).

Και επίσης κάτι άλλο παράδοξο: ότι οι φορείς/κληρονόμοι αυτής της τρίτης κριτικής στην Αριστερά και στην Αναρχία, σπάνια κατάφεραν οι ίδιοι να υπερβούν «φραξιονιστικούς» φραγμούς και οργανωτικές αγκυλώσεις για να συνθέσουν νέες πολιτικές ενότητες που να πορεύονται στην εγκαθίδρυση μιας νέας κοινωνικής ηγεμονίας. Το forum υπήρξε μια τέτοια απόπειρα αλλά η ιστορία είναι ανοιχτή για ακόμη πιο ενδιαφέροντα πειράματα.

Εάν ήθελε κανείς συνοπτικά να περιγράψει το έργο του Κωτσάκη (και αναφέρομαι αποκλειστικά στα πολιτικά του κείμενα, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1970) θα μπορούσε να πει ότι συνιστούσαν ακριβώς μια επίθεση στο Πολιτικό. Όμως αυτή η επίθεση ήταν προφανές ότι είχε πάντα πολιτικό πρόσημο, μπορούσε να κατανοηθεί μόνο ως πολιτική χειρονομία, μέσα στα πλαίσια της θεμελίωσης ενός αντιαστικού εργατικού διαφωτισμού. Αυτή ήταν η γοητεία της και ταυτόχρονα η αντίφασή της. Η υπεράσπιση της έννοιας του «κοινωνικού χώρου» θα λέγαμε ότι ήταν επίσης διφορούμενη: στα κλασικά κείμενα του Λεφέβρ και των καταστασιακών η έννοια στην πραγματικότητα υποκαθιστά την έννοια της «κοινωνίας» (που παρεμπιπτόντως είχε κλονιστεί από την επίθεση που της είχε ασκήσει η Χάνα Άρεντ), στον Κωτσάκη συνδέεται άμεσα με το στοιχείο της κοινωνικής αναπαραγωγής και ως εκ τούτου με το πανεπιστήμιο, τον κατεχοχόν χώρο αναπαραγωγής της κοινωνικής διαίρεσης της εργασίας σε διευθυντική και εκτελεστική. Αυτό όμως που θα περιέγραφα ως ιδιαίτερα ενδιαφέρον στις αναζητήσεις του κυρίως της δεκαετίας του 1990 ήταν δύο πλευρές: η πρόθεσή του να δώσει ουσιαστικό περιεχόμενο στη διάκριση του δημοσίου από το πολιτικό και το ιδιωτικό (διάσταση κρίσιμη ειδικά για τους πολιτικούς αγώνες μέσα στο πανεπιστήμιο, ακόμη και σήμερα), και η προσπάθειά του κάνοντας χρήση της έννοιας της «αναγνώρισης», (παλαιάς χεγκελιανής έννοιας, την οποία επανέφερε στο προσκήνιο η τρίτη γενιά της Σχολής της Φραγκφούρτης (Axel Honneth), να αναστοχαστεί κριτικά την έννοια της επικοινωνίας με βάση τις ριζοσπαστικές αναζητήσεις της Σχολής του Πάλο Άλτο (και όχι τη θεωρητική προσέγγιση του Habermas, εκπρόσωπο της δεύτερης γενιάς της Σχολής της Φραγκφούρτης, στον οποίο η επικοινωνία γίνεται καταστατικό στοιχείο της αστικής διαβούλευσης). Ο Κωτσάκης κατά κάποιο τρόπο συνομιλούσε πάντα με τη Φραγκφούρτη. Παρότι σκεπτικιστής για τα αποτελέσματα μιας σύμφυρσης μαρξισμού και ψυχανάλυσης (πρώτη γενιά), ανατροφοδότησε τις θεωρητικές αναζητήσεις του από τις μετεξελίξεις της και κυρίως την κριτική στον Χάμπερμας: ο Χέγκελ, και ειδικά ο κοζεφικός Χέγκελ ήταν αναγκαίος στον Κωτσάκη για να αποδομήσει την ηθική της επικοινωνίας προς όφελος μιας επικοινωνίας της αναγνώρισης.

Αυτές όμως οι αναζητήσεις του φέρουν πάντα τα σημάδια των συγκρούσεων με τους αιρετικούς της παλαιάς εποχής: όταν για παράδειγμα εντοπίζει το πρόβλημα της αλλοτρίωσης του «αστού» στις δυο του εκδοχές, ως εργάτη και ως κεφαλαιοκράτη ή όταν αρνείται εμμέσως πλην σαφώς τον θεωρητικό τεμαχισμό του Μαρξ από τον δομισμό σε «ώριμο» και «νεαρό», ενθυμούμενος τα κριτικά κείμενα των *Φιλοσοφικών και Οικονομικών Χειρογράφων* ή των *Gundrisse*, ή της *Κριτικής του Προγράμματος της Γκόττα*, αλλά και της διδακτορικής διατριβής πάνω στον Επίκουρο, στην πραγματικότητα δείχνει τα ίχνη μιας κριτικής πορείας που σημαδεύθηκε από συγκρούσεις γιατί χαρακτηρίστηκε από επιλογές. Κατά τη γνώμη μου όμως μία από τις μεγάλες συνεισφορές των κειμένων που ακολουθούν είναι ότι μας θυμίζουν έννοιες όπως «ικανότητα» και «δυνατότητα», που χρησιμοποιήθηκαν κατά κόρον από τον «ώριμο» Μαρξ, κυρίως στο *Κεφάλαιο*, και οι οποίες ξεχάστηκαν εσκεμμένα από τον σοβιετικό μαρξισμό (προς όφελος «παραγωγικών σχέσεων» και «παραγωγικών δυνάμεων»). Οι έννοιες αυτές θα μπορούσαν ακριβώς να αντιμετωπιστούν ως θεωρητικές θεμελιώσεις της «ελευθερίας». Ο Κωτσάκης αισθανόμενος πολύ καλά τις πολιτικές συνέπειες της σύμφυρσης «κοινωνικής» και «αγοραίας» ελευθερίας, και αντικατάστασης του Πολιτικού από το πολιτικό και «αποπολιτικοποίη-

σης», προσπαθεί να αντιμετωπίσει το πρόβλημα αποπειρώμενος να ανασυνθέσει μια πορεία εκδίπλωσης της υποκειμενικότητας μέσα στον κόσμο της παραγωγής και μέσα στον χώρο της πολιτείας. Θέλοντας να αποφύγει μια φιλοσοφίζουσα και θεωρησιακή αντιμετώπιση της ελευθερίας, θα κάνει χρήση «δευτερογενών» εννοιακών εργαλείων που ο Μαρξ δεν μπορούσε να φανταστεί την τύχη τους από τη χρήση των Λασσαλιστών του 20^{ου} αιώνα. Τέλος η ανασυγκρότηση της έννοιας της υποκειμενικότητας (διαλυμένη από τον μαρξικό και μεταμαρξικό δομισμό και την αστική πολιτική διαμεσολάβηση) στα κείμενα που ακολουθούν γίνεται μέσα από την ανάδειξη της έννοιας του «προσώπου»: ίσως θα ήταν περισσότερο «πολιτικά ορθό» να την αποφύγει κανείς σήμερα μετά τη θεωρητική σκουριά που άφησε πάνω της ενός είδους θεολογικής ερμηνείας των κοινωνικών σχέσεων. Για την ακρίβεια αυτού του είδους η θεολογική ερμηνεία βασίζεται πάνω σε μια θεωρητική λαθροχειρία: τη μετάβαση από τις «κοινωνικές σχέσεις» στη Σχέση, υποστασιοποιημένο σύνδεσμο με τον Άλλο και τον Θεό. Ο Κωτσάκης δεν σκέφτηκε ποτέ με «ορθό» πολιτικό τρόπο αλλά ούτε είναι και πρόθυμος να προχωρήσει στην εθνικοποίηση της Σχέσης. Και για αυτό επειδή διασώζει κάποιες ενδιαφέρουσες πλευρές της κριτικής σκέψης, το έργο του είναι σημαντικό να διαβαστεί προσεκτικά, γιατί ως θεωρητικό εγχείρημα έχει μεγάλο ενδιαφέρον. Ο Κωτσάκης δεν έγραψε ποτέ κείμενα για να γίνουν «βιβλίο», όπως δεν προσπάθησε να συγκροτήσει μια σταθερή πολιτική οργάνωση. Μάλλον συνέβαλλε στο να διαλυθούν πολιτικές οργανώσεις, παρά να συγκροτηθούν. Έγραψε όμως κείμενα για να κινητοποιήσει ανθρώπινες «ικανότητες», να ενεργοποιήσει ανθρώπινες «δυνατότητες». Για αυτό ένα τέτοιο έργο θα είναι πάντα λειψό, αλλά δεν παύει για αυτόν ακριβώς το λόγο να είναι αντικείμενο βαθιάς εκτίμησης.

Δεν είναι βέβαιο εάν στην κρισιμότητα των στιγμών που ζούμε σήμερα θα ήταν αρκετή μια ανασύνθεση των τριών κριτικών που σημάδεψαν την ιστορία των κοινωνικών κινημάτων του 20^{ου} αιώνα. Αυτό που γνωρίσαμε ως μεταπολεμικό κόσμο δεν υπήρξε παρά το αποτέλεσμα μιας μακρόχρονης σχετικά αποκρυστάλλωσης των συσχετισμών δύναμης μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας. Σήμερα όμως δεν ζούμε απλώς την αποδόμηση αυτού του συσχετισμού υπέρ του κεφαλαίου: ζούμε την ολική αναστροφή του προσήμου των βασικών συντελεστών αυτής της αποκρυστάλλωσης. Ένα νέο κράτος αναδύεται, αυταρχικό και εμπόλεμο, όχι ως άρνηση του «κοινωνικού κράτους», αλλά ως ανασύνθεση του φιλελεύθερου «κράτους δικαίου» και του ρυθμιστικού «κράτους πρόνοιας». Και μια νέα κοινωνική πραγματικότητα αναδύεται απειλητική: η κοινωνία-εργοστάσιο (μια άλλη χρήσιμη έννοια του πρώιμου Νέγκρι) να υποκατασταθεί από μια κοινωνία-στρατόπεδο. Και σε αυτό η πορεία του ιστορικού κομμουνισμού δυστυχώς συνέβαλλε τα μέγιστα: στην πραγματικότητα αυτό που μπορούμε να δούμε στο όχι πολύ μακρινό μέλλον είναι η σύνθεση των πιο αρνητικών πλευρών ενός συστήματος που κατέρρευσε το 1989 και του νικητή-αντιπάλου του που τώρα πνέει τα λοίσθια. Για αυτό και η παράδοση της κριτικής σκέψης, ειδικά εκείνης του 1960, που στράφηκε ενάντια στη φετιχοποίηση τόσο του πολιτικού όσο και του οικονομικού, που αντιπάλεψε τόσο την υποταγή στο κράτος όσο και στην αγορά (ακριβώς όπως και ο ώριμος «νεαρός» Μαρξ) είναι πολύτιμη.

Δημήτρης Σταματόπουλος
Νοέμβριος 2011

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τα τρία κείμενα που παρουσιάζονται σε αυτόν τον τόμο καταγράφουν τη συμμετοχή μου σε δημόσιες συζητήσεις για ένα διάστημα δώδεκα χρόνων (1991 – 2003), που είχε ιδιαίτερη σημασία για τα κοινωνικά κινήματα στην Ελλάδα.

Με το πρώτο κείμενο, *Για τη Δημόσια Παιδεία*, μετέχω το 1991 στη συζήτηση για τη νέα εποχή της «παγκοσμιοποίησης» που οριοθετεί η κατάρρευση των σοβιετικών καθεστώτων το 1989. Τα θέματα που θίγονται είναι: ο νέος τρόπος παραγωγής και η σχέση του με το κράτος και την παιδεία· η διάκριση της παιδείας σε δημόσια και ιδιωτική και η σχέση της δημόσιας παιδείας με τη δημοκρατία (η αναφορά είναι στη δημόσια *παιδεία* όχι την κρατική *εκπαίδευση*, η οποία υπηρετεί εξίσου και την ιδιωτική *παιδεία*)· και το κοινό ιστορικό τέλος της αστικής δημοκρατίας και της αντίστοιχης δημόσιας παιδείας. Το κείμενο καταλήγει με την αναφορά σε μια νέα δημόσια παιδεία που συγκροτεί μορφωτικά τη δημοκρατική αντίθεση στην αναδυόμενη αστική ολιγαρχία. Ως προς αυτό, αναπτύσσεται η θέση ότι σήμερα η πολιτική και η μορφωτική επανάσταση συντίθενται σε μια ενιαία διαδικασία, σε αντιδιαστολή με τα δύο ιστορικά προηγούμενα: στον αστικό χώρο, η πολιτική επανάσταση, που οδήγησε στην αστική δημοκρατία, ακολούθησε τη μορφωτική επανάσταση που έχει το όνομα «Διαφωτισμός»· στον εργατικό χώρο, αντίστροφα, την πολιτική επανάσταση, που οδήγησε στη εργατική δημοκρατία, θα ακολουθούσε η μορφωτική επανάσταση, που δεν έγινε (ιδιαίτερα εκεί που ό,τι έγινε αυτοαποκαλέστηκε «μορφωτική επανάσταση»).

Με όσα περιέχει το δεύτερο κείμενο, *Αλλοτρίωση και Κομμουνισμός*, παρεμβαίνω το 2000 στη συζήτηση με ένα ζήτημα που θεωρούσα κεντρικό για το αναδυόμενο μορφωτικό κίνημα: την υπέρβαση της αλλοτρίωσης με την έννοια που έχει ο όρος στον Μαρξ. Το πρώτο θέμα στο κείμενο αυτό είναι η διάκριση Μαρξ και Ορθόδοξου Μαρξισμού ως προς την έννοια της ελευθερίας. Αρχή της διάκρισης είναι η αντίθεση ανάμεσα στην ελευθερία ως άρνηση της αναγκαιότητας (επικούρεια *παρέγκλιση*), από την πλευρά του Μαρξ· και την ελευθερία ως επίγνωση της ιστορικής αναγκαιότητας, από την πλευρά του Ορθόδοξου Μαρξισμού. Ακολουθούν, μέσω σχολίων σε αποσπάσματα της σκέψης του Μαρξ —όχι της μαρξιστικής σκέψης— τα ακόλουθα θέματα: η έννοια της ταξικότητας ως βάση της αλλοτρίωσης· η αλλοτρίωση ως εκπραγματισμός· η εργασία, στη διττή ταξική μορφή της μισθωτής εργασίας και της εργασίας εκμετάλλευσης, ως αρχή του εκπραγματισμού· η πράξη ως αρχή υπέρβασης του εκπραγματισμού· και, τέλος, ο κομμουνισμός όπως τον εννοεί ο Μαρξ, δηλαδή —εδώ είναι ιδιαίτερα σημαντική η αντιδιαστολή της σκέψης του Μαρξ με τη μαρξιστική σκέψη— ο κομμουνισμός ως *πράξη*, ως «πραγματική κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση» και όχι ως «ιδανικό προς το οποίο θα πρέπει να προσαρμοστεί η πραγματικότητα».

Με το τρίτο κείμενο, *Δημόσιος Χώρος, Χώρος των Πολιτών, Χώρος των Ιδιωτών*, και τις ομιλίες που συνοψίζονται στο κείμενο αυτό, μετέχω το 2003 στην κεντρική για τη νέα εποχή συζήτηση του τέλους της πολιτικής και της υπέρβασης του ολιγαρχικού, πλέον, παγκόσμιου πολιτικού χώρου σε έναν αναδυόμενο, παγκόσμια επίσης, δημόσιο χώρο «άμεσης δημοκρατίας». Αφορμή της συζήτησης είναι η εμφάνιση στην Ελλάδα του *Παγκόσμιου Κοινωνικού Φόρουμ*, που ήταν ένας «ανοιχτός χώρος συνάντησης για αναστοχασμό, δημοκρατική συζήτηση, δημιουργία προτάσεων, ανταλλαγή εμπειρίας και διασύνδεση αποτελεσματικών δράσεων ομάδων και κινήσεων που αντιτίθενται στον νεοφιλελευθερισμό και την κυριαρχία του κόσμου από το κεφάλαιο» (όπως αναφέρεται στο πρώτο άρθρο της *Χάρτας Αρχών*, συντεταγμένης από την Επιτροπή των Οργανώσεων της

Βραζιλίας που διοργάνωσαν την πρώτη συνάντηση του Φόρουμ στο Πόρτο Αλέγκρε το 2001). Ο χώρος αυτός (σύμφωνα με το όγδοο άρθρο) αποτελεί ένα «πλαίσιο» (context) «μη κυβερνητικό» και «μη κομματικό», το οποίο «με έναν αποκεντρωμένο τρόπο συνδέει οργανώσεις και κινήματα που με συγκεκριμένες δράσεις από το τοπικό στο διεθνές επίπεδο επιδιώκουν έναν άλλο κόσμο». Δηλαδή ο χώρος αυτός, σύμφωνα με τις αρχές του, είναι ένας πολιτικός χώρος στις διαδικασίες του οποίου τα πρόσωπα καθεαυτά και οι εκπρόσωποι των οργανώσεών τους μετέχουν ισότιμα.

Η δημιουργία ενός χώρου με τις παραπάνω αρχές ήταν το πρόταγμα των ριζοσπαστικών κοινωνικών κινήματων που είχαν ήδη αναπτυχθεί στη μεταδιδακτορική Ελλάδα την περίοδο 1978-1991 στους χώρους κατοικίας (γειτονίες), εργασίας (εργοστάσια) και παιδείας (σχολεία και πανεπιστήμια) —μια περίοδο που χαρακτηρίστηκε από τη σημαντική για την εξέλιξη της αριστεράς διάσπαση όλων των νεολαιίστικων οργανώσεών της. Ο «πολιτικός χώρος», με αυτό ακριβώς το όνομα και με το νόημα που μόλις είδαμε, ήταν κεντρική θέση σε ό,τι περιείχε η συμμετοχή μου στο κοινωνικό κίνημα της περιόδου.

Για την οριοθέτηση της πολιτικής αυτής περιόδου είναι χαρακτηριστικά τα δύο κινήματα παιδείας, του 78-79 και του 90-91, που ανέτρεψαν σε κρίσιμες πολιτικές στιγμές δύο νεοφιλελεύθερα εγχειρήματα νομοθετικής επίθεσης στη δημόσια παιδεία. Στα κινήματα αυτά ο Ελληνικός Μάης, παρατεταμένος λόγω της αναστολής του κατά την περίοδο της δικτατορίας, συνάντησε την πολιτική επίθεση στην ελεύθερη δημόσια σκέψη —την πολιτική του κατακερματισμού και ιδιωτικοποίησης των καθολικών και κοινών νοητικών ικανοτήτων (του general intellect κατά τη διατύπωση του Μαρξ).

Οι συζητήσεις 1991-2003, που ακολούθησαν το κίνημα της περιόδου 1978-1991 και στις οποίες μετέχω με τα περιεχόμενα των τριών κειμένων που παρουσιάζονται εδώ, ολοκληρώνουν την προβληματική του κοινωνικού κινήματος της περιόδου αυτής, στο ιστορικό πλαίσιο της εμφάνισης των οικουμενικών κοινωνικών κινήματων στην εντεταγμένη στην Ευρωπαϊκή Ένωση Ελλάδα. Η σύνδεση με τις θέσεις των παραπάνω συζητήσεων έχει ιδιαίτερη σημασία σήμερα, στο μέσο της τοπικής δίνης που φέρνει η παγκόσμια κρίση —η κρίση του παγκόσμιου καπιταλισμού έπειτα από τη νεοφιλελεύθερη ολοκλήρωσή του.

Φτάνουμε έτσι στο τωρινό κείμενο, *Το Κοινό και η Δημοκρατία*, με το οποίο θα προσπαθήσω να αναπτύξω τις έννοιες που είναι κεντρικές στο εννοιολογικό πλαίσιο των τριών κειμένων και είναι αναγκαίες για την κατανόηση τους έπειτα από τις συζητήσεις που ακολούθησαν. Αρχίζοντας με τη δυναμική του κοινού στη σχέση του με τη δημοκρατία· προχωρώντας στην έννοια του πλήθους ως υποκειμένου της δημοκρατίας· και καταλήγοντας σε μια πρόταση ορισμού του κοινού ως βάση της συγκρότησης του πλήθους σε δημόσιο σώμα —το σώμα της «άμεσης δημοκρατίας».

ΤΟ ΚΟΙΝΟ ΚΑΙ Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

ΜΕΡΟΣ 1

Η δυναμική του κοινού

Θα παρουσιάσω τη δυναμική του κοινού σε διάλογο με αποσπάσματα από την Εισαγωγή στο βιβλίο *Commonwealth* των Νέγκρι και Χαρντ². Ένα πρώτο σχόλιο για τη δύναμη του πλήθους, με την οποία συνδέεται η δυναμική του κοινού, πριν μπούμε στην έννοια του κοινού.

«(Σε αυτό το βιβλίο) Διερευνούμε ποια ήταν τα κινήματα και οι πρακτικές του πλήθους και πώς μπορούν να εξελιχθούν για να ανακαλύψουν τις κοινωνικές σχέσεις και τις θεσμικές μορφές μιας πιθανής παγκόσμιας δημοκρατίας. Το “να γίνει πρίγκιπας” είναι η διαδικασία κατά την οποία το πλήθος μαθαίνει την τέχνη της αυτοκυβέρνησης και εφευρίσκει σταθερές δημοκρατικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης.» (vii)

Αναρωτιέμαι μήπως η παραβολή της μεταμόρφωσης σε πρίγκιπα αναφέρεται σε μια αόρατη δύναμη του πλήθους. Έρχονται αμέσως στο νου τα λόγια του Μπακούιν όπως τα αναπαράγει ο Ντεμπόρ στην *Κοινωνία του Θεάματος*: «Στο κέντρο της λαϊκής θύελλας πρέπει να είμαστε οι αόρατοι ηγέτες που καθοδηγούμε την επανάσταση όχι μέσα από ένα οποιοδήποτε είδος φανεράς εξουσίας αλλά μέσα από τη συλλογική δικτατορία της συμμαχίας μας —μια δικτατορία χωρίς εμβλήματα ή τίτλους ή επίσημες θέσεις, αλλά πολύ ισχυρότερη επειδή δεν θα έχει καμία από τις εμφανίσεις της εξουσίας»³. Αν δεν είναι αυτό —δεν νομίζω ότι είναι, αυτό μπορεί να είναι εκεί κάπου, αλλά πολύ μακριά— τότε ίσως είναι κάτι άλλο, που οδηγεί κατ’ ευθείαν στην παραβολή της αγάπης, που μεταμόρφωσε τον βάτραχο σε πρίγκιπα. Εννοώ ότι οι Νέγκρι και Χαρντ, θεωρώντας την προοπτική της παγκόσμιας δημοκρατίας ουτοπική, αποδίδουν το γεγονός ότι είναι ουτοπική στην παρούσα κατάσταση του πλήθους, στην οποία, όπως θα πουν, «η αγάπη προσφέρει μια άλλη οδό για τη διερεύνηση της δύναμης και της παραγωγικότητας του κοινού» (xi).

Βάζοντας σε παρένθεση τα περί «αγάπης» —και ό,τι μπορεί να σημαίνει το πέρασμα των Νέγκρι και Χαρντ από την κοινωνική έννοια της φιλίας και τις πολιτικές έννοιες της συναδελφικότητας και της συντροφικότητας στη θρησκευτικά φορτισμένη ηθική έννοια της αγάπης— ως συζητήσουμε μαζί τους τη δυναμική του κοινού: τη θεμελιωμένη στο κοινό, «διαδικασία κατά την οποία το πλήθος μαθαίνει την τέχνη της αυτοκυβέρνησης και εφευρίσκει σταθερές δημοκρατικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης».

1.1

Η έννοια του κοινού

Ας αρχίσουμε με την ακόλουθη θέση.

«Μπορούμε να φανταστούμε μια δημοκρατία του πλήθους και να τη θεωρήσουμε δυνατή, μόνο επειδή όλοι μοιραζόμαστε το κοινό και συμμετέχουμε σε αυτό» (viii)

Ποια είναι η έννοια του το κοινού στη θέση αυτή;

² Michael Hardt Antonio Negri. 2009. *Commonwealth*. Cambridge, Masschuset: The Belknap Press of Harvard University Press. Στην παράθεση των αποσπασμάτων, οι αριθμοί σε παρένθεση παραπέμπουν στις σελίδες του βιβλίου.

³ Guy Debord. 2004. *The Society of the Spectacle*. Μτφρ. Ken Knabb. London: Rebel Press Κεφ 4, §91.

«Ως κοινό εννοούμε, πριν απ' όλα, τον κοινό πλούτο του υλικού κόσμου —τον αέρα, το νερό, τους καρπούς της γης, και όλα τα δώρα της φύσης— ο οποίος στα κλασσικά Ευρωπαϊκά πολιτικά κείμενα συχνά απαιτείται να είναι κληρονομιά της ανθρωπότητας ως σύνολο, που μοιράζεται από κοινού. Θεωρούμε επίσης, και σε σημαντικότερο βαθμό μάλιστα, ότι το κοινό είναι τα αποτελέσματα της κοινωνικής παραγωγής που είναι αναγκαία για την κοινωνική αλληλεπίδραση και την ανάπτυξη της παραγωγής γνώσεων, γλωσσών, κωδίκων, πληροφοριών, συναισθημάτων κ.ο.κ.» (viii)

Δηλαδή το κοινό αποτελείται από τα εξής δύο: Πρώτον, τον κοινό πλούτο του υλικού κόσμου. Δεύτερον, και σημαντικότερο, τα αποτελέσματα της κοινωνικής παραγωγής, που απαιτούνται για να υπάρχει η σχετική με την κοινωνική αλληλεπίδραση πνευματική παραγωγή. Το δεύτερο στοιχείο του κοινού συμπεριλαμβάνει τα αποτελέσματα της κοινωνικής παραγωγής τα οποία είναι αναγκαία προκειμένου να παράγονται οι πληροφορίες και οι γνώσεις που απαιτεί η δημοκρατική πολιτική δράση, οι κώδικες που ορίζουν την ηθική της δράσης αυτής, οι συναισθηματικές καταστάσεις που είναι απαραίτητες προκειμένου να εφαρμόζονται οι αρχές της ηθικής αυτής και, τέλος, οι γλώσσες που χρειάζονται για την επικοινωνία όλων με όλους ώστε το πλήθος να μαθαίνει την τέχνη της αυτοκυβέρνησης, όπως είπαμε, και να μη χρειάζεται πλέον μια ηγεσία (ορατή ή αόρατη) που να μαθαίνει, στη θέση του, την τέχνη της κυβέρνησης. Αρχίζουμε με αυτά για το κοινό, επισημαίνοντας ότι η συμμετοχή σε αυτό καθιστά εφικτή τη δημοκρατία του πλήθους. Ας δούμε, κάτω από αυτό το πρίσμα, την έννοια του κοινού αναλυτικότερα.

«Με τις παρωπίδες των κυρίαρχων σήμερα ιδεολογιών, είναι δύσκολο να δει κανείς το κοινό έστω κι αν βρίσκεται ολόγουρά μας (...) Η καθιερωμένη άποψη, υποθέτει ότι η μόνη εναλλακτική του ιδιωτικού είναι το δημόσιο, δηλαδή, ό,τι διοικείται και ρυθμίζεται από κράτη και άλλες κυβερνητικές αρχές, σαν να είναι το κοινό άσχετο ή να έχει πάψει να υπάρχει». (viii)

Είναι αναγκαία εδώ μία εννοιολογικής τάξης παρέμβαση στην τρέχουσα αντιπαράθεση δημόσιου και ιδιωτικού, με βάση την κεντρική στα τρία κείμενα που παρουσιάζονται εδώ ανάπτυξη του θέματος. Αυτό που «διοικείται και ρυθμίζεται από κράτη και άλλες κυβερνητικές αρχές» δεν είναι το δημόσιο (public) αλλά το πολιτικό (political), σύμφωνα με τη γκραμσιανή διαίρεση του κράτους σε πολιτική κοινωνία (political society) και ιδιωτική κοινωνία (civil society).

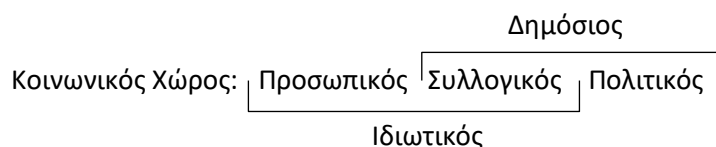
Παρένθεση. Ο όρος «civil society» αποδίδεται στα ελληνικά ως «Κοινωνία των Πολιτών» και όχι Κοινωνία των Ιδιωτών, ανατρέποντας τη γκραμσιανή διαλεκτική της συγκρότησης του κράτους ως ενότητα που περιλαμβάνει τη *società civile* και τη *società politica*, όπου η *società civile*, ως διαλεκτικό συμπλήρωμα της πολιτικής κοινωνίας στο αστικό κράτος είναι η ιδιωτική κοινωνία. Είναι χαρακτηριστική η ακόλουθη παρατήρηση της Κριστίν Μπυσί-Γκλικσμάν ως προς την κατά τον Γκράμσι έννοια της *società civile* ως ιδιωτικής κοινωνίας: «αυτή η έννοια (της *società civile*) παραπέμπει στις “καπιταλιστικές εταιρίες”, δηλαδή στις υλικές συνθήκες της ζωής στο ιδιωτικό σύστημα της παραγωγής».⁴ Εξάλλου στην ελληνική μετάφραση της Γερμανικής Ιδεολογίας η *Bürgerliche Gesellschaft* αποδόθηκε ως Κοινωνία των Ιδιωτών, με το χαρακτηριστικό σχόλιο των μεταφραστών: «Ο Μαρξ ξεχωρίζει τον bourgeois (αστό με την ταξική έννοια του όρου) από τον Bürger (ιδιώτη αστό — γαλλικά *civil*— με τη νομική σημασία του όρου»⁵. Η γλωσσική

⁴ Κριστίν Μπυσί-Γκλικσμάν. 1984. *Ο Γκράμσι και το Κράτος*: Μτφρ. Π. Δ. Καστορινός. Αθήνα: Θεμέλιο. σελ.86.

⁵ Καρλ Μαρξ, Φρ. Έγκελς. 1979. *Η Γερμανική Ιδεολογία*. Μτφρ. Γιάννης Κρητικός, Κώστας Φιλίνας. Αθήνα: Gutenberg. Τόμος Δεύτερος σελ 74

αυτή εκτροπή, όμως, αποδείχτηκε χρήσιμη όταν ο σοσιαλφιλελευθερισμός έπρεπε να καλύψει ιδεολογικά τη μετακίνησή του από την πολιτική κοινωνία στην ιδιωτική κοινωνία, εμφανίζοντας τη στροφή προς στον ιδιώτη ως στροφή προς τον πολίτη. Εδώ κλείνει η παρένθεση.

Η διάκριση για την οποία γίνεται λόγος εδώ, είναι η ως προς την εξουσία διάκριση των κοινωνικών σχέσεων σε ιδιωτικές (civil) και πολιτικές (political), που καθορίζει τη διαίρεση της συγκροτημένης σε κράτος κοινωνίας σε ιδιωτική και πολιτική. Αλλά προγενέστερη και διαρκέστερη, αν λάβουμε υπόψη το ιστορικό τέλος της πολιτικής, είναι η ως προς την επικοινωνία διάκριση των κοινωνικών σχέσεων σε προσωπικές (personal) και δημόσιες (public), που καθορίζει τη διαίρεση της κοινωνικής ζωής σε προσωπική και δημόσια. Συνδέοντας τις δύο διακρίσεις, βλέπουμε ότι η διαφορά ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο δεν συνιστά διάκριση. Οι δύο διακρίσεις, η ως προς την εξουσία διάκριση του πολιτικού χώρου των κοινωνικών σχέσεων από τον ιδιωτικό και η ως προς την επικοινωνία διάκριση του δημόσιου χώρου των κοινωνικών σχέσεων από το προσωπικό, επικαλύπτονται σε ό,τι θα ονομάσουμε συλλογικό χώρο, κατά το ακόλουθο σχήμα:



Σύμφωνα με το παραπάνω σχήμα, το κατά την επικοινωνία δημόσιο είναι, ως προς την εξουσία, ιδιωτικό ή πολιτικό. Για παράδειγμα, το ιδιωτικό θέατρο, ως *ιδιωτικός* δημόσιος χώρος, διακρίνεται από το κοινοβούλιο, που είναι *πολιτικός* δημόσιος χώρος. Ενώ το κατά την εξουσία ιδιωτικό είναι, ως προς την επικοινωνία, προσωπικό ή δημόσιο. Έτσι, το ιδιωτικό θέατρο, του προηγούμενου παραδείγματος, ως *δημόσιος* ιδιωτικός χώρος, διακρίνεται από το σπίτι, που είναι *προσωπικός* ιδιωτικός χώρος.

Στο εννοιολογικό αυτό πλαίσιο, θεωρούμε ότι η καθιερωμένη άποψη, όταν θεωρεί ότι «η μόνη εναλλακτική του ιδιωτικού είναι το *δημόσιο*», εννοεί το *πολιτικό*, όπως απαιτεί η διαίρεση του κράτους σε ιδιωτική και πολιτική κοινωνία. Αλλά το πολιτικό δεν είναι ενιαίο. Η πολιτική εξουσία διακρίνεται σε εξουσία της πολιτείας πάνω στους υπηκόους και εξουσία των πολιτών πάνω στην πολιτεία. Και αυτό ισχύει ανεξάρτητα από το είδος του πολιτεύματος, μοναρχικό, ολιγαρχικό ή δημοκρατικό, όπως θα δούμε παρακάτω. Αυτό, προφανώς, δεν το αγνοεί η καθιερωμένη άποψη, είναι θεμελιώδης θέση της πολιτικής θεωρίας. Τελικά πρέπει να θεωρήσουμε ότι στο σύγχρονο κράτος, η ιδιωτική εξουσία έχει μια διπλή εναλλακτική: την πολιτειακή εξουσία και την εξουσία των πολιτών. Πράγμα που δεν μπορεί να αγνοεί η καθιερωμένη άποψη. Ας περάσουμε τώρα στην κτήση και την ιδιοκτησία.

1.2

Κοινή κτήση

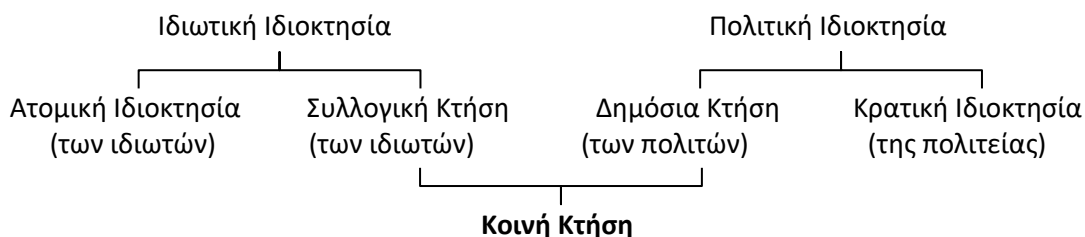
Προσλαμβάνοντας ό,τι λέγεται εδώ ιδιοκτησία και κτήση ως θεσμικά συγκροτημένη εξουσία αποκλεισμού, θα διακρίνουμε, με βάση τα παραπάνω, την ιδιωτική από την πολιτική ιδιοκτησία εντός του σύγχρονου κράτους. Στη συνέχεια, θα διακρίνουμε την ιδιωτική ιδιοκτησία σε ατομική ιδιοκτησία και συλλογική κτήση· και την πολιτική ιδιοκτησία, σε δημόσια κτήση και κρατική ιδιοκτησία. Η θεσμική διαφορά ανάμεσα στην κρατική ιδιοκτησία και τη δημόσια κτήση συνίσταται στο ότι ενώ η πολιτεία χειρίζεται κατά βούληση το αντικείμενο της κρατικής ιδιοκτησίας, ενώ το κάνει ότι θέλει και το εκποιεί αν δεν το θέλει, δεν μπορεί να κάνει το ίδιο με τη δημόσια κτήση. Αυτό φαίνεται στο παράδειγμα του άρθρου 24 του Ελληνικού Συντάγματος όπως αναθεωρήθηκε το 2001. Σύμφωνα με

το άρθρο αυτό «απαγορεύεται η μεταβολή του προορισμού» για τις ιδιαίτερες «βιοκοινότητες» οι οποίες συγκροτούν τα «δασικά οικοσυστήματα». Τα δασικά οικοσυστήματα στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι δημόσια κτήση και όχι κρατική ιδιοκτησία. Παράδειγμα για τη θεσμική διαφορά ανάμεσα στην ατομική ιδιοκτησία και τη συλλογική κτήση είναι η διαφορά ανάμεσα στις εταιρείες και τους συνεταιρισμούς. Θεωρούμε λοιπόν ότι στο σύγχρονο κράτος υπάρχει μια διπλή εναλλακτική στην (ατομική ή συλλογική) ιδιωτική ιδιοκτησία: η κρατική ιδιοκτησία και η δημόσια κτήση.

«Μέσα από μια μακρά διαδικασία περιφράξεων, η επιφάνεια της γης έχει χωριστεί σχεδόν πλήρως σε δημόσια και ιδιωτική ιδιοκτησία, ώστε καθεστώτα κοινής γης, όπως αυτά των ιθαγενών πολιτισμών στην Αμερική ή της μεσαιωνικής Ευρώπης, έχουν καταστραφεί» (viii)

Με άλλα λόγια: Μέσα από μια μακρά διαδικασία περιφράξεων, η κεφαλαιοκρατική κοινωνία, αφήνοντας μια αναγκαία για την ύπαρξή της οριακή θέση στη δημόσια κτήση, έχει χωρίσει σχεδόν πλήρως την επιφάνεια της γης σε κρατική και ιδιωτική ιδιοκτησία, με αποτέλεσμα να καταστραφούν τα προϋπάρχοντα καθεστώτα κοινής γης.

Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: σε τι συνίσταται σήμερα η ιδιοκτησία της κοινής γης; Και γενικότερα: σε τι συνίσταται σήμερα η ιδιοκτησία του κοινού πλούτου; Ας δούμε την ιδιοκτησία αυτή ως μορφή ιδιοκτησίας η οποία, σε αντίθεση με την ατομική και την κρατική ιδιοκτησία, συνενώνει τη συλλογική με τη δημόσια κτήση. Και ας δώσουμε στη μορφή αυτή της ιδιοκτησίας το όνομα κοινή κτήση. Φτάσαμε έτσι στην έβδομη από τις μορφές της ιδιοκτησίας που εμφανίζει η δυναμική του κοινού: τέσσερις πρωτογενείς μορφές και τρεις μορφές σύνθεσής τους ανά δύο, σύμφωνα με το ακόλουθο διάγραμμα.



Η πρώτη συνθετική μορφή ιδιοκτησίας σύμφωνα με το παραπάνω διάγραμμα, δηλαδή η ιδιωτική ιδιοκτησία, είναι το οικονομικό θεμέλιο της ιδιωτικής κοινωνίας στο αστικό κράτος. Η τρίτη συνθετική μορφή, η πολιτική ιδιοκτησία, είναι το οικονομικό θεμέλιο της πολιτικής κοινωνίας στο κράτος αυτό. Η μεσαία, η κοινή κτήση, η οποία διαμορφώνεται ως τομή των δύο προηγούμενων, είναι το οικονομικό θεμέλιο για τη μετάβαση προς μια άλλη κοινωνία. Το ερώτημα τώρα τίθεται ως εξής: Τι είναι η κοινή κτήση ως σύνθεση της δημόσιας και της συλλογικής κτήσης; Ακολουθεί μια πρόταση απάντησης σε τρία σημεία.

Πρώτον. Σκοπός της δημόσιας κτήσης, ως μέρους της κοινής κτήσης, είναι να καλύπτει τις προϋποθέσεις για την κοινωνική συγκρότηση· να διασφαλίζει δηλαδή την αναπαραγωγή του οικοσυστήματος και τους αναγκαίους για την κοινωνική ζωή πολιτισμικούς όρους. Και οι δύο διαστάσεις της δημόσιας κτήσης, η φυσική και η πολιτισμική, αναφέρονται στην κοινωνία ως αδιαίρετο σύνολο.

Μία έννοια της δημόσιας κτήσης υπό τις σημερινές συνθήκες προσφέρει το άρθρο 24 του Ελληνικού Συντάγματος σύμφωνα με το οποίο «η προστασία του φυσικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος αποτελεί υποχρέωση του Κράτους και δικαίωμα του καθενός». Μπορούμε να προσεγγίσουμε στην πληρότητά της τη σημερινή έννοια της δημόσιας κτήσης με την ακόλουθη ενδεικτική διατύπωση: Η ολοκληρωμένη προστασία του οικοσυστήματος και της κοινής πολιτισμικής παράδοσης είναι υποχρέωση της πολιτείας και των πολιτών. Το «ολοκληρωμένη» παραπέμπει στην ενότητα της φυσικής με την πολιτι-

σμική διάσταση των προϋποθέσεων για την κοινωνική συγκρότηση. Το «κοινή» ορίζει την κοινωνία συνολικά ως υποκείμενο της παράδοσης και όχι επιλεγμένα σώματα, εθνικά, θρησκευτικά ή άλλα. Και η «υποχρέωση των πολιτών» (αντί για το «δικαίωμα του καθενός») παραπέμπει στη συμμετρία πολιτείας-πολιτών ως προς την πολιτική εξουσία (έναντι της ασυμμετρίας πολιτείας-υπηκόων). Αν, δηλαδή, η πολιτεία επιχειρήσει να κρατικοποιήσει τη δημόσια κτήση, είναι υποχρέωση των πολιτών να την αποτρέψουν, όπως, συμμετρικά, είναι υποχρέωση της πολιτείας να τους αποτρέπει όταν οι πολίτες επιχειρούν να ιδιωτικοποιήσουν τη δημόσια κτήση.

Δεύτερον. Αν η δημόσια κτήση καλύπτει τις φυσικές και πολιτισμικές προϋποθέσεις για την κοινωνική συγκρότηση, η συλλογική κτήση, ως συμπλήρωμα της δημόσιας κτήσης στην κοινή κτήση, καλύπτει την ίδια την κοινωνική συγκρότηση στην ολότητά της.

Δίνοντας όμως τη θέση αυτή στη συλλογική κτήση, θα πρέπει να διευρύνουμε την έννοιά της έτσι ώστε να μπορεί να υπερβεί την ιδιωτική ιδιοκτησία ως μέρος της οποίας την είδαμε πριν, προκειμένου να καλύψει τις γενικές ανάγκες της κοινωνικής συγκρότησης. Έτσι η κοινή κτήση γίνεται μια μορφή ιδιοκτησίας που ως ιδιωτική και πολιτική ιδιοκτησία υπάρχει στο σημερινό ιδιοκτησιακό καθεστώς, αλλά εκτείνεται και πέραν αυτού, συγκροτώντας τη βάση για την υπέρβασή του.

Μένει να δούμε ποιά είναι η έως τώρα ιστορική διαδρομή της συλλογικής κτήσης με την οποία καλύπτονται οι προϋποθέσεις για την κοινωνική συγκρότηση στο πλαίσιο της κοινής κτήσης. Αναφερθήκαμε στη συνεταιριστική ιδιοκτησία μόνο ονομαστικά. Μια συνολική καταγραφή των στοιχείων της διαδρομής αυτής όπως εμφανίζονται στη σημερινή της κατάληξη και όπως κωδικοποιήθηκαν από το Γαλλικό Δίκαιο το 1981 υπό τον τίτλο «κοινωνική οικονομία»⁶, δίνει τα εξής: «συνεταιρισμοί» παραγωγής, κατανάλωσης, κατοικίας κτλ, «οργανισμοί αλληλοβοήθειας» για την υγεία την κοινωνική πρόνοια και την ασφάλιση, κάθε μορφής «σύλλογοι», οικονομικοί, πολιτισμικοί, παιδείας κτλ. Η κωδικοποίηση αυτή της συλλογικής κτήσης, όπως και οι αντίστοιχες κωδικοποιήσεις της δημόσιας κτήσης, δεν ορίζουν προφανώς την κοινή κτήση· δίνουν όμως στοιχεία για τη μέχρι τώρα διαδρομή της, χρήσιμα προκειμένου να εντοπιστούν οι σημερινές και, κυρίως, να συγκροτηθούν οι επιζητούμενες μορφές της.

Τρίτον. Όπως είπαμε παραπάνω, η δημόσια κτήση είναι το μέρος της κοινής κτήσης που καλύπτει τις φυσικές και πολιτισμικές προϋποθέσεις της κοινωνικής συγκρότησης, ενώ η συλλογική κτήση καλύπτει την ίδια την κοινωνική συγκρότηση. Η ολοκλήρωση της κοινής κτήσης, θα πούμε εδώ, που προκύπτει από τη σύνθεση των δύο μορφών της, της συλλογικής και της δημόσιας, καλύπτει τις προϋποθέσεις της δημοκρατικής κοινωνικής συγκρότησης: *«μπορούμε να φανταστούμε μια δημοκρατία του πλήθους και να τη θεωρήσουμε δυνατή, μόνο επειδή όλοι μοιραζόμαστε το κοινό και συμμετέχουμε σε αυτό»*, για να γυρίσουμε εκεί απ' όπου ξεκινήσαμε. Αυτό, λοιπόν, είναι το τρίτο σημείο. Η ολοκλήρωση της κοινής κτήσης ως σύνθεση των δημόσιων με τις συλλογικές μορφές της είναι θεμελιώδης προϋπόθεση για τη «δημοκρατία του πλήθους», την **ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ** όπως θα τη λέμε εδώ για να τη διακρίνουμε ως *δημοκρατία των προσώπων* από την *αντιπροσωπευτική δημοκρατία*.

Μια ιδιαίτερα σημαντική συνέπεια αυτής της θέσης είναι ότι, ως προϋπόθεση της κοινωνικής συγκρότησης, η πολιτισμική διάσταση της δημόσιας κτήσης πρέπει να συμπεριλαμβάνει όλα όσα αναφέρθηκαν πριν ως αποτελέσματα της κοινωνικής παραγωγής τα οποία σχετίζονται με τη δημοκρατική πολιτική δράση του πλήθους. Δηλαδή, ό,τι είναι αναγκαίο για να παράγονται οι πληροφορίες και οι γνώσεις που απαιτεί η άμεση δημοκρατία, καθώς και οι γλώσσες που απαιτεί η επικοινωνία όλων με όλους, έτσι ώστε το πλήθος να μαθαίνει την τέχνη της αυτοδιοίκησης και να μη χρειάζεται μια ορατή ή αόρα-

⁶ Βλ. Claude Vienney. 2008. *Η Κοινωνική Οικονομία*. Μτφρ. Γ. Καυκιάς. Αθήνα: Πολύτροπον.

τη ηγεσία που να μαθαίνει, στη θέση του, την τέχνη της διοίκησης —να μη χρειάζεται την ηγεσία που απαιτεί η αντιπροσωπευτική δημοκρατία.

Φτάσαμε στο πλήρες ανάπτυγμα της έννοιας της κοινής κτήσης ως ιδιοκτησιακού θεμέλιου του κοινού. Είναι αναγκαία μία γλωσσική διευκρίνιση. Ο όρος «κοινή κτήση», που χρησιμοποιείται εδώ, και ο παραδεδομένος όρος «κοινοκτημοσύνη» έχουν ετυμολογικά την ίδια σημασία. Όχι όμως και ιστορικά, αν ο όρος «κοινοκτημοσύνη» συνδεθεί με τα καθεστώτα του κρατικού καπιταλισμού που αυτοχαρακτηρίστηκε «υπαρκτός σοσιαλισμός». Ό,τι εκεί λεγόταν «κοινοκτημοσύνη», εδώ λέγεται κρατική ιδιοκτησία. Μια ιδιοκτησία διαφοροποιημένη μεν ιεραρχικά, ξεκινώντας από την κεντρική κοινωνική οργάνωση του κράτους και φτάνοντας μέχρι την τοπική κοινοτική του οργάνωση, αλλά ενιαία ως κρατική ιδιοκτησία.

1.3

Κοινό και κομμουνισμός

Προχωράμε στη σχέση του κοινού με τα διαφορετικά ιδιοκτησιακά καθεστώτα

«Η φαινομενικά αποκλειστική επιλογή ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο αντιστοιχεί με μια εξίσου ολέθρια επιλογή μεταξύ καπιταλισμού και σοσιαλισμού (...) Αλλά ο σοσιαλισμός και ο καπιταλισμός, ακόμα και αν άλλοτε έχουν αναμειχθεί και άλλοτε έχουν οδηγηθεί σε πικρές συγκρούσεις, είναι και οι δύο ιδιοκτησιακά καθεστώτα που αποκλείουν το κοινό.» (ix)

Συμπληρώνουμε το απόσπασμα αυτό της εισαγωγής του βιβλίου των Νέγκρι και Χαρντ με το ακόλουθο απόσπασμα από το μέρος του βιβλίου που έχει τον τίτλο *Όροι της οικονομικής μετάβασης*

«Σε ένα καθαρά εννοιολογικό επίπεδο μπορούμε να αρχίσουμε να ορίζουμε τον κομμουνισμό ως εξής: ότι είναι το ιδιωτικό στον καπιταλισμό και το δημόσιο στον σοσιαλισμό, είναι το κοινό στον κομμουνισμό» (273)

Διαβάζουμε και τα δύο μαζί: Ο καπιταλισμός και ο σοσιαλισμός είναι ιδιοκτησιακά καθεστώτα που αποκλείουν το κοινό. Το κοινό είναι στον κομμουνισμό ό,τι είναι το ιδιωτικό στον καπιταλισμό και το κρατικό στον σοσιαλισμό. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι οι δύο συγγραφείς αγνοούν την ύπαρξη του κοινού στον καπιταλισμό. Αλλά, στη δική τους γλώσσα, αυτό δεν είναι το κοινό, είναι μια «διεφθαρμένη μορφή» του:

«Οι τρεις σημαντικότεροι κοινωνικοί θεσμοί της καπιταλιστικής κοινωνίας στους οποίους το κοινό εμφανίζεται με διεφθαρμένη μορφή είναι η οικογένεια, η εταιρεία και το έθνος. Και οι τρεις αυτοί θεσμοί κινητοποιούν και προσφέρουν πρόσβαση στο κοινό, αλλά ταυτόχρονα το περιορίζουν, το διαστρέφουν και το παραμορφώνουν» (160)

Τα παραπάνω δεν θα μπορούσαν να ειπωθούν στη γλώσσα που μιλάμε εδώ. Με το νόημα που έχει εδώ ο όρος, το κοινό δεν συνδέεται με τον κομμουνισμό αποκλειστικά. Θα δούμε αμέσως την ιδιαίτερη σχέση κοινού και κομμουνισμού· εδώ αρκεί να ειπωθεί ότι κάθε κοινωνικό σύστημα έχει δικές του μορφές κοινού, και υπάρχουν μεταβατικές μορφές. Το είδαμε αυτό μιλώντας για τη συλλογική και τη δημόσια μορφή της κοινής κτήσης στο υπάρχον κοινωνικό σύστημα. Και ούτε θα χαρακτηρίζαμε εδώ «διεφθαρμένες» τις ιδιαίτερα καπιταλιστικές μορφές του κοινού. Ο όρος «διαφθορά», όμως, παραπέμπει στην ηθική, ένα κεντρικό θέμα της πραξιακής προσέγγισης της κοινωνικής ζωής, η οποία διέπει τα όσα λέγονται εδώ.

Ανακύπτουν, συνεπώς, δύο ερωτήματα. Το πρώτο αφορά στην *ηθική*: ποια είναι η σχέση των όσων λέγονται εδώ για το κοινό και τον κομμουνισμό με τον *κοινωνικό νόμο* και την *ηθική*; Το δεύτερο αφορά στον *κομμουνισμό*: σε τι αναφέρεται εδώ ο όρος;

Περί ηθικής.

Όπως λέει η Χέλερ, εξετάζοντας τη θέση της ηθικής στον μαρξισμό, «τα προβλήματα της ηθικής δεν γνώρισαν, ούτε και στους μεγαλύτερους εκπροσώπους του μαρξισμού μια επεξεργασία που να μην περιοριζόταν σε απλούς αφορισμούς. Ωστόσο, η ηθική έχει μια όχι δευτερεύουσα θέση στο μαρξικό σύστημα», πράγμα που για την ίδια έχει ιδιαίτερη σημασία σήμερα που «δεν πρόκειται πια για το να δημιουργήσουμε τις προϋποθέσεις της εξανθρωπισμένης ζωής, για να γεννηθεί *κατόπιν* μια πραγματικά ανθρώπινη ζωή: η δημιουργία μιας ανθρώπινης ζωής είναι σήμερα ο *άμεσος* αντικειμενικός μας σκοπός»⁷

Ως προς τους περί ηθικής «απλούς αφορισμούς» των εκπροσώπων του μαρξισμού είναι χρήσιμο να θυμόμαστε ότι, η μαρξιστική «ορθοδοξία», το κύριο ερμηνευτικό ρεύμα της σκέψης του Μαρξ στις αρχές του εικοστού αιώνα, θεωρούσε ότι για τον Μαρξ η ηθική υπάρχει μόνο ως «ιδεολογική ψευδαίσθηση», ότι ο Μαρξ «αντικαθιστά την ηθική με την εμπειρική επιστήμη και τον τεχνικό έλεγχο», όπως λέει ο Καιν⁸. Σε αυτό το πνεύμα, ο Hilferding, στον πρόλογο του βιβλίου του για το *Χρηματιστικό Κεφάλαιο*, που έγινε αποδεκτό στους μαρξιστικούς κύκλους της εποχής σαν «τέταρτος τόμος» στο *Κεφάλαιο* του Μαρξ, γράφει: «Η πρακτική του μαρξισμού, όπως και η θεωρία του είναι απαλλαγμένη από αξιολογικές κρίσεις. (...) ο μαρξισμός, θεωρούμενος ως επιστημονικό σύστημα, και παραβλέποντας τα ιστορικά του αποτελέσματα, δεν είναι παρά μία θεωρία των νόμων κίνησης της κοινωνίας. (...) Η αποδοχή της ισχύος του μαρξισμού, συμπεριλαμβανόμενης μιας αναγνώρισης της αναγκαιότητας του σοσιαλισμού, δεν είναι ούτε θέμα αξιολογικής κρίσης ούτε οδηγός της πρακτικής δράσης. Είναι ένα πράγμα να αναγνωρίσεις μια αναγκαιότητα και τελείως διαφορετικό να εργαστείς για την αναγκαιότητα αυτή»⁹

Το κρίσιμο στο πνεύμα αυτό δεν είναι η *αναγνώριση της κοινωνικής αναγκαιότητας*. Όπου υπάρχει *κοινωνικός νόμος*, έργο της θεωρίας είναι η γνώση του και η αναγνώριση της απορρέουσας από αυτόν αναγκαιότητας. Το κρίσιμο είναι ο απόλυτος χαρακτήρας της αναγνώρισης αυτής, δηλαδή η *μη αναγνώριση της πραξιακής ελευθερίας*, που οδηγεί στο συμπέρασμα: *Εκείνον που θέλει, η ιστορία τον οδηγεί· εκείνον που δεν θέλει, τον σέρνει* (αν επιτρέπεται η παράφραση του Κικέρωνα).

Η μαρξιστική «ορθοδοξία», ως ερμηνευτικό ρεύμα, καταστρέφει τη σχέση του *μαρξικού υλισμού* με τον *επικούρειο υλισμό*, που άρχισε με τη διδακτορική διατριβή του Μαρξ στον Επίκουρο. Η σχέση του Μαρξ με την επικούρεια ελευθερία —το κεντρικό θέμα στο κείμενο *Αλλοτρίωση και Κομμουνισμός* του τόμου αυτού— δίνει στον *διαλεκτικό υλισμό* του Μαρξ τον ιδιαίτερό του χαρακτήρα: τον διαφοροποιεί, αφενός, από τη *χεγκελιανή διαλεκτική* και, αφετέρου, από τον *γαλλικό υλισμό*. Και είναι αυτή ακριβώς η ελευθερία η οποία, σε συνάρτηση με τη σκέψη του Μαρξ, καθιστά το ήθος και τον ηθικό κανόνα όχι «ιδεολογική ψευδαίσθηση» αλλά, αντιθέτως, πνευματική ολοκλήρωση. Η ηθική ευθύνη είναι αναγκαία συνέπεια της πραξιακής ελευθερίας.

Αλλά η άρνηση της αναγκαιότητας, που ως επικούρεια ελευθερία θεμελιώνει την ηθική ευθύνη στην υλιστική σκέψη, δεν είναι καθολική. Η *παρέγκλιση*, που ορίζει την

⁷ Αγκνές Χέλλερ. 1977. *Επανάσταση και καθημερινή ζωή*. Μτφρ. Αποστόλης Τσέλιος. Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας. Σελ 103, 108.

⁸ Philip J. Kain. 1991. *Marx and Ethics*. Oxford: Clarendon Press σ.105 και 126

⁹ Rudolf Hilferding. 1985. *Finance Capital*. London, Boston, Melbourn and Henley: Routledge & Kegan Paul. σ.23

επικούρεια ελευθερία, είναι *άρνηση* της αναγκαιότητας *κάποια στιγμή*, είναι μια ενδεχομενικότητα που *περιέχεται* σε μian αναγκαιότητα και *περιέχει* μian αναγκαιότητα. Αυτή ακριβώς είναι η έννοιά της: η μη-αναγκαία μετάβαση από μία αναγκαιότητα σε μian άλλη. Ο επικούρειος υλισμός, συνεπώς, θέτει την *ηθική ευθύνη* στο επίκεντρο της κοινωνικής ζωής. Οι άνθρωποι είναι *υπεύθυνοι* για την κοινωνική τους ελευθερία ή ανελευθερία, επειδή οι πράξεις κυριαρχίας στους όρους της κοινωνικής τους ζωής, που συνιστούν την ελευθερία τους, δεν είναι *αναγκαίες* αλλά *ενδεχόμενες*.

Περί κομμουνισμού

Η χρήση του όρου σήμερα, με την επαναεισαγωγή του σε ένα «καθαρά εννοιολογικό επίπεδο», μας απαλλάσσει από την καθιερωμένη πολιτική του χρήση, κυρίως, από το γλωσσικό βάρος των εννοιολογικών αλλοιώσεων που μας κληροδότησε η ιδεολογία των καθεστώτων του λεγόμενου «υπαρκτού σοσιαλισμού». Μήπως, άλλωστε, η αποφυγή αυτών των αλλοιώσεων δεν είναι και ο λόγος που οι όροι communism - communist ατονούν αλλά και αντικαθίστανται με όρους όπως commonism - commoner; Χαρακτηριστική είναι η αναφορά των Νέγκρι και Χαρντ στον Ουίδερφορντ, που «έπλασε τον όρο commonism για να ονομάσει την κοινωνία που θεμελιώνεται στο κοινό και τον κοινό πλούτο»¹⁰, ενώ οι ίδιοι κρατούν τον όρο communism.

Ας σημειωθεί ότι η διάκριση socialism - communism έμεινε αμετάφραστη στην ελληνική γλώσσα (σοσιαλισμός - κομμουνισμός). Ποιό ήταν το γλωσσικό εμπόδιο στους όρους κοινωνισμός - κοινοτισμός, που αντιστοιχούν στο κοινωνία – κοινότητα, στην κατεύθυνση της κλασικής διάκρισης του Tönnies; Αν δεν υπάρχει το ανάλογο εμπόδιο «στο καθαρά εννοιολογικό επίπεδο» στο οποίο βρισκόμαστε εδώ, τότε μπορούμε κατ' αρχήν, στην κατεύθυνση της διάκρισης κοινωνία - κοινότητα, να συνδέσουμε άμεσα το κοινό με την κοινότητα. Ο όρος **ΚΟΙΝΟΤΙΣΜΟΣ** θα αναφέρεται, έτσι, στην κίνηση συγκρότησης κοινοτήτων με βάση το θεμελιωμένο στην κοινή κτήση κοινό. Ενώ ο όρος **ΚΟΜΜΟΥΝΙΣΜΟΣ** θα αναφέρεται στην κοινωνία που δημιουργεί η κίνηση αυτή καθ' υπέρβαση της σημερινής κοινωνίας¹¹.

Αλλά υπό δύο προϋποθέσεις, πρέπει να προσθέσουμε με έμφαση, επιστρέφοντας στην αρχή. Πρώτον, ότι «ο κομμουνισμός δεν είναι για μας μια κατάσταση που πρέπει να εγκατασταθεί, ένα ιδανικό προς το οποίο θα πρέπει να προσαρμοστεί η πραγματικότητα», αλλά «μια πραγματική κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση», οι συνθήκες της οποίας «είναι αποτέλεσμα των σημερινών προϋποθέσεων», όπως έλεγε ο Μαρξ. Δεύτερον, όπως επίσης έλεγε ο Μαρξ, «ο κομμουνισμός μπορεί να έχει μόνο παγκόσμια-ιστορική ύπαρξη· παγκόσμια-ιστορική ύπαρξη των ατόμων, δηλαδή, ύπαρξη ατόμων που είναι άμεσα συνδεδεμένα με την παγκόσμια ιστορία»¹²

Συμπέρασμα.

Το κρίσιμο για το κοινό είναι η οικουμενικότητα. Το κοινό, για το οποίο μιλάμε εδώ, είναι ένα οικουμενικό κοινό, «μπορεί να έχει μόνο παγκόσμια-ιστορική ύπαρξη». Πόση έμφαση μπορούμε άραγε να δώσουμε σε αυτό, ώστε να γίνει σαφές ότι η κοινότητα που μας αφορά είναι η ανθρώπινη κοινότητα. Δεν μιλάμε για το κοινό που μας χωρίζει ως ανθρώπους αλλά για το κοινό που μας ενώνει. «Μία είναι η πατρίδα όλων, η γη ολόκληρη και ένα σπίτι είναι ο κόσμος», κατά την επικούρεια παράδοση. Και δεν μιλάμε για το κοινό που μας ενώνει αναγκαστικά αλλά ελεύθερα: το κοινό της συλλογικότητας ως θεμέλιο της ελευθερίας του προσώπου. Μιλάμε για το κοινό ως οικουμενική ηθική αρχή.

¹⁰ Υποσημείωση στο απόσπασμα της σ. 273 του βιβλίου των Νέγκρι και Χαρντ, που αναφέρθηκε παραπάνω.

¹¹ Αντιστοιχίες: κοινοτισμός — commonism, κομμουνισμός — communism.

¹² Βλ. το κείμενο *Αλλοτρίωση και Κομμουνισμός*

Οικουμενικότητα και βιοπολιτική

Αρχίζουμε με την παγκοσμιοποίηση.

«Στην πραγματικότητα, οι σύγχρονες μορφές της καπιταλιστικής παραγωγής και συσσώρευσης, παρά τη συνεχιζόμενη τάση ιδιωτικοποίησης των πηγών και του πλούτου, κάνουν παραδόξως δυνατές και φτάνουν ως το σημείο να απαιτούν επεκτάσεις του κοινού. Το κεφάλαιο, βέβαια, δεν είναι μια καθαρή μορφή εξουσίας αλλά μια κοινωνική σχέση, και εξαρτάται για την επιβίωση και την ανάπτυξή του από παραγωγικές υποκειμενικότητες που είναι εσωτερικές αλλά ανταγωνιστικές προς αυτό. Μέσω των διαδικασιών παγκοσμιοποίησης, το κεφάλαιο δεν συγκεντρώνει μόνο όλο τον πλανήτη υπό την εξουσία του αλλά επίσης δημιουργεί, επενδύει, και εκμεταλλεύεται την κοινωνική ζωή στην ολότητά της» (ix)

Θα διακρίνουμε την ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ, τη διαδικασία μέσω της οποίας το κεφάλαιο «συγκεντρώνει όλο τον πλανήτη υπό την εξουσία του», από την ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ κατά την οποία το μέχρι σήμερα «κομμάτιασμα της γης» ανατρέπεται στο ότι «μια είναι η πατρίδα όλων, η γη ολόκληρη». Και θα κρατήσουμε, όσο μπορούμε, τις δύο λέξεις για να διακρίνουμε τις δύο έννοιες. Η οικουμενικότητα είναι η προϋπόθεση της «πραγματικής κίνησης που καταργεί τη σημερινή κατάσταση» (για να επιστρέψουμε στον Μαρξ). Μια διευκρίνιση, πρώτα, ως προς τις έννοιες του κεφαλαίου και της παγκοσμιοποίησης.

Ο όρος «κεφάλαιο» εδώ δεν έχει τη συνήθη έννοια των πραγματικών και χρηματικών προϊόντων της παραγωγής ως μέσων παραγωγής και ανταλλαγής. Αναφέρεται στην κοινωνική σχέση, ένα υποκείμενο της οποίας, ο «κεφαλαιοκράτης», έχει στην ιδιοκτησία του τα προϊόντα της παραγωγής. Σε αυτή την εννοιολογική βάση, το κεφάλαιο είναι ιδιωτικό ή κρατικό, ανάλογα με τη μορφή της ιδιοκτησίας. Συνοψίζουμε την έννοια που έχει εδώ ο όρος. Κεφάλαιο είναι: το σύστημα σχέσεων της κεφαλαιοκρατικής εξουσίας· το υποκείμενο της ιδιωτικής ή πολιτικής κοινωνίας που ασκεί την εξουσία στις σχέσεις αυτές· και τα προϊόντα της παραγωγής, στην (ιδιωτική ή κρατική) ιδιοκτησία των οποίων θεμελιώνονται οι σχέσεις της κεφαλαιοκρατικής εξουσίας.

Ο όρος «παγκοσμιοποίηση» τώρα, η αναφορά του οποίου διακρίνεται εδώ από την αναφορά του όρου «οικουμενικότητα», αποδίδεται στη σημερινή κίνηση του κεφαλαίου —την κίνηση «συγκέντρωσης όλου του πλανήτη υπό την κεφαλαιοκρατική εξουσία» και την κίνηση «εκμετάλλευσης της κοινωνικής ζωής στην ολότητά της». Το κρίσιμο στον χαρακτήρα της κίνησης αυτής είναι η υπέρβαση των οικονομικών και πολιτικών περιορισμών που έθεταν στο παρελθόν τα κράτη-έθνη. Δηλαδή, η υπέρβαση της διάκρισης ανάμεσα στις εθνικές αγορές και τη διεθνή αγορά, ως θεμέλιο της οικονομικής συγκρότησης του έθνους-κράτους και, κατ' επέκταση, η υπέρβαση των πολιτικών περιορισμών της «εθνικής κυριαρχίας». Το κεφάλαιο, στο αναπτυσσόμενο με την παγκοσμιοποίηση κεφαλαιοκρατικό καθεστώς, είναι κατά ενιαίο τρόπο υπερεθνικό, εθνικό και τοπικό κινούμενο στα τρία αυτά επίπεδα ως επίπεδα της υπό διαμόρφωση παγκόσμιας κρατικής δομής. Με αυτές τις έννοιες, λοιπόν, η παγκοσμιοποίηση ορίζει τη σημερινή κατάσταση.

Κεντρική θέση των όσων λέγονται εδώ είναι ότι προϋπόθεση της κατάργησης της σημερινής κατάστασης είναι η υπέρβαση της παγκοσμιοποίησης —όχι η απόρριψή της. Η παγκοσμιοποίηση είναι ένα μη ανατρέψιμο ιστορικό δεδομένο. Και είναι μη ανατρέψιμο τόσο από την οπτική του δυνατού στις σημερινές συνθήκες, όσο και από την οπτική του σύμφωνα με την αρχή της οικουμενικότητας δέοντος —την αρχή ότι το κοινό, σύμφωνα με τη μαρξική διατύπωση, «μπορεί να έχει μόνο παγκόσμια-ιστορική ύπαρξη».

Αλλά η παγκοσμιοποίηση συνδέεται με δύο καθοριστικές διεργασίες αναδόμησης του κοινωνικού συστήματος: την «αποβιομηχάνιση», όπως παρουσιάζεται ο εξελισσόμε-

νος μετασχηματισμός της βιομηχανικής σε βιοπολιτική παραγωγή, και την «κρίση της δημοκρατίας», όπως παρουσιάζεται η εξελισσόμενη ανατροπή της αστικής δημοκρατίας από την ολιγαρχία του πλούτου. Και οι δύο αυτές διεργασίες κοινωνικής αναδόμησης στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης οδηγούν στην παλινδρόμηση. Η «επανεκβιομηχάνιση» και η «αποκατάσταση της δημοκρατίας» έγιναν έτσι συνθήματα κινήσεων «αποπαγκοσμιοποίησης» που άρχισαν να εμφανίζονται στο γύρισμα του αιώνα, κινήσεων επιστροφής στο δημοκρατικό βιομηχανικό έθνος-κράτος. Η αρχή της οικουμενικότητας αντιτίθεται στις κινήσεις αυτές. Η επιστροφή στο παρελθόν δεν είναι παρά μια ιδεολογική πλάνη, δεν έχει πραγματική βάση. Και δεν έχει πραγματική βάση ούτε για τις εντός του συστήματος κινήσεις που διαχειρίζονται τη νέα μεγάλη του κρίση, ούτε για την εκτός του συστήματος «κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση» για την οποία μιλάμε εδώ. Υποδειγματικές της ιδεολογικής πλάνης, στη μέση των δύο προηγούμενων, είναι οι νεοκεϋνσιανές κινήσεις εξόδου από την κρίση μέσω της οικονομικής και πολιτικής αναβίωσης του εθνικού δημοκρατικού κοινωνικού κράτους.

Δύο είναι, λοιπόν, τα κεντρικά θέματα της παγκοσμιοποίησης: το πέρασμα από τη βιομηχανική στη βιοπολιτική παραγωγή και το πέρασμα από το εθνικό δημοκρατικό στο παγκόσμιο ολιγαρχικό πολίτευμα. Μένουμε στο πρώτο.

Η μηχανική παραγωγή των υλικών αντικειμένων της κοινωνικής ζωής ονομάστηκε «βιομηχανική». Για την οικονομική παραγωγή της κοινωνικής ζωής στην ολότητά της και στην ενότητά της με την αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος, χρησιμοποιούμε εδώ τον πολυσυζητημένο όρο «βιοπολιτική», με μια έννοια που θα δούμε αμέσως, έπειτα από μια ακόμα γλωσσική παρατήρηση —την τελευταία, για την ώρα, στην κατεύθυνση της δημιουργίας μιας οικουμενικής κοινής γλώσσας. Άλλες γλώσσες δεν έχουν το προνόμιο των συνδηλώσεων που γεννά η αντιπαράθεση των δύο αυτών όρων στα ελληνικά: για παράδειγμα, το αγγλικό industrial - biopolitical στη θέση του κατά την ελληνική biomechanical - biopolitical.

Βιοπολιτική παραγωγή

Ονομάσαμε «βιοπολιτική» τη σημερινή οικονομική παραγωγή της κοινωνικής ζωής στην ολότητά της και στην ενότητά της με την ιδεολογικοπολιτική αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος. Σε αυτήν την εννοιολογική βάση η βιοπολιτική παραγωγή συνίσταται στα εξής.

α Με κάθε τρόπο, μηχανικό ή άλλο, παραγωγή της ολότητας των αντικειμένων της κοινωνικής ζωής, υλικών και πνευματικών καθ' υπέρβαση προγενέστερων διακρίσεων ανάμεσα: σε προϊόντα χειρονακτικής («υλικής») και διανοητικής («άυλης») εργασίας· σε αγαθά (προϊόντα χειρονακτικής ή διανοητικής εργασίας διακριτά από τη διαδικασία της εργασίας) και υπηρεσίες (προϊόντα αδιάκριτα από τη διαδικασία)· και σε προϊόντα του πρωτογενούς τομέα της παραγωγής (προϊόντα της γης) και του δευτερογενούς τομέα (προϊόντα των προϊόντων της γης).

β Σύνθεση της οικονομικής παραγωγής των αντικειμένων της κοινωνικής ζωής στην κατά τα παραπάνω ολότητά τους, με την αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος, όπου η αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος εννοείται ως ενότητα: της ιδεολογικής αναπαραγωγής των κοινωνικών υποκειμένων μέσω των οικογενειακών, εκπαιδευτικών, θεραπευτικών κ.α. κοινωνικών θεσμών· και της πολιτικής αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων, μέσω των πολιτειακών θεσμών της νομοθετικής, εκτελεστικής και δικαστικής εξουσίας.

Με αυτήν την έννοια, βιοπολιτική παραγωγή είναι η σύνθεση οικονομίας, ιδεολογίας και πολιτικής, δηλαδή είναι αδιαίρετα η παραγωγή αντικειμένων, υποκειμένων και σχέσεων, που καλύπτει την κοινωνική ζωή στην πληρότητά της ως ιδιωτική και πολιτική ζωή. Το καθοριστικό στη βιοπολιτική ενότητα οικονομίας-ιδεολογίας-πολιτικής είναι η

πραγματική υπαγωγή της ηγεμονίας, ως ενότητας ιδεολογίας και πολιτικής, στην οικονομία: η υπαγωγή της ισχύος στο κέρδος. Είναι η υπαγωγή στην οποία θεμελιώνεται η παγκόσμια κεφαλαιοκρατική ολιγαρχία ως διάδοχο καθεστώς της εθνικής αστικής δημοκρατίας.

«Ο θεμελιώδης πυρήνας της βιοπολιτικής παραγωγής, που ανακαλύπτουμε όταν κοιτάμε τα πράγματα από ένα υψηλότερο επίπεδο αφαίρεσης, δεν είναι η παραγωγή αντικειμένων για υποκείμενα, όπως εννοούμε συνήθως την παραγωγή εμπορευμάτων, αλλά η παραγωγή της ίδιας της υποκειμενικότητας.» (x)

Τι μπορεί να είναι η «παραγωγή της υποκειμενικότητας» και τη σχέση μπορεί να έχει με τον «θεμελιώδη πυρήνα» της βιοπολιτικής παραγωγής; Στην αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος ως ενότητας υποκειμένων και σχέσεων, που αποτελεί το βιοπολιτικό συμπλήρωμα της παραγωγής των αντικειμένων, η αναπαραγωγή των υποκειμένων δεν έχει προτεραιότητα, αν δεν έπεται λογικά της αναπαραγωγής των σχέσεων, σύμφωνα με τη μαρξική θέση: «Η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφαίρεση που ενυπάρχει στο μεμονωμένο άτομο. Στην πραγματικότητά της είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων»¹³. Η αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων, θα πούμε εδώ, είναι ο θεμελιώδης πυρήνας της βιοπολιτικής παραγωγής. Και οι κοινωνικές σχέσεις των υποκειμένων, αναδύμενες από τις σχέσεις επικοινωνίας ανάμεσα στις πράξεις τους, είναι απέναντι στα υποκείμενα εξίσου αντικειμενικές με τα προϊόντα της εργασίας τους.

Αλλά η αντικειμενικότητα των σχέσεων δεν είναι ένα δεδομένο στο υποκείμενο και αμετάβλητο από αυτό γεγονός. Αυτό είναι το κεντρικό νόημα της επικούρειας ελευθερίας, της παρέγκλισης που ορίζει την πράξη, ως πράξη (όχι απλά δράση). Η αντικειμενικότητα των σχέσεων είναι ένα γίνεσθαι ως προς το οποίο καθοριστικές είναι οι πράξεις του υποκειμένου, καθώς οι κοινωνικές σχέσεις των υποκειμένων αναδύονται από τις σχέσεις των πράξεών τους και, συμμετρικά, πραγματώνονται σε αυτές. Αν, συνεπώς, έχει κάποιο νόημα η «παραγωγή της υποκειμενικότητας» ως προς τον πυρήνα της βιοπολιτικής παραγωγής, είναι το νόημα που της δίνει η θέση του υποκειμένου της πράξης στην αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων.

Στο επίκεντρο της βιοπολιτικής παραγωγής είναι ο μετασχηματισμός της εργασίας. Στη σημερινή της ανάπτυξη, η βιοπολιτική παραγωγή μετασχηματίζει τη βιομηχανική εργασία, επεκτείνοντάς την από την ενέργεια στην πληροφορία. Και μετασχηματίζοντας τη βιομηχανική εργασία, μετασχηματίζει την εργασία συνολικά. Ο μετασχηματισμός αυτός γίνεται σε δύο αντιτιθέμενες κατευθύνσεις: την κυρίαρχη ολιγαρχική κατεύθυνση της ιδιωτικής-κρατικής ιδιοκτησίας στο πλαίσιο του νεοφιλελευθερισμού και την ανατρεπτική δημοκρατική κατεύθυνση της κοινής κτήσης στο πλαίσιο του κοινοτισμού. Δεν είναι δυνατόν να αναπτυχθούν εδώ οι τρόποι του γενικού αυτού μετασχηματισμού. Σύμφωνα, όμως, με τον ορισμό της βιοπολιτικής παραγωγής, όπως τον είδαμε παραπάνω, μπορούμε να συνοψίσουμε την κοινή βάση των αντιτιθέμενων κατευθύνσεων του μετασχηματισμού της εργασίας ως εξής:

α Σύνθεση χειρονακτικής και διανοητικής εργασίας: υπέρβαση των διακρίσεων ανάμεσα στην «υλική» (με βάση την ενέργεια) και την «άυλη» (με βάση την πληροφορία) παραγωγή.

β Σύμφυση των οικονομικών εργασιών παραγωγής της κοινωνικής ζωής με τις ιδεολογικές και πολιτικές εργασίες αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος.

γ Διάχυση της εργασίας: ο τόπος της βιοπολιτικής εργασίας είναι η πόλη στο σύνολό της, σε αντιδιαστολή με τον τόπο της βιομηχανικής εργασίας, που είναι το εργοστάσιο.

¹³ 6^η θέση για τον Φόϋερμπαχ

Το τελευταίο έχει ιδιαίτερη σημασία: η **ΠΟΛΗ** και όχι το **ΕΡΓΟΣΤΑΣΙΟ** είναι ο τόπος ανάπτυξης και ανατροπής του νέου τρόπου της καπιταλιστικής παραγωγής. Αλλά επίσης, και αυτό ολοκληρώνει τη σημασία του προηγούμενου, η **ΠΟΛΗ** και όχι το **ΕΘΝΙΚΟ ΚΡΑΤΟΣ** είναι ο τόπος ανάπτυξης και ανατροπής του νέου τρόπου της κρατικής εξουσίας. Και δεν υπάρχει πλέον η αντίθεση πόλης – υπαίθρου. Η πόλη, ο σύγχρονος τόπος της βιοπολιτικής παραγωγής και της παγκόσμιας ολιγαρχίας, είναι ένα οικιστικό κέντρο στο οικουμενικό οικιστικό δίκτυο. Την αντίθεση πόλης – υπαίθρου διαδέχτηκε μια ιεραρχία οικιστικών συστημάτων αναπτυσσόμενη, κατά τις συνήθεις πολεοδομικές αναλύσεις, σε ένα σχήμα μητροπολιτικών, περιφερειακών και τοπικών κέντρων, στο πλαίσιο της τριμερούς υπερεθνικής, εθνικής και τοπικής παγκόσμιας κρατικής δομής για την οποία μιλήσαμε πριν. Και δεν υπάρχει σήμερα μητροπολιτικό κέντρο που να είναι πράγματι μητροπολιτικό χωρίς να είναι διεθνικό ως προς το πλήθος των κατοίκων του και υπερεθνικό ως προς την ολιγαρχική ηγεσία των πολιτών του.

Μετάβαση

Η βιοπολιτική παραγωγή εμπεριέχει το ιστορικό όριο της κεφαλαιοκρατικής εργασίας ως μισθωτής εργασίας και εργασίας εκμετάλλευσης, όπως αναλύεται στο κείμενο για την αλλοτρίωση και τον κομμουνισμό. Η βιοπολιτική παραγωγή αφαιρεί το θεμέλιο της απαίτησης, από την πλευρά του κοινωνικού κινήματος, για μια μεταβατική κρατική εξουσία —μια αυτοκαταρνούμενη κρατική εξουσία, ένα κράτος που οδηγείται στον «μαρασμό» του.

Η ανάγκη της μεταβατικής κρατικής εξουσίας είχε τεθεί ως αίτημα στον κόσμο της βιομηχανικής παραγωγής, το οικονομικό υποκείμενο της οποίας διακρινόταν από το ιδεολογικοπολιτικό υποκείμενο της αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος. Στον κόσμο αυτόν, το κυρίαρχο πνεύμα της εποχής διέκρινε την ιδεολογικοπολιτική «ηγεσία» της εργατικής «τάξης για τον εαυτό της» από την οικονομική «μάζα» της «τάξης καθεαυτήν». Η διάκριση καθιστούσε αναγκαίο το μεταβατικό κράτος —το λεγόμενο «σοσιαλιστικό». Υπό την ηγεσία της εργατικής τάξης, η «σοσιαλιστική» κρατική εξουσία, αποδίδοντας τους πόρους ζωής και εργασίας στους φορείς των ικανοτήτων, μετατρέποντας την ιδιοκτησία σε κοινή κτήση, θα μετέτρεπε την παραγωγή από βιομηχανική σε βιοπολιτική, οδηγώντας στη σύνθεση των δύο υποκειμένων: του οικονομικού υποκειμένου της παραγωγής με το ιδεολογικοπολιτικό υποκείμενο της ηγεμονίας. Το τέλος των τάξεων και του κράτους θα ήταν τότε —και μόνο— επί θύραις.

Αλλά η ιστορία ακολούθησε άλλο δρόμο. Η βιοπολιτική παραγωγή δε θα ήταν προϊόν του κρατικού καπιταλισμού, του λεγόμενου «σοσιαλισμού». Θα ήταν προϊόν των ανταγωνιστικών αντιθέσεων στο πλαίσιο του ιδιωτικού καπιταλισμού. Η βιοπολιτική παραγωγή είναι πλέον εδώ, η σύνθεση οικονομίας – ηγεμονίας και η συνακόλουθη σύνθεση του οικονομικού, ιδεολογικού και πολιτικού υποκειμένου είναι καθ' οδόν. Η κοινωνική σύγκρουση δεν αφορά στη σύνθεση καθεαυτή, η σύνθεση είναι το κοινό σημείο, είναι η θέση που ορίζει το πλαίσιο της σύγκρουσης. Η σύγκρουση αφορά στους τρόπους της σύνθεσης οικονομίας – ηγεμονίας και την προοπτική της: διατήρηση ή ανατροπή της υπάρχουσας κοινωνικής δομής.

Και στο πλαίσιο της βιοπολιτικής παραγωγής, το τέλος των κεφαλαιοκρατικών μορφών της εργασίας, της μισθωτής εργασίας και της εργασίας εκμετάλλευσης, όπως αναπτύσσονται στο κείμενο για την αλλοτρίωση και τον κομμουνισμό, είναι άμεσος στόχος του κοινωνικού κινήματος. Εξ ου και η προτεραιότητα του πολιτιστικού (μορφωτικού) κινήματος απέναντι στις πολιτικές διαστάσεις του κοινωνικού κινήματος, όπως αναπτύσσεται στο κείμενο για τη δημόσια παιδεία. Μισόν αιώνα μετά, το πνεύμα της δεκαετίας του 1960 επανεμφανίζεται. Το οικονομικό, το ιδεολογικό και το πολιτικό είναι ενιαίο και αδιαίρετο. Αλλά, τώρα, αυτό δεν ισχύει μόνο από την πλευρά του κοινωνικού κινή-

ματος πού ανοίγει τον δρόμο στη νέα κοινωνία. Σήμερα αυτό ισχύει και από τις δύο πλευρές, η κάθε μια από τις οποίες, στη σύγκρουσή της με την άλλη, συμβάλλει στο άνοιγμα του δρόμου.

Στο βιοπολιτικό καθεστώς της παγκόσμιας ολιγαρχίας του πλούτου η θεμελιώδης αστική διάκριση ιδιωτικού – πολιτικού αίρεται. Το ιδιωτικό είναι πολιτικό και το πολιτικό είναι ιδιωτικό. Το κοινωνικό κίνημα, από την άλλη πλευρά, δεν απαντάει σε αυτό επαναφέροντας τη διάκριση του πολιτικού από το ιδιωτικό. Βεβαίως, η παλινδρόμηση στο εθνικό δημοκρατικό κράτος, που είδαμε πριν, εμπεριέχει και αυτήν την παλινδρόμηση: η φαντασία της επιστροφής στην εθνική αστική δημοκρατία αποκαθιστά την τάξη της διάκρισης των δύο κοινωνιών του αστικού κράτους, της ιδιωτικής και της πολιτικής. Και όχι μόνο αυτό. Αποκαθιστά και την υπεροψία του «πολιτικοποιημένου» πολίτη απέναντι στον «απολιτικοποιημένο» ιδιώτη — μια ξεπεσμένη βέβαια υπεροψία μπροστά στην κρατική ισχύ του σύγχρονου ιδιώτη. Εδώ φαίνεται καθαρά ο φαντασιακός χαρακτήρας της επιβίωσης-επιστροφής της αστικής δημοκρατίας: στην κατάρρευση της πολιτειακής ισχύος του πολίτη απέναντι στην εδραίωση της πολιτειακής ισχύος του ιδιώτη.

Το χωρίς παλινδρομήσεις κοινωνικό κίνημα, όμως, υπερβαίνει την άρση της διάκρισης ιδιωτικού – πολιτικού. Στην ολιγαρχική αρχή κατά την οποία το ιδιωτικό είναι πολιτικό και το πολιτικό είναι ιδιωτικό, το κοινωνικό κίνημα αντιπαραθέτει την αρχή της άμεσης δημοκρατίας, τον πυρήνα του πνεύματος της δεκαετίας του 1960: «το προσωπικό είναι πολιτικό και το πολιτικό είναι προσωπικό». Ανάμεσα στις δύο ταυτότητες υπάρχει μια θεμελιώδης διαφορά.

Η πρώτη, η (εκτός εισαγωγικών) ταυτότητα ιδιωτικό = πολιτικό, κρατάει τους δύο ταυτιζόμενους όρους αλλά αναιρεί τη διαφορά τους, δίνοντας σε ένα μέρος του ιδιωτικού την εξουσία του πολιτικού. Αυτό είναι το πνεύμα της ολιγαρχίας του πλούτου. Ενώ η δεύτερη, η (εντός εισαγωγικών) ταυτότητα «προσωπικό = πολιτικό», απορρίπτει και τους δύο προηγούμενους όρους, και το ιδιωτικό και το πολιτικό. Γιατί η οιονεί ταύτιση του πολιτικού με το προσωπικό ισοδυναμεί με την αναίρεση του πολιτικού· και η αναίρεση του πολιτικού συνεπάγεται την αναίρεση του ιδιωτικού, εφόσον το ιδιωτικό υπάρχει μόνο στην αντιθετική του σχέση του με το πολιτικό. Αυτό είναι το πνεύμα της άμεσης δημοκρατίας.

Στο πνεύμα της άμεσης δημοκρατίας δεν υπάρχει η κατά την κρατική εξουσία διάκριση ιδιωτικού - πολιτικού· υπάρχει μόνο η κατά την ανθρώπινη επικοινωνία διάκριση προσωπικού - δημόσιου. Και η διάκριση αυτή είναι θεμελιώδης. Γιατί ως *δημοκρατία των προσώπων*, όπως ορίσαμε την άμεση δημοκρατία σε αντιδιαστολή με την *αντιπροσωπευτική δημοκρατία*, η άμεση δημοκρατία σέβεται κατ' αρχήν το πρόσωπο. Η ελευθερία του προσώπου είναι η αρχή της άμεσης δημοκρατίας, το τέλος της οποίας είναι η συλλογικότητα: η αναγκαία συνθήκη της ελευθερίας του προσώπου.

ΜΕΡΟΣ 2

Το πλήθος

2.1

Η έννοια του πλήθους

Η έννοια του πλήθους, η σύνδεσή της με την έννοια της φτώχειας, η ταξικότητά της και η σχέση της με την έννοια του πολιτικού σώματος — της πολιτικής κοινωνίας και του κράτους ιδιαίτερα — και, τελικά, η σύνδεση του πλήθους με την παγκοσμιότητα, είναι τα κεντρικά θέματα στις συζητήσεις για το κοινωνικό κίνημα μετά τη μεγάλη κρίση της δεκαετίας του 1970. Θα περιοριστούμε στις έννοιες αυτές, όπως διαμορφώθηκαν από τον

γράφοντα στον χώρο των παραπάνω συζητήσεων και βρίσκονται στο ευρύτερο εννοιολογικό πλαίσιο των τριών κειμένων που παρουσιάζονται σε αυτόν τον τόμο¹⁴

Αρχίζουμε με τη σπινοζική εκδοχή της σχέσης πλήθους και πολιτικής κοινωνίας.

«Εφόσον οι άνθρωποι (...) καθοδηγούνται περισσότερο από το πάθος παρά από τον λόγο, έπεται ότι αν το πλήθος ομονοεί κατά τρόπο φυσικό και δέχεται να καθοδηγείται από ένα κοινό πνεύμα, αυτό δεν οφείλεται στην καθοδήγηση του λόγου αλλά σε κάποιο κοινό πάθος, όπως (...) η ελπίδα, ο φόβος, ή η επιθυμία εκδίκησης για κάποια κοινή ζημία. Εξ άλλου όλοι οι άνθρωποι φοβούνται τη μοναξιά, διότι κανένας μέσα στη μοναξιά δεν έχει τη δύναμη να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να εξασφαλίζει όσα είναι απαραίτητα για τη ζωή· από εδώ προκύπτει ότι οι άνθρωποι εκ φύσεως επιθυμούν την πολιτική κοινωνία και ότι δεν μπορεί να συμβεί να τη διαλύσουν ποτέ εντελώς.»¹⁵

Δεν χρειάζεται να δεχτούμε τα περί «λόγου» και «πάθους», ούτε την «εκ φύσεως επιθυμία» της πολιτικής κοινωνίας, ούτε και το αδύνατο της διάλυσής της, για να κατανοήσουμε αυτό που χρειαζόμαστε από την παραπάνω σύνδεση του πλήθους με την πολιτική κοινωνία. Αυτό που χρειαζόμαστε είναι η ψυχοκοινωνική προσέγγιση της σχέσης και το ιστορικό της βάθος. Και η σημασία που έχουν αυτά για την κατανόηση της ιστορικής διάστασης του επιδιωκόμενου από το κοινωνικό κίνημα τέλους της πολιτικής κοινωνίας και του κράτους.

Τι είναι, λοιπόν, η πολιτική κοινωνία;

«Κάθε κοινωνία στην οποία υπάρχει κράτος λέγεται πολιτική κοινωνία· το σώμα του κράτους στο σύνολό του ονομάζεται πολιτικό σώμα και οι κοινές υποθέσεις του κράτους, οι οποίες εξαρτώνται από τη διοίκηση εκείνου έχει την εξουσία, αποτελούν την Πολιτεία.»¹⁶

Και τι είναι το κράτος;

«Το δίκαιο που ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους λέγεται συνήθως κράτος· και αυτό το κατέχει με απόλυτο τρόπο εκείνος που, με κοινή συναίνεση, έχει τη μέριμνα της πολιτείας, δηλαδή τη μέριμνα να θεσπίζει, να ερμηνεύει και να καταργεί τους νόμους, να οχυρώνει τις πόλεις, να αποφασίζει σχετικά με τον πόλεμο και την ειρήνη κτλ.»¹⁷

Σύμφωνα με την παρατήρηση που προηγήθηκε για το ιστορικό βάθος αλλά και το ιστορικό τέλος του κράτους, διαβάζουμε τα παραπάνω με τρόπο συμβατό με την γκραμσιανή έννοια του κράτους ως ιστορικά καθορισμένη ενότητα της ιδιωτικής και της πολιτικής κοινωνίας. Και κρατάμε ότι το κράτος, όσο υπάρχει, ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους για κάθε είδος πολιτεύματος. Μας μένει η έννοια του πλήθους. Παρακάμπτουμε το σήμερα, τον διαφωτισμό, την αναγέννηση, τον μεσαίωνα. Πάμε κατ' ευθείαν στον Αριστοτέλη, αρχίζοντας με τα είδη του πολιτεύματος.

«Πολίτευμα είναι η εξουσία των πόλεων· και είναι ανάγκη η εξουσία να ασκείται ή από ένα ή ολίγους ή πολλούς· και όταν μεν ο ένας ή οι ολίγοι ή οι πολλοί ασκούν

¹⁴ Αφήνω για άλλη ευκαιρία τα σχόλια στις θέσεις των Νέγκρι και Χαρντ πάνω στο θέμα. βλ Michael Hardt & Antonio Negri. 2011. *Πλήθος. Πόλεμος και δημοκρατία στην εποχή της αυτοκρατορίας*. Μτφρ. Γ. Καράμπελας. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

¹⁵ Μπαρούχ Σπινοζα. 1997. *Πολιτική Πραγματεία*. Μτφρ. Α. Στυλιανού. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, Κεφ 6. Παρ.1

¹⁶ όπ. Κεφ.1, παρ.1

¹⁷ όπ. Κεφ.1, παρ.17

*την εξουσία προς το κοινό συμφέρον, αυτά πρέπει να είναι τα ορθά πολιτεύματα· ενώ σε όσα η εξουσία ασκείται προς το ίδιον συμφέρον του ενός των ολίγων ή του πλήθους, πρέπει να είναι παρεκβάσεις».*¹⁸

Έχουμε τα ακόλουθα, κατά τον Αριστοτέλη, πολιτεύματα. Εξουσία του ενός: ορθό πολίτευμα, η βασιλεία· παρέκβαση, η τυραννίς. Εξουσία των ολίγων: ορθό πολίτευμα, η αριστοκρατία· παρέκβαση, η ολιγαρχία. Εξουσία των πολλών: ορθό πολίτευμα, η πολιτεία· παρέκβαση, η δημοκρατία. Τα κρατάμε γλωσσικά ως έχουν αυτά, εκτός από την εξουσία των πολλών που, ως ορθό πολίτευμα θα τη λέμε δημοκρατία, όπως έχουμε συνηθίσει (και όχι πολιτεία), ενώ ως παρέκβαση, θα τη λέμε παρεκβατική δημοκρατία (και όχι απλά δημοκρατία).

Συνοψίζουμε την έως τώρα έννοια του πλήθους. Πλήθος είναι ένα σύνολο ανθρώπων η δύναμη του οποίου, μέσω της συναίνεσής του, ορίζει το κράτος σε κάθε πολίτευμα· και, μέσω της πολιτικής του δράσης, ορίζει το κράτος ορθά στη δημοκρατία και παρεκβατικά στην παρεκβατική δημοκρατία.

Έχει ιδιαίτερη σημασία η γλωσσική αυτή διαφοροποίηση: «παρεκβατική δημοκρατία» στη θέση του «οχλοκρατία», όπως συνήθως λέγεται η δημοκρατική παρέκβαση. Η έννοια του «όχλου» παραπέμπει αφενός στη «μάζα», η οποία στερεί από το πλήθος την ατομικότητα των μελών του, αφετέρου και συμπληρωματικά, στη φαυλότητα ως στέρξη του ήθους. Οι παραπομπές αυτές κρύβουν την αρχή της δημοκρατικής παρέκβασης, η οποία, μένοντας στην αριστοτελική της διατύπωση, είναι ότι κατ' αυτήν το πλήθος δεν ασκεί την εξουσία προς το «κοινό συμφέρον» όλων αλλά προς το «ίδιο συμφέρον» των συμμετεχόντων. Η προς το ίδιο συμφέρον των συμμετεχόντων άσκηση της εξουσίας από το πλήθος δεν στερεί από τα μέλη του πλήθους ούτε την ατομικότητά τους ούτε το ήθος εν γένει. Τα στρέφει όμως —και σε αυτό συνίσταται η παρέκβαση— προς ένα ήθος διαφορετικό από το ήθος της άσκησης της εξουσίας προς το κοινό συμφέρον. Με την έννοια αυτή, «ο καθένας για τον εαυτό του» είναι η αρχή της παρεκβατικής δημοκρατίας.

Έχει, επίσης, ιδιαίτερη σημασία η διατήρηση του όρου «δημοκρατία» στη θέση της Αριστοτελικής πολιτείας, στο «καθαρά εννοιολογικό επίπεδο» στο οποίο προηγουμένως διατηρήθηκε ο όρος «κομμουνισμός». Η φθορά του όρου «κομμουνισμός» στο πλαίσιο των καθεστώτων του «υπαρκτού σοσιαλισμού» δεν είναι μεγαλύτερη από τη φθορά του όρου «δημοκρατία» στο πλαίσιο των καθεστώτων της «ελεύθερης αγοράς». Βάζοντας λοιπόν σε παρένθεση τώρα τη φθαρμένη έννοια της «δημοκρατίας», όπως κάναμε πριν με την έννοια του «κομμουνισμού», ο όρος ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ θα κρατηθεί εδώ με την αριστοτελική έννοια του ορθού πολιτεύματος των πολλών. Σε αυτό το πλαίσιο ισχύει η διάκριση ανάμεσα στην άμεση δημοκρατία και την αντιπροσωπευτική δημοκρατία.

Γυρνάμε στο πλήθος, με την έννοια που δώσαμε στον όρο παραπάνω, και στον Σπινόζα. Ποια είναι η θέση των πολιτών και των υπηκόων στο πλήθος;

*«Αποκαλούμε τους ανθρώπους πολίτες, όταν, κατά το δίκαιο της πολιτικής κοινωνίας, απολαμβάνουν όλα τα πλεονεκτήματα του πολιτικού σώματος· και τους αποκαλούμε υπηκόους, όταν είναι υποχρεωμένοι να υπακούουν στους νόμους και τα προστάγματα του πολιτικού σώματος.»*¹⁹

¹⁸ Αριστοτέλους Πολιτικών Γ.1279α.26 «*Επει δε πολιτεία μεν και πολίτευμα σημαίνει ταυτόν, πολίτευμα δ' εστί το κύριον των πόλεων, ανάγκη δ' είναι κύριον ή ένα ή ολίγους ή τους πολλούς, όταν μεν ο εις ή οι ολίγοι ή οι πολλοί προς το κοινόν συμφέρον άρχωσι ταύτας μεν ορθάς αναγκαίον είναι τας πολιτείας, τας δε προς το ίδιον ή του ενός ή των ολίγων ή του πλήθους παρεκβάσεις»*

¹⁹ όπ. Κεφ.3, παρ.1

Δηλαδή το πλήθος είναι μια ολότητα πολιτών όταν έχει συγκροτηθεί σε πολιτικό σώμα («απολαμβάνει όλα τα πλεονεκτήματα του πολιτικού σώματος»). Και είναι μια ολότητα υπηκόων όταν υπόκειται στο πολιτικό σώμα («είναι υποχρεωμένο να υπακούει στους νόμους και τις προσταγές του πολιτικού σώματος»). Αν, σε αυτή τη βάση, το πλήθος είναι μια ενιαία ολότητα πολιτών και υπηκόων, τότε ο υπήκοος, ως πολίτης-υπήκοος, είναι υπήκοος του Εαυτού του. Αλλά από το πλήθος μπορεί να αποσπαστεί ένα μικρό μέρος πολιτών-υπηκόων αφήνοντας στο πλήθος τους υπηκόους που δεν είναι πολίτες. Στην περίπτωση αυτή τα μέλη του πλήθους, ως καθαροί υπήκοοι, είναι υπήκοοι ενός Άλλου, ο οποίος βρίσκεται απέναντι στο πλήθος.

2.2

Δημοκρατία και ολιγαρχία

Η σχέση του πολίτη με τον υπήκοο έχει ιδιαίτερη σημασία σήμερα όπου οι λεγόμενοι «πολίτες» ως μέλη του πλήθους δεν είναι πολίτες, είναι πλέον καθαροί υπήκοοι. Και όχι μόνο δεν «απολαμβάνουν όλα τα πλεονεκτήματα του πολιτικού σώματος», αλλά ένα σημαντικό μέρος τους δεν απολαμβάνει κανένα από αυτά. Πρώτα, οι χωρίς πολιτικά δικαιώματα αλλά με οικονομικές υποχρεώσεις —αναγκαίες για την επιβίωση του κεφαλαιοκρατικού οικονομικού συστήματος στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης— μετακινούμενοι, οι από συνήθεια λεγόμενοι «μετανάστες». Έπειτα, και σε συνέχεια με τους προηγούμενους, οι έχοντες μεν πολιτικά δικαιώματα αλλά μη απολαμβάνοντες κανένα από τα οικονομικά και κατ' επέκταση πολιτικά «πλεονεκτήματα του πολιτικού σώματος» καθώς ανήκουν στον —αναγκαίο επίσης για την επιβίωση του οικονομικού συστήματος— «εφεδρικό στρατό της εργασίας», για να θυμηθούμε έναν ιδιαίτερα επίκαιρο όρο της μαρξικής ανάλυσης του οικονομικού συστήματος. Ακολουθούν, κατά ιδιαίτερες κατηγορίες, σχεδόν όλοι πλην των ολίγων που μετέχουν της νέας κρατικής εξουσίας. Αλλά ας μην αναπτύξουμε το θέμα εδώ.

Ο λόγος του ότι οι λεγόμενοι «πολίτες» δεν είναι πλέον πολίτες είναι ότι το πλήθος δεν αποτελεί πλέον πολιτικό σώμα, καθώς η μέχρι πρότινος παρεκβατική αστική δημοκρατία έχει παραχωρήσει τη θέση της στην, εξίσου παρεκβατική, αστική ολιγαρχία. Δεν είναι οι «πολλοί» αλλά οι «ολίγοι» που ορίζουν το σημερινό πολίτευμα —ένα, εξ αρχής και κατ' αρχήν παρεκβατικό πολίτευμα. Οι πολλοί συμμετέχουν σε αυτό, όσοι δέχονται να συμμετέχουν, κατά τις διαδικασίες του πολιτικού θεάματος —για να μην ξεχνάμε τον Ντεμπόρ— μέρος του οποίου είναι η φερόμενη ως «δημοκρατική εκλογή» των οργάνων του ολιγαρχικού κράτους.

Και τι είναι η ολιγαρχία; Ο λόγος ξανά στον Αριστοτέλη.

«Το ότι την εξουσία στις ολιγαρχίες και τις δημοκρατίες την έχουν οι λίγοι ή οι πολλοί είναι κάτι που συμβαίνει εξ αιτίας του ότι παντού οι εύποροι είναι λίγοι ενώ οι άποροι είναι πολλοί (...) αυτό στο οποίο διαφέρουν πραγματικά η δημοκρατία και η ολιγαρχία είναι η φτώχεια και ο πλούτος»²⁰

Η λέξη άπορος κρατήθηκε από το αριστοτελικό κείμενο και η λέξη «πενία» του κειμένου αποδόθηκε ως φτώχεια, για να διαβαστούν με την έννοια που τους δίνει η θέση του Μαρξ για την εργατική ικανότητα ως «απόλυτη φτώχεια», και για τον εργάτη ως εννοιολογικά «φτωχό».

²⁰ όπ. 1279β.35 «Εοικε τοίνυν ο λόγος ποιείν δήλον ότι το μεν ολίγους ή πολλούς είναι κυρίους συμβεβηκός εστιν, το μεν ταις ολιγαρχίαις το δε ταις δημοκρατίαις, διά το τους μεν **ευπόρους** ολίγους πολλούς δ' είναι τους **απόρους** πανταχού (...) ω δε διαφέρουσιν η τε δημοκρατία και η ολιγαρχία αλλήλων πενία και πλούτος εστιν»

«Η εργατική ικανότητα απογυμνωμένη από τα μέσα της εργασίας και από τα μέσα της ζωής είναι απόλυτη φτώχεια ως τέτοια, και ο εργάτης, ως η απλή προσωποποίηση της εργατικής ικανότητας, έχει τις ανάγκες του πραγματικά, ενώ τη δραστηριότητα της ικανοποίησής τους την έχει ως μη μη-αντικειμενική ικανότητα (μια δυνατότητα) περιορισμένη στην υποκειμενικότητά του. Ως τέτοιος, μιλώντας εννοιολογικά, είναι ένας φτωχός, (τα κεφαλαία είναι στο κείμενο) είναι η προσωποποίηση και η αποθήκη αυτής της ικανότητας που υπάρχει για τον εαυτό της σε απομόνωση από την αντικειμενικότητά της»²¹.

Στο διάβασμα αυτό, είναι σημαντική η συμμετρική σχετικότητα πόρων και ικανοτήτων: άπορος είναι ο κάτοχος ικανοτήτων, στερημένος των πόρων πραγμάτωσής τους· ενώ εύπορος είναι ο κάτοχος των πόρων πραγμάτωσής των ικανοτήτων, στερημένος των ικανοτήτων αυτών. Ο «άπορος» στερείται των πόρων παραγωγής της ζωής για την οποία είναι ικανός. Ο «εύπορος» στερείται των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής των οποίων κατέχει τους πόρους, έχει όμως τις ικανότητες εκμετάλλευσης των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής και την εξουσία της εκμετάλλευσής τους· εξ ου και, ως κάτοχος των πόρων, είναι εκμεταλλευτής των ικανοτήτων. «Μιλώντας εννοιολογικά», λοιπόν, «εργάτες» είναι οι πολλοί άποροι και «κεφαλαιοκράτες» είναι οι ολίγοι εύποροι. Οι δεύτεροι συγκροτούν την ολιγαρχία του πλούτου· οι πρώτοι απαρτίζουν το δημοκρατικό πλήθος.

Στη συμμετρική σχετικότητα πόρων και ικανοτήτων θεμελιώνεται η κεφαλαιοκρατική έννοια της ταξικότητας: οι δύο οικονομικές τάξεις είναι οι τάξεις της συμπληρωματικής κατοχής πόρων και ικανοτήτων. Από αυτήν την ταξικότητα απορρέουν συμπληρωματικές έννοιες: εργατική ικανότητα – μισθωτή εργασία, ικανότητα εκμετάλλευσης – κεφαλαιοκρατική εργασία. «Εργατική ικανότητα» είναι η ικανότητα παραγωγής της ζωής, τα υποκείμενα της οποίας στερούνται των πόρων πραγμάτωσής της και, προκειμένου να πραγματωθεί, τίθεται υπό την εξουσία των κατόχων των πόρων. «Μισθωτή εργασία» είναι η κατ' αυτόν τον τρόπο πραγμάτωση των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής. «Ικανότητα εκμετάλλευσης» είναι η ικανότητα ενεργοποίησης των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής, τα υποκείμενα της οποίας στερούνται των ικανοτήτων αυτών και, προκειμένου να ζήσουν οφείλουν να τις θέσουν υπό την εξουσία τους. «Κεφαλαιοκρατική εργασία» είναι η άσκηση της εξουσίας αυτής. Εξ ου και η αντίθεση ολίγων, σε αυτή την περίπτωση, υποκειμένων της κεφαλαιοκρατικής εργασίας προς αυτήν, όπως αναπτύσσεται στο κείμενο για την αλλοτρίωση ως συμμετρική προς την αντίθεση πολλών από τα υποκείμενά της προς τη μισθωτή εργασία.

Τα όσα ειπώθηκαν πριν για τον μετασχηματισμό της εργασίας στις συνθήκες της βιοπολιτικής παραγωγής είναι κεντρικά στην κατανόηση της σύγχρονης ταξικότητας. Η σημερινή ταξική διάκριση των ικανοτήτων σε «εργατικές ικανότητες» και «ικανότητες εκμετάλλευσης» υπερβαίνει τις μέχρι τώρα ταξικές διακρίσεις των ικανοτήτων. Στις εργατικές ικανότητες, πέρα από τις χειρονακτικές ικανότητες στον χώρο της οικονομικής εργασίας και τις άμεσα συσχετισμένες με αυτές διανοητικές ικανότητες συμπεριλαμβάνεται πλέον κάθε είδος διανοητικής ικανότητας στον συνολικό χώρο της οικονομικής, ιδεολογικής και πολιτικής εργασίας. Πρόκειται για μια εξαιρετικά σημαντική διεύρυνση της μέχρι τώρα οικονομικής έννοιας της εργατικής τάξης ως τάξης των «πολλών απόρων», στην οποία θεμελιώνεται και η πολιτική της ολοκλήρωσης ως «δημοκρατικό πλήθος».

Επιστρέφουμε στο ερώτημα, τι είναι η ολιγαρχία. Η απάντηση είναι: ολιγαρχία είναι η εξουσία του πλούτου. Αλλά ο πλούτος των εξ ορισμού ολίγων ευπόρων προϋποθέ-

²¹ Μαρξ. Οικονομικό χειρόγραφο 1861-1863 στο Karl Marx Frederick Engels. *Collected Works*. New York: International Publishers. Vol.30 σελ. 40

τει τη φτώχεια των πολλών απόρων —τη φτώχεια των φορέων της εργατικής ικανότητας, οι οποίοι στερούνται των πόρων εργασίας και ζωής. Η εξουσία των ολίγων του πλούτου έχει ως αναγκαία συνθήκη ύπαρξης, την επιβολή της φτώχειας στους πολλούς. Η φτώχεια των πολλών δεν είναι μια προς υπέρβαση αδυναμία του σημερινού κοινωνικού συστήματος, είναι το θεμέλιο της δύναμής του, όπως αποδεικνύεται από τις αναπτυσσόμενες στρατηγικές υπέρβασης της σημερινής μεγάλης του κρίσης.

Ποτέ οι έννοιες αυτές δεν ήταν τόσο επίκαιρες όσο σήμερα: στην εποχή που άρχισε με την κρίση της δεκαετίας του 1970 και αναπτύσσεται στο πνεύμα του νεοφιλελευθερισμού, περνώντας μετά το 2008 τη δική της κρίση. Η αναπτυσσόμενη ολιγαρχία υπάρχει μόνο κατ' αντίθεση, και κατά ενεργό αντιπαλότητα, προς τη δημοκρατία (ορθή ή παρεκβατική): η ολιγαρχική εξουσία του πλούτου υπάρχει υπό τον διαρκή φόβο της δημοκρατικής ανατροπής της από το πλήθος των φτωχών. Από τις δύο οικονομικές τάξεις, την τάξη των κατόχων των πόρων εργασίας και ζωής που στερούνται των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής, και την τάξη των στερημένων των πόρων εργασίας και ζωής που έχουν τις ικανότητες παραγωγής της ζωής, αναδύονται οι δύο πολιτικές τάξεις: η ολιγαρχία που ασκεί την εξουσία και το ανατρεπτικό δημοκρατικό πλήθος που παράγει τη ζωή.

Μια παρατήρηση για τη δυναμική της σχέσης των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής και των ικανοτήτων εκμετάλλευσης των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής. Όπως ειπώθηκε παραπάνω, οι δύο ικανότητες ορίζουν την κεφαλαιοκρατική ταξικότητα με τον ακόλουθο τρόπο. Η τάξη που κατέχει τις ικανότητες παραγωγής της ζωής δεν κατέχει τους πόρους παραγωγής της. Ενώ, συμπληρωματικά, η τάξη που κατέχει τους πόρους παραγωγής της ζωής δεν κατέχει τις ικανότητες παραγωγής της· κατέχει όμως τις ικανότητες εκμετάλλευσης των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής. Σε αυτό το πλαίσιο, οι ικανότητες εκμετάλλευσης είναι υποκατάστατο των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής. Και, γι' αυτόν τον λόγο, οι ικανότητες εκμετάλλευσης είναι αναγκαίες στους στερημένους των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής «εύπορους». Αλλά —για τον ίδιο ακριβώς τον λόγο— οι ικανότητες εκμετάλλευσης δεν είναι αναγκαίες στους κατόχους των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής «άπορους». Αυτή, λοιπόν, είναι η παρατήρηση: οι κάτοχοι των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής —εδώ φαίνεται η σημασία της καθολικότητας των ικανοτήτων όπως αναπτύσσονται στο πλαίσιο της βιοπολιτικής κοινωνίας— δεν έχουν ανάγκη των ικανοτήτων εκμετάλλευσης· η δική τους ταξική ανάγκη είναι η απαλλαγή τους από τους φορείς των ικανοτήτων εκμετάλλευσης.

2.3

Η οικουμενική δημοκρατία

Η ολιγαρχία λοιπόν ορίζει το σημερινό πολίτευμα, και όχι η «αριστοκρατία» κατά τον χαρακτηρισμό των Νέγκρι και Χαρντ οι οποίοι λένε:

«Περιγράφουμε την αναδύομενη αυτοκρατορία, αντλώντας κάπως ειρωνικά από την εκθειαστική παρουσίαση της αρχαίας Ρώμης από τον Πολύβιο ως μικτού καθεστώτος οριζόμενου από μια πυραμιδοειδή δομή, που συνδυάζει έναν μονάρχη, μια περιορισμένη αριστοκρατία και μία ευρύτερη (ψευδο-) δημοκρατική βάση»²²

Η διαφορά ανάμεσα στους δύο χαρακτηρισμούς, δεν είναι ανάμεσα στον μεταφορικό «αριστοκρατία» έναντι του κυριολεκτικού ολιγαρχία, όταν αποδίδονται στην παγκόσμια κεφαλαιοκρατική εξουσία —την εξουσία του πλούτου στις σημερινές ιστορικές συνθήκες.

²² Michael Hardt & Antonio Negri. *Commonwealth* ό.π σελ 275.

«Πολλοί στοχαστές έχουν πρόσφατα τεκμηριώσει τον σχηματισμό μιας υπερεθνικής ή παγκόσμιας κεφαλαιοκρατικής τάξης, συνδεδεμένης στενά με τις επιχειρήσεις και τους διάφορους κρατικούς και θεσμικούς ρυθμιστικούς παράγοντες, που λειτουργεί σαν μια νέα παγκόσμια αριστοκρατία»²³.

«Παγκόσμια αριστοκρατία» λένε μεταφορικά οι Νέγκρι και Χαρντ, «παγκόσμια ολιγαρχία», λέμε κυριολεκτικά εδώ. Αυτή, λοιπόν, δεν είναι η διαφορά των δύο χαρακτηρισμών. Η διαφορά είναι ανάμεσα στο τριαδικό σχήμα της «αναδυόμενης αυτοκρατορίας», το οποίο αντλούν από τον Πολύβιο οι Νέγκρι και Χαρντ για να αποδώσουν τον παγκόσμιο καπιταλισμό, και στο σχήμα της αναδυόμενης ολιγαρχίας, το οποίο αντλείται εδώ από τον Αριστοτέλη, αλλάζοντας το ιστορικό παράδειγμα.

Ο παγκόσμιος καπιταλισμός του παρόντος διαφέρει από τον διεθνή καπιταλισμό του παρελθόντος κατά τρεις τρόπους.

Πρώτον, ο παγκόσμιος καπιταλισμός έχει υπερβεί το έθος-κράτος, στο οποίο θεμελιώθηκε ο διεθνής καπιταλισμός. Και έχει υπερβεί το συναρτημένο με το έθνος-κράτος ιμπεριαλιστικό στάδιο του καπιταλισμού. Όπως αναπτύσσεται στο κείμενο για τον Δημόσιο χώρο, ο ιμπεριαλισμός δεν ήταν τελικά το «ανώτατο στάδιο του καπιταλισμού», όπως τον χαρακτήρισε ο Λένιν το 1916 κατά τη διάρκεια του πρώτου παγκόσμιου πόλεμου, προσβλέποντας στην επικείμενη επανάσταση που θα επέφερε το τέλος του κεφαλαιοκρατικού συστήματος.

Δεύτερον, ο παγκόσμιος καπιταλισμός δεν έχει ολοκληρωμένη κρατική δομή. Δεν υπάρχει ένα παγκόσμιο κράτος, σε αντικατάσταση της πολλαπλότητας των εθνικών κρατών, εντός του οποίου αναπτύσσεται η καπιταλιστική οικονομία ως παγκόσμιο οικονομικό σύστημα. Η τριαδική κρατική δομή του αναπτυσσόμενου παγκόσμιου καπιταλισμού, υπερεθνική, εθνική τοπική, παραμένει ανολοκλήρωτη στο υπερεθνικό της επίπεδο. Η πολιτειακή εξουσία του παγκόσμιου καπιταλισμού υπερβαίνει μεν το έθνος-κράτος, αλλά παραμένει διάχυτη σε έναν άτυπο πολυμερή υπερεθνικό κρατικό σχηματισμό, οικονομικών, ιδεολογικών και πολιτικών δικτύων, με διάφορα ανταγωνιστικά κέντρα ηγεμονικής εξουσίας, Ουάσιγκτον, Βρυξέλες, Μόσχα, Πεκίνο κ.α.

Τρίτον, ως προς το είδος του πολιτεύματος, η ατελής ακόμα πολιτειακή εξουσία του παγκόσμιου καπιταλισμού έχει ήδη περάσει από τις εθνικές δημοκρατίες, όπου υπήρχαν, στην παγκόσμια ολιγαρχία. Όπως λέγεται στο κείμενο για τον δημόσιο χώρο, η πτώση της αστικής δημοκρατίας συμπίπτει με την άνοδο της «μαζικής δημοκρατίας», μιας παρεκβατικής μορφής της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, όπως λέμε εδώ. Η μάζα, ως κατάσταση του πλήθους, θεμελιώνεται στη διάσπαση του προσώπου, η ακεραιότητα του οποίου αποτελεί την υποκειμενική αρχή της δημοκρατικής ατομικότητας. Και, όπως λέγεται επίσης στο κείμενο για τον δημόσιο χώρο, αυτός είναι ο ιστορικός λόγος για τον οποίο οι μάχες της δημοκρατικής οπισθοφυλακής του εθνικού κράτους εναντίον του νεοφιλελευθερισμού δεν είναι μάχες υπεράσπισης της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, παρά την περί του αντιθέτου ρητορεία. Για να ειπωθεί, τελικά, ότι εδώ θεμελιώνεται η θέση της άμεσης δημοκρατίας ως δημοκρατικός αντίλογος στο υφιστάμενο πολιτειακό καθεστώς.

Στην αναδυόμενη, σύμφωνα με τα παραπάνω, τριαδική κρατική δομή του παγκόσμιου καπιταλισμού δεν αντιστοιχεί η κατά τον Πολύβιο σύνθεση των πολιτευμάτων από την οποία «αντλούν» οι Νέγκρι και Χαρντ λέγοντας ότι «Η παγκόσμια αριστοκρατία θα είναι συνεχώς σε σύγκρουση με το μοναρχικό επίπεδο από πάνω και το “λαϊκό” επίπεδο από κάτω»²⁴. Τα τρία επίπεδα του αναδυόμενου υπερεθνικού καπιταλιστικού κράτους,

²³ ό.π 276

²⁴ ό.π. 278

υπερεθνικό, εθνικό και τοπικό, δεν διακρίνονται κατά το πολίτευμά τους. Το πολιτειακό πνεύμα του σύγχρονου παγκόσμιου καπιταλισμού είναι ενιαίο και ολιγαρχικό.

Ως προς τη συγκρότηση του αναδυόμενου ολιγαρχικού πολιτεύματος, ας μη γίνει η σύγχυση ανάμεσα στα δύο: την εσωτερική στο ολιγαρχικό πολίτευμα σύνδεση ολιγαρχίας - ηγεμονίας, μιας ηγεμονίας που αναδύεται από την εγγενή ιεραρχία της ολιγαρχίας και την κατά τον Πολύβιο σύνδεση αριστοκρατίας - βασιλείας ή, παρεκβατικά, ολιγαρχίας - τυραννίας. Ούτε υπάρχει, ούτε αναπτύσσεται σήμερα μια υπερεθνική μοναρχική εξουσία, που συνθέτει τα εθνικά κέντρα ολιγαρχικής εξουσίας, το καθένα από τα οποία συνθέτει τα τοπικά κέντρα δημοκρατικής εξουσίας.

Κατακλείδα

Το αναδυόμενο κράτος είναι ολιγαρχικό και στα τρία επίπεδα της συγκρότησής του: υπερεθνικό, εθνικό και τοπικό. Η απαιτούμενη από το πλήθος άμεση δημοκρατία παραμένει καθ' ολοκληρία εκτός της κρατικής δομής, δεν κινείται προς μια νέα «μεταβατική» κρατική εξουσία, τη δημοκρατική εξουσία στο τοπικό επίπεδο ενός υπό διαμόρφωση τριαδικού κράτους. Η παραπάνω θέση έχει ιδιαίτερη σημασία για το αναπτυσσόμενο κοινωνικό κίνημα. Η άμεση δημοκρατία, ως στόχος του κοινωνικού κινήματος, είναι κατά διπλό τρόπο άμεση: ως προς τα κοινωνικά υποκείμενα, είναι δημοκρατία προσώπων άμεσα —όχι μέσω των πολιτικών αντιπροσώπων— ως προς τις κοινωνικές σχέσεις, είναι κοινωνική δημοκρατία άμεσα —όχι μέσω της πολιτικής αντιπροσώπευσης. Και η άμεση δημοκρατία ολοκληρώνει την έννοια του πλήθους. Το πλήθος έχει, όπως έχουμε πει, τη δύναμη να ορίζει το κράτος σε κάθε πολίτευμα, μοναρχικό, ολιγαρχικό και δημοκρατικό. Και έχει, προσθέτουμε τώρα, τη δύναμη να υπερβεί το κράτος στην άμεση δημοκρατία.

Η υπέρβαση είναι οικουμενική: μπορεί να έχει μόνο παγκόσμια-ιστορική ύπαρξη του πλήθους, δηλαδή, ύπαρξη του πλήθους που είναι άμεσα συνδεδεμένο με την παγκόσμια ιστορία, θα πούμε επιστρέφοντας στη σκέψη του Μαρξ για να συνάγουμε, στο πλαίσιο της, την άμεση δημοκρατία από τον «κομμουνισμό»²⁵.

ΜΕΡΟΣ 3

Μία πρόταση ορισμού του κοινού

3.1

Η συγκρότηση του πλήθους σε δημόσιο σώμα

Είδαμε στα προηγούμενα τη δυναμική του κοινού και την έννοια του πλήθους. Θα επιχειρήσουμε τώρα τη σύνδεση των δύο σε έναν ορισμό του κοινού. Συζητήσαμε δύο διακρίσεις: ως προς την ανθρώπινη επικοινωνία, τη διάκριση του δημόσιου από το προσωπικό και ως προς τις σχέσεις εξουσίας, τη διάκριση του πολιτικού από το ιδιωτικό. Συζητήσαμε επίσης τη βασική, για όσα λέγονται εδώ, υπόθεση της ιστορικής υπέρβασης της διάκρισης του πολιτικού από το ιδιωτικό, και είδαμε τον διχασμό της υπέρβασης αυτής σε δύο αντιθετικές κατευθύνσεις: της αναδυόμενης ολιγαρχίας του πλούτου και του αναπτυσσόμενου κοινωνικού κινήματος. Στο πλαίσιο της υπόθεσης αυτής, θα ορίσουμε το κοινό με βάση τη διάκριση του δημόσιου από το προσωπικό, η οποία υπάρχει στη σημερινή κοινωνία και παραμένει στις δύο αντιτιθέμενες προοπτικές της.

²⁵ βλ. 1.3 παραπάνω: «ο κομμουνισμός μπορεί να έχει μόνο παγκόσμια-ιστορική ύπαρξη· παγκόσμια-ιστορική ύπαρξη των ατόμων, δηλαδή, ύπαρξη ατόμων που είναι άμεσα συνδεδεμένα με την παγκόσμια ιστορία»

Αρχίζουμε με τον ακόλουθο ορισμό:

— *Το κοινό είναι αυτό που συγκροτεί το πλήθος σε δημόσιο σώμα.*

Μια διευκρίνιση. Το πλήθος συγκροτείται σε *κοινωνικό σώμα* με δύο τρόπους: συγκροτείται σε *μια πολλαπλότητα προσωπικών σωμάτων* μέσω των διαφορετικών μεταξύ τους *κοινών* για τα μέλη μερών του πλήθους· και συγκροτείται σε *ένα δημόσιο σώμα* μέσω του ενός για όλα τα μέλη του πλήθους *κοινού*. Η αναφορά εδώ είναι σε αυτό το ένα κοινό.

Στον κοινωνικό χώρο του αστικού κράτους, ως ενότητας ιδιωτικής και πολιτικής κοινωνίας, τα προσωπικά κοινωνικά σώματα ανήκουν καθ' ολοκληρία στον χώρο της ιδιωτικής κοινωνίας. Προσωπικά σώματα είναι κατά βάση οι οικογένειες και κατ' επέκταση κάθε είδους κοσμικές και θρησκευτικές ενώσεις διαπροσωπικού χαρακτήρα. Από την πολλαπλότητα των προσωπικών σωμάτων διακρίνεται το ένα δημόσιο σώμα: το πλήθος ως ενιαία ολότητα συγκροτημένη σε κοινωνικό σώμα στον δημόσιο χώρο. Αλλά η πολλαπλότητα των προσωπικών σωμάτων δεν είναι η μόνη πολλαπλότητα από την οποία διακρίνεται το ένα δημόσιο σώμα: από αυτό αναδύεται μία νέα πολλαπλότητα: η πολλαπλότητα των δημόσιων σωμάτων, συμπληρωματική της πολλαπλότητας των προσωπικών σωμάτων. Σε αντιδιαστολή με τα προσωπικά σώματα, που ανήκουν αποκλειστικά στην ιδιωτική κοινωνία, τα δημόσια σώματα ανήκουν και στις δύο κοινωνίες, την ιδιωτική και την πολιτική, σύμφωνα με την τριμερή συγκρότηση του κοινωνικού χώρου, όπως την είδαμε πριν, διακρίνοντας τον προσωπικό από τον δημόσιο χώρο της ιδιωτικής κοινωνίας, τον οποίο ονομάσαμε συλλογικό χώρο, και τους δύο αυτούς από τον πολιτικό χώρο. Στον συλλογικό χώρο ανήκουν οι κάθε είδους συλλογικότητες παραγωγής της κοινωνικής ζωής και αναπαραγωγής των κοινωνικών υποκειμένων: οι επιχειρήσεις, οι ενώσεις, τα σωματεία κτλ στον χώρο παραγωγής της κοινωνικής ζωής· και τα θρησκευτικά, πολιτικά, επιστημονικά και καλλιτεχνικά σχήματα, στον χώρο αναπαραγωγής των κοινωνικών υποκειμένων. Ενώ στον πολιτικό χώρο ανήκουν τα σώματα της πολιτείας και των πολιτών: τα νομοθετικά, εκτελεστικά και δικαστικά σώματα εξουσίας της πολιτείας πάνω στους υπηκόους· και τα σώματα εξουσίας των πολιτών πάνω στην πολιτεία, όπως τα εκλεκτορικά σώματα και τα σώματα με τα οποία οι πολίτες «υποχρεούνται να αντιστέκονται με κάθε μέσο εναντίον οποιουδήποτε επιχειρεί να καταργήσει το Σύνταγμα», προκειμένου να διατηρήσουν τις αρχές του πολιτεύματος και, συμμετρικά, τα σώματα με τα οποία οι πολίτες ανατρέπουν το πολίτευμα.

Εμφανίζεται εδώ ένας εσωτερικός στην πολιτική οργάνωση διχασμός ανάμεσα στην ιδεολογικοπολιτική διάσταση της πολιτικής οργάνωσης, ως πολιτικού σχήματος αναπαραγωγής των κοινωνικών υποκειμένων το οποίο εντάσσει την πολιτική οργάνωση στην *ιδιωτική κοινωνία*· και την καθαρά πολιτική διάστασή της, ως σώματος των πολιτών το οποίο εντάσσει την πολιτική οργάνωση στην *πολιτική κοινωνία*. Ο διχασμός αυτός, που οδηγεί στο *παράδοξο της ιδιωτικότητας του πολιτικού*, όπως αναφέρεται στο κείμενο για τον Δημόσιο Χώρο, δεν είναι μόνο εγγενής στο αστικό κράτος αλλά αποτελεί θεμελιώδη αρχή της συγκρότησής του σε αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Καθώς βάσει του διχασμού αυτού οικοδομείται η ταξικότητα της αστικής δημοκρατίας: η ανάδυση μιας των δύο οικονομικών τάξεων σε κυρίαρχη πολιτική τάξη. Το παράδοξο αίρεται με το πέρασμα από την αντιπροσωπευτική δημοκρατία στην ολιγαρχία του πλούτου όπου ισχύει, όπως ειπώθηκε πριν, η ταυτότητα *ιδιωτικό = πολιτικό*.

Το κοινό, λοιπόν, είναι αυτό που συγκροτεί το πλήθος σε ένα ανάμεσα στο σύνολο των κοινωνικών του σωμάτων: το ενιαίο δημόσιο σώμα του, αυτό το οποίο αναδύεται από τα προσωπικά του σώματα και από το οποίο αναδύονται τα επί μέρους δημόσια σώματά του πλήθους, ιδιωτικά και πολιτικά. Τα επιμέρους δημόσια σώματα δεν προκύπτουν άμεσα από τα προσωπικά σώματα του πλήθους, οι επιχειρήσεις, οι κυβερνήσεις,

οι ενώσεις των πολιτών δεν προκύπτουν άμεσα από τις οικογένειες και τις διαπροσωπικές ενώσεις· διαμεσολαβεί το ενιαίο δημόσιο σώμα του πλήθους, από το οποίο αναδύονται όλα τα άλλα. Αν η δύναμη του πλήθους ορίζει το κράτος σε κάθε πολίτευμα, όπως είδαμε εξετάζοντας την έννοια του πλήθους, αυτό οφείλεται στη συγκρότηση του πλήθους σε δημόσιο σώμα.

Φτάνουμε έτσι στην ταξική διαίρεση. Το ενιαίο δημόσιο σώμα του πλήθους είναι το κοινωνικό σώμα στο οποίο αναπτύσσεται η ταξική διαίρεση ως οικονομική διάκριση των εκμεταλλευτών των ικανοτήτων παραγωγής της κοινωνικής ζωής από τους κατόχους των ικανοτήτων, η οποία, στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, ολοκληρώνεται πολιτικά στην αντίθεση της ολιγαρχίας του πλούτου προς τη δημοκρατία του πλήθους. Οι δύο τάξεις, η κυρίαρχη τάξη των εκμεταλλευτών των ικανοτήτων και η ανατρεπτική τάξη των κατόχων των ικανοτήτων παραγωγής της κοινωνικής ζωής, δεν είναι κοινωνικά σώματα του πλήθους, ιδιωτικά ή πολιτικά. Είναι μια διαίρεση των προσωπικών και δημόσιων σωμάτων του πλήθους που υπερβαίνει τη διάκριση της κοινωνίας σε ιδιωτική και πολιτική, καθώς συγκροτείται στο πλαίσιο της ιδιωτικής αλλά ολοκληρώνεται στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας με τη δυναμική των δύο τρόπων που μόλις είδαμε: τον (παράδοξο) τρόπο της καταρρέουσας κεφαλαιοκρατικής αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας και τον (υπερβαίνοντα το παράδοξο) τρόπο της αναδυόμενης ολιγαρχίας του πλούτου.

Να σημειώσουμε ότι η έννοια του δημόσιου σώματος δεν υπάρχει στη σπινοζική σκέψη με την οποία ξεκινήσαμε τη συζήτηση της έννοιας του πλήθους. Πηγαίνοντας εκεί, θα βρούμε το *πολιτικό σώμα* στη θέση του *δημόσιου σώματος* για το οποίο γίνεται λόγος εδώ. Η διαφορά στο αναλυτικό σχήμα είναι σημαντική, καθώς συνδέεται με τη διαφορά θέσεων ως προς την ιστορική δυναμική της πολιτικής κοινωνίας και του κράτους.

Κατά την αναπτυσσόμενη εδώ διαλεκτική, η οποία οδηγεί στην υπέρβαση του κράτους, το πολιτικό σώμα προκύπτει από τη διαίρεση του δημόσιου σώματος του πλήθους σε συλλογικό και πολιτικό σώμα. Στη συνέχεια, το πολιτικό σώμα διαιρείται σε σώμα της πολιτείας και των πολιτών. Και ακολουθεί η καθοριστική για την υπέρβαση του κράτους σύνθεση του σώματος των πολιτών με το συλλογικό σώμα. Η σύνθεση αυτή συγκροτεί εκείνο το μέρος του δημόσιου σώματος το οποίο μετασχηματιζόμενο σε μια «κοινοτική» κατεύθυνση, όπως θα δούμε στη συνέχεια, οδηγεί στην υπερβαίνουσα το κράτος άμεση δημοκρατία. Και αυτό το μέρος του δημόσιου σώματος, η ενότητα συλλογικού σώματος και σώματος των πολιτών, είναι εκείνο που καθορίζεται από τη δυναμική της κοινής κτήσης —την οικονομική διάσταση του κοινωνικού κινήματος που οδηγεί στην άμεση δημοκρατία.

Τρία σχόλια σχετικά με τη συγκρότηση του πλήθους σε δημόσιο σώμα.

Η έννοια του κοινωνικού σώματος.

Σε πολλές θεωρήσεις ο όρος κοινωνικό σώμα χρησιμοποιείται κατ' αναλογία προς το ανθρώπινο σώμα όπου, όπως λένε οι Νέγκρι και Χαρντ, «η αναλογία δεν χρησιμεύει απλώς για να τονιστεί η οργανική ενότητα, αλλά και για να ενισχυθεί και να φυσικοποιηθεί ο καταμερισμός των κοινωνικών λειτουργιών. Υπάρχει μόνο ένα κεφάλι, και τα ποικίλα άκρα και όργανα πρέπει να υπακούουν στις αποφάσεις και τις διαταγές του» έτσι ώστε «η αναγκαιότητα του κυρίαρχου» να είναι «η θεμελιώδης αλήθεια που εκφράζει η αναλογία». Λέγοντας αυτά οι Νέγκρι και Χάρντ οδηγούνται στο συμπέρασμα ότι «το πλήθος δεν είναι κοινωνικό σώμα ακριβώς γι' αυτό τον λόγο: επειδή το πλήθος δεν μπορεί να αναχθεί σε μια ενότητα και δεν υποτάσσεται στην εξουσία του ενός». Το οποίο, τελικά, θα αμφισβητήσουν: «Ίσως κάναμε λάθος νωρίτερα, όταν είπαμε (...) ότι ο πλήθος δεν είναι σώμα —αλλά αν ισχύει αυτό τότε κάναμε λάθος για τον σωστό λόγο. Αν, με άλλα λόγια, εξακολουθεί να ισχύει η αναλογία, είναι επειδή και το ίδιο το ανθρώπινο

σώμα είναι ένα πλήθος (...)» που σημαίνει ότι «ο ίδιος ο εγκέφαλος δεν λειτουργεί σύμφωνα με ένα συγκεντρωτικό μοντέλο της νοημοσύνης με έναν ενιαίο δρώντα»²⁶.

Η έννοια του κοινωνικού σώματος, εδώ, δεν είναι αναλογική προς το ανθρώπινο σώμα, με όποια έννοια και αν αυτό γίνεται κατανοητό. Ο όρος «σώμα» έχει μεν διαφορετικές ειδικές έννοιες σε κάθε περιοχή χώρου στο συνεχές φυσικός – κοινωνικός χώρος, αλλά οι έννοιες αυτές έχουν μια κοινή βάση. Ο χώρος, στην ολότητά του, από το φυσικό έως το κοινωνικό μέρος του συνεχούς, περιέχει σώματα. Το κάθε ένα από τα σώματα αυτά, οριζόμενο με τον τρόπο που αντιστοιχεί στην κάθε περιοχή του χώρου, είναι: (α) ένα σύνολο σχέσεων ανάμεσα σε ένα σύνολο στοιχείων του χώρου και ανάμεσα στο σύνολο των μερών του συνόλου αυτού και (β) η ολότητα των συσχετιζόμενων. Με την έννοια αυτή, οι όροι «σύστημα» και «σώμα» είναι συνώνυμοι με μια διαφορά έμφασης. Το **ΣΥΣΤΗΜΑ** επικεντρώνεται στις σχέσεις: είναι ένα σύστημα σχέσεων και η ολότητα των συσχετιζόμενων. Το **ΣΩΜΑ** επικεντρώνεται στα συσχετιζόμενα: είναι ένα σώμα συσχετιζόμενων και η ολότητα των σχέσεών τους.

Το πλήθος ως κοινωνικό σώμα.

Αν, όπως είπαμε, το πλήθος ως κοινωνικό σώμα έχει τη δύναμη να ορίζει το κράτος σε κάθε πολίτευμα, καθώς και τη δύναμη να υπερβεί το κράτος στην άμεση δημοκρατία· τότε δεν ισχύει εξ ορισμού ότι «το πλήθος δεν υποτάσσεται στην εξουσία του ενός». Αυτή είναι μια μόνο από τις κατευθύνσεις της δύναμης του πλήθους, η επιδιωκόμενη από το κοινωνικό κίνημα κατεύθυνση που οδηγεί στη **ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗ** του πλήθους. Αλλά υπάρχουν και οι άλλες, οι οποίες υπήρξαν καθοριστικές για την τώρα ιστορία του πλήθους. Είναι οι κατευθύνσεις που οδηγούν στην **ΑΥΘΥΠΟΤΑΓΗ** του πλήθους στην πολιτική εξουσία: του μονάρχη, στη μοναρχία· των ολίγων, στην ολιγαρχία· των πολιτικά οργανωμένων αντιπροσώπων, στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Το τελευταίο έχει ιδιαίτερη σημασία καθώς η αντιπροσωπευτική δημοκρατία, ως ορθά (μη παρεκβατικά) αντιπροσωπευτική, προϋποθέτει την κατά τα προηγούμενα συγκρότηση ανταγωνιστικών πολιτικών οργανώσεων οι οποίες πραγματώνουν την πολιτική αναπαραγωγή των κοινωνικών υποκειμένων και την άσκηση της πολιτικής εξουσίας.

Η δύναμη χειραφέτησης

Θα πρέπει εδώ να ειπωθεί ότι δεν είναι δυνατόν να υπερτιμηθεί η δύναμη αυθυποταγής του πλήθους. Σύμφωνα με τις κυρίαρχες ιδεολογίες, η αυθυποταγή συνιστά την ύψιστη αρετή της υπακοής ως ακόλουθο του σεβασμού στη θρησκευτική αρχή και την κοσμική ηγεσία: μια ηγεσία φυλετική ή εθνική, στο ιστορικό της βάθος, και ταξική, στη νεότερή της έκφανση. Είναι δυνατό όμως, αντίθετα, να υποτιμηθεί η δύναμη αυθυποταγής του πλήθους, από όσους αγωνίζονται για τη χειραφέτησή του. Και η υποτίμηση αυτή θα ήταν καταστροφική για την ανάπτυξη της δύναμης χειραφέτησης του πλήθους. Ο δρόμος της χειραφέτησης δεν ανοίγει με την καταγγελία μιας κατάστασης με τέτοιο ψυχικό και κοινωνικό βάθος όπως η αυθυποταγή. Ο δρόμος της χειραφέτησης ανοίγει με τη δημιουργία των ψυχικών και κοινωνικών προϋποθέσεων της χειραφέτησης, για τις οποίες θα μιλήσουμε αμέσως μετά βλέποντας το κοινό ως τρόπο επικοινωνίας. Και η δημιουργία των προϋποθέσεων αυτών προϋποθέτει, με τη σειρά της, τη συναίσθηση μιας θεμελιώδους αρχής: της ισότητας ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας, η οποία αποκλείει εγγενώς την υποταγή στον ένα, εκούσια ή επιβαλλόμενη.

Η συναίσθηση της ισότητας συνίσταται στην κατανόηση του ότι η ισότητα δεν είναι «ένα ιδανικό προς το οποίο θα πρέπει να προσαρμοστεί η πραγματικότητα», για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Μαρξ στο βαθύτερο πνεύμα τους, αλλά «μια πραγματική κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση». Και αυτό σημαίνει ότι η ισότητα δεν είναι το τέλος του κοινωνικού κινήματος αλλά η αρχή του: το κοινωνικό κίνημα δεν είναι ένα

²⁶ Michael Hardt & Antonio Negri. *Πλήθος*. ό.π σελ. 347, 354

κίνημα που καταλήγει στην ισότητα, αλλά που γεννιέται από την ισότητα. Και όταν αμφιβάλλουμε για την ισότητα —δεν υπάρχει κανένας που να μην έχει βρεθεί σε αυτήν τη θέση— είναι χρήσιμα τα λόγια του Ζακ Ρανσιέρ: «Πραγματικά, δεν γνωρίζουμε ότι οι άνθρωποι είναι ίσοι. Λέμε ότι ίσως να είναι. Αυτή είναι η γνώμη μας και προσπαθούμε να την επαληθεύσουμε, μαζί με εκείνους που σκέφτονται όπως εμείς. Αλλά ξέρουμε ότι αυτό το *ίσως* είναι που καθιστά δυνατή την κοινωνία των ανθρώπων»²⁷ Αυτό το *ίσως* συνήθως το λέμε *αξίωμα*: είναι αυτό που δεχόμαστε χωρίς αποδείξεις. Η ισότητα, θα πούμε εδώ, είναι το θεμελιώδες αξίωμα της δύναμης χειραφέτησης.

Η πολιτική ισότητα μας έχει παραδοθεί ως ισότητα απέναντι στον νόμο (ο νόμος είναι ίδιος για όλους). Με την ιδιαίτερη πολιτική της έννοια, η ισότητα είναι μια συνέπεια του αξιώματος της ισότητας για το οποίο μιλάμε εδώ. Με την γενική της έννοια, την έννοια του αξιώματος, η ισότητα υπερβαίνει τις πολιτικές σχέσεις, διέπει και τις ιδιωτικές σχέσεις. Και υπερβαίνει τις σχέσεις εξουσίας στο σύνολό τους —αυτό είναι το καθοριστικό στο πνεύμα του αξιώματος της χειραφέτησης: η ισότητα δεν υπάρχει μόνο απέναντι στους νόμους της κοινωνικής ζωής, πολιτικούς ή ιδιωτικούς ως προς το είδος της νομοθετικής εξουσίας, η ισότητα υπάρχει ως προς την κοινωνική ζωή στην πληρότητά της και στην ολότητα των σχέσεών της, δημόσιων και προσωπικών. Στην κοινωνική τους ζωή, οι άνθρωποι είναι διαφορετικοί, όχι άνισοι.

3.2

Το κοινό ως τρόπος επικοινωνίας

Επιστρέφουμε στον ορισμό: το κοινό είναι αυτό που συγκροτεί το πλήθος σε δημόσιο σώμα. Με αυτήν την έννοια, το κοινό είναι φανταστικό και υπαρκτό. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία. Το φανταστικό στοιχείο του κοινού είναι κεντρικό στην υπόστασή του. Το κοινό για το οποίο μιλάμε εδώ είναι, στην αφετηρία του, η φανταστική δυναμική μέσω της οποίας το πλήθος συγκροτείται σε δημόσιο σώμα: ό,τι υπάρχει ως κοινό αρχίζει ως κοινή φαντασία συγκρότησης του πλήθους σε δημόσιο σώμα-υποκείμενο της «πραγματικής κίνησης» που συγκροτεί την κοινότητα και «καταργεί τη σημερινή κατάσταση». Αλλά στην κίνηση αυτή, το κοινό είναι αδιαίρετα φανταστικό και υπαρκτό. Δεν μπορεί να είναι μόνο μια κοινή φαντασία που συγκροτεί το πλήθος σε δημόσιο σώμα, είναι και ένα υπαρκτό κοινό. Και, σε αυτή την ενότητα φανταστικού-υπαρκτού, το κοινό εξαντλεί τις διαστάσεις της ανθρώπινης νοημοσύνης: είναι συνειδητό και ασυνείδητο· είναι έλλογο και άλογο· και, ως έλλογο, είναι αληθές και ψευδές —ψευδές όπως η πλάνη και η αναγκαία για τη συντήρηση των σχέσεων ψευδής συνείδηση, και αληθές, όπως η γνώση και η κριτική προς την ψευδή συνείδηση θεωρία αλλαγής των σχέσεων.

Το κοινό, λοιπόν, είναι φανταστικό και υπαρκτό. Και, ως υπαρκτό, είναι πραγματικό και συμβολικό· ενώ ως συμβολικό είναι εικονικό και γλωσσικό. Όλα αυτά στη μεταξύ τους σχέση είναι το κοινό. Είδαμε ήδη ότι το κοινό είναι στην αφετηρία του φανταστικό. Θα πρέπει τώρα, περνώντας από το φανταστικό στο υπαρκτό κοινό, να αρχίσουμε από τη συμβολική του διάσταση, σημειώνοντας ότι το κοινό γίνεται θεμέλιο της ενσυνείδητης κοινωνικής υποκειμενικότητας καθώς αναπτύσσεται μέσω του εικονικού και γλωσσικού συμβολισμού. Και θα χρειαστεί εδώ να τονίσουμε τη σημασία των εικονικών ανάμεσα στα κοινά σύμβολα, αναγνωρίζοντας τη σύνδεση εικόνας και γλώσσας στη συγκρότηση της συνείδησης, σε αντιδιαστολή με την παραδοσιακή αναγωγή της συνείδησης στη γλώσσα. Η κοινή φαντασία και ο κοινός στοχασμός του υπαρκτού αναπτύσσονται ασυ-

²⁷ Η φράση με την οποία καταλήγει το κεφάλαιο Η λογική των ίσων στο Ζακ Ρανσιέρ. 2008. *Ο αδαής δάσκαλος. Πέντε μαθήματα πνευματικής χειραφέτησης*. Μτφρ. Δ. Μπουνάτου. Αθήνα: Νήσος.

νείδητα, από την πρωτογενή νοημοσύνη, και συνειδητά, μέσα από κοινές εικόνες και λέξεις.

Το κοινό, όμως, δεν μπορεί να υπάρχει με καθαρά συμβολικό τρόπο, μέσα από τα εικονικά και γλωσσικά του σύμβολα και μόνο, όσο σημαντικά και αν είναι αυτά. Οι κοινοί στοχασμοί ολοκληρώνονται σε κοινές πράξεις. Το κοινό υπάρχει ως κοινή πραγματικότητα. Αυτή είναι η βάση του κοινού. Μόνο σε μία πραγματική βάση, η συμβολική ύπαρξη και το φαντασιακό περιεχόμενο του κοινού μπορούν να λειτουργούν στην κατεύθυνση της συγκρότησης του πλήθους σε δημόσιο σώμα. Και αυτή η πραγματική βάση του κοινού, μια βάση που αποτελεί αντικείμενο κτήσης και ιδιοκτησίας στη συγκροτημένη σε κράτος κοινωνία, διασπάται με ανταγωνιστικό τρόπο: πρώτα, σε αντικείμενο της κρατικής ιδιοκτησίας και αντικείμενο της κοινής κτήσης· και έπειτα, στο εσωτερικό της κοινής κτήσης, διασπάται σε ιδιωτικό αντικείμενο συλλογικής κτήσης και πολιτικό αντικείμενο δημόσιας κτήσης. Το κοινωνικό κίνημα ως «πραγματική κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση», στρεφόμενο στον εαυτό του, είναι μια κίνηση διεύρυνσης της δημόσιας κτήσης και μετασχηματισμού της κοινής κτίσης, ως ενότητας συλλογικής κτήσης και διευρυμένης δημόσιας κτήσης, σε μια κοινοτική κατεύθυνση, όπως λέγαμε πριν.

Η σύμφωνα με τα παραπάνω διαλεκτική του κοινού σε φανταστικό-υπαρκτό, πραγματικά-συμβολικά υπαρκτό, και εικονικά-λεκτικά συμβολικό, είναι σημαντική στην εξέταση της σύνθεσης της οικονομικής με την ιδεολογικοπολιτική διάσταση του κοινού που συντελείται στο ιστορικό πλαίσιο της βιοπολιτικής παραγωγής. Μιας σύνθεσης, που ανατρέπει τα ιστορικά δεδομένα της κλασικής, στον μαρξιστικό χώρο, συζήτησης για τη διάκριση της οικονομικής «βάσης» από το ιδεολογικο-πολιτικό «εποικοδόμημα». Και η ανάλυση αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική στην κατανόηση της αλλαγής των περιεχομένων της κοινής κτήσης στο πλαίσιο της βιοπολιτικής παραγωγής.

Παρένθεση. Το συμβολικό εν γενέει, και με ιδιαίτερη σημασία ως περιεχόμενο του κοινού, είναι, όπως είδαμε εικόνα και γλώσσα. Η διαφορά της εικόνας από τη γλώσσα είναι κρίσιμη πολιτισμικά, όπως δείχνουν τα μεγάλα ιστορικά παραδείγματα της «οικονομαχίας» στο πλαίσιο των τριών βιβλικών θρησκειών, εβραϊκής, χριστιανικής, μουσουλμανικής. Τι είναι ο «εν αρχή λόγος»; Είναι «λόγος-πράξη» (όπως σκεφτόταν ο Φάουστ) ή «λόγος-λέξη» (όπως έγραφε το Ευαγγέλιο που κρατούσε στα χέρια του)²⁸; Και πώς ο λόγος-λέξη του *imperium* απειλήθηκε από την εικόνα-είδωλο του *sacerdotium* (όπως σκεφτόντουσαν ο Λέων ο Γ' και ο Κωνσταντίνος ο Ε'); Δεν θα μπορούμε, προφανώς, στο θέμα· πρέπει, όμως, να σημειωθεί η σημασία της διαφοράς, και της συμπληρωματικότητας, εικόνας και γλώσσας ως στοιχείων του κοινού στη σύγχρονη βιοπολιτική κοινωνία, η οποία συγκροτείται ως κοινωνία του θεάματος. Η αναφορά που έγινε πριν στην υπέρβαση της παραδεδομένης αναγωγής της συνείδησης στη γλώσσα έχει σημασία για την κατανόηση της εικόνας στη σύγχρονη κοινωνία του θεάματος.

Είμαστε τώρα σε θέση να δούμε τι είναι αυτό που συγκροτεί το πλήθος σε *κοινωνικό σώμα* και, κατ' επέκταση, σε *δημόσιο σώμα*. Αυτό που συγκροτεί το πλήθος σε *κοινωνικό σώμα* γενικά είναι ο τρόπος επικοινωνίας. Ο τρόπος επικοινωνίας συγκροτεί το πλήθος σε ένα δημόσιο σώμα, ως *ενιαίος* τρόπος δημόσιας επικοινωνίας· και σε *πολλά* σώματα, προσωπικά και δημόσια, ως *πολλαπλός* τρόπος προσωπικής και δημόσιας επικοινωνίας.

Αρχίσαμε με τον ορισμό του κοινού ως αυτό που συγκροτεί το πλήθος σε δημόσιο σώμα· μπορούμε τώρα να ολοκληρώσουμε τον ορισμό:

— *Το κοινό είναι ο κοινός τρόπος της δημόσιας επικοινωνίας*

Να σημειωθεί εδώ ότι καθώς, σύμφωνα με τα παραπάνω, ο δημόσιος χώρος είναι αδιαίρετα συλλογικός και πολιτικός και ως πολιτικός χώρος είναι αδιαίρετα χώρος των πολι-

²⁸ Goethe. *Faust*, Μέρος πρώτο, στίχοι 1224 - 1237

τών και της πολιτείας, το πλήθος, ως ενιαίο δημόσιο σώμα, ενεργεί αδιαίρετα ως σώμα συλλογικό, σώμα των πολιτών και σώμα της πολιτείας. Το «αδιαίρετο» δεν σημαίνει, βέβαια, ότι κάθε μέλος του πλήθους μετέχει εξίσου με όλα τα άλλα στους ιδιαίτερους στο κάθε μέρος του δημόσιου χώρου τρόπους επικοινωνίας. Σημαίνει μόνο ότι δεν υπάρχουν σύνορα για τα μέλη του πλήθους ανάμεσα στα μέρη του δημόσιου χώρου και, συνεπώς, ανάμεσα στους αντίστοιχους τρόπους της δημόσιας επικοινωνίας. Δεν υπάρχει διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον τρόπο δημόσιας επικοινωνίας των λειτουργών της πολιτείας και των πολιτών, ούτε ανάμεσα στον τρόπο δημόσιας επικοινωνίας των πολιτών και των ιδιωτών. Τα «μαζικά» μέσα επικοινωνίας, έντυπα και ηλεκτρονικά, φροντίζουν συστηματικά γι' αυτό. Και τι είναι ο τρόπος επικοινωνίας, προσωπικής ή δημόσιας;

Τρόπος επικοινωνίας

Ας αρχίσουμε ορίζοντας τον τρόπο επικοινωνίας κατά γένος και διαφορά:

- α Τρόπος επικοινωνίας είναι οι κοινωνικές σχέσεις, εννοούμενες ως σχέσεις κοινωνικών υποκειμένων, και οι κοινωνικές δυνάμεις.
- β Κοινωνικές δυνάμεις είναι οι υποκειμενικές ικανότητες και οι αντικειμενικές δυνατότητες πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας, εννοούμενες ως σχέσεις πράξεων επικοινωνίας.
- γ Αντικειμενικές δυνατότητες πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας είναι οι κοινωνικές δυνατότητες και ο φυσικός χώρος πραγμάτωσής τους.
- δ Φυσικός χώρος είναι η υλική ενέργεια και το φυσικό της πεδίο.
- ε Φυσικό πεδίο είναι η έκταση και ο χρόνος.

Σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό, ο τρόπος επικοινωνίας των ανθρώπων, χωρίς διακρίσεις ως προς τον αριθμό ή την κατάσταση των επικοινωνούντων, είναι τα ακόλουθα, σε μια διαλεκτική σχέση μεταξύ τους: οι σχέσεις των υποκειμένων (κοινωνικές σχέσεις)· οι σχέσεις των πράξεων επικοινωνίας (σχέσεις επικοινωνίας), από τις οποίες αναδύονται και στις οποίες πραγματώνονται οι κοινωνικές σχέσεις· οι υποκειμενικές ικανότητες πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας· οι κοινωνικές δυνατότητες πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας· και ο φυσικός χώρος της πραγμάτωσης, ως υλική ενέργεια, έκταση και χρόνος. Οι διαλεκτικές συνθέσεις όλων αυτών, όπως προκύπτουν από τον παραπάνω ορισμό του τρόπου επικοινωνίας, έχουν ιδιαίτερη σημασία.

Ας δούμε την πρώτη από τις παραπάνω συνθέσεις: τον τρόπο επικοινωνίας ως ενότητα κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικών δυνάμεων. Η σύνθεση αυτή είναι η γενίκευση της μαρξικής έννοιας του «τρόπου παραγωγής». Κατά τη μαρξική του έννοια, τρόπος παραγωγής είναι η σύνθεση των σχέσεων παραγωγής και των παραγωγικών δυνάμεων. Με την έννοια του τρόπου επικοινωνίας, όπως παρουσιάζεται εδώ, ο κατά Μαρξ τρόπος παραγωγής γίνεται κατανοητός ως τρόπος της οικονομικής επικοινωνίας. Σε αυτήν, λοιπόν, τη γενικότητα του, ο τρόπος επικοινωνίας αντιστοιχεί στο φάσμα των όσων λέγονται άλλοτε «πολιτισμός» και άλλοτε «κουλτούρα». Εδώ οι όροι «πολιτισμός», «κουλτούρα» και «τρόπος επικοινωνίας» είναι συνώνυμοι, αναφέρονται στο συνολικό φάσμα χωρίς διακρίσεις. Στη γλώσσα αυτή μπορούμε να μιλάμε για τον πολιτικό πολιτισμό (τον τρόπο της πολιτικής επικοινωνίας), κατ' επέκταση του οικονομικού πολιτισμού (του τρόπου της οικονομικής επικοινωνίας), και, διαιρώντας τον κοινωνικό χώρο σε μέρη, μπορούμε να φτάσουμε έως το όριο του προσωπικού πολιτισμού μιας συμβίωσης δύο ανθρώπων.

Κρίσιμες επίσης είναι και οι δύο τελευταίες συνθέσεις των στοιχείων του τρόπου παραγωγής: ο φυσικός χώρος ως ενότητα υλικής ενέργειας, έκτασης και χρόνου. Είναι οι συνθέσεις που οδηγούν στη μετά τη θεωρία της σχετικότητας έννοια του φυσικού χώρου. Το θέμα όμως εδώ δεν αντιμετωπίζεται ως θέμα της φυσικής θεωρίας του χώρου. Η κατά τα παραπάνω προσέγγιση του φυσικού χώρου έχει ιδιαίτερη σημασία στην έννοια

του κοινού καθώς το κοινό ως τρόπος επικοινωνίας δεν περιέχει τον φυσικό χώρο ως απόλυτο χώρο, ως χώρο-δοχείο, αλλά εντάσσει στον φυσικό χώρο τόσο τον χρόνο όσο και τη ενέργεια στην υλική της πληρότητα. Η σημασία της έννοιας αυτής του φυσικού χώρου φαίνεται στο ιδιαίτερα σημαντικό για τη δυναμική του κοινού θέμα των περιφράξεων. «Περίφραξη» είναι ο ιστορικός όρος για τη μετατροπή ενός φυσικού χώρου δημόσιας κτήσης σε χώρο κρατικής ή ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Καθοριστική στην έννοια αυτή της περιφράξης είναι η πλήρης, κατά τα παραπάνω, έννοια του φυσικού χώρου. Γιατί, προκειμένου να κατανοήσουμε την έννοια της περιφράξης στην ιστορική της δυναμική, και ιδιαίτερα στις σημερινές συνθήκες, θα πρέπει να τη θεωρήσουμε ως περιφράξη των παραγωγικών δυνάμεων, όπως θα δούμε αμέσως μετά και, εν τέλει, ως περιφράξη του κοινωνικού χώρου. Και τότε θα πρέπει ο φυσικός χώρος να έχει τη σύνθετη έννοια της ενέργειας, έκτασης και χρόνου.

Οι ενδιάμεσες συνθέσεις των στοιχείων του τρόπου επικοινωνίας, όπως τις είδαμε στον παραπάνω ορισμό του, δηλαδή οι κοινωνικές δυνάμεις και οι αντικειμενικές τους δυνατότητες, δεν είναι απλά ένα πέρασμα από τον τρόπο επικοινωνίας στον φυσικό του χώρο. Η κάθε μία έχει ιδιαίτερη θέση στην ανάλυση του κοινωνικού χώρου.

Ξεκινάμε με τις κοινωνικές δυνάμεις ως ενότητα υποκειμενικών ικανοτήτων και αντικειμενικών δυνατοτήτων πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας, τη δεύτερη από τις συνθέσεις που ορίζουν τον τρόπο επικοινωνίας. Η διάκριση των δύο στοιχείων από τα οποία αποτελούνται οι κοινωνικές δυνάμεις δεν είναι, η ίδια, μια αντικειμενική διάκριση που προϋπάρχει ως δεδομένο στην παραγωγή της κοινωνικής ζωής. Η διάκριση των κοινωνικών δυνάμεων σε υποκειμενικές ικανότητες και αντικειμενικές δυνατότητες είναι προϊόν της κοινωνικής αναπαραγωγής τους —της αναπαραγωγής τους κατά τη διαδικασία παραγωγής της κοινωνικής ζωής. Κατά τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής οι παραγωγικές δυνάμεις αναπαράγονται διαιρούμενες σε εργατικές ικανότητες (υποκειμενικές ικανότητες) και μέσα εργασίας (αντικειμενικές δυνατότητες). Η διάκριση αυτή των παραγωγικών δυνάμεων απορρέει από μια ιστορικά καθορισμένη διάκριση της ιδιοκτησίας των κοινωνικών δυνάμεων σε εργατική και κεφαλαιοκρατική ιδιοκτησία. Με τα λόγια του Μαρξ, όπως τα είδαμε στην αρχή, η υποκειμενική ικανότητα του εργάτη είναι «η εργατική ικανότητα απογυμνωμένη από τα μέσα της εργασίας» δηλαδή είναι μια ικανότητα «που υπάρχει για τον εαυτό της σε απομόνωση από την αντικειμενικότητά της». Η ευελιξία του ορισμού αυτού των ικανοτήτων είναι προφανής. Τίποτε δεν θα μπορούσε να είναι λιγότερο δεδομένο για τις παραγωγικές δυνάμεις από την εσωτερική τους διαίρεση σε εργατικές ικανότητες και μέσα εργασίας. Τελικά, οι υποκειμενικές ικανότητες των εργατών είναι αντιστρόφως ανάλογες των δυνατοτήτων κεφαλαιοκρατικής περιφράξης των παραγωγικών δυνάμεων. Και ποιο είναι το όριο της περιφράξης αυτής; Σε ένα είδος «διανοητικής εργασίας», για παράδειγμα, οι υποκειμενικές ικανότητες του εργάτη ορίζονται και από την προσωπική του βιβλιοθήκη, τον προσωπικό του ηλεκτρονικό υπολογιστή και τις προσωπικές διαδικτυακές του συνδέσεις. Ποια είναι η λειτουργία των περιφράξεων εδώ; Τι έχει μείνει σε δημόσια κτήση, τι έχει περάσει στην ιδιοκτησία του εργάτη και τι έχει περάσει στην ιδιοκτησία του κεφαλαιοκράτη; Άλλο παράδειγμα. Σε ορισμένες συνθήκες, οι οπτικές ικανότητες του εργάτη δεν ορίζονται μόνο από τα μάτια του αλλά και από τους φακούς επαφής του. Οι φακοί επαφής, στις συνθήκες αυτές, είναι μέρος του φυσικού σώματος του εργάτη, σε αντιδιαστολή με το μικροσκόπιο το οποίο, σε άλλες συνθήκες, είναι μέρος του φυσικού σώματος του κεφαλαίου.

Καταλήγουμε με τις αντικειμενικές δυνατότητες πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας ως ενότητα κοινωνικών δυνατοτήτων και φυσικού χώρου, την τρίτη από τις ορίζουσες τον τρόπο επικοινωνίας συνθέσεις. Και εδώ ισχύει ό,τι ειπώθηκε προηγουμένως. Ο διαχωρισμός των αντικειμενικών δυνατοτήτων σε κοι-

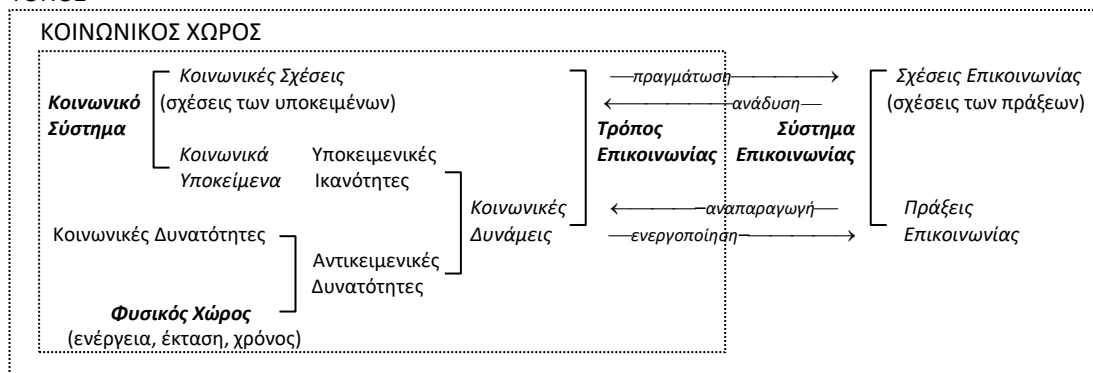
ωνικές δυνατότητες και φυσικό χώρο δεν είναι μια αντικειμενική διάκριση των αντικειμενικών δυνατοτήτων που υπάρχει ως δεδομένο, είναι προϊόν της κοινωνικής παραγωγής τους. Παράδειγμα. Σε μια ορισμένη αρχιτεκτονική, η αντικειμενική δυνατότητα εγκλεισμού σε ένα κελί εμπεριέχει τον φυσικό χώρο μιας πόρτας με κλειδί και την κοινωνική δυνατότητα ενός κλειδοκράτορα. Με την αλλαγή της αρχιτεκτονικής, που αντικαθιστά την κλειδαριά με μια μπάρα, η κοινωνική δυνατότητα του κλειδοκράτορα εκπίπτει: ενσωματώνεται στον φυσικό χώρο της πόρτας. Ας μην προχωρήσουμε άλλο στην ανάλυση του τρόπου επικοινωνίας, σταματάμε εδώ.

Μια μορφή, λοιπόν, του τρόπου επικοινωνίας είναι ο τρόπος δημόσιας επικοινωνίας: το κοινό, που συγκροτεί το πλήθος σε δημόσιο σώμα. Για να δούμε, τώρα, τι είναι αυτό το κοινό, θα πρέπει πρώτα να φέρουμε στην επιφάνεια την έννοια του κοινωνικού χώρου, που ήταν έως τώρα στο βάθος των λεγομένων

Κοινωνικός χώρος και τόπος

Οι έννοιες του κοινωνικού χώρου και του τόπου ολοκληρώνουν την έννοια του τρόπου επικοινωνίας. Μπορούμε να ορίσουμε τον κοινωνικό χώρο προσθέτοντας ένα ακόμη στοιχείο σε αυτά με τα οποία ορίσαμε τον τρόπο επικοινωνίας: τα κοινωνικά υποκείμενα: για την ακρίβεια, το σύνολο των επικοινωνούντων υποκειμένων. Φτάνουμε έτσι στην έννοια του κοινωνικού χώρου προσθέτοντας μια ακόμα σύνθεση των στοιχείων στην ολοκληρωμένη τους ολότητα: την σύνθεση του τρόπου επικοινωνίας με τα επικοινωνούντα υποκείμενα. Μένει η έννοια του τόπου στον οποίο αντιστοιχεί ο κοινωνικός χώρος. Στο ακόλουθο σχήμα παρουσιάζονται όλες αυτές οι έννοιες στη διαλεκτική τους σχέση.

ΤΟΠΟΣ



Σύμφωνα με το σχήμα αυτό: τόπος είναι ο βιωμένος κοινωνικός χώρος.

Δηλαδή:

— τόπος είναι ένας κοινωνικός χώρος και το σύστημα επικοινωνίας μέσω του οποίου πραγματώνονται και από το οποίο αναδύονται οι κοινωνικές σχέσεις του χώρου και ενεργοποιούνται αναπαραγόμενες οι κοινωνικές του δυνάμεις.

Και, στο νοηματικό αυτό πλαίσιο,

— κοινωνικός χώρος είναι ο φυσικός χώρος, το πλήθος των κοινωνικών υποκειμένων που υπάρχουν εντός του, και ο αναπτυσσόμενος ανάμεσά τους τρόπος επικοινωνίας.

Για παράδειγμα, τόποι είναι το σπίτι και η πόλη. Ας μείνουμε σε μια περίπτωση του πρώτου παραδείγματος, το σπίτι μιας συγκατοίκησης, που είναι και το παράδειγμα που υπάρχει στο κείμενο για τον δημόσιο χώρο. Τι είναι ένα σπίτι στη συγκεκριμένη περίπτωση; Αρχίζουμε, με ένα σύστημα σχέσεων συγκατοίκησης συμπληρωμένο με το σύνολο των κατοίκων. Ή εναλλακτικά, όπως λέγαμε πριν, αρχίζουμε με ένα σώμα κατοίκων

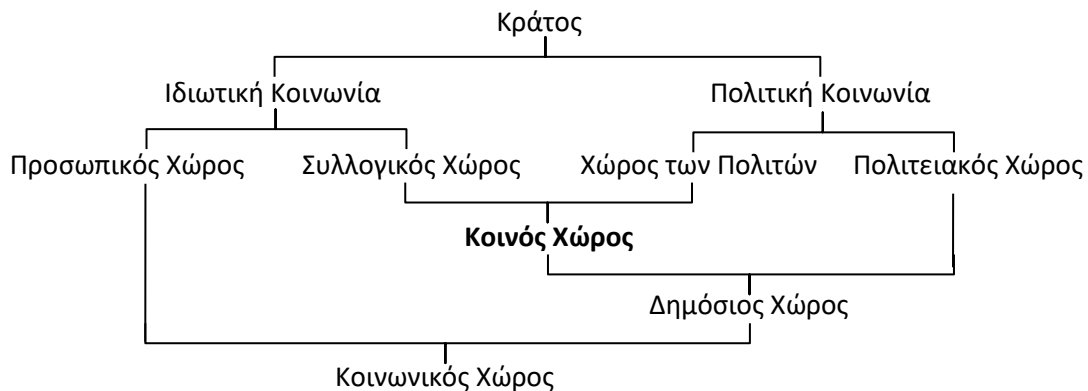
συμπληρωμένο με τις σχέσεις συγκατοίκησης ανάμεσά τους. Αλλά τα δύο αυτά ορίζουν τη συγκατοίκηση, όχι το σπίτι. Το σπίτι περιέχει και εκείνες τις κοινωνικές δυνάμεις που απαιτούνται για την πραγμάτωση των κοινωνικών σχέσεων της συγκατοίκησης. Συγκεκριμένα: τις υποκειμενικές ικανότητες της συγκατοίκησης και τις αντικειμενικές δυνατότητές της. Αυτό ακούγεται παράξενο: οι «υποκειμενικές ικανότητες της συγκατοίκησης» είναι μέρος του σπιτιού; Εξαρτάται από το τι εννοούμε «σπίτι». Με την έννοια που έχει εδώ ο όρος, όταν λέμε «πάω σπίτι μου» δεν εννοούμε έναν αρχιτεκτονικό χώρο (μια κατοικία) αλλά τους συγκατοίκους μου, τις σχέσεις μου μαζί τους κτλ· σε αυτά πάω, όταν «πάω σπίτι μου». Και, με αυτήν την έννοια, όταν πάω σπίτι μου δεν συναντώ τους ανθρώπους αυτούς αφηρημένα αλλά μέσα από τις συγκεκριμένες ικανότητές τους να σχετίζονται μαζί μου. Αν πάψουν να τις έχουν, δεν πάω σπίτι μου, πάω κάπου αλλού —οι ικανότητές τους είναι στοιχείο του σπιτιού μου αναπόσπαστο από αυτούς τους ίδιους. Και βέβαια, αυτό τώρα είναι προφανές, το σπίτι μου περιέχει έναν φυσικό χώρο: μια κατοικία. Αλλά όχι με τη στενή «αρχιτεκτονική» έννοια του όρου, δηλαδή μια υλική κατασκευή που καταλαμβάνει μια συγκεκριμένη έκταση στον φυσικό χώρο· το σπίτι μου είναι για τόσο χρόνο σπίτι μου όσο πραγματώνονται σε αυτό οι σχέσεις συγκατοίκησης. Όταν οι σχέσεις χαθούν, ή πριν υπάρξουν, δεν είναι το σπίτι μου αλλά μια κατοικία —στην ιδιοκτησία μου ίσως. Ούτε όμως αυτά αρκούν, υπάρχει κάτι ακόμα που ολοκληρώνει τις αντικειμενικές δυνατότητες που ορίζουν το σπίτι ως κοινωνικό χώρο συγκατοίκησης: οι απαιτούμενες για τη συγκατοίκηση κοινωνικές δυνατότητες· αυτές, για παράδειγμα, που χάνονται όταν η τράπεζα προχωρήσει σε κατάσχεση του σπιτιού γιατί δεν μπορώ πια να πληρώσω το δάνειο. Και, πάλι, δεν τελειώσαμε. Όλα αυτά ορίζουν μια αφαίρεση: τον κοινωνικό χώρο του σπιτιού όχι το σπίτι. Το σπίτι είναι ένας τόπος: ένας βιωμένος κοινωνικός χώρος. Όταν πάω σπίτι μου πάω εκεί όπου υπάρχουν οι σχέσεις επικοινωνίας που πραγματώνουν τις κοινωνικές σχέσεις συγκατοίκησης, εκεί όπου επιτελούνται οι πράξεις της συγκατοίκησης· αυτές, τελικά, ορίζουν το σπίτι.

3.3

Ο κοινός χώρος: το θεμέλιο του κοινού

Συγκεφαλαιώνουμε τα όσα έχουμε πει ως εδώ. Έχουμε ως δεδομένα την ιστορικά καθολική κοινωνική διάκριση ανάμεσα στην προσωπική και τη δημόσια επικοινωνία, και την υπό συγκεκριμένες ιστορικές προϋποθέσεις κρατική διάκριση ανάμεσα στην ιδιωτική και την πολιτική εξουσία. Με αυτά τα δεδομένα βλέπουμε ότι οι προσωπικοί κοινωνικοί χώροι ενός τόπου, κάθε τόπου, για να είναι πράγματι προσωπικοί στο ιστορικό πλαίσιο του σύγχρονου κράτους, θα πρέπει να είναι ιδιωτικοί. Αλλά ο ιδιωτικός χώρος δεν συμπίπτει με τον προσωπικό χώρο, τον υπερβαίνει. Ο ιδιωτικός ως προς την εξουσία χώρος διακρίνεται κατά την επικοινωνία σε προσωπικό και δημόσιο. Ενώ, από την άλλη πλευρά, ο δημόσιος ως προς την επικοινωνία χώρος διακρίνεται κατά την εξουσία σε ιδιωτικό και πολιτικό, ο οποίος με τη σειρά του διακρίνεται σε χώρο των πολιτών και πολιτειακό χώρο.

Έχοντας ονομάσει συλλογικό χώρο την τομή του ιδιωτικού και του δημόσιου χώρου, περνάμε στον κοινό χώρο, τον χώρο στον οποίο θεμελιώνεται το κοινό. Στο πνεύμα του συλλογικού χώρου στον οποίο συντίθενται, μέσω της τομής τους, ο ιδιωτικός και ο δημόσιος χώρος, θα δούμε τώρα τον κοινό χώρο ως σύνθεση, μέσω της ένωσής τους αυτή τη φορά, του συλλογικού χώρου με τον χώρο των πολιτών. Αναπτύσσεται, έτσι, η ακόλουθη δομή του κοινωνικού χώρου στις συνθήκες του σύγχρονου κράτους, στην οποία θα αναφερθούμε ως το **ΤΕΤΡΑΜΕΡΕΣ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΧΩΡΟΥ**.



Αυτή λοιπόν είναι η δομή του κοινωνικού χώρου, ως χώρου της ανθρώπινης επικοινωνίας στο πλαίσιο της κρατικής εξουσίας. Και το τετραμερές του κοινωνικού χώρου είναι η δομή με βάση την οποία μπορούμε να πούμε ότι ο κοινός χώρος στη σημερινή του μορφή βρίσκεται στο κέντρο του κοινωνικού χώρου, αποτελώντας τον χώρο σύνδεσης του προσωπικού χώρου με τον πολιτειακό χώρο. Αυτός, ακριβώς, ο κοινός χώρος, ο χώρος θεμελίωσης του κοινού, είναι ο χώρος της κοινής κτήσης για την οποία μιλήσαμε πριν.

Πρέπει, τώρα, να ορίσουμε τον τρόπο της δημόσιας επικοινωνίας, ο οποίος, σύμφωνα με τα προηγούμενα, είναι το κοινό που συγκροτεί το πλήθος σε δημόσιο σώμα. Ο ορισμός είναι προφανής: τρόπος της δημόσιας επικοινωνίας είναι ο τρόπος επικοινωνίας στον δημόσιο χώρο που αποτελείται από τον κοινό χώρο και τον πολιτειακό χώρο στην ενότητά τους.

Συνδέοντας τα όσα έχουμε δει έως τώρα για τον συλλογικό χώρο, τον χώρο των πολιτών, και τη θέση της ενότητάς τους στη δυναμική του κοινού, βλέπουμε το πώς η ενότητα αυτή (ο κοινός χώρος) θεμελιώνει τον τρόπο της δημόσιας επικοινωνίας (το κοινό). Ας μην αναπτύξουμε άλλο το θέμα εδώ. Μένουμε στην ύπαρξη της σχέσης: ο τρόπος της δημόσιας επικοινωνίας, στη διάκρισή της από την προσωπική επικοινωνία, θεμελιώνεται στον κοινό χώρο. Και μένουμε στην καθοριστική για τη δυναμική του κοινού συνέπεια της σχέσης: στην πολιτική του διάσταση, ο χώρος στον οποίο θεμελιώνεται ο τρόπος της δημόσιας επικοινωνίας είναι ο χώρος των πολιτών, όχι της πολιτείας.

Η συνέπεια αυτή είναι καθοριστική για τη δυναμική του κοινού, καθώς εγγράφει στη θεμελίωση του κοινού τη διαλεκτική προϋπόθεση της ιστορικής του κίνησης προς το τέλος της πολιτικής κοινωνίας και του κράτους. Το τέλος της πολιτικής κοινωνίας δεν ορίζεται έξω από αυτήν, αλλά από την εσωτερική σε αυτήν σύγκρουση πολιτών – πολιτείας. Φαίνεται τώρα καθαρά η δυναμική της σχέσης πλήθους, τρόπου δημόσιας επικοινωνίας, και κοινού χώρου: Το πλήθος έχει τη δύναμη να υπερβεί την πολιτική κοινωνία: ο τρόπος της δημόσιας επικοινωνίας, συγκροτώντας το πλήθος σε σώμα, του δίνει τη δύναμη· ο κοινός χώρος, στον οποίο θεμελιώνεται ο τρόπος της δημόσιας επικοινωνίας, περιέχει τον εσωτερικό στην πολιτική κοινωνία όρο της δύναμης.

Το θέμα στο οποίο θα πρέπει να σταθούμε εδώ είναι η διάκριση προσωπικής και δημόσιας επικοινωνίας που συγκροτεί τον κοινωνικό χώρο της δυναμικής αυτής. Η διάκριση είναι διαλεκτική. Αυτό σημαίνει ότι οι δύο τρόποι επικοινωνίας αναπτύσσονται περνώντας από την αντίθεση στη σύνθεση, ότι ο ένας από τους δύο είναι η αρχή, και ότι η αρχή αυτή, ως αρχή της ανθρώπινης επικοινωνίας, είναι η προσωπική επικοινωνία. Δηλαδή, αρχίζοντας από την προσωπική επικοινωνία, τον τρόπο της επικοινωνίας με τον οποίο η ανθρώπινη επικοινωνία υπάρχει ως ιδιαίτερο είδος επικοινωνίας, περνάμε μέσω της αντίθεσης στη δημόσια επικοινωνία, για να καταλήξουμε συνθέτοντας τους δύο αυτούς τρόπους επικοινωνίας στον κοινωνικό τρόπο της ανθρώπινης επικοινωνίας.

Η πρώτη στιγμή της διαλεκτικής του τρόπου επικοινωνίας είναι η στιγμή κατά την οποία η ανθρώπινη επικοινωνία αναδύεται από τον βιοφυσικό χώρο της επικοινωνίας. Τη στιγμή αυτή, η ανθρώπινη επικοινωνία είναι προσωπική επικοινωνία —επικοινωνία προσώπων. Αυτό είναι το κεντρικό θέμα της πραξιακής προσέγγισης που διέπει τα όσα λέγονται εδώ. Γιατί, μέσω του προσώπου, η ανθρώπινη επικοινωνία συνδέεται με την ελευθερία. Η ελευθερία κάνει τη διαφορά ανάμεσα στο κοινωνικό υποκείμενο και το πρόσωπο. Το κοινωνικό υποκείμενο, ως άτομο ή ένωση ατόμων, δεν είναι πρόσωπο· συγκροτείται σε πρόσωπο στην κοινωνική του σχέση με τα άλλα υποκείμενα, δηλαδή, καθώς παρουσιάζεται στα άλλα υποκείμενα του κοινωνικού του χώρου, αναγνωρίζεται από αυτά, και στη βάση της αναγνωρισμένης παρουσίας του σχηματίζει μαζί τους μια κοινή προσδοκία²⁹. Η ελευθερία ορίζει τον καθένα από τους τρεις αυτούς όρους συγκρότησης του προσώπου —η ελευθερία με την επικούρεια έννοια του όρου, ως άρνηση της αναγκαιότητας. Η αναγκαία εμφάνιση δεν είναι παρουσία, ούτε η από κοινού αναμονή του αναγκαίου είναι κοινή προσδοκία, και το ανάλογο ισχύει στην ενδιάμεση στιγμή της αναγνώρισης. Αλλά δεν χρειάζεται να συζητήσουμε το θέμα. Αυτό που χρειάζεται εδώ είναι απλά να φανεί η εγγενής σχέση της ελευθερίας με τη συγκρότηση του υποκειμένου σε πρόσωπο· και, μέσω της σχέσης αυτής, να φανεί η πρωτογενής σχέση της ελευθερίας με την προσωπική επικοινωνία. Δηλαδή να φανεί ότι η ελευθερία που υπάρχει στη δημόσια επικοινωνία έχει ένα προσωπικό θεμέλιο, υπάρχει στη βάση της προσωπικής επικοινωνίας, είναι η ελευθερία του προσώπου³⁰.

Συζητώντας το πνεύμα της άμεσης δημοκρατίας, ειπώθηκε πριν ότι είναι θεμελιώδης στο πνεύμα αυτό η διάκριση προσωπικού και δημόσιου, γιατί ως δημοκρατία των προσώπων, η άμεση δημοκρατία σέβεται κατ' αρχήν το πρόσωπο. Και ότι αυτός ακριβώς ο σεβασμός του προσώπου, είναι η βάση του ορισμού της άμεσης δημοκρατίας ως δημοκρατίας προσώπων σε αντιδιαστολή με την αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Βλέπουμε τώρα την αρχή του πνεύματος της άμεσης δημοκρατίας. Μέσω του προσώπου η άμεση δημοκρατία συνδέεται με την ελευθερία. Η δημοκρατία είναι άμεση ως πρωτογενής άσκηση της ελευθερίας του προσώπου στον δημόσιο χώρο. Και ως άσκηση της ελευθερίας, η άμεση δημοκρατία είναι αξίωμα του κοινωνικού κινήματος. Όπως και η ισότητα, σύμφωνα με όσα λέγαμε πριν, είναι αξίωμα της δύναμης χειραφέτησης του πλήθους, ως υποκειμένου της άμεσης δημοκρατίας. Τα δύο αξιώματα, η ελευθερία του προσώπου και η ισότητα, συντίθενται.

²⁹ Η κοινωνική σχέση (σχέση υποκειμένων) αναδύεται από τις σχέσεις επικοινωνίας (σχέσεις πράξεων) μέσω της παρουσίας του καθενός των συσχετιζόμενων υποκειμένων στα άλλα, της αναγνώρισης του από αυτά, η οποία συγκροτεί το υποκείμενο σε πρόσωπο, και τον αμοιβαίο σχηματισμό μιας κοινής προσδοκίας σχέσεων επικοινωνίας, η οποία συγκροτεί την σύνδεση των προσώπων σε κοινωνική σχέση. Για την ανάλυση του τρόπου ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας, κατά την οποία το υποκείμενο συγκροτείται σε πρόσωπο, και την πρακτική εφαρμογή της ανάλυσης αυτής στην αλλαγή των σχέσεων βλ. Δημήτρης Κωτσάκης, *Η αναστοχαστική πράξη*. Δεύτερο κεφάλαιο στο Συλλογικό. *Αναστοχαστική Πράξη. Ο αποκλεισμός στο σχολείο*. Αθήνα: Νήσος. 2010.

³⁰ Σχόλιο παραπομπής στο κείμενο για την αλλοτρίωση και τον κομμουνισμό αυτού του τόμου. Οι όροι «ελευθερία του προσώπου» και «ατομική ελευθερία» δεν είναι συνώνυμοι. Οριακά, μάλιστα, αντιτίθενται· όπως όταν, μέσω της αλλοτρίωσης, η «ατομική ελευθερία» οδηγεί στον εκπραγματισμό του προσώπου, δηλαδή, στην αναιρέση της ελευθερίας του προσώπου. Η «ατομική ελευθερία», θεμελιωμένη στην ατομική ιδιοκτησία, είναι ελευθερία δράσης του υποκειμένου. Η ελευθερία αυτή δεν εγγυάται, αν δεν οδηγεί στο αντίθετο, ότι η δράση του υποκειμένου θα είναι δράση συγκρότησής του σε πρόσωπο. Και μπορεί να οδηγεί στο αντίθετο: μπορεί να είναι δράση αποσυγκρότησης του προσώπου. Η δύναμη αυθυποταγής συνδέεται με την ατομική ελευθερία, χωρίς την ατομική ελευθερία δεν θα υπήρχε αυθυποταγή. Σε αντίθεση με τη δύναμη χειραφέτησης που συνδέεται με την ελευθερία του προσώπου.

Καταληκτικό σχόλιο

Είδαμε ότι η διάκριση του δημόσιου χώρου από την πολιτική κοινωνία πηγάζει από τη διάκριση των σχέσεων επικοινωνίας από τις σχέσεις εξουσίας, συμπληρωμένη από τη θέση ότι οι σχέσεις επικοινωνίας θεμελιώνουν τις κοινωνικές σχέσεις με τρόπο που καθιστά δυνατές μη εξουσιαστικές κοινωνικές σχέσεις. Ως προς τις σχέσεις εξουσίας, είδαμε ότι, στη σημερινή κρατική τους μορφή, διακρίνονται σε σχέσεις ιδιωτικής εξουσίας, της πατρικής, εργοδοτικής και των άλλων μορφών ιδιωτικής εξουσίας· και σε σχέσεις πολιτικής εξουσίας, της εξουσίας της πολιτείας πάνω στους υπηκόους και των πολιτών πάνω στην πολιτεία. Σε αυτή τη βάση, θεωρήσαμε ότι η δυναμική του δημόσιου χώρου διασφαλίζει τη δυνατότητα της κοινωνικής ολοκλήρωσης χωρίς την άσκηση πολιτικής εξουσίας. Και είδαμε αυτή τη δυνατότητα ως ιστορικό στόχο του κοινωνικού κινήματος.

Τα παραπάνω δεν σημαίνουν, προφανώς, ότι στον δημόσιο χώρο δεν υπάρχουν σχέσεις εξουσίας. Σημαίνουν μόνο ότι οι σχέσεις εξουσίας, που υπάρχουν στον δημόσιο χώρο και οι οποίες ενεργοποιούνται στη διαδικασία της κοινωνικής ολοκλήρωσης, απλά υπάρχουν εντός του δημόσιου χώρου, δεν είναι αυτές που τον συγκροτούν ως κοινωνικό χώρο. Συμβαίνει μάλιστα το αντίθετο: η άσκηση δημόσιας εξουσίας προϋποθέτει την ύπαρξη του δημόσιου χώρου, ο δημόσιος χώρος είναι ο χώρος στον οποίο συγκροτείται και ασκείται η δημόσια εξουσία, όταν υπάρχει και με όποια μορφή υπάρχει, πολιτική ή άλλη.

Είναι πλέον σαφές ότι η δημόσια εξουσία δεν έχει κατ' ανάγκη πολιτική μορφή, η πολιτική εξουσία δεν είναι παρά μια από τις ιστορικές μορφές της δημόσιας εξουσίας, η προς υπέρβαση κρατική της μορφή. Η πρωτογενής μορφή της δημόσιας εξουσίας, η μορφή εξουσίας που είναι αναγκαία για την κοινωνική ολοκλήρωση, είναι η εξουσία που διασφαλίζει την ελευθερία, ως επικούρεια αντίθεση στην αναγκαιότητα. Διακρίνονται έτσι δύο αντίθετες μορφές εξουσίας: η **ΑΜΥΝΤΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ**, η οποία απαιτείται για τη διατήρηση της ελευθερίας του προσώπου και, σε αντίθεση με αυτήν, η **ΕΠΙΘΕΤΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ**, μέσω της οποίας επιτελείται η καταστολή της ελευθερίας του προσώπου. Και η αμυντική εξουσία υπάρχει μόνο κατ' αντίθεση προς την επιθετική εξουσία, δεν υπάρχει ως εξουσία καθεαυτή.

Ο κοινός χώρος, για να γυρίσουμε στο θέμα, ως χώρος εξουσίας είναι χώρος αμυντικής εξουσίας —είναι ο χώρος στον οποίο συγκροτείται η εξουσία που διασφαλίζει την άμεση δημοκρατία. Γιατί ο κοινός χώρος, ο χώρος θεμελίωσης του τρόπου της δημόσιας επικοινωνίας, είναι —οφείλει να είναι ως κοινός— ο χώρος διασφάλισης της ελευθερίας του προσώπου, ο χώρος όλων που διασφαλίζει τον προσωπικό χώρο, τον χώρο ελευθερίας του καθενός. Η θεμελιώδης αρχή είναι ότι *η ελευθερία του προσώπου προϋποθέτει τη συλλογικότητα*. Εξ ου και το ότι, στη σημερινή κοινωνία, ο κοινός χώρος είναι η μετασηματιζόμενη ενότητα του συλλογικού χώρου και του χώρου των πολιτών. Ο μετασηματισμός, εγγεγραμμένος στην κίνηση υπέρβασης της πολιτικής κοινωνίας, τείνει προς την αυθυπέμβαση του χώρου των πολιτών. Η κίνηση οδηγεί σε ένα πέραν των συλλογικοτήτων καθολικό μέρος του κοινού χώρου που απαιτείται προκειμένου ο κοινός χώρος να ολοκληρωθεί ως χώρος της άμεσης δημοκρατίας. Ας κλείσουμε εδώ τον προτεινόμενο ορισμό του κοινού.

ΤΡΙΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

ΓΙΑ ΤΗ ΔΗΜΟΣΙΑ ΠΑΙΔΕΙΑ³¹

Διανύουμε, κατά κοινή ομολογία, μια περίοδο καθολικής κοινωνικής κρίσης και αναδιάρθρωσης του τρόπου παραγωγής και αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής. Η αναδιάρθρωση θεμελιώνεται στην εξελισσόμενη ανασύνταξη του τρόπου παραγωγής. Αλλά η νέα μορφή των σχέσεων παραγωγής δεν έχει ακόμα αναπτύξει πλήρως τα ουσιώδη της χαρακτηριστικά. Άρα η θεωρία που παρακολουθεί τη διαδικασία είναι ατελής, εκθέτει τάσεις και όχι ολοκληρωμένες πραγματικότητες. Και όσο υψηλότερος είναι ο βαθμός αφαίρεσης —όσο βαθύτερη είναι η θεώρηση— τόσο περισσότερο ταυτίζεται ο θεωρητικός με τον πρακτικό λόγο. Γιατί δεν μπορεί να φτάσει κανείς σε μια βαθύτερη θεώρηση της νέας εποχής απλώς και μόνο διαλύοντας τις ιδεολογικές αντιστάσεις στη συνειδητοποίηση της νέας πραγματικότητας. Θα πρέπει, ταυτόχρονα, να επιλέξει μέσα στην πυκνή και ρευστή ύλη των εμφανιζόμενων σχέσεων εκείνες που έχουν την ικανότητα της έλλογης ανασύνθεσης του αποσυντιθέμενου σημερινού κόσμου. Και, τότε, η θεωρητική έκθεση και το πρακτικό πρόγραμμα ταυτίζονται.

1. Ο ΝΕΟΣ ΤΡΟΠΟΣ ΠΑΡΑΓΩΓΗΣ

Ο υπό εξέλιξη τρόπος παραγωγής αναπτύχθηκε στις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Η νέα μηχανική, ηλεκτρική και χημική τεχνολογία της εποχής, η επιστημονική οργάνωση της εργασίας (τεϊλορισμός), η μαζική παραγωγή και κατανάλωση (φορντισμός) και το παρεμβατικό σύστημα του κρατικού ελέγχου της παραγωγής (κεϊνσιανισμός), είναι οι συντεταγμένες αυτού του τρόπου παραγωγής,³² που τώρα —στο τέλος του

³¹ Το κείμενο αυτό δημοσιεύτηκε στην *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, Έκδοση του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, 81/1991. Στην παρούσα αναπαραγωγή του για τη συμμετοχή μου στις τρέχουσες δημόσιες συζητήσεις (Ιανουάριος 1992) έχουν διορθωθεί τα σφάλματα του «δαίμονα του τυπογραφείου» τα οποία εκτός από την αλλαγή του τίτλου (η Δημόσια Παιδεία έγινε εκεί Δημόσια Υγεία) περιείχαν και την παράλειψη δύο κρίσιμων για την κατανόηση του κειμένου γραμμών. Με την ευκαιρία αυτή αντικατέστησα τους όρους δημόσια κοινωνία - δημόσια ζωή, με τους όρους πολιτική κοινωνία - πολιτική ζωή, και τον όρο γενική παιδεία με τον όρο ολοκληρωμένη παιδεία. Και πρόσθεσα κάποιες διευκρινίσεις στην έννοια της παιδείας, που φάνηκαν αναγκαίες μέσα από τις συζητήσεις που μεσολάβησαν. (Δ.Κ)

³² Ο David Harvey στο βιβλίο του *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, 1989, για την ανάλυση των πολιτικο-οικονομικών μετασχηματισμών του καπιταλισμού στο τέλος του 20^{ου} αιώνα, καταφεύγει, όπως λέει ο ίδιος, στη «γλώσσα και συνεπώς στις υποθέσεις της σχολής της ρύθμισης». Για μια εξέταση του ρεύματος και παρουσίαση της μεθοδολογίας του: Robert Boyer, *Η θεωρία της Ρύθμισης*, Εξάντας, 1988. Στις θέσεις που αναπτύσσω εδώ πάνω στο ίδιο θέμα, απέφυγα τη γλώσσα της ρύθμισης λόγω —ακριβώς— των υποθέσεων που εμπεριέχει. Απέφυγα, κυρίως, τις κεντρικές έννοιες του «καθεστώςτος συσσωρευσης» και «τρόπου ρύθμισης». Η μαρξική έννοια του «τρόπου παραγωγής», ως διαλεκτική «παραγωγικών δυνάμεων / παραγωγικών σχέσεων», δεν χρειάζεται μεσολαμβάνσεις για την εποπτεία της εμπειρικής ύλης —είναι, ως προς κάθε προδιαγραφή, επαρκής και, μάλιστα, ιδιαίτερα ευαίσθητη στις εμπειρικές διακυμάνσεις. Οι ενδιάμεσες θεωρητικές κατασκευές της «θεωρίας της ρύθμισης» έχουν, τελικά, άλλο ρόλο. Λειτουργούν ως φράγματα, που διοχετεύουν τη ροή της εμπειρίας σε κατευθύνσεις περισσότερο εμπειριστικές και λιγότερο διαλεκτικές.

Να σημειωθεί ότι η έννοια του «τρόπου παραγωγής», ως διαλεκτική ενότητα των παραγωγικών δυνάμεων (ικανότητες και μέσα παραγωγής) και των σχέσεων πραγμάτωσης των παραγωγικών

αιώνα– βρίσκεται σε κρίση. Η επιστροφή στις αρχές, που εκφράστηκε με την αναγέννηση του πνεύματος της αγοράς και συμπυκνώθηκε στην αναβίωση του Άνταμ Σμιθ, είναι χαρακτηριστική του βάθους των συντελούμενων ανακατατάξεων. Τίποτε δεν είναι δεδομένο, εκτός από τις ιστορικές αρχές του κεφαλαίου ως θεμελιώδους κοινωνικής σχέσης.

Στα μέσα της δεκαετίας του '70 η γενική κρίση είναι μια αναπότρεπτη πραγματικότητα. Σήμερα, δεκαπέντε χρόνια μετά, οι τεχνολογικές πλευρές του νέου τρόπου παραγωγής είναι σε πλήρη ανάπτυξη. Η τεχνολογία είναι πλέον πυρηνική-ηλεκτρονική και όχι απλώς μηχανική-ηλεκτρική, είναι βιολογική και όχι απλώς χημική. Παράλληλα, χρησιμοποιώντας τις νέες τεχνολογίες, αναπτύσσονται νέες μορφές οργάνωσης της εργασίας, κριτικές στον τειλορισμό, νέες δομές της παραγωγής και της κατανάλωσης, κριτικές στον φορντισμό, ενώ ανασυντάσσεται η σχέση κράτους και παραγωγής με τρόπο κριτικό στον κείνσιανισμό. Η ηλεκτρονική ολοκλήρωση της παραγωγής επιτρέπει την αποκέντρωση της εργασίας και την ανασύνταξη, σ' αυτήν τη βάση, των παραγωγικών λειτουργιών. Η παραγωγή διαχέεται. Η ευέλικτη ειδικευση και οργάνωση της εργασίας μετασχηματίζει οντολογικά την αποκεντρωμένη εργατική δύναμη, ενώ η διάχυση της παραγωγής εμφανίζει έναν μεγάλο αριθμό δυναμικών ενδιάμεσων παραγωγικών μονάδων όλων των μεγεθών. Με την προηγούμενη τεχνολογία η αναδιάταξη αυτή θα ήταν οικονομικά αδύνατη, καθώς θα εμπόδιζε τη συγκέντρωση του κεφαλαίου και θα συνεπαγόταν αύξηση του κόστους. Με τη νέα τεχνολογία η συγκέντρωση του κεφαλαίου δεν εμποδίζεται από την αποκέντρωση της εργασίας και τη διάχυση της παραγωγής, ενώ το κόστος δεν αυξάνεται. Αντίθετα, συνεκτιμώντας τους πολιτικούς παράγοντες –τη διάλυση της υπάρχουσας εργατικής συλλογικότητας και τον έλεγχο της εργατικής δύναμης– βλέπουμε ότι με την αποκέντρωση και τη διάχυση το κόστος μειώνεται. Αποτέλεσμα είναι η μείωση της αξίας της εργατικής δύναμης. Από την άλλη μεριά η συρρίκνωση της ζήτησης, που συνεπάγεται η μείωση της αξίας της εργατικής δύναμης, αντισταθμίζεται από τη διεύρυνση της ζήτησης, που συνεπάγεται η αύξηση της προς κατανάλωση υπεραξίας. Ο Keynes, προϊόν των φορντικών καταναλωτικών δομών, είναι, κατά μεγάλο μέρος, εκτός μάχης. Το κράτος-πρόνοια αποσυναρμολογείται και αχρηστεύεται. Ο αναδιανεμητικός ρόλος του κράτους δεν καταργείται, αλλάζει όμως κατεύθυνση. Η αναδιανομή της αξίας προς όφελος της εργατικής δύναμης συρρικνώνεται στο ελάχιστο όριο της κοινωνικής συνοχής, ενώ η προσοχή στρέφεται στον τρόπο της μη παραγωγικής κατανάλωσης της υπεραξίας. Η *ευελιξία* και ο *ανταγωνισμός* –ως συνθήματα– συνοψίζουν τη νέα κατάσταση. Η αναβίωση της αγοράς δεν είναι αποτέλεσμα της κυριαρχίας του νεοφιλελευθερισμού αλλά το αντίστροφο. Η κυριαρχία του νεοφιλελευθερισμού είναι το αποτέλεσμα της αναβίωσης της αγοράς. Η επιστροφή του κεφαλαίου στις ιστορικές του αρχές είναι αντικειμενικός όρος της επιβίωσής του. Μαρτυρία υπέρ αυτού είναι η συμφωνία σοσιαλδημοκρατίας και νεοφιλελευθερισμού στην απελευθέρωση της αγοράς. Με τη συμφωνία αυτή παραχωρείται –αναγκαστικά– η πρωτοβουλία των πολιτικών κινήσεων στο

ικανοτήτων (σχέσεις παραγωγής) έχει τις ακόλουθες εμπειρικές διαστάσεις: (1) την τεχνολογία ως σύστημα των μέσων παραγωγής και των αναγκών για την αξιοποίησή τους τεχνικών, (2) την οργάνωση της εργασίας, (3) την οικονομία ως σύστημα των σχέσεων κατοχής–νομής και ανταλλαγής, (4) το σύστημα των σχέσεων οικονομίας–πολιτείας. Οι «παραγωγικές δυνάμεις» συγκροτούνται, ως έννοια, στο εμπειρικό πεδίο των δυο πρώτων διαστάσεων, οι «παραγωγικές σχέσεις» συγκροτούνται στο πεδίο των δύο επόμενων.

νεοφιλελεύθερο πνεύμα. Αυτό δεν συνεπάγεται, βέβαια, και την παραχώρηση του κοινοβουλίου στα νεοφιλελεύθερα κόμματα.

Διαπιστώνοντας τη χρονική προτεραιότητα στην ανάπτυξη των νέων τεχνολογιών, απέναντι στους υπόλοιπους όρους του τρόπου παραγωγής, ας μην παρασυρθούμε στην *πλάνη του τεχνολογικού ντετερμινισμού*. Το ότι οι νέες τεχνολογίες έχουν ήδη αναπτύξει τα ουσιώδη τους χαρακτηριστικά, ενώ, από την άλλη μεριά, οι νέες μορφές οργάνωσης της εργασίας, οι νέες δομές παραγωγής και κατανάλωσης και το νέο σύστημα κρατικού ελέγχου της παραγωγής εξακολουθούν, ουσιαστικά, να είναι υπό διαμόρφωση, δεν σημαίνει ότι οι κοινωνικές σχέσεις ακολουθούν νομοτελειακά την ανεξάρτητα εξελισσόμενη τεχνολογία. Ο όρος που αναπτύσσεται πρώτος δεν είναι και ο καθοριστικός. Η ανασύνταξη των σχέσεων παραγωγής είναι ο λόγος της νέας οργάνωσης της εργασίας και των νέων τεχνολογιών. Οι νέες τεχνολογίες είναι η αναγκαία συνθήκη των νέων μορφών οργάνωσης της εργασίας και των νέων σχέσεων παραγωγής. Η τεχνολογία καθορίζεται από τις κοινωνικές σχέσεις που καλείται να υπηρετήσει –είναι εγγεγραμμένη μέσα στις σχέσεις αυτές. Ενώ, βέβαια, η ανάπτυξη της τεχνολογίας προηγείται τόσο ακριβώς, όσο χρειάζεται για να υπηρετήσει τις σχέσεις μέσα στις οποίες εγγράφεται. Έτσι η τεχνολογία είναι ο δείκτης – σύμφωνα με την έκφραση του Μαρξ– των κοινωνικών σχέσεων και όχι ο λόγος τους. Αλλά η υστέρηση στην ανάπτυξη των κοινωνικών σχέσεων του νέου τρόπου παραγωγής δεν οφείλεται μόνο στην αναμονή της ολοκλήρωσης της τεχνολογικής τους συνθήκης. Οφείλεται και σε έναν άλλο λόγο.

Ο τρόπος παραγωγής της κοινωνικής ζωής προϋποθέτει, για την ανάπτυξή του, έναν ορισμένο βαθμό ανάπτυξης του αντίστοιχου προς αυτόν τρόπου αναπαραγωγής. Οι δύο τρόποι —παραγωγής και αναπαραγωγής— συναποτελούν έναν ενιαίο τρόπο επικοινωνίας: μία ολοκληρωμένη ενότητα δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής-αναπαραγωγής ή, αλλιώς, μια ενότητα παιδείας και μορφής του κράτους. Ο ενιαίος τρόπος επικοινωνίας, στον οποίο θεμελιώνεται η σύγχρονη κοινωνία, προϋποθέτει, συνεπώς, μια παιδεία και μια μορφή κράτους.³³ Η συντελούμενη αναδιάρθρωση στις περιοχές αυτές είναι ριζική. Γίνεται συνεχώς σαφέστερο ότι ζούμε το τέλος της δημόσιας αστικής παιδείας και της αστικής δημοκρατίας. Αν οι αναδιարθρώσεις αυτές δεν φτάσουν σε ένα ικανοποιητικό σημείο, ο νέος τρόπος παραγωγής δεν θα μπορέσει να ολοκληρωθεί ιστορικά.

2. ΠΑΡΑΓΩΓΗ, ΠΟΛΙΤΕΙΑ, ΚΡΑΤΟΣ, ΠΑΙΔΕΙΑ

Η παιδεία, ως πραξιακή ενότητα θεωρίας και πρακτικής, είναι ο τρόπος κοινωνικοποίησης των ατομικών ικανοτήτων. Από τον ορισμό αυτόν απορρέει η κατ' αρχήν

³³ Ο όρος «κράτος» έχει εδώ την γκραμσιανή έννοια το «ολοκληρωμένου κράτους» («Κράτος» = ιδιωτική κοινωνία + πολιτική κοινωνία): Selections from the Prison Notebooks, Lawrence and Wishart, 1971, σελ. 263). Ο όρος «παιδεία» έχει την ευρύτερη έννοια της κοινωνικοποίησης, κατά έναν τρόπο επικοινωνίας, των ατομικών ικανοτήτων. Οι έννοιες της παιδείας και του υλικού πολιτισμού έχουν την ίδια εμπειρική έκταση. Η παιδεία εποπτεύει την έκταση αυτή από την οπτική των ικανοτήτων, ο υλικός πολιτισμός από την οπτική των μέσων παραγωγής-αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής. Αν, λοιπόν, το «ολοκληρωμένο κράτος» είναι «το σύνολο των πρακτικών και θεωρητικών δραστηριοτήτων με τις οποίες η κυρίαρχη τάξη όχι μόνο δικαιώνει και διατηρεί την κυριαρχία της αλλά και επιτυγχάνει την ενεργό συγκατάθεση των κυβερνωμένων» (ό.π., σελ. 244), τότε ο «τρόπος αναπαραγωγής» του κοινωνικού συστήματος, όπως εμφανίζεται εδώ ως το αναπαραγωγικό μέρος της διαλεκτικής ενότητας παιδείας και μορφής του κράτους, θα μπορούσε να αποδοθεί και ως «τρόπος ηγεμονίας» με την γκραμσιανή έννοια του όρου «ηγεμονία».

σχέση της παιδείας με τον τρόπο παραγωγής. Στην παραγωγή της κοινωνικής ζωής οι παραγωγικές ικανότητες τελεσφορούν μόνο εάν συμμορφώνονται στις σχέσεις παραγωγής –εάν είναι οι απαιτούμενες, από τις σχέσεις αυτές, ικανότητες. Κατά συνέπεια η παιδεία είναι εγγεγραμμένη στις σχέσεις παραγωγής. Οι σχέσεις των ανθρώπων στη διαδικασία παραγωγής της κοινωνικής τους ζωής καθορίζουν τον τρόπο κοινωνικοποίησης των ατομικών τους ικανοτήτων. Κάθε σύστημα σχέσεων παραγωγής προϋποθέτει μια παιδεία –έναν, ιδιαίτερο σ’ αυτό, μορφωτικό τύπο. Αλλά δεν σταματάει εδώ η σχέση της παιδείας με τον τρόπο παραγωγής. Οι ικανότητες είναι οργανικές σε ένα σύστημα παραγωγικών δυνάμεων –μια ενότητα μέσω παραγωγής, τεχνικών εργασίας και οργάνωσης εργασίας. Ο τρόπος παραγωγής είναι η σύνθεση των παραγωγικών δυνάμεων, συνολικά, με τις *σχέσεις παραγωγής*. Άρα ο τρόπος παραγωγής ορίζει και ένα περιεχόμενο –όχι μόνο μία κοινωνική μορφή –στις απαιτούμενες ικανότητες. Είναι φανερό ότι το σύστημα των παραγωγικών δυνάμεων επιβάλλει τους δικούς του όρους στον τρόπο κοινωνικοποίησης των απαιτούμενων ικανοτήτων.

Συμπερασματικά ο μορφωτικός τύπος μιας κοινωνίας ορίζεται από το σύνολο των συνιστωσών ενός τρόπου παραγωγής και όχι μόνο από το σύστημα των σχέσεων παραγωγής. Η τεχνολογία, ως ενότητα μέσω παραγωγής και τεχνικών, θα επιβάλλει τους δικούς της ιδιαίτερους όρους στην παιδεία, η οργάνωση της εργασίας επίσης. Έτσι το σύστημα των σχέσεων παραγωγής καθορίζει την παιδεία άμεσα, καθεαυτό, και έμμεσα, μέσω του καθορισμού μιας τεχνολογίας και ενός συστήματος σχέσεων εργασίας. Και, βέβαια, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι οι καθορισμοί στο κοινωνικό γίνεσθαι είναι διαλεκτικοί, άρα αναδραστικοί, και όχι μηχανικοί.

Η διάκριση της *παιδείας* από την *εκπαίδευση* είναι αναγκαία για την κατανόηση των σχέσεων της παιδείας με τη μορφή του κράτους, στη σύνθεση ενιαίου τρόπου παραγωγής–αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής. Η παιδεία και όχι η εκπαίδευση μετέχει στη διαλεκτική αυτή. Η εκπαίδευση είναι ένας κρατικός θεσμός ενταλμένος στην υπηρεσία της παιδείας. Δεν πρέπει να γίνει σύγχυση ανάμεσα στην εκπαίδευση ως κρατικό θεσμό και στην πολιτειακή ή ιδιωτική λειτουργία του. Οι όροι «κρατική εκπαίδευση», «ιδιωτική εκπαίδευση» αναφέρονται, αντίστοιχα, στην πολιτειακή και την ιδιωτική λειτουργία του θεσμού. Όπως, επίσης, δεν πρέπει να γίνει σύγχυση ανάμεσα στο είδος της υπηρετούμενης παιδείας και στο καθεστώς των εκπαιδευτικών ιδρυμάτων. Κατά παράδοση, η υψηλότερης στάθμης *δημόσια αστική παιδεία* υπηρετήθηκε από την ιδιωτική, κυρίως, εκπαίδευση, ενώ – αντίστροφα– η *ιδιωτική αστική παιδεία* υπηρετήθηκε, κυρίως, από την κρατική εκπαίδευση. Οι λόγοι βρίσκονται στην ταξικότητα της παιδείας και την ανικανότητα της ιδιωτικής κοινωνίας να καλύψει τις ανάγκες αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης. Η διάκριση της δημόσιας από την ιδιωτική παιδεία είναι, στο βάθος της, η μορφωτική προϋπόθεση της διάκρισης της πολιτικής κοινωνίας, μέσω της οποίας η κοινωνία συγκροτείται σε κράτος, από την ιδιωτική κοινωνία. Με αυτές τις διευκρινίσεις μπορούμε τώρα να πούμε ότι στην εσωτερική διαλεκτική του τρόπου παραγωγής–αναπαραγωγής, δηλαδή στη διαλεκτική σχέση της παιδείας με τη μορφή του κράτους, το κράτος είναι αυτό που έχει τον καθοριστικό λόγο. Η μορφή του κράτους, συντακτική της ιδιωτικής κοινωνίας, της πολιτείας και των σχέσεών τους, επιβάλλει τους δικούς της ιδιαίτερους όρους στην παιδεία, συμπληρωματικούς των όρων που επιβάλλει ο τρόπος παραγωγής. Οι δυο αυτές αρχές, η παραγωγή και το κράτος, στη συνάντησή τους είναι ο τόπος καταγωγής του μορφωτικού τύπου κάθε ιστορικής κοινωνίας. Επαναλαμβάνεται, λοιπόν, σε μεγαλύτερη κλίμακα και ολο-

κληρωμένα η δομή που συναντήσαμε στη συνάρτηση της παιδείας με τις σχέσεις παραγωγής. Ο τρόπος παραγωγής είναι καθοριστικός στην παιδεία άμεσα, καθεαυτόν, και έμμεσα, μέσω της προδιαγραφής μιας ιδιαίτερης σ' αυτόν κρατικής μορφής.

Φτάνουμε έτσι στο κεντρικό θέμα των όσων αναπτύσσονται εδώ: το τέλος της αστικής δημόσιας παιδείας και της αστικής δημοκρατίας. Ο νέος τρόπος παραγωγής οδηγεί εκεί: (α) μέσα από την καθολική εμπορευματοποίηση των ικανοτήτων, δηλαδή την εμπορευματοποίηση όχι μόνο των ικανοτήτων παραγωγής αλλά και των ικανοτήτων αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής, και (β) μέσα από την καταστροφή της πόλης, δηλαδή την αναίρεση της χωρικής ολοκλήρωσης της αστικής ζωής στην παραγωγική και αναπαραγωγική της ενότητα. Αυτά, σύμφωνα με τα προηγούμενα, δρουν στην παιδεία άμεσα, ως αρχές της παραγωγής, αλλά και έμμεσα, ως αρχές του κράτους. Στην αναδυόμενη κρατική μορφή δεν έχει θέση η αστική δημοκρατία. Η άμεση πίεση, που ασκεί ο νέος τρόπος παραγωγής στην αστική δημόσια παιδεία, δεν θα ήταν ικανή να την καταστρέψει αν δεν συμπληρωνόταν με την καταλυτική εκθεμελίωση της αστικής δημοκρατίας –τον θάνατο της πόλης και την εμπορευματοποίηση της πολιτείας.³⁴ Οι δυο αρχές, της δημόσιας παιδείας και της δημοκρατίας, είναι σε όλη την ιστορία τους αλληλένδετες.

Ανάμεσα στην αστική δημοκρατία και τον κοινοβουλευτισμό υπάρχει διαφορά αρχών. Ο κοινοβουλευτισμός όχι μόνο δεν συμπαρασύρεται από την καταρρέουσα αστική δημοκρατία, αλλά αντίθετα –στις σημερινές ιστορικές συνθήκες– ενισχύεται ενώ αναιρούνται οι δημοκρατικές αρχές. Αν δημοκρατία είναι η πολιτεία της ισότητας των ατομικών βουλήσεων στη διαμόρφωση της γενικής βούλησης, ο κοινοβουλευτισμός δεν είναι η θεσμική έκφραση της αστικής δημοκρατίας. Επιβιώνει της αστικής δημοκρατίας γιατί, ως πολιτειακή αρχή, βρίσκεται σε βαθύτερη συνάρτηση με το κεφάλαιο απ' ό,τι η αστική δημοκρατία. Ο κοινοβουλευτισμός είναι γενικότερος από την αστική δημοκρατία. Η αστική δημοκρατία είναι ένα είδος κοινοβουλευτισμού, δυνατό υπό ορισμένες προϋποθέσεις. Η συνάρτηση κεφαλαίου και κοινοβουλευτισμού είναι δομική και λειτουργική. Και, πρώτα, η κοινοβουλευτική δομή της πολιτείας επιτρέπει τη μέγιστη ελευθερία στο κεφάλαιο. Ο καπιταλισμός μόνο οριακά υπάρχει ως κρατικός καπιταλισμός και, αποδεδειγμένα, η υπέρβαση του μέτρου στη σχέση κράτους-αγοράς είναι ολέθρια για το κεφάλαιο. Πατρίδα για το κεφάλαιο είναι η αγορά και νόμος, ο ανταγωνισμός. Ο κοινοβουλευτισμός συντάσσει την πολιτεία σύμφωνα με το νόμο αυτό —η κοινοβουλευτική πολιτεία είναι πλουραλιστική και ανταγωνιστική. Η ισχυροποίηση της αγοράς συμβάδισε πάντα με την

³⁴ Η πόλη όχι ως φυσικός χώρος αλλά κοινωνικός, ως χώρος της «δημόσιας παρουσίας» –τόπος της διάκρισης ιδιωτικού / πολιτικού– είναι το θέμα της Hannah Arendt στα κεφάλαια: «Δημόσια και Ιδιωτική Σφαίρα (Πόλις και Οίκος)» και «Πράξη (Η Ελληνική Λύση)» στο βιβλίο της *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, εκδόσεις «Γνώση», 1986 (The University of Chicago Press, 1958). Η σχέση της «πράξης» με την πολιτική κοινωνία, της εργασίας με την ιδιωτική κοινωνία και η διαφορά της «πράξης» από την εργασία ως τεχνική δραστηριότητα είναι ένα από τα κεντρικά θέματα της «κριτικής θεωρίας». Χαρακτηριστικό είναι το δοκίμιο του Jurgen Habermas, *Theory and Practice*, Beacon Press, 1973. Η άλωση της πολιτικής κοινωνίας από την ιδιωτική κοινωνία –η εμπορευματοποίηση της πολιτείας και ο θάνατος της πόλης– είναι, στο πνεύμα αυτό, η πτώση της «πράξης» –ο εκφυλισμός της σε τεχνική δραστηριότητα.

Η καταστροφή της πόλης, με αντίστοιχη έννοια, είναι κεντρικό θέμα και στους Henri Lefebvre (*The Survival of Capitalism*, Alison and Busby, 1976) και Richard Sennett (*The Fall of Public Man*, Vintage Books, 1978), χαρακτηριστικούς εκπροσώπους προσεγγίσεων κριτικών προς την «κοινωνιολογία της πόλης».

επίκληση —αν όχι την εδραίωση— του κοινοβουλευτισμού και αντίστροφα. Οι εξελίξεις στις ανατολικές χώρες είναι η πιο πρόσφατη μαρτυρία. Έπειτα, η λειτουργία της κοινοβουλευτικής πολιτείας προσφέρει στο κεφάλαιο τον βέλτιστο έλεγχο του κράτους. Η έμμεση —μέσω της κομματικής λειτουργίας – παραγωγή των «τριών εξουσιών» στο κεφάλαιο, ολοκληρωμένη με την άμεση παραγωγή σ' αυτό της «τέταρτης εξουσίας» (πληροφόρηση), συμπληρώνει την πλουραλιστική και ανταγωνιστική δομή της κοινοβουλευτικής πολιτείας με ένα λειτουργικό σύστημα, με το οποίο ο έλεγχος του κράτους από το κεφάλαιο είναι «φυσικός» —σύμφωνος με την αγοραία φύση του κεφαλαίου. Σε ένα τέτοιο λειτουργικό σύστημα το γενικό εκλογικό δικαίωμα, σε κανονικές συνθήκες, αποτελεί δικλίδα ασφαλείας από ακραίες ή εσφαλμένες επιλογές. Η αποκατάσταση των κανονικών συνθηκών —όταν δεν είναι λειτουργικά δυνατή— είναι χρέος των δυνάμεων καταστολής.

Ο ορισμός της δημοκρατίας —ως ισότητας των ατομικών βουλήσεων στο σχηματισμό της γενικής— έχει θεωρητική αξία, μόνο εφόσον συγκεκριμενοποιείται ιστορικά. Η δημοκρατία ιστορικά, προϋποθέτει το κράτος, και, συνεπώς, την ταξική κοινωνία. Τα όρια της γενικότητας στο σχηματισμό της συλλογικής βούλησης είναι ταξικά. Ο ισχυρισμός του αντιθέτου, δηλαδή ότι η γενικότητα της πολιτειακής βούλησης υπερβαίνει τα ταξικά όρια, είναι ιδεολογικός —δεν έχει πραγματική βάση, είναι, κατά τη μαρξική έννοια, *ψευδής συνείδηση*. Η δημοκρατία, στον σύγχρονο κόσμο, μπορεί να είναι μόνο αστική ή, μεταβατικά προς το ιστορικό τέλος των τάξεων και του κράτους, εργατική. Η ισότητα που εγκαθιστά και εγγυάται η αστική κοινωνία είναι η *ισότητα στην αγορά ικανοτήτων*. Αυτή η ιδιαίτερη αγορά —η ιστορική αρχή του κεφαλαίου— χωρίζει τη βούληση από την ικανότητα. Η ισότητα στην αγορά ικανοτήτων, αυτή ακριβώς, θεμελιώνει την ανισότητα των ατομικών βουλήσεων στο σχηματισμό της γενικής βούλησης. Γιατί, βέβαια, η καπιταλιστική αγορά είναι η χρηματικά μεσολαβημένη απαλλοτρίωση των ικανοτήτων. Η ατομική βούληση των εργατών στην παραγωγή της κοινωνικής ζωής είναι κενή ικανοτήτων. Ενώ, αντίθετα, η βούληση των αστών πλήρης, όχι μόνο των δικών τους ικανοτήτων εκμετάλλευσης της εργασίας αλλά και των απαλλοτριωμένων εργατικών ικανοτήτων. Στην *παραγωγή της κοινωνικής ζωής*, συνεπώς, η αστική ισότητα σημαίνει *αποκλεισμό* της ατομικής εργατικής βούλησης. Τα όρια της γενικότητας της βούλησης τίθενται από τον αποκλεισμό αυτόν. Η γενική κοινωνική βούληση ταυτίζεται με την ταξική αστική βούληση.

Όλα αυτά είναι, σχεδόν, κοινός τόπος. Το κρίσιμο ερώτημα είναι αν στην *αναπαραγωγή της κοινωνικής ζωής* τίθενται τα ίδια όρια ή αν τα όρια αυτά καταργούνται κατά τη μετάβαση από την παραγωγή στην αναπαραγωγή. Αν, δηλαδή, ο αποκλεισμός της εργατικής βούλησης αίρεται με την έξοδο του ατόμου από την ιδιωτική κοινωνία και την είσοδό του στην πολιτική κοινωνία. Η ισότητα που εισάγει η πολιτική κοινωνία, μέσω του κοινοβουλευτισμού, είναι, εξ ορισμού, ισότητα βουλήσεων.

Ο αφηρημένος χαρακτήρας της πολιτικής ζωής, κατ' αντίθεση με την ιδιωτική ζωή, προκύπτει απ' αυτόν ακριβώς τον ορισμό. Το άτομο εισέρχεται στο χώρο της πολιτικής ζωής έπειτα από την αφαίρεση των παραγωγικών του ικανοτήτων, εργασίας και εκμετάλλευσης της εργασίας, που παραμένουν στον χώρο της ιδιωτικής ζωής. Εφεξής, και όσο βρίσκεται στον πολιτικό χώρο, στιγμιαία ως εξουσιοδοτών πολίτης ή διαρκώς ως εξουσιοδοτημένος πολιτικός, θα συμβάλλει στην αναπαραγωγή της κοινωνίας υπό την αυστηρή απαγόρευση της συμβολής του στην παραγωγή της. Εμφανίζεται, λοιπόν, η πολιτική γενικότητα *απαλλαγμένη από τον εσωτερι-*

κό φραγμό της ιδιωτικής γενικότητας. Η γενική βούληση της πολιτείας εμφανίζεται ως καθολική βούληση, αλλά υπό τις αναγκαίες αφαιρέσεις. Όμως η ενότητα της κοινωνικής ζωής πρέπει να αποκατασταθεί —η ζωή είναι, στην πληρότητά της, συγκεκριμένη. Η αναπαραγωγή της ζωής δεν μπορεί να υπερβεί τις προδιαγραφές της παραγωγής της. Η αστική πολιτεία θεμελιώνεται ως εγγυήτρια της ελευθερίας της ιδιωτικής κοινωνίας. Η γενική πολιτειακή βούληση χάνει τη συνταγματική της νομιμότητα αν υπερβεί τη γενική ιδιωτική βούληση και αυτή, όπως είδαμε, συγκροτείται δια του αποκλεισμού ως βούληση ταξική. Είναι, λοιπόν, ταξική η γενική πολιτειακή βούληση. Η ζώνη κατά την οποία η πολιτειακή γενικότητα υπερβαίνει την ιδιωτική —η παρουσία στο κοινοβούλιο εργατών αντιπροσώπων— έχει, βέβαια, λειτουργικό ρόλο, δεν είναι φενάκη. Αλλά ο ρόλος αυτός δεν είναι ανατρεπτικός του ταξικού χαρακτήρα της πολιτειακής βούλησης, είναι ρυθμιστικός στην προσαρμογή της πολιτειακής στην αστική ιδιωτική βούληση. Κάθε άλλη σκέψη για το ρόλο των εργατών αντιπροσώπων είναι ανατρεπτική των θεμελιωδών αρχών του αστικού συντάγματος. Αν, καταλήγοντας έπειτα από τόσες διευκρινίσεις, η αστική δημοκρατία έχει ένα συγκεκριμένο ιστορικό νόημα, αυτό θα πρέπει να αναζητηθεί στις προϋποθέσεις της ισότητας των *αστικών ατομικών* βουλήσεων στο σχηματισμό της *ταξικής* τους βούλησης. Και οι λόγοι της μετάβασης από την αστική δημοκρατία σε ένα άλλο είδος κοινοβουλευτισμού θα πρέπει να αναζητηθούν στη μεταβολή των προϋποθέσεων αυτών.

Θα ήταν σφάλμα να ισχυριστεί κανείς ότι η αστική δημοκρατία παρέμεινε μια απραγμάτωτη πολιτική φιλοσοφία. Κάνοντας τις αναγκαίες παραχωρήσεις στην πολυπλοκότητα του συγκεκριμένου, μπορούμε να πούμε ότι όχι μόνο πραγματώθηκε, αλλά και ότι η ολοκλήρωση των προϋποθέσεων για το τέλος της αστικής δημοκρατίας έπρεπε να περιμένει την έλευση του τρόπου παραγωγής που τώρα συζητάμε. Ο εικοστός αιώνας, με τον δικό του τρόπο παραγωγής, άσκησε, βέβαια, μια ισχυρότατη πίεση στον κοινοβουλευτισμό. Εξετάζοντας τις πολιτικές συνέπειες του τείλορισμού, του φορντισμού και του συναρτημένου μ'αυτούς κρατικού παρεμβατισμού, κυρίως σ'ό,τι αφορά τη συγκρότηση των συνδικάτων και τον πολιτικό τους ρόλο, μπορούμε να δούμε πως η προσαρμογή της πολιτειακής στην αστική ιδιωτική βούληση κάθε άλλο παρά απρόσκοπτα ακολουθούσε την αστική κανονικότητα. Και σ'αυτό πρέπει να προστεθεί ότι με τη μονοπωλιακή τους δύναμη τα συνδικάτα αλλοίωσαν την αστική ιδιωτική βούληση —ενέργεια που, με δεδομένη την πολιτειακή κάλυψη της συνδικαλιστικής οργάνωσης, συμπαρασύρει την αστική πολιτεία σε παραβίαση των αρχών της. Στις ταραγμένες στιγμές, και εν μέσω επαναστάσεων, καταλαβαίνει κανείς πως οι πιέσεις αυτές μπορούσαν να οδηγήσουν στην κατάρρευση του κοινοβουλευτισμού. Αλλά όλα αυτά αναφέρονται στον κοινοβουλευτισμό γενικά και όχι ειδικά στην αστική δημοκρατία. Αν, λοιπόν, οι μεταβολές στον τρόπο παραγωγής είχαν ως μόνη πολιτειακή συνέπεια την άρση των πιέσεων στον κοινοβουλευτισμό, τότε η αποκατάστασή του κοινοβουλευτισμού θα σήμαινε και αποκατάσταση της αστικής δημοκρατίας. Η ιστορία, όμως, φαίνεται να ακολουθεί άλλον δρόμο. Πράγματι ο νέος τρόπος παραγωγής, με την καταστροφή της οικείας στα συνδικάτα εργατικής συλλογικότητας και την ανασύνταξη των σχέσεων πολιτείας - αγοράς, αποκαθιστά την αστική κανονικότητα —προς το παρόν— αίροντας τις πιέσεις στον κοινοβουλευτισμό και στα δυο κρίσιμα σημεία: την ελευθερία σχηματισμού της (αστικής) ιδιωτικής βούλησης, και την προσαρμογή της πολιτειακής στην ιδιωτική βούληση. Αλλά το τίμημα είναι η αστική δημοκρατία. Γιατί οι προϋποθέ-

σεις της αστικής δημοκρατίας αναιρούνται από αυτές ακριβώς τις μεταβολές στον τρόπο παραγωγής, που κάνουν δυνατή την αποκατάσταση του κοινοβουλευτισμού.

Η ανασύνταξη των σχέσεων πολιτείας και αγοράς, έπειτα από την αναγκαία για τον αναπτυσσόμενο τρόπο παραγωγής γενίκευση της εμπορευματοποίησης, δεν σημαίνει επιστροφή στο κλασικό μέτρο. Το μέτρο εκείνο εγκαθιστούσε η «φυσική» για τον απερχόμενο τρόπο παραγωγής διαχωριστική γραμμή εμπορεύσιμων / μη εμπορεύσιμων ικανοτήτων. Το σύνολο, σχεδόν, των ικανοτήτων αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής ήταν εκτός αγοράς. Η πολιτεία, ιδιαίτερα, ως συλλογική ικανότητα δεν ήταν αγοραία. Ξεκινώντας από τη θεμελιώδη για την αναπαραγωγή μιας ταξικής κοινωνίας πολεμική ικανότητα, διασχίζοντας το σύνολο των πολιτικών ικανοτήτων (νομοθετικών, κυβερνητικών, δικαστικών) και καταλήγοντας στις διοικητικές (γραφειοκρατία), βλέπουμε μια πελώρια έκταση ικανοτήτων στην οποία το κεφάλαιο δεν είχε πρόσβαση. Όχι για λόγους αρχής —οι πολιτειακές ικανότητες είναι κατ' αρχήν αξιοποιήσιμες— αλλά γιατί δεν είχε τον τρόπο να τις αξιοποιήσει. Η οργάνωση της παραγωγής και της κατανάλωσης, η οργάνωση της εργασίας και οι συναρτημένες τεχνολογίες δεν το επέτρεπαν. Τώρα, όμως, το επιτρέπουν. Παραμένει, ακόμα, ένα ασυμπίεστο ιδεολογικό όριο, που εξασφαλίζει έναν μη εμπορεύσιμο πολιτειακό πυρήνα, αλλά η έκταση γύρω από τον πυρήνα αυτόν είναι μεγάλη. Η εμπορεύσιμη έκταση δεν καλύπτει μόνο το χώρο των πολεμικών και διοικητικών ικανοτήτων, το μεγαλύτερο μέρος των οποίων μετατρέπεται σε ικανότητες παραγωγής ηλεκτρονικά ολοκληρωμένων πολεμικών και διοικητικών συστημάτων. Αλλά επεκτείνεται και στις πολιτικές ικανότητες μέσω του αγοραίου ελέγχου της πληροφορίας. Είναι γνωστό ότι στη διαδικασία των αποφάσεων, το κρισιμότερο στάδιο δεν είναι η *λήψη* των αποφάσεων αλλά η *διαμόρφωση* των αποφάσεων. Και εδώ τον πρώτο λόγο έχει η διαχείριση της πληροφορίας. Αυτό αναφέρεται τόσο στους πολίτες όσο και στους πολιτικούς. Για τους οποίους, ιδιαίτερα, πρέπει να σημειωθεί ότι η προσφυγή στην αγορά υπηρεσιών αποτελεί, πλέον, μέρος των επαγγελματικών τους υποχρεώσεων ως πολιτικών. Δεν μπορούν καν να εκλεγούν χωρίς τις υπηρεσίες του πολιτειακού τομέα της αγοράς. Βλέπουμε σ' αυτό μία ιδιαίτερη όψη των σχέσεων του σύγχρονου κοινοβουλευτισμού με την αγορά.

Ο εικοστός αιώνας έζησε την επέκταση του κεφαλαίου στο χώρο παραγωγής της εργατικής δύναμης. Η εμπορευματοποίηση των μέσων δημιουργίας της ικανότητας για εργασία —η εμπορευματοποίηση της εργατικής κατανάλωσης— άνοιξε στο κεφάλαιο ένα νέο πεδίο δραστηριότητας. Οι νέοι ορίζοντες πρόσφεραν τη στείρα ελπίδα ότι η αξιοποίηση του κεφαλαίου είναι συμβιβαστή με την ευημερία των εργατών —στείρα γιατί η συνεπαγόμενη μεγέθυνση της εργατικής κατανάλωσης πρόσθετε στα κλασικά αίτια των κρίσεων συσσώρευσης και ένα νέο: την αύξηση της αξίας της εργατικής δύναμης. Αλλά, κατόπιν αυτού, όσο αναγκαία για το κεφάλαιο ήταν η συρρίκνωσή του στα νεοκατακτημένα εδάφη, άλλο τόσο αναγκαία ήταν και η αναζήτηση άλλων. Ο εικοστός πρώτος αιώνας ζει τον δικό του —ριζοσπαστικό αυτήν τη φορά— επεκτατισμό. Το επόμενο πεδίο αξιοποίησης του κεφαλαίου, η πολιτεία, δεν είχε τίποτα νέο να προσφέρει ως χώρος κατανάλωσης. Το σύνολο της πολιτειακής κατανάλωσης ήταν εμπορευματοποιημένο. Το νέο στο υπό κατάκτηση πεδίο —και εδώ βρίσκεται ο ριζοσπαστισμός— είναι ότι εκλαμβάνεται ως χώρος παραγωγής. Στα πολεμικά λάβαρα η κείνσιανή *ευημερία* αντικαθίσταται από τη νεοφιλελεύθερη *ελευθερία*. Και δικαίως, αρκεί να θυμόμαστε ότι «ελευθερία» στο αστικό λεξικό σημαίνει αποδέσμευση των ικανοτήτων από κάθε κοινωνικό όρο ενεργοποίησής τους, ατομική ιδιοποίησή τους ως αντικειμένων αγορα-

πωλησίας και ανταγωνισμό τους στην αγορά. Η επέκταση του κεφαλαίου είναι ιστορικά ταυτόσημη με την επέκταση της «ελευθερίας» αυτής. Η ιδιαιτερότητα του κεφαλαίου δεν είναι, βέβαια, το *προϊόν-εμπόρευμα* αλλά η *ικανότητα-εμπόρευμα*.

Η επέκταση, όμως, της αστικής κοινωνικής ελευθερίας στο χώρο της πολιτειακής ισότητας ανατρέπει τις μορφωτικές προϋποθέσεις της ιστορικής τους ταυτότητας. Αυτή είναι και η ουσιώδης διαφορά του νέου φιλελευθερισμού από τον κλασικό φιλελευθερισμό. Η αστική ελευθερία, τώρα, αναπτύσσεται κατ' αντίθεση προς την αστική ισότητα. Γιατί, όσο η ισότητα των αστικών πολιτειακών βουλήσεων δεν ήταν κενός φιλοσοφικός λόγος, εδραζόταν σε έναν μη αγοραίο τρόπο κοινωνικοποίησης των πολιτειακών ικανοτήτων, που επέτρεπε όχι μόνο τον *ταξικό* ορισμό των ικανοτήτων αλλά και την *ατομική* τους ολοκλήρωση —που επέτρεπε, με άλλα λόγια, τη λειτουργία του κάθε αστού ως εκπροσώπου της τάξης του. Εγγεγραμμένη στην αστική δημοκρατία ήταν η αστική δημόσια παιδεία. Ο νέος φιλελευθερισμός πληρώνει τον έρωτα της ελευθερίας με το θάνατο της ισότητας. Ο αστικός ανθρωπισμός έχει φτάσει στο τέλος της ιστορικής του διαδρομής.

3 ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΑΙ ΙΔΙΩΤΙΚΗ ΠΑΙΔΕΙΑ

Η διάκριση ανάμεσα στον *αστό-Άνθρωπο* και τον *εργάτη-Εργαλείο* είναι διάκριση ανάμεσα στη *δημόσια* και την *ιδιωτική* παιδεία. Η δημόσια παιδεία είναι *ταξικά ορισμένη και ατομικά ολοκληρώσιμη*. Αυτή, ακριβώς, η σύνδεση ταξικότητας και ατομικότητας είναι που εγκαθιστά τον δημόσιο χαρακτήρα της παιδείας και καθιστά τη δημόσια παιδεία θεμέλιο της ενότητας της ιδιωτικής με την πολιτική κοινωνία. Η αντίστροφη σύνδεση χαρακτηρίζει την ιδιωτική παιδεία. Γιατί, δημόσια ή ιδιωτική, η παιδεία —σε μια ταξική κοινωνία— συνδέει το άτομο με την τάξη. Από τη δημόσια παιδεία ο αστός αναδύεται ως κοινωνικά ολοκληρωμένο άτομο —ως ιδιώτης και πολίτης αδιαίρετα. Διαθέτει ένα ευρύ φάσμα αναπαλλοτριώτων ικανοτήτων συγκροτημένων σε *ενιαία προσωπικότητα*. Η πραξιακή ενότητα θεωρίας και πρακτικής, που συνιστά κάθε παιδεία, είναι, για τη δημόσια παιδεία, ενότητα γνώσεων και ήθους αναγκαίων για την ισότιμη συμμετοχή του ατόμου στη διεύθυνση της κοινωνικής παραγωγής και αναπαραγωγής —τη διεύθυνση του κράτους ως συντεταγμένης ενότητας ιδιωτικής και πολιτικής κοινωνίας και τη διεύθυνση της παιδείας. Γι' αυτό και η δημόσια παιδεία είναι *ολοκληρωμένη παιδεία*. Και όταν ακολουθεί τις διαίρεσεις της επιστήμης, η δημόσια παιδεία είναι ολοκληρωμένη. Σε αντιδιαστολή, η ιδιωτική είναι *παιδεία επαγγελματική* και, ως *επαγγελματική*, είναι *ατομικά ορισμένη και ταξικά ολοκληρώσιμη*. Σε αντιδιαστολή με τη δημόσια παιδεία, η ιδιωτική παιδεία είναι εγκλωβισμένη στην ιδιωτική κοινωνία, αποδίδει τον εργάτη στον κόσμο κοινωνικά ανολοκλήρωτο. Εφοδιασμένος με ένα περιορισμένο φάσμα ατομικών ικανοτήτων, επαρκώς αντικειμενοποιημένων ώστε να είναι *απαλλοτριώσιμες*, ο εργάτης δεν είναι σε θέση —μ' αυτές τις ικανότητες και μόνο— ούτε να συγκροτήσει μια προσωπικότητα ούτε να συμβάλλει στη διεύθυνση της κοινωνικής ζωής. Μπορεί μόνο μέσα από τη *σχιζοειδή υπαγωγή* των ικανοτήτων του σε μια ξένη βούληση να αναπαραγάγει την ύπαρξή του —μια ύπαρξη εξειδικευμένη από την ατομικά ορισμένη μόρφωσή της. Διαχωρισμένες από τον εργάτη, οι εργατικές ικανότητες δεν έχουν τη δυνατότητα της ατομικής ολοκλήρωσης. Ολοκληρώνονται μόνο *ταξικά*. Έτσι, ενώ η ολοκληρωμένη παιδεία συγκροτεί μία συνείδηση ατομικά προσανατολισμένη, η επαγγελματική παιδεία, αντίθετα, συγκροτεί μία συνείδηση προσανατολισμένη *ταξικά*. Και ενώ στον ατομικό προσανατολισμό της ολοκληρωμένης

παιδείας είναι εγγεγραμμένη η ταξικότητα του ορισμού της, αντίθετα, εγγεγραμμένος στον ταξικό προσανατολισμό της επαγγελματικής παιδείας είναι ο ατομισμός του δικού της ορισμού. Οι όροι δημόσια και ιδιωτική παιδεία, αντίστοιχα, αποδίδουν ακριβώς αυτό. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι το αποτέλεσμα της επαγγελματικής (ιδιωτικής) παιδείας είναι εμπορεύσιμο ενώ της ολοκληρωμένης (δημόσιας) δεν είναι. Δημιούργημα της ελληνικής πόλης, αναγεννημένος από την αστική πολιτεία, ο Άνθρωπος είναι παράγωγο της δημόσιας παιδείας.

Το μορφωτικό αυτό αρχέτυπο άλλαξε ουσιαστικά από τον τειλορικό - φορντικό τρόπο παραγωγής. Και, πρώτα, στον χώρο της ιδιωτικής παιδείας. Η μαρξική θεωρία για την *υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο* πραγματοποιήθηκε πλήρως, σε ιστορικής κλίμακας διαστάσεις, περισσότερο από μισόν αιώνα μετά τη διατύπωσή της. Σύμφωνα με τη θεωρία, η υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο γίνεται σε δύο διακεκριμένα στάδια —το στάδιο της *τυπικής* και το στάδιο της *πραγματικής* υπαγωγής. Στο πρώτο στάδιο, το κεφάλαιο παραλαμβάνει από την προκεφαλαιοκρατική παραγωγή τα μέσα παραγωγής και την εργατική δύναμη —η υπαγωγή είναι ακόμα τυπική. Έπεται ότι το μέγεθος της υπεραξίας είναι συνάρτηση του *χρόνου* εργασίας (*απόλυτη υπεραξία*). Στο δεύτερο στάδιο, το κεφάλαιο με τη βοήθεια της τεχνολογίας διαμορφώνει τα δικά του μέσα παραγωγής και την αντίστοιχη προς αυτά εργατική δύναμη —η υπαγωγή, τώρα, γίνεται πραγματική. Το μέγεθος της υπεραξίας είναι, πλέον, συνάρτηση και του *τρόπου*, όχι μόνο του χρόνου, εργασίας (*σχετική υπεραξία*). Η μετάβαση από το ένα στάδιο στο άλλο μεσολαβείται από κρίσεις του τρόπου παραγωγής —αναγκαίες δεδομένης της πτωτικής τάσης του ποσοστού της υπεραξίας— και είναι μετάβαση από έναν τρόπο παραγωγής σε έναν άλλο. Ο λόγος είναι θεραπευτικός της κρίσης —αναίρεση των αιτιών της. Η παραγωγή σχετικής υπεραξίας είναι αντισταθμιστική των παραγόντων της πτωτικής τάσης του ποσοστού της υπεραξίας.

Ανασυντασσόμενος ο τρόπος παραγωγής ισχυροποιείται. Η τειλορική πρόταση για την οργάνωση της εργασίας εμφανίζεται προς το τέλος της περιόδου των επαναλαμβανόμενων οικονομικών καταρρεύσεων, που σημάδεψαν το πέρασμα από τον δέκατο ένατο στον εικοστό αιώνα. Οι χώρες της κεντρικής Ευρώπης, η Αγγλία και οι Η.Π.Α., έχοντας δοκιμάσει διαδοχικά μέσα σε ένα τέταρτο του αιώνα (1882 - 1907), τις έσχατες οικονομικές συνέπειες της γενικής κρίσης, ήταν ήδη προετοιμασμένες.³⁵ Η τομή έγινε από τον Ford. Ο πυρήνας του νέου τρόπου παραγωγής είχε σχηματιστεί. Η πρόταση του Taylor για την επιστημονική οργάνωση της εργασίας —επεκτείνοντας την εφαρμογή των αρχών της βιομηχανικής επανάστασης από τα μέσα παραγωγής στην εργατική δύναμη— περιελάμβανε τρία σημεία³⁶: (1) Αποειδίκευση της εργασίας: συγκέντρωση των γνώσεων στην τεχνική διεύθυνση της παραγωγής. (2) Διαχωρισμό της σύλληψης από την εκτέλεση της εργασίας: μεταβίβα-

³⁵ Βλ. Charles P. Kindleberger, *Manias Panics and Crashes*, Basic Books, 1978. Ενέχει, ίσως, κάποιο στοιχείο ειρωνείας η αναφορά εδώ σ'ένα δοκίμιο που εξετάζοντας δύομισι αιώνες κρίσεων καταλήγει στο συμπέρασμα ότι θα μπορούσαν να είχαν αποφευχθεί αν κάποιος «έσχατος διεθνής δανειστής» παρενέβαινε την κατάλληλη στιγμή (προκρίνοντας, όπως φαίνεται, ως υποψήφιο για το ρόλο στο εξής τις ΗΠΑ). Η αναφορά, πάντως, είναι στις κρίσεις: 1882 (Γαλλία), 1890 (Αγγλία), 1893 (ΗΠΑ) και 1907 (Οκτ.: ΗΠΑ, Αυγ.: Γαλλία, Ιταλία). Εννοείται ότι ο χαρακτηρισμός «γενική κρίση» για την περίοδο που καλύπτει το τέλος του δέκατου ένατου αιώνα και τις αρχές του εικοστού, δεν τεκμηριώνεται από τα γεγονότα αυτά τα οποία έχουν ενδεικτική, κυρίως, σημασία.

³⁶ Σύμφωνα με την ανάλυση του Harry Braverman, “Labor and Monopoly Capital”, *Monthly Review Press*, 1974, σ. 85-121. Οι αντιρρήσεις στη γενική θεώρηση του Braverman δεν θίγουν την αξία της ανάλυσής του στο συγκεκριμένο θέμα.

ση των αρμοδιοτήτων της σύλληψης στην, κατά το πρώτο σημείο κάτοχο των γνώσεων, διεύθυνση. (3) Ακριβή σχεδιασμό της εκτέλεσης, σύμφωνα με τις προδιαγραφές της σύλληψης: αυστηρή πειθάρχηση των εργατών στο σχέδιο. Το τρίτο σημείο ολοκληρώνει τα δύο πρώτα —είναι η αναγκαία τους συνθήκη. Η πρόταση, πριν απ' όλα, απαιτεί ένα νέο εργατικό ήθος. Διαμέσου αυτού ανασυντάσσει την ιδιωτική παιδεία. Αν ο Άγγλος αστός δίδαξε στον κόσμο την αυτοπειθαρχία, είναι η σειρά του Αμερικανού εργάτη να διδάξει την πειθάρχηση. Το αυστηρό προτεσταντικό ήθος θριαμβεύει στην ταπεινότερή του έκφανση. Κενή ειδικού γνωστικού περιεχομένου, η εκτελεστική εργατική παιδεία τρέφεται αποκλειστικά από το ήθος της. Η ποτοαπαγόρευση καλείται να τη βοηθήσει στα πρώτα, δύσκολα, βήματά της. Παράλληλα, και υπό την προϋπόθεση της εκτελεστικής της μορφής, αναπτύσσεται, στο εσωτερικό της ιδιωτικής παιδείας, η τεχνοκρατική της μορφή —η παιδεία της σύλληψης και του σχεδιασμού. Ο εργατικός κόσμος διχασμένος σε σώμα και πνεύμα ανασυντάσσεται ως τάξη. Η συντριπτική πλειονότητα συγκροτεί, σαν κινούμενη μάζα, το σώμα της τάξης ενώ η μειονότητα, σαν κινούσα δύναμη, συγκροτεί το πνεύμα της. Εντεταλμένο στην παραγωγή της υπεραξίας το πνεύμα αυτό θα μεσολαβεί, στο εξής, ανάμεσα στο αστικό αξιοποιητικό πνεύμα και στο αξιογόνιο εργατικό σώμα. Διφυής —αξιογόνος και αξιοποιητική— η τεχνοκρατία θα μετέχει και των δύο τάξεων: της εργατικής, στην οποία βρίσκεται η οργανική της θέση, και της αστικής στην οποία είναι αποσπασμένη.

Ο ουσιαστικός αυτός μετασχηματισμός της ιδιωτικής (επαγγελματικής) παιδείας είχε επιπτώσεις στη δημόσια (ολοκληρωμένη) παιδεία. Οι επιστημονικές διαιρέσεις της ολοκληρωμένης παιδείας δέχονται ισχυρή πίεση από τις αντίστοιχες διαιρέσεις της επαγγελματικής. Η πίεση αυτή γίνεται καταλυτική καθώς η ανώτατη βαθμίδα του εκπαιδευτικού συστήματος εντέλλεται να υπηρετήσει, χωρίς διακρίσεις, τόσο την ολοκληρωμένη παιδεία όσο και την τεχνοκρατική επαγγελματική παιδεία. Ενώ στις κατώτερες βαθμίδες του, το εκπαιδευτικό σύστημα συνεχίζει να υπηρετεί τις δύο παιδείες με διακεκριμένους θεσμούς. Ωστόσο ούτε η εκπαιδευτική αυτή σύμφυση ούτε και η γενικότερη συνάρτηση της τεχνοκρατικής με την ολοκληρωμένη παιδεία είναι ακόμα ικανές να αναιρέσουν τη διαφορά ανάμεσά τους. Πλησιέστερος προς τον αστό-Άνθρωπο, ο τεχνοκράτης δεν αναγνωρίστηκε ποτέ — καθ' όλη τη διάρκεια του εικοστού αιώνα— ως ίσος. Και δικαίως. Εργάτης, πάντα, με εμπορεύσιμες ικανότητες και μερική παιδεία, δεν είναι πλέον εργαλείο, έχει πνεύμα —συλλαμβάνει και σχεδιάζει— αλλά ένα πνεύμα ενδιάμεσο, κατ'εικόνα του αστικού, όχι όμως αστικό. Παραμένει *επαγγελματίας*. Ο αστός, ακολουθώντας τις διαιρέσεις της επιστήμης και της εργασίας, δεν είναι *επαγγελματίας*. Είναι *λειτούργος* του κράτους και της παιδείας —επιχειρηματίας, στρατηγός, νομοθέτης, κυβερνήτης, δικαστής, ποιητής, δάσκαλος. Πράττει κατά συνείδηση ως ολοκληρωμένο άτομο, είναι πρώτος ή έσχατος μεταξύ ίσων. Και, για το λόγο αυτό, ως άτομο υπερβαίνει τις κοινωνικές διαιρέσεις. Επιχειρηματίας ή δάσκαλος, στρατηγός ή ποιητής γίνεται νομοθέτης και κυβερνήτης, εναλλάσσοντας τις ιδιότητες αυτές. Δεν είναι ποτέ —κατά κοινωνική ανάγκη— ή το ένα ή το άλλο. Αντίθετα —και κατά πολιτειακή απαίτηση— οφείλει να είναι και το ένα και το άλλο, καθώς τα πολιτειακά αξιώματα είναι αιρετά και η ιδιωτική ζωή ανταγωνιστική. Έχοντας, όμως, δημιουργήσει την τεχνοκρατική παιδεία και έχοντάς καλέσει την τεχνοκρατική παιδεία στους εκπαιδευτικούς της κόλπους, η αστική ολοκληρωμένη παιδεία δεν θα έμενε πια ίδια —ούτε ως γνώση ούτε ως ήθος. Ιδιαίτεροί της τόποι είναι, πλέον, μόνο η *πόλη* και η *πολιτεία*: η πόλη ως χωρική συμπύκνωση της αστικής ζωής στην πληρό-

τητά της, ως ενότητα παραγωγής και αναπαραγωγής· η πολιτεία ως μη αγοραία συμπίκνωση του κράτους. Οι ιεροί αυτοί τόποι της αστικής δημόσιας παιδείας δεν θα προσβληθούν πριν από τη γενική κρίση, που έχει, ήδη, σημαδέψει το τέλος του εικοστού αιώνα.

Η ανασύνταξη της εργατικής τάξης δεν επέδρασε στην παιδεία μόνο με τον τρόπο που εκτέθηκε έως τώρα —μέσω της τεχνοκρατίας. Μια νέα *πολιτική εργατική παιδεία* εμφανίζεται, συμπληρωματική της τεχνοκρατικής παιδείας και ανταγωνιστική της δημόσιας αστικής παιδείας. Το εργατικό *κόμμα-τάξη* εκπνέει μαζί με την πρώτη Διεθνή, μετά την ήττα του 1871, δίνοντας τη θέση του στο *κόμμα-της-τάξης* της τρίτης Διεθνούς. Μεσολαβεί η περίοδος της Δεύτερης Διεθνούς (1889-1914) που, σε γενικές γραμμές, καλύπτει τη μετάβαση από τον έναν τρόπο παραγωγής στον άλλο. Η μορφωτική ύλη του νέου κόμματος είναι η νέα επαγγελματική παιδεία. Κορυφαίοι εκπρόσωποι του Taylor καλούνται το 1918 στη Σοβιετική Ένωση για τη συστηματική εφαρμογή των νέων ιδεών. Οι τεράστιες δυνατότητες που τους δίνονται μετατρέπουν το νεαρό κράτος σε πρωτοπόρο στην επιστημονική οργάνωση της εργασίας. Ενώ ο καινοτόμος Ford κάνει ακόμα τα πρώτα του βήματα —μόλις τέσσερα χρόνια έχουν περάσει από τα εγκαίνια της αλυσίδας παραγωγής στο Highland Park και το διπλασιασμό του ημερομίσθιου (την περιβόητη “\$5.00 day”). Μέχρι το 1925 ο Ford έχει καταφέρει να ανεβάσει το ύψος της ημερήσιας παραγωγής στο επίπεδο της ετήσιας παραγωγής του 1908, ενώ οι επιτυχίες στη Σοβιετική Ένωση είναι εξίσου, αν όχι περισσότερο θεαματικές. Η νέα επαγγελματική παιδεία είναι πλέον η αδιαφιλονίκητη εργατική παιδεία σε όλον τον κόσμο. Απ’ αυτήν, λοιπόν, τη μορφωτική ύλη χτίζεται το εργατικό κόμμα νέου τύπου. Αρχή του νέου κόμματος είναι ο εσωτερικός διχασμός της εργατικής τάξης σε *κοινωνική μάζα* —σώμα της τάξης— και *πολιτική δύναμη* —πνεύμα της τάξης. Η δυαδική αυτή αρχή έχει διπλή εφαρμογή: εξωτερική, στη διάκριση της τάξης από το κόμμα, και εσωτερική, στη διάκριση της κομματικής *βάσης* από την κομματική *ηγεσία*. Μεσολαβητική ανάμεσα στο ταξικό σώμα και στο πνεύμα της κομματικής ηγεσίας, η κομματική βάση είναι διφυής: μαζική, ως σώμα του κόμματος, και πολιτική, ως πνεύμα της τάξης. Μια νέα δυσπρόστατη κατηγορία σχηματίζεται στο εσωτερικό της εργατικής τάξης, η *εργατική γραφειοκρατία*: μέτοχος και της τάξης, στην οποία ανήκει, και του κόμματος, στο οποίο είναι εντεταλμένη. Ενώ στο εσωτερικό του κόμματος, το ισχνό ηγετικό εργατικό στρώμα φιλοδοξεί να αντικαταστήσει την αστική τάξη στη λειτουργία του κράτους και της παιδείας. Συμπληρωματική της τεχνοκρατικής αστικής παιδείας η γραφειοκρατική εργατική παιδεία, και ανταγωνιστική της δημόσιας αστικής παιδείας η ηγετική εργατική παιδεία, συνθέτουν μια νέα πολιτική παιδεία. Για να συμπληρωθεί η εικόνα πρέπει να προστεθεί η κατά το τεχνοκρατικό πρότυπο ανάπτυξη της *αστικής γραφειοκρατίας* και η αναπόφευκτη συνεννόηση των δύο γραφειοκρατικών πνευμάτων: του αστικού και του εργατικού. Τέλος, πρέπει να σημειωθεί η αστάθεια της νέας εργατικής πολιτικής παιδείας, στην εσωτερική της διαφοροποίηση, και η ιστορική της λύση με την επικράτηση του γραφειοκρατικού πνεύματος. Είμαστε, ήδη, πολύ μακριά από το αστικό μορφωτικό αρχέτυπο.

Είναι σφάλμα ο τονισμός του εκτελεστικού (μαζικού) χαρακτήρα της γραφειοκρατίας. Η γραφειοκρατία, όπως αντίστοιχα η τεχνοκρατία, είναι —κυρίως— συλλαμβάνουσα και σχεδιάζουσα δύναμη. Ιεραρχημένη και πειθαρχημένη διαθέτει το εκτελεστικό ήθος της μάζας τόσο όσο και το διευθυντικό ήθος του πνεύματος. Και, μάλιστα, στην κατανομή της εξουσίας υπερέχει της τεχνοκρατίας. Συμπληρώνοντάς την στον κοινωνικό καταμερισμό, αναλαμβάνει την αναπαραγωγή έναντι της παρα-

γωγής της κοινωνικής ζωής. Μοιράζεται με την αστική τάξη και την εργατική ηγεσία τη λειτουργία του κράτους και της παιδείας και έχει την ίδια οικονομική φύση μ' αυτές ως καταναλωτής και όχι παραγωγός της υπεραξίας. Επιβάλλεται, άρα, διπλά στην αξιογόνο τεχνοκρατία ως ρυθμιστική αξιοποιητική δύναμη: για το συμφέρον των εντολέων της και για ίδιο συμφέρον. Και, τελικά, η γραφειοκρατία θα συμπίπτει το βιοτικό επίπεδο της τεχνοκρατίας στα όρια της αξίας της ως εργατικής δύναμης, εμποδίζοντάς τη να απολαύσει τον καρπό του δικού της —του τεχνοκρατικού— αξιοποιητικού μόχθου. Όλα αυτά είναι κοινά στην αστική και την εργατική γραφειοκρατία. Η οργανική θέση της δεύτερης στην εργατική τάξη, δεν είναι θέση στην παραγωγή αλλά στο συνδικάτο —σε έναν από τους θεσμούς αναπαραγωγής της εργατικής τάξης. Η γραφειοκρατική παιδεία —όπως και η τεχνοκρατική— είναι επαγγελματική. Ο εξ επαγγέλματος συνδικαλιστής (το κοινωνικό θεμέλιο της εργατικής γραφειοκρατίας) είναι ονομαστικά, μόνο, στη μισθοδοσία της παραγωγικής μονάδας από την οποία προέρχεται. Δεν εργάζεται, πολιτεύεται. Και η ιδιότητά του αυτή είναι πολιτειακός θεσμός. Ο κατ' όνομα μισθός του είναι κατ' ουσίαν συνδικαλιστικός φόρος. Είναι, λοιπόν, φανερό το πώς η γραφειοκρατία εισχωρεί βαθύτερα απ' ό,τι η τεχνοκρατία στο εσωτερικό της αστικής τάξης και πώς —από την άλλη πλευρά— συντίθεται ταχύτερα με την εργατική ηγεσία. Δεν θα περάσουν ούτε δέκα χρόνια από την ταξική της γέννηση, και η εργατική γραφειοκρατία θα έχει αιματηρά εκκαθαρίσει την εργατική ηγεσία από τα ξένα προς αυτήν στοιχεία. Η εργατική ηγεσία της δεκαετίας του '30 —δημιούργημα και όχι δημιουργός της γραφειοκρατίας— δεν θα είναι πλέον παρά η κορυφή της γραφειοκρατίας. Έτσι, στη νέα πολιτική παιδεία —την πολιτική παιδεία της νέας εργατικής τάξης— η εσωτερική διαφοροποίηση σε γραφειοκρατική και ηγετική παιδεία θα είναι βραχύβια. Η νέα πολιτική παιδεία θα ήταν, τελικά, γραφειοκρατική. Αυτό ήταν το τίμημα της ανεκπλήρωτης μορφωτικής επανάστασης —το τίμημα της αδυναμίας της εργατικής τάξης να υπερβεί το σύστημα: εκτελεστική εργασία - τεχνοκρατία / γραφειοκρατία - πολιτική ηγεσία. Η σύμφυση της γραφειοκρατίας με την εργατική ηγεσία, η ολοκλήρωση της αστικής γραφειοκρατίας και η βαθύτερη διαταξική ενότητα του γραφειοκρατικού πνεύματος, τελικά, η σύγχρονη γραφειοκρατία στην πληρότητά της, με την εργατική τεχνοκρατική της αρχή και τη διαταξική της ολοκλήρωση, είναι το μείζον κοινωνικό προϊόν του νέου τρόπου παραγωγής. Ολοκληρωμένος, αυτός ο τρόπος παραγωγής αναπτύσσει, στην περίοδο του μεσοπολέμου, το πλήρες φάσμα των κρατικών του δυνατοτήτων. Ρούσβελτ, Χίτλερ, Στάλιν, ήρωες σε διαφορετικές πολιτείες, με διαφορετική ιστορία και πνεύμα, θα ήταν αδύνατοι χωρίς τη σύγχρονη *τεχνογραφειοκρατία*.

Το μορφωτικό έργο της τεχνογραφειοκρατίας είναι διπλό: απανθρωπίζει και εργαλειοποιεί τον αστό, εξανθρωπίζοντας και αποεργαλειοποιώντας τον εργάτη —την εργατική μειονότητα, που δέχεται στις τάξεις της. Εχθρική προς τη δημόσια ολοκληρωμένη παιδεία —ιδιωτική και επαγγελματική η ίδια— η τεχνογραφειοκρατική παιδεία θα διαβρώσει την αστική και θα εξοντώσει στη γέννησή της την εργατική δημόσια παιδεία. Κληρονόμος του αστικού διαφωτισμού, ο εργατικός διαφωτισμός της πρώτης Διεθνούς θα τεθεί υπό γενικό διωγμό —σκληρότερο στα μετεξελιγμένα εργατικά κράτη γιατί εκεί ο αγώνας ήταν, ήδη, αγώνας εξουσίας. Ο *εργάτης-Άνθρωπος*, γεννημένος από τη δημόσια παιδεία —όπως οι ιστορικοί του πρόδρομοι— θα πέθαινε στο λίκνο του. Στις παραμονές του δεύτερου Παγκόσμιου πολέμου ο κομμουνισμός, ως *εργατικός ανθρωπισμός*, ήταν ένας ηττημένος εσωτερικός εχθρός σε όλα τα αντιπαρατιθέμενα στρατόπεδα. Τα όρια του τεχνογραφειοκρατικού εργατικού εξανθρωπισμού ήταν εγγεγραμμένα στον ατομικό ορισμό και τον

ταξικό προσανατολισμό της νέας επαγγελματικής παιδείας. Μαζική και δυναμική, πειθαρχημένη και ιεραρχημένη, η τεχνογραφειοκρατία παράγει μία παιδεία ατομική και απαλλοτριώσιμη, μερική στο γνωστικό περιεχόμενο και το ήθος της, διαχωρισμένη σε παραγωγική-τεχνοκρατική και πολιτειακή-γραφειοκρατική. Υπερκείμενη της τεχνοκρατίας, η γραφειοκρατία υπάρχει μόνο ως υποκείμενη της κρατικής ηγεσίας —του τελικού απαλλοτριωτή των ικανοτήτων σε κάθε ταξική κοινωνία. Η ιστορία δεν θα αργούσε να εμφανίσει την εγγενή ανικανότητα της γραφειοκρατίας στην ανάδειξη της κρατικής ηγεσίας και την υπεροχή του κεφαλαίου στη λειτουργία αυτή. Η ταξικότητα της σύγχρονης γραφειοκρατίας στην ιστορική της προοπτική είναι αστική. Η παλινόρθωση του κεφαλαίου στην ηγεσία του κράτους —όπου ανατράπηκε— ήταν, πλέον, αναπόφευκτη.

Εντεταλμένη στην υπηρεσία μιας απερχόμενης αδύναμης δημόσιας παιδείας και μιας δυναμικά ανερχόμενης ιδιωτικής, η *εκπαίδευση* υφίσταται έναν ουσιαστικό μετασχηματισμό. Πρώτα, γίνεται θεσμός επαγγελματικής κυρίως ειδίκευσης, καθώς ο ιδιωτικός υπερέχει του δημόσιου χαρακτήρα της υπηρετούμενης παιδείας. Έπειτα, γίνεται θεσμός μαζικός, σύμφωνος με τον τεχνογραφειοκρατικό χαρακτήρα της νέας ιδιωτικής παιδείας. Σημειώθηκε ήδη ότι ο κρατικός ή ιδιωτικός έλεγχος της ιδιωτικής παιδείας είναι εξωτερικός ως προς τον μορφωτικό της χαρακτήρα. Η παρέμβαση υπέρ των κρατικών έναντι των ιδιωτικών εκπαιδευτικών ιδρυμάτων και η ισχυροποίηση του κρατικού ελέγχου της ιδιωτικής εκπαίδευσης όχι μόνο δεν ενισχύει αλλά, το αντίθετο, εξασθενίζει τον δημόσιο χαρακτήρα της παρεχόμενης παιδείας —είναι παρέμβαση υπέρ της ιδιωτικής παιδείας. Είναι λειτουργία του κράτους πρόνοιας, μέρος του ρυθμιστικού του ρόλου στην αναπαραγωγή της μαζικής εργατικής δύναμης, της τεχνοκρατίας και της γραφειοκρατίας. Η παιδεία, πτωχευμένη σε ένα σύστημα εξειδικευμένων απαλλοτριώσιμων ικανοτήτων, εκπίπτει από *δύναμη* του *κοινωνικά ολοκληρωμένου ανθρώπου* σε *αγαθό*, κτήμα *κοινωνικά ανολοκλήρωτων ατόμων* και ανταλλάξιμο με άλλα αγοραία αγαθά. Καταστατικά στερημένα από την κοινωνία, που παραμένει εξωτερική, τα «άτομα» αυτά μάταια θα την αναζητούν στις ερωτικές, επαγγελματικές και —σπάνιες πλέον— πολιτικές τους περιπέτειες. Το πεπρωμένο των υποκατάστατων είναι η αέναη αποκάλυψη και απόρριψή τους.

Η αστική δημόσια παιδεία, πολιορκημένη από την ιδιωτική, υπάρχει —ακόμα— ως προνόμιο της ηγεσίας του κράτους. Θα ζήσει υπό ιστορική προθεσμία, έως την άλωση των ιδιαίτερών της τόπων, των πόλεων και των μη αγοραίων πολιτειών, εκεί όπου η ενότητα χώρου και η εναλλαγή των λειτουργημάτων θα επιτρέπει —όσο λίγο θα επιτρέπει ακόμα— τη σύνθεση και το αναπαλλοτριώτο των ικανοτήτων. Υπηρετούμενη από την υψηλή ιδιωτική εκπαίδευση, κλειστή στον εαυτό της, συνένοχος στο διωγμό του εργατικού διαφωτισμού, η αστική δημόσια παιδεία δεν θα αργήσει να στραφεί εναντίον και τους δικούς της διαφωτιστικού πνεύματος.

4 ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΑΣΤΙΚΗΣ ΔΗΜΟΣΙΑΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ

Ο ιστορικός χρόνος δεν είναι γραμμικός. Σχίζεται και συστρέφεται, εκθέτοντας έναν λόγο πολυσχιδή και σπειροειδή. Σε εποχές κρίσης ο χρόνος συμπυκνώνεται, οι διαδρομές συμπίπτουν και οι τρέχουσες κανονικότητες αναιρούνται. Ανακαλούνται από την ιστορική μνήμη σχέσεις προ πολλού ξεχασμένες και εισβάλλουν στην ιστορική συνείδηση σχέσεις προ πολλού εξοστρακισμένες. Η κοινωνία ανασυντάσσεται από τη συνολική ιστορική της ύλη και όχι απ' την ύλη της ημερολογιακά προηγούμενης περιόδου. Αλλά όσο η ανασύνταξη είναι έλλογη —όσο, γιατί αυτό δεν είναι

αναγκαίο— οι τρέχουσες κανονικότητες αναιρούνται μόνο για να ελευθερώσουν τις συντακτικές τους αρχές. Οι αρχές, τώρα, και όχι τα παράγωγά τους δοκιμάζονται. Η καταγραφή των νεοεμφανιζόμενων σχέσεων δεν είναι, συνεπώς, οδηγός των εξελίξεων —όσο ισχυρές εντυπώσεις και αν αφήνουν. Η δύναμη της παρουσίας τους δεν είναι κριτήριο της συμβολής τους στη λύση της κρίσης. Αντίθετα, οι πιο κραυγαλέες είναι αυτές που θα χαθούν με τη λύση —αυτές που ορίζουν την κρίση και όχι την υπέρβασή της. Ποια στοιχεία του «μεταμοντερνισμού» είναι σημαντικά της κρίσης και ποια είναι σημαντικά της υπέρβασής της; Ας μην απαντήσουμε βεβιασμένα.

Στις θέσεις που παρουσιάζονται εδώ, γίνεται —με έμφαση— λόγος για το τέλος της αστικής δημοκρατίας και της αστικής δημόσιας παιδείας γιατί αυτά δεν είναι νέα πράγματα, είναι καλά προετοιμασμένα. Η αστική λύση της σημερινής κρίσης δεν έχει να προσφέρει παρά μόνο τους καταλύτες: την αγοραία «απελευθέρωση» των αστικών πολιτειακών ικανοτήτων και την καταστροφή των «χωρικών πυκνωτών» της αστικής ζωής. Στον αναδύμενο κόσμο της «καθολικής αγοράς» και της «οικουμενικής πόλης» η ταξικότητα της καπιταλιστικής κοινωνίας ανασυντάσσεται αναιρώντας δύο από τις, έως τώρα, καταστατικές της αρχές: την αρχή της διάκρισης του *ιδιωτικού* από το *πολιτικό* και την αρχή της ενότητας χώρου —την αρχή του *εντοπισμού*— των τάξεων. Και αυτή η ανασύνταξη είναι που δεν επιτρέπει πια, ούτε οριακά, τη σύνθεση και το αναπαλλοτρίωτο των ικανοτήτων. Με αυτήν εκπνέει η ιστορική προθεσμία της αστικής δημόσιας παιδείας και δημοκρατίας.

Οι δύο αρχές είχαν μία ουσιαστική σχέση. Το υπό ανασύνταξη σύστημα επικοινωνίας, ως σύστημα σχέσεων παραγωγής με την εγγεγραμμένη σ' αυτό τεχνολογία, καθιστούσε αναγκαία τη διαρκή φυσική επαφή, άρα την ταξική ενότητα χώρου της ιδιωτικής κοινωνίας. Η διάκριση της ιδιωτικής από την πολιτική κοινωνία και η —συντακτική του αστικού κράτους— καθοριστικότητα της πρώτης πάνω στη δεύτερη, όριζε τις τάξεις «καθεαυτές» ως συστήματα κοινωνικών σχέσεων χωρικά διακεκριμένων και ενοποιημένων. Οι πυρήνες των τάξεων ήταν *εντοπισμένοι* στην *ιδιωτική κοινωνία των πόλεων*. Η διάκριση των εργατικών συνοικιών από τις περιοχές της αστικής κατοικίας, η διάκριση των βιομηχανικών εγκαταστάσεων από τα κέντρα των επιχειρήσεων, και οι άλλες πολεοδομικές διακρίσεις, αναδείχθηκαν ως υλικοί όροι της ταξικότητας. Η πόλη, ως παιδαγωγός των τάξεων, ασκούσε το έργο της μέσω της πυκνής επικοινωνίας που παρήγαγε η φυσική συνάφεια. Έτσι, η διάκριση της ιδιωτικής από την πολιτική κοινωνία δεν ήταν μόνο, όπως ήδη ελέχθη, η διάκριση της συγκεκριμένης κοινωνίας —της παράγουσας την κοινωνική ζωή— από την αφηρημένη κοινωνία —την, μέσω των νόμων, αναπαράγουσα την κοινωνική ζωή. Ήταν, ακόμα, και η διάκριση της συνεχούς, *χωρικά* συντεθειμένης, κοινωνικότητας από τη διαλείπουσα, *χρονικά* συντεθειμένη, κοινωνικότητα. Η καθοριστικότητα της ιδιωτικής πάνω στην πολιτική κοινωνία ήταν, τελικά, η καθοριστικότητα της συγκεκριμένης και ολοκληρωμένης στο χώρο συνεχούς ζωής πάνω στην αφηρημένη και χρονικά ορισμένη αποσπασματική νομοθέτησή της. Η «τάξη για τον εαυτό της» —η πολιτικά ολοκληρωμένη τάξη— κατά το *χρόνο* της πολιτικής της δραστηριότητας ανέπτυξε τη *χωρικά* ολοκληρωμένη ύλη της κοινωνικής της συνείδησης. Αυτή η ενδογένεια του χώρου στην ιδιωτική κοινωνία παρείχε στον κάθε αστό ένα προνόμιο: οι τόποι της ιδιωτικής ζωής της αστικής τάξης, της πολιτικής ζωής του κράτους και οι τόποι του πολιτισμού δεν ήταν μόνο σε κοινωνική αλλά και σε φυσική αλληλουχία. Αποτελούσαν μία βιοκοινωνική ενότητα χώρου, όπου τα συμβολικά όρια συνέπιπταν με τα φυσικά —όπου η επικοινωνία ήταν πλήρης. Η πόλη ως χωρικός πυκνωτής της αστικής ζωής ασκούσε, λοιπόν, το έργο του δημόσιου

παιδαγωγού συνθέτοντας, προνομιακά για την αστική τάξη ως *σύνολο*, την ιδιωτική με την πολιτική κοινωνία. Με την ανασύνταξη αφαιρείται αυτό το προνόμιο από το σύνολο της αστικής τάξης.

Ο νέος τρόπος παραγωγής καταστρέφει τους πυκνωτές. Η ενότητα χώρου, στην πληρότητά της ως ενότητα έκτασης και χρόνου, εγκαταλείπεται υπέρ της ενότητας χρόνου και μόνο. Η διάκριση του ιδιωτικού από το πολιτικό δεν αναιρείται μόνο μέσω της επέκτασης της αγοραίας αρχής από την ιδιωτική στην πολιτική ζωή αλλά και —αντίστροφα— μέσω της επέκτασης της χρονικής αρχής από την πολιτική στην ιδιωτική ζωή. Η πόλη εξαρθρώνεται καθώς αλλάζει το σύστημα επικοινωνίας που προδιαγράφει ο νέος τρόπος παραγωγής. Η φυσική συνάφεια δεν είναι πια αναγκαία για το *ταξικό σύνολο*. Η ευέλικτη οργάνωση της εργασίας και η διάχυση της παραγωγής δεν αποσυνθέτουν μόνο την εργατική αλλά και την αστική τάξη —αναιρούν τη χωρική βάση της ταξικότητας εν γένει. Ένα αυξανόμενης πολυπλοκότητας δίκτυο συμβολικής επικοινωνίας —χρονικά ολοκληρωμένης— αντικαθιστά το υπάρχον χωρικό δίκτυο. Τα στοιχεία της διαρρηγμένης πόλης ανασυντίθενται υπερβαίνοντας τα όρια όχι μόνο των παλαιών πόλεων αλλά και των κρατών. Η «οικουμενική πόλη» δεν είναι πόλη. Δεν έχει φυσικά όρια, δεν προσέρχεται σ' αυτήν ο κόσμος, αυτή τον συναντάει όπου και αν βρίσκεται, είναι κοινωνική αλλά όχι βιοτική ενότητα. Υπολείμματα εδώ και εκεί του ιστορικού παρελθόντος, τα αρχιτεκτονικά της μέλη είναι, ήδη, νεκρά. Κενά από έργα πολιτών, εγκαταλείπονται στην περιέργεια των περιηγητών. Απ' αυτά κάποια —αλλοιωμένα— ενσωματώνονται στη νέα σύνθεση. Αλλά η λειτουργία του κράτους και του πολιτισμού είναι αδύνατη χωρίς βιοτικά θεμέλια. Η συμβολική, και μόνο, επικοινωνία είναι, ίσως, ικανή για τις ενδιάμεσες λειτουργίες αλλά όχι για τις ακραίες —την αναπαραγωγή του ατόμου, ως άτομο, και του συνόλου, ως σύνολο. Η ενότητα χώρου επιβιώνει, λοιπόν, στο σπίτι —ταραγμένη από την εισβολή της «οικουμενικής πόλης»— και ανασυντίθεται στις λεπτότατες εσωτερικές νευρώσεις του επικοινωνιακού δικτύου, που επιφορτίζονται με τη διεύθυνση του (οικουμενικού) κράτους και πολιτισμού. Ένα ισχύον ταξικό στρώμα —στη θέση της αστικής τάξης συνολικά— έχει, τώρα, το προνόμιο της πλήρους επικοινωνίας. Κλειστό όχι μόνο απέναντι στην κοινωνία γενικά αλλά και στην τάξη του, το ηγετικό αστικό στρώμα υποκαθιστά την αστική τάξη. Η εποχή της αστικής δημοκρατίας υπάρχει, πλέον, μόνο στην ιστορική μνήμη. Στην ηγεσία ενός ιδιωτικοποιημένου κράτους και πολιτισμού, αδιαφοροποίητο από την ιεραρχία της τεχνογραφειοκρατίας, το αστικό αυτό στρώμα δεν έχει ανάγκη της δημόσιας παιδείας. Το κεφάλαιο, ως κοινωνική αρχή, ολοκληρώνει το ιστορικό του έργο.

Το σημαντικό στην ιστορική ολοκλήρωση των αρχών δεν βρίσκεται στη συνέχεια των φαινομένων προς αυτές αλλά στον εσωτερικό τους διχασμό —την εγγενή τους ένταση και στη ρήξη, που εκλύει η ολοκλήρωσή τους. Εξ ου και η σημασία της επαγρύπνησης στις εκφάνσεις του ιστορικού χρόνου, που τονίστηκε πιο πάνω. Η κρίση εμφανίζει πλήθος εντάσεις και ρήξεις. Δεν είναι εύκολο, και πολλές φορές δεν είναι καν δυνατό, να διακρίνει κανείς αυτές που δημιουργούν το σχήμα της νέας κοινωνίας απ' αυτές που ορίζουν την κρίση και, άρα, θα εκλείψουν μαζί της. Η αναθεώρηση του πολιτειακού ελέγχου της αγοράς, η εισβολή της αγοράς στις πολιτειακές λειτουργίες και η προϊούσα παγκόσμια ενοποίηση των αγορών θεμελιώνει την κρατική και πολιτισμική στην αγοραία οικουμενικότητα. Τρεις κύκλοι παγκόσμιων συρράξεων ανέδειξαν —επιτέλους— τον ηγεμόνα. Τα επαρχιακά κράτη δηλώνουν υποταγή ή ανοχή. Ένας στρατός για *μία* αγορά. Δεν είμαστε, όμως, μπροστά σε μία οικουμενική κοινωνία. Ο θρησκευτικός ζήλος, ο εθνικισμός, ο τοπικισμός και ο ρα-

τισμός είναι σε έξαρση. Η κατεστραμμένη επικοινωνία ανορθώνεται από τους αρχαιότερους ιστορικούς της τύπου. Ο αγοραίος παγκόσμιος πολιτισμός δεν είναι παρά ο χιτώνας της σπαρασσόμενης ιστορικής παιδείας —ένας χιτώνας ποτισμένος με το αίμα του Νέσσου. Η θρυμματισμένη κοινωνία εναποθέτει τους απόβλητους στις εσώτερες στιβάδες της. Πλήθη εξοστρακισμένων ζουν τον *αυστηρά ατομικό* τους θάνατο στους δρόμους των μητροπόλεων. Δεν είναι μία κοινωνία μέσα σε μian άλλη, είναι η απώλεια της κοινωνίας μέσα στην κοινωνία.

Η σύγχρονη ανάπτυξη της κεφαλαιοκρατικής αρχής αναπτύσσει την εσωτερική της ένταση στα όρια της ανθρώπινης οντολογίας. Η *αλλοτρίωση* —η αποξένωση του εξατομικευμένου ανθρώπου από τις κοινωνικές του ικανότητες— διεισδύει στα βαθύτερα στρώματα της ανθρώπινης επικοινωνίας. Το στίγμα της «Νέας Τάξης», όπως εμφανίζεται έως τώρα, δεν είναι η υλική ανέχεια της πλειονότητας —όσο οδυνηρή και αν είναι. Το στίγμα της είναι η μορφωτική ένδεια του συνόλου. Δεν συγκρίνεται εδώ η εξελισσόμενη μορφωτική πραγματικότητα προς κάποια εξωτερική προς αυτήν μορφωτική δεοντολογία. Κάθε πραγματικότητα δημιουργεί την εσωτερική της δεοντολογία. Το ζητούμενο είναι η νέα μορφωτική τάξη, ως πραγματικότητα σύμφωνη προς τη δεοντολογία της. Το πρόβλημα είναι το εσωτερικό κενό που αφήνει, στα πρώτα βήματά του, ο αγοραίος χαρακτήρας της αστικής παιδείας. Η ιδιωτική παιδεία —ως επαγγελματική— είναι παιδεία λειτουργική. Προϋποθέτει μία ολοκληρωμένη παιδεία, που εγκαθιστά τη σχέση του ανθρώπου με την κοινότητα, μέσω της οποίας —και μόνο— είναι δυνατή η επαγγελματική παιδεία. Η σύγχρονη ανάπτυξη της κεφαλαιοκρατικής αρχής δεν συνεπάγεται την εξάλειψη κάθε ολοκληρωμένης παιδείας, δεν έχει την ιστορική δυνατότητα μιας τέτοιας συνεπαγωγής. Συνεπάγεται, μόνο, το τέλος της δημόσιας αστικής παιδείας, ως ιστορικής μορφής της ολοκληρωμένης παιδείας. Αν η σύγχρονη αστική παιδεία χαρακτηρίζεται εδώ «αγοραία» δεν είναι γιατί η αστική παιδεία καταλήγει στην ιδιωτική αλλά γιατί θεμελιώνεται, πλέον, σ' αυτήν. Η *νέα αστική παιδεία έχει ως αρχή την καθολική αλλοτρίωση*. Ο βωμός στον άγνωστο θεό έχει, ήδη, στηθεί. Το πνεύμα του «μεταμοντερνισμού» εκτείνεται σε όλο το φάσμα του πολιτισμού από την —αναβιωμένη— φιλοσοφία και θεολογία έως την αρχιτεκτονική. Ο κύκλος που άνοιξε τον δέκατο έβδομο αιώνα κλείνει τον εικοστό. Στον νέο αστικό κόσμο, έναν κόσμο θραυσμάτων, ο άνθρωπος, ασύμβατος με την κοινωνία, χάνει τη συνολική του εικόνα.

Η ανασύνταξη των τάξεων, απαλλάσσοντας την καπιταλιστική ταξικότητα από τις ενδιάμεσες αρχές της διάκρισης του ιδιωτικού από το πολιτικό και της ενότητας χώρου, την επιστρέφει —καθαρή— στη θεμελιώδη ιστορική της αρχή. Το κεφάλαιο διασπά την κοινωνία σε μία τάξη κατόχων απαλλοτριώσιμων ικανοτήτων και σε μία τάξη απαλλοτριωτών. Οι τάξεις ολοκληρώνονται, τώρα, χωρίς τη μεσολάβηση του χώρου και καθ' υπέρβαση της κλασικής διάκρισης ιδιωτικής - πολιτικής κοινωνίας. Η νεοαποκτημένη καθαρότητα της αρχής καθόλου δεν συμβάλλει, όμως, στη συνειδητοποίηση της ταξικότητας. Το αντίθετο μάλιστα. Γιατί οι εγκαταλελειμμένες αρχές συγκροτούσαν έναν τρόπο του φαίνεσθαι, μία μέθοδο συνειδητοποίησης των τάξεων. Οι τάξεις ήταν εντοπισμένες στη φυσική και κοινωνική τοπολογία. Ως «τάξεις καθεαυτές» ήταν διακριτές στους χώρους της κατοικίας, της αγοράς εργασίας, της παραγωγής. Η ολοκλήρωσή τους σε «τάξεις για τον εαυτό τους» ήταν διακριτή στο χρόνο ως κομματική συγκρότηση —είσοδος στην πολιτειακή ζωή. Η ταξική συνειδητοποίηση ακολουθούσε μία διατεταγμένη, από τις ενδιάμεσες αρχές, διαλεκτική. Η εγκατάλειψή τους αφήνει ένα κενό. Η ταξική συνείδηση έχει χάσει τους παλιούς της τρόπους χωρίς να έχει ακόμα αποκτήσει νέους.

5 Η ΝΕΑ ΔΗΜΟΣΙΑ ΠΑΙΔΕΙΑ

Το ιστορικό νήμα της αστικής δημόσιας παιδείας κόπηκε. Όχι όμως και το νήμα της δημόσιας παιδείας ως ιστορικής μορφής της ολοκληρωμένης παιδείας. Η ήττα του πρώτου εργάτη-Ανθρώπου δεν είναι —ως προς ό,τι είναι ουσιαστικό στον ιστορικό λόγο— ήττα του εργατικού ανθρωπισμού. Ως μόνος κληρονόμος του διαφωτιστικού πνεύματος, ο εργατικός διαφωτισμός, απέχει πολύ από το να έχει εξαντλήσει την ιστορία του. Η δημόσια παιδεία είναι, τώρα, έργο αποκλειστικά δικό του. Αλλά ο ιστορικός λόγος δεν είναι φυσικός νόμος. Ο νέος εργάτης-Άνθρωπος δεν έχει δικαίωμα στην ελπίδα αν δεν τη δημιουργήσει. Η ιστορία δεν του επιφυλάσσει τίποτε. Του προσφέρει μόνο τη δυνατότητα.

Ο παλαιότερος (αστικός) διαφωτισμός διαφέρει από τον νεότερο (εργατικό) κατά τη μέθοδο. Ο νέος διαφωτισμός, πραξιακός και διαλεκτικός, ανασκευάζει — διαδεχόμενος— τον αναγωγικό και θεωρησιακό πρόδρομό του. Ο παλαιότερος διαφωτισμός αντιλαμβάνεται την κοινωνία κατά τρόπο φυσικό. Διατυπώνει την αρχή της συνέχειας ανάμεσα στη φυσική και την κοινωνική νομοτέλεια —εκφέρει, αναγωγικά, τον ιστορικό λόγο σαν φυσικό νόμο. Και συνάγει από τη μείζονα αυτήν αρχή την ελάχιστονα αρχή της προόδου: η φυσική θεωρία —στην ολότητά της— φέρνει τον άνθρωπο προοδευτικά σε ιδανικά πλησιέστερα προς τη φυσική τάξη, ελευθερώνοντάς τον από την πρόληψη. Εγκαθιστά, έτσι, την προτεραιότητα της θεωρίας. Η πεφωτισμένη πράξη μεταρρυθμίζει την κοινωνία πραγματώνοντας τα φυσικά κοινωνικά ιδανικά. Υπάρχει μία εσωτερική διαλεκτική, που οδηγεί τον πρώιμο διαφωτισμό στον σύγχρονο εμπειρισμό και θετικισμό, αναιρώντας την πρακτική του δύναμη. Ο Wittgenstein, φτάνοντάς τη στα άκρα, κόβει κάθε σχέση ανάμεσα στον θεωρητικό λόγο και τις πρακτικές αξίες.³⁷ Όταν η αστική παιδεία στρέφεται εναντίον του διαφωτιστικού της παρελθόντος δεν έχει απομείνει απ' αυτό παρά μόνο η σκιά του. Ο εργατικός διαφωτισμός —συνδεόμενος με ένα από τα ισχυρότερα ιστορικά ρεύματα του ευρωπαϊκού πνεύματος— αποκαθιστά την προτεραιότητα της πράξης. Η θεωρία —ως συνειδητοποίηση της ανάγκης— είναι η κάθαρση του πρακτικού λόγου από την ιδεολογία —την ψευδή συνείδηση των αναγκών. Ο ιστορικός λόγος —η πραξιακή σύνθεση θεωρίας και πρακτικής— είναι η συμφωνία του πρακτικού λόγου με την ανάγκη, η επιστροφή του λόγου στην ανάγκη, απαλλαγμένου από τις συμπτωματικές ενέργειες της ψευδούς συνείδησης. Η κοινωνική νομοτέλεια δεν ανάγεται στη φυσική. Αλλά ούτε και το αντίστροφο. Ο φυσικός νόμος εμφανίζεται ως όριο του ιστορικού λόγου. Φυσικός νόμος είναι ο λόγος της ιστορικά οριστικής ανάγκης —της ανάγκης που δεν μεταβάλλεται από την ιστορική ροή. Τη θέση της προόδου, στον θεωρητικό λόγο, παίρνει, τώρα, η επανάσταση. Καθώς η θεωρία δεν είναι, πλέον, η εξελικτική πορεία προς τα αμετάβλητα φυσικά ιδανικά, αλλά η αλματική, μέσω της ελευθερίας του προσώπου, πορεία προς ιδανικά μεταβαλλόμενα απ' τη ροή της ιστορίας. Η θεωρία είναι, έτσι, ο καταλύτης της εσωτερικής έντασης των ιστορικών αναγκών.

Η επιστροφή του κεφαλαίου στις ιστορικές του αρχές —χωρίς τις παρελθούσες μεσολαβήσεις— και η ταξική ανασύνταξη —γενική: αστική και εργατική— σύμφωνα με τις αρχές αυτές, είναι το σημερινό ιστορικό περιβάλλον. Βάση, άρα, κάθε πρακτικού λόγου είναι οι ιστορικά θεμελιώδεις —οι πρώτες— ανάγκες του

³⁷ Βλ. Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, University of Pennsylvania Press, 1976 (Introduction και Part I: Empirical Theory).

κεφαλαίου και της εργασίας. Βάση κάθε ουσιαστικής ρήξης είναι η αντιφατικότητα των αναγκών αυτών και η αναδυόμενη μέσω αυτής ελευθερία. Φτάνουμε, έτσι, στην ανεκπλήρωτη εργατική μορφωτική επανάσταση —την υπέρβαση του σχήματος: εκτελεστική εργασία, τεχνογραφειοκρατία, ηγεσία. Ο νέος τρόπος παραγωγής δεν ανατρέπει το σχήμα, το μεταβάλλει, όμως, ολοκληρώνοντάς το. Η ευέλικτη οργάνωση της εργασίας δεν αναιρεί τις τειλορικές αρχές, απαλλάσσει, όμως, το σύστημα από την πρόιμη ακαμψία του. Η πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο διανύει το στάδιο της ολοκλήρωσής της. Δεν θα πρέπει, όμως, τώρα να είμαστε σοφότεροι απέναντι στα «πεπρωμένα» των ιστορικών κύκλων; διορατικότεροι απέναντι στην «ειρωνεία της ιστορίας»; Ας μη βγάλουμε εδώ τα συμπεράσματα μιας τέτοιας διορατικότητας. Ας αρκεστούμε στη γενική διαπίστωση ότι ολοκληρώνοντας την υπαγωγή της εργασίας σ' αυτό, το κεφάλαιο —ως κεφάλαιο— απεκδύεται κάθε ικανότητας άλλης από την ικανότητα εκμετάλλευσης των ικανοτήτων παραγωγής της ζωής. Μετατρέπεται σε *καθαρό απαλλοτριωτή των ξένων ικανοτήτων*. Και ας αρκεστούμε στην πρώτη συνεπαγωγή: για να υπάρξει το κεφάλαιο σύμφωνα με τις ιστορικές του αρχές, είναι ανάγκη κάθε ικανότητα παραγωγής και αναπαραγωγής να είναι απαλλοτριώσιμη. Είναι ανάγκη η κοινωνία —καθολικά— να αποξενωθεί από τις ικανότητές της, να δεχτεί τη γενικευμένη ατομική ιδιοποίηση και εμπορία τους, να επιτρέψει στο κεφάλαιο την αγοραία ανασύνταξη της κοινωνικότητας από τα διασκορπισμένα θρύμματά της. Θα πρέπει η κοινωνία να αντέξει την πτώση της. Κανένας ιστορικός λόγος δεν αποκλείει την ικανοποίηση αυτής της ανάγκης. Ο ιστορικός λόγος εγκαθιστά μόνο την αντίθετη ανάγκη: της κοινωνίας να συντάξει την κοινωνικότητά της άμεσα —χωρίς την αγοραία μεσολάβηση— την ανάγκη της εργασίας να χειραφετηθεί από το κεφάλαιο, χειραφετώντας την κοινωνία στην ολότητά της. Το κλασικό αυτό θέμα του εργατικού διαφωτισμού εμπλουτίζεται σήμερα από την ολοκλήρωση της πραγματικής υπαγωγής της εργασίας στο κεφάλαιο. Η χειραφέτηση της εργασίας από το κεφάλαιο προϋποθέτει, πλέον, τη χειραφέτηση της εργατικής τάξης από τον μορφωτικό της τύπο. Το πρόσθετο έργο του σύγχρονου εργατικού διαφωτισμού είναι η *απαλλαγή του πρακτικού εργατικού λόγου από τη συμπτωματική αποδοχή μιας παιδείας ξένης προς τις ανάγκες της εργασίας* —«συμπτωματική» με την έννοια της αποδοχής που απορρέει από την ψευδή συνείδηση, την ιδεολογικά αλλοιωμένη συνείδηση, των αναγκών. *Η πολιτική και η μορφωτική επανάσταση συντίθενται σε μια ενιαία διαδικασία.*

Κανένα άλμα δεν γίνεται στο κενό. Κάθε ουσιαστική ιστορική ένταση —κάθε ένταση που εγκυμονεί μία νέα εποχή— εμφανίζεται ως πόλωση συγγενών όρων. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η χειραφετητική εργατική παιδεία δεν θα αναπτυχθεί παρακάμπτοντας την ηλεκτρονική τεχνολογία ή την ευέλικτη ειδικευση και οργάνωσης της εργασίας. Από τη διαπίστωση, όμως, αυτή ως την αποδοχή του νέου τρόπου παραγωγής ή —έστω— των παραγωγικών του δυνάμεων, υπάρχει μεγάλη απόσταση. Πρέπει, λοιπόν, κλείνοντας, να τονιστεί για άλλη μία φορά ότι κανένας όρος του κοινωνικού σχηματισμού δεν είναι ταξικά ουδέτερος. Αν η εργατική τάξη δεν αντισταθεί στην κεφαλαιοκρατική ανασύνταξη των παραγωγικών δυνάμεων —αποτελώντας, η ίδια, το ανθρώπινο σώμα των δυνάμεων αυτών— θα παραμείνει ό,τι είναι ως τάξη «καθ'εαυτήν» αλλά όχι «για τον εαυτό της»: το άγονο σώμα της κοινωνικής ανάγκης για ελευθερία.

Δημήτρης Κωτσάκης.
Ιανουάριος 1992

ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗ ΚΑΙ ΚΟΜΜΟΥΝΙΣΜΟΣ

1

Μαρξ³⁸

1. «**Η ιδιωτική κοινωνία** (civil society) είναι η μορφή της επικοινωνίας που καθορίζεται από τις υπάρχουσες *παραγωγικές δυνάμεις* σε όλα τα προηγούμενα ιστορικά στάδια, και που με τη σειρά της τα καθορίζει. Έχει ως προϋπόθεση και θεμέλιο την απλή οικογένεια και την πολλαπλή, τη λεγόμενη φυλή.(...) Εδώ βλέπουμε ήδη ότι αυτή η ιδιωτική κοινωνία είναι η αληθινή εστία και η σκηνή όλης της ιστορίας, και πόσο παράλογη είναι η επικρατούσα έννοια της ιστορίας, που αγνοεί τις πραγματικές σχέσεις και περιορίζεται στα θεαματικά ιστορικά γεγονότα. »

«Μέχρι τώρα έχουμε εξετάσει κυρίως μια μόνο πλευρά της ανθρώπινης δραστηριότητας, τη μεταμόρφωση της φύσης από τους ανθρώπους. Η άλλη πλευρά: η μεταμόρφωση των ανθρώπων από τους ανθρώπους, η προέλευση του κράτους και η σχέση του κράτους με την ιδιωτική κοινωνία»

2. «**Η μάζα των εργατών** που δεν είναι τίποτε άλλο από εργάτες –εργατική δύναμη σε μαζική κλίμακα, που είναι αποκομμένη από το κεφάλαιο ή ακόμα και από την ελάχιστη ικανοποίηση των αναγκών τους και βρίσκεται, ως συνέπεια του ανταγωνισμού, σε μια εντελώς επισφαλή θέση, την όχι παροδική απώλεια της εργασίας ως ασφαλούς πηγής ζωής– προϋποθέτει την *παγκόσμια αγορά*. Το προλεταριάτο μπορεί, συνεπώς, να υπάρχει μόνο *παγκόσμια-ιστορικά*, όπως ακριβώς και ο κομμουνισμός, η δραστηριότητά του, μπορεί να έχει μόνο *παγκόσμια-ιστορική* ύπαρξη. Παγκόσμια-ιστορική ύπαρξη των ατόμων, δηλαδή, ύπαρξη ατόμων που είναι άμεσα συνδεδεμένα με την παγκόσμια ιστορία.»

3. «**Η αλλοτρίωση** (για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο κατανοητό στους φιλόσοφους) μπορεί να καταργηθεί μόνο υπό δύο *πρακτικές συνθήκες*. Προκειμένου να γίνει μια *ανυπόφορη* δύναμη, δηλαδή, μια δύναμη εναντίον της οποίας οι άνθρωποι επαναστατούν, θα πρέπει αναγκαστικά να έχει καταστήσει τη μεγάλη μάζα της ανθρωπότητας χωρίς ιδιοκτησία, και επιπλέον η μάζα αυτή θα πρέπει να βρίσκεται σε αντίθεση με έναν υπάρχοντα κόσμο πλούτου και πολιτισμού.»

4. «**Ο κομμουνισμός** δεν είναι για μας μια κατάσταση που πρέπει να εγκατασταθεί, ένα *ιδανικό* προς το οποίο θα πρέπει να προσαρμοστεί η πραγματικότητα. Ονομάζουμε κομμουνισμό την *πραγματική κίνηση* που καταργεί τη σημερινή κατάσταση. Οι συνθήκες αυτής της κίνησης είναι αποτέλεσμα των σημερινών προϋποθέσεων»

2

Μαρξ και Μαρξισμός

Τα παραπάνω αποσπάσματα, αποδιδόμενα στον Μαρξ, είναι από τη Γερμανική Ιδεολογία των Μαρξ - Ένγκελς. Τα σχόλια που ακολουθούν έχουν ως αρχή τη θέση ότι, κρίνοντας συνολικά το έργο τους, οι δύο συγγραφείς διαφέρουν ως προς τη θεωρητική τους κατεύθυνση. Σε ό, τι λέγεται εδώ, σημαντική για την κατεύθυνση του

³⁸ Karl Marx, Frederick Engels.1976. *The German Ideology*. Collected Works. London: Lawrence & Wishart. Vol.5 σελ.48-9.

Μαρξ, και βάση για τη Θεωρία της αλλοτριώσεως που αναπτύσσει στα φιλοσοφικά του κείμενα, θεωρείται η επικούρεια *αρχή της ελευθερίας*, την οποία μελέτησε στη διδακτορική του διατριβή. Ενώ για την κατεύθυνση του Έγκελς σημαντική θεωρείται η *αρχή της ιστορικής νομοτέλειας*. Οι δύο αρχές είναι ασύμβατες, η πρώτη αναιρεί αυτό που προϋποθέτει η δεύτερη: την αναγκαιότητα της πράξης.

Γράφει ο Μαρξ στη διατριβή του:

«Ας ακούσουμε αντίθετα (προς τον Δημόκριτο) τον Επίκουρο: Η αναγκαιότητα που από πολλούς θεωρείται μόνη αφέντρα δεν υπάρχει· μερικά πράγματα είναι *τυχαία* και άλλα εξαρτώνται από τη *θέλησή* μας. Η αναγκαιότητα δεν καταλαβαίνει από πειθώ, ενώ το τυχαίο είναι άστατο. Καλύτερο θάταν να πιστέψουμε το παραμύθι για τους θεούς, παρά να δεχόμαστε τυφλά την ειμαρμένη των φυσικών [φιλοσόφων]. Γιατί το πρώτο μας αφήνει την ελπίδα του ελέους, όταν τιμούμε τους θεούς, ενώ η δεύτερη είναι η ίδια η αμείλικτη αναγκαιότητα.»

Για να οδηγηθεί στο συμπέρασμα:

«Είναι δυστυχία να ζεις μέσα στην αναγκαιότητα, όμως δεν αποτελεί αναγκαιότητα το να ζεις μέσα στην αναγκαιότητα (...) μας επιτρέπεται να δαμάζουμε την ίδια την αναγκαιότητα»³⁹

Αλλά το ότι δεν υπάρχει αναγκαιότητα, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει νόμος. Νόμος υπάρχει, καθώς «από το τίποτε δεν γίνεται τίποτε κατά το βασικό δόγμα της σχολής», όπως λέει ο Θεοδωρίδης, για να καταλήξει στο ότι «η άποψη αυτή έφερε τον Επίκουρο στην έννοια της “παρέγκλισης” (...). Η παρέγκλιση είναι η πρώτη και κυριότατη αρχή της δημιουργίας»⁴⁰. Η «παρέγκλιση» συνδέει διαλεκτικά την ελευθερία με τον νόμο. Η ελευθερία υπάρχει ως άρνηση του νόμου. Η ελευθερία, ως «παρέγκλιση», είναι η απόκλιση από τον νόμο σε μια ορισμένη θέση και χρόνο.

Τα αποσπάσματα από τη Γερμανική Ιδεολογία των Μαρξ και Έγκελς αποδόθηκαν εδώ στον Μαρξ, ως πράξη δηλωτική του ότι έχουν επιλεγεί, θα διαβαστούν και θα σχολιαστούν στο πνεύμα της θεωρητικής κατεύθυνσης του Μαρξ, όπως εκτέθηκε παραπάνω, και όχι της Μαρξιστικής κατεύθυνσης, στην οποία εντάσσεται και η σκέψη του Έγκελς —του πρώτου ανάμεσα στους Μαρξιστές.

Και ποια είναι αυτή η κατεύθυνση; Όπως λέει ο Χίλφερντιγκ στον πρόλογο του βιβλίου του για το χρηματιστικό κεφάλαιο, που χαρακτηρίστηκε από τον Μπάουερ ως ο επόμενος τόμος του *Κεφάλαιου* του Μαρξ:

«Σε ό,τι αφορά στον Μαρξισμό, ο μόνος σκοπός κάθε έρευνας —ακόμα και σε θέματα πολιτικής— είναι η ανακάλυψη αιτιωδών σχέσεων. (...) Η πρακτική του Μαρξισμού, όπως επίσης και η θεωρία του, είναι απαλλαγμένες από αξιολογικές κρίσεις. (...) Ο Μαρξισμός, θεωρούμενος μόνο ως επιστημονικό σύστημα, παραβλέποντας τα ιστορικά του αποτελέσματα, είναι μόνο μια θεωρία των νόμων κίνησης της κοινωνίας.» Για να καταλήξει:

«Είναι ένα πράγμα να αναγνωρίζεις μια αναγκαιότητα και εντελώς άλλο πράγμα να εργάζεσαι γι’ αυτήν την αναγκαιότητα. Είναι πολύ πιθανό για κάποιον, που γνωρίζει με βεβαιότητα ότι ο σοσιαλισμός στο τέλος θα θριαμβεύσει, να στρατευτεί εναντίον του. Η γνώση των νόμων κίνησης που δίνει ο Μαρξισμός, ωστόσο, διασφαλίζει ένα σταθερό πλεονέκτημα σε αυτούς που το δέχονται»⁴¹.

³⁹ Καρλ Μαρξ. 1983. *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*. Διδακτορική διατριβή. Μτφρ. Παναγιώτης Κονδύλης. Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση. σελ. 78-9

⁴⁰ Χ. Θεοδωρίδης. 1966. *Επίκουρος. Η αληθινή όψη του αρχαίου κόσμου*. Αθήνα: Εκδόσεις του Κήπου. σελ. 365-6

⁴¹ Rudolf Hilferding. 1985. *Finance Capital*. London: Routledge & Kegan Paul. σελ.23

Δηλαδή, με τα παροιμιώδη λόγια του Κικέρωνα⁴²:

«Εκείνον που θέλει, οι μοίρες τον οδηγούν, εκείνον που δεν θέλει, τον σέρνουν».

Αλλά, προσθέτουμε, εκείνος που θα στρατευτεί εναντίον του «μοιραίου», του οποίου έχει συνείδηση, δεν χάνει την ελπίδα ότι οι «μοίρες», «σέρνοντάς» τον, μπορεί να αλλάξουν κάποια στιγμή πορεία και να αρχίσουν να τον «οδηγούν» στο επιθυμητό τέλος. Αυτός, άλλωστε, είναι και ο λόγος που ο Μαρξ απόσπασε από τον Επίκουρο τη θέση ότι είναι καλύτερο το παραμύθι των θεών, από την ειμαρμένη των φυσικών, γιατί το πρώτο μας αφήνει την ελπίδα του ελέους, ενώ η δεύτερη είναι η ίδια η αμείλικτη αναγκαιότητα.

Η διαφορά της Επικούρειας κατεύθυνσης του Μαρξ, από τη κατεύθυνση του Μαρξισμού, ως προς την έννοια της ελευθερίας, είναι η ακόλουθη. Κατά την Επικούρεια-Μαρξική παράδοση, όπως εννοείται εδώ, ελευθερία είναι η άρνηση της αναγκαιότητας. Κατά την Μαρξιστική παράδοση, όπως έλεγε ο Ένγκελς αποδίδοντας τη θέση του Χέγκελ, ο οποίος «ήταν ο πρώτος που διατύπωσε ορθά τη σχέση ελευθερίας και αναγκαιότητας», «ελευθερία είναι η επίγνωση της αναγκαιότητας» και όχι «μια φανταστική ανεξαρτησία από τους νόμους»⁴³.

3

Σχόλια

1. Η **κοινωνική δύναμη**, η *δύναμη παραγωγής της κοινωνικής ζωής*, δηλαδή η δύναμη πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας, έχει δύο διαστάσεις: είναι η **υποκειμενική ικανότητα** και η **αντικειμενική δυνατότητα** πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων στο φυσικό τους περιβάλλον. Η αντικειμενική δυνατότητα περιέχει την ολότητα των συμπληρωματικών προς τις υποκειμενικές ικανότητες αντικειμενικών όρων της κοινωνικής δύναμης. Με την έννοια αυτή, *δύναμη είναι η ενότητα ικανότητας-δυνατότητας*.

Η ανάλυση της κοινωνικής δύναμης σε υποκειμενική ικανότητα και αντικειμενική δυνατότητα δεν είναι, η ίδια, αντικειμενική. Η δύναμη δεν διαιρείται σε ικανότητα και δυνατότητα ανεξάρτητα από το υποκείμενο της ικανότητας, που την εννοεί κατά έναν τρόπο σε σχέση με την αντικειμενική ως προς αυτό δυνατότητα, και δρα σύμφωνα με το νόημα που της δίνει.

2. Οι κατά τον Μαρξ «παραγωγικές δυνάμεις» έχουν, ανάλογα με την ερμηνεία των κειμένων του, δύο έννοιες. Κατά τη μια έννοια, είναι οι «δυνάμεις παραγωγής της κοινωνικής ζωής» όπως τις είδαμε πιο πάνω (Σχόλιο 1). Κατά άλλη έννοια, είναι: από τη «μία πλευρά», οι δυνάμεις «μεταμόρφωσης της φύσης από τους ανθρώπους» και από «άλλη πλευρά», οι δυνάμεις «μεταμόρφωσης των ανθρώπων από τους ανθρώπους», με τα λόγια του Μαρξ. (Μαρξ 1). Εδώ θεωρούμε ότι η δεύτερη έννοια περιέχεται στην πρώτη, δηλαδή, ότι οι δυνάμεις παραγωγής της κοινωνικής ζωής (κοινωνικές δυνάμεις) είναι τόσο οι δυνάμεις μεταμόρφωσης της φύσης από τους ανθρώπους (οικονομικές δυνάμεις) όσο και οι δυνάμεις μεταμόρφωσης των ανθρώπων από τους ανθρώπους (ιδεολογικές-πολιτικές δυνάμεις).

⁴² Θεοδορίδης, ό.π σελ.364

⁴³ Frederick Engels. 1987. *Anti – Dühring*. Collected Works. London: Lawrence & Wishart. Vol.25 σελ. 105 : «Freedom is the insight into necessity [*die Einsicht in die Notwendigkeit*]»

3. Αν, ακολουθώντας τον Μαρξ, δεχτούμε ότι η «προέλευση του κράτους» είναι η ιδιωτική κοινωνία· και, ακολουθώντας τον Γκράμσι, δεχτούμε ότι, στο κεφαλαιοκρατικό καθεστώς, η «σχέση του κράτους με την ιδιωτική κοινωνία» ορίζεται από το ότι το κράτος είναι η ενότητα της ιδιωτικής κοινωνίας με την πολιτική κοινωνία, τότε, η διαίρεση της κοινωνικής δύναμης σε ικανότητα και δυνατότητα οδηγεί στις τάξεις ιδιοκτησίας της ιδιωτικής κοινωνίας ως εξής. Υπάρχουν δύο μορφές ιδιοκτησίας στο σύγχρονο κράτος: (α) η *ιδιωτική ιδιοκτησία*, η ιδιοκτησία των ιδιωτών, που αντιστοιχεί στην ιδιωτική κοινωνία και (β) η *πολιτική ιδιοκτησία*, η ιδιοκτησία των πολιτών και της πολιτείας, που αντιστοιχεί στην πολιτική κοινωνία. Οι τάξεις ιδιοκτησίας της ιδιωτικής κοινωνίας ορίζονται από την πρώτη μορφή της ιδιοκτησίας, καθώς αυτή διακρίνεται σε (α1) *ιδιοκτησία των κοινωνικών ικανοτήτων* και (α2) *ιδιοκτησία των κοινωνικών δυνατοτήτων*.

4. Οι δύο παραπάνω μορφές της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, όμως, δεν ορίζουν άμεσα τις τάξεις ιδιοκτησίας ως διακριτά υποσύνολα της ιδιωτικής κοινωνίας, όπως εμφανίζονται στη θεωρία του Μαρξ. Γιατί αν η παραπάνω διάκριση των μορφών ιδιοκτησίας ορίζει δύο τάξεις, τότε η πρώτη από αυτές, οι ιδιοκτήτες των ικανοτήτων, περιλαμβάνει την ιδιωτική κοινωνία στην ολότητά της, καθώς ικανότητες παραγωγής της κοινωνικής ζωής έχει κάθε μέλος της ιδιωτικής κοινωνίας. Και μόνο η δεύτερη τάξη, οι ιδιοκτήτες των δυνατοτήτων, περιορίζεται σε ένα μέρος της ιδιωτικής κοινωνίας. Τι είναι, λοιπόν, οι τάξεις σύμφωνα με τον Μαρξ και πως φτάνουμε στον ορισμό τους;

Το τελευταίο, και ανολοκλήρωτο, κεφάλαιο του τρίτου τόμου του *Κεφάλαιου* του Μαρξ, με τίτλο «Οι τάξεις», αρχίζει με τη φράση:

«Οι ιδιοκτήτες απλής εργατικής δύναμης, οι ιδιοκτήτες κεφαλαίου και οι ιδιοκτήτες γης, οι αντίστοιχες πηγές εισοδήματος των οποίων είναι ο μισθός εργασίας, το κέρδος και η γαιοπρόσοδος, δηλαδή οι μισθωτοί εργάτες, οι κεφαλαιοκράτες και οι γαιοκτήμονες αποτελούν τις τρεις μεγάλες τάξεις της σύγχρονης κοινωνίας, που βασίζεται στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής». Ακολουθεί μια παράγραφος όπου αντιμετωπίζεται η «καθαρότητα» της παραπάνω διάκρισης με το σχόλιο ότι «ενδιάμεσες και μεταβατικές βαθμίδες συγκαλύπτουν (...) τα ακριβή όρια ανάμεσα στις τάξεις» αλλά αυτό «δεν έχει καμιά σημασία για τη μελέτη μας». Και τίθεται «το αμέσως επόμενο ερώτημα, στο οποίο πρέπει να δοθεί απάντηση: Τι αποτελεί μια τάξη;». «Από την πρώτη ματιά», συνεχίζει το κείμενο, «η απάντηση φαίνεται να είναι η ταυτότητα των εισοδημάτων και των πηγών του εισοδήματος». «Ωστόσο», λέγεται αμέσως μετά, «από την άποψη αυτή, οι γιατροί για παράδειγμα και οι δημόσιοι υπάλληλοι θα αποτελούσαν επίσης δύο τάξεις» και «το ίδιο θα ίσχυε για τον ατέλειωτο κατακερματισμό των συμφερόντων και των θέσεων στις οποίες ο καταμερισμός της κοινωνικής εργασίας διασπά τους εργάτες, τους κεφαλαιοκράτες και τους γαιοκτήμονες». Αλλά εδώ κόβεται το χειρόγραφο. Τελικά δεν δίνεται απάντηση στην ερώτηση «τι αποτελεί μια τάξη».

5. Θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε με τους όρους του Μαρξ στην ερώτηση, διατυπώνοντάς την ως εξής: τι είναι οι τάξεις στο κράτος της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας; Και, θεωρώντας το κράτος ως ενότητα ιδιωτικής και πολιτικής κοινωνίας, αρχίζουμε διακρίνοντας τις τάξεις ιδιοκτησίας από τις τάξεις εξουσίας.

Τάξεις ιδιοκτησίας.

Οι τάξεις ιδιοκτησίας είναι διακριτά υποσύνολα της ιδιωτικής κοινωνίας, που ορίζονται από τις ακόλουθες μορφές της ιδιωτικής ιδιοκτησίας.

α. Ιδιωτική ιδιοκτησία των υποκειμενικών ικανοτήτων, αποκομμένη από την ιδιοκτησία των αναγκαίων για την ενεργοποίησή τους αντικειμενικών δυνατοτήτων. Ο όρος «εργατικές ικανότητες» αναφέρεται σε αυτές τις ικανότητες. Να σημειωθεί αυτό: κάθε ικανότητα *εργασίας* δεν είναι, κατά την ταξική έννοια του όρου, *εργατική ικανότητα*. Κατά την ταξική της έννοια, εργατική ικανότητα είναι η ικανότητα εργασίας η οποία, μέσω του εκπραγματισμού και της ιδιοκτησίας των ικανοτήτων, έχει αποσπαστεί από τις δυνατότητες ενεργοποίησής της.

β. Ιδιωτική ιδιοκτησία των αντικειμενικών δυνατοτήτων που απαιτούνται για την ενεργοποίηση των ικανοτήτων, η οποία διακρίνεται σε

β.1 Ιδιοκτησία παραγόμενων δυνατοτήτων

β.2 Ιδιοκτησία μη παραγόμενων δυνατοτήτων

Κατά τις διακρίσεις αυτές των μορφών της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, και σύμφωνα με την ατελή απάντηση του «Κεφάλαιου» στο περί τάξεων ερώτημα, υπάρχουν οι εξής τρεις τάξεις ιδιοκτησίας της ιδιωτικής κοινωνίας που θεμελιώνεται στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής: **εργάτες**, ιδιοκτήτες εργατικών ικανοτήτων· **κεφαλαιοκράτες**, ιδιοκτήτες παραγόμενων δυνατοτήτων· **γαιοκτήμονες**, ιδιοκτήτες μη παραγόμενων δυνατοτήτων.

Τάξεις εξουσίας

Με το πέρασμα από την ιδιωτική κοινωνία στην πολιτική κοινωνία, μέσω της οποίας η ιδιωτική κοινωνία ολοκληρώνεται σε κράτος, οι τρεις τάξεις ιδιοκτησίας της ιδιωτικής κοινωνίας, ολοκληρώνονται σε δύο τάξεις εξουσίας του κράτους: την **εργατική τάξη** και την, κυρίαρχη, **αστική τάξη**.

Οι δύο τάξεις εξουσίας αντιστοιχούν στις δύο μορφές της ιδιωτικής ιδιοκτησίας συμπληρωμένες με την πολιτική ιδιοκτησία ως εξής. Η **εργατική τάξη** ορίζεται από την ιδιωτική ιδιοκτησία των εργατικών ικανοτήτων: είναι η τάξη των **εργατών**. Η **αστική τάξη** ορίζεται από την ολοκληρωμένη ιδιοκτησία των κοινωνικών δυνατοτήτων: την ιδιωτική ιδιοκτησία των κοινωνικών δυνατοτήτων συμπληρωμένη κατά την πολιτειακή ιδιοκτησία τους. Η αστική τάξη, δηλαδή, δεν περιορίζεται στις δύο συμπληρωματικές προς την εργατική τάξη τάξεις ιδιοκτησίας, όπως τις είδαμε παραπάνω. Ως τάξη εξουσίας, η αστική τάξη δεν είναι μόνο η τάξη των **κεφαλαιοκρατών** και των **γαιοκτημόνων**, αλλά είναι και η τάξη της **πολιτειακής ιεραρχίας**, όπου ως πολιτειακή ιεραρχία εννοείται το σώμα των λειτουργών της πολιτειακής εξουσίας. Να σημειωθεί ότι με βάση αυτόν τον ορισμό των τάξεων εξουσίας, το κεφάλαιο, ως τάξη ιδιοκτησίας, δεν αποτελεί τάξη εξουσίας· είναι ένα μέρος μιας τάξης εξουσίας —το κύριο μέρος της κυρίαρχης τάξης. Ενώ η εργατική τάξη, ως τάξη ιδιοκτησίας, αποτελεί τάξη εξουσίας —κυριαρχούμενη και εν δυνάμει απελευθερωτική.

Δύο παρατηρήσεις στην παραπάνω έννοια των τάξεων εξουσίας.

Πρώτον. Η γαιοκτησία εντάσσεται στην αστική τάξη όχι ως ιδιοκτησία της Γης, η οποία όριζε την προηγούμενη της αστικής κυρίαρχη τάξη, αλλά ως ιδιωτική ιδιοκτησία των μη παραγόμενων δυνατοτήτων παραγωγής που περιέχει η Γη, από την οποία αποκλείονται οι ιδιοκτήτες των ικανοτήτων ενεργοποίησής τους. Υποδειγματικά, η γαιοκτησία εντάσσεται στην αστική τάξη με τις πράξεις περίφραξης (*inclosure acts*), τις πολιτειακές πράξεις με τις οποίες κατά τον 19^ο αιώνα το Ηνωμένο Βασίλειο διασφάλιζε, ταυτόχρονα, τον μετασχηματισμό της φεουδαλικής σε αστική γαιοκτησία και την πρωταρχική συσσώρευση του κεφάλαιου.

Δεύτερον. Η αστική τάξη, ως κυρίαρχη τάξη στο κεφαλαιοκρατικό καθεστώς, είναι η τάξη που αποσπά από την εργατική τάξη την υπεραξία του προϊόντος της

εργασίας. Με την έννοια αυτή, η αστική τάξη συγκροτείται συμπληρωματικά προς την εργατική τάξη καθώς, κατά τη λειτουργία τους στη θεμελιώνουσα το κράτος ιδιωτική κοινωνία, οι δύο τάξεις εξουσίας διακρίνονται ως εξής. **Εργατική τάξη** είναι η τάξη που παράγει την **αξία του προϊόντος**, διαιρούμενη σε **αξία της εργατικής δύναμης**, η οποία επιστρέφει σε αυτήν ως ατομικός και κοινωνικός μισθός, και σε αποσπώμενη από αυτήν **υπεραξία**. **Αστική τάξη** είναι η τάξη που αποσπά και διαχειρίζεται την **υπεραξία**, η οποία κατανέμεται στα ταξικά της μέρη ως **κέρδος**, **πρόσοδος**, και **φόρος**. Η αστική τάξη, με την παραπάνω έννοια, συναποτελείται από το κεφάλαιο (κάτοχο του κέρδους), τη γαιοκτησία (κάτοχο της προσόδου) και την πολιτειακή ιεραρχία (διαχειριστή των φόρων). Από τα τρία αυτά μέρη της αστικής τάξης τα δύο, το κεφάλαιο και η γαιοκτησία, υπάρχουν ως τάξεις ιδιοκτησίας και στην ιδιωτική κοινωνία· ενώ το τρίτο, η πολιτειακή ιεραρχία, δεν αποτελεί τάξη ιδιοκτησίας, υπάρχει στην πολιτική κοινωνία αποκλειστικά. Η ταξική ανάλυση που αντιστοιχεί στη θεωρία του Μαρξ είναι, λοιπόν, τριαδική. Και είναι διπλά τριαδική.

Ως προς την ανάλυση των τάξεων ιδιοκτησίας, διακρίνει τις υποκείμενες στην ιδιοκτησία δυνάμεις σε ικανότητες και δυνατότητες και, στη συνέχεια, διακρίνει τις δυνατότητες σε παραγόμενες και μη παραγόμενες, καταλήγοντας στις

— *τρεις τάξεις ιδιοκτησίας: εργάτες, κεφαλαιοκράτες, γαιοκτήμονες.*

Ως προς την ανάλυση των τάξεων εξουσίας, διακρίνει την παραγόμενη αξία του προϊόντος σε δικαιούμενη από την εργατική τάξη αξία της εργατικής δύναμης από την αποσπώμενη από το κεφάλαιο υπεραξία και στη συνέχεια, διακρίνει τη διατηρούμενη στην ιδιωτική κοινωνία υπεραξία με τη μορφή κερδών και προσόδων, από την αποσπώμενη από την πολιτεία υπεραξία με τη μορφή φόρων, καταλήγοντας στην

— *τριμερή δομή της κυρίαρχης τάξης: κεφάλαιο, γαιοκτησία, πολιτειακή ιεραρχία.*

Αυτή, λοιπόν, είναι η προτεινόμενη απάντηση στην ερώτηση τι είναι οι τάξεις στο κράτος της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας. Και η απάντηση αυτή ερμηνεύει τον διττό ταξικό ανταγωνισμό στο κεφαλαιοκρατικό καθεστώς. Ο θεμελιώδης στο καθεστώς αυτό ανταγωνισμός, είναι ο ανάμεσα στις δύο τάξεις εξουσίας, ανταγωνισμός για το μίρασμα της αξίας του προϊόντος σε αξία της εργατικής δύναμης και υπεραξία. Ακολουθεί ο ενδοταξικός, στην κυρίαρχη τάξη, ανταγωνισμός για το μίρασμα της υπεραξίας στην ιδιωτική κοινωνία και την πολιτεία, ολοκληρωμένος στους εσωτερικούς στην ιδιωτική κοινωνία ανταγωνισμούς ανάμεσα στο κεφάλαιο και τη γαιοκτησία καθώς και ανάμεσα στις δύο μορφές του κεφάλαιου: το χρηματικό και το επιχειρηματικό. Οι δύο αυτές μορφές του ανταγωνισμού, ο διαταξικός και ο ενδοταξικός στην ενότητά τους, βρίσκονται στη βάση των περιοδικών οικονομικών κρίσεων του κοινωνικού συστήματος.

6. Αλλά η παραπάνω ανάλυση των τάξεων δεν είναι πλήρης, δεν ερμηνεύει ικανοποιητικά τον θεμελιώδη διαταξικό ανταγωνισμό για το μίρασμα της αξίας του κοινωνικού προϊόντος σε αξία της εργατικής δύναμης και υπεραξία. Επανερχόμαστε αναλυτικότερα στον ορισμό των δύο κοινωνικών υποκειμένων του ανταγωνισμού: της εργατικής τάξης και του κεφάλαιου ως τμήματος της αστικής τάξης.

α. **Η εργατική τάξη.**

Ως τάξη ιδιοκτησίας, η εργατική τάξη δεν στερείται μόνο των αντικειμενικών δυνατοτήτων που απαιτεί η ενεργοποίηση των κοινωνικών τους ικανοτήτων. Στερείται επίσης και των αντικειμενικών δυνατοτήτων που απαιτεί η «ελάχιστη ικανοποίηση των αναγκών τους» έτσι ώστε να «βρίσκεται, ως συνέπεια του ανταγωνισμού,

σε μια εντελώς επισφαλής θέση». Όπου η «επισφάλεια» ορίζεται ως η πιθανότητα «απώλειας της εργασίας ως ασφαλούς πηγής ζωής», η οποία «προϋποθέτει την παγκόσμια αγορά». (Μαρξ 2)

Η **εργατική ιδιοκτησία** έχει δύο συμπληρωματικές διαστάσεις, μια θετική και μία αρνητική.

α1. Είναι ιδιωτική ιδιοκτησία *οικονομικών ικανοτήτων*:

— ιδιοκτησία εργατικών ικανοτήτων σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής. Να σημειωθεί το ότι η εργατική ιδιοκτησία εκτείνεται σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής· αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό στον ορισμό της εργατικής τάξης. Αναφέρεται στους τομείς «μεταμόρφωσης» τόσο «της φύσης από τους ανθρώπους» όσο και «των ανθρώπων από τους ανθρώπους», με τα λόγια του Μαρξ. Δηλαδή, καλύπτει την εργασία στην ενότητα της «χειρονακτικής» και «διανοητικής» της διάστασης· ή, για να μιλήσουμε με τους όρους μιας σύγχρονης συζήτησης, αναφέρεται τόσο στην «υλική» όσο και στην «άυλη» εργασία, στην οποία εγγράφεται η εργασία παραγωγής μορφών (πληροφοριακών σχημάτων) και νοημάτων (ιδεών και συγκινήσεων).

α2. Είναι έλλειψη ιδιωτικής ιδιοκτησίας *οικονομικών δυνατοτήτων*:

— γενική έλλειψη των δυνατοτήτων ενεργοποίησης των ικανοτήτων εργασίας· και, σε περίπτωση απώλειας της εργασίας, έλλειψη των δυνατοτήτων πολιτισμικά αποδεκτού τρόπου ζωής, ο οποίος διασφαλίζει την αναπαραγωγή των ικανοτήτων εργασίας.

β. Το **κεφάλαιο**.

Ως τάξη ιδιοκτησίας που αποτελεί το κύριο μέρος της κυρίαρχης τάξης, το κεφάλαιο δεν περιορίζεται στις αντικειμενικές κοινωνικές δυνατότητες. Επεκτείνεται αναγκαστικά —προκειμένου να διατηρήσει την ταξική του θέση— στην ιδιοκτησία συγκεκριμένων ικανοτήτων: των ικανοτήτων απόκτησης, μέσω της «παγκόσμιας αγοράς», των εργατικών ικανοτήτων που απαιτεί η συγκρότηση των κατεχόμενων δυνατοτήτων σε κοινωνικές δυνάμεις, και των ικανοτήτων συγκρότησης των αποκτώμενων ικανοτήτων και των κατεχόμενων δυνατοτήτων σε κοινωνικές δυνάμεις.

Η **κεφαλαιοκρατική ιδιοκτησία** έχει δύο θετικές διαστάσεις .

β1. Είναι ιδιωτική ιδιοκτησία:

— των *οικονομικών δυνατοτήτων* παραγωγής και ανταλλαγής (επιχειρηματικό κεφάλαιο) και δυνατοτήτων πίστωσης (χρηματικό κεφάλαιο).

β2. Σε συνέχεια, είναι η ιδιωτική ιδιοκτησία:

— των *οικονομικών ικανοτήτων* συγκρότησης των οικονομικών δυνατοτήτων σε *οικονομικές δυνάμεις*

Η τελευταία ιδιοκτησία έχει ιδιαίτερη σημασία στη συγκρότηση του κεφαλαίου ως μέρους της αστικής τάξης —του κύριου μέρους της. Αναφέρεται στις ικανότητες εντοπισμού στην αγορά των αναγκαίων κοινωνικών ικανοτήτων και μίσθωσής τους με όρους που διασφαλίζουν, αφενός, τον αναγκαίο στο κεφαλαιοκρατικό σύστημα βαθμό εκμετάλλευσης της εργατικής ικανότητας, αφετέρου, την ουσιώδη στον ορισμό της εργατικής τάξης επισφάλεια, η οποία αποτελεί προϋπόθεση επίτευξης του κατά τα προηγούμενα βαθμού εκμετάλλευσης· καθώς και στις ικανότητες αποτελεσματικής ενεργοποίησης των κατά τη μίσθωση συγκροτούμενων κοινωνικών δυνάμεων. Η ιδιοκτησία των ικανοτήτων αυτών —και η αντίστοιχη αγορά— συγκροτούν εκείνο το μέρος του κεφαλαίου ως τμήματος της αστικής τάξης που, ως *επιχειρηματική ιεραρχία*, συμπληρώνει από την πλευρά της ιδιωτικής κοινωνίας την *πολιτειακή ιεραρχία*.

7. Η συμπληρωματικότητα επιχειρηματικής και πολιτικής ιεραρχίας είναι κρίσιμη στην σημερινή εποχή του τέλους της αστικής δημοκρατίας και της ανάδυσης της ολιγαρχίας του πλούτου. Στη ιστορική τους ολοκλήρωση, οι δύο ιεραρχίες, η επιχειρηματική ιεραρχία της ιδιωτικής κοινωνίας και η πολιτειακή ιεραρχία της πολιτικής κοινωνίας, συγχωνεύονται. Και η ιστορική διάκριση του κράτους σε δύο κοινωνίες, ιδιωτική και πολιτική, αίρεται. Το αναδύμενο ολιγαρχικό κράτος υπερβαίνει τη παραδεδομένη διάκριση σε ιδιωτική και πολιτική κοινωνία. Η πολιτική εξουσία στα κράτη της ολιγαρχίας του πλούτου δεν διακρίνεται πλέον από την ιδιωτική εξουσία, είναι η κορυφαία, ως προς την κοινωνία συνολικά, ιδιωτική εξουσία. Και με αυτήν την έννοια αίρεται και η κατά τα προηγούμενα διάκριση ανάμεσα στις τάξεις (ιδιωτικής) ιδιοκτησίας και (πολιτικής) εξουσίας. Η αστική τάξη, ολιγαρχικά ολοκληρωμένη ως κυρίαρχη τάξη εξουσίας είναι τάξη ιδιωτικής ιδιοκτησίας. *Η αναδύμενη ιδιωτική κοινωνία έχει άμεσα πολιτικό χαρακτήρα.*

Μιλώντας για την αστική πολιτική επανάσταση, ο Μαρξ έλεγε: «Η πολιτική επανάσταση είναι η επανάσταση της κοινωνίας των ιδιωτών. Ποιος ήταν ο χαρακτήρας της παλιάς κοινωνίας; Μια λέξη τη χαρακτηρίζει: η *φεουδαρχία*. Η παλιά κοινωνία των ιδιωτών είχε άμεσα πολιτικό χαρακτήρα, δηλαδή τα στοιχεία της ζωής του ιδιώτη —λογουχάρη η ιδιοκτησία, η οικογένεια, ο τρόπος εργασίας— ανυψώνονταν σε στοιχεία της κρατικής ζωής με τη μορφή της εξουσίας του άρχοντα, του κοινωνικού στρώματος και της συντεχνίας». Για να καταλήξει, ότι έτσι «οι λειτουργίες και οι συνθήκες της ζωής της κοινωνίας των ιδιωτών παρέμεναν πάντα πολιτικές, αν και πολιτικές με τη φεουδαρχική έννοια». Και να ορίσει την αστική πολιτική επανάσταση ως αυτή που «κατάργησε τον πολιτικό χαρακτήρα της κοινωνίας των ιδιωτών. Θρυμμάτισε την κοινωνία των ιδιωτών στα απλά συστατικά της μέρη, από το ένα μέρος στα άτομα από το άλλο στα υλικά και πνευματικά στοιχεία που αποτελούν το περιεχόμενο της ζωής, την ιδιωτική κατάσταση των ατόμων.»⁴⁴

Το ότι η *αναδύμενη* (στο ολιγαρχικό καπιταλιστικό κράτος) *ιδιωτική κοινωνία έχει άμεσα πολιτικό χαρακτήρα*, όπως ειπώθηκε παραπάνω, αντιστοιχεί στο ότι η *παλιά* (στο μοναρχικό φεουδαρχικό κράτος) *ιδιωτική κοινωνία είχε άμεσα πολιτικό χαρακτήρα*, όπως έλεγε ο Μαρξ. Έχουμε έτσι την ακόλουθη ιστορική επιστροφή: Η αστική δημοκρατική πολιτική επανάσταση κατάργησε τον πολιτικό χαρακτήρα της ιδιωτικής κοινωνίας. Η αστική ολιγαρχική πολιτική μεταρρύθμιση επαναφέρει τον πολιτικό χαρακτήρα της ιδιωτικής κοινωνίας.

8. Τίθεται τώρα το ερώτημα: Τι είναι η **αλλοτρίωση**, σε τι συνίσταται και πως συνδέεται με την ανταγωνιστική διαίρεση της κοινωνίας σε τάξεις ιδιοκτησίας; Το ερώτημα αποκτά ιδιαίτερη σημασία στο ιστορικό πλαίσιο του σημερινού ολιγαρχικού κράτους, στο οποίο, όπως μόλις ειπώθηκε, όλο το φάσμα των ικανοτήτων, ιδιωτικών και πολιτικών, εμπίπτει στην ιδιωτική ιδιοκτησία και οι τάξεις εξουσίας συγκροτούνται ως τάξεις ιδιοκτησίας. Θα δούμε εδώ την αλλοτρίωση ως έναν **εκπραγματισμό**, αναπτυσσόμενο διαδοχικά σε εκπραγματισμό της ικανότητας, της πράξης και του ανθρώπου.

Η αλλοτρίωση αρχίζει ως **εκπραγματισμός της ικανότητας**. Ο εκπραγματισμός τρέπει το «είμαι ικανός» στο «έχω την ικανότητα». Η διαφορά βρίσκεται στη σχέση με τον άλλο. Το «έχω» επιτρέπει την απόσπαση της ικανότητας από τον άλλο ή την εκχώρησή της σε αυτόν. Το «είμαι» δεν την επιτρέπει. Το «έχω την ικανότη-

⁴⁴ Καρλ Μαρξ, 1978. *Το Εβραϊκό Ζήτημα*. Μτφρ. Γιάννης Κρητικός. Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας. σελ.97-8

τα» ορίζει την *εργασία-για τον άλλον*. Το «είμαι ικανός» ορίζει τη *σύμπραξη* με αυτόν.

Ακολουθεί ο **εκπραγματισμός της πράξης**. Όταν η ικανότητα εκπραγματίζεται, τότε χάνεται ένα μέρος της ελευθερίας του προσώπου, αυτό που συγκροτεί την ενεργοποίηση της ικανότητας σε πράξη. Γιατί η ελευθερία του προσώπου προϋποθέτει ότι οι ικανότητες είναι μέρος του ως υποκειμένου της πράξης και όχι ένα αντικείμενο αποσπασμένο από το υποκείμενο –η ελευθερία του προσώπου προϋποθέτει ότι ο άνθρωπος είναι *αυτοκαθοριζόμενα* ικανός και όχι ότι *έχει* μια *ετεροκαθοριζόμενη* ικανότητα. Και όταν η ελευθερία του προσώπου χαθεί, τότε η **πράξη** τρέπεται σε **πράγμα** –τότε όχι μόνο η ικανότητα αλλά η ενεργοποίησή της εκπραγματίζεται.

Ο εκπραγματισμός της πράξης, τέλος, οδηγεί στον **εκπραγματισμό του ανθρώπου** ως υποκειμένου της πράξης. Συνοπτικά, ο εκπραγματισμός του ανθρώπου συντελείται ως εξής. Οι κοινωνικές σχέσεις, ως σχέσεις προσώπων, απωθούνται από την κοινωνική συνείδηση, αναγόμενες στις σχέσεις επικοινωνίας, που είναι οι σχέσεις των πράξεων με τις οποίες πραγματώνονται οι κοινωνικές σχέσεις. Όταν, σε αυτή τη βάση, οι σχέσεις της επικοινωνίας που αντικαθιστούν τις κοινωνικές σχέσεις τρέπονται από σχέσεις πράξεων σε σχέσεις πραγμάτων (εκπραγματισμός των πράξεων), τότε ο εκπραγματισμός των πράξεων ολοκληρώνεται σε εκπραγματισμό του ανθρώπου.

9. Η διαφορά ανάμεσα στην *εργασία-για τον άλλο* και τη *σύμπραξη*

Μια διευκρίνιση. Η σύμπραξη δεν προϋποθέτει την ισότητα των υποκειμένων. Η σύμπραξη μπορεί να είναι εξουσιαστική. Αλλά τι είναι σύμπραξη; Αρχίζουμε με την πράξη. **Πράξη** είναι η ενότητα *νόησης* και *δράσης*, συγκροτημένη, μέσω της ελευθερίας του προσώπου, σε ενότητα *θεωρίας* και *πρακτικής*. Δηλαδή, με την έννοια που έχει εδώ ο όρος, η πράξη δεν είναι απλά μια διεργασία νόησης και δράσης ή, έστω, συγκρότησης των δύο σε ενότητα θεωρίας και πρακτικής. Πράξη είναι η ανθρώπινη έκφανση της Επικούρειας ελευθερίας —είναι μια ανθρώπινη ενέργεια άρνησης της αναγκαιότητας. Και είναι διττή έκφανση της ελευθερίας. Είναι ελευθερία της νόησης: η ελευθερία που ορίζει τη θεωρία ως *λύση της απορίας*. Και είναι ελευθερία της δράσης: η ελευθερία που ορίζει την πρακτική ως *ικανοποίηση της επιθυμίας*. **Σύμπραξη**, σε αυτήν την εννοιολογική βάση, είναι η σύνθεση ελεύθερων θεωρητικών και πρακτικών διαδικασιών σε διαπροσωπικές πράξεις. Και σε τι συνίσταται η ελευθερία στην εξουσιαστική σύμπραξη; Η ελευθερία του εξουσιαστή συνίσταται στην *άσκηση της επιβολής* και η ελευθερία του εξουσιαζόμενου στην *προβολή αντίστασης*. Πράξη εξουσίας είναι αυτή ακριβώς η σχέση επιβολής-αντίστασης. Χωρίς αντίσταση δεν υπάρχει εξουσία, εξουσία είναι η επικράτηση στον αντιστεκόμενο. Η ηδονή της εξουσίας, μάλιστα, οδηγεί τον εξουσιαστή έως και στην προσφορά όρων —ελεγχόμενης— αντίστασης στον εξουσιαζόμενο!

Με τη διευκρίνιση αυτή, η διαφορά ανάμεσα στην *εργασία-για τον άλλο* και τη *σύμπραξη*, ισότιμη ή εξουσιαστική, είναι η εξής. Η *εργασία-για τον άλλο* δεν είναι πράξη του εργαζόμενου· είναι ενεργοποίηση-έλεγχος της ικανότητας νόησης-δράσης του από αυτόν *για τον οποίο* επιτελείται η εργασία. Πράξη του εργαζόμενου είναι η πώληση της ικανότητάς του στον εργοδότη. Η ενεργοποίηση της αγορασμένης ικανότητας ως *εργασία-για τον εργοδότη* είναι πράξη του εργοδότη.

Δεν θα μπορούσε, όμως, στη θέση της *εργασίας-για τον εργοδότη* να υπάρχει μια εξουσιαστική σύμπραξη εργοδότη – εργαζόμενου; Θα μπορούσε, κάτω από ορισμένες συνθήκες, αλλά αυτό δεν αλλάζει τα όσα λέγονται εδώ. Ας μην αναπτύξουμε

το θέμα, αρκεί η αναγνώριση της διαφοράς: εργασία-για τον εργοδότη, σύμπραξη με τον εργοδότη υπό την εξουσία του. Η διαφορά είναι ως προς τον τρόπο άσκησης της ελευθερίας του εργαζόμενου. Στην περίπτωση της εργασίας-για τον εργοδότη, η ελευθερία ασκείται κατά την πώληση των ικανοτήτων (διαπραγμάτευση της σύμβασης εργασίας). Στην περίπτωση της σύμπραξης υπό την εξουσία του εργοδότη, η ελευθερία ασκείται κατά την προβολή αντίστασης στην εξουσία του. Και η διαφορά ως προς τον τρόπο άσκησης της ελευθερίας του εργαζόμενου είναι διαφορά ως προς το είδος της προσωπικής εξουσίας του εργοδότη στον εργαζόμενο.

10. Σύμφωνα με τα προηγούμενα, η αλλοτρίωση χαρακτηρίζει και τις δύο ανταγωνιστικές τάξεις ιδιοκτησίας –όχι μόνο την εργατική τάξη αλλά και το κεφάλαιο. Γιατί στην απώλεια της ελευθερίας του προσώπου, οι **δύο ετεροκαθορισμοί**, ο ετεροκαθορισμός **της μισθωτής εργασίας**, που απορρέει από την άσκηση προσωπικής εξουσίας του εργοδότη στον εργαζόμενο, και ο ετεροκαθορισμός **της εργασίας εκμετάλλευσης**, που απορρέει από την αναπαραγωγή του οικονομικού συστήματος, έχουν την ίδια ισχύ· αν ο δεύτερος, ως αδιαπραγμάτευτος, δεν είναι ισχυρότερος από τον πρώτο, που είναι πάντα υπό διαπραγμάτευση. Η κρίσιμη διαφορά ανάμεσα στις δύο μορφές της αλλοτρίωσης βρίσκεται αλλού.

Η εργατική αλλοτρίωση μπορεί «να γίνει μια ανυπόφορη δύναμη, δηλαδή, μια δύναμη εναντίον της οποίας οι άνθρωποι επαναστατούν» και αυτό μπορεί να γίνει «υπό δύο πρακτικές συνθήκες: θα πρέπει αναγκαστικά να έχει καταστήσει τη μεγάλη μάζα της ανθρωπότητας χωρίς ιδιοκτησία και, επιπλέον, η μάζα αυτή θα πρέπει να βρίσκεται σε αντίθεση με έναν υπάρχοντα κόσμο πλούτου και πολιτισμού». (Μαρξ 3)

Η κεφαλαιοκρατική αλλοτρίωση, από την άλλη πλευρά, δεν μπορεί να γίνει «ανυπόφορη δύναμη», λείπουν αυτές οι δύο «πρακτικές συνθήκες». Για την ακρίβεια, η κεφαλαιοκρατική αλλοτρίωση αναπτύσσεται στο πλαίσιο των αντίθετων συνθηκών: αναπτύσσεται στη μικρή «μάζα της ανθρωπότητας» που έχει ιδιοκτησία και, επιπλέον, η μάζα αυτή βρίσκεται εντός του «υπάρχοντα κόσμου πλούτου και πολιτισμού» και όχι «σε αντίθεση» με αυτόν.

11. Αλλά η κεφαλαιοκρατική αλλοτρίωση, ως εκπραγματισμός του ανθρώπου, αν δεν είναι δύναμη *ανυπόφορη* στους φορείς της, δεν παύει να γίνεται δύναμη *απορριπτέα* από ένα μέρος των φορέων της. Και, υπ' αυτόν τον όρο, η εναντίωση στην κεφαλαιοκρατική ιδιοκτησία δεν εμφανίζεται μόνο στο εσωτερικό της εργατικής τάξης ως τάξης εξουσίας —κυριαρχούμενης και εν δυνάμει απελευθερωτικής· εμφανίζεται και στο εσωτερικό της αστικής τάξης, ως κυρίαρχης τάξης.

Η εσωτερική ταξική εναντίωση στην κεφαλαιοκρατική ιδιοκτησία όμως προϋποθέτει δύο άλλες συνθήκες, που δεν είναι *πρακτικές* και μόνο αλλά *πραξιακές*, δηλαδή, είναι συνθήκες της πράξης ως ενότητας θεωρίας και πρακτικής. Η μία είναι η *θεωρητική συνθήκη* συνειδητοποίησης της απώλειας της ελευθερίας του προσώπου που συνεπάγεται ο μέσω της ιδιοκτησίας εκπραγματισμός. Η άλλη, από την πλευρά της πρακτικής, είναι η *ηθική συνθήκη* απαίτησης της χαμένης, μέσω του εκπραγματισμού, ελευθερίας του προσώπου. Αν το ανυπόφορο της εργατικής αλλοτρίωσης είναι άμεσο προϊόν της βίωσης, το απορριπτέο της κεφαλαιοκρατικής αλλοτρίωσης απαιτεί τη διαμεσολάβηση της συνείδησης και της ηθικής.

12. Αναγνωρίζοντας –αν και με έναν θεωρητικά μη αποδεκτό τρόπο– την εσωτερική ταξική εναντίωση στην κεφαλαιοκρατική ιδιοκτησία, και την ιδιαίτερη σημα-

σία της συνείδησης σε αυτήν, ο Λένιν στο *Τι να κάνουμε*⁴⁵, παραθέτοντας τα «πολύ σωστά και σπουδαία λόγια του Κ. Κάουτσκι», αντιτίθεται στους «αναθεωρητές» που «πιστεύουν πως τάχα ο Μαρξ υποστήριξε ότι η οικονομική εξέλιξη και η ταξική πάλη δημιουργούν όχι μόνο τους όρους της σοσιαλιστικής παραγωγής αλλά γεννούν άμεσα και τη *συνείδηση* (Λένιν: η υπογράμμιση είναι του Κ.Κ.) της αναγκαιότητάς της». Ο «ορθόδοξος» Λένιν πιστεύει, ακολουθώντας τον Κάουτσκι, ότι «η ιστορία όλων των χωρών δείχνει ότι η εργατική τάξη αποκλειστικά με τις δικές της δυνάμεις δεν είναι σε θέση ν' αναπτύξει παρά μόνο μια τρεϊντινιουνιονιστική συνείδηση» όχι μια συνείδηση «σοσιαλδημοκρατική», η οποία «μπορούσε να έρθει μόνο απ' έξω». Συγκεκριμένα, μέσω της «διδασκαλίας του σοσιαλισμού» που «αναπτύχθηκε από τις φιλοσοφικές, ιστορικές και οικονομικές θεωρίες, που τις επεξεργάστηκαν οι μορφωμένοι εκπρόσωποι των εύπορων τάξεων, η διανόηση». Γιατί, όπως λέει ο Κάουτσκι, «Η σύγχρονη σοσιαλιστική συνείδηση μπορεί να γεννηθεί μόνο πάνω στη βάση της βαθιάς επιστημονικής γνώσης» και «φορέας της επιστήμης δεν είναι το προλεταριάτο αλλά η *αστική διανόηση* (Λένιν: η υπογράμμιση είναι του Κ.Κ.)». Άλλωστε, προσθέτει ο Λένιν για να μην ξεχνιόμαστε, «Οι θεμελιωτές του σύγχρονου επιστημονικού σοσιαλισμού, ο Μαρξ και ο Έγκελς, ανήκαν και οι ίδιοι, ως προς την κοινωνική τους θέση στην αστική διανόηση».

Από αυτήν τη –θεωρητικά μη αποδεκτή– θέση ότι η ταξική συνείδηση δεν μπορεί να γεννηθεί «μέσα» στην εργατική τάξη, ο Λένιν καταλήγει στην –πρακτικά μη αποδεκτή– πρόταση συγκρότησης του τόπου της συνείδησης «έξω» από την εργατική τάξη: Είναι το κόμμα των «επαγγελματιών επαναστατών», η ηγεσία του οποίου, σύμφωνα με το παράδειγμα των Μαρξ και Έγκελς, ανήκει στην πολιτικοποιημένη «αστική (ως προς την κοινωνική τους θέση) διανόηση». Είναι το κόμμα που θα *καθοδηγήσει* την εργατική τάξη στη μετατροπή του κεφαλαιοκρατικού σε εργατικό κράτος σε δύο πράξεις: την κατάληψη της κρατικής εξουσίας και τη διαχείρισή της.

13. Από τα παραπάνω έπεται ότι αν η ταξική πάλη θεωρηθεί ως αγώνας κατά της αλλοτρίωσης, δηλαδή αγώνας υπέρ της ελευθερίας του προσώπου, τότε υπάρχουν τρεις **μορφές ταξικής πάλης**.

Η πρώτη μορφή ταξικής πάλης είναι η εσωτερική στην κάθε μια από τις δύο τάξεις εξουσίας πάλη ενάντια στην ιδιοκτησία των ικανοτήτων –πάλη ενάντια στον εκπραγματισμό των ικανοτήτων, που οδηγεί στην αλλοτρίωση. Αυτή είναι η ενδοταξική αρχή της ταξικής πάλης: η **εναντίωση στην εργασία**. Και η εναντίωση αυτή είναι τόσο στην «ανυπόφορη» στους φορείς της *μισθωτή εργασία*, στο εσωτερικό της εργατικής τάξης, όσο και στην «απορριπτέα» από ένα μέρος των φορέων της *εργασία εκμετάλλευσης*, στο εσωτερικό της αστικής τάξης.

Ακολουθεί η **επίθεση της μισθωτής εργασίας στο κεφάλαιο** κάθε φορά που η εργατική αλλοτρίωση, διασφαλίζοντας τον αναγκαίο για τη διατήρηση του κεφαλαιοκρατικού συστήματος βαθμό εκμετάλλευσης της εργατικής ικανότητας και την αναγκαία προς τούτο κοινωνική προϋπόθεση της εργατικής επισφάλειας, οδηγεί την «ανυπόφορη» μισθωτή εργασία σε ένα όριο. Οι στιγμές της επίθεσης αυτής, στιγμές της τροπής της ενδοταξικής αντίθεσης σε διαταξική, οδηγούν στην ενδυνάμωση και την κορύφωσή της ταξικής πάλης.

Η ταξική πάλη ολοκληρώνεται ως πολιτική πράξη εκατέρωθεν των ταξικών συνόρων με κατεύθυνση την ανατροπή του συστήματος της ιδιωτικής ιδιοκτησίας

⁴⁵ Λένιν. *Άπαντα*. Αθήνα: Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή. Τόμος 6 σελ 30-39

των κοινωνικών δυνάμεων. Αυτή είναι η πάλη που οδηγεί στην **ολοκλήρωση του κομμουνισμού** ως «πραγματικής κίνησης που καταργεί τη σημερινή κατάσταση» (Μαρξ 4).

Σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν, η ολοκληρωμένη μορφή της ταξικής πάλης, η ταξική πάλη ως πολιτική πράξη εκατέρωθεν των ταξικών συνόρων, δεν είναι η κατά τον Λένιν πολιτική πράξη της εργατικής τάξης που καθοδηγείται από το πολιτικοποιημένο «επαναστατικό» μέρος της «αστικής (ως προς την κοινωνική της θέση) διανοήσης», δηλαδή τους «επαγγελματίες επαναστάτες». Το αντίθετο, μάλιστα, συμβαίνει. Η πολιτική πράξη εκατέρωθεν των ταξικών συνόρων, αν είναι πράξη «που καταργεί τη σημερινή κατάσταση» δεν μπορεί να έχει τη μορφή της αστικής, ως προς την κοινωνική της θέση, καθοδήγησης της εργατικής πάλης. Δηλαδή, δεν μπορεί να συνίσταται στην τροπή της σχέσης εκμετάλλευσης της εργατικής τάξης από ένα μέρος της αστικής τάξης, σε σχέση καθοδήγησης της εργατικής τάξης από ένα άλλο μέρος της αστικής τάξης. Όταν, μάλιστα, η τροπή αυτή οδηγεί, με την ολοκλήρωση της πολιτικής διαδικασίας, στη μετάβαση της εργατικής τάξης από τη θέση υπαγωγής στην εξουσία του κεφάλαιου, ως ενός μέρους της κυρίαρχης τάξης, στη θέση υπαγωγής στην εξουσία της πολιτειακής ιεραρχίας, ως ενός άλλου μέρους της ίδιας τάξης. Και, κατά μείζονα λόγο, όταν οι δύο εξουσίες συνδέονται μέσα από τη συνέχεια επιχειρηματικής και πολιτειακής ιεραρχίας.

Και εδώ έχει ιδιαίτερη σημασία η έννοια της *αστικής κοινωνικής θέσης*. Η έννοια αναφέρεται στην ολότητα του εξουσιαστικού συνεχούς, που περιλαμβάνει την οικονομική, ιδεολογική και πολιτική εξουσία της αστικής τάξης. Και, ιδιαίτερα, την πολιτική εξουσία στην οποία εντάσσεται το κόμμα των «επαγγελματιών επαναστατών». Γιατί η αστική καθοδήγηση της εργατικής πάλης είναι διπλά καταστροφική. Αφενός, καταστρέφει την εσωτερική στην εργατική τάξη αναπτυσσόμενη εναντίωση στη *μισθωτή εργασία*. Η *μισθωτή* εργασία διχάζεται σε *μισθωτή-στον-ιδιώτη* και *μισθωτή-στο-κράτος* και η αντίθεση προς τη *μισθωτή* συνολικά εργασία τρέπεται σε απόρριψη της *μισθωτής-στον-ιδιώτη* εργασίας και απαίτηση της *μισθωτής-στο-κράτος* εργασίας. Αφετέρου, και συμπληρωματικά, καταστρέφει την εσωτερική στην αστική τάξη αναπτυσσόμενη εναντίωση στην εργασία εκμετάλλευσης των εργασιακών ικανοτήτων. Η συμπληρωματικότητα των δύο καταστροφών συνίσταται στο ότι η δεύτερη, η εσωτερική στην αστική τάξη καταστροφή της εναντίωσης στην *ιδιωτική εκμετάλλευση* των εργατικών ικανοτήτων συνεργάζεται με την πρώτη, την εσωτερική στη εργατική τάξη καταστροφή της εναντίωσης στην *κρατική εκμετάλλευση* των εργατικών ικανοτήτων, προκειμένου να εγκατασταθεί η απαίτηση της *μισθωτής-στο-κράτος* εργασίας.

Συμπερασματικά, η ταξική πάλη ως αγώνας κατά της αλλοτρίωσης στρέφεται κατά και των δύο μορφών της *μισθωτής* εργασίας, της *μισθωτής-στον-ιδιώτη* και της *μισθωτής-στο-κράτος* εργασίας· και στρέφεται κατά της κεφαλαιοκρατικής εργασίας συνολικά, ως *μισθωτής* εργασίας και ως εργασίας εκμετάλλευσης.

14. Ας δούμε τώρα τι είναι η εργασία, η διττή εναντίωση στην κεφαλαιοκρατική μορφή της οποίας είναι η αρχή της ταξικής πάλης –διττή: πλήρης εναντίωση στη *μισθωτή εργασία* από την πλευρά των *μισθωτών*· και εναντίωση στην εργασία εκμετάλλευσης από την πλευρά των *εκμεταλλευτών*. Ξεκινάμε από τη γενική μορφή της εργασίας. Για την κατανόηση της εργασίας εν γένει απαιτούνται δύο εννοιολογικές προϋποθέσεις: η έννοια της πράξης και η Αριστοτελική διάκριση ανάμεσα στην ποίηση και την πράξη.

Πράξη, όπως είδαμε, είναι η ενότητα νόησης και δράσης, συγκροτημένη, μέσω της ελευθερίας του προσώπου, σε ενότητα θεωρίας και πρακτικής. Η διαφορά ανάμεσα στην ποίηση και την πράξη είναι ότι η **ποίηση** δεν εμπεριέχει το τέλος της, δηλαδή το νοητό αντικείμενο της δράσης, ενώ η **πράξη** το εμπεριέχει. Κατά την αριστοτελική διατύπωση: «της μεν γαρ ποιήσεως έτερον το τέλος· της δε πράξεως ουκ αν είη· έστι γαρ αύτη η ευπραξία τέλος»⁴⁶. Θα κάνουμε εδώ τη διάκριση αυτή όχι αντιδιαστέλλοντας την ποίηση από την πράξη αλλά θεωρώντας την πρώτη ως ατελή μορφή της δεύτερης. Θεωρούμε δηλαδή την ποίηση ως ατελή πράξη και συνάγουμε από αυτήν την έννοια της εργασίας.

Σε αυτή τη βάση συγκροτείται η ακόλουθη έννοια της εργασίας.

Εργασία είναι μια *ατελής πράξη*, που αναπτύσσεται είτε ως ενότητα των πραξιακών της μερών, είτε διασπασμένη στα μέρη αυτά. Δηλαδή η εργασία διακρίνεται από την πράξη με τους ακόλουθους τρόπους. Πρώτον, σε αντιδιαστολή με την πράξη, η εργασία διαχωρίζεται από το νοητό της αντικείμενο, υπάρχει ως διεργασία νόησης-δράσης καθεαυτή. Δεύτερον, σε αντιδιαστολή με την πράξη και πάλι, μπορεί να διασπάται στα συστατικά της μέρη, δηλαδή μπορεί να υπάρχει διακεκριμένα ως θεωρητική εργασία, όπως η εργασία ενός πολιτικού επιστήμονα, ή πρακτική εργασία, όπως η εργασία ενός πολιτικού. Τρίτον, όπως και η πράξη αυτή τη φορά, μπορεί και η εργασία να είναι μια θεωρητικο-πρακτική ενότητα, όπως είναι η νομοθετική πολιτική εργασία. Αλλά η ενότητα θεωρίας και πρακτικής συνιστά εργασία μόνο εφόσον διαχωρίζεται από το νοητό της αντικείμενο, όπως η σύνταξη του προς ψήφιση νόμου διαχωρίζεται από τον ψηφισμένο προς εφαρμογή νόμο.

15. Ποια είναι, λοιπόν, η σχέση εργασίας και αλλοτρίωσης (εκπραγματισμού του ανθρώπου); Ο εκπραγματισμός του ανθρώπου απορρέει, όπως δεχθήκαμε από τον εκπραγματισμό της πράξης, την τροπή της πράξης σε πράγμα. Συνεπώς, το ερώτημα είναι: σε τι συμβάλλει η εργασία, ως ατελής πράξη, στον εκπραγματισμό της πράξης; Το ατελές της πράξης οδηγεί κατά κάποιον τρόπο στον εκπραγματισμό της, δηλαδή την τροπή της σε πράγμα; Αλλά τι είναι το πράγμα;

Πράγμα είναι το τέλος της πράξης διαχωρισμένο από αυτήν. Το πράγμα είναι αντικείμενο *παρατήρησης*, αν η πράξη στρεφόμενη προς αυτό το αφήνει αναλλοίωτο, όπως ο πηλός τη στιγμή που τον κοιτάμε, ή είναι αντικείμενο *παραγωγής*, αν το αλλοιώνει, όπως ο πηλός τη στιγμή τον πλάθουμε. Με αυτή την έννοια του πράγματος μπορούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα της σχέσης εργασίας και αλλοτρίωσης.

Η εργασία είναι ατελής πράξη, όπως είδαμε. Το ατελές της πράξης συνίσταται στον διαχωρισμό του **πράττειν**, της *διαδικασίας* της πράξης, από το **πράγμα**, το *τέλος* της πράξης. Έχουμε έτσι τις ταυτότητες. Εργασία = πράττειν, διαχωρισμένο από επιτελούμενο πράγμα. Προϊόν (της εργασίας) = πράγμα διαχωρισμένο από το επιτελεστικό πράττειν.

Άρα, σε έναν κόσμο χωρίς εργασία δεν υπάρχουν πράγματα, υπάρχουν μόνο πράξεις, κατά τις οποίες το επιτελεστικό πράττειν και το επιτελούμενο πράγμα αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα, όπως για παράδειγμα το πράττειν και το πράγμα σε μια πράξη φιλίας, σε αντιδιαστολή με αυτά τα δύο σε μια πράξη συναλλαγής. Συνεπώς ο εκπραγματισμός, προϋποθέτοντας τα πράγματα, προϋποθέτει την εργασία. Αυτή είναι η πρώτη σύνδεση εργασίας και αλλοτρίωσης: *η εργασία είναι η αρχή της αλλοτρίωσης*.

⁴⁶ Ηθικών Νικομαχείων Z.v.4

Η ερώτηση τώρα είναι: η εργασία, ως αρχή της αλλοτρίωσης, είναι απλά η λογική της αρχή ή είναι και το οντολογικό της αίτιο; Δηλαδή, η εργασία οδηγεί αναγκαστικά στον εκπραγματισμό του ανθρώπου –η εργασία αφαιρεί από το υποκείμενό της την ελευθερία του προσώπου;

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό πρέπει να δούμε τη σχέση λόγου-ακολουθίας που έχουμε υποθέσει ότι ισχύει ανάμεσα στον εκπραγματισμό της πράξης (λόγος) και τον εκπραγματισμό του ανθρώπου (ακολουθία). Συνοπτικά, είναι η εξής. Ένας άνθρωπος εκπραγματίζεται όταν: οι *κοινωνικές* του σχέσεις, (σχέσεις προσώπων) ανάγονται στις σχέσεις επικοινωνίας (σχέσεις πράξεων) με τις οποίες πραγματώνονται και οι σχέσεις αυτές της επικοινωνίας, τρέπονται από σχέσεις πράξεων σε σχέσεις πραγμάτων (εκπραγματισμός των πράξεων).

Δηλαδή ο εκπραγματισμός του ανθρώπου είναι ένα είδος δουλείας;

Το αντίστροφο ισχύει: η δουλεία, με κάθε ένα από τα ιστορικά νοήματα της λέξης έως και τη μισθωτή εργασία, είναι ένας τρόπος εκπραγματισμού του ανθρώπου. Αυτό που συμβαίνει όταν σε μια σχέση δουλείας κάποιες ικανότητες αποσπώνται από το υποκείμενό τους και παύουν να καθορίζονται από την ελευθερία του προσώπου που το συνιστά σε ανθρώπινο υποκείμενο, είναι ο εκπραγματισμός των ικανοτήτων αυτών. Δηλαδή, αυτό που συμβαίνει είναι η μετατροπή των υποκειμενικών ικανοτήτων ενός ανθρώπου σε αντικειμενικές δυνατότητες δράσης άλλων ανθρώπων. Αλλά ο εκπραγματισμός των ικανοτήτων οδηγεί στον εκπραγματισμό των πράξεων και αυτός οδηγεί στον εκπραγματισμό του ανθρώπου όπως είδαμε. Με την έννοια αυτή, υπάρχουν τόσες μορφές δουλείας όσοι είναι οι τρόποι εκπραγματισμού του ανθρώπου.

Τι συμβαίνει, λοιπόν, με τις δύο μορφές της εργασίας στο κεφαλαιοκρατικό οικονομικό σύστημα; Τόσο η *μισθωτή εργασία* όσο και η *εργασία της εκμετάλλευσης* είναι *μορφές δουλείας*: οριακά, ανυπόφορη η πρώτη και απορριπτέα η δεύτερη. Η απάντηση, συνεπώς, στο ερώτημα της σχέσης εργασίας-αλλοτρίωσης είναι ότι η *εργασία σε κάθε κεφαλαιοκρατική μορφή της*, είναι αίτιο της αλλοτρίωσης —όχι το μοναδικό, αλλά θεμελιώδες στην κεφαλαιοκρατική κοινωνία. Σε κάθε μορφή της: ως εργασία παραγωγής και ανταλλαγής αγαθών ή υπηρεσιών και ως εργασία εκμετάλλευσης της εργασίας παραγωγής-ανταλλαγής.

Γιατί, όπως ειπώθηκε (σχόλιο 10), στην απώλεια της ελευθερίας του προσώπου ο *συστημικός ετεροκαθορισμός* του προσώπου, αυτός που απορρέει από την αναπαραγωγή του συστήματος και διέπει την εργασία εκμετάλλευσης, όχι μόνο δεν είναι ασθενέστερος του *προσωπικού ετεροκαθορισμού*, που απορρέει από την άσκηση προσωπικής εξουσίας και διέπει τη μισθωτή εργασία αλλά, μάλλον, είναι ισχυρότερος. Καθώς ο συστημικός ετεροκαθορισμός είναι αδιαπραγμάτευτος, ενώ ο προσωπικός είναι, συλλογικά και πολιτικά, διαπραγματεύσιμος. Και αν ο συστημικός ετεροκαθορισμός δεν είναι «ανυπόφορος», μολονότι είναι «απορριπτέος», είναι λόγω της ηδονής που προσφέρει η άσκηση της εξουσίας στην οποία εμπεριέχεται. Εξ ου και το ότι η μορφή αυτή της δουλείας μπορεί όχι μόνο να μην είναι ανυπόφορη αλλά, αντιθέτως, να είναι πηγή –ηθικά μεν απορριπτέας, πλην όμως πρωτογενώς ισχυρής– ευφορίας. Εδώ ο όρος «φετιχισμός» –ισοδύναμος προς τον εκπραγματισμό του ανθρώπου– έχει ιδιαίτερη σημασία.

Για να τραπεί η δύναμη αυτή ευφορία που προσφέρει η εργασία εκμετάλλευσης σε έργο δυσφορία θα πρέπει να έχουν ολοκληρωθεί οι δύο συνθήκες που προαναφέρθηκαν (σχόλιο 11): η θεωρητική συνθήκη συνειδητοποίησης της απώλειας της

ελευθερίας του προσώπου που συνεπάγεται ο εκπραγματισμός και η ηθική συνθήκη απαίτησης της χαμένης ελευθερίας του προσώπου.

16. Καταληκτική ερώτηση: τι είναι η κατάσταση της αλλοτρίωσης; Τι συμβαίνει κατά τον εκπραγματισμό του ανθρώπου;

Η τροπή του ανθρώπου σε πράγμα καθεαυτή, δεν αποτελεί κατάσταση. Ο άνθρωπος όταν βρίσκεται σε μια κατάσταση αλλοτρίωσης, γίνεται πράγμα, δεν είναι πράγμα. Η κατάσταση της αλλοτρίωσης είναι μια κατάσταση εγγενούς αντίθεσης του εκπραγματισμού του ανθρώπου με την άρνηση του. Η ελευθερία του προσώπου είναι εγγενής και αναπότρεπτη στην **ανθρώπινη κατάσταση**. Η αλλοτρίωση, ως ανθρώπινη κατάσταση, είναι συνεπώς μια κατάσταση αντιφατική, υπάρχει ως σύμπτωση των δύο αντίθετων όρων στον κοινωνικό χώρο: την ίδια στιγμή υπάρχει η θέση και η άρνηση του εκπραγματισμού του ανθρώπου. Και η αντίφαση αυτή είναι διαλεκτική: ο ένας όρος δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τον άλλο, η αντίφαση δεν λύνεται με την επιλογή του ενός από τους δύο όρους και την απόρριψη του άλλου. Η λύση της αντίφασης είναι η υπέρβασή της μέσω της σύνθεσης των όρων της. Ως ανθρώπινη κατάσταση, η **κατάσταση της αλλοτρίωσης**, ορίζεται από την ακόλουθη διαλεκτική. Θέση: Αποσυγκρότηση του προσώπου = εκπραγματισμός του ανθρώπου. Άρνηση: Αντίθεση στον εκπραγματισμό του ανθρώπου. Άρνηση της άρνησης: Αποκατάσταση του προσώπου.

17. Συμπέρασμα.

Αν η σημερινή ανθρώπινη κατάσταση, η ανθρώπινη κατάσταση στην παγκόσμια κεφαλαιοκρατική κοινωνία, είναι μια κατάσταση αλλοτρίωσης. Και ο **κομμουνισμός**, με την έννοια που δίνει στον όρο ο Μαρξ, δεν είναι μια κατάσταση «που πρέπει να εγκατασταθεί, ένα ιδανικό προς το οποίο θα πρέπει να προσαρμοστεί η πραγματικότητα» αλλά «η πραγματική κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση» (Μαρξ 4), την κατάσταση αλλοτρίωσης, σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν εδώ. Τότε ο κομμουνισμός είναι η κίνηση προς την ελευθερία του προσώπου, όπως ορίζεται από τη διαλεκτική της αλλοτρίωσης. Και η κίνηση αυτή «μπορεί να έχει μόνο παγκόσμια-ιστορική ύπαρξη. Παγκόσμια-ιστορική ύπαρξη των ατόμων, δηλαδή, ύπαρξη ατόμων που είναι άμεσα συνδεδεμένα με την παγκόσμια ιστορία» (Μαρξ 2)

Αλλά δεν υπάρχει ένας «νόμος της ιστορίας» που οδηγεί την Ιστορία στο τέλος της: την «απελευθέρωση της ανθρωπότητας». *Κομμουνισμός είναι η ελεύθερη κίνηση προς την ελευθερία του προσώπου*. Από εδώ ξεκινήσαμε, διαχωρίζοντας τον Μαρξ από τον Μαρξισμό. Γιατί: Η αναγκαία κίνηση προς την ελευθερία του προσώπου, ως *νομοτελειακά καθορισμένη ελευθερία*, είναι μια αντίφαση όρων. Μια αντίφαση τυπική –όχι διαλεκτική. Δηλαδή είναι μια αντίφαση που λύνεται με την επιλογή του ενός από τους δύο όρους και την απόρριψη του άλλου. Και ο επιλεγόμενος όρος –προφανώς, εφόσον εδώ γίνεται λόγος για την ανθρώπινη κατάσταση– είναι η ελευθερία του προσώπου. Ενώ ο απορριπτόμενος όρος είναι ο νομοτελειακός καθορισμός της ελευθερίας του προσώπου.

Αν, ακολουθώντας τον Μαρξ, ονομάσουμε **ιστορία** την ιστορία της ταξικής πάλης, δηλαδή την ιστορία των καταστάσεων αλλοτρίωσης, τότε το *τέλος της ιστορίας*, η ελευθερία του προσώπου ως ανθρώπινη κατάσταση, δεν είναι νομοτελειακά εγγεγραμμένο στην ιστορία. Η Ιστορία μπορεί να έχει ή να μην έχει τέλος. Η διαλεκτική της σημερινής κατάστασης αλλοτρίωσης –όπως και των άλλων που προηγήθηκαν– δεν προδιαγράφει την *ελευθερία* του προσώπου· προδιαγράφει μια *κίνηση προς την ελευθερία* του προσώπου· μια κίνηση που αρχίζει με τον εκ-

πραγματισμό του ανθρώπου, τη στέρηση της ελευθερίας του προσώπου. Κοντο-λογίς, είμαστε ελεύθεροι να υπερβούμε τον εκπραγματισμό του ανθρώπου και είμαστε ελεύθεροι να εμμείνουμε σε αυτόν. Ευτυχώς ή δυστυχώς, δεν είναι αλήθεια ότι «εκείνον που θέλει οι μοίρες τον οδηγούν (στην ελευθερία), εκείνον που δεν θέλει τον σέρνουν», για να επιστρέψουμε στον Κικέρωνα.

Δημήτρης Κωτσάκης
Σεπτέμβριος 2000

ΔΗΜΟΣΙΟΣ ΧΩΡΟΣ ΧΩΡΟΣ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΩΝ, ΧΩΡΟΣ ΤΩΝ ΙΔΙΩΤΩΝ

Το κείμενο που ακολουθεί καταγράφει τη συμμετοχή μου σε δύο δημόσιες συζητήσεις, στο Ηράκλειο και την Αθήνα, τον Μάιο και τον Ιούνιο του 2003 αντίστοιχα. Συντάχθηκε, με βάση την απομαγνητοφώνηση της πρώτης συζήτησης και τις σημειώσεις της δεύτερης. Το τελικό κείμενο περιέχει στοιχεία ανάλυσης τα οποία δεν είχαν θέση στις προφορικές συζητήσεις, αλλά είναι αναγκαία για την κατανόηση των θεωρητικών και πρακτικών αρχών της συμμετοχής μου σε αυτές.

Είμαστε ήδη σε μια νέα εποχή. Αλλά δεν έχουμε ακόμα μια νέα γλώσσα για να συμφωνήσουμε και να διαφωνήσουμε στο πως είναι τα πράγματα και στο τι πρέπει να κάνουμε. Καμία από τις κύριες έννοιες της συζήτησης δεν θεωρήθηκε εδώ δεδομένη. Οι επεξηγήσεις των όρων όμως, οι οποίες ακολουθούν την εμφάνισή τους στο κείμενο, δεν αρκούν για την κατανόησή τους. Χρειάζεται η συνδρομή του συνόλου της εκτιθέμενης σκέψης. Αλλά όχι μόνο. Προϊόν της πραξιακής ενότητας θεωρίας και πρακτικής, η σκέψη αυτή μένει στο κενό χωρίς τη συνδρομή των αναγκαίων πρακτικών διαισθήσεων. Αυτές δεν εκτίθενται στο κείμενο.

Έχουμε ανάγκη μιας νέας συλλογικότητας. Δεν υπάρχει ακόμα η κοινή αντίληψη της μορφής της, υπάρχει όμως η κοινή αντίληψη της ανάγκης της. Στη βάση των όσων λέγονται εδώ είναι η θέση ότι η αναδυόμενη συλλογικότητα υπερβαίνει τον θεμελιώδη στον αστικό κόσμο σχιζοειδή διαχωρισμό του πολίτη από τον ιδιώτη. Κεντρικές στη νέα συλλογικότητα είναι οι έννοιες του προσώπου και της ελευθερίας του.

Δημόσιος Χώρος

Πως διακρίνεται ο κοινωνικός χώρος σε ιδιωτικό και δημόσιο και ποια είναι η σχέση του δημόσιου χώρου με τον πολιτικό χώρο.

Πριν ειπωθεί οτιδήποτε για τον κοινωνικό χώρο και τη διαφοροποίησή του σε ιδιωτικό και δημόσιο, πρέπει να δοθεί στη λέξη «χώρος» η πλήρης έννοιά της. Ο κοινωνικός χώρος έχει φυσική υπόσταση: αναδύεται από τον χώρο της ανθρώπινης επικοινωνίας ο οποίος, αντίστοιχα, αναδύεται από έναν φυσικό χώρο. Οι τόποι της ιδιωτικής ζωής έχουν ως πυρήνα το σπίτι, τον βιωμένο φυσικό χώρο των προσωπικών σχέσεων. Ο δημόσιος χώρος έχει δρόμους κίνησης, πλατείες και κτίσματα συγκέντρωσης και διαχωρισμού: κοινοβούλια, δικαστήρια, φυλακές, εκκλησίες, θέατρα, σχολεία κ.α. Δεν χρειάζονται λεπτομέρειες, αυτό που χρειάζεται είναι η έννοια της φυσικής πληρότητας του κοινωνικού χώρου.

Για την ανάλυση της διαφοράς *ιδιωτική / δημόσια* ζωή έχει χρησιμοποιηθεί, στο πλαίσιο της μαρξικής θεωρίας, η διάκριση *βάση / εποικοδόμημα*. Δεν θα χρησιμοποιηθούν εδώ οι έννοιες αυτές, προς όφελος της ίδιας θεωρίας. Συνεπικουρούμενη και από το μεταφορικό γλωσσικό της σχήμα, η διάκριση της «βάσης» από το «εποικοδόμημα» έκανε την ανάλυση της κοινωνικής ζωής ευάλωτη σε έναν γραμμικό τρόπο θεώρησης, καταστρέφοντας τον διαλεκτικό χαρακτήρα της σκέψης που τη γέννησε. Είναι προτιμότερη μια άλλη αναλυτική διάκριση: *παραγωγή / αναπαραγωγή*. Ανήκει στο ίδιο θεωρητικό πλαίσιο, διατηρεί ρητά τον διαλεκτικό χαρακτήρα των καθορισμών και παρέχει την ασφάλεια της κυριολεξίας.

Παραγωγή της ζωής - αναπαραγωγή του συστήματος

Η **παραγωγή της κοινωνικής ζωής** δεν περιορίζεται στην οικονομία, με την έννοια της παραγωγής ανταλλάξιμων αγαθών και υπηρεσιών. Καλύπτει όλη την έκταση του κοινωνικού. Το άγγιγμα, η συνομιλία, είναι πράξεις παραγωγής της κοινωνικής ζωής· η εξόρυξη πετρελαίου και το χτίσιμο μιας πόλης επίσης. Η παραγωγή της κοινωνικής ζωής γίνεται κατανοητή στην ενότητα όλων αυτών και στον συσχετισμένο μετασχηματισμό τους, καθώς η παραγωγή γίνεται **εμπορευματική** και η εμπορευματική παραγωγή γίνεται **κεφαλαιοκρατική**. Πρόκειται για μια διαδικασία σε συνεχή εξέλιξη. Δεν υπάρχουν σταθερά ιδεολογικά και πολιτικά όρια ανάμεσα στη μη-εμπορευματική, την εμπορευματική μη-κεφαλαιοκρατική, και την κεφαλαιοκρατική παραγωγή της κοινωνικής ζωής. Υπάρχει, αντιθέτως, μια διαδικασία επέκτασης του κεφαλαίου σε όλη την έκταση του κοινωνικού χώρου – μια διαδικασία υπέρβασης των ιδεολογικών και πολιτικών ορίων της εμπορευσιμής ζωής.

Η **αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος**, από την άλλη μεριά, έχει δύο όψεις. Είναι αναπαραγωγή των *κοινωνικών σχέσεων* και αναπαραγωγή των *κοινωνικών υποκειμένων*. Σε αντιδιαστολή με την κοινωνική ζωή, οι κοινωνικές σχέσεις και τα υποκείμενά τους δεν *παράγονται, αναπαράγονται*. Η διαφορά είναι σημαντική, δηλώνει ότι κάθε σχηματισμός του κοινωνικού συστήματος είναι μετασχηματισμός του, ότι το κοινωνικό σύστημα προϋπάρχει κάθε συγκεκριμένης κοινωνικής δράσης που το συγκροτεί ως σύστημα και κατά τους δύο καταστατικούς του όρους: όχι μόνο τα υποκείμενα, αλλά και τις σχέσεις τους.

Σε αυτήν τη διττότητα των όρων της αναπαραγωγής βρίσκεται η αρχή της ενότητας *πολιτικής και ιδεολογίας*. Η **πολιτική** αναπαράγει τις σχέσεις των ανθρώπων ως *κοινωνικές σχέσεις*. Τρέπει τον ηθικό κανόνα των σχέσεων σε κανόνα δικαίου· ανάγει τον κανόνα δικαίου σε πολιτειακό νόμο· και διευθύνει την κοινωνική ζωή κατά τον πολιτειακό νόμο. Η **ιδεολογία** αναπαράγει τους ανθρώπους ως *κοινωνικά υποκείμενα*. Τρέπει τις ιδέες και τις συγκινήσεις των ανθρώπων σε περιεχόμενα των κοινωνικών τους σχέσεων· παράγει τον ηθικό κανόνα των σχέσεων· και κατευθύνει την κοινωνική ζωή κατά τον ηθικό κανόνα. Το ένα δεν υπάρχει χωρίς το άλλο. Η πολιτική αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων είναι αδύνατη χωρίς την ιδεολογική αναπαραγωγή των κοινωνικών τους υποκειμένων. Και είναι στη συμβολή των δύο που συντελείται ο διαχωρισμός της αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος σε *μορφοστατική* και *μορφογενετική*: σε αναπαραγωγή που διατηρεί ή ανατρέπει τη δομή του συστήματος.

Προσωπική - συλλογική - πολιτική ζωή

Ο όρος «κοινωνική ζωή» έχει δύο έννοιες: τη γενική, από τη διαίρεση της οποίας προκύπτει η *ιδιωτική ζωή* και η *δημόσια ζωή*· και την ειδική, η οποία προκύπτει από τη συμβολή των ιδιωτικών με τις δημόσιες όψεις της κοινωνικής ζωής. Παραδειγματικοί χώροι της κοινωνικής ζωής, με την ειδική έννοια, είναι οι χώροι της παιδείας και της εργασίας. Θα πούμε την κοινωνική ζωή με την ειδική έννοια του όρου συλλογική. Με την έννοια αυτή, η *συλλογική ζωή*, ως ιδιωτική-δημόσια, αντιδιαστέλλεται αφενός με την *προσωπική ζωή*, που είναι καθαρά ιδιωτική, και αφετέρου με την *πολιτική ζωή*, που είναι καθαρά δημόσια. Δημιουργείται, έτσι, το τριαδικό σχήμα: *προσωπική - συλλογική - πολιτική* ζωή. Στις συνήθεις συζητήσεις, το «κοινωνικό» έχει το νόημα που εδώ έχει το «συλλογικό».

Στο τριαδικό αυτό σχήμα, η διαφορά *ιδιωτική / δημόσια* ζωή δεν είναι αντιθετική, οι δύο όροι της επικαλύπτονται. Ιδιωτική είναι η μη-πολιτική *προσωπική*-

συλλογική ζωή στο σύνολό της. Ενώ δημόσια είναι, στο σύνολό της, η μη-προσωπική συλλογική-πολιτική ζωή. Έναντι της μίας, το σχήμα εμφανίζει δύο αντιθετικές διαφορές: από τη μια πλευρά, είναι η διαφορά *προσωπική / δημόσια ζωή*· από την άλλη, είναι η διαφορά *ιδιωτική / πολιτική ζωή*. Οι δύο αυτές αντιθέσεις έχουν ιστορικές διαστάσεις, είναι αποτελέσματα ιστορικών διαδικασιών, δεν είναι καθαρά αναλυτικά σχήματα.

Η αντίθεση ιδιωτικής και πολιτικής ζωής είναι μια αντίθεση ως προς τις σχέσεις εξουσίας. Στην αντίθεση οδηγούν δύο συμπληρωματικές ιστορικές διαδικασίες. Η θεμελιώδης διαδικασία είναι η σύνθεση της παραγωγής της κοινωνικής ζωής και της αναπαραγωγής των κοινωνικών υποκειμένων σε μία κοινωνική ενότητα, την *ιδιωτική κοινωνία*. Η διαδικασία αυτή, όμως, δεν αρκεί για τη δημιουργία της αντίθεσης ιδιωτικού / πολιτικού. Απαιτείται, συμπληρωματικά, η διάσπαση της ενότητας ανάμεσα στην προσωπική και τη δημόσια αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων και η συγκρότηση της *πολιτικής κοινωνίας* ως αυτοτελούς συστήματος δημόσιας αναπαραγωγής των σχέσεων.

Η αντίθεση προσωπικής και δημόσιας ζωής είναι μια αντίθεση ως προς την ανθρώπινη επικοινωνία. Η επικοινωνιακή αυτή αντίθεση προηγείται ιστορικά, αλλά και έπεται της ως προς την εξουσία αντίθεσης ιδιωτικής και πολιτικής ζωής· η πρώτη υπερβαίνει ιστορικά τη δεύτερη. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία σήμερα. Γιατί αν η διαφορά του ιδιωτικού από τον πολιτικό χώρο ορίζει την *αντιπροσωπευτική δημοκρατία*, η διαφορά του προσωπικού από τον δημόσιο ορίζει την *άμεση δημοκρατία*. Η άμεση δημοκρατία, ως *άμεση*, υπερβαίνει τη διάκριση ιδιωτικού και πολιτικού, δεν είναι πολιτική όπως συμβαίνει με την αντιπροσωπευτική δημοκρατία ή, αν είναι πολιτική μεταβατικά, δεν θα είναι καθαρά πολιτική, θα είναι δημόσια με την πλήρη έννοια του όρου.

Αλλά, ως *δημοκρατία*, η άμεση δημοκρατία θεμελιώνεται στην *προσωπική ελευθερία*· και η προσωπική ελευθερία, για να υπάρξει, χρειάζεται τον δικό της χώρο: τον *προσωπικό χώρο*, τον χώρο της προσωπικής ζωής, διαλεκτικά διακεκριμένο από τον χώρο της δημόσιας ζωής. Τελικά η άμεση δημοκρατία συνδέει τον προσωπικό με τον δημόσιο χώρο, σεβόμενη τη διαφορά τους και υπερβαίνοντας τη εξουσιαστική διάκριση του δημόσιου χώρου σε ιδιωτικό και πολιτικό. Με την έννοια αυτή, η *άμεση δημοκρατία* είναι *κοινωνική δημοκρατία*.

Ιδιωτική κοινωνία: ιδιωτικός χώρος

Ιδιωτική κοινωνία (civil society) είναι η *κοινωνία των ιδιωτών* –όχι των πολιτών, η κοινωνία των πολιτών είναι η πολιτική κοινωνία, που περιέχει τους πολίτες και την πολιτεία τους. Η επιλογή των λέξεων είναι σημαντική, αποκαλύπτει ή συγκαλύπτει τον χαρακτήρα της αστικής κοινωνίας. Η ιδιωτική κοινωνία –η αστική ιδιωτική κοινωνία– είναι η κοινωνία που θεμελιώνει τον κεφαλαιοκρατικό κοινωνικό κόσμο: η *κοινωνία των συγκεκριμένων προσώπων ως υποκειμένων της ατομικής ιδιοκτησίας*.

Ιδιωτικός χώρος είναι ο χώρος της ιδιωτικής κοινωνίας. Περιέχει τους κοινωνικούς χώρους της κατοικίας, της εργασίας της αναψυχής κ.τ.λ. Στον χώρο της ιδιωτικής κοινωνίας περιέχονται όλοι ανεξαιρέτως οι χώροι της προσωπικής και της συλλογικής ζωής. Ιδιωτικός χώρος, στην αστική κοινωνία, είναι συνεπώς και ο χώρος της θρησκευτικής και της πολιτικής οργάνωσης, εφόσον (η πρώτη) και όταν (η δεύτερη) δεν είναι όργανα εξουσίας της πολιτείας στους υπηκόους της ή των πολιτών στην πολιτεία. Άρα, ιδιωτικός χώρος είναι και ο χώρος σύνθεσης της πολιτικής με

την ιδεολογία. Στην αστική κοινωνία, η ιδεολογική-πολιτική σύνθεση της αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος (η σύνθεση της αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων με την αναπαραγωγή των κοινωνικών υποκειμένων) ανήκει στον χώρο της ιδιωτικής κοινωνίας.

Αλλά, κατά την ιδεολογική-πολιτική του λειτουργία, ο ιδιωτικός χώρος της αστικής κοινωνίας, καθίσταται ο παράδοξος χώρος της ιδιωτικής διαμόρφωσης της πολιτικής εξουσίας. Θα επανέλθουμε στο χαρακτηριστικό για τον αστικό ιδιωτικό χώρο *παράδοξο της ιδιωτικότητας του πολιτικού*.

Πολιτική κοινωνία: πολιτικός χώρος

Πολιτική κοινωνία (political society) είναι η ιδιαίτερη κοινωνία που συγκροτεί η άσκηση της πολιτικής. Είναι η *πολιτεία* ως το νομοθετικά, εκτελεστικά και δικαστικά ολοκληρωμένο κοινωνικό σώμα άσκησης εξουσίας στους υπηκόους του κράτους. Και είναι *οι πολίτες* ως η πολλαπλότητα των σωμάτων άσκησης εξουσίας στην πολιτεία. Στον αστικό κόσμο, η πολιτική κοινωνία είναι το κρατικό συμπλήρωμα της ιδιωτικής. Μέσω αυτής συγκροτείται η αστική έννοια του κράτους.

Κράτος –αστικό κράτος– είναι η ενότητα της *ιδιωτικής* με την *πολιτική* κοινωνία. Ή, αν το δούμε από την άποψη της διαδικασίας, κράτος είναι η πολιτική ολοκλήρωση της ιδιωτικής κοινωνίας. Η κατά συνεκδοχή ταύτιση κράτους-πολιτείας εμποδίζει την ανάλυση της σχέσης τους και τη διαφοροποίηση της δημόσιας δράσης στα διακεκριμένα τους επίπεδα.

Πολιτικός χώρος είναι ο χώρος της πολιτικής κοινωνίας: ο κοινωνικός χώρος του σχηματισμού, της ανάπτυξης, της σύνδεσης, της λειτουργίας και της ανατροπής των πολιτειακών σωμάτων. Πολιτικός είναι ο χώρος των εκλογικών διαβουλεύσεων και δράσεων, ο ευρύτερος χώρος του κοινοβουλίου, των δημοτικών συμβουλίων, της δημόσιας διοίκησης, της απονομής δικαιοσύνης και του «σωφρονισμού» κτλ· και, βεβαίως, ο αστυνομικός και στρατιωτικός χώρος –συγκλονιστικά συντιθέμενος, πλέον, σε ενιαίο χώρο καταστολής– και ο χώρος εναντίωσης και ανατροπής της πολιτειακής εξουσίας.

Για να υπάρξει η διάκριση της πολιτικής από την ιδιωτική κοινωνία απαιτείται, όπως είδαμε, η διάσπαση της ενότητας ανάμεσα στην αναπαραγωγή των υποκειμένων και την αναπαραγωγή των σχέσεών τους, και η συγκρότηση της δημόσιας αναπαραγωγής των σχέσεων σε αυτοτελές σύστημα. Με τον τρόπο αυτόν, η αναπαραγωγή των σχέσεων αποκτά τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της *πολιτικής*. Η αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων δεν είναι εξ αρχής πολιτική, γίνεται μόνο με την απόσπαση της αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων από την αναπαραγωγή των υποκειμένων τους.

Η απόσπαση αυτή θεμελιώνει ό,τι λέμε «αφηρημένο χαρακτήρα» της πολιτικής. Πολιτικός χώρος είναι ο χώρος αναπαραγωγής των σχέσεων κατ' αφαίρεση της αναπαραγωγής των υποκειμένων: πολιτική είναι η εκτός της οικογένειας, της εκπαίδευσης, της εργασίας κτλ, δικαϊκή στη θεμελίωσή της, αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων. Η κοινωνική αναπαραγωγή αποκτά τον χαρακτήρα της πολιτικής όταν αποσπαστεί από το πρωτογενές πεδίο της κοινωνικής ζωής για να εισέλθει στο δευτερογενές πεδίο των πολιτειακών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων.

Το τέλος της πολιτικής

Η πολιτική –ο πολιτικός τρόπος αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων– έχει μια ιστορική αρχή και ένα ιστορικό τέλος: μια εποχή *γέννησης* και μια εποχή *φθοράς*. Το τέλος της *πολιτικής*, όμως, δεν είναι και το τέλος της *δημόσιας αναπαραγωγής* των

κοινωνικών σχέσεων. Το τέλος της πολιτικής είναι το τέλος του *αφηρημένου χαρακτήρα* της αναπαραγωγής αυτής.

Ο δημόσιος χώρος

Ο δημόσιος χώρος περιέχει τον πολιτικό χώρο αλλά, όπως είδαμε, δεν περιορίζεται σε αυτόν. Στο πλαίσιο του αστικού κράτους, δημόσιος χώρος είναι ο χώρος της *διευρυμένης πολιτικής κοινωνίας*. Η διεύρυνση συνδέει την *πολιτική ζωή* με τη *δημόσια επικοινωνία*. Με την έννοια αυτή, ο δημόσιος αστικός χώρος είναι χώρος όπου οι κοινωνικές σχέσεις αναπαράγονται κατά δύο τρόπους. Πρώτο, μέσω της νομοθετικής, εκτελεστικής, και δικαστικής πολιτικής εξουσίας. Δεύτερο, μέσω της δημόσιας επικοινωνίας: τέχνες, αθλητισμός, τύπος, τηλεόραση κτλ.

Η διάκριση των ιδιωτικών από τις πολιτικές πτυχές του δημόσιου χώρου διαχωρίζει τους δύο αυτούς τρόπους δημόσιας αναπαραγωγής των σχέσεων ως εξής: (α) *πολιτική αναπαραγωγή των σχέσεων*, η οποία ασκείται μέσω της *πολιτειακής εξουσίας* και της *πολιτικά ελεγχόμενης* δημόσιας επικοινωνίας· (β) *ιδιωτική αναπαραγωγή των σχέσεων*, η οποία ασκείται μέσω της *ιδιωτικά ελεγχόμενης* δημόσιας επικοινωνίας. Οι δύο σφαίρες δημόσιας αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων, η πολιτική και η ιδιωτική, είναι μεν διαχωρισμένες αλλά συντίθενται σε μίαν ενότητα. Πολύ περισσότερο όταν η διάκριση του πολιτικού από τον ιδιωτικό έλεγχο της δημόσιας επικοινωνίας υπήρξε πάντα αμφίβολη και είναι, σήμερα, πρακτικά αδύνατη. Καταλήγουμε λοιπόν στην ακόλουθη λειτουργία του αστικού δημόσιου χώρου.

Ο δημόσιος χώρος είναι χώρος σύνθεσης της πολιτικής εξουσίας και της δημόσιας επικοινωνίας στην αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων. Η προσέγγιση αυτή μας δίνει ορισμένα εργαλεία για την ανάλυση του αστικού δημόσιου χώρου και την κατανόηση της διαφοράς ανάμεσα στον ***εθνικό δημόσιο χώρο*** της εποχής που παρέρχεται και στον ***οικουμενικό δημόσιο χώρο*** της νέας εποχής: τον χώρο της αναδυόμενης υπερεθνικής δημόσιας επικοινωνίας και πολιτικής εξουσίας. Τα αναλυτικά εργαλεία είναι τα ακόλουθα.

Ο αφηρημένος χαρακτήρας της πολιτικής

Στον χώρο της πολιτικής ο άνθρωπος δεν υπάρχει ως *κοινωνικά-συγκεκριμένο πρόσωπο* αλλά ως *κοινωνικά-αφηρημένος πολίτης*. Στις πολιτικές τους συναντήσεις, οι άνθρωποι επικοινωνούν και συμπράττουν για την αναπαραγωγή (την διατήρηση ή την ανατροπή) των κοινωνικών τους σχέσεων, υπό τον αυστηρό όρο ότι βρίσκονται έξω από τις αναπαραγόμενες σχέσεις: υπάρχουν κατ' αφαίρεση των συγκεκριμένων κοινωνικών τους ιδιοτήτων ως γυναίκες, άντρες, εργοδότες, εργαζόμενοι κ.τ.λ., αποσπώνται από τα *συμφέροντα* που αντιστοιχούν στις συγκεκριμένες κοινωνικές τους σχέσεις, και συγκεντρώνονται στο *γενικό συμφέρον*. Σημασία εδώ δεν έχει το *τι είναι* το «γενικό» αυτό συμφέρον, αν είναι *ταξικό, εθνικό* ή άλλο. Σημασία έχει ότι το «γενικό» συμφέρον, όποιο και αν είναι αυτό, *απαιτεί για την ανάδυσή του σχέσεις* –τις πολιτικές σχέσεις συγκεκριμένα– από τις οποίες έχει *αφαιρεθεί* κάθε κοινωνικό περιεχόμενο, στο οποίο θα μπορούσε να αναφερθεί το υπό διαμόρφωση γενικό συμφέρον. Μία συνάντηση με αντικείμενο τις οικονομικές σχέσεις, επί παραδείγματι, *είναι πολιτική* εφόσον, ακριβώς, *δεν είναι οικονομική*. Αυτό συμβαίνει με κάθε πολιτική συνάντηση. Για να είναι *πολιτική* μια συνάντηση, δεν πρέπει να είναι κατά κανέναν *συγκεκριμένο τρόπο κοινωνική*: οικογενειακή, φιλική, οικονομική, εκπαιδευτική, θρησκευτική κ.ο.κ.

Η σχέση πολιτικής εξουσίας / δημόσιας επικοινωνίας.

Η σχέση πολιτικής εξουσίας και δημόσιας επικοινωνίας γίνεται καταλυτική στη λεγόμενη «οικονομία της πληροφορίας» και την «κοινωνία της γνώσης». Αυτοί οι χαρακτηρισμοί της σύγχρονης εποχής αναφέρονται σε δύο συνδυασμένες μετατοπίσεις: τη μετατόπιση του οικονομικού επίκεντρου από τα *αγαθά* στις *υπηρεσίες* και τη μετατόπιση του τεχνολογικού επίκεντρου από την *ενέργεια* στην *πληροφορία* και από τους *υλικούς* οικονομικούς πόρους στη *γνώση* ως οικονομικό πόρο. Ο χαρακτηρισμός «τέταρτη εξουσία», αποδιδόμενος στη μαζική επικοινωνία, είναι καταχρηστικός. Η επικοινωνία, διαπροσωπική ή μαζική, είναι *δύναμη* όχι *εξουσία*. Αλλά η σύγχυση δύναμης και εξουσίας στο χώρο της δημόσιας επικοινωνίας είναι αποκαλυπτική των σχέσεων πολιτών και ιδιωτών. Στον χώρο αυτό –δεν είναι, βεβαίως, ο μόνος αλλά είναι κρίσιμος– οι *πολίτες-φορείς* της *πολιτικής εξουσίας* υπάγονται, ουσιαστικά, στους *ιδιώτες-φορείς* της *οικονομικής δύναμης*: τους ιδιοκτήτες των μέσων της μαζικής επικοινωνίας.

Ο εντοπισμός της πολιτικής εξουσίας.

Πως υπάρχει η πολιτική κοινωνία; Με την ιστορική της έννοια ως συνιστώσα του *κράτους*, η πολιτική κοινωνία υπάρχει συγκροτημένη σε *πολιτεία*: το κοινωνικό σώμα της εδαφικά ορισμένης πολιτικής εξουσίας. Η πολιτεία ασκεί τις τρεις λειτουργίες της πολιτικής εξουσίας, τη νομοθετική, την εκτελεστική και τη δικαστική, κατά αποκλειστική κυριαρχία πάνω στα πρόσωπα που είναι εγκατεστημένα –ως πολίτες ή αλλοδαποί– σε μια *χώρα*, δηλαδή σε μια επακριβώς ορισμένη ως προς τον *φυσικό της χώρο* περιοχή του *κοινωνικού χώρου*. Το *κράτος*, ως ενότητα πολιτικής και ιδιωτικής κοινωνίας, είναι οριοθετημένο γεωπολιτικά.

Η ερμηνεία του δημόσιου χώρου ως χώρου αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων *αποσυνδέει εννοιολογικά τον δημόσιο χώρο από την εδαφική συνθήκη*: τη συνθήκη εντοπισμού της κυριαρχίας σε έναν συγκεκριμένο φυσικό χώρο, και του περιορισμού της σε αυτόν. Η εννοιολογική αποσύνδεση είναι ερμηνευτικά γόνιμη. Αφενός, τονίζει την ιστορικότητα της σύνδεσης του εδάφους με την αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων στο σύγχρονο *εθνικό κράτος*. Αφετέρου, παρακολουθεί τον μετασχηματισμό της σύνδεσης αυτής στο *μεταεθνικό κράτος*. Ποια είναι η ιστορία της *εδαφικής συνθήκης* στην αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων; Πως οδηγεί η ιστορία αυτή στο εθνικό κράτος και στη σημερινή του υπέρβαση;

Δίκτυα και Οργανώσεις

Σε τι διαφέρουν μεταξύ τους τα κοινωνικά δίκτυα, οι πολιτικές οργανώσεις, τα πολιτικά κόμματα και τα πολιτικά κινήματα, και πώς υπάρχουν όλα αυτά στον δημόσιο χώρο;

Για την απάντηση στο παραπάνω ερώτημα δεν χρειάζονται παρά δύο έννοιες: *κοινωνικό δίκτυο* και *πολιτική οργάνωση*. Τα πολιτικά κόμματα και τα πολιτικά κινήματα θα εξεταστούν μαζί ως μορφές της *πολιτικής οργάνωσης*. Η απάντηση θα επικεντρωθεί στη διαφορά των κοινωνικών δικτύων με τα πολιτικά κόμματα και κινήματα και όχι στη διαφορά των τελευταίων μεταξύ τους. Αλλά η επικέντρωση αυτή είναι, ήδη, μια πρώτη θέση: είναι τα κοινωνικά δίκτυα που κάνουν τη διαφορά στον δημόσιο χώρο σήμερα.

Κοινωνικός χώρος και πολιτική οργάνωση

Κάθε κοινωνικός χώρος, προσωπικός ή δημόσιος, ιδιωτικός ή πολιτικός, ορίζεται συζευκτικά από τα ακόλουθα. Πρώτο, ένα σύστημα *κοινωνικών σχέσεων*, βάσει

του οποίου αναγνωρίζεται ως κοινωνικός χώρος: οικογένεια, επιχείρηση, σχολείο, δήμος, πολιτεία κτλ. Δεύτερο, τα *πρόσωπα*, και οι *ενώσεις των προσώπων*, που παρουσιάζονται κατά διάφορους τρόπους στις θέσεις των ατομικών ή κοινωνικών υποκειμένων των προηγούμενων σχέσεων. Τρίτο, τις *κοινωνικές δυνάμεις* που απαιτούνται για την πραγμάτωση των σχέσεων από τα υποκείμενά τους. Η τελευταία συνιστώσα του κοινωνικού χώρου, η *κοινωνική δύναμη*, είναι σύνθετη· συναποτελείται από τις υποκειμενικές *ικανότητες*, που απαιτεί η πραγμάτωση των σχέσεων και τις αντικειμενικές *δυνατότητες* ενεργοποίησης των ικανοτήτων αυτών: τα μέσα και τις κοινωνικά ελεγχόμενες συνθήκες. Συνδέοντας τις κοινωνικές σχέσεις με την καθεμία από τις δύο άλλες συνιστώσες του κοινωνικού χώρου, έχουμε τους ακόλουθους αναλυτικά χρήσιμους ορισμούς.

Κοινωνικός χώρος είναι:

— ένα *κοινωνικό σύστημα* και οι *κοινωνικές δυνάμεις* που απαιτούνται για την πραγμάτωση των σχέσεών του, αν *κοινωνικό σύστημα* είναι μια τάξη *κοινωνικών σχέσεων* και η ολότητα των *συσχετιζόμενων*·

— μια *κοινωνία προσώπων* και ο *τρόπος επικοινωνίας* τους, αν *τρόπος επικοινωνίας* είναι μία τάξη *κοινωνικών σχέσεων* (ανάμεσα στα πρόσωπα και τις ενώσεις των προσώπων) και η ολότητα των αναγκαίων για την πραγμάτωσή τους *κοινωνικών δυνάμεων*.

Ένα παράδειγμα από την περιοχή των μικρών συστημάτων.

Για την ύπαρξη ενός οικογενειακού χώρου, απαιτείται: πρώτα απ' όλα, μία τουλάχιστον σχέση συμβίωσης· έπειτα, το ελάχιστο σύνολο συμβιούντων, δηλαδή ένα ζευγάρι· απαιτούνται, ακόμα, οι υποκειμενικές ικανότητες συμβίωσης, στις οποίες εγγράφεται και η επιθυμία του καθενός· και, τέλος, οι αντικειμενικές δυνατότητες της συμβίωσης, στις οποίες περιέχεται ο φυσικός χώρος ενός σπιτιού: μια κατοικία. Εάν οτιδήποτε από αυτά αλλάξει ο χώρος αλλάζει. Θα μπορούσε, παραδείγματος χάριν, να χαθεί η επιθυμία του ενός από τους δύο ή να χαθεί ο χώρος της κατοικίας – να βρεθούν στο δρόμο. Δηλαδή, να χαθεί ένα υποκειμενικό ή αντικειμενικό μέρος της *κοινωνικής δύναμης* της συμβίωσης. Στις περιπτώσεις αυτές ο κοινωνικός χώρος αλλάζει επειδή αλλάζει ο τρόπος της επικοινωνίας, παρόλο που δεν άλλαξε το κοινωνικό σύστημα. Θα μπορούσε όμως να αλλάξει το κοινωνικό σύστημα: να προστεθεί ένα παιδί επί παραδείγματι· και σε αυτή την περίπτωση, επίσης, αλλάζει ο κοινωνικός χώρος.

Οργάνωση είναι ο *οργανωμένος κοινωνικός χώρος*. Ένας κοινωνικός χώρος οργανώνεται συγκροτώντας *κανονιστικά, διοικητικά και πειθαρχικά όργανα*. Δηλαδή, η οργάνωση τρέπει τον κοινωνικό χώρο σε *τόπο εξουσίας* ασκούμενης στα πρόσωπα που τον απαρτίζουν ως χώρο. Η τριαδική λειτουργία της πολιτειακής εξουσίας, *νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική*, δεν αποτελεί ιδιαιτερότητα της πολιτειακής οργάνωσης, είναι καθολικό χαρακτηριστικό της οργάνωσης, ανεξάρτητο από το μέγεθος του συστήματος. Η εξουσία είναι *εγγενώς, κανονιστική, διοικητική και πειθαρχική*: ασκείται σε έναν κοινωνικό χώρο όταν τα μέλη του αναγνωρίζουν κανόνες για τις σχέσεις και τις δράσεις τους, αποφασίζουν τις δράσεις τους σύμφωνα με τους κανόνες αυτούς, και πειθαρχούν στις κανονικές τους σχέσεις και αποφάσεις. Η οργάνωση ως κοινωνικός χώρος ορίζεται από μία *κοινότητα προσώπων* που συνδέονται με έναν *εξουσιαστικό τρόπο επικοινωνίας* – την ενότητα μιας τάξης κανονιστικών, διοικητικών και πειθαρχικών σχέσεων με τις αναγκαίες για την πραγμάτωση τους κοινωνικές δυνάμεις. Η εξουσία θεμελιώνεται στη συνέργεια των δύο πρώτων λειτουργιών της: την *επιβολή κανόνων* (κανονιστική λειτουργία) και την *επιβολή α-*

ποφάσεων δράσης (διοικητική λειτουργία). Σε αυτή τη βάση συγκροτείται η πειθαρχική λειτουργία της. Η πειθαρχία είναι υπακοή στους κανόνες και τις σύμφωνες με τους κανόνες αποφάσεις.

Η **πολιτική οργάνωση** είναι ένας *τόπος διττής εξουσίας*: πρώτον, της *οργανωτικής εξουσίας*, που ασκείται στα πρόσωπα που τη συγκροτούν ως οργάνωση· δεύτερον, της *πολιτικής εξουσίας*, που ασκείται στα πρόσωπα στα οποία στρέφεται ως οργάνωση. Εάν η τελευταία είναι οργανικό μέρος της συμμετρικής πολιτειακής εξουσίας (της πολιτείας προς τους πολίτες και των πολιτών προς την πολιτεία), η πολιτική οργάνωση είναι τμήμα της πολιτικής κοινωνίας· στην αντίθετη περίπτωση παραμένει στον συλλογικό χώρο της ιδιωτικής κοινωνίας, ο οποίος είναι και η μήτρα κάθε πολιτικής οργάνωσης, όπως και κάθε θρησκευτικής οργάνωσης, στο ιστορικό πλαίσιο της αστικής κοινωνίας.

Κόμμα και κίνημα

Ο προσφορότερος τρόπος να ορίσουμε τη διάκριση *κόμματος / κινήματος*, ως μορφών της *πολιτικής οργάνωσης*, είναι μέσω της διάκρισης *κλειστών / ανοιχτών* σχέσεων. Η διάκριση των σχέσεων σε ανοιχτές και κλειστές αναφέρεται σε ένα ορισμένο σύνολο προσώπων. Οι σχέσεις ενός χώρου είναι ανοιχτές προς τα πρόσωπα ενός συνόλου, εφόσον στο κάθε ένα από τα μέλη του συνόλου αυτού επιτρέπεται η άνευ όρων συμμετοχή στις σχέσεις. Αντίθετα, είναι κλειστές εφόσον τίθενται όροι για τη συμμετοχή. Η διάκριση *κόμματος / κινήματος* φαίνεται αμέσως: οι κομματικές σχέσεις είναι κλειστές, ενώ οι σχέσεις του κινήματος είναι ανοιχτές.

Το ερώτημα είναι: Ποιο είναι το σύνολο αναφοράς; Τόσο το πολιτικό κόμμα όσο και το πολιτικό κίνημα έχουν ως σύνολο αναφοράς ένα σύνολο μελών της πολιτικής κοινωνίας το οποίο συμφωνεί σε ορισμένες αρχές με βάση τις οποίες δραστηριοποιείται στο δημόσιο χώρο. Η διαφορά των δύο είναι ότι το κόμμα θέτει οργανωτικούς όρους για την ένταξή στις σχέσεις του και την παραμονή σε αυτές, ενώ το κίνημα –εφόσον εννοείται σε αντιδιαστολή με το κόμμα– δεν θέτει παρόμοιους όρους.

Η απάντηση αυτή δεν εμπεριέχει μια κρατική οριοθέτηση της πολιτικής κοινωνίας ως προς την οποία ορίζεται το σύνολο αναφοράς κομμάτων και κινήματων –δεν περιορίζει αυτήν την πολιτική κοινωνία στο εθνικό κράτος. Αναφέρεται τόσο σε εθνικές όσο και σε διεθνικές ή υπερεθνικές πολιτικές κοινωνίες.

Το παράδοξο της ιδιωτικότητας του πολιτικού

Όπως είδαμε, οι πολιτικές οργανώσεις, όσο δεν μετέχουν στην άσκηση της συμμετρικής πολιτειακής εξουσίας, δεν είναι τμήματα του πολιτικού δημόσιου χώρου αλλά του ιδιωτικού. Ο ιδιωτικός χαρακτήρας της πολιτικής οργάνωσης είναι έκφραση της ελευθερίας της στο πλαίσιο της αστικής έννομης τάξης.

Αλλά το σύνολο αναφοράς των πολιτικών οργάνωσεων δεν είναι οι ιδιώτες, είναι οι πολίτες. Εξ ου και το *παράδοξο της ιδιωτικότητας του πολιτικού*. Η πολιτική οργάνωση εφόσον δεν ασκεί πολιτική εξουσία είναι μια ιδιωτική οργάνωση των πολιτών. Δηλαδή: μια οργάνωση οι σχέσεις της οποίας είναι *ιδιωτικές*, εφόσον είναι ιδιωτική οργάνωση, αλλά *δεν είναι ιδιωτικές*, εφόσον είναι οργάνωση των πολιτών!

Τα παράδοξα δημιουργούν σύγχυση, συνήθως καταλήγουν σε σοφιστείες, λίγοι κατανοούν τη διαλεκτική τους αξία. Εν προκειμένω, το παράδοξο της ιδιωτικότητας του πολιτικού οδηγεί την αντιπροσωπευτική δημοκρατία του *κλασσικού φιλελευθερισμού* στο ιστορικό της όριο. Μεταβατικά προς την ολιγαρχία, οδηγεί από την *αντιπροσωπευτική δημοκρατία* στην «*συμμετοχική δημοκρατία*» του *ύστερου φιλελευθερι-*

σμού και, στο πλαίσιο αυτό, από την *αντιπροσωπευτική κυβέρνηση* (*government*) στη «*συμμετοχική διακυβέρνηση*» (*governance*), όπως έχει επικρατήσει να λέγεται η διμερής ιδιωτική-πολιτική διευθέτηση των υποθέσεων του κράτους.

Αλλά, πέρα από όλα αυτά, και σε αντίθεση με αυτά το παράδοξο της ιδιωτικότητας του πολιτικού, οδηγεί στην *άμεση δημοκρατία*. Ο ευφημισμός της «συμμετοχής» συσκοτίζει τη σχέση της «συμμετοχικής δημοκρατίας» με την αντιπροσωπευτική και την άμεση δημοκρατία. Στο πολιτειακό φάσμα *άμεση δημοκρατία - αντιπροσωπευτική δημοκρατία - ολιγαρχία*, η θέση της «συμμετοχικής δημοκρατίας» δεν είναι ανάμεσα στην αντιπροσωπευτική και την άμεση δημοκρατία, αλλά ανάμεσα στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία και την ολιγαρχία. Θα επανέλθουμε αναλυτικότερα στο θέμα. Κεντρική σε όλα τα παραπάνω είναι η έννοια των κοινωνικών δικτύων.

Κοινωνικά δίκτυα

Ο όρος «κοινωνικό δίκτυο» εδώ, αναφέρεται στην πρωτογενή μορφή των δικτύων, μέσω της οποίας το *δίκτυο* διακρίνεται από την *οργάνωση*. Τα δίκτυα, με τη γενική έννοια του όρου, έχουν ένα φάσμα μορφών πέρα από την πρωτογενή κοινωνική τους μορφή. Θα συναντήσουμε παρακάτω τα δίκτυα πολιτικής και τα δίκτυα εξουσίας.

Τα κοινωνικά δίκτυα διέπονται από τέσσερις αρχές. Οι δύο πρώτες ορίζουν το κοινωνικό δίκτυο ως κοινωνικό σύστημα: (α) *Τα κοινωνικά δίκτυα είναι συστήματα ανοιχτών διαπροσωπικών σχέσεων*. Οι δύο επόμενες ορίζουν τον τρόπο επικοινωνίας στο χώρο του κοινωνικού δικτύου: (β) *Στα κοινωνικά δίκτυα δεν ασκείται εξουσία*. Οι αρχές αυτές, συνοπτικά, είναι οι ακόλουθες.

Πρώτη αρχή.

Οι σχέσεις των κοινωνικών δικτύων είναι ανοιχτές. Τα δίκτυα δεν έχουν μέλη, σε κάθε δράση συμμετέχουν όσοι συμφωνούν με τις *καταστατικές αρχές* του δικτύου και τον σχεδιασμό της δράσης. Αλλά η *συμμετοχή* όλων δεν συνεπάγεται την *επιβολή* κανενός. Κανείς δεν αποκλείεται αλλά και κανείς δεν επιβάλλεται. Στα κοινωνικά δίκτυα οι σχέσεις είναι μεν *ανοιχτές* αλλά με δύο όρους: της *καταστατικής συμφωνίας* και της *αμοιβαιότητας των σχέσεων*.

Δεύτερη αρχή

Οι σχέσεις στα κοινωνικά δίκτυα είναι σχέσεις προσώπων. Στα δίκτυα δεν υπάρχουν εκπρόσωποι. Οι μετέχοντες, όσο βρίσκονται στον χώρο του δικτύου, ούτε είναι εκπρόσωποι ούτε έχουν εκπροσώπους. Αν υπάρχει εκπροσώπηση αλλού, αίρεται με την είσοδο στον χώρο του κοινωνικού δικτύου. Σε ένα κοινωνικό δίκτυο οι άνθρωποι *αναγνωρίζονται ως πρόσωπα* και μόνο –*ένα πρόσωπο, μια παρουσία*.

Τρίτη αρχή

Στα κοινωνικά δίκτυα δεν επιβάλλονται κανόνες και αποφάσεις δράσης, δεν ασκούνται οι κανονιστικές και διοικητικές λειτουργίες της εξουσίας. Οι σχέσεις των κοινωνικών δικτύων είναι σχέσεις επικοινωνίας και συντονισμού της δράσης. Η αρχή αυτή, όμως, εφαρμόζεται με την επιφύλαξη ότι υπάρχει ένα πλαίσιο στο οποίο οι σχέσεις των κοινωνικών δικτύων είναι ανοιχτές (πρώτος όρος της πρώτης αρχής). Το κοινωνικό δίκτυο δεν επιβάλλει μεν κανόνες και αποφάσεις στη δράση των συμμετεχόντων, αλλά έχει καταστατικές αρχές, που διέπουν τη δράση αυτή.

Τέταρτη αρχή

Στα κοινωνικά δίκτυα δεν υπάρχει εξουσιαστική πειθαρχία· υπάρχει ελεύθερη αμοιβαία πειθαρχία και αυτοπειθαρχία. Η πειθαρχία δεν ταυτίζεται με την εξουσία. Η κοινότοπη σύγχυση της εξουσίας με τη δύναμη συνοδεύεται από τη σύγχυση της

εξουσίας με την πειθαρχία. Διαχωρίζοντας τη δύναμη και την πειθαρχία από την εξουσία, διακρίνουμε την *εξουσιαστική πειθαρχία*, ως καταναγκαστική πειθαρχία στους κανόνες και τις αποφάσεις άλλων, από τη *μη-εξουσιαστική πειθαρχία*: την *ελεύθερη πειθαρχία* ως προς τους άλλους και την *αυτοπειθαρχία*. Η ελεύθερη πειθαρχία ως προς τους άλλους όμως, αν είναι πραγματικά *ελεύθερη*, είναι κατά έναν τρόπο *αμοιβαία πειθαρχία*.

Διάκριση κοινωνικών δικτύων και πολιτικών οργανώσεων

Από τις καταστατικές αρχές των κοινωνικών δικτύων, η πρώτη, ότι οι σχέσεις των δικτύων είναι ανοιχτές, είναι κοινή ανάμεσα στα κοινωνικά δίκτυα και τα πολιτικά κινήματα. Η πλήρης διάκριση των κοινωνικών δικτύων από τις πολιτικές οργανώσεις οφείλεται στις τρεις επόμενες αρχές.

Η διάκριση, από την πλευρά των κοινωνικών δικτύων, συνοψίζεται στα εξής. Ως προς το κοινωνικό σύστημα, *η απουσία εκπροσώπων*: οι σχέσεις των κοινωνικών δικτύων είναι σχέσεις προσώπων. Ως προς τον τρόπο επικοινωνίας, *η απουσία όλων των λειτουργιών της εξουσίας*: οι σχέσεις είναι ελεύθερες και αμοιβαίες.

Η πολιτική οργάνωση από την άλλη πλευρά είναι εξουσιαστική ως προς τον τρόπο επικοινωνίας –είναι *τόπος εξουσίας* και, μάλιστα, *διττός*: οργανωτικής και πολιτικής. Δεν έχει σημασία εδώ αν η εξουσία αυτή είναι πειθαρχικά ολοκληρωμένη (κόμμα: κλειστές σχέσεις) ή πειθαρχικά ανολοκλήρωτη (κίνημα: ανοιχτές σχέσεις). Ενώ, ως κοινωνικό σύστημα, η πολιτική οργάνωση εκπροσωπείται από την ηγεσία της επίσης διττά: εσωτερικά, κατά την άσκηση της οργανωτικής εξουσίας, και εξωτερικά κατά τη διεξαγωγή της πολιτικής επικοινωνίας και την άσκηση της πολιτικής εξουσίας.

Δίκτυα πολιτικής

Τα *κοινωνικά δίκτυα* και οι *πολιτικές οργανώσεις* ορίζουν τα άκρα ενός φάσματος τρόπων επικοινωνίας στον δημόσιο χώρο. Ανάμεσά τους αναπτύσσεται ένα πλήθος τρόπων. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα στο «μέσο» του φάσματος είναι τα *δίκτυα πολιτικής*.

Δύο από τις αρχές των κοινωνικών δικτύων αναιρούνται στα δίκτυα πολιτικής. Αφενός, υπάρχει μια περιορισμένη εκπροσώπηση. Η εκπροσώπηση αυτή μπορεί να είναι τόσο των οργανώσεων που μετέχουν στο δίκτυο πολιτικής, όσο και του δικτύου προς τα έξω. Αφετέρου, υπάρχει ένα είδος ατελούς κανονιστικής και διοικητικής αρχής η οποία, όμως, δεν ολοκληρώνεται ούτε κανονιστικά ούτε διοικητικά και δεν έχει πειθαρχική εξουσία: στα δίκτυα πολιτικής υπάρχει ένα είδος *πολιτικής ηγεσίας*. Οι δύο αποκλίσεις από τις αρχές των κοινωνικών δικτύων είναι συνδεδεμένες. Τα δίκτυα πολιτικής, σε αντιδιαστολή με τα κοινωνικά δίκτυα, είναι *τόποι εξουσίας*, αν και όχι ολοκληρωμένης.

Οι άλλες δύο από τις αρχές των κοινωνικών δικτύων παραμένουν. Αφενός, οι σχέσεις των δικτύων πολιτικής είναι ανοιχτές. Αφετέρου, στα δίκτυα αυτά δεν υπάρχει πειθαρχική εξουσία. Τελικά, τα δίκτυα πολιτικής δεν είναι κόμματα, εφόσον οι σχέσεις τους είναι ανοιχτές και απειθάρχητες. Αλλά ούτε και κινήματα, γιατί στερούνται της *σταθερής παρουσίας* ενός επαρκούς τμήματος της πολιτικής κοινωνίας, και της ανάλογης κανονιστικής και διοικητικής δύναμης. Τα δίκτυα πολιτικής, όμως, δεν είναι ούτε και κοινωνικά δίκτυα. Είναι ενδιάμεσα μεταβατικά σχήματα.

Τα *δίκτυα πολιτικής* είναι, συνήθως, δίκτυα με *πολιτικό αντικειμενικό στόχο*, που συγκροτούνται στον δημόσιο χώρο της *ιδιωτικής κοινωνίας* από τους ακόλου-

θους εταίρους: (I.1) *κοινωνικές οργανώσεις* της ιδιωτικής κοινωνίας (I.2) *πολιτικές οργανώσεις* της ιδιωτικής κοινωνίας· (II.1) *διευθυντικές ομάδες των κομμάτων και των δικτύων εξουσίας*· (II.2) *πρόσωπα ισχύος*, στους χώρους της οικονομίας και της δημόσιας επικοινωνίας.

Οι δύο τελευταίοι εταίροι, οι διευθυντικές ομάδες και τα πρόσωπα ισχύος, αλληλένδετοι συνήθως, συγκροτούν το ηγετικό σύστημα των δικτύων πολιτικής. Αλλά το κλειδί για την κατανόηση των δικτύων πολιτικής είναι οι λεγόμενες «*οργανώσεις των πολιτών*», ένα υβριδικό σχήμα ανάμεσα στους δύο πρώτους εταίρους: τις κοινωνικές και τις πολιτικές οργανώσεις της ιδιωτικής κοινωνίας. Θα επανέλθουμε στο θέμα.

Οι αντικειμενικοί στόχοι των δικτύων πολιτικής μπορεί να είναι ειδικοί, να εστιάζονται σε θέματα οικολογικής, κοινωνικής ή πολιτικής αιχμής. Οι στόχοι αυτοί είναι ανάλογοι με τους στόχους των λεγόμενων Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων, όπως η Green Peace, οι Γιατροί χωρίς Σύνορα, ή η Διεθνής Αμνηστία. Αλλά τα δίκτυα πολιτικής μπορεί να έχουν και γενικούς στόχους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα του τελευταίου είναι τα δίκτυα πολιτικής, που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της διαδικασίας του Porto Alegre με αντικειμενικό στόχο την υπεράσπιση της κυριαρχίας του *εθνικού κράτους*, που προσβάλλεται από την *παγκοσμιοποίηση*.

Δίκτυα, Οργανώσεις και Δημόσιος Χώρος

Η διαδικασία του Porto Alegre

Η αναφορά δεν είναι στη διαδικασία της συνάντησης του 2001 –την αντισύνοδο στο *Παγκόσμιο Οικονομικό Φόρουμ* του Davos– αλλά στη διαδικασία που άνοιξε η συνάντηση αυτή με τη συγκρότηση του *Παγκόσμιου Κοινωνικού Φόρουμ*. Στη διαδικασία του Porto Alegre αναπτύσσεται όλο το φάσμα των δικτύων για τα οποία έχει γίνει εδώ λόγος.

Η εθνική αντίσταση στην παγκοσμιοποίηση

Την κυρίαρχη παρουσία στη διαδικασία του Porto Alegre έχουν τα δίκτυα πολιτικής. Τα δίκτυα αυτά χαρακτηρίζονται ως «κοινωνικό κίνημα» στην κατεύθυνση της «αντιπαγκοσμιοποίησης». Ο χαρακτηρισμός αυτός είναι θεωρητικά ψευδής κατά το ένα μέρος του και πρακτικά αληθής κατά το άλλο. Είναι θεωρητικά ψευδής ως προς το «κοινωνικό» και το «κίνημα», γιατί είναι *δίκτυα πολιτικής* –δεν είναι ούτε *κοινωνικά* δίκτυα, ούτε *πολιτικό κίνημα*. Και είναι πρακτικά αληθής ως προς την κατεύθυνση της «αντιπαγκοσμιοποίησης», γιατί αυτά τα δίκτυα πολιτικής έχουν ως αντικειμενικό στόχο την *εθνική αντίσταση στην παγκοσμιοποίηση*. Ο αντικειμενικός αυτός στόχος έχει δύο μορφές, που αντιστοιχούν στις δύο θέσεις των σχέσεων «εξάρτησης»: για τα φερόμενα ως «ανεξάρτητα» κράτη, στόχος είναι η *εθνική κυριαρχία*· για τα φερόμενα ως «εξαρτημένα», στόχος είναι η *εθνική ανεξαρτησία*.

Αλλά τι είδους *θεωρητικό ψεύδος* είναι ο χαρακτηρισμός «κοινωνικό κίνημα» για τα δίκτυα πολιτικής; Το βέβαιο είναι πως δεν είναι αποτέλεσμα *θεωρητικής πλάνης* ή, τουλάχιστον, δεν είναι αυτό κυρίως. Είναι ένα ιδεολογικό σχήμα –ένα σχήμα *ψευδούς συνείδησης* με τη μαρξική έννοια του όρου, δηλαδή ενός ψεύδους αναγκαίου στην αναπαραγωγή των σχέσεων.

Η εναλλακτική οικουμενικότητα

Παράλληλα με τα *δίκτυα πολιτικής*, που έχουν τον πρώτο λόγο στη διαδικασία του Porto Alegre, αναπτύσσονται στην ίδια διαδικασία και *κοινωνικά δίκτυα*, ο αντι-

κειμενικός στόχος των οποίων δεν είναι η εθνική αντίσταση στην καπιταλιστική παγκοσμιοποίηση αλλά η εναλλακτική της: **η οικουμενικότητα της κοινωνικής ελευθερίας και της άμεσης δημοκρατίας**, που αναπτύσσεται κατ' αντίθεση προς την ταξική κυριαρχία και καθ' υπέρβαση των εθνικών διαχωρισμών.

Τα *κοινωνικά δίκτυα*, ως δίκτυα στην καθημερινή ζωή, την εργασία, την παιδεία κ.τ.λ. συγκροτούν τον *κοινωνικό χώρο* του κινήματος για μια εναλλακτική οικουμενικότητα. Με την έννοια αυτή, *τα κοινωνικά δίκτυα είναι το θεμέλιο του αναπτυσσόμενου κοινωνικού κινήματος*.

Ο χαρακτηρισμός «κοινωνικό κίνημα», λοιπόν, αποδιδόμενος στα δίκτυα πολιτικής είναι ένα ιδεολογικό σχήμα με διπλή δράση. Πρώτα, ο ψευδής για τα δίκτυα πολιτικής κοινωνικός χαρακτηρισμός τους είναι ένας έμμεσος τρόπος αναγνώρισης της δύναμης του αναπτυσσόμενου κοινωνικού κινήματος. Έπειτα, με εργαλείο την αναγνώριση αυτή, ο χαρακτηρισμός των δικτύων πολιτικής ως «κοινωνικό κίνημα» είναι ένας ρητορικός τρόπος να νομιμοποιηθεί ιδεολογικά η υποκατάσταση των κοινωνικών δικτύων με δίκτυα πολιτικής –ένα είδος «πολιτικής καταστολής» των κοινωνικών δικτύων.

Πρέπει να τονιστεί εδώ ότι η υποκατάσταση των κοινωνικών δικτύων με δίκτυα πολιτικής –οποιασδήποτε πολιτικής– είναι καταστροφική για το αναπτυσσόμενο κοινωνικό κίνημα. Αν, μάλιστα, πρόκειται για τα πολιτικά δίκτυα υπεράσπισης της εθνικής κυριαρχίας, τότε η υποκατάσταση των κοινωνικών δικτύων με αυτά είναι *ευθεία επίθεση κατά του σύγχρονου κοινωνικού κινήματος*.

Αλλά, η άρνηση στη συντελούμενη υποκατάσταση των κοινωνικών δικτύων με δίκτυα πολιτικής ούτε προϋποθέτει μια *αντίθεση* των κοινωνικών δικτύων *προς κάθε οργάνωση*, ούτε συνεπάγεται μια τέτοια αντίθεση. Το αντίθετο, μάλιστα, συμβαίνει: η αντίθεση προς κάθε οργάνωση οδηγεί στην καταστροφή των κοινωνικών δικτύων. Θα δούμε, αμέσως μετά, τη σχέση των κοινωνικών δικτύων με τις συμβατές προς αυτά οργανώσεις –τις δημοκρατικές οργανώσεις του δημόσιου χώρου– χωρίς την οποία τα κοινωνικά δίκτυα παραδίδονται στη φθορά.

Κοινωνικά δίκτυα και δημοκρατικές οργανώσεις του δημόσιου χώρου

Σε κάθε «κανονικότητα» αντιστοιχεί μια «παθολογία». Ορισμένη από τις αρχές που είδαμε, η κανονικότητα των κοινωνικών δικτύων έχει τη δική της παθολογία. Πρέπει να σταθούμε λίγο σ' αυτήν, γιατί αποτελεί τον εσωτερικό –άρα και τον κύριο– λόγο φθοράς των κοινωνικών δικτύων.

Τα κοινωνικά δίκτυα, ως *συστήματα* στην κανονική τους ανάπτυξη, δεν έχουν ούτε *μέλη* ούτε *συλλογικό πρόσωπο*, με την έννοια ότι, σύμφωνα με τις αρχές τους, έχουν ανοιχτές σχέσεις και δεν έχουν εκπροσώπηση. Από την άλλη πλευρά, σύμφωνα με τον κανονικό σε αυτά *τρόπο επικοινωνίας*, έχουν μεν καταστατικές αρχές, αλλά δεν έχουν όργανα εξουσίας για τη συλλογική δράση με βάση τις αρχές αυτές. Τα κοινωνικά δίκτυα είναι *χώροι ελεύθερης γνώσης και συντονισμένης δράσης με βάση κοινά αποδεκτές αρχές*. Θεμελιώνονται στην *αμοιβαιότητα* και την *αυτοπειθαρχία*.

Όταν αυτά τεθούν στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας, φαίνεται αμέσως η παθολογία των κοινωνικών δικτύων. Το αποτέλεσμά της μπορεί να διατυπωθεί συνοπτικά ως εξής: κυριαρχία του *ατομισμού*, που παλινδρομεί ανάμεσα στη *συλλογική αδράνεια* και –ως αντιστάθμισμα– τον *αυταρχισμό*. Τα δύο όρια, της αδράνειας και του αυταρχισμού, εξαρτώνται από την κατανομή της ισχύος στα συνδεδεμένα άτομα.

Υπάρχει, βεβαίως, και μια παθολογική «διόρθωση» της παθολογίας των κοινωνικών δικτύων: Αναδεικνύεται μέσα στο δίκτυο μια *άτυπη ολιγαρχία*, ένα αυτόκλητο

συλλογικό πρόσωπο άσκησης εξουσίας, που αποτρέπει τις αδρανοποιητικές ή αυταρχικές εκτροπές. Στη «διόρθωση» αυτή αποβλέπει η υποκατάσταση των κοινωνικών δικτύων με τα δίκτυα πολιτικής.

Στην κανονική τους ανάπτυξη στον *δημόσιο χώρο*, τα *κοινωνικά δίκτυα*, ως τόποι της ελεύθερης ένωσης των κοινωνικά συγκεκριμένων προσώπων, συνυπάρχουν με τις *δημοκρατικές οργανώσεις*, τους τόπους της δημοκρατικής εξουσίας. Η αναφορά δεν είναι στις πολιτικές οργανώσεις ιδιαίτερα, αλλά σε κάθε μορφή οργάνωσης πολιτική ή συλλογική. Η συνύπαρξη αυτή είναι αναγκαία για την κανονική ανάπτυξη των δικτύων.

Τα κοινωνικά δίκτυα και οι δημοκρατικές οργανώσεις είναι συμπληρωματικές μορφές του δημόσιου χώρου, εάν είναι κανονικές. Και, αντίστροφα, για να είναι κανονικές πρέπει να είναι συμπληρωματικές. Στις *δημοκρατικές οργανώσεις* –όχι τα δίκτυα– πρέπει να *λαμβάνονται και να εκτελούνται οι αποφάσεις της συλλογικής δράσης*, γιατί μόνο εκεί μπορούν να υπάρξουν οι όροι της δημοκρατίας. Αλλά στα *κοινωνικά δίκτυα* –όχι τις οργανώσεις– μπορεί να *αναπτύσσεται ελεύθερα η συλλογική σκέψη*, γιατί μόνο εκεί μπορούν να υπάρξουν οι όροι για την ανεξαρτησία της θεωρητικής και της ηθικής συνείδησης από την εξουσία. Αυτές οι δύο, ακριβώς, είναι οι κρίσιμες αρχές για την ύπαρξη της άμεσης δημοκρατίας: η *θεωρητική-ηθική πληρότητα της συνείδησης* και η *ανεξαρτησία της συνείδησης, στην πληρότητά της, από την εξουσία*.

Η προτεραιότητα των κοινωνικών δικτύων

Στη συμπληρωματική σχέση κοινωνικών δικτύων και δημοκρατικών οργανώσεων, το καθοριστικό είναι η *προτεραιότητα των κοινωνικών δικτύων*. Η πρωτογενής μορφή συγκρότησης του δημοκρατικά οργανωμένου δημόσιου χώρου είναι τα κοινωνικά δίκτυα. Από τις ελεύθερες κοινωνικές ενώσεις των προσώπων αναδύεται άμεσα, και μέσω αυτών ανασυντάσσεται, κάθε δημοκρατικό σώμα του δημόσιου χώρου. Διαμορφώνεται έτσι η οντολογική βάση για τη *δημοκρατική ανατροπή* της ταξικά επικαθορισμένης διάκρισης ανάμεσα στην *ιδιωτική κοινωνία* (την κοινωνία των συγκεκριμένων προσώπων) και την *πολιτική κοινωνία* (την κοινωνία των αφηρημένων αντιπροσώπων). Το θέμα είναι μεγάλο –είναι το κρίσιμο θέμα στις σύγχρονες συζητήσεις περί δημοκρατίας– ας μην επεκταθούμε εδώ.

Πριν προχωρήσουμε, όμως, πρέπει να δούμε τους όρους με τους οποίους είναι δυνατή η συμπληρωματικότητα κοινωνικών δικτύων και δημοκρατικών κοινωνικών οργανώσεων (ενώσεων, συλλόγων, σωματείων κτλ) στην οποία θεμελιώνεται ο δημοκρατικά οργανωμένος δημόσιος χώρος. Οι όροι αυτοί είναι:

Πρώτο, η *συμβατότητα των καταστατικών αρχών*. Η δράση δικτύων και οργανώσεων, για να είναι συμπληρωματική, πρέπει να διέπεται από μια συμφωνία αρχών.

Έπειτα, η *αυτονομία των δικτύων*, δηλαδή η ανεξαρτησία τους από την εξουσία των οργανώσεων. Η συμφωνία αρχών δεν έχει για τα δίκτυα κανονιστικές, διοικητικές ή πειθαρχικές συνέπειες ή προϋποθέσεις.

Τέλος, η *υποχρέωση των οργανώσεων να ενισχύουν τα δίκτυα*. Οι οργανώσεις πρέπει να τροφοδοτούν τα δίκτυα με πόρους.

Ο τελευταίος είναι και ο κρίσιμος όρος. Είναι ο όρος που εξασφαλίζει τη σχέση. Γιατί οι οργανώσεις δεν είναι μόνο τόποι *εξουσίας*, είναι και τόποι συγκέντρωσης *κοινωνικής δύναμης*: υποκειμενικών ικανοτήτων και των μέσων που είναι αναγκαίοι για την ενεργοποίηση των ικανοτήτων.

Αλλά ο ίδιος, ακριβώς, είναι και ο όρος που καταστρέφει τη σχέση. Η συμπληρωματικότητα των κοινωνικών δικτύων με τις δημοκρατικές κοινωνικές οργανώσεις τρέπεται, μέσω της ενίσχυσης των δικτύων από τις οργανώσεις, σε υποταγή των δικτύων στις οργανώσεις. Η τήρηση της αυτονομίας των κοινωνικών δικτύων επαφίεται στη συνείδηση των συμμετεχόντων –δεν εγκαταλείπεται στην «καλή θέληση» των οργανώσεων.

«Διακυβέρνηση»

Ο όρος, στην ημερήσια διάταξη εδώ και χρόνια, επισημοποιήθηκε από την Ευρωπαϊκή Επιτροπή μέσω της «Λευκής Βίβλου για την Ευρωπαϊκή Διακυβέρνηση» το 2000, ένα χρόνο πριν ανοίξει η διαδικασία του Porto Alegre.

Ο ίδιος όρος χρησιμοποιήθηκε στα προηγούμενα με την έννοια της διμερούς ιδιωτικής-πολιτικής διευθέτησης των κρατικών υποθέσεων. Με την έννοια αυτή η «διακυβέρνηση» συνίσταται στη σύνδεση της *πολιτειακής ιεραρχίας* (το πολιτικό μέρος) με την *ιδιωτική πρωτοβουλία* (το ιδιωτικό μέρος). Το μέσο της σύνδεσης είναι τα *δίκτυα πολιτικής*, όπως τα είδαμε. Ο εταίρος-κλειδί στα δίκτυα πολιτικής είναι οι «*οργανώσεις των πολιτών*», όπως σημειώθηκε αλλά δεν εξηγήθηκε προηγουμένως. Τι είναι αυτές; Είναι ιδιωτικές οργανώσεις «εκπροσώπησης συλλογικών συμφερόντων», για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση της «Λευκής Βίβλου».

Στις τρέχουσες συζητήσεις το σχήμα απλοποιείται στην ακόλουθη τριάδα: *δημόσιοι οργανισμοί, μη-κυβερνητικές οργανώσεις, ιδιωτική πρωτοβουλία*. Ο μεσαίος όρος του απλοποιημένου αυτού σχήματος, οι μη κυβερνητικές οργανώσεις, είναι το πρότυπο για την κατασκευή της έννοιας «οργάνωση των πολιτών», όπως τη χρησιμοποιεί η Ευρωπαϊκή Επιτροπή. Οι οργανώσεις των πολιτών, που καλούνται να συν-διακυβερνήσουν, πρέπει να έχουν τα εξής, ανάμεσα στα άλλα, χαρακτηριστικά: (α) να είναι διοικητικά και οικονομικά ανεξάρτητες από δημόσιους οργανισμούς, (β) να έχουν αντιπροσώπους στην πλειονότητα των κρατών μελών της ΕΕ, (γ) να δίνουν εγγυήσεις εμπειρογνομosύνης και να διαβουλεύονται αποτελεσματικά επί των θεμάτων της αρμοδιότητάς τους.

Το απλοποιημένο σχήμα της διακυβέρνησης, που εμφανίζεται στη ρητορική της Ευρωπαϊκής Επιτροπής, είναι ένα άλλο καλό παράδειγμα ψευδούς συνείδησης. Συμπυκνώνει εμπειρικά και προβάλλει την εξής ιδεολογική κατασκευή: Η «κοινωνία των πολιτών», συγκροτημένη σε «οργανώσεις των πολιτών», που «εκπροσωπούν» άμεσα τα «συλλογικά συμφέροντα», διαμεσολαβεί στη σχέση «δημόσιων οργανισμών» και «ιδιωτικής πρωτοβουλίας». Η διαμεσολάβηση οδηγεί στην κορυφή της ιδεολογικής κατασκευής: την *κοινωνική σύνθεση δημοσίου και ιδιωτικού συμφέροντος* ή, με άλλα λόγια, τη *συλλογική εναρμόνιση γενικού και ατομικού συμφέροντος*.

Για να αποκατασταθεί η θεωρητική έννοια της «διακυβέρνησης» –να αρθεί το ιδεολογικό της πέπλο– και να προσεγγιστεί η ιστορική δυναμική της πρακτικής της έννοιας, πρέπει να ληφθούν υπόψη τα εξής. Η ανάγκη μιας διμερούς διευθέτησης των κρατικών υποθέσεων –ιδιωτικής και πολιτικής– πηγάζει από τη *μη ανατάξιμη φθορά* των εθνικών αντιπροσωπευτικών θεσμών (εθνικό κοινοβούλιο). Εν τέλει, πηγάζει από τη φθορά της πολιτικής. Η φθορά των θεσμών της εθνικής αντιπροσώπευσης είναι αποτέλεσμα της *μη αντιστρέψιμης διαδικασίας* ανατροπής του ιστορικού τους πλαισίου, δηλαδή, της υποχώρησης του εθνικού κράτος και της εμφάνισης των *μεταεθνικών μορφών* του κράτους.

Παρένθεση. Η στίξη στον κύκλο *διαφθορά των πολιτικών – φθορά της πολιτικής* είναι στον δεύτερο όχι στον πρώτο όρο: δεν είναι η διαφθορά των πολιτικών που φθείρει την πολιτική αλλά η φθορά της πολιτικής που διαφθείρει τους πολιτικούς. Όταν όλα έχουν εξεταστεί, φαίνεται ότι, εντέλει, η πάταξη της πολιτικής διαφθοράς *σήμερα* είναι μεν ηθικά ικανοποιητική, αλλά στο πλαίσιο της φθοράς της πολιτικής – το σημερινό πολιτειακό πλαίσιο– ισοδυναμεί με την εναλλαγή των διαφθειρομένων.

Στο αναπτυσσόμενο πολιτειακό καθεστώς, η *ιδιωτική εξουσία*, οικονομική στη θεμελίωσή της, παρουσιάζεται στον εξωτερικό προς αυτήν χώρο της *πολιτικής εξουσίας* αυτοπροσώπως –όχι δι’ αντιπροσώπων– και με το δικό της όνομα: «ιδιωτική πρωτοβουλία». Συντελείται, κατ’ αυτόν τον τρόπο, το πέρασμα από την *ενιαία αντιπροσωπευτική κυβέρνηση* στη *διμερή συμμετοχική διακυβέρνηση*. Παράλληλα συντελείται ένας αναδιπλασιασμός της εξουσίας: ένα μέρος της *εθνικής εξουσίας* εκχωρείται στο *υποεθνικό* και στο *υπερεθνικό* επίπεδο της κρατικής οργάνωσης.

Η τριαδική πολιτειακή δομή του αναδιδόμενου κράτους

Τοπική, Εθνική, Υπερεθνική.

Η αποδυνάμωση της *εθνικής πολιτειακής εξουσίας* ισοδυναμεί με την ενδυνάμωση της *τοπικής* και της *υπερεθνικής* κατά *αδιαχώριστο, συμπληρωματικό* τρόπο. Η *τοπική εξουσία*, για την οποία γίνεται λόγος εδώ, δεν είναι η *τοπική αυτοδιοίκηση* του εθνικού κράτους. Το *εθνικό κράτος* αποδομείται.

Η αναδομούμενη πολιτειακή εξουσία έχει υψηλό βαθμό συνθετότητας, τόσο ως προς την ποικιλία των μορφών της, όσο και ως προς την πολυπλοκότητα των επιπέδων της. Η ελάχιστη ιεραρχία της τριαδικής πολιτειακής δομής έχει πέντε επίπεδα. Η *τοπική εξουσία* διαιρείται σε *κοινοτική* και *υποεθνική-περιφερειακή*· ενώ, αντίστοιχα, η *υπερεθνική εξουσία* διαιρείται σε *υπερεθνική-περιφερειακή* και *ηγεμονική*. Η *εθνική εξουσία* παραμένει στο κέντρο της ιεραρχίας αυτής ως ο πέμπτος όρος: η γενετική και νομιμοποιητική αρχή του *υπερεθνικού κράτους*. Θα επανέλθουμε στο θέμα, μιλώντας για τον *παγκόσμιο καπιταλισμό*.

Στο πλαίσιο αυτό, ο *διαμεσολαβητικός όρος* ανάμεσα στην *αναδιδόμενη πολιτειακή ιεραρχία* και τις *δυνάμεις της αγοράς* στο παιχνίδι της διακυβέρνησης δεν είναι οι λεγόμενες «οργανώσεις των πολιτών», στην απλότητά τους ως οργανώσεις της *ιδιωτικής κοινωνίας* με *πολιτικό προσανατολισμό*. Είναι τα *δίκτυα πολιτικής* στην πλήρη συνθετότητά τους, όπως την είδαμε. Η συνθετότητα αυτή είναι αναγκαία. Τίποτε λιγότερο από τη *συνέργεια του συνόλου των παραγόντων των δικτύων πολιτικής*, δεν θα ήταν *αποδοτικό* και, κυρίως, *αποτελεσματικό* στο *πολυσχιδές παιχνίδι* της *συμμετοχικής διακυβέρνησης*.

Στην *ανάπτυξη της έννοιας των δικτύων πολιτικής*, απομονώθηκαν δύο παράγοντες: οι *διευθυντικές ομάδες* των κομμάτων *εξουσίας* και τα *πρόσωπα ισχύος* στους χώρους της *οικονομίας* και της *δημόσιας επικοινωνίας*. Είδαμε ότι οι δύο αυτοί παράγοντες, στην *αμοιβαία τους σχέση*, έχουν μια *ιδιαίτερη θέση* στο *ηγετικό σύστημα των δικτύων πολιτικής*. Πρέπει να προστεθεί εδώ ότι το *τελευταίο συνδέεται ευθέως* με τις *νέες δομές της κομματικότητας* –η *αναφορά* είναι στα *κόμματα εξουσίας* κυρίως αλλά όχι μόνο– οι οποίες, και αυτές πλέον, έχουν ένα *χαρακτήρα δικτύου*.

Δίκτυα εξουσίας

Η *οργανωτική μορφή των κομμάτων* μπορεί να *παραμείνει ίδια* στις *γενικές της γραμμές* και να *υποστεί μικρές μόνο –αλλά χαρακτηριστικές– τροποποιήσεις*. Το *περιεχόμενο* της, όμως, έχει ήδη *αλλάξει ουσιαδώς*. Η *ανάλυσή μας* θα είναι *πιο κοντά*

στη ζωή της σύγχρονης πολιτικής κοινωνίας αν δεν επικεντρώνεται στα *κόμματα εξουσίας* αλλά στα *δίκτυα εξουσίας*.

Τα *δίκτυα εξουσίας* είναι σύνθετα, αποτελούνται από *δίκτυα πολιτικής εξουσίας* οι κόμβοι των οποίων είναι προσωποπαγείς πολιτικές ομάδες· *δίκτυα οικονομικής εξουσίας*, με κόμβους που έχουν ανάλογο χαρακτήρα· *δίκτυα μαζικής επικοινωνίας*, που είναι αναγκαία στη σύνδεση και την άσκηση της πολιτικής και οικονομικής εξουσίας των δύο προηγούμενων δικτύων. Οι τρεις παραπάνω συνιστώσες, η πολιτική, η οικονομική και της μαζικής επικοινωνίας, είναι αδιαχώριστες στη συγκρότηση των δικτύων εξουσίας. Το «αδιαχώριστο» σημαίνει ότι ένα δίκτυο εξουσίας δεν μπορεί να συγκροτηθεί σε μία μόνο από τις συνιστώσες αυτές· μπορεί να έχει μονοδιάστατη αρχή, αλλά για να ολοκληρωθεί ως δίκτυο εξουσίας πρέπει να καλύψει και τις τρεις διαστάσεις.

Το ότι, λοιπόν, οι δύο παράγοντες των δικτύων πολιτικής όπως αναφέρθηκαν προηγουμένως –οι διευθυντικές ομάδες των κομμάτων εξουσίας και τα πρόσωπα ισχύος στους χώρους της οικονομίας και της δημόσιας επικοινωνίας– έχουν ιδιαίτερη θέση στην ηγεσία των δικτύων, οφείλεται στο ότι οι παράγοντες αυτοί αναπτύσσονται στην τομή των δικτύων πολιτικής με τα δίκτυα εξουσίας.

Η δημοκρατική οργάνωση του δημόσιου χώρου

Η συμπληρωματικότητα της *δημοκρατικής οργάνωσης* και των *κοινωνικών δικτύων* στον *δημόσιο χώρο*, με την έννοια που είδαμε πριν, πρέπει να διακριθεί από τη συμπληρωματικότητα της *πολιτειακής ιεραρχίας* και της *ιδιωτικής πρωτοβουλίας* στους *χώρους της διακυβέρνησης*, όπως εκτέθηκε παραπάνω.

Τίποτε δεν απέχει περισσότερο από όσο απέχουν: αφενός, τα κοινωνικά δίκτυα από τις ιδιωτικές επιχειρήσεις –«κερδοσκοπικές» ή «μη-κερδοσκοπικές» η διαφορά είναι εδώ ασήμαντη– και αφετέρου, η δημοκρατική οργάνωση του δημόσιου χώρου, από την αναπτυσσόμενη στους χώρους της συμμετοχικής διακυβέρνησης πολιτειακή οργάνωση και τα συναφή προς αυτήν δίκτυα πολιτικής.

Γιατί αυτή η κατηγορηματική διάκριση; Γιατί εισάγει σε μια διαλεκτική αντίθεση, αναγκαία στον ορισμό του ιστορικά νέου πολιτειακού πλαισίου. Η σύγκλιση του *ύστερου φιλελευθερισμού* με την *παγκόσμια ολιγαρχία*, στην οποία ο όρος «*νεοφιλελευθερισμός*» ορθά αποδίδει έναν ιστορικά διακριτό χαρακτήρα, εντάσσεται στο ιστορικά νέο πλαίσιο: υπερβαίνει τα όρια του εθνικού κράτους και την εντός αυτών διάκριση ιδιωτικού / πολιτικού· συγχωνεύει παγκόσμια την οικονομική με την πολιτική εξουσία. Ο πραγματικός αντίλογος αρχίζει με *το αίτημα της άμεσης δημοκρατίας*: την αντίθεση προς την αναδυόμενη ολιγαρχία στο ίδιο με αυτήν ιστορικό πλαίσιο.

Υπάρχει, εννοείται, και ο αντίλογος του παλαιού πολιτειακού πλαισίου. Το αντιστεκόμενο εθνικό κράτος, η αντιπροσωπευτική πολιτειακή του δομή και τα κομματικά της όργανα· και η εντός αυτού σύγκλιση των παλαιών αντιπάλων: η σύγκλιση του *φιλελεύθερου εθνισμού* με τον *σοσιαλδημοκρατικό ή κομμουνιστικό εθνισμό*. Ας μη μπούμε στο εξαιρετικά σημαντικό αυτό ζήτημα, θα μας βγάλει από το θέμα, που είναι το αίτημα της άμεσης δημοκρατίας.

Η άμεσα δημοκρατική οργάνωση

Η άμεσα δημοκρατική οργάνωση διαθέτει άμεσους ελέγχους της εξουσίας, δεν αρκείται στον έλεγχο μέσω της εκλογικής διαδικασίας. Μία από τις θεμελιώδεις λειτουργίες –όχι η μόνη– του δημοκρατικού ελέγχου της εξουσίας είναι η εξασφάλιση των ελευθεριών της *επικοινωνίας*: της ελευθερίας της *γνώσης* (ως θεωρητικής και

ηθικής συνείδησης) και της ελευθερίας της πράξης (ως ατομικής και συλλογικής σκέψης και δράσης).

Η δημοκρατική εξουσία –εν γένει και κατά μείζονα λόγο στη θεμελιώδη της μορφή ως άμεσα δημοκρατική– *δεν μπορεί να θέτει φραγμούς στην επαφή των ανθρώπων και την αναζήτηση: της αλήθειας για όσα γίνονται, του τρόπου για όσα επιδιώκονται στο πλαίσιο των κοινών αρχών, και της δράσης για την πραγμάτωσή τους. Από τη στιγμή που η εξουσία μπορεί με οποιονδήποτε τρόπο να θέτει τέτοιους φραγμούς, παύει να είναι δημοκρατική. Με οποιονδήποτε τρόπο: πολιτικό ή ιδεολογικό, πρακτικό ή θεωρητικό, επιτακτικό ή κριτικό. Με οποιονδήποτε τρόπο; Ναι. Δηλαδή εξουσία δεν μπορεί να ασκεί κριτική; Όχι, ως εξουσία, γιατί τότε η κριτική τρέπεται σε απαγόρευση. Μη ξεχνάμε ότι η εξουσία είναι κανονιστική, διοικητική και πειθαρχική. Στο πλαίσιο της, η κριτική έχει, εξ ορισμού, μία από τις τρεις αυτές μορφές. Άρα, στο πλαίσιο της εξουσίας, η κριτική ισοδυναμεί με τον αυταρχισμό. Το θεμέλιο του αυταρχισμού είναι η σύμφυση εξουσίας και γνώσης. «Η γνώση είναι εξουσία», λέγεται εμφιατικά: στους κόσμους του αυταρχισμού, πρέπει να διευκρινιστεί.*

Τα κοινωνικά δίκτυα –ως συστήματα ανοιχτών διαπροσωπικών σχέσεων, με μη-εξουσιαστικούς τρόπους επικοινωνίας– αποτελούν *αναγκαία συνθήκη* της άμεσα δημοκρατικής εξουσίας. Ενώ, αντίστροφα, η άμεσα δημοκρατική εξουσία αποτελεί *προϋπόθεση* των κοινωνικών δικτύων. Χρειάζεται προσοχή στο σημείο αυτό. *Τα κοινωνικά δίκτυα δεν είναι δημοκρατικά* –η δημοκρατία είναι μορφή εξουσίας. *Δημοκρατικές είναι οι οργανώσεις* σε συνάρτηση με τις οποίες υπάρχουν τα κοινωνικά δίκτυα.

Η ανασύνταξη του δημόσιου χώρου

Σήμερα που έχουν αλλάξει τα πράγματα –θα περάσουμε αμέσως στο ερώτημα για τον χαρακτήρα της σημερινής εποχής– αν θέλουμε να μείνουμε στο πνεύμα της δημοκρατίας, θα πρέπει να θέσουμε το δημοκρατικό αίτημα σε νέα βάση.

Το πρόβλημα που τίθεται εκ νέου, και γι' αυτό ενεργοποιείται η έννοια των κοινωνικών δικτύων, είναι η δημοκρατία στη βαθύτερη, τη θεμελιώδη έννοιά της: *η άμεση δημοκρατία*. Αυτό σημαίνει ότι τίθεται ιστορικά εξ αρχής, η έννοια του *κοινωνικού κινήματος* και των μορφών της δημοκρατικής του οργάνωσης.

Όταν το αίτημα της δημοκρατίας τίθεται με τη θεμελιώδη έννοια της *άμεσης δημοκρατίας*, τότε ανασυντάσσεται η έννοια του δημόσιου χώρου. Η ιστορικά φθαρμένη διάκριση *ιδιωτικής / πολιτικής ζωής* δίνει τη θέση της στη διάκριση *προσωπικής / δημόσιας ζωής*. Ο φθαρμένος *κοινωνικά αφηρημένος πολιτικός χώρος* χάνεται μαζί με το απερχόμενο ιστορικό πλαίσιο. Τη θέση του παίρνει ένας *κοινωνικά συγκεκριμένος δημόσιος χώρος*. Εκεί, στον αναδυόμενο χώρο της κοινωνικά συγκεκριμένης δημόσιας ζωής, το αίτημα της δημοκρατίας συναντά το αίτημα των κοινωνικών δικτύων όπως τα είδαμε.

Και τότε τα δίκτυα δεν εμφανίζονται ως υποκατάστατα των φθαρμένων πολιτικών οργάνωσης αλλά ως προϋπόθεση των υπό δημιουργία δημοκρατικών οργάνωσης του δημόσιου χώρου. Γιατί, σύμφωνα με τις καταστατικές τους αρχές, τα κοινωνικά δίκτυα δεν είναι οργανώσεις, *άρα δεν μπορούν να υποκαταστήσουν τις οργανώσεις*. Αλλά, για τον ίδιο λόγο, τα δίκτυα δεν επιδέχονται υποκατάσταση από τις οργανώσεις. Τα κοινωνικά δίκτυα είναι αναγκαία συνθήκη των δημοκρατικών οργάνωσης, *άρα δεν πρέπει να υποκατασταθούν από αυτές*.

Και πώς ένα κοινωνικό δίκτυο μπορεί να υποκατασταθεί από μια οργάνωση; Με δύο τρόπους. Έναν εσωτερικό: το δίκτυο οργανώνεται, αντιμετωπίζοντας «παθο-

λογικά» την κοινωνική του «παθολογία», σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν πριν. Και έναν εξωτερικό: το δίκτυο εντάσσεται σε μία πολιτική οργάνωση ή ένα δίκτυο πολιτικών οργανώσεων. Ο δεύτερος τρόπος είναι και ο κρίσιμος. *Σήμερα, τα κοινωνικά δίκτυα καταστρέφονται στη γέννησή τους καθώς εντάσσονται σε δίκτυα πολιτικής.*

Αλλά δεν είναι *θεωρητικά αντιφατικό* να λέει κανείς ότι κοινωνικά δίκτυα και δημοκρατικές οργανώσεις *συναρτώνται* και, εν συνεχεία, ότι τα δίκτυα *δεν εντάσσονται* σε καμία οργάνωση; Όχι, προφανώς. Όμως η διάκριση της *συνάρτησης* από την *ένταξη* δημιουργεί σύγχυση, όταν απουσιάζει η πείρα των τρόπων άσκησης της ελευθερίας, στην οποία θεμελιώνεται ως διάκριση. Στο προκείμενο, η σύγχυση προκύπτει όταν λείπει η πείρα για την πρακτική διάκριση της γνώσης και της αυτοπειθαρχίας από την εξουσία.

Ποια είναι, λοιπόν, η επερχόμενη πολιτειακή κατάσταση, στην οποία έχει νόημα η συζήτηση για την άμεση δημοκρατία και σε τι διαφέρει από την απερχόμενη;

Ο Ιμπεριαλισμός

Μια κρίσιμη, ως προς τις πρακτικές της συνέπειες, ερώτηση στο πλαίσιο της μαρξιστικής σκέψης είναι η εξής: Μπορούμε να αναλύσουμε τη σημερινή κατάσταση με βάση μια θεωρία που αναπτύχθηκε στις αρχές του 20^{ου} αιώνα;

Η αναφορά είναι, γενικά, στη θεωρία που ορίζει ο «κύκλος των ιδεών που εκθέτουν ή πιο σωστά συνοψίζουν», κατά την έκφραση του Λένιν, δύο μόνο βιβλία: του φιλελεύθερου Χόμπσον «Ο Ιμπεριαλισμός», το 1902, και του μαρξιστή Χίλφερντιγκ το «Χρηματιστικό Κεφάλαιο», το 1910. Και, ιδιαίτερα, η αναφορά είναι στο βιβλίο «Ο Ιμπεριαλισμός Ανώτατο Στάδιο του Καπιταλισμού», την «εκκλαϊκευτική μελέτη» όπου ο Λένιν εκθέτει τις γενικές αρχές του θεωρητικού πλαισίου Χόμπσον-Χίλφερντιγκ και τις προτεινόμενες, στο πλαίσιο αυτό, πολιτικές κατευθύνσεις.

Γιατί να θέσουμε το ερώτημα κατ' αυτόν τον τρόπο, απομονώνοντας από μια εκτεταμένη θεωρητική συζήτηση ένα μέρος της μόνο και, μάλιστα, κατά μια περιοριστική κωδικοποίησή του; Γιατί αντιμετωπίζοντας την ανάλυση της σημερινής κατάστασης από την οπτική της πράξης πρέπει να συνδέσουμε τη θεωρητική με την πρακτική της πλευρά. Και από την πρακτική πλευρά η κωδικοποιημένη το 1916 από τον Λένιν θεωρητική συζήτηση έχει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον: οδήγησε σε πολιτικά συμπεράσματα, που επιβίωσαν των θεωρητικών τους αρχών, επί έναν σχεδόν αιώνα.

Ας μην μπούμε στη συζήτηση της επιβίωσης αυτής. Δηλαδή, αν είναι προϊόν διάλυσης του πραξιακού δεσμού θεωρίας και πρακτικής –μιας εκ των υστέρων δογματικής αποκοπής της πρακτικής από τη θεωρία. Η προϊόν της πρακτικής σύγκλισης διαφορετικών θεωριών των θεωριών για την «υπανάπτυξη» και τη «νεοαποικιοκρατία», επί παραδείγματι, που θέλησαν να αντιμετωπίσουν το ιστορικό τέλος της αποικιοκρατίας μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο. Ας αρκεστούμε στην ακόλουθη παρατήρηση.

Κατά τη λενινιστική κωδικοποίηση της θεωρίας, ο ιμπεριαλισμός *ήταν*, τότε, το «ανώτατο στάδιο του καπιταλισμού» –το «τελευταίο» σύμφωνα με την αρχική διατύπωση του τίτλου της μελέτης. Μπορεί λοιπόν κανείς να σκεφτεί ότι, κατά τη θεωρία αυτή, ο καπιταλισμός, όσο υπάρχει ακόμα, θα *παραμένει* στο ιμπεριαλιστικό στάδιο. Αλλά αυτό είναι θεωρητικό σφάλμα. Ο ιμπεριαλισμός μπορούσε το 1916 να θεωρείται ως «τελευταίο στάδιο» του καπιταλισμού, γιατί τότε ήταν σε εξέλιξη ένας παγκόσμιος πόλεμος, και οι μαρξιστές είχαν το *θεωρητικό δικαίωμα* να αναμένουν ότι ο πόλεμος θα έφερνε την επανάσταση –όπως άλλωστε έγινε– και ότι η επανάσταση, στην ολοκλήρωσή της, θα έφερνε το τέλος του καπιταλισμού. Μόνο αυτή η

προοπτική έδινε το δικαίωμα να χαρακτηρίζεται το ιμπεριαλιστικό «στάδιο» του κεφαλαιοκρατικού συστήματος ως «τελευταίο». Η προοπτική όμως δεν ευοδώθηκε και το θεωρητικό δικαίωμα εξέλιπε.

Είναι η σημερινή εποχή ιμπεριαλιστική;

Ο δεύτερος λόγος για τον οποίο μας είναι χρήσιμη η λενινιστική κωδικοποίηση της έννοιας του «ιμπεριαλισμού» ως εισηγητική στη συζήτησή του θέματος είναι η θεωρητική της ακρίβεια. Κατ' αυτήν, «ιμπεριαλισμός» είναι «η αποικιακή πολιτική του χρηματιστικού κεφαλαίου» –αυτό και μόνο: «ακόμη και η αποικιακή πολιτική των προηγούμενων σταδίων του καπιταλισμού διαφέρει ουσιαστικά (από τον ιμπεριαλισμό)» και, μάλιστα, «οι γενικοί συλλογισμοί για τον ιμπεριαλισμό που ξεχνούν ή βάζουν σε δεύτερη μοίρα τη ριζική διαφορά των κοινωνικοοικονομικών σχηματισμών, μετατρέπονται αναπότρεπτα στην πιο τιποτένια χυδαιότητα η σε κομπασμό, όπως η σύγκριση της 'Μεγάλης Ρώμης' με τη 'Μεγάλη Βρετανία'».

Η απάντηση στο ερώτημα, τώρα: Η σημερινή εποχή δεν είναι ιμπεριαλιστική, με την ιδιαίτερη *πολιτική* έννοια του όρου, που παίρνει υπόψη τη «διαφορά των κοινωνικοοικονομικών σχηματισμών». Με μια γενική *ρητορική* έννοια, την έννοια των αμφίπλευρων «κομπασμών», ναι, η σημερινή εποχή είναι ιμπεριαλιστική: από το 1989 και μετά το άστρο της Νέας Ρώμης φωτίζει την Ουάσιγκτον.

Δεν είναι δυνατόν εδώ να αναλυθεί η απάντηση αυτή. Μπορεί, όμως, να σχεδιαστεί το περίγραμμά της, με υπόβαθρο τα πέντε σημεία που ορίζουν τον «ιμπεριαλισμό» στην ιδιαίτερη έννοιά του ως «*αποικιακή πολιτική του χρηματιστικού κεφαλαίου*». Τα σημεία αυτά, επί λέξει, είναι τα εξής.

«(α) συγκέντρωση της παραγωγής και του κεφαλαίου, που έχει φτάσει σε τέτοια υψηλή βαθμίδα ανάπτυξης, ώστε να δημιουργεί μονοπώλια που παίζουν αποφασιστικό ρόλο στην οικονομική ζωή· (β) συγχώνευση του βιομηχανικού κεφαλαίου με το τραπεζικό και δημιουργία μιας χρηματιστικής ολιγαρχίας πάνω στη βάση αυτού του 'χρηματιστικού κεφαλαίου'· (γ) εξαιρετικά σπουδαία σημασία αποκτά η εξαγωγή κεφαλαίου, σε διάκριση από την εξαγωγή εμπορευμάτων· (δ) συγκροτούνται διεθνείς μονοπωλιακές ενώσεις κεφαλαιοκρατών, οι οποίες μοιράζονται τον κόσμο· (ε) έχει τελειώσει το εδαφικό μοίρασμα της γης ανάμεσα στις μεγαλύτερες κεφαλαιοκρατικές δυνάμεις»

Δύο είναι οι θεωρητικές γραμμές του παραπάνω ορισμού.

Πρώτη γραμμή, τα δύο πρώτα σημεία: το *κοινωνικό* μέρος του ορισμού. Η συγκέντρωση της παραγωγής οδηγεί σε συγχώνευση της *χρηματικής* με την *παραγωγική* μορφή του κεφαλαίου σε ένα ενιαίο *χρηματιστικό κεφάλαιο* με μονοπωλιακό χαρακτήρα.

Δεύτερη γραμμή, τα επόμενα σημεία: το *πολιτικό* μέρος του ορισμού. Η *αποικιακή πολιτική* των «μεγάλων δυνάμεων», οι οποίες έχουν μοιραστεί *εδαφικά* τον κόσμο, στηρίζει πολιτικά και στρατιωτικά τα εθνικά μονοπώλια και τις διεθνείς ενώσεις τους, που μοιράζονται *οικονομικά* τον κόσμο, στην εξαγωγή κεφαλαίου από τις αγορές των ιμπεριαλιστικών χωρών στις αγορές των εξαρτημένων χωρών.

Τα συμπεράσματα, στις δύο αυτές θεωρητικές γραμμές, είναι τα ακόλουθα.

Κοινωνικά συμπεράσματα

Ο καπιταλισμός δεν θεμελιώνεται, πλέον, στην οικονομία της ελεύθερης αγοράς: η χρηματική και η παραγωγική μορφή του κεφαλαίου συγχωνεύονται, το κεφάλαιο συγχωνεύεται με τη γαιοκτησία («το μονοπώλιο των τραπεζών συγχωνεύεται με το μονοπώλιο της γαιοπροσόδου»), το χρηματιστήριο «έπαψε να είναι ο απαραίτητος

μεσάζων στην κυκλοφορία», «περιορίζονται οι οικονομικοί νόμοι που λειτουργούν αυτόματα» ενώ «επεκτείνεται εξαιρετικά η συνειδητή ρύθμιση μέσω των τραπεζών». Το αποτέλεσμα όλων αυτών είναι «μια τεράστια πρόοδος στην κοινωνικοποίηση της παραγωγής». Από όπου και η θεμελιώδης ιστορική αντίφαση της «οικονομικής ουσίας του ιμπεριαλισμού»: «η παραγωγή γίνεται κοινωνική» ενώ «η ιδιοποίηση μένει ατομική». Το γενικό συμπέρασμα είναι ότι τον ιμπεριαλισμό «πρέπει να τον χαρακτηρίσουμε σαν καπιταλισμό που πεθαίνει»: γιατί «οι σχέσεις της ατομικής ιδιοκτησίας αποτελούν ένα περίβλημα, που δεν ανταποκρίνεται πια στο περιεχόμενο» και, μάλιστα, «ένα περίβλημα που αναπόφευκτα δεν μπορεί παρά να σαπίσει».

Πολιτικά συμπεράσματα

Η κοινωνική σύγκρουση στην πολιτική της διάσταση δεν είναι, πλέον, ταξική· είναι διαταξική εθνική σύγκρουση καθώς: (α) στις ιμπεριαλιστικές χώρες, αναδύεται ένα «στρώμα αστοποιημένων εργατών» (η «εργατική αριστοκρατία») το «κύριο κοινωνικό στήριγμα της αστικής τάξης», ενώ, (β) στις εξαρτημένες χώρες αναδύεται, συμπληρωματικά, ένα στρώμα επαναστατικοποιημένων αστών (η πατριωτική αστική τάξη) καθώς «οξύνεται η εθνική καταπίεση» και «οι υποδουλωμένοι προβάλλουν τον ίδιο σκοπό που κάποτε φαινόταν στα ευρωπαϊκά έθνη ως ο ανώτερος απ' όλους: τη δημιουργία ενιαίου εθνικού κράτους». Η πολιτική σύγκρουση, συνεπώς, είναι ανάμεσα στις εθνικές ενώσεις της εργατικής τάξης και της «πατριωτικής αστικής τάξης» των εξαρτημένων χωρών και τις εθνικές ενώσεις της αστικής τάξης και της «εργατικής αριστοκρατίας» των ιμπεριαλιστικών χωρών.

Ο Παγκόσμιος Καπιταλισμός

Φαίνεται, τώρα, καθαρά το σχήμα της αρνητικής απάντησης στο ερώτημα αν η σημερινή εποχή είναι ιμπεριαλιστική. Μια καλή εισαγωγή στον χαρακτήρα του σύγχρονου καπιταλισμού δίνει η διαλεκτική αναίρεση των συμπερασμάτων που εκτέθηκαν παραπάνω –μη ξεχνάμε ότι η διαλεκτική αναίρεση εμπεριέχει την ιστορική διατήρηση των αναιρουμένων.

Ας αρχίσουμε με τα πολιτικά συμπεράσματα.

I. *Η ιμπεριαλιστική πολιτική σύγκρουση, ενδοϊμπεριαλιστική και αντιιμπεριαλιστική, είναι εθνική. Ενώ η σημερινή, μεταϊμπεριαλιστική, παγκόσμια πολιτική σύγκρουση είναι άμεσα ταξική.*

Στην αναδυόμενη τριαδική πολιτειακή δομή, η πολιτειακή ολοκλήρωση της κεφαλαιοκρατικής ταξικότητας απαλλάσσεται, προοδευτικά, από δύο περιοριστικές συνθήκες, καταστατικές του εθνικού κράτους: την εδαφική συνθήκη και τη συνθήκη της διάκρισης ιδιωτικού / πολιτικού. Απαλλαγμένη από τις διαμεσολαβήσεις αυτές, η *πολιτειακά ολοκληρωμένη* κεφαλαιοκρατική ταξικότητα εμφανίζει *άμεσα* την κοινωνική της αρχή: την πολιτειακή κυριαρχία των κατόχων των μέσων παραγωγής πάνω στους κατόχους των παραγωγικών ικανοτήτων. Η αμεσότητα της ταξικής σύγκρουσης έχει, λοιπόν, διπλή έννοια. Πρώτο, είναι *κοινωνικά συγκεκριμένη*: δεν υπόκειται στις διαμεσολαβήσεις των *εθνικών πολιτικών αφαιρέσεων*. Δεύτερο, είναι *παγκόσμια*: δεν υπόκειται τις διαμεσολαβήσεις των *εθνικών εδαφικών διαιρέσεων*.

Είμαστε, βέβαια, στο πρώτο στάδιο αυτής της ιστορικής διαδικασίας και η ιστορία δεν εγγυάται την ολοκλήρωση των διαδικασιών της. Αλλά η υπέρβαση του ιμπεριαλιστικού σταδίου του καπιταλισμού, που συζητάμε εδώ, οριοθετείται από την *είσοδο* στη νέα ιστορική διαδικασία, όχι την *ολοκλήρωσή* της. Δεν είναι, εννοείται, χωρίς πολιτικές συνέπειες το ότι η άμεση ταξικότητα της παγκόσμιας πολιτικής σύγκρουσης είναι ακόμα ανολοκλήρωτη –δεν διανύει παρά τα πρώτα της ιστορικά βή-

ματα. Η κύρια συνέπεια, σε ότι ενδιαφέρει εδώ, είναι η μειωμένη συνείδηση της αμεσότητας αυτής.

Συνεχίζουμε με τα κοινωνικά συμπεράσματα.

II. *Πώς ο σύγχρονος, παγκόσμιος καπιταλισμός επιστρέφει στην οικονομία της «ελεύθερης αγοράς».*

Το κεφάλαιο στην καθαρή χρηματική του μορφή

Οι νέες τεχνολογίες, η ηλεκτρονική κυρίως, επιτρέπουν μορφές οργάνωσης της παραγωγής και της κατανάλωσης, κριτικές στον *τεϊλορισμό* και τον *φορντισμό*, καθώς και σχέσεις πολιτείας / παραγωγής κριτικές στον *κείνσιανισμό*: τις τρεις αρχές, που συμπληρώνουν τη συγκρότηση των μονοπωλίων, στην ανάπτυξη του κρατικο-μονοπωλιακού καπιταλισμού. Και, πρώτα, οι νέες τεχνολογίες καθιστούν δυνατή την αναίρεση μιας καταστατικής αρχής κοινής σε όλους τους έως τώρα κεφαλαιοκρατικούς τρόπους παραγωγής: η *συγκεντροποίηση* του κεφαλαίου, έως τώρα, συνδέθηκε με τη *συγκέντρωσή* του και τη *σύνθεση* της χρηματικής με την παραγωγική του μορφή. Στον νέο κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, τον τρόπο παραγωγής του αναδυόμενου παγκόσμιου καπιταλισμού, η σχέση οδηγείται στο αντίθετό της: η *συγκεντροποίηση* του κεφαλαίου συνδέεται με την *αποκέντρωσή* του και την *πλήρη αποσύνδεση* της χρηματικής από τις άλλες μορφές του. Το χρηματιστήριο επανήλθε θριαμβικά στην ιδιωτική σφαίρα· ενώ στη δημόσια σφαίρα, η *νομισματική* ρύθμιση απέκτησε προτεραιότητα έναντι της *δημοσιονομικής*. Η κινητήρια δύναμη του παγκόσμιου καπιταλισμού είναι το κεφάλαιο στην καθαρή χρηματική του μορφή, ως το συμβολικό σώμα της αφηρημένης εργασίας –το γενικό ισοδύναμο της καθολικής ανταλλαγής.

Η διάχυση της παραγωγής και η ευελιξία της εργασίας

Αυτό είναι το μείζον αποτέλεσμα της ιστορικής επιστροφής του κεφαλαίου στην καθαρή χρηματική του μορφή. Οι παραγωγικές μονάδες, αποκεντρωμένες, *ανασυντάσσονται*, *δικτυώνονται* και *μετακινούνται* διαρκώς σε μία βάση βραχυπρόθεσμου σχεδιασμού, αυστηρά προσανατολισμένου στην *ενεργό ζήτηση* και καθοριζόμενου από τις τοπικές μεγιστοποιήσεις της αναλογίας λειτουργικότητα / κόστος εργασίας. Η *εργασία*, συμπληρωματικά, ανταποκρινόμενη στις λειτουργικές απαιτήσεις της *αποδοτικότητας* και *αποτελεσματικότητας* ως προς τους παραπάνω σχεδιασμούς, βρίσκεται σε μια διαρκή ανασύνταξη της *οργάνωσης* και της *ειδίκευσής* της, σε μια βάση διευρυμένης εκμηχάνισης καθ' υπέρβαση των διακρίσεων της «χειρονακτικής» από τη «διανοητική» εργασία. Αποτέλεσμα της «ευελιξίας» και της «κινητικότητας» είναι η διάλυση της εργατικής συλλογικότητας στις έως τώρα μορφές της και –έως ότου σταθεροποιηθούν οι νέες μορφές συλλογικότητας– η ανάκτηση του επιχειρηματικού ελέγχου της εργατικής δύναμης (η «κατάργηση των μονοπωλίων» στην αγορά εργασίας).

Το αποτέλεσμα αυτό έχει μια σημαντική συνέπεια: την πτώση της αξίας της εργατικής δύναμης και, κατ' επέκταση, την πτώση της ζήτησης. Η απόκριση του νέου τρόπου της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής είναι η επίθεση στο «κράτος πρόνοιας». Η μείωση της *ιδιωτικής ενεργού ζήτησης για βασική κατανάλωση* –την κατανάλωση που αναπαράγει την εργατική δύναμη– δεν αντισταθμίζεται από μια αύξηση στην *ομόλογη δημόσια ενεργό ζήτηση* (κοινωνικές υποδομές, παιδεία, υγεία, πρόνοια). Η κατά τα προηγούμενα μείωση της ζήτησης αντισταθμίζεται, και μάλιστα υπερακοντίζεται, από την ενεργό ζήτηση για την *προσωπική κατανάλωση της υπεραξίας* και τη *δημόσια κατανάλωσή* της στην *αναπαραγωγή του κεφαλαίου* (τεχνικές υποδομές, τεχνολο-

γική υποστήριξη) και σε *επιχειρήσεις ασφαλείας* (στρατιωτικές-αστυνομικές και δικαστικές-σωφρονιστικές).

Το «ελάχιστο κράτος»

Το «ελάχιστο» κράτος του παγκόσμιου καπιταλισμού, στη νεοφιλελεύθερη αρχή του, είναι *μέγιστο* ως προς την πολεμική του ισχύ, αστυνομική πλέον στον ουσιώδη χαρακτήρα της, και τη στήριξη της ιδιωτικής παραγωγής και κατανάλωσης του πλούτου –το ένα δεν γίνεται χωρίς το άλλο. Το «ελάχιστο» κράτος δεν στρέφεται εναντίον της *δημόσιας κατανάλωσης εν γένει*. Αν το έκανε, θα έθετε σε κίνδυνο όχι μόνο την οικονομική ανάπτυξη, αλλά και αυτήν την ύπαρξη του παγκόσμιου καπιταλισμού. Στρέφεται εναντίον του *δημόσιου τομέα της βασικής κατανάλωσης*. Από αυτήν απομένει μόνο ότι είναι απολύτως αναγκαίο για την αποτροπή της κοινωνικής εξέγερσης: ο λεγόμενος «ελάχιστος αναγκαίος κοινωνικός μισθός». Το γενικό «σύνθημα» είναι *οι φόροι επιστρέφουν σ' αυτούς που τους πληρώνουν*. Γιατί όπως ξέρουμε από τη μαρξική θεωρία της αξίας, η πηγή των φόρων είναι η υπεραξία. Η λεγόμενη φορολογία των μισθωτών είναι μια λογιστική πράξη με ιδεολογική αξία: «όλοι πληρώνουν φόρους». Στην πραγματικότητα το ύψος των φόρων είναι αποτέλεσμα του ανταγωνισμού της πολιτείας με το κεφάλαιο και τη γαιοκτησία για το μοίρασμα της υπεραξίας.

Αλλά το «ελάχιστο» κράτος είναι *ελάχιστο* ως εθνικό κράτος. Γιατί καμία από τις τρεις θεμελιώδεις λειτουργίες του –στήριξη της ιδιωτικής παραγωγής και κατανάλωσης, ασφάλεια, ελάχιστος αναγκαίος κοινωνικός μισθός– δεν έχει εθνική έδρα. Οι λειτουργίες αυτές έχουν τοπική αρχή και υπερεθνική ολοκλήρωση.

Ένα χρήσιμο χρονολόγιο της ιστορίας του ιμπεριαλισμού ως τις μέρες μας, είναι το ακόλουθο.

Μετατροπή του διεθνούς καπιταλισμού σε ιμπεριαλισμό

«(1) 1860-1870 –ανώτερη βαθμίδα ανάπτυξης του ελεύθερου ανταγωνισμού. Τα μονοπώλια δεν είναι παρά έμβρυα που μόλις διακρίνονται. (2) Ύστερα από την κρίση του 1873 –μακρόχρονη περίοδος ανάπτυξης των καρτέλ που αποτελούν όμως ακόμη εξαίρεση. Δεν είναι ακόμη σταθερά. Αποτελούν ακόμη παροδικό φαινόμενο. (3) Η άνοδος στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και η κρίση του 1900-1903: τα καρτέλ γίνονται μια από τις βάσεις όλης της οικονομικής ζωής. Ο καπιταλισμός μετατράπηκε σε ιμπεριαλισμό». Έως εδώ, το χρονολόγιο συνοδεύει τον ορισμό του «ιμπεριαλισμού» στο κείμενο που χρησίμευσε ως εισηγητικό στην εξέταση του θέματος. Η συνέχεια μπορεί να καταγραφεί ως εξής.

Μετατροπή του ιμπεριαλισμού σε παγκόσμιο καπιταλισμό

(1) Έως το 1918 –η πρώτη, η κλασική, περίοδος του ιμπεριαλισμού. Ο κλασικός ιμπεριαλισμός ολοκληρώνεται με τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο και τον κύκλο των σοσιαλιστικών επαναστάσεων που τον ακολουθεί. (2) 1918-1945 –η δεύτερη, η κρατικοκεντρική, περίοδος του ιμπεριαλισμού. Αναπτύσσονται οι μορφές του κρατικομονοπωλιακού καπιταλισμού (Φασισμός, Ναζισμός, New Deal) παράλληλα με το ιστορικό εγχείρημα της υπέρβασης του καπιταλισμού το οποίο οδηγήθηκε στη συγκρότηση ενός οριακού κρατικού καπιταλισμού (Σοβιετική Ένωση). (3) 1945-1989 –η τρίτη, η μεταβατική, περίοδος. Η σύγκρουση των δύο «υπερδυνάμεων». (4) Η κρίση της δεκαετίας του 1970 οδηγεί στη νεοφιλελεύθερη αποδόμηση του κρατικομονοπωλιακού καπιταλισμού και την πτώση του σοβιετικού καθεστώτος. Ο ιμπεριαλισμός μετατράπηκε σε παγκόσμιο καπιταλισμό.

Πραγματικός και τυπικός συλλογικός κεφαλαιοκράτης

Το σύνθημα που χρησιμοποιήθηκε πριν, *οι φόροι επιστρέφουν σ' αυτούς που τους πληρώνουν*, ήταν παραφρασμένο, το σύνθημα του κλασικού φιλελευθερισμού: *οι φόροι ψηφίζονται από αυτούς που τους πληρώνουν*. Το σύνθημα αντιστοιχεί στην αστική πολιτική κοινωνία ως «συλλογικό κεφαλαιοκράτη», κατά τη έκφραση του Ένγκελς.

Ο κλασικός φιλελευθερισμός συγκρότησε τον «συλλογικό κεφαλαιοκράτη» με μία έννοια *πραγματικής συλλογικότητας*: την έννοια του ταξικά ορισμένου εκλογικού δικαιώματος. Το ταξικά γενικό εκλογικό δικαίωμα, σε συνδυασμό με τη γενική στρατιωτική θητεία, μετατρέπει την αστική πολιτεία από *πραγματικά-συλλογικό* σε *τυπικά-συλλογικό* κεφαλαιοκράτη.

Αυτή, ακριβώς, η μετάβαση από την *πραγματική* στην *τυπική* κεφαλαιοκρατική συλλογικότητα της πολιτικής κοινωνίας είναι το θεμέλιο της *πολιτικής αφαίρεσης* την οποία είδαμε διεξοδικά στα προηγούμενα. Και είναι η αφαίρεση αυτή, που ολοκληρώνει ιστορικά τη διακεκριμένη αστική έννοια του πολίτη. Η δικαυκή μορφή της πολιτικής αφαίρεσης ορίζεται από τις αρχές της *νομιμότητας* και της *συνταγματικότητας*: οι πολίτες μετέχουν της πολιτείας κατ' αφαίρεση της ταξικής τους ιδιότητας, αλλά *η ταξικότητα είναι εγγεγραμμένη στο σύνταγμα* και η νομιμότητα των πολιτειακών πράξεων απαιτεί την υπαγωγή της πολιτειακής εξουσίας σε αυτό.

Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η μετάβαση από την *πραγματική* στην *τυπική* κεφαλαιοκρατική συλλογικότητα (ταξικά γενικό εκλογικό δικαίωμα, κράτος δικαίου και συνταγματική θεμελίωση της ταξικότητας) γίνεται: στη Γαλλία μετά την επανάσταση του 1848, στη Γερμανία το 1871 (μετά την επανάσταση του '70) ενώ στη Μεγάλη Βρετανία, το μακροβιότερο φιλελεύθερο κράτος, γίνεται με τον δικό του ιδιόρρυθμο τρόπο μόλις το 1918 (μετά την επανάσταση του '17). Ως προς το νεοελληνικό κράτος, είναι χρήσιμο να θυμόμαστε ότι η πολιτειακή του συλλογικότητα ουδέποτε υπήρξε *πραγματικά* κεφαλαιοκρατική, εφόσον μέχρι το 1864, που εισάγεται το πλήρες γενικό δικαίωμα στην Ελλάδα, ιστορικά ορισμένο ως δικαίωμα των ενηλίκων ανδρών, οι εξαιρέσεις από αυτό αφορούσαν μόνο τους οικιακούς υπηρέτες και τους μαθητευόμενους τεχνίτες. Είναι χρήσιμο να το θυμόμαστε αυτό, γιατί η *απουσία πραγματικού κοινωνικού χαρακτήρα* (κεφαλαιοκρατικού εν προκειμένω) της πολιτειακής συλλογικότητας, συμβάλλει στην εκ παραδόσεως «*κυριαρχία του πολιτικού*» στον δημόσιο χώρο του νεοελληνικού κράτους.

Η μετάβαση στην *άμεση ταξικότητα*, λοιπόν, που χαρακτηρίζει την πολιτική σύγκρουση στον σημερινό παγκόσμιο καπιταλισμό, είναι η αντιστροφή της προηγούμενης μετάβασης: είναι μετάβαση από την *τυπική* στην *πραγματική* κεφαλαιοκρατική συλλογικότητα της πολιτικής κοινωνίας. Θα μπορούσαμε, επιγραμματικά, να πούμε το εξής.

Η ανάκτηση της πραγματικής κεφαλαιοκρατικής συλλογικότητας είναι η πολιτειακή αρχή του παγκόσμιου καπιταλισμού στο στάδιο της νεοφιλελεύθερης γέννησής του.

Η Δημοκρατία

Η θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα στο αποδομούμενο *διεθνικό* και το οικοδομούμενο *παγκόσμιο* κεφαλαιοκρατικό σύστημα είναι η διαφορά ανάμεσα στην *ιμπεριαλιστική* συνθήκη και τη *συνθήκη της οικουμενικότητας* σε ότι αφορά το κοινωνικό ζήτημα – το ζήτημα της χειραφέτησης της κοινωνίας από το κεφάλαιο.

Η *ιμπεριαλιστική συνθήκη* θέτει το κοινωνικό ζήτημα σε δεύτερη μοίρα. Στις κυρίαρχες χώρες, το καθιστά ζήτημα των «μη-προνομιούχων» στρωμάτων της εργατικής τάξης. Στις εξαρτημένες χώρες, το καθιστά ζήτημα της πατριωτικής ταξικής συμμαχίας. Στην πρώτη περίπτωση είναι θέμα «κοινωνικής πρόνοιας»: δημόσιας κατανάλωσης ενός μέρους του μονοπωλιακού «υπερκέρδους» στην εξασφάλιση των κοινωνικών όρων της αναπαραγωγής του. Στη δεύτερη περίπτωση είναι ενδοεθνικό θέμα, υπό αναστολή –ή, έστω, περιορισμό– έως τη στιγμή της εθνικής ανεξαρτησίας.

Η *συνθήκη της οικουμενικότητας* επαναφέρει την προτεραιότητα του κοινωνικού ζητήματος. Αλλά, επανερχόμενο στο προσκήνιο, το κοινωνικό ζήτημα δεν διατηρεί την παρελθούσα πολιτική του μορφή. Αντιθέτως, η υπέρβαση αυτής, ακριβώς, της πολιτικής μορφής του κοινωνικού ζητήματος, είναι που δημιουργεί τους όρους της επανόδου του κοινωνικού. Το κοινωνικό ζήτημα, σήμερα, τίθεται άμεσα: ως ζήτημα κοινωνικής χειραφέτησης χωρίς εθνικές και εδαφικές πολιτικές διαμεσολαβήσεις. Ο ιστορικός κύκλος της διάκρισης ιδιωτών / πολιτών κλείνει. Σε αυτήν την ιστορική βάση, ανασυντάσσεται εκ θεμελίων ο δημόσιος χώρος.

Η πτώση της Αστικής Δημοκρατίας

Το μείζον πρόβλημα στον σύγχρονο δημόσιο χώρο είναι η πτώση της *αστικής δημοκρατίας*, δηλαδή, της *αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας* στο ιστορικό πλαίσιο του (ουσιαστικά ή τυπικά) *συλλογικού κεφαλαιοκράτη*. Ο δημοκρατικός χαρακτήρας της αντιπροσώπευσης έχει ως ιστορικό θεμέλιο την *πολιτική ισότητα*: την «ισηγορία» στη διαμόρφωση των πολιτικών αποφάσεων, και την «ισοψηφία» στη λήψη τους. Η ισότητα των πολιτών –και όχι η αιρετότητα των πολιτικών– είναι η δημοκρατική αρχή. Μόνο υπό την αρχή της ισότητας τα αιρετά όργανα είναι δημοκρατικά. Η αναίρεση της δημοκρατικής αρχής τρέπει την ετυμηγορία του εκλογικού σώματος σε πράξη νομιμοποίησης της υφιστάμενης ιεραρχίας –ολιγαρχικής κατά κανόνα.

Και εδώ είναι το πρόβλημα: η απαιτούμενη από τη δημοκρατική αρχή ισότητα δεν υπάρχει. Δεν χρειάζεται ανάπτυξη το σημείο αυτό. Αντιθέτως, εκείνο που χρειάζεται σχολιασμό είναι η ιστορική έννοια της «πτώσης», η οποία προϋποθέτει ότι η εν λόγω ισότητα έχει υπάρξει. Ποια είναι η έννοια της ύπαρξης αυτής και η ιστορία της πτώσης;

Δύο παρατηρήσεις πριν από την απάντηση στην ερώτηση.

Η πρώτη παρατήρηση είναι ότι η *φιλελεύθερη αρχή* της *ατομικής ελευθερίας* και οι *δημοκρατικές αρχές* της *ατομικής ισότητας* και της *κοινωνικής αλληλεγγύης* βρίσκονται σε αντίθεση, καθ' όλη την ιστορική τους διαδρομή από τον κλασικό φιλελευθερισμό έως σήμερα. Καθώς η ατομική ελευθερία, υπό το φιλελεύθερο «αόρατο χέρι» της ατομικής ιδιοκτησίας, προϋποθέτει και διευρύνει την ατομική ανισότητα. Ενώ παράλληλα, η κοινωνική αλληλεγγύη, αναγκαία για την ύπαρξη της ατομικής ισότητας, θέτει σημαντικούς κοινωνικούς φραγμούς στη φιλελεύθερη ατομική ελευθερία.

Η δεύτερη παρατήρηση είναι σχετική με τη διεύρυνση της ανισότητας. Η ατομική συγκέντρωση οικονομικής και, κατ' επέκταση, πολιτικής δύναμης είναι σε ευθεία αναλογία με τη διάχυση του μετοχικού κεφαλαίου: «η μετοχή της 1 λίρας στερλίνας είναι η βάση του βρετανικού ιμπεριαλισμού», για να μείνουμε στο εισηγητικό κείμενο της περί ιμπεριαλισμού συζήτησης που προηγήθηκε. Προς θρίαμβο του παράδοξου, αυτό θεωρήθηκε ως «εκδημοκρατισμός του κεφαλαίου».

Μια συνοπτική απάντηση στη σχετική με την πτώση της δημοκρατίας ερώτηση είναι η ακόλουθη. Τηρουμένων των αποστάσεων ιδεατού / υπαρκτού, η *αστική δημοκρα-*

τία υπήρξε στο πλαίσιο του ανεπτυγμένου ανταγωνιστικού καπιταλισμού, ως συμβιβασμός των αρχών του φιλελευθερισμού και της δημοκρατίας, έπειτα από τις δημοκρατικές επαναστάσεις του 1848. Η πολιτειακή αυτή μορφή του «συλλογικού κεφαλαιοκράτη» δεν επέζησε του ανταγωνιστικού καπιταλισμού. Τη θέση της πήρε το ζεύγος «μαζική δημοκρατία» / φασισμός-εθνικοσοσιαλισμός, στο πλαίσιο του κρατικομονοπωλιακού καπιταλισμού.

Το Αίτημα της Άμεσης Δημοκρατίας

Η «μαζική δημοκρατία» είναι εσωτερικά αντιφατική. Η *μάζα*, ως κατάσταση του πλήθους στον χώρο της πολιτικής κοινωνίας, θεμελιώνεται στη διάσπαση του *προσώπου*, η ακεραιότητα του οποίου αποτελεί την υποκειμενική αρχή της *δημοκρατικής ατομικότητας*. Η σημαντικότερη καινοτομία της «μαζικής δημοκρατίας» είναι η επέκταση της εμπορευματικής παραγωγής στο πολιτικό χώρο: η τροπή της *πολιτικής* σε *παραγωγή* πολιτειακών υπηρεσιών –η τροπή του *πολίτη* σε *καταναλωτή*. Η «μάζα», περνώντας από την *υπακοή* (στον κυρίαρχο) στην *κατανάλωση* (των πολιτειακών υπηρεσιών), αποκτά μια δύναμη (τη δύναμη του πελάτη), τόση ακριβώς όση χρειάζεται για τη ρύθμιση της υπακοής.

Ο πολιτικός φιλελευθερισμός είναι μορφή ολιγαρχίας, και στις δύο εκδοχές του: την κλασική και τη νέα. Αλλά η πτώση της δημοκρατίας δεν συνδέεται με τον νεοφιλελευθερισμό. Όπως μόλις είδαμε, έχει προηγηθεί και αποτελεί το θεμέλιο της έλευσής του. Η πτώση της αστικής αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας συμπίπτει με την άνοδο των μαζικών εθνικών πολιτειακών καθεστώτων του κρατικομονοπωλιακού καπιταλισμού. Δεν πρόκειται για την εξωτερική αντίθεση δημοκρατίας / δικτατορίας, αλλά στην εσωτερική αντίθεση αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας / «μαζικής δημοκρατίας».

Αυτός είναι ο ιστορικός λόγος για τον οποίο οι μάχες της δημοκρατικής οπισθοφυλακής του εθνικού κράτους εναντίον του νεοφιλελευθερισμού δεν είναι μάχες υπεράσπισης της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, παρά την περί του αντιθέτου ρητορεία (ο λαός –το εθνικό σώμα του κράτους– η βουλή των αντιπροσώπων του κτλ). Και εδώ θεμελιώνεται η θέση ότι ο δημοκρατικός αντίλογος στον πολιτικό νεοφιλελευθερισμό αρχίζει με το αίτημα της άμεσης δημοκρατίας.

Το δημοκρατικό αίτημα στον αναδυόμενο οικουμενικό κοινωνικό χώρο είναι το αίτημα της άμεσης δημοκρατίας κατ' αντίθεση προς την οικονομική-πολιτική ολιγαρχία.

Ο Οικουμενικός Κοινωνικός Χώρος

Έχουν αναπτυχθεί σχεδόν όλα τα στοιχεία του οικουμενικού κοινωνικού χώρου. Ακολουθεί μια σύνοψη κατά έναν τρόπο που επιδιώκει να αναδείξει τη συνοχή τους και να υποδείξει τα κενά σε όσα έχουν εκτεθεί έως εδώ.

Η Φθορά της Πολιτικής

Η φθορά της πολιτικής συνοψίζει τη συνάρτηση δύο καταληκτικών (μη-ανατάξιμων) ιστορικών διαδικασιών. Η πρώτη οδηγεί στο τέλος της διάκρισης ιδιωτικής / πολιτικής κοινωνίας. Έχουμε δει την αρχή του τέλους αυτού μέσα από τη διμερή διακυβέρνηση, δηλαδή την άμεση και συγκεκριμένη παρουσία του κεφαλαίου στην άσκηση της κρατικής εξουσίας. Η δεύτερη διαδικασία οδηγεί στο τέλος της κυριαρχίας του εθνικού κράτους –της *κυριαρχίας*, όχι της *ύπαρξής*: τα εθνικά κράτη παραμένουν ως δομικό στοιχείο του αναδυόμενου υπερεθνικού κράτους. Το τέλος της εθνικής κυριαρχίας συναρτάται από το τέλος της διάκρισης της πολιτικής από

την ιδιωτική κοινωνία. Το κεφαλαιοκρατικό μέρος της «συμμετοχικής διακυβέρνησης» –το ιδιωτικό κεφάλαιο που την επιβάλλει και την καθορίζει– είναι, πλέον, *παγκόσμιο*. Η φθορά της πολιτικής, ως συνάρτηση των δύο, κλείνει τον ιστορικό κύκλο της *εθνικής δημοκρατικής πολιτείας*: είναι ο ώριμος καρπός των μεταδημοκρατικών, μαζικών μορφών της πολιτείας. Το κλείσιμο του εθνικού δημοκρατικού πολιτειακού κύκλου, όμως, δεν αναιρεί την ύπαρξη της πολιτείας, ως διακεκριμένου πεδίου άσκησης της κρατικής εξουσίας. Αναιρεί τον καθαρά πολιτικό –δηλαδή τον μη-ιδιωτικό– χαρακτήρα της εξουσίας, που ασκείται στο πολιτειακό πεδίο. Η πολιτεία υπάρχει και παραμένει πολιτική, αλλά όχι καθαρά πολιτική: υπάρχει ως ένα διακεκριμένο ιδιωτικό-πολιτικό τμήμα της κοινωνίας, που διαχειρίζεται τις υποθέσεις του κράτους.

Η Τριαδική Υπερεθνική Πολιτεία

Οι εθνικές πολιτείες παραμένουν στο *ιδεατό κέντρο* της πολιτειακής δομής του παγκόσμιου καπιταλισμού. Αποτελούν τις ιστορικές του πηγές και τις εμμενείς νομιμοποιητικές του αρχές. Η τριαδική υπερεθνική πολιτεία συγκροτείται μέσω μιας *κυκλικής διαδικασίας* εκχωρήσεων (εθελουσίων και καταναγκαστικών) της κρατικής εξουσίας. Πρώτο, των *αμφίπλευρων δραστικών εκχωρήσεων* από το *εθνικό* στα δύο *τοπικά επίπεδα* της κρατικής δομής: το κοινοτικό και το υποεθνικό περιφερειακό· και στα δύο *υπερεθνικά* της επίπεδα: το υπερεθνικό περιφερειακό και το ηγεμονικό. Δεύτερο, των *αναδραστικών επιστροφών* της εξουσίας από τα υπο-και-υπερ εθνικά επίπεδα στο εθνικό. Η κυκλικότητα εξασφαλίζει τη *διατήρηση* της τριαδικής πολιτειακής δομής και την *παγκοσμιότητα* της κορυφής της –τη σε παγκόσμια κλίμακα ισχύ του αναδύμενου από τη δομή αυτή Ηγεμόνα. Ο μικτός, ιδιωτικός-πολιτικός, χαρακτήρας της υπερεθνικής πολιτείας αναπτύσσεται πλήρως στη δομή αυτή. Το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο, Η Διεθνής Τράπεζα, ο Παγκόσμιος Οργανισμός Εμπορίου, τα δίκτυα των υπερεθνικών μονοπωλίων, είναι παραδειγματικά σχήματα ιδιωτικής οικονομικής εξουσίας στο υπερεθνικό επίπεδο της πολιτειακής δομής. Αλλά θα ήταν αδύνατο να ασκηθεί η υπερεθνική οικονομική εξουσία αν έπρεπε να τεθεί υπό τον πλήρη πολιτειακό έλεγχο στο εθνικό επίπεδο. Η πολιτειακή δομή στο επίπεδο αυτό έχει ρυθμιστικό και νομιμοποιητικό ρόλο. Οι παγκόσμιες οικονομικές δυνάμεις πρέπει να βρίσκονται σε άμεση σχέση με τις τοπικές. Η συνοχή της αγοράς είναι θεμελιώδης στην ανάπτυξη του παγκόσμιου καπιταλισμού. Τη συνοχή αυτή υπηρετούν οι αμφίπλευρες δραστικές εκχωρήσεις της εθνικής πολιτειακής εξουσίας στα υπερεθνικά και τοπικά επίπεδα της πολιτειακής συγκρότησης.

Ο Ηγεμόνας

Στην κορυφή της υπερεθνικής πολιτειακής ιεραρχίας δεν υπάρχει μία «υπερδύναμη», η μόνη που απέμεινε, οι Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής. Οι Ηνωμένες Πολιτείες –όπως κάθε άλλη εθνικά ολοκληρωμένη πολιτειακή οργάνωση– βρίσκονται στο κέντρο, όχι στην κορυφή της ιεραρχίας. Η πλάνη ως προς την ηγεμονία των Ηνωμένων Πολιτειών απορρέει από τη σύγχυση της *δικαιικής μορφής* με το *πολιτειακό περιεχόμενο* της υπερεθνικής πολιτειακής αρχής. Πράγματι, τη θέση του Ηγεμόνα δεν κατέχει ένας διεθνής κρατικός οργανισμός, όπως ο Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών, αλλά ούτε και ένας υπερεθνικός κρατικός οργανισμός –τέτοιος οργανισμός δεν έχει υπάρξει ακόμα. Εκεί όπου επικεφαλής της υπερεθνικής πολιτειακής ιεραρχίας βρίσκεται σήμερα ο Λευκός Οίκος και το Πεντάγωνο, δυο εθνικοί θεσμοί από την άποψη του δικαίου, τίθεται το ακόλουθο ερώτημα. Είναι οι δύο αυτοί θεσμοί εθνικοί όχι μόνο από την άποψη του *δικαίου* αλλά και από την άποψη της *κρατικής εξουσίας*; Η θεσμικά επιβεβλημένη αναφορά στην «κυβέρνηση και τον στρατό των

Ηνωμένων Πολιτειών» δεν πρέπει να δημιουργεί σύγχυση ως προς τον ουσιώδη πολιτειακό χαρακτήρα του Ηγεμόνα. Αν ο ιμπεριαλισμός έδειξε τον τρόπο με τον οποίο οι πολιτειακές αρχές των εξαρτημένων κρατών αποσπώνται από τους κρατικούς τους φορείς (εθνική υποτέλεια του εξαρτημένου κράτους), ο παγκόσμιος καπιταλισμός δείχνει τον τρόπο με τον οποίο αυτό γενικεύεται σε κάθε εθνικό κράτος (κατάλυση της κυριαρχίας του εθνικού κράτους). Ο παγκόσμιος καπιταλισμός, θα μπορούσαμε να πούμε, είναι το *εξωτερικό όριο* του ιμπεριαλισμού: *ιμπεριαλισμός χωρίς ιμπεριαλιστές*. Παραμένει, βεβαίως, το ερώτημα της *προνομιακής* σχέσης της αναδυόμενης υπερεθνικής πολιτειακής αρχής με τις Ηνωμένες Πολιτείες. Αυτό, όμως, είναι άλλο θέμα.

Η Ανεξαρτησία της Δημόσιας Διοίκησης

Η καθολική απόσπαση των πολιτειακών αρχών από τους εθνικούς κρατικούς τους φορείς, αναγκαία στην άσκηση της υπερεθνικής κρατικής εξουσίας, ολοκληρώνεται με την ανεξαρτησία της δημόσιας διοίκησης από τις πολιτειακές αρχές. Η δημόσια διοίκηση, διαμεσολαβητική ανάμεσα στην πολιτεία και την κοινωνία επιφορτίζεται με τη διαχείριση της κρατικής εξουσίας σε όλα τα πολιτειακά επίπεδα από την υπερεθνική ηγεμονική κορυφή έως την τοπική κοινοτική βάση. Για να επιτελεστεί το έργο αυτό απαιτείται μια παγκόσμια *διοικητική συνοχή* συμπληρωματική της παγκόσμιας *συνοχής της αγοράς*. Προς τούτο, η *πολιτική υπαγωγή* της δημόσιας διοίκησης στις εθνικές και τοπικές πολιτειακές αρχές καταστρέφεται, ενώ δεν συγκροτείται θεσμικά η πολιτική υπαγωγή της σε υπερεθνικές πολιτειακές αρχές. Δημόσια διοίκηση και πολιτειακές αρχές συλλειτουργούν σε όλα τα επίπεδα, ολοκληρώνοντας διοικητικά το σχήμα της «συμμετοχικής διακυβέρνησης». Η διμερής (ιδιωτική-πολιτική) διακυβέρνηση διαμεσολαβείται από τη δημόσια διοίκηση, η οποία απαιτεί έναν βαθμό ανεξαρτησίας από τους συμβαλλόμενους για να ασκήσει τα καθήκοντά της. Μια νέα γραφειοκρατία γεννιέται. Και είναι αυτή, η αναδυόμενη *υπερεθνική διοικητική γραφειοκρατία*, που θα υιοθετήσει την –αποδιωγμένη από την πολιτική– *εδαφική συνθήκη*, προκειμένου να συγκροτηθεί, να εξασφαλίσει την ανεξαρτησία της, και να επιτελέσει το έργο της. Και το έργο αυτό είναι η συγκρότηση του πλαισίου σύνθεσης της ιδιωτικής-πολιτικής εξουσίας σε ενιαία κρατική εξουσία, και η μεταβίβασή της από την υπερεθνική κορυφή στην τοπική βάση της πολιτειακής ιεραρχίας. Για να επιτύχει στο έργο της, η διοικητική γραφειοκρατία θα πρέπει, εντέλει, να είναι τοπικά αποτελεσματική. Η Ευρωπαϊκή Ένωση προσφέρει μια ιστορική μαρτυρία. Δεν έχει υπερβεί, ακόμη, το πρωταρχικό στάδιο της συγκρότησης του συστήματος *ενιαία αγορά - ενιαία δημόσια διοίκηση*, προς το οποίο τείνει με κάθε τρόπο. Η θέσπιση μιας *ενιαίας πολιτειακής αρχής* αναμένει την ικανοποιητική ανάπτυξη του οικονομικού-διοικητικού συστήματος. Ποιος αμφιβάλλει ότι η έλευσή της δεν θα σημάνει την απώλεια της ανεξαρτησίας του συστήματος αυτού;

Τα Δίκτυα

Τα *δίκτυα* εκτοπίζουν την *οργάνωση* από τη θέση της συστημικής αρχής. Δεν την καταργούν, την καθιστούν συμπληρωματική προς αυτά, διατηρώντας την προτεραιότητα απέναντί της. Ως συστημική αρχή, τα δίκτυα διαμορφώνουν το αναδυόμενο οικουμενικό κοινωνικό σύστημα και ως προς τους δύο τρόπους αναπαραγωγής του: τόσο τον μορφοστατικό (τη συντηρητική αναπαραγωγή του συστήματος ως καπιταλιστικού), όσο και τον μορφογενετικό (μεταρρυθμιστικό ή επαναστατικό). Στη διαφορά των δύο αυτών τρόπων της συστημικής αναπαραγωγής, αντιστοιχεί η διαφορά των *δικτύων εξουσίας* από τα *κοινωνικά δίκτυα*. Η εξουσία, για την οποία γίνεται λόγος εδώ, είναι η κρατική εξουσία ως ενιαία ιδιωτική-πολιτική εξουσία, καθώς και τα

συστατικά της μέρη χωριστά: η ιδιωτική οικονομική εξουσία και η πολιτική εξουσία. Τα *κοινωνικά δίκτυα*, όπως έχουν οριστεί στα προηγούμενα, είναι συστήματα σχέσεων οι οποίες είναι: (1) ανοιχτές (2) ανάμεσα σε πρόσωπα –όχι εκπροσώπους– (3) μη εξουσιαστικές (4) ελεύθερης και αμοιβαίας πειθαρχίας. Τα *δίκτυα εξουσίας* συγκροτούνται με τη μερική αναίρεση των δύο ενδιάμεσων αρχών των κοινωνικών δικτύων. Δηλαδή, τα δίκτυα εξουσίας υπάρχουν ως συστήματα ανοιχτών σχέσεων ελεύθερης και αμοιβαίας πειθαρχίας, στα οποία ασκείται μια κανονιστική και διοικητική αλλά όχι πειθαρχική εξουσία, και τα οποία αποτελούνται εν μέρει από εκπροσώπους και δέχονται περιορισμένη εκπροσώπηση. Η *οργάνωση* συγκροτείται κατ' αντίθεση προς τις αρχές αυτές στην ολότητά τους: δηλαδή, ως σύστημα κλειστών σχέσεων ολοκληρωμένης εξουσίας (κανονιστικής, διοικητικής και πειθαρχικής) με ολοκληρωμένη εκπροσώπηση. Η ανάπτυξη της προηγούμενης διαβάθμισης (κοινωνικά δίκτυα - δίκτυα εξουσίας - οργανώσεις) ανταποκρίνεται στην πολυπλοκότητα του υπό διαμόρφωση οικουμενικού κοινωνικού συστήματος. Η απόλυτη προτεραιότητα των κοινωνικών δικτύων, και η προτεραιότητα των δικτύων έναντι των οργανώσεων στο εσωτερικό των συστημάτων εξουσίας, χαρακτηρίζει τα *όρια*. Εμφανίζεται στη μορφοστατική ολιγαρχική κορυφή, ως *ισορροπία των κυριάρχων*: και στη μορφογενετική δημοκρατική βάση, ως *ισότητα των προσώπων*.

Η Ταξική Αρχή του Κοινωνικού Κινήματος

Η κατά τη μαρξική θεωρία *πραγματική υπαγωγή* της εργασίας στο κεφάλαιο –έναντι της αρχικής *τυπικής υπαγωγής*– ολοκληρώθηκε σε δύο διακεκριμένα αλλά αλληλένδετα στάδια, ο χαρακτήρας των οποίων καθορίστηκε από την τεχνολογική διάκριση των δύο συντακτικών όρων της *υλικότητας*: την *ενέργεια* και την *πληροφορία*. Η διάκριση οφείλεται στην ιστορική απόσταση ανάμεσα στην εκμηχάνιση της «σωματικής» (της ενεργειακά ορισμένης) και της «πνευματικής» (της πληροφοριακά ορισμένης) εργασίας. Το πρώτο στάδιο, το *ενεργειακό*, αναπτύχθηκε στην αρχή του αιώνα, ως «μαζική παραγωγή» μέσω της «επιστημονικής οργάνωσης της εργασίας». (Φορντ-Τέϊλορ) Το δεύτερο, το *πληροφορικό*, αναπτύσσεται σήμερα ως «οικονομία της πληροφορίας» μέσω της (αστόχαστα λεγόμενης) «άυλης εργασίας». Η πληροφορική ολοκλήρωση της υπαγωγής της εργασίας στο κεφάλαιο επέτρεψε, από την πλευρά των παραγωγικών δυνάμεων, την επέκταση της αγοράς στο σύνολο της κοινωνικής ζωής. Τίποτε, της πολιτικής και του πολέμου συμπεριλαμβανομένων, δεν είναι πλέον εκτός αγοράς (οι καλές τέχνες και οι επιστήμες ήταν ήδη, προ πολλού, εντός). Το αποτέλεσμα είναι η ανασύνταξη της ταξικότητας καθ' υπέρβαση δύο, θεμελιωδών έως σήμερα, περιοριστικών όρων: τη *διάκριση ιδιωτικής / πολιτικής κοινωνίας* και την *ενότητα χώρου της παραγωγής* (την εδαφική συνθήκη της παραγωγής, η οποία συμπληρώνει την πολιτειακή εδαφική συνθήκη στη συγκρότηση του εθνικού κράτους). Με την αναίρεση των όρων αυτών η ταξικότητα συγκροτείται με βάση την καθαρή ιστορική της αρχή: τη διαίρεση του κοινωνικού σώματος σε μια τάξη κατόχων *απαλλοτριώσιμων* ικανοτήτων και σε μια τάξη *απαλλοτριωτών*, χωρίς κανέναν περιορισμό κοινωνικού και φυσικού χώρου.

Η παρουσία των τάξεων

Αλλά η νεοαποκτημένη καθαρότητα της πιο πάνω αρχής καθιστά τη σύγχρονη ταξικότητα εν πολλοίς «αόρατη». Γιατί με την αναίρεση των διαμεσολαβητικών όρων καταστρέφονται οι οικείοι *τρόποι παρουσίας των τάξεων*. Καταστρέφεται, πρώτα, η έως τώρα *μορφή ύπαρξης των τάξεων*: οι διχαστικές διαιρέσεις του εθνικού σώματος, εντοπισμένες σε κοινωνικά και φυσικά καθορισμένους χώρους της ιδιωτικής κοινωνίας –το εργοστάσιο, κυρίως. Όπως και καταστρέφεται η παραδεδομένη *μορφή*

ταξικής ενεργοποίησης των ικανοτήτων: η ατομική μίσθωσή τους από το κεφάλαιο στους περιορισμένους, σύμφωνα με τα προηγούμενα, εθνικούς κοινωνικούς χώρους. Στους Χαρτ και Νέγκρι, επί παραδείγματι, φαίνεται ότι η «συνεργατική διάσταση της άυλης εργασίας» είναι εκτός ταξικού πλαισίου, γιατί «δεν επιβάλλεται ούτε οργανώνεται έξωθεν» και «παρέχει τη δυνατότητα για ένα είδος αυθόρμητου και στοιχειώδους κομμουνισμού» (η αναφορά είναι από την ανάλυση της «άυλης εργασίας», στο βιβλίο «Αυτοκρατορία»). Αλλά η «έξωθεν οργάνωση και επιβολή» και η συμπληρωματική προς αυτήν εκ των έδων άρνησή τους –αυτά ακριβώς– είναι πλέον καθολικά σε ότι αφορά τις ικανότητες, και απεριορίστα σε ότι αφορά τον χώρο, κοινωνικό και φυσικό. Και ακριβώς αυτή, η χωρίς όρια καθολικότητα, ορίζει τη σημερινή καθαρότητα της ταξικής αρχής. Για να γίνει κατανοητή η *ταξική αρχή του κοινωνικού κινήματος* στη σημερινή της μορφή, θα πρέπει η σκέψη να αποδεσμευτεί από τις οικείες έως τώρα *μορφές ύπαρξης και λειτουργίας της ταξικότητας*.

Φτάσαμε στο τέλος. Η σύγχρονη αντίθεση δημοκρατίας / ολιγαρχίας, η αντίθεση της *άμεσης δημοκρατίας* προς την *οικονομική-πολιτική ολιγαρχία*, που αναδύεται από την πτώση της αστικής δημοκρατίας, είναι πολιτικό παράγωγο του κοινωνικού κινήματος στην εποχή του παγκόσμιου καπιταλισμού. Η αντίθεση αυτή αναπτύσσεται σε μια διπλά κοινή βάση. Πρώτο, την άρση του διαχωρισμού του πολίτη από τον ιδιώτη: την υπέρβαση της πολιτικής αφαίρεσης. Η άμεση δημοκρατία, όπως και η οικονομική-πολιτική ολιγαρχία, είναι κοινωνικά συγκεκριμένη σε όλα τα πολιτειακά επίπεδα της άσκησής της. Δεύτερο, την άρση της εθνικής ολοκλήρωσης του ταξικού διαχωρισμού: την υπέρβαση της εθνικής κυριαρχίας. Τα αιτούμενα συμβουλευτικά συστήματα της άμεσης δημοκρατίας, όπως και οι αναδυόμενες πολιτειακές ιεραρχίες της οικονομικής-πολιτικής ολιγαρχίας δεν έχουν εθνική αλλά τοπική βάση, και δεν έχουν εθνική αλλά *οικουμενική* ολοκλήρωση, όχι κατ' ανάγκην *ενιαία*. Στην κοινή αυτή βάση, η αντίθεση αναπτύσσει μια θεμελιώδη διαφορά. Τα *κοινωνικά «ριζώματα»* των δημοκρατικών δικτυώσεων, που συγκροτούν την *ισότητα των προσώπων* στον αναδυόμενο *οικουμενικό δημόσιο χώρο*, διαφέρουν ως προς την αρχή τη δομή και τον χαρακτήρα τους από τα *πολιτικά «δένδρα»* των ολιγαρχικών δικτυώσεων, που διατηρούν την *ισορροπία των κυριάρχων*. Ας μείνουμε εδώ.

Δημήτρης Κωτσάκης
Φεβρουάριος 2004

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΜΕΣΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ⁴⁷

Κεφαλαιοκρατική παγκοσμιοποίηση και Κοινωνική οικουμενικότητα

Θα χρησιμοποιήσω δύο όρους για να διακρίνω δύο διαλεκτικά αντιτιθέμενες καταστάσεις: τον όρο *κεφαλαιοκρατική παγκοσμιοποίηση*, αναφερόμενος στο κυρίαρχο καθεστώς, και τον όρο *κοινωνική οικουμενικότητα*, αναφερόμενος στο αναπτυσσόμενο κοινωνικό κίνημα. Με τον δεύτερο όρο εννοώ ότι «μία είναι η πατρίδα όλων, η γη ολόκληρη, και ένα σπίτι είναι ο κόσμος», όπως έλεγαν οι επικούρειοι πριν από 23 αιώνες.

Αλλά ο όρος «παγκοσμιοποίηση» είναι αμφιλεγόμενος. Υπάρχει μια αντιπαράθεση. Από τη μια πλευρά είναι εκείνοι που χρησιμοποιούν τον όρο λέγοντας ότι στο τέλος του αιώνα που διανύουμε δεν θα υπάρχουν εθνικές οικονομίες. Η νέα τεχνολογία (ηλεκτρονική), η νέα σχέση του χρηματικού κεφάλαιου με το παραγωγικό (κυριαρχία του χρηματικού) και η νέα σχέση παραγωγικού και εμπορικού κεφαλαίου σε αυτό το πλαίσιο, καθιστούν τα κρατικά σύνορα χωρίς οικονομική υπόσταση. Και από την άλλη, είναι εκείνοι που λένε το αντίθετο απορρίπτοντας τον όρο. Ξεκινώντας από το ότι οι σύγχρονες οικονομίες όχι μόνο δεν είναι περισσότερο διεθνοποιημένες, σε σύγκριση με αυτές των αρχών του προηγούμενου αιώνα, αλλά στους περισσότερους τομείς είναι λιγότερο διεθνοποιημένες, λένε ότι η παγκοσμιοποίηση είναι κενή περιεχομένου ως έννοια διακεκριμένη από διεθνοποίηση που είναι εγγενής στο κεφαλαιοκρατικό σύστημα, καθώς το σημερινό στάδιο της διεθνοποίησης δεν διαφέρει δομικά από τα προηγούμενα ιστορικά της στάδια.

Σε ό,τι λέω εδώ η παγκοσμιοποίηση διαφέρει δομικά από τη διεθνοποίηση και η διαφορά αυτή συνίσταται στα εξής δύο: (α) κατ' αντίθεση με την πρώτη από τις παραπάνω προσεγγίσεις, τα κρατικά σύνορα διατηρούν την οικονομική τους υπόσταση, αλλά (β) κατ' αντίθεση και με τη δεύτερη προσέγγιση, η πολιτειακή συγκρότηση της σύγχρονης κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας σε κράτος και η οικονομική της οργάνωση υπερβαίνουν το εθνικό επίπεδο —η κρατική δομή σήμερα είναι τριαδική: τοπική, εθνική και υπερεθνική. Το υπερεθνικό μέρος της δομής αυτής όμως, εντός του οποίου αίρεται η εθνική κυριαρχία, έχει μεν *παγκόσμιο* αλλά όχι *οικουμενικό* χαρακτήρα. Δηλαδή έχει τον χαρακτήρα μιας παγκόσμιας κρατικής δικτύωσης, παράλληλης με άλλες ανισόμετρα και ανταγωνιστικά αναπτυσσόμενες δικτυώσεις. Δεν έχει τον χαρακτήρα ενός παγκόσμιου κράτους.

Αστική δημοκρατία και ολιγαρχία του πλούτου

Η παγκοσμιοποίηση, με αυτή την έννοια του όρου, συνδέεται με μια καθοριστική πολιτειακή διεργασία: την ανατροπή της *αστικής δημοκρατίας* από την *ολιγαρχία του πλούτου*. Το αναδυόμενο τριαδικό κράτος είναι ολιγαρχικό, όχι δημοκρατικό· και η ολιγαρχία αυτή είναι —δεν μπορεί παρά να είναι στο κεφαλαιοκρατικό κοινωνικό σύστημα— ολιγαρχία του πλούτου. Και είναι ολιγαρχικό το αναδυόμενο κράτος και στα τρία επίπεδα της συ-

⁴⁷ Το κείμενο περιέχει τις βασικές έννοιες της ομιλίας του Δημήτρη Κωτσάκη στη συνάντηση που διοργάνωσε η δημοτική συνεργασία ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ ΜΕ ΤΟΥΣ ΠΟΛΙΤΕΣ ΤΟΥ ΧΑΛΑΝΔΡΙΟΥ και οι ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΩΝ ΣΥΝΑΔΕΛΦΩΝ στις 13 Δεκεμβρίου του 2011 στο Κέντρο Νεότητας του Δήμου Χαλανδρίου, για την παρουσίαση του βιβλίου *Σκέψεις για την άμεση δημοκρατία* του Γιώργου Λιερού.

γκρότησής του: το υπερεθνικό, το μη κυρίαρχο εθνικό και το υπό διττή κυριότητα, εθνική και υπερεθνική, τοπικό.

Λίγοι είναι σήμερα εκείνοι που έχουν συνείδηση της ολιγαρχικής ανατροπής. Για πολλούς δεν υπάρχει παρά μια «κρίση της δημοκρατίας», που οφείλεται στη φθορά του πολιτικού συστήματος και τη διαφθορά των πολιτικών. Και η κρίση αυτή θέτει ως καθήκον την «αποκατάσταση της δημοκρατίας». Και επειδή στη σύγχρονη «δημοκρατία», «δήμος» ήταν το έθνος στο καθεστώς της εθνικής κυριαρχίας, το καθήκον είναι η αποκατάσταση του δημοκρατικού εθνικού κράτους. Όλο το πολιτικό φάσμα εκπροσωπείται στην άποψη αυτή. Με ένα μέρος της αριστερής του πτέρυγας να θεωρεί ότι η «αποκατάσταση της δημοκρατίας» σήμερα έχει ως συνθήκη τον ταξικό μετασχηματισμό της εθνικής δημοκρατίας από «αστική» σε «εργατική». Όσοι σκεπτόμενοι με αυτόν τον τρόπο αναγνωρίζουν την παγκοσμιοποίηση, τη συνδέουν με την «κρίση της δημοκρατίας». Γι' αυτούς το αίτημα της «αποκατάστασης της δημοκρατίας» διαμεσολαβείται από την «αποπαγκοσμιοποίηση»: την επιστροφή στο εθνικό κράτος. Υπάρχουν όμως, όπως είπαμε, και εκείνοι που δεν αναγνωρίζουν την παγκοσμιοποίηση. Γι' αυτούς το αίτημα «αποκατάστασης της δημοκρατίας» είναι άμεσο.

Αλλά είμαστε και εμείς που έχουμε συνείδηση ότι η επιστροφή στο εθνικό παρελθόν δεν είναι παρά μια ιδεολογική πλάνη, δεν έχει πραγματική βάση. Και ότι αυτό ισχύει τόσο για τις εντός του συστήματος πολιτικές κινήσεις που διαχειρίζονται τη νέα μεγάλη του κρίση, όσο και για το αντιτιθέμενο προς το σύστημα κοινωνικό κίνημα, που υπερβαίνει τη σημερινή κατάσταση. Εμείς που θεωρούμε ότι η επιστροφή στο καθεστώς της εθνικής κυριαρχίας δεν είναι δυνατή —ότι η τριαδική δομή, τοπική-εθνική-υπερεθνική, είναι η τελική δομή του σύγχρονου κράτους— εμείς, λοιπόν, θεωρούμε επίσης ότι δεν είναι δυνατή η επιστροφή στο καθεστώς της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, της δημοκρατίας που αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της εθνικής κυριαρχίας.

Άμεση δημοκρατία

Το τέλος της εθνικής κυριαρχίας και της αντίστοιχης προς αυτήν αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας είναι για μας η αρχή της άμεσης δημοκρατίας. Στην ολιγαρχία του πλούτου, την πολιτεία που διαδέχεται σήμερα την αντιπροσωπευτική δημοκρατία, δεν αντιτίθεται η φθαρμένη πλέον αντιπροσωπευτική δημοκρατία, αλλά η αναδυόμενη από τα πολιτικά χαλάσματα της φθοράς άμεση δημοκρατία.

Ο όρος «άμεση δημοκρατία», στην επίσημη πολιτική συζήτηση, αναφέρεται συνήθως σε μια εκδοχή της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, κατά την οποία οι πολιτικοί αντιπρόσωποι βρίσκονται σε άμεση σχέση με τους πολίτες κατά δύο τρόπους: πρώτον, το δημοψήφισμα, που προκηρύσσεται από τη βουλή των αντιπροσώπων ή με πρωτοβουλία των πολιτών σε ζητήματα της νομοθετικής και της εκτελεστικής εξουσίας· δεύτερον, με τη συμμετοχή των πολιτών στην άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας. Η έννοια της άμεσης δημοκρατίας εδώ είναι διαφορετική: άμεση δημοκρατία είναι η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΠΩΝ σε αντιδιαστολή με την ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΥΤΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ.

Κράτος και κοινωνικός χώρος

Για να συζητηθεί η διαφορά ανάμεσα στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία σε όλες τις εκδοχές της —της λεγόμενης «άμεσης δημοκρατίας» συμπεριλαμβανόμενης— και στη δημοκρατία των προσώπων —τη χωρίς εισαγωγικά άμεση δημοκρατία— πρέπει να γίνει κατανοητή η διαφορά ανάμεσα στον *πολιτικό χώρο*, που είναι μέρος του *κράτους* και τον *δημόσιο χώρο* που είναι μέρος του *κοινωνικού χώρου*. Γιατί η αντιπροσωπευτική δημο-

κρατία είναι ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ, ενώ η άμεση δημοκρατία είναι ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ. Ας δούμε, λοιπόν, τη διαφορά ανάμεσα στο κράτος και τον κοινωνικό χώρο.

Ο Γκράμσι ορίζει το *κράτος* ως ενότητα της *ιδιωτικής κοινωνίας* (*società civile*) και της *πολιτικής κοινωνίας* (*società politica*). Στη διαίρεση αυτή του κράτους η ιδιωτική κοινωνία συγκροτείται μέσω της διαπλοκής μιας πολλαπλότητας σχέσεων της ιδιωτικής εξουσίας, προσωπικών, οικονομικών και ιδεολογικών. Ενώ η πολιτική κοινωνία συγκροτείται από τη διαλεκτική των σχέσεων της διττής πολιτικής εξουσίας: της εξουσία της *πολιτείας* πάνω στους *υπηκόους* (πολίτες ή μη), τη νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική εξουσία, και της εξουσίας των *πολιτών* πάνω στην πολιτεία, που εκτείνεται από τον ορισμό των πολιτικών αντιπροσώπων έως την ανατροπή του πολιτεύματος. Σύμφωνα με τον ορισμό αυτόν, το κράτος ορίζεται από τη *διαλεκτική ιδιωτικό/πολιτικό*, ως διαλεκτική της κρατικής εξουσίας.

Ο *κοινωνικός χώρος*, από την άλλη πλευρά, ορίζεται από τη *διαλεκτική προσωπικό/δημόσιο*, ως διαλεκτική της ανθρώπινης επικοινωνίας. Πέρα από τη διαλεκτική της κρατικής εξουσίας, πριν από αυτήν, συγχρόνως με αυτήν και μετά το ενδεχόμενο τέλος της, υπάρχει μια διαλεκτική της ανθρώπινης επικοινωνίας κατά την οποία ο κοινωνικός χώρος διακρίνεται σε προσωπικό και δημόσιο. Προσωπικός χώρος, είναι ο χώρος στον οποίο το κοινωνικό υποκείμενο συγκροτείται σε ΕΛΕΥΘΕΡΟ ΠΡΟΣΩΠΟ. Δημόσιος χώρος είναι ο χώρος στον οποίο πραγματώνεται η ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ των κοινωνικών υποκειμένων, όπου το καθένα συναντά το κάθε άλλο. Χαρακτηριστικοί χώροι στη διαλεκτική αυτή, είναι ο προσωπικός χώρος του σπιτιού και ο δημόσιος χώρος της πόλης. Οι δύο καταστατικές περιοχές του κοινωνικού χώρου, η δημόσια και η προσωπική, αλληλοεξαρτώνται κυκλικά: το κοινωνικό υποκείμενο συγκροτείται σε ελεύθερο πρόσωπο μόνο υπό τον όρο της ελεύθερης συνάντησής του με άλλα κοινωνικά υποκείμενα· και, συμμετρικά, η ελεύθερη συνάντηση των κοινωνικών υποκειμένων υπάρχει μόνο υπό τον όρο ότι τα κοινωνικά υποκείμενα είναι συγκροτημένα σε ελεύθερα πρόσωπα. Και αυτό δεν ισχύει μόνο για τους ενήλικους, ισχύει και για τα παιδιά από τη στιγμή που αρχίζουν να περπατάνε. Η σημασία της κυκλικότητας είναι ότι η ελευθερία του προσώπου δεν είναι *ατομική ελευθερία*, είναι *κοινωνική ελευθερία*.

Το *κράτος*, λοιπόν, καθορίζεται από τη διάκριση της *κρατικής εξουσίας* σε ιδιωτική και πολιτική, στην οποία αναφέρεται η διάκριση *ιδιωτικό/πολιτικό*. Ενώ ο *κοινωνικός χώρος* καθορίζεται από τη διάκριση της *κοινωνικής ελευθερίας* σε ελευθερία του προσώπου και ελευθερία της συνάντησης των προσώπων, στην οποία αναφέρεται η διάκριση *προσωπικό / δημόσιο*.

Θα ήθελα στο σημείο αυτό να παρατηρήσω ότι η κυριαρχούσα στον πολιτικό και τον επισημονικό λόγο μονοδιάστατη διάκριση *ιδιωτικό/δημόσιο* είναι συγχυτική των δύο διακρίσεων που μόλις έκανα: *ιδιωτικό/πολιτικό* και *προσωπικό/δημόσιο*. Και ότι η σύγχυση αυτή έχει μια ιδεολογική χρησιμότητα καθώς οδηγεί στην ταύτιση του δημόσιου με το πολιτικό. Δηλαδή, αφαιρεί από τη συζήτηση την εκτός του πολιτικού περιοχή του δημόσιου, την περιοχή του συλλογικού, που είναι καθοριστική για την ανάπτυξη της άμεσης δημοκρατίας.

Αλλά ο κοινωνικός χώρος, ως χώρος της κοινωνικής ελευθερίας, δεν αποκλείει την εξουσία εν γένει, αποκλείει την κρατική εξουσία. Πρέπει συνεπώς να διακρίνουμε τις δύο αυτές μορφές εξουσίας: την κρατική και την κοινωνική. Και για να το κάνουμε θα χρειαστούμε τη διάκριση των κοινωνικών σχέσεων σε δύο επίπεδα: το επίπεδο των σχέσεων παραγωγής της κοινωνικής ζωής και το επίπεδο των σχέσεων αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος. Στην κρατικά συγκροτημένη κοινωνία, η διάκριση παίρνει την ακόλουθη

μορφή: (α) Η παραγωγή της κοινωνικής ζωής είναι το περιεχόμενο των προσωπικών και των οικονομικών σχέσεων (β) Η αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος διακρίνεται σε (β1) αναπαραγωγή των κοινωνικών υποκειμένων που είναι το περιεχόμενο των ιδεολογικών σχέσεων και (β2) αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων που είναι το περιεχόμενο των πολιτικών σχέσεων. Έχουμε έτσι το τριαδικό σχήμα της κρατικής δημόσιας εξουσίας: οικονομική-ιδεολογική-πολιτική εξουσία. Θα αφήσουμε εκτός αυτής της συζήτησης το εξαιρετικά σημαντικό θέμα της προσωπικής εξουσίας —συμπληρωματικής προς τη δημόσια εξουσία.

Κρατική και κοινωνική δημόσια εξουσία

Περνάμε στη διαφορά ανάμεσα στην *κοινωνική δημόσια εξουσία*, που ασκείται από την άμεση δημοκρατία, από την *κρατική δημόσια εξουσία*, που ασκείται από την αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν, η ασκούμενη από την άμεση δημοκρατία εξουσία διασφαλίζει την ελευθερία του προσώπου στην πληρότητά της ως κοινωνική ελευθερία. Δηλαδή, διασφαλίζει την ελευθερία του προσώπου ως ελευθερία στον Εαυτό του και στη συνάντησή του με τον Άλλο. Το σημαντικό εδώ είναι η ολότητα των κοινωνικών συναντήσεων, την ελευθερία της οποίας διασφαλίζει η άμεση δημοκρατία. Δηλαδή, σύμφωνα με τα παραπάνω, η ολότητα αυτή είναι διττή: είναι η ολότητα των συναντήσεων για την παραγωγή της κοινωνικής ζωής και την αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος, με την έννοια της αναπαραγωγής υποκειμένων και σχέσεων. Ας μείνουμε σε αυτό το σχήμα της ολότητας των συναντήσεων.

Φαίνεται τώρα καθαρά η έννοια με την οποία η άμεση δημοκρατία είναι κοινωνική. Διέπει την παραγωγή της κοινωνικής ζωής και την αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος στην ολότητα των σχέσεων τους έτσι ώστε να διασφαλίζεται η ελευθερία του προσώπου στην πληρότητά της. Η κοινωνική εξουσία της άμεσης δημοκρατίας, όταν απαιτείται, διασφαλίζει την ελευθερία, με την επικούρεια έννοια της άρνησης της αναγκαιότητας και, εν προκειμένω, διασφαλίζει την κοινωνική ελευθερία σε αντίθεση με τον κοινωνικό καταναγκασμό. Λέω «όταν απαιτείται» γιατί σε αντίθεση με την αντιπροσωπευτική δημοκρατία που είναι μια σχέση *κρατικής εξουσίας*, η άμεση δημοκρατία *δεν είναι*, αντίστοιχα, σχέση κοινωνικής εξουσίας. Η άμεση δημοκρατία είναι *σχέση ανθρώπινης επικοινωνίας* οποία οριακά μόνο γίνεται σχέση εξουσίας. Και ποιά είναι αυτό το όριο; Η επίθεση στην κοινωνική ελευθερία —την ελευθερία του προσώπου στην πληρότητά της.

Μια παρατήρηση στο σημείο αυτό. Σε αντίθεση με την επικούρεια έννοια της ελευθερίας ως *άρνηση της αναγκαιότητας* υπάρχει η στωική έννοιά της ως *συνείδηση της αναγκαιότητας*: «εκείνον που θέλει οι μοίρες τον οδηγούν, εκείνον που δεν θέλει τον σέρνουν», έλεγε ο Κικέρωνας. Η παρατήρηση δε έχει ως στόχο τις «μοίρες» των αρχαίων στωικών αλλά την «ιστορία» των σύγχρονων «μαρξιστών» —των «μαρξιστών» και όχι του Μαρξ, η διδακτορική διατριβή του οποίου ήταν στον Επίκουρο. Η θεμελιώδης θέση των όσων λέγονται εδώ είναι ότι η ιστορία ούτε οδηγεί ούτε σέρνει κανέναν. Η ιστορία ορίζει εκείνην, ακριβώς, την κοινωνική αναγκαιότητα που ανατρέπει η ελευθερία προκειμένου να είναι κοινωνική ελευθερία, δηλαδή, ελεύθερη συνάντηση των ελεύθερων προσώπων. Είναι η *πολιτική εξουσία*, αυτή που τελικά —στο όνομα της ιστορίας— οδηγεί και σέρνει.

Με βάση τα παραπάνω θα μπορούσαμε, ίσως, να πούμε την *κοινωνική εξουσία* της άμεσης δημοκρατίας *αμυντική*, καθώς είναι η εξουσία που απαιτείται για τη διατήρηση της ελευθερίας του προσώπου στην πληρότητά της, σε αντίθεση με την *κρατική εξουσία*, ιδιωτική ή πολιτική, μέσω της οποίας επιτελείται η καταστολή της ελευθερίας του προσώπου με τον ένα ή τον άλλο τρόπο και που, με αυτήν την έννοια, είναι *επιθετική*. Αυτό που θα ήθελα να κρατήσω από την αντιδιαστολή των δύο είναι ότι η άμεση δημοκρατία υπάρ-

χει ως εξουσία μόνο απέναντι σε μιαν άλλη εξουσία που στρέφεται κατά της ελευθερίας του προσώπου. Οι πράξεις της άμεσης δημοκρατίας, ως πράξεις κοινωνικής εξουσίας, δεν είναι καθεαυτές εξουσιαστικές, σε αντίθεση με τις πράξεις της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας που, ως πράξεις κρατικής εξουσίας, είναι εξουσιαστικές καθεαυτές.

Και γιατί είναι έτσι τα πράγματα; Γιατί η κρατική εξουσία θεμελιώνεται στην ιδιοκτησία: την ατομική ιδιοκτησία των ιδιωτών και την κρατική ιδιοκτησία της πολιτείας. Και η ιδιοκτησία, ατομική ή κρατική, είναι μια πράξη εξουσιαστικού αποκλεισμού των άλλων από το αντικείμενό της. Το θέμα είναι πολύ μεγάλο, ας μείνουμε στην προηγούμενη νύξη συνοψίζοντάς την στον ακόλουθο αφορισμό: *η κοινωνική εξουσία αξιώνει την ελευθερία του προσώπου, η κρατική εξουσία αξιώνει την ιδιοκτησία*. Συμπληρώνοντάς τον με τον ακόλουθο ορισμό: *πρόσωπο* είναι το υποκείμενο ως τόπος της κοινωνικής ελευθερίας· *άτομο* είναι το υποκείμενο ως φορέας της ατομικής ιδιοκτησίας. Το υποκείμενο συγκροτείται σε πρόσωπο μέσω της ελευθερίας, το πρόσωπο εξατομικεύεται μέσω της ιδιοκτησίας.

Κεφαλαιοκρατικές είναι οι σχέσεις της ολοκληρωμένης εξατομίκευσης του προσώπου. Κατ' αυτές: οι κοινωνικές δυνάμεις, οι δυνάμεις παραγωγής της κοινωνικής ζωής στην ολότητά τους, διασπώνται σε υποκειμενικές ικανότητες και αντικειμενικές δυνατότητες· οι υποκειμενικές ικανότητες εξαντικειμενίζονται, εμπύπτοντας στην ιδιοκτησία του φορέα τους εξατομικεύοντάς τον σε εργάτη· η ιδιοκτησία των ικανοτήτων μεταβιβάζεται μέσω της αγοράς στην ατομική ή κρατική ιδιοκτησία των δυνατοτήτων· η ενότητα των κοινωνικών δυνάμεων αποκαθίσταται υπό την ιδιοκτησία των δυνατοτήτων, ατομική στην οικονομία της αγοράς ή κρατική στην κρατική οικονομία, την αναφερόμενη και ως «σοσιαλιστική».

Τα δημόσια σώματα της άμεσης δημοκρατίας

Προσεγγίζοντας την άμεση δημοκρατία με το παραπάνω πνεύμα, τη βλέπουμε να υπερβαίνει την κατά την κρατική εξουσία διάκριση ιδιωτικό/πολιτικό εμμένοντας στην κατά την ανθρώπινη επικοινωνία διάκριση προσωπικό/δημόσιο. Και, μάλιστα, ως δημοκρατία των προσώπων καθιστά τη διάκριση αυτή θεμελιώδη. Πώς γίνεται αυτό στην πράξη; Ποιά είναι τα δημόσια σώματα με τα οποία η άμεση δημοκρατία στον ενιαίο δημόσιο χώρο —έναν χώρο που δεν διαιρείται σε ιδιωτικό και πολιτικό— συνθέτει τις διαφορετικές δραστηριότητες που κατά την κρατική της συγκρότηση η κοινωνία διακρίνει σε ιδιωτικές και πολιτικές;

Κατά το αστικό κράτος, τα σώματα της δημόσιας εξουσίας διακρίνονται σε *ιδιωτικά* και *πολιτικά*, κατά τον ακόλουθο τρόπο. Ιδιωτικά είναι τα σώματα της *οικονομικής και ιδεολογικής εξουσίας*: οι κεφαλαιοκρατικές επιχειρήσεις σε κάθε τομέα παραγωγής της κοινωνικής ζωής, οι εκκλησίες κάθε αναγνωρισμένου από την πολιτεία θρησκευτικού δόγματος, και κάθε ιδεολογική συλλογικότητα που δεν εμπύπτει στις δύο προηγούμενες κατηγορίες. Πολιτικά, από την άλλη πλευρά, είναι τα σώματα της *πολιτικής εξουσίας*, τα νομοθετικά, εκτελεστικά και δικαστικά σώματα της πολιτείας και τα σώματα των πολιτών.

Ιδιαίτερη σημασία στο αστικό κράτος έχει το *παράδοξο του κόμματος*. Κατά το πρότυπο αστικό δημοκρατικό κράτος, η ιδεολογία με επίκεντρο τη θρησκεία ανήκει στη σφαίρα του ιδιωτικού. Το παράδοξο κόμμα, στο κράτος αυτό, είναι το ιδεολογικοπολιτικό κοινωνικό σώμα που είναι πολιτικό κατά την πολιτική του διάσταση και ιδιωτικό κατά την ιδεολογική. Το παράδοξο του κόμματος αποκαθιστά την ιδεολογικοπολιτική ενότητα της αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος. Αλλά το παράδοξο του κόμματος χαρακτηρίζει την αστική δημοκρατία όχι το αστικό κράτος εν γένει. Το παράδοξο αίρεται από την ΟΛΙΓΑΡΧΙΑ ΤΟΥ ΠΛΟΥΤΟΥ με την υπαγωγή της πολιτικής στην ιδιωτική εξουσία. Ενώ αντίστροφα, η ΠΟΛΙ-

ΤΙΚΗ ΟΛΙΓΑΡΧΙΑ, στο «αριστερό» και το «δεξιό» άκρο του πολιτικού φάσματος, αίρει το παράδοξο με την υπαγωγή της ιδιωτικής στην πολιτική εξουσία.

Η αντιπροσωπευτική δημοκρατία, λοιπόν τηρώντας τη διάκριση της πολιτικής από την ιδιωτική εξουσία —σε αντιδιαστολή με την ολιγαρχία που την υπερβαίνει— περιορίζεται στην πολιτική. Τι κάνει σε αντιπαράθεση η άμεση δημοκρατία υπερβαίνοντας τη διάκριση ιδιωτικής/πολιτικής εξουσίας με τον δικό της —δημοκρατικό και όχι ολιγαρχικό— τρόπο; Ποιά είναι τα κοινωνικά σώματα που της αντιστοιχούν;

Κατ' αρχήν, η άμεση δημοκρατία *αρνείται* τους δύο όρους της διάκρισης, δεν τους συνθέτει, υπάγοντας τον έναν στον άλλο. Και πώς γίνεται αυτό; Η απάντηση στο ερώτημα ολοκληρώνει τον κοινωνικό χαρακτήρα της άμεσης δημοκρατίας. Κατά τη θεμελιώδη της αρχή ως *δημοκρατία των προσώπων*, η άμεση δημοκρατία βρίσκεται σε αντίθεση με τον *εκπραγματισμό του προσώπου* που συνιστά ο εξαντικειμενισμός και η ατομική ιδιοκτησία των προσωπικών του ικανοτήτων και η υπαγωγή τους, μέσω της αγοράς, στην εξουσία του ιδιοκτήτη των δυνατοτήτων. Έτσι, λοιπόν, ολοκληρώνεται η άμεση δημοκρατία ως κοινωνική δημοκρατία: δεν στρέφεται μόνο κατά του πολιτικού χαρακτήρα της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας αλλά και κατά του κεφαλαιοκρατικού της χαρακτήρα. Η άμεση δημοκρατία δεν μπορεί να είναι κοινωνική στο επίπεδο της αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος αν δεν είναι και στο επίπεδο της παραγωγής της κοινωνικής ζωής. Συνεπώς: δεν είναι πολιτική ως προς την αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος, καθώς δεν είναι κεφαλαιοκρατική ως προς την παραγωγή της κοινωνικής ζωής.

Παραγωγή της κοινωνικής ζωής

Πηγαίνοντας με αυτό το πνεύμα στον οικονομικό χώρο, τον χώρο παραγωγής της κοινωνικής ζωής, βλέπουμε ότι η άμεση δημοκρατία συνδέεται σήμερα με ό,τι λέγεται «κοινωνική οικονομία» και αναπτύσσεται παράλληλα με την οικονομία του κεφαλαίου. Σύμφωνα με το ισχύον ευρωπαϊκό δίκαιο, η κοινωνική οικονομία έχει τρεις τομείς παραγωγής και δύο τομείς ανταλλαγής των προϊόντων της παραγωγής. Αρχίζοντας από την παραγωγή, ο πρώτος και θεμελιώδης τομέας είναι οι *Παραγωγικοί Συνεταιρισμοί*: η κοινωνική οικονομία είναι κατ' αρχήν η οικονομία των συνεταιρισμένων παραγωγών. Ακολουθούν οι *Οργανισμοί Κοινωνικής Αλληλοβοήθειας*, σε θέματα των όρων διαβίωσης. Και την κοινωνική οικονομία ολοκληρώνουν οι *Κοινωνικοί Σύλλογοι* στους τομείς της υγείας, της παιδείας και του πολιτισμού, στον οποίο εμπεριέχεται ο αθλητισμός, οι καλές τέχνες και ό,τι ολοκληρώνει την έννοια του τρόπου επικοινωνίας με τον οποίο συγκροτείται η κοινωνία σε σώμα. Ως προς την ανταλλαγή των προϊόντων της παραγωγής στις παραπάνω διαιρέσεις της, η κοινωνική οικονομία έχει δύο τομείς: του χρήματος και της δωρεάς, τον τομέα των χρηματικών και μη-χρηματικών ανταλλαγών.

Όταν, στο παραπάνω πνεύμα, οι παραγωγικοί συνεταιρισμοί τίθενται στο κέντρο της κοινωνικής οικονομίας ως αντικαπιταλιστικής οικονομίας στις σημερινές συνθήκες καλό είναι να θυμόμαστε τα λόγια του Μαρξ στην ιδρυτική διακήρυξη της πρώτης διεθνούς: «καλοδιάθετοι ευγενείς, φιλόανθρωποι αστοί φαφλατάδες και μια χούφτα πονηροί πολιτικοί οικονομολόγοι μετατράπηκαν μονομιάς σε εκθιαστές του ίδιου εκείνου συστήματος συνεταιριστικής εργασίας που είχαν προσπαθήσει να το πνίξουν στη γένεσή του, που το είχαν χλευάσει σαν ουτοπία ονειροπόλου και που το είχε αναθεματίσει σαν αίρεση σοσιαλιστή.» Η υπενθύμιση προετοιμάζει την ερώτηση: πώς και η ευρωπαϊκή νομοθεσία ανέχεται σήμερα την κοινωνική οικονομία; Υπάρχουν πολλές απαντήσεις, μια από τις οποίες είναι ότι η κοινωνική οικονομία αντικαθιστά το κοινωνικό κράτος στην αντιμετώπιση των συνεπειών της οικονομικής κρίσης. Αλλά το σημαντικότερο της υπενθύμισης δεν είναι στο ότι μια «χούφτα πονηρών» εκθείαζε τότε το «σύστημα συνεταιριστικής εργασίας» αλλά

το ότι στη γένεσή του το είχε «χλευάσει» σαν «ουτοπία» και το είχε «αναθεματίσει» σαν «αίρεση». Καθώς, όπως λέει ο Μαρξ στο ίδιο κείμενο, το συνεταιριστικό κίνημα ήταν η δεύτερη «και ακόμα μεγαλύτερη» νίκη της «οικονομίας της εργασίας» ενάντια στην «οικονομία του κεφάλαιου» (η πρώτη ήταν το δεκάωρο). Η κοινωνική οικονομία με βάση τη συνεταιριστική εργασία δεν είναι μόνο σανίδα σωτηρίας στο μέσο της θύελλας της οικονομικής κρίσης. Ας μείνουμε εδώ.

Αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος

Αν η κοινωνική οικονομία είναι η σημερινή απάντηση της άμεσης δημοκρατίας στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής της κοινωνικής ζωής, πώς απαντάει η κοινωνική δημοκρατία στον κρατικό τρόπο αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος; Η απάντηση, ακολουθεί τη θεμελιώδη αρχή υπέρβασης της εξουσιαστικής διάκρισης ιδιωτικό/πολιτικό. Η κοινωνική δημοκρατία απαντάει στον κρατικό διχασμό της κοινωνικής αναπαραγωγής σε ιδιωτική-ιδεολογική αναπαραγωγή των υποκειμένων και πολιτική αναπαραγωγή των σχέσεων με την υπέρβαση της διαφοράς των δύο συνθέτοντάς τες στη δημόσια αναπαραγωγή του συστήματος.

Και ποιά είναι τα κοινωνικά σώματα της ενότητας αυτής; Αν, όπως μας έχει παραδοθεί, η κοινωνική οικονομία είναι η ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΤΩΝ ΣΥΝΕΤΑΙΡΙΣΜΕΝΩΝ ΠΑΡΑΓΩΓΩΝ, η κοινωνική δημοκρατία, κατά την ίδια παράδοση, είναι η ΣΥΜΒΟΥΛΙΑΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ. Όπου «Συμβούλιο» είναι ο γενικός όρος για τις δημόσιες συναντήσεις των προσώπων, με περιεχόμενο την αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος, για ένα συγκεκριμένο κάθε φορά θέμα χωρίς απριόρι διαχωρισμούς του είδους ιδεολογία/πολιτική, και με τη διαδικασία της άμεσης δημοκρατίας ως δημοκρατίας προσώπων (όχι αντιπροσώπων).

Αλλά τα Συμβούλια, με την παραπάνω έννοια του όρου, είναι η αρχή της απάντησης στο ερώτημα του με ποιο τρόπο το κοινωνικό σύστημα αναπαράγεται μέσω της άμεσης δημοκρατίας. Ανακύπτει ένα πλήθος θεμάτων. Ας τα κατατάξουμε σε δύο κατηγορίες. Πρώτα είναι τα θέματα της *λειτουργίας* των δημόσιων σωμάτων της άμεσης δημοκρατίας: πώς διακρίνονται σώματα αυτά με βάση τη λειτουργία τους. Ακολουθούν τα θέματα της *δομής*: μορφές, σύνδεση και ιεραρχία των σωμάτων. Ας τα δούμε με τη σειρά.

Αρχίζουμε με τη *λειτουργία*, συγκρίνοντας τα σώματα της συμβουλευτικής δημοκρατίας με τα πολιτειακά σώματα του κράτους. Θεμελιώδης στα πολιτειακά σώματα είναι οι λειτουργίες της κρατικής εξουσίας. Αποσπώντας τη δικαστική λειτουργία της εξουσίας, που έχει ιδιαίτερη θέση απέναντι στις δύο άλλες, μένουν δύο ειδών πολιτειακά σώματα: της *νομοθετικής* και της *εκτελεστικής* λειτουργίας της εξουσίας. Ο όρος «εργαζόμενα σώματα», που έχει αποδοθεί στα σώματα της συμβουλευτικής δημοκρατίας, είναι δηλωτικός της υπέρβασης της λειτουργικής αυτής διάκρισης ως καθοριστικής στη συγκρότηση των συμβουλευτικών σωμάτων. Αυτό δεν σημαίνει κατάργηση της νομοθετικής λειτουργίας. Σημαίνει κατάργηση της διαίρεσης των σωμάτων σε *νομοθετικά* και *εκτελεστικά*. Σε τί, κατά συνέπεια, αντιστοιχεί η διαίρεση των συμβουλευτικών σωμάτων σε *Συνελεύσεις* και *Επιτροπές*; Οι Συνελεύσεις επιτελούν έργο *νομοθετικό* και *στρατηγικά εκτελεστικό*. Ενώ οι Επιτροπές επιτελούν έργο τακτικά εκτελεστικό. Δηλαδή, οι Συνελεύσεις ορίζουν τους κανόνες και τη στρατηγική της αναπαραγωγικής πράξης· ενώ οι Επιτροπές, στο ορισμένο από τις Συνελεύσεις πλαίσιο, ορίζουν την ταχτική και πράττουν ανάλογα.

Ως προς τη *δομή* τώρα των σωμάτων της συμβουλευτικής δημοκρατίας, το κεντρικό πρόβλημα είναι το αναγκαστικά περιορισμένο μέγεθος των συμβουλευτικών σωμάτων. Ως συναντήσεις συνομιλούντων προσώπων, ως σώματα διαλόγου, τα σώματα αυτά έχουν περιορισμένο μέγεθος. Η λύση του προβλήματος αυτού της άμεσης δημοκρατίας έχει δύο

κατευθύνσεις. Πρώτα, ορίζεται ο *μέγιστος αριθμός* των μελών της συνέλευσης. Έπειτα, με βάση τον αριθμό αυτόν, ορίζονται τα *σύνολα των συνελεύσεων* και η *ιεραρχία* των συνόλων αυτών, ώστε να εξαντλούνται τα ενεργά μέλη του αναπαραγόμενου κοινωνικού συστήματος.

Ο θεσμός της εκπροσώπησης

Το μείζον ζήτημα στην παραπάνω λύση είναι η ιεραρχική σύνδεση των συνελεύσεων. Η σύνδεση αυτή απαιτεί έναν θεσμό, ομολογο αλλά ουσιαστικά διαφορετικό, του θεσμού της *αντιπροσώπησης*: τον θεσμό της *εκπροσώπησης*. Η επόμενη στην ιεραρχία συνέλευση αποτελείται από τους εκπροσώπους των αμέσως προηγούμενων συνελεύσεων. Η εκπροσώπηση είναι ανακλητή και θεματικά καθορισμένη: ο εκπρόσωπος, υπό την επιτήρηση της συνέλευσης που τον έχει ορίσει ως εκπρόσωπό της, προωθεί συγκεκριμένες αποφάσεις της. Δεν θα αναπτύξω εδώ τον θεσμό της εκπροσώπησης. Θα αρκεστώ στη βασική συνθήκη της σχέσης του με την ιεραρχική σύνδεση των συνελεύσεων: η ιεραρχία πρέπει να είναι μικρή, γιατί αλλιώς θα χαθεί στο δρόμο το νόημα της εκπροσώπησης.

Σημαντική συνέπεια της συνθήκης αυτής, σε συνδυασμό με το περιορισμένο μέγεθος των συνελεύσεων είναι ότι για να αναπαραχθεί με άμεσα δημοκρατικό τρόπο ένα κοινωνικό σύστημα πρέπει να έχει περιορισμένο μέγεθος. Ποιο είναι το μέγεθος αυτό; Σε αντιστοιχία με την τριαδική δομή του αναδυόμενου σύγχρονου κράτους, τοπική, εθνική και υπερεθνική, είναι φανερό ότι το *πρωτογενές μέγεθος* του άμεσα δημοκρατικά αναπαραγόμενου κοινωνικού συστήματος δεν υπερβαίνει το μέγεθος της τοπικής δομής του αναδυόμενου κράτους —το μέγεθος της πόλης. Ο *δήμος* είναι το θεμέλιο της άμεσης δημοκρατίας, όχι το *έθνος*. Ο όρος δημοκρατία επανακτά την αρχική του σημασία. Σε αυτό το θεμέλιο, οικοδομείται ένα σύστημα πόλεων, *πρωτογενές, ομοσπονδιακό και συνομοσπονδιακό* που αναπτύσσεται στο πλαίσιο της κοινωνικής οικουμενικότητας κατ' αντιστοιχία και αντίθεση προς το σύστημα των *τοπικών, εθνικών και υπερεθνικών* κρατικών δικτυώσεων που αναπτύσσεται στο πλαίσιο της κεφαλαιοκρατικής παγκοσμιοποίησης. Και η αντίθεση αυτή είναι διαλεκτική, καθώς οι αντίθετοι όροι έχουν κοινά σημεία.

Αυτά λοιπόν ήταν έως εδώ τα σώματα της άμεσης δημοκρατίας: Παραγωγικοί Συνεταιρισμοί, Οργανισμοί Κοινωνικής Αλληλοβοήθειας και Κοινωνικοί Σύλλογοι, για την παραγωγή της κοινωνικής ζωής· και πολλαπλότητα ιεραρχημένων Συνελεύσεων και Επιτροπών Πόλης, σε πρωτογενές επίπεδο, ομοσπονδιακό και συνομοσπονδιακό επίπεδο για την αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος. Αυτό είναι όλο; Όχι, λείπει κάτι ιδιαίτερα σημαντικό —το σημαντικότερο ίσως. Είναι η διαδικασία διαμόρφωσης των αποφάσεων στην άμεση δημοκρατία. Φτάνουμε έτσι στο επόμενο και τελικό θέμα των όσων λέγονται εδώ για την άμεση δημοκρατία.

Κοινωνικά δίκτυα

Κεντρική στην άμεση δημοκρατία, ως δημοκρατία προσώπων, είναι η προσωπική συμμετοχή όλων. Αλλά, ως προς την παραγωγή της κοινωνικής ζωής, αυτό δεν σημαίνει ότι όλοι μετέχουν σε όλα, ότι κάθε άνθρωπος μπορεί να εργαστεί σε οποιαδήποτε θέση: ως γεωργός, μηχανικός, γιατρός, μαθηματικός και ό,τι άλλο θα επιθυμούσε. Υπάρχει ένας δεδομένος καταμερισμός της εργασίας και ο κάθε άνθρωπος μετέχει στην παραγωγή της κοινωνικής ζωής από τη θέση του σε μια επαγγελματική ενότητα του καταμερισμού αυτού. Υπάρχει, όμως, μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στην παραγωγή της κοινωνικής ζωής και την αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος σε ό,τι αφορά στον καταμερισμό της εργασίας. Και η διαφορά αυτή διακρίνει τα δύο συστήματα δημοκρατίας. Στην πολιτική δημοκρατία, ως αντιπροσωπευτική δημοκρατία, τίθεται το ερώτημα αν ο αντιπρόσωπος κα-

τέχει μια επαγγελματική θέση στον καταμερισμό της εργασίας, τη θέση του εξ επαγγέλματος πολιτικού. Στην κοινωνική δημοκρατία, ως δημοκρατία προσώπων, το ερώτημα δεν τίθεται, γιατί το κάθε μέλος του δημοκρατικά αναπαραγόμενου κοινωνικού συστήματος μετέχει, εφόσον θέλει, σε ένα από τα βασικά σώματα της αναπαραγωγής: τη Συνέλευση. Και η αντιπροσωπευτική δημοκρατία δίνει θετική απάντηση στο ερώτημά του επαγγελματισμού. Αν και η απάντηση αυτή δεν έχει —δεν επιτρέπεται για λόγους ιδεολογικούς να έχει— θεσμικό χαρακτήρα. Η απάντηση είναι ότι η πολιτική υπάρχει ως επάγγελμα και ότι ο αντιπρόσωπος δεν μπορεί να είναι αξιόπιστος αν δεν είναι επαγγελματίας πολιτικός. Αυτό άλλωστε είναι και το σκεπτικό της αντίθεσης που αναπτύσσεται στο εσωτερικό της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας προς τη λεγόμενη αμεσοδημοκρατική εκδοχή της, την εκδοχή των δημοψηφισμάτων και της συμμετοχής των πολιτών όπως την είδαμε στην αρχή: αν ο πολιτικός δεν αφεθεί απερίσπαστος στην επαγγελματική του εργασία, και, κατά μείζονα λόγο αν οι μη-επαγγελματίες αδαείς τον υποκαταστήσουν στις πολιτικές αποφάσεις, η δημοκρατία κινδυνεύει.

Αλλά η άρνηση της επαγγελματικής πολιτικής αφήνει ένα κενό στην άμεση δημοκρατία ως τρόπο αναπαραγωγής. Και το κενό αυτό διπλασιάζεται καθώς το περιεχόμενο της αναπαραγωγής κατά την άμεση δημοκρατία που είναι δημοκρατία κοινωνική, είναι ολικό: είναι αναπαραγωγή υποκειμένων και σχέσεων, είναι —κατά τους ομόλογους κρατικούς όρους— ιδεολογικό και πολιτικό, δεν είναι μόνο πολιτικό, όπως είναι το περιεχόμενο της αναπαραγωγής κατά την αντιπροσωπευτική δημοκρατία που είναι πολιτική δημοκρατία. Διπλασιάζεται λοιπόν το κενό, καθώς δεν προκύπτει μόνο από την άρνηση των επαγγελματιών της πολιτικής αλλά και των επαγγελματιών της ιδεολογίας.

Κλείνω με την αναπτυσσόμενη τα τελευταία χρόνια πρόταση κάλυψης του κενού. Το ερώτημα είναι πώς θα αποκτήσει το πλήθος των ενεργών μελών ενός κοινωνικού συστήματος στο μέγεθος μιας πόλης τις γνώσεις που απαιτεί η συμμετοχή του στις Συνελεύσεις της άμεσης δημοκρατίας και στις Εκτελεστικές Επιτροπές των αποφάσεών τους. Η απάντηση συνδέεται με το ζήτημα της *διαμόρφωσης των αποφάσεων* στην άμεση δημοκρατία που αναφέρθηκε πριν. Η σύντομη απάντηση στο ερώτημα είναι ότι οι συνελεύσεις και οι επιτροπές λαμβάνουν αποφάσεις που διαμορφώνονται εκτός αυτών μέσα σε ένα κοινωνικό δίκτυο ομάδων εργασίας. Και τα δύο σημεία της απάντησης είναι κρίσιμα. Πρώτο σημείο: οι *Ομάδες Εργασίας*, ως σώματα διαμόρφωσης των αποφάσεων, συμπληρώνουν τις *Συνελεύσεις* και τις *Επιτροπές* που είναι τα σώματα που παίρνουν τελικά τις αποφάσεις. Δεύτερο σημείο: συγκροτούνται *Κοινωνικά Δίκτυα* με κόμβους τις ομάδες εργασίας.

Και τι είναι αυτά τα κοινωνικά δίκτυα; Ακολουθούν τέσσερις αρχές, που αντιδιαστέλλουν τα *δίκτυα* από τις *οργανώσεις* —η αντιδιαστολή αυτή είναι κρίσιμη για την ύπαρξη της άμεσης δημοκρατίας— και αρκούν για τον ορισμό τους.

Πρώτη αρχή

— *Οι σχέσεις στο Κοινωνικό Δίκτυο είναι ανοιχτές. Το Κοινωνικό Δίκτυο δεν έχει μέλη.*

Σε κάθε Ομάδα Εργασίας συμμετέχουν, αυτοεπιλεγόμενοι, όσοι συμφωνούν με τις αρχές του Κοινωνικού Δικτύου και την προγραμματισμένη από κοινού εργασία, για όσο χρόνο απαιτεί η εργασία.

Δεύτερη αρχή

— *Οι σχέσεις στο Κοινωνικό Δίκτυο είναι σχέσεις προσώπων: δεν υπάρχουν εκπρόσωποι*

Οι μετέχοντες, όσο βρίσκονται στον χώρο του δικτύου, ούτε είναι εκπρόσωποι ούτε έχουν εκπροσώπους. Αν υπάρχει εκπροσώπηση αλλού, αίρεται με την είσοδο στον χώρο του δικτύου. Στο Κοινωνικό Δίκτυο οι άνθρωποι αναγνωρίζονται ως πρόσωπα και μόνο.

Τρίτη αρχή

— Στο κοινωνικό Δίκτυο δεν ασκείται κανονιστική και διοικητική εξουσία

Οι σχέσεις του Κοινωνικού Δικτύου είναι σχέσεις επικοινωνίας και συντονισμού της επιτελούμενης στις ομάδες του εργασίας. Το Κοινωνικό Δίκτυο, όμως, έχει καταστατικές αρχές, που διέπουν την εργασία αυτή.

Τέταρτη αρχή

— Στο Κοινωνικό Δίκτυο δεν ασκείται πειθαρχική εξουσία.

Η συνοχή της εργασίας των ομάδων του Κοινωνικού Δικτύου στηρίζεται στον καταμερισμό της εργασίας και την ελεύθερη συνεργασία. Η πειθαρχία είναι ελεύθερη αμοιβαία πειθαρχία και αυτοπειθαρχία.

Φτάσαμε στο τέλος. Θα ήθελα κλείνοντας να κάνω μια εμπειρική παρατήρηση. Δύο είναι οι καθοριστικοί όροι για την ανάπτυξη της άμεσης δημοκρατίας: Πρώτον, η παράλληλη συγκρότηση σωμάτων παραγωγής της κοινωνικής ζωής και αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος. Δηλαδή, η λειτουργία των Συνελεύσεων και των Επιτροπών σε συνάρτηση με Παραγωγικούς Συνεταιρισμούς, Οργανισμούς Κοινωνικής Αλληλοβοήθειας και Κοινωνικούς Συλλόγους. Δεύτερον, η συμπλήρωση των Συνελεύσεων και των Επιτροπών που παίρνουν τις αποφάσεις με τα Κοινωνικά Δίκτυα που διαμορφώνουν τις αποφάσεις. Χωρίς τις δύο αυτές προϋποθέσεις, οι Συνελεύσεις και οι Επιτροπές όχι μόνο στερούνται κάθε ελπίδας ανάπτυξης τους σε σώματα της κοινωνικής δημοκρατίας αλλά εμπεριέχουν εκείνους ακριβώς τους όρους που τις μετατρέπουν σε ανεξέλεγκτα όργανα της —αριστερής και δεξιάς— πολιτικής ολιγαρχίας.