

ΑΠΟΜΑΓΝΗΤΟΦΩΝΗΣΗ ΠΡΩΤΗΣ ΜΕΡΑΣ

Αλέξανδρος Κιουπκιολής: Πρακτικά, αυτό που θα προσπαθήσω να σας παρουσιάσω και ελπίζω θα προσπαθήσω εντός 20λέπτου είναι να πω τα βασικά συμπεράσματα, το πλαίσιο με το οποίο ξεκίνησα να σκέφτομαι αυτή την έρευνα, και μια σύντομη συνοπτική περιγραφή-απόδοση του πού καταλήξαμε μετά από όχι τρία χρόνια, στην πραγματικότητα τέσσερα χρόνια, γιατί ήταν κι ένας χρόνος προετοιμασίας αυτής της δουλειάς. Την έρευνα αυτή λοιπόν την συνέλαβα από την αρχή ως ένα συνδυασμό, μια όσμωση και διάδραση ανάμεσα στη σύγχρονη πολιτική θεωρία - ειδικά αυτή την πολιτική θεωρία με την οποία ασχολούμαι εγώ: ριζοσπαστική δημοκρατία, θεωρία της ηγεμονίας, μετα-αγωνισμό, από τη μία, και Hardt και Negri, και από την άλλη, θεωρίες των Κοινών. Οι δύο βασικοί πόλοι είναι: σύγχρονη πολιτική θεωρία, θεωρία των Κοινών, που και αυτή εντάσσεται σε μεγάλο βαθμό στη σύγχρονη πολιτική θεωρία, απλώς σε ένα ειδικότερο πεδίο, και ο τρίτος άξονας ήταν η εθνογραφική επιτόπια έρευνα. Αυτό ήταν κάτι που...δεν το είχα κάνει μέχρι τώρα με αυτό το συστηματικό τρόπο.

Ας ξεκινήσω από το τελευταίο, έχουμε δηλαδή τρεις πόλους και δύο βασικούς άξονες. Ο ένας είναι θεωρία, θεωρητική εργασία που την έκανα εγώ κατά κυριο λόγο, και μετά και ο Γιώργος έκανε θεωρητική εργασία αλλά και οι άλλοι τρεις συνεργάτες που ασχολήθηκαν περισσότερο με την επιτόπια γιατί χρειάστηκε να αναπτύξουν έννοιες, να διαμορφώσουν εννοιολογικά σχήματα-πλαίσια, κοκ. Ωστόσο η έμφαση τους ήταν στην επιτόπια. Γιατί αυτός ο συνδυασμός ιδίως σ' εμάς που ως θεωρητικοί, κι εγώ είμαι από επιλογή και από πίστη, από πεποίθηση από τις μεταπτυχιακές μου σπουδές είμαι πολιτικός θεωρητικός. Δεν κάνω εμπειρική έρευνα. Γιατί εγώ έχω και μια άλλη αντίληψη, έχουμε διάφορος κόσμος στην πολιτική θεωρία μια άλλη αντίληψη για το τι είναι πολιτική θεωρία. Και αυτή είναι ότι από τη σκοπιά μιας, όταν τουλάχιστον έχουμε ένα δημοκρατικό προσανατολισμό, για να μην πω ριζοσπαστικό δημοκρατικό προσανατολισμό και το «φορτώσουμε», και προσβλέπουμε σε μια εμπάθυνση και διεύρυνση της υπαρκτής δημοκρατίας, να το θέσω πολύ σύντομα, έχουμε και μια άλλη αντίληψη για το πώς κάνουμε θεωρία. Και η θεωρία αυτή που κάνουμε δεν είναι διδασκαλία, δεν είναι φιλοσοφία από καθέδρας, αλλά μια προσπάθεια να συμμετάσχουμε σε έναν υπαρκτό πολιτικό διάλογο, προσφέροντας κάποια ειδικότερα εργαλεία και θεωρητικές επεξεργασίες από το δικό μας πεδίο, αλλά πάντα με τη λογική ότι έχουμε μια συνομιλία στην οποία προκύπτουν, αν προκύψουν, συλλογικά αποτελέσματα και μέσα από αυτή τη συνομιλία εμείς ακούμε και μαθαίνουμε.

Και ειδικά πιστεύω σήμερα σ'ό,τι αφορά το μεγάλο αυτό θέμα -κοινωνικός μετασχηματισμός στην κατεύθυνση των κοινών- ειδικά σ' αυτό το πεδίο έχουμε να μάθουμε πολλά γιατί υπάρχουν, όπως γνωρίζετε καλύτερα από μένα, δράσεις στο πεδίο πολυ-ποικιλόμορφες, ευρέως διαδεδομένες αλλά και διάσπαρτες, φυσικά, από τις οποίες μπορούμε να αντλήσουμε ιδέες και εμπειρίες για να αναπτύξουμε και κάποια θεωρητικά πλαίσια και να τα ξαναφέρουμε στο πεδίο και να υπάρξει μια όσμωση: αυτός ήταν ο στόχος αυτής της έρευνας από την αρχή. Δεν ήταν να καταλήξουμε στην επιστημονική -αν υπήρχε κάτι τέτοιο- θεωρία των κοινωνικών μετασχηματισμών με τα κοινά, ήταν να μάθουμε και να αναπτύξουμε κι

εμείς μεσα από αυτή την μάθηση ορισμένα εννοιολογικά εργαλεία, ορισμένες ιδέες και να τα ξαναβάλουμε στη συζήτηση. Αυτός ήταν ο σκοπός της εθνογραφικής δουλειάς την οποία έκαναν τρεις συνεργάτες μου, η Μανουέλα και ο Αντόνιο που δεν είναι εδώ, η Μανουέλα στη Βαρκελώνη, ο Αντόνιο στην Ιταλία, Νάπολι και Τορίνο, και η Αιμιλία που θα σας πει η ίδια το τι έκανε.

Γιατί όμως θεωρία; Ωραία, εθνογραφία, σύμφωνοι. Γιατί θεωρία και γιατί πολιτική θεωρία; Γιατί καταρχάς δεν υπάρχει πολιτική και γενικά κοινωνική ζωή χωρίς μια θεωρία. Συνήθως αυτή η θεωρία είναι ενσωματωμένη, είναι πραγματωμένη θεωρία. Ακόμα κι ένα εργαλείο να χρησιμοποιείς, το 'χεις μάθει εμπειρικά, υπάρχει μια θεωρία, αυτό το εργαλείο ενσαρκώνει κάποιες ιδέες, μπορεί να αποτυπωθεί σε έννοιες, είναι ενσαρκωμένες υλικές ιδέες για να το πούμε με αυτό τον τρόπο, ακόμη και αν δεν έχουν γίνει αυτές ρητές. Άρα θεωρία στην πολιτική υπάρχει, όπου με την πιο γνωστή μορφή είναι οι ιδεολογίες, αλλά δεν είναι [μόνο] οι ιδεολογίες, στις πιο απλές πολιτικές πρακτικές υπάρχουν από πίσω ιδέες, υποθέσεις, αντιλήψεις, φαντασιακό που διέπει και διαμορφώνει αυτή τη δράση.

Εκείνο που κάνει σ' ένα σημαντικό βαθμό η πολιτική θεωρία είναι να αναστοχάζεται την υπαρκτή πολιτική θεωρία, την θεωρία που διέπει την πράξη. Από παλιά, από την αρχή μάλλον, για αυτό και μπήκα σε αυτό το πεδίο, με ενδιέφερε η κοινωνική αλλαγή σε μια κατεύθυνση βαθύτερου εκδημοκρατισμού, σε μια κατεύθυνση, θα μπορούσαμε σήμερα να πούμε, των κοινών, δηλαδή να οργανωθεί ευρύτερα η κοινωνία γύρω από συλλογικά αγαθά τα οποία συν-διαχειριζόμαστε στη βάση της ισότητας με όρους δικαιοσύνης, με όρους οικολογικής βιωσιμότητας, εγώ προτιμώ να λέω με φροντίδα και μέριμνα για τη φύση και το φυσικό περιβάλλον. Επειδή αυτό με ενδιέφερε από την αρχή και επειδή από προσωπική κλίση μου αρέσει η θεωρία, η πολιτική θεωρία είναι ένας τρόπος όχι να συμβάλω προσωπικά [αλλά] να έχω μια τέτοιου τύπου ενασχόληση, γιατί επιτρέπει αυτό τον αναστοχασμό που μπορεί να αλλάξει κάποιες ιδέες και άρα μπορεί, ανάλογα με τον τρόπο που θα συνδεθεί με τη πράξη, να αλλάξει εν μέρει και την πράξη. Ή να υποστηρίξει αλλαγές που ήδη συμβαίνουν. Σε καμία περίπτωση να τις κατευθύνει, για αυτό μίλησα για συνομιλία κτλ. Άρα η θεωρία, όπως εγώ την αντιλαμβάνομαι, και όπως εγώ προσπαθώ να την πραγματοποιήσω, είναι μια διαδικασία αναστοχασμού πάνω στις υπάρχουσες πολιτικές ιδέες που ενσαρκώνουν πολιτικές πρακτικές και, φυσικά, ένας αναστοχασμός πάνω στην πολιτική σκέψη που έχει παραχθεί με αυτό τον τρόπο από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Άρα η πολιτική θεωρία έχει να δώσει ιδέες, έχει να προσφέρει προβληματισμούς, και η θεωρία των κοινών ειδικότερα έχει να μας δώσει εργαλεία για να σκεφτούμε αυτό τον μετασχηματισμό λίγο πιο εμπειρικά και συγκεκριμένα από τις διάφορες προσεγγίσεις, τα ερμηνευτικά και αναλυτικά σχήματα που γνωρίζετε, και θα σας πω στη συνέχεια εμείς πώς τα κατηγοριοποιήσαμε.

Τώρα, μπαίνω...πόσο χρόνο έχω; ΟΚ, μετράω τον χρόνο, εντάξει...τώρα, μπαίνω να σας περιγράψω ουσιαστικά, θα κάνω μια σύνοψη αυτού του κειμένου που θα δημοσιευθεί -θα είναι το ένα από τα δύο δικά μου- και θα έχουμε άλλα τέσσερα ακόμα, αυτές είναι οι βασικές μας δημοσιεύσεις, θα είναι online στη σελίδα του προγράμματος, απο εκεί βέβαια θα δημιουργήσουμε και άλλες δημοσιεύσεις, αλλά όλη η δουλειά που έχουμε κάνει -και ο αναστοχασμός και η ανάλυση και η εμπειρική έρευνα- αποτυπώνονται σε έξι μεγάλες

μελέτες. Οι δικές μου βγήκαν λίγο πολύ μεγάλες...θα προσπαθήσω να δώσω το περίγραμμα της μιας απ' αυτές που αφορά το πολιτικό.

Σ' αυτή τη μελέτη που αποτυπώνει τη δική μου θεωρητική εργασία αυτά τα χρόνια, ξεκινάω με έναν αναστοχασμό γύρω από τι σημαίνει πολιτική και πολιτικό. Και αυτός είναι σημαντικός γιατί αν δεν ξεκαθαρίσουμε φυσικά αυτές τις έννοιες δεν μπορούμε να 'χουμε μια συγκεκριμένη επιχειρηματολογία και ανάλυση. Αλλά πέραν αυτού, εάν δεν κάνουμε αυτή τη δουλειά σε επίπεδο εννοιολόγησης του πολιτικού, στη συνέχεια μένουμε εγκλωβισμένοι στα κυρίαρχα σχήματα για το τι είναι πολιτική και πώς γίνεται η πολιτική.

Και γι' αυτό, ενώ μπορεί να φανεί αρκετά αφηρημένο το πρώτο κομμάτι της μελέτης που είναι τι σημαίνει πολιτική και πολιτικό, το θεωρώ κρίσιμο γιατί μας επιτρέπει να διευρύνουμε τις αντιλήψεις μας για τις υπαρκτές πολιτικές δυνατότητες. Κι εκεί καταλήγω ότι το πολιτικό υπάρχει στο κράτος, αλλά κι εκτός του κράτους φυσικά, σε καμία περίπτωση δεν ταυτίζεται, όπως τείνει να συμβαίνει σήμερα, με το πολιτικό σύστημα: το πολιτικό σύστημα είναι απλώς μια διάσταση και έκφραση του πολιτικού. Κι επίσης το πολιτικό δεν ταυτίζεται ούτε με την σύγκρουση ούτε με τους πολίτες και τις πολιτίσες που ορθολογικά διαβουλεύονται για να καταλήξουν σε ένα συλλογικό αποτέλεσμα. Και η σύγκρουση και η διαβούλευση είναι εκφάνσεις του πολιτικού. Ποιο είναι το πολιτικό εν τέλει; Το πολιτικό εδώ με αυτή την ευρύτερη έννοια είναι μια συνειδητή κοινωνική προσπάθεια επέμβασης στις υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις και διαδράσεις και θεσμούς και πρακτικές ώστε να τις διαμορφώσουμε σε κάποιο βαθμό ενεργά και συνειδητά. Άρα μια συνειδητή κοινωνική παρέμβαση στις υπάρχουσες, συχνά αυθόρμητες ή αναπαραγόμενες, κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές. Αυτό είναι για μένα το κύριο χαρακτηριστικό της πολιτικής.

Εγώ το συνάγω από τις διάφορες εννοιολογήσεις του πολιτικού που υπάρχουν και στην πολιτική επιστήμη αλλά και στην καθημερινότητα. Τι κάνει μια κυβέρνηση; Αυτή τη δουλειά κάνει, ρυθμίζει κοινωνικές σχέσεις συνειδητά, ως πρόγραμμα. Αλλά αυτό το κάνουμε και μπορούμε να το κάνουμε και στην καθημερινότητα μας. Μπορούμε να το κάνουμε σε μια παρέα, μπορούμε να το κάνουμε στην οικογένεια μας, μπορούμε να το κάνουμε σε μια τοπική κοινωνία. Οι κοινωνικές σχέσεις και κοινωνικές διαδράσεις όπως αναπτύσσονται αυθόρμητα και απρογραμμάτιστα ή όπως τείνουν να παράγονται με τις υπάρχουσες νόρμες, αν εμείς παρέμβουμε για να τις διαμορφώσουμε ενεργά, τότε κάνουμε πολιτική, έχουμε πολιτική δράση. Και η παρέμβαση αυτή μπορεί να έχει διάφορες μορφές αλλά και διάφορες στοχεύσεις. Μπορεί δηλαδή μια παρέμβαση [να γίνει] για να συντηρήσει το υπάρχον απέναντι σε αμφισβητήσεις του υπάρχοντος. Μπορεί να είναι μια παρέμβαση για να το αλλάξουμε, για να το βελτιώσουμε ή για να το κάνουμε χειρότερο. Άρα δεν έχει λοιπόν θετικό πρόσημο αυτός ο ορισμός, αυτή η εννοιολόγηση του πολιτικού, έχει μόνο ότι μας επιτρέπει να δούμε και να σκεφτούμε την πολιτική με όρους που περιλαμβάνουν τους καθιερωμένους, αλλά μπορούν να πάνε και πέρα απ' αυτούς. Και πώς πάνε πέρα από αυτούς; Γιατί αυτό είναι που εμένα με ενδιαφέρει.

Στη συνέχεια αυτής της θεωρητικής επεξεργασίας για την έννοια του πολιτικού, μελετώ την έννοια της ετερο-πολιτικής που 'ναι ελληνική μετάφραση ενός όρου του Ghassan Hage, ανθρωπολόγου: alter-politics. Με αυτόν συμπυκνώνει πολιτικές κινήσεων, κινητοποιήσεις και, αν θέλετε, φαντασιακά των τελευταίων ετών, τα οποία αυτός στην γενεολογία του τα

ξεκινά, και συμφωνώ με αυτό, τα ξεκινά τα τελευταία χρόνια από τους Ζαπατίστας και τα φτάνει μέχρι τα κινήματα του 2011-2012, αλλά μπορούμε να εντάξουμε και διάφορα άλλα κινήματα των τελευταίων ετών, όπου εντοπίζει ορισμένα χαρακτηριστικά μιας νέας δημοκρατικής πολιτικής από τα κάτω, που την διαφοροποιούν από παλαιότερες. Η δικιά μου θέση είναι ότι...εγώ το ακολουθώ αυτό γιατί με ενδιαφέρει αυτό το διάστημα χρονικά...αλλά η δικιά μου άποψη, και δεν είναι μόνο δικιά μου φυσικά, είναι οτι αυτό που ονομάζουμε ετεροπολιτική, όπως θα το περιγράψω, είναι στην πραγματικότητα μια εναλλακτική νεωτερικότητα, μια εναλλακτική νεωτερική πολιτική που μπορούμε να τη δούμε ήδη από τη Γαλλική Επανάσταση. Την ώρα που η Γαλλική Επανάσταση έχει στόχο να οικοδομήσει έθνος-κράτος, μέσα στις διαδικασίες αυτές της Γαλλικής Επανάστασης έχουμε και λαϊκά συμβούλια με λαϊκή αυτο-διεύθυνση. Παράλληλα. Τα οποία βέβαια όλα αυτά συσκοτίζονται και συγκαλύπτονται από τις κυρίαρχες εκδοχές της πολιτικής, που είναι κρατικο-κεντρικές, εθνο-κεντρικές κ.ο.κ., αλλά συνυπάρχουν σε όλες τις νεότερες χώρες μέχρι σήμερα. Άρα δεν είναι προφανώς κάτι που ξεπήδησε από τους Ζαπατίστας και μετά, είναι μια συνθήκη που συνοδεύει τις κυρίαρχες μορφές της νεωτερικής εποχής ουσιαστικά από την γέννηση τους.

Τι χαρακτηριστικό έχει αυτή η ετεροπολιτική, η οποία, όπως είπα, έχει ένα πιο δημοκρατικό χαρακτήρα, προσβλέπει στην εμβάθυνση της ισότητας, της ελευθερίας, της δικαιοσύνης κ.ο.κ.; Το χαρακτηριστικό είναι ότι καταρχάς ξεπερνάει κάποιες παραδοσιακές διακρίσεις-διαχωρισμούς στη σύγχρονη πολιτική, ανάμεσα, για παράδειγμα, στην πολιτική της αντίθεσης, στην αντιπολίτευση, την αντίσταση και την πολιτική της πρότασης, την πολιτική της δημιουργίας. Κάνει και τα δύο. Ξεπερνάει, τέλος πάντων, θολώνει τους διαχωρισμούς ανάμεσα στην επανάσταση και την μεταρρύθμιση. Συνδυάζει οργάνωση και αντιπροσώπευση με συμμετοχή από τη βάση. Και συνδυάζει την ουτοπική επιθυμία με πραγματιστικά μέτρα και παρεμβάσεις εδώ και τώρα. Εν γένει, μπορούμε να πούμε οτι έχουμε μια συνύφανση αυτού που ονομάζουμε προεικονιστικές κοινωνικές πρακτικές, οι οποίες δημιουργούν ένα άλλο μέλλον, μια άλλη κοινωνία εδώ και τώρα με τη δημιουργία θεσμών αντι-εξουσίας, δηλαδή συλλογικής δύναμης που μπορεί να προβάλλει αντίσταση και να επηρεάσει τους κυρίαρχους θεσμούς, με την επιδίωξη κρατικών μεταρρυθμίσεων με τη παρέμβαση στους υπάρχοντες θεσμούς.

Επίσης, αυτή η ετεροπολιτική έχει το χαρακτηριστικό ότι χτίζει άλλες κοινότητες εδώ και τώρα και άλλες κοινωνικές σχέσεις. Αλλά δεν το κάνει με έναν αυτο-αναφορικό τρόπο, κλεισμένη στον εαυτό της, αλλά απευθυνόμενη και στην ευρύτερη κοινωνία. Με δύο λόγια θα μπορούσαμε να πούμε, εκτός από αυτούς τους διαχωρισμούς που είπα ότι ξεπερνάει, ότι ενσωματώνει τον πραγματισμό στο όραμα. Και αυτό...αυτά είναι χαρακτηριστικά που μπορούμε να δούμε από τους Ζαπατίστας μέχρι και τα κινήματα του '11, αν κάνουμε μια πιο συγκεκριμένη ανάλυση, την οποία προσπαθώ και κάνω σε αυτή την μελέτη για να το τεκμηριώσω. Επίσης, βασικό χαρακτηριστικό αυτής της άλλης πολιτικής είναι οτι διέπεται από ορισμένες αξίες, ένα διαφορετικό ήθος και μια διαφορετική συναισθηματικότητα, που χαρακτηρίζονται από την ανεκτικότητα, τον πλουραλισμό, τη διάθεση για σύνθεση, την υβριδικότητα, οριζοντιότητα, δημιουργικότητα, αναστοχαστικότητα, την αποφυγή του δογματισμού, τον πραγματισμό που ανέφερα, την ποικιλομορφία, μια ειρωνική και παιγνιώδη διάθεση ενίοτε, την έμφαση δε στα τελευταία χρόνια στον φεμινισμό, όπως οι

ίδιες που συμμετέχουν στα φεμινιστικά κινήματα τον αντιλαμβάνονται, την αλληλεγγύη και την φροντίδα, τη μέριμνα για τη γη.

Η σύνδεση με τα κοινά την οποία επιχειρώ να κάνω και σε αυτή τη μελέτη, και στη μελέτη γύρω από τα κοινά πιο συγκεκριμένα, βασίζεται στο γεγονός ότι ένα πολύ κρίσιμο χαρακτηριστικό αυτής της άλλης πολιτικής είναι ότι προσπαθεί να αναπτύξει αυτά τα κοινά της πολιτικής -την πολιτική ως κοινό που ανέφερε πριν ο κος Τάκης- δηλαδή να μετασχηματίσει την πολιτική σε μια δραστηριότητα των απλών ανθρώπων μέσα στην καθημερινή τους ζωή. Από τους δρόμους, την εργασία, μες το σχολείο. Και σε μια πρακτική διακυβέρνησης, η οποία προσπαθεί να ικανοποιήσει κοινωνικές ανάγκες όλων και να προαγάγει, να προωθήσει οικονομίες της φροντίδας, της βιωσιμότητας, του μοιράσματος και της αλληλεγγύης.

Κι ένα τελευταίο χαρακτηριστικό, που «κολλάει» με τις δουλειές που κάνουνε στο P2P Lab και άλλοι, είναι ο συνδυασμός της τοπικότητας που έχει αυτή η πολιτική με τον διεθνή ή παγκόσμιο χαρακτήρα. Αυτό το βλέπουμε και στους Ζαπατίστας, αλλά το είδαμε και στα κινήματα του '11, πως η αναφορά σε συγκεκριμένους στόχους και σε συγκεκριμένα εθνικά [ζητήματα] συνδυαζόταν με ένα παγκόσμιο άπλωμα και μια παγκόσμια αναφορά. Τώρα, τα βασικά ζητήματα που θέτω γύρω από αυτή την άλλη πολιτική, την οποία ασπάζομαι και γι' αυτό προσπαθώ να την αναδείξω θεωρητικά, να την επεξεργαστώ, κοκ, παίρνοντας μέρος σε μια συζήτηση που έχει ξεκινήσει από άλλους, είναι τα στρατηγικά ζητήματα.

Γιατί γνωρίζουμε ότι αυτή η άλλη πολιτική υπάρχει, ότι την ασπάζεται αρκετός κόσμος, άρα και έχει προσπαθήσει να την εφαρμόσει σε όλο τον πλανήτη στην πραγματικότητα, αλλά γνωρίζουμε ότι δεν είναι η κυρίαρχη. Και αυτό είναι το ερώτημα που με απασχολεί: πως αυτή η άλλη πολιτική θα μπορέσει να γίνει ηγεμονική, αποφεύγοντας όμως τις παγίδες των καθιερωμένων πολιτικών της ηγεμονίας για τις οποίες σύντομα θα μιλήσω. Κι εδώ λοιπόν προσπαθώ να κατεργαστώ και να συνομιλήσω με τον στρατηγικό στοχασμό ορισμένων σύγχρονων θεωρητικών, οι οποίοι καταπιάστηκαν με αυτό το ζήτημα: ποιά στρατηγική σήμερα για τον κοινωνικό μετασχηματισμό; Μεταξύ άλλων, εκτός από τους Hardt και Negri, είναι ο Erik Olin Wright και διάφοροι άλλοι λιγότερο γνωστοί. Αυτό που βλέπουμε σε αυτό τον στοχασμό, με το οποίο κι εγώ συμφωνώ, είναι ορισμένα σημεία σύγκλισης. Ένα βασικό και τώρα έχω πάει στο ζήτημα *ποιά στρατηγική για την ετεροπολιτική...* εδώ θα βάλω και τη δουλειά του Κωστάκη και του Bauwens που είναι στο «Μανιφέστο», θεωρώ ότι η στρατηγική την οποία περιγράφουν συγκλίνει με αυτή που θα περιγράψω τώρα.

Καταρχάς, το πρώτο σημείο αυτής της στρατηγικής είναι η επιδίωξη της σύνθεσης αυτού που οι Hardt και Negri λένε «τα τρία πρόσωπα του Ιανού»...Συναντάμε συχνά αυτή τη διάκριση ανάμεσα στην εξέγερση και τις αντιστάσεις, και από την άλλη, την επινόηση νέων θεσμών, νέων κοινωνικών σχέσεων εδώ και τώρα. Και το τρίτο, τον μετασχηματισμό ή τη μεταρρύθμιση των κυρίαρχων θεσμών μέσα στο κράτος και διαμέσω του κράτους. Αυτό λοιπόν που προτείνουν αυτοί οι στοχαστές, και αν έχω καταλάβει καλά αυτό προτείνετε και εσείς, είναι ότι χρειάζονται και τα τρία. Άρα, μια έμφαση στη σύνθεση των τριών στρατηγικών αντιλήψεων, και όχι μια λογική που λέει ότι θα πρέπει να προκρίνουμε τη μία έναντι της άλλης γιατί είναι πιο αποτελεσματική, κοκ. Πρώτα η εξέγερση για παράδειγμα, ή πρώτα κρατική μεταρρύθμιση, ή πρώτα χτίζουμε άλλους θεσμούς εδώ και τώρα και δεν

ασχολούμαστε με όλα τα υπόλοιπα. Η βασική στρατηγική πρόταση εδώ είναι και τα τρία. Κι εδώ θα δούμε ποιος και πώς τα κάνει αυτά και τα τρία βέβαια, γιατί δεν μπορούν τα ίδια άτομα να κάνουν, συνήθως, ταυτόχρονα και τα τρία, είναι αρκετά δύσκολο, εκτός αν είναι και οι ίδιοι, τα ίδια αυτά πρόσωπα, πρόσωπα του Ιανού ή ο Ιανός. Λοιπόν, το δεύτερο στρατηγικό σημείο, όμως, είναι ότι η έμφαση ανάμεσα στις τρεις αυτές πτυχές της στρατηγικής που είναι η επιμονή στην νέα κοινωνική δημιουργία εδώ και τώρα και στο χτίσιμο συλλογικών αντι-εξουσιών. Και αυτό υποστηρίζουν πολύ αναλυτικά και οι Hardt και Negri και ο Erik Olin Wright στο βιβλίο του για τον σοσιαλισμό στον 21ο αιώνα. Που είναι πολύ ενδιαφέρον κατά τη γνώμη μου. Και λένε ότι αυτό είναι, αυτή η έμφαση στη κοινωνική δημιουργία εδώ και τώρα, στο να χτίσουμε τον άλλο κόσμο εδώ και τώρα και να δημιουργήσουμε, να συγκροτήσουμε πόλους κοινωνικής ισχύος, είναι ένα προϊόν ιστορικών μαθημάτων του 20ου αιώνα. Γιατί λένε ότι οι στρατηγικές που έδιναν έμφαση είτε στην επανάσταση είτε στην μεταρρύθμιση μέσω του κράτους αποτύχανε, γιατί δεν είχαν αυτή την άλλη υποδομή μιας κινητοποιημένης κοινωνίας που έχει αρχίσει να δημιουργεί τους άλλους θεσμούς και που έχει δημιουργήσει αυτούς τους πόλους κοινωνικής εξουσίας, και επειδή δεν υπήρχαν αυτά δεν μπορούσαν να λεχθούν ούτε επαναστατικές κυβερνήσεις ούτε φυσικά μεταρρυθμιστικές κυβερνήσεις. Με αποτέλεσμα οι μεταρρυθμιστικές κυβερνήσεις να αφομοιώνονται στο υπάρχον σύστημα γιατί δεν υπήρχε αυτή η κοινωνική κινητοποίηση, ο έλεγχος κοκ., ενώ οι επαναστατικές συχνά γίνονται αυταρχικές γιατί δεν υπήρχε πάλι ο κοινωνικός έλεγχος. Άρα αυτό είναι ένα βασικό σημείο της στρατηγικής σκέψης αυτών των στοχαστών που βρίσκονται πολύ κοντά στην ετεροπολιτική.

Κι εδώ τώρα η δικιά μου παρέμβαση, αν θέλετε, είναι ότι η στρατηγική σκέψη [και] ο στρατηγικός προσανατολισμός όπως διαγράφεται σ' αυτές τις ιδέες, έχουνε δύο σημαντικά ελλείμματα. Στα οποία, κατά τη γνώμη μου, πρέπει να γίνει δουλειά, και αυτό είναι που θα προτείνω ως δύο θέματα προς συζήτηση κι έχω διατυπώσει κάποιες σκέψεις γύρω από αυτά με τις οποίες και θα κλείσω. Το πρώτο είναι ότι πολύ συχνά σε αυτές τις αναλύσεις δεν γίνεται κατανοητό, ξεκάθαρα, ούτε στη δουλειά των Hardt και Negri, ούτε στον Erik Olin Wright, ούτε σε άλλους όπως ο De Angelis, για παράδειγμα, που έχουν αναπτύξει τέτοιες σκέψεις από την σκοπιά των κοινών, ότι αυτό που λένε νέα κοινωνική δημιουργία ή νέα κοινωνική θέσμιση, αν θέλετε να το πούμε με αυτό το τρόπο, είναι πολιτική. Και έχει σημασία αυτό, δεν είναι ακαδημαϊκό το ζήτημα, να πούμε γιατί αυτό είναι πολιτικό ή δεν είναι. Και αυτή η εργασία είναι πολιτική, για να μην πω κατεξοχήν πολιτική, γιατί συνειδητά δημιουργεί άλλες κοινωνικές σχέσεις, παρεμβαίνει στις υπάρχουσες για να δημιουργήσει κάτι άλλο.

Αν δεν το κατανοήσουμε αυτό, υπάρχει μια λογική να την αφήσουμε σ' έναν αυθορμητισμό ή να μην κάνουμε και μια πιο κλασσική πολιτική εργασία του τύπου να θέλουμε συνειδητά να διαμορφώσουμε άλλες αντιλήψεις και άλλες υποκειμενικότητες. Και γι' αυτό, κατά τη γνώμη μου, όποιες νέες πρωτοβουλίες, νέα εγχειρήματα που φαίνονται ότι πάνε σε μια κατεύθυνση, ότι χτίζουν ένα καινούργιο κόσμο, είναι πάρα πολύ ευάλωτα στις επιρροές του ηγεμονικού συστήματος. Δηλαδή, ας το δούμε συγκεκριμένα και στα ψηφιακά κοινά, όσοι ασχολούνται με αυτά πόσο επηρεασμένοι είναι από μία λογική επιχειρηματικότητας, ας πούμε νεοφιλελευθερισμού. Και αν δεν είναι, πόση διάθεση έχουν αυτό το οποίο κάνουνε - όχι μόνο όσον αφορά τα ψηφιακά κοινά, μπορεί να είναι η διαχείριση του νερού σε μια

κοινότητα- πόση διάθεση έχουν αυτό που κάνουν να το συνδέσουν με μια ευρύτερη αντίληψη μετασχηματισμού. Αν δεν γίνουν αυτές οι συνδέσεις, και αυτό είναι πολιτική δουλειά, και αν δεν γίνουν παρεμβάσεις στο επίπεδο της υποκειμενικότητας -που είναι τεράστιο ζήτημα τι τύπου παρεμβάσεις, σε καμία περίπτωση δεν θέλουμε κατήχηση- διδασκαλία από κάποιους άλλους κτλ.- αν δεν γίνει όμως αυτή η δουλειά με την αλλαγή του κοινού νου, που είναι κατεξοχήν πολιτική εργασία και ανήκει σε αυτό που ο Gramsci ονομάζει «πολιτική της ηγεμονίας», νομίζω ότι το να αφεθούμε σε ένα κοινωνικό αυθορμητισμό που δημιουργεί το καινούργιο στη σημερινή κατάσταση, όπου είναι τόσο διάχυτη η κυριαρχία του νεοφιλελευθερισμού σε επίπεδο υποκειμενικότητας, θα κάνει πάρα πολύ δύσκολη αυτή τη σύγκλιση και την ενδυνάμωση των νέων εγχειρημάτων της κοινωνικής δημιουργίας και πολύ δύσκολα θα τα πάει σε αυτή την κατεύθυνση των κοινών.

Και το δεύτερο μεγάλο στρατηγικό ζήτημα-έλλειμμα σε αυτές τις σκέψεις σήμερα είναι το θέμα της συγκρότησης ενός συλλογικού υποκειμένου, το οποίο θα κάνει αυτή τη δουλειά, τη δουλειά για μια νέα κοινωνική δημιουργία, αλλά θα έχει κάποια συνειδητά πολιτικά χαρακτηριστικά ώστε να μπορέσει να φέρει και τη ρήξη με τον καπιταλισμό και θα μπορέσει να συναθροίσει αυτές τις διάφορες πρωτοβουλίες για να δημιουργήσει μια ευρύτερη διαδικασία κοινωνικής αλλαγής. Και εδώ, σε αυτό το σημείο, στο θέμα της συγκρότησης του πολιτικού υποκειμένου, που δεν υφίσταται σήμερα, και αυτό που υφίσταται είναι ένας πολύ μεγάλος κατακερματισμός, εξατομίκευση, μια διασπορά αντιστάσεων, αλλά όχι το υποκείμενο που παλιά θέλησε ο μαρξισμός να είναι το προλεταριάτο, δεν υπάρχει κάτι τέτοιο σήμερα συγκροτημένο. Αυτό είναι το μεγάλο ζήτημα στρατηγικής και πολλοί έντιμοι αναλυτές, όπως ο Erik Olin Wright, αφού διατυπώνει τη στρατηγική ανάλυση που κάνει για αυτό το ζήτημα, καταλήγει να πει «ναι, αλλά το κύριο είναι ότι θέλουμε ένα συλλογικό υποκείμενο που θα πραγματοποιεί αυτή τη στρατηγική και θα προωθεί το κοινωνικό μετασχηματισμό. Και δεν το έχουμε. Και πρέπει να το δημιουργήσουμε. Και λέει: πώς; Δεν ξέρω, λέει. Και το ίδιο, υπάρχει η ίδια αυτή φράση 'δεν ξέρω' και στον De Angelis, αφού έχει πει έναν σωρό άλλα πράγματα για το πως θα οδηγηθούμε στον κοινωνικό μετασχηματισμό και στα κοινά.

Χωρίς ένα τέτοιο συλλογικό υποκείμενο που θα προωθεί αυτές τις διαδικασίες της αλλαγής, είναι πάρα πολύ δύσκολο να επέλθει ένας κοινωνικός μετασχηματισμός σε αυτή την κατεύθυνση. Κι εδώ -σε τρία λεπτά θα τελειώσω- θεωρώ ότι έχουμε να μάθουμε πολλά, να τα βάλουμε στην συζήτηση τουλάχιστον και να τα σκεφτούμε, πολλά από τη στρατηγική σκέψη του Γκράμσι και μετα-γκραμισιανών όπως ο Laclau και η Mouffe γύρω από την έννοια της ηγεμονίας. Γιατί η ηγεμονία είναι μια στρατηγική, η οποία συνδέεται με τις άλλες δύο όπως θα εξηγήσω, αλλά έχει στόχο ρητό να δημιουργήσει αυτή τη συλλογική βούληση, τη λαϊκή βούληση, τη νέα λαϊκή βούληση, όπως λέει ο Γκράμσι, που δεν υπάρχει. Στην περίπτωση του Γκράμσι, η ηγεμονία είναι μια στρατηγική αγώνα για την εξουσία με δύο επίκεντρα. Το πρώτο είναι η άρθρωση μιας νέας ανταγωνιστικής λαϊκής βούλησης. Και το δεύτερο είναι η συγκρότηση μιας πολιτικής οργάνωσης, που γνωρίζουμε ότι για τον Γκράμσι είναι το κόμμα. Κι εγώ δεν θέλω το κόμμα σήμερα, άρα εδώ τίθεται το ερώτημα: ποια άλλη οργάνωση; Χρειάζεται λοιπόν μια άλλη στρατευμένη πολιτική οργάνωση, η οποία θα εκφράζει αυτή την ανταγωνιστική λαϊκή βούληση, θα την ενδυναμώνει, και βέβαια στην

περίπτωση του Γκράμσι, θα την καθοδηγεί. Και αυτό ήταν το κόμμα στην περίπτωση του. Η οργάνωση θα είναι ο ηγεμόνας που θα κατευθύνει το μπλοκ των λαϊκών δυνάμεων.

Τώρα, εάν μπούμε στις λεπτομέρειες του πως σκέφτονται την ηγεμονία, νομίζω ότι μπορούμε να βρούμε μερικές απαντήσεις σε αυτό το ερώτημα, πώς σήμερα συγκροτούμε μια νέα λαϊκή βούληση. Ο Γκράμσι λέει, για παράδειγμα, ότι ένα βασικό στοιχείο για αυτή τη νέα κοινωνική βούληση είναι η παρέμβαση στον κοινό νου. Η οποία παρέμβαση στον κοινό νου για τον Γκράμσι μπορεί να είναι ότι το κόμμα κάνει πολιτιστικά κέντρα σε κάθε γειτονιά και να διαδίδει ιδέες του μαρξισμού -δεν είναι κακό αυτό, δεν το λέω υποτιμητικά- σήμερα μπορεί να είναι βίντεο στο youtube που παρουσιάζουν έναν άλλο κόσμο. Άρα δεν είναι δεδομένο το πώς και τι, αλλά αυτή η αναμόρφωση, η συνομιλία με το κοινό νου και η προσπάθεια αναμόρφωσης του -όπως λέει ο Γκράμσι, πατάμε στα προοδευτικά στοιχεία που ήδη υπάρχουν για να ασκήσουμε κριτική στα οπισθοδρομικά και να ενδυναμώσουμε, να αναπτύξουμε περαιτέρω τα προοδευτικά αυτά στοιχεία που είναι ήδη υπαρκτά. Και με αυτό τον τρόπο μπορείς να συνομιλήσεις με ευρύτερα κοινωνικά στρώματα. Και να οδηγηθείς να δημιουργήσεις [και] να συγκροτήσεις μια νέα συλλογική βούληση, ένα νέο όραμα και μια νέα επιθυμία για κοινωνική αλλαγή, η οποία θα φέρει κοντά διαφορετικές υποτελείς τάξεις και όχι μία μόνον -αυτό είναι βασικό, επίσης, στοιχείο της ηγεμονίας: πλατιά κοινωνική συμπαράταξη, άρα η παρέμβαση στον κοινό νου δεν αφορά [μονάχα] ένα κοινωνικό στρώμα, αλλά αφορά ένα ευρύτερο κοινωνικό μήνυμα, αν θέλετε, των απλών κοινωνικών στρωμάτων που βρίσκονται σε υποτελή θέση ή θα είχαν διάθεση, υπό κάποιους όρους, για ριζική κοινωνική αλλαγή.

Εδώ λοιπόν γίνεται η εργασία της διανοητικής και ηθικής μεταρρύθμισης, όπως την ονομάζει, η οποία συνομιλεί με τον κοινό νου και τον ανακατασκευάζει. Για τους Laclau και Mouffe, το βασικό στοιχείο για να δημιουργήσουμε μια νέα συλλογική ταυτότητα είναι να συγκροτήσουμε, όπως λένε, «αλυσίδες ισοδυναμίας» ανάμεσα σε διάφορα υπαρκτά κοινωνικά αιτήματα, να τα φέρουμε αυτά κοντά και να τα ενώσουμε γύρω από αυτό που ονομάζουν «κενά σημαίνοντα». Σημαίνοντα, δηλαδή, τα οποία είναι αρκετά αφηρημένα ώστε να μπορούν να συνενώσουν αυτά τα διαφορετικά αιτήματα, και αυτή η συνένωση θα γίνει με βάση τη κοινή αντιπαράθεση στο status quo.

Και μπορούμε να δούμε την έννοια των κοινών ως ένα τέτοιο κενό σημαίνον. Όχι τελείως κενό, αν θέλουμε να έχουμε μια κατεύθυνση, μια κάποια έστω πυξίδα για την κοινωνική αλλαγή, τα κοινά, συλλογικά αγαθά, συλλογική αυτο-διαχείριση, ισότητα, δικαιοσύνη, βιωσιμότητα, ανοικτότητα, πλουραλισμός. Ναι αυτά, όπως καταλαβαίνετε, είναι αρκετά γενικά και τα ίδια, και μπορούν να παίζουν αυτό τον συναρθρωτικό ρόλο, και γι' αυτό και ασχολήθηκα με το ζήτημα και με το σημαίνον των κοινών.

Τώρα, και μ' αυτά κλείνω, η κλασική στρατηγική της ηγεμονίας έχει ακόμα, εκτός από αυτά τα γενικά που σας είπα, τρεις βασικούς άξονες. Ηγεμονία σημαίνει ηγεσία, μια οργάνωση η οποία θα ηγείται του κοινωνικού μετασχηματισμού και της λαϊκής βούλησης, την οποία θα συναρθρώνει αλλά και θα δημιουργεί εν μέρει. Έχει ενότητα, γι' αυτό λέγανε λαϊκή ενότητα, κτλ., αυτά τα υποτελή στρώματα θα συνενωθούν ως ένας λαός απέναντι στο κατεστημένο. Και έχει και αντιπροσώπευση. Δηλαδή το κόμμα για τον Γκράμσι είναι ο φορέας, είναι ο συλλογικός εκπρόσωπος αυτών των υποτελών στρωμάτων. Τα ίδια αυτά

χαρακτηριστικά με άλλους όρους τα βρίσκουμε και στους Laclau και Mouffe. Βασικά στοιχεία της ηγεμονίας είναι η ενότητα, ηγεσία, αντιπροσώπευση. Εγώ νομίζω ότι αυτά χρειάζονται και σήμερα, αλλά πρέπει να σκεφτούμε και να τα πράξουμε διαφορετικά. Και σε μια τέτοια προσπάθεια να δούμε πώς, τι άλλου τύπου ενότητα μπορούμε να έχουμε, που να μην είναι ομογενοποίηση, τι άλλου τύπου ηγεσία μπορούμε να έχουμε που να μην είναι κάθετη, ιεραρχική, και τι άλλου τύπου αντιπροσώπευση μπορούμε να έχουμε που και αυτή να μην γίνεται υποκατάσταση η καθοδήγηση. Μπορούμε να πάρουμε ιδέες από τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα, και κάναμε μια προσπάθεια, δεν μπορώ να μπω σε λεπτομέρειες, να ξανα-σκεφτούμε αυτές τις πρακτικές και αυτές τις διαστάσεις της ηγεμονίας με βάση την δράση των σύγχρονων κοινωνικών κινήματων. Το παράδειγμα που έχω είναι το «Κίνησε Έμε» [15-M], δηλαδή το Κίνημα της 15ης Μαΐου [2011], ή αλλιώς ευρύτερα σ' εμάς γνωστό ως οι Ισπανοί αγανακτισμένοι. Υπάρχει ενότητα, αλλά βασικό στοιχείο αυτής της ενότητας είναι η αποδοχή του πλουραλισμού, της διαφορετικότητας και ο πραγματισμός. Άρα έχουμε άλλου τύπου ενότητα, η οποία δεν είναι ομογενοποιητική. Υπάρχει ηγεσία, το κίνημα αυτό ήθελε να ωθήσει την ισπανική κοινωνία σε μια κατεύθυνση αλλαγής, αλλά είναι μια συλλογική ηγεσία, είναι συνειδητά μια ηγεσία που ανοίγεται στη συμμετοχή και όπου εμφανίζονται σχέσεις εξουσίας ή κάποιες ιεραρχικές δομές προσπαθεί να τις καταλείψει ευρύτερα και να απομακρύνει τον κίνδυνο παγίωσης κάπως προσωπο-κεντρικών και ολιγαρχικών τάσεων μέσα σε αυτή την διαδικασία κοινωνικής παρέμβασης.

Και υπάρχει εκπροσώπηση. Αν δείτε από τα πρώτα μανιφέστα του κινήματος αυτού, λένε «είμαστε απλοί πολίτες», «είμαστε ο λαός ο ισπανικός», το ίδιο έλεγαν και οι Αγανακτισμένοι στο Σύνταγμα, «είμαστε ο λαός». Αυτό είναι μια πρόταση που εκπροσωπεί. Εμφανίζεται αυτό το κίνημα να εκπροσωπεί το σύνολο, χωρίς να είναι το σύνολο. Πόσοι ήταν στο Σύνταγμα; Λέγανε «εμείς είμαστε ο λαός που έχουμε έρθει εδώ». Είναι μια κλασσική πρόταση εκπροσώπησης, με τον ίδιο τρόπο που ο Ανδρέας Παπανδρέου έβγαине και έλεγε «ο ελληνικός λαός»...εντάξει, εκεί δεν υπήρχε Ανδρέας Παπανδρέου, αλλά ήταν τρεις-τέσσερις χιλιάδες, πέντε χιλιάδες στην καλύτερη περίπτωση που λέγαν «είμαστε ο λαός». Τι διαφορά όμως έχει αυτή η εκπροσώπηση; Ότι δημιουργεί δομές, με τις οποίες μπορεί δυνάμει όποιος και όποια θέλει να γίνει μέρος αυτού του συλλογικού εκπροσώπου. Η διαφορά, κατά τη γνώμη μου, ποιοτική διαφορά σε σχέση με την εκπροσώπηση τύπου Παπανδρέου είναι τεράστια. Και με την εκπροσώπηση τη συμβατική που έχουμε στο κοινοβούλιο αυτή τη στιγμή -κι εκεί πολιτική αντιπροσώπευση έχουμε- μιλάνε όλοι οι βουλευτές στο όνομα του ελληνικού λαού ή έστω της δικιάς τους πελατείας, αλλά μιλάν στο όνομα κάποιων άλλων. Έτσι κι εδώ έχουμε κινήματα που μιλάνε στο όνομα άλλων με δομές όμως που επιτρέπουν σ' αυτούς τους άλλους και άλλες να μπουνε μέσα σε αυτή τη διαδικασία. Και νομίζω αυτό είναι μια τεράστα διαφορά.

Τώρα, από εκεί και πέρα -θα τελειώσω βασικά εδώ- παραμένει το ζήτημα -και δεν λύνεται αυτό με όσα είπα, σε καμία περίπτωση δεν λύνεται, απλώς λίγο προσπάθησα να προχωρήσω τη συζήτηση γύρω απ' αυτά τα θέματα- παραμένει το θέμα της οργάνωσης. Γιατί είδαμε ότι αυτά τα κινήματα, και στα καθ' ημάς, είχαν ένα χρονικό όριο και μια περιορισμένη επίδραση. Το χρονικό όριο των κοινωνικών κινήματων αυτού του τύπου είναι δεδομένο. Δεν υπάρχει δυνατότητα για τέτοιες κινητοποιήσεις που αναλώνουν τόση ενέργεια σε βάθος χρόνου. Άρα χρειαζόμαστε άλλες δομές, άλλες θεσμούς σίγουρα. Αυτές οι άλλες δομές και οι άλλοι

θεσμοί θα πρέπει να είναι η διαφορετική οργάνωση. Κι εδώ μπαίνω σε μια συζήτηση του παραδείγματος ή της πρότασης του δημοτισμού και στην Ισπανία και στην Ιταλία. Στην Ισπανία δημιούργησαν αυτές τις πλατφόρμες πολιτών, που είχανε μια λογική εναλλαγής στην εξουσία, κατανεμημένη εξουσία, φεμινιστική ηγεσία, διάφορα χαρακτηριστικά του άλλου τύπου ενότητα, άλλου τύπου αντιπροσώπευση και άλλου τύπου ηγεσία, πιο συμμετοχικές με εναλλαγές κοκ. με ένα άνοιγμα στη κοινωνία. Και στην Ισπανία συμβαίνει αυτό με τα όρια και τα προβλήματα που είχε, και τα οποία προσπαθώ να τα συζητήσω, γιατί αυτή η προσπάθεια έχει οδηγήσει σε μεγάλο βαθμό σε αποτυχία, όχι πλήρη, αλλά δεν προχώρησε με τον τρόπο που οραματίζονταν. Και από την άλλη, το ιταλικό παράδειγμα, πάλι εδώ στο θέμα οργάνωση και ηγεμονία. Στην Ιταλία αυτό το ενδιαφέρον που βρήκαμε -και θα το πω γιατί δεν είναι εδώ ο συνάδελφος-συνεργάτης που ασχολήθηκε με την ιταλική περίπτωση- είναι ότι έχουμε μια μορφή αντίληψης για να παρέμβουμε στον δήμο για να αλλάξουμε τη κοινωνία με μια ηγεμονική ή αντι-ηγεμονική αντίληψη, αλλά όχι δημιουργώντας πλατφόρμες για να πάρουμε εμείς οι ίδιοι την εξουσία στον Δήμο. Κάνοντας το εξής: έχουμε συλλογικοί που λειτουργούν σε χώρους μέσα στις πόλεις, όπως το Asilo Filangieri για παράδειγμα, δημιουργούν και άλλους θεσμούς, άλλες κοινωνικές σχέσεις εδώ και τώρα, κοκ. Άρα, έχουμε μια απεύθυνση σε όλη την πόλη και σε όλη την Ιταλία και διεθνώς στην πραγματικότητα όσο μπορούνε μέσα από δικτύωσεις.

Ταυτόχρονα, αυτό που κάνει η ηγεμονική πολιτική [είναι] να παρέμβει σε θεσμικό επίπεδο, αλλά όχι, όπως λέω ξανά, παίρνοντας την εξουσία στον δήμο, [αλλά] χρησιμοποιώντας νομικά εργαλεία για να το κάνουνε, όπως είναι οι διάφοροι κανονισμοί για τα κοινά. Είτε ο πιο θεσμικός Κανονισμός της Μπολόνια, είτε κάποιες ad hoc επινοήσεις, όπως ο Κανονισμός για τα Κοινά στην Νάπολι, που δεν έχει την ίδια θεσμική βάση, το ίδιο θεσμικό έρεισμα με τον άλλο κανονισμό. Με αυτούς τους κανονισμούς προσπαθούν να επηρεάσουν τον δήμο, και σε κάποιο βαθμό το κάνουνε, και ο δήμος εφαρμόζει άλλες πολιτικές, τις οποίες συντάσσουν [και] συγκροτούν αυτές οι συλλογικότητες. Έτσι παραχωρεί χώρους για τη συλλογική διαχείριση, παραχωρεί δομές κοκ. Και επέρχεται και μια θεσμική αλλαγή σε κάποιο βαθμό, αν θέλετε, παράλληλα με την νέα κοινωνική δημιουργία και την αντι-εξουσία, επέρχεται σε τοπικό επίπεδο σε σχέση με τους θεσμούς, αλλά χωρίς την ανάληψη της διοίκησης μέσα σε αυτούς τους θεσμούς. Κι εδώ βέβαια, δεν μπορώ να κλείσω διαφορετικά, λέω είναι ερώτημα τι μπορεί να γίνει, πόσο αποδοτικά μπορούν να είναι όλα αυτά, πόσο μπροστά μπορούν να μας πάνε. Αλλά νομίζω ότι υπάρχουν κάποια μαθήματα, ιδέες, εναύσματα που μπορούμε να πάρουμε από την υπαρκτή πολιτική πράξη και πρωτοβουλίες τα τελευταία χρόνια για να σκεφτούμε αυτά τα βασικά ζητήματα μιας αντι-ηγεμονικής πολιτικής που είναι πώς δημιουργούμε μια νέα συλλογική βούληση, ένα νέο συλλογικό υποκείμενο και με τι μορφή οργάνωσης παρεμβαίνουμε. Ο δημοτισμός και στις δύο χώρες έκανε παρέμβαση και σε αυτό το επίπεδο: άλλου τύπου λόγο, απεύθυνση στη κοινωνία, προσπάθεια να παρέμβουμε στον κοινό νο, άλλου τύπου οργάνωση, προσπάθεια επίσης παρέμβασης στους θεσμούς και αλλαγής των θεσμών, και ταυτόχρονα δημιουργία νέων κοινωνικών σχέσεων και δομών εδώ και τώρα...νομίζω σημαντικές προσπάθειες. Αυτά. Κράτησα ακόμα περισσότερο απ' όσο είπα, αλλά επειδή ολοκληρώσαμε το γράψιμο το καλοκαίρι, είναι η πρώτη φορά που τα λέω και δεν είχα υπολογίσει το χρόνο.

Από το ακροατήριο: Ερωτήσεις δεχόμαστε;

A. Κιουπκιολής: Ποιός συντονίζει τώρα;...Θες εσύ;

Αιμιλία Βουλβούλη: Εντάξει, ΟΚ.

[...]

A. Βουλβούλη: Ωραία, οπότε μπορούμε να ξεκινήσουμε με τον επόμενο ομιλητή, τον Γιώργο Δαφέρμο, ο οποίος θα μας μιλήσει για κυβερνο-κοινοτιστές, ομότιμη παραγωγή και το πρότζεκτ μιας μετα-καπιταλιστικής μετάβασης.

Γιώργος Δαφέρμος: Δεν θα σας μιλήσω γι' αυτό, αλλά αυτός είναι ο τίτλος...Για κάτσε να ανοίξουμε και αυτό εδώ το μαραφέτι...Επίσης, είμαι λίγο περιπατητικός οπότε θα δυσκολευτώ να κάτσω για να σας μιλήσω, αλλά ευελπιστώ ότι δεν θα σας κουράσω πολύ, θα προσπαθήσω να μην μακρηγορώ. Ωραία, οπότε να πάω λίγο πιο εδώ για να μη με «χτυπάει» ο προτζέκτορας.

A. Βουλβούλη: Οπότε άνοιξε αυτή την οθόνη.

Γιώργος Μελισσουργός: Και κλείσε την άλλη.

Γ. Δαφέρμος: Δεν πρόλαβα να ξεκινήσω και άρχισα την αναστάτωση. Μ' άρεσε πολύ τις προάλλες που συζητούσαμε με τον Αλέξανδρο και είχαμε καταλήξει στο ότι πρέπει να ξεκινήσουμε από κάποια ερωτήματα. Το βασικό ερώτημα της δικής μου δουλειάς είναι τι είναι ενδιαφέρον στα ψηφιακά κοινά από μια πολιτική οπτική γωνία. Οι περισσότεροι από εμάς ξέρουμε ότι όταν λέμε commons αναφερόμαστε σε κάποιους διαμοιραζόμενους πόρους.

Τα commons προϋπάρχουνε, εκατονταετίες τώρα, μιλάμε για δάση, μιλάμε για παραλίες όπου όλοι μπορούμε να κάνουμε το μπάνιο μας, μιλάμε για βοσκοτόπια τα οποία είναι κοινοτικά και ο καθένας μπορεί να τα χρησιμοποιήσει για να θρέψει τα ζώα του. Τέλος πάντων, κάποια στιγμή στην αρχή της δεκαετίας του '90, αρχίσαμε να μιλάμε και για ψηφιακά κοινά, για κάποια νέα κοινά. Για να έχουμε και μια ιδέα για τι μιλάμε, ουσιαστικά μιλάμε για πράγματα όπως το Linux, σαν το Apache, ο οποίος είναι ο κυρίαρχος, αυτή την στιγμή, web server στον Ίντερνετ. Δηλαδή τον χρησιμοποιούμε ενώ δεν τον βλέπουμε στα περισσότερα σάϊτ που επισκεπτόμαστε στο Ίντερνετ. Μιλάμε για πράγματα όπως το Firefox. Μιλάμε για το Wordpress, δηλαδή για κάποια συστήματα ελέγχου περιεχομένου, όπως το σύστημα που αυτή τη στιγμή χρησιμοποιούμε για να διαχειριζόμαστε το σάϊτ των *Ετεροπολιτικών*. Μιλάμε για τη Βικιπαίδεια, την εγκυκλοπαίδεια. Μιλάμε όμως και για πράγματα τα οποία δεν είναι high-tech. Μιλάμε δηλαδή για μουσική η οποία διατίθεται υπό ελεύθερες άδειες. Εδώ βλέπουμε κάποια τραγούδια, τα οποία διατίθενται ελεύθερα στο Soundcloud. Μπορώ να τα κατεβάσω δηλαδή, να τα μιξάρω, να τα κάνω οτι θέλω. Μιλάμε για αντικείμενα που ανεβαίνουν σε αποθετήρια όπως το Thingiverse, τα οποία μπορούμε να τα εκτυπώσουμε σε τρισδιάστατη μορφή ελεύθερα γιατί ακριβώς διατίθενται και υπό ελεύθερες άδειες. Μιλάμε επίσης για ορισμένους τρισδιάστατους εκτυπωτές. Στην συγκεκριμένη περίπτωση, βλέπουμε έναν RepRap τρισδιάστατο εκτυπωτή, του οποίου, να το πούμε έτσι, οι σχεδιαστικές παράμετροι είναι ελεύθερες. Δηλαδή εγώ, ανά πάσα στιγμή, μπορώ να πιάσω να φτιάξω ένα τέτοιο πράγμα, να το πουλήσω, να σας το χαρίσω, να το κάνω οτι θέλω.

Μιλάμε για εργαλεία...αυτά είναι κάποια από τα πενήντα εργαλεία που ένα πρότζεκτ στην Αμερική, το λεγόμενο Open Source Ecology, θεωρεί ότι μπορούν να αναπαράγουνε ένα βιώσιμο πολιτισμό σε μικρή κλίμακα. Δηλαδή μπορούμε να φτιάξουμε μια μικρή δική μας οικο-κοινότητα χρησιμοποιώντας όλα αυτά τα εργαλεία. Μιλάμε για εναλλακτικά νομίσματα όπως το bitcoin. Αν δεν σας αρέσει το bitcoin, υπάρχουν και άλλα εναλλακτικά νομίσματα, όπως το eco. Το eco είναι ένα αναλλακτικό νόμισμα εντελώς διαφορετικό στη λογική από το bitcoin, το οποίο χρησιμοποιείται από περισσότερα από 40 τοπικά ανταλλακτικά δίκτυα στην Καταλονία και στην Ισπανία. Το IntegralCES είναι ουσιαστικά, να το πούμε έτσι, το σύστημα μέσω του οποίου μπορείς να διαχειρίζεσαι αυτά τα eco νομίσματα. Δηλαδή, να το πούμε έτσι, είναι παρεμφερές με το wallet του bitcoin.

Λοιπόν, αυτό όμως που διαφοροποιεί τα νέα ψηφιακά κοινά από τα παραδοσιακά κοινά, κατ'εμένα και κατά πολλούς άλλους αναλυτές, δεν είναι τόσο ότι είναι virtual. Όταν λέμε virtual, μιλάμε δηλαδή για το ότι η πρόσβαση σε αυτά γίνεται μέσω κάποιας ψηφιακής ηλεκτρονικής συσκευής. Δηλαδή, εγώ, για να έχω πρόσβαση στο Linux, χρειάζομαι έναν υπολογιστή, [ή] ένα κινητό τηλέφωνο, κάτι. Δεν μπορώ να το προσεγγίσω φυσικά. Ωστόσο, αυτό που κατ'εμέ διαφοροποιεί τα ψηφιακά κοινά από τα παραδοσιακά κοινά δεν είναι το virtual -δεν κάνουμε μεταφυσική εδώ- είναι ο τρόπος παραγωγής τους. Και αυτό εμφανίζεται από πολύ νωρίς. Ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του '90, ή για να σας το πω πιο προσωπικά: Η πρώτη μου επαφή με το Linux έγινε το 1995 μέσω κάποιων φίλων, οι οποίοι ήταν τεχνοφρική. Τα πρώτα δύο πράγματα που μου είπαν για το Linux, είναι ότι αυτό το πράγμα «σκίζει», είναι πολύ καλύτερο από τη Microsoft και θα τη διαλύσει, και ότι ο τρόπος που αυτό το πράγμα παράγεται είναι μια πραγματική αναρχία. Δεν υπάρχουν αφεντικά, δεν υπάρχουν μάνατζερ, ο καθένας κάνει το δικό του κομμάτι από το μετερίζι του, και όλο αυτό, ως δια μαγείας μπορείτε να πείτε, δουλεύει.

Οπότε, αυτό που είναι ενδιαφέρον για τα ψηφιακά κοινά είναι ότι απ'την αρχή η βιβλιογραφία που ασχολείται με τα digital commons μας λέει ότι είναι φορέας ανατρεπτικών δυνατοτήτων. Κι αυτό έγκειται στο μοντέλο παραγωγής τους, στο mode of production στα αγγλικά. Για να δούμε πού ακριβώς έγκειται αυτό, και να κάνουμε έτσι και μια ιστορική ανασκόπηση της βιβλιογραφίας. Ουσιαστικά, οι όροι αυτοί εμφανίζονται για πρώτη φορά στις αρχές του 2000. Ο Benkler είναι ένας Ισραηλινός-Αμερικανός καθηγητής Δικαίου στην Αμερική, ο οποίος το 2002 πρωτο-έγραψε για το Linux, μιλώντας για την ομότιμη παραγωγή ως έναν νέο τρόπο παραγωγής, ο οποίος αναδύεται στον κυβερνοχώρο, και ο οποίος διαφοροποιείται σημαντικά από το κυρίαρχο μοντέλο παραγωγής για δύο λόγους. Ο ένας είναι ότι αυτό το μοντέλο παραγωγής είναι αντι-ιεραρχικό: δεν βασίζεται σε μάνατζερ, ιεραρχίες διευθυντών, κτλ. Ο άλλος λόγος, για να δούμε εδώ τι έχω γράψει, είναι το κίνητρο αυτών που συμμετέχουν. Ότι πλέον αυτοί που συμμετέχουν δεν ωθούνται λόγω της οικονομικής απολαβής, αλλά, όπως μας λέει ο Benkler, υπάρχουν κάποια ηδονιστικά κίνητρα, κάποια δηλαδή κοινωνικά-ψυχολογικά κίνητρα. Θα μπορούσαμε να πούμε, με όρους του Μαρκούζε, ότι αυτή η μορφή παραγωγής είναι ορμώμενη από την αρχή της απόλαυσης και όχι από την αρχή της αποδοτικότητας.

Οπότε ουσιαστικά βλέπουμε από τις αρχές του 2000 ένα νέο discourse να αναδύεται, το οποίο έχει συγκεκριμένα concepts: commons, peer production, ομότιμη παραγωγή. Όπως σας

είπα, δεν είναι πρώτος ο Benkler που μίλησε για αυτά τα πράγματα. Ήδη από τη δεκαετία του '90 έχουμε θεωρητικούς, κυρίως από τον χώρο του software development, οι οποίοι μιλάνε για αυτά τα πράγματα. Ίσως το πιο γνωστό βιβλίο είναι ο *Καθεδρικός και η Αγορά, the Cathedral and the Bazaar* του Eric Raymond, το οποίο είναι βιβλίο του 1997, όπου ο Raymond, ένας χάκερ, είναι ο self-appointed ανθρωπολόγος της κοινότητας των χάκερς, ο οποίος ουσιαστικά αντιπαραβάλλει το μοντέλο ανάπτυξης του λειτουργικού συστήματος Linux με τον τρόπο παραγωγής στις εταιρείες αλλά και στις κοινότητες των χάκερς πριν το Ίντερνετ, δηλαδή πριν τη δεκαετία του '90, όπου πλέον τα κατανεμημένα δίκτυα είναι παντού. Οπότε ουσιαστικά ο Benkler είναι αυτός που εκλαϊκεύει αυτό το discourse ή, τέλοςπαντων, αυτό το discourse διανοίγεται σε ένα ερευνητικό πεδίο, το οποίο περνάει στην ακαδημία, έχει έτσι ένα μεγαλύτερο visibility. Δεν είναι πλέον κάτι το οποίο το γνωρίζουν μόνο οι χάκερς και το συζητάνε μόνο οι χάκερς στο πεδίο του software development, αλλά είναι κάτι με το οποίο οι οργανωσιακοί θεωρητικοί αρχίζουν να καταπιάνονται.

Ένα κομμάτι της δουλειάς μου έχει να κάνει με ένα πρότζεκτ, το οποίο δυστυχώς είναι πολύ άγνωστο στον κόσμο που ασχολείται με τα ψηφιακά commons. Μιλάμε για ένα πρότζεκτ το οποίο ξεκίνησε το 1999 έως το 2013...ουσιαστικά ήταν ένα πρότζεκτ που ξεκίνησε στην Γερμανία, αλλά έφερε κοντά ανθρώπους από πάρα πολλές χώρες. Ένας από τους συμμετέχοντες ήμουν κι εγώ. Και ουσιαστικά μιλάμε για ένα πρότζεκτ που αποτελούνταν από δύο mailing lists -ένα για τους αγγλόφωνους συμμετέχοντες κι ένα για τους γερμανόφωνους- μαζί με κάποια συνέδρια. Γύρω από αυτά τα συνέδρια και γύρω από αυτά τα mailing lists άρχισε να αρθρώνεται μια θεωρία, η οποία έγινε γνωστή στα μέσα της δεκαετίας του 2000, ήταν γνωστή ως η θεωρία του Oeikonux. Το Oeikonux, σε περίπτωση που θέλετε να καταλάβετε πως προέκυψε ως όνομα, είναι ένα portmanteau του economy και του Linux. Δηλαδή μια οικονομία βασισμένη στις αρχές του Linux...μην πειράζεις την παρουσίαση μου.

Γ. Μελισσουργός: Στο chat μας γράφουν κάτι.

Γ. Δαφέρμος: Δεν πειράζει, δεν μας ενδιαφέρει.

Γ. Μελισσουργός: Μπορεί να μην ακούγεσαι γιατί κάνεις βόλτες.

Γ. Δαφέρμος: Ναι; Με συγχωρείτε πάρα πολύ.

Ο λόγος που αναφέρω αυτό το πρότζεκτ είναι γιατί στα μέσα της δεκαετίας του 2000 ο διάλογος, [και] το discourse ήταν κάπως πολωμένο. Υπήρχαν κάποιοι οι οποίοι λέγανε το Linux και το μοντέλο παραγωγής του είναι κάτι το επαναστατικό, κάτι το οποίο θα αλλάξει τα πάντα, αλλά υπήρχαν και κάποιοι έτσι περισσότερο...Τέλος πάντων, όπως σας είπα, ο Benkler ήταν ουσιαστικά αυτός που έκανε αρκετά γνωστό αυτό το discourse γύρω από τα οφέλη των digital commons, γύρω από ένα νέο μοντέλο παραγωγής, το οποίο είναι πιο αποδοτικό, είναι δηλαδή πιο παραγωγικό, δεν έχει ιεραρχίες, βασίζεται σε διαφορετική μορφή κινήτρων, αλλά ουσιαστικά το Oeikonux ήταν αυτό που μας έδωσε μια διαλεκτική προσέγγιση. Η οποία διαλεκτική προσέγγιση, όπως θα δείτε παρακάτω στη παρουσίαση μου, είναι μαζί μας ακόμα και σήμερα.

Εδώ βλέπουμε μια φωτογραφία από το 1ο συνέδριο του Oekonux το 2001...Εδώ βλέπουμε μια ομιλία του Μισέλ Μπόουενς -ο οποίος ήταν κι αυτός μέλος του Oekonux- το 2002 στο Βερολίνο...

Όπως σας είπα, η μεγάλη συνεισφορά του Oekonux και ο λόγος που το αναφέρω ήταν γιατί για πρώτη φορά προσπάθησαν αυτοί οι άνθρωποι να προσεγγίσουν το θέμα των ψηφιακών κοινών από μια διαλεκτική οπτική γωνία. Τι σημαίνει αυτό; Αυτό σημαίνει ότι προσπάθησαν να αντιπαραβάλλουν κάποια χαρακτηριστικά των commons, τα οποία είναι, όπως τα λέμε, εγγενή -immanent- δηλαδή κάποια χαρακτηριστικά τα οποία ουσιαστικά υποστηρίζουν την ηγεμονία του κεφαλαίου, δεν είναι δηλαδή σε καμία περίπτωση ανατρεπτικά προς το κυρίαρχο σύστημα, με κάποια άλλα χαρακτηριστικά, τα οποία είναι υπερβατικά, υπερβαίνουν δηλαδή το κυρίαρχο οικονομικό σύστημα και μπορούν να αποτελέσουν την βάση ενός νέου μετα-καπιταλιστικού οικονομικού συστήματος...

Τα μέλη του Oekonux, φυσικά, ήταν εξοικειωμένα με τη θεωρία του Benkler, και δεν είναι και τυχαίο ότι από τα μέσα της δεκαετίας του 2000 οικειοποιήθηκαν και τις ίδιες έννοιες. Δηλαδή, υιοθέτησαν τον όρο της ομότιμης παραγωγής, της βασιζόμενης στα commons ομότιμης παραγωγής, αλλά η σκέψη τους ήταν ξεκάθαρα μαρξιστική. Δηλαδή από την οπτική γωνία του Oekonux, τα ψηφιακά κοινά εμφανίζονται σαν μια νέα παραγωγική δύναμη. Όπως επίσης και τα κατανομημένα δίκτυα. Και ακολουθώντας την μαρξιστική ανάλυση τους, κατέληξαν ότι θα φτάσει ένα σημείο στην οικονομική ανάπτυξη όπου αυτές οι νέες παραγωγικές δυνάμεις θα συγκρουστούν με τον υπάρχον. Δεν θα μπορούν πλέον να αναπτυχθούν στο πλαίσιο των υπάρχουσων ιδιοκτησιακών σχέσεων. Όπου, άρα, συγκρούονται με το υπάρχον σύστημα, κι έτσι μπορούν να αποτελέσουν το σπόρο για ένα νέο μοντέλο. Λίγο-πολύ αυτή η θεωρία έγινε κτήμα του P2P Foundation (P2PF).

Στα μέσα της δεκαετίας του 2000, αυτή η ανάλυση δεν ήταν φυσικά κτήμα μόνο του Oekonux. Πολλοί από τους συμμετέχοντες στο Oekonux οικειοποιήθηκαν αυτή την ανάλυση, όπως ο Μισέλ Μπόουενς, όπως ο Βασίλης Κωστάκης, οι οποίοι -δεν λέω ότι έκαναν copy-paste την ανάλυση- ουσιαστικά επηρεάστηκαν από μια ανάλυση, την αφομοίωσαν και την εμπλούτισαν. Στην περίπτωση του P2P Foundation, ουσιαστικά μιλάμε για μια Σχολή γύρω από τα commons, η οποία έχει συγκεκριμένες θέσεις και συγκεκριμένες στρατηγικές. Η βασική θέση του P2P Foundation είναι ότι η ομότιμη παραγωγή, όπως προείπαμε, δύναται να υπερβεί και να διαδεχθεί τον καπιταλισμό ως η βάση, ως ο πυρήνας μιας νέας μετα-καπιταλιστικής κοινωνίας.

Ωστόσο, δεν μιλάμε για μια σχολή θεωρητική, δηλαδή για μια σχολή αμιγώς επιστημονική. Πρώτα απ' όλα, η ανάλυση του P2P Foundation, είναι ξεκάθαρο, διαχωρίζει τους φίλους από τους εχθρούς τους. Ποιός είναι μαζί μας; Ποιός δεν είναι μαζί μας; Ακολουθώντας τον [Καρλ] Σμιτ, ο οποίος τα τελευταία χρόνια...αν ήταν εδώ ο Κιουπκιολής, τον γουστάρει πάρα πολύ γιατί και η Mouffe που του αρέσει, ασχολείται με τον Σμιτ. Τέλος πάντων, ο Σμιτ λέει, όποτε κάνουμε αυτό τον διαχωρισμό, όποτε δηλαδή εγώ διαχωρίζω τους φίλους από τους εχθρούς, κάνω πολιτική. Είτε το λέω έτσι είτε όχι. Αυτό που κάνω είναι ένας πολιτικός διαχωρισμός, είναι πολιτική. Οπότε αυτό που θέλω εδώ να τονίσω είναι ότι όλοι αυτοί οι θεωρητικοί δεν είναι απλώς κάποιοι επιστήμονες. Είναι και θιασώτες μιας μετα-καπιταλιστικής κοινωνίας. Είναι μια περίφημη θέση του Μαρξ πάνω στον Φόουερμαχ, ότι οι

φιλόσοφοι ως τώρα προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν τον κόσμο και όμως αυτό που έχει σημασία είναι να τον αλλάξουμε. Αυτό ακριβώς κάνουν και αυτοί οι θεωρητικοί. Δεν ερμηνεύουν μονάχα τον κόσμο, προσπαθούν να τον μετασχηματίσουν προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Οπότε η ανάλυση τους δεν είναι μονάχα μία ανάλυση. Είναι παράλληλα ιδεολογία και στρατηγική που ενώνει τους commoners και που δίνει κατεύθυνση στους αγώνες τους.

Για να δούμε έτσι εν τάχει κάποια από τα βασικά σημεία αυτής της ανάλυσης. Ουσιαστικά, η ανάλυση του P2P Foundation είναι μια ανάλυση του αντίκτυπου στην οικονομία των κατανομημένων δικτύων γενικότερα, και της ομότιμης παραγωγής πιο συγκεκριμένα. Ουσιαστικά, αυτή η ανάλυση καταλήγει στη διάσπαση της καπιταλιστικής τάξης σε φράξιες με αλληλο-συγκρουόμενα συμφέροντα. Κάποιες από τις φράξιες αυτές μπορούν να προσεταιριστούν τους commoners, μπορούν δηλαδή να αναπτύξουν μια συμμαχία με τους commoners, ενώ κάποιες άλλες είναι αδιάλλακτες και παραμένουν στην θέση του εχθρού. Η ανάλυση αυτή ξεκινάει με την τυπική εταιρεία λογισμικού ή τεχνολογίας, η οποία, όπως καταλαβαίνουμε, είναι κάποιιο άνθρωπο που πληρώνονται μισθούς, έχουν διευθυντές, έχουν deadlines, παράγουνε κάτι σε ένα συγκεκριμένο χώρο. Οπότε ουσιαστικά αυτή η μορφή παραγωγής βασίζεται σε αυτούς τους συγκεκριμένους ανθρώπους που δουλεύουν εκεί. Είναι δηλαδή ένα κλειστό παραγωγικό μοντέλο.

Η ανάλυση λοιπόν του P2P Foundation και των θεωρητικών της ομότιμης παραγωγής μας λέει ότι αυτό το μοντέλο είναι απαρχαιωμένο. Δεν μπορεί να ανταγωνιστεί εταιρείες που κάνουν αυτό το πράγμα: Εδώ βλέπουμε ένα...αυτό είναι ένα Lego. Ήταν μια πρωτοβουλία της εταιρείας που ξεκίνησε το 2004, δεν υπάρχει δυστυχώς πλέον, αν και παρόμοια προϊόντα υπάρχουν, το οποίο σου 'λεγε το εξής: πάρε αυτό το software, σχεδίασε στο σπίτι σου οτι προϊόν θες και μετά ανέβασέ το παλι στο σάϊτ της Lego, και μετά αυτό το προϊόν μπορείς να το αγοράσεις σαν ένα ολοκληρωμένο προϊόν. Δηλαδή, εγώ μπορούσα να σχεδιάσω στο σπίτι μου ένα προϊόν και μετά η εταιρεία να μου το πουλήσει αυτό το προϊόν. Και όχι μόνο σε μένα, αλλά και σ' άλλους καταναλωτές. Οπότε εδώ βλέπουμε διάφορα οφέλη που απορρέουν από αυτή τη μορφή παραγωγής. Πρώτα απ' όλα, ένα από τα πιο labour-intensive και από τα πιο δύσκολα στάδια της παραγωγικής διαδικασίας που είναι ο σχεδιασμός νέου προϊόντος, έχει πλέον πληθο-ποριστεί στον κόσμο, δεν το παράγει κάποιος εργαζόμενος που πληρώνεται. Γίνεται τζάμπα από ανθρώπους στο δίκτυο. Οπότε αυτό προφανώς ρίχνει τα κόστη. Εκτός από το θέμα του κόστους, μιλάμε για μια τεράστια φλέβα καινοτομίας και δημιουργικότητας που αυτή η μορφή παραγωγής κάνει tap: δηλαδή, εκεί πάνω κεφαλαιοποιεί ουσιαστικά κάποια οφέλη δημιουργικότητας και καινοτομίας. Οπότε, εν ολίγοις, αυτή η ανάλυση καταλήγει στο συμπέρασμα οτι οι παλιές παραδοσιακές επιχειρήσεις δεν μπορούν να ανταγωνιστούν αυτό το μοντέλο το οποίο είναι γνωστό με διάφορα ονόματα, όπως ανοικτή καινοτομία, καινοτομία από τους τελικούς χρήστες, πληθο-πορισμός, δηλαδή το crowd-sourcing...

Εδώ βλέπουμε το ίδιο μοντέλο από πιο μεγάλες ακόμα εταιρείες. Πάλι, δηλαδή, μιλάμε για το ίδιο μοντέλο. Εδώ βλέπουμε το Android. Το Android είναι ένα προϊόν της Google. Ίσως κάποιιοι από σας το γνωρίζετε, ίσως όχι, αυτό το προϊόν δεν το ανέπτυξε η Google από την αρχή. Δεν πλήρωσε, δηλαδή, κάποιους ανθρώπους να ξεκινήσουν να φτιάχνουν ένα προϊόν

από το μηδέν. Για να το φτιάξουν αυτό το προϊόν, πήραν ένα προϋπάρχον προϊόν, το Linux, ένα προϊόν το οποίο δηλαδή είναι commons, ένα κοινό αγαθό το οποίο έχει αναπτυχθεί από μια κοινότητα έξω από την Google και αυτό ουσιαστικά είναι η βάση του προϊόντος της Google. Η Google δεν είναι η μοναδική περίπτωση, πάλι. Άλλες επιχειρήσεις κάνουν το ίδιο πράγμα. Δηλαδή η Apple έχει κάνει το ίδιο πράγμα με το λειτουργικό της σύστημα, το οποίο βασίζεται στο BSD. Οπότε ουσιαστικά η ανάλυση αυτή καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αυτού του είδους τα μοντέλα προάγουν την κοινωνική υπόθεση των commons. Γιατί; Πρώτα απ' όλα, γιατί ενδυναμώνουν, να το πούμε έτσι, την σφαίρα των κοινών αγαθών. Το Android, δεν ξέρω αν το γνωρίζετε, διανέμεται υπό ανοικτές άδειες. Το οποίο σημαίνει ότι ο κώδικας του είναι ένα κοινό αγαθό, ένα commons. Οπότε η Google φτιάχνοντας και πουλώντας το Android ουσιαστικά, θέλοντας και μη, ενδυναμώνει όλη αυτή τη θάλασσα των commons, δηλαδή αυτό το common pool, πώς το λέμε στα ελληνικά το common pool;

Βασίλης Κωστάκης: Κοινή δεξαμενή.

Γ. Δαφέρμος: Κοινή δεξαμενή...Επίσης δίνει δουλειές σε commons. Γιατί αναπόφευκτα προσλαμβάνει ανθρώπους οι οποίοι έχουν εμπειρία πάνω στα commons, έχουν εμπειρία με το Linux [π.χ.] για να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι. Οπότε έτσι βοηθάει [και] ενισχύει την βιωσιμότητα των commons, οπότε είναι ένα μοντέλο, μπορούμε να πούμε, το οποίο δείχνει τη μετεξέλιξη του καπιταλισμού, τη μετάλλαξη δηλαδή κάποιων καπιταλιστικών επιχειρήσεων σε επιχειρήσεις, οι οποίες, μπορούμε να πούμε, είναι φίλα προσκείμενες προς τους commons και προς την μετα-καπιταλιστική κοινωνία που αυτοί θέλουν να οικοδομήσουν. Ωστόσο, έχουμε και κάποιους αδιάλλακτους καπιταλιστές. Ουσιαστικά μιλάμε για τους cognitive capitalists -γνωστικούς καπιταλιστές δεν μου ακούγεται ωραίο στα ελληνικά, αλλά ουσιαστικά αυτό είναι. Μιλάμε για καπιταλιστές οι οποίοι εξαρτώνται από την πνευματική ιδιοκτησία: copyrights και διπλώματα ευρεσιτεχνίας. Αυτό είναι ένα μοντέλο που το βλέπουμε παντού γύρω μας. Οι φαρμακοβιομηχανίες είναι ένα πολύ καλό παράδειγμα, το Hollywood, η μουσική βιομηχανία, η εκπαίδευση, οπότε ουσιαστικά μιλάμε για ένα μοντέλο το οποίο είναι συνδεδεμένο άρρηκτα με περιοριστικά δικαιώματα πνευματικής ιδιοκτησίας, δηλαδή με μια ιδιωτική πνευματική ιδιοκτησία η οποία δεν απελευθερώνει τις δυνάμεις της δημιουργικότητας. Ακριβώς το αντίθετο. Είναι μια μορφή ιδιοκτησίας η οποία προσπαθεί ουσιαστικά να εμπορευματοποιήσει και να περιφράξει τα πάντα. Ό,τι μπορεί να περιφραχθεί και να εμπορευματοποιηθεί, γίνεται βάσει αυτού του μοντέλου.

Ωστόσο, βάσει της ανάλυσης των θεωρητικών της ομότιμης παραγωγής, αυτό το μοντέλο δεν είναι, τρόπον τινά, ο εχθρός των commons. Μέσα από το γνωστικό κεφάλαιο και μέσα από τους κόλπους της καπιταλιστικής παραγωγής, έχουν ξεπηδήσει νέα μοντέλα. Ίσως το πιο επικίνδυνο προς τους commons είναι το μοντέλο των πλατφόρμων της λεγόμενης οικονομίας διαμοιρασμού και οι δικτυοκράτες, στα ελληνικά: netarchical capitalists. Ουσιαστικά μιλάμε για εταιρείες σαν το Facebook, Uber, AirBnB, Amazon. Τι είναι το κοινό σ' αυτά; Το κοινό σε όλα αυτά είναι ότι έχουμε μια πλατφόρμα μέσα στην οποία οι χρήστες παράγουν αξία, κάνουν πράγματα, αλλά δεν επικαρπώνονται την οικονομική αξία. Ουσιαστικά οι χρήστες παράγουν κάτι μέσα στις πλατφόρμες, το οποίο το κεφαλαιοποιούν οι διαχειριστές και οι ιδιοκτήτες της πλατφόρμας, δίχως να μοιράζονται κάποια από αυτά τα

κέρδη. Επίσης, αυτές οι πλατφόρμες, διαχειριστικά, είναι στα χέρια κάποιων καπιταλιστών. Δηλαδή οι χρήστες δεν έχουν κανένα input, καμία δυνατότητα συμμετοχής στη διαχειριστική διαδικασία αυτών των πλατφόρμων.

Η ανάλυση αυτή προχωράει λέγοντάς μας ότι οι commoners για να αντιπαλέψουν αυτές τις νέες μορφές κεφαλαίου έχουν δημιουργήσει κάποιες συνεταιριστικές πλατφόρμες. Δηλαδή πλατφόρμες μέσα στις οποίες οι χρήστες είναι και οι ίδιοι διαχειριστές και συν-ιδιοκτήτες. Μιλάμε δηλαδή για μια συνεταιριστικοποίηση των πλατφόρμων. Και ακόμη περαιτέρω, μιλάμε για κάποιες πλατφόρμες, οι οποίες δεν είναι μονάχα συνεταιριστικές, αλλά αυτό που παράγεται εντός των πλατφόρμων είναι ένα commons, ένα κοινό αγαθό. Οπότε πλέον μιλάμε για ανοικτό συνεργατισμό και για ανοικτές συνεργατικές πλατφόρμες. Το Ένα είναι μια τέτοια πλατφόρμα, είναι κάτι παρόμοιο με το Uber, δηλαδή θες να πας κάπου, χρειάζεσαι ένα αμάξι να σε μεταφέρει, αλλά σε αντίθεση με το Uber, όλοι οι χρήστες, δηλαδή όλοι οι οδηγοί της πλατφόρμας, είναι και συνιδιοκτήτες της.

Ένα άλλο μοντέλο σύγχρονου καπιταλισμού είναι το Bitcoin, δηλαδή μιλάμε πλέον για έναν καταναμημένο καπιταλισμό, ο οποίος χρησιμοποιεί τα καταναμημένα δίκτυα, αλλά τα χρησιμοποιεί με αντι-κοινωνικό τρόπο. Δηλαδή, πλέον, το θέμα δεν είναι να παραχθεί κάτι το οποίο μπορούμε όλοι να το χρησιμοποιήσουμε, πλέον το ζητούμενο είναι πως μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τα καταναμημένα δίκτυα, μιλώντας από την πλευρά των καπιταλιστών, για να βγάλουμε χρήματα. Δηλαδή, με άλλα λόγια, μιλάμε για ένα μοντέλο καπιταλισμού, το οποίο δεν παράγει, εν ολίγοις, τίποτα και απλά προσπαθεί να εκμεταλλευτεί τις νέες τεχνολογίες προς όφελος τους για να βγάλουν χρήματα.

Σε αντίθεση, τώρα, με τεχνολογίες και με μοντέλα καπιταλιστικά όπως αυτά που βασίζονται στο Bitcoin, δηλαδή το λεγόμενο μοντέλο του καταναμημένου καπιταλισμού, υπάρχουν εναλλακτικά νομίσματα όπως το eco, το οποίο το αναφέραμε προηγουμένως, τα οποία βασίζονται σε εντελώς διαφορετικές αρχές. Δηλαδή το eco δεν είναι ένα νόμισμα που χρησιμοποιείται από ανθρώπους για να μεγαλώσουν τις τσέπες τους. Είναι ένα νόμισμα που χρησιμοποιείται ως μέσο για να εμπλακούμε στην ομότιμη παραγωγή, για να δημιουργήσουμε commons, για να δημιουργήσουμε κοινότητες, για να μπορέσουμε να στηρίξουμε τις υπάρχουσες κοινότητες.

Κάπου εδώ στην έκθεση μου, όπως επίσης και ο Αλέξανδρος αν ήταν εδώ, θα σας μιλούσαμε για μια πολιτική στροφή της θεωρίας, δηλαδή των θεωρητικών. Αυτό που θέλουμε να πούμε με αυτό είναι ότι περίπου μέχρι το 2010 η ανάλυση μέσω της οποίας οι θεωρητικοί της ομότιμης παραγωγής τεκμηριώνουν τη θέση τους ότι η ομότιμη παραγωγή -τα virtual commons- θα γίνει η βάση μιας μετα-καπιταλιστικής κοινωνίας βασίζεται στην ανάλυση την οποία μόλις σας έδειξα.

Δηλαδή, ουσιαστικά ότι τα commons θα κυριαρχήσουν εντός της οικονομίας και όταν πλέον έχουν κατακτήσει τη ψηφιακή οικονομία, κατά κάποιο λίγο-πολύ μαγικό τρόπο, θα ξεπηδήσουν από την οικονομία, θα καταλύσουν νέες δομές πέραν της οικονομίας, αποτελώντας έτσι την βάση για την ανάδυση μιας μετα-καπιταλιστικής κοινωνίας. Αν αυτό σας ακούγεται έτσι πολύ κοντά προς μια μορφή μαρξισμού, δεν κάνετε λάθος, έτσι είναι...δηλαδή, πάλι αυτή η μορφή ανάλυσης έδινε έμφαση στην οικονομία. Ότι ο

πρωταρχικός αγώνας θα δοθεί στο πεδίο της οικονομίας. Και όταν πλέον κατακτήσουμε την οικονομία, από εκεί και πέρα θα δημιουργήσουμε, θα οικοδομήσουμε μια μετα-καπιταλιστική κοινωνία. Τα τελευταία δέκα χρόνια έχουν αρχίσει και κάνουν [την εμφάνιση τους] κάποιες κριτικές φωνές, οι οποίες λένε όλα καλά, αλλά αυτό δεν επαρκεί για την ανάδυση μιας διαφορετικής κοινωνίας. Και πράγματι, αν κοιτάξουμε αυτή την στιγμή την ψηφιακή οικονομία, θα δούμε κάποια commons να κυριαρχούν, όπως το Linux. Δηλαδή αυτή τη στιγμή η ψηφιακή οικονομία, μπορούμε να πούμε ότι βασίζεται σε τεράστιο βαθμό στα λεγόμενα commons. Ωστόσο, αυτό δεν έχει δημιουργήσει μια ρήξη, ένα ρήγμα στον χωροχρόνο, το οποίο να μπορέσουμε να εκμεταλλευτούμε για να μεταπηδήσουμε σε μια διαφορετική κοινωνία. Οπότε υπήρξαν θεωρητικοί, όπως ο Κιουπκιολής παραδείγματος χάριν, οι οποίοι λίγο-πολύ υπερθεματίζουν την προηγούμενη ανάλυση, λέγοντας ότι πρέπει να δράσουμε πολιτικά. Δηλαδή ότι αν οι commons, αν οι κοινοτιστές δεν αναπτύξουν μια ξεκάθαρη πολιτική δράση, θα παραμείνουν εγκλωβισμένοι στο πεδίο της οικονομίας.

Οπότε έτσι έχει αρχίσει και υπάρχει μια τριβή, κάποιες, μπορούμε να πούμε, μοριακές διεργασίες στον χώρο των commons, βάσει των οποίων έχει αρχίσει και υπάρχει μια πρακτική σκέψη, μια πρακτική τριβή με το πώς μπορούμε πλέον να εμπλακούμε σε πολιτική δράση: πώς κάνουμε πολιτική. Από τη μια μεριά, υπάρχουν κάποιες δράσεις, οι οποίες επικεντρώνονται σε αυτό που λέμε αυτόνομους θεσμούς, δηλαδή σε μη-συστημικούς θεσμούς, όπως είναι η ιδέα κάποιου Επιμελητηρίου των Κοινών που ξεπήδησε το 2012 και, απ' όσο γνωρίζω, έχει γίνει κάποιος πειραματισμός, όπως δείχνω εδώ στο Σικάγο το 2015. Παρόμοια ιδέα είναι η ιδέα της Συνέλευσης των Κοινών, η οποία ξεπήδησε το 2013 και βλέπουμε κάποιες τέτοιες συνελεύσεις να έχουν πραγματοποιηθεί σε διάφορες πόλεις. Όχι μόνο στο Λονδίνο, στο Άμστερνταμ και στο Βερολίνο, όπως λέει το τραγούδι, αλλά μέχρι και στην Αυστραλία, στη Γαλλία, στο Βέλγιο...ίσως η πιο γνωστή συνέλευση ήταν αυτή που έγινε στις Βρυξέλλες πριν κάποια χρόνια, όπου η δεύτερη μέρα της συνέλευσης έλαβε χώρα στο Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο ώστε να γίνει έτσι και κάποια, όπως μου 'λεγε ο Γιώργος [Παπανικολάου] χθες, αγκιτάτσια προς τους ευρωβουλευτές. Αυτοί ουσιαστικά είναι κάποιοι θεσμοί, είναι κάποιες μορφές διακυβέρνησης, οι οποίες είναι μη-συστημικές. Δηλαδή δεν συνδέονται, δεν έχουν σκοπό να ενσωματωθούν στις υπάρχουσες κυρίαρχες πολιτικές δομές και θεσμούς...

Αλλά παράλληλα υπάρχει και αυτή η πρακτική τριβή, η πρακτική σκέψη, η οποία κορυφώνεται ή τελοσπάντων επικεντρώνεται πάνω στους συστημικούς θεσμούς. Σ' αυτό το κομμάτι θα ήθελα να μιλήσω πολύ συνοπτικά για την έννοια του Partner State, του Κράτους Εταίρου. Η οποία είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, μια από τις βασικές έννοιες στο εννοιολογικό οπλοστάσιο των θεωρητικών της ομότιμης παραγωγής. Και είναι και μια έννοια, μια θεωρία που μας επιτρέπει να δούμε ξεκάθαρα την πολιτική στροφή των θεωρητικών της ομότιμης παραγωγής. Ουσιαστικά η έννοια του Partner State πρωτοεμφανίζεται γύρω στις αρχές του 2012 και παίρνει τα πάνω της γύρω από το FLOK. Το FLOK ήταν ένα πρότζεκτ με σκοπό την ανάπτυξη προτάσεων δημόσιας πολιτικής στο Εκουαδόρ, όπου όλες αυτές οι προτάσεις δημόσιας πολιτικής είχαν ως βάση τους τα commons και την ομότιμη παραγωγή. Εν ολίγοις, πώς μπορούμε να αλλάξουμε μια χώρα, το παραγωγικό μοντέλο μιας χώρας, βασιζόμενοι στα commons και στην ομότιμη παραγωγή; Στα πλαίσια αυτής της δουλειάς, χρησιμοποιήθηκε πολύ αυτή η έννοια του Partner State, του

Κράτους Εταίρου. Το οποίο τί είναι; Η αρχική ιδέα εκπηγάει από τον Τζον Ρεστάκη. Τελοσπάντων, ο Τζον Ρεστάκης ήταν αυτός που επηρέασε την ομάδα του FLOK περισσότερο από άλλους, ο οποίος ήταν με τη σειρά του επηρεασμένος από την Emilia Romagna, μια περιοχή της Ιταλίας που είναι γνωστή για τη συνεργασία μεταξύ του τοπικού κράτους και κάποιων συνεταιρισμών όσον αφορά την παράδοση κοινοφελών υπηρεσιών. Για να το παραδειγματίσω έτσι πρακτικά, μπορούμε να φανταστούμε κάποια γηροκομεία όπου ακόμα και οι ασθενείς είναι μέλη του συνεταιρισμού. Δηλαδή ο συνεταιρισμός δεν αποτελείται μόνο από τους εργαζόμενους του γηροκομείου -τους νοσοκόμους, τους γιατρούς- αλλά και από τους ίδιους τους ασθενείς. Αυτό είναι το μοντέλο του Partner State, δηλαδή υπάρχει ένα γηροκομείο, το οποίο προσφέρει μια υπηρεσία, αυτό το γηροκομείο χρηματοδοτείται και αξιολογείται από το Κράτος, αλλά δεν ελέγχεται από το Κράτος. Αυτό είναι, εν ολίγοις, η αρχική ιδέα του Partner State. Δηλαδή ένα Κράτος το οποίο διευκολύνει, δεν ελέγχει, [αλλά] αξιολογεί και ουσιαστικά δρομολογεί κάποιους πόρους προς τους συνεταιρισμούς, οι οποίοι έχουν πλέον αυτο-αναλάβει αυτές τις υπηρεσίες.

Αυτό, όπως καταλαβαίνετε, είναι λίγο-πολύ ένα μοντέλο...θυμάμαι έναν παλιό σύντροφο που το έλεγε «συνομιλίες με την εξουσία». Δηλαδή ότι βρίσκουμε κάποιον πολιτικό, ο οποίος είναι σε μια θέση ισχύος, τον προσεταιριζόμαστε και προσπαθούμε να τον επηρεάσουμε. Εδώ πέρα ο κύριος στην μέση είναι ο Ramirez, ο Ramirez ήταν ο βασικός θεωρητικός της κυβέρνησης του [Rafael] Correa στο Εκουαδόρ, ήταν ένας από τους πιο σημαντικούς υπουργούς. Εδώ βλέπουμε ότι, από τη μια μεριά, ήταν ο πρότζεκτ μάνατζερ του FLOK και, από την άλλη, ο ερευνητικός διευθυντής του FLOK, ο Μισέλ Μπόουενς. Οπότε το Partner State στην αρχή του δεν ήταν μια στρατηγική αγώνα που απευθυνόταν στους commoners. Ήταν ουσιαστικά κάποιοι πεφωτισμένοι θεωρητικοί, οι οποίοι προσπαθήσαν κάπως έτσι να επηρεάσουν τους φορείς λήψης αποφάσεων στη δημόσια πολιτική και να δώσουν μια κατεύθυνση στα πράγματα προς τα commons. Το ίδιο πράγμα έγινε σε κάποιο βαθμό και στην χώρα μας, δεν είναι δηλαδή το Εκουαδόρ η μοναδική περίπτωση όπου ακολουθήθηκε αυτή η στρατηγική από τους θεωρητικούς της ομότιμης παραγωγής. Η ίδια προσπάθεια είχε γίνει κι εδώ στην Ελλάδα σε μεγάλο βαθμό...και πριν την κυβέρνηση ΣΥΡΙΖΑ, αλλά και κατά την διάρκεια της διακυβέρνησης του ΣΥΡΙΖΑ...

Εδώ βλέπουμε ένα συνέδριο του FLOK με άλλον έναν υπουργό να μιλάει. Οπότε ουσιαστικά η αρχική έννοια του Partner State ήταν αυτό ακριβώς: ήταν δηλαδή ένα appeal στους φορείς δημόσιας πολιτικής που βασίζεται φυσικά στην καλή τους θέληση. Όταν δεν γίνεται, όταν έρθουν αντιμέτωποι με το φως της λογικής, όλοι αυτοί οι πολιτικοί θα πράξουν το σωστό.

Ωστόσο, βλέπουμε κάποια στιγμή στα μέσα της τελευταίας δεκαετίας ορισμένα πράγματα όπως το Barcelona en Comú, το Κίνημα του Ριζοσπαστικού Δημοτισμού. Αυτό ουσιαστικά έδωσε ένα έναυσμα στη θεωρία να αλλάξει. Δηλαδή, αν θέλετε να το πούμε διαφορετικά, έχουμε κάποια discourses τα οποία μεταβάλλονται στην πορεία του χρόνου λόγω αντικειμενικών συνθηκών. Ο λόγος που άλλαξε το discourse του Κράτους Εταίρου, η αντικειμενική συνθήκη που επηρέασε αυτή τη μεταστροφή της θεωρίας ήταν πλατφόρμες πολιτών, όπως το Barcelona en Comú. Για το οποίο μας μίλησε και ο Αλέξανδρος. Ουσιαστικά πλέον το Barcelona en Comú γίνεται θεωρητικά μια αντανάκλαση, μια ενσάρκωση του Κράτους Εταίρου. Αλλά είναι πλέον ένα πολύ διαφορετικό concept από αυτό

που σας έδειχνα πριν. Δηλαδή πλέον δεν μιλάμε για θεωρητικούς οι οποίοι προσπαθούν να προσεταιριστούν πολιτικούς και να τους πείσουν τελοσπάντων για τα οφέλη των commons. Πλέον μιλάμε για νέες μορφές, για νέους πολιτικούς δρώντες. Ή, για να το πούμε διαφορετικά, μιλάμε για μια δομή μέσα στην οποία πολιτικά κομμάτια και κοινωνικά κινήματα ή φορείς της κοινωνίας των πολιτών...ουσιαστικά, δηλαδή, μιλάμε για μια δομή η οποία μπορεί να συγκεράσει αυτά τα δύο πράγματα, μπορεί να τα συνενώσει, να τα φέρει σε συνδιαλλαγή στο εσωτερικό της. Δηλαδή δεν μιλάμε ούτε για ένα πολιτικό κόμμα ούτε για ένα κίνημα. Μιλάμε για κάτι το οποίο ουσιαστικά μπορεί και αναμιγνύει και μιζάρει και συνθέτει αυτά τα δύο. Είναι, δηλαδή, παράλληλα και πολιτικό κόμμα και κοινωνικό κίνημα, ή μάλλον ένα υβρίδιο μεταξύ των δύο. Οπότε πλέον το Κράτος Έταiros βλέπουμε ότι γίνεται μια μορφή αγώνα, η οποία βασίζεται, πρώτα απ' όλα, στις συμμαχίες ανάμεσα σε πολιτικά κόμματα -φυσικά, μιλάμε κυρίως για αριστερά πολιτικά κόμματα, ΣΥΡΙΖΑ έως τους λεγόμενους «Πειρατές» -και κοινωνικά κινήματα. Για τι κοινωνικά κινήματα; Μιλάμε κυρίως για τα λεγόμενα μητροπολιτικά κοινωνικά κινήματα ή τέλος πάντων τα κοινωνικά κινήματα, τα οποία διαρθρώνονται γύρω από το λεγόμενο δικαίωμα στην πόλη. Σίγουρα με κάποιους θεωρητικούς, με πολιτικούς φιλόσοφους, όλα τα σύγχρονα κινήματα...υπάρχει ένα βιβλίο, το «Εξεγερμένες Πόλεις», αν δεν κάνω λάθος ενός πολιτικού γεωγράφου...

Ακροατήριο: Κοινωνικού γεωγράφου, όχι πολιτικός, η πολιτική γεωγραφία είναι άλλο πράγμα τελείως.

Γ. Δαφέρμος: Τελοσπάντων, ένας μαρξιστής του οποίου ένα πολύ διάσημο βιβλίο μας λέει ότι όλα τα κοινωνικά κινήματα πλέον βασίζονται σ' αυτό, στο δικαίωμα στην πόλη και ότι τα κινήματα του μέλλοντος θα διαρθρωθούν γύρω από αυτό το αίτημα. Οπότε πλέον οι θεωρητικοί της ομότιμης παραγωγής αλλάζουν το Partner State. Ο σκοπός δεν είναι, δεν απευθύνονται σε κάποιους φορείς δημόσιας πολιτικής. Πλέον απευθύνονται στον κόσμο, απευθύνονται στους commonsers. Κι εκεί τώρα είναι το σημαντικό για το πώς συγκροτείται ένα συλλογικό υποκείμενο. Πλέον το θέμα εδώ δεν είναι θεωρητικό. Δηλαδή, το πώς συγκροτείται ένα συλλογικό υποκείμενο στα πλαίσια μιας πλατφόρμας πολιτών όπως το Barcelona en Comú δεν είναι ένα θεωρητικό θέμα. Και όπως μας αποσαφηνίζει κάποια σημεία, τα οποία είναι ιδιαίτερα σημαντικά. Δηλαδή, στα πλαίσια του Barcelona en Comú, βλέπουμε πώς συγκροτείται το συλλογικό υποκείμενο.

Το συλλογικό υποκείμενο, σ' αυτή την περίπτωση, είπαμε, είναι κάποια αριστερά πολιτικά κόμματα, και φορείς της κοινωνίας των πολιτών, κοινωνικά κινήματα, κυρίως τα λεγόμενα μητροπολιτικά κοινωνικά κινήματα, τα οποία φυσικά και αυτά, αν θέλουμε να τα αναλύσουμε περισσότερο, βλέπουμε ότι διαρθρώνονται γύρω από δύο άξονες. Ο ένας άξονας είναι ότι είναι αντι-καπιταλιστικά κινήματα, δηλαδή είναι αντίθετα προς τις πολιτικές της λιτότητας, προς τον νεοφιλελεύθερο καπιταλισμό. Και ο άλλος άξονας είναι ενάντια στο ιεραρχικό Κράτος. Δηλαδή, επιπλέον, αυτά τα κινήματα αντιμάχονται τις δυσκαμψίες του καπιταλιστικού κράτους, όπως επίσης και το σημερινό μοντέλο του καπιταλισμού. Οπότε, εν ολίγοις, μιλάμε για μια αντι-καπιταλιστική συμμαχία, η οποία αποτελείται από αυτά τα κομμάτια. Έτσι δηλαδή, στα πλαίσια του Barcelona en Comú και στα πλαίσια της θεωρίας του Κράτους Εταίρου, όπως αυτή μας παρουσιάζεται σήμερα από τους θεωρητικούς, συγκροτείται το συλλογικό υποκείμενο. Δηλαδή στην ερώτηση πώς οικοδομούμε αυτό το

συλλογικό υποκείμενο, η απάντηση είναι φτιάχνοντας [πλατφόρμες], οργανωνόμενοι σε πλατφόρμες όπως το Barcelona en Comú. Δηλαδή πλατφόρμες πολιτών, οι οποίες από τη μια μεριά έχουν μια ατζέντα, δηλαδή ένα πολιτικό πρόγραμμα, το οποίο είναι βασιζόμενο στα commons. Και παράλληλα, στο εσωτερικό τους, οργανώνονται με διαδικασίες δημοκρατικές. Δηλαδή απεχθάνονται την ιεραρχική οργάνωση, και γι' αυτόν τον λόγο έχουν αναπτύξει διαδικασίες οι οποίες μπορεί να είναι μια συνέλευση, μπορεί να 'ναι κάτι άλλο. Το σημαντικό όμως είναι ότι η εσωτερική οργάνωση αυτών των πλατφορμών είναι αντι-ιεραρχική.

Το δεύτερο κομμάτι της έννοιας του Partner State, όπως εκφράζεται σήμερα, βασίζεται - επίσης το ανέφερε ο Αλέξανδρος- σε κάποια πράγματα όπως αυτό το νομικό πλαίσιο για τα commons που εκπηγάει από την Ιταλία. Στα αγγλικά το λέμε «Ρυθμιστικό Πλαίσιο για τη Φροντίδα και την Αναζωογόνηση των Αστικών Κοινών». Ουσιαστικά μιλάμε -αυτή είναι η μετάφραση του Ιταλικού Πλαισίου, αυτή είναι η διεύθυνση όπου μπορείτε να τη βρείτε - για ένα νομικό πλαίσιο στην Ιταλία, το οποίο επιτρέπει στους πολίτες να αυτο-διαχειριστούν κρατικά-δημοτικά ελεγχόμενους πόρους, τους οποίους θεωρούν ότι είναι υπό εγκατάλειψη, ότι τέλος πάντων το τοπικό κράτος δεν τους διαχειρίζεται ικανοποιητικά καλά. Ή για να το πω ακόμα πιο απλά, βάσει αυτού του νομικού πλαισίου, μπορώ να κάνω πλέον μια πρόταση στον Δήμο της Μπολόνια, ζητώντας να μου παραχωρηθεί π.χ. ένα κτήριο, το οποίο μπορεί να 'ναι άδειο, για να το διαχειριστώ εγώ μαζί με κάποιους ανθρώπους και να το χρησιμοποιήσουμε με πιο παραγωγικό τρόπο.

Γιώργος Παπανικολάου: Για κοινό όφελος.

Γ. Δαφέρμος: Για κοινό όφελος. Δύο παραδείγματα είναι αυτά. Και τα δύο είναι παραδείγματα τα οποία τα μελέτησε στην μελέτη του ο Ιταλός συνάδελφος μας...δεξιά βλέπουμε...και οι δύο είναι καταλήψεις. Πριν δέκα χρόνια, δεν θα λέγαμε για κάποια κτίρια τα οποία τα έχει δώσει ο Δήμος στους πολίτες, θα μιλούσαμε για καταληψιακές δράσεις. Και μάλιστα και τα δύο αυτά κτίρια ξεκίνησαν σαν καταληψιακή δράση. Αριστερά βλέπουμε ένα κτίριο στην Νάπολη, είναι το Asilo Filangieri...και η Cavalerizza δεξιά στο Τορίνο. Και στις δύο περιπτώσεις μιλάμε για τεράστια κτίρια τα οποία ήταν εγκαταλελειμένα, τα οποία ανοίχθηκαν από ομάδες καταληψιών, οι οποίοι καταληψίες χρησιμοποιώντας φυσικά και κάποιους νομικούς στο κίνημα, κατόρθωσαν σε βάθος χρόνου να πείσουν το τοπικό κράτος προς αυτή την κατεύθυνση. Δηλαδή αν υπάρχει αυτό το πράγμα, δεν είναι επειδή κάποια στιγμή ένας πεφωτισμένος γραφειοκράτης στην Μπολόνια ξύπνησε και είπε τι ωραία που θα 'ταν να δίνουμε ένα τέτοιο νομικό πλαίσιο. Αυτό είναι αποτέλεσμα αγώνα χρόνων. Ωστόσο, όπως είπαμε, αυτό είναι μαζί με το Barcelona en Comú ένα από τα δύο βασικά παραδείγματα που χρησιμοποιούνται στο πρόσφατο, στο τελευταίο βιβλίο του Βασίλη [Κωστάκη] και του Μισέλ Μπόουενς ως χαρακτηριστικά παραδείγματα της στρατηγικής του Κράτους-Εταίρου.

Και το τελευταίο κομμάτι της δουλειάς μου ουσιαστικά είναι κοινό με τη δουλειά του Αλέξανδρου, είναι μια σκέψη, μια επεξεργασία πάνω στην έννοια της ηγεμονίας και της μετα-ηγεμονίας. Πολύ απλά ο Αλέξανδρος δεν θα συμφωνούσε μαζί μου, είναι λίγο πιο meticulous με τις λεπτομέρειες, οπότε θα σας έκανε μια μακροσκελή ανάπτυξη της ηγεμονίας...κατ' εμέ, η ηγεμονία είναι κάτι πολύ απλό: είναι μια στρατηγική που σκοπό έχει την κατάληψη της εξουσίας και που ως μέσο χρησιμοποιεί τη σύναψη συμμαχιών. Δηλαδή

συμμαχίες με σκοπό την κατάληψη της κρατικής εξουσίας. Αυτό είναι για μένα η ηγεμονία, η ηγεμονική πολιτική. Κι αν δεν κάνω λάθος, δηλαδή απ' τα διαβάσματα μου αυτή ήταν και η άποψη λίγο-πολύ του Γκράμσι, όπως επίσης και του Laclau και της Mouffe. Οπότε ουσιαστικά καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι στην πορεία του χρόνου, η θεωρία των commons έχει μετεξελιχθεί σε μία ηγεμονική ή, θα μπορούσαμε να πούμε, αντι-ηγεμονική στρατηγική. Ηγεμονική, είπαμε, γιατί βασίζεται στις συμμαχίες για την κατάκτηση της κρατικής εξουσίας.

Και αντι-ηγεμονική θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι επειδή ακριβώς αντιμάχεται την ηγεμονία του κεφαλαίου. Ωστόσο, στις βασικές της γραμμές παραμένει μια ηγεμονική στρατηγική, μια ηγεμονική πολιτική. Όπως ο Αλέξανδρος, έτσι κι εγώ θεωρώ ότι αυτό είναι ένα πολύ χρήσιμο εργαλείο. Ωστόσο, έχει κάποια προβλήματα. Είναι πολύ χρήσιμο εργαλείο για την οικοδόμηση, όπως είπε και ο Αλέξανδρος, ενός συλλογικού υποκειμένου, το οποίο είναι ένα διακύβευμα σήμερα. Δηλαδή, είναι κάτι το απαραίτητο. Είναι το επόμενο βήμα, αν θέλετε. Πάντως, ήταν κάτι το οποίο έπρεπε να γίνει. Έπρεπε, δηλαδή, να βρεθεί μια μορφή δράσης μέσα στην οποία μπορούν να συνυπάρξουν διαφορετικοί δρώντες -κοινωνικά κινήματα καθώς και πολιτικά κόμματα- και να διεκδικήσουν την εξουσία. Το πρόβλημα έγκειται ακριβώς στο ίδιο πράγμα, ότι...αν έχουμε μάθει κάτι από τα κοινωνικά κινήματα των τελευταίων πενήντα χρόνων είναι ότι δεν πολυ-γουστάρουν την ηγεμονική πολιτική. Κι εγώ δεν θα μιλήσω μόνο για τους...ουσιαστικά υπάρχει μια τεράστια βιβλιογραφία η οποία φθάνει μέχρι τα κινήματα της δεκαετίας του '60 και μετά. Και μας λέει ότι όλα αυτά τα κινήματα θέλανε να αλλάξουν τον κόσμο, αλλά τρέφουν μια τεράστια απέχθεια προς την ιεραρχική αντιπροσώπευση. Δεν θέλουν πολιτικά κόμματα, δεν θέλουνε συνδικάτα και εργατικά σωματεία τα οποία ελέγχονται από επαγγελματίες συνδικαλιστές. Εν ολίγοις, δεν θέλουν την ιεραρχική οργάνωση και δεν έχουν σκοπό, για να προωθήσουν την υπόθεσή τους, να κατακτήσουν το κράτος. Δηλαδή, πλέον το ζητούμενο για αυτά τα κινήματα είναι το πώς μπορούμε να οικοδομήσουμε κάποιες, θα μπορούσαμε να πούμε, αυτόνομες ζώνες ή νησίδες ελευθεριακής δράσης.

Στην δική μας περίπτωση, το σημαντικό είναι πώς μπορούμε να αποφύγουμε τα λάθη του παρελθόντος και να οικοδομήσουμε μια διαφορετική κοινωνία. Η ηγεμονική στρατηγική είναι ένα εργαλείο για τη κατάληψη της κρατικής εξουσίας. Μέχρι εκεί φθάνει η δύναμη της. Δεν μπορεί να μεταλλάξει την κρατική εξουσία σε κάτι άλλο. Για να αλλάξει η κρατική εξουσία από το σημερινό συγκεντρωτικό μοντέλο σε κάτι διαφορετικό, εκεί απαιτείται μια μετα-ηγεμονική προοπτική και κάποια μετα-ηγεμονικά εργαλεία, ή τελοσπάντων μια στρατηγική που θα ξεπερνάει και θα ξεφεύγει από αυτό το στενό και περιοριστικό πλαίσιο της ηγεμονίας και θα σκέφτεται πώς μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε πλέον το κράτος όχι για να κάνουμε consolidate την δική μας εξουσία, αλλά για να μετασχηματίσουμε τον κόσμο. Για να το πω με αριστοτέλειους όρους, ο σκοπός δεν είναι μια πολιτική επανάσταση, δεν είναι δηλαδή να βγάλουμε κάποιον από την κορυφή της πολιτικής σκηνής και να τον αντικαταστήσουμε με έναν commoner. Ο σκοπός, το ζητούμενο, είναι πώς μπορεί να πραγματοποιηθεί μια κοινωνική επανάσταση, δηλαδή πώς να αλλάξει το ίδιο το καθεστώς. Ουσιαστικά θα μπορούσαμε να πούμε, με όρους του Φουκώ, ότι πλέον το ζητούμενο είναι να αλλάξουμε την κυβερνησιμότητα, δηλαδή την μορφή και την λογική της διακυβέρνησης της κρατικής εξουσίας.

Η δουλειά και μένα και του Αλέξανδρου καταλήγει, έρχεται σ' ένα τέλος πάλι μ' ένα ερώτημα: πώς μπορούμε να αναπτύξουμε μια μετα-ηγεμονική προοπτική, η οποία να βασίζεται στην κοινωνικοποίηση του Κράτους. Ήδη υπάρχουν κάποιο θεωρητικοί στον χώρο των commons, ο γνωστότερος σε μένα είναι από την Λατινική Αμερική, από την Βολιβία, ο Alvaro [García Linera], ο οποίος ήταν και αντιπρόεδρος της κυβέρνησης της Βολιβίας μέχρι πριν τρια-τέσσερα χρόνια, θεωρεί ότι το κράτος είναι, να το πούμε έτσι, ένας σφετεριστής κοινών αγαθών. Και, οπότε, ο σκοπός μας πρέπει να είναι πώς μπορούμε να κοινωνικοποιήσουμε αυτά τα κοινά αγαθά. Ή για να το πούμε πιο απλά, πώς μπορούμε να ενδυναμώσουμε τους πολίτες να συμμετάσχουν στην διαχειριστική διαδικασία αυτών των commons.

Και μην ξέχναμε, το κράτος είναι ουσιαστικά ένα μονοπώλιο σε πολλά πράγματα. Δεν έχει μονοπώλιο [μόνο] πάνω στην έννομη βία, όπως μας λέει ο Βέμπερ, έχει μονοπώλιο πάνω σε πολλά πράγματα. Έχει μονοπώλιο πάνω σε κάποια αφηγήματα τα οποία είναι κυρίαρχα. Έχει μονοπώλιο πάνω στους πόρους, έχει μονοπώλιο πάνω στη γλώσσα, έχει μονοπώλιο πάνω σε κάποια commons [όπως οι] παραλίες, [και τα] δάση, μιλάμε δηλαδή για ένα τεράστιο φάσμα commons, το οποίο αυτή τη στιγμή ελέγχεται από το κράτος και στο οποίο δεν συμμετέχει κανένας παρά μόνο κάποιοι γραφειοκράτες. Οπότε, ίσως, μια τέτοια πορεία, ή τελοσπάντων μια κατάλληλη στρατηγική για να μπορέσουμε να μετασχηματίσουμε το κράτος προς μια μετα-ηγεμονική κατεύθυνση θα ήταν η κοινωνικοποίηση, το δημοκρατικό άνοιγμα δηλαδή αυτών των διαχειριστικών διαδικασιών που αφορούν τα κρατικά διαχειριζόμενα commons ούτως ώστε να μπορούν οι απλοί πολίτες να συμμετάσχουν στη διαχειριστική τους διαδικασία. Δηλαδή, πλέον να μην αποφασίζει ένας γραφειοκράτης στην Αθήνα για το τι θα γίνεται σε μια παραλία στην Κρήτη, αλλά να υπάρχουν άνθρωποι στην Κρήτη οι οποίοι να μπορούν να κάτσουν μαζί και να συναποφασίσουν πώς θέλουνε αυτοί οι άνθρωποι να διαχειριστούν τα commons του τόπου τους.

Πάλι, θα ήθελα να τελειώσω με ένα ερώτημα, νομίζω ότι έχω καταχραστεί και τον χρόνο μου σήμερα, οπότε το ερώτημα με το οποίο τελειώνει η παρουσίαση, καθώς και το report μου, είναι ποια είναι αυτά τα εργαλεία, ποιες είναι αυτές οι ιδέες, πώς τελοσπάντων μπορεί να οικοδομηθεί μια μετα-ηγεμονική στρατηγική, η οποία όμως να δένει αρμονικά με την ηγεμονική στρατηγική του Κράτους Εταίρου. Δηλαδή ουσιαστικά ξεκινάμε με μία στρατηγική που σκοπό έχει την κατάληψη της κρατικής εξουσίας βάσει των συμμαχιών που έχουν συνάψει με διάφορες κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις...αλλά αυτό το πράγμα, αντί να εκφυλιστεί στα γνωστά σχήματα, όπου πλέον κάποιος καταλαμβάνει την εξουσία και την χρησιμοποιεί λίγο-πολύ όπως και ο προηγούμενος, απλά αυτή τη φορά για το συμφέρον της δικής του φράξιας. Οπότε το ζητούμενο είναι πώς μπορούμε να κοινωνικοποιήσουμε, να κάνουμε commonify, την κρατική εξουσία. Ελπίζω να μην σας κούρασα πάρα πολύ.

A. Βουλβούλη: Δεν μας κούρασες.

Γ. Μελισσουργός: Ναι, να κλείσουμε τα μικρόφωνα.

A. Βουλβούλη: Ευχαριστούμε.

Γ. Παπανικολάου: Ερωτήσεις...στο τέλος, ε;

A. Βουλβούλη: Ναι, είπαμε να το κάνουμε έτσι για να...Ωραία, οπότε τώρα περνάμε στην δική μου παρουσίαση...Λοιπόν, η δικιά μου η παρουσίαση αποτελεί στην ουσία μια περίληψη των μελετών περίπτωσης που είδα εγώ στην Ελλάδα...και ξεκινάω λέγοντας ότι ο ερευνητικός στόχος των Ετεροπολιτικών, αυτός που είχε θέσει ο Αλέξανδρος εξαρχής, ήταν να δει πώς η έννοια του πολιτικού νοηματοδοτείται στο πεδίο, δηλαδή σε κοινότητες κοινών, δηλαδή σε κοινότητες οι οποίες διαμοιράζονται πόρους και ποιες είναι οι πολιτικές τους πρακτικές στη διαδικασία διαμοιρασμού αυτών των πόρων. Επομένως αυτό που εγώ έκανα ως ανθρωπολόγος ήταν να χρησιμοποιήσω τα εργαλεία που δανείζομαι από την κριτική ανθρωπολογική θεωρία, προκειμένου να μελετήσω την ριζοσπαστική πολιτική φαντασία της εποχής μας. Αυτό το οποίο θέλαμε να κάνουμε είναι να εντοπίσουμε τοπικές απαντήσεις που όμως δεν αφορούν μόνο τοπικά ζητήματα, αλλά παγκόσμια ζητήματα. Είδαμε αυτές τις μελέτες περίπτωσης με τρόπο που δεν θεωρήσαμε ότι είναι αποκομμένες από άλλες τέτοιου είδους δράσεις, αλλά παραδείγματα συλλογικής δράσης που προτείνουν εναλλακτικούς τρόπους ύπαρξης σ' αυτό τον κόσμο και εναλλακτικούς τρόπους πολιτικής συμμετοχής τόσο στην Ελλάδα όσο στην Ιταλία και την Ισπανία. Οι μελέτες περίπτωσης που επιλέξαμε στην Ελλάδα ήταν το ασύρματο κοινοτικό δίκτυο sarantaporo.gr, το οποίο το είδαμε ως μια μελέτη περίπτωσης ενός ψηφιακού κοινού με την έννοια ότι ο πόρος που διαμοιράζονται είναι ψηφιακός, και ένα οικοσύστημα κοινωνικής και αλληλέγγυας οικονομίας, το Οικοσύστημα Συνεργατισμού της Καρδίτσας. Αυτό τώρα που θέλαμε να δούμε, όπως είπα και στην αρχή, είναι το πώς νοηματοδοτείται το πολιτικό στο πλαίσιο των κοινοτήτων που διαμοιράζονται αυτούς τους πόρους.

Και ο λόγος που διαλέξαμε αυτές τις δυο μελέτες περίπτωσης έχει να κάνει με το γεγονός ότι αποτελούσαν, ως ένα βαθμό, επιτυχημένα παραδείγματα κοινότητας διαμοιρασμού πόρων, ότι αποτελούν, όπως είπα και στην αρχή, απαντήσεις σε ευρύτερες πολιτικές εξελίξεις, ότι έχουν κοινά στοιχεία με άλλα τέτοιου είδους εγχειρήματα τόσο στην Ελλάδα όσο και διεθνώς, και όσον αφορά την επιτυχία των εγχειρημάτων αυτών, αυτό το οποίο είδαμε είναι όχι μόνο είναι δύο παραδείγματα που έχουν χρόνο ζωής -το ένα δέκα ετών, μια δεκαετία, και το άλλο περίπου μια εισοσαετία- αλλά είναι και κοινότητες που εκμεταλλεύτηκαν αυτό που λένε οι Gibson-Graham το queerness της νεοφιλελεύθερης συγκυρίας -ο Holloway θα το έλεγε, τις καπιταλιστικές ρωγμές- προκειμένου να υπερβούν τους δομικούς περιορισμούς του σύγχρονου καπιταλισμού. Τέλος, αυτές επιλέγησαν διότι αποτελούν παραδείγματα πολιτικών πρακτικών από κοινού -commoning• έτσι μεταφράζω εγώ το commoning στα ελληνικά στο πλαίσιο της έρευνας μου- που βρίσκονται εκτός συμβατικής, ας πούμε, mainstream πολιτικής, και βρίσκονται στο χώρο που υπάρχει ανάμεσα στο νοικοκυριό, όπως λέμε στην ανθρωπολογία, και στο κράτος, αυτό που η εγγεληνή οπτική ονομάζει κοινωνία των πολιτών.

Σ' αυτό το πλαίσιο, αυτό που έκανα ήταν να τοποθετήσω την έρευνά μου στο πλαίσιο της ανθρωπολογικής βιβλιογραφίας για το πολιτικό, τόσο στην Ελλάδα όσο και εκτός Ελλάδας και...στον ελληνικό χώρο, παραδοσιακά, αυτή η μελέτη του πολιτικού χώρου που βρίσκεται ανάμεσα στο νοικοκυριό και στο κράτος εκτυλίσσεται με όρους πατρωνίας. Αυτό που είδα εγώ στο πεδίο, στην Καρδίτσα όσο και στην Ελασσόνα που βρίσκεται το sarantaporo.gr, είναι ότι η έννοια της πατρωνίας αντικαθίσταται με σχέσεις ανοικτής διαβούλευσης, ταπεινής ηγεσίας και διαφάνειας.

Τώρα, πώς προχώρησα στην έρευνα αυτών των δυο συλλογικοτήτων, αυτών των δύο συλλογικών δράσεων, πραγματοποιώντας εθνογραφική έρευνα και αποφασίζοντας ότι σήμερα όταν μελετάμε την πολιτική ετερότητα, αυτό το οποίο θα πρέπει να κάνουμε είναι παρόμοια με αυτό που κάνανε οι πρώτοι ανθρωπολόγοι, όταν μελετούσαν εξωτικές κοινωνίες, δηλαδή είδαμε αυτές τις δύο συλλογικότητες ως κάτι το εξωτικό μέσα στο mainstream. Και καταλήξαμε ότι αυτό που μελετήσαμε είναι αυτό που ο Erik Olin Wright χαρακτηρίζει ως πραγματικές ουτοπίες. Για να μελετήσεις, λοιπόν, μια ριζοσπαστική ετερότητα, η οποία βρίσκεται μέσα στο mainstream, και για να δούμε πώς νοηματοδοτείται το πολιτικό μέσα σε αυτές τις συλλογικότητες, έπρεπε να είμαστε συμμετοχοί, και όχι παρατηρητές, εκ του μακρόθεν, της παραγωγής γνώσης. Δηλαδή οι πληροφορητές μας, όπως τους ονομάζουμε στην ανθρωπολογία, αντιμετωπίστηκαν και εκείνοι ως παραγωγοί γνώσης. Δεν θεωρούμε ότι η γνώση παράγεται μόνο μέσα στην ακαδημία, αλλά παράγεται και εκτός αυτής. Και, με αυτό τον τρόπο, πραγματοποιήσαμε μια μελέτη σε συνεργασία με τους ανθρώπους που μελετήσαμε, και των οποίων είμασταν μαθητές. Δηλαδή μάθαμε απ' αυτούς, διαμορφώσαμε τη γνώση μας μαθαίνοντας από τους πληροφορητές μας. Ένας τρόπος να το κάνεις αυτό είναι να αναγνωρίσεις τα empty signifiers ή τα floating signifiers, τα οποία συνοδεύουν τις πολιτικές πρακτικές των συλλογικοτήτων αυτών, και αυτά αφορούσαν τη συνεργασία, την αμοιβαιότητα, την αλληλεγγύη, το κοινωνικό κέρδος, την κοινωνική αξία, μέσα από την πράξη τους. Δηλαδή αυτά τα floating signifiers παίρνουν το νόημα τους μέσα από την πολιτική πρακτική αυτών των ομάδων. Αυτά τα λίγα για την μεθοδολογία μας.

Τα κοινά σημεία τα οποία αναγνωρίσαμε σ' αυτές τις δύο μελέτες περίπτωσης είναι τέσσερα. Το πρώτο είναι η έννοια της κοινωνικής καινοτομίας, όπως αυτή διαμορφώνεται στο πλαίσιο ενός ψηφιακού κοινού και μιας συλλογικότητας κοινωνικής και αλληλέγγυας οικονομίας...η έννοια της κοινωνικής καινοτομίας, όπως αυτή διαμορφώνεται μέσα από την πολιτική πρακτική τέτοιων συλλογικοτήτων, έχει να κάνει με την καινοτομία, η οποία προτεραιοποιεί το social welfare, την κοινωνική μέριμνα, την κοινωνική αξία σε αντίθεση με τη χρηματική ή την υλική αξία. Και θέλοντας να δούμε την κάθε μελέτη περίπτωσης μέσα στο τοπικό και ιστορικό πλαίσιο της, κάναμε και μια ιστορική αναδρομή του συνεργατισμού της Θεσσαλίας, όπου και τα δύο εγχειρήματα βρίσκονται. Θεωρούμε ότι, όπως μας είπε ο Βασίλης Μπέλης, ο διευθυντής της Αναπτυξιακής Εταιρείας Καρδίτσας, η κοινωνική καινοτομία, η οποία παράγεται στο πλαίσιο του Οικοσυστήματος Συνεργατισμού Καρδίτσας είναι μεν κάτι σύγχρονο, αλλά οι ρίζες του προέρχονται από το παρελθόν, οπότε κοιτάξαμε την ιστορία του συνεργατισμού και του Συνεταιριστικού Κινήματος της Θεσσαλίας και είδαμε πώς αυτή μεταμορφώθηκε από τις αρχές του προηγούμενου αιώνα μέχρι και σήμερα. Και καταλήξαμε ότι ο μετασχηματισμός της έννοιας -δεν υπήρχε η έννοια της κοινωνικής καινοτομίας τότε-, αυτό που σήμερα ονομάζεται κοινωνική καινοτομία μεταφέρθηκε με έναν ριζωματικό τρόπο. Δηλαδή δεν ήταν κάτι το οποίο συνέβη από τα πάνω, αντίθετα συνέβη από τα κάτω και μέσα από τη πρακτική, την οποία το Συνεταιριστικό Κίνημα της Καρδίτσας στο διάστημα των δεκαετιών διαμόρφωσε.

Τώρα, οι έννοιες οι οποίες μελετήσαμε...της αξίας στο πλαίσιο μιας οικονομικής δραστηριότητας και η έννοια της τεχνολογίας, όπως αυτές τις επαναοικειοποιήθηκαν οι ακτιβιστές, οι συμμετέχοντες στις δύο αυτές συλλογικότητες. Να μην σας κουράζω, να μην σας πω τώρα παραδείγματα, αλλά μπορείτε να με ρωτήσετε μετά.

Όσον αφορά την έννοια της τεχνολογίας, αυτό το οποίο είδαμε ήταν ότι αυτό που κάνουν οι ακτιβιστές του sarantaporo.gr είναι να μας δείξουν ότι η τεχνολογία δεν είναι κάτι το οποίο δημιουργείται μέσα στα εργαστήρια. Αλλά έχει μια κοινωνική διάσταση, μια υβριδική διάσταση όπως θα έλεγε ο Latour, η οποία υβριδική διάσταση προκύπτει από την διαμόρφωση της τεχνολογίας προκειμένου να εξυπηρετεί την κοινότητα.

Η έννοια τώρα της αξίας, όσον αφορά το Οικοσύστημα Συνεργατισμού της Καρδίτσας, έχει περισσότερο κοινωνική διάσταση απ' ό,τι υλική διάσταση, και αφορά και αυτό τον τρόπο με τον οποίο η αξία νοηματοδοτείται στο πλαίσιο της πρακτικής που υιοθετούν οι ομάδες που αποτελούν το Οικοσύστημα Συνεργατισμού Καρδίτσας. Η οικονομία, λοιπόν, στα πλαίσια του Οικοσυστήματος Συνεργατισμού Καρδίτσας, αυτό που κάνει είναι ότι έχει μια ηθική διάσταση, έχει έναν ηθικό ορθολογισμό, ο οποίος βρίσκεται σε αντίθεση με τον ολοκληρωτισμό της αγοράς, ο οποίος προκύπτει από τις οικονομικές πρακτικές που ενσαρκώνουν, κατά την άποψη μας, μια, όπως είπε ο Αλέξανδρος προηγουμένως, μια εναλλακτική νεοτερικότητα, και αυτό το κάνουν, αλλά γνωρίζοντας ότι υπάρχει μια ανισότητα στις σχέσεις εξουσίας στην οικονομική σφαίρα, προσπαθώντας με την πρακτική του ηθικού ορθολογισμού να ισοπεδώσουν κάποιες από αυτές τις ανισότητες, προκειμένου αυτός να ενσωματώσει μέσα του την ιθαγενή κοσμολογία της κοινότητας, η οποία διαρθρώνεται γύρω απ' το οικονομικό σύστημα κοινωνικής και αλληλέγγυας οικονομίας.

Τώρα, πώς αυτό γίνεται; Αυτό γίνεται μέσα από την δημιουργία κοινοτήτων, οι οποίες διαχειρίζονται τα κοινά, αυτό είναι το οποίο κοιτάξαμε κατά βάση, και πώς γίνεται η διαχείριση αυτών των κοινών μέσα σε αυτές τις κοινότητες, και μέσα απ' αυτές τις πρακτικές προκύπτουν και άλλου είδους έννοιες, πέραν από την έννοια της οικονομίας και της αξίας ή της τεχνολογίας, όπως η έννοια της...αυτό που στην βιβλιογραφία ονομάζεται ηθική της φροντίδας, η οποία δεν είναι μια έννοια απολιτική, αντιθέτως είναι μια έννοια που ενσωματώνει στοιχεία της πολιτικής πρακτικής της κοινότητας του Οικοσυστήματος Συνεργατισμού της Καρδίτσας και...αφορά το εμείς και όχι το εγώ. Με αυτό τον τρόπο, το πολιτικό λαμβάνει και άλλου είδους ιδιότητες, άλλου είδους ποιότητες, που αφορούν καθημερινές πρακτικές, πρακτικές που εκτός ανθρωπολογικής βιβλιογραφίας θα ονομάζονταν μη-πολιτικές, ωστόσο οι πολιτικές ποιότητες προσδίδουν σ' αυτή την έννοια, στην έννοια της ηθικής της φροντίδας, έχουν μια πολιτική διάσταση ακριβώς γιατί γίνονται από κοινού.

Και αυτό με το οποίο θα ήθελα να τελειώσω εγώ εδώ σήμερα, αυτό στο οποίο καταλήξαμε είναι αυτό που είπε πριν ο Ανδρέας, το πολιτικό ως κοινό και το κοινό ως πολιτικό, ξεκινώντας από το δεύτερο που είναι το προφανές, δηλαδή στην έρευνα μας δώσαμε έμφαση στην πολιτική διάσταση των κοινοτήτων των κοινών που μελετήσαμε, δηλαδή στην διακυβέρνηση τους, αλλά το πολιτικό ως κοινό -το πρώτο κομμάτι- λαμβάνει τη σημασία του απ' αυτό που στην καθομιλουμένη ονομάζεται η συμμετοχή στα κοινά, που όμως τις περισσότερες φορές αναφέρεται στην συμμετοχή σε συμβατικές πολιτικές διαδικασίες με κάθετη ιεραρχία, ετεροκαθοριζόμενες από την ηγεμονία που ο κυρίαρχος συσχετισμός δυνάμεων καθορίζει, και από τα πάνω η ηγεσία και η ηγεμονία. Στη δικιά μας δουλειά, η συμμετοχή στα κοινά λαμβάνει την ποιότητά του από την ημι-οριζόντια ιεραρχία των

εγχειρημάτων που μελετήσαμε, την ταπεινή ηγεσία και την κοινή ηγεμονία κοινών ή μη-κοινών, κατά Hobsbawm, ανθρώπων.

Έτσι η συμμετοχή στα κοινά, στο πλαίσιο της δικιάς μας έρευνας, αποκτά το νόημα της από το εναλλακτικό πολιτικό συμμετέχειν, ή αλλιώς το ετεροπολιτικό. Δηλαδή η πολιτική, η έννοια του πολιτικού, όπως αυτή καθορίζεται μέσα από αυτές τις δύο κοινότητες, δεν μπορεί παρά να είναι ετεροπολιτική, διότι αφορά πρακτικές που ξεκινάνε από την καθημερινότητα μας, από τις καθημερινές πολιτικές πρακτικές και εκτείνεται μέχρι την κοινότητα, η οποία διαρθρώνεται γύρω απ' αυτές τις δύο συλλογικότητες. Αυτά! Συγγνώμη, διάβαζα από τα αγγλικά και μπερδεύτηκα. Ας ξεκινήσουμε με ερωτήσεις.

ENGLISH TRANSLATION DAY 1

Alexandros Kioupkiolis: Practically speaking, what I'll try to present to you and will try to do that within 20 minutes is to set out the basic conclusions, the framework with which I began to think about this research project, and a short description of where we ended up after four years, because there was a year of preparation of this work. From the beginning, I conceived this research as a combination and an interaction between modern political theory – particularly, the political theory I'm engaged in: on the one hand, radical democracy, theories of hegemony, post-hegemony, and Hardt and Negri, and on the other hand, theories of the Commons. The two basic poles are: modern political theory, theory of the Commons, which is also largely part of modern political theory, just in a more specialized field, and the third axis was the ethnographic field research. That was something...I hadn't done so far in such a systematic manner.

Let me begin from the last one, we have three poles and two basic axes. One is theory, theoretical work which I did for the most part, and then Georgios did theoretical work too, but also the other three colleagues, who were mostly focused on the field research, because they needed to develop conceptual schemes, frameworks, and so on. However, their emphasis was on the field research. How does our work combine these aspects, given that we are theorists...And I'm out of choice and faith; I'm a political theorist out of conviction, since my postgraduate studies. I don't do empirical research. Why? Because I have a different perception, which is shared by various other political theorists, about what is political theory. And this is, from our point of view, when we have a democratic orientation, if not to say a radical democratic orientation, and we aspire to a deepening and an expansion of existing democracy, to put it shortly, we also have another perception about how we do theory. And the theory we do is not teaching, it is not philosophy from the ivory tower, but an effort to participate in an existing political dialogue by offering some specialized tools and theoretical analyses from our own field, but always based on the rationale that we have a conversation from which collective results emerge, if they do, and we listen to this conversation and learn through it.

And I think that today, as far as that big question is concerned – social transformation in the direction of the commons – especially in this field we have much to learn because there are, as you know better than I do, actions in the field that are quite diverse and widespread, but also scattered, from which we can draw ideas and experiences in order to develop theoretical frameworks and bring them back into the field so that there is a cross-fertilization: that was the aim of the research from the beginning. Our goal wasn't to come up with a scientific, if such a thing existed, theory of social transformations with the commons; it was to learn and to develop through that learning some conceptual tools and ideas and put them back into discussion. That was the aim of the ethnographic work done by my three collaborators: Manuela and Antonio, who are not here, Manuela in Barcelona, Antonio in Italy, Naples and Turin; and Aimilia, who will tell you herself what she did.

But why theory? OK, ethnography, that's fine. But why theory and why political theory? Because, first of all, there is no politics and social life in general without a theory. Usually, that theory is embedded; it is realized theory. Even if you use a tool, you've come to learn how to do that empirically, there is a theory, that tool is based on some ideas, it can be documented in concepts, it is, in other words, embodied material ideas, even if they have not been made explicit. So, theory in politics does exist. Ideologies are the most common form, but it's not just ideologies; behind the simplest political practices, there are ideas, assumptions, perspectives, an imaginary which defines and shapes this action. What is important about political theory is that it reflects on the existing political theory, the theory which defines [political] practice.

And I think I've joined this field because I have always been interested in social change in the direction of a deeper democratization, in the direction, we could say today, of the commons. That is, a society organized around collective goods, which we co-manage on the basis of equality on terms of justice and ecological sustainability; I prefer to say with care for nature and the natural environment. Because I was interested in this from the beginning and because, out of my own inclination, I like theory, political theory is a way to have such an engagement, because it allows that reflection which can change some ideas and so it can, depending on how it'll connect to practice, change practice to some degree as well. Or support changes that are already happening. Under no circumstances would it try to direct them, that's why I talked about conversation. So, theory, from my perspective, and as I try to put it into practice, is a process of reflection on existing political ideas that animate political practices and of course a reflection on the political thought that has been produced in this way since antiquity. So, political theory can give us ideas, it can raise questions, and the theory of the commons, in particular, can give us tools to think about this transformation a bit more empirically and specifically than the various approaches, the interpretative and analytical frameworks that you know, and next up I'll tell you how we categorized them.

Now...how much time do I have? OK, I am counting the time...now, I'll describe, essentially I'll offer a synopsis of this text which will be published, it's one of the two texts of mine, and we'll have four more, these are our basic publications, they'll be available online on the project website, and they will be the basis of other publications, but the whole work we've done –the reflection and the analysis and the empirical research– are documented in six large studies. The ones I wrote turned out a bit too big...I'll try to give the outlines of one of them which focuses on the political. In this study, which documents my theoretical work these years, I begin with a reflection around the meaning of politics and of the political. And that is important because if we do not clarify these concepts, we cannot develop a specific argumentation and analysis. But aside from that, if we don't do this work at the level of conceptualization of the political, we remain entrapped into the dominant schemes about what politics is and how it is practiced. And for that reason, although the first part of the study, which is about the meaning of politics and the political, may seem abstract, I consider it critical because it allows us to expand our perspectives on existing political potentialities. And then I conclude that the political exists in the state, but of course outside the State, as well; under no circumstances is it identified, as it tends to happen today, with the political system. The political system is just a dimension and an expression of the political. Also, the

political is identified neither with confrontation nor with citizens who rationally deliberate in order to reach a consensus. Both confrontation and deliberation are manifestations of the political. Ultimately, what is the political?

The political, in this broader sense, is a conscious social effort to intervene in existing social relations, interactions, institutions and practices, in order to shape them, to some extent, actively and consciously. Hence, a conscious social intervention in existing, often spontaneous or reproduced, social relations and practices. That, for me, is the main characteristic of politics that we can find....I deduce it from the various conceptualizations of the political that exist in both political science and everyday life. What does a government do? That's its job, it regulates social relations consciously, as a programme. But we do that in everyday life as well. We can do that in a company of friends, we can do it in our family, we can do it in a local society -social relations and social interactions, as they develop spontaneously without any plan, or as they tend to be produced with existing norms, if we intervene in order to actively shape them, then we are doing politics, we have political action. And that intervention can assume various forms or goals. That is, an intervention could have the aim of conserving the present. It could be an intervention to change it, to improve it, to make it worse. So, this definition and this conceptualization of the political allows us to see and think about politics in terms that include the conventional ones, but which can go beyond them. And how do they go beyond them? Because that is what I am interested in.

Following up on this theoretical analysis of the concept of the political, I study the concept of hetero-politics [*ετερο-πολιτικής*], which is a greek translation of a term coined by anthropologist Ghassan Hage: alter-politics. This term encapsulates movement politics, mobilizations and imaginaries of the last years, which in his genealogy begin, and I agree with that, with the Zapatistas and conclude with the movements of '11-'12, but we could also include some other movements of recent times, in which he traces out some characteristics of a new democratic politics from below that set it apart from older politics. My own position is...I am following this because I'm interested in this period of time...but my own opinion, and of course it's not just my own, is that what we call heteropolitics, as I'll describe it, is in reality an alternative modernity, an alternative politics of modernity, which we can see already from the French Revolution. The French Revolution had the aim of building a nation-state, but at the same time within these processes we have popular councils with popular self-management. In parallel. All these aspects, of course, are obscured by the dominant versions of politics, which are state-centric, nation-centric, etc., but they co-exist so far in all modern countries. So, it is not something that sprung up from Zapatistas onwards; it is a condition that accompanies the dominant forms of modernity since their birth.

What is the distinctive feature of that heteropolitics, which, as I said, has a more democratic character, it aspires to the expansion of equality, of freedom, of justice, and so on. This characteristic is, to begin with, that it goes beyond certain traditional distinctions in modern politics: for example, between the politics of opposition, resistance and the politics of proposal, the politics of creation. It does both. It transcends...anyhow, it blurs the distinctions between revolution and reform. It combines organization and representation with participation from the base. And it combines the utopian desire with pragmatic measures and

interventions here and now. In general, we can say that we have an interweaving of what we call prefigurative social practices, which create another future, another society here and now by constructing institutions of counter-power, that is, collective power which can put up resistance and affect dominant institutions, but also by pursuing state reforms through by intervening in existing institutions.

Also, another characteristic of heteropolitics is that it builds other communities here and now and other social relations. However, it doesn't do that in a self-referential fashion, being closed to itself, but by addressing itself to society at large. In a word, we could say, aside from the distinctions which I said that it transcends, that it incorporates pragmatism in [its] vision. And these are characteristics that we can discern from the Zapatistas until the movements of '11, if we do a more specific analysis, which I am trying to do in this study in order to substantiate it. Also, a hallmark of that other politics is that it is defined by certain values, a different ethic and a different affectivity, which are characterized by tolerance, pluralism, a disposition for synthesis, hybridity, horizontalism, creativity, reflectivity, the avoidance of dogmatism, pragmatism as I mentioned, diversity, an ironic and sometimes playful disposition, an emphasis on feminism, as perceived by the ones participating in feminist movements, solidarity and care for the earth.

The connection with the commons, which I attempt to establish in this study and in the study around the commons more specifically, is based on the fact that a crucial characteristic of that other politics is that it tries to develop the commons of politics –politics as a commons that Mr. Takis mentioned before, that is, to transform politics into an activity of ordinary people in their everyday life. From the streets, to work, at school; and into a practice of governance, which seeks to meet everyone's social needs and to promote economies of care, of sustainability, of sharing and solidarity.

And a last feature, which fits in with the work done by the P2P Lab and others, is the combination of locality that that politics has with the international or global character. We see that in the Zapatistas' case, but we also saw it in the movements of '11, how the reference to specific goals and specific national issues was combined with a global spread and a global reference. Now, the main issues that I raise around that other politics, which I espouse and that's why I am trying to promote it theoretically and flesh it out, taking part in a discussion that has begun by others, are the strategic issues. Because we know that this other politics does exist; that many people espouse it and have, therefore, tried to effectively implement it around the world, but we know that it's not the dominant one. And that is the question that I'm concerned with: how this other politics could become hegemonic, avoiding though the traps of the conventional politics of hegemony that I'll promptly talk about. And, so, here I try to engage with the strategic reflection of certain contemporary theorists, who have looked into this question: which strategy today for social transformation? Among others, besides Hardt and Negri, there is Erik Olin Wright, and some others who are not that well known. What we see in this reflection, with which I agree, are certain points of convergence... I've now turned to the question, which strategy for heteropolitics...here I'll include the work of Kostakis and Bauwens which is in the Manifesto; I reckon that the strategy they describe converges with the one I'm about to describe now.

First of all, the first point of that strategy is to pursue the synthesis of what Hardt and Negri call 'the three faces of Janus,' which is...first and second, we often encounter that distinction between revolt and resistances and the conception of new institutions, new social relations here and now. And the third, the transformation or reform of dominant institutions within the state and by means of the state. So, what these thinkers propose – and if I've understood well, that is what you [Kostakis] propose as well– is that all three are necessary. Thus, an emphasis on the synthesis of all three strategic perspectives, rather than a logic that says we should choose one rather the other because it is more effective, and so on. For example, first revolt, or first state reform, or first we build other institutions here and now, and don't bother with the rest. The main political proposal here is all three, together.

And here we'll see who will do all those three things, because the same people, usually, cannot do all of them at the same time; that would be very difficult unless, of course, they are themselves faces of Janus or Janus himself. So, the second strategic point is that the emphasis between these three aspects of the strategy is laid on the new social creation here and now and the building of collective counter-powers. And that is what the analysis of both Hardt and Negri and Erik Olin Wright in his book on Socialism in the 21st century, which, in my opinion, is very interesting, support. And what they say is that this emphasis on social creation here and now, on building the other world here and now, and creating pillars of social power is the upshot of historical lessons of the 20th century. Because they say that the strategies that gave emphasis either on revolution or reform through the state failed, because they did not possess that other infrastructure of a mobilized society, which has begun to create the other institutions and has already created those bases of social power, and because that didn't exist, they could not be said to be either revolutionary governments or reformist governments. The effect was that reformist governments were assimilated into the existing system because there was no social mobilization, control, and so on, whereas revolutionary governments became authoritarian because, again, there was no social control. So, this is a main aspect of the strategic thought of these thinkers, who are very close to heteropolitics.

And now my intervention, if you like, is that in the strategic thought and the strategic orientation evident in these ideas, two important aspects are not adequately dealt with, on which, in my opinion, work must be done, and that is what I'll propose as two subjects for discussion, and I have formulated some thoughts around them, with which I'll conclude. The first is that in these analyses it is not made clear, neither in the work of Hardt and Negri, nor in Erik Olin Wright, nor in others such as De Angelis, for example, who have developed such thoughts from the perspective of the commons, that what they call new social creation or new social institution, if you like to call it that way, is politics. And that matters, it is not an academic question to say whether that is political or not. Because if we recognize that this work is political too, not to say political par excellence as it consciously creates other social relations, it intervenes in existing ones to create something else, if we don't recognize that, we drift to a certain spontaneity, and it's hard to engage in the classical political work that is characterized by the conscious desire to shape other perspectives and subjectivities. And that's why, in my opinion, new initiatives, new projects which seem to be heading in a direction of building a new world are very vulnerable to the influences of the hegemonic system.

We can see this specifically in the case of those involved with the digital commons, how influenced they are by a neoliberal entrepreneurial logic. And if they are not, how much inclined they are to connect whatever it is they do –and that might be the management of water in a community, it doesn't have to be about digital commons– with a broader perspective of transformation. If these connections are not made, and that's political work, and if there are no interventions on the level of subjectivity, which is a huge question, what kind of interventions -in any case, we don't want catechism by third parties- but if that work on changing the common sense is not done, which is political work par excellence and is part of what Gramsci calls 'the politics of hegemony,' I think that trusting a social spontaneity created by the new in the contemporary situation, in which the domination of neoliberalism on the level of subjectivity is so diffuse, will make it very difficult to achieve the convergence and the empowerment of new projects of social creation and to push them towards the commons.

And the second big strategic question-shortcoming in these thoughts today is the question of constructing a collective subject, which will do that work, the work of the new social creation, but it will have some conscious political features in order to be able to bring about a rupture with capitalism as well and be to able to bring together these various initiatives to generate a wider process of social change. And here, at this point, the question bears on the formation of the political subject, which doesn't exist today, and what exists, rather, is a fragmentation and a diaspora of resistances, but not the subject that in former times Marxism wished the proletariat to be, there's nothing like that today.

That is the big question of strategy, and many decent analysts such as Erik Olin Wright, after his strategic analysis on this subject, end up saying: yes, but the main thing is that we need a collective subject that will implement that strategy and will promote social transformation. And we don't have it. And we have to create it. And he says: how? I don't know, he says. The same phrase, 'I don't know,' is found in De Angelis, too, after he has said various other things about how we'll be driven to social transformation and the commons. Without such a collective subject which will promote these processes of change, it is very difficult to bring about social transformation in this direction. And here –I'll finish in three minutes– I reckon we have much to learn – at the very least, we can introduce them in the discussion and reflect on them– from the strategic thought of Gramsci and post-Gramscians, such as Laclau and Mouffe, around the concept of hegemony. Because hegemony is a strategy, which is connected to the other two, as I will explain, but has the explicit aim of constructing that collective will, the new popular will, as Gramsci says, which doesn't exist. And it has two...in the case of Gramsci, hegemony is a strategy of struggle for power with two epicenters: the first is the articulation of a new antagonistic popular will. And the second is the formation of a political organization, which, for Gramsci, as we know, is the party. But I don't want the party today, so here the question arises: which other organization? Another militant political organization is therefore needed, which will express that antagonistic popular will and empower it and, of course, in the case of Gramsci, it will direct it. And that party, in his case, will be the hegemon who will direct the bloc of popular forces.

Now, if we go into the details of how they think about hegemony, I think we can find some answers to this question, how to construct a new popular will today. Gramsci says, for example, that a fundamental element for this new social creation is the intervention in the common sense. Which, for Gramsci, may have to do with the party setting up cultural centres in every neighbourhood and spreading Marxist ideas –that is not a bad thing, I am not saying it disparagingly– today it might be videos on youtube that present another world. So this engagement with the common sense and the effort to reform it: as Gramsci says, we draw on progressive elements that already exist to criticize the regressive ones and to empower and to further develop those progressive elements that already exist. And in this way, you can converse with broader social strata, and create and form a new collective will, a new vision and a new desire for social change, which will bring different dominated classes together, rather than just one [class], and this is also a fundamental element of hegemony, a broad social alliance. So, the intervention in the common sense does not concern [just] one social stratum, but conveys a wider social message, if you like, connecting to the common sense of the social strata which are in a subaltern position or would be inclined, under certain conditions, towards radical social change. Here, then, lies the work of intellectual and moral reform, as he calls it, which converses with the common sense and reconstructs it. For Laclau and Mouffe, the main element in order to create a new collective identity is to construct, as they say, ‘chains of equivalence’ between various existing social demands, to bring them together and unite them around what we call ‘empty signifiers.’ That is, signifiers which are abstract enough so as to be able to weld together these different demands, and this union will be based on the common opposition to the status quo.

And we can regard the concept of the commons as such an empty signifier. Not entirely empty, if we wish to have a direction, or at least a compass for social change, then the commons can imply collective goods, collective self-management, equality, justice, sustainability, openness, pluralism. These, as you can see, are quite general themselves and can play this articulatory role, and that is why I grappled with the question and the signifier of the commons.

Now, one last thing, the classical strategy of hegemony has also, except for those general things I talked you about, three main axes. Hegemony signifies leadership, an organization that will lead social transformation and popular will, which hegemony will articulate but also create, to some extent. It has unity, that’s why they were talking about popular unity, and so on. The dominated classes will be united as a people against the status quo. And it has representation too. That is, the party is for Gramsci the agent, the collective representative of those dominated strata. And we find the same characteristics, albeit in different terms, in Laclau and Mouffe. The main elements of hegemony are unity, leadership, representation. I think they are needed today, as well, but we must think and practice them differently. And in such an effort to consider how, what other type of unity we can have that is not homogenization; what other type of leadership we can have that is not vertical, hierarchical, and so on; and what other type of representation we can have, we can draw ideas from contemporary social movements and we made an effort, I won’t go into details, to rethink these practices and these dimensions of hegemony based on the action of contemporary social movements, such as the Spanish movement of 15 May, better known to us as the Spanish

Indignados. There is unity, but a fundamental element of that unity is the acceptance of pluralism, diversity and pragmatism. Hence, we have another type of unity, which is not homogenizing. There is leadership, this movement wanted to push Spanish society to a direction of change, but it is collective leadership, it is consciously a leadership open to participation which, wherever power relations or hierarchical structures arise, seek to distribute them more widely and to eliminate the danger of person-centric or oligarchic tendencies becoming entrenched in that process of social intervention.

And there is representation. If you see, from the first manifestos of that movement, they are saying: 'we are ordinary citizens,' 'we are the Spanish people,' the Greek Indignados were saying the same in Syntagma Square, 'we are the people.' That is a claim to representation. The movement seems to represent the whole, without being the whole. How many were in Syntagma? And they were saying 'we are the people who have come here.' It is a typical claim to representation, in the same way that Andreas Papandreou was saying 'the Greek people'...OK, in that case, there was no Andreas Papandreou, but, in the best case, they were three-four thousands who were saying 'we are the people, we represent the people.' What's different, though, about that representation? That it creates structures, through which potentially anyone can be part of that collective representative. The difference, in my opinion, from the representation of the Papandreou type is huge. And the conventional representation that we have in the parliament right now –there, too, we have political representation– all members of parliament speak in the name of the Greek people -or anyway their clientele, but they speak in the name of somebody else. And here we have movements which speak in the name of others with structures, though, which allow those others to enter that process. That, I think, is a huge difference.

Now, aside from that –I'll finish basically here – there remains the question, and that is not answered with what I've said, I just tried to take the discussion around these issues a bit further...the question of organization remains. Because, if we see, these movements had a time limit and a limited effect. This time limit of such social movements is given. It is impossible to sustain over time such mobilizations which consume so much energy. Thus, we certainly need other structures, other institutions. Those other structures and institutions must be the different organization. And here I am engaging in a discussion of the example or the proposal of Municipalism in both Spain and Italy. In Spain, they created these citizen platforms, which had such a logic of distributed power, feminist leadership, various characteristics which toyed with this other type of unity, this other type of representation and leadership, more participatory with alternations, and so on, opening up to society. And in Spain this happens with the limits and the problems that beset it, which I try to discuss, because that effort had largely led to failure, not fully, but it didn't proceed in the way they envisioned. And, on the other hand, we had the Italian example, and here again the question of organization and hegemony. In Italy, the interesting thing that we found –and I'll say it because the colleague-collaborator who worked on the Italian case is not here– is this singular mode of intervening in the municipal government in order to change society with a hegemonic or counter-hegemonic perspective, but without establishing political platforms to take municipal power ourselves. In this case, we have collectivities that operate in spaces in the cities, such as Asilo Filangieri, that create those other institutions and social relations here

and now, and so on. So, we have movements which make an appeal to the entire city and Italy, as a whole, even internationally, as much as they can through networkings, and so on.

At the same time, what hegemonic politics does is to intervene on the institutional level, but not, as I am saying again, by taking municipal power, but by using legal tools to do it, such as the various Regulations for the Commons. Either the more institutional Regulation of Bologna, or some ad hoc projects, such as the Regulation for the Commons in Naples, which doesn't have the same institutional foundation and the same institutional support as the other [Regulation in Bologna]. With these Regulations, they try to influence the municipal government, and, to some extent, they do that, and the city government implements other policies, which are being drafted and developed by these collectivities. And it cedes spaces for collective management, it offers infrastructures, and so on.

And there comes an institutional change in parallel to some extent with the new social creation and counter-power at local level, but without taking administrative power within these institutions. And here I could not conclude differently. I am saying that what can be done remains a question -how effective all these can be, how much far ahead they can take us- but I think that we can draw some lessons and ideas from existing political practice and initiatives in the last years in order to think through these main issues of a counter-hegemonic politics: how we create a new collective will, a new collective subject and what should be the form of organization through which we intervene. Municipalism made an intervention in both countries on this level, to. Another type of discourse, appealing to society, an endeavour to engage with the common sense, another type of organization, also an effort to intervene in institutions and change them, and at the same time, to generate new social relations and structures here and now. [Inaudible]...yes, we agree, but I think these are important efforts. That's it. It took me more time than I said, but we finished writing in the summer and it is the first time I am giving this talk, and I hadn't calculated the time.

Aimilia Voulvouli: Good. Then we can go on with the next speaker, George Dafermos, who will talk to us about cyber-commoners, peer production and the project of a post-capitalist society.

Giorgos Dafermos: That is not what I'll talk to you about, but that's the title...So, let me turn this machine on...Also, I'm a bit peripatetic, so I find it hard to sit down when I give a lecture, but I hope I won't tire you too much, I'll try to be brief. Good, so let me go a bit over here so that I am not in the way of the projector.

A. Voulvouli: So, turn that screen on.

Giorgos Melissourgos: And turn the other one off.

G. Dafermos: I've just began to talk and I can see I am already stirring you up. I really liked that the other day we had a discussion with Alexandros and we agreed that our starting-point must be some questions. The central question in my work is, what is interesting in the digital commons from a political point of view? Most of us know that when we say commons, we refer to some shareable resources. The commons have been existing for centuries, we're talking about forests and beaches which everyone has access to, we're talking about pasture lands which are communal and so anyone can use them to feed their animals. Anyhow, at

some point in the beginning of the 1990s, we began to talk about the digital commons too, that is, about some new commons.

To have an idea of what we're talking about, we're talking about things like Linux, [or] like Apache, which is currently the dominant web server on the Internet. So, we are using it, even though we don't see it, most of the times we visit a website on the Internet. We're talking about things like Firefox. We're talking about Wordpress, that is, some content management systems, such as the system we use to administer the Heteropolitics website. We are talking about Wikipedia, the encyclopedia. But we're also talking about things that are not high-tech. For example, we're talking about music which is made available under free licenses. Here we see some songs, which are freely available on Soundcloud. That is, I can download them, I can mix them, I can do them whatever I like. We're talking about objects that are uploaded to repositories like Thingiverse, which we can freely print in three-dimensional form, precisely because they are available under free licenses. We're talking about 3D printers too. In this case, we see a RepRap 3D printer, whose design parameters are free. That means I can make such a thing, I can sell it, I can give it to you as a gift, I can do anything I like. We're talking about tools...these are some of the fifty tools that a project in the US, called Open Source Ecology, reckons that they can reproduce a sustainable civilization at small scale. That is, we can build our own small eco-community by using these tools. We're talking about alternative currencies like bitcoin. If you don't like bitcoin, there are other alternative currencies, like eco. The eco is an alternative currency that is entirely different in its logic from bitcoin, which is being used by more than forty local exchange networks in Catalonia and Spain. IntegralCES is the system by which you manage your ecos. It is, to put it this way, similar to the bitcoin wallet.

What, however, sets these new digital commons apart from the traditional commons, according to many analysts, myself included, is not so much the fact that they are virtual. By virtual, we mean that access to them is mediated through digital, electronic devices. That is, in order to have access to Linux, I need a computer, a mobile phone, something. I cannot approach it physically. However, what, in my opinion, sets the digital commons apart from the traditional commons is not the virtual—we are not doing metaphysics here, but their mode of production. And that becomes visible from very early. Already from the mid 1990s...or let me share this story with you. My first contact with Linux was in 1995 through some friends, who were computer freaks. The first two things they told me about Linux is that it rocks, that it's so much better than Microsoft and it will destroy it, and that the way this thing is produced is a real anarchy. There are no bosses, there are no managers, everybody does their own thing, and all this -out of magic, one might say— works. So, what's interesting about the digital commons is that, from the beginning, the literature gives much weight to its subversive potential. And that rests on its mode of production. To see what exactly that means, let's make a historical review of the literature.

Essentially, these terms appear for the first time in the early 2000s. This is Benkler, an Israeli-American Law Professor in the US, who began to write about Linux in 2002, talking about peer production as a new mode of production that emerges in cyberspace and that contrasts sharply with the dominant production model for two main reasons. First, this production

model is anti-hierarchical: it is not based on managers, hierarchies of executives, and so on. The other reason –let me see what I’ve written here– is the motivation of the participants. Those who participate are not driven by the motivation of economic rewards but, as Benkler tells us, by hedonistic motives, that is, social-psychological motives. We could say, in terms favoured by Marcuse, that this mode of production is motivated by the pleasure principle, rather than by the performance principle.

So, in the early 2000s we see the emergence of a new discourse, which has specific concepts: commons, peer production. As I told you, Benkler was not the first to talk about these things. Already since the 1990s, we have theorists, mostly from the field of software development, who talk about these things. Perhaps the most famous book is *The Cathedral and the Bazaar* by Eric Raymond, a book that came out in the late 1990s, in which Raymond, a hacker who is also the self-appointed anthropologist of the hacker community, contrasts the development model of the Linux operating system with the mode of production in both software companies and hacker communities before the Internet, that is, before the 1990s by which time distributed networks are everywhere. So, Benkler is basically the one who popularizes this discourse; or anyway, the discourse opens up to a research field, which appeals to academics, and increases, therefore, its visibility. It is not something that only hackers in the field of software development know about, it is something that organization theorists have begun to engage with.

A part of my work is related to a project, which unfortunately is not very well known to people involved with the digital commons. We are talking about a project which was launched in 1999 and ran until 2013...the project was launched in Germany, but it attracted many people from many countries, including myself. Basically, we are talking about a project that was made up of two mailing lists –one for anglophones, one for Germans- and which organized some conferences. Around these conferences and mailing lists, a theory began to develop, which became known in the mid-2000s as Oekonux theory. Oekonux, in case you would like to know what it means, is a portmanteau of economy and Linux. That is, an economy based on the principles of Linux...don’t touch my presentation!

G. Melissourgos: They are writing something on chat.

G. Dafermos: It’s OK, we don’t care.

G. Melissourgos: They might be unable to hear you because you are moving around all the time.

G. Dafermos: Yes? Sorry about that...The reason I mention this project is because in the mid-2000s, the debate and the discourse was polarized. Some people were saying that Linux and its production model is something revolutionary, which is going to change everything, but others were more pessimistic...Anyway, as I told you, Benkler was the one that popularized that discourse around the benefits of the digital commons and around a new production model that is more productive, does not have hierarchies, it is based on a different kind of motivation, but Oekonux gave us a dialectical approach, which, as you’ll see below in my presentation, is still with us today.

Here we see a photo from the 1st Oekonux Conference in 2001...Here we see a presentation of Michel Bauwens –he was a member of Oekonux too– in 2002 in Berlin...As I told you, Oekonux’s great contribution and the reason why I mention it is because for the first time these people tried to approach the subject of the digital commons from a dialectical perspective. What does that mean? It means that they tried to counterpose some characteristics of the commons which are immanent –that is, characteristics which support the hegemony of capital and are not subversive towards the dominant system– against some other characteristics which are transcendent, that is, they transcend the dominant economic system and can form the basis of a new post-capitalist economic system...Members of Oekonux were of course familiar with Benkler’s work, and it is not accidental that they appropriated the same concepts in the mid-2000s. That is, they adopted the concept of peer production, of commons-based peer production, but their thought was clearly Marxian. That is, from the perspective of Oekonux, the digital commons constitute a new productive force. The same goes for distributed networks. And following their marxian analysis, they came to the conclusion that there comes a point in economic development when these new productive forces will clash with the existing. They will no longer be able to develop in the context of the existing property relations. Hence, they clash with the existing system and so they can form the seed for a new model. To some extent, this theory was appropriated by the P2P Foundation (P2PF).

In the mid-2000s, this analysis was of course not the property of Oekonux alone. Many of the participants in Oekonux appropriated this analysis, such as Michel Bauwens, Vasilis Kostakis and others –I am not saying they ‘copy-pasted’ the analysis– they were basically influenced by an analysis that they assimilated and enriched. In the case of the P2P Foundation, we are talking about a school of the commons, which has specific theses and strategies. The main thesis of the P2P Foundation is that peer production, as we said, has the potential to transcend and succeed capitalism as the basis, as the kernel, of a new post-capitalist society.

However, we are not talking about a school of theory which is purely scientific. First of all, the analysis of the P2P Foundation, it is clear, separates their friends from their enemies. Who is with us? Who is against us? Following [Carl] Schmitt, who has recently...if Kioupiolis was here, he finds him very interesting...anyway, Schmitt says that whenever we make that distinction, whenever I separate the friends from the enemies, that is politics. Whether I call it this way or not. What I am doing is a political distinction, it is politics. So, what I’d like to emphasize here is that all those theorists are not just some scientists. They are also proponents of a post-capitalist society. It is a famous thesis of Marx on Feuerbach that the philosophers have tried so far to interpret the world, but what actually matters is to change it. That is precisely what these theorists do. They do not just interpret the world, they are trying to transform it towards a specific direction. So their analysis is not just an analysis. It is, at the same time, ideology and strategy that unites the commoners and gives direction to their struggles.

Let’s see very briefly some of the main points of that analysis. Essentially, the analysis of the P2P Foundation is an analysis of the economic impact of distributed networks, in general, and of peer production, in specific. This analysis highlights the break-up of the capitalist class

into factions with conflicting interests. Some of them can join the commoners, they can develop an alliance with the commoners, whereas some other factions are their implacable opponents. The analysis begins with the typical software company, which is a group of people who are getting paid a salary, who have managers and deadlines, who produce something in a specific space. So, basically this mode of production is based on the specific people who work there. It is, therefore, a closed production model.

The analysis of the P2P Foundation and of the theorists of peer production tells us that this model is antiquated; it cannot compete against companies that do this thing:

Here we see...this is a Lego. It was an initiative of the company that was launched in 2004 - it's not online anymore, though similar products exist- which was telling you this: take this software, design whichever product you like at your own home, then upload it back to the Lego website and then you can buy it as a complete product. So, I would design a toy at my home and then the company would sell that product to me. And not just me, but other consumers as well. So, here we see various advantages associated with this mode of production. To begin with, one of the most labour-intensive and of the most difficult stages of the production process, which is the design of new products, has been crowdsourced to the world. It is not produced by some worker who is getting paid for it. It has been done for free by people on the network. So that obviously lowers the cost. Aside from the issue of cost, we are talking about a huge vein of innovation and creativity that this mode of production taps into...

So, in sum, this analysis comes to the conclusion that the old traditional companies cannot compete against this model, which is known by various names, such as open innovation, innovation by end users, crowdsourcing...Here we see the same model practiced by even bigger companies. Again we are talking about the same model. Here we see Android. Android is a Google product. Maybe some of you know this, maybe not, this product was not developed by Google from scratch. To make this product, they took a pre-existing product, Linux, a product which is a commons and which has been developed by a community outside Google, and that is the basis of Google's product. And the case of Google is not unique. Other companies are doing the same. For example, Apple has done the same thing with its own operating system, which is based on BSD. So, the analysis comes to the conclusion that this type of models promotes the struggle of the commoners. Why? First of all, because they empower, let us put it this way, the sphere of common goods. Android -I am not sure if you know this- is distributed under open source licenses. Which means that its source code is a commons. So, by making Android and selling it, Google ends up strengthening the common pool of the commons...how do we say 'common pool' in Greek?

Vasilis Kostakis: *Kini dexameni* [Κοινή δεξαμενή].

G. Dafermos: Common pool...Moreover, it gives jobs to commoners. Because it employs people who have experience with the commons; with Linux, for example. Therefore, it helps and strengthens the sustainability of the commoners, so it is a model, we could say, that shows the evolution of capitalism, that is, the evolution of capitalist firms into enterprises, which are sympathetic towards the commoners and the post-capitalist society they want to

build. Some capitalist factions do, however, remain implacable. We are basically talking about cognitive capitalists –I don't like the sound of it in Greek, but it is what it is– who depend on intellectual property: copyrights and patents. This is a model that we see everywhere around us. The pharmaceutical industry is a very good example, Hollywood, the music industry, education, so we are talking about a model which is inextricably linked with restrictive intellectual property rights, that is, a private intellectual property which does not liberate the forces of creativity. Quite the opposite, it is a property form which tries to commodify and enclose everything...

However, according to the analysis of the theorists of peer production, this model is not, so to speak, the main enemy of the commoners. New models have sprung out of the bosom of capitalist production. Perhaps the most dangerous is the model of the platforms of the so-called 'sharing economy' and the netarchical capitalists. Basically, we are talking about companies like Facebook, Uber, AirBnB, Amazon. What do they have in common? The common in all of them is that we have a platform in which users do things which produce value, but they cannot monetize it. Essentially, the users produce something inside the platforms, which the administrators and the owners of the platform capitalize, without sharing any of the profits. Furthermore, these platforms, from a managerial perspective, are in the hands of capitalists. That is to say, the users have no input, no ability to participate in the managerial process of those platforms.

This analysis proceeds then to tell us that the commoners have created some cooperative platforms in order to antagonize these new forms of capital. That is, platforms in which the users are the administrators and co-owners as well. We are talking, therefore, about a cooperativization of the platforms. And even further, we are talking about platforms which are not just cooperatives, since what is produced in these platforms is a commons. So, we are now talking about open cooperativism and open cooperative platforms. Eva is such a platform, it is similar to Uber -you want to go somewhere, you need a car to take you there, but in contrast to Uber, all users, that is, all drivers on the platform are its co-owners.

Another model of contemporary capitalism is Bitcoin, that is, we are talking about a distributed capitalism, which uses distributed networks, but uses them in an anti-social manner...So, in other words, we are talking about a model of capitalism which, in short, doesn't produce anything, but tries to exploit new technologies for its own benefit in order to make money. Now, in contrast to technologies and capitalist models like those based on Bitcoin, meaning the so-called model of distributed capitalism, there are alternative currencies like Eco, which we mentioned before, which are based on entirely different principles. That is, Eco is not a currency used by people as an instrument of individual enrichment. It is a currency that is used as a means of engaging with peer production, of creating commons, of creating communities, of being able to support the existing communities.

Somewhere here in my report...If Alexandros were here, we would be talking about a political turn of the theory, that is, of the theorists. What we mean is that until 2010, the analysis by which the theorists of peer production substantiate their thesis that peer production –the

virtual commons— will become the core of a post-capitalist society is based on the analysis that I just showed you.

So, when the commons will become the dominant force in the digital economy, in some magical way more or less, they will come out of the economy and will catalyze new structures beyond the economy, thereby forming the basis for the emergence of a post-capitalist society. If that sounds similar to some version of Marxism, you are right, it is so...that is, this form of analysis emphasizes the economy, that the primary struggle will unfold in the economic field. And when we will have conquered the economy, then we'll get to create and build a post-capitalist society. Some critical voices have appeared in the last ten years, and those critics are saying 'that is good, but it does not suffice for the emergence of a different society.' And indeed, if we look now at the digital economy, we'll see that some commons, like Linux, are dominant. So, nowadays the digital economy, we could say, is largely based on the commons. Yet, this has not resulted in a rupture, a rift in space-time, which we can exploit to jump to a different society.

So, there were theorists, such as Kioupiolis for instance, who were hugely critical of the previous analysis, saying that we should act politically. That is to say, if the commoners do not develop a clear political action, they will remain entrapped in the field of the economy. So, in this way, we could say that some molecular processes in the milieu of the commons have led to an engagement with a practical thought, a practical engagement with how we can undertake political action: how we do politics. On the one hand, there are actions which focus on what we call autonomous institutions, that is, non-systemic institutions, such as the idea of setting up a Chamber of the Commons, which emerged in 2012, and as far as I know, it has been tried out, as I show here, in Chicago in 2015. A similar idea is that of an Assembly of the Commons, which emerged in 2013, and we see that some assemblies of that type have been held in various cities. Not only in London, Amsterdam and Berlin, as the song says, but as far as Australia, France and Belgium...maybe the most famous assembly is the one that was held in Brussels some years ago, whose the second day was held at the European Parliament in order to, as George [Papanikolaou] was telling me yesterday, also agitate members of the European Parliament. So, these are essentially institutions, structures of governance which are non-systemic. That is, they are not connected to the dominant political structures and institutions, and have no intention of incorporating themselves into them...

But at the same time there is this practical engagement, and practical thought, which culminates or anyway focuses on systemic institutions. At this point, I would like to say a few things about the concept of the Partner State. Which is, we could say, one of the main concepts in the arsenal of the theorists of peer production. And it is a concept, a theory that allows us to see clearly the political turn of peer production theorists. Essentially the concept of the Partner State appears for the first time around the beginning of 2012 and takes on a great importance around FLOK.

FLOK was a project with the aim of developing public policy proposals in Ecuador, where all these public policy proposals were based on the commons and peer production. In short, how can we change a country's productive matrix through the commons and peer production. In the context of this work, the Partner State concept was critical. Which is what exactly? The

idea originally came from John Restakis. Anyway, John Restakis was the one who influenced the FLOK group the most, who was in turn influenced by Emilia Romagna, a region in Italy known for the collaboration between the local state and some cooperatives in the context of the provision of services of public interest. To give a practical example, we could imagine some retirement homes, where the residents are members of the cooperative. In other words, the cooperative is made up of the workers –nurses and doctors– but also the residents. This is the model of the Partner State, that is, there is a retirement home, which provides a service; this retirement home is funded and is evaluated by the state, but is not controlled by the state. This is, in a nutshell, the original idea of the Partner State. That is, a state which facilitates and enables; it does not control, [but] it evaluates and channels resources towards the cooperatives, which are now responsible for the provision of these services.

This, as you can understand, is a model kind of...I remember an old comrade who called it ‘conversations with power.’ That is, we find a politician who is in a position of power, we approach him and we try to influence him. The one in the middle here is Ramirez. Ramirez was the main theorist of the Correa government in Ecuador, he was one of the most important ministers. Here we see, on one side, FLOK’s project manager, and the research director of FLOK, Michel Bauwens, on the other side. So, at the beginning, the Partner State was not a strategy of struggle addressed to the commoners. It was basically some theorists who tried to influence public policy decision makers and give a direction to things towards the commons. The same thing happened in Greece too, Ecuador was not the only case in which peer production theorists followed that strategy. The same thing was attempted in Greece too...before the SYRIZA government, but also during it...

Here we see a FLOK conference with another minister giving a talk. So the original concept of the Partner State is exactly that: it was an appeal to public policy makers, which is based on their good will. That it has to be this way, that when they come face to face with the light of reason, all these politicians will do the right thing.

However, in the mid-2010s we see some things like Barcelona en Comú, the Movement of Radical Municipalism. This gave an incentive for theory to change. To put it otherwise, if you like, we have some discourses which change over time due to certain objective conditions. The reason why the discourse of the Partner State changed, the objective condition that influenced this turn of theory was citizens’ platforms, like Barcelona en Comú. Alexandros talked to us about it too. Basically, Barcelona en Comú becomes a reflection, [and] a manifestation of the Partner State. But it has now become a very different concept from the one I showed you before. That is, we are no longer talking about some theorists who try to approach politicians and convince them about the benefits of the commons. We are now talking about new forms, and new political actors. Or, to put it differently, we are talking about a structure in which political parties and social movements or civil society actors...basically, we are talking about a structure which can integrate those two things, which can unite them and bring them closer together. But we are not talking about a political party or a movement. We are talking about something that can mix and synthesize those two things. Hence, it is, at the same time, political party and social movement; or rather, a hybrid between the two. So, the Partner State, as we see, now becomes a strategy of struggle, which

is based, first of all, on alliances with political parties –of course, we are talking mainly about left-leaning political parties, from SYRIZA to the so-called ‘Pirates’– and social movements. Which social movements? We are talking about so-called metropolitan social movements, or anyway social movements which have been mobilized and articulated around the right to the city. Surely with some thinkers and political philosophers, all modern social movements...there is a book called ‘Rebel Cities,’ by a political geographer...

From the audience: Social geographer, not political; political geography is an entirely different thing.

G. Dafermos: Anyway, he is a Marxist, and one of his famous books tells us that all social movements are now based on this right to the city, and all movements will be articulated around that demand. So, peer production theorists change the Partner State. Their aim is not to address themselves to some political decision makers. They are now addressed to the world, that is, the commoners. And this is particularly important for the construction of a collective subject. Now, the question we are dealing with is not theoretical. That is, the construction of a collective subject through a citizen platform such as Barcelona en Comú is not a question of theory.

And it clarifies some points, which are especially important. That is, in the context of Barcelona en Comú, we see how the collective subject is constructed. The collective subject, in this case, as we said, is made up of some leftist political parties and actors of civil society, some social movements, mostly metropolitan social movements, which, if we want to analyze them in more detail, we see they are articulated around two axes. One is that they are anti-capitalist movements, that is, they are opposed to the politics of austerity and neoliberal capitalism. The other axis is against the hierarchical state. In other words, they struggle against the rigidities of the capitalist state and the contemporary model of capitalism. So we are then talking about an anti-capitalist alliance which is made up of these components. Thus, in the context of Barcelona en Comú and in the context of the theory of the Partner State, as it has been reformulated today, this is how the collective subject is constructed. So, to the question, how we construct this collective subject, the answer is, by making platforms and organizing ourselves into platforms like Barcelona en Comú, meaning citizen platforms which have an agenda, that is, a political programme, that is based on the commons. And at the same time, they are internally organized through democratic processes. They despise hierarchical organization and that is why they have developed processes, which might be an assembly or it might be something else. What is important is that the internal organization of these platforms is anti-hierarchical.

The second aspect of the Partner State concept, as expressed today, is based –Alexandros mentioned it, too – on some things like that legal framework for the commons which comes from Italy. In English, it is called the Regulatory Framework for the Care and Regeneration of Urban Commons. Basically, we are talking about –this is the translation of the Italian Framework, this is the address where you can find it– a legal framework in Italy that allows citizens to self-manage some state-controlled resources, which they consider to be abandoned, or anyway the local state does not manage them well enough. Or, to put it even more simply, based on this legal framework, I can make a proposal to the Municipality of

Bologna, asking to be granted the right to use a building which might be empty in order to manage it with some people and to use it in a more productive manner.

Giorgos Papanikolaou: For the common benefit.

G. Dafermos: For the common benefit. These are two examples. Both are examples that our Italian colleague looked at in his study...on the right, we see...and they are both squats. Ten years ago, we would not be talking about buildings that the municipality has given to the citizens; we would be talking about squatting actions. On the left, we see a building in Naples, it is Asilo Filangieri...and on the right, that is Cavalerizza in Turin. In both cases, we are talking about huge buildings which had been abandoned and which were opened up by groups of squatters, who, by using the help of movement lawyers, managed to push the local state in this direction.

So, if that [legal framework] exists, it is not because some wise bureaucrat in Bologna woke up one day and said 'how nice it would be to have such a legal framework.' It is the result of years of struggle. However, as we said, this and Barcelona en Comú are the two main examples used in the last book of Vasilis [Kostakis] and Michel Bauwens as characteristic examples of the Partner State strategy.

And the last part of my work, which has a significant overlap with the work of Alexandros, is a reflection, an analysis on the concept of hegemony and post-hegemony. Alexandros would not agree with me, he is more meticulous with the details, so he would have elaborated on the concept of hegemony...In my view, hegemony is something quite simple: it is a strategy aimed at the occupation of power by means of the construction of alliances. That is, alliances aimed at the occupation of state power. That is what hegemony, [and] hegemonic politics is. And if I am not mistaken, that was more or less Gramsci's view too, as well as Laclau's and Mouffe's. So, we come to the conclusion that the theory of the commons has evolved over time into a hegemonic or counter-hegemonic strategy. It is hegemonic because, as we said, it is based on alliances for the occupation of state power. And it is counter-hegemonic insofar as it challenges the hegemony of capital. However, it remains, in its main outlines, a hegemonic strategy, and a hegemonic politics. Like Alexandros, I also reckon that it is a very useful tool. It has some problems, though. It is a very useful tool for the construction of a collective subject, which, as Alexandros said, is today of decisive importance. In other words, it is necessary. It is the next step, if you like. In any case, it was something that had to happen. We had to come up with a form of action within which different actors can co-exist –social movements as well as political parties– and claim [political] power. The problem consists in exactly the same thing...if we have learnt something from the social movements of the last fifty years is that they are not fond of hegemonic politics. And I will not just mention the...there is a huge literature which goes all the way back to the movements of the 1960s. And it tells us that all these movements wanted to change the world but they feel repugnance towards hierarchical representation. They do not want political parties, they do not want syndicates and trade unions controlled by professional syndicalists. In short, they do not want hierarchical organization and have no intention of occupying the state in order to promote their agenda. So, the issue for these movements is how can we construct some, so to speak, autonomous zones or islands of libertarian action.

In our case, what is important is to avoid the mistakes of the past in trying to build a different society. Hegemonic strategy is an instrument for the occupation of state power. That's what it is. It cannot transform state power into something else. For state power to change from the centralized model of today into something different, we would need a post-hegemonic strategy and tools, or anyway a strategy that would transcend the restrictive framework of hegemony and would think about how we can use the state in order to transform the world, rather than to consolidate our own power. To put it Aristotle's terms, the goal is not a political revolution, it is not about removing the ones in power and replacing them with commoners. The goal is how to effect a social revolution, that is, how to change the regime itself. In Foucault's terms, we could say that the goal is to change the governmentality, that is, the form and logic of governance of state power.

My work, as well as that of Alexandros, ends on a question: how can we develop a post-hegemonic perspective based on the commonification of the state? There are theorists in the milieu of the commons, such as Alvaro Garcia Linera, who was vice-president of the government of Bolivia until a couple of years ago, and who reckons that the state is, so to speak, an usurper of common goods. Hence, our goal must be, how can we empower the citizens to participate in the managerial process of those commons. And, we should not forget, the state is essentially a monopoly on many things. It is not only a monopoly on legitimate violence, as Weber says, but also a monopoly on many other things. It has a monopoly on narratives which are dominant. It has a monopoly on language, on some commons like the beaches and the forests, we are talking about a huge spectrum of commons which is currently controlled by the state and in which no-one participates, except for some bureaucrats. So, perhaps such a course, or anyway an appropriate strategy would be commonification, the democratic opening up of the managerial processes of state-controlled commons, so that the citizens can participate in their managerial process. So, instead of having some bureaucrat in Athens making decisions about beaches in Crete, we would have some people in Crete sitting down together and making those decisions themselves.

Again, I would like to finish my talk with a question, I think I have abused my time today, so the question with which the presentation ends, is: which are these tools, which are these ideas, how anyway can a post-hegemonic strategy be constructed that will be harmonized with the hegemonic strategy of the Partner State. That is, we begin with a strategy aimed at the occupation of state power based on the alliances they have made with various social and political forces...but this thing does not degenerate into politics as we know it, where someone seizes power and uses it more or less like the ones before him, for the interest of his own faction. So, the goal is how can we commonify state power. I hope I did not tire you too much.

A. Voulvouli: You did not.

G. Melissourgou: Yes, let's turn the microphones off.

A. Voulvouli: Thank you.

G. Papanikolaou: Questions...at the end, right?

A. Voulvouli: Yes, we said we would do it this way...Good, so now we proceed to my presentation...So, my presentation is essentially a summary of the case studies that I saw in Greece...and I begin by saying that the research aim of Heteropolitics, the one that Alexandros had set from the beginning, was to see how the concept of the political takes on a meaning in the field, that is, in commons communities which share resources, and which are its political practices in the process of sharing those resources. Therefore, what I did as an anthropologist was to use the tools I borrow from critical anthropological theory in order to study the radical political imagination of our times. What we wanted to do was to find local answers that are not only related to local issues, but also global issues. The way we looked at these case studies was, we did not consider them as cut off from other actions of such a kind, but as examples of collective action which propose alternative ways of existing in this world and alternative modes of political participation in Greece as well as in Italy and Spain. The case studies we chose in Greece were the community wi-fi network Sarantaporo.gr, which we looked at as a case study of a digital commons in the sense that the resource they share is digital, and an ecosystem of social and solidarity economy, the collaborative ecosystem of Karditsa. Now, what we wanted to see, as I said at the beginning, was how the political is given a meaning in the context of resource-sharing communities.

And the reason we chose these two case studies has to do with the fact that they constituted, to an extent, successful examples of a resource-sharing community; that they constitute, as I said at the beginning, answers to wider political developments; that they have common features with other similar projects in Greece as well as internationally; and concerning the success of these projects, what we saw is that both of them have been around for many years –one counts ten years, the other about two decades– but they are also communities which took advantage of what Gibson-Graham call the ‘queerness’ of the neoliberal circumstances, [or] what Holloway would call ‘cracks in capitalism,’ in order to transcend the structural limitations of modern capitalism. Last, these [case studies] were selected because they constitute examples of political practices –that’s how I translate commoning in Greek in the context of my research– which are outside the scope of conventional, so to speak, mainstream politics, and they are positioned between the household, as we say in anthropology, and the state; what the hegelian perspective calls civil society.

In this context, what I did was to place my research in the context of the anthropological literature on the political, in Greece and elsewhere...In Greece, traditionally, this study of the political space, which is between the household and the state, unfolds in terms of patronage. What I saw in the field, in Karditsa as well as in Ellassona, which is where Sarantaporo.gr is based, is that the notion of patronage is replaced by relations of open deliberation, humble leadership and transparency. Now, as regards how I set about investigating those two collectivities by doing ethnographic research, it is my conviction that when we study radical political otherness today, what we should be doing is similar to what the first anthropologists did when they studied exotic societies. That is, we looked at those two collectivities as something exotic within the mainstream. And we came to the conclusion that what we studied is what Erik Olin Wright calls real utopias.

In order to study radical otherness, which is within the mainstream, and in order to see what is the meaning that the political assumes within these collectivities, we had to be participants, rather than observers of knowledge production. That is to say, our interlocutors, as we call them in anthropology, were treated as knowledge producers, too. We do not reckon that knowledge is produced only inside the academia, but also outside it. And in this way, we carried out a study in collaboration with the people we studied, and we were their students. That is, we learnt from them, we formulated our knowledge by learning from our interlocutors. One way of doing this is by recognizing the empty signifiers or the floating signifiers, which accompany the political practices of those collectivities, and which pertained to collaboration, mutuality, solidarity, social profit, social value, through their practice. That is, these floating signifiers take on their meaning through the political practice of these groups. In a nutshell, that was our methodology.

The common points we recognized in these two case studies are four. The first one is the concept of social innovation, as it takes shape in the context of a digital commons and in a collectivity of the social and solidarity economy...the concept of social innovation, as it takes shape through the political practice of such collectivities, has to do with the type of innovation that prioritizes social welfare, social care and social value in contrast to monetary or material value. And because we wanted to see each case study in its local and historical context, we did also a historical review of cooperativism in Thessaly, where both projects are geographically based. We reckon, as Vasilis Bellis, the director of the Development Company of Karditsa, told us, that the social innovation which is produced in the context of the Collaborative Ecosystem of Karditsa is something modern, but its roots are in the past, so we looked at the history of cooperativism and the cooperative movement of Thesaly, and we saw how that has evolved from the beginning of the last century until today. And we came to the conclusion that the transformation of the concept -there was no concept of social innovation back then, but what is today called social innovation- occurred in a rhizomatic way. That is, it was not something that came from the top. Quite the opposite, it emerged from the bottom-up and through the practice which the Cooperative Movement of Karditsa shaped over time.

Now, the concepts we studied and...of value in the context of an economic activity, and the notion of technology, as the activists and the participants in these two collectivities re-appropriated them. For the sake of brevity, I will not go into details, but you can ask me later. With regard to the concept of technology, what we saw was that what the activists of Sarantaporo.gr do is showing us that technology is not something that is created inside a lab. But it has a social dimension, or a hybrid dimension, as Latour would say, which results from shaping the technology in order to serve the community. Now, the concept of value, in the context of the Collaborative Ecosystem of Karditsa, is more about the social, rather than the material dimension, and this has to do with the manner in which value assumes a meaning in the context of the practice adopted by the groups that make up the Collaborative Ecosystem of Karditsa.

What, then, the economy does in the context of the Collaborative Ecosystem of Karditsa is that it has an ethical dimension, it displays an ethical rationalism, which contrasts sharply with the totalitarianism of the market that results from the economic practices which animate,

in our opinion, as Alexandros said before, an alternative modernity, and they do that, but they know that there is inequality in power relations in the economic realm, and they try to level some of these inequalities through the practice of moral rationalism, so that this can incorporate the indigenous cosmology of the community that is articulated around the economic system of the social and solidarity economy. Now, how is that being done? This is done through the creation of communities which manage these commons, this is what we basically looked at, and how these commons are being managed in these communities, and through these practices other concepts emerge, beyond the concept of the economy, of value and of technology, such as what in the literature is called ‘the ethics of care,’ which is not an apolitical concept. On the contrary, it is a concept which incorporates elements of the political practice of the community of the Collaborative Ecosystem of Karditsa and...it is about us, rather than me. In this way, the political takes on another kind of properties [and] another type of qualities which pertain to everyday practices, [that is] practices which, outside of anthropology, would be seen as non-political. Yet, the political qualities impart a political dimension to this concept of the ethics of care, because they are done in common.

And what I would like to close my talk with, what we concluded, is what Andreas said before, about the political as a commons and the commons as political...The second is the obvious part, in our research we gave emphasis on the political dimension of the commons communities that we studied, that is, their governance, but the political as a commons –the first part– takes on its meaning from what, in common parlance, is called participation in the commons, which [participation], however, most of the time refers to participating in conventional political processes characterized by vertical hierarchy and by the hegemony defined by the existing correlation of forces, leadership and hegemony. In our work, participation in the commons assumes its meaning from the semi-horizontal hierarchy of the projects we studied, the humble leadership and the common hegemony of common or not so common -according to Hobsbawm- people. Thus, participation in the commons, in the context of our research, acquires its meaning from alternative political participation, i.e. heteropolitics. So, politics, the concept of the political, as defined through these two communities, cannot be anything but heteropolitical, because it concerns practices which begin from everyday life and daily political practices and extend to the community that is articulated around these two collectivities. That’s it! Sorry, I was reading out [the text of my presentation] from english and I got a bit confused. OK, good, let’s proceed to the questions then.