

**Τόποι, Δρόμοι,
Περάσματα Ελευθερίας
και Κοινά**



**μια γενεαλογία των
χωρικών χειραφετητικών
αναπαραστάσεων**

Μιχαήλ Ταβλαδωράκης
Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Αθηνά Σταυρίδου

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

Τόποι, Δρόμοι, Περάσματα Ελευθερίας και Κοινά:

**Μια Γενεαλογία των Χωρικών Χειραφετητικών
Αναπαραστάσεων**

Σπουδαστής: Μιχαήλ Ταβλαδωράκης
Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Αθηνά Σταυρίδου
Επιτροπή: Σταύρος Σταυρίδης, Νικόλαος Ίων Τερζόγλου

Αθήνα – Οκτώβρης 2016

Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών ΕΜΠ
Αρχιτεκτονική – Σχεδιασμός του Χώρου
Κατεύθυνση Α: Σχεδιασμός – Χώρος - Πολιτισμός

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	3
Τόποι->Δρόμοι Ελευθερίας	
1.1 Πόλη και ουτοπία	8
1.2.Ο Lefebvre και οι καταστασιακοί	11
1.3 Constant: Νέα Βαβυλώνα, μια νομαδική πόλη	18
1.4. Πόλη και χειραφέτηση	21
Δρόμοι->Περάσματα Ελευθερίας	
2.1. Deleuze: “Χωρική” κοινωνική θεωρία	24
2.2. Νομαδισμός και Μηχανές του πολέμου	26
2.3. Γίνεσθαι-μειονοτικό και Γραμμές Διαφυγής	30
2.4 Για μια χωρικότητα της χειραφέτησης	35
Παρένθεση	
3. Δυνητικότητα και δυνατότητα	38
Τα κοινά και ο χώρος	
4.1. Εισαγωγή	45
4.2. Από τον δικτυακό χώρο του Κεφαλαίου στον δικτυακό χώρο της εργασίας	47
4.3. Κοινά και δημόσιος χώρος	56
4.4. Κινητοποιήσεις του κοινού χώρου	63
4.5. Ο χώρος του καρναβαλιού και ο κοινός χώρος	69
4.6. Δημόσια σφαίρα, μειονότητες και κοινά	73
4.7. Τα κοινά ως περίπου αντικείμενα	78
Τόποι, Δρόμοι, Περάσματα Ελευθερίας και Κοινά	82
βιβλιογραφία	87

Εισαγωγή

“Είναι τρεις μάλλον οι τρόποι με τους οποίους η συλλογική φαντασία μορφοποίησε την όψη του μέλλοντος ως συνθήκη απελευθέρωσης ενεργοποιημένοι από την νεωτερική έφοδο(...) Σύμφωνα με την πρώτη εκδοχή, η ανθρώπινη απελευθέρωση θα συμβαίνει στο εσωτερικό μιας απελευθερωμένης και απελευθερωτικής επικράτειας.(...) Η δεύτερη εκδοχή φαντάζεται την ελευθερία ως συνθήκη ανεμπόδιστων μετακινήσεων.(...) Τέλος, η τρίτη εκδοχή εμφανίζει την ελευθερία ως ενεργητική συμμετοχή στην διάνοιξη περασμάτων, στην γέννηση διασταυρώσεων, στην παραγωγή περιοχών με πέρατα όρια, στις οποίες το κυρίαρχο απελευθερωτικό στοιχείο είναι η επικοινωνία. (...)”¹

Σταύρος Σταυρίδης

Στα πλαίσια της νεωτερικότητας αναπτύχθηκαν ουτοπίες που είτε αφορούσαν σχεδιαστικές προθέσεις είτε κοινωνικές διαδικασίες είτε και τα δύο. Οι ουτοπίες αυτές ήταν έτερες σε σχέση με το ηγεμονεύον παράδειγμα της εποχής, και ως τέτοιες ήταν η

1 Σταύρος Σταυρίδης, *Μετέωροι Χώροι της Ετερότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2010, σελ. 158-159

καθεμιά κομμάτι μιας κριτικής στην νεωτερικότητα. Παράλληλα οι ουτοπίες ήταν μέρος μιας διαδικασίας κίνησης προς το μέλλον με δύο βασικά πρόσημα. Το ένα ήταν αυτό της χειραφέτησης και το άλλο αυτό της τεχνικο-επιστημονικής προόδου, ενώ ενίοτε το ένα σκέλος δεν διαχωριζόταν σαφώς από το άλλο. Η περιοδολόγηση της ίδιας της εξέλιξης του χειραφετητικού παραδείγματος ως μιας κριτικής στην νεωτερικότητα, εμπεριέχει ιστορικούς σταθμούς – απόπειρες αναπαράστασης της ελευθερίας, οι οποίοι αποτελούν τους κόμβους ενός δικτύου ουτοπιών που είναι ασύγχρονοι.² Με αυτήν την έννοια η περιοδολόγηση θα μπορούσε να δώσει την θέση της σε μια δικτυακή αρχαιολογία όπου η ιστορική κίνηση δεν περιγράφεται με όρους εξελικτικούς, αλλά από ένα σύνολο ουτοπιών-σταθμών που είναι ιστορικά ασυνεχές, και μη διαδοχικό, όπου ο κάθε κόμβος ιεραρχείται όχι με όρους χρονολογικής εγγύτητας αλλά με όρους βαθμού ταύτισης με μια συγκεκριμένη κριτική στην νεωτερικότητα ή μια κριτική της ουτοπίας σαν νοητικό εργαλείο. Τα παραδείγματα που επιλέγονται στην παρούσα εργασία είναι κατά συνέπεια ένα μικρό και αποσπασματικό μέρος μιας συνολικότερης ιστορικής υπόθεσης και για αυτό η εργασία θα περιοριστεί στην περιγραφή μιας γενεαλογίας, από την δεκαετία του '60 μέχρι σήμερα.

Οι ουτοπίες σαν εικόνες ενός τόπου ελευθερίας κυριαρχούν μέχρι την δεκαετία του '60 αλλά αρκετά σύντομα αποκτούν αρχαϊκό χαρακτήρα. Ωστόσο το μετέπειτα τέλος των μεγάλων αφηγήσεων δεν σημαίνει και το τέλος του στοχασμού πάνω στο ζήτημα της κοινωνικής χειραφέτησης και προόδου. Αν οι ουτοπίες

2 Το παραπάνω σχήμα είναι μια αφαίρεση της μεθόδου προσέγγισης του Max Horkheimer και του Theodor Adorno, στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Η κριτική που ασκούν στην νεωτερικότητα εκφράζεται μέσω παραδειγμάτων που προηγούνται ιστορικά πολύ πέραν της εποχής του Διαφωτισμού. Οι συγγραφείς επανασημασιοδοτούν τα έργα του Ομήρου και του Shakespeare για να φτάσουν τελικά και στον Νίτσε, εντάσσοντάς τα ως κόμβους μιας αρχαιολογίας του Διαφωτισμού. Ο Διαφωτισμός αναλύεται τελικά ως μια ιστορική τάση / διαδικασία που διαπερνά το σύνολο των πολιτιστικών περιόδων της ανθρωπότητας ενώ παράλληλα ο ίδιος διαπερνάται από “εσωτερικές” τάσεις, με βάση το δίπολο χειραφέτηση / ολοκληρωτισμός (φασισμός).

κατέρρευσαν ή έχασαν την αίγλη τους αυτό οφείλεται στο ότι μάλλον έπαψαν να είναι χρήσιμες, ιστορικά. Οι ουτοπίες δεν ήταν μόνο ιδέες και εικόνες αλλά μέρος ενός μηχανισμού μετάβασης, ενός τρόπου κοινωνικής εξέλιξης. Κατά μια έννοια η ίδια η κοινωνική εξέλιξη οδήγησε σε μια μετάλλαξη του μηχανισμού μετάβασης στο μέλλον. Νέες χειραφετητικές εικόνες θα παραχθούν, που αντιστοιχούν σε διαφορετικές χωρικές αναπαραστάσεις και σε διαφορετικές κριτικές στην νεωτερικότητα. Μια νεωτερικότητα που και αυτή αποκτά άλλα χαρακτηριστικά, καθώς γίνεται η μετάβαση στην μεταβιομηχανική ή δικτυακή κοινωνία.

Στην παρούσα έρευνα θα επιχειρηθεί να γίνει μια γενεαλογία της τροπικότητας παραγωγής αυτών των χωρικών αναπαραστάσεων, ξεκινώντας από την περίοδο των “τελευταίων” σχεδιαστικών ουτοπιών και φτάνοντας στο σήμερα και στην έννοια των κοινών. Στόχος είναι να βρεθεί μια συνέχεια (στα πλαίσια της χειραφετητικής υπόθεσης) παρά την χρονική, φιλοσοφική και ιστορική διακριτότητα των περιπτώσεων που μελετώνται. Βασική υπόθεση της έρευνας είναι πως, από διαφορετική κάθε φορά αφετηρία, την απομάκρυνση από το ουτοπικό παράδειγμα ως τόπο-προορισμό ακολουθεί μια εστίαση σε πιο ενικές, ανοικτές και κατευθυντικές τοπολογίες. Πρόκειται για τον στοχασμό ενός δυνητικού χώρου, που βρίσκεται (μεταξύ άλλων “ενδιάμεσων”) στο “ενδιάμεσο” παρόντος και μέλλοντος. Υπό αυτό το πρίσμα τα κοινά μπορούν να ιδωθούν σε συνέχεια των προηγούμενων παραδειγμάτων και σαν κατεξοχήν υβριδικά ή περίπου αντικείμενα. Σαν αποτέλεσμα της μετατόπισης του χειραφετητικού οραματισμού και ως μια υπέρβαση του παραδείγματος των ουτοπιών αλλά και των μετέπειτα σχημάτων που πραγματεύονταν την ουτοπία ή την απόκρουσή της.

Αντικείμενο της έρευνας είναι αρχικά, οι περιπτώσεις του Lefebvre, των καταστασιακών και του Constant ως στιγμιότυπα μιας μετάβασης στο παράδειγμα-εικόνα των τόπων ελευθερίας σε αυτό των δρόμων ελευθερίας. Η δεύτερη ενότητα αφορά την

“χωρική” θεωρία των D&G (Guilles Deleuze & Felix Guattari), ως μια μετάβαση από την λογική του δρόμου ελευθερίας στο πέρασμα ελευθερίας. Τρίτος σταθμός (και παρένθεση) είναι η έννοια της δυναμικότητας, σε αντιπαράθεση με την έννοια του δυνατού (Deleuze, Pierre Levy). Μια έννοια που μπορεί να συνεισφέρει σε μια άλλη διαδικασία περιγραφής της εξέλιξης ή του στοχασμού του μέλλοντος, διαφορετική από το παράδειγμα των ουτοπιών, που συνέχει αλλά ταυτόχρονα διαχωρίζει τις δύο προηγούμενες ενότητες. Τέλος θα γίνει μια απόπειρα στοχασμού των κοινών στην χωρική τους διάσταση και την σύγκριση και συσχέτιση τους με τις τρεις αναπαραστάσεις ελευθερίας (τόποι-δρόμοι-περάσματα).

Σε πολλά σημεία της παρούσας εργασίας διατυπώνονται σχόλια τα οποία, αποσπασματικά, θα μπορούσαν να ειπωθούν σαν αυτούσια κριτική. Η παρούσα έρευνα δεν φιλοδοξεί κάτι τέτοιο, δηλαδή να ασκήσει κριτική στο έργο των Lefebvre ή των D&G, αλλά να κάνει μια σύγκριση, και μάλιστα όχι συνολική, αλλά στην βάση μιας αφαίρεσης. Οι επιμέρους ιδέες και έννοιες των στοχαστών αυτών κάθε άλλο παρά ομοειδής ή συγκρίσιμες είναι. Ωστόσο στο κάθε σχήμα αναδεικνύονται διαφορετικές χωρικές αναπαραστάσεις της χειραφέτησης, και υπό αυτό το πρίσμα γίνεται η σύγκριση μεταξύ τους. Η ανάλυση έχει σαν στόχο να διευκρινιστούν οι όροι και τα όρια συγκρότησης των χειραφετητικών σχημάτων που εξάγονται. Κατά τα άλλα, οι δύο αυτοί κόμβοι σύγκρισης σίγουρα δεν εξαντλούν μια πιο συνολική ιστορική τεκμηρίωση.

Η σκοπιμότητα κατάληξης της μελέτης στο θέμα των κοινών βασίζεται στην υπόθεση πως αφενός τα κοινά αποτελούν ενός είδους εποικοδόμημα της αστακής μεταβιομηχανικής κοινωνίας, και ιδιαίτερα όσον αφορά τα αστικά κοινά, την δημόσια σφαίρα και τον χώρο, επικαιροποιούν την προβληματική του δικαιώματος στην πόλη. Αφετέρου, η έννοια των κοινών ως καταλύτες άλλων κοινωνικών σχέσεων (μπορεί να) αναπαράγει μια χωρική τροπικότητα που προσομοιάζει σε βασικά σημεία και έννοιες των

D&G (και αυτό πέραν μιας απλής επισήμανσης της επιρροής που άσκησαν οι δύο αυτοί θεωρητικοί στους N&H (Antonio Negri και Michael Hardt), δύο βασικούς στοχαστές των κοινών στην χειραφετητική τους διάσταση).

Σε κάθε περίπτωση η έννοια των κοινών είναι αρκετά πρόσφατη και εξακολουθεί να ενέχει πολλαπλές νοηματοδοτήσεις. Απόπειρα της εργασίας είναι να σηματοδοτήσει τα κοινά ως έναν πιο σύγχρονο κόμβο μιας διαδρομής που έχει σαν αφετηρία τις κλασικές ουτοπίες του 19ου αιώνα. Κατά μια έννοια τα κοινά συμπυκνώνουν σήμερα, σε χρόνο ενεστώτα, τον πλούτο μιας ιστορικής ουτοπικής προβληματικής. Μια γενεαλογία προηγούμενων κόμβων μπορεί να αναδείξει τυπικές χωρικές αναπαραστάσεις ελευθερίας ως “ιστορικές ιζηματογενέσεις” που συνοδεύουν την, ίσως μέχρι σήμερα, υπόγεια ροή του ποταμού που λέγεται κοινωνική χειραφέτηση.

Τόποι -> Δρόμοι Ελευθερίας

1.1 Πόλη και ουτοπία.

“Η ουτοπική μορφή είναι αφ’εαυτής στοχασμός, στο επίπεδο της αναπαράστασης, της ριζικής διαφοράς, της ριζικής ετερότητας και της συστημικής φύσης της κοινωνικής ολότητας, σε βαθμό που να μην μπορούμε να φανταστούμε οποιαδήποτε θεμελιώδη αλλαγή στην κοινωνική μας ύπαρξη που να μην έχει εκσφενδονίσει ουτοπικά οράματα σαν ένα πλήθος σπινθήρων από έναν κομήτη. Άρα, η θεμελιώδης δυναμική κάθε ουτοπικής πολιτικής (ή κάθε πολιτικού ουτοπισμού) θα έγκειται πάντα στην διαλεκτική της ταυτότητας και της διαφοράς, στον βαθμό που μια τέτοια πολιτική αποσκοπεί στο να συλλαμβάνει με την φαντασία, ενίοτε δε ακόμη και να πραγματώσει, ένα σύστημα που διαφέρει ριζικά από το παρόν.”³

Fredric Jameson

Διαχρονικά, η φιλοσοφία διαπερνιόνταν από δύο βασικούς καταστατικούς άξονες: του τι είναι ο κόσμος και πως πρέπει να ζει ο άνθρωπος. Με αφετηρία αυτό το υπεραπλουστευτικό σχήμα, κυρίως το δεύτερο ερώτημα σχετίζεται και με το πως πρέπει να οργανώνεται μια κοινωνία, δηλαδή με την πολιτική. Η ουτοπία ήταν ανέκαθεν ένα τέτοιο πολιτικό ζήτημα που αφορά την αναπαράσταση μιας ιδεατής πολιτικής οργάνωσης, και συχνά, της οργάνωσης της πόλης. Η πολιτική σημασία της ουτοπίας διαπερνάται και αυτή με την σειρά της από διάφορες ιστορικές διακυμάνσεις, όπως η κριτική του Μάρξ στους ουτοπιστές σοσιαλιστές, η κριτική του Lefebvre στον μη επαναστατικό ουτοπισμό ή “το τέλος των μεγάλων αφηγήσεων” την δεκαετία του 80 και την ταύτιση της ουτοπίας με τον ολοκληρωτισμό, ή σύγχρονες ακαδημαϊκές διακρίσεις μεταξύ πολιτικών και τεχνολογικών ουτοπιών.⁴ Εδώ δεν προσεγγίζεται τόσο η έννοια της ουτοπίας ιστορικά αλλά εξετάζονται τα ουτοπικά σημεία ως

3 Fredric Jameson, *Οι Αρχαιολογίες του Μέλλοντος: Η Επιθυμία που λέγεται Ουτοπία*, σελ. 19

4 Christina Contandriopoulos, *Introduction: Architecture and Utopia in the 21st-Century*, περ. *Journal of Architectural Education* Volume 67, London 2013, σελ. 3-6

απόπειρες αμφισβήτησης των παλιών και ανάπτυξης νέων κατηγορημάτων, σε συνθήκες κρίσης προηγούμενων ιστορικών περιόδων. Αφετηρία είναι η τελευταία περίοδος διατύπωσης ρητών σχεδιαστικών ουτοπιών την δεκαετία του '60, θεωρώντας την περίοδο αυτήν ως προοικονομία της μετά το μοντέρνο εποχής και της μετάβασης στο σύγχρονο δικτυακό παράδειγμα.

Είναι σκόπιμη μια διεύρυνση της έννοιας της ουτοπίας ως υποβόσκουσα ιδιότητα κάθε φιλοσοφικής απόπειρας ή απόπειρας σχεδιασμού, στο βαθμό που λιγότερο ή περισσότερο ρητά, απαντιέται το ερώτημα του “πως πρέπει να ζει κανείς”, και στο βαθμό που εν δυνάμει αυτός ο τρόπος θα μπορούσε να διευρυνθεί καθολικά. Η δυναμική υπόσταση του μη-(υπάρχοντος) και ευ-(δέοντος) τύπου ως γενικεύσιμη εξαγωγή ενός επίμαχου σχεδιασμού που (ισχυρίζεται πως) συμφιλιώνει το αντικείμενο με το υποκείμενο, είναι μια ουτοπική προέκταση κάθε τέτοιας απόπειρας.⁵ Με αυτήν την έννοια μπορεί να θεωρηθεί ουτοπική μια σημειακή απόπειρα σχεδιασμού του παρελθόντος η λογική του οποίου ταυτίζεται σε κάποιον βαθμό με ένα μεταγενέστερο ιστορικό ηγεμονικό παράδειγμα. Έτσι, μια ουτοπική αναπαράσταση (ως ετερότητα σχεδιασμού) δεν είναι πάντα ανέφικτη ή περιθωριακή εσαεί. Οι δυστοπίες εξάλλου έχουν σχεδόν πάντα αυτόν τον σκοπό, να προειδοποιήσουν για μια δυναμική (δυσμενή) τοπολογία. Αν οι ουτοπίες στην υποσχετική τους διάσταση σχετίζονται με την πρόοδο και την ευημερία, στην ιστορική τους διάσταση σχετίζονται με την κοινωνική εξέλιξη και τον κοινωνικό μετασχηματισμό. Ιδιαίτερα όταν τέτοιες δυναμικές πραγματικότητες βασίζονται σε ενικές πραγματικές κοινωνικές δυναμικές και μετασχηματισμούς. Η θεμελίωση μιας ουτοπικής

5 Ίσως εδώ γίνεται μια κατάχρηση της έννοιας της ουτοπίας στο βαθμό που αυτή απορρίπτεται ρητά από αρκετούς μεταμοντέρνους στοχαστές. Παρόλα αυτά η δυνατότητα γενίκευσης μια σημειακής (γνωσιακής ή χωρικής) σχέσης μεταξύ υποκειμένου-αντικειμένου εξακολουθεί να διατηρεί μια αναλογία της σχέσης υπαρκτού-ουτοπικού. Η συμφιλίωση της σχέσης αντικειμένου-υποκειμένου είναι πάντα μια ουτοπία στο βαθμό η αναπαράστασή ή συμβολοποίησή της προϋποθέτει το πάγωμα του χρόνου και της ιστορίας.

ιδέας σε ένα ανερχόμενο τεχνοοικονομικό παράδειγμα -σχεδόν πάντα οι ουτοπίες είναι τεχνοφιλικές- καθιστά ένα ουτοπικό σχέδιο-απάντηση στο ερώτημα του πως (θα) είναι ο κόσμος. Η ταύτιση ουτοπίας-μέλλοντος δεν είναι κυριολεκτική ούτε προφητική όσον αφορά τις μορφές, είναι όμως όσον αφορά τα καινούργια ερωτήματα που θέτει, και την εννοιολογική μετατόπιση των (παλαιών) προβλημάτων. Οι ουτοπίες είναι μεταφορικές, όχι μόνο με την αφηγηματική ή φιλολογική έννοια αλλά και ως αναπαράσταση της μετατόπισης από την μια ιστορική περίοδο στην άλλη.

“Με την ουτοπία η φιλοσοφία γίνεται κάθε φορά πολιτική και οδηγεί την κριτική της εποχής της στο υψηλότερο σημείο της. Η ουτοπία δεν χωρίζεται από την άπειρη κίνηση: δηλώνει ετυμολογικά την απόλυτη απεδαφικοποίηση αλλά πάντοτε στο κρίσιμο σημείο, όπου τούτη συνδέεται με τον παρόντα σχετικό περίγυρο και δη με τις δυνάμεις που συγκροτούνται σε αυτόν τον περίγυρο”. (...)

“Η λέξη ουτοπία, επομένως, δηλώνει αυτήν την σύνδεση της φιλοσοφίας ή της έννοιας με τον τωρινό περίγυρο: πολιτική φιλοσοφία.”⁶

Gilles Deleuze, Felix Guattari

Αν η περίοδος του μεταμοντέρνου χαρακτηρίζεται γενικά από την απόρριψη των μεγάλων αφηγήσεων και των ουτοπικών οραμάτων, αυτό καθόλου δεν συνεπάγεται την κατάρρευση του πεδίου προβληματικής που αφορά το ζήτημα της χειραφέτησης ή της κοινωνικής προόδου. Μάλλον υπάρχει μια μετατόπιση του ερωτήματος, την οποία και θα προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε ήδη από την δεκαετία του '60, την περίοδο των “τελευταίων” σχεδιαστικών ουτοπιών μέσω των παρεμβάσεων του Lefebvre και των καταστασιακών. Ακόμα και αν η “παραγωγή” ουτοπιών σταμάτησε τότε, το κενό καλύφθηκε από την κατασκευή νέων εννοιών, που σχετίζονται με το ίδιο φιλοσοφικό πεδίο, δηλαδή τον κριτικό στοχασμό/οραματισμό του κοινωνικού (μετα)σηματισμού με όρους χειραφέτησης.

6 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Τι είναι η φιλοσοφία*, σελ. 117-118

1.2. Ο Lefebvre και οι καταστασιακοί

Ο Lefebvre είναι μια ιδιάζουσα περίπτωση θεωρητικού, ο οποίος, λόγω της γενιάς και της μεγάλης περιόδου παραγωγής θεωρητικού έργου, του τρόπου γραφής και της ανορθόδοξης για έναν μαρξιστή εκείνης της περιόδου θεματολογίας δύσκολα περιορίζεται σε μια ορισμένη φιλοσοφική παράδοση. Επίσης διαχωρίζεται και ασκεί έντονη κριτική σχεδόν σε όλους τους σύγχρονους του (πρόκειται για δύο γενιές σχεδόν) ακόμα και αν υπάρχουν σημεία όπου, αν και από διαφορετικές αφετηρίες, υπάρχουν συμπτώσεις στις θεωρητικές απολήξεις. Για παράδειγμα, θα ασκήσει έντονη κριτική στον Στρουκτουραλισμό, ο οποίος θεωρεί ότι επιφέρει τον θάνατο του υποκειμένου καθώς το υποκείμενο φτάνει να χάνει την αυτονομία του υπό τον καθοριστικό έλεγχο των δομών⁷ αν και ο ίδιος μάλλον δεν καταφέρνει να ξεφύγει τελείως από την κατηγορία αυτή. Επίσης, αν και διαχωρίζεται από άλλους θεωρητικούς ενσωματώνει στο δικό του πλαίσιο έννοιες και κατηγορήματα που συχνά ταυτίζονται με άλλα πλαίσια (πχ διαφορά, επιθυμία κ.ά.). Παρόλα αυτά, και ίσως για αυτό, καταφέρνει να συνομιλεί με όλους αυτούς αλλά και να αποτελεί σημείο αναφοράς για μια σειρά σύγχρονους ή μεταγενέστερους στοχαστές.

Ο ίδιος αφενός διατηρεί έντονα έναν ανθρωπισμό και εστιάζει την κριτική του στον διαχωρισμό ανταλλακτικής αξίας και αξίας χρήσης των αντικειμένων την οποία επεκτείνει και στο αντικείμενο πόλη. Η επικυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας στην αξία χρήσης των αντικειμένων είναι η συνθήκη αλλοτρίωσης των υποκειμένων. Αναμφίβολα κάπου εκεί έγκειται και η σημαντική του συνεισφορά, αναλύοντας υπό αυτό το πρίσμα τον χώρο και τον χρόνο της πόλης. Η πόλη είναι το νέο πεδίο που η θεωρία του Lefebvre φέρνει στο προσκήνιο ως πολιτικό διακύβευμα.

Η κοινωνική σημασία του χώρου εντοπίζεται στην επικοινωνιακή

7 Rob Shields, *Λεφέβρ: Έρωτας και Αγώνας: Διαλεκτικές του Χώρου*, σελ. 201-205, 222-225

διάσταση του, μια άποψη που έρχεται να αντιταθεί στην μονομερή ανάγνωση του χώρου ως ένα λειτουργικό ή ιδεολογικό σύστημα. Η θεωρητική εστίαση του Lefebvre στην αστικότητα βασίζεται σε μια υπόθεση. Αν η αστικοποίηση αποτέλεσε διαχρονικά μια διαδικασία σύμφυτη της νεωτερικότητας και της ανάπτυξης του καπιταλισμού, το αστικό πλέον αποτελεί το κατεξοχήν έδαφος αλλά και συστατικό στοιχείο της μεταβιομηχανικής κοινωνίας⁸. Η φεουδαλική κοινωνία ήταν μια κοινωνία της *ανάγκης*, η βιομηχανική ήταν μια κοινωνία της *εργασίας*, η αστική-μεταβιομηχανική μένει να είναι μια κοινωνία της *ευχαρίστησης*. Βέβαια τα στιγμιότυπα ανάγκη/εργασία/ευχαρίστηση αποτελούν σκέλος κάθε κοινωνικής πρακτικής, με διαφορετική κάθε φορά έμφαση⁹. Η τελευταία όμως μπορεί να έχει δύο αντιθετικές πολιτικές κατευθύνσεις. Η μια είναι η αλλοτριωτική απόλαυση του καταναλωτισμού, η άλλη η ικανοποίηση της δημιουργικότητας και του παιχνιδιού.

Ακόμα πιο σημαντική είναι η μετάβαση από την διπολική διαλεκτική σε ένα τριμερές σχήμα που αναπτύσσει περί χωρικών πρακτικών / αναπαραστάσεις του χώρου / χώρος των αναπαραστάσεων που παράγουν τον χώρο, το αντικείμενο-πόλη Η (μαρξιστική) κριτική του Lefebvre εισάγει την τριαλεκτική, δημιουργώντας ένα τρίτο επίπεδο παραγωγής του χώρου που είναι ανοικτό στην καθημερινή κοινωνική πρακτική και που εν δυνάμει αυτονομείται από την κανονικοποιητική θέσμιση και ρύθμιση την καπιταλιστικής δομής και υπερδομής. Το τρίτο αυτό επίπεδο, ο χώρος των αναπαραστάσεων, είναι στην ουσία ο βιωμένος χώρος και το πεδίο όπου υπάρχει η δυνατότητα το υποκείμενο να δράσει αυτόνομα, συμμετέχοντας στην παραγωγή του χώρου και μεταλλάσσοντας τον. Η πόλη χωράει όλα τα νοήματα.¹⁰ Είναι το σημείο όπου το αντικείμενο-πόλη δεν επιβάλλεται ως δομή, ή μάλλον επιβάλλεται αντιφατικά, ή δεν τα καταφέρνει να επιβληθεί. Η ίδια η επιβαλλόμενη δομή αναιρείται μέσω των κοινωνικών πρακτικών και χάνει τον επιτελεστικό της

8 Manuel Castells, *The Urban Question: A Marxist Approach*, σελ. 88

9 Henri Lefebvre, *The Urban Revolution*, σελ. 32

10 Henri Lefebvre, *Το Δικαίωμα στην Πόλη – Χώρος και Πολιτική*, σελ. 82

ρόλο. Είναι οι *στιγμές*¹¹ ή οι περίοδοι όπου η αξία χρήσης υπερτερεί της ανταλλακτικής αξίας, όπου η πόλη μετατρέπεται σε πόλη-έργο.¹² Η κριτική στην καθημερινότητα θα αποτελέσει το θεωρητικό πεδίο αναζήτησης αυτών των στιγμών.

Παρόλα αυτά, ο Lefebvre δεν περιγράφει κάπου την αντίστροφη διαδικασία, δηλαδή την μετατόπιση του υποκειμένου όταν αυτό ασκεί πρακτικές πέραν του πλαισίου της εξουσίας και του καταναλωτισμού, αν και κατά μια έννοια μια τέτοια κατεύθυνση διαπνέει όλο το έργο του. Η εμπορευματοποίηση όλων των επιπέδων που σχετίζονται με την διαβίωση, ακόμα και του ελεύθερου χρόνου, αλλοτριώνει τα υποκείμενα, είναι μέρος της αστικότητας που εξακολουθεί να γοητεύει, και η οποία δημιουργεί αντιφάσεις στην εκδήλωση μιας κοινωνικής πρακτικής που παράγει έργο με γνώμονα την αξία χρήσης. Ωστόσο δεν περιγράφεται μια διαδικασία αντίστροφη παρά μόνο κενά, χαραμάδες, *στιγμές* στην καθημερινότητα που ξεφεύγουν από την εμπορευματικό ή διαδικαστικό πλαίσιο. Η θεωρία των *στιγμών* αναπαράγει ακριβώς ένα τέτοιο όριο, μια σποραδικότητα και θνησιμότητα της χωροχρονικής “ελευθερίας”. Η συγκρότηση της υποκειμενικότητας μέσω των κοινωνικών πρακτικών στον χώρο δεν φαίνεται να ολοκληρώνεται κάπου, ούτε περιγράφονται ενδιάμεσες καταστάσεις υποκειμενικότητας, που διατηρούν μια σχετική αυτονομία από την αλλοτριωτική συνθήκη.

Σε άλλο σημείο, ο Lefebvre μιλάει για την υποκειμενικότητα με την παραπάνω έννοια, αλλά δεν την συσχετίζει καθόλου με τον χώρο.¹³ Μιλά για την εργατική τάξη δι'εαυτήν και καθ'αυτήν, για την εργατική τάξη ως υποκείμενο, και ασκεί κριτική σε άλλες αντιλήψεις περί γραμμικότητας όξυνσης συνειδητοποίησης, ωρίμανσης και αυτονομίας της εργατικής τάξης. Το σχήμα του Lefebvre είναι πιο διαλεκτικό και μιλά για μια αλληλοδιαδοχή μεταξύ “συστήματος” και “υποκειμένου” ως τις δύο τάσεις όπου

11 Henri Lefebvre, *Critique of Every Day Life: Volume II*, σελ. 340-358

12 Henri Lefebvre, *Το Δικαίωμα στην Πόλη – Χώρος και Πολιτική*, σελ. 94

13 ό.π. 333-337

η μια μπορεί να κυριαρχήσει έναντι της άλλης. Ο Lefebvre διαφοροποιείται από τον “ορθόδοξο μαρξισμό” αλλά όχι μέχρι τέλους και αυτό φαίνεται στην μη σαφή περιγραφή της δυνατότητας της εργατικής τάξης να ξεφύγει από την αλλοτρίωση στην καθημερινότητά της.

Η μη συσχέτιση του υποκειμένου με τον χώρο ίσως έχει να κάνει με την συμπληρωματική θεώρηση του αστικού σε σχέση εργατικό ζήτημα (αντίθεση κεφαλαίου-εργασίας), όπου ο Lefebvre μάλλον δεν ξεφεύγει από το να περιγράφει το αστικό ως εν γένει “ρεφορμιστικό” έως ότου η ίδια η εργατική τάξη αναιρέσει τον εαυτό της και μπορέσει πια να δράσει με θετικό τρόπο (με την έννοια ότι μέσω της άρνηση της άρνησης – δηλαδή της επανάστασης, καταργεί τον εαυτό, το σύστημα και όλες τις τάξεις). Οπότε μόνο τότε η παραγωγή της πόλης γίνεται επαναστατική και στα τρία σκέλη της. Τα δύο πρώτα επίπεδα της τριαλεκτικής του Lefebvre φαίνεται να ορίζονται από το κράτος (και το κεφάλαιο) έως ότου η εργατική τάξη το καταργήσει και το υπερβεί θετικά.¹⁴ Αντίστροφα, στον βαθμό που η εργατική τάξη αρνείται την επαναστατικότητά της, παραμένει αντικείμενο του συστήματος και χάνει την υποκειμενική της διάσταση. Αφού δεν διατυπώνεται μια δυναμική αυτονομίας της εργατικής τάξης μέσα από την ίδια της την καθημερινότητα, όχι μόνο ως τάση αλλά και ως δυνατότητα φυγής από την αλλοτρίωση, με πιο διαρκείς όρους, υπονοείται ότι η τάξη χρειάζεται την διαμεσολάβηση του επαναστατικού κόμματος, ως εξωτερικότητα, για να διαφύγει. Το τριμερές σχήμα του Lefebvre μπορεί πράγματι να ολοκληρώνεται μέσω της επανάστασης, ωστόσο παραμένει ένα κενό στην περιγραφή του πως ο βιωματικός χώρος μπορεί να μεσολαβήσει προς αυτήν την κατεύθυνση.

Τα επαναστατικά συμβάντα κατά τον Lefebvre έχουν ως σημαντική, ορισμένες φορές κυρίαρχη, πτυχή τους το ζήτημα της αστικότητας και της διεκδίκησης της πόλης,¹⁵ ωστόσο η έκφραση

14 ό.π. 334

15 Gavin Grindon, *Revolutionary Romanticism: Henri Lefebvre's Revolution-as-*

της ταξικής πάλης στην πόλη, από τους από κάτω, διαχρονικά και σε μη επαναστατικές συνθήκες δεν διακρίνεται σαφώς ως διαδικασία. Η διατύπωση εναλλακτικών, ριζοσπαστικών ή επαναστατικών παραδειγμάτων αστικότητας επαφίεται, στους επιστήμονες, μένει να διαμεσολαβείται από αυτούς, οι οποίοι, ιδεατά, δοκιμάζουν και μελετούν κριτικά τους σχεδιασμούς τους. Όχι μόνο σε πρώτο αλλά και σε δεύτερο χρόνο, στο επίπεδο της κατοίκησης και του βιωμένου χώρου. Και από την άλλη απαιτείται ένας επαναστατικός ουτοπικός πειραματισμός.¹⁶ Έως εδώ ο σχεδιασμός μοιάζει να παραμένει εκτός γιατί δεν υπάρχει μετατόπιση του ερωτήματος όσον αφορά τον ρόλο του σχεδιασμού. Ακριβώς αφού δεν αναλύεται μια άλλη διαδικασία μεταξύ του αντικειμένου-πόλη και του υποκειμένου-(αλλοτριωμένου)κατοίκου της πόλης. Η αρχιτεκτονική διατηρεί τα όρια της αλλά παραμένει αναγκαία και αναντικατάστατη, δεν μπορεί να κάνει θαύματα, αλλά πρέπει να κάνει καλύτερα αυτό που μέχρι τώρα έκανε.

Οι καταστασιακοί αναπτύσσουν την δράση τους ακριβώς σε αυτό το πεδίο που ανέπτυξε θεωρητικά ο Lefebvre, ωστόσο θα τραβήξουν μέχρι τέλους την αντιοικονομίστικη πορεία που χαρακτήρηκε. Αν και επικαλούνται το προλεταριάτο, οριακά το διευρύνουν σχεδόν στο σύνολο των εργαζομένων (στον κόσμο της κυβερνητικής οργάνωσης και του κυβερνητικού ελέγχου). Ο καταναλωτισμός και το θέαμα μετατοπίζει το κέντρο της αλλοτρίωσης από το εργοστάσιο στο σύνολο της καθημερινής ζωής. Ο αγώνας δεν αφορά πλέον το βασίλειο της ανάγκης αλλά αυτό της επιθυμίας. Η κερδοφορία στον καπιταλισμό δεν βασίζεται μόνο στην μαζική παραγωγή εμπορευμάτων αλλά όλο και περισσότερο στην μαζική κατανάλωση. Οπότε και η παραγωγή μετατοπίζεται από την παραγωγή αγαθών στην μαζική κατασκευή επιθυμιών. Πέραν μιας μαρξιστικής ανανέωσης, επιχειρείται και μια ανανέωση της θεωρίας στο έδαφος μιας κομβικής αλλαγής εντός του παραδείγματος. Εκτός από την γνωστή κριτική της

Festival, περ. Third Text Vol. 27, No. 2, London 2013, σελ 208–220

16 Henri Lefebvre, *Το Δικαίωμα στην Πόλη – Χώρος και Πολιτική*, σελ. 147-148

κοινωνίας του θεάματος από τον Guy Debord, οι καταστασιακοί θα επιτεθούν και στην ανερχόμενη κυβερνητική κοινωνία, την κοινωνία της πληροφορίας και του ελέγχου. “Μια εμβρυακή κυβερνητική εξουσία (cybernetic power) προσπαθεί μάταια να θέσει την γλώσσα υπό τον έλεγχο των μηχανών που αυτή ελέγχει, με τέτοιον τρόπο ώστε η πληροφόρηση (η διακίνηση/ανταλλαγή πληροφοριών) θα αποτελεί το μόνο δυνατόν μέσον επικοινωνίας”.¹⁷ (ο Lefebvre περιγράφει τις σύγχρονες εξελίξεις αλλά όχι τόσο ως σημεία-τομές που επιφέρουν ριζικές αναδιατάξεις). Αυτή η πτυχή στην αντίληψη των καταστασιακών είναι σημαντική καθώς τα νέα κατηγορήματα και τα νέα πεδία που δημιουργούνται, διατρέχουν σε μεγάλο βαθμό και την μεταγενέστερη θεωρία.

Οι καταστασιακοί, αν και αποτελούσαν μια πολύ μικρή ομάδα, που για μια μεγάλη περίοδο δεν ξεπερνούσε μια δεκάδα ανθρώπων (αν και οι συνεχείς διασπάσεις, διαγραφές και προσχωρήσεις μελών μεγάλωνουν σωρευτικά τους κάποια στιγμή εμπλεκόμενους), αποτέλεσε ένα κινηματικό φαινόμενο που αποτύπωνε όλον τον ριζοσπαστισμό της εποχής, και ταυτόχρονα σηματοδότησε μετατοπίσεις στην θεωρία και τις μεθόδους σε μια σειρά από πεδία και ιδιαίτερα στον χώρο των εικαστικών. Αν στην προ του 68 περίοδο παρατηρείται μια αναταραχή όχι μόνο στην θεωρία αλλά και στην ίδια την κοινωνική πραγματικότητα, στην συνέχεια ακολουθεί μια πιο κανονικοποιημένη, σε επίπεδο συμβάντων τουλάχιστον, περίοδος. Η αμφισβήτηση αυτής της περιόδου θα οδηγήσει μέσω της μετατόπισης των ερωτημάτων στην συγκρότηση νέων θεωρητικών σχημάτων. Για παράδειγμα, οι καταστασιακοί είναι αντιουτοπιστές όσο είναι και αντιγραφειοκράτες. Στρέφονται ενάντια στην εικόνα της ουτοπίας ως παραπλανητική και κανονιστική καθώς η επανάσταση δεν είναι για αυτούς ούτε προορισμός ούτε τέλος αλλά μια ενική διαδρομή (ο Constant Nieuwenhuys θα κρατήσει τελικά απόσταση από τους καταστασιακούς και λόγω της ουτοπικής-αρχιτεκτονικής

17 Ken Knabb (μτφ), *The Situationist International Anthology, SI#8: All the King's Men*

του εμβάθυνσης). Η διαδικασία από-αλλοτρίωσης είναι η σύνθεση της θεωρίας και της πρακτικής, ως κατάργηση της φιλοσοφίας, της τέχνης και της κενής καθημερινότητας, μέσω αυθόρμητων, συνεχώς ανανεωμένων και μη καθορισμένων πρακτικών, μέσω της διάχυσης της τέχνης στην καθημερινότητα.

Η αμφισβήτηση του μοντερνισμού και η κριτική στην νεωτερικότητα προφανώς δεν περικλείεται μόνο στα παραδείγματα του Lefebvre και των καταστασιακών. Ωστόσο αυτά αποτελούν συνέχεια μιας διαχρονικής επαναστατικής και ουτοπικής¹⁸ παράδοσης που διατρέχει όλη την περίοδο της νεωτερικότητας. Ταυτόχρονα είναι απόπειρες ανανέωσης αμφισβήτησης του μοντερνισμού εντός αυτής της παράδοσης (δηλαδή αυτό που συνήθως περιγράφεται ως ορθόδοξος μαρξισμός). Σε σχέση με τις πολλές άλλες ουτοπικές σχεδιαστικές απόπειρες, επιλέγεται το παράδειγμα του Constant γιατί κρίνεται ως αυτό που εμπεριέχει σε μεγαλύτερο βαθμό, όχι μόνο στοιχεία προόδου (με την έννοια της τεχνολογικής επανάστασης και της υλικής ευημερίας) αλλά και στοιχεία πολιτικής αμφισβήτησης εντός αυτής της παράδοσης που περιγράφηκε. Και τέλος, εκ των υστέρων, αναδεικνύονται σημεία που έχουν συνάφεια με τα κατηγορήματα του ύστερου δικτυακού παραδείγματος.

18 Η ουτοπία πάλι χρησιμοποιείται εδώ κάπως καταχρηστικά. Το οξύμωρο της έννοιας προκύπτει από το ότι οι ουτοπίες έχουν ποικίλα επίπεδα και βάθη, και μόνο από τα συμφραζόμενα μπορεί να καταστεί σαφές το νόημα. Ουτοπία μπορεί να θεωρηθεί το εργασιακό δωρο στο βαθμό που δεν είναι τηρείται καθολικά για όλους τους εργαζόμενους. Ουτοπίες σχεδίασε και έχτισε ο Le Corbusier. Ουτοπία μπορεί να θεωρηθεί το πρόγραμμα της Θεσσαλονίκης του ΣΥΡΙΖΑ. Ο Μαρξισμός ταυτίστηκε με την ουτοπία παρόλο που ο Μαρξ άσκησε κριτική στους ουτοπιστές σοσιαλιστές. Ουτοπία (ή επιστημονική φαντασία) μπορεί να θεωρηθεί και ο αποικισμός στο φεγγάρι. Μια προσπάθεια γλωσσικού επιμερισμού, αν και ενδιαφέρουσα, θα ήταν αρκετά περίπλοκη και ελάχιστα βοηθητική για την παρούσα μελέτη. Προς το παρόν θα αφεθεί το παιγνιώδες της λέξης να συμβαδίσει με το χειραφετητικό της πρόταγμα.

1.3. Constant: Νέα Βαβυλώνα, μια νομαδική πόλη

Ο Constant θα ξεκινάει τον σχεδιασμό και την μελέτη της Νέας Βαβυλώνας με βάση δύο αφορμές. Η πρώτη είναι η συνάντησή του με το πρόβλημα της εγκατάστασης κάποιων τσιγγάνων στην περιφέρεια της πόλης αφού προηγουμένως είχαν εκδιωχθεί από αυτήν. Έτσι προέκυψε η ιδέα *“μιας Νέας Βαβυλώνας όπου, κάτω από μία στέγη, με τη βοήθεια κινούμενων στοιχείων, χτίζεται μια συλλογική κατοικία` μια προσωρινή, συνεχώς επανασχεδιαζόμενη περιοχή διαβίωσης, μια κατασκήνωση για νομάδες σε πλανητική κλίμακα”*.¹⁹ Η άλλη κεντρική ιδέα είναι η σύλληψη του Homo Ludens, του παιγνιώδη ανθρώπου, εμπνευσμένη από το έργο του Johan Hizinga.²⁰ Ο Homo Ludens αποτελεί μια ανθρωπολογική τομή, από όπου ξεκινάει ο οραματισμός μια άλλης κοινωνίας. Το είδος αυτού του ανθρώπου διαφέρει ριζικά από τον Homo Faber (της κοινωνίας της χρησιμότητας) λόγω του ότι έχει απαλλαχτεί πλήρως από την αναγκαιότητα της εργασίας (η παραγωγή έχει αυτοματοποιηθεί πλήρως) και είναι πραγματικά ελεύθερος. Η δραστηριότητά του αφορά τομείς όπως η τέχνη, η αρχιτεκτονική, η επικοινωνία, η δημιουργικότητα, το παιχνίδι και η ελεύθερη μετακίνηση, που ωστόσο στον κόσμο αυτόν δεν διακρίνονται ακριβώς μεταξύ τους ως δραστηριότητες και έννοιες. Ο χώρος είναι κοινωνικός σε όλες του τις διαστάσεις, και ο διαχωρισμός Ιδιωτικού-Δημοσίου δεν υφίσταται. Συνοψίζοντας, ο Homo Ludens είναι ένας νομάς του παιχνιδιού. Και ο χώρος είναι υποταγμένος σε αυτήν ακριβώς την παιγνιώδη ελευθερία. Είναι εφήμερος, μεταλλασσόμενος και ικανός να φιλοξενήσει κάθε είδους πιθανές ατμόσφαιρες και καταστάσεις. Είναι το δοχείο της παιγνιώδους έκφρασης και πράξης.

Ο Constant προτείνει μια ουτοπία αρκετά διαφορετική από τις παλαιότερες (όπως και άλλοι την ίδια εποχή). Ωστόσο η αφαίρεση του Constant είναι αυτή που προσομοιάζει περισσότερο στην

19 Constant, Νέα Βαβυλώνα: *Μια Νομαδική Πόλη*, περ. Κομπρεσέρ #4

20 Johan Hizinga, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*

μορφή της επιστημονικής φαντασίας.²¹ Έτσι “στην εποχή των τελευταίων ουτοπικών αποπειρών” μπορούμε να σημειώσουμε τα εξής όσον αφορά το έργο της Νέας Βαβυλώνας:

- Ορίζει μια άλλη ανθρώπινη κατάσταση, ένα άλλο είδος ανθρώπου, τον Homo Ludens. Η πόλη που περιγράφει δεν είναι απλά μια καλύτερη πόλη από την σημερινή, ίσως δεν είναι και η ιδανικότερη της εποχής της, αλλά είναι μια πόλη που θα μπορούσε να εξυπηρετεί ένα τέτοιο είδος. Το είδος είναι δηλαδή ιδανικό, όχι η οργάνωση της πόλης. Τουλάχιστον η προϋπόθεση της μετάλλαξης του ανθρώπου σε Homo Ludens θέτει ένα όριο ώστε τελικά η ουτοπία του Constant να μην μπορεί εύκολα να αναπαραχθεί ως κάτι ιδεατό, ή να να υλοποιηθεί σήμερα. Αν μη τι άλλο, εγκαλεί πάνω από όλα στην κατασκευή μιας άλλης κουλτούρας.

- Αναδεικνύονται αρκετά σημεία που τελικά γενικεύονται στο ύστερο ιστορικό παράδειγμα, προφανώς από άλλες αφετηρίες και με διαφορετικά συγκείμενα. Οι D&G θα αναπτύξουν και αυτοί σε φιλοσοφικό επίπεδο έννοιες όπως το νομαδικό υποκείμενο, η συνεχής μεταμόρφωση, ο λείος ανοικτός χώρος, και γενικά θα κάνουν μια διάκριση του κοινωνικού χώρου με όρους ευελιξίας και κινησιολογίας. Παράλληλα, η Νέα Βαβυλώνα ενσωματώνει με τόλμη τις τεχνολογικές δυνατότητες και τάσεις της εποχής όπως η δικτυακή οργάνωση, η (πλανητική) διασυνδεσιμότητα κ.ά. Το παράδειγμα της Νέας Βαβυλώνας μοιάζει να αποτελεί συνδυαστικό κρίκο με λογικές του ύστερου δικτυακού παραδείγματος είτε σε επίπεδο κοινωνικής οργάνωσης είτε σε επίπεδο θεωρίας. Βέβαια δεν λείπουν σήμερα και οι δυστοπικές διαστάσεις όλων αυτών των κατηγορημάτων. Σε κάθε περίπτωση η επιστημονική

21 Η επιστημονική φαντασία θα γνωρίσει μεγάλη άνθιση την ίδια περίοδο. Ο Frederic Jameson θα εξετάσει την σχέση ουτοπίας-αντιουτοπίας κυρίως μέσα από αυτό το λογοτεχνικό είδος, στο *οι Αρχαιολογίες του Μέλλοντος*. Εκεί, η ουτοπία συχνά χάνει την εξιδανικευμένη υπόστασή της και προσανατολίζεται στην κριτική σύγκριση σε σχέση με το υπάρχον και το τώρα, αλλά και μια κοινωνιολογική-ανθρωπολογική μελέτη-προσομοίωση άλλων κόσμων.

φαντασία ήδη από τον Ιούλιο Βερν ήταν προφητική όσον αφορά μάλιστα το πιο μακρινό μέλλον. Πιο πολύ σημασία έχει η πλήρης αποδόμηση της εμμονής σε μια αφηρημένη αρχιτεκτονική μορφή, και η έμφαση στην κοινωνικοποίηση και κινητοποίηση του χώρου ως μέσον κατάκτησης της ελευθερίας (ή απόλαυσης της ελευθερίας, στην περίπτωση των Νέων Βαβυλωνίων). “Η ελευθερία υπάρχει εκεί όπου όλα είναι δρόμος”.

- Από την άλλη η σύνδεση με το σύγχρονο παράδειγμα έγκειται και κάπου αλλού. Στην μετατόπιση του ερωτήματος του τι πρεσβεύει μια σχεδιαστική απόπειρα, ιδιαίτερα στην ουτοπική της διάσταση. Όπως αναφέρθηκε, το εγχείρημα του Constant δεν ήταν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ουτοπίας “ανταγωνιστικής” της κυρίαρχης οργάνωσης της εποχής με όρους αποδοτικότερου σχεδιασμού ή κοινωνικής δικαιοσύνης. Το άλμα προς τα μπρος ήταν πρώτα από όλα ανθρωπολογικό και όχι διαχειριστικό. Δεν αφορούσε δηλαδή τόσο μια ιδεατή οργάνωση πόλης. Με αυτήν την έννοια η ουτοπία του Constant μπορεί να θεωρηθεί δρώσα μέχρι σήμερα καθώς αναδεικνύει την υπαρκτή ακόμα αντίφαση μεταξύ των σύγχρονων δυνατοτήτων διάχυσης της ευμάρειας και της ελευθερίας και της παρόλα αυτά προβληματικής ανθρώπινης κατάστασης. Για αυτό και η συσχέτιση με το είδος της επιστημονικής φαντασίας. Η Νέα Βαβυλώνα πιο πολύ προβοκάρει ασκώντας μια κριτική στην νεωτερικότητα δημιουργώντας παράλληλα μια φαντασίωση και μια επιθυμία, παρά μια προδιαγεγραμμένη πορεία για να ακολουθήσει κανείς.

1.4. Πόλη και χειραφέτηση

Η υπόθεση του Lefebvre γύρω από την κεντρικότητα του αστικού ζητήματος ήταν προφητική αλλά και αντιφατική ταυτόχρονα. Προφητική καθώς πράγματι εφεξής τα ιστορικά συμβάντα της “μεταβιομηχανικής” περιόδου είναι κυρίαρχα αστικά, αντιφατικής υπόθεσης, καθώς η χειραφετητική προοπτική δεν ολοκληρώνεται στο χειραφετητικό πεδίο που η θεωρία δημιουργεί. Στην πραγματικότητα η καινοτομία του Lefebvre είναι ιστορική, καθώς για πρώτη φορά συνδέεται ο χώρος με το ζήτημα της χειραφέτησης (με εξαίρεση ίσως το έργο της Hannah Arendt στο οποία θα αναφερθούμε στην τελευταία ενότητα). Μέχρι τότε δεν είχε εξεταστεί ο ρόλος του χώρου, τον οποίο οι μαρξιστές κατέτασσαν στο εποικοδόμημα, και ο οποίος σε μεγάλο βαθμό ερμηνευόταν με όρους ιδεολογίας. Σε ένα φιλοσοφικό επίπεδο λοιπόν, η καινοτομία έγκειται στην αναγνώριση του αντικειμένου της πόλης ως κάτι που δεν έχει απλά έναν λειτουργικό ή ιδεολογικό ρόλο αλλά είναι πεδίο αγώνα σε χρόνο ενεστώτα.

Η κριτική του Castells²² στον Lefebvre έχει ως σημαντική αιχμή την, από την πίσω πόρτα, αναίρεση του ρόλου της εργατικής τάξης και την εστίαση στην (διαταξική) δυνατότητα άρσης της αλλοτρίωσης μέσω της καθημερινότητας, αφήνοντας έτσι ανέπαφη την εκμετάλλευση της εργασίας. Η κριτική αυτή βασίζεται σε μια υπαρκτή αντίφαση της θεωρίας του Lefebvre αλλά δεν συμβάλει καθόλου στην υπέρβαση της, τουλάχιστον με βάση την προβληματοθεσία της παρούσας έρευνας. Στην πραγματικότητα πρόκειται για την αδυναμία της μέχρι τότε θεωρίας να συνδέσει ακόμα και “το εργατικό κίνημα διε'εαυτό” με το ζήτημα της καθημερινότητας και της αστικότητας. Η αυτονομία της εργατικής τάξης ήταν σε μια προηγούμενη εποχή και για πολλά χρόνια “δεδομένη” καθώς δεν ήταν καν επιλογή της. Προέκυπτε από τον αποκλεισμό των εργατών σε συγκεκριμένους επιτηρούμενους χώρους και από τον μη παρέμβαση του κράτους (σε επίπεδο υποδομών, με ότι αυτό

22 Manuel Castells, *The Urban Question*, σελ 91-92

συνεπαγόταν για τις συνθήκες διαβίωσης). Τελικά, πέραν του κινδύνου διάχυσης (διαταξικών) επιδημιών, η επέλαση του κράτους, και της καπιταλιστικής αγοράς στο επίπεδο της αναπαραγωγής της εργατικής τάξης, στόχευε και στην αναίρεση της αυτονομίας της, μέσω της ενσωμάτωσης. Χωρίς αυτό βέβαια να σημαίνει πως η αυτονομία δεν αποτέλεσε πεδίο κοινωνικής διαπάλης. Η περίπτωση της κόκκινης Βιέννης²³ αποτελεί εξέχον παράδειγμα κατοχύρωσης μιας αστεακής εργατικής αυτονομίας, και η εξέγερση του 1934 σηματοδότησε την πρώτη μάχη απέναντι στον φασισμό, τέσσερα χρόνια πριν τον παγκόσμιο πόλεμο. Η αντίσταση έγινε στα πλαίσια μιας αστικότητας όπου το δικαίωμα στην πόλη είχε σε μεγάλο βαθμό κατακτηθεί. Η εξέγερση ήταν αστική (αστεακή) όχι τόσο επειδή οι τόποι κατοικίας ήταν τα “φρούρια” της εξέγερσης αλλά επειδή τα ζητήματα της κατοικίας και της κατοίκησης ήταν κομβικές αιχμές των αγώνων δύο προηγούμενων δεκαετιών. Δεν φτιάξανε απλά τα σπίτια τους αλλά και την καθημερινότητα και κοινότητά τους και αυτό ήταν που τελικά υπερασπίστηκαν.

Με αυτήν την έννοια η νεωτερική καινοτομία του Lefebvre και των “συνεχιστών” του δεν έγκειται μόνο στο ότι εντόπισε την αστικότητα ως κεντρικό διακύβευμα της νέας εποχής. Περισσότερο έγκειται στην περιγραφή ενός ενδιαμέσου πεδίου μεταξύ της χειραφέτησης και της αλλοτρίωσης, που εντοπίζεται εντός του αστικού. Το εξέχον εδώ είναι μετάβαση από το παράδειγμα των ουτοπιών ή της επανάστασης ως μελλοντικού συμβάντος που φέρει τα πάνω κάτω, στην εστίαση σε έναν ενδιαμέσο χωροχρόνο όπου η επανάσταση μένει να γίνει ή, καλύτερα, μένει να γίνεται. Αυτό το “γίνεται” είναι κομβικό. Πρόκειται περί της μετάβασης από το παράδειγμα-εικόνα του τύπου ελευθερίας στο παράδειγμα-εικόνα του δρόμου ελευθερίας. Γιατί τελικά μπορούμε να ορίσουμε τις παλαιότερες (σχεδιαστικές) ουτοπίες σαν μέρος ενός παραδείγματος οραματισμού της χειραφέτησης.

23 Eve Blau: *The Architecture of Red Vienna. 1919-1934*

Η ταύτιση της ουτοπίας με το μη πραγματοποιήσιμο δεν ήταν τόσο απόλυτη μέχρι την δεκαετία του '50. Οι ουτοπίες σε μεγάλο βαθμό δοκιμάστηκαν, αποτέλεσαν δηλαδή μέρος ενός “μηχανισμού” ανανέωσης της χωρικής οργάνωσης. Είτε ήταν επιτυχημένες, είτε απλά λειτουργικές για κάποιο διάστημα, είτε όχι. Ο Όουενς δεν διατύπωσε απλά ουτοπικά προγράμματα κοινωνικής οργάνωσης. Προσπάθησε παράλληλα να πειραματιστεί στην πράξη και να ανταγωνιστεί το κυρίαρχο παράδειγμα. Οι κηπουπόλεις πράγματι υλοποιήθηκαν. Πόσο μάλλον για τις “ουτοπίες” του μοντέρνου αρχιτεκτονικού και πολεοδομικού κινήματος. Αλλά αν ισχύει αυτό, τότε τελικά οι εικόνες ουτοπικών τόπων δημιουργούσαν, μη ουτοπικές, πραγματικά ιστορικές, διαδρομές προς αυτούς. Και ίσως επειδή πρόκειται για διαδρομές (ως κατευθύνσεις) και όχι μεταβάσεις, ο προορισμός ήταν τελικά άλλος. Προς το παρόν μπορεί να κρατηθεί αυτό το παράδοξο στην άκρη. Σε κάθε περίπτωση, αυτό που αποπειράθηκαν οι παραπάνω στοχαστές είναι η μετάβαση σε μια άλλη λογική, ακόμα και αν αυτή παρέμενε αντιφατική. Αντί να εστιάζει κανείς στο προορισμό, εστιάζει στην φυγή, αναζητώντας τον πιο κατάλληλο δρόμο.

Τι τελικά μπορεί να συνέχει τον Lefebvre με τον ύστερο τρόπο σκέψης του μεταδομισμού? Αυτό είναι μάλλον η αντίληψη του χώρου ως μήτρα νοημάτων, νοήματα που παράγονται σε συγκεκριμένες χωρικές και χρονικές συγκυρίες και διακρίνονται στην βάση των “τροπικότητων παραγωγής” τους²⁴. Ο χώρος παράγεται (και) μέσω των κοινωνικών πρακτικών, σε ένα πεδίο που συνέχει το περιβάλλον και τους δράστες. Αυτός ο μη διαχωρισμός υποκειμένου-αντικειμένου, αποτελεί ένα ενδιάμεσο πεδίο, όπου η καινοτομία δεν μπορεί να περιγραφεί μέσω των κυρίαρχων οντολογιών ή μέσω κλειστών μηχανισμών παραγωγής νοημάτων. Οι καταστασιακοί αυτό ακριβώς αποπειράθηκαν. Μια αέναη επαναστατικοποίηση των τρόπων παραγωγής του χώρου σαν μέσον επαναστατικοποίησης του υποκειμένου, την επανάσταση ως διαρκή φυγή.

24 Russell West-Pavlov, *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*, σελ. 22

Δρόμοι -> Περάσματα Ελευθερίας

2.1. Deleuze: “Χωρική” κοινωνική θεωρία

Η σχέση (ή αντίφαση) ουτοπίας-κοινωνικού χώρου σε μεγάλο βαθμό μπορεί να συμπυκνωθεί στα θεωρητικές έννοιες που προηγήθηκαν. Παραπάνω είδαμε πως ο Lefebvre και οι καταστασιακοί αποπειράθηκαν να ανανεώσουν μια μαρξιστική προβληματική, εστιάζοντας στην πόλη και την καθημερινότητα. Στην συνέχεια η θεωρία των D&G έρχεται ως ρήξη στον ορθόδοξο μαρξισμό και την ψυχανάλυση, υπερβαίνοντας και συνθέτοντας τα ρεύματα αυτά σε ένα νέο θεωρητικό σχήμα. Οι D&G δημιούργησαν ίσως το πιο ολοκληρωμένο και διακριτό φιλοσοφικό οικοδόμημα στο πλαίσιο του μεταστρουκτουραλισμού. Οι καταστασιακοί, ο Lefebvre και ο Constant προφανώς υπάγονται σε μια άλλη κοσμοθεωρία από αυτήν που οικοδομούν οι D&G. Παρόλα αυτά, το μοριακό επίπεδο ανάλυσης των D&G, ως το επίπεδο έναρξης γραμμών διαφυγής, νομαδικού γίνεσθαι και γίνεσθαι μειονότητα, διατηρεί μια αναλογία με ότι προηγουμένως συνοψίζεται ως δημιουργία πεδίων, δρόμων ελευθερίας ή αυτονομίας από την αλλοτριωτική συνθήκη.

Η θεωρία του Deleuze και του Guattari, δεν έρχεται να ανανεώσει έναν μαρξισμό, καθώς δεν τον χρησιμοποιεί ως βάση, αλλά να συγκροτήσει ένα νέο σύστημα ανάγνωσης του κόσμου που αντιστοιχεί σε άλλες (άλλες με την έννοια της καθαρής διαφοράς) χειραφετικές δυνατότητες. Με αυτήν την έννοια θα διαχωριστεί τόσο από τον μαρξιστικό ανθρωπισμό όσο και από τον στρουκτουραλιστικό αντιανθρωπισμό. Το σημείο αρχής δεν είναι οντολογικό (το είναι) αλλά το γίνεσθαι, είναι μια θεωρία που μιλά για διαδικασίες, στα πλαίσια μιας πολιτικής οικονομίας της επιθυμίας. Όλα είναι διαδικασίες (συναρμογές) και δεν υπάρχει καμία ιδέα πίσω από τα πράγματα ή τα υποκείμενα. Οι δομές (εξ' ου και η φιλοσοφική παθογένεια του στρουκτουραλισμού, κατά τον Guattari) δεν είναι δεδομένες, αλλά μηχανισμοί εξουσίας που κατασκευάζουν την αντίληψη μη μεταλλαξιμότητας του

κοινωνικού επιπέδου και έτσι αναπαράγονται.²⁵ Με αυτήν την έννοια, δεν υπήρχαν πάντα τέτοιες επικαθοριστικές δομές και ούτε είναι δεδομένο ότι θα κυριαρχούν στο μέλλον. Οι δομές ως ταυτοποιητικοί μηχανισμοί συγκροτούν κλειστά υποκείμενα αλλά οι διαδικασίες του (μειονοτικού) γίνεσθαι είναι εν γένει χειραφετητικές. Η φιλοσοφία των D&G δεν έχει σαν σκοπό να αλλάξει τον κόσμο, δημιουργώντας μια ιδεολογία, αλλά να τον αναλύσει ως κόσμο που αλλάζει. Ασκεί μια κριτική: ο ιστορικός υλισμός, ως επιστήμη, περιέγραψε τον (καπιταλιστικό) κόσμο με βάση τους μηχανισμούς που αυτός επιβάλλεται και έτσι αυτό-εγκλωβίστηκε τελικά σε αυτόν, στο βαθμό που η ανατροπή του “εχθρικού” αντικειμένου προηγείτο της κατάργησης του αλλοτριωμένου υποκειμένου²⁶. Η περιγραφή του τρόπου που αλλάζει ο κόσμος είναι η “επιστήμη” της δυνητικής επαναστατικοποίησης του υποκειμένου και του αντικειμένου παράλληλα. Για αυτό ο Guattari απορρίπτει τις έννοιες του αυτόνομου υποκειμένου ή αντικειμένου. Αλλά περιγράφονται διαδικασίες υποκειμενικοποίησης, διαδικασίες εδαφικοποίησης και απεδαφικοποίησης μέσω των ρών επιθυμίας όσον αφορά τον χώρο, ζώνες και σημεία εντατικότητας όσον αφορά τα αντικείμενα. Η έννοια της δυνητικότητας είναι επίσης σημαντική καθώς καταργεί την απόσταση ουτοπίας-εικόνας του τόπου ελευθερίας και της πραγματικότητας. Το μέλλον είναι η ενεργοποίηση του δυνητικού, και το δυνητικό είναι ήδη ενικό και μέρος του πραγματικού.²⁷ Παρακάτω θα ξεχωρίσουμε ορισμένες έννοιες από την ανάλυση των D&G που συνδέονται άμεσα με το ζήτημα της χειραφέτησης. Αν και οι D&G δεν τοποθετούνται συγκεκριμένα γύρω από ζητήματα του χώρου και της πόλης, η ίδια η χωρικότητα των εννοιών που περιγράφουν το μεταλλασσόμενο κοινωνικό πεδίο, επιτρέπει να στοχαστούμε γύρω από τον χώρο.

25 Felix Guattari, *Lines of Flight: For Another Worlds of Possibilities*, σελ. 7

26 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, σελ. 472

27 Η έννοια της δυνητικότητας θα εξεταστεί πιο αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο

2.2. Νομαδική υπόσταση και μηχανές του πολέμου

[Όταν η μηχανή πολέμου δεν βρίσκεται υπό τον έλεγχο του κράτους,] “τότε η μηχανή του πολέμου έχει σαν σκοπό, όχι τον πόλεμο, αλλά την χάραξη μιας δημιουργικής γραμμής διαφυγής, την σύσταση ενός λείου χώρου και την κίνηση των ανθρώπων μέσα σε αυτόν τον χώρο. Σε αυτήν την περίπτωση, η μηχανή πράγματι εμπλέκεται σε έναν πόλεμο, αλλά σαν συμπληρωματικό ή συν-τιθέμενο σκοπό, στρεφόμενη τώρα ενάντια στο Κράτος, και στην αξιωματική που εκφράζουν τα Κράτη διεθνώς.”²⁸

Gilles Deleuze, Felix Guattari

Ο νομαδισμός στους D&G διαπερνά αέναα την ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού, είναι μια διιστορική έννοια, και συνδέεται άμεσα με την έννοια της μηχανής του πολέμου. Ο νομαδισμός, και οι μηχανές πολέμου που αυτός εφευρίσκει, διατηρούν μια εξωτερικότητα και μια ασυμβατότητα σε σχέση με το κράτος, υπερβαίνοντάς το.²⁹ Στο βαθμό που το επίπεδο της μηχανής του πολέμου δεν μπορεί ποτέ να ελεγχθεί/εγκλωβιστεί ολοκληρωτικά από τους θεσμικούς μηχανισμούς, δηλαδή την, κυριολεκτικά, πολεμική μηχανή του κράτους (δίκαιο, αστυνομία, στρατός κλπ), η μηχανή πολέμου υφίσταται παράλληλα με το κράτος. Είναι ακριβώς το σύνολο των δημιουργικών δραστηριοτήτων που μπορεί να παίρνει την μορφή άλλων μηχανών που αυτονομούνται από το κράτος, εναντιώνονται σε αυτό ή το εκτοπίζουν. Η αντίθεση αυτή έχει να κάνει με το ότι οι μηχανές του πολέμου αποκωδικοποιούν και απεδαφικοποιούν ενώ το κράτος κωδικοποιεί και εδαφικοποιεί. Από την μεριά του κράτους, ο πόλεμος προκαλείται όταν αυτό προσπαθεί να ιδιοποιηθεί την μηχανή πολέμου, όταν την συναντά. Ο πόλεμος είναι κατά μια έννοια αποτέλεσμα της τριβής, λόγω της ασυμβατότητας μεταξύ των δύο. Από την άλλη ο πόλεμος μπορεί να είναι η ύστατη λύση από την μεριά της μηχανής πολέμου, όταν πλέον η δυνατότητα δημιουργίας και αλλαγών βρίσκει το όριο του κράτους.

28 ό.π., σελ. 422, μετάφραση του γράφοντα

29 ό.π., σελ. 352

Το κράτος ως οργάνωση του “μέσα” επεμβαίνει ακριβώς στις ροές που προκύπτουν εξωτερικά από αυτό. Εδώ η εξωτερικότητα δεν ταυτίζεται τόσο με το εκτός των εθνικών όρων αλλά με την χωρική διατηρητικότητα των κινήσεων. Όπως φαίνεται σε αυτήν την διάκριση πολεμικής μηχανής και κράτους, η καπιταλιστική αγορά, οι αγώνες των μειονοτήτων ή η τεχνολογική/επιστημονική επανάσταση εκδηλώνονται στο επίπεδο των πολεμικών μηχανών αν και έχουν εντελώς διαφορετικά ιδεολογικά συμφραζόμενα. Το κράτος χρειάζεται την επιστημονική καινοτομία, που παράγεται εκτός αυτού ή στις παρυφές του, προκειμένου μετά να την κωδικοποιήσει, να την οριοθετήσει, και να την κάνει παραγωγική, αλλά επίσης εξαρτάται από τον νομαδισμό του κεφαλαίου, λόγω τις ισχύς του τελευταίου. Οριακά, οτιδήποτε καινοτόμο, προκύπτει σε μια απόσταση από το κράτος, το οποίο σε έναν δεύτερο χρόνο έρχεται να διαχειριστεί την σχέση του με την καινοτομία, ως σχέση εξωτερικότητας, με βάση το τι έχει ανάγκη να υιοθετήσει προκειμένου να αναπαραχθεί ενώ περιθωριοποιεί ή εξοβελίζει το υπόλοιπο.³⁰ Αν ο νομαδισμός αντιστοιχεί σε μια συνεχή μεταμόρφωση, η κρατική υπόσταση αντιστοιχεί στην αναπαραγωγή ενός αναγνωρίσιμου κεντροβαρικού συνόλου.³¹ Έχει σημασία να τονιστεί πως η οπτική των D&G δεν ταυτίζει τον

30 Όπως ειπώθηκε και προηγουμένως, το κράτος υφίσταται ως μηχανισμός οριοθέτησης και εσωτερίκευσης. Το κράτος (ως οργάνωση οριοθετήσεων) υπήρχε πάντα ωστόσο δεν μπορούσε πάντα να συγκροτηθεί ως κυρίαρχη και ιεραρχική δομή καθώς παρεμποδιζόταν από τις μηχανές του πολέμου που επέβαλαν άλλους μηχανισμούς ελέγχου. Η επιστήμη είναι κρατική ή αυτόνομη? Το ερώτημα αυτό αίρεται αν αναλογιστεί κανείς πως οι D&G μιλάνε υπό την οπτική του γίνεσθαι. Η επιστήμη “γίνεται” και στο επίπεδο του κράτους και στο επίπεδο της πολεμικής μηχανής. Οι D&G κάνουν λόγο για μειονοτική επιστήμη η οποία μπορεί να βρίσκεται σε απόσταση από το κράτος ή να υφίσταται ως πολεμική μηχανή. Δεν υπάρχει μια μειονοτική επιστήμη αλλά πολλές, που κάθε στιγμή δημιουργούνται, παύουν να υπάρχουν ή ενσωματώνονται. Η κρατική και η νομαδική υπόσταση διαπερνούν κάθε κοινωνική κατάσταση παράλληλα. Αν το πανεπιστήμιο είναι το “βασιλείο της επιστήμης”, μπορεί κανείς να σκεφτεί την ιστορική έννοια του “ακαδημαϊσμού”, έναντι της πρωτοπορίας, ως μια αντιστοιχη διάκριση μεταξύ της “βασιλικής”(royal)-μειονοτικής επιστήμης. Όσον αφορά το ζήτημα αυτό, βλ. *A Thousand Plateaus*, σελ. 143-144, 361-363

31 ό.π., 375

νομαδισμό με την χειραφέτηση. Η μηχανή πολέμου που το κράτος προσπαθούσε να θέσει υπό την αιγίδα του, μέσω των στρατιωτικών και αστυνομικών θεσμών, τείνει τελικά να υποτάξει το ίδιο το κράτος. Όχι μόνο στην περίπτωση του φασισμού αλλά και με την μορφή της διάχυσης της πολεμικής συνθήκης και του φόβου.³² Κατά συνέπεια αν και η χειραφέτηση ως γραμμή διαφυγής συγκροτείται οπωσδήποτε νομαδικά, η μηχανή του πολέμου μπορεί κάλλιστα να εντάσσεται σε διαφορετικά πολιτικά συμφραζόμενα. Παρακάτω θα αναδειχθεί πως η χειραφέτηση μπορεί να οριστεί μόνο σε σχέση με τις μειονότητες που υφίστανται σε κάθε συλλογικό σώμα και που μπορούν να αναχθούν σε μηχανές του πολέμου.

Ποια είναι όμως τα χωρογεωγραφικά χαρακτηριστικά της νομαδικής υπόστασης? Ο νομαδισμός είναι μια τροπικότητα κίνησης στον χώρο. Η κίνηση αυτή ακολουθεί μια βασική αρχή, προϋπόθεσή της δεν είναι ο προορισμός αλλά η διαδρομή. Ο νομαδισμός είναι νοητός μόνο ως συνεχής μετασχηματισμός. Τα σημεία είναι σημεία μεταβίβασης και όχι στάσης. Έτσι η νομαδική κίνηση κατανέμει τα σώματα σε έναν ανοικτό χώρο.³³ Έχει μεγάλη σημασία αυτή η αντιστροφή. Η διαδρομή είναι περιεκτική, έχει νόημα και κατεύθυνση ενώ τα ενδιαμέσα σημεία ορίζονται ως μεταβιβάσεις που υπόκεινται, σε τελική ανάλυση, στην γραμμή διαφυγής. Η κατεύθυνση της γραμμής δεν αλλάζει την φύση της κίνησης που είναι στροβιλοειδής αλλά περιγράφει την έξοδο αυτής της ενέργειας στο γραμμομοριακό επίπεδο.

Έτσι ο νομαδισμός δεν συνεπάγεται μετακίνηση καθώς διαφέρει από την μετανάστευση. Ο μετανάστης εγκαταλείπει ένα σημείο γραμμωτού εδάφους για να βρεθεί σε ένα άλλο. Ο νομάς καταλαμβάνει, κατοικεί και κινείται σε ένα λείο έδαφος. *Ο νομάς κινείται ενώ "κάθεται" κάπου.* Και αυτή η κίνηση έχει τα χαρακτηριστικά της απόλυτης ταχύτητας, ενός στροβίλου που

32 ό.π., 215-16, 421-422, 467

33 ό.π., σελ. 380

καταλαμβάνει και γεμίζει τον χώρο.³⁴ Ο νομάς μέσω της κίνησής του και της ταχύτητας καθιστά τον χώρο λείο, είναι σαν ο χώρος να έχει ανάγκη τον νομά για να λειανθεί. Το εξέχον είναι αυτή η στροβιλοειδής κίνηση που απεδαφικοποιεί τελικά το έδαφος. Ο στρόβιλος αναιρεί σε αυτήν την περίπτωση την διάκριση χώρου και υποκειμένου, είναι ταυτόχρονα χώρος, έκφραση και κοινωνική πρακτική.

Ωστόσο ο νομαδικός χώρος βρίσκεται ανάμεσα σε φυσικά ή κοινωνικά όρια. Οι D&G αναφέρονται στο ιστορικό παράδειγμα των νομαδικών λαών.³⁵ Τα όρια εδώ είναι το δάσος ή ο ορεινός όγκος και το άλλο οι μόνιμες καλλιέργειες του κράτους (ή της πόλης-κράτους). Ο νομάς κάποια στιγμή και λόγω αυτών των ορίων, είτε αναγκάζεται να επικοινωνήσει και να αναπτύξει εξαρτημένες εμπορικές σχέσεις με το κράτος, είτε διεξάγει επιδρομές στο δάσος, στα ορεινά χωριά και ύστερα στην περιφέρεια της πόλης. Οι D&G δεν προβαίνουν σε μια ρομαντική εξιδανίκευση των παλαιών ανατολίτικων νομαδισμών, ως μη κρατικούς τόπους ελευθερίας, ούτε βέβαια στην εξιδανίκευση των γραμμών καταγωγής (το σύστημα των φυλών). Οι σύγχρονες νομαδικές φυλές υφίστανται ως κατώτερες, μειονωτικές ράτσες και ορίζονται με βάση και στο όνομα της καταπίεσης που υφίστανται. Δεν υπάρχουν κυρίαρχες νομαδικές φυλές. Οι νομαδικές φυλές δεν ορίζονται από την καθαρότητα τους αλλά από την “ακαθαρσία” που τους προσδίδει ένα σύστημα κυριαρχίας.³⁶

34 ό.π., σελ. 381

35 ό.π., σελ. 384-385

36 ό.π., σελ. 379

2.3. Γίνεσθαι μειονοτικό και Γραμμές Διαφυγής

“Είναι πολύ πολύπλοκη η έννοια της μειονότητας, με τις μουσικές, λογοτεχνικές, γλωσσικές, αλλά επίσης νομικές και πολιτικές συνδηλώσεις της. Η μειονότητα και η πλειονότητα δεν αντιδιαστέλλονται κατά τρόπο απλώς ποσοτικό. Η πλειονότητα προϋποθέτει μία σταθερά, έκφρασης ή περιεχομένου, ένα μέτρο-γνώμονα σε σχέση με το οποίο αξιολογείται. Ας υποθέσουμε ότι η σταθερά ή ο γνώμονας είναι ο οποιοσδήποτε άνθρωπος - λευκός - αρσενικός - ενήλικος - κάτοικος των πόλεων - ομιλητής μιας τυποποιημένης ευρωπαϊκής γλώσσας – ετεροφυλόφιλος (ο Οδυσσεάς του Τζόυς ή του Έζρα Πάουντ). Είναι προφανές ότι ο «άνθρωπος» έχει την πλειοψηφία, έστω και αν αριθμητικά είναι πιο ολιγάριθμος απ’ ό,τι τα κουνούπια, τα παιδιά, οι γυναίκες, οι Μαύροι, οι αγρότες, οι ομοφυλόφιλοι ... κ.λπ. Και αυτό διότι εμφανίζεται δύο φορές: μία φορά στη σταθερά, μία στη μεταβλητή απ’ όπου αντλείται η σταθερά. Η πλειονότητα προϋποθέτει μία κατάσταση εξουσίας και επιβολής, και όχι το αντίστροφο. Προϋποθέτει το μέτρο-γνώμονα, και όχι το αντίστροφο.

(...)

Ένας άλλος καθορισμός λοιπόν σε σχέση με τη σταθερά θα θεωρείται πάντοτε μειοψηφικός, εκ φύσεως και όποιος κι αν είναι ο αριθμός του, δηλαδή ως ένα υπο-σύστημα ή ως κάτι εκτός συστήματος.”³⁷

Gilles Deleuze, Felix Guattari

37 ό.π. σελ. 105

Μετάφραση του Άκη Γαβριηλίδη στο
<https://nomadicuniversality.wordpress.com>

Οι όροι ελάσων³⁸ και μείζον δεν αφορούν τόσο οντότητες αλλά περισσότερο ορίζουν δύο διακριτά πλαίσια ή διαδικασίες του γίνεσθαι. Παρ' όλα αυτά έχει μια σημασία να τοποθετηθεί το γίνεσθαι εντός του κλασσικού διαχωρισμού υποκειμένου-αντικειμένου. Οι οντότητες μειονότητα-πλειονότητα είναι αμφότερες αντικείμενα-κοινωνικοί ρόλοι, καθώς ο δυισμός αυτός είναι αποτέλεσμα του μηχανισμού εξουσίας, μιας εξουσίας του Κανενός.³⁹ Προφανώς το μείζον αντικείμενο απολαμβάνει κάποια προκαθορισμένα δικαιώματα και μια ανώτερη θέση ισχύος. Από την άλλη το ελλάσων συνίσταται στην δημιουργικότητα των μειονοτήτων. Αυτών που βρίσκουν τις κινήσεις και τις εκφράσεις τους να “συμπιέζονται” από όλες τις μεριές έτσι που είναι δύσκολο να ειπωθεί πως βρίσκονται σε έναν “δικό τους” κοινωνικό χώρο. Το μειονοτικό γίνεσθαι είναι ακριβώς μια διαδικασία ανάσχεσης αυτής της σχέσης και συνεπάγεται μια διπλή κίνηση, καθώς το αντικείμενο μετατρέπεται σε υποκείμενο. Από την μία ένας υποκειμενικός πλέον ρόλος αποσπάται από την πλειονότητα και από την άλλη, ένας μεσάζων ή παράγων αυτού του ρόλου ανέρχεται από τον χώρο της μειονότητας.⁴⁰ Σε άλλο σημείο, μιλώντας για την ελάσσονα γλώσσα οι D&G αναφέρουν: “*Το να αφαιρείς και να θέτεις σε πορεία διαφοροποίησης, να οχυρώνεις και να θέτεις σε πορεία διαφοροποίησης, είναι ένα μόνο και το αυτό εγχείρημα.*”⁴¹ Η ταυτότητα ορίζεται από προκαθορισμένους όρους, ενώ το γίνεσθαι είναι μια διαδικασία παραγωγής διαφοράς, δημιουργίας μετασχηματισμών αλλά και οχύρωσης και αφαίρεσης (απόσπασης). Το μειονοτικό γίνεσθαι συνεπάγεται λοιπόν μια αποδόμηση του ταξινομητικού μηχανισμού της εξουσίας και όχι απλά την μετακίνηση σε μια υψηλότερη θέση σε έναν κατανεμημένο ιεραρχικά χώρο. Το

38 Στη αγγλική μετάφραση χρησιμοποιείται η λέξη minor. Εδώ χρησιμοποιούμε μειονοτικό όταν η έννοια προσομοιάζει σε ένα υποκείμενο (πχ. οι γυναίκες έναντι της πατριαρχίας) και ελάσων όταν προσομοιάζει σε κάποιο ρεύμα ή κίνηση (πχ. ελάσων επιστήμη)

39 ό.π., σελ. 105-106

40 ό.π., σελ. 291

41 ό.π. σελ. 104

Μετάφραση του Άκη Γαβριηλίδη

τελευταίο είναι ένα δευτερεύον αποτέλεσμα της μειονοτικής έκφρασης/δράσης⁴². Για αυτό και δεν υπάρχει γίνεσθαι πλειονοτικό.

Έτσι η μειονότητα/πλειονότητα και το γίνεσθαι μειονοτικό είναι τρία διαφορετικά πράγματα που συνυπάρχουν. *“πρέπει να διακρίνουμε: το πλειονοτικό ως ομογενές και σταθερό σύστημα, τις μειονότητες ως υπο-συστήματα, και το μειονοτικό ως δυνητικό γίνεσθαι, δημιουργημένο και δημιουργικό”*⁴³. Κατ' αναλογία, στην περίπτωση της αντίθεσης μεταξύ διαλέκτου και κύριας γλώσσας, η ελάσσονα γλώσσα είναι άλλης φύσης από τους δύο όρους της αντίθεσης. Η διάλεκτος είναι μια οχύρωση έναντι της μητρικής γλώσσας, ενώ η ελάσσων είναι μια διαδικασία δημιουργίας μιας τρίτης γλώσσας, μέσω της απεδαφικοποίησης της μείζονος. Έτσι μια γραμμή του γίνεσθαι ή μια γραμμή διαφυγής είναι μια τριχοτόμηση⁴⁴ ή τριτογενοποίηση. Δεν βρίσκεται ανάμεσα σε δύο σημεία μεταξύ της ταυτότητας και της διαφοράς ως σχέση μεταξύ των δύο, αλλά είναι παραγωγή καθαρής διαφοράς, μια γραμμή που περνά αστραπιαία ενδιάμεσα, χωρίς να τα αγγίζει, αλλά παρ' όλα αυτά διατρυπώντας τα⁴⁵.

Σε αυτό το σημείο θα κάνουμε μια ερμηνευτική υπόθεση. Οι D&G προτάσσουν μια ελάσσων πολιτική που αφορά μειονότητες ως μια πολιτική της διαφοράς. Ωστόσο η μειονότητα ορίζεται με όρους υποτέλειας και όχι με όρους πληθυσμού. Υπάρχει εδώ ένας παραλληλισμός του μειονοτικού γίνεσθαι με την μαρξική έννοια του προλεταριάτου στην ιστορική της διάσταση. Με βάση τον ορισμό τη μειονότητας των D&G η εργατική τάξη μπορεί κάλλιστα να θεωρηθεί μειονότητα. Το διαφοροποιητικό στοιχείο είναι πως στους D&G οι μειονότητες αρνούνται την ιεραρχική τους υπόσταση μόνο στο βαθμό που δρουν και εκφράζονται αυτόνομα

42 ό.π., σελ. 292

43 ό.π. σελ. 105-106

Μετάφραση του Άκη Γαβρηλίδη

44 ό.π., σελ. 211

45 ό.π., σελ. 293

(“δι’ εαυτές”) ενώ στο μαρξικό σχήμα η εργατική τάξη πρέπει πρώτα να αρνηθεί την εκμετάλλευσή της (καθ’ εαυτή), ύστερα να συγκροτηθεί σε τάξη (δι’ εαυτή) δηλαδή να αποκτήσει επαναστατική συνείδηση, μέχρι να αρνηθεί την άρνηση της άρνησης, δηλαδή τον ίδιο της τον εαυτό (καταργώντας τις τάξεις συνολικά), συνθήκη που ολοκληρώνεται με την επανάσταση. Αυτή η λεπτομέρεια αναδεικνύει πως η απόληξη είναι ίδια, ωστόσο διαφέρει η διαδικασία. Στους D&G υπάρχει το επαναστατικό γίνεσθαι των μειονοτήτων, σε χρόνο ενεστώτα, χωρίς να παρεμβάλλονται άλλοι ενδιάμεσοι σταθμοί.

Έτσι ο χειραφετητικός στόχος δεν είναι η κατάργηση της διαφοράς γενικά αλλά η κατάργηση της “τάξης”. Η “τάξη” εδώ νοείται ως μια βασική κοινωνική διάκριση που είναι συνυφασμένη με σχέσεις εξουσίας και εκμετάλλευσης. Εδώ υπάρχει μια δυσκολία γιατί, για παράδειγμα, ο μετανάστης, η γυναίκα, ο ομοφυλόφιλος συνεπάγονται διαφορές ωστόσο το πολιτικό ζήτημα προκύπτει από τις σχέσεις εξουσίας που έχουν κατασκευαστεί και επιβληθεί πάνω σε αυτές τις κατηγορίες. Με αυτήν την έννοια οι διαφορές αυτές δεν είναι απλά διαφορές (ως “ποικιλία”) αλλά είναι συνυφασμένες με διαφορές “τάξης” και ως τέτοιες πρέπει να καταργηθούν⁴⁶. Παράλληλα η κατάργηση έχει να κάνει με την τάξη ως μέρος μιας συνολικής ταξινόμησης, δηλαδή την επιβολή ταυτοποιητικών οριοθετήσεων και κοινωνικών διακρίσεων. Ένα απλό παράδειγμα: Το γίνεσθαι-γυναίκα δεν αφορά μόνο το ζήτημα της γυναίκας αλλά επηρεάζει όλα τα γίνεσθαι και, μεταξύ άλλων, τον τρόπο που αυτά σχετίζονται με την σεξουαλικότητα. Αλλά επίσης το γίνεσθαι-γυναίκα μπορεί να είναι και γίνεσθαι-εργάτης όταν για παράδειγμα παλαιότερα το γυναικείο κίνημα διεκδικούσε αναγνώριση, αμοιβή και ασφάλιση της οικιακής εργασίας. Με αυτήν την έννοια η ελάχιστων πολιτική δεν αφορά

46 Μια παρόμοια λογική αναπτύσσει τόσο ο Lefebvre στο *Critiques of Daily Life (Three Volume)*, σελ 779-782 όσον αφορά την *διαφορά* και την κοινωνική *διάκριση* αλλά και οι N&H στο *Πλήθος*, σελ. 142-143, όσον αφορά την πρωτοτυπία του μαοϊκού προτάγματος, ως ενός είδους μετατροπής του αγροτικού ζητήματος σε βιοπολιτικό αγώνα, για την “αυτοκαταστροφή” των χωρικών ως διαφορετική τάξη.

μόνο τις προφανείς προϋπάρχουσες μειονοτικές ταυτότητες αλλά σχετίζεται οριζόντια και με πολλαπλούς τρόπους με όλο το κοινωνικό σώμα. Σε μια τέτοια ανάγνωση θα ήταν λάθος να ταυτιστεί η ελάχισσωνα πολιτική με την μικροπολιτική.⁴⁷ Όπως και στο κλασσικό μαρξικό οραματικό σχήμα, το προλεταριάτο δεν απελευθερώνει μόνο την εργατική τάξη από τα δεσμά της αλλά όλη την ανθρωπότητα από την αλλοτριωτική συνθήκη. Το ζήτημα της χειραφέτησης αφορά με κάποιον τρόπο ολόκληρη την κοινωνία ωστόσο οι πολιτικές υποκειμενοποιήσεις διακρίνονται συνήθως στην βάση βραχυπρόθεσμων υλικών ή ιδεολογικών συμφερόντων (το δεύτερο κυρίως βάσει της ιστορικής μνήμης).⁴⁸ Κατά συνέπεια το μειονοτικό-γίνεσθαι στην χειραφετητική του προοπτική, σχετίζεται με μια πολιτική απενεργοποίησης των ιεραρχικών ταξινομήσεων, ταξινομήσεις που δρουν καθολικά, περισσότερο σαν πλέγμα παρά σημειακά.

47 Ο όρος μικροπολιτική χρησιμοποιείται και από τους D&G ωστόσο η κατεύθυνση δεν είναι αυτή του εγκλωβισμού σε μια μικροκλίμακα. Οι γραμμές διαφυγής φτάνουν στο γραμμομοριακό επίπεδο.

48 Η σχέση αντικειμενικών υλικών συμφερόντων και ιδεολογίας είναι αλλιώς νοούμενη στους διάφορους μαρξισμούς. Ο Walter Benjamin θα περιγράψει την επανάσταση ως μια διαδικασία δικαίωσης-εκδίκησης των καταπιεσμένων παρά ως μια προοδευτική νομοτέλεια, ιεραρχώντας έτσι την μνήμη ως καθοριστικό παράγοντα της υποκειμενικής χειραφετητικής συνείδησης έναντι μιας αντικειμενικής ιστορικής αναγκαιότητας της επανάστασης (βλ. *Θέσεις για την Φιλοσοφία της Ιστορίας*). Η εξέγερση του Σπάρτακου ή η παρισινή κομμούνια είναι που εγκυλούν έναν πιο δίκαιο κόσμο, παρά μια ιδανική ουτοπική αναπαράσταση του μέλλοντος. Μια τέτοια οπτική βρίσκεται πιο κοντά στο σχήμα των D&G της ιεράρχησης μιας ελάχισσωνος πολιτικής των μειονοτήτων. Η μνήμη εμπεριέχεται πιο καθαρά στο δυνητικό σχήμα του Deleuze παρά στο περισσότερο ουτοπικό σχήμα του Lefebvre (ως προβολή του δυνατού). Βέβαια ο πρώτος μιλάει παράλληλα και για υπέρβαση/αναίρεση της μνήμης μέσω της δημιουργίας και της αναγέννησης.

2.4. Για μια χωρικότητα της χειραφέτησης

Οι D&G, αναπτύσσουν μια βιταλιστική αντίληψη και μια ενεργειακή κοσμοθεωρία. Το ζήτημα της χειραφέτησης προσομοιάζει στην εικόνα μια ροής επιθυμίας όπου καναλιζάρεται και όπου το επίδικο είναι η διάχυση, διαρροή αυτής της ενέργειας. Ελευθερία είναι η ελεύθερη κίνηση της ροής, ο στροβιλισμός της. Οι γραμμές διαφυγής είναι γραμμές που ξεκινούν από το μοριακό και φτάνουν στο γραμμομοριακό. Τότε δημιουργείται ένας ένας ελεύθερος χώρος, ένας χώρος του πέρασματος. Το πέρασμα είναι το αποτέλεσμα της μοριακής επανάστασης, είναι η ανακατανομή των ταυτοτήτων και η υπέρβαση των μειονοτήτων, μια αναταραχή και στο γραμμομοριακό επίπεδο. Ωστόσο το πέρασμα δεν είναι το κυρίαρχο επίδικο καθώς κάτι τέτοιο θα σήμανε ένα τέλος ή μια παύση. Το πέρασμα ιδεατά αντιστοιχεί σε ένα σημείο μεταβίβασης παρά στάσης. Η αρχή (principle) είναι η γραμμή διαφυγής, το πέρασμα είναι το αποτέλεσμα της. Το πέρασμα εδώ χρησιμοποιείται ως ένα είδος μετακίνησης από την μοριακή κλίμακα στην μακροκλίμακα. Ωστόσο σημαίνει έμμεσα και ένα πέρασμα επικοινωνίας και συναντήσεων καθώς πάλι ιδεατά, ο τελικός χώρος που προκύπτει εμπεριέχει λιγότερους διαχωρισμούς μεταξύ των υποκειμένων. Ο νομαδισμός που προηγείται είναι ήδη εξάλλου σημείο συνάντησης, μιας συνάντησης που μπορεί ύστερα να παγιωθεί, να κανονικοποιηθεί ή να διευρυνθεί.

Το σχήμα αυτό έχει την πρωτοτυπία ότι είναι θετικό (η επιθυμία είναι αμιγώς θετική έννοια στους D&G, εκεί διαχωρίζεται ουσιαστικά και από την ψυχανάλυση)⁴⁹ χωρίς όμως να αγνοεί τις

49 Η έμφαση των D&G στην επιθυμία προκύπτει ακριβώς από την “κατάργηση” που κάνει μεταξύ ψυχανάλυσης-κοινωνιολογίας ως διακριτά πεδία. Μέχρι πρότινος η επιθυμία διαχωριζόταν από την ανάγκη με έναν παρόμοιο τρόπο όπως μια ιδέα διακρίνεται από την ύλη, και η ελευθερία από την αναγκαιότητα. Η ανάγκη περιέγραφε συνήθως ένα σύνολο κοινωνικών αξιωμάτων που θεωρούνται ιστορικά επίδικα. Στην ανάλυση του Lefebvre και των καταστασιακών η επιθυμία αναδεικνυόταν σαν

κοινωνικές ιεραρχίες και τις σχέσεις εξουσίας. Η μειονοτική υπόσταση είναι μια καταπιεζόμενη υπόσταση, αλλά και μια δημιουργική υπόσταση, καθώς μόνο αυτή γίνεται κάτι άλλο (έτερο και καινοτόμο), μόνο αυτή μπορεί να αλλάξει τον κόσμο. Μόνο αυτή κινητοποιεί τον χώρο. (Στον αντίποδα, ο χώρος της ταυτότητας οριοθετεί και κατευθύνει τις κινήσεις).

Και πάλι ξαναγυρνάμε στην φιλοσοφική ιεράρχηση του “ενδιάμεσου”. Αν στον Lefebvre το ενδιάμεσο βρίσκεται στο αστικό ως διεκδικούμενο πεδίο ελευθερίας, μεταξύ του αλλοτριωμένου υποκειμένου και του καπιταλιστικού συστήματος, στους D&G το ενδιάμεσο είναι οι διαδικασίες μετάλλαξης του κοινωνικού, ως παραγωγή καθαρής θετικής *διαφοράς*, ως παραγωγή πολλαπλότητας και ως παραγωγή λείου χώρου, μεταξύ των γραμμωτών χωροχρόνων, όπου ξεχωρίζει η ταυτότητα. Η ανάλυση αυτή είναι συνεπής σε μια κριτική. Οι σημειωτικοί μηχανισμοί ταυτότητας-διαφοράς περιγράφουν μηχανισμούς εξουσίας και δομές, όχι όμως την κοινωνική εξέλιξη, πόσο μάλλον την χειραφετητική προοπτική.

επίδοκο λόγω της κοινωνικής προόδου, δηλαδή λόγω της δυνατότητας της σύγχρονης κοινωνίας να μειωθεί στο ελάχιστο η αναγκαία εργασία και να αφεθεί ελεύθερη η υπόλοιπη μέρα για το παιχνίδι και την τέχνη. Ο ορθολογισμός του καταμερισμού εργασίας μετά από ένα σημείο γινόταν παρανοϊκός καθώς η “ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων” καθίσταντο μια χίμαιρα, παρά σηματοδοτούσε μια κοινωνική πρόοδο των πολλών. Προηγουμένως η επιθυμία αφορούσε αποκλειστικά το άτομο και τον τομέα της ψυχολογίας ή της ψυχανάλυσης. Ήδη ο Marcuse είχε αποπειραθεί να αμβλύνει αυτόν τον διαχωρισμό ανάγκης/επιθυμίας και αναγκαιότητας/ελευθερίας, (βλ. *Έρως και Πολιτισμός και το Τέλος της Ουτοπίας*). Και πάλι είναι εμφανής η σχέση του “σχίσματος”, όπου η επιθυμία αποκτά την πρωτοκαθεδρία με το ύστερο ουτοπικό παράδειγμα της “Νέας Βαβυλώνας” να προβάλλεται ως ιδεατή εικόνα. Εδώ θα λέγαμε πως η ανάγκη δεν εξαφανίζεται αλλά καθίσταται υποσύνολο της επιθυμίας, και προκύπτει πιο σχεσιακά. Οι ανάγκες μόνο σε μια γραμμομοριακή κλίμακα μπορούν να προσδιοριστούν με βάση τις κοινωνικές αντιφάσεις, όπως περιγράφηκαν πριν. Στο μοριακό επίπεδο οι επιθυμίες ταυτίζονται με τις ανάγκες στο βαθμό που αυτές διεκδικούνται, ορίζοντας γραμμές διαφυγής.

Το σχήμα των D&G σκόπιμα απορρίπτει την οντολογική αναπαράσταση, ή την ιδεολογία και με αυτήν την έννοια είναι αντιουτοπικό. Για αυτό και δεν χωράνε αναπαραστάσεις τόπων ελευθερίας, ενώ τα περάσματα ελευθερίας υφίστανται ως αποτέλεσμα παρά ως σκοπός. Τα περάσματα που δημιουργούνται είναι σταθμοί, στάσεις, όταν η απεδαφικοποίηση των γραμμών διαφυγής περιορίζεται προσωρινά. Πρόκειται για μια θεωρία της αυτόνομης πρακτικής, για ένα πρόταγμα της διαρκούς επανάστασης και για αυτό η βασική αναπαράσταση που μπορούμε να στοχαστούμε είναι μια αναπαράσταση της διαφοράς και της ανεξέλεγκτης κίνησης. Αυτή των γραμμών διαφυγής και των δρόμων ελευθερίας.

Τέλος οι D&G αντιτίθενται και με την Ουτοπία ως ιστορικό προορισμό ή τέλος. Στον αντίποδα είναι μια περιγραφή της αιώνιας κίνησης. Αντί να οριοθετείται μια ταυτότητα ανά ιστορική περίοδο ή να γίνεται επίκληση σε κάποιο σχέδιο “ορθολογικής οριοθέτησης”, είναι η οποιαδήποτε οριοθέτηση που τίθεται στο στόχαστρο και επιβεβαιώνεται ότι οτιδήποτε είναι κάθε φορά παροδικό. Σε μια ακραία εκδοχή, η ιστορία είναι ένας στροβιλισμός όπου η εμμονή στην μεσσιανική εκδοχή της επανάστασης είναι αντιδραστική, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι επαναστάσεις δεν συμβαίνουν ή δεν πρόκειται να συμβούν.⁵⁰ Ωστόσο αυτές δεν πρόκειται να λύσουν προβλήματα δίχως να δημιουργήσουν άλλα. Μπορεί κανείς εύκολα να διακρίνει το ενδεχόμενο όλη αυτή η κινητικότητα να μην οδηγεί πουθενά όσον αφορά το στοίχημα της χειραφέτησης, ή κάθε χειραφετητικός κύκλος να οδηγεί σε κάποιου είδους πιασμά. Από την άλλη όμως ορίζονται κάποιες χωρογεωγραφικές προϋποθέσεις τις οποίες οι μειονότητες μπορούν να αξιοποιήσουν με όρους επαγρύπνησης και νηφαλιότητας ταυτόχρονα. Η επιθυμία μένει κάθε φορά να βρίσκει διεξόδους στο σήμερα και στον υπάρχοντα χώρο, χωρίς να εγκλωβίζεται σε υπερβατικά σχήματα, εμμονές, αναμονές ή υποσχέσεις και ίσως έτσι η επανάσταση επιταχύνεται κατακτώντας περισσότερο και πιο στέρεο έδαφος.

50 Gilles Deleuze, Martin Joughin, *Negotiations*, σελ. 152-153

Παρένθεση

3. Δυνητικότητα (έναντι δυνατότητας)

Μέχρι στιγμής έγινε μια προσπάθεια να περιγραφεί μια συνέχεια μεταξύ του χειραφετητικού προτάγματος του Lefebvre και των D&G, σαν δυο σταθμούς μετάβασης από το παράδειγμα των ουτοπιών σε ένα άλλο, αυτό των κοινών. Η απόπειρα αυτή είναι δόκιμη υπό μια σκοπιά γενεαλογίας των τρόπων στοχασμού της χειραφέτησης. Πριν όμως ασχοληθούμε με τα κοινά ως μια σύγχρονη κατάληξη της γενεαλογίας, έχει σημασία να επισημάνουμε και μια εξέχουσα λογική ασυνέχεια μεταξύ των δύο στοχαστών, η οποία φωτίζει και την αλλαγή του παραδείγματος. Όχι τυχαία, η προβληματική του Lefebvre αν και “προφητική” έχει σαν κέντρο βάρους της περίοδο πριν το 68' ενώ των D&G εμπνέεται και έπεται του συμβάντος. Οι δυο διαφορετικές λογικές αιχμές φωτίζουν επίσης και την επιφύλαξη ταύτισης του προτάγματος Lefebvre με την εικόνα του τόπου ή του δρόμου ελευθερίας, και του Deleuze με την εικόνα του δρόμου ή του περάσματος. Και οι δύο στοχαστές βρίσκονται στο ενδιαμέσο των δύο σημείων που τους αντιστοιχούν. Και η ασυνέχεια βρίσκεται ακριβώς επί του πεδίου προβληματικής που αφορούσε και το ζήτημα των κλασικών ουτοπιών, ως τόπου ελευθερίας, στα πλαίσια της φιλοσοφικής σκέψης. Η έννοια της δυνητικότητας (και του δυνητικού) είναι η πιο κατατοπιστική για τον σκοπό αυτό, ακριβώς επειδή διακρίνεται από την έννοια της δυνατότητας (και του δυνατού).

Εδώ μπορούμε να γυρίσουμε πάλι στον Lefebvre για να εξετάσουμε την θεωρία του ως μια θεωρία του δυνατού. Αν η αυτονομία ως μη αλλοτριωτική προϋπόθεση αναπτύσσεται μέσω μιας καθημερινής πρακτικής, το δικαίωμα στην πόλη αποτελεί ένα είδος προορισμού, έναν τόπο ελευθερίας. Αν βρισκόμαστε ήδη σε αυτήν την πόλη αυτό που μένει είναι να την διεκδικήσουμε. Είναι σαφές πως το οικοδόμημα του Lefebvre παραπέμπει στην απόδειξη της δυνατότητας αυτού του προορισμού. Ο ίδιος θα αναπτύξει μια τέτοια προβληματική με ακόμη πιο ρητό τρόπο:

[Να προσανατολιστούμε] (...) “προς την κοινωνία πόλης, αυτό σημαίνει πρώτα απ’ όλα να προβάλουμε τις νέες ανάγκες. Ξέροντας ότι παρόμοιες ανάγκες ανακαλύπτονται κατά τη διάρκεια της εμφάνισής τους και αποκαλύπτονται κατά την προβολή. Δεν προϋπάρχουν, όπως τα αντικείμενα. Δεν εμφανίζονται μέσα στο “πραγματικό” που περιγράφουν οι έρευνες της αγοράς και των (ατομικών) κινήτρων (...) Οι κοινωνικές ανάγκες οδηγούν στην παραγωγή νέων “αγαθών” που δεν είναι αυτό ή το άλλο αντικείμενο, αλλά κοινωνικά αντικείμενα στον χώρο και τον χρόνο. (...)

Ο προσανατολισμός δεν ορίζεται συνεπώς από μια ενεργό σύνθεση, αλλά από μια σύγκλιση, από το εν δυνάμει που διαφαίνεται, αλλά δεν πραγματοποιείται παρά μόνο οριακά. Το όριο δεν τοποθετείται στο άπειρο, κι ωστόσο το προσεγγίζουμε με διαδοχικά βήματα και άλματα. Είναι αδύνατο να εγκατασταθούμε εκεί και να το εγκαθιδρύσουμε ως τετελεσμένη πραγματικότητα. Αυτό είναι το ουσιώδες γνώρισμα του διαβήματος που οραματιστήκαμε και ονομάσαμε “μεταγωγή”, κατασκευή ενός δυνάμει αντικειμένου, που προσεγγίζεται με αφητηρία τα εμπειρικά δεδομένα. Ο ορίζοντας φωτίζει και καλεί την πραγματοποίηση.

(...) Οι δυνατότητες αναδεικνύονται μέσα από διπλή διερεύνηση: επιστημονική (σχέδιο και προβολή, παραλλαγές σχεδίων, προβλέψεις) και φανταστική (οριακά: η επιστημονική φαντασία). Γιατί αλήθεια το φανταστικό να οδηγεί μονάχα έξω από το πραγματικό, αντί να γονιμοποιεί την πραγματικότητα;⁵¹

Το διάβημα του Lefebvre είναι η μεταγωγή δηλαδή μια κωδικοποίηση των διεργασιών (θεωρία και πρακτική, επιστήμη και φαντασία) που προσεγγίζουν διαδοχικά το εν δυνάμει της κοινωνίας πόλης. Με βάση το τρίπτυχο των αναπαραστάσεων που ορίσαμε αρχικά, διαφαίνεται τόσο ο τόπος ελευθερίας (κοινωνία πόλης) όσο και ένας δρόμος ελευθερίας (μεταγωγή). Ενώ αντίστοιχα το οντολογικό φιλοσοφικό σχήμα είναι αυτό του εν δυνάμει, με την έννοια του δυνατού. Η ίδια η κοινωνία πόλης είναι το εν δυνάμει αντικείμενο που μένει να οριστεί προκειμένου να γίνει εφικτή η μεταγωγή. Η καινοτομία αφορά την σύλληψη

51 Henri Lefebvre, *Το Δικαίωμα στην Πόλη – Χώρος και Πολιτική*, σελ. 158

του δυνάμει αντικειμένου. Είδαμε πως σε αυτήν την περίπτωση το εν δυνάμει είναι κάτι που ορίζεται ενικά, ακόμα και αν δεν έχει ακόμα πραγματοποιηθεί. Κατά συνέπεια μπορούμε να αναπαραστήσουμε το πραγματικό ως ένα σημείο, και το δυνατό ως ένα άλλο. Η αναπαράσταση των δύο σημείων είναι εφικτή γιατί και τα δύο σημεία περιγράφονται στο τώρα. Η διαδρομή προς το “μέλλον” προκύπτει τότε ως μια γραμμή που σχηματίζεται από τα ενδιάμεσα σημεία μεταξύ των δύο αρχικών. Το εν δυνάμει είναι έτσι συνυφασμένο διαλεκτικά με το δυνατό και με το πραγματικό.

Στον αντίποδα της σύλληψης/τεκμηρίωσης του δυνατού που μένει να πραγματοποιηθεί, ο Deleuze θα αναπτύξει την έννοια του δυνητικού ως μέρος της πραγματικότητας που μένει να ενεργοποιηθεί.⁵² Η δυνητικότητα αναφέρεται στο βιβλίο Διαφορά και Επανάληψη, ένα βιβλίο αμιγώς φιλοσοφικό, που προηγείται των δύο τόμων του *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*, ωστόσο είναι μια κεντρική ιδέα που διαπνέει το σύνολο του έργου του. Μια πρώτη αναφορά γίνεται σχετικά με το δυνητικό αντικείμενο στα πλαίσια της οικονομίας της επιθυμίας. Η ανάλυση αυτή παραμένει στο επίπεδο της ψυχανάλυσης ενώ στο *Αντι-Οιδίπους*⁵³ η έννοια της επιθυμίας ανοίγεται σε όλο το κοινωνικό γίνεσθαι. Ωστόσο αυτό που είναι χρήσιμο να αναδειχτεί εδώ είναι πως το δυνητικό αντικείμενο αποτελεί βασικό σημείο ρήξης με την ψυχανάλυση αλλά και σημείο έναρξης του χειραφετητικού σχήματος του Deleuze. Μπορούμε να συνοψίσουμε κάπως αυτή την θέση με βάση το κατεξοχήν “ουτοπικό” υποκείμενο στο βιβλίο *Αντι-Οιδίπους*, τον σχιζοφρενή. Η επιθυμία και η ροή της είναι που καθορίζει τα πάντα ακριβώς επειδή η επιθυμία είναι δυνητική, ακριβώς επειδή αφορά δυνητικά αντικείμενα και όχι υποκατάστατα γενετικών οργάνων ή πατριαρχικών/μητρικών συμβολισμών. Υπό αυτό το σχήμα η επιθυμία είναι αμιγώς θετική (παραγωγική) και δημιουργεί γραμμές διαφυγής. Επιπλέον ο

52 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, σελ. 211

53 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: 1. Ο Αντι-Οιδίπους*

σχιζοφρενής έχει την ιδιότητα να δημιουργεί αυτόνομες σημειωτικές ακολουθίες, αν και αυτό το κάνει όχι από επιλογή αλλά παθολογικά. Η χειραφέτητική πρακτική απλά ακολουθηθεί την τροπικότητα του σχιζοφρενή, στον αντίποδα μιας παρανοϊκοποίησης που συντελείται μέσω καπιταλιστικών και άλλων θεσμικών και κωδικοποιητικών μηχανών.⁵⁴ Στην πραγματικότητα η δυνητικότητα είναι μια ενική διαδικασία που από την μία σχετίζεται με το παρελθόν ή την εμπειρία και την μνήμη στο βαθμό που ένα πρόβλημα είναι χρόνιο, και επιδρά στο τώρα στο βαθμό που διαμορφώνει απρόβλεπτες συμβαντικές λύσεις. Κατά μια έννοια η δυνητικότητα προέρχεται από το παρελθόν και επιδρά στο μέλλον, μέσω της ενεργοποίησης μιας προοπτικής (potential). Στο *Διαφορά και Επανάληψη*, η “κινητήριος δύναμη” δεν είναι η αντίφαση αλλά η αντί-φαση⁵⁵ Η αντί-φαση είναι το διαφορικό (το dx/dy), ενώ η αντίφαση βασίζεται σε σχέσεις αντίθεσης ή άρνησης (x αντίθετο του/όχι y). Αυτή η έννοια είναι που συμβάλλει στην σύλληψη της διαφοράς ως αμιγώς θετικής έννοιας - κινητήριος δύναμη. Αντίστοιχα στο *A thousand Plateaus* οι γραμμές διαφυγής ορίζουν την κοινωνία στο μοριακό επίπεδο και όχι οι αντιφάσεις, αν και οι τελευταίες πράγματι είναι καθοριστικές στην γραμμομοριακή μακρό-κλίμακα.⁵⁶

Η ενεργοποίηση του δυνητικού προϋποθέτει μια γέννηση, μια

54 Felix Guattari, *Μοριακή Επανάσταση*, σελ. 27

55 *Contradiction* και *vice-diction* στην αγγλική μετάφραση. Η έννοια προέρχεται από τον Leibnitz. Στο βιβλίο του Deleuze, *Η πύχωση: Ο Λάμπνιτς και το παρόκ*, η λέξη *vice-diction* μεταφράζεται αντί-φαση στα ελληνικά, με την έννοια όχι της αντίθεσης αλλά της εναλλακτικής (πχ πρόεδρος/αντιπρόεδρος, αν και σε αυτό το παράδειγμα υπάρχει και μια ιεραρχική διαφορά). Όπως γίνεται κατανοητή η έννοια από τον γράφοντα, η αντί-φαση αφορά την σημασία (σημαντικότητα) η οποία είναι σχετική ανά περίπτωση ή συγκυρία. Ένα αντικείμενο είναι πιο σημαντικό (ως καθαρή διαφορά, ως εναλλακτική) σε μια δεδομένη στιγμή χωρίς να ετεροκαθορίζεται από ένα άλλο αντικείμενο με όρους μόνιμης αντίθεσης. Guilles Deleuze, *Difference and Repetition*, σελ.189

56 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, σελ. 216

καινοτομία. Η γέννηση δεν βρίσκεται ανάμεσα σε δύο χρονικώς διαδοχικά σημεία της πραγματικότητας αλλά ανάμεσα στο δυνητικό και το εν ενεργεία υπαρκτό⁵⁷ που αποτελούν τα δύο επίπεδα του όντος. Αν η δυνητικότητα αφορά τους όρους ενός προβλήματος, η ενεργοποίηση αφορά την επίλυση του. Ή “την επινόηση μιας λύσης που απαιτείται από ένα πλέγμα προβλημάτων”.⁵⁸ Η επίλυση αυτή είναι ότι αντιστοιχεί σε μια συγκεκριμένη συγκυρία, είναι αυτή που “αξίζει” ή αρμόζει στους εμπλεκόμενους παράγοντες (υλικούς και μη) και τους συσχετισμούς μεταξύ αυτών. Αν το πρόβλημα είναι πχ οικονομικό, η λύση του προβλήματος μπορεί να αντιστοιχεί σε άλλης φύσης παρεμβάσεις (πολιτικές, νομικές ή οικονομικές).⁵⁹ Η λύση του προβλήματος προϋποθέτει μια μετατόπιση του ερωτήματος ή των όρων του προβλήματος, που ειδάλλως δεν θα ήταν δυνατή ή θα ήταν ανεπαρκής.⁶⁰ Κατά συνέπεια, στο επίπεδο της ενεργοποίησης, σημασία έχει η αντί-φαση παρά η αντίφαση, όπως αντίστοιχα στο τελευταίο παράδειγμα η αντίφαση στο οικονομικό επίπεδο (στο επίπεδο του προβλήματος) επιβάλλει διαφορικές μεταρρυθμίσεις στα υπόλοιπα επίπεδα, αντι-φάσεις (στο επίπεδο της λύσης). Αυτό είναι τελικά που καθιστά και την λύση διαφοροποιητική, δηλαδή καινοτόμα.

Η ιδέα της δυνητικότητας ενέχει έναν κίνδυνο. Μπορεί κανείς να θεωρήσει ότι όλα είναι σχετικά, με την έννοια πως οποιοδήποτε “είδος” είναι προσωρινό, οποιαδήποτε στιγμή μπορεί να υποστεί μια μετάλλαξη που δεν μπορεί να προβλεφθεί. Υποτιμούνται έτσι οι παράγοντες που πράγματι επιβάλλονται καθοριστικά και προκαλούν μια κρυστάλλωση.⁶¹ Σε αυτήν την περίπτωση η έννοια πιο πολύ θολώνει παρά ξεκαθαρίζει τον μηχανισμό εξέλιξης.

57 Guilles Deleuze, *Difference and Repetition*, σελ. 183

58 Pierre Levy, *Δυνητική Πραγματικότητα: Η φιλοσοφία του Πολιτισμού και του Κυβερνοχώρου*, σελ. 24

59 Guilles Deleuze, *Difference and Repetition*, σελ. 186

60 Pierre Levy, *Δυνητική Πραγματικότητα: Η φιλοσοφία του Πολιτισμού και του Κυβερνοχώρου*, σελ. 25

61 Torkild Thanem, Stephen Linstead, *The Trembling Organisation: Order, Change and the Philosophy of the Virtual*

Ωστόσο, η δυνητικότητα μπορεί να είναι το πιο κατάλληλο σχήμα, όχι για να περιγράψει κανείς τον κανόνα, αλλά την εξαίρεση. Η ενεργοποίηση της δυνητικότητας εξάλλου, στο βαθμό που σημαίνει και γέννηση, παραγωγή διαφοράς ή καινοτομίας, πρόκειται στην ουσία για ένα συμβάν. Αν η δυνητικότητα αντιστοιχεί σε ένα συμβάν ποια είναι ακριβώς η εικόνα του συμβάντος? Ο Agamben θα περιγράψει το συμβάν του Deleuze σαν συμβάν που διαρκεί και θα το παρομοιάσει με την ιδέα ενός κοψίματος στο χέρι.⁶² Αν θεωρήσουμε όχι μόνο το κόψιμο, αλλά την πληγή σαν συμβάν τότε έχουμε την εικόνα ενός συμβάντος που *διαρκεί*. Βέβαια στο παράδειγμα αυτό το συμβάν μπορεί να έχει μόνο αρνητικό ή μηδενικό άθροισμα. Η πληγή είτε οδηγεί στο θάνατο, είτε σε μια πιο επώδυνη μόλυνση, είτε σε ένα μόνιμο σημάδι και μόνο στο ευνοϊκότερο σενάριο υπάρχει επούλωση και επιστροφή στην προηγούμενη κατάσταση. Οπότε μένει να αγνοήσουμε αυτήν την αρνητικότητα. Υπό αυτό το πρίσμα, οι γραμμές διαφυγής αποτελούν την κατεξοχήν δυνητική έννοια στην θεωρία των D&G.

“Η δυνητικότητα περνά από μια δεδομένη λύση προς ένα (άλλο) πρόβλημα. Μετασχηματίζει την αρχική εν ενεργεία πραγματικότητα σε επιμέρους περίπτωση μιας γενικότερης προβληματικής, πάνω στην οποία τίθεται στο εξής ο οντολογικός τόνος. Με τον τρόπο αυτό, η δυνητικοποίηση ρευστοποιεί τις θεσμικές διακρίσεις, αυξάνει τον βαθμό ελευθερίας, διανοίγει ένα καινούργιο πεδίο δράσης. (...) Η δυνητικοποίηση είναι ένας από τους κυριότερους φορείς δημιουργίας πραγματικότητας.”⁶³

Pierre Levy

Η δυνητικότητα ως υποβόσκουσα οντολογία της εξέλιξης στην σκέψη των D&G αναδεικνύει και την εξέχουσα θέση που καταλαμβάνει η αναπαράσταση της χειραφέτησης ως μια γραμμή διαφυγής παρά ως προορισμό. Εξ' άλλου είναι σαφές πως το

62 Agamben G., *Βιοπολιτική: η συνέντευξη στην ET3*

Για μια πιο δόκιμη σύνοψη της έννοιας του συμβάντος στον Deleuze βλ. Alain Badiou, *Logics of Worlds*, σελ. 382-384

63 Pierre Levy, *Δυνητική Πραγματικότητα: Η φιλοσοφία του Πολιτισμού και του Κυβερνοχώρου*, σελ. 25-26

εγχείρημα τους εναντιώνεται σε κάθε μορφή προβολής ενός προορισμού ή ουτοπισμού. Οι μελλοντικοί προορισμοί θα είναι χειραφετητικοί στο βαθμό που θα αποτελούν στάσεις ανάμεσα σε επιθυμητικές, απεδαφικοποιητικές ροές που δεν προβλέπονται και κατά συνέπεια δεν “καναλιζάρονται”, ειδάλλως θα έχαναν την χειραφετητική του ιδιότητα.

Τα κοινά και ο χώρος

4.1. Εισαγωγή

Σε αυτήν την ενότητα θα προσπαθήσουμε να αναλύσουμε τα κοινά στην δικιά τους αυτονομία, ή σωστότερα θα διακρίνουμε ορισμένες σύγχρονες νοηματοδοτήσεις τους. Ταυτόχρονα θα επιχειρήσουμε να συνδέσουμε την κάθε περίπτωση με τα προηγούμενα σχήματα, είτε αφορά τα προτάγματα της πρώτης ενότητας είτε την χωρική κοινωνική ανάλυση της δεύτερης. Η σύνδεση αυτή εξαρτάται βέβαια κάθε φορά από την συνάφεια των εκάστοτε χωρικών χειραφετητικών αναπαραστάσεων που προκύπτουν.

Πριν προβούμε σε οποιονδήποτε ορισμό των κοινών, αυτό που έχει πιο πολύ σημασία είναι να αναλογιστούμε που βρίσκονται και ποια η σχέση τους με το “περιβάλλον” τους. Η κυριότερη πρωτοτυπία των κοινών είναι ότι συλλαμβάνουν έναν χώρο ή μια σφαίρα που διακρίνεται από το κράτος (το δημόσιο υπό κρατική θέσπιση ή εποπτεία) και το Κεφάλαιο ή την καπιταλιστική αγορά. Παράλληλα θα προσπεράσουμε την αντίληψη των κοινών ως πόρους⁶⁴ και θα κατευθυνθούμε προς μια κυρίαρχα σημασιοδότησή τους ως καταλύτες κοινωνικών σχέσεων.

Μπορούμε έτσι να διακρίνουμε τρία κομβικά επίπεδα ανάλυσης των κοινών. Το ένα αφορά την ανάδειξη των κοινών σε σχέση με έναν άλλον τρόπο παραγωγής, μια πτυχή που αναδεικνύεται από μια μεταμαρξιστική ανάλυση των N&H (Antonio Negri & Michael Hardt) και διατυπώνεται πιο ρητά από τον Michel Bauwens ως *ομότιμη παραγωγή*.⁶⁵ Το δεύτερο είναι τα κοινά ως σκιαγράφηση μιας ενδιάμεσης δημόσιας σφαίρας, όπου το σχήμα της Arent μπορεί να επικαιροποιηθεί υπό μια σκοπιά ανανέωσης. Το τρίτο είναι η προσομοίωση της χωρικότητας των κοινών με την χωρικότητα του καρναβαλιού ή της γιορτής, όπως την περιέγραψε

64 Γιώργος Λιερός, *Κοινά, Κοινότητες, Κοινοκτημοσύνη, Κομμουνισμός: Από τον κόσμο των κοινών στον κοινό κόσμο*, σελ. 25-46

65 Michel Bauwens, *The Political Economy of Peer Production*

ο Bakhtin και άλλοι. Ή ως μια κίνηση του πλήθους που έχει τα χαρακτηριστικά ενός σμήνους. Στην πραγματικότητα και τα τρία επίπεδα συνυπάρχουν και διαπλέκονται, είναι δηλαδή αναλυτικές αφαιρέσεις που η κάθε μια αντιστοιχεί και σε μια χωρική χειραφετητική αναπαράσταση. Έτσι ο στοχασμός των κοινών σαν άλλο τρόπο παραγωγής αντιστοιχεί στην εικόνα ενός τόπου ελευθερίας, ίσως όχι ίδιο, αλλά αντίστοιχο της κλασσικής ουτοπίας της κομμουνιστικής κοινωνίας. Ο στοχασμός των (αστικών) κοινών ως μεταγωγικής εικόνας, ως μετάβασης σε έναν άλλο δημόσιο χώρο αντιστοιχεί στην χάραξη μιας διαδρομής όπου το κυρίαρχο στοιχείο είναι η δημιουργική διασύνδεση μέσω της πράξης, μια διαδικασία διάχυσης της τροπικότητας του κοινού χωρίς προκαθορισμένο στόχο (πέραν της καθεαυτής σκοπιμότητας αναζωογόνησης του δημόσιου χώρου). Ύστερα, η χωρικότητα του περάσματος ελευθερίας στην περίπτωση του καρναβαλιού μπορεί να ταυτιστεί με αυτήν του κοινού, υπό κάποιες προϋποθέσεις.

4.2. Από τον δικτυακό χώρο του Κεφαλαίου στον δικτυακό χώρο της εργασίας

Η σύλληψη των κοινών ως διακριτό μέρος της διαδικασίας κοινωνικοποίησης της παραγωγής που βασίζεται στην ερμηνεία κάποιων σημειώσεων του Marx (Grundrisse) σε σχέση με τις επιπτώσεις της τεχνολογικής ανάπτυξης στον καταμερισμό και την φύση της εργασίας.⁶⁶ Η άυλη εργασία καθίσταται ηγεμονική, ωστόσο διατηρείται η αντίφαση μεταξύ του διαχωρισμού εποπτικής και μη εργασίας. Με τον όρο εποπτική εργασία εννοείται εδώ τόσο η περίπτωση του επόπτη-προϊστάμενου που αποτελεί το διανοητικό κομμάτι του συλλογικού εργαζομένου πχ. σε ένα εργοστάσιο, όσο και η καθαυτό εργασία του ατομικού εργαζομένου, η οποία περιλαμβάνει και τον έλεγχο αυτής, που προσομοιάζει δηλαδή στην κλασική εργασία ενός τεχνίτη-δημιουργού.⁶⁷ Αν ο καταμερισμός αυτός διαχέεται χωρικά, παράλληλα αλλάζει και η τοπολογία της οργάνωσης με έναν ποιοτικό τρόπο. Αυτό που είναι καινοτόμο δεν είναι λοιπόν απλά η ηγεμονία της άυλης εργασίας, καθώς αυτή εξακολουθεί να αναπαράγει την εκμετάλλευση των εργαζομένων και τον ιεραρχικό καταμερισμό εργασίας, αλλά η διάχυση που αυτή συνεπάγεται. Το δεύτερο σημείο είναι η μη μετρήσιμη πλέον απόσπαση της υπεραξίας που προκύπτει μέσω της έκρηξης της άυλης παραγωγής. Η άυλη παραγωγή έχει την ιδιότητα να ξεφεύγει από τον κατεξοχήν χώρο της εργασίας. Μέσω του

66 Michael Hardt, Antonio Negri, *Πλήθος: Πόλεμος και Δημοκρατία στην εποχή της Αυτοκρατορίας*, σελ 159-170

Για μια παρόμοια ανάλυση βλ. και

Felix Guattari, *Μοριακή επανάσταση*, σελ 66-93

67 Το οξύμωρο είναι πως ενώ ξεπερνιέται το φορντικό μοντέλο παραγωγής, αυτό δεν αναιρεί τελικά την φιλοσοφία οργάνωσης της παραγωγής. Η οποία απαιτούσε τον διαχωρισμό διανοητικής-χειρωνακτικής εργασίας, και που αντιστοιχούσε σε έναν ιεραρχικό διαχωρισμό (προϊστάμενος-υφιστάμενος) αλλά και σε έναν αλλοτριωτικό διαχωρισμό (δημιουργική/εποπτική εργασία – “ρομποτική” εργασία). Ο ίδιος καταμερισμός διαπερνά τελικά και την οργάνωση της σύγχρονης παραγωγής, κατακερματίζοντας την άυλη εργασία, προλεταριοποιώντας την.

ελέγχου, οποιαδήποτε πληροφορία, γνώση, γλώσσα ή άλλη καινοτομία προκύπτει είτε στην εργασία, είτε στην κατανάλωση είτε ακόμα και σε άλλα αυτόνομα πεδία, συμβάλλει στην άντληση υπεραξίας. Το εξέχον είναι λοιπόν η χωρικότητα και χρονικότητα της σύγχρονης παραγωγής. Έχει ενδιαφέρον το παράδειγμα του Pierre Levy σε σχέση με την “δυναμική επιχείρηση” το οποίο αν και αναφέρεται για άλλο σκοπό, περιγράφει σχηματικά την αλλαγή του σύγχρονου παραδείγματος με όρους μετατόπισης των ερωτημάτων και της προβληματικής της μεταβιομηχανικής κοινωνίας⁶⁸ (αντί συγκέντρωσης εργαζομένων – διασπορά, τηλεργασία, ελαστικό συμβόλαιο εργασίας, προσαρμοστικότητα κύκλου παραγωγής κλπ). Αυτό που μπορούμε να σημειώσουμε με βάση το σχήμα των N&H, είναι πως ενώ η δικτυακή επιχείρηση είναι σήμερα το εν ενεργεία νεκροταφείο των συλλογικών δικαιωμάτων των εργαζομένων, είναι ταυτόχρονα και παραγωγή ενός δυνάμει νομαδικού υποκειμένου (με όρους χειραφέτησης). Η *διαφορά* έγκειται στο ότι η σύγχρονη άυλη-ελαστική-δικτυακή εργασία απαιτεί όρους επισφαλούς αλλά διευρυμένης συνεργασίας.⁶⁹ Αυτή η τροπικότητα συνεργασίας είναι που μπορεί να διοχετευτεί πέραν της εργασιακής σφαίρας και που, εν γένει, αφορά το σύνολο της σύγχρονης ζωής (βιοπολιτική).⁷⁰ Τα ψηφιακά κοινά αποτελούν ένα φημισμένο παράδειγμα μιας τέτοιας εναλλακτικής παραγωγής και έχουν αποτελέσει χαρακτηριστικό σημείο έμπνευσης αλλά και αναπαραγωγής του συνολικού διαλόγου για τα κοινά.

Με αφετηρία αυτό το σημείο, το *γίνεσθαι-κοινό της (βιοπολιτικής) εργασίας*, οι N&H οικοδομούν το σύνολο της χειραφετητικής τους θεωρίας. “*Το πλήθος είναι το κοινό υποκείμενο της εργασίας, δηλαδή η πραγματική σάρκα της μεταμοντέρνας παραγωγής, και ταυτόχρονα το αντικείμενο από το οποίο το συλλογικό κεφάλαιο προσπαθεί να φτιάξει το σώμα*

68 Pierre Levy, *Δυναμική Πραγματικότητα: Η φιλοσοφία του Πολιτισμού και του Κυβερνοχώρου*, σελ 25-26

69 Michael Hardt, Antonio Negri, *Πλήθος: Πόλεμος και Δημοκρατία στην εποχή της Αυτοκρατορίας*, σελ 132

70 ό.π. σελ 129 132

της παγκόσμιας ανάπτυξής του”.⁷¹ Στον αντίποδα η “βιοπολιτική παραγωγή του πλήθους τείνει να κινητοποιεί ότι μοιράζεται και ότι παράγει από κοινού ενάντια στην αυτοκρατορική εξουσία του κεφαλαίου”⁷² Τα κοινά αν και είναι ενταγμένα σε μεγαλύτερο βαθμό στο καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, ήδη υπάρχουν πραγματικά παραδείγματα αυτονόμησης των κοινών από το Κεφάλαιο, τουλάχιστον σε μια πρώτη ανάγνωση. Ήδη ενυπάρχει ένας κοινός τρόπος παραγωγής στον καπιταλισμό. Ήδη τείνει να υπάρχει αυτόνομα και συχνά με συνειδητά ανταγωνιστική λειτουργία έναντι του περιβάλλοντος της αγοράς. Άρα το να φανταστεί κανείς την διάχυση αυτού του τρόπου παραγωγής δεν προϋποθέτει τόσο τον οραματισμό μιας ουτοπικής κοινωνικής οργάνωσης αλλά την διάχυση-ηγεμονία των ήδη υπαρχόντων και την δυνητικοποίηση των παραδοσιακών μη ομότιμων τομέων παραγωγής, με τους όρους των κοινών. Η δυσκολία υιοθέτησης αυτού του τρόπου παραγωγής στο πρωτογενή τομέα έχει το στοιχείο της αδράνειας λόγω των υλικών περιορισμών, ωστόσο αυτό είναι ένα “τεχνικό” πρόβλημα, εάν η διάχυση και ηγεμονία των κοινών θεωρηθεί δεδομένη.⁷³ Ο Massimo Di Angelis⁷⁴ κάνει μια παρόμοια ανάλυση των κοινών, ως ενός άλλου τρόπου παραγωγής που διεκδικεί την ηγεμονία, όπως ο καπιταλισμός διεκδίκησε, και με όρους ισχύος, την ηγεμονία από το φεουδαρχικό σύστημα. Μέχρι εδώ η ίσως τόσο συνοπτική και απλοποιημένη περιγραφή που έχει γίνει να ίσως καθιστά ελλιπές ή “ουτοπικό” τελικά το όλο αφήγημα, παρά την αντιουτοπική μορφολογία του. Ωστόσο εδώ θα περιοριστούμε σε αυτήν την απλή σκιαγράφιση καθώς δεν υπάρχει λόγος να επεκταθούμε περαιτέρω όσον αφορά το επίπεδο του τρόπου παραγωγής.

71 ό.π. σελ 119

72 ό.π. σελ 119

73 Βέβαια αυτή η προϋπόθεση δεν είναι καθόλου αυτονόητη. Παρακάτω θα αναδειχτεί πως παρά την καινοτομία των κοινών ως έναν τρίτο όρο που υπερβαίνει τον παλιό διπολισμό κράτους – κεφαλαίου (στο βαθμό που στην Δύση η αντίθεση στην πρωτοκαθεδρία του Κεφαλαίου είχε σαν όριο κάποιου είδους προοδευτική διαχείριση του κράτους), η γείωση των κοινών στο μοριακό επίπεδο της εργασίας, και όσο μας αφορά εδώ, της πόλης και της καθημερινής ζωής είναι αρκετά πιο περίπλοκη.

74 Massimo De Angelis, *Κοινά, Περιφράξεις και κρίσεις*, σελ. 128-130

Βάσει του παραπάνω σχήματος, τα κοινά (ως τρόπος παραγωγής) εκπληρώνουν δύο από τα κατηγορήματα του που έχουν αναδειχτεί παραπάνω στα σχήματα του δυνατού/δυνητικού.

1. Μεταγωγική λογική: το δυνάμει αντικείμενο είναι τα κοινά ως τρόπος παραγωγής (ομότιμος τρόπος παραγωγής). Τα κοινά υπάρχουν με αυτήν την έννοια ως τάση και ως μετάβαση στο “ουτοπικό” σημείο της πλανητικής επικράτησής τους.

2. Δυνητική λογική: τα χειραφετητικά κοινά είναι δυνητικά σε σχέση με τα καπιταλιστικά κοινά όπως και η δυνητική επιχείρηση του παραδείγματος σε σχέση με την παραδοσιακή επιχείρηση ή το φορντικό εργοστάσιο.

Παρόλα αυτά η αναπαραστατική εικόνα που εξάγεται πιο καθαρά είναι αυτή του τόπου ελευθερίας⁷⁵ ακριβώς επειδή το κυρίαρχο στοιχείο είναι η δημιουργία μιας οριοθέτησης.⁷⁶ Δηλαδή τον σχηματισμό μιας επικράτειας ριζικής διαφοράς που όμως βρίσκεται υπό την απειλή αρνητικής επιρροής του έξω. Ο κοινός τρόπος παραγωγής είναι ανταγωνιστικός του καπιταλιστικού τρόπου αλλά και του μοντέλου του κρατικού ελέγχου. Τα κοινά απειλούνται από τους δύο αυτούς εξωγενείς παράγοντες κωδικοποίησης/αποκωδικοποίησης ενώ ταυτόχρονα αναγκάζονται να διατηρούν και σχέσεις με αυτούς. Τα κοινά μπορεί με αυτήν την έννοια να ενσωματωθούν ή να οδηγηθούν σε αποκλεισμό ή στραγγαλισμό.

75 Ο ομότιμος τρόπος παραγωγής θεωρείται εδώ πιο ελεύθερος από τον υπάρχον κυρίως επειδή αναιρεί πολλαπλές “αλλοτριωτικές” σχέσεις, κυρίως όσον αφορά τις σχέσεις εποπτείας, τόσο κάθετα όσο και οριζόντια. Ο συμμετέχον στην παραγωγή συμμετέχει, με όρους συνεργατικότητας, ενώ ο “καταναλωτής” αποκτά το προϊόν με όρους δωρεάς. Ταυτόχρονα ο καταναλωτής μπορεί να είναι συμπαραγωγός του προϊόντος με διάφορους τρόπους και βαθμούς εμπλοκής. Αυτή είναι τουλάχιστον η κατεύθυνση κάπως σχηματικά.

76 Fredric Jameson, *Οι Αρχαιολογίες του Μέλλοντος: Η Επιθυμία που λέγεται Ουτοπία*, Σελ 363
Σταύρος Σταυρίδης, *Μετέωροι Χώροι της Ετερότητας*, σελ 159-160

Παράλληλα έχει μια σημασία η τοπολογία της σύγχρονης παραγωγής τόσο της καπιταλιστικής όσο και της δυνητικής άλλης. Η βιοπολιτική παραγωγή μπορεί να συνδυαστεί με δύο χωρογεωγραφικά φαινόμενα κατά το πρότυπο των D&G (ή αλλιώς την σύγχρονη καπιταλιστική αξιωματική).⁷⁷ Το ένα αφορά την παγκοσμιοποίηση, ή αυτό που περιγράφει ο Castells ως μετάβαση στην δικτυακή κοινωνία (network society)⁷⁸ ως ένα απεδαφικοποιητικό φαινόμενο. Το δεύτερο, που έχει νόημα να

77 Εδώ μπορούμε να περιγράψουμε συνοπτικά την έννοια της *αξιωματικής* (του καπιταλισμού) με βάση το δίπολο νομαδισμού/κράτους. Η αξιωματική είναι ένα από τα λίγα μονιστικές έννοιες που αναπτύσσουν οι D&G, μια έννοια δηλαδή η οποία δεν υπάγεται άμεσα σε κάποιο δίπολο. Μπορούμε να κάνουμε μια υπόθεση για αυτό. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, πολεμική μηχανή μπορεί να θεωρηθεί και η καπιταλιστική ελεύθερη αγορά σαν κατεξοχήν απεδαφικοποιητικός μηχανισμός. Ωστόσο οι D&G αποφεύγουν να χαρακτηρίσουν το καπιταλιστικό σύστημα συνολικά σαν μια πολεμική μηχανή. Αυτό οφείλεται μάλλον σε ένα πρόβλημα που δημιουργεί ο διπολισμός κράτους-πολεμικής μηχανής και στην σχετική θέση του καπιταλιστικού συστήματος σε αυτό το δίπολο. Φαίνεται πως το καπιταλιστικό σύστημα υπερβαίνει αυτόν τον διαχωρισμό καθώς δρα διφυώς, από πάνω, και μέσω των δύο αυτών επιπέδων. Η επιτυχία του συστήματος έγκειται ακριβώς τόσο στην δυνατότητά του να λειτουργεί σαν πολεμική μηχανή, ξεπερνώντας τις ίδιες του τις κρίσεις, μέσα από διαδικασίες περαιτέρω επέκτασής του σε νέες σφαίρες (φαινόμενα ιμπεριαλισμού και καπιταλιστικών περιφράξεων) όσο και να κωδικοποιεί/εδαφικοποιεί μέσω του κράτους τις νέες απαιτούμενες αξιωματικές (πχ νεοφιλελευθερισμός, βιοεξουσία) που ρυθμίζουν τις μεγάλες και μικρές κρίσεις του. Η αξιωματική του καπιταλισμού έχει αυτόν τον υπερβατικό χαρακτήρα, βρίσκεται δηλαδή πιο πάνω από το επίπεδο νομαδικής και κρατικής υπόστασης. Με βάση αυτήν την ερμηνεία διατηρείται η πρωτοκαθεδρία του τρόπου παραγωγής ως όρος περιγραφής της ιστορίας και της κοινωνίας, κατά το μαρξικό πρότυπο. Η υπεροχή της αξιωματικής εξηγεί και γιατί το κράτος μπορεί να είναι σήμερα ένα υποτιμημένο εργαλείο για το σύστημα, στο βαθμό που, τουλάχιστον όσον αφορά την οικονομική πολιτική, μέσω της διάχυσης του δημόσιου χρέους, αυτή ορίζεται όλο και περισσότερο από υπερεθνικά εποπτικά διευθυντήρια (Παγκόσμια Τράπεζα, ΔΝΤ, και στην ελληνική περίπτωση το eurogroup). Και σε αυτήν την περίπτωση βέβαια το κράτος δεν καταργείται αλλά καθίσταται μάντλας εφαρμογής μια πολιτικής που στον πυρήνα της εκκινά από αλλού. Μια χωρική έκφραση αυτού του φαινομένου είναι η ηγεμονία των μητροπόλεων. Οι μητροπόλεις είναι εντοπισμένες απεδαφικοποιητικές μηχανές της αξιωματικής του καπιταλισμού.

αναπτύξουμε εδώ, είναι η μετατροπή της πόλης στο “σύγχρονο εργοστάσιο”. Η πρωτοκαθεδρία της μητρόπολης αποτελεί μια επανεδαφικοποίηση της προηγούμενης διαδικασίας, ενώ το πλήθος είναι ο “βιοπολιτικός παραγωγός” της μητρόπολης. “Η μητρόπολη είναι για το πλήθος ότι ήταν το εργοστάσιο για την βιομηχανική εργατική τάξη (...) Ο χώρος της οικονομίας και της παραγωγής και ο χώρος της πόλης τείνουν να αλληλοεπικαλυφθούν”.⁷⁹ Αν η μητρόπολη είναι το μοριακό έδαφος της βιοπολιτικής παραγωγής, όλη η προβληματική του δικαιώματος στην πόλη επανέρχεται με ακόμα μεγαλύτερη έμφαση, ιδιαίτερα όσο τα πεδία της παραγωγής και αναπαραγωγής διαπλέκονται όλο και περισσότερο μεταξύ τους, είτε με όρους καπιταλιστικής ανάπτυξης είτε με όρους ζωής/επιβίωσης των κατοίκων της πόλης. Το πρόταγμα των κοινών, στην βιοπολιτική του διάσταση, είναι ταυτόσημο με την πόλη-έργο, ενώ ταυτόχρονα, στο παράδειγμα της άυλης παραγωγής, οριακά αίρεται ο διαχωρισμός εργασίας-ελεύθερου χρόνου. Το φαινόμενο του αστικού εξευγενισμού είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα (απ)οικειοποίησης αστικών κοινών, και σταδιακής εμπορευματοποίησής τους.⁸⁰ Το κεφάλαιο μπορεί να αντλήσει κέρδος ακόμα και από την πόλη-έργο, ή την “ατμόσφαιρα” μιας περιοχής όπου το καθοριστικό είναι η αξία χρήσης, κατά τα προτάγματα του Lebevre και των καταστασιακών.⁸¹ Η διαδικασία αυτή κατά τους N&H

Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, σελ. 434, 452-454

Fredric Jameson, *Marxism and Dualism in Deleuze*

78 Manuel Castells, *The Rise of The Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture*, Wiley, 2000

79 Michael Hardt, Antonio Negri, *Commonwealth*, σελ. 250-251

80 ό.π. σελ. 251

81 Η δυνατότητα διάκρισης (αυτονόμησης) της αξίας χρήσης από την ανταλλακτική αξία αμφισβητείται από πολλούς ως ανεδαφική. Μια τέτοια διάκριση προϋποθέτει την κατάργηση μιας σειράς σχέσεων και συνθηκών (αγορά, οικονομία, φετιχισμός του εμπορεύματος κλπ) και όχι απλά την αυτονόμηση ενός πεδίου από την αγορά. Ή ακόμα και αν υπάρχει, η αυτονόμηση είναι προσωρινή στο βαθμό που το κράτος και το κεφάλαιο διατηρούν όλη την ισχύ και την δυνατότητα ενσωμάτωσης ή στραγγαλισμού. Ωστόσο, εδώ απλά επισημαίνουμε ένα φαινόμενο που

συμπυκνώνει και μιαν άλλη πτυχή της αλλαγής του παραδείγματος, από την έμφαση στην παραγωγή αξιών στην παραγωγή ενοικίου.⁸²

Αντί απολογισμού της μέχρι τώρα ανάλυσης, έχει ενδιαφέρον να ανατρέξουμε σε μια πιο σύγχρονη παρέμβαση του Deleuze όπου μπορούμε να εξάγουμε σημεία κριτικής απόκλισης σε σχέση με την μέχρι τώρα τοπολογία της σύγχρονης βιοπολιτικής παραγωγής. Οι N&H προβάλλουν μια χρήσιμη πολιτικά θετική προοπτική που βρίσκεται δυνητικά στην ίδια την καπιταλιστική ολοκλήρωση. Το γίνεσθαι-κοινό της εργασίας είναι ένα είδος προοδευτικής συνεισφοράς του ίδιου του καπιταλιστικού συστήματος στην ανθρωπότητα, ωστόσο αυτή η άρρητη αποδοχή μπορεί εύκολα να οδηγήσει σε έναν ιστορικό ντετερμινισμό γραμμικής κοινωνικής προόδου. Με αφετηρία το ομώνυμο κείμενο,⁸³ ο Deleuze προβαίνει σε μια πιο δυστοπική περιγραφή της αλλαγής του σύγχρονου παραδείγματος, ως μετάβαση στην *κοινωνία του ελέγχου*, και θα καταλήξει σε ενδιαφέρουσα επισήμανση. Η αλλαγή παραδείγματος μπορεί να δημιουργεί νέες προϋποθέσεις ελευθερίας και νέα χειραφετητικά όπλα, ωστόσο μάλλον πρέπει να συλλάβουμε την χειραφέτηση και ως μια διαδικασία *διακοπής*⁸⁴ της σύγχρονης κοινωνικής μορφολογίας. Η διακοπή δεν συνιστά απλά μια επιστροφή σε μια προηγούμενη κατάσταση αλλά την προϋπόθεση για την επινόηση μια *άλλης*. Στην πραγματικότητα τα δύο αυτά σχήματα, δυνατότητα/δυνητικότητα του κοινού και δυνητικότητα

εγείρει θέματα μιας ευρύτερης πολιτικής τοποθέτησης, έλλειψη που μάλλον δεν υφίσταται στις συνολικές παρεμβάσεις του Lefebvre ή των καταστασιακών. Αυτό που έχει πιο περισσότερο σημασία είναι πως αφού τα κοινά συνεπάγονται μια οριοθέτηση, συνεπάγονται και έναν ανταγωνισμό που ξεπερνά το συγκεκριμένο και φτάνει στο γενικό. Είναι δηλαδή ζήτημα ενός ευρύτερου κοινωνικού ανταγωνισμού. (Για μια κριτική τοποθέτηση στα κοινά ως εναλλακτικής δυνατότητας και το ζήτημα της κατίσχυσης της ανταλλακτικής αξίας εντός του καπιταλισμού βλ περ. Blaumachen 6, Περί “κοινών”, σελ. 156-157

82 Michael Hardt, Antonio Negri, *Commonwealth*, σελ. 141

83 Gilles Deleuze, *Η Κοινωνία του Ελέγχου*

84 Gilles Deleuze, Martin Joughin, *Negotiations*, σελ.175

απενεργοποίησης της πραγματικότητας (και του ελέγχου), δεν είναι αντιθετικά μεταξύ τους. Αρκεί να εντοπίζεται το ένα μέσα στο άλλο ταυτόχρονα. Το δεύτερο σημείο απόκλισης που παρατηρείται με βάση το σχήμα των D&G είναι πως η ανάπτυξη της έννοιας του πλήθους δεν εστιάζει στο μοριακό επίπεδο, ή στην μειονοτική υποκειμενικοποίηση. Είναι σαφές πως οι N&H αναπτύσσουν μια θεωρία που αφορά το μακροπολιτικό και παγκόσμιο φάσμα, αν και το πλήθος ως πολλαπλότητα μοναδικοτήτων εμπεριέχει την αυτονομία των τελευταίων. Το κενό αυτό είναι που σε μεγάλο βαθμό καθιστά ουτοπικό το αφήγημα των N&H, στο βαθμό που περιγράφονται τάσεις και δυνατότητες εντός μιας δυστοπικής κατά κύριο λόγο σύγχρονης πραγματικότητας, όπου η συλλογική υποκειμενικότητα βρίσκεται σε αποσύνθεση. Αυτό δεν σημαίνει πως τα κοινά δεν αγγίζουν αυτό το επίπεδο. Στην επόμενη ενότητα, συσχετίζοντας τα κοινά με τον δημόσιο χώρο, θα γίνει μια απόπειρα ανάλυσης αυτού του “κρυμμένου” μέχρι εδώ μοριακού επιπέδου των κοινών.

Η περιγραφή των κοινών ως μια τάση μετάβαση σε έναν άλλον τρόπο παραγωγής ήταν χρήσιμη για έναν βασικό λόγο. Το παλαιό σχήμα ουτοπία->τεχνο-οικονομικό παράδειγμα->κοινωνική πρόοδος φαίνεται να επανέρχεται μέσω ενός ανάλογου σχήματος κοινά->βιοπολιτική παραγωγή->κοινός τρόπος παραγωγής (γίνεσθαι κοινό της εργασίας). Αν αυτό αντιστοιχεί σε μια περιγραφή μιας αλλαγής στο μοντέλο κοινωνικής εξέλιξης, η χειραφετητική προοπτική αυτού του σχήματος δεν είναι καθόλου αυτονόητη. Οι προϋποθέσεις μιας τέτοιας κατεύθυνσης δεν μπορούν παρά να αναζητηθούν παράλληλα και σε μια μοριακή τοπολογία, δηλαδή στο επίπεδο της πόλης και της καθημερινής ζωής. Αυτή η εστίαση στον δημόσιο χώρο και την δημόσια σφαίρα δεν οφείλεται σε κάποια επιστημονική εμμονή ή εξειδίκευση αλλά σε μια δυσκολία ανάλυσης του μοριακού επιπέδου γενικά. Στο βαθμό που τα κοινά περιγράφονται κυρίως ως τάση, σαν έναν τρόπο ψηλάφησης του μέλλοντος, ταυτόχρονα προκύπτει το πρόβλημα της “μερικότητας” των ιστορικών ή σύγχρονων παραδειγμάτων. Μπορεί να ξεκινήσει κανείς από τα αρχαϊκά

κοινά των μεσαιωνικών κοινών γαιών, ωστόσο θα παραμείνει σε μια ιστορική μελέτη μιας κατάστασης που ήταν ασυνεχής για τουλάχιστον δύο αιώνες μέχρι σήμερα.⁸⁵ Η μπορεί να ξεκινήσει από τα ψηφιακά κοινά ή περιπτώσεις πειρατείας πνευματικών δικαιωμάτων (μέσω της απαλλοτρίωσης και του μοιράσματος). Ωστόσο τα παραδείγματα αυτά προσκρούουν στον σκόπελο της απόστασης ή της μερικότητας του εντοπισμού τους, ένα είδος, δηλαδή μορφικής περιχαράκωσης, σε σχέση με το κυρίαρχο παράδειγμα. Ταυτόχρονα, τέτοια παραδείγματα συνιστούν συχνά αποτελέσματα άλλων διαδικασιών παρά δομικά καινοτόμες διαδικασίες καθ' εαυτές. Στον αντίποδα αυτού του ορίου, η εξέταση της τροπικότητας της δημόσιας έκφρασης, αναδεικνύει με περισσότερο περιεκτικό και προοπτικό τρόπο τις γραμμές διαφυγής που δημιουργούνται. Υπό αυτήν την έννοια στο κεφάλαιο αυτό αναζητούνται αναπαραστάσεις δρόμων ή περασμάτων ελευθερίας, και η δημόσια σφαίρα θεωρείται το προνομιακό έδαφος μιας τέτοιας μελέτης. Προτού λοιπόν εξεταστεί το πιο δύσκολο σκέλος της χειραφέτησης των πολλαπλών μειονοτήτων, από μια διυποκειμενική σκοπιά, έχει μια σημασία να αναδειχθεί το κατεξοχήν έδαφος ενός χειραφετητικού γίνεσθαι, και πως αυτό δημιουργείται και διεκδικείται σήμερα, μέσω εκδηλώσεων του κοινού στον δημόσιο χώρο.

85 Ασυνεχής με την έννοια ότι τα κοινά αυτά ήταν μέρος ενός άλλου τρόπου παραγωγής (φεουδαρχία). Κατά τα άλλα τα κοινά πάντα υπήρχαν ως κομμάτι μιας κοινωνικής οργάνωσης αλλά με διαφορετικό κάθε φορά τρόπο (και πάλι υπό την προϋπόθεση πως τα κοινά δεν είναι απλά κοινόχρηστοι πόροι, αλλά περισσότερο, συνιφασμένα με τρόπους επικοινωνίας και σχέσεις.

4.3. Κοινά και δημόσιος χώρος

Παραδόξως, μπορούμε τώρα να γυρίσουμε στο 1958. Η Hannah Arendt είχε μιλήσει για τον κοινό δημόσιο χώρο αρκετά χρόνια πριν την όλη σύγχρονη συζήτηση, και σε μεγάλο βαθμό είχε ήδη προετοιμάσει το έδαφος για την εισβολή του χωρικού σε μια προοπτική κοινωνικής χειραφέτησης. Η μελέτη της όσον αφορά τον μόχθο και την εργασία στην σχέση τους με την δημόσια σφαίρα, την συγκρότηση ενός κοινού κόσμου διαμέσου της δημόσιας σφαίρας, την ανάδειξη του δημοσίου ως κατεξοχήν χώρου της πράξης, του λόγου και της πολιτικής, την πράξη ως γέννηση/νέα αρχή, ακόμα και την δυνατότητα ύπαρξης αυτόνομων δημόσιων σφαιρών⁸⁶ ή την υπόσταση της δημόσιας σφαίρας ως χώρο της πολλαπλότητας,⁸⁷ είναι κομβικοί άξονες που διατρέχουν το σύνολο της μελέτης. Μπορεί κανείς να δει όλη την μεταγενέστερη προβληματική συσχέτισης της ουτοπίας (ως κατασκευής),⁸⁸ του χώρου (κοινός, κοινωνικός, ιδιωτικός, δημόσιος)⁸⁹ και της χειραφέτησης ως εξειδικεύσεις των πολλαπλών αξόνων που ανέπτυξε η Arendt, κάτι που είναι εμφανές και στην συνάφεια των ορολογιών που αναπτύχθηκαν στις παραπάνω ενότητες της μελέτης αυτής. Όλοι σχεδόν οι όροι προβληματισμού που αναπτύχθηκαν παραπάνω (πόλη, πολλαπλότητα, ταυτότητα, διαφορά, δυνητικότητα, κοινά) περικλείονται με κάποιον τρόπο και στο έργο της Arendt.

Πριν ασχοληθούμε με την καθ' εαυτήν παρέμβαση περί κοινής δημόσιας σφαίρας, έχει ενδιαφέρον πως ξεκινάει η όλη

86 Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, σελ. 298

87 ό.π., σελ. 293

88 ό.π., σελ. 309

89 Εδώ θεωρείται πως η Arendt κάνει μια αναλυτική διάκριση μεταξύ αυτών των πεδίων. Δηλαδή δεν μελετώνται ως εσαεί αυτόνομα μεταξύ τους αλλά συσχετιζόμενα, είτε μέσω επικαλύψεων είτε μέσω οριοθετήσεων, ανά την ιστορία. Αυτό που πράγματι κάνει η Arendt είναι να προκρίνει και να ιεραρχεί την δημόσια σφαίρα ως το έδαφος της πράξης και της πολιτικής. Αν "όλα είναι πολιτικά" αυτό ισχύει στο βαθμό που διεκδικούν και κατακτούν ένα έδαφος στην δημόσια σφαίρα.

ό.π., σελ. 71-73, 278-279

προβληματική της συγγραφέως. Στον πρόλογο του βιβλίου *η Ανθρώπινη Κατάσταση*, αναλύει το ενδιαφέρον για τα (τότε) σύγχρονα τεχνοεπιστημονικά επιτεύγματα (την έξοδο από την ατμόσφαιρα και την κίνηση στο διάστημα) στην βάση της δυνατότητας φυγής της ανθρωπότητας από την φυλακή Γη. Δηλαδή πως τα επιτεύγματα αυτά δημιούργησαν ουτοπικά οράματα εντός μιας δυστοπικής σύγχρονης πραγματικότητα.⁹⁰ Ή πως το ότι ο άνθρωπος δεν θα παραμείνει στην Γη για πάντα, ενέχει μια υπόσχεση ελευθερίας. Είναι ενδιαφέρον πως και σε αυτήν την περίπτωση το ζήτημα της ουτοπίας (το οποίο η Arendt τελικά αποδομεί, ως μια όχι τόσο θετική πτυχή της ανθρώπινης κατάστασης) αποτελεί σημείο έναρξης της προβληματικής του βιβλίου. Στην συνέχεια γίνεται μια προσπάθεια διάκρισης *“των ανθρωπίνων ικανοτήτων που γεννιούνται από την ανθρώπινη κατάσταση και είναι μόνιμες, δηλαδή δεν είναι δυνατόν να χαθούν ανεπανόρθωτα ενόσω δεν αλλάζει κι η ίδια ανθρώπινη κατάσταση”*.⁹¹ Το ενδιαφέρον είναι πως μια τέτοια προσέγγιση δεν είναι τόσο ουσιοκεντρική. Μπορούμε να διακρίνουμε μόνιμα πεδία (δημόσιο/ιδιωτικό, μόχθος, εργασία, πράξη, σκέψη-θεωρία) που περιγράφουν τον ανθρώπινο πολιτισμό διαχρονικά, αν και ιστορικά προκύπτουν διαφορετικές αλληλοεπικαλύψεις, ιεραρχήσεις και εξιδανικεύσεις μεταξύ αυτών. Κάτι τέτοιο κάνει και η Arendt, προσπαθώντας να θέσει μια νέα ιεράρχηση των πεδίων αυτών ώστε η ανθρωπότητα να τείνει να εξέλθει από ορισμένες προβληματικές συνθήκες. Η Arendt προσπαθεί εν τέλει να βρει τις γήινες προϋποθέσεις *“εξόδου”* από την *“φυλακή”*. Και η πρωτοκαθεδρία μιας κοινής δημόσιας σφαίρας είναι η πιο βασική προϋπόθεση.

Αν και η ουτοπία δεν αντιμετωπίζεται κάπου ρητά, η κριτική αυτή βρίσκεται στον πυρήνα της σύγκρισης που κάνει η Arendt μεταξύ

90 Την ίδια περίοδο ο Constant, σε ένα κείμενο με τίτλο *Μια διαφορετική Πόλη για μια Διαφορετική Ζωή*, γράφει: *“Ζητάμε την περιπέτεια. Μη βρίσκοντας την πια στη γη, μερικοί πάνε να την ψάξουν στο φεγγάρι. Υποστηρίζουμε πριν απ’ όλα και πάντοτε μια αλλαγή πάνω στη γη.”*

Internationale Situationniste, *Χωροταξία*, σελ. 55-56

91 ό.π., σελ. 17

του αιώνιου και του άυλου/αναλώσιμου/θνητού. Η ίδια θα προτείνει την (πολιτική) πράξη ως το πιο σημαντικό στοιχείο της ενεργής ζωής, το οποίο είναι διαρκές, στον βαθμό που υπάρχει ένα ενεργό πολιτικό σώμα και μια κοινή δημόσια σφαίρα, αλλά όχι αιώνιο. Το αιώνιο συνεπάγεται ανθρώπινες κατασκευές της τάξης του “ιδεατά κτισμένου”, του γραφειοκρατικού κράτους ή της υπόσχεσης του Παραδείσου (όπως στο παράδειγμα της εξόδου από την φυλακή Γη) δηλαδή σε ανθρώπινες κατασκευές και συλλήψεις που συνεπάγονται και ένα πάγωμα της δημόσιας ζωής και μια κυριαρχία του ιδιωτικού, στο βαθμό που η “Αρχή” (άρχειν) μέσω της ουτοπίας επιβάλλει μια “επιτέλεση” (πράττειν). Πρόκειται για έναν διαχωρισμό γνώσης και πράξης, ή σκοπών και μέσων, ο οποίος δικαιολογείται βάσει της ιεράρχησης του αιώνιου.⁹² Αντίθετα, η μόνη “θεραπεία” στην μάταιη επιδίωξη της αθανασίας είναι η “γέννεση”.⁹³ Κάθε νέα αρχή που, μέσω της πράξης, ανοίγει διεξόδους πέραν από τις ψευδαισθήσεις περί αιωνιότητας και όπου ο σκοπός και τα μέσα είναι ταυτόσημα.

Η πιο γνωστή διάκριση που αναπτύσσει η Arendt είναι η διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού, ωστόσο αυτή η διάκριση θεμελιώνεται βασικά σε μια ταύτιση κοινωνικού-ιδιωτικού στη περίπτωση της αρχαίας ελληνικής πόλις, που είναι και το σημείο μηδέν της μελέτης της.⁹⁴ Αυτό που διακρίνεται ως πιο σημαντικό εδώ, είναι η σχέση δημόσιας σφαίρας και κοινωνίας, ακριβώς επειδή η νεότερικότητα είναι συνυφασμένη με μια διαδικασία κοινωνικοποίησης που διαρρηγνύει τα όρια μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου.⁹⁵ Στην *Πολιτεία*, την ουτοπία του Πλάτωνα, διαφαίνεται η πρώτη προσπάθεια “ιδιωτικοποίησης” της δημόσιας σφαίρας

92 ό.π., σελ. 309-313

93 ό.π., σελ. 335

94 Το κοινωνικό, ως πεδίο οργάνωση και αναπαραγωγής της ζωής, ήταν συνυφασμένο με τον ιδιωτικό χώρο του οίκου (ή του εργαστηρίου, που τότε συνέπιπτε με τον οίκο). Ακόμα και η αρχαία αγορά, ξεχώριζε περισσότερο ως πολιτικός χώρος και χώρος της πράξης. Εξάλλου και το εμπόριο συνίστατο με μια διαπραγμάτευση μεταξύ δύο ιδιωτών, αρκετά πέραν της επιρροής του “αόρατου χεριού” της αγοράς. Σε κάθε περίπτωση η κοινωνική παραγωγή και αναπαραγωγή θεωρούνταν απολιτικές σφαίρες.

95 ό.π., σελ. 302-306

και παράλληλα κοινωνικοποίησης του οίκου, δηλαδή της σφαίρας παραγωγής και αναπαραγωγής (στην Πολιτεία αναιρείται και η μέχρι τότε κοινωνική οργάνωση, για παράδειγμα προτείνεται η κατάργηση της ιδιοκτησίας και του γάμου, η αποδόμηση του οίκου κλπ). Πρόκειται για μια εξαγωγή του μοντέλου του ιδιωτικού οίκου στην θέσμιση της πολιτικής και την οργάνωση της ζωής, όπου ο ιδιώτης Αθηναίος άντρας ήταν ο απόλυτος άρχων (μονάρχης). Ή πιο απλά μια μετάβαση από την πολιτική πράξη (των πολιτών) στην κοινωνική συμπεριφορά (των επιτελεστών). Ακόμα και η σύγχρονη νεοτερικότητα διαπερνάται από μια τέτοια γραμμή, αν και η μοναρχία αντικαθίσταται από την “απρόσωπη εξουσία του κανενός”.⁹⁶ “Αποφασιστική σημασία έχει το γεγονός ότι η κοινωνία, σε όλα της τα επίπεδα, αποκλείει την δυνατότητα δράσης, η οποία προηγουμένως αποκλειόταν από το νοικοκυριό. Αντί για δράση, η κοινωνία αναμένει από κάθε μέλος της ορισμένο είδος συμπεριφοράς, επιβάλλοντας αναρίθμητους ποικίλους κανόνες, που όλοι τους κατατείνουν να “ομαλοποιούν” τα μέλη της, να τα κάνουν να συμπεριφέρονται όπως πρέπει, να αποκλείουν την αυθόρμητη δράση και τα εξαιρετικά κατορθώματα”.⁹⁷ Εδώ φαίνεται πως το κοινωνικό κατά την Arendt ταυτίζεται de facto με την κωδικοποίηση που επιβάλλει το “εθνικό νοικοκυριό” δηλαδή το γραφειοκρατικό κράτος (ή προηγουμένως το κράτος του μονάρχη ή του τυράννου). Θα μπορούσε να προστεθεί εδώ και η αξιωματική του καπιταλισμού και η κατασκευή του γραμμωτού χώρου των κοινωνικών ταυτοτήτων. Έτσι λοιπόν είτε μέσω της διάχυτου καταμερισμού της εργασίας (κοινωνικοποίηση της παραγωγής) είτε μέσω της εμπορευματοποίησης (πρωτοκαθεδρία της ανταλλακτικής αξίας και της ρύθμισης μέσω της αγοράς), υπάρχει μια εισβολή του κοινωνικού στην δημόσια σφαίρα, μια κατάλυση της πράξης και της πολιτικής. Από κει και πέρα όμως, και η κοινωνική οργάνωση θα αποτελέσει πεδίου ενός κοινωνικού ανταγωνισμού που είναι σύμφυτος με μια διατάραξη των ορίων του δημόσιου/ιδιωτικού. Οι μειονοτικοί αγώνες (η Arendt θα αναφερθεί κυρίως στους

96 ό.π., σελ. 62

97 ό.π., σελ. 62-63

εργατικούς αγώνες) είτε δημιουργούν μια άλλη, αυτόνομη κοινή σφαίρα,⁹⁸ είτε εισβάλουν και διαταράσσουν τον δημόσιο χώρο. Κατ' αναλογία, και εδώ υπάρχει μια διείσδυση του ιδιωτικού στο δημόσιο, ωστόσο αυτό συνεπάγεται και έναν κοινωνικό μετασχηματισμό.⁹⁹ Η γενεαλογία της Arendt βέβαια σταματάει στην δεκαετία του '60 ωστόσο έχει ήδη δημιουργήσει ένα θεωρητικό πεδίο συσχέτισης του κοινωνικού με την δημόσια σφαίρα. Προηγουμένως είδαμε πως η σύγχρονη βιοπολιτική εξουσία και παραγωγή μεταλλάσσουν τις οριοθετήσεις μεταξύ κοινωνικού, δημόσιου και ιδιωτικού.

Το έβδομο κεφάλαιο του βιβλίου *Η Ανθρώπινη Κατάσταση* έχει τίτλο *Η Δημόσια Σφαίρα: τα Κοινά*. Ο όρος δημόσιο εμπεριέχει δύο σημασίες. Η πρώτη αφορά την πρόσβαση και την εμφάνιση, δηλαδή την δημοσιότητα. Η δεύτερη αφορά την υπόσταση ενός κοινού κόσμου, ο οποίος δεν είναι ταυτόσημος με τον φυσικό ή υλικό κόσμο αλλά συνυφασμένος με τον κατασκευασμένο κόσμο και το τεχνούργημα. Το κοινό περιγράφεται σαν ένα τραπέζι όπου κάθονται γύρω του άνθρωποι. Το τραπέζι συνδέει και ταυτόχρονα χωρίζει (κρατάει σε μια απόσταση) τους ανθρώπους. Εδώ υπάρχει μια αντίφαση σε σχέση με την συνολική διάκριση που κάνει η Arendt σε σχέση με το δημόσιο και το κοινωνικό, διάκριση για την

98 ό.π., σελ. 298

99 Η Arendt θεωρεί αυτήν την νέα συνθήκη του *μαζικού* κοινωνικού κράτους σαν ένα αντιφατικό κατόρθωμα του εργατικού κινήματος. Από την μία το εργατικό κίνημα ιστορικά ήταν *“η μόνη οργάνωση όπου οι άνθρωποι ενεργούσαν και μιλούσαν ως άνθρωποι – και όχι ως μέλη της κοινωνίας. (...) Για τον πολιτικό και επαναστατικό αυτό ρόλο του εργατικού κινήματος, που κατά πάσα πιθανότητα πλησιάζει στο τέρμα του, είναι αποφασιστικό το γεγονός πως η οικονομική δραστηριότητα των μελών ήταν συμπτωματική και ότι η δύναμη έλξης του δεν περιορίστηκε ποτέ στις γραμμές της εργατικής τάξης”*. Έτσι, από την άλλη, ο μετασχηματισμός του κοινωνικού κράτους ενσωμάτωσε την εργατική τάξη ως έναν υπολογίσιμο κοινωνικό εταίρο και παράλληλα ενέτεινε τον μαρασμό της δημόσιας σφαίρας. Παρ' όλα αυτά η *“ιδέα ενός κοινοβουλευτικού συστήματος βασισμένο σε συμβούλια αντί σε κόμματα – είχε γίνει τώρα ομόφωνο αίτημα ολόκληρου του λαού”* (το τελευταίο αναφέρεται στην εξέγερση της Ουγγαρίας το 1956).
ό.π., σελ. 298-299

οποία έχει ασκηθεί και κριτική.¹⁰⁰ Ο τίτλος θα μπορούσε να είναι: Η Δημόσια Σφαίρα και τα Κοινά. Αν στο παράδειγμα αυτό, το δωμάτιο είναι ο δημόσιος χώρος, το τραπέζι ορίζει τον κοινό χώρο. Το τραπέζι ως τεχνούργημα αλλά και ως σύμβολο κοινωνικών σχέσεων, αποτελεί μια διττή κοινωνική κατασκευή, με μια υλική χρησιμότητα και έναν άυλο σχεσιακό νόημα. Παρ' όλα αυτά, η αντίφαση αυτή είναι γόνιμη, καθώς αναιρεί μια δομική διάκριση μεταξύ δημόσιας σφαίρας και κοινωνικού. Αν δεν ίσχυε κάτι τέτοιο τότε η δημόσια σφαίρα θα παρέμενε πάντα ένα ζήτημα συμμετοχής των πολιτών (ίσων και ομοίων έναντι του νόμου και του κράτους) και όχι των ανθρώπων ως διαφορά. Κατά συνέπεια αν η δημόσια σφαίρα μπορεί να αναπαρασταθεί σαν έναν ενιαίο και διάχυτο χώρο με βασική οριοθέτηση το κράτος, τα κοινά είτε εντοπισμένα, είτε διάχυτα, είναι πολλά και πολλαπλά ακριβώς επειδή σχετίζονται με κάποιου είδους νοητά ή και υλικά αντικείμενα. Τα κοινά δεν περικλείονται μόνο σε θεσμικές διακρίσεις. Κοινά μπορεί να είναι το χρήμα, η γλώσσα, μια εθνική ταυτότητα. Ή μια πλατεία, ένας δρόμος, ένα βοσκοτόπι. Ή ένα πρόβλημα, μια έλλειψη, μια επιθυμία. Ή ακόμα και η διαδικασία κατασκευής ενός “τραπεζιού”.

Η μη σαφής διάκριση μεταξύ του δημοσίου και του κοινού χώρου επιτρέπει και μια διαφορετική συσχέτισή τους μέσω του όρου της δυνητικότητας. Μπορεί να περιγραφεί το κοινό ως μια δυνητικότητα του δημοσίου χώρου. Αν ο δημόσιος χώρος κατοχυρώνει μια δυνατότητα πρόσβασης και συμμετοχής, ο κοινός χώρος προϋποθέτει την συγκρότηση μιας σχέσης της πολλαπλότητας διαμέσου ενός (κοινού) αντικείμενου.¹⁰¹ Ο κοινός χώρος τότε είναι μια δυνητική ενεργοποίηση του δημοσίου, ως μια “λύση” σε ένα κοινό “πρόβλημα”. Μπορούμε έτσι να υποθέσουμε πως ένα πρόβλημα συνήθως αναπαράγεται στον ιδιωτικό χώρο ως ατομικό βίωμα, εκφράζεται στον δημόσιο συλλογικά και επιλύεται στον κοινό χώρο όπου ενεργοποιείται μια νομαδική πρακτική. Η μετατροπή του δημοσίου χώρου σε κοινό,

100 Μεταξύ άλλων και οι N&H, βλ. *Πλήθος*, σελ 97

101 Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, σελ. 85

αντιστοιχεί σε μια μετάβαση, από την έκφραση, στην δημιουργική πράξη του πλήθους.

Μια παρόμοια διαδικασία μπορεί να ενεργοποιηθεί και στον ιδιωτικό χώρο, ωστόσο πρέπει ταυτόχρονα να αναιρεθεί η ιδιωτική υπόσταση, να υπάρχει κάποιου είδους κοινωνικοποίηση και δημοσιοποίηση. Μπορεί κάποιος να ανατρέξει στο παράδειγμα του κατελιημένου εργοστασίου της BIOME. Αν οι εργάτες “απλά” καταλάμβαναν και λειτουργούσαν το εργοστάσιο θα επρόκειτο για μια ακόμα ιδιωτική υπόθεση (μια αλλαγή κατοχής). Ωστόσο το εγχείρημα χρειάστηκε να συνδεθεί με επιτροπές υποστήριξης, δίκτυα αλληλεγγύης, εναλλακτικά δίκτυα ανταλλαγής κλπ, δηλαδή να κατακτήσει ένα έδαφος δημοσιότητας και να γειωθεί κοινωνικά, πέραν των μηχανισμών της αγοράς. Κατά τον Δημήτρη Κωτσάκη, ο κοινός χώρος συντίθεται από δύο υποσύνολα δυο διακριτών πεδίων: ο ένας περιλαμβάνει μέρος του συλλογικού χώρου των ιδιωτών και ο άλλος μέρος των ενεργοποιήσεων του δημοσίου χώρου των πολιτών.¹⁰² Έτσι ο κοινός χώρος “πατάει” τόσο σε ένα μέρος του ιδιωτικού όσο και σε ένα μέρος του δημοσίου.

102 Δημήτρης Κωτσάκης, *Η Δυναμική του Κοινού: Ταξικές Αντιθέσεις και Ηγεμονία στον Κοινωνικό Χώρο*, σελ 86-94

4.4. Κινητοποιήσεις του κοινού χώρου

Μπορούμε έτσι να εξετάσουμε την περίπτωση των κινημάτων των πλατειών και στην συνέχεια την περίπτωση των κινημάτων πόλης. Οι περιπτώσεις αυτές μπορεί να μην διαφεύγουν από μια αποσπασματικότητα όσον αφορά την μακροπρόθεσμη διάρκεια τους αλλά παράλληλα υπάρχει μια σταθερά διάχυση μιας τροπικότητας, ένα φαινόμενο απεδαφικοποίησης. Τα κινήματα των πλατειών, του Occury ή του πρόσφατου Nuit Debut στο Παρίσι, αποτέλεσαν ένα νέο κύκλο διεθνών αγώνων. Μάλιστα τα κινήματα αυτά είχαν την ιδιαιτερότητα να λαμβάνουν χώρα σε χώρες με αρκετά ανόμοια χαρακτηριστικά, και σε διαφορετικές πολιτικές και καθεστωτικές συνθήκες, κάτι που είχε να συμβεί σε τέτοια κλίμακα μάλλον από την περίοδο του Μάη του 68. Στο κεφάλαιο αυτό δεν υπάρχει το περιθώριο να γίνει μια, έστω και συνοπτική, ανάλυση όλων αυτών των περιπτώσεων. Εδώ θα περιοριστούμε στην διεξαγωγή ορισμένων βασικών υποθέσεων και παρατηρήσεων, σε μια προσπάθεια ανάδειξης των κοινών τροπικοτήτων και όχι των ιδιαιτεροτήτων τις κάθε μιας περίπτωσης. Εξάλλου μια τέτοια αφαίρεση είναι απαραίτητη για να υπαχθούν τα παραδείγματα αυτά στο σχήμα μιας άλλης χειραφετητικής διαδικασίας. Η αναζήτηση μιας κοινής τροπικότητας είναι ταυτόσημη με την αναζήτηση μιας διαδικασίας απεδαφικοποίησης, δηλαδή την διάχυση ενός άλλου χειραφετητικού παραδείγματος. Μπορεί έτσι να ερμηνευτεί κάπως πιο καθαρά γιατί οι κοινωνικές πρακτικές του τυνησιακού πλήθους άνοιξαν έναν άλλον δρόμο στο πλήθος της Νέας Υόρκης και του Παρισιού.

Το πρώτο πράγμα που μπορεί κανείς να παρατηρήσει είναι πως τα κινήματα αυτά δεν αποτέλεσαν απλά μια δημόσια έκφραση στα πλαίσια μιας πολιτικής και μόνο σύγκρουσης/αμφισβήτησης. Το πιο πρωτότυπο ιστορικά χαρακτηριστικό τους ήταν πως έλαβαν χώρα καταλαμβάνοντας ένα έδαφος και δημιουργώντας μια άλλη κοινωνική συνθήκη. Αυτό αποτυπώνεται σε μια συνέχεια και σε μια διάρκεια αυτής της διαδικασίας. Ανεξαρτήτως των

διαφορετικών μορφών έκφρασης, οργάνωσης, εντοπισμού ή διάχυσης, τα κινήματα συνίστατο στην δημιουργία τόπων ελευθερίας. Κάνοντας την αφαίρεση αυτή, μπορούμε να περιγράψουμε σε τι συνίστατο αυτή η ελευθερία, ανεξάρτητα από τις πολιτικές και ιστορικές συγκυρίες της κάθε περίπτωσης. Αν υποθέσουμε δηλαδή πως τα κινήματα αυτά ήταν ότι κάναν και ότι μέσα αξιοποίησαν και όχι μόνο ότι είπαν ή εξέφρασαν. Τα κινήματα αυτά ήταν, πρώτα και κύρια, μια ενεργοποίηση του δημόσιου χώρου, ως κοινού χώρου.

Αν οι καταλήψεις αυτές δημιούργησαν τόπους ελευθερίας, τότε μπορούμε να μιλήσουμε για μια “εναλλακτική” εδαφικοποίηση. Αν όμως παρατηρήσουμε την διάχυση του φαινομένου διεθνώς τότε είμαστε αντιμέτωποι με μια απεδαφικοποίηση. Εδώ θεωρούμε ότι το δεύτερο σκέλος είναι το πιο κρίσιμο, αν ακολουθώντας το ντελεζιανό σχήμα, αναζητούμε μια ακολουθία γραμμών διαφυγής και νομαδικών πρακτικών. Αν η ενεργοποίηση του δημόσιου χώρου ως κοινού χώρου ήταν μια λύση που διαχύθηκε, τότε υποθέτουμε πως το πρόβλημα ήταν η έλλειψη δημοκρατίας. Μια έλλειψη δημοκρατίας που συνίσταται στην απώλεια του πολιτικού ελέγχου από τους πολίτες. Ξαναγυρνάμε τότε στην έννοια του ελέγχου γενικά, ως το βασικό ανταγωνιστικό επίδικο στις *κοινωνίες του ελέγχου*. Η κατάληψη ενός εδάφους στην πραγματικότητα είναι ένας έλεγχος επί αυτού και σε ότι αυτό συμβολίζει. Κατειλημμένα εδάφη που είτε αντιπαρατίθενται σε πολιτικά και οικονομικά κέντρα απόφασης (wall street, ελληνική βουλή) είτε δημιουργούν αυτόνομα κέντρα ως έτερες συνελεύσεις του δήμου (κεντρικές πλατείες), είτε και τα δύο ταυτόχρονα. Έτσι τα κοινά συνίστανται σαν μια άλλη τροπικότητα ελέγχου από το κοινό, για το κοινό και μέσω του κοινού. Το κοινό περιλαμβάνει έτσι έναν χώρο, μια πολλαπλή συλλογικότητα και μια ευμετάβλητη σχέση που ενεργοποιεί το κοινό.

Ακολουθώντας και πάλι τον Deleuze, *“Η δημιουργία ήταν πάντα άλλο πράγμα από την επικοινωνία. Το κομβικό μπορεί να είναι να δημιουργήσουμε κενά μη επικοινωνίας, διακόπτες, έτσι ώστε να*

μπορούμε να αποφύγουμε τον έλεγχο”.¹⁰³ Μπορούμε να μείνουμε λίγο στην περίπτωση των μέσων κοινωνικής δικτύωσης. Πολύς λόγος έχει γίνει για την σημασία των ψηφιακών κοινωνικών δικτύων ως υποδομή αυτών των κινηματικών εκδηλώσεων, και όχι άδικα. Ωστόσο αυτή η σχέση δεν είναι τόσο γραμμική όσο φαίνεται με μια πρώτη ανάγνωση, μπορεί να συνίσταται τελικά και σε μια διακοπή. Η νεωτερικότητα της (δια)δικτυακής κοινωνίας, μέσω της δημιουργίας μιας νέας, περίπου δημόσιας, ψηφιακής σφαίρας, τα τελευταία χρόνια ταυτίστηκε με μια κρίση της παραδοσιακής δημόσιας σφαίρας της πόλης, μέσω δύο μορφών περαιτέρω ιδιωτικοποίησης. Την καθεαυτή ιδιωτικοποίηση του δημόσιου χώρου, και την εμπορευματοποίηση/εξατομίκευση του ελευθέρου χρόνου.¹⁰⁴ Η ιδιώτευση και ο ατομικισμός αποτέλεσαν την κατεξοχήν κοινωνική συνθήκη και προϋπόθεση του νεοφιλελευθερισμού. Το Internet σε μεγάλο βαθμό αποτέλεσε μια ελεγχόμενη διέξοδο έκφρασης και υποκατάστασης της παλιάς δημόσιας σφαίρας, μέσω μιας νέας διττής συνθήκης ελέγχου/ελευθερίας, που βέβαια αφορούσε την επικοινωνία και όχι την κοινωνική πράξη. Τα κινήματα των πλατειών πράγματι αξιοποίησαν αυτά τα μέσα, ωστόσο αποτέλεσαν και μια υπέρβαση των ορίων αυτής της επικοινωνίας, μια μετάβαση από την επικοινωνία στην πράξη. Πρόκειται για την διάνοιξη μιας γραμμής διαφυγής, μιας δυναμικής διαφορικής ενεργοποίησης του διαδικτύου που δημιούργησε μια λύση και μετατόπισε ένα πρόβλημα. Ήταν

103 Gilles Deleuze, Martin Joughin, *Negotiations*, σελ. 175

104 Το σημαντικό εδώ είναι το πως ο δημόσιος χώρος τείνει να “καναλιζάρεται” (γραμμωτός χώρος), δηλαδή να χάνει την ανοικτότητά του ως χώρος έκφρασης και συναντήσεων μεταξύ πολλαπλοτήτων (λείος χώρος). Ή αντίστροφα πως ταξινομούνται οι δραστηριότητες στον χώρο, πως ο χώρος κατακερματίζεται και θρυμματίζεται για να εξειδικευτεί λειτουργικά. Έτσι είτε υπάρχει ένας αποκλεισμός δραστηριοτήτων ή υποκειμένων είτε μια κατανομή και ένας εντοπισμός “έτερων” δραστηριοτήτων και συμπεριφορών σε συγκεκριμένα σημεία. Φαινόμενα εγκλεισμού ή απομόνωσης ανά περίπτωση, συχνά αντιστοιχούν και σε μια ιεράρχηση των πολλαπλών κοινωνικών διαφορών. Όσον αφορά μια τέτοια ανάλυση την συνέχεια θα γίνει μια πιο συγκεκριμένη αναφορά στις *ετεροτοπίες* του Foucault.

ταυτόχρονα χρήση νέων όπλων αλλά και κατάργηση της μέχρι πρότινος ψηφιακής επικοινωνίας ως όριο. Η κατάληψη του δημόσιου εδάφους σήμανε μια επαναδιεκδικήση ενός (πολιτικού) εδάφους που είχε μέχρι πρότινος στερηθεί το πλήθος. Προφανώς η κρίση αντιπροσώπευσης δεν οφείλεται σε καμία “αλλοτρίωση” του internet, αλλά μεταξύ άλλων αστικοδημοκρατικών πολιτικών αδιεξόδων, στην απεδαφικοποίηση της πολιτικής και της μετατόπισης του κέντρου βάρους χάραξης της πολιτικής από τα εθνικά κοινοβούλια σε υπερεθνικούς οικονομικούς θεσμούς και μηχανισμούς. Εδώ υπάρχει μια αναλογία με την ανάγνωση της κομμούνας του Παρισιού ως μιας εξέχουσας αστεακής επανάστασης. “Η κομμούνα συνέβη εν μέρει λόγω της νοσταλγίας για τον αστικό κόσμο που κατέστρεψε ο Hausmann (...) και της επιθυμίας να παρθεί πίσω η πόλη για χάρη αυτών που είχαν εξωθεί λόγω των έργων του”.¹⁰⁵ Αυτήν την φορά το δικαίωμα στην πόλη συνίστατο περισσότερο στο δικαίωμα στην πόλιν, στην κοινή δημόσια σφαίρα όπως την περιέγραψε η Arendt στην περίπτωση της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας.

Η ανάγνωση των κοινών ως μια άλλου τύπου τροπικότητας ελέγχου, από τα κάτω, γίνεται εμφανής και στα παραδείγματα των σύγχρονων κινημάτων πόλης. Το δικαίωμα στην πόλη του Lefebvre βρίσκει εδώ μια πιο κυριολεκτική επικαιρότητα. Εδώ θα περιοριστούμε μονάχα σε τρία που αφορούν την Αθήνα, αν και υπάρχει μια πληθώρα άλλων παραδειγμάτων ήδη από την δεκαετία του '70 και μετά διεθνώς, και στην Ελλάδα λίγο αργότερα.¹⁰⁶ Το 2009 έγιναν καταλήψεις τριών ελευθέρων χώρων οι οποίοι απειλούνταν με ιδιωτικοποίηση, καταστροφή ή απλά χτίσιμο. Το πρώτο και πιο εμβληματικό παράδειγμα είναι αυτό του πάρκου Ναυαρίνου, το οποίο προηγουμένως λειτουργούσε σαν ιδιωτικό parking και όπου σχεδιαζόταν να κτιστούν τα γραφεία του ΤΕΕ. Το δεύτερο ήταν η περίπτωση του πάρκου Κύπρου και Πατησίων που υπήρξε απόφαση να γίνει υπόγειο

105 David Harvey, *Το Δικαίωμα στην Πόλη*, περ. Κομπρεσέρ #1, σελ. 11

106 Ντίνα Βαΐου, Κωστής Χατζημιχάλης, *Ο χώρος στην Αριστερή Σκέψη*, σελ. 223-240

δημοτικό parking (ο δήμος έκοψε σχεδόν το σύνολο των δέντρων πριν αντιδράσουν οι κάτοικοι), ενώ το τρίτο ήταν στο κτήμα Δρακοπούλου στην Πατησίων όπου κατεδαφίστηκε το γειτνιαζών ιστορικό κτίριο του Ερυθρού Σταυρού προκειμένου να γίνει εμπορικός και πολιτιστικός χώρος. Και στις τρεις περιπτώσεις το ενδιαφέρον είναι ότι η υπεράσπιση των χώρων αυτών σήμαναν ταυτόχρονα την δημιουργία ενός άλλου χώρου, ενός κοινού χώρου (με διαφορετική βέβαια δυναμική και διάρκεια στις τρεις περιπτώσεις). Κατά μία έννοια οι κάτοικοι υπερασπίστηκαν μια δυνητικότητα παρά μια προϋπάρχουσα κατάσταση και αμέσως μετά ενεργοποίησαν αυτήν την δυνητικότητα. Οι συζητήσεις, οι εκδηλώσεις και οι δραστηριότητες που ακολούθησαν τα συμβάντα επανάκτησης (σε ορισμένες περιπτώσεις και σε μεγάλο ή μικρότερο βαθμό αυτό ισχύει μέχρι και σήμερα) σημαίνουν μια αρκετά διαφορετική συνθήκη σε σχέση με το τι συνέβαινε προηγουμένως. Με άλλα λόγια οι κάτοικοι δεν υπερασπίστηκαν κάποιους αδόμητους χώρους, ώστε αυτοί να παραμείνουν αδόμητοι, αλλά με αφορμή μια απειλή, ή ακόμα και την στέρηση μιας δυνατότητας, δημιούργησαν και διαχειρίστηκαν ένα κοινό. Αν και πάλι εστιάζουμε στις πρακτικές και όχι στον λόγο των κινήματων αυτών,¹⁰⁷ θα διαπιστώσουμε πως το πρόβλημα που τίθεται δεν αφορά (τόσο) την κυριαρχία του τιμέντου στην πόλη αλλά την αποκατάσταση του ελέγχου και της συμμετοχής στο επίπεδο του οικολογικού, πολιτικού, πολιτιστικού χώρου της αστικής καθημερινότητας.

Μέχρι στιγμής τέθηκε κατά κύριο λόγο το ζήτημα των κοινών ως μια τροπικότητα ενός άλλου κοινωνικού ελέγχου. Η χρήση του όρου της τροπικότητας γίνεται προκειμένου να αναπαραχθεί ένα πιο ανοικτό νόημα έναντι για παράδειγμα του όρου του “μοντέλου”. Για αυτό και μέχρι στιγμής δεν έχει γίνει μια απόπειρα ορισμού των κοινών, αλλά μια προσπάθεια εντοπισμού τους. Αν τα κοινά δημιουργούν ένα διακριτό έδαφος πέραν του κράτους και του Κεφαλαίου, η οριοθέτηση από αυτά είναι πάντα

107 Χωρίς αυτό να σημαίνει πως υπάρχει γενικά κάποιο αξιοσημείωτο χάσμα μεταξύ λόγου και πρακτικής.

σχετική, όσο σχετικός (και σχεσιακός) είναι και ο τρόπος αναπαραγωγής των κοινών, τα οποία γίνονται, παρά υπάρχουν οντολογικά. Είδαμε πως η συγκρότηση κοινών εδαφών στον δημόσιο χώρο αποτέλεσε περισσότερο μέσον παρά σκοπό, δηλαδή ο έλεγχος επί του εδάφους προέκυπτε ύστερα από πολιτικές διεκδικήσεις και αφορμές που μέχρι πρότινος βρίσκαν άλλα κανάλια έκφρασης και διαπραγμάτευσης, συνήθως όχι μέσω της κατάληψης και της δημιουργίας ενός οργανικού χώρου. Υπό αυτό το πρίσμα το σχήμα της μετάβασης από τον δρόμο ελευθερίας στο πέρασμα ελευθερίας, και με την ιεράρχηση του πρώτου ως το πιο κομβικό επίδικο, ταυτίζεται με το σχήμα που ορίστηκε στην δεύτερη ενότητα, στην περίπτωση των D&G. Η απεδαφικοποιητική τροπικότητα των κοινών, ως δρόμος ελευθερίας, οδήγησε σε νομαδικές στάσεις-περάσματα. Αυτό υπό την προϋπόθεση πως η υπόθεση δημιουργίας και διάχυσης των κοινών συνεχίζεται.

4.5. Ο χώρος του καρναβαλιού και ο κοινός χώρος

Μια ενδιαφέρουσα οπτική είναι η συσχέτιση αυτών των ενεργοποιήσεων του δημόσιου χώρου, με το καρναβάλι. Αν και τα “καρναβαλικά” στοιχεία των κινηματικών εκδηλώσεων εμπεριέχονται στις ίδιες τις πρακτικές και τις συμβολικές εκφράσεις του πλήθους,¹⁰⁸ και πάλι εδώ θα περιοριστούμε σε μια χωρική σύγκριση, δηλαδή στην σύλληψη του καρναβαλιού ως μια περιεκτική χωρική (ανα)παράσταση της ελευθερίας.¹⁰⁹ Άρα εδώ αναζητείται μια συνάφεια της τροπικότητας του κοινού με το καρναβάλι και την γιορτή.¹¹⁰

“Στην πραγματικότητα το καρναβάλι αγνοεί κάθε διάκριση ανάμεσα σε δρώντες και θεατές. Αγνοεί επίσης τη σκηνή ακόμη και στην εμβρυακή της μορφή. Αφού μια σκηνή θα κατέστρεφε το καρναβάλι (και αντίθετα, η καταστροφή της σκηνής θα κατέστρεφε τη θεατρική παράσταση). Οι θεατές δεν παρευρίσκονται στο καρναβάλι, αλλά το ζουν, αφού το καρναβάλι, η ίδια η ιδέα του καρναβαλιού, είναι φτιαγμένο για όλο το λαό. Στην διάρκεια του καρναβαλιού δεν υπάρχει άλλη ζωή από αυτήν του καρναβαλιού. Είναι αδύνατο να ξεφύγει κανείς, γιατί το καρναβάλι δεν έχει κανένα σύνορο χώρου. Στην εξέλιξη της γιορτής μπορεί κάποιος να ζήσει μόνο σύμφωνα με τους νόμους της, δηλαδή τους νόμους της καρναβαλικής ελευθερίας. Το καρναβάλι ενέχει έναν καθολικό χαρακτήρα, είναι μια ειδική κατάσταση του κόσμου: η αναγέννησή του και η ανανέωσή του στις οποίες κάθε άτομο συμμετέχει. Αυτή είναι η ίδια η ουσία του καρναβαλιού, και όλοι όσοι συμμετέχουν το βιώνουν ζωντανά.”
(...)

108 Για παράδειγμα το 2011 στην πλατεία Συντάγματος, οι μούντζες, τα σφιρίγματα, και τα λείζερ στους τοίχους τις βουλής αποτέλεσαν στοιχεία μιας τελετουργίας γελοιοποίησης της επίσημης πολιτικής και των θεσμών.

109 Σταύρος Σταυρίδης, *Μετέωροι Χώροι της Ετερότητας*, σελ 165-166

110 Michael Hardt, Antonio Negri, *Πλήθος: Πόλεμος και Δημοκρατία στην εποχή της Αυτοκρατορίας*, σελ 227-230

“Η ακύρωση των ιεραρχικών σχέσεων αποκτούσε μια πολύ ιδιαίτερη σημασία. Στις επίσημες γιορτές οι ιεραρχικές διακρίσεις τονίζονταν επί τούτου, κάθε πρόσωπο παρουσιαζόταν με τα διακριτικά των τίτλων του, των βαθμών του και των λειτουργιών του και καταλάμβανε την προσδιορισμένη για την βαθμίδα του θέση. Αυτή η γιορτή είχε σαν στόχο την κατοχύρωση της ανισότητας, σε αντίθεση με το καρναβάλι, στο οποίο όλοι ήταν ίσοι και όπου κυριαρχούσε μια ιδιαίτερη μορφή ελευθερίας και οικείας επαφής ανάμεσα σε άτομα συνήθως χωρισμένα στην καθημερινή ζωή και από τα αδιαπέραστα σύνορα των όρων ζωής τους, της περιουσίας τους, της θέσης τους, της ηλικίας τους και της οικογενειακής τους κατάστασης. Σε αντίθεση με την υπερβολική ιεράρχηση του φεουδαρχικού καθεστώτος, με την ακραία του ταξινόμηση σε ομάδες και συντεχνίες, αυτή η ελεύθερη και οικεία επαφή βιωνόταν έντονα και συνιστούσε ένα ουσιαστικό τμήμα της καρναβαλικής θεώρησης του κόσμου. Το άτομο εμφανιζόταν προικισμένο με μια δεύτερη ζωή που του επέτρεπε να εγκαθιδρύσει νέες σχέσεις πραγματικά ανθρώπινες με τους ομοίους του. Ο αυθεντικός ανθρωπισμός, που χαρακτήριζε αυτές τις σχέσεις, δεν ήταν καθόλου καρπός της φαντασίας ή της αφηρημένης σκέψης, αλλά εκφραζόταν ακριβώς σε αυτή τη ζωντανή, υλική και αισθησιακή επαφή. Το ουτοπικό ιδανικό και η πραγματικότητα σμίγανε προσωρινά στην καρναβαλική θεώρηση, μοναδική στον τύπο της.”¹¹¹

Mikhail Bakhtin

Επισημαίνονται ορισμένες κομβικές πτυχές που εδώ αφορούν το φαινόμενο του καρναβαλίου, αλλά μπορούν να μεταφερθούν και στο ζήτημα των κοινών, τουλάχιστον ως κατευθύνσεις:

- α) Το καρναβάλι ανοίγεται στο πλήθος και διαχέεται χωρικά.
- β) Αναιρεί προϋπάρχουσες κοινωνικές ταξινομήσεις και ιεραρχίες
- γ) Οι συνθήκες οικειότητας και ελευθερίας συγκροτούνται

111 Mikhail Bakhtin, *Το έργο του Φρανσουά Ραμπελαί και η λαϊκή κουλτούρα στο Μεσαίωνα και την Αναγέννηση*, περ. *Ουτοπία*, τεύχ. 43, σελ. 153,155

αντιθετικά με την ύπαρξη κλειστών κοινοτήτων και ενοτήτων στην βάση της ταυτότητας. Είναι τόποι συνάντησης.

δ) Το καρναβάλι, αποσπασματικά αλλά περιοδικά, συμβαίνει μέσω μιας ελεύθερης αναγέννησης του κόσμου και παράλληλα, της αποδόμησης των κυρίαρχων κοινωνικών μορφολογιών. Είναι ταυτόχρονα πραγματικό και ουτοπικό.

Υπό μια τέτοια οπτική, το καρναβάλι, αλλά και τα κοινά, ως επιβεβαίωση της ουτοπίας, και ως τόποι-περάσματα ελευθερίας, συνίστανται και σε κάτι άλλο πέραν μιας ηθικής ή ιδεολογικής υπεράσπισης του ουτοπικού οραματισμού καθ' εαυτού. Αν ξεφύγει κανείς δηλαδή από την τετριμμένο ισχυρισμό, πως “οι ουτοπίες οδηγούν στον ολοκληρωτισμό”, μια διατύπωση που υπονοεί μια εσαεί δομική χειραγώγηση και προδοσία διαμέσου των “μεγάλων” χειραφετητικών οραμάτων.¹¹² Το πρόβλημα μπορεί να διατυπωθεί με άλλους όρους. Δηλαδή, πως μπορεί να υπάρξει συνέχεια και συνάφεια μεταξύ σκοπών και μέσων. Η ερμηνεία του καρναβαλιού κατά τον Bakhtin αποτελεί μια αντιστροφή του κλασσικού παραδείγματος, όπου η ουτοπία δεν συλλαμβάνεται, αλλά προϋπάρχει. Και αν δεν εμφανίζεται διαρκώς, ενεργοποιείται περιοδικά και διαχρονικά. Η ίδια η κοινωνία των χωρικών και των πληβείων της πόλης εφηύρε τόπους της ελευθερίας και πρόσκαιρες “αναδύσεις ενός ολοκληρωμένου πλαισίου διαφορετικών αξιών και δράσεων”.¹¹³ Σε

112 Έχει ενδιαφέρον πως το τέλος της ιστορίας και το τέλος της ουτοπίας είναι έννοιες που οικειοποιήθηκαν εκ των υστέρων ο Fucuyama και η Thatcher αντίστοιχα, σε ένα πλαίσιο κοινωνικού-πολιτικού ρεμβανισμού. Το τέλος της ουτοπίας και της ιστορίας κατά τον Marcuse, το τέλος της φιλοσοφίας κατά τον Lefebvre ή το τέλος της τέχνης στους καταστασιακούς ήταν μέρος του οραματισμού της κοινωνικής απελευθέρωσης, ενώ οι πιο πρόσφατες εκφάνσεις, στην ουσία πρόκειται για μια απόπειρα μονοπώλησης, παρά υπέρβασης, της ουτοπίας και της ιστορίας από την νεοφιλελεύθερη “μηχανή του πολέμου”. Αυτό βέβαια δεν αναιρεί πως μια κριτική στην “τελεολογία” έχει γίνει και από μια άλλη μεριά, με όρους ανανέωσης της χειραφετητικής υπόθεσης.

113 Σταυρίδης, *Από την θεατρικότητα της κυριαρχίας στο αντί-θέατρο των πληβείων*, περ. Ουτοπία, τεύχ. 43, σελ 132

μια άλλη ανάγνωση, η ουτοπία του κομμουνισμού (ως κατάργηση των τάξεων και ως βασιλείο της ελευθερίας) ενυπήρχε για αιώνες στις λαϊκές αυτές στιγμές όπως ενυπήρχε με πιο ρητό και πραξιακό τρόπο στο συμβάν της παρισινής κομμούνιας, το πιο λαμπρό καρναβάλι εκείνης της περιόδου.¹¹⁴

114 Gavin Grindon, *Revolutionary Romanticism: Henri Lefebvre's Revolution-as-Festival*, περ. *Third Text* Vol. 27, No. 2, σελ. 208–220

4.6. Δημόσια σφαίρα, μειονότητες και κοινά

Μέχρι εδώ έχει εξαντληθεί σε ένα βαθμό το ζήτημα μιας πιο δημοκρατικής-δημόσιας εμπλοκής της κοινωνίας. Δεν είναι άτοπο να υποτεθεί πως τα μοντέρνα κινήματα έδωσαν ζωή στην δημόσια σφαίρα, καθώς η τελευταία δεν μπορεί να είναι κάτι άλλο από τον χώρο σύγκρουσης και διαπραγμάτευσης της κοινωνικής διαφοράς. Ακόμα και στα ιστορικά παραδείγματα της πάλης για την υπεράσπιση κοινωνικών ταυτοτήτων (εργατικό κίνημα, αντιαποικιακοί και εθνοαπελευθερωτικοί αγώνες, φεμινισμός κλπ), η δράση αυτών των κινήματων συνέβαλε στην σταδιακή επικράτηση υβριδικών, παρά ξεκάθαρων ταυτοτήτων. Η μεταμοντέρνα αυτή συνθήκη αλληλεπικάλυψης των πολλαπλών ταυτοτήτων ήταν, σε ένα βαθμό, αποτέλεσμα των κατακτήσεων των κινήματων αυτών. Από την άλλη βέβαια, η ίδια αυτή συνθήκη υπέκρυπτε τις αναπαραγόμενες ιεραρχικές σχέσεις, ενώ τα τελευταία χρόνια πολλαπλασιάζονται οι τόποι του εγκλεισμού και της εκμετάλλευσης, οι χώροι του περιθωρίου που εξοβελίζονται από την δημόσια σφαίρα.¹¹⁵ Η νέα αυτή συνθήκη καθιστά σήμερα την αδικία πιο προφανή αλλά και πιο ιδιωτική. Οι ελάχιστονες γλώσσες, και τα μειονοτικά γίνεσθαι πολλαπλασιάζονται, αλλά δεν είναι εύκολο να εκφραστούν δημοσίως, μέσω του λόγου και της πράξης. Τα κοινά απαντούν λοιπόν στο πρόβλημα μιας εκ νέου, άλλης ενεργοποίησης της δημόσιας σφαίρας, στις δεδομένες συνθήκες υποκειμενικότητας και βιώματος της αδικίας.

Είναι αρκετά δύσκολο αλλά σημαντικό να κατατοπιστούν κάπως οι υποκειμενικές σχέσεις που αναπτύσσονται, οι διαδικασίες συλλογικοποίησης, οι σχέσεις συμμετοχής και αποκλεισμού, οι σχέσεις ταυτότητας-διαφοράς και ιεραρχίας. Είναι σκόπιμο λοιπόν να επανέλθουμε στον όρο των μειονότητων όπως ορίστηκε στην δεύτερη ενότητα, προκειμένου να οριστεί πιο συγκεκριμένα μια μοριακή χειραφετητική προοπτική. Με αφορμή τα τρία πρώτα συμπεράσματα που εξήχθησαν στην περίπτωση του

115 Σταύρος Σταυρίδης, *Μετέωροι Χώροι της Ετερότητας*, σελ 15-26

καρναβαλιού, προκύπτουν τρεις βασικοί άξονες:

- Η δημόσια σφαίρα είναι το υπόστρωμα των κοινών. Όσο η δημόσια σφαίρα καναλιζάρεται (ελέγχεται ή ιδιωτικοποιείται) τόσο τα κοινά είναι πιο δύσκολο να εφευρεθούν αλλά ταυτόχρονα καθίστανται πιο αναγκαία. Τα κοινά είναι τότε μια δημοσιοποίηση/αναίρεση του ιδιωτικού, ή αυτού που μέχρι πριν περιοριζόταν κάπου. Στο βαθμό που το ιδιωτικό δημοσιοποιείται, τίθεται το πρόβλημα του κοινού γίνεσθαι του. Τα κοινά αναιρούν έτσι τις προϋπάρχουσες κοινωνικές ταξινομήσεις στον χώρο, του που εντοπίζεται (ή εγκλωβίζεται) και πως επιλύεται (ή ελέγχεται) ένα πρόβλημα. Ένα πρόβλημα διαχέεται έτσι ως πολιτικό πρόβλημα που ενεργοποιεί το πλήθος και αναγκάζει την κοινωνία να μετατοπιστεί. Τότε ο δημόσιος χώρος καθίσταται λείος και το μειονοτικό γίνεσθαι, ή η ελάσσων πρακτική, βρίσκουν γραμμές διαφυγής.

- Το κοινό είναι ένα αντικείμενο που χωρίζει και ενώνει. Ενώνει και συσχετίζει όσους κατά κύριο λόγο αφορά το κοινό ως επίλυση ενός κοινού προβλήματος, και παράλληλα δημιουργεί τους όρους της κοινής διαπραγμάτευσης μεταξύ των συμμετεχόντων και κατ' επέκταση με τους έξω και την κανονικότητα. Οι συμμετέχοντες δεν έχουν κοινή ταυτότητα αλλά κοινό συμφέρον ή ενδιαφέρον. Τα κοινά είναι πάνω από όλα τόποι συναντήσεων. Από την άλλη το κοινό χωρίζει όσους δεν μπορούν να εμπλακούν λόγω της έλλειψης κοινού ενδιαφέροντος ή συμφέροντος. Η οριοθέτηση του κοινού είναι εν εξελίξει τόσο εσωτερικά όσο και προς τα έξω (ποιος μπορεί να εμπλακεί, να απεμπλακεί ή να αποκλειστεί). Το κοινό εξισώνει ως προς την συμμετοχή στην επίλυση διατηρώντας την ανομοιότητα του εμπλεκόμενου πλήθους. Αυτή η μορφολογία δημιουργεί ένα προνομιακό έδαφος έκφρασης των μειονοτήτων, αλλά και δημιουργικής ανασύνθεσής τους με όρους αυτοκαθορισμού. Στον βαθμό που η μειονότητα παύει να ετεροκαθορίζεται στην βάση μιας από τα έξω ταξινομήσεις και ταξιθέτησης, πλέον διαπραγματεύεται η ίδια την υπόστασή της, καταλαμβάνοντας/ελέγχοντας από κοινού ένα έδαφος. Το

πρόβλημα του κοινού σχετίζεται έτσι άμεσα ή έμμεσα με εκφράσεις των μειονοτικών γίννεσθαι και της διυποκειμενικότητας. Τα κοινά, ως συμβάντα που διαρκούν, δεν αποτελούν στέρεες οντότητες αλλά μια εν εξελίξει, υπό διαπραγμάτευση, κοινωνική συλλογικοποίηση με κέντρο ένα πρόβλημα.

- Η πιο σημαντική προϋπόθεση για την αναπαραγωγή του κοινού είναι η διατήρηση μιας δυναμικής ανοίγματος και διάχυσης. Από την άλλη τα κοινά δεν παράγονται εν κενώ αλλά σε συνθήκες ανταγωνισμού με μια περιβάλλουσα συνθήκη που μπορεί να απαιτεί την υιοθέτηση μιας πιο αυστηρή οριοθέτησης. Ακριβώς επειδή η εσωτερική και εξωτερική οριοθέτηση του κοινού είναι υπό διαπραγμάτευση το κοινό βρίσκεται ανάμεσα σε δύο πιθανά ενδεχόμενα. Στην διάλυσή του ή στην μετατροπή του σε μια κοινότητα ή σε έναν χώρο εσωτερικής ομοιογένειας (έναν γραμμωτό χώρο), δηλαδή στην σταθεροποίηση των ορίων και της ταυτότητάς του.

Όσον αφορά το τελευταίο σημείο μπορεί να γίνει εδώ μια αναφορά στην έννοια της ετεροτοπίας κατά τον Foucault. Ο ίδιος είχε διακρίνει δυο εκδοχές των ετεροτοπιών, τις *ετεροτοπίες της αντιστάθμισης* και τις *ετεροτοπίες των ψευδαισθήσεων*.¹¹⁶ Οι πρώτες αναλογούν και σε ότι περιγράφει ο Agamben ως *καθεστώτα εξαίρεσης*, εντοπισμένοι στην περίπτωση αυτή, όπως για παράδειγμα η φυλακή, το ψυχιατρείο ή ακόμα και οι αποικίες. Οι *ετεροτοπίες των ψευδαισθήσεων* από την άλλη προσομοιάζουν περισσότερο σε μια τυπολογία “κοινών” που όμως συχνά αντιστοιχούν σε μια τοπογραφία περίκλειστης κοινότητας. Για παράδειγμα ο οίκος ανοχής (αν και δεν είναι κοινός αλλά κοινόχρηστος χώρος, από τους άνδρες) είναι μια περιοχή “ανεπίσημων” δραστηριοτήτων που ο κυρίαρχος λόγος τις αντιστρατεύεται ως μη ορθολογικές, μη παραγωγικές, παρασιτικές δραστηριότητα αλλά από την άλλη όψεις της κυριαρχίας (πατριαρχία) τους “κλείνουν το μάτι”, εξαιρώντας τες

116 Michel Foucault, *Περί αλλοτινών χώρων, Ετεροτοπίες*

με έμμεσο τρόπο. Ο Agamben, με αφετηρία την διατύπωση του Deleuze πως “η κυριαρχία δεν βασιλεύει παρά μόνο πάνω σε ό,τι είναι σε θέση να εσωτερικεύσει”, θα ορίσει την κατάσταση εξαίρεσης ως ένα κατώφλι όπου η κυριαρχία δεν είναι απλά κατάληψη, “πάρσιμο μιας γης”, και τοποθέτηση τάξης σε αυτήν, αλλά “πάρσιμο του έξω”, εξαίρεση.¹¹⁷ Η γιορτή είναι μια ακόμα ετεροτοπία των ψευδαισθήσεων, εξαιρούμενη στον βαθμό που “θεσμοποιείται” ή ρηξιακή στον βαθμό που διατηρεί τον αυθόρμητο και συμβαντικό χαρακτήρα της (όπως είδαμε και στο απόσπασμα του Bakhtin γίνεται διάκριση μεταξύ επίσημης γιορτής και λαϊκού καρναβαλιού). Ο Foucault βέβαια δεν ακυρώνει τις δυνατότητες αντίστασης που είναι εγγενείς σε κάθε περίπτωση, ούτε την δυνατότητα δημιουργίας χειραφετητικών ετεροτοπιών, ωστόσο επισημαίνει πως το στοιχείο της χωρικής και κοινωνικής οριοθέτησης ορίζει τελικά ένα προνομιακό έδαφος έλεγχου με τους όρους της εξουσίας.¹¹⁸ Η κυριαρχία μπορεί να βρίσκεται ακόμα και στις “μαύρες τρύπες” της περιρρέουσας κανονικότητας.

Εμπνεόμενος από τις ετεροτοπίες του Foucault, ο Edward Soja θα μιλήσει για μια πιο ανοικτή και θετική εκδοχή των χώρων της ετερότητας, και για μια διαδικασία *τριτογενοποίησης-ως-αλλοτινότητα* (*thirding-as-othering*). Παράλληλα, αξιοποιεί το θετικό σχήμα των D&G, με έμφαση στην καθ' εαυτή *διαφορά* και κυρίως την τριαλεκτική του Lefebvre, με έμφαση στον βιωμένο χώρο των αναπαραστάσεων. Ο Soja αναφέρει για την παραγωγή του *τρίτου χώρου*:

“Η τριτογενοποίηση [thirding] εισάγει μια “άλλο-από” επιλογή που μιλάει και κριτικάρει μέσα από την ετερότητά της. Δεν προκύπτει, απλά ως αθροιστικός συνδυασμός των δύο προηγούμενων πόλων [αντικειμενικός και υποκειμενικός πόλος],

117 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, σελ. 40-44

118 Για μια πιο αναλυτική εξέταση της σχέσης της ετεροτοπίας με την τάξη και την προοπτική μιας “αντι-τάξης” βλ. Σταύρος Σταυρίδης, *Μετέωροι Χώροι της Ετερότητας*, σελ. 211-232

αλλά περισσότερο ως διαταραχή, αποδόμηση και δοκιμαστική ανασύσταση της υποτιθέμενης ολιστικότητας τους, παράγοντας μια ανοικτή εναλλακτική που είναι όμοια και ταυτόχρονα εξαιρετικά διαφορετική από αυτούς.”¹¹⁹

“Η τριτογενοποίηση παράγει αυτό που θα μπορούσε να αποκαλεστεί συσσωρευτική τριαλεκτική που είναι ριζικά ανοικτή σε επιπρόσθετες ετερότητες, σε μια συνεχή διεύρυνση της χωρικής γνώσης.”¹²⁰

Με αφορμή και την παρέμβαση του Soja, η οποία βασίζεται κυρίως σε παραδείγματα τοπικών κινημάτων υπεράσπισης της ταυτότητας και την θεωρία γύρω από αυτά (local studies & identity politics) θα σημειώναμε πως η παραγωγή του τρίτου χώρου, ως κοινού, δεν προαπαιτεί τόσο την μη συγκυριακή ύπαρξη μιας κυρίαρχης ταυτότητας/ομοιογένειας όσον αφορά τους συμμετέχοντες εντός της, όσο το ότι αυτή η ενεργοποίηση της διαφοράς έχει σαν ορίζοντα την αναίρεσή της ταυτότητας ως ουσία μιας ταξινόμησης. Μιλώντας για μια τροπικότητα του κοινού και για ένα φαινόμενο απεδαφικοποίησης, αυτό που έχει πιο πολύ σημασία είναι η διάνοιξη γραμμών διαφυγής, γραμμές που διαταράσσουν τελικά το γραμμομοριακό επίπεδο συνολικά. Με άλλους όρους, για την παραγωγή των κοινών με όρους πλήθους, μπορεί να προηγούνται, ή και να έπονται, κοινά που εκκινούν από μια πιο κοινοτική αφετηρία. Όπως επισημαίνουν και οι D&G:

“Ασφαλώς, οι μειονότητες είναι καταστάσεις ορίσιμες αντικειμενικά, καταστάσεις γλώσσας, εθνότητας, φύλου, με τις δικές τους εδαφικότητες του γκέττο· αλλά πρέπει να θεωρηθούν και ως φύτρα, ως κρύσταλλοι ενός γίνεσθαι, που δεν έχουν αξία παρά μόνο εάν πυροδοτούν ανεξέλεγκτες κινήσεις και απεδαφικοποιήσεις του μέσου ή της πλειονότητας.”¹²¹

119 Edward W. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, σελ 61

120 ό.π., σελ 163

Αναφορά και μετάφραση στην διάλεξη:

Μάνος Αργύρης, *Συζητώντας για την Ετεροτοπία*, σελ. 26

121 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and*

Είναι σαφές πως τα κοινά αναλύονται κυρίως ως θεωρητικά εργαλεία για να περιγράψουμε ποιοτικά στιγμιότυπα κοινωνικών κινήσεων και σχέσεων στον χώρο. Είδαμε πως η έννοια του πλήθους είναι μια θεωρητική αφαίρεση και πως η διαδικασία παραγωγής των κοινών είναι δυναμική, όπως δυναμική είναι και η εμπλοκή των κομματιών του πλήθους. Ακόμα και εντός του πλήθους, στην πραγματική κοινωνία και σε πραγματικό χρόνο, συγκροτούνται στιγμιαίες ή πιο διαρκείς συναντήσεις και συσχετίσεις που τείνουν να δημιουργήσουν πρόσκαιρες ενότητες ή σύνολα, αλλά και πρόσκαιρους αποκλεισμούς ή οριοθετήσεις. Τα κοινά είναι αναγκαία για να συμπυκνώσουν μια ενιαία χειραφετητική χωρικότητα και τροπικότητα, αλλά όχι πάντα ικανά. Αυτό αφορά και την δυνατότητα εμπλοκής των κοινωνικών μειονοτήτων. Το πλήθος είναι μια αρκετά μετέωρη έννοια η οποία δεν περιλαμβάνει γραμμικά όλους όσους βρίσκονται με μεγαλύτερη ένταση σε συνθήκες κοινωνικής και χωρικής απομόνωσης. Ακόμα και στις περιπτώσεις των μαζικών κινημάτων των πλατειών, μπορεί να παρατηρήσει κανείς υποτελείς κοινωνικές κατηγορίες που δεν βρήκαν έδαφος έκφρασης και δεν συμμετείχαν, παρά την “ορθολογικότητα” ενός κοινού ενδιαφέροντος ή συμφέροντος, μια συσπείρωση στο όνομα του ανήκειν στο “99%” της κοινωνίας. Οι μετανάστες για παράδειγμα δεν συμμετείχαν στις κινητοποιήσεις της πλατείας Συντάγματος στον βαθμό που θα τους αντιστοιχούσε αν πράγματι περικλειόντουσαν ισότιμα στο πλήθος. Η συνάντηση των υποτελών δεν είναι πάντα η πιο προφανής λύση, όσο ευκαίιο και αν είναι αυτό, όταν μεταξύ αυτών υπάρχει ακόμα ένα τεράστιο χάσμα. Από την άλλη βρήκαν έδαφος υποκειμενικότητες που μέχρι πρότινος απουσίαζαν από την δημόσια σφαίρα. Τα διαφορετικά κοινά μπορεί να είναι αλληλοεπικαλυπτόμενα, αυτόνομα ή και αντικρουόμενα μεταξύ τους. Ή μπορεί να συντίθενται σε διαφορετικούς χωροχρόνους.

Schizophrenia, σελ. 106
μετάφραση του Άκη Γαβριηλίδη

4.7. Τα κοινά ως περίπου αντικείμενα

Κατά τον Massimo de Angelis αλλά και άλλους, τα κοινά περιγράφονται με βάση τρεις περιεχόμενους όρους. Τα κοινά ως αντικείμενα ή πόρους (common pooled resources), το δίκτυο των εμπλεκομένων ή μια κοινότητα (commoners-community) και τις κοινές σχέσεις μεταξύ αυτών, τις σχέσεις που παράγουν τα κοινά (commoning).¹²² Οι όροι αυτοί περιγράφουν συνοπτικά και την “πολιτική οικονομία” των κοινών ως τρόπου παραγωγής, ξεφεύγοντας παράλληλα από μια μονοδιάστατη οικονομίστικη οπτική. Περιγράφουν το υποκείμενο, το αντικείμενο και την σχέση (μεταξύ τους) με καθοριστικό το τρίτο στοιχείο (σχεσιακή προσέγγιση).¹²³ Η “μετατροπή” των αντικειμένων σε σχέσεις είναι αντίστοιχο μιας αντιστροφής της διαδικασίας κοινωνικοποίησης του ιδιωτικού (η ουτοπία του Πλάτωνα όπως την ανέφερε η Agent), ή της πιο σύγχρονης διαδικασίας ιδιωτικοποίησης του δημοσίου (η ουτοπία του καπιταλισμού). Το αντίστροφο, είναι η δημοσιοποίηση και η εμπειρία ενός άλλου κοινωνικού γίνεσθαι μέσω της ενεργοποίησης του κοινού στον δημόσιο χώρο. Αλλά έχουμε ήδη κάνει έναν κύκλο όπου τα κοινά ειδώθηκαν ως τόποι, ως δρόμοι και ως περάσματα ελευθερίας που παράλληλα επαναφέρουν το παράδειγμα της ουτοπίας. Μπορούμε ίσως να ξεφύγουμε από αυτές τις αφαιρετικές διακρίσεις της χωρικότητας των κοινών? Σε μια τέτοια προσπάθεια συνθετικής περιγραφής των κοινών συμβάλει η έννοια του περίπου αντικειμένου.

“Τι σημαίνει το να ζούμε μαζί. Σε τι συνίσταται η συλλογικότητα? Αυτό είναι το ερώτημα που τώρα μας συναρπάζει.”¹²⁴

Michel Serres

Η έννοια του περίπου αντικειμένου διατυπώνεται πρώτη φορά από τον Michael Serres σε μια προσπάθεια στοχασμού γύρω από

122 Massimo de Angelis, Σταυρος Σταυρίδης, Σχετικά με το Νόημα των Κοινών, στο Commons vs Crisis, σελ. 27-28

123 Massimo De Angelis, Κοινά, Περιφράξεις και κρίσεις, σελ. 83. 128-130

124 *“What living together is. What is the collective? This question fascinates us now”*

Michel Serres, *The Parasite*, σελ. 224

το αντικείμενο συγκρότησης της συλλογικότητας. Το αντικείμενο δεν είναι η συλλογικότητα καθεαυτή αλλά ένα υποθετικό αντικείμενο μεσολάβησης, ένα αντικείμενο γύρω από το οποίο η συλλογικότητα συγκροτείται. Αυτό το οποίο καθιστά την συλλογικότητα κάτι παραπάνω από ένα άθροισμα μοναδικότητων.¹²⁵ Είναι ένα αντικείμενο κυκλοφορίας (“περνάει από χέρι σε χέρι”) και δημιουργίας ενός κέντρου έκ-στασης (ως μεταβολή της στάσης και του κέντρου βάρους κάθε ατόμου).¹²⁶ Ο Serres αναφέρει ένα βασικό παραδείγματα. Ένα παιχνίδι με μια μπάλα όπου ο εκάστοτε κάτοχος της μετατρέπεται σε “θύμα” και ο οποίος πρέπει να ρίξει την μπάλα σε κάποιον άλλον για να απαλλαχτεί από την εφήμερη ταυτότητά του. Η συλλογικότητα συγκροτείται από την ανταλλαγή-κίνηση της μπάλας. Αλλά η διαδικασία παγώνει με την κατοχή της μπάλας, καθώς ο κάτοχος αποκτά μία εξέχουσα ταυτότητα, ενώ οι υπόλοιποι *υπολείπονται*.¹²⁷ Η συλλογικότητα συγκροτείται μέσω της κυκλικής ανάδειξης των μοναδικότητων. Το περίπου αντικείμενο είναι ο δείκτης της υποκειμενικότητας και κατασκευαστής της διυποκειμενικότητας.¹²⁸

Από την άλλη ο Latour θα υιοθετήσει τον ίδιο όρο προκειμένου να βρει απάντηση σε ένα άλλο προβληματισμό. Ξεκινάει αναπτύσσοντας μια βασική υπόθεση: Η νεωτερική σκέψη βασίζεται στην διακριτότητα δύο διαφορετικών θεωρητικών διαδικασιών. Η μία διαδικασία αφορά την “μετάφραση” ή *μεσολάβηση*, η οποία δημιουργεί πρότυπες οντότητες - υβρίδια που βρίσκονται μεταξύ φύσης και κουλτούρας. Η δεύτερη διαδικασία σχετίζεται με την διάκριση μιας “καθαρότητας” μεταξύ ανθρωπογενών και μη ανθρωπογενών οντοτήτων. Η πρώτη διαδικασία συνδέεται με την ανάπτυξη μιας δικτυακής τοπολογίας όπου συμμετέχουν παράγοντες/δράστες διαφορετικής φύσης, ενώ η δεύτερη μια αναλυτική /

125 Michel Serres, *The Parasite*, σελ. 225

126ό.π., σελ. 228

127ό.π., σελ. 225

128ό.π., σελ. 227

επιστημονική αυτονόμηση των διακριτών πεδίων.¹²⁹ Ο Latour θα αποπειραθεί να αναιρέσει αυτόν τον διπλό ή τριπλό διαχωρισμό, και προκρίνει την αναγκαιότητα μιας αμοιβαίας θεωρητικής συνύπαρξης. Σχηματικά, προτείνει πως μια δικτυακή τοπολογία μπορεί να περιλάβει ακόμα και τα “καθαρά τέρατα”, δηλαδή υπάρχουσες επιστημονικές ή ιδεολογικές θέσεις και απόψεις. Ο Latour είναι ένας από τους εμπνευστές της ANΤ, της “θεωρίας δραστών-δικτύων” (actors-networks theory), όπου σαν δράστες μπορούν να νοηθούν ανθρωπογενείς και μη παράγοντες.¹³⁰ Βέβαια η ANΤ αποτελεί ένα νεωτερικό σχήμα ανάλυσης της σύγχρονης κοινωνίας ως σύστημα και όχι το μοντέλο περιγραφής μιας ιδεατής κοινωνίας ή των συμβαντικών ενεργοποιήσεων του κοινού.¹³¹ Αυτό που εξάγουμε εδώ, έστω και εργαλειακά, είναι η έννοια των περίπου αντικειμένων για τα υβρίδια που δημιουργούνται, τις κοινωνικές κατασκευές που βρίσκονται μεταξύ της φύσης (ή της ύλης) και της κοινωνίας.

Τα περίπου αντικείμενα είναι αυτά που αποκτούν μια γλωσσική, οντολογική ή εκφραστική αυτονομία, για αυτό είναι τόσο αντικείμενα όσο και υποκειμένα. Είναι ταυτόχρονα κοινωνικά, πραγματικά, διαλογικά (discursive) και μεταβατικά.¹³² Και πάλι βρισκόμαστε σε μια άλλη όψη του “Βασιλείου του Ενδιάμεσου”¹³³ (μεταξύ αντικειμένου και υποκειμένου) αλλά και μπροστά στην παραγωγή ενός υβριδικού – τρίτου αντικειμένου. Το κοινό καθίσταται περίπου-αντικείμενο, ως εξαγωγή μιας κοινωνικής κατασκευής στην δημόσια σφαίρα, ως προς την οποία εγκαλείται η κίνηση, η πράξη και ο διάλογος των δραστών.

129 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, σελ. 12

130 Bruno Latour, *Reassembling the Social An Introduction to Actor-Network-Theory*, σελ. 109, 248

131 Γενικά ο Latour αναζητεί μια επιστημονική-κοινωνιολογική μεταθεωρία ως σύνθεση και υπέρβαση του μοντέρνου και του μεταμοντέρνου, χωρίς να σχετίζει καθόλου αυτήν την προσπάθεια με την κοινωνική χειραφέτηση. Η κριτική του βασίζεται στην υπεράσπιση ενός άλλου ορθολογισμού και όχι σε κάποιο όραμα άρσης της κοινωνικής αδικίας.

132 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, σελ. 64

133 ό.π., σελ. 47-48

Τόποι, Δρόμοι, Περάσματα Ελευθερίας και Κοινά

Πριν καταλήξουμε, έχει μια αξία να γίνει μια σύνοψη των παραπάνω. Στην πρώτη ενότητα έγινε μια προσπάθεια να αποδοθεί το σχήμα της κριτικής της καθημερινότητας που αναπτύχθηκε την δεκαετία του '60, με άξονα την θεωρία του Lefebvre σαν ένα σχήμα μετάβασης από τους τόπους ελευθερίας στους δρόμους ελευθερίας. Οι θεωρητικές αιχμές που αναδείχτηκαν ήταν:

α) Το ζήτημα της κεντρικότητας του αστικού στην σύγχρονη μεταβιομηχανική κοινωνία.

β) Η κοινωνική πρακτική μπορεί να παράγει τον δικό της χώρο, την δικιά της αστικότητα, μέσα από την διάνοιξη ρηγμάτων στην κρατική/καπιταλιστική αστικότητα της αλλοτρίωσης. Είναι το πρώτο σκέλος της *μεταγωγής*, ως δρόμος ελευθερίας.

γ) Το δικαίωμα στην πόλη ή η *κοινωνία πόλης*, ως *νέα αντικείμενα* είναι το έτερο σκέλος της μεταγωγής, η περίπτωση ουτοπία του Lefebvre, ο νοητός τόπος ελευθερίας.

Αυτό το σχήμα αποδόθηκε και με όρους τεκμηρίωσης του "δυνατού" της χειραφέτησης, ως κάτι που μένει να πραγματοποιηθεί.

Στην δεύτερη ενότητα έγινε μια απόπειρα να περιγραφεί μια χωρικότητα της χειραφέτησης με βάση την ανάλυση των D&G. Το σχήμα αυτό αντιστοιχεί σε μια μετάβαση από τους δρόμους ελευθερίας στα περάσματα ελευθερίας. Μπορούμε να συνοψίσουμε τους εξής άξονες:

α) Οι μηχανές πολέμου μπορούν να περιγράψουν διαδικασίες χειραφέτησης που έχουν συγκεκριμένα χωρογεωγραφικά χαρακτηριστικά, αυτά του λείου χώρου και της στροβιλικής νομαδικής κίνησης.

β) Οι γραμμές διαφυγής που δημιουργούνται περιγράφουν την δημιουργική ισχύ που διαθέτουν οι μειονότητες, την δυνατότητά τους να δρουν αυτόνομα και να κατασταλάζουν προσωρινά σε πιο ευνοϊκές “στάσεις”. Στάσεις που δημιουργούνται από το μοριακό επίπεδο και εκβάλλουν στο γραμμομοριακό, διαταράσσοντας το. Τα συμβάντα αυτά μπορούν να έχουν τα χαρακτηριστικά μια επανάστασης, χωρίς αυτό να σημαίνει την μετάβαση σε κάποια γη της επαγγελίας, αλλά μια προσωρινή στάση (της επανάστασης ως γίνεσθαι).

Το σχήμα αυτό εμπεριέχει την χειραφετητική προοπτική ως δυνητικότητα, δηλαδή ως κάτι εν γένει πραγματικό και ενικό.

Στην συνέχεια, με βάση τα παραπάνω εξετάστηκαν τρεις διαστάσεις των κοινών. Ξεκινώντας από τα κοινά ως έναν δυναμει τρόπο παραγωγής, διαπιστώθηκαν δύο πιθανές χωρικές αναπαραστάσεις. Το γίνεσθαι κοινό της εργασίας αντιστοιχεί σε έναν *δρόμο* μετάλλαξης της σύγχρονης βιοπολιτικής παραγωγής σε ολοένα και πιο συνεργατικά σχήματα (δυνητικότητα). Και από την άλλη προκύπτει το ενδεχόμενο αυτή η εξέλιξη να σηματοδοτεί/ευνοεί μια ρήξη με το υπάρχον, δηλαδή την παραγωγή του κοινού ως ανταγωνιστικό πεδίο όπου ανταγωνίζεται την κρατική και καπιταλιστική δομή. Παράγεται έτσι ο *τόπος* μιας άλλης παραγωγής που οριοθετείται από το υπάρχον (ως δυνατότητα ή διαχέουσα δυνητικότητα). Η προοπτική ελευθερίας της πρώτης διαδικασίας είναι σε χρόνο ενεστώτα, ενώ στην δεύτερη περίπτωση, παράγεται η εικόνα ενός μελλοντικού τόπου, μιας ουτοπίας ως επιθυμητού προορισμού.

Στην συνέχεια εξετάστηκαν τα κοινά ως μια τροπικότητα ενεργοποίησης του δημόσιου χώρου, μια τροπικότητα που φαίνεται σε έναν βαθμό πράγματι να διαχέεται, σε ένα εμβρυακό τουλάχιστον επίπεδο, όπως φάνηκε ενδεικτικά σε ορισμένα σύγχρονα παραδείγματα κινημάτων πόλης. Εστιάζοντας στο

φαινόμενο της διάχυσης της τροπικότητας, έγινε μια απόπειρα ερμηνείας των πολλαπλών και διαφορετικών κινηματικών εκδηλώσεων, ως μια διαδικασία απεδαφικοποίησης στις σύγχρονες κοινωνίες του ελέγχου. Η προοπτική ελευθερίας αντιστοιχεί εδώ στην χάραξη ενός δρόμου νομαδικής κίνησης και δημιουργικού επανελέγχου της δημόσιας σφαίρας από τα κάτω.

Ύστερα, προκειμένου να δοθεί μορφή σε αυτήν την τροπικότητα, έγινε μια σύγκριση με το φαινόμενο του καρναβαλιού στην αναγέννηση και μετά, όπου διαπιστώνεται μια συνάφεια κατευθύνσεων. Το καρναβάλι αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας χωρικότητας του περάσματος ως τόπου ελευθερίας. Η μορφή και οι οριοθετήσεις αυτής της χωρικότητας ορίζουν και τις προϋποθέσεις για να αποτελέσουν τα κοινά χειραφετητικά πεδία. Παράλληλα κάνοντας κάποιες αναφορές σε ερμηνείες του καρναβαλιού, αναδείχθηκε πως η εικόνα του περάσματος ελευθερίας σηματοδοτεί μια άλλη νοηματοδότηση και επαναφορά του ουτοπικού σχήματος, στο σήμερα.

Τέλος αναφερθήκαμε στην έννοια του περίπου αντικειμένου αναζητώντας μια νέα οντολογική διάκριση που να μπορεί να εγγράψει στο εσωτερικό της τα τρία αφαιρετικά παραδείγματα αναπαράστασης της ελευθερίας. Γιατί όμως να πούμε πως τα κοινά είναι περίπου αντικείμενα? Γιατί να πούμε ότι είναι περίπου όλα τα παραπάνω μαζί? Δεν οδηγεί κάτι τέτοιο σε ένα θόλωμα των εννοιών και των αφαιρετικών διακρίσεων, ένα πιασγύρισμα στην κατανόηση της ιστορίας των αναπαραστάσεων της χειραφέτησης? Δεν αδρανοποιεί όλη την αναλυτική μέθοδο που ακολουθήθηκε προηγουμένως?

Μπορούμε να σκεφτούμε πάνω στην μέθοδο της *αρχαιολογίας* ή *γενεαλογίας* του Foucault. Όπως ο ίδιος αναφέρει, η απόπειρα μιας γενεαλογίας, δεν γίνεται με σκοπό να αναδειχθούν οι κυρίαρχες ιστορίες της κάθε εποχής, να διακριθεί δηλαδή η “ουσία” της κάθε εποχής με βάση την οποία γίνεται η ιστορία κατανοητή. Για αυτό και ο ίδιος αποφεύγει να ενταχθεί σε μια

επιστήμη της ιστορίας για να περιγράψει την μέθοδο και την σκοπιμότητα των μελετών του συνολικά. Αντίστροφα, αυτό που μια γενεαλογία πρεσβεύει είναι περισσότερο το πως φτάνουμε κάπου, και προϋποθέτει πως μια ανάλυση των δυνατοτήτων του σήμερα δεν είναι διαχωρίσιμη από μια επανανοηματοδότηση του χθες. Η αλλιώς το πρόβλημα είναι: *“Δεδομένης της σημερινής πραγματικότητας μας, πως μπορούμε να εντοπίσουμε μέσω μιας γενεαλογικής ανάλυσης τα σημεία που είναι χαρακτηριστικά από στρατηγική άποψη ή χρήσιμα από τακτική άποψη την συγκεκριμένη στιγμή”*.¹³⁴ Τότε, οι διακρίσεις και οι νεολογισμοί δεν ταυτίζονται με την διάκριση μιας ουσίας αλλά της καινοτομίας ή της τάσης της κάθε εποχής.

Υπό αυτό το πρίσμα η έννοια του περίπου αντικειμένου δεν δηλώνει κάτι παραπάνω πέραν από την ανάγκη περιγραφής της σύγχρονης πραγματικότητας με όρους διαφορετικούς από ότι πριν, στον βαθμό που οι παλιοί όροι, αν και απαραίτητοι και κατατοπιστικοί, δεν επαρκούν στο να περιγράψουν την νέα συνθήκη. Και στην περίπτωση της μελέτης αυτής την περιγραφή ενός (εκ)νέου οραματισμού της χειραφέτησης. Κατά συνέπεια τα κοινά ως περίπου αντικείμενα δεν ενσωματώνουν απλά τις τρεις χωρικές αναπαραστάσεις, χωρίς παράλληλα αυτές να αποκτούν ένα άλλο νόημα.

Τότε οι προηγούμενες διακρίσεις καθίστανται ενέργειες-δυναμικές που διαπερνούν τις κοινωνικές κινητοποιήσεις. Το κοινό ως περίπου αντικείμενο δεν είναι είτε τόπος, είτε, δρόμος είτε πέρασμα, αλλά διαπερνάται από τις τρεις αυτές χωρικές υποστάσεις. Πρόκειται για τις δυναμικές της οριοθέτησης, της διάχυσης, ή της μεταβολής και την δυνατότητα προβολής. Αλλά η χειραφετητική εκδοχή των κοινών εγκალεί πάντα την κίνηση, μια κίνηση στροβιλισμού. Ο στροβιλισμός καταλαμβάνει ένα έδαφος, διατρυπά τα όριά που το περιορίζουν (εξάλλου για αυτό δημιουργείται), δημιουργεί ρωγμές εκβολής της ενέργειας που φτάνουν να διαταράσσουν τον χώρο συνολικά (γραμμές διαφυγής

134 Michel Foucault, *Για την εξουσία και την ταξική πάλη*, σελ. 22-26

και απεδαφικοποίησης). Υπάρχει μια σκοπιμότητα λοιπόν, αυτή της ελεύθερης, κατά την ενεργοποίησή της, κίνησης, όπου το μέσον και ο σκοπός ταυτίζονται και μεταβάλλονται, το ένα μέσα από το άλλο. Παράλληλα, μπορούμε να φανταστούμε πως αντικείμενα του στροβίλου εκτοξεύονται παραπέρα. Είναι οι ουτοπικές εικόνες και εμπειρίες που δημιουργούνται και προβάλλονται πέραν του περιορισμένου και περιοριστικού βιωμένου χωροχρόνου, ως μνήμες και ως φυγές προς τα μπρος.

Βιβλιογραφία

- Agamben G., *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, Scripta, Αθήνα 2005
- Arendt H., *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, Γνώση, Αθήνα 2008
- Badiou A., *Logics of Worlds: Being and Event II*, Bloomsbury, London 2009
- Βαΐου Ν., Χατζημιχάλης Κ., *Ο χώρος στην Αριστερή Σκέψη*, Ινστιτούτο Νίκος Πουλατζάς/Νήσος, Αθήνα 2012
- Castells M., *The Urban Question: A Marxist Approach*, Edward Arnold, London 1977
- De Angelis M., *Κοινά, Περιφράξεις και κρίσεις*, Εκδόσεις των Ξένων, Θεσσαλονίκη 2013
- Deleuze G., Guattari F., *A thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987
- Deleuze G., Guattari F., *Τι είναι η φιλοσοφία*, Καλεντής, Αθήνα 2004
- Deleuze G., Joughin M., *Negotiations*, Columbia University Press, NY 1995
- Deleuze G., *Difference and Repetition*, Columbia University Press, NY 1994
- Deleuze G., *Η Κοινωνία του Ελέγχου*, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2001
- Foucault M., *Για την εξουσία και την ταξική πάλη*, Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2016
- Guattari F., *Μοριακή Επανάσταση*, Κομμούνα, Αθήνα 1984
- Guattari F., *Lines of Flight: For Another Worlds of Possibilities*, Bloomsbury Academic, 2015
- Hardt M., Negri A., *Πλήθος: Πόλεμος και Δημοκρατία στην εποχή της Αυτοκρατορίας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2004
- Hardt M., Negri A., *Commonwealth*, Harvard University Press, Massachusetts 2009
- Latour B., *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Massachusetts 1993
- Latour B., *Reassembling the Social An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, NY 2005
- Lefebvre H., *Critique of Every Day Life: Volume II*, Verso, London 2002
- Lefebvre H., *Critique of Every Day Life (Three Volume)*, Verso, London 2014
- Lefebvre H., *The Urban Revolution*, Minnesota, Minneapolis 2003
- Lefebvre H., *Το Δικαίωμα στην Πόλη – Χώρος και Πολιτική*, Κουκίδα, Αθήνα 2007
- Jameson F., *Οι Αρχαιολογίες του Μέλλοντος: Η Επιθυμία που λέγεται Ουτοπία*, Τόπος, Αθήνα 2008
- Internationale Situationniste, *Χωροταξία, Άκμων*, Αθήνα 1979
- Knabb K., (μτφ), *The Situationist International Anthology*, Bureau of Public Secrets, Canada 2006
- Κωτσάκης Δ., *Η Δυναμική του Κοινού: Ταξικές Αντιθέσεις και Ηγεμονία στον Κοινωνικό Χώρο*, Εκδόσεις των Ξένων, Θεσσαλονίκη 2016
- Levy P., *Δυνητική Πραγματικότητα: Η φιλοσοφία του Πολιτισμού και του Κυβερνοχώρου*, Κριτική, Αθήνα 2001
- Λιερός Γ., *Κοινά, Κοινότητες, Κοινοκτημοσύνη, Κομμουνισμός: Από τον κόσμο*

των κοινών στον κοινό κόσμο, Εκδόσεις Συναδέλφων, Αθήνα 2016
Serres M., *The Parasite*, The Johns Hopkins University Press, London 1982
Shields R., Λεφέβρ: Έρωτας και Αγώνας: Διαλεκτικές του Χώρου, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2007
Soja E. W., *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-andImagined Places*, Blackwell, Massachusetts 1996
Σταυρίδης Σ., *Μετέωροι Χώροι της Ετερότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2010
West-Pavlov R., *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze, Rodopi*, NY 2009

απλές αναφορές σε βιβλία

Adorno T., Horkheimer M., *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Νήσος, Αθήνα 1996
Benjamin, W., *Θέσεις για την φιλοσοφία της Ιστορίας*, Λέσχη Κατασκόπων 21ου Αιώνα, Αθήνα 2014
Castells M., *The Rise of The Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture*, Wiley, 2000
Deleuze G., *Η Πτύχωση: Ο Λάμπινις και το Μπαρόκ*, Πλεθρον, Αθήνα 2006
Deleuze G., Guattari F., *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: 1. Ο Αντι-Οιδιπους*, Πλέθρον, Αθήνα 2016
Marcuse H., *Το Τέλος της Ουτοπίας*, Ύψιλον, Αθήνα 1985
Marcuse H., *Έρως και Πολιτισμός*, Αθήνα 1981
Hizinga J., *Ο Ανθρώπος και το Παιχνίδι*, Γνώση, Αθήνα 2010

εργασίες, άρθρα από περιοδικά κλπ

Agamben G., *Βιοπολιτική: η συνέντευξη στην ET3*
απομαγνητοφωνημένη συνέντευξη στο:
<https://nomadicuniversality.wordpress.com/2012/08/15/αγκάμπεν-η-συνέντευξη-στην-ετ3-πλήρες/>
Αργύρης Μ., *Συζητώντας για την ετεροτοπία (Διάλεξη)*, Αρχιτεκτονική ΕΜΠ, 2012
Bauwens M., *The Political Economy of Peer Production*, στο <http://www.cttheory.net/articles.aspx?id=499>
Blaumachen 6, *Περί "κοινών"*, άνοιξη 2013
Constant, Νέα Βαβυλώνα: *Μια Νομαδική Πόλη*, περ. Κομπρεσέρ #4, 2012
Grindon G., *Revolutionary Romanticism: Henri Lefebvre's Revolution-as-Festival*, περ. Third Text Vol. 27, No. 2, London 2013
Harvey D., *Το Δικαίωμα στην Πόλη*, περ. Κομπρεσέρ #1, 2011
Jameson F., *Marxism and dualism in Deleuze*, περ. The South Atlantic Quarterly. Durham Vol. 96, Iss. 3, Durham 1997 σελ 393-417
Thanem T., Linstead S., *The Trembling Organisation: Order, Change and the Philosophy of the Virtual*, περ. *Delleuze Collection: Deleuze and the Social*, σελ. 39-57, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006
Contandriopoulos C., *Introduction: Architecture and Utopia in the 21st-Century*, περ. Journal of Architectural Education Volume 67, London 2013
De Angelis M., Σταυρίδης Σ., *Σχετικά με το Νόημα των Κοινών*, στο Commons vs

Crisis, Rebel, Θεσσαλονίκη 2011
Foucault M., *Περί αλλοτινών χώρων, Ετεροτοπίες*
http://biennale1.thessalonikibiennale.gr/pdf/MICHEL_FOUCAULT_HETEROTOPIAS_GR.pdf