

Ο ΦΘΟΝΟΣ ΚΑΙ ΤΑ ΠΑΡΑΣΙΤΑ'

ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ



Γιατί ζητούν οι φτωχοί δωρεάν υγειονομική περίθαλψη; Άν είναι γιατί ζηλεύουν, τότε αυτό είναι ανήθικο και πρέπει ο κοινωνικός επιστήμων να τους τὸ πεί. Μιὰ τέτοια νοθεσία βρίσκουμε φέρ' εἰπεῖν σ' ἓνα ἄρθρο τοῦ 2009 τοῦ Χούβερ Ντάιτζεστ κατὰ τοῦ Ὀμπάμα μὲ τίτλο «Ἡ πολιτικὴ τοῦ φθόνου». Οἱ συντάκτες, δύο ἐρευνητὲς τοῦ Ἰδρύματος Χούβερ, ὑποστηρίζουν ὅτι ἀνάπτυξη καὶ ἀνισότητα ἔχουν τὸ ἴδιο αἴτιο, ὁπότε ἡ καταπολέμηση τῆς ἀνισότητος θέτει σὲ κίνδυνο τὴν ἀνάπτυξη. Αὐτὸ εἶναι ἓνα παραδοσιακὸ φιλελεύθερο ἐπιχείρημα. Ὅμως τὸ ἄρθρο δὲν υἱοθετεῖ τὴν κυρίαρχη τὸν 19^ο αἰῶνα ἐκδοχὴ τοῦ τότε νέου ἐπιχειρήματος, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ κακίες, ὅσο ἀξιόμημπτες κι ἂν εἶναι ἰδιωτικά, εὐνοοῦν τὴν γενικὴ πρόοδο, δὲν λέει ὅτι ὁ φθόνος, ὅσο ἀνήθικος κι ἂν εἶναι, εὐνοεῖ τὴν βελτίωση τῆς παραγωγικότητος, ὅπως ἡ ἐκκολλητόμενη τότε ἐπιστήμη τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας. Ἀντιθέτως, καταδικάζει τὸν φθόνον χωρὶς ἐπιφυλάξεις, ἐνῶ ἀποδίδει στὴν τεχνολογικὴ πρόοδο τὸν προωθητικὸ ρόλον ποὺ ὁ 19^ο αἰῶνας ἀπέδιδε στὶς κακίες καὶ εἰδικὰ στὸν φθόνον: «Οἱ ἐξηγήσεις τοῦ διαφορισμοῦ εἶναι πολλές, ἢ πιθανότερη αἰτία του εἶναι ὅμως συνάμα ὁ κινητήρας τῆς πρωτόγνωρης προκοπῆς τῶν ΗΠΑ: ἡ τεχνολογία. Οἱ τεχνολογικὲς πρόοδοι αὐξάνουν

Ο Γιώργος Φαράκλας διδάσκει πολιτικὴ φιλοσοφία στο Τμήμα Πολιτικῆς Ἐπιστήμης καὶ Ἱστορίας τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου.
(gfaraklas@gmail.com)

τήν παραγωγικότητα των ειδικευμένων εργατών, ἄρα τοὺς μισθοὺς τους. Μένουν πίσω ὅσοι ὑστεροῦν σὲ τεχνολογία».

Τὸ ἄρθρο ὑποστηρίζει ὅτι οἱ ἐχθροὶ τῶν μεγάλων ἀνισοτήτων εἶναι «λαϊκιστές». Διακινοῦν ἀνακριβεῖς καὶ ἀνήθικες ἰδέες, διότι ὁ Φρήντμαν ἔδειξε πῶς ἡ ἰσότητα δὲν εὐνοεῖ τὴν ἐλευθερία, ἐνῶ ὁ Κάντ εἶχε τονίσει ὅτι ὁ φθόνος εἶναι ἀνήθικος. Ἔτσι, ἡ ἀναδιανομὴ τοῦ πλοῦτου δὲν εἶναι μόνον ἀντιπαραγωγικὴ, εἶναι καὶ ἀνήθικη. Βέβαια, ὁ Κάντ, ὅπως πολλοὶ σύγχρονοί του, δὲν καταδίκασε τις κακίες ἀπόλυτα, ἔπλεκε τὸ ἐγκώμιό τους ὡς πρὸς τὸ σφαιρικό ἀποτελεσματικά τους.² Οἱ θιασῶτες τοῦ οἰκονομικοῦ φιλελευθερισμοῦ δὲν πλέκουν πιά τὸ ἐγκώμιό τους. Διεκδικοῦν νὰ ἔχουν δίκιο ὄχι μόνον ἐν ὄψει τῆς οἰκονομικῆς ἀποτελεσματικότητας, ἀλλὰ καὶ τῆς ἠθικῆς. Πράγμα τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι εὐκόλο. Ἡ «ἐπικέντρωση στὴν αὐξοῦσα ἀνισότητα τῶν εἰσοδημάτων ἐνθαρρύνει πολιτικά τὸν φθόνον», πιστεύουν οἱ δύο ἐρευνητές. Θὰ ἔπρεπε, πιστεύουν, ἡ «εἰσοδηματικὴ κινήτικότητα» ν' ἀφεθεῖ νὰ βάλει «τὸν κόπο (effort) στὴν θέση τοῦ φθόνου (envy)». Ἐννοοῦν ὅτι οἱ πλούσιοι εἶναι πλούσιοι γιὰ τὸ μοχθοῦν. Αὐτὴ τὴν ὄχι ἰδιαίτερα αὐτόνοητη θέση, τὴν στηρίζουν σὲ ἔρευνες πού ἔχουν δεῖξει ὅτι ὑπάρχει πλήρης ἀπασχόληση στοὺς εὐκατάστατους, ἐνῶ οἱ φτωχοὶ εἶναι ἡμιαπασχολούμενοι ἢ ἀνεργοί. Δὲν φαίνεται οἱ ἴδιες νὰ λένε ὅμως κατὰ πόσον οἱ ἀνεργοὶ θέλουν νὰ εἶναι ἀεργοὶ ἢ ἂν ἡ ἡμιαπασχόληση ἀποτελεῖ ἐπιλογή.

Τέλος, τὸ ἄρθρο τονίζει ὅτι ἡ παιδεία καὶ ἡ οἰκογενειακὴ σταθερότητα βοηθοῦν τὴν κοινωνικὴ ἄνοδο, στηριζόμενο σὲ ἔρευνες πού πάλι δὲν φαίνεται νὰ ἐξετάζουν κατὰ πόσον ἡ ἀπόκτηση μόρφωσης εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸν οἰκογενειακὸ πλοῦτο ἢ ἂν ἡ διάλυση τοῦ γάμου εἶναι μόνον θέμα ἠθικῆς τῶν συζύγων.³ Μποροῦμε νὰ πούμε πῶς ὅταν, ὅπως σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση, ὁ οἰκονομικὸς φιλελευθερισμὸς ὀρίζει ὡς «φθόνον» κάτι πού οἱ ἴδιοι οἱ ἐνδιαφερόμενοι θὰ τὸ ὀνόμαζαν «αἴσθημα ἀδικίας» καὶ διεκδίκηση «κοινωνικῆς δικαιοσύνης», μεταλλάσσεται σὲ εἶδος συντηρητισμοῦ. Ὁ φιλελευθερισμὸς κάποτε ἀρνοῦνταν τὸ παραδοσιακὸ οἰκοδόμημα τῆς ἀριστοκρατίας, τώρα ὅμως στηρίζει αἰώνιες ἀξίες, τὰ ἀγαθὰ πού κόποις κτώνται, τὸν ἱερὸ θεσμὸ τῆς οἰκογένειας. Ὅχι μόνον παύει ν' ἀμφισβητεῖ τὴν παραδοσιακὴ καταδίκη τοῦ φθόνου, παύει καὶ νὰ θέλει νὰ χειραφετήσῃ τὰ ἄτομα ἀπὸ τὴν οἰκογένεια. Αὐτὸ ὅμως, ὅπως εἶναι εὐκόλο νὰ δεῖξει κανεὶς, σημαίνει ὅτι στηρίζει στὴν πράξη μιὰ ἀριστοκρατικὴ ἔννοια κοινωνίας.

Ἡ ἐπιμέλεια, ἡ ἐργατικότητα, ἡ ἀγάπη τοῦ συντρόφου καὶ τῶν παιδιῶν μας εἶναι θαυμάσια πράγματα. Ὡστόσο ἡ οἰκογένεια μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ κάτι καλὸ γιὰ δύο πολὺ διαφορετικούς λόγους: Ἐἴτε γιὰ τὴν βοήθῃ τὰ ἄτομα νὰ γίνουν εὐτυχημένα καὶ ἐλεύθερα· εἴτε, ἀντιθέτως, γιὰ τὴν ἴδια θεωρεῖται ἀνώτερή τους, ὅποτε αὐτὰ πρέπει νὰ ὑπαγάγουν ἢ καὶ νὰ θυσιάσουν τὴν εὐτυχία καὶ τὴν ἐλευθερία τους στὴν οἰκογένειά τους, νὰ εἶναι ἐλεύθερα κι εὐτυχημένα μόνον στὸ

μέτρο πού αὐτὴ τοὺς τὸ ἐπιτρέπει. Στὴν μία περίπτωση, μονάδα μέτρησης εἶναι τὸ ἄτομο, στὴν ἄλλη ὁ οἶκος. Μόνον ἂν ὁ οἶκος καὶ ὄχι τὸ ἄτομο εἶναι τὸ κύτταρο τῆς πολιτείας τὸ παραπάνω ἐπιχείρημα τῶν νεοφιλελεύθερων ἐνδέχεται ὅμως νὰ εὐσταθεῖ.

Ἔστω ὅτι ἡ διαφορά εἰσοδημάτων ἀντανακλᾷ τὴν διαφορά ἐργατικότητας, κι ὅτι αὐτὸ θεωρεῖται δίκαιο. Τότε, ἂν θεωροῦμε ὅτι ἡ κοινωνία δὲν ἀπαρτίζεται ἀπὸ ἄτομα ἀλλὰ ἀπὸ οἴκους, ἡ ἔνδεια δικαίως τιμωρεῖ τις ὀκνηρὲς οἰκογένειες. Τὸ ζήτημα εἶναι μόνον ἂν οἱ διαφορὲς μεταξὺ τῶν οἴκων ὀφείλονται σὲ συσσωρευμένη ἐργατικότητα γενεῶν ἢ σὲ διαφορά ἀρχικῶν θέσεων, π.χ., στὴν κατάκτηση, σὲ περίπτωση εὐγενῶν καὶ ἐποικίων, γιὰ τὴν δευτέρη περίπτωση οἱ διαφορὲς πάλι δὲν εἶναι δίκαιες. Μιὰ κοινωνία ὅπου ὑποκείμενο εἶναι ὁ οἶκος, τὸ τζάκι, εἶναι ὅμως ἀριστοκρατικὴ, ἀκόμη καὶ ἂν νομιμοποιεῖται ἐπικαλούμενη τὴν ἐργασία καὶ ὄχι, ὅπως οἱ παραδοσιακὲς, τὸν πόλεμο.

Ἐφ' ὅσον δὲ ὁ πλοῦτος κληρονομεῖται, ἡ πραγματικὴ κεφαλαιοκρατία ὄντως ἔχει τέτοιο χαρακτήρα, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν μαρξικὴ ὅσο καὶ μὲ τὴν βεμπεριανὴ ἰδεοτυπικὴ κατασκευή της. Εἶναι λοιπὸν κατανοητὸ οἱ δύο ἐρευνητὲς τοῦ Ἰδρύματος Χοῦμπερ νὰ τὴν ἀντιμετωπίζουν ὑπ' αὐτὸ τὸ πρίσμα. Στ' ἀλήθεια, τὸ ἀμερικανικὸ ὄνειρο δὲν εἶναι ὁ self-made man, εἶναι ἡ self-made family. Ἀλλὰ τὸ δέον, αὐτὸ πού νομιμοποιεῖ μιὰ τέτοια κατάσταση, δὲν παύει νὰ διαφέρει ἀπὸ τὸ ὄν. Γιὰ νὰ νομιμοποιήσουμε αὐτὴ τὴν κοινωνία δὲν θὰ ἦταν ἀρκετὸ νὰ δεῖξουμε ὅτι ἡ διαφορά εἰσοδημάτων ἀντανακλᾷ τὴν διαφορά ἐργατικότητας, πράγμα ἥδη ἐξαιρετικὰ δύσκολο. Θὰ ἔπρεπε νὰ δεῖξουμε ἐπιπλέον ὅτι ὁ οἶκος δικαίως εἶναι ὑποκείμενό της. Αὐτὸ εἶναι ὅμως ἀδύνατον. Στὸ νεωτερικὸ κανονιστικὸ πλαίσιο, τὸ ἄτομο πρέπει νὰ εἶναι τὸ ὑποκείμενο, ὄχι ὁ οἶκος. Αὐτὸ ἴσχυε δὲ κατ' ἐξοχὴν γιὰ τὴν φιλελεύθερη ἐκδοχὴ τοῦ νεωτερικοῦ πλαισίου.

Μονάδα μέτρησης τοῦ κοινωνικοῦ ἦταν προφανῶς ἡ οἰκογένεια γιὰ πολὺν καιρὸ. Ἄπ' ὅταν τὰ παιδιά δὲν κρίνονται ἔνοχα γιὰ ἐγκλήματα τῶν γονέων καὶ οἱ γυναῖκες ψηφίζουν, ἄλλαξε ὅμως τὸ πρότυπο. Δὲν θεωρεῖται δίκαιο οἱ οἰκογένειες νὰ ψηφίζουν διὰ τῶν ἀρρένων ἀντιπροσώπων τους ἢ νὰ τιμωρεῖται τὸ παιδί γιὰ λογαριασμὸ τῶν γονέων του, γιὰ τὸ ὅτι μόνον ὀρίζεται τὸ ἄτομο. Σωστὰ ἐπαίρεται ὁ φιλελευθερισμὸς ὅτι βλέπει τὴν κοινωνία ὡς ἄτομα. Ἀλλὰ ἀκριβῶς γιὰ τὸν λόγον αὐτὸ δὲν δικαιούται νὰ τὴν βλέπει πιά ὡς οἶκους. Ἡ ἀριστοκρατία, ἀκόμη καὶ ἂν εἶναι ἀριστοκρατία τοῦ χρήματος καὶ ὄχι τοῦ πολέμου, εἶναι ἀδικη. Ἄν τώρα ἀναλογιστοῦμε ὅτι ὁ πρόεδρος τῶν ΗΠΑ εἰσηγήθηκε ἕναν νόμον πού βασιζόταν στὴν ἰδέα ὅτι τὰ ἄτομα θὰ τυγχάνουν προσπαθειῶν διάσωσης τῆς ζωῆς τους ἀνεξαρτήτως τοῦ ἂν εἶναι πλούσια ἢ φτωχά, κι ἂν θυμηθοῦμε ὅτι ἄτομα εἶναι ἐπίσης τὰ παιδιά, πού εἶναι ἄμοιρα εὐθυνῶν γιὰ τὴν οἰκονομικὴ κατάστασή τους, γίνεται σαφὲς ὅτι ἕνας φιλελευθερισμὸς πού νομιμοποιεῖ τὴν ἀριστοκρατικὴ ἰδέα μιᾶς κοινωνίας τῶν οἴκων εἶναι ἐξόχως προβληματικὸς. Ἄν ἡ ἐλευθερία ὀρίζεται

ατομικά, όπως απαιτεί θεωρητικά ο φιλελευθερισμός, το άτομο που τιμωρείται για την φτώχεια των γονιών του απλώς *αδικείται*.

Δυστυχώς η ιδέα ότι οι φτωχοί κινούνται από φθόνο αποτελεί ωστόσο προϋπόθεση στην θεωρία του οικονομικού φιλελευθερισμού. Ο Χάγιεκ γράφει: «Τα μη βιώσιμα ήθικα συστήματα προωθούνται από πρόσωπα που συχνά τιμώνται ως άγια, συχνά οι κοινωνίες σε παρακμή εισάκουσαν την διδασκαλία τέτοιων ήθικων μεταρρυθμιστών [...] Ός επί το πλείστον όμως το ευαγγέλιο της κοινωνικής δικαιοσύνης» *έδράζεται σε πολύ πιο ταπεινά αισθήματα, την απέχθεια προς τον πιο εύκαταστατο ή απλώς τον φθόνο, το πιο αντικοινωνικό και μοχθηρό πάθος*», όπως το έλεγε ο Τζων Στιούαρτ Μίλλ.⁴ Ο λόγος περί κοινωνικής δικαιοσύνης εκπορεύεται κάποτε από άνεδαφικά καλά αισθήματα, αλλά κατά κανόνα από το ήθικα αξιόμημπο αισθήμα του φθόνου.

Παρασιτικοί πλούσιοι

Οι πλούσιοι κατηγορούν τους φτωχούς για φθόνο, οι δε φτωχοί λένε στους πλούσιους ότι είναι παράσιτα. Οι άστοι δεν κατηγορούνταν όμως για παρασιτισμό πριν πέσει το Παλιό Καθεστώς. Αυτή η κατηγορία στην πραγματικότητα εφαρμόζει στους άστους τον παλαιότερο χαρακτηρισμό των *ευγενών* από τους άστους. Οι άστοι έλεγαν ότι δεν πρέπει να *άρχουν* οι *αεργοί ευγενείς*. Ο Κονσταντίν, ιδρυτής του φιλελεύθερου, και ο Σαιν Σιμόν, ιδρυτής του σοσιαλιστικού πόλου της πολιτικής, και οι δύο θεωρούν ότι πρέπει να *άρχουν* οι παραγωγοί πλούτου, ενώ δεν πρέπει να *άρχουν* οι άριστοκράτες, γιατί νομιμοποιούν την εξουσία τους βάσει του πολέμου, δηλαδή όχι της παραγωγής αγαθών αλλά της *άρπαγής* τους.⁵

Η μεταφορά της κατηγορίας από τους ευγενείς στους άστους συνέβη στο έργο του Σαιν Σιμόν, όταν αυτός μετέβη από την μία αντιπαράθεση στην άλλη διατηρώντας το ίδιο δίπολο εργατικότητα-όκηρεια:⁶ «Εν τέλει πρέπει να διεξαχθεί πάλη», γράφει, «ανάμεσα σε όλη την μάζα των παρασίτων και την μάζα των παραγωγών».⁷ Όμως δεν είναι αυτόνομο το ότι το ίδιο δίπολο μπορεί να εφαρμοστεί σε διαφορετικές τάξεις, ιδίως όταν η αστική τάξη μεταβαίνει από την κατηγορία της φίλεργης ομάδας στην αντίθετη κατηγορία της *όκηρης*.

Παραδοσιακά στόχος του εργατικού κινήματος ήταν η τελική απαλλαγή από την εργασία. Μια κατάσταση όπου η εργασία χαίρει τόσο μεγάλης εκτιμήσεως, ώστε η διαφορά εισοδήματος να επιβραβεύει την διαφορά εργατικότητας, θεωρούνταν μόνον δικαιότερη από την σημερινή, όχι όμως *ιδανική*. Επειδή η ελευθερία ήταν γι' αυτό ανώτερη αξία από την εργασία, δεν ήθελε μόνον να *άρχουν* οι πολεμιστές, όπως οι άριστοκράτες κι ο Πλάτων, αλλά ούτε μόνον όσοι *εύημερουν* δια της εργασίας τους, όπως οι άστοι κι ο Κάντ.⁸ Ήθελε να *μετέχουν* όλοι στην εξουσία, ανεξαρτήτως πολε-

μικών ή εργασιακών επιδόσεων. Για να *άρχουν* κάποιοι, πρέπει όμως να *έχουν* ελεύθερο χρόνο, όχι να *εργάζονται* νυχθημερόν για τα προς το ζην!

Ο ελεύθερος χρόνος είναι *όντως* προϋπόθεση για να *άρχουμε*. Για τον Άριστοτέλη, πρέπει να *άρχουν* όσοι θα *έχουν* την απαιτούμενη *σχολή* για να *αποκτήσουν* πολιτική παιδεία.⁹ Για τον Σουμπέτερ, επειδή οι πολυάσχολοι *άστοι* δεν *έχουν* την δυνατότητα να *αποκτήσουν* μια τέτοια παιδεία, ή κεφαλαιοκρατία *άνθησε* στην Άγγλία, όπου την πολιτική ανέλαβαν εισοδηματίες *ευγενείς*.¹⁰ Η αύξηση της παραγωγικότητας κάποτε θα προσφέρει αυτή την δυνατότητα σε *όλους*, σύμφωνα με το υπόδειγμα του Μάρξ. Προτού συμβεί αυτό, προτού η εργασία αποσυνδεθεί από την κάλυψη *ανάγκων* και πάψει να είναι *«μέσο επιβίωσης»*,¹¹ ή μείωση του χρόνου εργασίας θα *μᾶς* προσφέρει ήδη, λέει ο Μάρξ, τον μεγαλύτερο πλούτο, δηλαδή *ελεύθερο χρόνο*, διαθέσιμο για *μόρφωση* αλλά και για *διασκέδαση* και *«τεμπελιά»*, αφού έτσι θα *καταργηθεί* ή *«αντίθεση εργατικότητας και όκηρειας»*.¹² Ο Μάρξ δεν θεωρεί την *σχολή* *άνηθικη*, όπως, π.χ., ο Φραγκλίνος, ο *κατ' εξοχήν* εκφραστής της κεφαλαιοκρατικής ήθικης για τον Βέμπερ.¹³ Ίσα *ίσα* ο Μάρξ θεωρεί την *σχολή* προϋπόθεση της *ελευθερίας*.

Η κατηγορία του παρασιτισμού *ακούγεται* στον πολιτικό λόγο μέχρι σήμερα. Ός *«παράσιτα»* ο Μάρξ χαρακτηρίζει όχι τόσο τους άστους όσο τους *δορυφόρους* τους και *«βέβαια»* τους πολιτικούς. Αντιθέτως, όταν, στα τέλη του 2013, ο πρόεδρος της Βενεζουέλας *διέταξε* να *καταληφθούν* κάποια *έμπορικά καταστήματα* που *εφάρμοζαν* πολύ *ύψηλες τιμές*, *χαρακτήρισε* τους *ιδιοκτήτες* *«άστικά παράσιτα»*.¹⁴ Αφ' *εαυτής*, ή *επιδίωξη* του κεφαλαιοκράτη να *αυξήσει* τα *κέρδη* του δεν τον *καθιστά* *άνηθικη*, λέει ο Μάρξ *προλογίζοντας* το *Κεφάλαιο*.¹⁵ Πράγματι, ο *έχθρος* *μιάς* *μορφής* *κοινωνίας* θα *κατακρίνει* τα *κελεύσματά* της, δεν θα *κατακρίνει* *όποιο* *μέλος* της *συμμορφώνεται* μ' *αυτά*. Η *επιχείρηση* *ένος* *κεφαλαιοκράτη* που δεν θα *συμπίζε* τους *μισθούς* και δεν θα *άπελυε* τους *περιττούς* *εργαζόμενους* είναι *πιθανόν* ότι θα *έκλεινε*...

Το πράγμα *αλλάζει* αν ο κεφαλαιοκράτης *διογκώνει* τα *κέρδη* *έκμεταλλεύομενος* *μια* *κατάσταση* *μονοπωλίου*, όπως *μαρτυρεί* συχνά η *μεγάλη* *αύξηση* *τιμών*. Ίσως *πάλι* η *πολιτική* *τιμών* του *διαφέρει* από την *επιλογή* *μιάς* *κυβέρνησης*, που *προκρίνει* την *εύρύτερη* *διακίνηση* *έναντι* του *ποσοστού* *κέρδους* *επί* του *κάθε* *έμπορεύματος*, *διότι* *μεριμνά* για το *κοινωνικό* *σύνολο*. Ένδεχεται *ακόμη* και τα *διαφυγόντα* *κέρδη* *—λόγω* *υπερδιογκώσεως* *των* *τιμών—* να *χρηματοδοτούνται* από *έχθρους* της *κυβέρνησης*. Περιπτώσεις *τέτοιες* *δίνουν* *λαβή* σε *ήθικη* *μομφή*. Τούτη *δεν* *μπορεί* να *λάβει* *όμως* την *συγκεκριμένη* *μορφή*. Ότι ο κεφαλαιοκράτης *κρατά* *ένα* *μέρος* *των* *κερδών* για *χρήση* του, ότι *δεν* *έπανεπενδύει* *όσα* *βγάζει*, θα *πεί* ότι *ζει* *έν* *μέρει* από την *εργασία* *άλλων*, όχι *όμως* ότι *δεν* *εργάζεται*. Ο *έχθρος* *μιάς* *κοινωνίας* που *στιγματίζει* *ήθικα* τον *όκηρο* πρέπει να *διεκ-*

δικαίωμά τῆν κατάργησιν τοῦ στιγματισμοῦ αὐτοῦ, δηλαδὴ τὸ «δικαίωμα στὴν τεμπελιά», ἐνάντια –ὅπως λέει ὁ Λαφάργκ στὸ ὁμώνυμο πόνημά του– στὴν «ἀγάπη τῆς δουλειᾶς», «ὀλέθριο δόγμα» τῆς κεφαλαιοκρατικῆς ιδεολογίας ποῦ δυστυχῶς τὸ καταφάσκουν τὰ ἴδια τὰ θύματά του.¹⁶

Πρέπει βέβαια νὰ ποῦμε ὅτι, ἐνῶ φιλελεύθεροι θεωρητικοὶ ἀκόμη πιστεύουν πῶς οἱ ιδέες τῶν ἀντιπάλων τους ἐδράζονται στὸν φθόνον, οἱ τελευταῖοι δὲν φαίνεται νὰ θεωροῦν πῶς οἱ φιλελεύθερες ιδέες ὑπηρετοῦν τὸν παρασιτισμό. Δὲν προσφεύγουν πῶς στὴν *ad hominem* ἀπαξίωση τῶν ιδεῶν τῶν ἀντιπάλων, μέθοδο χρήσιμη γιὰ τὴν νίκη ἐπὶ τοῦ ἀντιπάλου, ὅχι γιὰ τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας. Τὸ πεδίο ἀντιπαράθεσης ποῦ περιγράφουν οἱ δύο ἀντίρροπες κατηγορίες, τοῦ φθόνου καὶ τοῦ παρασιτισμοῦ, ὑπάρχει ὅμως στὸν δημόσιον λόγο. Ἄς προσπαθῆσουμε νὰ τὸ ἀνακατασκευάσουμε.

Ἐργατικότητα καὶ ὀκνηρία

Ἔστω λοιπὸν πῶς οἱ ἄστοι κατηγοροῦν τοὺς ἐργάτες ὅτι ζηλεύουν καὶ οἱ ἐργάτες τοὺς ἄστοὺς ὅτι κáθονται. Μπροστὰ σ' ἓνα τέτοιο δίπολο, πρώτη μας μέριμνα θὰ εἶναι νὰ διακρίνουμε τὶς προοπτικές. Ἐνῶ ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ ἐργάτη εἶναι εὐκόλο νὰ εἶσαι ἄστός, ἀφοῦ δὲν χρειάζεται νὰ φοβάσαι ὅτι δὲν θὰ ἔχεις νὰ ταῖσεις τὰ παιδιά σου, ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ ἄστου εἶναι εὐκόλο νὰ εἶσαι ἐργάτης, ἀφοῦ δὲν χρειάζεται νὰ ἄγχεσαι γιὰ τὴν ἐπιβίωση τῆς ἐπιχειρήσεώς σου. Ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ, ἀξία εἶναι ἡ ἐπιβίωση, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ εὐθύνη γιὰ μιὰ δομὴ ποῦ τρέφει πολλὰς οἰκογένειες, ἄρα πάλι, ἀλλὰ ἔμμεσα, ἡ ἐπιβίωση. Ἡ διασφάλισις τῆς ἐπιβίωσης περνᾷ μέσα ἀπὸ τὴν ἐργασία οὕτως ἢ ἄλλως, ἀπὸ τὴν μιὰ ὀπτική γωνία κύριον στοιχεῖον τῆς ἐργασίας εἶναι ὅμως ἡ παραγωγικὴ ἐργασία, ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ ἐπένδυσις.

Εὐκόλα θὰ σκιαγραφοῦσαμε ἓνα πλαίσιον κοινωνιολογίας τῆς γνώσεως ποῦ θὰ μᾶς ἐξηγοῦσε βάσει τοῦ κεφαλαιοκρατικοῦ τρόπου παραγωγῆς γιατί δίνουν βάρος στὴν παραγωγικὴ ἐργασία οἱ μὲν, στὸ κεφάλαιον οἱ δέ. Θὰ δείκναμε ἔτσι ὅτι ἡ κάθε πλευρὰ ἔχει τὸ δίκιον τῆς, ἀφοῦ καὶ οἱ δύο συνιστώσες χρειάζονται γιὰ νὰ παραχθοῦν ἀγαθὰ στὴν σημερινὴ οἰκονομία. Θὰ τονίζαμε ὅμως ἐπίσης –ὅπως ὁ Λούκατς–, ὅτι ὁ μὲν ἐργοδότης βλέπει τὴν κοινωνία ὡς σύνολον ἐπενδυτικῶν εὐκαιριῶν, ὁ δὲ ἐργάτης ὡς σύνολον κοινωνικῶν ὁμάδων, συμπεραίνοντας ἐνδεχομένως –πάλι ὅπως ὁ Λούκατς– ὅτι ἡ σκοπιὰ τοῦ ἐργαζομένου εἶναι ἀντικειμενικότερη, καθὼς ἡ μὴ ἐμπλοκὴ του στὸ ἐπενδυτικὸ παίγνιδι τοῦ ἐπιτρέπει νὰ τὸ δεῖ μὲ τὴν δέουσα ἀπόστασι.¹⁷

Ἐπὶ τοῦ ὅτι ὅμως πάντα κι ἓνας ἄλλος τρόπος σύζευξης ἀντίθετων προοπτικῶν. Δὲν ἀπορρέουν μόνον ἀπὸ διαφορετικὰς θέσεις σὲ ἓνα σύστημα, συνάμα συγκροτοῦν οἱ ἴδιες ἓνα νοητικὸν πλαίσιον μὲ κοινὰ γνωρίσματα, ὅπου ὑπάρχουν οἱ συγκεκριμέναι θέσεις καὶ ὅχι ἄλλαι. Ὡς πρὸς τὴν κοινὴν δομὴν τὴν ὁποία συνανθῶν, οἱ ἀντίθετοι προοπτικὰς συναποτελοῦν *μία* προοπτικὴ. Ἔτσι, ὅταν ὁ Ἀντιφῶν καὶ ὁ Ἀρι-

στοτέλης διαφωνοῦσαν γιὰ τὸν ἄν πρέπει νὰ ὑπάρχει δουλεία, ὁ μὲν τὴν ἀπέριπτε θεωρώντας ὅτι εἶναι ἓνας συμβατικὸς θεσμὸς χωρὶς ἐρεῖσματα στὴν πραγματικότητα, ὅτι εἶναι κάτι ποῦ ὑπάρχει μόνον *νόμῳ*, ὅχι *φύσει*· ὁ δὲ τὴν ὑπερασπιζόταν γιατί δὲν εἶναι μόνον κάτι κοινωνικὸν ἢ συμβατικόν, θεωρώντας ὅτι κάποιοι ἄνθρωποι εἶναι ἐκ φύσεως δούλοι, ἐφ' ὅσον χρειάζονται, γιὰ τὸ δικὸν τους καλόν, κάποιον νὰ τοὺς καθοδηγῇ.¹⁸ Μποροῦμε βέβαια νὰ ποῦμε ὅτι ὁ φίλος τῆς δουλείας τὴν βλέπει ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ κυρίου, ὁ πολέμιός τῆς ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ δούλου, κι ἂς μὴν εἶναι δούλος (ξέρομε ὅτι εὐγενεῖς ἀντιπρόσωποι τῆς τρίτης τάξεως ψήφισαν τὴν κατάργησιν τῶν προνομίων κι ὅτι μεγάλοι ὑπερασπιστὰς τῶν προλεταρίων ὑπῆρξαν ἄστοι). Θὰ πρέπει ὅμως νὰ προσθέσουμε πῶς *ἀμφότεροι* δέχονται ὅτι νόμιμος εἶναι ἓνας θεσμὸς ὅταν μιμεῖται τὴν φύσιν, ὅτι *ἡ φύσις εἶναι ἡ νομιμοποιητικὴ ἀρχὴ τῶν συμβάσεων*, ὅτι τὸ *φύσει* εἶναι τὸ κριτήριον τοῦ *νόμῳ*. Ὡς πρὸς τὸ τί ὑπάρχει στὴν φύσιν διαφωνοῦν, ὅχι γιὰ τὸ ἄν αὐτὸ δικαίως παρεμβαίνει στὴν διαμόρφωσιν μιᾶς νόμιμης τάξεως πραγμάτων.

Ἀντιθέτως, ὅταν ὁ Ρουσσὼ διακηρύσσει ὅτι τὸ «κοινωνικὸν συμβόλαιον», πᾶ νὰ πεῖ ἡ κοινωνία ἰδωμένη ὡς σύμβασις, ἀφ' ἑαυτοῦ μᾶς ἀπαγορεύει νὰ εἶμαστε δούλοι, ὅτι τὸ κοινωνικὸν συμβόλαιον μᾶς καθιστᾷ ἐλεύθερους καὶ ἴσους ἀνεξαρτήτως φυσικῶν ἀνισοτήτων, δὲν ἀποδέχεται τὴν πατροπαράδοτην νομιμοποίησιν τῶν θεσμῶν μὲσθ ἀναγωγῆς στὴν φύσιν,¹⁹ μ' ἄλλα λόγια *ἀρνεῖται τὸ νοητικὸν πλαίσιον* τοῦ Ἀντιφῶντος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ναὶ μὲν γιὰ τὴν δουλείαν συμφωνεῖ μὲ τὴν θέσιν τοῦ Ἀντιφῶντος, ἐν τούτοις οὐσιαστικὰ *διαφωνεῖ καὶ μὲ τοὺς δύο*, γιατί τὸ νοητικὸν πλαίσιον τοῦ εἶναι ἄλλο, δὲν στηρίζεται σὲ ἓνα ἐπιχειρήμα σὰν τοῦ Ἀντιφῶντος, ποῦ ἔχει κοινὴν δομὴν μὲ αὐτὸ τοῦ Ἀριστοτέλη. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ διαμάχῃ τῶν ἀρχαίων ἐμφανίζεται ὡς *μία* προοπτικὴ ὑπὸ τὴν ὀπτικὴν γωνίαν τοῦ Ρουσσώ, γιατί ὁ Ρουσσὼ υἱοθετεῖ πλέον ἓνα ἄλλο πλαίσιον ἀπὸ αὐτὸ στὸ ὁποῖον *καὶ οἱ δύο* προοπτικὰς τῶν ἀρχαίων ἀνήκαν.

Στὴν ἀντιπαράθεσιν τοῦ φθονεροῦ ἐργάτη καὶ τοῦ παρασιτικοῦ ἄστου ὑπάρχει κάτι ἀνάλογον. Ὅταν ὁ φτωχὸς κατηγορεῖται γιὰ «φθόνον», αὐτὸν μπορεῖ νὰ ὑποκρύπτει, τὸ εἶδαμε, τὴν κατηγορίαν ὅτι δὲν ἐργάζεται, δηλαδὴ τὴν *ἴδιαν* κατηγορίαν ποῦ στρέφουν οἱ φτωχοὶ ἐνάντια τοὺς πλουσίους. Τὸ δίπολον ἐργασίας καὶ ὀκνηρίας φαίνεται λοιπὸν κοινόν. Οἱ ἀντίπαλοι ἀλληλοκατηγοροῦνται γιὰ ὀκνηρία. Βέβαια ἡ ἐργασία ὀρίζεται διαφορετικὰ ἀπὸ τὸν καθένα τους. Ὅταν κύριον στοιχεῖον τῆς παραγωγῆς θεωρεῖται ἡ παραγωγικὴ ἐργασία, ὡς «ἐργασία» νοεῖται ἡ μετατροπὴ τῶν πραγμάτων σὲ ἔργον, ἐνῶ ὅταν κύριον στοιχεῖον τῆς παραγωγῆς θεωρεῖται ἡ ἐπένδυσις, «ἐργασία» εἶναι μιὰ εὐστοχὴ χρῆσις μέσων. Τὸ ἴδιον ὅμως συνέβαινε στὴν περὶ δουλείας διένεξιν. Ὁ καθένας, προβάλλοντας τὴν φύσιν ὅτι ἐξυπηρετοῦσε τὴν θέσιν του, μοιραῖαν ὀρίζει μὲ διαφορετικὸν τρόπο τὴν φύσιν, ὁ μὲν ὡς πρότυπον τοῦ θεσμοῦ, ὁ δὲ ὡς προϋπόθεσιν του. Πιθανολογῶ ὅτι ὁ Ἀντιφῶν θὰ ἔλεγε πῶς, βεβαίως ὑπάρχουν

στην φύση ἄτομα μειωμένης νοημοσύνης, δὲν ὑπάρχει ὁμως ἡ ἐξάρτηση ποῦ λέγεται «δουλεία». Καὶ ὁ Ἄριστοτέλης θ' ἀντέτεινε, φαντάζομαι, ὅτι ἡ φύση δὲν μᾶς προσφέρει τὸ πρότυπο τοῦ θεσμοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν αἰτιολόγησή του. Οἱ δύο προσέφευγαν ὁμως στὴν φυσικὴ νομιμοποίηση τοῦ θεσμοῦ. Ἔτσι τώρα οἱ ἀντίπαλοι προσφεύγουν καὶ οἱ δύο στὴν ἐργασιακὴ νομιμοποίηση τοῦ βιοπορισμοῦ.

Ἐὰν ὁμως ὑπάρχει μιὰ κοινὴ προοπτικὴ, κι ἂν δὲν πιστεύουμε ὅτι ἡ προοπτικὴ τῆς δικῆς μας κοινωνίας εἰδικὰ συνιστᾷ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἰδεολογία στὴν ἐπιστήμη, τότε τὸ πιθανότερο εἶναι πῶς ἡ κοινὴ προοπτικὴ τῶν ἀντιπάλων ἀποτελεῖ στρέβλωση τῆς πραγματικότητας. Αὐτὴ ἡ στρέβλωση δὲν μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ ἀπὸ τὴν ἀντιπαλότητα ποῦ φιλοξενεῖ, ἢ ὅποια ἴσα ἴσα ἐνισχύει τὸ πλαίσιο προϋποθέτοντάς ὡς αὐτονόητο. Ἄν ἡ κοινὴ προοπτικὴ τῶν πολιτικῶν ἀντιπάλων εἶναι ἡ ἰδεολογία τῆς ἐποχῆς, πρέπει νὰ προβοῦμε σὲ κριτικὴ τῆς ἰδεολογίας *ὑπερβαίνοντας* τὶς ἀντίπαλες ὀπτικὲς γωνίες ποῦ στεγάζει, ἐν προκειμένῳ τὴν ὀπτικὴ γωνία ποῦ κατηγορεῖ τοὺς ἀντιπάλους τῆς γιὰ φθόνο καὶ ἐκείνη ποῦ τοὺς θεωρεῖ παράσιτα, καθὼς ὀφείλουν τὴν πειστικότητά τους κι οἱ δύο στὴν κοινὴ προοπτικὴ, ὥστε νὰ μὴ στρεβλώνουμε τὴν πραγματικότητα μὲ βάση τὰ αὐτονόητά μας. Ὁ Ραιημὸν Μπουντόν κι ὁ Μισέλ Σέρ θὰ μᾶς βοηθήσουν σὲ αὐτὴ τὴν κριτικὴ.

Τὸ αἶσθημα ἀδικίας ὡς γνώση

Οἱ κοινωνιολόγοι κάποτε ἔρχονται ἀντιμέτωποι μὲ προβλήματα γνωσιολογίας. Ἔτσι ὁ Μπουντόν δανεῖζεται ἀπὸ τὸν Χὰνς Ἄλμπερτ τὸ «τρίλημμα τοῦ Μυνχάουζεν» περὶ τῶν ἀρχῶν μιᾶς θεωρίας. Αὐτὸ λέει πῶς οἱ ἀρχὲς εἴτε θὰ θεωρηθοῦν ἀναπόδεικτες, εἴτε θ' ἀποδειχθοῦν βάσει ἄλλων, εἴτε θὰ γίνουν δεκτὲς βάσει τῶν ἐπιπτώσεών τους.²⁰ Σὲ κάθε μιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἐναλλακτικὲς προσπαθοῦμε νὰ τραβήξουμε τὸν ἑαυτὸ μας ἔξω ἀπὸ τὸν βάλτο χωρὶς ἄλλο στήριγμα, πράγμα ποῦ θὰ μᾶς ἦταν ἐφικτὸ μόνον ἂν ἤμασταν ὁ βαρῶνος Μυνχάουζεν. Ἡ πρώτη εἶναι δογματικὴ, ἡ δευτέρη κρύβει μιὰν ἀπειρὴ ἀναδρομὴ καὶ στὴν πράξη ἀπαιτεῖ ἕνα δογματικὸ σταμάτημα τῆς ἀναδρομῆς, ἢ τρίτη περιέχει κυκλικότητα, ἕναν δογματισμὸ ποῦ δὲν λέει τὸ ὄνομά του, ἀφοῦ στὴν πράξη ἀπαιτοῦνται ἄλλες ἀρχὲς, βάσει τῶν ὁποίων θὰ ξεχωρίσουμε ποιὲς ἐπιπτώσεις εἶναι παραδεκτὲς καὶ ποιὲς ὄχι, ἀρχὲς ποῦ δὲν ἐλέγχονται, ἀλλὰ προϋποτίθενται.

Αὐτὰ τὰ προβλήματα συνήθως λύνονται μὲ τὴν πίστη ἢ τὸν σκεπτικισμό, μ' ἄλλα λόγια δὲν λύνονται, ἀπλῶς ὁ ἐπιστήμονας δέχεται ὅτι ὑπάρχει ἕνας δογματισμὸς ποῦ εἶναι καλὸς ἢ δὲν δέχεται κάτι τέτοιο. Ἄν ὁμως ὑπάρχει μιὰ ἔννοια κυκλικότητας, ποῦ δὲν ἀποτελεῖ λογικὸ κύκλο, ἡ ἐπιστήμη θὰ μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι αὐτο-ἀντιφατικὴ. Οἱ ὑποθετικοπαραγωγικὲς ἐπιστήμες δέχονται μιὰν ἀρχὴ ἂν οἱ συνέπειές τῆς συμφωνοῦν μὲ τὴν ἐμπειρία.²¹ Ὁ κύκλος ποῦ ὑπάρχει ἐδῶ σημαίνει, μποροῦμε νὰ προσθέσουμε, ὅτι ἡ θεωρία,

ἔχοντας τὴν πρωτοβουλία τῶν κινήσεων, ἔχει τὴν εὐχέρεια νὰ ἐξαιρεῖ ἕναν πυρήνα βασικῶν παραδοχῶν τῆς ἀπὸ τὸν ἄμεσο ἐμπειρικὸ ἔλεγχο.²² Παρ' ὅλα αὐτὰ, βλέπουμε ἐδῶ ὅτι, ὅσον ἀφορᾷ τὸν περιγραφικὸ λόγο –ὄχι τὸν λόγο περὶ τοῦ δέοντος ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντος–, τὸ τρίλημμα δὲν εἶναι ἄλυτο. Οἱ ἀρχὲς ἐρεῖδονται στὴν μέχρι στιγμῆς μὴ ἀνασκευὴ τῶν συνεπειῶν τους ἀπὸ τὴν ἐμπειρία.

Οἱ ἀξίες δὲν ὑπάγονται εὐκόλα ὁμως σὲ αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ, παρατηρεῖ ὁ Μπουντόν, γιατί εἶναι κανονιστικὲς. Δὲν δεχομαστε μιὰν ἀξιακὴ θεωρία ἂν συμφωνεῖ μὲ τὴν ἐμπειρία τοῦ φυσικοῦ κόσμου, γιατί οἱ ἀξίες δὲν ἀποσκοποῦν στὸ νὰ ποῦν τί ὑπάρχει, ἀλλὰ τί *θα ὀφείλει* νὰ ὑπάρχει. Σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσι, ἡ διαφωνία μὲ τὴν ἐμπειρία δὲν διαψεύδει τὴν θεωρία, ἴσα ἴσα συνιστᾷ *προϋπόθεσή* τῆς. Σχολιάζοντας τὸν Κάντ, ὁ Ἐγγελοσ παρατηροῦσε ὅτι ἡ ἠθικὴ δὲν πρέπει νὰ πραγματωθεῖ πλήρως, γιατί ἂν γίνετο νόμος τοῦ κόσμου, ἡ ὑπαγωγή μας σ' αὐτὴν δὲν θὰ εἶναι πιὰ ζήτημα ἐπιλογῆς.²³ Ὁ Ρουσσώ, λέγοντας ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος *καὶ* ὅτι ἐμπειρικὰ δὲν μποροῦμε νὰ βροῦμε οὔτε ἕναν ἐλεύθερο,²⁴ δὲν παραβίαζε κατάφωρα κάθε ἔννοια ἐπιστημονικῆς μεθοδολογίας, ἀπλῶς ἐκφραζόταν κανονιστικά. Προκειμένου γιὰ τὶς ἀξίες, παρατηρεῖ ὁ Μπουντόν, ὁ δογματισμὸς καὶ ὁ σκεπτικισμὸς φαίνεται νὰ παραμένουν οἱ δύο μόνες διαθέσιμες δυνατότητες, γιατί λείπει τὸ κριτήριο τῆς ἐμπειρικῆς ἐπίρρωσης. Καὶ ὄντως συνήθως οἱ μὲν ἐπικαλοῦνται μιὰ ὑποθετικὴ καθολικὴ πεποίθησι περὶ δικαίου, οἱ δὲ θεωροῦν ὅτι τὸ τί εἶναι δίκαιο εἶναι θέμα ἀπόφασης, πράγμα ποῦ σημαίνει ὅτι οἱ πρῶτοι εἶναι δογματικοὶ καὶ οἱ δεῦτεροι σκεπτικιστὲς. Κατὰ τὸν Μπουντόν ἀνήκουν στὸν σκεπτικισμό καὶ ὅσες θεωρίες δικαιολογοῦν πεποιθήσεις στὴν βάση βιολογικῶν, ψυχολογικῶν ἢ κοινωνικῶν αἰτιῶν, ἀφοῦ ἡ πεποίθησι παραμένει τότε ἀθεμελίωτη ὡς πρὸς τὸ κανονιστικὸ ποιοῦν τῆς, ὅπως ἀκριβῶς μιὰ αὐθαίρετη ἀπόφασι.²⁵

Θὰ ἦταν καλὸ νὰ ξεφεύγαμε ἀπὸ αὐτὸ τὸ δίλημμα δογματισμοῦ καὶ σκεπτικισμοῦ –ἢ πλατωνισμοῦ καὶ συμβασιοκρατίας, ὅπως ἐκφράζει ἐπίσης ὁ Μπουντόν τὴν ἴδια ἰδέα–,²⁶ γιατί ὅποτε ἔχουμε νὰ διαλέξουμε μόνον μεταξὺ αὐτῶν τῶν δύο θέσεων, μοιραῖα καταλήγουμε στὸν κυρίαρχο σήμερα σχετικισμό, ποῦ ἀκυρώνει κάθε ἔννοια προόδου.²⁷ Θὰ ξεφύγουμε ὁμως ἀπὸ τὸ δίλημμα, σύμφωνα μὲ τὸν ἴδιο, ἂν δεχθοῦμε ὅτι ὑπάρχει *ἐμπειρία τῶν ἀξιῶν*. Ὁ Μπουντόν θεωρεῖ ὅτι μιὰ τέτοια ἐμπειρία, ἢ ὅποια συνοδεύεται ἀπὸ τὴν αἴσθησι τῆς δεσμευτικότητας, ἐξασφαλίζει στὴν θεωρία τὴν δυνατότητα νὰ εἶναι κυκλικὴ χωρὶς νὰ εἶναι ἀντιφατικὴ οὔτε δογματικὴ, κατὰ τὸ πρότυπο τῆς μὴ ἀντιφατικῆς κυκλικότητας ποῦ σημειώνεται ἀνάμεσα στὴν ἐμπειρία τῆς φύσης καὶ τὴν γνώσι τῆς. Ἡ ὑποθετικοπαραγωγικὴ γνώσι τῆς φύσης προκαλεῖ ἐμπειρίες, στὴν ἐκβασι τῶν ὁποίων ὑποτάσσεται. Ἀντιστοίχως, μιὰ θεωρία ποῦ θὰ στηριζόταν στὴν ἐμπειρία τῶν ἀξιῶν δὲν θὰ προκαταλάμβανε τὸ περιεχόμενο τῶν ἀξιῶν, ἀφοῦ θὰ ὑποτασσόταν στὴν ἐτυμηγορία

μιάς *ἐμπειρίας*, παρ' ὅλο πού δὲν θὰ παρέβλεπε τὸ εἰδοποιὸ γνῶρισμα τῆς ἀξίας ἐναντι τῆς περιγραφῆς, μιᾶς κι ἡ ἐμπειρία στὴν ὁποία θὰ στηριζόταν δὲν θὰ ἦταν ἐμπειρία τοῦ *φυσικοῦ κόσμου*, ἀλλὰ τῶν ἴδιων τῶν ἀξιών.

Γιὰ τὸν Μπουντόν, οἱ σχετικὲς ἐναλλακτικὲς εἶναι δύο. Ἡ κοινωνικὴ θεωρία θὰ πρέπει ν' ἀγκαλιάσει μιὰν ὠφελμιστικὴ ἢ μιὰ γνωσιακὴ θεωρία ἀξιών, καὶ ἡ ἐμπειρία θὰ δείξει ποιά ἀπὸ τὶς δύο αὐτὲς ἐπιλογὲς ὀρθολογικῆς θεωρίας πρέπει νὰ προκριθεῖ. Στὸν ὠφελμιστικὸ τύπο ἐντάσσει ὁ Μπουντόν τὴν ἀμιγῶς συμφεροντολογικὴ θέση καὶ τὴν συμβατιστικὴ, τὴν ὁποία ὀνομάζει «λειτουργιστικὴ». Στὴν μία καθοριστικὸ θεωρεῖται τὸ συμφέρον τοῦ ἀτόμου, στὴν ἄλλη οἱ κοινὲς παραδοχὲς πού ταυτοποιοῦν τὰ μέλη τῆς ὁμάδας στὴν ὁποία ἀνήκει. Καθὼς γιὰ τὸν Μπουντόν ἡ ἐμπειρία δὲν συμφωνεῖ, ὡστόσο, μὲ τὴν ἄποψη ὅτι τάχα πιστεύουμε μόνον ὅ,τι μᾶς συμφέρει ἢ ὅ,τι θεωρεῖται πρέπον στὴν δική μας ὁμάδα, αὐτὴ ἡ ἐπιλογὴ δὲν εὐσταθεῖ καὶ πρέπει νὰ στραφοῦμε στὴν ἄλλη, στὴν ὑπόθεση ὅτι ὑπάρχει γνωσιακὴ ἐξηγήσιμη τῶν ἀξιών.

Αὐτὴ εἶναι τελικὰ ἡ δική του πρόταση. Οἱ ἀξιακὲς πεποιθήσεις στηρίζονται, κατὰ τὴν ἄποψή του, στὴν *ἐμπειρία* τοῦ ἀξιακοῦ πεδίου, καὶ ἀποτελοῦν ὀρθολογικὴ γνῶσις του. Ἡ ἀξιακὴ πραγματικότητα θεωρεῖται ὀρθολογικὰ ἀναλύσιμη ὅπως ἡ ἐμπειρικὴ: «Τὸ ὑφάδι τῶν κανονιστικῶν ἀληθειῶν εἶναι τόσο σύνθετο ὅσο τὸ ὑφάδι τῶν θετικῶν ἀληθειῶν» καὶ πλέκει «σύνθετα δίκτυα συστημάτων ἐπιχειρηματολόγησις» στὶς δύο περιπτώσεις.²⁸ Ἡ συγκεκριμένη γνωσιακὴ θέση δὲν ἀκολουθεῖ τὸ κλασικὸ πρότυπο τοῦ Κάντ καὶ τὴν ρωσιανὴ μετεξέλιξή του, γιατί θεωρεῖ ὅτι μὲ βάση τὸ ἀξιακὸ πεδίο ἐλέγχουμε τὶς κανονιστικὲς θεωρίες ὅπως ἐλέγχουμε τὴν περιγραφικὴ γνῶσις μὲ βάση τὸν αἰσθητὸ κόσμο. Ὅπως νομίμως ὑπερισχύει ἡ ἐπιστήμη ἐναντι τῆς μαγείας, ἔτσι νομίμως ὑπερισχύουν οἱ νωτερικὲς ἐναντι τῶν παλαιότερων ἀξιών, γιατί καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἡ ἐξέλιξη πατὰ σὲ «ἰσχυροὺς λόγους» πού ἀναφέρονται σὲ μιὰ ἐμπειρικὴ ἐπίρρωση ἢ ἀνασκευή.

Ἔτσι –πράγμα σημαντικό γιὰ τὴν ἐπιθυμητὴ ὑπέρβαση τοῦ σχετικισμοῦ– ἡ γνῶσις τοῦ κανονιστικοῦ *προοδεύει*, ὅπως ἀκριβῶς ἡ γνῶσις τοῦ περιγραφικοῦ. Ἡ δὲ ἔννοια τῆς προόδου στηρίζεται στὸ ἐμπειρικὸ γεγονός ὅτι ὀρισμένες ἀξιακὲς πεποιθήσεις θὰ ἐμφανισθοῦν κάποτε ὡς ἀμετάκλητα ξεπερασμένες.²⁹ Ἡ θέση αὐτὴ συγγενεῖ, χωρὶς ὁ ἴδιος βέβαια νὰ τὸ ξέρει, μὲ τὴν θέση τοῦ Κοσμά Ψυχοπαίδη. Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι ὁ Μπουντόν θεωρεῖ πῶς ἡ θέση του ἀπορρέει ἀπὸ θέσεις τοῦ Μὰξ Βέμπερ,³⁰ ἐνῶ ὁ Ψυχοπαίδης κατέτασσε τὸν Βέμπερ στοὺς ἀποφασιοκράτες σκεπτικούς, ὅπως καὶ ὅτι ὁ Ψυχοπαίδης στηρίζει τὴν ἀντίστοιχὴ θέση του στὸν Μάρξ, τὸν ὁποῖο ὁ Μπουντόν ἐντάσσει στοὺς σκεπτικούς πού δικαιολογοῦν τὶς ἀξίες μόνον βάσει τῶν αἰτιῶν τους.³¹ Ἀλλὰ αὐτὸ τὸ χίασμα εἶναι ἴσως λιγότερο σημαντικό ἀπὸ τὴν ἐντυπωσιακὴ ὁμοιότητα τοῦ συμπεράσματος. Ἡ θέση ὅτι ὑπάρχουν ἐμπειρίες πού προ-

σφέρουν ἢ ὄχι ἐπίρρωση σὲ ἰσχύουσες ἀξίες κι ὅτι τοῦτο συνιστᾷ γνῶσις τῶν ἀξιών εἶναι ἐνδιαφέρουσα, εἴτε τὴν βρισκόμε στὸν Βέμπερ κι ὄχι στὸν Μάρξ, εἴτε στὸν Μάρξ κι ὄχι στὸν Βέμπερ.

Ἔτσι, ὁ ρόλο παίζει ἡ ἀρχὴ τῆς πραγματικότητας στὴν γνῶσις τοῦ κόσμου, παίζει γιὰ τὸν Μπουντόν ἡ «ἀρχὴ τῆς ἀξιοπρέπειας» στὴν γνῶσις τοῦ κανονιστικοῦ πεδίου. Αὐτὴ ἐξηγεῖ πῶς μιὰ νέα ἀξία γίνεται ἀμετάκλητη.³² Σημαντικὸ εἶναι ὅτι ὁ Μπουντόν, πού δὲν εἶναι μαρξιστῆς, καταλήγει ἔτσι στὸ ὅτι δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ἀπαξιῶνουμε τὸ αἶσθημα ἀδικίας λέγοντας ὅτι πρόκειται γιὰ φθόνου.³³ Ἄν ὑπάρχει ἐμπειρία τῶν ἀξιών, τὸ αἶτημα κοινωνικῆς δικαιοσύνης δὲν εἶναι κάτι πού μπορεῖ ν' ἀναχθεῖ δίχως ἄλλο στὸ ἀνθρώπινο αἶσθημα τοῦ φθόνου. Ἔτσι ὁ μὴ μαρξιστῆς Μπουντόν ὁδηγεῖται σὲ ἓνα συμπέρασμα πού συμπίπτει μὲ αὐτὸ τοῦ μαρξιστῆ Ψυχοπαίδη.

Στὴν κοινωνία μας ἡ ἀξιοπρέπεια ταυτίζεται βέβαια ἐν πολλοῖς μὲ τὴν ἐργασία. Αὐτὸ ὅμως δὲν ἀποκλείει νὰ ὀδεύουμε πρὸς τὴν ἀποσύνδεση τῆς ἀξιοπρέπειας ἀπὸ τὸ δίπολο ἐργασίας καὶ ὀκνηρίας.³⁴ Τότε ὅμως δὲν θὰ ἀποτελεῖ πλέον ἠθικὴ μομφὴ τὸ νὰ θεωρεῖται κάποιος τεμπέλης. Θὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ εἶναι ἓνα ἀξιοπρεπὲς παράσιτο!

Ὁ παρασιτισμὸς ὡς παραγωγή

Οἱ ἐπιστημολόγοι ἔρχονται κάποτε ἀντιμέτωποι μὲ κοινωνιολογικὰ θέματα. Ἔτσι ὁ Μισὲλ Σέρ δανειζεται ἀπὸ τὸν Ρενὲ Ζιρὰρ ἓνα σχῆμα κατανόησης τῆς κοινωνίας ἀπὸ τὸ ὁποῖο προκύπτει ὅτι ἔχουμε τὴν τάση νὰ θέλουμε ὁ ἓνας νὰ κάμει ὅ,τι κάμνει ὁ ἄλλος, καὶ ὡς ἐκ τούτου νὰ ἔχουμε ὁ ἓνας ὅ,τι ἀκριβῶς ἔχει καὶ ὁ ἄλλος, γιατί μᾶς διακατέχει ἓνα πάθος χαρακτηριστικὸ γιὰ ὅλα τὰ πρωτεύοντα θηλαστικά, τὸ πάθος τῆς ἀνταγωνιστικῆς μίμησης. Ἄν ἰσχύει αὐτό, συγκροτοῦμε τὶς κοινότητες μας μόνον μὲ τὸ νὰ στρεφόμεστε ὅλοι μαζὶ ἐναντία σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ μέλη τῆς, πού τὸ θεωροῦμε κάθε φορὰ ὑπεύθυνο γιὰ ὅλα τὰ δεινὰ μας: ἓνα ἀποδιοπομπαῖο θύμα.³⁵ Ὁ Σέρ εἶχε ἀναπτύξει μιὰ θεωρία τῆς γνῶσις ὡς ἐπικοινωνίας, συνδυάζοντας τὸ ὑπόδειγμα τῆς μοναδολογίας τοῦ Λάιμπνιτς μὲ τὸ πρότυπο τοῦ Σάννον, καθὼς καὶ μιὰ ἀνάγνωση τοῦ ἀτομισμοῦ τῆς ἀρχαιότητας πού ἀποκαθιστοῦσε τὶς ἀξιώσεις του κατανόησης τοῦ κόσμου. Μὲ τὰ δύο αὐτὰ σχήματα ἐρμήνευσε τότε τὸ ἀποδιοπομπαῖο θύμα τοῦ Ζιρὰρ ὡς *παράσιτο*. Ἄς δοῦμε πῶς καταλήγει σὲ αὐτὸ τὸ συμπέρασμα.

Ὁ Ζιρὰρ θεωρεῖ ὅτι τὰ Εὐαγγέλια, μὲ τὸ νὰ ἐμφανίζονται τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ ὡς ἐχθρὸ ἀλλὰ καὶ θύμα τοῦ κοινωνικοῦ μηχανισμοῦ τοῦ ἀποδιοπομπαίου θύματος, προτείνουν μιὰ κοινωνικὴ ἠθικὴ πού γιὰ πρώτη φορὰ ὑπερβαίνει τὴν λογικὴ τοῦ ἀποδιοπομπαίου θύματος.³⁶ Ὁ Σέρ θεωρεῖ ἀντίστοιχα ὅτι ἡ ἠθικὴ προστάζει νὰ μὴ σκοτώνουμε τὸ παράσιτο,³⁷ π.χ., νὰ μὴν ἀστυνομεύουμε τὰ μέλη τῆς κοινότητάς μας κατὰ τὸν τρόπο πού συνηθίζει «κάθε κοινωνία στηριζόμενη στὴν ἐργασία καὶ τὴν οἰκονομία».³⁸ Ὅταν ἡ κοινωνία δὲν κα-

τανοείται πλέον ως κοινωνία παραγωγών, όπως συμβαίνει πιά, τὸ παράσιτο δὲν εἶναι κάτι ποὺ πρέπει νὰ ἀποκλείσουμε γιὰ νὰ ἰδρῦσουμε τὴν κοινωνία, εἶναι κάτι ποὺ πρέπει νὰ ἀνεκτοῦμε ὡς ἀπαραίτητο γιὰ τὴν ἐπικοινωνία.

Ἀλλάζει τὸ πρόσημο τοῦ παρασίτου, γιατί κατὰ τὸν Σέρ, ἂν ἐξετάσει κανεὶς πῶς λειτουργεῖ ἡ δημιουργικότητα, ἡ καινοτομία, ἡ ἐν γένει παραγωγή, θὰ διαπιστώσει ὅτι ὁ παρασιτισμὸς δὲν εἶναι τὸ ἀντίθετό της, ἀλλὰ ἡ κρυφὴ οὐσία της. Οἱ «μονάδες» τοῦ Λάιμπνιτς ἀπαρτίζουν τὸν κόσμο χωρὶς νὰ ἐπικοινωνοῦν μεταξύ τους, καθὼς συντονίζονται ἀπὸ τὸν Θεό. Ἡ θεωρία του τῆς «προεγκατεστημένης ἁρμονίας» δὲν ἀποτελεῖ ὅμως χαρακτηριστικὸ δείγμα φιλοσοφικῆς παράνοιας γιὰ τὸν Σέρ, ὅπως τὴν βλέπουμε συνήθως, ἀρκεῖ νὰ ἰδωθεῖ ἀπὸ μαθηματικὴ σκοπιά. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη προσφέρει τὸ πρότυπο τῆς τέλει ἐπικοινωνίας, γιατί ἡ οικονομικότερη διασύνδεση εἶναι αὐτὴ ὅπου ὅλοι οἱ ὄροι ἐπικοινωνοῦν μέσῳ ἑνός.³⁹ Τὸ πρότυπο δὲν εἶναι ὅμως ἐφαρμόσιμο, δὲν ὑπάρχει τέλεια ἐπικοινωνία,⁴⁰ ὁ θόρυβος τὴν παρασιτεῖ. Ὁ θόρυβος τὴν συνοδεύει μάλιστα ἀναγκαστικά, γιατί ἀποτελεῖ ὄρο δυνατότητάς της.

Πράγματι, τὸ μήνυμα ἀναδύεται ἀπὸ τὸν θόρυβο, ἡ ἀταξία εἶναι ἡ καταγωγὴ τῆς τάξης, τὸ χάος ἡ καταγωγὴ τοῦ κόσμου. Ἐρμηνεύοντας ἔτσι τὸ μαθηματικὸ πρότυπο τοῦ Σάννον ὁ Σέρ δὲν σχεδιάζει τὸ ἐπικοινωνιακὸ δίκτυο γύρω ἀπὸ ἕνα κέντρο, σὰν ἀστέρι, ὅπως ὁ Λάιμπνιτς, ἀλλὰ σὰν ἕναν πολυκεντρικὸ ἰστό.⁴¹ Καὶ σὲ αὐτὴ τὴν βάση κατανοεῖ πῶς τὸ παράσιτο μπορεῖ νὰ εἶναι μιὰ δημιουργικὴ ἀπόκλιση.

Στὸν Ἐπίκουρο, ὅπως ἡ θεωρία του διεσώθη στὸν Λουκρήτιο, τὰ ἄτομα πέφτουν στὸ κενό, τὰ δὲ σώματα προκύπτουν ὅταν ἕνα ἄτομο τύχει νὰ μὴν πέσει παράλληλα μὲ τὰ ἄλλα καὶ δημιουργηθεῖ ἔτσι μιὰ δίνη. Ἡ *παρέγκλιση* τῶν ἀτόμων δὲν ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Σέρ τυπικὸ δείγμα τεχνάσματος γιὰ νὰ γλιτώσει μιὰ θεωρία ἀπὸ ἕνα ἀδιέξοδο στὸ ὁποῖο ὀδήγησε αὐτὴ ἢ ἴδια τὸν ἑαυτὸ της, ὅπως τὴν βλέπουμε συχνά. Τὰ ρέοντα ὑγρὰ ἐμφανίζουν ὄντως δίνες, στροβίλους, ὅπως οἱ ἄνεμοι, τὰ σύννεφα, οἱ γαλαξίες. Ξέρουμε δὲ ὅτι οἱ δίνες διανέμονται τυχαῖα, ὅτι ἡ κατανομή τους εἶναι στοχαστικὴ.⁴² Ἔτσι, ἂν ὑποθεθεῖ ὅτι οἱ ἀρχαῖοι ἀτομιστές, ζώντας σὲ ἕναν κόσμον ὅπου *ἄριστον μὲν ὕδωρ*, εἶχαν πρότυπο τὴν ροὴ τῶν ὑγρῶν καὶ ὄχι τὴν κίνηση τῶν στερεῶν, κατανοοῦμε γιατί ἡ ἰδέα τῆς παρεγκλίσεως δὲν τοὺς ἀκούγεται ὡς μιὰ ὑπόθεση *ad hoc*. Πρὸς ἐπίρρωσιν τούτου ὁ Σέρ δείχνει ὅτι ἡ ἐπιλογή προβλημάτων τοῦ Ἀρχιμήδη φωτίζεται ἂν ὑποθεθεῖ ὅτι ἡ ἀτζέντα του ἀφοροῦσε ἐπίλυση θεμάτων ἀτομισμοῦ καὶ ροῆς.⁴² Ἄν ὅμως ἡ ἀπόκλιση πρὸς τὴν κανονικὴ πτώση δημιουργεῖ ὅ,τι ὑπάρχει γύρω μας, ἡ ἀνωμαλία δὲν εἶναι ἐχθρὸς τῆς δομῆς ἀλλὰ δημιουργὸς της.

Ὅταν ὁ Σέρ στράφηκε πρὸς τὴν σύνδεση φυσικῶν καὶ κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, τὸ σχῆμα τοῦ Ζιρὰρ τοῦ προσέφερε τὴν δυνατότητα νὰ διαβάσει τὰ κοινωνικὰ μὲ βάση τὸ ἴδιο πρότυπο. Τὸ ἀποδιοπομπαῖο θῦμα ἀποκλείεται γιὰ νὰ συγκροτηθεῖ ἡ δομὴ. Ἡ θέση του εἶναι ἀνάλογη αὐτῆς τοῦ θο-

ρύβου: Ἀποκλείεται κάτι ποὺ συγκροτεῖ αὐτὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀποκλείεται. Ἄν δὲν εἶναι τυχαία ἢ πολυσημία τοῦ «παρασίτου», ποὺ δηλώνει τόσο κάτι ποὺ ζεῖ εἰς βάρος ἄλλου καὶ κάτι ποὺ δυσχεραίνει τὴν ἐπικοινωνία, πρέπει νὰ βρεθεῖ ἕνα σχῆμα σκέψης ὅπου ὁ θόρυβος, «παράσιτο» στὴν ἐπικοινωνία ἀνάλογο τῆς παρεγκλίσεως στὴν ροή, θὰ ἔχει μιὰ λειτουργία ἀντίστοιχη ἐκείνης τοῦ ἐξίλαστήριου θύματος, ποὺ ἀντιμετωπίζεται ὡς «παράσιτο» ἀπὸ τὴν κοινότητα.

Τὰ θηλαστικά, λέει ὁ Σέρ, ἀναπαράγονται μὲ «ἐνδοπαρασιτισμὸ», ἀφοῦ τὸ ἔμβρυο ζεῖ μέσα τους.⁴³ «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι παγκόσμιον παράσιτο», μετατρέπει τὴν ὑφήλιο σὲ ξενιστὴ του.⁴⁴ Στὴν πολιτεία, παράσιτα θεωροῦνται ὁ πολιτικός,⁴⁵ ὁ ἐργοδότης,⁴⁶ ὁ γραφειοκράτης,⁴⁷ ἀλλὰ καὶ ὁ ἀναλυτής.⁴⁸ Ὡς παράσιτα, ὅμως, φέρονται ὅσοι μολύνουν κάτι γιὰ νὰ τὸ ἰδιοποιηθοῦν, ἤτοι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ὡς μέλη τοῦ ζωικοῦ βασιλείου.⁴⁹ Αὐτὰ σημαίνουν τελικὰ ὅτι «ὁ καθένας μας» ἔχει δυνάμει τὴν θέση ἑνὸς παρασίτου,⁵⁰ πράγμα ποὺ ἐξηγεῖ γιατί ὁ καθένας μας κινδυνεύει νὰ εἶναι τὸ ἀποδιοπομπαῖο θῦμα ὅλων τῶν ὑπολοίπων μελῶν τῆς κοινότητας.⁵¹ Ὁ ἀποκλεισμὸς μας ἀπὸ τὴν ἰδιοκτησία τῶν ἄλλων μᾶς κάμνει –θὰ λέγαμε– νὰ θέλουμε νὰ εἴμαστε ὁ ἄρχων, ὁ ἐργοδότης, ὁ γραφειοκράτης καὶ ὁ ἀναλυτής τους.

Ὅταν ὁ Ρουσσὼ νομίζει ὅτι ὅλοι θέλουν τὸ κακό του, ἴσως τελικὰ δὲν πάσχει ἀπὸ σύνδρομο καταδίωξης, ὅπως πιστεύουμε συνήθως. Ὁ συγγραφέας τοῦ *Κοινωνικοῦ συμβολαίου* ἴσως ἀνακάλυψε ὅτι ἡ γενικὴ βούληση ὑπάρχει διὰ τοῦ ἀποκλεισμοῦ τοῦ κάθε ἀτόμου, καὶ τὸ βίωσε ἄσχημα γιατί εἶχε λόγους νὰ νοιώθει παράσιτο ὁ ἴδιος.⁵² Ἡ κοινωνικὴ ἐμπειρία ὅλων μας εἶναι πάντως ὅτι κινδυνεύουμε ὅλοι χωριστὰ ἀνὰ πάσα στιγμή νὰ γίνουμε ἀντιληπτοὶ ὡς τὸ παράσιτο ὅλων τῶν ἄλλων καὶ νὰ θυσιαστοῦμε ἀπὸ αὐτοὺς στὸν βωμὸ τῆς ὁμόνοιάς τους. Αὐτὴ τὴν ἐμπειρία εἶχε ὁ Ρουσσὼ, λέει ὁ Σέρ, καὶ ἔτσι ἔπαθε τὴν παράκρουση ποὺ μᾶς ἀπειλεῖ ὅλους.

Τί εἶναι ἕνα παράσιτο; Κἀτι ποὺ παρεμβάλλεται σὲ μιὰ ροὴ ἀνάμεσα σὲ δύο ὄρους καὶ δημιουργεῖ μιὰ παρέγκλιση μέσα της ἀντλώντας ἀπὸ αὐτὴν χωρὶς ἀνταπόδοση.⁵³ Αὐτὸ τὸ σχῆμα ποὺ συνδυάζει τὸ «παράσιτο» ὡς ἀντίθετο τοῦ παραγωγοῦ καὶ ὡς πηγὴ ἀσυνεννοησίας ἐπιτρέπει στὸν Σέρ νὰ δεῖ τὴν ἐκμετάλλευση μὲ τόσο γενικούς ὄρους ὥστε νὰ συμπεριλάβει σὲ αὐτὴν καὶ τὴν ἐκμετάλλευση τῆς φύσης, πράγμα ποὺ θὰ τοῦ ἐπιτρέψει νὰ ἀναπτύξει μιὰ οἰκολογικὴ θεωρία «φυσικοῦ συμβολαίου»,⁵⁴ ἀλλὰ καὶ νὰ προτείνει ἕνα ἐνδιαφέρον σχῆμα γιὰ τὴν πάλη τῶν τάξεων. Οἱ ἄστοι κυριαρχοῦν, λέει, ὄχι ὅταν οἱ ἴδιοι ἔχουν νικήσει τοὺς εὐγενεῖς καὶ τὸν κληρο, ἀλλὰ ὅταν στρέφουν τὸν λαὸ ἐναντία σὲ αὐτούς, τοποθετούμενοι οἱ ἴδιοι στὴν θέση τοῦ τρίτου καὶ δρέποντας ἔτσι τοὺς καρπούς τῆς σύγκρουσης χωρὶς νὰ συμμετέχουν σὲ αὐτὴν.⁵⁵ Σύμφωνα μὲ αὐτὸ τὸ σχῆμα, οἱ ἄστοι εἶναι λοιπὸν παράσιτα. Ἀλλὰ τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ κάθε μορφὴ ἐξουσίας. Κυρίως, τὸ νὰ εἶσαι παράσιτο δὲν εἶναι κάτι ἐξ ὀρισμοῦ ἀρνητικὸ, ἀφοῦ τὸ παράσιτο μπορεῖ νὰ

είναι ή καταγωγή τής ίδιας τής διαδικασίας που παρασιτεϊ, όπως στην περίπτωση του θορύβου, καταγωγής του μηνύματος του οποίου δυσχεραίνει την μετάδοση.

Από μίαν άποψη, κάθε παράσιτο είναι στην θέση του δημιουργού.⁵⁶ Οί όροι που ύφίστανται την δράση του παρασιτικού τρίτου μπορούν κι αυτοί να λειτουργήσουν με την σειρά τους ως παράσιτο ό καθένas τών άλλων δύο.⁵⁷ Έτσι δέν υπάρχουν τελικά οί όροι τής σχέσης όπου παρεμβαίνει τó παράσιτο: Σχέσεις είναι κι αυτοί.⁵⁸ Κατά συνέπεια, ό Σέρ ύποστηρίζει ότι χρειαζόμαστε μιá «φιλοσοφία τής έπικοινωνίας» που δέν θα προϋποθέτει ότι υπάρχουν ούσιες και ένα κέντρο, όπως στην μοναδολογία του Λάιμπνιτς. Η φιλοσοφία αυτή θα έλίσσεται πιά «χωρίς ούσία (substance), δηλαδή χωρίς σταθερότητα (fixité) και χωρίς αναφορά»,⁵⁹ γιατί δέν θα στηρίζεται στην ύπαρξη σταθερών όρων, «μονάδων», ούτε στην ύπαρξη σταθερού κέντρου, «μονάδας μονάδων», δηλαδή Θεού, αντίθετα με την «έπικοινωνία τών ούσιων» του Λάιμπνιτς. «Ό θόρυβος είναι τó βάθος του όντος, ό παρασιτισμός τó βάθος τής σχέσης»,⁶⁰ παράσιτο δέν είναι μόνο τó ποντίκι στο σπίτι, παράσιτο είναι τó ίδιο τó σπίτι.⁶¹

Οί όροι, σε μιá τέτοια κοσμοαντίληψη, δέν άντλούν πλέον τó νόημά τους από την αναφορά σε μιá ούσία αλλά από την ίδια την άλληλοαναφορά τους,⁶² κι αυτή ή αυτοαναφορά σε σφαιρικό επίπεδο σημαίνει ότι ό κάθε όρος αναλύεται ως παρεμβολή στην έπικοινωνία άλλων όρων: «Η παρεμβολή (interférence) πρέπει να διαβασθεί ως άλληλοαναφορά (inter-référence)», λέει ό Σέρ.⁶³ Τó νόημα, άλλως είπειν, είναι κάτι που παράγεται μέσω μιás άλληλονοηματοδότησης που έχει δομή άλληλοπαρεμβολής, άλληλοπαρασιτισμού. Αυτό σημαίνει ότι, όπως στον άτομισμό, ή διαταραχή τής ροής δημιουργεί νέες δομές, ότι τέτοια είναι ή καταγωγή όλων τών δομών. Τó πραγματικό ιδεώδες δέν είναι μιá έπικοινωνία που άνάγει τά πάντα σε ένα κέντρο σκοτώνοντας τά παράσιτα, αλλά «ένα δίκτυο», ακριβώς επειδή τó δίκτυο είναι δυνάμει παρασιτικό σε κάθε του σημείο.

Ίδεώδης είναι, δηλαδή, ή Πεντηκοστή, όταν όλοι μιλοϋν όλες τις γλώσσες. Η γλώσσα είναι σε θέση παρασίτου ως προς τά αντικείμενά της αλλά καλύπτει όλη την ποικιλία τών όντων, κι έτσι γίνεται, αντίστροφα, ξενιστής, όπως ό κόσμος, ή μάλλον ξενιστής του κόσμου, του ίδιου του ξενιστή της.⁶⁴ Άν ό κόσμος είναι ξενιστής τής πληροφορίας σε επίπεδο ύλικού, ή πληροφορία είναι ό ξενιστής του κόσμου σε επίπεδο «λογισμικού». Τó σχήμα τής παρεμβολής στην ροή έξηγει, συνεπώς, ούτε λίγο ούτε πολύ την ίδια την σχέση τής νοημοσύνης με τόν ύλικό κόσμο.

Έδω ό Σέρ προσεγγίζει μιá ιδέα του Έγγελου χωρίς να τó ξέρει. Τó «τέχνασμα του λόγου» χαρακτηρίζει στον Έγελο την τεχνική ως σχέση τής νοημοσύνης με τόν ύλικό κόσμο. Η δύναμη του νου συνίσταται στο ότι βάζει τόν ύλικό κόσμο να δρá έπί του έαυτού του και δρέπει τούς καρπούς τής όλης διαδικασίας. Ό μύλος άλέθει επειδή τόν τοποθετώ

στην ροή του άνέμου ή του ποταμού, ένw κάθομαι.⁶⁵ Δέν είναι τυχαία ή σύμπτωση άπόψεων. Λόγω τής τεχνικής κινδυνεύει ό άνθρωπος, αυτό τó παράσιτο τής γής, να σκοτώσει τόν ξενιστή του. Ό Σέρ ύποστηρίζει στο Φυσικό συμβόλαιο ότι τó παράσιτο αυτό θα πρέπει να γίνει συμβιωτής του ξενιστή του, για να μην πεθάνει σκοτώνοντάς τον.⁶⁶ Μάς καλεί, δηλαδή, να γίνουμε από παράσιτα ό ένας του άλλου συμβιωτές ό ένας του άλλου.

Ό Σέρ δέν καταργεί κάθε διάκριση παραγωγού και παρασίτου. Π.χ., άσκει κριτική στην έπιστημολογία ως έμπόδιο στην όμαλή παραγωγή γνώσεων έπικαλούμενος τó σχήμα σκέψης κατά τó όποιο ό κριτικός τέχνης παρασιτεϊ τόν καλλιτέχνη. Η λογική και ή ιστορία τών έπιστημών δέν παράγουν πληροφορία, άπλά «παρεμβαίνουν» στην «κατάσταση του έργαζόμενου, του έρευνητή, του ανθρώπου τής άποδείξεως ή του έργαστηρίου».⁶⁷ Μοιράζοντας έτσι έπαίνους στους νομιμόφρονες κι «άφορισμούς» στους «αίρετικούς» συμπεριφέρονται ως «παράσιτα», όχι ως «παραγωγοί».⁶⁸ Ό Σέρ συνεχίζει έτσι σε όρισμένες περιπτώσεις να χρησιμοποιεί τó δίπολο παραγωγός-παράσιτο με την παραδοσιακή του σημασία. Άπλά περιορίζει την παραδοσιακή αυτή χρήση του διπόλου, γιατί προτίθεται να καταλάβει υπό ποιους όρους μπορεί να παύει σήμερα ή παραγωγή να είναι τó «όλικό ανθρώπινο γεγονός», ένw ή έπικοινωνία άναδεικνύεται σε άπαραίτητο μέσον τής παραγωγής και συνάμα σε κύριο σκοπό της.

Θέλοντας να κατανοήσει την άνάλογης έμβέλειας με την νεολιθική επανάσταση τομή που άντιπροσωπεύει αυτή ή μετάβαση,⁶⁹ την ίδια που περιγράφουν άλλοι ως τó τέλος τής περιόδου όπου τó κινούν τής ιστορίας ήταν ή άνάπτυξη τών παραγωγικών δυνάμεων κι άλλοι άπλως ως τó «τέλος τής έργασίας», άνασκειάζει την άντίθεση του παρασίτου και του παραγωγού. Θέση του φαίνεται να είναι ότι ό παρασιτισμός θα πρέπει να όρισθεί διαφορετικά, ώστε τó πεδίο όρισμού του να εκτείνεται σε όλο τó ανθρώπινο φαινόμενο, προκειμένου να κατανοηθεί ή έπικείμενη αυτή μεταβολή. Γι' αυτό γράφει στην ήμερήσια διάταξη τών έλεγχου τής παρασιτικής σχέσης τής κοινωνίας με την γή, όχι τόν ένδοκοινωνικό παρασιτισμό. Ό παρασιτισμός έντòς κοινωνίας είναι μιá άρνητική ύποπερίπτωση μιás γενικότερης δομής που δέν έχει πάντα άρνητικό πρόσημο. Τó τέχνασμα του λόγου δέν έχει άρνητικό πρόσημο όταν μάς προσφέρει σχόλη, έχει, όμως, όταν συνάμα όδηγει στην οικολογική καταστροφή.

Στόν σφαιρικό παρασιτισμό όφείλουμε την άνάπτυξη τών παραγωγικών δυνάμεων, ή όποία, στην πορεία από την νεολιθική στην βιομηχανική επανάσταση, ύπόσχεται να μάς γλυτώσει από την μέριμνα τής έπιβίωσης, από την έμμονή στην παραγωγή. Στόν κοινωνικό παρασιτισμό όφείλουμε τά έπιτεύγματα του πολιτισμού, όπως –κατά τόν Άριστοτέλη– τις έπιστήμες.⁷⁰ Η έπικείμενη τομή δέν δικαιώνει ώστόσο τó κοινωνικό παράσιτο, δέν μάς άπαγορεύει να άσκοϋμε

κριτική, όπως ο Σέρ, στα παράσιτα των παραγωγών. Άλλάζει απλώς το πλαίσιο. Το ζήτημα που τίθεται είναι πια η ρύθμιση μιας παρασιτικής υπόστασης που νοείται ως κανονική για τον άνθρωπο, όχι η άρση μιας παρασιτικής υπόστασης που νοείται μόνον ως ανωμαλία χαρακτηριστική της θέσης όρισμένων ανθρώπων μέσα στην κοινωνία. Το παλαιότερο ζήτημα φέρει την σφραγίδα μιας κοινωνίας της παραγωγής, το σύγχρονο διάδοχο ζήτημα όμως φέρει την σφραγίδα μιας κοινωνίας της επικοινωνίας.

Παρ' όλο που δεν φαίνεται να είναι στις προθέσεις του, ο Σέρ μάς προτείνει έτσι ένα πλαίσιο κατανόησης της κοινωνικής πολιτικής στην βιομηχανική κοινωνία. Άν η παραγωγή νοείται ως μορφή παρασιτισμού, ως πούμε ως η επαχθής κοινωνική μορφή του, στόχος της πολιτικής δεν είναι η απαλοιφή του παρασιτισμού καθαυτού, αλλά η γενίκευση των αγαθών που προσφέρει· όχι η κατάργηση των παρασίτων, αίτημα των σοσιαλιστών από τον Σαιν Σιμόν μέχρι σήμερα, αλλά η κατάργηση των παραγωγών, η γενίκευση τηςσχόλης που γεννά τις έπιστημες, τις τέχνες, και την καλοπέραση εν γένει. Όνομάζαμε «κοινωνικό παράσιτο» όποιον ζει από την δουλειά των άλλων. Το ίδιο πρόσωπο μπορεί ακόμη να λέγεται «παράσιτο», αλλά με την έννοια ότι νέμεται απολαβές του παρασιτισμού που δεν μοιράζεται με τους άλλους, ότι, αντί να αρκείται στην κατάσταση παρασίτων του κόσμου που μάς είναι κοινή, μεταχειρίζεται άλλους ανθρώπους ως φύση. Αύτος είναι άναξιοπρεπές παράσιτο. Οί άλλοι όχι.

Άν –κατά την υπόθεση Ψυχοπαίδη-Μπουντόν– το αίσθημα άδικίας άπορρέει από την έμπειρία του άξιακού πεδίου, στην όποία στηρίζεται ή όρθολογική γνώση του, τότε ό «φθόνος» των φτωχών σίγουρα δεν είναι άνήθικος. Άνήθικο είναι μάλλον κάποιος να καταδικάζει το αίσθημα άδικίας όχι μόνο στο όνομα της άποτελεσματικότητας, αλλά και αύτης τούτης της ήθικης! Ό νεοφιλελευθερισμός δεν είναι μια ήθικότερη μορφή φιλελευθερισμού, μια έκδοχή του φιλελευθερισμού που δεν εκθειάζει πια τις κακίες, αλλά μετανοεί για τις άτακτες άπαρχές του κινήματος έπανερχόμενη στους κόλπους της οικογένειας. Είναι μια μορφή φιλελευθερισμού που έχει το θράσος να μην αφήνει στα θύματα του οικονομικού συστήματος ύπέρ του όποιου συνηγορεί ούτε καν την παρηγοριά ότι, εν τέλει, ύφίστανται μιάν άδικία. Είναι μια άναίσχυνη έκδοχή του φιλελευθερισμού, που τά θέλει όλα δικά της.

Άν –κατά την υπόθεση Ζιράρ-Σέρ– το κοινωνικό παράσιτο δεν είναι το αντίθετο του παραγωγού αλλά ή προϋπόθεσή του, κάτι που κάθε παραγωγικό μέλος μπορεί να γίνει άνα πάσα στιγμή, τότε ή όκηρία δεν είναι άνήθικη. Το να κατηγορούμε τους άνεργους έπειδή είναι άεργοι, στ' άλήθεια είναι τόσο άνήθικο όσο το να κατηγορούμε τους Έβραίους για την ήττα του 1918 ή να σκοτώνουμε ένα μέλος της κοινότητάς μας, τον Σωκράτη, τον Ίησοϋ, για ν' άποκαταστήσουμε την όμοθυμία των ύπολοίπων! Η άκραία άνηθικότητα των παραδοσιακών κοινοτήτων, που έπέλεξαν να

φορτώνουν τις άμαρτίες τους στο άσθενέστερο μέλος τους, ώστε, με την θυσία του, να καθαρθούν οί ίδιες, άναβιώνει μέσα από τέτοιου είδους έπιχειρήματα. Ό άπορος εύθύνεται για την άπορία του, με την ίδια λογική που ή γυναίκα φταίει όταν πέφτει θύμα βιασμού.

Άλλά κάτι παρόμοιο συμβαίνει όταν, ενάντια στην γνώμη του ίδιου του Μάρξ, οί πολέμιοι του τωρινού οικονομικού συστήματος κατηγορούν τους άστούς προσωπικά για άνηθικότητα. Όχι μόνον είναι λάθος να θεωρούνται όκηροί, «παράσιτα», αλλά δεν είναι δίκαιο ούτε να φορτώνονται με τις άσήκωτες άμαρτίες ενός συστήματος που ύπηρετούν χωρίς να το έχουν εισαγάγει ούτε να μπορούν άτομικά να το αλλάξουν.

Άν ή ιστορία του είδους μας είναι να έχει κάποιο νόημα, θα πρέπει να πορεύεται τόσο προς την ίκανοποίηση του αισθήματος άδικίας όσο και προς τηνσχόλη, προς την κοινωνική δικαιοσύνη και την άπελευθέρωση από την έργασία, προς την ισότητα και τον έλεύθερο χρόνο. Η διεκδίκηση ισότητας δεν είναι δείγμα φθόνου ούτε ή κατάκτηση του έλεύθερου χρόνου τεκμήριο παρασιτισμού. Όλοι φθονούμε ό ένας τον άλλον και παρασιτούμε ό ένας τον άλλο, το ζήτημα είναι αν προωθούμε έτσι την άπελευθέρωσή μας από την έργασία, που άποτελεί εμπόδιο στην έλευθερία μας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Κείμενο διάλεξης που διαβάσθηκε στο σεμινάριο «Διαλεκτική» στις 13 Μαΐου 2014.

2. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, A 393· βλ. ελλ. μτφρ. Ί. Κάντ, *Δοκίμια*, Δωδώνη, Άθήνα 1971, σ. 29.

3. Jeffrey M. Jones/Daniel Heil, «The Politics of Envy», *Hoover Digest* 2 (2009) (<http://www.hoover.org/publications/hoover-digest/article/5561>).

4. Friedrich von Hayek, «“Social” or Distributive Justice», *Legislation and Liberty*, II. *The Mirage of Social Justice*, Routledge, Λονδίνο 1976, κεφ. 9· εις Ch. Nishiyama / K. R. Leube, *The Essence of Hayek*, Hoover Institution Press, Stanford University, Στάνφορντ 1984, σ. 97-98. Βλ. J. St. Mill, *On Liberty*, 1859, εις *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*, Dent, Λονδίνο-Μελβούρνη-Τορόντο, Dutton, Νέα Ύόρκη 1972, σ. 135· βλ. μτφρ. Τζ. Στ. Μίλλ, *Περί έλευθερίας*, Έπίκουρος, Άθήνα 1983, σ. 134.

5. Βλ. B. Constant, *De la liberte des modernes*, LGF, Παρίσι 1980, σ. 118-119, 502· H. de Saint Simon, *Œuvres*, Anthropos, Παρίσι 1966, τ. 2, σ. 80, τ. 3α, σ. 72-73, 81, τ. 3c, 190.

6. «La classe des industriels se limite ainsi aux seuls producteurs dans la pluralité des fonctions industrielles en excluant précisément les «bourgeois», c'est-à-dire les capitalistes pour autant qu'ils sont oisifs », λέει ό P. Ansart (*Saint Simon*, PUF, Παρίσι 1969, σ. 48).

7. Saint Simon, *Œuvres*, ό.π., τ. 3, σ. 257-259.

8. Βλ. την διάκριση παθητικών και ένεργών πολιτών (*Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, § 46, παρ.α., B 197· μτφρ. Κάντ, *Μεταφυσική των ήθών*, Σμίλη, Άθήνα 2013, σ. 149).

9. Άριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1292 b, 37· μτφρ. Άριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ζαχαρόπουλος, Άθήνα x.x.έ., τ. B, σ. 410-411.

10. J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Allen & Unwin, Λονδίνο 1942, 1946· γαλλ. μτφρ. *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, Παρίσι x.x.έ., σ. 191-196.

11. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert, Marx-Engels Werke*, τ. 26.3, Dietz, Βερολίνο 1982, σ. 252.
12. K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms, Marx-Engels Werke*, τ. 19, Dietz, Βερολίνο 1962, σ. 21.
13. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Religionssoziologie I*, Mohr, Τυβίγγη 1947, σ. 31-32· μτφρ. *Η προτεσταντική ήθική και τὸ πνεῦμα τοῦ καπιταλισμοῦ*, Τὸ Βήμα, Ἀθήνα 2010, σ. 40-42. Ὁ Βέμπερ συρράπτει ἕνα κείμενο τοῦ Franklin τοῦ 1748 μὲ μιὰ παράγραφο τοῦ 1736.
14. Βλ. BBC News, 11.11.2013 (<http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-24897407>).
15. Βλ. K. Marx, *Das Kapital*, τ. 1, *Marx-Engels Werke*, τ. 19, Dietz, Βερολίνο 1962, σ. 16· μτφρ. *Τὸ κεφάλαιο*, τ. 1, Σύγχρονη Ἐποχή, Ἀθήνα 1978, σ. 16.
16. P. Lafargue, *Le droit à la paresse*, κεφ. 1· μτφρ. *Τὸ δικαίωμα στὴν τεμπελιά*, Ἐλεύθερος Τύπος, Ἀθήνα κ.χ.έ., σ. 15.
17. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Βερολίνο 1923, σ. 180 κ.έ.· Luchterhand, Δαρμστάτη-Νόυβιτ 1968, σ. 290 κ.έ.· Γκ. Λούκατς, *Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση*, Ὀδυσσεύς, Ἀθήνα 2001, σ. 296, κ.έ., Γκ. Λούκατς, *Ἡ πραγματοποίηση καὶ ἡ συνείδηση τοῦ προλεταριάτου*, Ἐκκρεμές, Ἀθήνα 2006, σ. 234 κ.έ.
18. Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1254 a, 7 κ.έ.· μτφρ. ὀ.π., τ. 1, σ. 94 κ.έ. Πρβλ. Γ. Φαράκλας, «Ἡ πολιτικὴ ἀπονομιμοποίηση τῆς φύσης στὸν Ρουσσώ», εἰς Ρ. Ἀζίζογλου-Γ. Φαράκλας, *Ἡ δημοκρατία στὴν ἐξορία*, νῆσος, Ἀθήνα 2012, σ. 255-288, ἐδῶ σ. 259 κ.έ.
19. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, τ. 3, Gallimard, Παρίσι 1964, σ. 355· μτφρ. Ζ.-Ζ. Ρουσσώ, *Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο*, Πόλις, Ἀθήνα 2004, σ. 53· πρβλ. *Œuvres, complètes*, τ. 3, ὀ.π., σ. 294.
20. Raymond Boudon, *Le sens des valeurs*, PUF, Παρίσι 1999, σ. 19-20.
21. Ὡ.π., σ. 25.
22. Βλ. Αἰ. Μεταξόπουλος, *Σύμβαση καὶ ἀλήθεια*, Παπαζήσης, Ἀθήνα 1988.
23. Βλ. *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, τ. 9, Meiner, Ἀμβούργο 1980, σ. 327· μτφρ. Ἐγελος, *Φαινομενολογία τοῦ νοῦ*, Ἐστία, Ἀθήνα 2007, σ. 550-551.
24. «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers», πρώτη φράση τοῦ *Κοινωνικοῦ συμβολαίου*.
25. Boudon, *Le sens des valeurs*, ὀ.π., σ. 29-54.
26. Βλ. ὀ.π., κεφ. V.
27. Βλ. ὀ.π., κεφ. VI.
28. Ὡ.π., σ. 64.
29. Βλ. ὀ.π., σ. 76, 78, 172, 185, 188, 189, 193, 194, 196, 199, 202, 231, 247, 277, 278, 300, 303.
30. Βλ. ὀ.π., κεφ. III, σ. 137-203, ἰδίως σ. 149, ποὺ στηρίζεται στὴν διάκριση ἐργαλειακῆς καὶ ἀξιακῆς ὀρθολογικότητας στὴν ἀρχὴ τοῦ *Οἰκονομίας καὶ κοινωνία*, ὅπου ὁ Βέμπερ μιλάει γιὰ τὴν ἐπήρεια τοῦ ὀρθολογικοῦ ἐπάνω μας καὶ στὰ δύο αὐτὰ πεδία.
31. Ὡ.π., σ. 43.
32. Ὡ.π., σ. 245, 303.
33. Ὡ.π., σ. 7-8, 238.
34. Βλ. J. Rifkin, *The End of Work*, Putnam, Νέα Ὦρκη 1995· μτφρ. J. Rifkin, *Τὸ τέλος τῆς ἐργασίας*, Λιβάνης, Ἀθήνα 1996: «στὰ χρόνια ποὺ ἐρχονται θὰ ἀρχίσει νὰ ξεθωριάζει τὸ νόημα τῆς τυπικῆς μορφῆς ἐργασίας –κι ἡ σπουδαιότητά της γιὰ τὴν ἀξία ποὺ [οἱ ἄνθρωποι] πιστεύουν ὅτι δίνει στὸν ἑαυτὸ τους».
35. Βλ. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Παρίσι 1978· μτφρ. Ρ. Ζιράρ, *Κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς*, Κουρής, Ἀθήνα 1994, βιβλ. I, κεφ. I.
36. Ὡ.π., βιβλ. II, κεφ. II.
37. Βλ. M. Serres, *Le parasite*, Grasset, Παρίσι 1980, σ. 120, πρβλ. σ. 239· μτφρ. Μ. Σέρ, *Τὸ παράσιτο*, Σμίλη, Ἀθήνα 2009.
38. Ὡ.π., σ. 126.
39. M. Serres, «La communication des substances démontrée *more geometrico*», εἰς *Hermès I. La communication*, Minuit, Παρίσι 1968, σ. 154-164. Πρβλ. M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Παρίσι 1968, 1990, Α' μέρος.
40. Serres, *Le parasite*, ὀ.π., σ. 62, βλ. σ. 115 (ἐνδεῖα τοῦ προτύπου), σ. 171 (εἶναι τὸ μὴ ρεαλιστικὸ ἰδεῶδες τῆς ἐξουσίας).
41. Ὡ.π., σ. 62 κ.έ. Πρβλ. Serres, *Hermès II. L'interférence*, Minuit, Παρίσι 1972.
42. Βλ. κυρίως τὴν ἀρχὴ τοῦ M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Minuit, Παρίσι 1977.
43. Serres, *Le parasite*, ὀ.π., σ. 309.
44. Ὡ.π., σ. 38.
45. Ὡ.π., σ. 39, 51.
46. Ὡ.π., σ. 53.
47. Ὡ.π., σ. 54.
48. Ὡ.π., σ. 55.
49. Ὡ.π., σ. 184-192 κ.ά. Βλ. καὶ M. Serres, *Le mal propre: polluer pour s'approprier?*, Pommier, Παρίσι 2008.
50. Ὡ.π., σ. 67.
51. Ὡ.π., σ. 304.
52. Ὡ.π., σ. 179 κ.λπ. (σκότωσε τὸν ξενιστὴ του: ἡ μητέρα του πέθανε στὴν γέννα).
53. Βλ. ὀ.π., σ. 31 κ.έ., 46, 51, 55..., κυρίως σ. 251 (παρέγκλιση = παράσιτο).
54. Ὡ.π., σ. 225 (contrat physique). Βλ. M. Serres, *Le contrat naturel*, Bourin/Flammarion, Παρίσι 1990· μτφρ. M. Serres, *Τὸ φυσικὸ συμβόλαιο*, Πανεπιστημιακῆς Εκδόσεις Κρήτης, Ἡράκλειο 2001.
55. Ὡ.π., σ. 113.
56. Ὡ.π., σ. 46, 50, 252.
57. Ὡ.π., σ. 32-33, 74-75.
58. Ὡ.π., σ. 99.
59. Serres, *L'interférence*, ὀ.π., σ. 13.
60. Serres, *Le parasite*, ὀ.π., σ. 72-73.
61. «Τὸ λάθος, ἡ ἀσάφεια, τὸ συγκεχυμένο, τὸ σκοτεινὸ εἶναι τῆς γνώσης, ὁ θόρυβος εἶναι τῆς ἐπικοινωνίας, [τὸ παράσιτο] εἶναι τοῦ σπιτιοῦ», ἄρα τελικὰ «εἶναι τὸ ἴδιο τὸ σπίτι» (ὀ.π., σ. 21).
62. Serres, *L'interférence*, ὀ.π., σ. 38, 62.
63. Ὡ.π., σ. 157.
64. Serres, *Le parasite*, ὀ.π., σ. 63, 65, βλ. σ. 132, 204.
65. Βλ. Hegel, *Enzyklopädie*, § 209. Βλ. Γ. Φαράκλας, «Τεχνικὴ καὶ τέχνασμα», εἰς *Θέση καὶ ἀλήθεια*, Κριτικὴ, Ἀθήνα 1997, ἰδ. σ. 215-228. Πρβλ. Serres, *Le parasite*, ὀ.π., σ. 115, ὅπου τὸ παράσιτο περιγράφεται μὲ ὄρους τεχνάσματος καὶ τεχνάσματος τοῦ τεχνάσματος.
66. Βλ. Serres, *Le contrat naturel*, ὀ.π.
67. M. Serres, *Hermès V. Le passage du Nord-Ouest*, Minuit, Παρίσι 1980, σ. 120.
68. Ὡ.π., σ. 118-119.
69. Serres, *L'interférence*, ὀ.π., σ. 127.
70. Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 981 b 22.