

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ

ὁ
θρυμματισμένος
κόσμος



ὑψιλον / βιβλία

Ποτέ άλλοτε το καθήκον του φιλοσοφικού στοχασμού δεν υπήρξε τόσο βαρύ και τόσο δύσκολο όσο είναι σήμερα. Αυτός πιθανότατα είναι και ο λόγος που η εποχή μας σπεύδει να διακηρύξει το τέλος της φιλοσοφίας, το αδιέξοδο της μεταφυσικής ή την ανάγκη να υπαχθούμε όλοι στον Νόμο που αποκάλυψε ένας απρόσιτος Άλλος.

Το τέλος της φιλοσοφίας θα σήμαινε το τέλος του αιτήματος της αυτονομίας. Κι είναι αλήθεια ότι το αίτημα αυτό, που ενσαρκώθηκε ελλιπώς και εν μέρει στην έλληνοδυτική ιστορία, βρίσκεται σήμερα υπό απειλήν. Ανισόρροπα αυτονομημένα και δυνάμει καταστροφική ανάπτυξη της τεχνοεπιστήμης· κατασίγαση της πολιτικής και της κοινωνικής διαμάχης· αξιοθρήνητη παραίτηση των διανοουμένων, που συνωστίζονται γύρω από τις εξουσίες ή αποσύρονται στους πύργους τους από πλεξιγκλάς —όλα αυτά συνωμοτούν στη δημιουργία ενός τύπου ανθρώπου, που έχει πλήρως απορροφηθεί από την κατανάλωση και την ηδονή της στιγμής, απαθής ως προς τα κοινά, ταυτόχρονα κυνικός και κονφορμιστής. Πώς είναι δυνατόν, με τέτοιους πολίτες, να λειτουργήσει αυτή η περίφημη δημοκρατία ή, μακροπρόθεσμα, να επιβιώσει; Οι πολιτικοί μας φιλόσοφοι δεν μπαίνουν καν στον κόπο ν' απαντήσουν στο ερώτημα.

Το βιβλίο αυτό, που συγκεντρώνει διάφορα κείμενα, συνεχίζει και εμβαθύνει τις σκέψεις που διατύπωσε ο Κορνήλιος Καστοριάδης στο έργο του *Τά σταυροδρόμια του λαβύρινθου*.

**Στό εξώφυλλο: Έργο του Κύριλλου Σαρρή,
σπουδή Σφίγγας, Αρχαιολογικό Μουσείο Αίγινας
Μακέτα: Δημήτρης Καλοκύρης**

Ο ΘΡΥΜΜΑΤΙΣΜΕΝΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ

Ο
ΘΡΥΜΜΑΤΙΣΜΕΝΟΣ
ΚΟΣΜΟΣ

Μετάφραση από τὰ γαλλικά
Ζήσης Σαρίκας
Κώστας Σπαντιδάκης

ὑψιλον/βιβλία

Βιβλία του Κορηλίου Καστοριάδη στα ελληνικά

[Έκδόσεις Ύψιλον/βιβλία]

<i>Ἡ Οὐγγρική ἐπανάσταση 1956</i> , 1979
<i>Τό ἐπαναστατικό πρόβλημα σήμερα</i> , 1984
<i>Ἡ Γραφειοκρατική κοινωνία, I</i> , 1985
<i>Ἡ Γραφειοκρατική κοινωνία, II</i> , 1985
<i>Ἡ πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος, I</i> , 1984
<i>Ἡ πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος, II</i> , 1984
<i>Ἐπάρχει σοσιαλιστικό μοντέλο ἀνάπτυξης;</i> , 1984
<i>Μπροστά στον πόλεμο</i> , 1986
<i>Ἡ γαλλική κοινωνία</i> , 1986
<i>Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ</i> , 1986
<i>Ἡ ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία</i> , 1986
<i>Σύγχρονος καπιταλισμός καί ἐπανάσταση</i> , 1987
<i>Καιρός</i> , 1987
<i>Πρώτες δοκιμές</i> , 1988
<i>Οἱ ὀμιλίες στήν Ἑλλάδα</i> , 1990
<i>Τά σταυροδρόμια τοῦ λαβύρινθου</i> , 1991

[Έκδόσεις Ράππα]

<i>Ἡ φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας</i> , 1981
<i>Ἀπό τήν οἰκολογία στήν αὐτονομία</i> , 1981

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Ἡ ἐποχή τοῦ γενικευμένου κομφορμισμοῦ	11
Σκέψεις πάνω στό ρατσισμό	27
Ἄτομο, κοινωνία, ὀρθολογικότητα, ἱστορία	43
Ἡ Δύση καί ὁ Τρίτος Κόσμος	79

ΠΟΛΙΣ

Ἡ ἐπανάσταση μπροστά στους θεολόγους	99
Οἱ διανοούμενοι καί ἡ ἱστορία	115
Ἡ ἰδέα τῆς ἐπανάστασης	125
Ὁμιλία γιά τόν Α. Στίνα	143
Ἡ πολιτική σήμερα	151

ΛΟΓΟΣ

Ἡ κατάσταση τοῦ ὑποκειμένου σήμερα	171
Χρόνος καί δημιουργία	215

KOINΩNIA

Η ΕΠΟΧΗ ΤΟΥ ΓΕΝΙΚΕΥΜΕΝΟΥ ΚΟΜΦΟΡΜΙΣΜΟΥ*

I

Στις εισαγωγικές του παρατηρήσεις σ' αυτό τό συμπόσιο, ο Claudio Veliz σημείωνε ότι «τό πνεῦμα τῆς ἐποχῆς μας... εἶναι ἐξαιρετικά ταχύ ἢ ἐξαιρετικά ληθαργικό· ἢ ἀλλάζει ὑπὲρ τό δέον ἢ δέν ἀλλάζει ὅσο πρέπει· παράγει σύγχυση καί ἀμφιβολία». Τά χαρακτηριστικά αὐτά δέν εἶναι τυχαία. Ὅπως δέν εἶναι τυχαῖες ἡ προβολή καί ἡ ἐπιτυχία τῶν ὀνομασιῶν «μεταβιομηχανικός» καί «μεταμοντέρνος». Καί οἱ δύο τους μάς δίνουν ἕνα τέλειο χαρακτηρισμό τῆς περιπαθοῦς ἀδυναμίας τῆς ἐποχῆς μας νά στοχασθεῖ τόν ἑαυτό της ὡς κάτι τό θετικό, ἢ καί ὡς ἀπλῶς κάτι. Ἐτσι, ἀναγκάζεται νά ὀρίζεται ὡς ἀπλῶς «μετακαπιτῆς», ἀναφερόμενη σ' αὐτό πού ὑπῆρξε ἀλλά δέν ὑπάρχει πιά, καί νά αὐτοεξυμνεῖται μέ τήν περίεργη θέση ὅτι τό νόημά της εἶναι τό μή νόημα, καί τό στίλ της ἢ ἔλλειψη παντός στίλ. «Ἐπιτέλους», διεκήρυσσε ἕνας πολύ γνωστός ἀρχιτέκτων σέ μιά διάλεξη στή Νέα Ὑόρκη τόν Ἀπρίλιο τοῦ 1986, «ὁ μεταμοντερνισμός μάς ἀπήλλαξε ἀπό τήν τυραννία τοῦ στίλ».

Ἐπιβάλλεται ὡστόσο μιά διάκριση μεταξύ τῶν ὄρων «μεταβιομηχανικός» καί «μεταμοντέρνος». Διότι κάτι ὑπάρχει στήν πραγματικότητα, πού ἀντιστοιχεῖ στόν ὄρο «μεταβιομηχανικός». Ἐν ὀλίγοις, τουλάχιστον στίς πλούσιες χώρες (ἀλλά ὄχι μόνον σ' αὐτές) ἡ παραγωγή (μέ τήν ὅποια ἔννοια αὐτοῦ τοῦ ὄρου) ἐγκαταλείπει τίς ὑψικαμίνους καί τίς παλιές βρώμικες φάμπρικες καί στρέφεται πρὸς ὄλο καί περισσότερο αὐτοματοποιημένα συμπλέγματα καί τίς διάφορες «ὑπηρεσίες». Αὐτή ἡ πορεία, πού εἶχε προβλεφθεῖ ἐδῶ καί μισόν αἰῶνα τουλάχιστον, γιά ἕνα μεγάλο διάστημα θεωρήθηκε ὅτι ἔφερε μαζί της ἐξαιρετικές ὑποσχέσεις γιά τό μέλλον τῆς ἀνθρώπινης ἐργασίας καί ζωῆς. Ἐλέγετο ὅτι ἡ διάρκεια τῆς ἐργα-

* Διάλεξη πού δόθηκε στά ἀγγλικά κατά τή διάρκεια τοῦ συμποσίου *A Metaphor for our Times*, στό Boston University, στίς 19 Σεπτεμβρίου 1989· ἢ [γαλλική] μετάφραση ἀπό ἐμένα.

σίας θά περιοριζόταν δραματικά και ότι θά μεταβαλλόταν ουσιαστικά ή φύση της.

Στήν πραγματικότητα, τίποτα απ' όλα αυτά δέν πραγματοποιήθηκε. Οί δυνατότητες πού προσφέρουν οί νέες τεχνολογίες περιορίζονται σέ μιά στενή ομάδα «εϋφυών» νέων ειδικών. Ἡ φύση τῆς ἐργασίας δέν ἄλλαξε γιά τήν μάζα τῶν ἄλλων μισθωτῶν, εἴτε γιά τή βιομηχανία πρόκειται εἴτε γιά τίς ὑπηρεσίες. Μᾶλλον τό ἀντίθετο. Ἡ παλαική «ἐκβιομηχάνιση» εἰσέβαλε στίς μεγάλες ἐπιχειρήσεις τῶν μὴ βιομηχανικῶν τομέων, ὅπου ὁ ρυθμός τῆς ἐργασίας καί τό ποσοστό ἀπόδοσης ἐξακολουθοῦν νά ὑπόκεινται σέ ἓνα μηχανικό καί ἀπρόσωπο ἔλεγχο. Ἡ ἀπασχόληση στήν καθαυτό βιομηχανία βρίσκεται σέ πώση ἐδῶ καί δεκαετίες· οἱ «ὑπεράφθονοι» ἐργάτες (θαυμάσια ἔκφραση τῶν ἀγγλοσαξῶνων οικονομολόγων) καί οἱ νέοι δέν μπόρεσαν νά βροῦν ἀπασχόληση παρά σέ δευτεροκλασάτες βιομηχανίες «ὑπηρεσιῶν», μέ χαμηλές ἀμοιβές. Ἀπό τό 1840 ὡς τό 1940, ἡ διάρκεια τοῦ χρόνου τῆς ἐργασίας ἀνά ἐβδομάδα εἶχε μειωθεῖ ἀπό 72 σέ 40 ὥρες (-45%). Ἀπό τό 1940, αὐτή ἡ διάρκεια παραμένει πρακτικά σταθερή, παρά τήν σημαντική ἐπιτάχυνση τῆς αὐξήσης τοῦ προϊόντος ἀνά ἐργατοῦρα. Οἱ ἐργάτες πού πέφτουν κατ' αὐτόν τόν τρόπο στήν «ὑπεραφθονία» παραμένουν ἀνεργοί (οὐσιαστικά στήν Δυτική Εὐρώπη) ἢ χώνονται ὅπως ὅπως σέ ἄσχημα ἀμειβόμενες «ὑπηρεσίες» (ιδίως στίς ΗΠΑ).

Παραμένει πάντως ἀλήθεια πῶς, τουλάχιστον δυνάμει, κάτι τό οὐσιώδες βρίσκεται σέ ἀλλαγῆ, στή σχέση τῆς ἀνθρωπότητας — τῆς πλούσιας ἀνθρωπότητας — μέ τήν ὑλική παραγωγή. Γιά πρώτη φορά ἐδῶ καί χιλιετίες, ἡ «πρωτογενής» καί «δευτερογενής» παραγωγή — γεωργία, μεταλλεία καί μανουφακτούρα, μεταφορές — ἀπορροφᾷ λιγότερο ἀπό τό τέταρτο τοῦ συνολικοῦ input ἐργασίας (καί τοῦ ἀπασχολουμένου πληθυσμοῦ) καί θά μπορούσε μάλιστα νά χρησιμοποιεῖ μόνο τό ἥμισυ αὐτοῦ τοῦ τετάρτου, ἂν δέν ὑπῆρχε ἡ ἀπίστευτη σπατάλη πού ἐνσωματοῦται στό σύστημα (ἀγρότες πού χρηματοδοτοῦνται γιά νά μὴ παράγουν, πεπαιωμένες βιομηχανίες καί ἐργοστάσια πού διατηροῦνται σέ λειτουργία κλπ.). Θά μπορούσε μάλιστα νά ἀπορροφᾷ ἓνα ἀμελητέο μόνο ποσοστό τοῦ ἀνθρώπινου χρόνου, χωρίς τή συνεχιζόμενη κατασκευή νέων «ἀναγκῶν» καί τήν παλαίωση πού ἐνσωματοῦται ἐκ κατασκευῆς στά περισσότερα τῶν σημερινῶν προϊόντων. Κοντολογίς, μιά κοινωνία ἐλεύθερου χρόνου εἶναι θεωρητικά δίπλα μας — τή στιγμή πού μιά κοινωνία πού νά καθιστᾷ δυνατή γιά τόν κα-

θένα μιά ἐργασία προσωπική καί δημιουργική φαίνεται τόσο ἀπομακρυσμένη ὅσο καί στόν 19ο αἰώνα.

II

Κάθε κατονομασία εἶναι συμβατική. Ἐξ αὐτοῦ δέν προκύπτει ὅτι τό παράλογο τοῦ ὅρου «μεταμοντέρνος» δέν εἶναι λιγότερο προφανές· ὅμως αὐτό πού παρατηρεῖται λιγότερο συχνά εἶναι ὅτι ἡ κατονομασία αὐτή εἶναι παράλογη. Πράγματι, ὁ ἴδιος ὁ ὅρος «μοντέρνος» ἢ «σύγχρονος» εἶναι ἀτυχής, καί ἡ μὴ προσφορότητά του δέν μπορούσε παρά νά φανεῖ μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου. Τί θά μπορούσε ποτέ νά ὑπάρξει *μετά* τήν μοντέρνα ἐποχή; Μιά περίοδος πού καλεῖται μοντέρνα δέν μπορεί παρά νά σκέφτεται ὅτι ἡ Ἱστορία ἔφτασε στό τέλος τῆς, καί ὅτι οἱ ἄνθρωποι θά ζοῦν ἐφεξῆς σ' ἓνα διηνεκές παρόν.

Ὁ ὅρος «μοντέρνος» ἐκφράζει μιά στάση βαθιά αὐτο(ἢ ἐγω)-κεντρική. Ἡ διακήρυξη «εἴμαστε οἱ μοντέρνοι» τείνει στήν ἀκύρωση κάθε ἀληθινῆς μεταγενέστερης ἀνάπτυξης. Ἀκόμη περισσότερο, περιέχει μιά περίεργη ἀντινομία. Ἡ φαντασιακή, καί αὐτοσυνειδητή, συνιστώσα τοῦ ὅρου συνεπάγεται τόν αὐτοχαρακτηρισμό τῆς μοντέρνας ἐποχῆς ὡς ἑνός ἀπεριόριστου ἀνοίγματος πού ἀφορᾷ τό μέλλον, καί ἐντούτοις αὐτός ὁ χαρακτηρισμός δέν ἔχει νόημα παρά μόνον σέ σχέση πρός τό παρελθόν. Ἦσαν οἱ παλαιοί, εἴμαστε οἱ μοντέρνοι. Πῶς θά πρέπει λοιπόν νά ἀποκαλέσουμε τούς ἐπερχομένους; Ὁ ὅρος δέν δημιουργεῖ νόημα παρά μόνον μέ τήν παράλογη ὑπόθεση ὅτι ἡ περίοδος πού αὐτοανακηρύσσεται ὡς μοντέρνα θά διαρκεῖ γιά πάντα καί ὅτι τό μέλλον δέν θά εἶναι ἄλλο ἀπό ἓνα παρατεινόμενο παρόν — πράγμα πού ἐξᾴλλου ἀντιφάσκει πλήρως πρός τίς ρητές ἀξιώσεις τοῦ μοντερνισμοῦ.

Μιά βραχεία συζήτηση δύο σύγχρονων προσπαθειῶν, πού ἐπέδιωξαν νά δώσουν ἓνα συγκεκριμένο περιεχόμενο στόν ὅρο πού συζητοῦμε, μπορεί νά χρησιμεύσει ὡς ἀφετηρία. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι καί οἱ δύο ἀσχολοῦνται ὄχι μέ τίς ἀλλαγές στήν κοινωνικο-ἱστορική πραγματικότητα, ἀλλά μέ τίς (πραγματικές ἢ ὑποτιθέμενες) ἀλλαγές στή στάση τῶν διανοητῶν (φιλοσόφων) ἀπέναντι στήν πραγματικότητα. Καί εἶναι χαρακτηριστικές τῆς σύγχρονης τάσης τῶν συγγραφέων στόν αὐτοεγκλεισμό. Οἱ συγγραφεῖς γράφουν περί συγγραφέων πρός χρήσιν ἄλλων συγγραφέων. Ἔτσι, ὁ

Foucault¹ διαβεβαιώνει ότι η μοντέρνα εποχή αρχίζει με τον Kant (ειδικότερα με τα έργα του *Η διένεξη των πανεπιστημιακών Σχολών* και «Τί είναι Διαφωτισμός»), γιατί με τον Kant, για πρώτη φορά, ο φιλόσοφος ενδιαφέρεται για το πραγματικό ιστορικό παρόν, αρχίζει να «διαβάσει εφημερίδες» κλπ. (πρβλ. τη φράση του Hegel για την ανάγνωση της εφημερίδας ως της «πρωινής ρεαλιστικής προσευχής»). Το μοντέρνο είναι λοιπόν, κατά την άποψη αυτή, ή συνείδηση της ιστορικότητας της εποχής που ζούμε. Πρόκειται καταφανώς για μία τελειώς απρόσφορη αντίληψη. Η ιστορικότητα της εποχής τους ήταν σαφής για τον Περικλή (ας διαβάσουμε μόνο τον *Επιτάφιο* στον Θουκυδίδη) και για τον Πλάτωνα, όπως ήταν για τον Τάκιτο και για τον Γρηγόριο των Τυρώνων (*mundus senescit*). Για τον Foucault η νεωτερικότητα συνίσταται δήθεν εις τό ότι, από τον Kant και μετά, η σχέση προς το παρόν δεν συλλαμβάνεται ως σύγκριση αξιών («βρισκόμαστε στην παρακμή», «ποιοό μοντέλο πρέπει να ακολουθήσουμε;»), όχι «κατά μήκος», αλλά σε μία «βελοειδή σχέση» προς την επικαιρότητα καθ' εαυτήν. Ωστόσο, οι συγκρίσεις αξίας είναι βαρύτερα παρούσες στον Kant, για τον οποίο η Ιστορία δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο σκέψης είμη ως πρόοδος, της οποίας ο Διαφωτισμός αποτελεί κεντρική στιγμή. (Τούτο είναι σαφέστερο, προφανώς, για τον Hegel). Εάν δέ η «βελοειδής σχέση» αντιτίθεται στην αποτίμηση, τούτο σημαίνει αυτό και μόνον: η σκέψη, εγκαταλείποντας την κριτική της λειτουργία, τείνει να δανειστεί τα κριτήριά της από την ιστορική πραγματικότητα όπως αυτή είναι. Είναι βέβαιο ότι μία τέτοια τάση καθίσταται έντονα στον 19ο και 20ό αιώνα (Hegel, Marx, Nietzsche — έστω και αν οι δύο τελευταίοι αντιτίθενται στην πραγματικότητα της σημερινής εν ονόματι μίας πραγματικότητας πίο πραγματικής, της πραγματικότητας της αύριον: κομμουνισμός, η υπεράνθρωπος). Αυτή όμως η τάση συνιστά ή ίδια πρόβλημα μέσα στο μοντέρνο και ούτε για μία στιγμή δεν θα μπορούσαμε να την θεωρήσουμε ότι εξαντλεί την σκέψη του Διαφωτισμού και της περιόδου που επακολούθησε, ακόμη δέ λιγότερο ότι εξαντλεί τις πραγματικές κοινωνικο-ιστορικές τάσεις των δύο τελευταίων αιώνων.

Εξίσου συζητήσιμη είναι η απόπειρα του Habermas να συλλάβει την προβληματική του μοντέρνου αναφερόμενος αποκλειστικά σχεδόν στον Hegel: «Ο Hegel υπήρξε ο πρώτος φιλόσοφος που ανέ-

πτυξε με σαφήνεια μία έννοια του μοντέρνου· κατά συνέπεια πρέπει να ανέλθουμε σ' αυτόν...».² Η πραγματική ιστορία για άλλη μία φορά αντικαθίσταται με την ιστορία των ιδεών, πραγματικοί αγώνες και συγκρούσεις δεν υπάρχουν παρά μόνον με την ωχρή παράστασή τους μέσα στις αντινομίες του συστήματος. Έτσι, όταν ο Habermas γράφει: «Πρώτα στη θεωρία του [sc. του Hegel] εμφανίζεται αυτός ο έννοιακός άστερισμός που ένώνει μοντέρνο, συνείδηση του χρόνου και όρθολογικότητα»,³ αυτό που φαίνεται να τον ένοχλεί είναι ότι η «όρθολογικότητα φουσκώνει σε άπόλυτο Πνεύμα»· δεν αντιλαμβάνεται ότι αυτή η ίδια ή ένοποίηση συγκροτεί την έγελιανή *αυταπάτη*. Όχι μόνον τά ipsissima verba του Hegel, αλλά και ή σύνολη δομή, δυναμική και λογική της φιλοσοφίας του οδηγούν στο κατ' έξοχήν αντιμοντέρνο θέμα ενός ήδη «τέλους της Ιστορίας» και μίας άπόλυτης Γνώσης ένσωματωμένης στο έγελιανό σύστημα, μετά τό όποιο, αυτό που θά άπομένει να κάνουμε θά είναι άπλώς «έμπειρική έργασία».

Στήν πραγματικότητα, ό Hegel αντιπροσωπεύει τήν πλήρη αντίθεση προς τό μοντέρνο μέσα στους κόλπους του μοντέρνου — ή, γενικότερα, τήν πλήρη αντίθεση προς τό έλληνοδυτικό πνεύμα, μέσα στο πνεύμα αυτό. Μ' αυτόν τελείται για πρώτη φορά έπισήμως ό παράνομος γάμος μεταξύ Λόγου και Πραγματικότητας, και τό Παρόν κατασκευάζεται ως ή άπλή έκ νέου συλλογή των διαδοχικών ένσαρκώσεων του Λόγου. Ό Hegel γράφει ότι «ή φιλοσοφία είναι ή δική της (ιστορική) εποχή έννοιοποιημένη στην σκέψη». Η φιλοσοφία είναι ή άλήθεια της εποχής — και είναι άληθής μόνον στο μέτρο που είναι ή σκέψη της εποχής. Άλλά τό ίδιον της «εποχής» — πριν όπως και μετά τον Hegel — ήταν ή ανάδυση, όχι μόνον στη σκέψη αλλά και στην πραγματική ιστορική δραστηριότητα, μίας ρητής έσωτερικής *σχάσης*, έκδηλης στην αυτοαμφισβήτηση της εποχής και στην θέση υπό έλεγχο των ύπαρχουσών θεσμισμένων μορφών. Τό ίδιον της «εποχής» ήταν ή πάλη μεταξύ μοναρχίας και δημοκρατίας, μεταξύ ιδιοκτησίας και κοινωνικών κινήματων, μεταξύ του δόγματος και της κριτικής, μεταξύ της Άκαδημίας και του καλλιτεχνικού νεωτερισμού κλπ. Η φιλοσοφία μπορεί να είναι ή σκέψη της εποχής, είτε προσπαθώντας να συμφιλιώσει — στα λό-

1. «Un cours inédit», *Magazine littéraire*, Μάιος 1988, σ. 36.

2. Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Φραγκφούρτη, Suhrkamp, 1985, σ. 13· γαλλ. μετάφρ., Παρίσι, Gallimard σ. 5.

3. *Αύτ.*, σ. 57 (γαλλ. μετάφρ. σ. 52).

για – αυτές τις αντιθέσεις, πράγμα που την οδηγεί αναγκαστικά σε ένα συντηρητισμό του τύπου στον οποίο φτάνει ο Hegel στην *Φιλοσοφία του Δικαίου*: είτε παραμένοντας πιστή στην κριτική της λειτουργία, όποτε η ιδέα ότι απλώς αυτό που κάνει είναι η έννοιοποίηση της εποχής φαίνεται παράλογο. Προϋπόθεση και συνεπαγόμενο της κριτικής είναι ότι λαμβάνει η ίδια τις αποστάσεις της σχετικά με το αντικείμενο. Άν η φιλοσοφία θά ξεπεράσει τη δημοσιογραφία, αυτή η κριτική προϋποθέτει τη δημιουργία νέων ιδεών, νέων κανόνων, νέων μορφών σκέψης που εγκαθιστούν αυτές τις αποστάσεις.

III

Δέν έχω την πρόθεση να προτείνω νέα ονόματα για την περίοδο που ονομάστηκε μοντέρνα, ούτε και γι' αυτήν που την ακολουθεί. Θά περιοριστώ να προτείνω μιά νέα περιοδοποίηση ή, ακριβέστερα, ένα νέο χαρακτηρισμό των διαιρέσεων, λίγο πολύ αποδεκτών, της ιστορίας της Δυτ. Ευρώπης (που συμπεριλαμβάνει προφανώς και την ιστορία των Ηνωμ. Πολιτειών). Ήλächιστα είναι αναγκαίο να υπενθυμίσουμε τον σχηματικό χαρακτήρα κάθε περιοδοποίησης, τους κινδύνους να παραμεληθούν οι συνέχειες και οι διασυνδέσεις ή τό πάντα ένυπαρχον «υποκειμενικό» στοιχείο. Αυτό τό τελευταίο εκδηλώνεται, κατά τρόπο κεντρικό, στα κριτήρια που επιλέγονται για την διαίρεση των περιόδων, κριτήρια που συμπυκνώνουν τις φιλοσοφικές και θεωρητικές προϋποθέσεις του μελετητή. Είναι προφανώς άνεξάλειπτο, και ως τέτοιο πρέπει να αναγνωριστεί. Ό καλύτερος τρόπος για να αντιμετωπισθεί είναι να καταστήσουμε αυτές τις προϋποθέσεις όσο τό δυνατόν περισσότερο ρητές. Οι δικές μου μπορούν να διατυπωθούν κατά τον ακόλουθο τρόπο:

– Η άτομικότητα μιάς περιόδου πρέπει να αναζητηθεί στην ιδιαιτερότητα των φαντασιακών σημασιών που δημιουργεί και οι οποίες την κυριαρχούν.

– Χωρίς να παραμελήσουμε την πολυφωνική και αφάνταστα πλούσια πολυπλοκότητα του ιστορικού σύμπαντος που εκδιπλώνεται στη Δυτ. Ευρώπη από τον 12ο αιώνα και μετά, ο καλύτερος τρόπος να συλλάβουμε την ιδιαιτερότητά της είναι να την συνδέσουμε με τη σημασία και τό πρόταγμα της αυτονομίας (κοινωνικής και άτομικής). Η ανάδυση αυτού του προτάγματος είναι εκείνη

που σημαδεύει τη ρήξη με τον «άληθινό» Μεσαίωνα.⁴

Μέσα από αυτήν την όπτική γωνία, μπορούμε να διακρίνουμε τρεις περιόδους: την ανάδυση (συγκρότηση) της Δύσης· την κριτική («μοντέρνα») εποχή· την υποχώρηση στον κομπορμισμο.

1. *Η ανάδυση (συγκρότηση) της Δύσης* (από τον 12ο στις αρχές του 13ου αιώνα). Η αυτοσυγκρότηση της πρωτο-άστικής τάξης, ή κατασκευή και η ανάπτυξη των νέων πόλεων (ή η αλλαγή του χαρακτήρα αυτών που προϋπήρχαν), ή διεκδίκηση ενός είδους πολιτικής αυτονομίας (ξεκινώντας από τά κοινοτικά δικαιώματα και πηγαίνοντας ως την πλήρη αυτοκυβέρνηση, κατά τις περιπτώσεις και τις περιστάσεις) συνοδεύονται από νέες ψυχικές, διανοητικές, πνευματικές, καλλιτεχνικές στάσεις που προετοιμάζουν τό έδαφος για τά έκρηκτικά αποτελέσματα της εκ νέου ανακάλυψης και της αποδοχής του ρωμαϊκού δικαίου, του Άριστοτέλη και άργότερα του συνόλου της έναπομένουσας ελληνικής κληρονομιάς. Η παράδοση και η αθθεντία χάνουν βαθμηδόν τον ιερό τους χαρακτήρα· ο νεοερισμός, ή καινοτομία παύουν να αποτελούν όρους μειωτικούς (πράγμα που ήσαν καθ' όλο τον «άληθινό» Μεσαίωνα). Έστω και υπό έμβρυώδη μορφή, έστω και άν πρέπει να κάνει διαρκείς συμβιβασμούς με τις εγκατεστημένες έξουσίες (Έκκλησία και μοναρχία), τό πρόταγμα της κοινωνικής και άτομικής αυτονομίας έπανεμφανίζεται μετά από μιά έκλειψη δεκαπέντε αιώνων. Μιά δυσχερής και άσταθής ισορροπία μεταξύ αυτού του κοινωνικο-ιστορικού κινήματος και της (λίγο πολύ μεταρρυθμισμένης) παραδοσιακής τάξης πραγμάτων επιτυγχάνεται κατά τον «κλασικό» 17ο αιώνα.

2. *Η κριτική («μοντέρνα») εποχή: αυτονομία και καπιταλισμός*. Μιά άποφασιστική καμπή συντελείται κατά τον 18ο αιώνα, λαμβάνει συνείδηση του έαυτού της με τον Διαφωτισμό και έξακολουθεί ως τούς δύο παγκοσμίους πολέμους του 20ού αιώνα. Τό πρόταγμα της αυτονομίας ριζοσπαστικοποιείται, τόσο στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο, όσο και στο πνευματικό. Οι θεσμισμένες πολιτικές μορφές τίθενται υπό άμφισβήτηση· νέες μορφές, που συνεπάγονται ριζικές ρήξεις προς τό παρελθόν, δημιουργούνται. Η κίνηση απύσσεται και η άμφισβήτηση καταλαμβάνει και άλλους χώρους,

4. Για τον «άληθινό» Μεσαίωνα δπως τον έννοώ, οι Α. Gurevich, *The Categories of Medieval Thought*, Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul, 1981 (γαλλ. μετάφ. στού Gallimard) και Cyril Mango, *The Empire of New Rome*, Λονδίνο, Weidenfeld and Nicholson, 1980, παρέχουν ύλικό και αναλύσεις παραπλήσιες αυτών που συνοψίζω έδώ.

πέραν τοῦ αὐστηρῶς πολιτικοῦ, τίς μορφές ιδιοκτησίας, τήν ὀργάνωση τῆς οἰκονομίας, τήν οἰκογένεια, τήν θέση τῶν γυναικῶν καί τίς σχέσεις μεταξύ τῶν δύο φύλων, τήν ἐκπαίδευση καί τήν κατάσταση τῶν νέων. Γιά πρώτη φορά μέσα στή χριστιανική ἐποχή ἡ φιλοσοφία διαρρηγνύει τίς σχέσεις τῆς μέ τήν θεολογία (μέχρι τόν Leibniz τουλάχιστον, οἱ μὴ περιθωριακοὶ φιλόσοφοι αἰσθάνονται ὑποχρεωμένοι νά μᾶς ἐφοδιάσουν μέ «ἀποδείξεις» τῆς ὑπαρξης τοῦ Θεοῦ κλπ.). Μία τεράστια ἐπιτάχυνση τῆς ἐργασίας καί μία ἐπέκταση τῶν πεδίων τῆς ὀρθολογικῆς ἐπιστήμης λαμβάνουν χώραν. Στή λογοτεχνία, ὅπως καί στίς τέχνες, ἡ δημιουργία νέων μορφῶν δέν πολλαπλασιάζεται ἀπλῶς, ἐπιδιώκεται συνειδητὰ δι' ἐαυτήν.

Συγχρόνως δημιουργεῖται μιά νέα κοινωνικο-οἰκονομική πραγματικότητα – καθ' ἐαυτήν, ἓνα «ὀλικό κοινωνικό γεγονός»: ὁ καπιταλισμός. Ὁ καπιταλισμός δέν εἶναι ἀπλῶς ἡ ἀτέλειωτη συσσώρευση γιά τή συσσώρευση, ἡ συνεχῆ ἐπανάσταση τῆς παραγωγῆς, τοῦ ἐμπορίου, τοῦ χρήματος καί τῆς κατανάλωσης. Ἐνσαρκώνει μιά καινούρια κοινωνική φαντασιακή σημασία: τήν ἀπεριόριστη ἐπέκταση τῆς «ὀρθολογικῆς κυριαρχίας». Ἐνα διάστημα μετά, αὐτή ἡ σημασία διαπερνᾷ καί τείνει νά πληροφορήσει τήν ὀλότητα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς (π.χ. τό Κράτος, τόν στρατό, τήν ἐκπαίδευση κλπ.). Μέ τήν ἀνάπτυξη τοῦ πυρηνικοῦ καπιταλιστικοῦ θεομοῦ, τῆς ἐπιχείρησης, ὑλοποιεῖται σ' ἓνα νέο τύπο γραφειοκρατικῆς ἱεραρχικῆς ὀργάνωσης. Βαθμηδόν, ἡ γραφειοκρατία τῶν μάντζερ καί τῶν τεχνικῶν καθίσταται ὁ κατ' ἐξοχήν φορεῦς τοῦ καπιταλιστικοῦ προτάγματος.

Ἡ «μοντέρνα» περίοδος (1750-1950, γιά νά ξέρουμε πού βρισκόμαστε) μορεῖ κάλλιστα νά ὀρισθεῖ μέ τόν ἀγῶνα, ἀλλά καί τήν ἀμοιβαία μόλυνση καί ἐμπλοκή τῶν δύο αὐτῶν φαντασιακῶν σημασιῶν: ἀυτονομία ἀπό τή μιά πλευρά, ἀπεριόριστη ἐπέκταση τῆς «ὀρθολογικῆς κυριαρχίας» ἀπό τήν ἄλλη. Διάγουν μιά διαφορούμενη συνύπαρξη ὑπό τήν κοινή σκέπη τοῦ «Λόγου». Στήν καπιταλιστική του ἐκδοχή, τό νόημα τοῦ «Λόγου» εἶναι σαφές: εἶναι ὁ «νοῦς» (ἡ *Verstand* μέ τήν ἔννοια τοῦ Kant καί τοῦ Hegel), δηλαδή αὐτό πού ἀποκαλῶ συνολιστική-ταυτιστική λογική, πού ἐνσαρκώνεται οὐσιαστικά στήν ποσοτικοποίηση καί ὀδηγεῖ στόν ἐκφετιχισμό τῆς «αὔξης» δι' ἐαυτήν. Μέ ἀφετηρία τό κρυμμένο (καί φαινομενικά προφανές) αἶτημα ὅτι τό μόνο ἀντικείμενο τῆς οἰκονομίας εἶναι νά παράγει περισσότερα (*outputs*) μέ λιγότερα (*inputs*), τίποτα δέν πρέπει νά ἀποτελεῖ ἐμπόδιο στήν πορεία τῆς μεγιστοποίησης: οὔτε ἡ «φύση» (τοῦ κόσμου καί τοῦ ἀνθρώπου), οὔτε ἡ παρά-

δοση, οὔτε ἄλλες «ἀξίες». Τά πάντα καλοῦνται ἐνώπιον τοῦ δικαστηρίου τοῦ (παραγωγικοῦ) Λόγου καί πρέπει νά ἀποδείξουν τό δικαίωμα ὑπάρξεώς τους βάσει τοῦ κριτηρίου τῆς ἀπεριόριστης ἐπέκτασης τῆς «ὀρθολογικῆς κυριαρχίας». Ὁ καπιταλισμός γίνεται συνεπῶς μιά διηνεκῆς κίνηση μιάς αὐτο-ἀνα-θέσμησης θεωρούμενης ὡς ὀρθολογικῆς, ἀλλά οὐσιαστικά τυφλῆς, μέ τήν ἀνευ περιορισμοῦ χρήση μέσων (ψευδο)ὀρθολογικῶν πρὸς ἐπίτευξιν ἐνός μόνου (ψευδο)ὀρθολογικοῦ σκοποῦ.

Γιά τά κοινωνικο-ἱστορικά ὅμως κινήματα, διά τῶν ὁποίων ἐκδηλώνεται τό πρόταγμα τῆς κοινωνικῆς καί ἱστορικῆς αὐτονομίας, ὁ «Λόγος» σημαίνει στήν ἀρχή τήν ἀποφασιστική διάκριση μεταξύ *factum* καί *ius*, διάκριση πού ἀποβαίνει συνεπῶς τό κυριότερο ὄπλο κατά τῆς παραδόσεως (κατά τῆς ἀξιώσεως τοῦ *status quo* νά ἐξακολουθεῖ νά ὑπάρχει ἀπλῶς καί μόνον γιατί συμβαίνει νά ὑπάρχει) καί προεκτείνεται στήν κατάφαση τῆς δυνατότητος καί τοῦ δικαιώματος τῶν ἀτόμων καί τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου νά βροῦν μέσα τους (ἢ νά παραγάγουν) τίς ἀρχές πού θά διέπουν τίς ζωές τους. Πολύ γρήγορα ἐντούτοις, ὁ Λόγος, ἀνοικτή διαδικασία κριτικῆς καί διαύγασης, μετασχηματίζεται σέ μηχανικό καί ἐνοποιητικό λογισμό (ἤδη ἐκδηλοῦνται κατά τή διάρκεια τῆς Γαλλικῆς ἐπανάστασεως) ἀφ' ἐνός, σέ καθολικό καί δῆθεν ἐξαντλητικό σύστημα ἀφ' ἑτέρου (πρόθεση σαφῶς εὐανάγνωστη στόν Marx καί ἡ ὁποία θά ἐπηρεάσει ἀποφασιστικά τό ἐργατικό κίνημα). Αὐτός ὁ μετασχηματισμός θέτει προβλήματα πολύπλοκα, βαθιά καί σκοτεινά πού δέν μποροῦν νά συζητηθοῦν ἐδῶ. Ἄς σημειώσουμε μόνον δύο σημεία. Τό πρῶτο ἀφορᾷ στήν κατακυριεύουσα τά πάντα ἐπιρροή τῆς καπιταλιστικῆς «ὀρθολογικότητας» καί τοῦ καπιταλιστικοῦ «ἐξορθολογισμοῦ». Τό δεύτερο ἀναφέρεται στή μοιραία καί φαινομενικά σχεδόν ἀναπόφευκτη τάση τῆς σκέψης νά ἀναζητεῖ θεμελιώσεις ἀπόλυτες, βεβαιότητες ἀπόλυτες, βλέψεις ἐξαντλητικῆς. Ἡ συνολιστική-ταυτιστική λογική δημιουργεῖ τίς αὐταπάτες τῆς αὐτοθεμελίωσης, τῆς ἀναγκαιότητας καί τῆς καθολικότητας. Ὁ «Λόγος» – στήν πραγματικότητα ὁ νοῦς – παρουσιάζεται ὡς τό αὐταρκες θεμέλιο τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας, ἡ ὁποία ὅμως θά ἀνακάλυπτε, χωρίς αὐτό, ὅτι δέν κατέχει κανένα ἄλλο θεμέλιο πέραν τοῦ ἑαυτοῦ τῆς. Καί τό «ἀντικειμενικό» ἀντίκριμα (καί ἡ ἀντικειμενική ἐγγύηση) αὐτοῦ τοῦ «Λόγου» πρέπει νά ἀνακαλυφθεῖ στά ἴδια τά πράγματα. Συνεπῶς, ἡ Ἱστορία εἶναι Λόγος, ὁ Λόγος «πραγματοποιεῖται» μέσα στήν ἀνθρώπινη ἱστορία, εἴτε γραμμικά (Kant, Condorcet, Comte κλπ.), εἴτε «διαλεκτικά» (Hegel, Marx).

Τό τελικό αποτέλεσμα είναι ότι ο καπιταλισμός, ο φιλελευθερισμός και τό κλασικό επαναστατικό κίνημα συμμερίζονται τό φαντασιακό τής Προόδου και τήν πίστη ότι ή ύλικο-τεχνική δύναμις ως τέτοια είναι ή αιτία ή ή άποφασιστική συνθήκη τής ανθρώπινης ευτυχίας και χειραφέτησης (άμέσως ή, υπό προθεσίαν, σ' ένα ήδη προεξοφλημένο μέλλον).

Παρά τίς άλληλεπιδράσεις αυτές, ο χαρακτήρας τής εποχής κατά τό ούσιώδες βρίσκεται στην αντίθεση και τήν ένταση μεταξύ τών δύο πυρηνικών σημασιών, τής άτομικής και κοινωνικής αυτονομίας άφ' ενός, τής άπεριόριστης επέκτασης τής «όρθολογικής κυριαρχίας» άφ' έτέρου. Η πραγματική έκφραση αυτής τής τάσης βρίσκεται στην εκτύλιξη και τήν έμμογή τής πολιτικής, κοινωνικής και ιδεολογικής σύγκρουσης. Όπως προσπάθησα νά τό δείξω άλλου,⁵ αυτή ή σύγκρουση υπήρξε, καθ' έαυτήν, ή κεντρική κινητήριο δύναμις τής δυναμικής ανάπτυξης τής Δυτικής κοινωνίας κατά τήν περίοδο αυτή, όπως και ή *conditio sine qua non* τής επέκτασης του καπιταλισμού και του περιορισμού τών παραλογισμών του καπιταλιστικού «έξορθολογισμού». Πρόκειται για μία ταραχώδη κοινωνία – ταραχώδη πραγματικά, διανοητικά και πνευματικά – και είναι αυτή πού συγκρότησε τό περιβάλλον εκείνο πού επέτρεψε τήν πυρετώδη πολιτισμική και καλλιτεχνική δημιουργία τής «μοντέρνας» εποχής.

3. Η υποχώρηση στον κομπορμισμό. Οι δύο παγκόσμιοι πόλεμοι, ή ανάδυση του ολοκληρωτισμού, ή κατάρρευση του εργατικού κινήματος (άποτέλεσμα συγχρόνως και προϋπόθεση τής καταστροφικής ολίσθησης προς τόν λενινισμό/σταλινισμό), ή παρακμή τής μυθολογίας τής Προόδου, σημαδεύουν τήν είσοδο τών δυτικών κοινωνιών σέ μία τρίτη φάση.

Θεωρώντας την εκ τών ύστέρων, από τήν άποψη στην οποία μπορεί νά τοποθετηθεί κανείς στα τέλη τής δεκαετίας του '80, ή περίοδος μετά τό 1950 χαρακτηρίζεται μ' ένα τρόπο κεντρικό από τήν εξάτιση τής κοινωνικής, πολιτικής και ιδεολογικής σύγκρουσης. Ασφαλώς, ο κομμουνιστικός ολοκληρωτισμός εξακολουθεί νά υπάρχει, αλλά έμφανίζεται όλο και περισσότερο ως έξωτερική άπειλή, ή δέ «ιδεολογία» του ύφίσταται μία άνευ προηγουμένου κονιορτοποίηση. Ασφαλώς επίσης, τά σαράντα τελευταία χρόνια

5. Π.χ. στο «Επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό» (1960), τώρα στο *Σύγχρονος καπιταλισμός και Έπανάσταση*, Παρίσι, έκδ. 10/18, 1979, 2 τόμοι (έλλην. έκδ. «Ύψιλον» 1987).

είδαν τή γέννηση σημαντικών κινήματων μέ μόνιμα άποτελέσματα (γυναίκες, μειονότητες, φοιτητές και νέοι). Αυτά όμως τά κινήματα κατέληξαν σέ μισο-άποτυχίες. Κανένα από αυτά δέν μπόρεσε νά προτείνει μία νέα άποψη για τήν κοινωνία, ούτε νά αντιμετώπισει τό συνολικό πολιτικό πρόβλημα ως τέτοιο. Μετά τά κινήματα τής δεκαετίας του '60, τό πρόταγμα τής αυτονομίας φαίνεται νά πέφτει σέ μία όλική έκλειψη. Θά μπορούσε κανείς νά τό θεωρήσει ως μία συγκυριακή, βραχυπρόθεσμη εξέλιξη. Όστόσο, αυτή ή έρμηνεία φαίνεται μάλλον άπίθανη μπροστά στο αυξανόμενο βάρος τής ιδιωτικοποίησης, τής άποπολιτικοποίησης και του «έξαιτισμού» στις σύγχρονες κοινωνίες. Ένα βαρύ συνακόλουθο σύμπτωμα είναι ή πλήρης άτροφία τής πολιτικής φαντασίας. Η πνευματική εξαθλίωση τών «σοσιαλιστών» όσο και τών «φιλελευθέρων» είναι καταπληκτική. Οι «σοσιαλιστές» δέν έχουν τίποτα νά πουν, ή δέ διανοητική ποιότητα τής παραγωγής τών εκπροσώπων του οικονομικού φιλελευθερισμού εδώ και δεκαπέντε χρόνια θά μπορούσε νά κάνει τόν Smith, τόν Constant ή τόν Mill νά συζητήσουν στους τάφους τους. Ο Ronald Reagan υπήρξε ένα άριστούργημα ιστορικού συμβολισμού.

Η προσπάθεια νά βρούμε δεσμούς «αιτιακής συναγωγής» μεταξύ τών διαφόρων όψεων και στοιχείων τής καταστάσεως θά στερείτο νοήματος, έτσι κι άλλως. Σημείωσα όμως παραπάνω τήν συνακολουθία μεταξύ τής κοινωνικής, πολιτικής και ιδεολογικής άναταραχής τής εποχής 1750-1950 και τών δημιουργικών εκρήξεων πού τήν χαρακτηρίζουν στα πεδία τής τέχνης και του πνευματικού πολιτισμού. Και για τήν παρούσα περίοδο, άρκει νά σημειώσει κανείς τά πράγματα. Η κατάσταση μετά τό 1950 είναι εκείνη μιάς έκδηλης παρακμής τής πνευματικής δημιουργίας. Στη φιλοσοφία, ο ιστορικός σχολιασμός και έρμηνεία ή ο σχολιασμός και ή έρμηνεία τών κειμένων τών συγγραφέων του παρελθόντος παίζουν τόν ρόλο υποκαταστάτων τής σκέψης. Τοúτο άρχίζει ήδη μέ τόν δεύτερο Heidegger και έκτοτε θεωρητικοποιήθηκε, κατά τρόπον φαινομενικά αντίθετο αλλά οδηγούντα στα ίδια άποτελέσματα, ως «έρμηνευτική» και «άποδόμηση». Ένα επιπλέον βήμα ήταν ή εξύμνηση τής «άσθενούς σκέψεως» (*pensiero debole*). Καμία κριτική δέν θά είχε εδώ τή θέση της. Θά είμασταν υποχρεωμένοι νά θαυμάσουμε τήν άφέλεια αυτής τής όμολογίας μιάς ριζικής αδυναμίας, άν δέν συνοδεύταν από άφρώδεις «θεωρητικοποιήσεις». Η έπιστημονική ανάπτυξη συνεχίζεται, όπως είναι φανερό, αλλά μπορούμε εδώ νά αναρωτηθούμε μήπως πρόκειται για μία άδρανεϊακή συνέχιση

μιās κίνησης πού άρχισε πρό πολλού. Τά θεωρητικά κατορθώματα του πρώτου τρίτου του αιώνα — σχετικότητα, κβάντα — δέν έχουν παράλληλο εδώ και πενήντα χρόνια. (Ή τριάδα των θεωριών περί μορφολογίας, χάους και καταστροφών αποτελεί ίσως την εξαίρεση). Ένα από τά πίο ζωντανά πεδία της σύγχρονης έπιστήμης, όπου αναμένονται αποτελέσματα τεράστιας σημασίας, είναι ή κοσμολογία: όμως ή κινητήρας αυτής της δραστηριότητας είναι ή τεχνική παρατηρησιακή έκρηξη, ενώ τό θεωρητικό της πλαίσιο παραμένει πάντα ή σχετικότητα και οι έξιισώσεις του Friedmann, πού διατυπώθηκαν στίς άρχές της δεκαετίας του '20. Έξίσου έκπληκτική είναι ή φτώχεια της θεωρητικής και φιλοσοφικής έπεξεργασίας των φοβερών συνεπειών της μοντέρνας φυσικής (πού θέτουν υπό άμφισβήτηση, όπως ξέρουμε, τό πλείστον των αίτημάτων της κληρονομημένης σκέψης). Άλλά ή τεχνική πρόοδος εξακολουθεί, και μάλιστα έπιταχύνεται.

Ήν ή μοντέρνα περίοδος, όπως την όρίσαμε παραπάνω, μπορεί να χαρακτηριστεί, στον τομέα της τέχνης, ως ή συνειδητή του έαυτού της αναζήτηση νέων μορφών, αυτή ή αναζήτηση σήμερα έγκαταλείπεται ρητά και κατηγορηματικά. Ο έκλεκτισμός και ή επανεπεξεργασία των έργων του παρελθόντος απέκτησαν τό κύρος προγραμμάτων. Όταν ή Donald Barthelme έγραφε «τό κολάζ είναι ή κεντρική άρχή κάθε τέχνης στον 20ό αιώνα», έκανε λάθος στίς ήμερομηνίες (ή Proust, ή Kafka, ή Rilke, ή Matisse δέν έχουν τίποτα να κάνουν με τό «κολάζ»), άλλ' όχι στο νόημα του «μεταμοντερνισμού». Ή «μεταμοντέρνα» τέχνη μάς παρέσχε μιά τεράστια υπηρεσία: Μάς έκανε να δούμε πόσο ή μοντέρνα τέχνη ήταν πραγματικά μεγάλη.

IV

Ή από τίς διάφορες απόπειρες πού έχουν γίνει για να όρίσουν και να υπερασπισθούν τον «μεταμοντερνισμό», και από μιά κάποια οικειότητα με τό *Zeitgeist*, μπορούμε να σκιαγραφήσουμε μιά συνοπτική περιγραφή των θεωρητικών ή φιλοσοφικών άρθρων πίστεως της σύγχρονης τάσης. Δανείζομαι τά στοιχεία μιās τέτοιας περιγραφής από τίς έξοχες διατυπώσεις του Johann Arnason:⁶

6. Johann Arnason, «The Imaginary Constitution of Modernity», *Revue européenne des sciences sociales*, Γενεύη 1989, τεύχ. XX, σ. 323-337.

1. Άπόρριψη της συνολικής άποψης της Ίστορίας ως προόδου ή άπελευθέρωσης. Καθ' έαυτήν, αυτή ή άπόρριψη είναι όρθή. Άλλά δέν είναι νέα, στά χέρια δέ των «μεταμοντερνιστών» χρησιμεύει άπλώς για τόν παραμερισμό του ακόλουθου έρωτήματος: συνάγεται έξ αυτού ότι όλες οι περίοδοι και όλα τά κοινωνικο-ιστορικά καθεστώτα είναι ίσοδύναμα; Άλλωστε, αυτός ή παραμερισμός όδηγει με τή σειρά του στον πολιτικό άγνωστισμό, ή στίς διασκεδαστικές άκροβασίες στίς όποιες επιδίδονται οι «μεταμοντερνιστές» ή τ' άδέλφια τους όταν αισθάνονται την ύποχρέωση να υπερασπισθούν την έλευθερία, τή δημοκρατία, τά δικαιώματα του ανθρώπου κλπ.

2. Άπόρριψη της ιδέας ενός όμοιόμορφου και καθολικού λόγου. Κι εδώ, καθ' έαυτήν ή άπόρριψη είναι σωστή. Άλλά δέν είναι καθόλου νέα, χρησιμεύει δέ στην άπόκριση της έρώτησης πού άνοιξε ή έλληνοδυτική δημιουργία του λόγου και της λογικής: Τί πρέπει να σκεπτόμαστε; Όλοι οι τρόποι του σκέπτεσθαι είναι ίσοδύναμοι ή άδιάφοροι;

3. Άπόρριψη της άυστηρής διαφοροποίησης των πολιτισμικών σφαιρών (π.χ. φιλοσοφίας και τέχνης) πού θεμελιώνεται, κατά τίς άπόψεις αυτές, επί μιās μοναδικής ύποκειμένης άρχής όρθολογικότητας ή λειτουργικότητας. Ή τοποθέτηση αυτή είναι συγκεχυμένη και άναμειγνύει σε άπελπιστικό βαθμό περισσότερο σημαντικά ζητήματα. Άς θίξουμε άπλώς ένα: Ή διαφοροποίηση των πολιτισμικών σφαιρών (ή ή άπουσία τέτοιας διαφοροποίησης) είναι κάθε φορά μιά κοινωνικο-ιστορική δημιουργία, ουσιαστικό μέρος της συνολικής θέσμησης της ζωής από την θεωρούμενη κοινωνία. Δέν μπορεί να τύχει έπιδοκμασίας ή άπορρίψεως in abstractu. Καί ούτε καν ή διαδικασία της διαφοροποίησης των πολιτισμικών σφαιρών στο έλληνοδυτικό τμήμα της Ίστορίας εξέφρασε τίς συνέπειες μιās μοναδικής ύποκειμένης άρχής όρθολογικότητας, όποιο κι άν είναι τό νόημα πού μπορεί να δοθεί στην έκφραση αυτή. Μιλώντας με τή μεγαλύτερη δυνατή άκρίβεια, πρόκειται εδώ για τήν (άπατηλή και αύθαίρετη) κατασκευή του Hegel. Ή ένότητα των διαφοροποιημένων πολιτισμικών σφαιρών, στην Άθήνα όπως και στη Δυτ. Ευρώπη, δέν βρίσκεται σε μιά ύποκειμένη άρχή όρθολογικότητας ή λειτουργικότητας, αλλά στο γεγονός ότι όλες οι σφαίρες ένσαρκώνουν, καθεμιά με τόν τρόπο της και κατά τόν τρόπο τόν ίδιο της διαφοροποίησής τους, τόν ίδιο πυρήνα φαντασιακών σημασιών της θεωρούμενης κοινωνίας.

Βρισκόμαστε μπροστά σε μιά συλλογή από μισοαλήθειες, πού

διειστέφθησαν σέ στρατηγήματα διαφυγής. Ἡ ἀξία τοῦ «μεταμοντερνισμού» ὡς θεωρίας εἶναι ὅτι ἀντανακλᾶ δουλικά, καί συνεπῶς πιστά, τίς ἐπικρατούσες τάσεις. Ἡ ἀθλιότητά του εἶναι ὅτι τίποτε ἄλλο δέν κάνει ἀπὸ τὸ νά παρέχει ἕνα ἀπλό ἐξορθολογισμό, πίσω ἀπὸ μίαν ἀπολογητική πού θέλει νά εἶναι τῆς τελευταίας λέξεως καί ἡ ὁποία δέν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν ἐκφραση τοῦ κομπορτισμοῦ καί τῆς κοινοτοπίας. Συνδυαζόμενος εὐχάριστα μέ τίς φιλαρτίες τῆς μόδας γιά τόν «πλουραλισμό» καί τόν «σεβασμό τῆς διαφορᾶς», καταλήγει στήν ἐξύμνηση τοῦ ἐκλεκτισμοῦ, τὴν ἐπικάλυψη τῆς στειρότητας, τὴν γενίκευση τῆς ἀρχῆς «τά πάντα κολλᾶνε» πού τόσο ἐπίκαιρα διεκήρυξε ὁ Feyereabend σ' ἕνα ἄλλο χῶρο. Καμιά ἀμφιβολία ὅτι ἡ συμμόρφωση, ἡ στειρότητα καί ἡ κοινοτοπία, τό ὅτιδήποτε, εἶναι τὰ κύρια χαρακτηριστικά τῆς ἐποχῆς. Ὁ «μεταμοντερνισμός», ἡ ἰδεολογία πού τὴν διακοσμεῖ μέ ἕνα «ἐπίσημο συμπλήρωμα δικαίωσης», παρουσιάζει τὴν πῶ πρόσφατη περίπτωση διανοουμένων πού ἐγκαταλείπουν τὴν κριτική τους λειτουργία καί προσχωροῦν ἐνθουσιωδῶς σ' αὐτὸ πού ὑπάρχει, ἀπλῶς γιὰ τὸ ὑπάρχει. Ὁ «μεταμοντερνισμός», ὡς πραγματικὴ ἱστορικὴ τάση καί ὡς θεωρία, εἶναι ἀσφαλῶς ἡ ἄρνηση τοῦ μοντερνισμού.

Διότι πράγματι, σέ συνάρτηση μέ τὴν ἀντινομία πού συζητήσαμε μεταξύ τῶν δύο πυρηνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν τῆς αὐτονομίας καί τῆς «ὀρθολογικῆς κυριαρχίας», καί παρὰ τὴν μόλυνση τῆς μὲν ἀπὸ τὴν δέ καί ἀντιστρόφως, ἡ κριτικὴ τῆς θεσμιζόμενης πραγματικότητας δέν εἶχε παύσει ποτέ κατὰ τὴ «μοντέρνα» περίοδο. Καί ἀκριβῶς αὐτὸ εἶναι ἐκεῖνο πού βρῖσκεται καθ' ὁδόν πρὸς τὴν ταχεία ἐξαφάνισή του, μέ τὴν «φιλοσοφική» εὐλογία τῶν «μεταμοντερνιστῶν». Ἡ ἐξάτμιση τῆς κοινωνικῆς καί πολιτικῆς σύγκρουσης στήν «πραγματικὴ» σφαῖρα βρῖσκει τὸ κατάλληλο ἀντίκριμά της στὸν πνευματικὸ καί καλλιτεχνικὸ χῶρο μέ τὴν ὑποστολή τοῦ αὐθεντικοῦ κριτικοῦ πνεύματος. Ὅπως ἤδη εἶπαμε, αὐτὸ τὸ πνεῦμα μπορεῖ νά ὑπάρξει μόνο μέσα στήν (καί μέσα ἀπὸ τὴν) ἐγκαθίδρυση μιᾶς ἀπόστασης ἀπ' τὸ ὑπάρχον, ἐγκαθίδρυση πού συνεπάγεται μιᾶς κατάκτηση μιᾶς ἀποψῆς πέραν τοῦ δεδομένου, συνεπῶς ἕνα ἔργο δημιουργίας. Ἡ παρούσα περίοδος μπορεῖ λοιπὸν κάλλιστα νά ὀρισθεῖ ὡς ἡ γενικὴ ὑποχώρηση πρὸς τόν κομπορτισμό. Κομπορτισμὸ πού βρῖσκεται χαρακτηριστικὰ ὑλοποιημένος ὅταν ἑκατοντάδες ἑκατομμύρια τηλεθεατῶν σέ ὅλη τὴν ἐπιφάνεια τοῦ πλανῆτη ἀπορροφῶν καθημερινὰ τίς ἴδιες κενότητες, ἀλλὰ καί ὅταν διάφοροι «θεωρητικοί» ἐπαναλαμβάνουν συνεχῶς

ὅτι δέν μπορούμε «νά σπάσουμε τὸν ἐγκλεισμό τῆς ἑλληνοδυτικῆς μεταφυσικῆς».

V

Δέν ἀρκεῖ συνεπῶς νά ποῦμε ὅτι «ἡ μοντέρνα ἐποχὴ ἀποτελεῖ ἕνα ἡμιτελές πρόταγμα» (Habermas). Διότι, στὸν βαθμὸ πού ἐνσάρκωσε τὴν καπιταλιστικὴ φαντασιακὴ σημασία τῆς ἀπεριόριστης ἐπέκτασης τῆς (ψευδο)ὀρθολογικῆς (ψευδο)κυριαρχίας, εἶναι πῶ ζωντανὴ παρὰ ποτέ καί ἔχει μπεῖ σέ ἕνα φρενήρη δρόμο πού ὀδηγεῖ τὴν ἀνθρωπότητα πρὸς τοὺς πῶ ἀκραίους κινδύνους. Στὸν βαθμὸ ὅμως πού ἡ ἀνάπτυξη αὐτῆ τοῦ καπιταλισμοῦ ἐπηρεάστηκε ἀποφασιστικά ἀπὸ τὴν σύγχρονη ἐκτύλιξη τοῦ προτάγματος τῆς κοινωνικῆς καί ἀτομικῆς αὐτονομίας, ἡ μοντέρνα ἐποχὴ εἶναι τελειωμένη. Ἐνας καπιταλισμὸς πού ἀναπτύσσεται ὄντας ἀναγκασμένος ν' ἀντιμετωπίσει ἕνα συνεχῆ ἀγῶνα ἐναντίον τοῦ status quo, τόσο στίς ἀλυσίδες παραγωγῆς ὅσο καί στίς σφαῖρες τῶν ἰδεῶν ἢ τῆς τέχνης, καί ἕνας καπιταλισμὸς, τοῦ ὁποῖου ἡ ἐπέκταση δέν συναντᾷ καμιά πραγματικὴ ἐσωτερικὴ ἀντίθεση, εἶναι δύο κλινωτικο-ἱστορικὰ ζῶα τελείως διαφορετικά. Τὸ ἴδιο τὸ πρόταγμα τῆς αὐτονομίας δέν εἶναι ἀσφαλῶς οὔτε ὀλοκληρωμένο οὔτε τελειωμένο. Ὅμως ἡ τροχιά του κατὰ τὴν διάρκεια τῶν δύο τελευταίων αἰώνων ἀπέδειξε τὴν ριζικὴ ἀπροσφορότητα, γιὰ νά μιλήσουμε μέ μετριοπάθεια, τῶν προγραμμάτων στὰ ὁποῖα ἐνσαρκώθηκε — εἴτε αὐτὸ ἦταν ἐκεῖνο τῆς φιλελεύθερης δημοκρατίας, εἴτε τοῦ μαρξιστικοῦ-λενινιστικοῦ «σοσιαλισμοῦ». Ὅτι ἡ ἀπόδειξη αὐτῆς τῆς ἀπροσφορότητας ἀπὸ τὴν πραγματικὴ ἱστορικὴ πείρα εἶναι μίᾳ ἀπὸ τίς ρίζες τῆς πολιτικῆς ἀπάθειας καί τῆς ἰδιωτικοποίησης τοῦ καιροῦ μας, δέν ἔχει ἀνάγκη νά ὑπογραμμισθεῖ. Γιὰ τὴν ἐκ νέου ἀνάδυση τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας, νέοι πολιτικοὶ στόχοι καί νέες ἀνθρώπινες στάσεις ἀπαιτοῦνται, τῶν ὁποίων, πρὸς στιγμὴν, τὰ σημάδια εἶναι σπάνια. Θὰ ἦταν ὡστόσο παράλογο νά ἀποφασίσουμε ἂν αὐτὸ πού ζοῦμε εἶναι μίᾳ μακρὰ παρένθεση, ἢ ἂν παρευρισκόμαστε στήν ἀρχὴ τοῦ τέλους τῆς Δυτικῆς Ἱστορίας ὡς Ἱστορίας οὐσιαστικὰ συνδεδεμένης μέ τὸ πρόταγμα τῆς αὐτονομίας καί συγκαθοριζόμενης ἀπὸ αὐτό.

[Μετάφραση Κ.Σ.]

Αὐγούστος 1989

ΣΚΕΨΕΙΣ ΠΑΝΩ ΣΤΟΝ ΡΑΤΣΙΣΜΟ*

Είμαστε εδώ, είναι αυτονόητο, γιατί θέλουμε νά καταπολεμήσουμε τόν ρατσισμό, τήν ξενοφοβία, τόν σωβινισμό καί ὅ,τι παρόμοιο. Καί τοῦτο, ἐν ὀνόματι μιᾶς πρώτης θέσης: Ἐναγνωρίζουμε ὅτι ὅλα τά ἀνθρώπινα ὄντα ἔχουν ἴση ἀξία ὡς ἀνθρώπινα ὄντα καί διακηρύσσουμε τό καθήκον τοῦ συνόλου νά τούς παρέχει τίς ἴδιες πραγματικές εὐκαιρίες γιά τήν ἀνάπτυξη τῶν δυνατοτήτων τους. Αὐτή ἡ ἀπόφαση δέν στηρίζεται σέ καμία δήθεν προδηλόγητα ἢ ὑπερβασιακή ἀναγκαιότητα τῶν «δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου», γεννά δέ διάφορα παράδοξα πρώτου μεγέθους καί ἰδίως μιᾶ ἀντινομία, πού πολλές φορές ὑπογράμμισα καί τήν ὁποία μποροῦμε νά ὀρίσουμε κατά τρόπον ἀφηρημένο ὡς τήν ἀντινομία μεταξύ τοῦ οὐνιβερσαλισμοῦ τῶν ἀνθρωπίνων ὄντων καί τοῦ οὐνιβερσαλισμοῦ τῶν «πολιτισμῶν» (τῶν φαντασιακῶν θεσμίσεων τῆς κοινωνίας) τῶν ἀνθρωπίνων ὄντων. Θά ἐπανέλθω στό τέλος.

Κι αὐτός ὁ ἀγώνας, ὅπως ὅλοι οἱ ἄλλοι, λοξοδρόμησε στήν ἐποχή μας καί ἀναποδογυρίστηκε μέ τόν πιό ἀπίστευτα κυνικό τρόπο. Γιά νά πάρομε ἓνα μόνο παράδειγμα, τό ρωσικό Κράτος διακηρύσσει ὅτι εἶναι ἀντιρατσιστικό καί ἀντισωβινιστικό, ἐνῶ ὁ ἀντισημιτισμός, ἐνθαρρυνόμενος ὑπογείως ἀπό τήν ἐξουσία, ἔχει φθάσει σέ ἀσυνήθιστα ἐπίπεδα στή Ρωσία καί ἐνῶ δεκάδες ἐθνῶν καί ἐθνοτήτων μένουν ἀκόμη διά τῆς βίας στή μεγάλη φυλακή τῶν λαῶν. Μιλᾶνε πάντα –καί δικαίως– γιά τήν ἐξολόθρευση τῶν Ἰνδιάνων στήν Ἀμερική. Δέν εἶδα ποτέ κανένα νά διερωτᾶται: Πῶς μιᾶ γλώσσα, πού πρὶν πέντε αἰῶνες ἦταν ἐν χρήσει ἀπό τῆ Μόσχα ὡς τό Νίζνι-Νόβγκοροντ, μπόρεσε νά φθάσει στίς ἀκτές τοῦ Εἰρηνικοῦ, καί ἂν τοῦτο συνέβη ὑπό τά ἐνθουσιώδη χειροκροτήματα τῶν Τατάρων, τῶν Μπουριατῶν, τῶν Σαμογιατῶν καί τῶν Τουγκούζ.

* Ὁμιλία στή συνάντηση τοῦ ARIP (Σύλλογος γιά τήν ψυχοκοινωνιολογική ἔρευνα καί ἐπέμβαση) στίς 9.3.1987, πού εἶχε ὡς θέμα *Τό Ἄσυνείδητο καί ἡ κοινωνική ἀλλαγὴ*. Δημοσιεύτηκε στίς *Connexions*, ἀριθ. 48, 1987.

Αυτός είναι ο πρώτος λόγος για τον οποίο οφείλουμε να είμαστε ιδιαίτερα αυστηροί και απαιτητικοί στο επίπεδο της σκέψης. Ένας δεύτερος, εξίσου σημαντικός, είναι ότι εδώ, όπως σε όλα τα ζητήματα που αναφέρονται σε μία γενική κοινωνικο-ιστορική κατηγορία —τό Έθνος, την Έξουσία, τη Θρησκεία, την Οικογένεια κλπ.— το γλίστρημα είναι σχεδόν αναπόφευκτο. Σε κάθε θέση που θα μπορούσε κανείς να εκφέρει, με εκπληκτική ευκολία βρίσκονται αντιπαραδείγματα —και τό σύνηθες σφάλμα των συγγραφέων σ' αυτούς τους χώρους είναι ή έλλειψη του αντανακλαστικού που ισχύει στους άλλους κλάδους: Αυτό που λέω μήπως αναιρείται από κάποιο πιθανό αντιπρόδειγμα; Κάθε εξάμηνο διαβάζουμε μεγαλειώδεις θεωρίες κτισμένες πάνω σ' αυτά τα θέματα και συλλαμβάνουμε τον έαυτό μας πάλι να εκπλήσσει: Μά καλά, ο συγγραφέας δεν άκουσε ποτέ για την Έλβετία ή για την Κίνα, για τό Βυζάντιο ή για τίς χριστιανικές μοναρχίες της Ίβηρικής χερσονήσου, για την Αθήνα ή για τη Νέα Αγγλία, για τους Έσκιμώους ή για τους! Κούγκ. Μετά από τέσσερεις, ή είκοσιπέντε, αιώνες αυτοκριτικής της σκέψης, βλέπουμε πάντα ν' ανθίζουν οί μακάριες γενιεύσεις με άφορμή μία ιδέα που κατέβηκε στον συγγραφέα.

Μία ιστορία, ίσως διασκεδαστική, μέ οδηγεί σ' ένα από τά κέντρα του ζητήματος. Όπως τό είδατε στην αναγγελία της συνάντησης, τό όνομά μου είναι Cornelius —στά παλιά γαλλικά, και για τους φίλους μου, Cornille. Βαπτίστηκα στην ορθόδοξη χριστιανική θρησκεία, και για νά βαπτιστώ έπρεπε νά υπάρχει ένας επώνυμος άγιος, και πράγματι υπήρχε ένας Άγιος Κορνήλιος, ελληνική μεταγραφή του λατινικού *Cornelius* —της *gens Cornelia*, ή όποία είχε δώσει τό όνομά της σε εκατοντάδες χιλιάδες κατοίκων της Αυτοκρατορίας—, ό όποιος Κορνήλιος έγινε άγιος μέσω μιάς ιστορίας που διαβάζουμε στις *Πράξεις των Αποστόλων* (ί 11 έπ.) και που συνοψίζω. Αυτός ό Κορνήλιος, εκατοντάρχης μιάς ιταλικής κοόρτιος, ζούσε στην Καισάρεια, έκανε μεγάλες ελεημοσύνες στον λαό και έφοβεϊτό τον Θεό, στον όποιο προσήνυχετο άδιάκοπα. Σε αυτόν κατήλθεν Άγγελος Κυρίου, και κατόπιν τούτου προσεκάλεσε Σίμωνα τον επικαλούμενον Πέτρον. 'Ο Πέτρος καθ' όδόν είδεν έν εκστάσει όραμα, του όποιου τό νόημα ήταν ότι δέν υπάρχουν πλέον τροφές καθαρές και άκάθαρτες. Φθάνοντας στην Καισάρεια τρώγει στού Κορνήλιου —τό νά συμφάγεις μ' έναν γκόι, έναν άλλοφιλο, είναι κατά τον Νόμο βδέλυγμα— και, ενώ όμιλει, επιπί-

πει τό άγιο Πνεύμα επί όλων των άκουόντων αυτόν, πράγμα που καταπλήσσει τά μέγιστα τούς Έβραίους συντρόφους του Πέτρον, που παρευρίσκονται στη σκηνή, άφού τό Πνεύμα τό Άγιον έξεχύθη και επί των μή περιτετιμμένων, που άρχισαν νά λαλούν γλώσσες και νά μεγαλύνουν τον Θεό. Άργότερα, όταν άνέρχεται ό Πέτρος εις Ίερουσαλήμ, χρειάζεται νά άπαντήσει στα πικρά παράπονα των άλλων άδελφών, των εκ περιτομής· δίδει εξηγήσεις, αυτοί δέ άκούσαντες ήσύχασαν λέγοντες: άρα και τοίς έθνεσιν ό Θεός την μετάνοιαν εις ζωήν έδωκεν.

Αυτή ή ιστορία έχει προφανώς πολλές σημασίες. Είναι ή πρώτη φορά στην Καινή Διαθήκη που διακηρύσσεται ή ισότητα των «έθνών» ένώπιον του Θεού και ή μη αναγκαιότητα, για νά γίνει κανείς Χριστιανός, νά περάσει από τον Ίουδαϊσμό. Άλλ' αυτό που μου φαίνεται ακόμη πιο σημαντικό είναι ή αντίθετος αυτών των προτάσεων. *Έξέστησαν*, λέγει τό ελληνικό κείμενο των Πράξεων (*έξ-ίσταμαι*, έξέρχομαι του έαυτού, *ex-sistere*) *οί εκ περιτομής πιστοί ότι και επί τά έθνη ή δωρεά του άγίου πνεύματος εκκέχεται*. Γιατί; Διότι προφανώς τό άγιο Πνεύμα είχε ως τότε σχέση μόνο μέ Ίουδαίους —και στην καλύτερη περίπτωση μ' αυτή την ιδιαίτερη αίρεση Ίουδαίων που έπεκαλούντο τον Ίησού τον Ναζωραίο. Μάς παραπέμπει όμως, δι' άρνητικής συνεπαγωγής, σε ιδιορρυθμίες της έβραϊκής κουλτούρας —κι εδώ αρχίζω νά γίνομαι δυσάρεστος— που, για τους άλλους, τό λιγότερο που μπορούμε νά πούμε είναι ότι δέν είναι αυτονόητες. Πώς νά χαρακτηριστεί ή μη άποδοχή γεύματος στούς *γκογιμ*, όταν ξερούμε τη θέση που τό κοινό γεύμα κατέχει στον εκκοινωνισμό και στην ιστορία της ανθρωπότητας; Ξαναδιαβάζουμε λοιπόν προσεκτικά την Παλαιά Διαθήκη, ιδίως τά βιβλία τά σχετικά μέ την κατάκτηση της γής της Έπαγγελίας, και βλέπουμε ότι ό περιούσιος λαός δέν είναι άπλώς μία θεολογική αλλά και μία κατ' έξοχήν πρακτική έννοια. Οί κατά λέξιν εκφράσεις της Παλαιάς Διαθήκης είναι άλλωστε πολύ ώραιες, αν μπορούμε νά πούμε (δυστυχώς, δέν μπορώ νά την διαβάσω παρά μόνον στην ελληνική μετάφραση των Ο', λίγο μεταγενέστερη της κατακτήσεως του Άλεξάνδρου. Γνωρίζω ότι υπάρχουν προβλήματα, αλλά δέν θεωρώ ότι επηρεάζουν όσα θά πώ). Βλέπουμε εκει ότι όλοι οί λαοί που κατοικούν στην «περιμετρο» της Γής της Έπαγγελίας διαπερνώνται *διά στόματος ρομφαίας*, και τούτο χωρίς διάκριση φύλου ή ηλικίας, ότι καμία προσπάθεια «μεταστροφής» τους δέν γίνεται, ότι οί ναοί τους κατασκάπτονται, τά ιερά τους *όλα κατασκάπτονται και όλα αυτά δι' άπ' εύθείας διαστρέφονται*.

του Ίεχωβά. Καί σάν αὐτό νά μὴν ἔφτανε, ἄφθονες ἔρχονται οἱ ἀπαγορεύσεις σχετικά μέ τήν υἰοθέτηση τῶν συνηθειῶν τους (*βδέλυγμα, μίασμα*) καί τίς σεξουαλικές σχέσεις μ' αὐτούς (*πορνεία, λέξη πού ἐπανέρχεται πιεστικά στά πρώτα βιβλία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*). Ἡ καθαρῆ ἐντιμότητα ὑποχρεώνει νά ποῦμε ὅτι ἡ Παλαιά Διαθήκη εἶναι τό πρώτο ρατσιστικό γραπτό μνημεῖο τῆς Ἱστορίας. Ὁ ἔβραϊκός ρατσισμός εἶναι ὁ πρώτος τοῦ ὁποῖου ἔχουμε γραπτά ἴχνη – πρᾶγμα πού δέν σημαίνει ἀσφαλῶς ὅτι εἶναι ὁ πρώτος ἀπολύτως. Τά πάντα μᾶς κάνουν νά υποθέτουμε τό ἀντίθετο· ἀπλῶς, καί εὐτυχῶς, ἂν τολμῶ νά πῶ, ὁ περιούσιος Λαός εἶναι καί αὐτός ἕνας λαός σάν τούς ἄλλους.¹

Βρίσκω ἀναγκαῖα τήν ὑπόμνηση αὐτή, ἔστω καί διότι ἡ ἰδέα ὅτι ὁ ρατσισμός, ἢ ἀπλῶς τό μίσος πρὸς τόν ἄλλο, εἶναι μιά εἰδική ἐφεύρεση τῆς Δύσης, εἶναι μιά ἡλιθιότητα εὐρείας σήμερα χρήσεως.

Δέν μπορῶ νά καθυστερήσω στίς διάφορες ὄψεις τῆς ἱστορικής ἐξέλιξης καί στήν τεράστια πολυπλοκότητά της, ἀλλά θά σημειώσω ἀπλῶς:

α) Ὅτι ἀνάμεσα στούς λαούς μέ μονοθεϊστική θρησκεία, οἱ Ἑβραῖοι ἔχουν τουλάχιστον αὐτήν τή διαφορούμενη ἀνωτερότητα: Ἄφου κατακτήσουν τήν Παλαιστίνη (ἐδῶ καί τρεῖς χιλιάδες χρόνια – δέν ξέρω τί κάνουν σήμερα) καί «τακτοποιήσουν» κατὰ τόν ἕνα ἢ τόν ἄλλο τρόπο τούς παλαιότερους κατοίκους, ἀφήνουν τόν κόσμο ἤσυχο. Εἶναι ὁ περιούσιος Λαός, ἡ πίστη τους παραεῖναι καλή γιά τούς ἄλλους, καμιά προσπάθεια συστηματικῆς μεταστροφῆς δέν γίνεται (ἀλλά οὔτε καί ἀρνηση τῆς μεταστροφῆς ὑπάρχει).²

β) Οἱ δύο ἄλλες μονοθεϊστικές θρησκείες, πού ἐμπνέονται ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη καί «διαδέχονται» ἱστορικά τόν ἔβραϊσμό, δέν εἶναι δυστυχῶς τόσο ἀριστοκρατικές: Ὁ Θεός τους εἶναι καλός γιά ὅλους· ἂν οἱ ἄλλοι δέν τόν θέλουν, θά ὑποχρεωθοῦν νά τόν καταπιοῦν διά τῆς βίας ἢ ἀλλιῶς θά ἐξολοθρευθοῦν. Θά ἦταν ἀνώφελο νά ἐπεκταθοῦμε, ἀπό αὐτήν τήν ἀποψη, στήν ἱστορία τοῦ χριστιανισμοῦ – ἢ μᾶλλον θά ἦταν ἀδύνατο. Θά ἦταν ἀπεναντίας ὄχι μόνον ὠφέλιμο ἀλλά καί ἐπείγον νά ξαναγραφεῖ αὐτή ἡ ἱστορία,

1. Ἐξοδος 23, 22-33· 33, 11-17. Λευιτικόν 18, 24-28. Ἰησοῦς 6, 21-22· 8, 24-29· 10, 28, 31-32, 36-37 κλπ.

2. Οἱ λίγες προσπάθειες ἔβραϊκοῦ προσηλυτισμοῦ ἐπὶ ρωμαϊκῆς αυτοκρατορίας εἶναι ὕστερες, περιθωριακές καί χωρίς ἐπαύριον.

διότι, ἀπό τό τέλος τοῦ 19ου αἰῶνα καί τίς μεγάλες «κριτικές», ὅλα φαίνονται ξεχασμένα καί σήμερα προπαγανδίζονται ὠραῖες καί εὐσμεες ἐκδοχές τῆς διάδοσης τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ξεχνοῦν ὅτι ὅταν οἱ Χριστιανοὶ καταλαμβάνουν τή ρωμαϊκῆ αὐτοκρατορία μέσῳ Κωνσταντίνου, εἶναι μιά μειονότητα, ὅτι δέν γίνονται πλειονότητα παρά μέ τίς διώξεις, τόν ἐκβιασμό, τή μαζικῆ καταστροφή τῶν ναῶν, τῶν ἀγαλμάτων, τῶν χώρων λατρείας καί τῶν ἀρχαίων χειρογράφων – καί τέλος μέ νομικές διατάξεις (Θεοδόσιος ὁ Μέγας) πού ἀπηγόρευαν στούς μὴ Χριστιανούς νά κατοικοῦν ἐντός τῆς Αὐτοκρατορίας. Αὐτός ὁ ζῆλος τῶν ἀληθινῶν Χριστιανῶν νά ὑπερασπισθοῦν τόν ἀληθινό Θεό διά πυρός, σιδήρου καί αἵματος εἶναι διαρκῶς παρών στήν ἱστορία τοῦ Χριστιανισμοῦ, τοῦ ἀνατολικοῦ ὅσο καί τοῦ δυτικοῦ (αἰρετικοί, Σταυροφορίες, Ἑβραῖοι, Ἰνδιάνοι, ἀντικείμενα τοῦ ἐλέους τῆς Ἱερᾶς Ἐξετάσεως κλπ.). Θά ἔπρεπε ἐπίσης, ἀπέναντι στήν περιρρέουσα κολακεία, νά ἀποκατασταθεῖ ἡ πραγματικῆ ἱστορία τῆς σχεδόν ἀπίστευτης διάδοσης τοῦ Ἰσλάμ. Δέν εἶναι ἀσφαλῶς ἡ γοητεία τῶν λόγων τοῦ Προφήτη πού ἐξιολάμισε (καί ὡς ἐπὶ τό πλεῖστον ἐξαράβισε) ὀλόκληρους πληθυσμούς ἀπό τόν Ἑβρο ὡς τό Σαραβᾶκ καί ἀπό τήν Ζανζιβάρη στήν Τασκένδη. Ἡ ἀνωτερότητα, ἀπό τήν ἀποψη τῶν κατακτημένων, τοῦ Ἰσλάμ ἐπὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἦταν ὅτι ὑπό τό Ἰσλάμ μποροῦσε κανεὶς νά ἐπιζῆσει ἂν δεχόταν νά γίνετα ἀντικείμενο ἐκμετάλλευσης καί νά στερεῖται λίγο πολύ τῶν δικαιωμάτων του, χωρὶς νά μεταστραφεῖ, ἐνῶ σέ χριστιανικῆ γῆ ὁ ἀλλόδοξος, ἔστω καί Χριστιανός (πρβλ. τούς θρησκευτικούς πολέμους στόν 16ο-17ο αἰῶνα), δέν ἦταν συνήθως ἀνεκτός.

γ) Ἀντίθετα ἀπ' ὅτι εἶπαν μερικοὶ (μέσῳ μιάς ἀντίδρομης κρούσης πού ἀντιστοιχεῖ στήν «ἀναγέννηση» τοῦ μονοθεϊσμοῦ), ὁ πολυθεϊσμός ὡς τέτοιος δέν ἐξασφαλίζει τόν ἴσο σεβασμό τοῦ ἄλλου. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι στήν ἀρχαία Ἑλλάδα, ἢ στή Ρώμη, ὑπάρχει σχεδόν πλήρης ἀνεκτικότητα σχετικά μέ τήν θρησκεία ἢ τήν «φυλῆ» τῶν ἄλλων, ἀλλ' αὐτό ἔχει νά κάνει μέ τήν Ἑλλάδα καί τή Ρώμη – καί ὄχι μέ τόν πολυθεϊσμό ὡς τέτοιοι. Γιά νά πάρομε ἕνα μόνο παράδειγμα, ὁ Ἰνδουϊσμός ὄχι μόνον εἶναι ἐγγενῶς καί ἐσωτερικῶς «ρατσιστικός» (κάστεις), ἀλλά ἐξέθρεψε ἐξίσου πολυάριθμες σφραγές στήν ἱστορία του ὅσο καί οἰοσδήποτε ἄλλος μονοθεϊσμός, καί ἐξακολουθεῖ νά τό κάνει.

Ἡ ἰδέα πού μοῦ φαίνεται κεντρικῆ εἶναι ὅτι ὁ ρατσισμός μετέχει σέ κάτι πολύ πιό καθολικό ἀπ' ὅτι συνήθως θέλουν νά παραδεχθοῦν.

Ἄρα ο ρατσισμός είναι μία άποφύδα, ή μία μεταμόρφωση, ιδιαίτερα όξεία και παροξυστική, νιώθω τόν πειρασμό νά πώ: μία τερατώδης είδοποιία ενός σχεδόν καθολικού χαρακτήρα τών ανθρώπινων κοινωνιών. Πρόκειται για τήν καταφανή άνικανότητα τής συγκροτήσεώς μας ως έαυτών χωρίς αποκλεισμό τού άλλου — και για τήν καταφανή άνικανότητα νά αποκλείουμε τόν άλλο χωρίς νά τόν ύποτιμούμε και, έντέλει, νά τόν μισούμε.

Όπως πάντα, όταν πρόκειται για τή θέσμιση τής κοινωνίας, τό θέμα έχει κατ' ανάγκην δύο κλιτείες, αυτήν τού κοινωνικού φαντασιακού τού θεσμίζοντος φαντασιακές σημασίες και τών θεσμών πού αυτό δημιουργεί, άφ' ενός, και αυτήν τού ψυχισμού τών καθ' έκαστον ανθρώπινων όντων και όσων αυτός επιβάλλει ως καταναγκασμούς στή θέσμιση τής κοινωνίας αλλά και όσων ύφίσταται από αυτήν, άφ' έτέρου.

Δέν θά έπεκταθώ στήν περίπτωση τής θέσμισης τής κοινωνίας: έπανειλημμένως μίλησα γι' αυτήν άλλου.³ Ἡ κοινωνία — κάθε κοινωνία — θεσμίζεται δημιουργώντας τόν δικό της κόσμο. Τούτο δέν σημαίνει μόνο «παραστάσεις», «άξιες» κλπ. Στή βάση όλων αυτών ύπάρχει ένας τρόπος τού παριστάνειν, μία κατηγορηση τού κόσμου, μία αισθητική και μία λογική, όπως επίσης και ένας τρόπος τού άποτιμᾶν — και άσφαλώς επίσης ένας τρόπος κάθε φορά ιδιαίτερος τού *ύφίστασθαι αισθηματικά*. Μέσα σ' αυτήν τήν δημιουργία τού κόσμου βρίσκει πάντοτε θέση, κατά τόν ένα ή τόν άλλο τρόπο, ή ύπαρξη άλλων ανθρώπων και άλλων κοινωνιών. Πρέπει νά διακρίνουμε, άφ' ενός, τή συγκρότηση μυθικών άλλων, έν όλω ή έν μέρει (τούς λευκούς Σωτήρες για τούς Ἀζτέκους, τούς Αιθίοπες για τούς Έλληνες τού Όμήρου), πού μπορεί νά είναι «άνώτεροι» ή «κατώτεροι», άκόμη και τερατώδεις: άφ' έτέρου, τή συγκρότηση τών πραγματικών άλλων, τών κοινωνιών πού συναντούμε πραγματικά. Ἄς δοϋμε ένα στοιχειώδες σχήμα πού θά μας βοηθήσει νά σκεφθούμε τή δεύτερη περίπτωση. Σ' ένα πρώτο μυθικό (ή, πράγμα πού είναι ένα και τό αυτό, «λογικά πρώτο») χρόνο, δέν ύπάρχουν άλλοι. Έν συνεχεία, αυτοί *συναντώνται* (ό μυθικός ή λογικά πρώτος χρόνος είναι ό χρόνος τής αυτοτοποθέτησης τού θε-

σμοϋ). Σημασία για μās εδώ έχει ότι τρεις δυνατότητες άνοίγονται, άπλουστευτικά: Οί θεσμοί αυτών τών άλλων (και συνεπώς οί ίδιοι οί άλλοι!) μπορούν νά θεωρούνται ως άνώτεροι (τών «δικών μας»), ως κατώτεροι, ή ως «ίσοδύναμοι». Ἄς παρατηρήσουμε εύθύς έξ άρχής ότι ή πρώτη περίπτωση θά επέφερε συνάμα μία λογική αντίφαση και μία πραγματική αυτοκτονία. Θεώρηση τών «ξένων» θεσμών ως άνωτέρων κοινωνική *θεσμίσει* (όχι από τό καθ' έκαστον άτομο) δέν μπορεί νά ύπάρξει: αυτός ό θεσμός θά έπρεπε τότε νά παραχωρήσει τή θέση του στόν άλλο. Ἄν ό γαλλικός νόμος έπιτάσσει στά δικαστήρια: «Σέ όλες τίς περιπτώσεις θά εφαρμόζε-τε τόν γερμανικό νόμο», αυτοκαταργείται ως γαλλικός νόμος. Συμβαίνει ένίοτε κάποιος συγκεκριμένος θεσμός, μέ τήν δευτερεύουσα σημασία τού όρου, νά θεωρείται καλό νά υίοθετηθεί, και νά υίοθετείται πράγματι, ή συνολική όμως και άνευ έπιφυλάξεων υίοθέτηση τών πυρηνικών θεσμών μιάς άλλης κοινωνίας θά συνεπαγόταν τήν διάλυση τής δανειζομένης κοινωνίας ως τέτοιας.

Ἡ συνάντηση λοιπόν αυτή δέν αφήνει παρά δύο μόνο δυνατότητες: Οί άλλοι είναι κατώτεροι, οί άλλοι μās είναι ίσοι. Ἡ πείρα δείχνει, όπως λέμε, ότι ή πρώτη όδός ακολουθείται σχεδόν πάντα, ή δεύτερη σχεδόν ποτέ. Ὑπάρχει ένας «λόγος» προφανής. Τό οί άλλοι «μās είναι ίσοι» δέν θά μπορούσε νά σημαίνει ίσοι άδιαφοροποίητα, διότι τούτο θά συνεπαγόταν, επί παραδείγματι, ότι μού είναι άδιάφορο άν τρώω χοιρινό ή όχι, άν κόβω τά χέρια στούς κλέφτες ή όχι κλπ. Τά πάντα τότε θά γίνονταν άδιάφορα και θά άπογυμνώνονταν από κάθε έπένδυση. Καί θά έσήμαινε τούτο, ότι οί άλλοι είναι άπλώς *άλλοι* μέ άλλα λόγια, ότι όχι μόνο οί γλώσσες ή οί παραδόσεις ή οί τρόποι πού χρησιμοποιούμε στό τραπέζι, αλλά οί θεσμοί λαμβανόμενοι έν τώ συνόλω τους, ως όλον και στή λεπτομέρειά τους, είναι *μη συγκρίσιμοι*. Αυτό — πού μέ μία έννοια, αλλά μόνο μέ μία, είναι ή αλήθεια — δέν μπορεί νά έμφανισθεί «φυσιολογικά» μέσα στήν Ἱστορία, και δέν θά ήταν δύσκολο νά καταλάβει κανείς τό γιατί. Αυτή ή «μη συγκρισιμότητα» θά ίσοδυναμούσε, για τά ύποκείμενα τού θεωρουμένου πολιτισμοϋ, νά άνέχονται στούς άλλους όσα γι' αυτούς άποτελοϋν βδέλυγμα: και, παρά τίς εύκολίες πού παίρνουν σήμερα οί υπερασπιστές τών δικαιωμάτων τού ανθρώπου, άνακινεί ζητήματα θεωρητικώς άλυτα στήν περίπτωση τής σύγκρουσης μεταξύ πολιτισμών, όπως τό δείχνουν τά παραπάνω παραδείγματα και όπως θά προσπαθήσω νά τό δείξω άκόμη στό τέλος αυτών τών σημειώσεων.

Αυτή ή ιδέα, στά λόγια τόσο άπλή και τόσο αληθινή, ότι οί άλλοι

3. Τελευταία, βλ. στά *Domaines de l'homme*, Παρίσι 1986, τά κείμενα «L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique» (Τό φαντασιακό: ή δημιουργία στόν κοινωνικο-ίστορικό χώρο) και «Institution de la société et religion» (Θέσμιση τής κοινωνίας και θρησκεία).

είναι απλούστατα άλλοι, είναι μιά ιστορική δημιουργία πού πηγαίνει αντίθετα προς τις «αυθόρμητες» τάσεις της θέσμωσης της κοινωνίας. Οί άλλοι θεσμίσθηκαν σχεδόν πάντοτε ως κατώτεροι. Δέν πρόκειται για κάτι τό μοιραίο, ή για μιά λογική αναγκαιότητα, είναι απλώς ή άκραία πιθανότητα, ή «φυσική κλίση» τών ανθρώπινων θεσμών. Ό πίο άπλός τρόπος, μέ τόν όποίο ισχύουν οί θεσμοί για τά υποκείμενά τους, είναι προφανώς ή βεβαίωση — πού δέν χρειάζεται νά είναι ρητή— ότι είναι οί μόνοι «άληθινοί» — και *οπ συνεπώς* οί θεοί, οί δοξασίες, τά έθιμα κλπ. τών άλλων είναι ψευδή. Μ' αυτή τήν έννοια, ή κατωτερότητα τών άλλων είναι απλώς ή άλλη όψη τής κατάφασης τής *ιδίας αλήθειας* τών θεσμών τής κοινωνίας. Έγώ (μέ τήν έννοια πού μεταχειριζόμαστε τόν όρο Έγώ στην περιγραφή τών συστημάτων συγγενείας). Ίδια αλήθεια λαμβανόμενη ως αποκλείουσα πάσα άλλη, καθιστώσα όλα τά υπόλοιπα θετικό σφάλμα και, στίς ώραιότερες περιπτώσεις, διαβολικά όλέθριο (ή περίπτωση τών μονοθεισμών και τών μαρξισμών-λενινισμών έρχεται φυσιολογικά στό νοϋ, αλλά δέν είναι ή μόνη).

Γιατί όμιλούμε για άκραία πιθανότητα και για φυσική κλίση; Διότι δέν μπορεί νά υπάρξει άληθινή θεμελίωση τής θέσμωσης (θεμελίωση «όρθολογική» ή «άντικειμενικώς πραγματική»). Έχοντας ως μόνο θεμέλιο τήν πίστη της προς έαυτήν, και ειδικότερα τό γεγονός ότι ισχυρίζεται πώς καθιστά τόν κόσμο και τή ζωή συνεκτικούς (λογικούς), βρίσκεται σέ θανάσιμο κίνδυνο από τή στιγμή πού προσφέρεται ή απόδειξη πώς κι άλλοι τρόποι υπάρχουν πού καθιστούν τή ζωή και τόν κόσμο συνεκτικούς και λογικούς. Έδώ τό ζήτημά μας τέμνεται μέ τό ζήτημα τής θρησκείας έν εύρυτάτη έννοια, πού συνεζήτησα άλλου.⁴

Πιθανότητα άκραία, άλλ' όχι αναγκαιότητα ή μοίρα. Πράγμα πού σημαίνει ότι τό αντίθετο, άν και έξαιρετικά άπίθανο — όπως ή δημοκρατία είναι έξαιρετικά άπίθανη μέσα στην Ίστορία —, είναι έντούτοις πιθανό. Τό σημάδι γι' αυτό είναι ή σχετική και ταπεινή, αλλά παρ' όλ' αυτά πραγματική, διαφοροποίηση επ' αυτού όρισμένων σύγχρονων κοινωνιών και ό άγώνας πού διεξάγεται κατά τής *μισοξενίας* (και ό όποιος απέχει άσφαλώς πολύ από τό τέρας του, ακόμα και μέσα στον καθένα μας).

Όλα αυτά άφορούν στον *αποκλεισμό τής έξωτερικής έτερότητας* έν γένει. Τό ζήτημα όμως τού ρατσισμού είναι πολύ ειδικότερο. Γιατί αυτό πού θά μπορούσε νά παραμείνει ως απλή κατάφαση τής

4. Βλ. «Θέσμωση τής κοινωνίας και θρησκεία», *ό.π.*

«κατωτερότητας» τών άλλων καθίσταται διάκριση, περιφρόνηση, απομόνωση, για νά παροξυνθεί τελικά σέ λύσσα, μίσος και φονική τρέλα;

Παρ' όλες τις άπόπειρες πού έγιναν από διάφορες πλευρές, δέν πιστεύω πώς μπορούμε νά βρούμε μιά γενική «έξηγήση» αυτού τού πράγματος, ότι υπάρχει στό έρώτημα μιά άπάντηση άλλη από τήν *ιστορική*, μέ τήν ισχυρή έννοια. Ό αποκλεισμός τού άλλου δέν έλαβε παντού και πάντοτε, πολλού γε δεί, τή μορφή τού ρατσισμού. Ό αντισημιτισμός και ή ιστορία του στίς χριστιανικές χώρες είναι πράγματα γνωστά, αλλά ούδεις «γενικός νόμος» δύναται νά έξηγήσει τούς έν χώρω και χρόνω έντοπισμούς τών έκρήξεων αυτού τού παραληρήματος. Άλλο παράδειγμα, πού μιλάει άκόμη περισσότερο. Η όθωμανική αυτοκρατορία, άφου όλοκλήρωσε τήν κατάκτηση, άκολούθησε μιά πολιτική άφομοίωσης και έν συνεχεία έκμετάλλευσης και *capitis deminutio* τού κατακτηθέντος αλλά μή άφομοιωθέντος πληθυσμού (χωρίς αυτήν τή μαζική άφομοίωση, δέν θά υπήρχε σήμερα τουρκικό έθνος). Και άργότερα, ξαφνικά, και δυό φορές — τό 1895-1896 και τό 1915-1916 —, οί Άρμένιοι (πού είναι αλήθεια ότι καταπιέζονται πολύ σκληρότερα άπ' ό,τι οί άλλες έθνότητες τής Αυτοκρατορίας) γίνονται τό αντικείμενο δυό τερασίων και μαζικών σφαγών, ένω οί άλλοι άλλογενείς τής Αυτοκρατορίας (και, π.χ., οί Έλληνες, άκόμη πολυάριθμοι στή Μ. Άσία τό 1915-1916, και τών όποίων τό Κράτος βρίσκεται πρακτικά σέ πόλεμο μέ τήν Τουρκία) δέν διώκονται.

Άπό τή στιγμή πού υπάρχει ρατσιστική καθήλωση, είναι γνωστό ότι οί «άλλοι» δέν αποκλείονται μόνον και δέν είναι απλώς κατώτεροι, αλλά καθίστανται, ως άτομα και ως σύνολο, σημείο στήριξης μιάς δεύτερης φαντασιακής κρουστάλλωσης, ή όποία τούς προικίζει μέ μιά σειρά κατηγορήματα και, πίσω από αυτά τά κατηγορήματα, μέ μιά ουσία κακή και διεστραμμένη πού δικαιώνει έν τών προτέρων ότι κανείς θά τούς κάνει νά υποστούν. Έπ' αυτού τού φαντασιακού, ιδίως άντιεβραϊκού στην Ευρώπη, ή φιλολογία είναι τεράστια και δέν έχω τίποτα νά προσθέσω.⁵ Μόνο πού μου φαίνεται έξαιρετικά έπιφανειακό όταν παρουσιάζεται αυτό τό φαντασιακό

5. Μπορεί κανείς νά δεί, π.χ., τις άφθονες ένδείξεις πού προσφέρει ό Eugène Enriquez στό βιβλίο του *De la horde à l'Etat*, Παρίσι 1983, σελ. 396-438.

—πού βαπτίζεται επιπλέον «ιδεολογία»— κατασκευασμένο ολοσχερώς από τάξεις ή πολιτικές ομάδες προκειμένου να εξασφαλίσουν ή να επιτύχουν την κυριαρχία τους. Στην Ευρώπη, ένα διάχυτο και «έξυπνο» αντιεβραϊκό αίσθημα κυκλοφορούσε ασφαλώς πάντοτε και τουλάχιστον από τον 11ο αιώνα και μετά. Ἐναξωγογνήθηκε ένιότε και άναξωπυρώθηκε τίς στιγμές έκεινες κατά τίς όποιες τό κοινωνικό σώμα αισθανόταν έντοότερα τήν άνάγκη νά βρεί ένα κακό «έσωτερικό-έξωτερικό» αντικείμενο (ό «κληρονομικός έχθρός» είναι τόσο βολικός), ένα άποδιοπομπαίο τράγο, δήθεν ήδη άυτοσημαδεμένο ως τράγο. Αύτές όμως οί άναξωπυρώσεις δέν ύπακούουν σέ νόμους και σέ κανόνες· μάς είναι άδύνατο επί παραδείγματι νά συνδέσουμε τίς βαθιές οικονομικές κρίσεις πού ύφίσταται ή Ἄγγλία έδώ και ένατόν πενήντα χρόνια μέ μιά όποιαδήποτε έκρηξη άντισημιτισμού — ένώ τέτοιες έκρήξεις άρχίζουν νά γίνονται έδώ και δεκαπέντε χρόνια, μονάχα πού κατευθύνονται έναντίον τών μαύρων.

Μιά παρένθεση έδώ. Ἡ κοινή γνώμη και οί συγγραφείς οί πío αξιόλογοι —και σκέπτομαι π.χ. τήν Hannah Arendt— φαίνονται νά βρίσκουν άπόρητο στόν ρατσισμό τό γεγονός ότι μισεί κανείς κάποιον γιά κάτι γιά τό όποιο αυτός δέν είναι ύπεύθυνος, τήν «καταγωγή» του ή τήν «φυλή» του. Τοῦτο είναι άσφαλώς άποτρόπαιο, όμως οί προηγούμενες παρατηρήσεις δείχνουν ότι αυτή ή άποψη είναι λανθασμένη ή άνεπαρκής, ότι δέν συλλαμβάνει τήν ουσία και τήν ιδιομορφία του ρατσισμού — τόσο είναι άλήθεια, πιστεύω, πώς μπροστά στό σύνολο τών φαινομένων, τών όποιών ό ρατσισμός άποτελεί τήν όξύτατη αίχμη, ένας συνδυασμός ίλίγγου και φρίκης τής φρίκης κλονίζει τά καλύτερα πνεύματα. Τό νά θεωρεί κανείς κάποιον ως ένοχο διότι άνήκει σέ μιά κοινότητα, στην όποία δέν «πέλεξε» ν' άνήκει, δέν είναι τό ίδιο του ρατσισμού. Κάθε μνώδης έθνικισμός, έν πάση περιπτώσει κάθε σωβινισμός, θεωρεί πάντοτε τούς άλλους (όρισμένους άλλους, και όπωσδήποτε τούς «προαιώνιους έχθρούς») ως ένόχους του ότι είναι αυτό πού είναι, του ότι άνήκουν σ' ένα σύνολο πού δέν τό διάλεξαν. Ὁ Ἰλίου Ἐρεμπουργκ τό διατύπωσε μέ τή βίαη σαφήνεια τής μεγάλης σταλινικής περιόδου: «Οί μόνοι καλοί Γερμανοί είναι οί νεκροί Γερμανοί» (= Γεννήθηκαν Γερμανός, άξίζεις συνεπώς, άπ' αυτόν και μόνο τον λόγο, τον θάνατο). Τό ίδιο ισχύει και γιά τούς θρησκευτικούς πολέμους ή γιά τούς πολέμους μέ θρησκευτική συνιστώσα. Μεταξύ όλων τών κατακτητών πού έσφαξαν τούς άπίστους προς δόξαν του Θεού τής ήμέρας, δέν βλέπω ένα πού νά έρώτησε τούς

σφαγιασθέντες άν πέλεξαν «οίκειοθελώς» τήν πίστη τους.

Ἡ λογική μάς άναγκάζει κι έδώ νά πούμε κάτι δυσάρεστο. Ἡ μόνη πραγματική ιδιομορφία του ρατσισμού (σχετικά μέ τίς διαφορές ποικιλίες του μίσους προς τούς άλλους), ή μόνη πού είναι άποφασιστική, όπως λένε οί λογικοί, είναι ή έξής: *ό άληθινός ρατσισμός δέν έπιτρέπει στους άλλους νά έξομώσουν* (ή τούς καταδιώκει, ή τούς ύποψιάζεται, μολονότι έξώμωσαν, παράδειγμα οί Μαργράνος⁶). Τό δυσάρεστο είναι ότι πρέπει νά συμφωνήσουμε ότι θά βρίσκαμε τον ρατσισμό λιγότερο άποτρόπαιο άν άρκείτο στίς διά τής βίας μεταστροφές (όπως ό Χριστιανισμός, τό Ἰσλάμ κλπ.). Ὁ ρατσισμός όμως δέν θέλει τή μεταστροφή τών άλλων, θέλει τον θάνατό τους. Στο ξεκίνημα του Ἰσλάμ, πριν τήν επέκτασή του, ύπάρχουν μερικές ένατοντάδες χιλιάδες Ἀράβων στο ξεκίνημα τής τουρκικής άυτοκρατορίας, μερικές χιλιάδες Ὀθωμανοί. Τά ύπόλοιπα είναι τό προϊόν τής μεταστροφής τών κατακτημένων πληθυσμών (βιαίως ή έμμέσως, λίγο ένδιαφέρει). Ἄλλά γιά τον ρατσισμό, *ό άλλος είναι άμετάστρεπτος*. Βλέπουμε λοιπόν άμέσως τήν οίονει άναγκαιότητα τής έρεισης του ρατσιστικού φαντασιακού επί όρισμένων σταθερών (ή δήθεν σταθερών) φυσικών (συνεπώς μή άντιστρέψιμων) χαρακτηριστικών. Ἐνας «καλώς έννοούμενος» Γάλλος ή Γερμανός έθνικιστής, εργαλειικά όρθολογικός (δηλαδή άπληλαγμένος άκριβώς από τό φαντασιακό πρόσθεμα του ρατσισμού), θά έπρεπε νά είναι κατευχαριστημένος εάν κατά ένατοντάδες χιλιάδων οί Γερμανοί ή οί Γάλλοι ζητούσαν τήν πολιτογράφηση τους στην άπέναντι χώρα. Καμά φορά άλλωστε πολιτογραφούν μεταθανάτια τούς ένδοξους νεκρούς του έχθρου. Λίγο μετά τον έρχομό μου στη Γαλλία, τό 1946 νομίζω, ένα μεγάλο άρθρο στην έφημερίδα *Le Monde* έξυμνούσε τον «Μπάχ, λατινική μεγαλοφυία». (Λιγότερο λεπτεπίλεπτοι οί Ρώσοι μετακόμιζαν τά εργοστάσια από τήν ζώνη κατοχής τους και, αντί νά έφεύρουν μιά ρωσική συγγένεια στον Κάντ, τον γέννησαν και τον πέθαναν στο Καλίνινγκραντ). Ἄλλά ό Χίτλερ δέν είχε καμία όρεξη νά προσοικειωθεί τούς Μάρξ, Ἄινσταίν ή Φρόντ ως γερμανικά πνεύματα, και οί Ἐβραίοι οί πλέον άφομοιωμένοι στάληκαν στο Ἄουσβιτς, όπως και οί ύπόλοιποι.

6. Οί έξαναγκασθέντες από τήν Ἱερά Ἐξέταση στην Ἰσπανία κατά τον 14ο και 15ο αιώνα νά βαπτισθοῦν Ἰσπανοεβραίοι (και Μαυριτανοί), πού όμως παρέμειναν κρυφά προσηλωμένοι στην πίστη τών πατέρων τους. (Από τό ισπαν. marrano, «γουρούνη»). [ΣτΜ].

Ἐπόρριψη τοῦ ἄλλου ὡς ἄλλου· εἶναι συνιστώσα ὄχι ἀναγκαῖα ἀλλ' ἐξαιρετικά πιθανή τῆς θέσμησης τῆς κοινωνίας. «Φυσική» – μέ τήν ἔννοια πού ἡ ἑτερονομία τῆς κοινωνίας εἶναι «φυσική». Ἡ ὑπέρβασή της ἀπαιτεῖ μιά δημιουργία ἀντίθετη στό ρεῖμα – συνεπῶς ἀπίθανη.

Μποροῦμε νά βροῦμε τό ἀντίκρισμα – δέν λέω καθόλου τήν «αἰτία» – στό ἐπίπεδο τοῦ κατ' ἴδιαν ἀνθρωπίνου ὄντος. Θά εἶμαι βραχύς. Μιά ὄψη τοῦ μίσους τοῦ ἄλλου ὡς ἄλλου εἶναι ἀμέσως κατανοητή· εἶναι, μποροῦμε νά πούμε, ἀπλῶς ἡ ἀνάποδη τῆς ἀγάπης τοῦ ἑαυτοῦ, τῆς ἐπένδυσης τοῦ ἑαυτοῦ. Λίγο ἐνδιαφέρει ἡ σφαλερότητα πού περικλείει, ὁ συλλογισμός τοῦ ὑποκειμένου ἀπέναντι στόν ἄλλον εἶναι ἐπίσης, καί πάντοτε, ὁ ἐξής: Ἐάν καταφάσκω τήν ἀξία τοῦ Α, πρέπει ἐπίσης νά καταφάσκω τήν μή-ἀξία τοῦ μή-Α. Ἡ σφαλερότητα συνίσταται προφανῶς σέ τοῦτο, ὅτι ἡ ἀξία τοῦ Α παρουσιάζεται ὡς ἀποκλείουσα κάθε ἄλλη. Δηλαδή: Τό Α (αὐτό πού εἶμαι) ἀξίζει/ἰσχύει – καί αὐτό πού ἀξίζει/ἰσχύει εἶναι Α. Αὐτό πού, στήν καλύτερη περίπτωση, εἶναι ἕνας ἐγκλεισμός ἢ ἕνα ἀνήκειν (τό Α ἀνήκει στήν κλάση τῶν ἀντικειμένων πού ἔχουν ἀξία) γίνεται, σφαλερά, μιά ἰσοδυναμία ἢ ἀντιπροσωπευτικότητα. Ἐτσι, τό Α εἶναι ὁ ἴδιος ὁ τύπος αὐτοῦ πού ἀξίζει/ἰσχύει. Ἡ σφαλερότητα ἐμφανίζεται βέβαια ὑπό ἄλλο φῶς, μή τό ξεχνάμε, στίς ἀκραίες καταστάσεις, στόν πόνο ἢ ἀπέναντι στόν θάνατο. Δέν εἶναι τό θέμα μας.

Αὐτός ὁ ψευδο-συλλογισμός (καθολικά διαδεδομένος) θά μποροῦσε νά διαμορφώσει τίς διάφορες μορφές ὑποτίμησης ἢ ἀπόρριψης, τίς ὁποῖες ὑπαινιχθήκαμε ἤδη. Μιά ἄλλη ὁμως ὄψη τοῦ μίσους τοῦ ἄλλου εἶναι πιό ἐνδιαφέρουσα, καί πιστεύω πῶς συνήθως τήν θυμίζουν λιγότερο. Εἶναι τό μίσος τοῦ ἄλλου ὡς ἄλλη ὄψη ἐνός ἀσυνείδητου μίσους τοῦ ἑαυτοῦ.⁷ Ἄς πάρουμε τό ζήτημα ἀπό μίαν ἄλλη ἀκρῆ. Ἡ ὑπαρξη τοῦ ἄλλου ὡς τέτοια μπορεῖ νά μέ θέσει σέ κίνδυνο ἐμένα; (Ὅμιλοῦμε προφανῶς γιά τόν ἀσυνείδητο κόσμο, στόν ὁποῖο τό στοιχειῶδες γεγονός ὅτι τό «ἐγώ» δέν ὑπάρχει, μέ ἀπειρους τρόπους, ἔξω ἀπό τόν ἄλλο καί τούς ἄλλους, λάμπει διά τῆς ἀπουσίας του, ὅπως στίς σύγχρονες «ἀτομικιστικές» θεωρίες). Μπορεῖ, ὑπό ἕναν ὄρο, ὅτι στά τρισβάθα τοῦ ἐγωκεντρωμένου

φρουρίου μιά φωνή ἐπαναλαμβάνει ἤρεμα ἀλλά ἀκούραστα: Τά τεῖχη μας εἶναι ἀπό πλαστικό, ἡ ἀκρόπολή μας ἀπό χαρτόνι. Καί τί θά μπορούσε νά καταστήσει ἀκουστά καί πειστικά αὐτά τά λόγια πού ἀντιτίθενται σέ ὄλους τούς μηχανισμούς πού ἐπέτρεψαν στό ἀνθρώπινο ὄν νά εἶναι κάτι (Γάλλος Χριστιανός ἀγρότης ἢ Μουσουλμάνος Ἄραβας ποιητής, ξέρω γώ); Ὅχι βέβαια μιά «διανοητική ἀμφιβολία» πού δέν ἔχει ὑπαρξη καί, ἐν πάσῃ περιπτώσει, δική της δύναμη στά βαθιά στρώματα γιά τά ὁποῖα συζητοῦμε, ἀλλά ἕνας παράγων πού τοποθετεῖται ἀμέσως ἐγγύς τῶν καταβολῶν, ὅτι ὑφίσταται ἀπό τήν ψυχική μονάδα καί τήν πεισματώδη τῆς ἄρνηση τῆς πραγματικότητας, πού γίνεται τώρα ἄρνηση, ἀπόρριψη καί ἀπέχθεια τοῦ ἀτόμου στό ὁποῖο κατέληξε νά μεταβληθεῖ, καί τό ὁποῖο ἐξακολουθεῖ ὡς φάντασμα νά στοιχειώνει. Πράγμα πού κάνει ὥστε ἡ ὄρατή ὄψη, «ἡμερινή», κατασκευασμένη, ὁμιλοῦσα τοῦ ὑποκειμένου νά εἶναι πάντα τό ἀντικείμενο μιάς διπλῆς καί ἀντιφατικῆς ἐπένδυσης: θετικῆς, στόν βαθμό πού τό ὑποκείμενο εἶναι ὑποκατάστατο τοῦ ἑαυτοῦ γιά τήν ψυχική μονάδα, ἀρνητικῆς, στόν βαθμό πού ἀποτελεῖ τό ὄρατό καί πραγματικό ἔχνος τῆς διάσπασής της.

Ἐτσι, τό μίσος τοῦ ἑαυτοῦ, ἀντί νά χαρακτηρίζει τυπικά τούς Ἑβραίους, ὅπως εἰπώθηκε, εἶναι μιά συνιστώσα κάθε ἀνθρωπίνου ὄντος, καί, ὅπως ὄλα τά ὑπόλοιπα, ἀντικείμενο μιάς ἀδιάκοπης ψυχικῆς ἐπεξεργασίας. Καί πιστεύω πῶς αὐτό τό μίσος τοῦ ἑαυτοῦ, συνήθως καί προφανῶς ἀφόρητο ὑπό τήν ἀνοικτή του μορφή, τρέφει τίς πιό προωθημένες μορφές τοῦ μίσους τοῦ ἄλλου καί ἐκκενώνεται στίς πιό σκληρές καί τίς πιό ἀρχαϊκές ἐκδηλώσεις του.

Ἐπὶ αὐτό τό πρίσμα, μποροῦμε νά πούμε ὅτι οἱ ἀκραίες ἐκφράσεις τοῦ μίσους τοῦ ἄλλου – καί ὁ ρατσισμός ἀποτελεῖ, ἀπό κοινωνιολογική ἀποψη, τήν ἀκρότατη, γιά τόν λόγο πού ἤδη ἀναφέραμε τῆς μὴ μεταστρεψιμότητας – συνιστοῦν τερατώδεις ψυχικές μετατοπίσεις, μέσῳ τῶν ὁποίων τό ὑποκείμενο μπορεῖ νά κρατήσῃ τό αἰσθημα ἀλλάσσονας ἀντικείμενο. Γι' αὐτό, ἐκεῖνο πού κυρίως δέν θέλει εἶναι νά ξαναβρεθεῖ, νά ξαναβρεῖ τόν ἑαυτό του στό ἀντικείμενο (δέν θέλει νά μεταστραφεῖ ὁ Ἑβραῖος ἢ νά μάθει τῆ γερμανική φιλοσοφία καλύτερα ἀπ' αὐτόν), ἐνῶ ἡ πρώτη μορφή τῆς ἀπόρριψης, ἡ ὑποτίμηση τοῦ ἄλλου, ἱκανοποιεῖται συνήθως μέ τήν «ἀναγνώριση» ἀπό τόν ἄλλο πού ἀποτελοῦν ἡ ἦτα του ἢ ἡ μεταστροφή του.

7. Ἡ Micheline Enriquez (*Aux carrefours de la haine*, Παρίσι 1984) παρέχε πρόσφορα μιά σημαντική συνεισφορά στό ζήτημα τοῦ μίσους στήν ψυχανάλυση. Ἐπὶ τήν ἀποψη πού ἐνδιαφέρει ἐδῶ, βλ. κυρίως σελ. 269-270.

Ἡ ὑπέρβαση τῆς πρώτης ψυχικῆς μορφῆς τοῦ μίσους τοῦ ἄλλου μπορεῖ ἔτσι νά φανεῖ ὅτι δέν ἀπαιτεῖ, μ' ὄλ' αὐτά, κάτι πολύ περισσότερο ἀπ' ὅ,τι συνεπάγεται ὁ κοινωνικός βίος. Ἡ ὑπαρξη τῶν ξυλουργῶν δέν θέτει ὑπό ἀμφισβήτηση τήν ἀξία τῶν ὑδραυλικῶν, καί ἡ ὑπαρξη τῶν Ἰαπώνων δέν θά ἔπρεπε νά θέτει ὑπό ἀμφισβήτηση τήν ἀξία τῶν Κινέζων.

Ἡ ὑπέρβαση τῆς δεύτερης μορφῆς συνεπάγεται ἀσφαλῶς ψυχικές καί κοινωνικές διεργασίες πολύ βαθύτερες. Ἀπαιτεῖ – ὅπως ἄλλωστε ἡ δημοκρατία, μέ τήν ἐννοια τῆς αὐτονομίας – τήν παραδοχή τῆς «πραγματικῆς» καί ὀλικῆς μας θνησιμότητας, τοῦ δευτέρου μας θανάτου πού ἀκολουθεῖ τόν θάνατό μας στή φαντασιακή ὀλότητα, στήν παντοδυναμία, στόν ἐγκλεισμό τοῦ σύμπαντος ἐντός μας.

Σταματώντας ὁμως ἐδῶ, θά παραμέναμε στήν εὐφοριογόνο σχιζοφρένια τῶν διανοουμένων προσκόπων τῶν τελευταίων δεκαετιῶν, οἱ ὁποῖοι κηρύσσουν συγχρόνως τά δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου καί τήν ριζική διαφορὰ τῶν πολιτισμῶν ὡς ἀπαγορεύουσα κάθε ἀξιολογική κρίση ἐπί τῶν ἄλλων πολιτισμῶν. Πῶς θά μπορούσαμε τότε νά κρίνουμε (καί ἐνδεχομένως νά ἀντιταχθοῦμε εἰς) τόν ναζιστικό ἢ σταλινικό πολιτισμό, τά καθεστῶτα τοῦ Πινοσέτ, τοῦ Μεγκίστου, τοῦ Χομεϊνί; Δέν πρόκειται γιά ἱστορικές «δομές» διαφορετικές, ἀσύγκριτες καί ἐξίσου ἐνδιαφέρουσες;

Ὁ λόγος ἐπί τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου στηρίχθηκε, στήν πραγματικότητα, πάνω στίς σιωπηρές ὑποθέσεις τοῦ παραδοσιακοῦ φιλελευθερισμοῦ καί τοῦ παραδοσιακοῦ μαρξισμοῦ, πού εἶναι: Ὁ ὁδοστρωτήρας τῆς «προόδου» θά ὀδηγήσει ὅλους τούς λαούς στόν ἴδιο πολιτισμό (δηλαδή, στόν δικό μας – τεράστια πολιτική εὐκολία τῶν ψευδο-φιλοσοφιῶν τῆς Ἰστορίας). Τά ζητήματα πού ἔθετα παραπάνω θά ἐλύοντο τότε αὐτόματα – τό πολύ, μετά ἀπό ἕνα δυό «ἀτυχή συμβάντα» (παγκόσμιοι πόλεμοι, ἐπί παραδείγματι).

Αὐτό ὁμως πού συνέβη εἶναι κυρίως τό ἀντίθετο. Οἱ «ἄλλοι» ἀφομοίωσαν κατά τό μᾶλλον ἢ ἥτιον, τόν περισσότερο καιρό, ὀρισμένα ἐργαλεῖα τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, ἕνα μέρος πού ἀνήκει στό συνολιστικό-ταυτιστικό πού δημιούργησε αὐτός ὁ πολιτισμός – καί ὄχι τίς φαντασιακές σημασίες τῆς ἐλευθερίας, τῆς ἰσότητος, τοῦ νόμου, τῆς ἀπεριόριστης ἐρώτησης. Ἡ πλανητική νίκη τῆς Δύσης εἶναι νίκη τῶν μυδραλλίων, τῶν τζίπ καί τῆς τηλεόρασης – καί ὄχι τοῦ *habeas corpus*, τῆς λαϊκῆς κυριαρχίας, τῆς ὑπευθυνότητος τοῦ πολίτη.

Ἔτσι, αὐτό πού πρὶν ἦταν τό ἀπλό «θεωρητικό» πρόβλημα, πού βέβαια προξένησε ὠκεανούς αἵματος στήν Ἰστορία καί πού ὑπαι-

νισσόμουν παραπάνω – πῶς ἕνας πολιτισμός θά μπορούσε νά δεχθεῖ ὅτι ὑπάρχουν πολιτισμοί *ἄλλοι*, ἀσύγκριτοι μ' αὐτόν καί γιά τούς ὁποῖους ἀποτελοῦν τροφές αὐτό πού γι' αὐτήν εἶναι μίασμα; – καθίσταται ἕνα ἀπό τά μείζονα πρακτικά πολιτικά προβλήματα τῆς ἐποχῆς μας, φερόμενο στόν παροξυσμό ἀπό τήν φανερῆ ἀντινομία πού ἐνυπάρχει στόν δικό μας πολιτισμό.

Ὑποστηρίζουμε συγχρόνως ὅτι εἴμαστε ἕνας πολιτισμός μεταξὺ ἄλλων, καί ὅτι αὐτός ὁ πολιτισμός εἶναι μοναδικός, στόν βαθμό πού ἀναγνωρίζει τήν ἑτερότητα τῶν ἄλλων (πράγμα πού δέν εἶχε ποτέ γίνει πρὶν, καί τό ὁποῖο οἱ ἄλλοι πολιτισμοί δέν τοῦ τό ἀνταποδίδουν), καί στόν βαθμό πού ἔθεσε κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, καί τούς ἐξ αὐτῶν ἀπορρέοντας κανόνες, πού ἔχουν *καθολική ἀξία* γιά νά πάρουμε τό εὐκολότερο παράδειγμα, τά ἀνθρώπινα δικαιώματα. Καί τί κάνετε ἀπέναντι στοῦς πολιτισμούς πού ρητῶς ἀπορρίπτουν τά «δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου» (πρβλ. τό Ἰράν τοῦ Χομεϊνί) – χωρὶς νά μιλήσουμε γιά ἐκείνους, τήν συντηρικὴ πλειονότητα, πού τά καταπατοῦν καθημερινά στήν πράξη, ὑπογράφοντας συγχρόνως ὑποκριτικές καί κυνικές διακηρύξεις;

Τελειώνω μ' ἕνα ἀπλό παράδειγμα. Μιλοῦσαν πολύ, ἐδῶ καί μερικά χρόνια – λιγότερο σήμερα, δέν ξέρω γιατί –, γιά τήν κλειτοριδεκτομή καί τόν ἀγκηριασμό πού γίνεται στά κοριτσάκια σ' ἕνα πλῆθος μουσουλμανικῶν χωρῶν τῆς Ἀφρικῆς (οἱ ἐν λόγῳ πληθυσμοί μου φαίνονται πολυαριθμότεροι ἀπ' ὅ,τι εἰπώθηκε). Ὅλα αὐτά συμβαίνουν στήν Ἀφρική, ἐκεῖ κάτω, *in der Türkei*, ὅπως λένε οἱ Φιλισταῖοι ἀστοί στόν *Φάουστ*. Ἀγανακτεῖτε, διαμαρτύρεστε – εἰς μάτην. Μετά, μιά μέρα, ἐδῶ, στό Παρίσι, ἀνακαλύπτετε ὅτι ἕνας ἐργάτης (συνεργάτης, συνάδελφος) τόν ὁποῖο ἐκτιμάτε πολύ, προετοιμάζει τή σχετικὴ τελετὴ γιά τήν κόρη του. Ἐάν δέν πείτε τίποτα, βλέπτετε τά δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου (τό *habeas corpus* αὐτοῦ τοῦ κοριτσιοῦ). Ἐάν προσπαθήσετε ν' ἀλλάξετε τίς ιδέες τοῦ πατέρα, τόν βγάξετε ἀπ' τόν πολιτισμό του, παραβιάξετε τήν ἀρχὴ τῆς μὴ συγκρισιμότητος τῶν πολιτισμῶν.

Ὁ ἀγῶνας ἐναντίον τοῦ ρατσισμοῦ εἶναι πάντοτε ἀγῶνας οὐσίας. Δέν πρέπει νά ἀποτελέσει πρόσχημα γιά νά παραιτηθοῦμε ἀπὸ τήν ὑπεράσπιση ἀξιών πού δημιουργήθηκαν «σ' ἐμᾶς», πού θεωροῦμε ἰσχύουσες γιά ὅλους, πού δέν ἔχουν τίποτα νά κάνουν μέ τή ράτσα ἢ μέ τό χρῶμα τοῦ δέρματος καί στίς ὁποῖες θέλουμε, ναι, *λελογισμένα νά μεταστρέψουμε* ὅλη τήν ἀνθρωπότητα.

[Μετάφραση Κ.Σ.]

ΑΤΟΜΟ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ, ΙΣΤΟΡΙΑ*

Ο Φιλίπ Ραινώ δημοσίευσε πρόσφατα ένα πολύ αξιόλογο βιβλίο που, μέσα από μία καλώς οργανωμένη πολυφωνία θεμάτων, συνδυάζει την έπεξεργασία δύο πολύ σημαντικών έργων. Από τη μία πλευρά, έγραψε την καλύτερη εισαγωγή που γνωρίζω στο συνολικό έργο του Μάξ Βέμπερ, συνδυάζοντας την αυστηρή παρουσίαση των προδρόμων του, της μεθόδου του και των αποτελεσμάτων της μ' ένα εξαιρετικά προσεκτικό απολογισμό των δυσκολιών του, της άμφισημαντότητάς του, των άδιεξόδων του. Η πραγματική του συγγένεια με τον Βέμπερ και η συμπάθεια που ολοφάνερα και δίκαια δείχνει απέναντι στον μέγιστον αυτόν Γερμανό στοχαστή δέν τον εμποδίζουν να επισύρει αποφασιστικά την προσοχή, κάθε φορά που αυτό είναι απαραίτητο, στις δυσκολίες, τις αντινομίες, τις απορίες, στις όποιες απολήγει ή βεμπεριανή προσπάθεια, ή τά κενά που αναγκαστικά εμφανίζονται. Επίσης, και ως προς αυτό τό ενδιαφέρον του βιβλίου αποδεικνύεται ακόμη μεγαλύτερο, δείχνει καθαρά και διαρκώς – έγκλημα πολύ πολυπλοκότερο και δυσκολότερο – ότι ή συζήτηση για την κεφαλαιώδη συμβολή του Βέμπερ θέτει υπό δοκιμασίαν τον «σύγχρονο λόγο» σέ ορισμένες από τίς κεντρικές του φιγούρες. Τό ότι, τέλος, όλα αυτά μπόρεσαν να επιτευχθούν σέ ένα βιβλίο διακοσίων σελίδων, χωρίς καμιά παραχώρηση στην εύκολία και μέ μία συνοπτικότητα που δέν της λείπει ή σαφήνεια, δέν μπορεί παρά να προκαλεί τον θαυμασμό.

Γιά όλους αυτούς τούς λόγους, και διότι τυγχάνω παλαιός οικείος και θαυμαστής του Βέμπερ,¹ γοητεύτηκα από τό κείμενο του

* Δημοσιεύτηκε στό περιοδικό *Esprit* τόν Φεβρουάριο 1988. [Μέ άφορμή τό βιβλίο του Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Παρίσι, PUF, 1987.] Μιά πρώτη απόδοση του κειμένου από τόν Μιχ. Δημητρακόπουλο είχε δημοσιευθεί στό περ. *Λεβιάθαν*, τεύχ. 7, 1990.

1. Οί πρώτες μου δημοσιεύσεις στά έλληνικά (1944), που επανεκδόθησαν τό 1988 στην Αθήνα, περιείχαν, μεταξύ άλλων, την εκτενώς σχολιασμένη

Φιλίπ Ραινώ, πράγμα πού μέ ανάγκασε νά τό διαβάσω μέ τήν ήνεα ανά χειράς. Ἡ δέ ὀξύτητα του μέ παρακίνησε νά ἐπανεέλθω σέ μία σειρά ἀπό προβλήματα, τά ὁποῖα γιά μένα ἔχουν λυθεῖ πρό πολλοῦ, ἀλλά πού τό «πνεῦμα τῆς ἐποχῆς» ἐπανεθεσε μ' ἕναν τρόπο κατά τή γνώμη μου ὀπισθοδρομικό. Νομίζω πώς ἡ ἀντιμετώπισή τους, σέ ἀντιπαραβολή μέ τίς ἀπόψεις τοῦ Βέμπερ, θά ἐπιτρέψει νά διαυγασθοῦν σέ ἕνα σημαντικό βαθμό.²

1. Τό ζήτημα τοῦ ἀτομικισμοῦ

Γνωρίζουμε ὅτι ὁ Βέμπερ ἐπαγγέλλετο μία μέθοδο πού τήν ὀνόμαζε «ἀτομικιστική» (PhR 93-121). Σύμφωνα μ' αὐτήν, ἔσχατος στόχος τῆς ἱστορικῆς καί κοινωνιολογικῆς ἔρευνας — σ' ἕνα βαθύτερο ἐπίπεδο γιά τόν Βέμπερ δέν ὑπάρχει, καί πολύ σωστά, διάκριση μεταξύ αὐτῶν τῶν δύο ἀντικειμένων ἔρευνας — εἶναι ἡ ἀναγωγή τῶν ὑπό μελέτην φαινομένων στά ἀποτελέσματα τῶν πράξεων ἢ τῆς συμπεριφορᾶς (*Verhalten*) συγκεκριμένων, δηλαδή διακριτῶν, καθορισμένων — «ένος, μερικῶν ἢ περισσοτέρων» — ἀτόμων. Διότι μόνο μ' αὐτόν τόν τρόπο, λέει ὁ Βέμπερ (*WG* 7), γίνεται προσιτό «κάτι ἐπιπλέον», κάτι πού εἶναι «αἰωνίως ἀπόσιτο σέ κάθε φυσική ἐπιστήμη»: «ἡ κατανόηση τῆς συμπεριφορᾶς τῶν μοναδικῶν

μετάφραση τῶν «Μεθοδικῶν Θεμελίων» τῆς *Οἰκονομίας καί Κοινωνίας* καί μία «Εἰσαγωγή στή Θεωρία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν», ἔντονα ἐπηρεασμένη ἀπό τόν Βέμπερ (*Πρώτες Δοκιμές*, ἐκδ. «Ύψιλον»).

2. Θά παραπέμψω στό βιβλίον τοῦ Φιλίπ Ραινώ μέ τήν σύντμηση PhR καί τόν ἀριθμό τῆς σελίδας· στήν *Οἰκονομία καί Κοινωνία* μέ τήν σύντμηση *WG* (Mohr, Tübingen, 1956. Ὁ πρῶτος ἀριθμός παραπέμπει στήν σελίδα, ὁ δεύτερος στήν ὑποδιαίρεση τοῦ Κεφαλαίου). Καθώς ἔχω πραγματευεῖ διά μακρῶν ἄλλοῦ τά ζητήματα πού συζητῶνται ἐδῶ, ὁ ἐνδιαφερόμενος μπορεῖ νά ἀνατρέξει στόν *Μαρξισμό καί ἐπαναστατική θεωρία* (1964-1965), πού ἐπαναδημοσιεύτηκε ὡς πρῶτο μέρος τῆς *Φαντασιακῆς θέσεως τῆς κοινωνίας*, ἐκδ. «Ράππα», Ἀθήνα 1981, καί θά δηλώνεται ἐδῶ ὡς *ΜΕΘ-ΦΘΚ*· στό δεύτερο μέρος τῆς *Φαντασιακῆς θέσεως*, πού θά δηλώνεται ἐδῶ ὡς *ΦΘΚ*· στό *Domaines de l'Homme* (Τόποι τοῦ ἀνθρώπου), Παρίσι, Le Seuil 1986, πού θά δηλώνεται ὡς *DDH*· καί στό δοκίμιο «L'état du sujet aujourd'hui» (Ἡ κατάσταση τοῦ ὑποκειμένου σήμερα) πού δημοσιεύτηκε στό περιοδικό *Torrique*, τεύχ. 38, 1986, σελ. 7-39 καί συμπεριλαμβάνεται στόν ἀνά χειράς τόμο [σελ. 173 ἐπ.] καί τό ὁποῖο θά δηλώνεται μέ τά ἀρχικά *ΚΥ*. Ὅλες οἱ ὑπογραμμίσεις λέξεων ἢ ἀποσπασμάτων εἶναι τοῦ πρωτοτύπου, ἐκτός ἀντίθετης ἐνδειξης.

ἀτόμων πού συμμετέχουν σέ συγκεκριμένες κοινωνικές δομές». Ἡ θεώρηση εἶναι ἀσφαλῶς πολύ σημαντική: κάθε φυσική διαδικασία μπορεῖ νά περιγραφεῖ καί συχνά νά ἐξηγηθεῖ, ξαναοδηγεῖ δηλαδή σέ «νόμους» πού τήν διέπουν. Ἀλλά δέν μπορεῖ νά κατανοηθεῖ, καί, στήν πραγματικότητα, δέν ὑπάρχει σ' αὐτήν τίποτα πού νά μπορεῖ νά κατανοηθεῖ. Ἀντίθετα, ἡ ἀνθρώπινη συμπεριφορά μᾶς εἶναι, ἐν μέρει τουλάχιστον, δυνάμει τουλάχιστον, κατανοητή. Ἐνας καβγάς μεταξύ παιδιῶν, μία σκηνή ζήλειας, μού εἶναι τίς περισσότερες φορές κατανοητές ὡς τέτοιες συμπεριφορές καί κατά τήν ἐξέλιξή τους, ἔστω κι ἂν εἶναι ἀσυνήθιστες ἢ καί πρωτοφανεῖς (ἐνῶ, κυριολεκτικά, θά ἦταν ἀδύνατο νά τίς ἐξηγήσω, μέ τήν ἐννοια τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν). Ἡ κατανόησή τους καθορίζεται ἀπό τή δυνατότητα ἐκείνου πού ὁ Βέμπερ καλεῖ *sympathisches Nachleben*, δηλαδή συμπαθητική (ἢ ἐμπαθητική) ἀναβίωση τῆς συμπεριφορᾶς ἢ τῶν κινήτρων τοῦ ἄλλου.³ Ἀλλά αὐτή ἡ «ἐμπαθητική ἀναβίωση» δέν εἶναι, θά τό δοῦμε, τό οὐσιώδες τῆς «κατανόησης».

Ὅτι ὁ Βέμπερ καλεῖ «ἀτομικιστική μέθοδο» μοιάζει νά ἀντιτίθεται σέ ἕναν ὑποστασιακό [substantif] ἢ ὄντολογικό ἀτομικισμό. Ἡ κοινωνιολογία πού θέλει νά προωθήσει ἐργάζεται κατασκευάζοντας (ἢ ἀποκαθιστώντας) ἕνα κατανοητό νόημα τῆς συμπεριφορᾶς (*Verhalten*) τῶν μεμονωμένων (*einzelnen*· «ένος ἢ περισσοτέρων») ἀτόμων (*WG* 6, 9). Σ' αὐτήν τήν κατασκευή (ἢ ἀποκατάσταση) κατορθώνει καί φθάνει τόσο μάλλον ὅσο (ἢ ἀκόμη, δέν φτάνει παρά στό μέτρο πού) τό νόημα περὶ τοῦ ὁποῖου πρόκειται εἶναι ἕνα νόημα «ὀρθολογικό». Ὅλα αὐτά ἐπιτυγχάνονται μέ τήν κατασκευή ἰδεατῶν τύπων (ἀτόμων ἢ συμπεριφορᾶς). Θά ἐπανεέλθω σέ αὐτούς, ὅπως καί στό τεράστιο ζήτημα τοῦ ἂν «ἡ σημασία τῶν κοινωνικῶν φαινομένων κατασκευάζεται ἀπό τόν ἐπιστήμονα ἀπό μία ἰδιαίτερη σκοπιά», καί ἂν γι' αὐτή τήν κατασκευή δέν προϋποτίθεται τίποτα προερχόμενο ἀπό τό ἀντικείμενό του.

Ὁ Βέμπερ, προλαμβάνοντας ἐν πλήρει συνειδήσει τίς πιθανές διαστρεφές τῆς παραπάνω ἄποψης, χαρακτηρίζει ἐκ τῶν προτέρων ὡς «τερατώδη παρανόηση» (*ungeheuer Mißverständnis*) τήν ἀπόπειρα νά συναχθεῖ ἀπό αὐτήν τήν «ἀτομικιστική μέθοδο» μία «ἀτομικιστική ἀξιολόγηση» μέ ὁποιαδήποτε ἔννοια, ὅπως ἐπίσης καί

3. Ἐς σημειωθεῖ ἐν παρόδῳ ὅτι δέν πέρασε πολὺς καιρὸς ἀπὸ τότε πού αὐτή ἡ δυνατότητα συμπαθητικῆς ἢ ἐμπαθητικῆς ἀναβίωσης προκαλοῦσε τή χλεύη τῶν ὀψιμων Παρισινῶν ψυχαναλυτῶν. Προφανῶς ὁμως, χωρὶς αὐτήν τήν δυνατότητα, ἡ κοινωνική ζωὴ θά ἦταν ἀπλῶς ἀδύνατη.

κάθε προσπάθεια νά συναχθούν από τόν «ἀναπόφευκτα ρασιοναλιστικό... χαρακτήρα του σχηματισμού των επιστημονικών/ἐννοιών» συμπεράσματα γιά τήν «κυριαρχία ὀρθολογικῶν κινήτρων» στό ἀνθρώπινο πράττειν ἢ καί μιᾶ «θετική ἀξιολόγηση τοῦ “ρασιοναλισμοῦ”» (WG 9, 9· πρβλ. ἐπίσης WG 3, 3). Ὅποιος γνωρίζει τή βιασιότητα τῆς ἐπίμονα επαναλαμβανόμενης κριτικῆς του ἐναντίον τοῦ R. Stammer, μπορεῖ εὐκόλα νά φανταστεῖ τοὺς σκληροὺς σαρκασμούς μέ τοὺς ὁποίους θά ὑποδεχόταν τόν σύγχρονο «ἀτομικισμό» καί «ρασιοναλισμό» στίς κοινωνικές ἐπιστῆμες – ἀφήνουμε τά πολιτικά ψευδο-συμπεράσματα πού συνάγουν ἀπ’ αὐτούς μέσφ συλλογισμῶν τοῦ τύπου: «οἱ μονόκεροι ὑπάρχουν, ἄρα τό σύμπαν ἀποτελεῖται ἀπό πελτέ κυδωνιοῦ», πού ἔκαναν διάσημο τόν F. von Hayek.

Τί μποροῦμε νά ποῦμε σέ τούτη τήν προοπτική γιά τοὺς «κοινωνικούς ἢ συλλογικούς σχηματισμούς»; Οἱ ἐκφράσεις τοῦ Βέμπερ σχετικά εἶναι τόσο κατηγορηματικές, πού γίνεται ἀμέσως ἀντιληπτό ὅτι, κι ἂν ἀκόμα ἡ ἀτομικιστική μέθοδος δέν συνεπάγεται καμία «ἀξιολογική», ἀκόμα λιγότερο πολιτική, τοποθέτηση, ἰσοδυναμεῖ ὡστόσο μέ μιᾶ ὄντολογική ἀπόφαση ὡς πρὸς τό εἶναι τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ. «Γιά τήν κατανοητικὴ ἐρμηνεία... αὐτοὶ οἱ κοινωνικοὶ σχηματισμοὶ εἶναι ἀπλῶς (*lediglich*) ἀποτελέσματα καί ἀλληλουχίες τοῦ εἰδικοῦ πράττειν *μοναδικῶν* ἀτόμων – ἐφόσον μόνον αὐτὰ εἶναι γιά μᾶς φορεῖς ἑνός νοηματικῶν προσανατολισμένου πράττειν» (ἢ φορεῖς ἑνός πράττειν φορέως νοήματος: *sinnhaft orientiertem Handeln* WG 6, 9).

Αὐτὴ ἡ βαρυσήμαντη διαβεβαίωση συνοδεύεται ἀπὸ τρεῖς παρατηρήσεις γιά τὴ σχέση τῆς «ἐρμηνείας τοῦ πράττειν πρὸς αὐτὲς τὶς συλλογικὲς ἐννοιες»:

α) Εἶναι συχνά ἀναγκαῖο νά χρησιμοποιοῦμε ἐκφράσεις ὅπως «Κράτος», «οἰκογένεια» κ.τ.λ. – πρέπει ὅμως νά ἀποφεύγουμε νά τὶς συγχέουμε μέ τὶς ἀντίστοιχες νομικὲς ἐννοιες καί νά τοὺς προσδίδουμε «συλλογικὴ προσωπικότητα».

β) Ἡ κατανόηση πρέπει νά λαμβάνει ὑπόψη τῆς ὅτι αὐτοὶ οἱ «συλλογικοὶ σχηματισμοὶ» εἶναι ἐπίσης «*παραστάσεις*» στό κεφάλι πραγματικῶν ἀνθρώπων» καί ὅτι, ὡς ἐκ τούτου, «μποροῦν νά ἔχουν μιᾶ ἐξαιρετικὰ σπουδαία σημασία, μερικὲς φορές ἐντελῶς ἀποφασιστικὴ (κυριαρχική, *beherrschende*) γιά... τό πράττειν τῶν πραγματικῶν ἀνθρώπων». Εἶναι ὅμως σαφές ἀπὸ τὰ συμφραζόμενα ὅτι αὐτὲς οἱ «παραστάσεις» δέν μποροῦν νά νοηθοῦν παρά ὡς *ἀποτέλεσμα* τῆς δράσης ἄλλων «μοναδικῶν» καί πραγματικῶν ἀνθρώπων».

γ) Ὑπάρχει μιᾶ σχολὴ «ὀργανικῆς» κοινωνιολογίας πού τείνει νά ἐξηγήσει τὴν κοινωνικὴ συμπεριφορὰ βάσει «λειτουργιστικῶν» θεωρήσεων, σύμφωνα μέ τὶς ὁποῖες τὰ «μέρη» πληροῦν τὶς ἀναγκαῖες γιά τὴν ὑπαρξὴ τοῦ «ὄλου» λειτουργίες. Αὐτό τό εἶδος θεωρήσεων, λέει ὁ Βέμπερ, μπορεῖ νά ἔχει κάποια ἀπεικονιστικὴ ἀξία, νά στερεώνει ἕνα προσωρινὸ προσανατολισμὸ τῆς ἐρευνας (ὅμως προσοχὴ στόν κίνδυνο νά «ὑποστασιοποιηθοῦν οἱ ἐννοιες!») ἢ νά εἶναι εὐρηστικὰ χρήσιμο (νά ἐπιτρέπει, ἐπὶ παραδείγματι, τὴν ἀνίχνευση τοῦ σημαντικότερου πράττειν σέ ἕνα δεδομένο πλαίσιο). Ὅλα αὐτὰ ὅμως δέν εἶναι παρά μιᾶ προεργασία γιά τὴ δουλειὰ τῆς κυριῶς κοινωνιολογίας, τῆς μόνῃς πού ἐπιτελεῖ τό πραγματικὸ ἔργο, δηλαδὴ τὴν κατανόηση τῆς συμπεριφορῆς τῶν συμμετεχόντων ἀτόμων (WG 6-7, 9· βλ. ἐπίσης WG 8-9, τὶς παρατηρήσεις πάνω στόν «ὀνιβερσαλισμὸ» ἢ «ὄλισμὸ» τοῦ Othmar Spann).

Οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς, εἶναι φανερό, δέν ἔχουν καμιά βαρῦτητα στό ἐπίπεδο τῶν ἀρχῶν. Ἡ ἀτομικιστικὴ μέθοδος δέν ἐμποδίζει τόν Βέμπερ νά τοποθετηθεῖ τελικὰ μέ κατηγορηματικὸ τρόπο σέ σχέση μέ τό ὄντολογικὸ ζήτημα: «Ἡ ἀποφασιστικὴ ἐμπειρικὴ κοινωνιολογικὴ δουλειὰ ἀρχίζει πάντοτε... μέ τό ἐρώτημα: ποιά κίνητρα καθόρισαν καί καθορίζουν τοὺς μεμονωμένους (*einzelnen*) λειτουργοὺς καί μέλη αὐτῆς τῆς “κοινότητος” νά συμπεριφέρονται ἔτσι, ὡστε αὐτὴ νά *γεννηθεῖ* (σχηματισθεῖ, δημιουργηθεῖ: *entstand*) καί νά ἐξακολουθεῖ νά *ὑπάρχει*;» (WG 9, 9).

Μόνον τό ἀτομικὸ πράττειν, συνελπῶς, θεωρεῖται ὅτι εἶναι κατανοητό. Ἄλλὰ σέ τί συνίσταται ἡ κατανοητότητά του; Οἱ «ἀρχικὲς» διατυπώσεις τοῦ Βέμπερ εἶναι γενικὲς καί προσεκτικὲς. «Ἡ ἐνάργεια τῆς κατανόησης μπορεῖ νά ἔχει εἴτε ἕνα ὀρθολογικὸ χαρακτήρα... εἴτε νά συνίσταται σέ μιᾶ ἀναβίωση ἐμπαθητικὴ (*empfindende Nacherleben*): συγκινησιακὴ, καλλιτεχνικὴ-δεκτικὴ». Συγχρόνως, μιὰ γιά τὴ δυσκολία μας νά κατανοήσουμε «ἀναβιώνοντάς τους μέ τὴν ἐμπαθητικὴ φαντασία (*empfindende Phantasie*) ὀρισμένους ἔσχατους “σκοποῦς” καί “ἀξίες” πού μποροῦν, σύμφωνα μέ τὴν ἐμπειρία, νά προσανατολίζουν τό πράττειν ἑνός ἀνθρώπου»... ὅταν ἀπομακρύνονται ριζικὰ ἀπὸ τὶς «δικὲς μας ἔσχατες ἀξιολογήσεις» (WG 2, 3). Ἡ ζυγαριὰ μοιάζει ἔτσι νά διατηρεῖται σέ ἰσορροπία μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν ἀντιτιθέμενων πόλων καί ἡ διαφορὰ τους νά ἀπορροεῖ μόνον ἀπὸ τὴν προβληματικὴ τῆς κατανόησης πού τοὺς ἀντιστοιχεῖ. Πρέπει νά σημειωθεῖ ἐν παρόδῳ καί ἡ ὑφιστάμενη ἀσάφεια τῆς ἀντίθεσης: κατανοοῦμε εὐκόλα ἕνα πράττειν πού προσανατολιζέται πρὸς σκοποῦς ἢ ἀξίες πού δέν ἀπέχουν πολὺ

από τις δικές μας, και (ή) τό οποίο ξετυλίγεται σύμφωνα με μία ὀρθολογικότητα τῶν μέσων ὡς πρὸς τοὺς σκοποὺς· κατανοοῦμε δυσκολότερα, καὶ ἐνδεχομένως δὲν κατανοοῦμε καθόλου, ἕνα πράττειν πού ὑπακούει σέ σκοποὺς πού μᾶς εἶναι ξένοι, καὶ (ή) πού ἡ ἐνεργοποίησή του ἀπομακρύνεται αἰσθητὰ ἀπὸ τὴν ὀρθολογικότητα τῶν μέσων σέ σχέση πρὸς τοὺς σκοποὺς. (Θά ὀνομάζω ἀπὸ ἐδῶ καὶ πέρα τὴν τελευταία, σύμφωνα με μιά ὀλοένα καὶ πιό διαδεδομένη συνήθεια, ἐργαλειακὴ ὀρθολογικότητα. Ὁ ὄρος, γιὰ μιά φορὰ ἀτυχῆς, τοῦ Βέμπερ, *Zweckrationalität*, στήν πραγματικότητα σημαίνει *Mittelrationalität*, τὴν ὀρθολογικότητα τῶν χρησιμοποιημένων μέσων, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ προφανῶς νὰ ἐκτιμηθεῖ, παρὰ σέ σχέση πρὸς ἕναν τεθειμένο καὶ ἐπιδιωκόμενο ἀπὸ τὸν πράττοντα σκοπὸ, ἐνῶ ἡ ἔκφραση: «ὀρθολογικότητα κατὰ τελικότητα ἢ ὡς πρὸς τοὺς σκοποὺς» δημιουργεῖ στή γαλλικὴ μιά ἀπαράδεκτη ἀμφισημία).

Στὴν πραγματικότητα ὁμως, ὅταν ξαναδιαβάσουμε προσεκτικὰ, καὶ ἔχοντας ὑπόψη μας τὴν παραπάνω προβληματικὴ, τό τμήμα «Μεθοδικὰ Θεμέλια» τῆς *Οἰκονομίας καὶ Κοινωνίας* δὲν μένουν πολλές δυνατές ἀμφιβολίες ὡς πρὸς τὴ διπλὴ πρόοδο πού ἐκτυλίσσεται μέσα του. Ἄφ' ἑνός, τό «κατανοεῖν» ἄγεται ὀλοένα καὶ περισσότερο πρὸς τὴν κατανόηση τοῦ ἐργαλειακῆ ὀρθολογικοῦ πράττειν. Παραπέμπω κάπως διὰ μακρῶν, διότι ἡ φράση (WG 9, 10) διασαφηνίζει περίπου τὰ πάντα: «Αὐτοὶ οἱ νόμοι [πού προσπαθεῖ νὰ θεμελιώσῃ ἡ κατανοητικὴ κοινωνιολογία] εἶναι κατανοητοὶ καὶ μονοσήμαντοι στὸν ὑψιστὸ βαθμὸ στήν περίπτωση πού, στή βάση τῆς τυπικὰ παρατηρημένης διαδικασίας, βρίσκονται καθαρὰ ἐργαλειακῆς ὀρθολογικότητας κίνητρα... καὶ ὅπου ἡ σχέση μεταξύ τῶν μέσων καὶ τῶν σκοπῶν εἶναι, σύμφωνα με τοὺς κανόνες τῆς ἐμπειρίας, μονοσήμαντη... Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση, ἡ ἐπιτρεπτὴ ἀπόφαση εἶναι: *ἂν κάποιος δροῦσε με ἀυστηρῶς ἐργαλειακὴ ὀρθολογικὸ τρόπο, θά ἔπρεπε (müßte, ἀναγκαιότητα καὶ ὄχι ὑποχρέωση) νὰ ἐνεργήσει ἔτσι κι ὄχι ἄλλιῶς...*». Τὰ παραδείγματα πού ἐπικαλεῖται (ἀριθμητικὸς λογισμὸς, ἐνταξὴ τῆς τάδε πρότασης στὸ τάδε μέρος μιάς ἀπόδειξης, ὀρθολογικὴ ἀπόφαση ἑνός ἀνθρώπου πού πράττει σύμφωνα με καθορισμένα ἐνδιαφέροντα νὰ ἐπιχειρήσῃ μιά πράξη πού νὰ ἀντιστοιχεῖ στὰ ἀναμενόμενα ἀποτελέσματα) εἶναι σαφῆ. Ἄφ' ἑτέρου, ὁ Βέμπερ σωρεῖ παραδείγματα συμπεριφορῶν πού δὲν εἶναι ἐργαλειακὰ ὀρθολογικῆς: ὄλο τό κατὰ παράδοσιν πράττειν, πλατιά στρώματα τῆς χαρισματικῆς δράσης (καὶ τῆς ἀντίδρασης, βέβαια) (WG 8, 9), στή συνέχεια (WG 10, 11) τὴν

ὄλα τὰ σχεδόν τοῦ «πραγματικοῦ πράττειν» τό ὁποῖο «ἐκτυλίσσεται στὸ μεγαλύτερο μέρος τῶν περιπτώσεων του μέσα σέ μιά ἀπαθὴ (ἀόριστη, ἀναίσθητη: *dumpf*) ἡμι-συνειδησία ἢ ἀσυνειδησία τοῦ «σκοπευομένου νόηματός» του». «Τό δρῶν ἄτομο... ἐνεργεῖ τίς περισσότερες φορές ἐνστικτωδῶς ἢ κατὰ συνήθεια... Τό πραγματικὰ πραγματικὸ (*wirklich effektiv*) ἐννοηματωμένο πράττειν (*sinnhaftes Handeln*) [εἶτε τό νόημά του εἶναι ὀρθολογικὸ εἶτε ἀνορθόλογο] ἀποτελεῖ πάντοτε στήν πραγματικότητα ὀριακὴ περίπτωση». Ἐξ οὗ καὶ τό συμπέρασμα πού διατυπώθηκε ἤδη προηγουμένως: «Ὅλα αὐτὰ δὲν ἀπαλλάσσουν τὴν κατανοητικὴ κοινωνιολογία ἀπὸ τό καθῆκον νὰ προσφέρει, με συνείδηση τῶν στενῶν ὀρίων πού μέσα τους εἶναι δεμένη, ἐκείνο πού μόνο αὐτὴ *μπορεῖ* νὰ προσφέρει» (WG 8, 9).

Ἄς μὴ σπεύσουν νὰ ἀντιτείνουν ὅτι στὰ βαθύτερα στρώματα τῆς ἡμισυνείδητης ἢ ἀσυνείδητης κατὰ παράδοσιν ἢ κατὰ συνήθεια συμπεριφορᾶς ὑπάρχει πάντως μιά «ὀρθολογικότητα»: εἶτε δὲν γνωρίζουμε τίποτα γι' αὐτὴν, εἶτε, γιὰ νὰ τὴν ἀποκαταστήσουμε, θά ἔπρεπε νὰ προσφύγουμε σέ θεωρήσεις «ἀντικειμενικῆς ὀρθολογικότητας» πού ὁ Βέμπερ παραμέρισε ἐξ ὑπαρχῆς – καὶ δικαιολογημένα, δεδομένου τοῦ φιλοσοφικοῦ του ὀριζοντα. Διότι «τό πράττειν δηλώνει μιά ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ, ὅταν, καὶ στὸ μέτρο πού, ὁ πράττων ἢ οἱ πράττοντες προσδίδουν σ' αὐτὴν ἕνα ὑποκειμενικὸ νόημα». Αὐτὸ δέ τό νόημα μπορεῖ νὰ εἶναι εἶτε «τό πραγματικὰ (*tatsächlich*) προσδοκόμενο νόημα ἀπὸ ἕναν πράττοντα ἢ τό κατὰ μέσον ὄρο καὶ κατὰ προσέγγιση προσδοκόμενο νόημα ἀπὸ τοὺς πράττοντες σέ μιά δεδομένη περίπτωση,... εἶτε τό ὑποκειμενικὰ προσδοκόμενο νόημα ἀπὸ ἐκείνον ἢ ἐκείνους πού πράττουν καὶ τοὺς ὁποίους θεωροῦμε ὡς τύπους στὸ ἐσωτερικὸ ἑνός ἐννοιακὰ κατασκευασμένου *καθαροῦ* τύπου» (WG 1, 1). Καί, σ' ὅλες τίς περιπτώσεις, μένουμε με τό ἀκόλουθο μυστήριο: Γιατί καὶ πῶς ἡ μεγάλη πλειονότητα τῶν ἀτόμων στή μεγάλη πλειονότητα τῶν πράξεών τους ἐνεργοῦν ἀπλῶς με τὸν τρόπο πού ἔχουν συνηθίσει νὰ ἐνεργοῦν, τί σημαίνει αὐτὸ ὡς πρὸς τό *ἴδιο τό εἶναι* τῶν ἀνθρώπων ἀτόμων, καὶ τί μποροῦμε νὰ ποῦμε γιὰ τὴν *ἐγκαθίδρυση* (κάθε φορὰ πρώτη) αὐτῶν τῶν «συνηθειῶν» ἢ τῆς «παράδοσης»; Ποιῆς εἶναι, τέλος, οἱ προοπτικῆς καὶ ἡ τύχη μιάς κατανοητικῆς κοινωνιολογίας πού περιορίζεται, ἀπέναντι στὸ 95% τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας, νὰ λέει: αὐτὸ δὲν εἶναι κατανοητό, εἶναι ὁμως κατὰ παράδοσιν;

Θά χρειαστεί νά ασκήσουμε κριτική στή φιλοσοφική θεμελίωση τῆς θέσης τοῦ Βέμπερ· ἀλλά πρὶν ἀπ' αὐτό, πρέπει νά καταλάβουμε τὴ λογική (καί, βάσει τῆς ἐν λόγῳ θεμελίωσης, τὴν ἀναγκαιότητα) τῆς στάσης του.

Ἡ κοινωνιολογία πρέπει νά κατανοεῖ, καί ὄχι (ἢ ὄχι ἀπλῶς) νά ἐξηγεῖ (θά ἐπανεῖθω ἀργότερα στὸ σφάλμα τοῦ ἀπόλυτου χωρισμοῦ αὐτῶν τῶν δύο στιγμῶν). Τί μπορεί νά κατανοήσῃ κανεὶς; Νόημα. Καί, σύμφωνα, μέ τόν Βέμπερ, ὑπάρχει νόημα μόνο «ἐντός», «διά» τῶν πραγματικῶν ἀτόμων καί «γιά» αὐτά τὰ ἄτομα (ἔστω καί ἂν αὐτὸ ἰσχύει ἀπλῶς γιὰ τόν ἐπιστήμονα πού τὸ «κατασκευάζει») – ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἓνα προσδοκώμενο νόημα (*gemeint*, σκοπεύμενο, θεωρούμενο, –ὁ γερμανικός ὅρος κατονομάζει ἔντονα τὴν «ὑποκειμενική» διάσταση, πλησιάζει πολὺ τὸ ἑλληνικὸ *δοξάζω*). Ἀλλά ἡ κοινωνιολογία δέν ὀφείλει νά κατανοήσῃ μόνο ἓνα «μεμονωμένο» νόημα, ἀκόμα κι ἂν ὑποθέσουμε ὅτι μπορεί νά ὑπάρξῃ τέτοιο πράγμα. Πρέπει νά κατανοήσῃ ἀλυσώσεις πράξεων – τὴν κοινωνικά προσανατολισμένη συμπεριφορὰ τῶν ἀτόμων – καί ὄχι νά τίς «ἐξηγήσῃ», ὅπως ἡ φυσική, διὰ τῆς ἀπλῆς διαπίστωσης ἀκατανόητων «κανονικότητων». Κι αὐτὲς τίς ἀλυσώσεις πρέπει κατὰ τὸ δυνατόν νά τίς κατανοήσῃ ὡς ἀναγκαῖες. Μέ αὐτὸν τὸν τρόπο, καί μόνο μ' αὐτόν, σύμφωνα μέ τόν Βέμπερ, μπορεί νά εἶναι ἐπιστήμη. Τὸ καθήκον τῆς εἶναι νά προσφέρει «μιά σωστὴ αἰτιακὴ ἐρμηνεία» (WG 5, 7), κι αὐτὸ ἀπαιτεῖ «ἡ πορεία τῆς πράξης πού θεωρεῖται τυπική, νά φαίνεται ἀπ' ἑνὸς ὡς νοηματικὰ πρόσφορη καί συγχρόνως νά δύναται νά προσδιοριστῇ ὡς αἰτιακὰ πρόσφορη». Ἡ αἰτιότητα εἶναι οὐσιώδης γιὰ τόν Βέμπερ (PhR, 39-45). Ἔτσι λοιπόν, αὐτὸ πού πρέπει τελικὰ νά ὀνομάσουμε «ρασιοναλιστικὸ ἀτομικισμό» (μεθοδολογικὸ, ἀλλὰ καί ὄντολογικὸ) τοῦ Βέμπερ, παίζεται ἐξ ὀλοκλήρου ἀνω στῆ σύνδεση αὐτῆ μεταξὺ αἰτιότητας (ἀναγκαιότητας) καί κατανόησης, σύνδεση τὴν ὅποια ἐκπροσωπεῖ ἀναπόφευκτα (θά δοῦμε ἀμέσως γιὰτί) ἡ ὀρθολογικὴ νοητότητα. Πράγματι, ἀντίθετα ἀπὸ τίς φυσικοῦ εἶδους «ἀνόητες κανονικότητες», μιά ἀλύτωση ὀρθολογικὰ συνδεδεμένων πράξεων μᾶς φαίνεται κατ' ἀνάγκη ὡς νοητὴ καί ἀναγκαῖα ταυτόχρονα, τόσο σέ κάθε μιά ἀπὸ τίς στιγμές τῆς, ὅσο καί στῆ σύνδεσή τους. (Στὰ παραδείγματα πού χαίρουν τῆς προτίμησης τοῦ Βέμπερ, καί ἀναφέρθηκαν παραπάνω, μπορεί νά προστεθεῖ καί ἐκεῖνο τοῦ στρατηγοῦ ὁ ὁποῖος, ἀνάλογα μέ τίς περιστάσεις καί τὰ προσφερόμενα μέσα, ὑποτίθεται ὅτι θά ἐπαιρνε τίς ἐργαλειακὰ ὀρθολογικὲς ἀποφάσεις σέ σχέση πρὸς τὸν σκοπὸ πού θέτει, καί ὅπου ἐμεῖς

μποροῦμε νά «ἐξηγήσουμε αἰτιακὰ» τὴν ἀπόσταση, τὴν ἀπόκλιση, τὴν παρέκκλιση τοῦ πραγματικοῦ πράττειν του μέ τὴν παρέμβαση «ἐσφαλμένων πληροφοριῶν, πραγματικῆς πλάνης, νοητικῶν λαθῶν, τῆς προσωπικῆς ἰδιοσυγκρασίας ἢ ἐξωστρατηγικῶν ὑπολογισμῶν» (WG 10, 11).

Ὅμως, ἡ αἰτιότητα δέν σημαίνει οὔτε τὴν «μὴ ἀντιστρεπτότητα», οὔτε μὰ ὁποιαδήποτε διάταξη μέσα στὸν χρόνο, καί, φυσικά, ἀκόμα λιγότερο τὴν ἀπλῆ κανονικὴ ἀκολουθία πού παρατηρεῖται ἐμπειρικά μεταξὺ δύο φαινομένων. Ἡ αἰτιότητα δηλώνει τὴν κανονικότητα μιᾶς ἀκολουθίας πού ἡ ἀναγκαιότητά τῆς ἐκφράζεται ἀπὸ ἓνα καθολικὸ νόμο. Στὴν περίπτωση τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν ἡ καθολικότητα τοῦ νόμου εἶναι, *formaliter spectata*, ἓνα ἀπαιτούμενο τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψης καί, *materialiter spectata*, συμβαίνει νά ἐκπροσωπεῖται ἀπὸ τὴν κατ' ἀρχὴν ἀπεριόριστη ἀναπαραγωγικότητα τῆς θεωρούμενης ἀκολουθίας. (Παραμελῶ τίς διακρίσεις πού εἶναι δευτερεύουσες σέ σχέση πρὸς τὸ θέμα μας: πείραμα, παρατήρηση, ἔμμεση συναγωγή κ.τ.λ.). Γιὰ λόγους ὅμως πού ἔχουν εἰπωθεῖ χίλιες φορές καί πού θά μπορούσε κανεὶς νά πολλαπλασιάσει, στὰ κοινωνικο-ἱστορικά φαινόμενα (ἐπαναλαμβάνω ὅτι γιὰ τόν Βέμπερ δέν ὑπάρχει ἀπ' αὐτὴ τὴν ἄποψη, καί δικαιολογημένα, οὐσιαστικὴ διάκριση μεταξὺ κοινωνίας καί ἱστορίας) δέν εἶναι προσιτὴ οὔτε κἂν ἡ κυριολεκτικὰ μὴ τετριμμένη ἐπανάληψη – ὄχι μόνο ἡ ἀναπαραγωγικότητα. Καί σ' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἀπουσία ἀναπαραγωγικότητας ἐγκτεῖται, στὴν αἰτιοκρατικὴ προοπτικὴ του, ὅλο τὸ βάρος τῶν θεωρήσεων τοῦ Βέμπερ γιὰ τὴν «ὀρθολογικότητα» καί τὴ νοητότητα. Ἡ ἐγγενὴς νοητότητα μιᾶς ἀλύτωσης κινήτρων καί πράξεων ὑποκαθιστᾷ πολὺ σωστά καί ἀποτελεσματικὰ (ἐπιπλέον: μέ τὸ κέρδος τῆς «κατανόησης»!) τὴν ἀναπαραγωγικότητα τῶν πειραματικῶν ἐπιστημῶν. Ἡ τελευταία ἀντικαθίσταται πράγματι ἀπὸ μιά ἀπόφαση δυνάμει ἀπεριόριστης ἀναπαραγωγικότητας: «Ὅποιο-δήποτε ἄλλο ὀρθολογικὸ ἄτομο στῆ θέση τοῦ X καί ὑπὸ τίς αὐτὲς συνθήκες θά εἶχε ἀποφασίσει νά χρησιμοποιήσῃ τὸ αὐτὸ μέσον Ψ». Ἡ, ἂν προτιμᾷ κανεὶς, ὡς ὀρθολογικὰ ἄτομα εἴμαστε ὅλοι ὑποκαταστατοὶ ὁ ἓνας ἀπὸ τὸν ἄλλο καί ὑπὸ τίς αὐτὲς περιστάσεις «θά ἔπρεπε νά ἀναπαράγουμε» τὴν ἴδια συμπεριφορὰ. (Ἄς σημειώσουμε ὅτι, ὑπ' αὐτοὺς τοὺς ὅρους, ἡ ἴδια ἡ μοναδικότητα τοῦ ἱστορικοῦ συμβάντος ἐξανεμίζεται καί διατηρεῖται μόνο ὡς ἀριθμητικὴ μοναδικότητα ἢ ὡς ἀνορθολογικὴ παρέκκλιση: «— Πῶς θά ἐνεργούσατε κάτω ἀπὸ αὐτὲς τίς συνθήκες; — Ἀκριβῶς ὅπως ὁ X. — Καί γιὰτί δέν ἐνεργήσατε ἔτσι; — Εἶχα παραπειεῖ»).

Όταν λείπει αυτή η δύναμη αναπαραγωγιμότητα που απορρέει από την «όρθολογικότητα», προκύπτει εκείνο που ο Βέμπερ φνομάζει *Fehlen an Sinnadäquanz*, ή απουσία ή έλλειψη νοηματικής προσφορότητας, ή οποία περιορίζει την παρατηρούμενη κανονικότητα σε μία «στατιστική» και «άκατανόητη» κανονικότητα (WG 5, 7) — δηλαδή κλίνουμε προς την πλευρά των φυσικών επιστημών της παρατήρησης. Αυτό άληθεύει και για τὰ «ψυχικά στοιχεία»: «Όσο φυσικο-επιστημονικά ακριβέστερα συλλαμβάνονται αυτά, τόσο λιγότερο [γίνονται κατανοητά] ποτέ δέν μπαίνουμε έτσι στον δρόμο της έρμηνείας τους από ένα υποκειμενικό νόημα» (WG 6, 9). Βέβαια, προσθέτει ο Βέμπερ, αυτό δέν σημαίνει ότι οι άκατανόητες διαδικασίες και κανονικότητες δέν είναι εξίσου «σημαντικές» αλλά ο ρόλος τους για την κοινωνιολογία είναι ίδιος με τον ρόλο όλων των δεδομένων πραγματικών καταστάσεων που άνηκουν στην δικαιοδοσία άλλων επιστημονικών κλάδων (άπό την φυσική ως την φυσιολογία). Άνήκουν στίς προϋποθέσεις, άφορμές, εμπόδια, άπαιτήσεις κ.τ.λ. που ο μή κοινωνικός κόσμος παρουσιάζει στό κοινωνικό πράττειν των ανθρώπων.

Δέν ύάρχει, λοιπόν, πίσω άπ' όλα αυτά καμιά φιλοσοφία (πέρα άπό μία «γνωσιοθεωρία των κοινωνικών επιστημών»); Άσφαλώς και ύάρχει. Ούτε που άξιίζει καν τον κόπο νά εισέλθουμε στην συζήτηση της άστήρικτης ιδέας ότι θά μπορούσε νά ύάρξει μία «μέθοδος» (ή μία «θεωρία της γνώσης») ή οποία δέν θά προϋπέθετε καμιά όντολογία. Χωρίς τίς δύο συνδεδεμένες και άλληλέγγυες άποφάνσεις: *ύάρχει* κατανοητό στην κοινωνία και την ιστορία — και αυτό τό κατανοητό *είναι* (κατ' έξοχήν, άν έπιμείνει κανείς) ή «όρθολογική» διάσταση του *άτομικού* πράττειν, ή βεμπεριανή μέθοδος άπομένει χωρίς άντικείμενο (και δέν καταλαβαίνουμε γιατί άποφάσισαν νά την εφαρμόσουν στην κοινωνία και την ιστορία, και όχι στην έξέταση των γαλαξιών). Σε τίποτα δέν χρησιμοποιεί νά προστεθούν περιορισμοί του είδους: «κάνουμε ως έάν...» (γιατί δέν χρησιμοποιείτε τό ίδιο «ως έάν» στην μοριακή βιολογία;) ή: «μιλάμε για τὰ μέρη που καλύπτει ή μέθοδός μας, χωρίς νά προδικάζουμε για την όλότητα» (*ύάρχουν* συνεπώς πολλά μέρη που καλύπτονται άπό τή μέθοδό σας, και τούτο δέν μπορεί νά όφειλεται στην μέθοδό σας *και μόνο*, εφόσον τὰ υπόλοιπα μέρη άντιστέκονται σε αυτήν). Ό Φιλίπ Ραινώ ξαναχαράζει με έξαιρετικό τρόπο (71-81) την προέλευση της ιδέας ότι τό κατανοητό είναι προϊόν της άτομι-

κής πράξης, φθάνοντας ως τον Vico και τό περίφημό του *verum et factum convertuntur* — τό άληθές και τό (άνθρώπινο) γεγονός είναι άμοιβαίως μετατρέψιμα, ή, σε ελεύθερη αλλά πιστή άπόδοση, μόνο ό,τι έχουμε κάνει έμεις είναι νοητό και όλα όσα έχουμε κάνει είναι νοητά — και, εντεθθεν του Vico, ως τον Hobbes. Προφανώς, ή ιδέα άνάγεται στην θεολογική φιλοσοφία: όταν ο Πλάτων, στον *Τίμαιο*, θέλει νά «έξηγήσει» τον κόσμο, καθιστά τή συγκρότησή του «κατά τό μέτρον του δυνατού» *κατανοητή*, βάζοντας τον έαυτό του στην θέση ενός ούτως ειπείν «όρθολογικού» δημιουργού (τοποθετημένου μάλιστα στό αποκορύφωμα της «όρθολογικότητας»: ο δημιουργός του είναι μαθηματικός και γεωμέτρης), ό όποιός εργάζεται βάσει ενός επίσης «όρθολογικού» μοντέλου. (Άν ό κόσμος δέν είναι τελείως «όρθολογικός», τούτο συμβαίνει επειδή ο Πλάτων, που παραμένει πάντως Έλληνας, βάζει τον δημιουργό του νά εργάζεται πάνω σε μία άνορθόλογη κι άνεξάρτητη άπό αυτόν ύλη. Αυτή ή έκβαση θά είναι προφανώς άδύνατη για την χριστιανική θεολογία της θεικής παντοδυναμίας). Η κυριαρχία του ίδιου σχήματος στον γερμανικό ιδεαλισμό (ή νοητότητα είναι σύστοιχη της πράξης ενός υποκειμένου, πεπερασμένου στον Κάντ, άπειρου στον Χέγκελ) είναι σαφής. Όσο για τον Βέμπερ, σε κάθε περίπτωση, οι καντιανές και νεοκαντιανές καταβολές του είναι γνωστές και πρόσδηλες, και κυρίως σ' αυτό τό σημείο.

Για νά διευκολύνουμε τή συζήτηση και για νά κάνουμε νά φανεί καθαρότερα αυτό που διακυβεύεται, παίρνουμε άπό τώρα τίς άποστάσεις μας. Η άπόφανση του Vico, με όλη την συνδήλωση που συμπαρασύρει, και υπό την επιφύλαξη των ψυχίων της μερικής αλήθειας που περιέχει, είναι ψευδής. Δέν θά ζούσαμε στον κόσμο που ζούμε, αλλά σε άλλον, άν όλα όσα κάνουμε ήσαν νοητά, κι άν ήσαν νοητά μόνο όσα δημιουργήσαμε έμεις (έμεις ως άτομα ή ως συλλογή άτόμων κατονομαζομένων). Ότι όλα όσα κάνουμε έμεις, ή κάνουν ή έκαναν άλλοι, δέν είναι νοητά (και συχνά, ούτε καν κατανοητά, όποιαδήποτε έκταση κι άν δοθεί σ' αυτόν τον όρο), μόλις που άξιίζει νά τό ύπενθυμίσουμε. Και πολλά πράγματα — τὰ πιο άποφασιστικά — μάς είναι νοητά χωρίς νά τά έχουμε κάνει έμεις ή νά μπορούσαμε νά τά «ξανακάνουμε», νά τά αναπαραγάγουμε. Δέν δημιούργησα εγώ την ιδέα της νόρμας ή του νόμου (με την πραγματική, κοινωνιολογική έννοια, όχι την «ύπερβασιακή»): θά μπορούσα νά έπινοήσω έναν ιδιαίτερο νόμο, όχι την *ιδέα* του κοινωνικού νόμου (τήν ιδέα του θεσμού). Μάταια θά πούν πώς συγκεκριμένα πρόσωπα, που μπορούμε νά τά κατονομάσουμε, μου έμα-

θαν τή γλώσσα: για να μου τήν μάθουν θά έπρεπε να τήν κατέχουν ήδη. Θά τολμήσουν να ισχυριστούν ότι «ορθολογικά άτομα», παρακινήμένα από τα «ένδιαφέροντά» τους ή από τις «ιδέες» τους, δημιούργησαν *συνειδητά* τή γλώσσα (ή τήν συγκεκριμένη γλώσσα) (καί ότι αυτή δέν είναι νοητή παρά στό μέτρο πού δημιουργήθηκε *συνειδητά*); Άς σταματήσουμε τα γέλια και άς ρωτήσουμε μονάχα: ένα «συνειδητό» και «ορθολογικό» υποκείμενο είναι διανοητό ως πραγματικό άτομο (άλλά και ως «υπερβασιακό υποκείμενο») *χωρίς γλώσσα*;

Ο Φίλιπ Ραινώ (81-121) δείχνει καλά με ποιόν τρόπο ο Dilthey, ξεκινώντας από μία προσωπική «ατομικιστικής (και, στην αρχή, «ψυχολογικής») κατανόησης, υποχρεώθηκε να λάβει υπόψη του, ξαναβρίσκοντας τον Χέγκελ μολονότι δέν αποδεχόταν τή μεταφυσική του, τις εκδηλώσεις εκείνου πού ονομάζει, μετά τον Χέγκελ αλλά με μία πολύ πιο ευρεία έννοια απ' ό,τι σ' αυτόν, «αντικειμενικό πνεύμα» (και πού καλύπτει πρακτικά αυτό πού καλώ θεσμό): γλώσσα, έθιμα, μορφές ζωής, οικογένεια, κοινωνία, Κράτος, δικαιο... Σημειώνει επίσης, πολύ σωστά, τήν έμμομη στον Dilthey — αν και αυτός έκρινε ήδη από τό 1883 ότι τό άτομο είναι αφάιρεση — τής αρχής του *verum factum*: «Τό πεδίο [των έπιστημών του πνεύματος] ταυτίζεται με τό πεδίο τής κατανόησης και συνεπώς ή κατανόηση έχει ως αντικείμενό της τήν αντικειμενοποίηση τής ζωής. Έτσι, τό πεδίο των έπιστημών του πνεύματος καθορίζεται από τήν αντικειμενοποίηση τής ζωής στον έξωτερικό κόσμο. Τό πνεύμα μπορεί να κατανοήσει μόνο ό,τι έδημιούργησε τό ίδιο» (Dilthey, αναφερόμενος από τον PhR, 86, υπογραμμισμένο από έμένα). Προφανώς ή φιλοσοφική θέση είναι εδώ συγκεχυμένη (ο Φίλιπ Ραινώ μιλά για «θεωρητική άδεξιότητα»). Κάτι «αντικειμενοποιεί τον έαυτό του» — τό όποιο δέν είναι ο Νους ή τό Παγκόσμιο πνεύμα του Έγελου· ονομάζεται, εν παρόδω, «ζωή» ή «πνεύμα» — και αυτό μέσα στο όποιο αντικειμενοποίησε «τόν έαυτό του» μάς είναι *de jure* κατανοητό (διαμέσου τής διαφορής των τόπων και των χρόνων). Επίσης, οι όροι αυτής τής κατανόησης μένουν σκοτεινοί: θά μπορούσε να πει κανείς ότι μετέχουμε αυτής τής «ζωής» και αυτού του «πνεύματος» — είναι όμως ικανή συνθήκη αυτή ή «μέθεξη», από τή στιγμή μάλιστα πού δέν πρόκειται πιά να κατανοήσουμε μόνο τις «ορθολογικές δραστηριότητες», αλλά τό σύνολο τής ανθρώπινης έμπειρίας *και κυρίως* τις «αντικειμενοποιημένες» της μορφές;

Αυτή ή δυσκολία δέν υπάρχει για τον Βέμπερ — έφόσον, όπως

είδαμε, οι συλλογικές οντότητες «έμφανίζονται εκ νέου ως άπλά δεδομένα πού ή κατανόηση πρέπει να προσπαθήσει να επαναπαγάγει στή δραστηριότητα των ατόμων» (PhR, 121). Άλλά με ποιό τίμημα! Προϋποθέτοντας μία οντολογία (τής φιλοσοφίας του κριτικισμού) πού βεβαιώνει: αν *υπάρχει* νόημα, τούτο όφείλεται στο ότι *υπάρχει* ένα υποκείμενο (ένα *εγώ*) πού τό θέτει (τό σκοπεύει, τό συγκροτεί, τό κατασκευάζει κ.τ.λ.). Και αν *υπάρχει* ένα υποκείμενο, τούτο συμβαίνει επειδή *είναι* είτε ή μόνη πηγή και μοναδική καταγωγή του νοήματος, είτε υποχρεωτικό σύστοιχό του. Τό ότι αυτό τό υποκείμενο ονομάζεται στή φιλοσοφία *εγώ* ή συνείδηση εν γένει και στήν κοινωνιολογία άτομο δημιουργεί βέβαια σημαντικότητας έρωτήματα (και ιδίως αυτό του αίνιγματικού περάσματος από τό υπερβασιακό υποκείμενο του κριτικισμού στο πραγματικό άτομο πού δρα μέσα σε μία κοινωνία, άτομο πού σύμφωνα με τους κανόνες τής καντιανής και νεοκαντιανής φιλοσοφίας μπορεί να είναι μόνο τό «ψυχολογικό», «έμπειρικό», «φαινομενικό» υποκείμενο), αλλά δέν αλλάζει τίποτα στήν ουσία του προβλήματος. Και στίς δύο περιπτώσεις, τα αίτήματα και οι βλέψεις τής σκέψης είναι σαφώς *εγωλογικά*. Ό,τι και να κάνουμε τότε, είναι κάτι πού δέν μπορούμε να μίν τό κάνουμε, να παρουσιάσουμε δηλαδή τό κοινωνικο-ιστορικό ως «προϊόν» τής συνεργασίας (ή τής σύγκρουσης) των «ατόμων» (ή να ισχυριστούμε, μεθοδολογική άπάληση, ότι δέν μπορούμε να τό σκεφτούμε παρά κατά τό μέτρο πού είναι πράγματι προϊόν τους).

Αυτά δε τα «άτομα» τί είναι; Δύο δρόμοι ανοίγονται, πού οδηγούν σε συνέπειες έξίσου απαράδεκτες:

— Είτε θά θεωρήσουμε ότι τό ουσιαστικό της ατομικής συμπεριφοράς είναι «ορθολογικό» (ή πρόοδος προς τήν «ορθολογικότητα») — κι ότι μπορώ να τήν κατανοήσω επειδή μετέχω τής αυτής «ορθολογικότητας». Άπορρέει άμεσα τότε ότι βαδίζουμε πλησίον προς έναν άπόλυτο (έγγελιανό) ιδεαλισμό σε σχέση προς τό ζήτημα τής ιστορίας, έστω και αν αυτός ο ιδεαλισμός τιτλοφορείται «άνακατασκευή του ιστορικού ύλισμού», όπως στον Habermas. Τό ότι διακρίνουν, κατά περίπτωση, μέσα σ' αυτήν τήν «ορθολογικότητα» μία «λογική των συμφερόντων» και μία «λογική των ιδεών» (ή των «παραστάσεων») δέν αλλάζει τίποτα εν προκειμένω: για λογική πρόκειται πάντοτε, και αν υπήρχε σύγκρουση, θά ήταν σύγκρουση μεταξύ δύο λογικών. Ότιδήποτε δέν προσαρμόζεται σ' αυτήν τήν «ορθολογικότητα», οτιδήποτε δέν μπορεί να άνασυγκροτηθεί ορθολογικά στο πλαίσιο ενός σεμιναρίου φιλοσοφίας — πολύ

λίγα πράγματα, τό σύνολο τής ανθρώπινης ιστορίας — είναι σκωρία, έλλειψη πού θά συμπληρωθεί προοδευτικά, στάδιο στήν εξέλιξη τής μάθησης, παροδική άποτυχία στό problem-solving πού τίθεται στήν ανθρωπότητα (άπό ποιόν και για νά κάνει τί;) ή, γιατί όχι, «πρωτόγονη ήλιθιότητα», όπως έλεγε ο γερο-Ένγκελς.

— Είτε, άκολουθώντας τόν Τερέντιο (*humani nihil alienum putato*) και τούς μεγάλους κλασικούς φιλοσόφους, λαμβάνω τό «άτομο» στήν πληρότητά του, μαζί μέ τήν «όρθολογική» του ικανότητα, αλλά και μαζί μέ τά πάθη του, τά αίσθήματά του, τίς επιθυμίες του κ.τ.λ. Βρίσκομαι τότε μέ μιά λιγότερο ή περισσότερο καθορισμένη «άνθρώπινη φύση», όμως άσφαλώς ταυτή μέσα στους αιώνες και στους τόπους — και πού ή τελευταία της μεταμόρφωση είναι μιά ψευδο-ψυχαναλυτική μαριονέτα, στήν κατασκευή τής όποιας, πρέπει νά είπωθει, ο ίδιος ο Φρόντντ δέν έμεινε άμέτοχος στήν περίπωση αυτή, ακόμη κι άν υποθεθεί ότι μπορώ νά κατανοήσω (στά ίχνη τής Πολιτείας, του Λεβιάθαν, του Τοτέμ και Ταμπού, κ.τ.λ.) γιατί και κυρίως πώς αυτό τό όν μπόρεσε νά παραγάγει μιά κοινωνία, παραμένω μέ τό άκόλουθο αίνιγμα: γιατί και μέ ποιόν τρόπο παρήγαγε τόσες διαφορετικές κοινωνίες, και γιατί παρήγαγε ιστορία (και μάλιστα όχι μία, αλλά πολλές);

Δύο πράγματα μέ γεμίζουν πάντοτε μ' έναν άστεύρευτο θαυμασμό: ο ένας ούρανός ύπεράνω έμού και ή άξεριζήτη έπιρροή πού άσκούν τά σχήματα αυτά στους σύγχρονους συγγραφείς γύρω μου. Η μάθηση, μās λένε άκόμα και σήμερα, είναι τό ουσιαστικό «κινούν» τής ιστορίας. Θεωρώντας τήν εύκολία μέ τήν όποία «λησμονούν» σ' αυτό τό πεδίο τήν ψυχανάλυση, τήν έθνολογία, τήν προϊστορία, τήν ιστορία — ή πιό συγκεκριμένα, τούς δύο παγκοσμίους πολέμους, τούς θαλάμους άερίων, τό Γκουλάγκ, τόν Πόλ-Πότ, τόν Χομείνι και άλλα πού προσπερνά — αναγκάζομαι νά διαπιστώσω ότι ή μάθηση δέν άποτελεί «κινούν», ούτε καν δευτερεύον, του σύγχρονου στοχασμού.

2. Τό κοινωνικο-ιστορικό στοιχείο και τό ψυχικό στοιχείο

Δέν «κατανοούμε» όλες τίς άτομικές συμπεριφορές, ούτε καν τήν δική μας, τό αντίθετο μάλλον ισχύει, και μπορούμε άντιθέτως νά κατανοήσουμε μή αναγώγιμα στίς άτομικές συμπεριφορές «άντικείμενα», όταν άνήκουν στό κοινωνικο-ιστορικό πεδίο. Ο κοινωνικο-ιστορικός κόσμος είναι κόσμος νοήματος — σημασιών· άκριβέ-

στερα δέ ο κοινωνικο-ιστορικός κόσμος είναι κόσμος πραγματικού νοήματος. Τό νόημα αυτό δέν μπορεί νά νοηθεί ως άπλή «σκοπευόμενη ιδανικότητα», πρέπει νά φέρεται άπό θεομισμένες μορφές, και διεισδύει στα τρία βαθιά του ανθρώπινου ψυχισμού πλάθοντας τον μέ άποφασιστικό τρόπο στήν όλότητα περίπου των εκδηλώσεών του πού μπορούν νά έπισημανθούν. Πραγματικό νόημα δέν σημαίνει κατ' ανάγκην (μάλιστα δέν σημαίνει ποτέ καθ' όλοκληρίαν) νόημα για ένα άτομο. Η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στή «φύση», ή όποία άποτελεί άντικείμενο των λεγομένων πειραματικών έπιστημών και στό κοινωνικο-ιστορικό, δέν έχει νά κάνει μέ τήν ύπαρξη ή όχι «άτομικής» συμπεριφοράς. Είτε πρόκειται για πράξεις ατόμων, είτε για συλλογικά φαινόμενα, για τεχνουργήματα ή για θεσμούς, έχω πάντοτε νά κάμω μέ κάτι πού συγκροτείται ως τέτοιο χάρη στήν έμμενή πραγματικότητα ενός νοήματος — ή μās σημασίας, κι αυτό άρκεί για τήν τοποθέτηση του άντικειμένου σ' έναν όρίζοντα κοινωνικο-ιστορικής σύλληψης. Ότι ύπάρχουν όριακές περιπτώσεις (αυτή ή κροκάλα είναι «φυσική» ή κατεργασμένη;) δέν άκυρώνει περισσότερο τή διαβεβαίωση αυτή άπ' ό,τι ή ένδεχόμενη δυσκολία μας νά κρίνουμε άν κάποιοι τρέμει άπό λύσσα ή έξαιτίας μιάς νευρολογικής πάθησης. Η κατανόηση είναι ο τρόπος πρόσβασης μας στόν κόσμο αυτόν και δέν παραπέμπει άναγκαστικά και ουσιαστικά στό άτομο. Άν, διαβάζοντας τόν Παρμενίδη ή τήν *Lex duodecim tabularum*, κατανοώ, αυτό δέν συμβαίνει έπειδή άναβιώνω συμπαθητικά τήν συμπεριφορά κάποιου ατόμου, Άλέναντι σ' ένα κοινωνικο-ιστορικό φαινόμενο έχω τήν (στό μεγαλύτερο μέρος των περιπτώσεων αίνιγματική) δυνατότητα νά «άναβιώσω συμπαθητικά» ή νά «άνασυγκροτήσω» ένα νόημα για κάποιο άτομο· είμαι όμως πάντοτε κατελιημένος άπό τήν παρουσία, τήν «ένσάρκωση» του νοήματος. Ότι δοκιμάζω ένδεχομένως νά κατανοήσω και τίς «προθέσεις» ενός συγγραφέα, τίς πιθανές «άντιδράσεις» των υποτιθεμένων άναγνωστών του, δέν αλλάζει τίποτα στήν ύπόθεση. Στή συγκρότηση του κοινωνικο-ιστορικού άντικειμένου μετέχουν έξίσου και οι δραστηριότητες των ατόμων τά όποία ένσαρκώνουν ή πραγματοποιούν συγκεκριμένα τήν κοινωνία μέσα στήν όποία ζούν. Και τίς δραστηριότητες αυτές, όριακά, δέν μπορώ νά τίς ύπολογίσω παρά «λογικώς και κενώς». Μιά νεκρή γλώσσα πού μελετώ βάσει ενός πεπερασμένου corpus, τό ρωμαϊκό δίκαιο ως σύστημα, είναι θεσμοί προσιτοί ως τέτοιοι, οι όποιοι δέν παραπέμπουν σε άτομικούς πράττοντες παρά «πειρωτικά» ή μ' έναν τελείως άφηρημένο τρόπο. Κι όχι μόνο δέν

μπορώ να θεωρήσω τη γλώσσα ως τό «προϊόν» της συνεργασίας των ατομικών σκέψεων, αλλά είναι η γλώσσα εκείνη που μου λείπει, έξ αρχής, τί ήταν νοητό για τὰ άτομα καί πώς.

Ένας μεθοδολογικός ατομικισμός, σέ αντίθεση μ' έναν όντολογικό ή ύποστασιακό ατομικισμό, θά ήταν ένα διάβημα που άρνείται (όπως κάνει ρητά ο Βέμπερ) νά θέσει στον έαυτό του ερωτήματα του είδους: «πρώτο» είναι τό άτομο ή ή κοινωνία, ή κοινωνία παράγει τὰ άτομα ή τὰ άτομα παράγουν τήν κοινωνία; – βεβαιώνοντας ότι σ' αυτά τὰ «όντολογικά» ερωτήματα δέν είμαστε ύποχρεωμένοι νά άπαντήσουμε, έφόσον τό μόνο πράγμα που μάς είναι (ένδεχομένως) κατανοητό είναι ή συμπεριφορά του (πραγματικού ή ιδεοτυπικού) άτομου – ή δέ ατομική συμπεριφορά είναι τόσο μάλλον κατανοητή όσο είναι «όρθολογική» (τουλάχιστον «εργαλειακά όρθολογική»). Άλλά τί είναι τό πραγματικό άτομο καί τί ή *πραγματική* όρθολογικότητα;

Τό άτομο, άρχικά καί ούσιαστικά, δέν είναι τίποτα άλλο από τήν κοινωνία. Η αντίθεση άτομο/κοινωνία, άν τή λάβουμε αυστηρά, είναι τελείως άπατηλή. Η αντίθεση, ή άπερίσταλη καί άδιάσπαστη πόλωση, είναι ή πόλωση της *ψυχής* καί της κοινωνίας. Η ψυχή όμως δέν είναι τό άτομο· ή ψυχή *γίνεται* άτομο έφόσον καί καθόσον ύφίσταται μιά διαδικασία έκκοινωνισμού (χωρίς τήν όποία έξάλλον, ούτε αυτή, ούτε τό σώμα που έμψυχώνει θά μπορούσαν νά επιβιώσουν έστω καί για μιά στιγμή). Δέν έχουμε ανάγκη νά ύποκρινόμαστε ότι δέν ξερούμε, έφόσον ξερούμε. Βέβαια, ο Έράκλειτος δέν «ξεπεράστηκε»: δέν θά φθάσουμε στα όρια της ψυχής, άκόμα καί άν διατρέξουμε όλη τήν όδό (ή όλες τές όδούς). Γνωρίζουμε όμως ότι τό ανθρώπινο όν γεννιέται μέ μιά δεδομένη βιολογική συγκρότηση (συγκρότηση που είναι έξαιρετικά πολύπλοκη, από όρισμένες άπόψεις άκαμπτη, από άλλες προικισμένη μέ μιά άπίστευτη πλαστικότητα), καί ότι ή συγκρότηση αυτή φέρει, όσον καιρό λειτουργεί, μιά ψυχή. Γι' αυτήν τήν ψυχή, χωρίς νά γνωρίζουμε τὰ πάντα, γνωρίζουμε άρκετά πράγματα. Όσο περισσότερο τήν διερευνούμε, τόσο διαπιστώνουμε ότι είναι ούσιαστικά ά-λογική καί ότι, άπ' αυτήν τήν άποψη, οί όροι «άμφιθυμικός» καί «άντιφατικός» δέν άποδίδουν τόν τρόπο του είναι της παρά σ' έναν άπείρως μικρό βαθμό. Άλλά συγχρόνως, διερευνώντας την, συναντάμε, σ' όλες τές στιβάδες της – κι όχι μόνο επειδή ο άσθενής πρέπει νά εκφράσει μέ λέξεις τό όνειρό του ή επειδή ο ψυχαναλυτής σκέπτεται κατ' ανάγκη σύμφωνα μέ όρισμένες κατηγορίες – τὰ άποτελέσματα μιάς διαδικασίας έκκοινωνισμού τήν όποία ή ψυ-

χή ύφίσταται από τόν έρχομό της ήδη στον κόσμο.

Αυτή ή διαδικασία είναι βέβαια ή ίδια μιά κοινωνική δραστηριότητα – καί ως τέτοια, μεσεύεται πάντα άναγκαστικά καί από άτομα που μπορούν νά έπισημανθούν μέ τό όνομά τους, από τή μητέρα επί παραδείγματι – αλλά *όχι μόνο*. Όχι μόνο αυτά τὰ άτομα είναι πάντοτε καί τὰ ίδια ήδη έκκοινωνισμένα, αλλά κι αυτό που «μεταβιβάζουν» τὰ ξεπερνά ύπέριμετρα: άς πούμε συνοπτικά, καί για νά δείξουμε μιά μόνο όψη του πράγματος, ότι τὰ άτομα αυτά παρέχουν τὰ μέσα καί τόν τρόπο πρόσβασης, δυνάμει, στην όλότητα του εκάστοτε θεσμισμένου κόσμου, όλότητα τήν όποία δέν ύπάρχει κανένας λόγος νά κατέχουν πραγματικά (καί που στην πραγματικότητα δέν θά μπορούσαν νά «κατέχουν» πραγματικά). Καί δέν ύπάρχουν μόνο τὰ άτομα: ή γλώσσα *ως τέτοια* είναι ένα «όργανο» έκκοινωνισμού (άσφαλώς, δέν είναι μόνο αυτό!), του όποιου τὰ *άποτελέσματα* ξεπερνούν άφάνταστα όλα εκείνα που ή μητέρα, ή όποία μαθαίνει τή γλώσσα στο παιδί της, θά μπορούσε νά «επιδιώξει». Καί, όπως γνώριζε ήδη ο Πλάτων, τὰ ίδια τὰ τείχη της πόλης έκκοινωνούν τὰ παιδιά (καί τούς νέους, καί τούς ενήλικες) πολύ πέραν όποιασδήποτε ρητής «πρόθεσης» εκείνου που τὰ κατασκεύασε.

Δέν θά επαναλάβω εδώ ό,τι έχω εκθέσει διά μακρών καί κατ' επανάληψη άλλου (ΦΘΚ, κεφ. VI, KY, passim). Συνοψίζω λέγοντας άπλώς ότι ο έκκοινωνισμός των άτόμων – διαδικασία που καί ή ίδια θεσμίζεται κοινωνικά καί μέ διαφορετικό κάθε φορά τρόπο – τούς άνοίγει τήν πρόσβαση σέ έναν *κόσμο* κοινωνικών φαντασιών σημασιών, του όποιου τόσο ή έγκαθίδρυση, όσο καί ή άπίστευτη *συναχή* (ή διαφοροποιημένη καί διαρθρωμένη όμολογία καί συνέργεια των μερών του) ξεπερνούν άφάνταστα όλα αυτά που «ένα ή περισσότερα» άτομα θά μπορούσαν ποτέ νά παραγάγουν (ΜΕΘ-ΦΘΚ, 202-231). Οί σημασίες αυτές ύπάρχουν πραγματικά (κοινωνικο-ιστορικά) ως θεσμισμένες. Δέν είναι άναγώγιμες στη μεταβολή της ύπόστασης των ψυχικών ένορμήσεων: ή μετουσίωση άποτελεί τήν ψυχική όψη της διαδικασίας που ή κοινωνική της όψη είναι ή κατασκευή του άτόμου. Όπως, προφανώς, δέν είναι άναγώγιμες στην «όρθολογικότητα», όποιοδήποτε κι άν είναι τό εύρος που θά δοθεί στην έννοια αυτή. Άν βεβαιώσουμε ότι είναι άναγώγιμες στην τελευταία, θέτουμε πάραυτα στον έαυτό μας τήν ύποχρέωση νά κατασκευάσει μιά «όρθολογική διαλεκτική» της Ιστορίας καί των ιστοριών: θά έπρεπε τότε νά έξηγήσουμε, επί παραδείγματι, σέ τί καί πώς τόν 14ο μέ 15ο αιώνα, οί πολιτισμοί των

Ἰαζτέκων, τῶν Ἰνκα, τῶν Κινέζων, τῶν Ἰαπώνων, τῶν Μογγόλων, τῶν Ἰνδῶν, τῶν Περσῶν, τῶν Ἀράβων, τῶν Βυζαντινῶν, τῶν Δυτικο-ευρωπαϊῶν, σὺν ὅτι θὰ μπορούσε νὰ ἀπαριθμήσει κανεὶς σὰν πολιτισμούς στὴν ἀφρικανικὴ, αὐστραλιανή, ἀσιατικὴ καὶ ἀμερικανικὴ ἡπειρο, ἐκπροσωποῦν ἀπλῶς διαφορετικὲς «φιγούρες τῆς ὀρθολογικότητας», καὶ κυρίως πῶς θὰ μπορούσαμε νὰ κάνουμε τὴ «σύνθεσὴ» τους – ἰδοῦ, π.χ., τὸ Παγκόσμιο πνεῦμα τὸ 1453, καὶ νὰ μὲ ποιό τρόπο, μέσα καὶ χάρις σ' αὐτὴν τὴν πολυειδία φαινομένων, ἐκδηλώνεται ἡ βαθύτερη ἐνότητα τῆς ratio, ἀνθρώπινης ἢ μὴ – ἢ, ἐλλείπει τούτου, πῶς θὰ μπορούσαμε νὰ τίς τοποθετήσουμε σὲ μιά ὀρθολογικὴ *διάταξη* (διότι θὰ μπορούσαμε χωρὶς ἐνδοιασμούς νὰ συνταξιοδοτήσουμε μιά ratio πού δὲν θὰ ἦταν ἰκανὴ νὰ διατάσει καὶ νὰ ἱεραρχεῖ, ἔστω καὶ «διαλεκτικὰ», τίς ἐκδηλώσεις τῆς). Ἡ συμπαγὴς κωφότητα τῶν διαφόρων παραλλαγῶν τοῦ σύγχρονου ρασιοναλισμοῦ ἀπέναντι σ' αὐτὰ τὰ συγχρόνως στοιχειώδη καὶ ἀπαράκαμπτα ζητήματα – πού θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ πολλαπλασιάσει ἐπ' αἴρειον – δείχνει ὀλοφάνερα ὅτι ὁ ἐν λόγῳ ρασιοναλισμός δὲν ἐκπροσωπεῖ τόσο ἓνα στάδιο ἐξέλιξης στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρώπινης σκέψης, ὅσο μιά παλινδρόμηση *ιδεολογικῆς* φύσεως (τὰ κίνητρα τῆς ἰδεολογίας αὐτῆς δὲν μποροῦν νὰ μᾶς ἀπασχολήσουν ἐδῶ). Ἡ φιλοσοφία τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας δὲν ἀρχίζει μὲ τὴν ἀνάγνωση τοῦ Κάντ, ἀλλὰ μὲ τὴν μελέτη, ἐπὶ παραδείγματι, τῶν ἀνθρωποθυσιῶν στοὺς Ἰαζτέκους, τοῦ μαζικοῦ προσηλυτισμοῦ τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν τῆς μιστῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας στὴν ἰσλαμικὴ θρησκεία, τοῦ ναζισμοῦ καὶ τοῦ σταλινισμοῦ.

Μποροῦμε ἀντίθετα νὰ συγκρατήσουμε στὴ σκέψη μας αὐτὲς τίς ἀκλόνητες προδηλότητες πού μᾶς παρουσιάζουν τὰ κοινωνικο-ἱστορικὰ φαινόμενα – μὴ ἀναγωγιμότητα τῆς θέσμισης καὶ τῶν κοινωνικῶν σημασιῶν σὲ ἓνα «ἀτομικὸ πράττειν», συνοχή, πέραν τοῦ λειτουργικοῦ, κάθε κοινωνίας σὲ σχέση πρὸς τὸ *νόημα*, μὴ ἀναγωγιμότητα τῶν κοινωνικο-ἱστορικῶν σχηματισμῶν τῶν μὲν στοὺς δὲ καὶ ὄλων σὲ μιά «πρόοδο τοῦ Λόγου» – ἀποδεχόμενοι τὴν ὑπαρξὴ ἐνός ἐπιπέδου τοῦ εἶναι πού ἔμεινε ἄγνωστο στὴν κληρονομημένη σκέψη, δηλαδή τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ ὡς ἀνώνυμου συλλογικοῦ, καὶ τοῦ τρόπου τοῦ εἶναι του ὡς ριζικοῦ φαντασιακοῦ πού *θεσμίζει καὶ δημιουργεῖ σημασίες*. Ἡ ὑπαρξὴ αὐτοῦ τοῦ ἐπιπέδου τοῦ εἶναι δὲν σοκάρει παρὰ ἀπλῶς καὶ μόνο γιατί δὲν μᾶς ἀρέσει νὰ βγαίνουμε ἀπ' τίς διανοητικὲς μας συνήθειες· καθ' ἑαυτὴν, δὲν ἔχει τίποτα περισσότερο ἢ λιγότερο τὸ ἐκπληκτικὸ ἀπ' ὅ,τι ἡ ὑπαρξὴ ἐκείνου τοῦ ἐπιπέδου τοῦ εἶναι πού ὄλοι ἀποδέχονται

ἠλίθια, τολμῶ νὰ πῶ, ἐπειδὴ νομίζουν ὅτι τὸ ἔχουν ἀνέκαθεν «δεῖ»: τῆς ζωῆς. Ἡ ὑπαρξὴ του δείχνεται (καὶ «ἀποδεικνύεται») μὲ τὰ μὴ ἀναγωγίμα ἀποτελέσματά του: εἰδῶλλως, θὰ πρέπει νὰ παρουσιάσουμε χωρὶς περιστροφές τὴν γλῶσσα καὶ τίς γλῶσσες (κι αὐτὸ εἶναι ἓνα μόνο παράδειγμα) σὰν ἓνα βιολογικὸ φαινόμενο (ὅπως κάνει στὴν πράξη ὁ Habermas). Τὰ ἴδια αὐτὰ ἀποτελέσματα δείχνουν καὶ τὸν δημιουργικὸ του χαρακτήρα: πού ἄλλοῦ εἶδε κανεὶς μιά *μορφὴ τοῦ εἶναι* σὰν τὴ θέσμιση; Δημιουργία πού ἐκδηλώνεται, μεταξύ ἄλλων, τόσο μὲ τὴν τεράστια πολυειδία τῶν κοινωνικῶν μορφῶν, ὅσο καὶ μὲ τὴν ἱστορικὴ διαδοχὴ τους. Ἡ δημιουργία αὐτὴ εἶναι *ex nihilo*: ὅταν ἡ ἀνθρωπότητα δημιουργεῖ τὸν θεσμό ἢ τὴ σημασία, δὲν «συνδυάζει στοιχεῖα» πού εἶχε βρεῖ διασκορπισμένα μπροστὰ τῆς. Δημιουργεῖ τὴ *μορφὴ* θεσμός, καὶ μέσα καὶ χάρις σ' αὐτὴν τὴ μορφὴ δημιουργεῖ ἢ ἴδια τὸν *ἑαυτὸ τῆς ὡς ἀνθρωπότητα* (πού εἶναι ἄλλο πράγμα ἀπὸ μιά συνάθροιση διπῶν). Δημιουργία *ex nihilo*, δημιουργία τῆς μορφῆς, δὲν σημαίνει δημιουργία *cum nihilo*, χωρὶς «μέσα» καὶ προϋποθέσεις, πάνω σὲ μιά *tabula rasa*. Πέρα ἀπὸ ἓνα (ἴσως περισσότερα) ἀπρόσιτο καὶ ἀβυθόμετρο ἄρκετικό σημεῖο, πού καὶ τὸ ἴδιο *ἐρεῖται* σὲ τίς ἰδιότητες τῆς πρώτης φυσικῆς στιβάδος τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος ὡς βιολογικοῦ ὄντος, καὶ τῆς ψυχῆς, κάθε ἱστορικὴ δημιουργία λαμβάνει χώραν ἐπὶ, ἐντὸς καὶ διὰ τοῦ ἤδη θεμισμένου (ἀφήνουμε τίς «συγκεκριμένες» προϋποθέσεις πού τὸ περιστοιχίζουν). Τὸ «ἤδη θεμισμένο» τῆς εἶναι προϋπόθεση καὶ ὄριο, ἀλλὰ δὲν τὴν καθορίζει· καὶ βέβαια, ἀκόμα λιγότερο τὴν καθορίζει «ὀρθολογικά», ἐφόσον αὐτὸ περὶ τοῦ ὁποίου πρόκειται εἶναι τὸ πέρασμα ἀπὸ ἓνα μάγμα κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν σὲ κάποιο ἄλλο (*ΦΘΚ*, VII: *DDH*, 385-418). Ὡς ἐκ τούτου, εἶναι ἀπλήρητορικὴ ἢ ἀντίρρηση πρὸς τὴν ἰδέα τῆς δημιουργίας μέσα στὴν Ἱστορία ὅτι, ἂν αὐτὴ ἦταν ἀληθινή, θὰ μπορούσαμε νὰ ξαναβροῦμε τὸν Ὅμηρο ἀνάμεσα στὸν Σαίξπηρ καὶ τὸν Γκαίτε. Κανένα ἀπὸ αὐτὰ τὰ «φαινόμενα» (συγγραφεῖς) δὲν μπορεῖ νὰ ἀποσυνδεθεῖ ἀπὸ τὸν κοινωνικο-ἱστορικὸ κόσμο πού τὰ χαρακτηρίζει – καὶ συμβαίνει, στὴ *συγκεκριμένη* περίπτωσή, οἱ κόσμοι αὐτοὶ νὰ διαδέχονται ὁ ἓνας τὸν ἄλλο «ἔχοντας – λίγο ἢ πολὺ – γνώση» ἐκείνων πού τοὺς προηγῆθηκαν *στό συγκεκριμένο* τμήμα τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας. Ἡ ὑπαρξὴ ὄρων σὲ μιά διαδοχὴ δὲν τὴν καθιστᾷ «ὀρθολογικὴ αἰτιακὴ» διαδοχὴ. Ἡ ἀνάγνωσή μου τοῦ Χέγκελ εἰσέρχεται σὲ τίς προϋποθέσεις τῆς σκέψης μου τὴ στιγμή αὐτὴ, ἀλλὰ ἐάν, κάνοντας τὸ ἀδύνατο δυνατό, κατορθώσω νὰ σκεφτῶ κάτι *καινούριο*, «αἰτία» του δὲν θὰ

είναι ο Χέγκελ. Ο κόσμος πού εγκαθίσταται πάνω στά ερείπια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας από τον 5ο αιώνα και μετά, είναι άδιανόητος χωρίς την Ελλάδα, τη Ρώμη, την Καινή Διαθήκη και τους Γερμανούς Βαρβάρους. Αυτό δέν σημαίνει καθόλου ότι προέρχεται από κάποια «πρόσθεση», «συνδυασμό» ή «σύνθεση» στοιχείων από τις τέσσερις αυτές προελεύσεις (και τις άλλες πού θά μπορούσαμε νά αναφέρουμε). Είναι δημιουργία νέων κοινωνικο-ιστορικών μορφών (ριζικά άλλων, εξάλλου, στή βυζαντινή αυτοκρατορία και τά βαρβαρικά βασίλεια της Δύσης), οι όποιες προσδίδουν ένα ουσιαδώς καινούριο νόημα και στά στοιχεία εκείνα πού υπήρξαν πριν απ' αυτές, και τά όποια «χρησιμοποιούν» (DDH, 231-233). Τό νά μιλάμε για «σύνθεση» σ' αυτήν την περίπτωση είναι καθαρή όκηρησία του πνεύματος και θλιβερή επανάληψη των συνηθισμένων κλισέ, πού μάς καθιστούν τυφλούς, επί παραδείγματι, άπέναντι στο γεγονός ότι ή «χρησιμοποίηση» της έλληνικής φιλοσοφίας από την χριστιανική θεολογία θά ήταν άδύνατη χωρίς μία τεράστια παραμόρφωση αυτής της φιλοσοφίας (πού τά αποτελέσματά της, άλλωστε, γίνονται πάντοτε αισθητά), ή στο ότι ή θεσμοθέτηση (και ήδη ή προπαγάνδα) του Χριστιανισμού άπαιτήσε την εγκατάλειψη ουσιαστικών στοιχείων της διδασκαλίας πού περιέχεται στην Καινή Διαθήκη, όπως ο άκοσμισμός και τό επικείμενο της Παρουσίας (ή προσμονή της Άποκάλυψης). Όχι μόνο δέν μπορώ νά «έξηγήσω» ή νά «κατανοήσω» τόν βυζαντινό κόσμο μέ βάση αυτά τά στοιχεία, αλλά, τελείως αντίθετα, πρέπει νά κατανοήσω τόν βυζαντινό κόσμο ως μορφή δι' έαυτήν και ως νέο μάγμα θεσμισμένων σημασιών, προκειμένου νά «έξηγήσω» και νά «κατανοήσω» τί έγιναν μέσα του τά στοιχεία πού υπήρξαν πριν απ' αυτόν μέ τό καινούριο νόημα πού απέκτησαν. Κατά την άσκησή της έρευνας υπάρχει βέβαια πάντοτε ένα πήγαιν' έλα μεταξύ των δύο αυτών τρόπων ένεργείας, αλλά αυτό δέν άλλοιώνει σε τίποτα τή θέση αρχή. (Γιά ένα σχεδιάσμα των μέσων και των προβλημάτων αυτής της κατανόησης, βλ. DDH 264-281).

Γι' αυτό, τουλάχιστον, και ο Βέμπερ ήταν βαθύτατα πεπεισμένος, παρόλο πού ή όρολογία του ήταν διαφορετική. Η «μη συγκρισιμότητα» ή ή «άσυμμετρία» των έσχάτων «άξιων» και «σκοπών» του «κοινωνικού πράττειν των ανθρώπων», ο «πόλεμος των θεών», στην πραγματικότητα αναφέρονται στην *έτερότητα* των διαφορετικών κοινωνικο-ιστορικών κόσμων και των φαντασιακών σημασιών πού τούς έμψυχώνουν. Έκφράζουν στο έργο του την όξεία αντίληψη του προβλήματος πού δημιουργεί ή άπερίσταλη πολλαπλότητα

των μορφών, εντός των οποίων ξετυλίγεται τό κοινωνικο-ιστορικό, και την βαθιά συνειδητοποίηση της άδυνατότητας, όταν τις θεωρούμε δι' έαυτές, νά τις ιεραρχήσουμε (πρβλ. PhR, 145-154 και 176-192). Άλλά —κι εδώ διαφέρω από τόν Φίλιπ Ραινώ— αυτό άφήνει νά διατηρείται στή σκέψη του μία άνεκρίζωτη άντινομία. Ένώ ή άγνησή του νά θεωρήσει την «σύγχρονη όρθολογικότητα» και τόν σύγχρονο «έξορθολογισμό» ως *de iure* «άνώτερους» από άλλες μορφές κοινωνικής ύπαρξης είναι κατηγορηματική — και θά προσθέσω: *άπό άλλες* άπόψεις, κυρίως φιλοσοφικές και πολιτικές, κατά τή δική μου γνώμη, έπιδεχόμενη έντονη κριτική και τελικώς άπαράδεκτη— «ή βίαιη άγνησή του του ιστορικού ρασιοναλισμού» (Φίλιπ Ραινώ) τόν *ύποχρεώνει*, εξαιτίας της μη αναγωγιμότητας των «έσχατων άξιων» (δηλαδή, των διαφορετικών φαντασιακών σημασιών), νά εγκαθιδρύσει ένα ρασιοναλιστικό άτομικισμό (ό όποιος, όπως είδαμε, δέν μπορεί νά είναι άπλως «μεθοδολογικός»), και νά καταστήσει την εργαλειική όρθολογικότητα όρίζοντα της νοητότητας του κοινωνικο-ιστορικού. Θά είμαστε τώρα σε θέση νά δούμε μέ ποιό τρόπο οι δύο όροι της άντινομίας τρέφονται ο ένας από τόν άλλο: όσο περισσότερα θεωρείται ότι τό πράττειν των ανθρώπων έμφορείται, «σε τελευταία άνάλυση», από τή στράτευση σε «έσχατες άξίες», οι όποιες δέν μπορούν νά άναχθούν ούτε οι μέν στις δέ, ούτε βέβαια όλες μαζί στή *ratio*, τόσο ή «έπιστημονική» άνάλυση πρέπει νά υποβιβάζεται στην εργαλειική όρθολογικότητα, ως τό μοναδικό πλέον σταθερό έδαφος της έρευνας: και όσο περισσότερα τίθεται ως αίτημα ότι ή «όρθολογικότητα» άποτελεί τόν έσχατο όρίζοντα της κατανόησης, τόσο οι «έσχατες άξίες» γίνονται πραγματικά άπρόσιτες, και ή κατανόηση του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου περιστεύεται στην άνασύνθεση μερικών εργαλειικά όρθολογικών θραυσμάτων ή διαστάσεων του πράττειν.

Άλλά πώς έχουν τά πράγματα μέ την ίδια την «εργαλειική όρθολογικότητα»;

Η «εργαλειική όρθολογικότητα» των ανθρώπινων άτόμων κάθε φορά θεσμίζεται και επιβάλλεται κοινωνικά. (Ότι αυτή ή έπιβολή συναντά μέσα στην ψυχή κάτι πού, κατά μήκος μιας δύσκολης και όδυνηρης διαδικασίας, την καθιστά δυνατή, είναι άλλο θέμα, βλ. KY). Είναι, επί παραδείγματι, άδύνατη χωρίς την γλώσσα. Όμως κάθε γλώσσα συνοδεύει την όλότητα του κοινωνικού κόσμου, του

όποιου αποτελεί μέρος. Ὑπάρχουν βέβαια «στοιχεία» αὐτῆς τῆς ὀρθολογικότητας πού, ἂν θεωρηθοῦν ἀφηρημένα, εἶναι διστορικά: τὸ $2+2=4$ ἰσχύει ἀναμφίβολα γιὰ κάθε κοινωνία. Εἶναι τὰ στοιχεία ἐκεῖνα πού ἀνήκουν στὴν τομὴ (τὸ κοινὸ μέρος) τῆς συνολοταυτιστικῆς διάνοιας πού κάθε κοινωνία πρέπει κατ' ἐλάχιστον νὰ θεσμίσει καὶ ἡ ὁποία ἐπίσης ἀντιστοιχεῖ, «πρὸς τὴν χρεια ἰκανῶς», στὴ συνολοταυτιστικὴ συνιστώσα τῆς πρώτης φυσικῆς σιβάδος πάνω στὴν ὁποία ζεῖ κάθε κοινωνία (ΦΘΚ, κεφ. V). Ὅμως, τὰ στοιχεία αὐτὰ συγκαθορίζονται πάντοτε καὶ ἔντονα ἀπὸ τὸ μάγμα τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, ἐντὸς τοῦ ὁποίου πλέθουν καὶ τὸ ὁποῖο κάθε φορὰ ἐνοργανώνουν. Δίχως αὐτὴν τὴν ἐνοργάνωση, οἱ ἐν λόγῳ σημασίες δὲν θὰ μποροῦσαν οὔτε κἀν νὰ λεχθοῦν. Ἀλλὰ καὶ χωρὶς τίς σημασίες αὐτές, τὰ «ὀρθολογικά» (συνολοταυτιστικά) στοιχεία δὲν θὰ εἶχαν κανένα νόημα. Ἐνα μαθηματικὸ βιβλίο πού θὰ ἦταν τελείως τυποποιημένο καὶ δὲν θὰ περιεῖχε καμιὰ ἐπεξήγηση τῶν συμβόλων του, τῶν ἀξιωματῶν του καὶ τῶν ἀπαγωγικῶν κανόνων του, θὰ ἦταν ἐντελῶς ἀκατανόητο. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο, ἂν ἡ θεώρηση τῶν διστορικῶν συνολοταυτιστικῶν στοιχείων εἶναι πάντοτε ἀνεξάλειπτη (κι ἂς μὴν ὀδηγεῖ πολὺ μακριά), ἡ σωστὴ πρόσβαση στὰ ἴδια αὐτὰ τὰ στοιχεία, ὅπως πραγματοποιοῦνται μέσα σὲ μιὰ δεδομένη κοινωνία, εἶναι ἀδύνατη χωρὶς μιὰ πρώτη θεώρηση τῆς φαντασιακῆς θέσμισης τῆς συγκεκριμένης κοινωνίας. Πρέπει νὰ γνωρίζω κάτι γιὰ τὴν χριστιανικὴ θρησκεία, γιὰ νὰ μὴ δῶ στὴν ἀπόφραση « $1=3$ » πού ἐκφέρεται ἀπὸ ἕναν πιστὸ ἢ ἕνα θεολόγο, ἕνα καθαρὸ καὶ ἀπλὸ παραλογισμό. Μοῦ εἶναι συνεπῶς ἀδύνατο, προκειμένου νὰ φέρω εἰς πέρας τὸ βεμπεριανὸ «μεθοδολογικὸ» πρόγραμμα, νὰ θεωρήσω ὅτι ἡ ἀτομικὴ συμπεριφορὰ ἀποτελεῖται ἀπὸ μιὰ κεντρικὴ «ὀρθολογικὴ» (συνολοταυτιστικὴ) συνιστώσα, πού δῆθεν εἶναι παντοῦ καὶ πάντοτε ταυτῆ, καὶ ἀπὸ ἀτομικῆς παρεκκλίσεις σὲ σχέση πρὸς αὐτὴν τὴν «ὀρθολογικότητα». Ἡ διάνοια θεσμιζέται κοινωνικο-ἱστορικά καὶ βυθίζεται κάθε φορὰ στὴ σύνολη φαντασιακὴ θέσμιση τῆς κοινωνίας. Γιὰ νὰ τὸ ποῦμε ὠμά, ἡ ἴδια ἡ «ὀρθολογικότητα» ἄλλων κοινωνιῶν καὶ ἄλλων ἐποχῶν εἶναι διαφορετικὴ, ἐπειδὴ ἡ «σύλληψή» της συντελεῖται μέσα σὲ ἄλλους φαντασιακοὺς κόσμους. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι μᾶς εἶναι ἀπρόσιτη, ἀλλ' ὅτι ἡ πρόσβασή μας σ' αὐτὴν πρέπει νὰ συνοδευθεῖ ἀπὸ τὴν ἀπόπειρα ἀνασύνθεσης (πάντοτε βέβαια προβληματικῆς· ἀλλὰ πῶς θὰ μποροῦσε νὰ συμβαίνει διαφορετικά;) τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν τῆς ὑπὸ μελέτην κοινωνίας.

Κατὰ δεύτερο λόγο — ἄλλη ὄψη τοῦ ἴδιου πράγματος — ἡ διαφο-

ρά, ἡ ἑτερότητα, ἡ ἀπόσταση, ὑπὸ τὴν ὁποία παρουσιάζεται τὸ ἀντικείμενο τῆς κοινωνικο-ἱστορικῆς ἔρευνας καὶ ἡ ὁποία συνιστᾶ τὴν κύρια δυσκολία της, εἶναι τελείως ἄλλης τάξεως ἀπὸ τὴν ἀπόσταση ἀνάμεσα σὲ μιὰ ἐργαλειακὰ ὀρθολογικὴ συμπεριφορὰ καὶ τὴν παρατηρουμένη πραγματικὴ συμπεριφορὰ. Ὅτι ὁ Ἄντωνιος ἐγκατέλειψε τὴ ναυμαχία στὸ Ἄκτιο ὅταν εἶδε τὸ σκάφος τῆς Κλεοπάτρας νὰ φεύγει, ἐνῶ «ὀρθολογικά» εἶχε ἀκόμα πιθανότητες νὰ νικήσει, τούτη ἡ συμβολὴ τοῦ πάθους μὲ τὴν ἐργαλειακὴ ὀρθολογικότητα δὲν ἀποτελεῖ μείζον αἰνίγμα. Ἐκεῖνο πού προκαλεῖ τὴν ἀληθινὴ ἀπορία μας, καὶ συνιστᾶ τὴν δυσκολία τῆς κοινωνικο-ἱστορικῆς γνώσης, εἶναι ἡ τεράστια καὶ ὀλοκληρωτικὴ ἑτερότητα πού χωρίζει τίς παραστάσεις, τὰ αἰσθήματα, τὰ κίνητρα, τίς προθέσεις τῶν ὑποκειμένων μιᾶς ἄλλης κοινωνίας ἀπὸ τὰ δικά μας. Πῶς νὰ προσεγγίσω τὴν συμπεριφορὰ τῶν Ἀράβων πολεμιστῶν κατὰ τὴν διάρκεια τῆς μεγάλης ἐπέκτασης τοῦ Ἰσλάμ, τῶν Σταυροφόρων, ὄλων ἐκείνων πού λαμβάνουν μέρος στοὺς θρησκευτικὸς πολέμους πού σπαράζουν τὴν Εὐρώπη ἀπὸ τὸ 1530 ὡς τὴ Συνθήκη τῆς Βεσφαλίας, μὲ μοναδικὸ ἐργαλεῖο τὴν καταγέλαστη σύγκριση τῆς ἐργαλειακῆς-ὀρθολογικῆς συνιστώσας αὐτῶν τῶν συμπεριφορῶν καὶ ἐκείνου πού ἀπομακρύνεται ἀπὸ αὐτὴν; Δέν θὰ κατανοήσω τίποτα ἂν δέν προσπαθῶ νὰ διεισδύσω σ' ἕναν ὀλόκληρο κόσμο σημασιῶν, κινήτρων, αἰσθημάτων ἄλλων, ὁ ὁποῖος βέβαια περιλαμβάνει τὴν συνολοταυτιστικὴ συνιστώσα του, τὸ λέγειν καὶ τὸ τεύχειν του, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ σ' αὐτὴν. Καὶ πῶς κοντὰ μας, ἢ μᾶλλον στὸν δικὸ μας κοινωνικο-ἱστορικὸ κόσμο: τί θὰ μοῦ ἀπέδιδε ἡ προσπάθεια νὰ κατανοήσω τὴν συμπεριφορὰ τοῦ Χίτλερ, τῶν SS, τῶν μελῶν τοῦ ναζιστικοῦ κόμματος, τοῦ Στάλιν καὶ τῶν μελῶν τῶν σταλινικῶν κομμάτων σὰν μιὰ ἐργαλειακὰ ὀρθολογικὴ συμπεριφορὰ πού σὲ ὀρισμένα συγκεκριμένα σημεία της παρεξέκλινε ἀπὸ τὴν ὀρθολογικότητά της (πρόταση, πού καὶ στὰ δύο της μέλη εἶναι περίπου σωστὴ); Τί θὰ καταλάβω μ' αὐτὸν τὸν τρόπο γιὰ τὸν ὀλοκληρωτισμὸ; Καὶ πῶς νὰ μὴ δοῦμε ἐν προκειμένῳ ὅτι ἡ ἴδια ἡ κινητοποίηση μιᾶς παράφρονος «ἐργαλειακῆς ὀρθολογικότητας», συχνὰ μέχρι καὶ τίς πιὸ λεπτές λεπτομέρειές της, ἐξαρτήθηκε σημαντικὰ ἀπὸ τὸ ὀλοκληρωτικὸ φαντασιακὸ καὶ συγκαθορίστηκε ἀποφασιστικά ἀπὸ αὐτό; Ἀδύνατον, ἀκόμα μιὰ φορὰ, νὰ μὴ σκεφτοῦμε ὅτι ἡ ἴδια ἡ πανίσχυρη ἐπιστροφή ἐνός «ρασιοναλιστικοῦ» ἀτομικισμοῦ, κι ἀκόμη ἐνός ὀρισμένου ρασιοναλισμοῦ, ἔχει σήμερα γιὰ πρόσθετο κίνητρό της τὴν ἐπιθυμία νὰ τελειώνουμε (στὰ λόγια καὶ φιλοσοφικά) μὲ τίς φρικαλεότητες τοῦ εἰκοστοῦ

αίωνα, παρόλο που συνεχίζονται ακόμα, και με πολλαπλές μορφές, μπροστά στα μάτια μας.

Η κατάσταση αντιστρέφεται, αλλά το πρόβλημα δεν απλοποιείται καθόλου, στην αντίθετη περίπτωση: η ετερότητα τείνει να ελαχιστοποιηθεί – ιδεατά, τείνει προς το μηδέν – όταν το αντικείμενο της έρευνας είναι ή ίδια ή κοινωνία του έρευνητή. Σ' αυτήν την περίπτωση, ο κίνδυνος συνίσταται στο να θεωρηθεί από τον τελευταίο ότι η «ορθολογικότητα» της κοινωνίας του (και ή δική του) είναι αυτονόητη και μη άμφισβητήσιμη και, εξαιτίας αυτού, να παραγνωρισθεί το φαντασιακό που την θεμελιώνει και την καθιστά μοναδική. Πόσο αυτός ο κίνδυνος παγίδεψε μεγάλους στοχαστές – από τον Χέγκελ και τον Μάρξ ως τον Φρόυντ και τον ίδιο τον Βέμπερ, αφήνουμε το πλήθος των συγχρόνων, δεν χρειάζεται να το υπενθυμίσουμε. Διαφορετικά, η πρωσική μοναρχία, η τεχνική και η οργάνωση της καπιταλιστικής παραγωγής, η πατριαρχική οικογένεια και η σύγχρονη γραφειοκρατία, δεν θά είχαν θεωρηθεί διαδοχικά ως οι ένσαρκώσεις μιας αναμφισβήτητης («εργαλειακής» ή υποστασιακής) ορθολογικότητας.

3. Οί ιδεατοί τύποι

Η («επιστημονική») κατασκευή των ιδεατών τύπων, όπως τους σκέφτηκε ο Βέμπερ, επιδιώκει να θεμελιώσει «τυπικές» αλυσώσεις ατομικών κινήτρων και πράξεων (πού, στην «ιδανική» περίπτωση, πρέπει να είναι συνάμα «νοηματικά και αιτιακά πρόσφορες») και, ως εκ τούτου, ιδεατούς τύπους *ατόμων*, τουλάχιστον ως προς μία ορισμένη όψη του πράττειν τους («βασιλιάς», «υπάλληλος», «επιχειρηματίας», «μάγος», για να επαναλάβουμε μερικά από τα παραδείγματα που αναφέρει, WG 8, 9). Ωστόσο, ένα από τα παράδοξα της δουλειάς του έγκειται στο ότι πολλοί από τους ιδεατούς τύπους που κατασκεύασε (ή διαύγασε), και οι σπουδαιότεροι από αυτούς, όροι που παρέμεναν πριν ανακριβείς ή αόριστοι και στους οποίους προσέδωσε ένα πολύ αυστηρότερο περιεχόμενο, δεν αναφέρονται σε ατομικές συμπεριφορές ή σε άτομα, αλλά σε μεγάλα συλλογικά τεχνουργήματα, στην πραγματικότητα, δηλαδή, σε θεσμούς και τύπους θεσμών: την πόλη, την αγορά, τους τύπους αυθεντίας, τη γραφειοκρατία, το «πατρογονικό/περιορισιακό» Κράτος ή το Κράτος Δικαίου κ.τ.λ. Βέβαια, ο Βέμπερ ήθελε, απ' ενός, να διερευνήσει κατά πόσον ένα από τα φαινόμενα που συλλαμβάνον-

ται συνήθως με αυτούς τους όρους προσεγγίζει κάθε φορά τον ιδεατό τύπο του ή απομακρύνεται (βλ. σχετικά με την «αγορά» WG 43-44), κάτι που δεν μας ενδιαφέρει εδώ, και, απ' έτερον, ιδεατά να επαναγάγει κάθε φορά αυτά τα τεχνουργήματα σε «ατομικές συμπεριφορές» – στόχος που σπάνια επιτεύχθηκε, αν επιτεύχθηκε ποτέ, δεδομένου ότι είναι έγγενως απρόσιτος. Η άναγωγή, επί παραδείγματι, της «αγοράς» σε μεγιστοποιούσες συμπεριφορές «ορθολογικών ατόμων», εκτός που κάνει αυτά τα άτομα να πέφτουν από τον ουρανό, παραμελεί συγχρόνως τις κοινωνικο-ιστορικές προϋποθέσεις της πραγματικής *επιβολής* της «αγοράς» ως θεσμού, σχετικά με την οποία ο Polanyi είπε ήδη ένα μεγάλο μέρος των όσων πρέπει να λεχθούν. Αυτό που κατασκευάζεται έτσι κάθε φορά είναι ο ιδεατός τύπος ενός *θεσμού* πού, βέβαια, πρέπει να προσαρμόζει τα «άτομα» – κανένας θεσμός δεν μπορεί να επιβιώσει αν δεν το κάνει –, ο οποίος όμως αφορά σε ένα άλλο επίπεδο του είναι και όχι στην «καθαρά ατομική» ύπαρξη, και πού, ακριβέστερα, είναι η *προϋπόθεση*, γενική και ειδική, προκειμένου να μπορέσει να γίνει λόγος για «ορθολογική συμπεριφορά» των ατόμων. Η συμπεριφορά μου *ως γραφειοκράτη* θά είναι «ορθολογική» ή «άνορθολογική» επειδή *ήδη υπάρχει εδώ* ένα γραφειοκρατικό σύμπαν: ομοίως, στην σύγχρονη γραφειοκρατία τό να είμαι γραφειοκράτης με εργαλειακά ορθολογική συμπεριφορά, σημαίνει ότι συμπεριφέρομαι σύμφωνα με κανόνες «ορθολογικότητας» (και, εξίσου συχνά, παραλογισμού) πού εγκαθιδρύθηκαν από την εν γένει γραφειοκρατία και τό ιδιαίτερο γραφειοκρατικό σώμα στο οποίο ανήκω.

Αλλά υπάρχει κάτι περισσότερο. Ο κοινωνικο-ιστορικός κόσμος είναι ένας κόσμος πραγματικού και έμμενους νοήματος. Και είναι ένας κόσμος πού δεν περιμένε τον θεωρητικό για να υπάρξει ως κόσμος *νοήματος*, ούτε για να είναι σε ένα φανταστικό βαθμό *συνεκτικός* – διαφορετικά δεν θά υπήρχε. (Συνεκτικός δεν σημαίνει ούτε «συστηματικός», ούτε «διαφανής»). Τούτο θέτει στην κατασκευή των ιδεατών τύπων ορισμένες απαιτήσεις πού ένα μέρος τους ασφαλώς έγινε σιωπηρά δεκτό από τον Βέμπερ, ενώ οι υπόλοιπες αγνοήθηκαν.

Οί ιδεατοί τύποι έχουν ένα *ανάφορο* πού είναι τό πραγματικό κοινωνικό νόημα των παρατηρουμένων «φαινομένων» (συμπεριφορές κ.τ.λ.). Και ή ισχύς τους δεν μπορεί να άμφισβητηθεί παρά σε σχέση προς αυτό τό πραγματικό νόημα. Ότι αυτό τό πραγματικό νόημα δεν «δίδεται ποτέ άμεσα», ότι υπάρχει πάντοτε *αναγκα-*

στικά μιά κυκλική κίνηση (de iure ακατάπαυστη) ανάμεσα στη θεωρητική κατασκευή και στην αντιπαραβολή της με τά (σημασιακά) «δεδομένα», δέν αλλάζει τίποτα στη θέση αρχής. Αντίθετα απ' ό,τι πιστεύει ο Popper, μπορεί κανείς να λέει ήλιθιότητες για την Ελλάδα (δέν μιλά για γεωγραφία ή για δημογραφία) ή για οποιαδήποτε άλλη κοινωνία – και μπορούμε να δείξουμε, με τη βοήθεια επί παραδείγματι ενός ελληνικού κειμένου, ότι πρόκειται για ήλιθιότητες. Υπάρχει πάντα μιά άπειρία παραλόγων «έρμηνειών», και μερικές μόνο έρμηνείες πού prima facie μπορούν να γίνουν αποδεκτές, στη σχέση τους με τό ιστορικό «ύλικό». Η ισχύς ενός ιδεατού τύπου δέν μπορεί να κριθεί παρά από την ικανότητά του να «σημαίνει» ο ίδιος, στη σχέση του με τά ιστορικά φαινόμενα, τά όποια είναι ήδη καθ' έαυτά και δι' έαυτά φορείς νοήματος.

Τό νόημα όμως αυτό δέν είναι ποτέ «άπομονωμένο». Μετέχει πάντοτε στη σύνολη θέσμιση τής κοινωνίας ως θέσμισης φαντασιακών σημασιών, και τής είναι άλληλέγγυο. Αυτός είναι ο λόγος πού – άνεξάρτητα από κάθε «έμπειρική» και «χυδαία» διάψευση – δέν μπορώ να καταχωρήσω τόν ιδεατό τύπο του «σαμάνου» σέ μιά καπιταλιστική κοινωνία, επί παραδείγματι, ή τόν ιδεατό τύπο του «κερδοσκοπού χρηματιστή» στην κοινωνία των Άράντα. Δέν κολλάει. Γενικότερα, οί ιδεατοί τύποι πού κατασκευάζω σχετικά με μιά κοινωνία πρέπει να είναι *συνεκτικοί, συμπληρωματικοί, και* (ιδεωδώς) *πλήρεις ή εξαντλητικοί*. Άν κατασκευάζω, π.χ., τόν ιδεατό τύπο «Ρωμαίος πατριόσιος», αυτός πρέπει να *συνέχεται* με τόν ιδεατό τύπο «Ρωμαίος πληβείος», οί δύο αυτοί με τόν τύπο «Ρωμαίος σκλάβος», τόν «pater familias», τήν «mater familias» κ.τ.λ. κανένας όμως απ' αυτούς τούς ιδεατούς τύπους δέν μπορεί να κατασκευαστεί χωρίς άναφορά στο ρωμαϊκό δίκαιο, τή ρωμαϊκή θρησκεία, τόν ρωμαϊκό στρατό, τίς δυνατότητες τής λατινικής γλώσσας κ.τ.λ. Δέν λέμε ότι *στό τέλος* αυτής τής εργασίας θά έχω άνασυνγκροτήσει ολόκληρη τή ρωμαϊκή κοινωνία – αλλά ότι δέν μπορώ να *κάνω τό πρώτο βήμα* τής εργασίας, χωρίς να λάβω υπόψη μου αυτήν τήν κοινωνία *ως τέτοια*. Τά «κοινωνικά γεγονότα» και οί «άτομικές συμπεριφορές» δέν είναι *πραγματικώς* δυνατά (ως «γεγονότα» *και* ως νόημα), παρά μόνο επειδή υπάρχει κάθε φορά μιά κοινωνία πού «λειτουργεί» as a going concern, όπως λένε στα άγγλικά. (Αυτό δέν έχει σχέση με κανένα «λειτουργισμό»: έννοω άπλώς ότι ή κοινωνία υπάρχει, αναπαράγεται, αλλάζει κ.τ.λ.). Οί ιδεατοί τύποι δέν «παράγουν» μιά συνεκτική κοινωνία επειδή κατασκευάστηκαν με κάποια φροντίδα συνοχής για να συλ-

λάβουν αυτήν τήν κοινωνία. Άλλά: επειδή ή κοινωνία *είναι* συνεκτική (άκόμα και μέσα στον εμφύλιο πόλεμο και στα στρατόπεδα συγκεντρώσεως), ο θεωρητικός μπορεί να δοκιμάσει να κατασκευάσει ιδεατούς τύπους πού, κατά τό μάλλον ή ήττον συν-έχονται. Δέν κατασκευάζω «ελεύθερα» τήν σχέση του Άθηναίου προς τήν *πόλη* του· υπάρχουν μπροστά μου ή *πόλις* και ο Άθηναίος ως γνωστικά αντικείμενα, επειδή αυτή ή σχέση υπήρξε πραγματικά στην ιστορική της μοναδικότητα, τήν συνοχή της και τήν σχετική της διάρκεια. Η κοινωνία, ως συνεκτική ολότητα, υπάρχει *έξ αρχής* καθ' έαυτήν και δι' έαυτήν· δέν είναι μιά «ρυθμιστική ιδέα». Η «όλική κατανόησή» της είναι βέβαια ένα ιδεώδες άπρόσιτο – αλλά αυτό είναι τελείως άλλο πράγμα.

4. Όρθολογικότητα και Πολιτική

Γιά να εκτιμήσουμε πλήρως τήν πίεση πού επιβάλλει στο βεμπεριανό έργο ή ιδέα του «έξορθολογισμού» ως *ιστορικά δρώντος παράγοντος* (συνεπώς, *έμμενους* στην ιστορία κι όχι κατασκευασμένου από τόν θεωρητικό με σκοπό τήν καλύτερη κατανόησή της), θά χρειαζόταν να μπορούσαμε να συζητήσουμε τήν τεράστια εργασία του Βέμπερ πάνω στο θρησκευτικό ζήτημα (τούς τρεις τόμους των *Gesammelte Aufsätze zur Religionssozologie*, και τό κεφάλαιο V τής *Οικονομίας και Κοινωνίας*, WG 241-381, ιδιαίτερα τήν παράγραφο πάνω στη «θεοδικία», *αντ.* 314-319). Αυτό είναι άδύνατο να γίνει *έδω*· δεδομένης τής έγγενους σπουδαιότητας του θέματος και τής επανεμφάνισής του στίς σύγχρονες συζητήσεις, *ελπίζω* να μπορέσω να επανέλθω *έπ'* αυτού πολύ σύντομα. Θέλω *ώστόσο* να σημειώσω, προς τό παρόν, ότι θεωρώ ως τελείως *άναληθή* τήν ιδέα του Βέμπερ, πού ξαναπήρε και διεύρυνε ο Habermas, ότι «όλες οί θρησκείες πρέπει να λύσουν τό πρόβλημα τής θεοδικίας» κι ότι υπάρχει μιά «*έσώτερη λογική των* θρησκευτικών *παραστάσεων*» πού τίς *ώθει* προς μιά *κίνηση* «έξορθολογισμού», όποιοι κι *άν* είναι οί χαρακτηρισμοί πού θά συνοδεύσουν τή θέση (PhR, 138-145).

Θά τελειώσω με μερικές παρατηρήσεις πού οφείλονται στην πλούσια και λεπτή συζήτηση, στην όποια υποβάλλει ο Φίλιπ Ραινώ τήν αντίληψη περί πολιτικής του Βέμπερ και τή σχέση της με τή φιλοσοφία του και τή θεωρία του για τήν κοινωνία (PhR, 157-205). Παρατηρήσεις των *όποιων* τό αντικείμενο είναι αυτό πού *άσφαλώς*

πρέπει να ονομασθεί «ντεσιζιονισμός» του Βέμπερ σε ό,τι αφορά το πολιτικό ζήτημα, ή την ιδέα για μία «πολιτική της βουλήσεως» (PhR, 183).

Ο «ντεσιζιονισμός» του Βέμπερ ισοδυναμεί τελικά με τη διαπίστωση ότι, όπως ακριβώς στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο υπάρχει μη αναγωγιμότητα και ασυμμετρία των έσχατων «αξιών» που προσανατολίζουν το ανθρώπινο πράττειν, έτσι και η πράξη του πολιτικού (και καθενός από εμάς, στον βαθμό που είμαστε πολιτικά υποκειμένα) στηρίζεται σε έσχατες αξίες, τις οποίες καμιά «όρθολογική» επιχειρηματολογία δεν θα μπορούσε να επιβάλλει σ' εκείνους που δεν τις συμμερίζονται. Θα σημειώσουμε αρχικά ότι αν, όπως είδαμε, ο Βέμπερ δεν αποδεσμεύεται από τον ρασιοναλισμό στο πεδίο της γνώσης, παύει ωστόσο να σχετίζεται μαζί του στο πεδίο της πράξης. Έν συνεχεία, ότι στην πραγματικότητα αυτή η θέση (ή «πολιτική της βουλήσεως») κατά τίποτα δεν μετριάζεται από τη ρητή προτίμηση του Βέμπερ για μία «ήθική της ευθύνης» (που λαμβάνει υπόψη της τα αποτελέσματα της πράξης), εν αντιθέσει προς μία «ήθική της πεποίθησης» (ή οποία επιτάσσει να ενεργούμε σύμφωνα με όρισμένες αρχές ή «για το μεγαλείο μιας υπόθεσης», όποιεσδήποτε κι αν είναι οι συνέπειες στην πραγματικότητα). Η ίδια ή διάκριση δεν μπορεί να σταθεί, αν όχι στο κοινωνιολογικό (περιγραφικό) επίπεδο, τουλάχιστον στο λογικό και κανονιστικό επίπεδο, που είναι και το μόνο που μας ενδιαφέρει εδώ. Κάθε «ευθύνη» είναι ευθύνη σε σχέση προς όρισμένους σκοπούς. Αν η ήθική μου «της ευθύνης» δεν μου επιτρέπει να επιχειρήσω την τάδε πολιτική πράξη επειδή, επί παραδείγματι, θα μπορούσε να συνεπιφέρει τη θυσία ανθρώπινων ζωών, είναι καταφανές ότι θέτω την ανθρώπινη ζωή ως απόλυτη ή ανώτερη από κάθε άλλη αξία — κάτι που αποτελεί «πεποίθηση». Κι αν θέλω να προωθήσω το «μεγαλείο μιας υπόθεσης» μ' οποιοδήποτε μέσο, κι ως συμβεί οτιδήποτε, κινδυνεύω σοβαρά να καταστρέψω αυτήν την υπόθεση. (Δεν μπορούμε να σκεφτούμε δίχως αντίφαση μία απόλυτη «ήθική της πεποίθησης», παρά μόνο στην περίπτωση που αυτή θά είχε έναν απόλυτα άκοσμικό προσανατολισμό). Επιπλέον, ή ίδια ή επιλογή της «ευθύνης» απορρέει ασφαλώς από μία «πεποίθηση». Και τέλος, όπως σημειώνει ο Φιλίπ Ραινώ, «η ήθική της ευθύνης προϋποθέτει ή ίδια τά όρια της ισχύος της και μπορεί να αποδεχθεί κατ' αυτόν τον τρόπο την μη αναγωγιμότητα της πεποίθησης» (184, υπογραμμισμένο από εμένα).

Μη αναγωγιμότητα της πεποίθησης. Μέ άλλα λόγια: τίποτα δεν

επιτρέπει να «θεμελιώσουμε» τις έσχατες επιλογές μας και να βγούμε από τον «πόλεμο των θεών». Τίποτα δεν μπορεί να μας απαλλάξει από την *έσχατη ευθύνη* μας: την αναγκαιότητα του επιλέγειν και του βούλεσθαι κατά συνέπειαν. Ούτε καν ή *ratio*, τελευταία ιστορική φιγούρα μιας Χάρης που θά ίκανοποιούσε όσους της απευθύνονταν με έπαρκή θέρη.

Δύο απόπειρες που συζητά ο Φιλίπ Ραινώ, να ξεπεραστεί — θά 'λεγα να αποφευχθεί — αυτή η κατάσταση, μου φαίνονται ανεπιτυχείς.

Ο Ρ. Άρόν πίστευε ότι μπορούμε να «βγούμε από το αδιέξοδο», στο οποίο κλεινόταν ο ίδιος [ο Βέμπερ], αν επικαλεστούμε την «όρθολογική καθολικότητα» που μας δίδεται με το παράδειγμα της «έπιστημονικής αλήθειας». Όμως ή «έπιστημονική αλήθεια» (και τό ίδιο τό γεγονός ότι αυτή «απευθύνεται σε όλους τους ανθρώπους») είναι αξία και κριτήριο μόνο για όποιον έχει *ήδη αποδεχθεί* την αξία της «όρθολογικής καθολικότητας» και (αυτή ή συμπληρωματική προϋπόθεση είναι απόλυτως απαιτητή) τό πέρασμα από αυτήν την καθολικότητα σε μία πρακτική και πολιτική/ήθική καθολικότητα. Η πρώτη προϋπόθεση καθιστά τον συλλογισμό ταυτολογία, ή δεύτερη αποκαλύπτει σ' αυτόν ένα ολίστημα. Δεν βλέπω γιατί ή παραδοχή του « $2+2=4$ » (παράδειγμα του Άρόν) ή της κβαντικής θεωρίας δεν είναι συμβιβαστή με τη διακήρυξη της αναγκαιότητας να σκοτώσουμε τους άπίστους, να τους προσηλυτίσουμε βιαίως ή να εξολοθρεύσουμε τους Έβραίους. Τελείως αντίθετα, ή *συμβιβαστότητα* των δύο αυτών κλάσεων διαβεβαιώσεων αποτελεί τό συχνότερο γεγονός της ανθρώπινης ιστορίας. Και είναι ιδιαίτερα εκπληκτικό ότι εν πλήρει είκοστῷ αιώνι — όπου αποδείχτηκε περισσότερο από ποτέ και με τον πιο τερατώδη τρόπο, κι έξακολουθεί να αποδεικνύεται, ότι τό τεχνικο-έπιστημονικό «όρθολογικό» μπορεί να αποχωριστεί από τό πολιτικό λελογισμένο — και μετά από τις έμπειρίες του σταλινισμού και του ναζισμού, ξαναρχίζουν να σιγοτραγουδούν, για να πάρουν θάρρος μέσ στο σκοτάδι, τον σκοπό της όρθολογικής καθολικότητας.

Πρέπει και πάλι, πρέπει πάντοτε να διακρίνουμε. Υπάρχει μία συνολοταυτιστική «όρθολογικότητα» που είναι καθολική μέχρι ενός όρισμένου σημείου, και φθάνει πολύ μακριά (ως την κατασκευή των βομβών Η). Βρισκόταν εδώ πριν από την έλληνο-δυτική έπιστήμη και φιλοσοφία, δεν μας δεσμεύει σε τίποτα, θά μπορούσε να ακολουθήσει για ένα άπεριόριστο χρόνο μία φορά άδρανείας, έστω κι αν φιλοσοφία και έπιστήμη, με την αυστηρή έννοια, θά

υπέκειντο σέ μιά προσωρινή ή και όριστική έκλειψη. Καί ό Χομεϊνί, μπορεί, χωρίς καμιά αντίφαση, νά θεωρεί σάν μηδενικό τή δυτική έπιστήμη — εφόσον όλη ή αλήθεια βρίσκεται μέσα στό ιερό Βιβλίό — και νά αγοράζει αυτά τά αποτελεσματικά προϊόντα του Σατανά πού είναι οί πύραυλοι Stinger, γιά νά τά θέσει στην ύπηρεσία του μόνου αληθινού Θεού. Καί νά υπήρχε όμως αντίφαση, δέν θά άλλαζε σέ τίποτα τήν υπόθεση. Τό νά αντιφάσκουμε μέ τόν εαυτό μας δέν μάς εμπόδιζε ποτέ νά υπάρχουμε. Όμως ή έπιστημονική αλήθεια — τής αυτής φύσεως μέ τήν φιλοσοφική αλήθεια, ήτοι διηνεκής θέση υπό δοκιμασία του έγκλεισμού, στον όποιο βρίσκεται κάθε φορά παγιδευμένη ή σκέψη — δέν περιέχει τή δυνατότητα μιάς ιστορικά πραγματικής καθολικότητας, παρά μέσω μιάς ρήξης μέ τόν κόσμο των θεομισμένων παραστάσεων, θεομισμένων είτε κατά παράδοσιν είτε κατ' αθένητιαν. (Γιά τήν πραγματική ιστορική καθολικότητα ενδιαφερόμαστε, όχι γιά τήν «υπερβασιακή καθολικότητα», όταν αντιμετωπίζουμε τό πολιτικό ζήτημα). Άν θεωρήσουμε λοιπόν αυτήν τή ρήξη ως ήδη πραγματοποιημένη — όπως κάνει ό Άρόν μιλώντας γιά «κοινότητα των πνευμάτων διαμέσου των συνόρων και των αιώνων» — υποθέτουμε τό πρόβλημα λυμένο. Η έπιστημονική ή ή φιλοσοφική καθολικότητα, μ' αυτήν τήν έννοια, προϋποθέτει υποκειμένα πού έχουν άμφισβητήσει στά πράγματα τό άνήκνουν τους στον τάδε ιδιαίτερο κοινωνικο-ιστορικό κόσμο. Κατά μία έννοια, αυτό άκριβώς είναι ή καθολικότητα. Δέν συνδέεται συνεπώς μέ τήν άπαιτήση μιάς καθολικής ήθικης και πολιτικής, παρά μόνο στή ρίζα της: και οί δύο εκφράζουν και τείνουν νά πραγματοποιήσουν τό πρόταγμα τής αυτονομίας. Τό πρόταγμα τής αυτονομίας πρέπει λοιπόν νά τεθεί πριν μπορέσει κανείς νά εξαγάγει ένα οιονδήποτε επιχείρημα από τήν έπιστημονική καθολικότητα — πού ισχύει μόνο γιά εκείνους πού ισχύει και αυτό τό πρόταγμα. Έκείθεν αυτού του προτάγματος, τά πάντα γίνονται πράγματι αντικείμενο μιάς λελογισμένης συζητήσεως και μπορούν νά επιτευχθούν κέρδη σέ όλα τά πεδία. Όμως ποιά αξία έχουν αυτά τά κέρδη, αυτή ή συζήτηση, τό ίδιο τό πρόταγμα τής αυτονομίας γιά μιά μεγαλοφυΐα σάν τόν Πασκάλ, πού εγκυριαλεί, άν μπορούμε νά πούμε, τήν άφοσίωση του στην έφεύρεση του άπειροστικού λογισμού, επειδή όλα όσα άποσπούν τήν ψυχή από τή προσήλωσή της στον Θεό, είναι καθαρή διασκέδαση ή περισπασμός; («Μάρθα, Μάρθα, μεριμνάς και τυρβάξη περι πολλά, ένός δέ έστι χρεία», Λουκάς ι', 41). Καί πάνω σέ ποιά βάση, διαφορετική από μιά προσωπική πίστη («πεποίθηση»), ή

μιά κοσμο-ιστορικά έπαρχιακή προκατάληψη, θά κρίνουμε ότι ό Θεός του Πασκάλ ή του Κίρκεγκωρ είναι σεβαστός, και ότι ό Θεός του Χομεϊνί δέν είναι;

Είναι βέβαιο ότι ό όρος (ή ή ιδέα) τής «αθένητικότητας» δέν μπορεί νά μάς χρησιμεύσει καθόλου σ' αυτήν τή συζήτηση, και ότι ή ιδέα σύμφωνα μέ τήν όποία «αυτόνομο» άτομο είναι αυτό πού πράττοντας «υπακούει σέ αξίες» δέν μπορεί νά σταθει (PhR, 136-138, 190). Κατά τί ένας φανατικός, πού όρμά μέσα σ' ένα φορητό γεμάτο από εκρηκτικά εναντίον μιάς πρεσβείας, δέν είναι «αθένητικός» και πώς μπορούμε νά πούμε ότι δέν υπακούει σέ «αξίες»; Είτε οί «αξίες» είναι αυθαίρετες και ισοδύναμες, είτε όλες οί αξίες δέν αξίζουν τό ίδιο και, λέγοντάς το αυτό, σημαίνει ότι έχουμε ήδη άποδεχτεί τήν έπιδεκτικότητα μιάς λελογισμένης συζήτησης των αξιών ως υπέρτατη αξία και κριτήριο. Είναι συνεπώς άδύνατο νά παρακάμψουμε τήν αναγκαιότητα νά βεβαιώσουμε τό πρόταγμα τής αυτονομίας ως πρώτη θέση, πού μπορεί νά διαυγαστεί, αλλά όχι νά «θεμελιωθει», εφόσον ή ίδια ή προθεσή μας νά τήν θεμελιώσουμε τό προϋποθέτει.

Δέν μπορώ νά επανέλθω εδώ στή συζήτηση τής ιδέας τής αυτονομίας (βλ. ΜΕΘ-ΦΘΚ, 150-169, DDH 241-324 και ΚΥ). Πρέπει όμως νά επαναλάβω ότι τό ζήτημα θά παραμένει άδάμαστο όσο ή αυτονομία θά γίνεται νοητή μέ τήν καντιανή έννοια, ως συμμόρφωση ένός πλάσματικά αυτόρκους υποκειμένου σ' ένα «Νόμο του Νοϋ», παραγνωρίζοντας πλήρως τίς κοινωνικο-ιστορικές προϋποθέσεις και διαστάσεις του προτάγματος τής αυτονομίας.

Άς τοποθετηθούμε από μιά κανονιστική άποψη (πολιτική/ήθικη, άφου και οί δύο κατά βάθος είναι άξεχώριστες). Υπάρχει ένας σκοπός, πού είμαστε μερικοί πού τόν θέτουμε: ή αυτονομία των ανθρώπινων όντων, πού δέν μπορούμε νά τήν διανοηθούμε παρά ως αυτονομία τόσο τής κοινωνίας, όσο και των ατόμων — και όπου και οί δύο πρέπει νά νοηθούν ως άδιάσπαστα συνδεδεμένες, ή δέ σύνδεσή τους αυτή ως άποτελούσα στην πραγματικότητα αναλυτική κρίση (ταυτολογία), όταν έχει καταλάβει κανείς τί είναι τό άτομο. Αυτή τήν αυτονομία, τήν θέτουμε ως σκοπό καθενός άνάμεσα μας, ως προς έμάς τους ίδιους και ως προς όλους τους άλλους (δίχως τήν αυτονομία των άλλων δέν υπάρχει αυτόνομο κοινωνικό σύνολο — και έξω από ένα τέτοιο σύνολο δέν μπορεί νά είμαι πραγματικά αυτόνομος). Τή δραστηριότητα πού σκοπεύει αυτή τήν αυτονομία τήν όνομάζω από τό 1964 πράξη (ΜΕΘ-ΦΘΚ, 107-120): δραστηριότητα πού σκοπεύει τους άλλους ως (δυνάμει)

αυτόνομα υποκείμενα και θέλει να συμβάλει στην προσπάθειά τους να φθάσουν στην πλήρη τους αυτονομία. (Ο όρος *πράξη* δεν έχει συνεπώς εδώ παρά μία άπλη σχέση όμωνυμίας με την έννοια που του προσδίδει ο Άριστοτέλης). Αυτή η δραστηριότητα μπορεί να λάβει μία διυποκειμενική μορφή με την άκριβη έννοια: να αναπτυχθεί στα πλαίσια μιάς συγκεκριμένης σχέσης με καθορισμένα όντα που σκοπεύονται ως τέτοια. Οί προφανέστερες περιπτώσεις αυτής της μορφής είναι η παιδαγωγική (έπίσης και κυρίως η «άτυπη», που είναι παντού και πάντοτε παρούσα) και η ψυχανάλυση. Όμως αυτή η δραστηριότητα πρέπει να λάβει επίσης, επί ποινη όλοκληρωτικής άσυναρτησίας, μία μορφή που ξεπερνά κατά πολύ κάθε «διυποκειμενικότητα»: την *πολιτική*, ήτοι την δραστηριότητα που σκοπεύει τον *μετασχηματισμό* των θεσμών της κοινωνίας για να τους καταστήσει σύμφωνους με τη νόρμα της αυτονομίας του κοινωνικού συνόλου (δηλαδή, τέτοιους που να επιτρέπουν την *ρητή* αυτο-άνακλαστική/αυτο-στοχαστική και βουλευμένη αυτο-θέσμιση και αυτο-διακυβέρνηση αυτού του συνόλου.

Βάσει αυτής της θέσης μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί, αντίθετα απ' ό,τι πιστεύει ο Φίλιπ Ραινώ, οί προσπάθειες του Habermas να θεμελιώσει μία θεωρία της πράξης στίς ιδέες του «έπικοινωνιακού πράττειν», της «άλληλοκατανόησης» και της «ιδεώδους κατάστασης του λόγου» (PhR, 171-192), στην πραγματικότητα δεν ξεπερνούν «την άπλη κριτική των υποκειμενικών πεποιθήσεων του Μάξ Βέμπερ» και δεν μπορούν να «άπολήξουν σε μία γόνιμη απόπειρα να επανακαθοριστούν τά καθήκοντα της κοινωνικής θεωρίας» (PhR, 190). Μία «έπικοινωνιακή» διάσταση (άπλούστερα, μία έπικοινωνία) υπάρχει βέβαια σχεδόν παντού μέσα στο άνθρωπο πράττειν (όπως υπάρχει παντού μία «εργαλειακή» — δηλαδή συνολοταυτιστική— δραστηριότητα, ένα *λέγειν* και ένα *τεύχειν*). Σπάνια όμως αποτελεί έναν «αυτοσκοπό», και είναι τελείως ανεπαρκής προκειμένου να κάνει να αναδυθούν κριτήρια για την πράξη.

Άς θεωρήσουμε τίς απλούστερες και, φαινομενικά, ευνοϊκότερες για τη θέση του Habermas περιπτώσεις. Τόσο στην παιδαγωγική, όσο και στην ψυχανάλυση, η «έπικοινωνιακή δραστηριότητα» και η «άλληλο-κατανόηση» αποτελούν, βέβαια, σπουδαίες *στιγμές* της δραστηριότητας. Άλλά δεν καθορίζουν καθόλου ούτε τό *νόημα*, ούτε τόν *σκοπό* της. Ο *σκοπός/τέλος* της ψυχανάλυσης δεν είναι η «άλληλο-κατανόηση» του αναλυτή και του άσθενή (ή όποια δεν επιδιώκεται καθόλου *ως τέτοια*, και είναι έντονα άσυμμετρική,

όπως και στην περίπτωση της παιδαγωγικής) — αλλά ή συμβολή στην πρόσβαση του άσθενή στην αυτονομία του (τήν ικανότητά του να θέτει σε άμφισβήτηση τόν έαυτό του και να τόν μετασχηματίζει με διαύειν).

Επιπλέον, αυτές είναι οί σημαντικότερες περιπτώσεις «διυποκειμενικής» δραστηριότητας. Όμως ή δραστηριότητα που σκοπεύει την αυτονομία πρέπει να λάβει, επί ποινη έκμηδενιστικής άσυναρτησίας, μία μορφή *κοινωνική* — δηλαδή *πολιτική*. Κι εδώ πρέπει να εξαλείψουμε μία ριζική παρανόηση και να καταγγείλουμε μία ιδεολογική όρολογία που δεσπόζει στη φιλοσοφία τουλάχιστον από τόν Χούσερλ και εδώ. Οί φιλόσοφοι δεν ξέρουν (μάλλον, κάτι χειρότερο, δεν *θέλουν* να ξέρουν) τί είναι τό *κοινωνικό*. Ο όρος «διυποκειμενικό» χρησιμοποιείται συστηματικά για να εκκενωθεί τό πραγματικό ζήτημα της κοινωνίας (τόσο τό θεωρητικό, όσο και τό πρακτικό) και ως προσωπείο στην άδυναμία τους να τό σκεφτούν. Ο όρος «διυποκειμενικότητα» εκφράζει την συνεχιζόμενη υποδούλωσή τους και την άπελπισμένη άπόπειρα (ήδη στόν Χούσερλ) να βγούν από τόν σολιμιστικό κλοιό, στόν όποιο όδηγει ή έγωλογική φιλοσοφία, άπόπειρα που άλλωστε άποτυχαίνει, εφόσον ό «άλλος», από αυτήν την όπτική γωνία, παραμένει ένα άκατανόητο μυστήριο.

Όμως τό κοινωνικό είναι τελείως άλλο πράγμα από «πολλά, πολλά, πολλά υποκείμενα» — και τελείως άλλο πράγμα από «πολλές, πολλές, πολλές διυποκειμενικότητες». Μόνο μέσα και χάρη στό κοινωνικό ένα «υποκείμενο» και μία «διυποκειμενικότητα» είναι δυνατές (έστω και «υπερβασιακά!»). Τό κοινωνικό είναι άνώνυμο συλλογικό πάντοτε ήδη θεσμισμένο, έντός και διά του όποιου μπορούν να έμφανιστούν «υποκείμενα» που τά ξεπερνά άπεριόριστα (τά «υποκείμενα» είναι άντικαταστατά και διαδέχονται τό ένα τό άλλο) και περιέχει καθ' έαυτό μία δημιουργό δύναμη που δεν μπορεί να άναχθεί στη «συν-εργασία» των άτόμων ή στα άποτελέσματα της «διυποκειμενικότητας».

Τήν *θέσμιση* αυτού του κοινωνικού στοχεύει ή πολιτική — δεν έχει συνεπώς καμιά σχέση με την «διυποκειμενικότητα», ούτε με την «άλληλο-κατανόηση». Η πολιτική στοχεύει τη θέσμιση ως τέτοια, ή τίς μεγάλες έπιλογές που έπηρεάζουν την κοινωνία στό σύνολό της, «άπευθύνεται» στό άνώνυμο συλλογικό, παρόν και μέλλον. Κατά την άσκηση της, βέβαια, περνά πάντοτε από ένα όρισμένο κοινό, όμως δεν επιδιώκει την «άλληλο-κατανόηση» του πολιτικού πράττοντος και αυτού του κοινού, αλλά την τύχη του κοι-

νωνικού συνόλου για κάποιον κατ' αρχήν απροσδιόριστο χρόνο. Ότι ο όμιλητής πρέπει να εκφράζεται μ' έναν κατανοητό τρόπο, ή ακόμα ότι θέλουμε, και θεωρούμε κεφαλιώδες, ή απόφαση να προκύπτει από μιά όσο το δυνατόν περισσότερο λελογισμένη συζήτηση, δεν αξίζει καν να τό μνημονεύσουμε. Ο επιδιωκόμενος σκοπός, και τό πραγματικό αποτέλεσμα, είναι τελείως άλλο πράγμα: ή υιοθέτηση ενός καινούριου νόμου ή ή στράτευση σέ ένα συλλογίσεις, *τροποποιούν* όχι μόνο τά άτομα πού είναι παρόντα, αλλά και τά μελλοντικά. Και ξεπερνούν κατά πολύ τήν «έπικοινωνιακή δραστηριότητα» και τήν «άλληλο-κατανόηση». Οι τελευταίες δέν είναι παρά, ας πούμε, τό άτμοσφαιρικό περιβάλλον πού είναι άπαραίτητο στήν πολιτική ζωή και στήν πολιτική δημιουργικότητα — και ή ίδια τους ή ύπαρξη εξαρτάται από θεσμιζουσες πράξεις. Ο σκοπός αυτών των πράξεων ξεπερνά κατά πολύ τήν εγκαθίδρυση μιάς κατάστασης ιδεώδους έπικοινωνίας, ή όποία είναι μόνο ένα μέρος και, στήν πραγματικότητα, ένα άπλό μέσον αυτού του σκοπού.

Αν τοποθετηθούμε τώρα — όπως, στήν πραγματικότητα, συμβαίνει στήν περίπτωση του Habermas — όχι σέ μιά κανονιστική προοπτική (θέλουμε τήν άυτονομία, ό,τι προϋποθέτει και ό,τι συνεπάγεται), αλλά σέ μιά άναλυτική-περιγραφική προοπτική τής κοινωνίας και τής ιστορίας στήν πραγματικότητά τους, τότε, ή άπόπειρα του Habermas να εξαγάγει, από τό ίδιο τό γεγονός ότι ύπάρχει παντού και πάντοτε «έπικοινωνιακή δραστηριότητα», μιά όποιαδήποτε *απαίτηση*, δέν μπορεί να φανεί παρά σαν ένα τεράστιο λογικό όλισθημα. Ός «προϊόν-άναπαραγωγός» τής κοινωνίας, ή «άλληλο-κατανόηση» είναι πανταχού παρούσα: στους Αθηναίους του 5ου αιώνα, στους σημερινούς Νεοϋορκέζους ή Γάλλους, στους Κομμουνάρους του 1871 — όπως στους όλιγαρχικούς Σπαρτιάτες, στους Waffen-SS ή στους φανατικούς του Χομεινί. Εκείνο πού διακρίνει στά μάτια μας τήν δεύτερη κλάση αυτών των περιπτώσεων από τήν πρώτη δέν είναι καθόλου κάποια έλλειψη στήν ικανότητα διυποκειμενικής έπικοινωνίας (πού, ένδονήπως, είναι μέγιστη στό έσωτερικό μιάς όμοιογενούς όμάδας όποιονδήποτε φανατικών), αλλά τό γεγονός ότι ή έν λόγω διυποκειμενική έπικοινωνία είναι πάντοτε ήδη δομημένη, μέ έξαντλητικό τρόπο από τή δεδομένη θέσμιση τής κοινωνίας ούτως, ώστε από κοινωνικο-ιστορική άποψη να είναι *πραγματικά άδύνατο* για τους συμμετέχοντες να θέσουν υπό άμφισβήτηση αυτήν τή θέσμιση, τήν όποία αναπα-

ράγουν άπεριόριστα και, γι' αυτόν τόν λόγο, να άποδεχτούν τά έπιχειρήματα του άλλου. Η δεδομένη κάθε φορά θέσμιση εξασφαλίζει πάντοτε τήν έπικοινωνία και, ταυτόχρονα, χαράζει τά όρια τής ανθρωπότητας, μέ τήν όποία μπορεί κανείς, κατ' αρχήν, να «έπικοινωνεί». Συνεπώς, αν πρέπει να διευρυνθεί ή έκταση αυτής τής έπικοινωνίας, ή *θέσμιση* ως τέτοια πρέπει να σκοπευτεί. Και, αν θέλουμε αυτήν τή διεύρυνση, δέν είναι επειδή θέλουμε τήν έπικοινωνία δι' εαυτήν, αλλά για να είναι σέ θέση ή ανθρωπότητα να εργάζεται από κοινού στήν δημιουργία θεσμών πού προωθούν τήν έλευθερία της στό να σκέπτεται και να *πράττει*.

Η άπόπειρα του Habermas να εξαγάγει «όρθολογικά», για μιά άκόμη φορά, τό δέον από τό γεγονός — τήν ίδια μιάς «άγαθής» κοινωνίας από τήν *αντικειμενική πραγματικότητα* των προϋποθέσεων τής κοινωνικής ζωής — μου φαίνεται έξίσου αστήρικτη μέ τίς ίδιου είδους άπόπειρες του παρελθόντος πού έπαναλαμβάνει. Τόν οδηγεί, μέ τελείως χαρακτηριστικό τρόπο, στήν άναζήτηση ενός μυθικού *βιολογικού* θεμελίου σέ ζητήματα κοινωνικής θεωρίας και πολιτικής πράξης, όπως φαίνεται, μεταξύ άλλων, από τό ακόλουθο άπόσπασμα: «Η ούτοπική προοπτική τής έπανασυμφιλίωσης και τής έλευθερίας είναι έγγεγραμμένη στίς προϋποθέσεις του έπικοινωνιακού έκκοινωνισμού των ατόμων» συγκροτείται ήδη στους γλωσσολογικούς μηχανισμούς τής άναπαραγωγής του “είδους”» (*Theorie des kommunikativen Handelns* κεφ. I, 532-533, PhR, 192). Από πότε λοιπόν ή βιολογία (οι «γλωσσολογικοί μηχανισμοί τής άναπαραγωγής του είδους») μπορεί να περιέχει «ήδη» μιά «ούτοπική» προοπτική; Γιατί αυτοί οι «μηχανισμοί» δέν θά ήσαν συμβιβαστοί μέ τήν διατήρηση των κλειστών κοινωνιών — πού, αντίθετα, τήν εξασφάλισαν σχεδόν παντού, σχεδόν πάντοτε μέσα στήν Ιστορία; Και γιατί ή έλευθερία θά ήταν μιά «ούτοπία»; Η έλευθερία δέν είναι ούτε «ούτοπία», ούτε πεπρωμένο. Είναι κοινωνικο-ιστορικό πρόταγμα και χωρίς τήν ήδη συμβαίνουσα, μονολοτική μερική, πραγματοποίησή του, ούτε ό Habermas θά ήταν σέ θέση να γράφει ό,τι γράφει, ούτε εγώ θά μπορούσα να του αντίλεγω. (Η «ούτοπία» αντικαθιστά όλοφάνερα εδώ, όπως και γενικότερα στή σύγχρονη πρόζα, τήν καντιανή «ρυθμιστική ιδέα», άφαιρώντας της τίς δυσάρεστες «ιδεαλιστικές» συνδηλώσεις και προσδίδοντάς της, μετά τήν χρεοκοπία του μαρξισμού, ένα ευχάριστο «προ-μαρξιστικό έπαναστατικό» άρωμα). Η κατά λόγον φιλοσοφική θεμελίωση του προτάγματος τής έλευθερίας είναι ήδη μιά κακή χρήση του λόγου, έφόσον ή ίδια μας ή άπόφαση να φιλοσοφού-

με αποτελεί μιά εκδήλωση της ελευθερίας: φιλοσοφῶ σημαίνει δοκιμάζω νά εἶμαι ἐλεύθερος στό πεδίο τῆς σκέψης. Ἡ θέληση νά «θεμελιωθεῖ» τό πρόταγμα αὐτό στίς «γλωσσολογικές προϋποθέσεις τῆς ἀναπαραγωγῆς τοῦ εἶδους» ἰσοδυναμεῖ μέ τήν ἐπιστροφή σ' ἕνα βιολογικό θετικισμό, πού ὁδηγεῖ στό ἀσυνάρτητο παράδοξο νά καθίσταται ἡ ἐλευθερία μοίρα ἐγγεγραμμένη στά γονίδια μας καί συγχρόνως «οὐτοπία».

Ἀπό τήν στιγμή πού βγήκαμε ἀπό τόν ἐγκλεισμό τῆς ἀπαράβατης ἱερῆς θέσμιας ἀπό τήν στιγμή πού οἱ Ἕλληνες ἔθεσαν τά ἐρωτήματα: τί πρέπει νά σκεπτόμαστε; τί πρέπει νά κάνουμε; μέσα σ' ἕναν κόσμο πού τόν εἶχαν ἔτσι οἰκοδομήσει, ὥστε οἱ θεοί δέν εἶχαν τίποτα νά πούν σέ σχέση μ' αὐτά τά ζητήματα, δέν ὑπάρχει πιά δυνατή ὑπεκφυγή ἀπό τήν εὐθύνη, τήν ἐπιλογή, τήν ἀπόφαση. Ἀποφασίσαμε ὅτι θέλουμε νά εἶμαστε ἐλεύθεροι, καί ἡ ἀπόφασή μας αὐτή εἶναι ἤδη ἡ πρώτη πραγματοποίηση τῆς ἐλευθερίας.

Τῆνος, Αὐγουστος 1987 – Παρίσι, Ἰανουάριος 1988

[*Μετάφραση Κ.Σ.*]

Η ΔΥΣΗ ΚΑΙ Ο ΤΡΙΤΟΣ ΚΟΣΜΟΣ*

Τό θέμα τῆς σημερινῆς ὁμιλίας εἶναι ἡ Δύση καί ὁ Τρίτος Κόσμος. Θέμα ἐπίκαιρο, ὅπως τό καταλαβαίνετε, μέ αὐτά πού ἔγιναν, μεταξύ ἄλλων, καί μέ τόν πόλεμο τοῦ Περσικοῦ κόλπου. Θά ἤθελα πρῶτα πρῶτα νά πῶ μέ δυό λόγια τί νομίζω ὅτι εἶναι πραγματικά ἡ Δύση καί πού ἐγκτεται ἡ ἰδιομορφία τῆς καί ἡ προσφορά τῆς στήν ἀνθρώπινη ἱστορία. Κατά τή γνώμη μου, αὐτό πού χαρακτηρίζει τή Δύση, καί σ' αὐτόν τόν ὄρο βάζω καί τήν Ἑλλάδα (τήν Ἀρχαία Ἑλλάδα ἀπ' ὅπου ξεκινάει ὅλη αὐτή ἡ ὑπόθεση καί γι' αὐτό μιλάω συχνά γιά ἑλληνοδυτικό πολιτισμό), αὐτό πού χαρακτηρίζει τή Δύση εἶναι ὅτι σ' αὐτόν τό χώρο, δηλαδή τόν ἀρχαῖο ἑλληνικό πρῶτα καί μετά τόν εὐρωπαϊκό, ἔγινε ἡ πρώτη προσπάθεια νά φύγει ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία καί τό ἀνθρώπινο ἄτομο ἀπό τήν κατάσταση ἑτερονομίας πού χαρακτηρίζε κάποτε ὅλες τίς – καί ἀκόμη καί σήμερα χαρακτηρίζε τίς περισσότερες – κοινωνίες καί κοινωνικές ὁργανώσεις τοῦ κόσμου. Ἑτερονομία, δηλαδή ἡ κατάσταση ὅπου ἡ κοινωνία, ἐνώ πάντα εἶναι αὐτοδημιουργία καί πάντα δημιουργεῖ ἡ ἴδια τούς θεσμούς τῆς, ἐντούτοις, γιά νά προφυλάξει αὐτούς τούς θεσμούς, φαντάζεται καί θεσμοθετεῖ ὅτι οἱ θεσμοί αὐτοί δέν εἶναι ἔργο ἀνθρώπινο ἀλλά εἶναι ἔργο ἐξωκοινωνικό: ἔργο θεῶν ἢ ἔργο τοῦ Θεοῦ ἢ ἔργο τῶν φυσικῶν νόμων ἢ τῶν ἱστορικῶν νόμων ἢ τῶν λογικῶν νόμων, καί ὅτι, συνεπῶς, δέν μπορούμε νά τούς ἀλλάξουμε. Φυσικά, στίς καιριότερες ἐκδηλώσεις τῆς στήν ἱστορία αὐτή ἡ ἑτερονομία ἔχει ἐμφανιστεῖ μέ τή μορφή τῆς θρησκείας, ἡ ὅποια συνδέει τή θέσμια τοῦ κοινωνικοῦ κόσμου μέ μιά ὑπερέραν πηγῆ πού δίνει σ' αὐτήν τή θέσμια τό ὑποτιθέμενο ἔσχατο κύρος τῆς. Τί ἔγινε στήν Ἑλλάδα καί τί, ἐμπνεόμενο ἀπό τήν Ἀρχαία Ἑλλάδα ἀλλά καί μέ διαφορετικό καί καινούριο τρόπο ἔγινε ἀργότερα στή Δυτική Εὐρώπη, πού ἐδημιούργησε αὐτήν τήν ἰδιοτυπία τῆς ἑλληνοδυτικῆς ἱστορίας; Μπήκε ὑπό ἀμφισβήτηση ἡ ὑπάρχουσα θέσμια τῆς κοινωνίας καί στό πεδίο τῶν θεσμῶν καί στό πεδίο τῶν πα-

* Ὁμιλία στό Ἡράκλειο, τόν Μάρτιο τοῦ 1991.

ραστάσεων και των σκέψεων μέσα στο μυαλό των ανθρώπων. Και αυτά είναι τα πρώτα σπέρματα αυτής της ιστορικής κίνησης που τήν ονομάζω πρόταγμα της αυτονομίας.

Η θέση υπό αμφισβήτηση των θεσμών έσημανε τη δημιουργία της πραγματικής πολιτικής, της δημοκρατικής πολιτικής. Ύπηρξε φυσικά πάντοτε πολιτική, με την έννοια της χυδαία του όρου, δηλαδή με την έννοια των δολοπλοκιών, της αυλοκολακείας, της δημαγωγίας ή ενδεχομένως της αρκετά ανεπτυγμένης, και σε μερικές περιπτώσεις όπως στην Κίνα καταπληκτικά ανεπτυγμένης, τεχνολογίας για το πώς οι κυρίαρχοι μπορούν να κυριαρχούν καλύτερα και πώς μπορούν να ήσυχάζουν και να κοιμίζουν το λαό. Στην Ελλάδα πρώτα, και μετά ξανά στη Δυτική Ευρώπη, με την ευρεία έννοια, συμπεριλαμβάνοντας και τη Βόρεια Αμερική, η πολιτική πήρε μία άλλη έννοια, την έννοια μιας αυτοθέσμησης της κοινωνίας, δηλαδή του ανοίγματος της απέραντης ερώτησης ποιοί είναι οι σωστοί νόμοι, ποιοί είναι οι δίκαιοι νόμοι. Και ταυτόχρονα στηρίχτηκε στο γεγονός ότι αναγνώρισε ότι οι νόμοι αυτοί είναι ανθρώπινη δημιουργία και ότι το σύνολο του πολιτικού σώματος μπορεί και πρέπει να συμμετέχει στη θέσμιση αυτών των νόμων. Ταυτόχρονα, και εκεί επίσης έγκειται η σημασία της αρχαίας ελληνικής δημιουργίας και της αναδημιουργίας της από τη Δύση με διαφορετικό τρόπο, τέθηκε υπό αμφισβήτηση και υπό ερώτηση ή παραδοσιακή εικόνα του κόσμου. Οι πρώτοι αρχαίοι σημαντικοί συγγραφείς, φιλόσοφοι που ξέρουμε, αλλά ακόμα και οι ιστορικοί, αρχίζουν με την κριτική της παραδεδομένης εικόνας του κόσμου και της παραδεδομένης μυθολογίας. Άρκει να ξαναδιαβάσει κανείς τον Ήρακλειτο, παραδείγματος χάρη, ή τον Ξενοφάνη. Και οι πρώτοι ιστορικοί, ο Έκαταίος και ο Ησίοδος, αρχίζουν τις ιστορίες τους λέγοντας ότι αυτά που οι Έλληνες διηγούνται για το παρελθόν τους είναι παραμύθια και εγώ ψάχνω να βρω τί αληθινά έγιναν.

Φυσικά, στον αρχαίο κόσμο, αυτή η προσπάθεια έμεινε περιορισμένη, δεν πήρε έναν καθολικό χαρακτήρα, παρόλο που δυνάμει τον είχε. Η αρχαία δημοκρατική πόλη αναγνωρίζει ως μέλη του κυρίαρχου πολιτικού σώματος μόνον τους ελεύθερους και μόνον τους ενήλικους άνδρες, αποκλείει τις γυναίκες, αποκλείει τους δούλους, παραδέχεται τη δουλεία και ταυτόχρονα δεν κατορθώνει, στην πράξη, να δημιουργήσει αυτό που δυνάμει περιείχε και που η φιλοσοφία της περιέχει, δηλαδή μία κοσμοπολιτική πολιτική. Η

ιδέα της κοσμοπολιτίας εμφανίζεται αργότερα με τους Στωικούς, αλλά μέσα σε κάποιο τελείως διαφορετικό πλαίσιο, που είναι ένα πλαίσιο παραίτησης από την πολιτική και αποδοχής της ύπαρξουσας κατάστασης. Αυτή η αμφισβήτηση, πρέπει να το υπενθυμίσει κανείς, συνδέεται στην Αρχαία Ελλάδα με την βαθμιαία ανάδυση και αναγνώριση μιας βασιικής διάκρισης που έκαναν οι Αρχαίοι, και που είναι καθαρά διατυπωμένη τον 5ο αιώνα, ανάμεσα στον νόμο και στη φύση. Αναγνώρισαν, δηλαδή, ότι υπάρχουν πράγματα τα οποία είναι καθαρά ανθρώπινα δημιουργήματα (ή συζήτηση για το αν η γλώσσα είναι νόμος ή φύση ή τα όνόματα νόμος ή φύση αρχίζει ήδη από τον 6ο αιώνα, και ο Δημόκριτος την κληρονομεί), και υπάρχουν πράγματα τα οποία δεν εξαρτώνται από τις ανθρώπινες θεσμώσεις και τις ανθρώπινες συμβάσεις αλλά είναι όπως είναι διότι είναι φύσει. Όπως θα το πει αργότερα και πολύ ωραία ο Άριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*, πέμπτο βιβλίο, ή φωτιά καίει με τον ίδιο τρόπο και εδώ και στην Περσία, αλλά τα δίκαια κινούνται, δηλαδή αυτό που θεωρούν δίκαιο και άδικο οι Έλληνες και οι Πέρσες μεταβάλλεται όταν πηγαίνουμε απ' την Ελλάδα στην Περσία. Αυτή η διάκριση είχε μεγάλη σημασία, πρώτα πρώτα γιατί επέτρεψε στους Αρχαίους, και ασφαλώς, μετά από τις ανακαλύψεις του 15ου και του 16ου αιώνα, και στους νεότερους Ευρωπαίους, να καταλάβουν τη σχετικότητα των θεσμών τους, πράγμα που φυσικά είχε άμεση σχέση με την δυνατότητα να τεθούν υπό αμφισβήτηση αυτοί οι θεσμοί. Για να πάρω ένα παράδειγμα, μέσα στο πλαίσιο της έβραιο-χριστιανο-μωαμεθανικής κοσμοθεωρίας, οι θεσμοί δεν μπορούν να τεθούν υπό αμφισβήτηση, διότι είτε και στις λεπτομέρειές τους (ή Μπαρ-μι-τοβά ή έβραϊκή έχει περί τις 650 εντολές, τις οποίες πρέπει ο νέος Έβραϊός που κάνει την Μπαρμιτοβά, δηλαδή το τελεωτικό του βάπτισμα, να ξέρει απέξω), είτε στις γενικές του γραμμές (δπως στο Χριστιανισμό), ή θρησκεία καθορίζει αυτό που είναι σωστό και που δεν είναι σωστό, αυτό που είναι δίκαιο και που είναι άδικο. Η διάκριση του νόμου και της φύσης καταργεί ακριβώς αυτήν τη δυνατότητα και επιτρέπει να κοιτάξει κανείς τους δικούς του θεσμούς ως νόμος, δηλαδή ως θέσμιση-σύμβαση, και όχι σαν κάτι που είναι δοσμένο από μία άλλη υπερβατική πηγή. Αλλά ταυτοχρόνως, και αυτό είναι επίσης το καταπληκτικό κατόρθωμα και των Αρχαίων και των Ευρωπαίων, αυτή η αναγνώριση της συμβατικότητας, της θεσμικότητας των νόμων (των νόμων με τη γενικότατη έννοια, όχι μόνο των νόμων που είναι στον άστικό και στον ποινικό κώδικα, των νόμων

της γλώσσας, παραδείγματος χάρη, ή άλλων τέτοιων κοινωνικών θεσμών) αν εξαιρέσει κανείς τα κράσπεδα της φιλοσοφίας, όπου άλλωστε και ενέργησε πολύ θετικά σαν ένα είδος αλογόμυγας, για να πάρω την έκφραση του Σωκράτη, δεν οδήγησε το κύριο σώμα της φιλοσοφίας σε αλλά σχετικιστικές απολήξεις. Δεν αρκέστηκαν, δηλαδή, ούτε οι 'Αρχαίοι Έλληνες ούτε οι Δυτικοί Ευρωπαίοι να πούν, ώραία, όλοι οι νόμοι είναι συμβατικοί, όλοι οι νόμοι είναι σχετικοί με την κοινωνία που τους δημιουργεί, συνεπώς κανένας δεν είναι καλύτερος απ' τον άλλον. Αντιθέτως, άρχισαν να διερωτώνται, έστω κι αν αυτή ή διερώτηση μένει θολή επί πάρα πολύν καιρό και ξαναγυρίζει προς τα πίσω πολλές φορές (όπως με τον Πλάτωνα, ο οποίος προσπαθεί να βρει μία υπερβατική βάση για τους σωστούς νόμους) και να προσπαθούν να βρουν, μέσα σ' αυτό το συμβατικό, το θεσμισμένο γενικό πλαίσιο, ποιό είναι οί δίκαιοι νόμοι, ποιά θά ήταν μία δίκαιη και σωστή πολιτεία. Και αυτή είναι ή φιλοσοφική σημασία της πολιτικής στην Ελλάδα και στη Δύση — ή όποία άλλωστε φαίνεται πολύ καθαρά σε κείμενα όπως ο *Επιτάφιος* του Περικλή ή όπως μερικά κείμενα του Τζέφερσον, παραδείγματος χάρη, του 'Αμερικανού, ή όπως σε λόγους ήγετών της Γαλλικής επανάστασης — και ταυτόχρονα ή πολιτική σημασία της φιλοσοφίας.

Τώρα, ταυτόχρονα στη Δύση, από μία όρισμένη στιγμή και πέρα, αναπτύσσεται κάτι άλλο, που δεν υπήρχε στην 'Αρχαία Ελλάδα. Αυτή ή, όπως την ονομάζω, φαντασιακή κοινωνική σημασία της αυτονομίας, μιας κοινωνίας που αυτοκυβερνάται και ατόμων που είναι ελεύθερα και τό καθένα τους αυτοκυβερνάται, αρχίζει και συνοδεύεται από μία δεύτερη φαντασιακή σημασία, την όποία ιστορικά μπορούμε να συνδέσουμε με τή γέννηση, επέκταση και τελικά θρίαμβο του καπιταλισμού και την όποία μπορεί να συνοψίσει κανείς με την έκφραση της απεριόριστης επέκτασης της όρθολογικής κυριαρχίας. Στη Δυτική Ευρώπη, ήδη από τον 11ο αιώνα, τουλάχιστον, υπάρχει μία πρώτη πραγματική 'Αναγέννηση και ίσως ή σημαντική 'Αναγέννηση να έγινε εκεί: δηλαδή δημιουργούνται κοινότητες άστών οί όποιοι προσπαθούν να άπελευθερωθούν από την κυριαρχία των φεουδαρχών, του Πάπα και των μοναρχιών, οί όποιες σιγά σιγά συγκροτούνται, και αν όχι να αυτονομηθούν τελείως (μερικές τό κατορθώνουν, όπως στην 'Ιταλία, στη Φλάνδρα και μερικές γερμανικές πόλεις), τουλάχιστον να περιορίσουν τά δικαιώματα των ύπαρχουσών αυτών έξουσιών και να τους αναγνωριστούν δικαιώματα αυτονομίας, με τή στενή έννοια, συνηθισμένη έννοια του όρου. Αυτή ή κίνηση διαδραματίζεται σε πολύ

πιο άργό ρυθμό απ' ό,τι στην 'Αρχαία Ελλάδα. Ένα από τά καταπληκτικά χαρακτηριστικά της 'Αρχαίας Ελλάδας είναι ότι όλα τά σημαντικά γίνονται κατ' ουσίαν ανάμεσα στον 8ο και στον 5ο αιώνα, μέσα σε τετρακόσια χρόνια: αυτοί οί τριακόσιες χιλιάδες άνθρωποι (οί 'Αθηναίοι της κλασικής εποχής ήταν τριάντα χιλιάδες ενήλικοι πολίτες), φτιάχνουν όλα αυτά τά όποια φτιάχνουν. Στην Δυτική Ευρώπη υπάρχει και πολύ άργότερος ρυθμός και, βέβαια, δεδομένου του μεγάλου αριθμού των λαών και των ιδιομορφιών τους, πολύ πιο πολυφωνική ανάπτυξη, πολύ πιο διαφοροποιημένη ανάπτυξη, αλλά και μία πιο γενική κατεύθυνση, ή όποια βαδίζει, περνώντας από την 'Αναγέννηση και φτάνοντας στο Διαφωτισμό, προς την εκ νέου κατάφαση της αυτονομίας και των ατόμων και των κοινωνιών. 'Απ' τή μία μεριά ξαναγεννιέται ή ιδέα μιας ελεύθερης κριτικής φιλοσοφικής αναζήτησης της αλήθειας, φιλοσοφικής και επιστημονικής, ή όποια, φυσικά, στη Δυτική Ευρώπη συναντά ένα εμπόδιο πολύ βαρύτερο απ' ό,τι στην 'Αρχαία Ελλάδα. Αυτό τό εμπόδιο, όπως τό ξέρετε, είναι ή θεσμισμένη θρησκεία, ή όποια μέχρι τό 1650 και πολύ άργότερα εξακολουθεί να επιμένει ότι αυτά τά όποια διηγείται ή *Γένεσις* για τή δημιουργία του κόσμου είναι και επιστημονική αλήθεια, ενώ στην 'Αρχαία Ελλάδα ή θρησκεία δεν παρενέβαινε σ' αυτά τά πράγματα, ή τουλάχιστον καθόλου με τον ίδιο τρόπο. 'Απ' τήν άλλη μεριά, στο πολιτικό πεδίο ολοένα και περισσότερο δυναμώνει, και εντέλει νικά, ή πάλι εναντίον της άπόλυτης μοναρχίας και γίνεται αντικείμενο κατάφασης, όπως και ή κυριαρχία του λαού και τά ανθρώπινα δικαιώματα. 'Αλλά ταυτόχρονα, πέρα από μία όρισμένη εποχή που δεν έχει πολύ νόημα να θέλει κανείς να τήν προσδιορίσει με ακρίβεια, ως πούμε ήδη στον 18ο αιώνα, αλλά τά σπέρματα υπάρχουν πιο νωρίς, αρχίζει και αναπτύσσεται ο καπιταλισμός και ως οικονομικο-κοινωνικό φαινόμενο αλλά και ως φαντασιακό φαινόμενο, δηλαδή πολιτισμικό, με τή βαθύτερη έννοια του όρου. Παραδείγματος χάρη, ήδη ο Ντεκάρτ θεωρεί ότι άμα κατορθώσουμε να συλλογισόμαστε σωστά και επιστημονικά θά γίνουμε κυρίαρχοι της φύσης: ο Λάιμπνιτς προσπαθεί να σκεφτεί τή δημιουργία του κόσμου απ' τον Θεό σαν τή λύση ενός συστήματος εξισώσεων που πετυχαίνουν να λύσουν όρισμένα προβλήματα μάξιμουμ και μίνιμουμ. Γενικότερα, εμφανίζεται ή ιδέα ότι μία όρισμένη μορφή του Λόγου, αυτό που γίνεται ή *raison*, ή *ratio* ή δυτική, μπορεί να λύσει όλα τά προβλήματα, και τά επιστημονικά, και τά πολιτικά, και τά κοινωνικά, και τά ύπόλοιπα.

Ἡ ἰδέα τῆς αὐτονομίας μέ κανένα τρόπο δέν σημαίνει ὅτι ἡ σκέψη ἢ ἡ πολιτική δράση τοῦ ἀνθρώπου ἐμπεριέχει τήν ἐγγύηση ὅτι μπορεῖ νά λύσει ὅλα τά προβλήματα καί μάλιστα ὅτι μπορεῖ νά λύσει ὅλα τά προβλήματα μέ τή λογική τοῦ ναί, ὄχι, μαῦρο, ἄσπρο, ἢ ὅποια εἶναι ἡ ταῦτιστική λογική, ἢ κυριαρχοῦσα λογική ἀκόμα καί σήμερα στίς περισσότερες ἐπιστήμες. Ἡ αὐτονομία σημαίνει, στό ἐπίπεδο τῆς σκέψης, παραδείγματος χάρη, ὅτι μπορῶ νά θέσω ὑπό ἀμφισβήτηση συνεχῶς τίς προϋποθέσεις τῆς σκέψης μου, νά τίς ξανασκεφτώ, ὅτι δέν ὑπάρχουν δόγματα, ὅτι δέν ὑπάρχουν συγγραφείς πού εἶναι ἀναμφισβήτητοι κλπ. Ἀντιθέτως, αὐτή ἡ ἰδέα τοῦ ὀρθολογισμοῦ καί στή φιλοσοφική, καί στήν οἰκονομικο-κοινωνική τῆς διάστασι, σημαίνει περίπου ὅτι ὅλα τά προβλήματα μποροῦν νά λυθοῦν μέ τήν ἐφαρμογή τῶν κανόνων τῆς λογικῆς. Ταυτόχρονα συνοδεύεται ἀπό ἕνα ἦθος, πού εἶναι τελείως ἀντίθετο μέ τό δημοκρατικό ἦθος τῆς αὐτονομίας. Τό πραγματικό δημοκρατικό ἦθος τῆς αὐτονομίας, τουλάχιστον ἂν κοιτάξει κανεῖς τήν ἀρχαία ἑλληνική δημοκρατία, εἶναι ἕνα ἦθος αὐτοπεριορισμοῦ. Γι' αὐτό ἄλλωστε καί οἱ Ἀρχαῖοι εἶχαν τή λέξη *ὑβρις*, ἢ ὅποια δέν ἔχει καμία σχέση οὔτε μέ τό λάθος οὔτε μέ τό ἀμάρτημα. Τό ἀμάρτημα ὑπάρχει ὅταν ὁ Θεός ἔχει πει θά κάνεις τοῦτο ἢ δέν θά κάνεις τό ἄλλο καί ἐσύ παραβαίνεις αὐτήν τή θεία διαταγή. Ὅταν ὁμως ὁ Ἀρχαῖος Ἕλληνας μιλάει γιά *ὑβριν*, μιλάει γιά παράβασι ὀρίων τά ὅποια ποτέ δέν ἔχουν κανονιστεῖ, δέν ἔχουν ὀριστεῖ ἐκ τῶν προτέρων. Μόνο ὅταν ἔχει παραβεί κανεῖς τά ὄρια αὐτά καί ἐφέρει ἐπάνω του ἡ καταστροφή, ξέρει ὅτι τά παρέβη λόγῳ τῆς ὑβρεῶς του. Καί, εἰρησθῶ ἐν παρόδῳ, ἕνας ἀπό τούς σημαντικότερους ρόλους τῆς τραγωδίας στήν ἀρχαία ἀθηναϊκή δημοκρατία εἶναι αὐτός ὁ πολιτικός ρόλος, δηλαδή τό νά ὑπενθυμίζει στό ἀνθρώπινο ὄν, καί ἰδίως στόν Ἕλληνα, στόν ὁποῖο πράγματι, ἂν μπορεῖ κανεῖς νά ἐκφέρει τέτοιους χαρακτηρισμούς, ἢ ὑβρις φαίνεται ἐνθετη μέσα στήν οὐσία του, ὅτι ἢ ὑβρις φέρνει τή νέμεσι καί τήν καταστροφή καί ὅτι, ὅπως τό ἐπαναλαμβάνει ἀδιάκοπα ἢ τραγωδία, ὁ ἀνθρώπος πρέπει *θηητά φρονεῖν*, νά σκέφτεται, νά συλλογίζεται σάν θνητός. Εἰρήσθῳ ἐπίσης ἐν παρόδῳ ὅτι τά ἀρχαία ἑλληνικά εἶναι ἡ μόνη γλώσσα τήν ὅποια ξέρω στήν ὅποια οἱ ὄροι, οἱ λέξεις θνητός καί ἀνθρώπος εἶναι συνώνυμες· ὅταν σέ ἕνα ἀρχαῖο κείμενο ὑπάρχει ἡ λέξη θνητός πρόκειται γιά ἕναν ἀνθρώπο. Καί οἱ γαῖδαροι εἶναι θνητοί, ἀλλά δέν πρόκειται γιά τούς γαῖδαρους. Πρόκειται γιά τούς ἀνθρώπους. Μέ μία ἔννοια σωστά, γιατί μόνον οἱ ἀνθρώποι πεθαίνουν πραγματικά, γιατί μόνον οἱ ἀνθρώποι ξέραν ὅτι ἀναπότρεπτα θά πεθά-

νουν. Στίς νεότερες γλώσσες, μερικές φορές, στά γαλλικά, στά ἀγγλικά, στά γερμανικά, βρίσκει κανεῖς τήν ἐκφραση θνητοί, ἀλλά ἡ χρήση τῆς εἶναι ἀπλῶς ἀποτέλεσμα κλασικῆς παιδείας στούς ποιητές, δέν εἶναι ὄρος τῆς γλώσσας, εἶναι ὄρος φιλολογικός, ὅπου λέμε οἱ θνητοί κάνουν τοῦτο, ἢ οἱ θνητοί κάνουν ἐκεῖνο κλπ. Αὐτό τό βαθύ ἦθος τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ, τῆς ἀνάγκης νά καταπολεμηθεῖ ἢ ὑβρις, τῆς βασικῆς θνητότητας τοῦ ἀνθρώπου εἶναι κατά τή γνώμη μου βασικό ἀνθρωπολογικό συστατικό μιάς δημοκρατικῆς πολιτείας ὅπως καί μιάς σωστῆς φιλοσοφίας (διότι ὑπάρχουν καί φιλοσοφοί πού εἶναι ὑβριστές, ὁ Χέγκελ ἐπί παραδείγματι, δίχως νά ἔναι βέβαια ὁ μόνος.

Ὅλα αὐτά παραμερίζονται τελείως μέ τήν ἀνάπτυξη τῆς ἄλλης φαντασιακῆς σημασίας, ἢ ὅποια, ὅπως εἶπα, ἔχει τό οἰκονομικό καί τεχνικό τῆς σύμμετρο στήν ἀνάπτυξη τῆς παραγωγῆς, τήν τεράστια ἀνάπτυξη τῆς παραγωγῆς, καί στήν ἀνάπτυξη τῆς τεχνολογίας, τήν ὅποια παρατηροῦμε σήμερα. Στό τέλος τοῦ 18ου καί στόν 19ο αἰῶνα, γίνεται μία περίεργη ἀνάμειξι αὐτῶν τῶν δύο σημασιῶν, τίς ὁποῖες θεωρῶ κατ' οὐσίαν ἀντινομικές, δηλαδή τῆς αὐτονομίας, ἀπό τή μιά μεριά, καί ἀπό τήν ἄλλη τῆς τάσης γιά τήν ἀπεριορίστη ἐπέκτασι τῆς δήθεν ὀρθολογικῆς δήθεν κυριαρχίας. Λέω δήθεν, διότι βέβαια κανεῖς σήμερα δέν κυριαρχεῖ τίποτε, οὔτε ὁ πρόεδρος τῶν Η.Π.Α., οὔτε οἱ διευθυντές τῶν μεγάλων ἐπιχειρήσεων· δέν κυριαρχοῦν πραγματικά τίποτε, ἀπλῶς εἶναι μέσα σ' ἕνα ρεῦμα πού τούς πηγαίνει. Αὐτή ἡ ἀνάμειξι γίνεται μέ δύο ἰδεολογικές μορφές: τοῦ φιλελευθερισμοῦ καί τοῦ μαρξισμοῦ. Καί οἱ δύο αὐτές μορφές ἔχουν μιά κοινή προϋπόθεσι, ὅτι ὑπάρχει ἕνας κάποιου εἶδους αὐτοματισμός μέσα στήν Ἱστορία, καί ὅτι αὐτός ὁ αὐτοματισμός ὀδηγεῖ τήν ἀνθρωπότητα στήν πρόοδο. Στόν φιλελευθερισμό, αὐτή ἡ ἰδεολογία τῆς προόδου εἶναι, ἂν μπορῶ νά πῶ, γλυκιά, δηλαδή σιγά σιγά, λίγο λίγο, ὅλο καί κάποιες περισσότερες ἐλευθερίες θά ἔχουν οἱ ἀνθρώποι, λίγο περισσότερη ἐκπαίδευσι θά ἔχουν, λίγο θά ἀνεβαίνει τό βιοτικό τους ἐπίπεδο, θά ἡμερεύουν οἱ χαρακτῆρες τους κλπ. καί θά φτάνουμε σέ μιά ὀλοένα καί πῖο φωτισμένη κοινωνία. Στόν μαρξισμό, ὁ ὁποῖος ἀναπτύσσεται πάνω στή βάση τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος πού συνέχιζε τήν ἀπελευθερωτική παράδοσι, τήν αὐτονομιστική παράδοσι, καί ὁ ὁποῖος τό σφετερίζεται καί τό οἰκειοποιεῖται, αὐτή ἡ ἰδεολογία τῆς

προόδου παίρνει μιά πιό βίαη, πιό αποκαλυπτική αλλά και πιό μεσσιανική μορφή. 'Ο φιλελευθερισμός δέν ἔλεγε ποτέ ὅτι θά φτάσουμε στήν τέλεια κοινωνία, ἔλεγε ὅτι θά εἶναι οἱ κοινωνίες ὁλοένα καί περισσότερο τέλειες ἢ λιγότερο ἀτελείς. 'Ο μαρξισμός κληρονομεῖ ἕνα μεσσιανικό στοιχείο, ἕνα στοιχείο δευτέρας παρουσίας, μέ τήν ἰδέα ὅτι ἡ ἀνάπτυξη τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων ὀδηγεῖ σέ κοινωνικές μορφές οἱ ὁποῖες εἶναι ὑπερκείμενες οἱ μὲν τῶν δέ, δηλαδή πιό προηγμένες, ὅτι ὁ καπιταλισμός δημιουργεῖ μιά τάξη, τό προλεταριάτο, πού θά εἶναι ἡ τελευταία τάξη τῆς Ἱστορίας, ἀλλά καί ὁ Σωτήρας τῆς ἀνθρωπότητας.

Μιλᾶμε γιά τή Δύση καί τόν Τρίτο Κόσμο. 'Ο τρόπος μέ τόν ὁποῖο καί ὁ φιλελευθερισμός καί ὁ μαρξισμός ἀντιμετώπισαν τό πρόβλημα τῶν μή καπιταλιστικῶν χωρῶν, τῶν χωρῶν πού δέν εἶχαν περάσει ἀπό τήν περίφημη ἀστικοδημοκρατική ἐπανάσταση, δηλαδή συνελόντι εἰπεῖν αὐτοῦ πού ὀνομάζουμε ἐμεῖς σήμερα Τρίτο Κόσμο, εἶναι κατ' οὐσίαν ὁ ἴδιος. Καί οἱ δύο τό ἀντιμετώπισαν ἀκριβῶς περίπου μέσ τά πλαίσια αὐτῆς τῆς γενικῆς σύλληψης ἐνός αὐτοματισμοῦ τῆς Ἱστορίας, δηλαδή ἱστορικῶν νόμων οἱ ὁποῖοι οὕτως ἢ ἄλλως θά ὑποχρέωναν ὅλες τίς χώρες τοῦ κόσμου νά μπουῖν σ' αὐτόν τό χορό καί νά δημιουργήσουν καπιταλιστική βιομηχανία, συνειπῶς καί προλεταριάτο, συνειπῶς καί μιά ἐπαναστατική τάξη ἢ ὁποῖα θά ἦταν ἀλληλέγγυα μέ τίς τάξεις τῶν προηγμένων χωρῶν καί θά συνεργαζόταν μαζί τους γιά νά ἀνατρέψει τόν παγκόσμιο καπιταλισμό· ἢ, ἄλλως, μέ τήν ἔννοια ὅτι σιγά σιγά, οἱ φιλελεύθεροι ἀξίες, ὁ κοινοβουλευτισμός, ἡ ἐκβιομηχάνιση θά διείσδυναν σέ χώρες ὅπως ἡ Ἀφρική, οἱ Ἰνδίες, ἡ Ἀσία κλπ. καί θά τίς ὀδηγοῦσαν πρὸς τήν παραδεισιακή αὐτὴν κατάσταση τῶν βιομηχανικῶν κοινωνιῶν μέ φιλελεύθερα κοινοβούλια. 'Ο 20ός αἰώνας, ὁ ὁποῖος ὅπου νά 'ναι τελειώνει, ἐπέβαλε σκληρές διαφεύσεις σ' ὅλες αὐτές τίς ἰδέες.

Πρῶτα πρῶτα εἶδαμε στήν ἴδια τήν Εὐρώπη καί σέ χώρες οἱ ὁποῖες, ἔστω καί ἂν δέν ἦταν στήν πρωτοπορία τῶν ἀστικοδημοκρατικῶν ἐπαναστάσεων, ἐντούτοις εἶχαν οἰονεῖ δημοκρατικά καθεστώτα, ὅπως ἡ Γερμανία καί ἡ Ἰταλία, νά ἐμφανίζονται ἕνα τέρας γιά τό ὁποῖο ἡ κλασική φιλελεύθερη θεωρία δέν εἶχε κανένα σურτάρι νά τό τοποθετήσει, δηλαδή, τόν φασιστικό ὀλοκληρωτισμό, μέ

ὅλες του τίς τερατωδίες, τό Ἄουσβιτς, τόν δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο κλπ. Ἄπ' τήν ἄλλη μεριά, ὁ μαρξισμός ὑπετίθετο ὅτι ἐνέπνευε τήν δῆθεν ρωσική ἐπανάσταση τοῦ '17 μέ τή μορφή τοῦ μπολσεβιτισμοῦ καί τοῦ λενινισμοῦ. Στή Ρωσία ὑπῆρξε μιά ἐπανάσταση τόν Φεβρουάριο τοῦ '17, μέ πραγματική συμμετοχή τῶν λαϊκῶν μαζῶν, ἡ ὁποῖα κατέρριψε τόν τσαρισμό καί δημιούργησε αὐτόνομα ὄργανα πού προσπαθοῦσαν νά πάρουν τήν κυριαρχία τῆς χώρας στά χέρια τους, τά σοβιέτ. Τόν Ὀκτώβρη ἐγινε ἀπλῶς ἕνα πραξικόπημα τοῦ μπολσεβίκικο κόμματος, τό ὁποῖο κατέλαβε τά κυβερνητικά κέντρα καί τό ὁποῖο μετὰ διέλυσε, ὅπως ξέρετε, τήν πρώτη ἐκλεγμένη ἔθνοσυνέλευση, στήν ὁποῖα οἱ μπολσεβίκοι εἶχαν μόνο τό ἕνα τέταρτο τῶν βουλευτῶν. Τό κόμμα αὐτό ἐπεβλήθη μετὰ ἀπό ἕναν σκληρό ἐμφύλιο πόλεμο, ἀρχίζοντας νά ἰδρῦει στρατόπεδα συγκεντρώσεως ἀπό τό 1919 καί νά ἐξολοθρεύει τοὺς πολιτικούς του ἀντιπάλους καί νά τοὺς ἐξολοθρεύει τόσο περισσότερο ὅσο πιό κοντινοί ἦταν. 'Ο Λένιν ἐξολόθρευε μέ πολύ πιό καλή διάθεση καί προθυμία τοὺς σοσιαλεπαναστάτες, τοὺς σοσιαλδημοκράτες, τοὺς ἀναρχικούς ἀπ' ὅ,τι ἐξολόθρευε τοὺς τέως τσαριστοὺς ἀξιωματικούς, ἂν ἤθελαν νά περάσουν στόν Κόκκινο στρατό, ἢ τοὺς διευθυντές ἐργοστασιῶν, ἂν ἤθελαν νά γίνουν διευθυντές ἐργοστασιῶν τῆς νέας Πολιτείας.

Ἐμφανίστηκαν, λοιπόν, ἀπό τή μιά μεριά αὐτά τά δύο τέρατα τά ὁποῖα, φυσικά, συγκοινῶνε ἀρκετά ὄλο τό ἰδεολογικό οἰκοδόμημα τῆς προόδου, μαρξιστικῆς ἢ φιλελεύθερης. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, ἐμφανίστηκε τό ἄλλο τεράστιο γεγονός ὅτι, παρά τίς ἐπαγγελίες καί τοῦ φιλελευθερισμοῦ καί τοῦ μαρξισμοῦ, αὐτό πού ἐμεῖς σήμερα λέμε Τρίτος Κόσμος δέν ἐξελισόταν πρὸς τίς κατευθύνσεις πρὸς τίς ὁποῖες θά ἔπρεπε νά ἐξελιχθεῖ σύμφωνα μέ τίς θεωρίες. Οἱ χώρες αὐτές δέν παρουσίαζαν βιομηχανική ἀνάπτυξη, δέν προσεταιριζόνταν δημοκρατικά καθεστώτα, ὅταν τά καθεστώτα αὐτά ἦταν δημοκρατικά ἦταν ψευδοδημοκρατικά. Σ' ὀρισμένες ἀπ' αὐτές τίς χώρες, φυσικά τό πιό ὀγκῶδες παράδειγμα εἶναι ἡ Κίνα, γινότανε μιά δῆθεν ἐπανάσταση. Ἄλλά τί ἦταν αὐτή ἡ ἐπανάσταση; Δέν εἶχε καμία σχέση μέ τίς θεωρίες τοῦ Μάρξ καί τοῦ Τρότσκι, διότι ἦταν ἀπλῶς ἡ εἰσαγωγή στήν Κίνα τοῦ μηχανισμοῦ τοῦ μπολσεβίκικο κόμματος, μέ μιά ἰδεολογία ἢ ὁποῖα εἶχε ἀναχθεῖ στήν πιό γελοία τῆς ἔκφραση. Ὅπως τό ξέρετε, εἶχε γραφτεῖ τότε, καί εἶναι γραμμένο καί στό κόκκινο βιβλιαράκι, ὅτι ὁ σύντροφος Μάο τσέ Τούνγκ ἀνήγε ὄλους τοὺς νόμους τῆς διαλεκτικῆς σέ τέσσερις βασικούς νόμους μέ τοὺς ὁποῖους μποροῦσατε νά λύσετε ὄλα τά

προβλήματα. Τό Κινέζικο Κ.Κ. ξεσηκώνοντας όρισμένα τμήματα της χωριατιάς και ύστερα από έναν εμφύλιο πόλεμο, κατέλαβε ολόκληρη τή χώρα όπου εγκατάστησε, χωρίς νά έχει υπάρξει προλεταριακή επανάσταση ή όποια νά εκφυλιστεί, άπευθείας ένα ολοκληρωτικό, σταλινικού τύπου, καθεστώς, άπ' όρισμένες άπόψεις λιγότερο άπεχθές, άπό άλλες πολύ περισσότερο άπεχθές – αυτά είναι δυστυχώς λεπτομέρειες. Πάντως, αυτό πού γινόταν ήταν ότι οι χώρες τού Τρίτου Κόσμου είτε δέν βάδιζαν πρός εκδημοκρατικοποίηση είτε δέν βάδιζαν πρός προλεταριακή ή σοσιαλιστική επανάσταση ή, όταν γινόταν μιά επανάσταση, άποτέλεσμα τής άποσύνθεσης τών χωρών αυτών, ως άποτέλεσμα τής διείσδυσης τού καπιταλισμού και τής καταστροφής τών παραδοσιακών μορφών τής ζωής τους, ή επανάσταση αυτή έπαιρνε άπευθείας τόν χαρακτήρα μιάς γραφειοκρατικής μιλιταριστικής δικτατορίας: παράδειγμα, Κούβα, Αίθιοπία, Άγκόλα, Μοζαμβίκη κλπ. Κι αυτό πήγαν νά κάνουν και στή Νικαράγουα οι Σαντινίστας, τών όποιων έλπίζω νά δημοσίευσαν οι έλληνικές έφημερίδες τίς άφελείς έξομολογήσεις, όταν έχασαν τήν έξουσία: Για τό τί νόμιζαν ότι μπορεί νά γίνει, και για τό τί έκαναν στήν πραγματικότητα.

Τί σημαίνουν όλα αυτά; Κατά πρώτο λόγο, ότι όλες αυτές οι χώρες, οι μή ευρωπαϊκές και έξω από τή σφαίρα τήν ευρωπαϊκή (και όταν λέω ευρωπαϊκή, φυσικά έννοώ όχι μόνο τή Βόρειο Άμερική, ή Λατινική Άμερική είναι μιά σχετικά διαφορετική ύπόθεση, αλλά και χώρες σάν τήν Αυστραλία ή τή Νέα Ζηλανδία, οι όποιες είναι καθαρά άποικίες έποικισμού και όχι άποικίες κυρίαρχησης και εκμετάλλευσης), έξω λοιπόν από τόν ευρωπαϊκό χώρο και μέ μερικές έξαιρέσεις, στίς όποιες θά άναφερθώ συντομοτάτα, ούτε οι δημοκρατικές ιδέες και τάσεις μπόρεσαν νά διεισδύσουν τόσο εύκολα ούτε οι επαναστατικές ιδέες, μέ τήν πραγματική σημασία πού είχαν στήν άρχή τού σοσιαλιστικού εργατικού κινήματος στήν Ευρώπη στόν 19ο αιώνα, αλλά ούτε καν και ο πραγματικός καπιταλισμός μπόρεσε νά διεισδύσει. Αυτό είναι μιά μεγάλη ιστορία, πού προκάλεσε τήν έκπληξη τών δυτικών οικονομολόγων επί δεκαετίες: γιατί δέν άναπτύσσονται οι χώρες τού Τρίτου Κόσμου; Πρώτη άπάντηση, διότι τούς λείπουν κεφάλαια. Νά τούς δώσουμε κεφάλαια. Τούς δίνανε κεφάλαια, τούς έδιναν μηχανές. Δέν άναπτύσσονται. Δεύτερη άπάντηση, διότι τούς λείπει τεχνική εκπαίδευση. Νά τούς στήσουμε τεχνική εκπαίδευση. Τούς στήνανε τέτοια και

τούς στήνουν. Δέν άναπτύσσονται. Έντέλει, τρίτη μεγαλοφυής άνακάλυψη (κάποιος οικονομολόγος, εκεί στίς χαμένες του ώρες, θά ξαναδιάβασε τήν έργασία τού Μάξ Βέμπερ για τό πνεύμα τού προτεσταντισμού και τή γένεση τού καπιταλισμού), διότι τούς λείπουν έπιχειρηματίες καπιταλιστές, δηλαδή άνθρωποι οι όποιοι νά είναι ικανοί νά μαζέψουν μαζί και εργατική δύναμη και κεφάλαιο και μιά έφεύρεση και μιά διαίσθηση τής άγοράς και νά στήσουν μιά έπιχείρηση πού νά δουλεύει. Άν πάμε λίγο πιό πέρα άπ' τά έπιφανειακά, πράγματι λείπουν άπ' αυτές τίς χώρες έπιχειρηματίες μ' αυτήν τήν έννοια, αλλά λείπει επίσης εργατικό δυναμικό μέ τήν έννοια πού υπήρχε στή Δυτική Ευρώπη. Η βιολογική φύση τού ανθρώπου δέν παράγει προλετάριους όπως άλλωστε δέν παράγει έπιχειρηματίες. Οι προλετάριοι είναι κοινωνικό δημιούργημα και τούς δημιούργησε ο καπιταλισμός στή Δύση πάνω σ' ένα ανθρωπολογικό στρώμα τό όποιο έπιδεχόταν αυτήν τή δημιουργία, διότι ήδη ή Δυτική γεωργία ήταν ή άρχή αυτής τής βιομηχανικής ανάπτυξης. Όταν πάτε και δείτε όπου σώζονται άγρεπαύλεις παλιές, σέ μιά γεωγραφική ζώνη ή όποια αφήνει δυτικά της τή Φινλανδία, τίς Βαλτικές χώρες, τήν Άνατολική Πρωσία, τή Γερμανία, τή Βοημία, περίπου τήν Ούγγαρία, τήν Κροατία και τήν Σλοβενία, τήν Άταλία άπό τή Νάπολη και πάνω και τήν Άσπανία άπό τήν Καταλονία και επάνω, και συνεπώς περιλαμβάνει τή Βόρεια Άταλία, μικρό τμήμα τής Βόρειας Άσπανίας, τήν Γαλλία, τήν Άγγλία, τίς Σκανδιναβικές χώρες, τή Γερμανία, τήν Έλβετία, τήν Αυστρία κλπ., θά δείτε ότι παλαιότερες άγρεπαύλεις, όπως δέν τίς έχουμε έμεεις πουθενά στά Βαλκάνια, ούτε στήν Πολωνία, ήταν ήδη μικρά έργοστάσια πριν νά υπάρξει καπιταλισμός, όπου έβγαινε και άπό τή μύγα ξύγκι, όπου υπήρχαν άγροτικά μηχανήματα πολύ προηγμένα κι όπου ήδη προπαρασκευαζόταν αυτή ή επανάσταση στή σύλληψη τής εργασίας και στήν παραγωγικότητα πού έπέφερε ο καπιταλισμός. Και όταν ο καπιταλισμός ήρθε, μετά αυτή ή εξέλιξη συνεχίστηκε. Παράδειγματος χάρη, ο Η. Πί Θόμσον περιγράφει, σέ ένα πολύ ωραίο άρθρο πού έχει δημοσιευτεί στό *Past and Present* πώς οι Ευρωπαίοι εργάτες, ήδη άπό τόν 18ο αιώνα, έμαθαν ή άναγκάστηκαν νά μάθουν τήν ώρα. Ένας λογικός και φυσιολογικός άνθρωπος δέν έχει καμιά άνάγκη νά ζει μ' ένα ρολόι στό χέρι και νά βλέπει τί ώρα είναι. Υπάρχει ο ήλιος, χειμώνας, καλοκαίρι, πεινάει δέν πεινάει, είναι δροσιά τό πρωί, πάει στ' άμπέλια του, στά χωράφια του, ξαναγυρίζει κλπ. Άπό τή στιγμή πού υπάρχει ή φάμπρικα ή τό άνθρακωρυχείο υπάρχει ή σειρήνα τής φάμπρικας,

είναι έξι τό πρωί, ή, έφτά τό πρωί, και μετά ξαναείναι ή σειρήνα της φάμπρικας και ό εργάτης φυσικά πρέπει νά έχει ξυπνήσει πρίν και νά έχει φάει κάτι πρίν νά φύγει και νά χρονομετρήσει τό δρόμο του. Από τόν 18ο αιώνα αρχίζει μιá τεράστια ανάπτυξη της πώλησης ρολογιών και της χρησιμοποίησης ρολογιών από τούς Άγγλους εργάτες πού αρχίζουν και υπάρχουν σάν κοινωνική κατηγορία. Σκεφτείτε το συμβολικά αυτό τό πράγμα, τί σημαίνει. Τί σημαίνει δηλαδή ότι τό ραντεβού μας είναι στίς τέσσερεις και τέταρο άπ' τή μιá μεριά, και τί σημαίνει, άπ' τήν άλλη μεριά, κατά τό βραδάκι θά περάσω νά σέ δώ. Τό ίδιο και για τή δουλειά. Γιατί αυτό δέν άφορά μόνο τή μέτρηση του χρόνου και τόν χρόνο, άφορά τά πάντα: τά αντικείμενα, τά χιλιοστά, τήν ακρίβεια στίς κινήσεις κλπ. Δηλαδή, τό δυτικό προλεταριάτο, όπως τό ξέραμε και όπως περίπου εξαφανίζεται τώρα μέ μιá έννοια, είναι ένα κοινωνικό δημιούργημα ανθρώπων οι όποιοι είχαν μάθει ότι, τουλάχιστον 12 στήν αρχή, 10 μετά, 8 στό τέλος ώρες τήν ήμέρα, όλες τους οι σωματικές κινήσεις και ή πνευματική τους προσοχή είναι αποκλειστικά άφιερωμένες σέ ένα και μόνο αντικείμενο, πού πρέπει νά τό χειριστούν μέ τή μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια για νά βγει ένα όρισμένο άποτέλεσμα. Σκεφτείτε, άς πούμε, τή βιομηχανία των αυτοκινήτων ή άκόμη και τήν ύφαντουργία κλπ. Αυτή ή στάση δέν φυτρώνει μέσ στή ζούγκλα. Δέν σημαίνει κατά κανένα τρόπο ότι οι άνθρωποι της ζούγκλας είναι κατώτεροι από τούς προλετάριους, απλώς δέν έχουν ύποστεί αυτό τό ντρεσάρισμα πού άλλωστε στήν ουσία του είναι άπάνθρωπο. Τό άποτέλεσμα είναι ότι όταν πηγαίνουν στά εργοστάσια δουλεύουν μέ τόν ρυθμό μέ τόν όποιο θέλουν νά δουλέψουν, γίνονται φασαρίες, τέλος πάντων δουλεύουν δέν δουλεύουν, και όταν σέ 15 μέρες ή σ' ένα μήνα έχουν μαζέψει άρκετά λεφτά, φεύγουν, ξαναπάνε στό χωριό τους, όπου κάνουν ένα μεγάλο τσιμπούσι για τήν οικογένεια, δίνουν λεφτά στά ξαδέλφια, στους ανθρώπους της φυλής κλπ. κι όταν τούς ξαναλείφουν λεφτά ξαναπάνε στό εργοστάσιο. Βιομηχανία μ' αυτόν τόν τρόπο δέν γίνεται. Άλλά ούτε γίνεται κοινοβουλευτική δημοκρατία, ή όποία προϋποθέτει μιá σχετική όμοιογένεια του πληθυσμού, ενώ, στίς περισσότερες άπ' αυτές τίς χώρες, μιλάω κυρίως για τήν Άφρική, δέν υπάρχει αυτή ή όμοιογένεια ούτε ή γλωσσική ούτε των ήθών και εθίμων κλπ. και, κυρίως, ούτε μιá συνείδηση πολιτικής ένότητας. Όπως τό άπέδειξαν οι εξελίξεις όχι μόνον στίς άφρικανικές χώρες αλλά άκόμα και στίς μουσουλμανικές χώρες, βλέπετε τή Συρία και τό Ιράκ, οι δεσμοί οι κύριοι πού εξακολουθούν και υπερί-

σχύουν, και εδώ θά μπορούσαμε νά σκεφτούμε λίγο τήν Ελλάδα, είναι δεσμοί αίματος, φατρίας και τοπικοί. Ό Σαντάμ Χουσεϊν, όπως τό ξέρετε, στό Ιράκ και όλη ή φάρα του και όλοι οι ύπουργοί και οι στρατηγοί κλπ. είναι από μιá πόλη, από τό Ιρκίκ, και άνήκουν σέ μιá όρδή, σέ μιá φατρία κατά κάποιον τρόπο. Και τό ίδιο μπορεί νά πει κανείς για τούς περισσότερους από τούς Άφρικανούς προέδρους κλπ. Δηλαδή, σάν νά λέγαμε ότι υπερισχύουν οι Σφακιανοί ή οι Μενιδιάτες ή κάποιοι άλλοι και έχουν τούς δικούς τους ανθρώπους στήν κυβέρνηση και κόβουν, ράβουν, λύνουν, δένουν, σφάζουν κλπ.

Τί σημαίνουν όλα αυτά; Σημαίνουν ότι ή εξάπλωση ή καταπληκτική της Δύσης συνάντησε μπροστά της κοινωνίες οι όποιες είχαν τελείως άλλου είδους φαντασιακές θεσμίσεις και είχαν δημιουργήσει, κατά συνέπεια, τελείως άλλου είδους ανθρωπολογικούς τύπους και καθόλου τόν τύπο του Δυτικού πολίτη, όπως τόν περιγράφει ή Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτου, ή του βιομηχανικού εργάτη ή βιομηχανικού επιχειρηματία, άς πούμε, ή ό,τι άλλο. Μίλησα, έχοντας στή σκέψη μου, και μέ παραδείγματα από τήν Άφρική, αλλά μπορείτε νά αναφερθείτε σέ κάτι άλλο, π.χ. στήν τεράστια έκταση πού είναι ό μουσουλμανικός χώρος, ό χώρος του Ισλάμ, ή στήν άλλη τεράστια έκταση πού είναι ή Ινδία. Τί παρατηρεί κανείς εκεί; Ότι εξακολουθεί και επικρατεί πλήρως ή θρησκεία σάν ρυθμιστικός παράγοντας της κοινωνικής ζωής. Στίς μουσουλμανικές χώρες αυτό είναι σαφέστατο· τό Κοράνι, όπως ξέρετε, περιέχει και τόν ποινικό κώδικα για τούς Μουσουλμάνους και τό ξαναεισάγουν τώρα και στό Πακιστάν και στό Σουδάν, δηλαδή ξαναεισάγουν τόν λιθβολισμό, τόν άκρωτηριασμό των κλεφτών κλπ. Στήν Ινδία, όπως τό διαβάζετε στίς εφημερίδες, όχι μόνον εξακολουθούν και σφάζονται οι Ινδουιστές μέ τή μειοψηφία των Μουσουλμάνων πού έχουν μείνει στήν Ινδία αλλά όταν τελευταία ή κυβέρνηση πήρε μέτρα για νά ελαφρώσει τήν κατάσταση της κατώτατης κάστας, των παριών, ό πληθυσμός έξεγέρθηκε και κυρίως έξεγέρθηκαν οι ίδιοι οι παρίες. Γιατί; Διότι μέ τό νά αλλάξει ή κατάσταση τους και νά πάψουν νά είναι παρίες καταρρέει τό κοσμοείδωλό τους, καταρρέει ή συνολική δομή του κόσμου και της κοινωνίας, μέσα στήν όποία ως παρίες έχουν τή θέση τους, και γίνονται ξεκρέμαστα άτομα μέσα σέ μιá κοινωνία ή όποία προσπαθεί νά γίνει δυτικού τύπου χωρίς νά τό καταφέρει.

Τό ίδιο ξεκρέμαστα άτομα γίνονται οί άνθρωποι στην 'Αφρική όταν σπάνε οί οικογενειακές, τοπικές, φατρικές σχέσεις τους, όπως και τίς σπάει ό καπιταλισμός. Τό αποτέλεσμα όλων αυτών των παραγόντων είναι πώς σ' όλο τόν Τρίτο Κόσμο ή άφομοίωση τοῦ δυτικού πολιτισμοῦ είναι μόνο άφομοίωση όρισμένων τεχνικών, ιδιαίτερα, φυσικά, δύο τεχνικών, τής πολεμικής τεχνικής καί τής τεχνικής τής μαζικής χειραγώγησης μέσα από τά μέσα μαζικής επικοινωνίας, πράγμα τό όποιο άποδεικνύει επιπλέον ότι σ' όλα αυτά δέν υπάρχει τίποτε φυλετικό. Δώστε ένα αυτοκίνητο κι ένα μυδραλιοβόλο σ' έναν μαῦρο, 'Ινδό, Λατινοαμερικάνο, Κινέζο, Πολυνήσιο κλπ., σέ δύο μέρες μέσα τά χειρίζεται όσο καλά καί καλύτερα άπ' ό,τι ένας Γάλλος, Έλληνας, 'Αμερικανός ή όποιοσδήποτε άλλος. Γιατί; Διότι τόν ενδιαφέρουν. Τόν ενδιαφέρει νά όδηγεί ένα τζίπ καί νά τραβάει μέ τό μυδραλιοβόλο. Τό νά πάει νά δουλέψει μέ τόν τρόπο τόν δυτικό δέν τόν ενδιαφέρει, καί δέν τόν κατακρίνω γι' αυτό, ούτε τόν ενδιαφέρει, κι αυτό είναι τό πιο σημαντικό, νά άρχισει νά συζητάει τό τί πιστεύει καί νά άρχισει νά συζητάει άν σωστά πιστεύει αυτά πού πιστεύει. Δηλαδή, αυτό πού δέν διείσδυσε από τόν έλληνοδυτικό κόσμο στόν υπόλοιπο κόσμο είναι ακριβώς αυτό πού είναι πέρα από τήν τεχνική, αυτό πού είναι ή πραγματική πολιτική καί ή πραγματική φιλοσοφία. Κι άν χρειάζεται ένα διαφορετικό παράδειγμα, τό όποιο βέβαια σηκώνει πολλή συζήτηση αλλά καί είναι πολύ σημαντικό κατά τή γνώμη μου, είναι τό παράδειγμα τής 'Ιαπωνίας, καί μερικῶν άλλων άσιατικῶν τίγρων, αλλά κυρίως τής 'Ιαπωνίας, πού είναι τό σαφέστερο. 'Εκεί βλέπει κανείς τήν καταπληκτική άφομοίωση τής δυτικής τεχνικής, ή όποια βρίσκεται στό σημείο νά υπερφαλαγγίσει τούς περισσότερους δυτικούς στους περισσότερους τομείς, βλέπει ότι δέν πρόκειται απλώς γιά τεχνική αλλά γιά ένα σωρό άλλα πράγματα, γιά επιστημονικές δουλειές, γιά καλλιτεχνικές έρμηνείες —μερικοί από τούς καλύτερους διευθυντές όρχήστρας, πιανίστες, βιολοντσελίστες είναι 'Ιάπωνες. 'Εν τούτοις ή 'Ιαπωνία δέν είναι δημοκρατία ούτε καν μέ τήν έννοια πού είναι ή 'Αμερική ή ή Γαλλία. 'Η πολεμική κατάσταση έχει στην ουσία μείνει ή ίδια. Οί φεουδαρχίες των Ζαϊμπατσού έχουν απλώς αλλάξει όνομα καί ή χώρα κυριαρχείται από ένα τρίγωνο πού είναι οί διευθύνσεις των επιχειρήσεων, ή κρατική γραφειοκρατία καί οί κλίκες καί γραφειοκρατίες των κομμάτων καί τίποτε άλλο.

Δέν είναι ανάγκη φαντάζομαι νά πω πόσο πλήρης παραλογισμός ήταν ή προσπάθεια μερικῶν ψευτομαρξιστών —τοῦ Φάνον, τοῦ

Σάρτρ καί διαφόρων άλλων— νά βάλουν τόν Τρίτο Κόσμο στή θέση τοῦ προλεταριάτου, όπως τό έβλεπε ό Μάρξ. "Όταν ό ταλαίπωρος ό Μάρξ έδινε στό προλεταριάτο ένα επαναστατικό ρόλο, άσχετο μέ τό άν είχε άδικο μέ τό νά παίρνει μία τάξη καί νά τήν κάνει σωτήρα τής ανθρωπότητας, είχε λόγους, κι αυτοί φαίνονται πολύ καθαρά καί στά πρώτα του χειρόγραφα, τά Παρισινά χειρόγραφα, αλλά ακόμα καί στά Grundrisse καί στό *Κεφάλαιο*. Οί λόγοι αυτοί αναφέρονταν στην κοινωνική καί κοινωνικοπολιτική συγκρότηση τοῦ προλεταριάτου, πού δημιουργούσε ό ίδιος ό καπιταλισμός. Νομίζω ότι πρόσθεσα σ' αυτήν τήν ιδέα, γιά μία φάση τοῦ εργατικοῦ κινήματος, τής ιστορίας του, τήν πάλη των εργατῶν εναντίον τοῦ καπιταλισμοῦ μέσα στό ίδιο τό εργοστάσιο. 'Ο καπιταλισμός συγκέντρωνε τούς εργάτες σ' έναν όρισμένο χώρο, τούς πειθαρχούσε, τούς μάθαινε όρισμένα πράγματα καί τούς υποχρέωνε νά άρχίσουν νά άμύνονται συλλογικά εναντίον τής καταπίεσης καί τής εκμετάλλευσης τήν όποια ύφίσταντο καί, συνεπώς, νά μαθαίνουν στην πράξη τί είναι συλλογικός άγώνας. Καί πράγματι, τά πρώτα συνδικάτα, τά έγγλέζικα, τά όποια ήταν τελείως δημοκρατικά, άρχισαν νά ιδρύονται γύρω στό 1810-1820, δηλαδή 30 ή 40 χρόνια πριν από τό Κομμουνιστικό μανιφέστο. Είναι άδύνατο νά βάλει κανείς τούς αφρικανικούς πληθυσμούς στή θέση, παραδείγματος χάρη, των 'Αγγλων εργατῶν, οί όποιοι, άνάμεσα στή Γαλλική επανάσταση καί στό κίνημα τοῦ χαρτισμοῦ, άλφαβητίστηκαν μόνοι τους, τήν εποχή πού δέν ήταν υποχρεωτική ή εκπαίδευση, καί μετά από 14 ώρες εργασίας, τό βράδυ, μέ τίς πενταροδεκάρες τίς όποιες μπορούσαν νά οικονομούν, αγοράζαν κεριά καί βιβλία γιά νά διαβάσουν τή φιλολογία γιά τήν Γαλλική επανάσταση, γιά τήν πολιτική οικονομία κλπ. Καί δημιουργούσαν τίς εργατικές ενώσεις, τά περίφημα Trade Unions. Αυτή ή τάξη αυτοδημιουργήθηκε, καί αυτοδημιουργήθηκε ως μία τάξη πού άσκησε τεράστια πίεση πάνω στον καπιταλισμό καί άλλαξε τήν πορεία τοῦ καπιταλισμοῦ — αλλά αυτό είναι μία άλλη ιστορία. Αυτή τήν τάξη είχε ύπόψη του ό Μάρξ όταν, κατά κάποιο τρόπο, έλεγε ότι είναι τό άλας τής γής. Καί τό καταλαβαίνει κανείς. Τώρα, όσο σεβασμό κι άν έχει κανείς γιά τήν ανθρωπιά, ή όποια δέν είναι κατώτερη από κανενός άλλου, τήν όμορφιά, τήν άντοχή, τήν επιδεξιότητα, τήν έξυπνάδα ενός 'Αφρικανού, αυτός ό άνθρωπος δέν έχει ύποστεί αυτήν τήν κοινωνική μόρφωση, κατασκευή, ή όποια νά μπορεί νά επιτρέψει σ' έναν δήθεν θεωρητικό, όπως ό Σάρτρ, νά τόν βάλει στή θέση τοῦ προλεταριάτου, λέγοντας: Τό προλεταριάτο χρεοκόπησε αλλά οί χωριά-

τες της 'Αφρικής, της Λατινικής 'Αμερικής και της 'Ασίας θά πάρουν τή θέση του. Όχι. Δέν μπορούν, διότι δέν είναι κοινωνικοποιημένοι κατά τόν ίδιο τρόπο. Όχι διότι είναι βιολογικά κατώτεροι.

Καί φτάνουμε στή σημερινή κατάσταση, όπου έχουμε, αν μιλάμε για τή Δύση και τις χώρες της, μιά κρίση και έκλειψη, μπορεί νά ελπίζει κανείς ότι είναι προσωρινή, του έλευθερωτικού κινήματος. Ο φιλελευθερισμός από καιρό είχε γίνει κενή ιδεολογία και ο σημερινός φιλελευθερισμός και ως ιδεολογία είναι γελοίος, δηλαδή δέν συγκρίνεται καν με τά γραπτά των μεγάλων φιλελευθέρων του 18ου και 19ου αιώνα. 'Απ' τήν άλλη μεριά, ή μαρξιστική ιδεολογία έχει γίνει σκόνη. Κυρίως, έχουν εμφανιστεί νέες μορφές άλλοτριωσης και έτερονομίας, δηλαδή ή άπάθεια ή πολιτική των ανθρώπων, ή ιδιωτικοποίησή τους ή πλήρης, ή χειραγώγησή τους από τά μέσα μαζικής επικοινωνίας και, παρ' όλα τά κινήματα των ετών '60-'70, μιά πλήρης καθίζηση της πολιτικής δημιουργικότητας των δυτικών κοινωνιών. 'Αρκεί άλλωστε νά δει κανείς τό επαγγελματικό πολιτικό προσωπικό για νά τό καταλάβει. 'Απ' τήν άλλη μεριά, έχουμε ένα Τρίτο Κόσμο ό οποίος βυθίζεται ολοένα και περισσότερο στήν άπαθλίωση και ό οποίος, στίς περισσότερες περιπτώσεις, είναι θύμα στυγνής τυραννίας ντόπιας. 'Εδώ, πρέπει λίγο νά μετριάσουμε τά τραγούδια μας για τόν δυτικό ιμπεριαλισμό, διότι, ναι μέν ό δυτικός ιμπεριαλισμός ύποστηρίζει, όποτε τόν συμφέρει, αυτές τις τυραννίες, αλλά αυτές οι τυραννίες είναι γηγενείς και βρίσκουν στηρίγματα σ' αυτές τις κοινωνίες. Βέβαια, οι κοινωνίες αυτές μερικές φορές προσπαθούν νά τις άποτινάξουν. Τά τελευταία γεγονότα και στό Μαλί και στήν 'Ακτή του 'Ελεφαντόδοντος, στήν Κίνα, στήν Τιέν-αν-μέν πρό δύο ετών, δείχνουν ότι κάποια σπέρματα άπ' όσα έχουν δημιουργηθεί στόν έλληνοδυτικό χώρο διαδίδονται· αλλά βλέπει κανείς τις τρομερές δυσκολίες πού έχουν για νά πάρουν επάνω τους κι αυτό, κατ' έξοχήν, στίς χώρες εκείνες πού θά περιμενε νά είναι πιο εύκολη ή μετάβαση, γιατί είναι ευρωπαϊκής προέλευσης, δηλαδή στίς χώρες της Λατινικής 'Αμερικής.

'Υπάρχει λοιπόν αυτή ή άπαθλίωση και τουλάχιστον σέ δύο χώρους οι όποιοι είναι πολύ σημαντικοί, δηλαδή στόν χώρο του 'Ινδουισμού και ιδίως στόν χώρο τόν μουσουλμανικό ύπάρχει μιά επάνοδος θεοκρατικών τάσεων, οι όποιες είναι καθαρά ολοκληρωτικού χαρακτήρα και τις όποιες τις είδαμε και κατά τή διάρκεια

των γεγονότων του Κόλπου και μερικές φορές μέ πολλή έκπληξη. Οι τάσεις αυτές εμφανίστηκαν μέ θλιβερό τρόπο σέ χώρες τις όποιες περιμενε κανείς νά είναι οι λιγότερο εκτεθειμένες σ' αυτό του είδους τις εξέλιξεις, όπως παραδείγματος χάρη ή Τυνησία ή άκόμα και ή 'Αλγερία. Είναι χαρακτηριστικό ότι ό Μπέν Μπελά, ό περίφημος ήγέτης και φίλος του μεγάλο μας έπαναστάτη ήγέτη, του Μιχάλη Ράπτη, τό πρώτο πράγμα πού έκανε όταν του έπετραπή νά επιστρέψει ήταν νά δηλώσει τήν ακράδαντη προσχώρησή του στό 'Ισλάμ. Θά μπορούσε κανείς, αν τό θέμα μας ήταν περισσότερο φιλοσοφία της 'Ιστορίας και λιγότερο πολιτικό, νά αναμετρήσει ίσως και τή σημασία της θεωρίας ενός κάποιου Καστοριάδη για τις φαντασιακές κοινωνικές σημασίες, για τό γεγονός ότι δέν μπορεί νά ύπάρξει θέσμιση μιάς κοινωνίας πού νά μήν δίνει νόημα στήν ανθρώπινη ζωή. Οι μουσουλμανικές κοινωνίες έβρισκαν και εξακολουθούν νά βρίσκουν τό νόημα της ζωής τους, όπως άλλωστε οι χριστιανικές άλλοτε, ή ή έβραϊκή, σέ μιά θρησκευτική πίστη: Κοράνι κλπ. 'Αν κάνανε ζαβολίες μ' αυτό, δέν έχει πολλή σημασία· και οι Χριστιανοί διαρκώς έκαναν ζαβολίες μέ τό Ευαγγέλιο. Αυτός ό κόσμος άπειλείται από κατάρρευση επειδή, αν πραγματικά άρχισαν και άποδέχονται, έστω και κατά μικρό μέρος, τις δυτικές φαντασιακές σημασίες, όχι αυτές πού αναφέρονται στό γεγονός ότι καλύτερα σκοτώνεις μέ μυδραλιοβόλο άπ' ό,τι μέ γιατράνι — αυτές τις άποδέχονται εύχαρίστως και τις εφαρμόζουν άριστά — αλλά τις σημασίες οι όποιες λένε, π.χ., ότι οι άνθρωποι φτιάχνουν τους νόμους τους και όχι ό Θεός, και ότι ή ύπαρξη του Θεού είναι ένα περίεργο πρόβλημα πάνω στό όποιο οι καλύτεροι φιλόσοφοι έσπασαν τό κεφάλι τους και ή πιο σοβαρή άπάντηση είναι μάλλον ότι καλύτερα νά τό αφήσουμε κατά μέρος κι άς πιστεύει ό καθένας ότι θέλει κ.ο.κ., ή διείσδυση αυτών των σημασιών άπειλεί μέ πλήρη κατάρρευση τόν ανθρωπολογικό τους κόσμο. 'Εξ ου και αυτή ή βίαιη αντίδραση και άναζωπύρωση των θρησκευτικών φαντασιακών σημασιών.

Και μένουμε μ' αυτό τό τεράστιο πρόβλημα: Σέ μιά εποχή στήν όποία τά πιο κρίσιμα, τά πιο τραγικά θέματα πού αντιμετώπιζει ή ανθρωπότητα είναι καθαρά πλανητικά και δέν μπορούν νά λυθούν παρά σέ πλανητική κλίμακα, είτε για τήν οικονομική επιβίωση του Τρίτου Κόσμου πρόκειται είτε, φυσικά, για τό περιβαλλοντικό οικολογικό πρόβλημα, έχουμε 1/8 της ανθρωπότητας πού ζει σέ συν-

θήκες τις οποίες περίπου έμεις αναγνωρίζουμε — έστω κι αν δέν τις θεωρούμε καθόλου ιδεώδεις— σάν δυνάμενες νά αποτελέσουν τήν άφετηρία γιά ένα καινούριο ξεκίνημα πρὸς μιά πραγματικά αυτόνομη καί δίκαιη κοινωνία, καί τά έφτά άλλα ὄγδοα τῆς ἀνθρωπότητας, τά ὁποία ὄχι μόνον ζοῦν μέσα σέ συνθήκες ἀπαθλίωσης — ὄχι γιά ὄλους φυσικά, κι ἐκεῖ ὑπάρχουν ἄνθρωποι πού ἔχουν καί γιότ καί ἐπαύλεις καί 15 ὑπηρετές κλπ.· μιλάμε γιά τή μάζα τοῦ πληθυσμοῦ — καί κάτω ἀπό τυραννίες ἀλλά καί αἰσθάνονται τά πιό οὐσιαστικά πράγματα πού θά μπορούσαν νά πάρουν ἀπό τό δυτικό πολιτισμό ὡς θανάσιμες ἀπειλές γιά τήν ὑπαρξή τους. Πῶς θά μπορούσε νά λυθεῖ αὐτό τό πρόβλημα; Νομίζω ὅτι μόνο μιά νέα ἀνάπτυξη τοῦ ἀπελευθερωτικοῦ κινήματος στή Δύση θά μπορούσε νά ἀλλάξει τά δεδομένα τοῦ προβλήματος, δηλαδή νά διευκολύνει, κατά κάποιο τρόπο, τήν διάβρωση, τουλάχιστον ὡς τό σημεῖο πού χρειάζεται, τῶν παραδοσιακῶν θεσμίσεων καί τῶν παραδοσιακῶν θρησκευτικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν πού ἐπικρατοῦν στίς περισσότερες ἀπό τίς χώρες τοῦ Τρίτου Κόσμου. Κι' αὐτό φυσικά σημαίνει ὅτι θά ἔπρεπε νά ἀρχίσουμε νά δίνουμε σ' αὐτές τίς χώρες ἄλλο παράδειγμα ἀπ' αὐτό πού δίνουμε σήμερα. Εἶναι αὐτονόητο ὅτι δέν μπορεῖ κανείς νά ἐκτοπίσει οὔτε τή βραχμανική θρησκεία οὔτε τό Κοράνι μέ βιντεοκλίπ πού δείχνουν μισόγυμνες κοπέλες καί ἀγόρια πού χαζοχορεύουν καί οὐρλιάζουν. Τά σουτιέν τῆς Μαντόνας δέν μποροῦν νά λειτουργήσουν ὡς ὑποκατάστατα μιᾶς συνολικῆς ἀντίληψης τοῦ κόσμου. Ἄπ' αὐτήν τήν ἀποψη, νομίζω ὅτι ἡ εὐθύνη ὅλων τῶν δυτικῶν λαῶν σήμερα εἶναι τεράστια, γιατί ἀφήνοντας τήν ἴδια τους τή μοίρα ἔρμαιο στά χέρια τῶν πολιτικῶν δημαγωγῶν, τῶν καπιταλιστῶν, τῶν δημαγωγῶν τῶν μέσων μαζικῆς ἐπικοινωνίας καί ὅλων τῶν ἄλλων, ὄχι μόνον οἱ ἴδιοι ὀδηγοῦνται πρὸς καταστροφή, ἀλλά ὀδηγοῦν πρὸς καταστροφή καί τά ὑπόλοιπα 7/8 τῆς ἀνθρωπότητας. Σᾶς εὐχαριστῶ.

ΠΟΛΙΣ

Η ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΜΠΡΟΣΤΑ ΣΤΟΥΣ ΘΕΟΛΟΓΟΥΣ*

Γιά έναν κριτικό/πολιτικό ανακλαστικό στοχασμό
της ιστορίας μας

Μπροστά στη μεγάλη πλειονότητα των κειμένων και των τοποθετήσεων που προκάλεσαν τά διακόσια χρόνια της γαλλικής επανάστασης, ο Clemensau είναι εκείνος που πρέπει να χαιρέται περισσότερο. Εκτός από μερικές αξιοσημείωτες εξαιρέσεις – τον François Furet κι εκείνους που δουλεύουν σύμφωνα με την όπτική που αυτός προώθησε, ή, υπό μιά άλλη κατεύθυνση, τον Ferenc Feher στο κείμενό του που δημοσιεύτηκε στο τεύχος 22 του *Lettre internationale* – «φίλου» και «έχθροί» της Επανάστασης μοιάζουν όντως να συμφωνούν σ' ένα σημείο: ή Επανάσταση είναι ένα μπλόκ, ζοφερό και άπαισιο για τους μέν, ακτινοβόλο και άπαστράπτον για τους δέ. Είναι αλήθεια ότι διαβάζοντάς τους διερωτάται κανείς αν μιλούν όλοι για τό ίδιο αντικείμενο, τόσο διαφέρουν και αντιτίθενται τά συμβάντα που έχουν αφαιρεθεί από την πελώρια μάζα των γεγονότων, οι φωτισμοί, οι προοπτικές μέσα στις όποιες θεωρούνται αυτά και, ό,τι κι αν ισχυρίζονται, οι ήθικες εκτιμήσεις. Αντιστρόφως, ή προσπέλαση του αντικειμένου, ή μέθοδος και, άδιαχώριστα απ' αυτήν, ή υπόρρητη φιλοσοφία, είναι οι ίδιες. Η Επανάσταση είναι κάτι που πρέπει να πάρουμε ή να αφήσουμε, πρόκειται να δείξουμε ότι πρέπει να την καταδικάσουμε ή να την επιδοκιμάσουμε, μέ κάποιες βέβαια δευτερεύουσες επιφυλάξεις. Και στίς δύο περιπτώσεις, ή υποκείμενη φιλοσοφία της ιστορίας είναι οίονει ή άπροκάλυπτα θεολογική: ή Επανάσταση δέν μπόρεσε να είναι παρόρα ένσάρκωση του Καλού και του Κακού.

Πρίν εξετάσω, στό τελευταίο μέρος του κειμένου αυτού, τί δίνει

* Δημοσιευμένο στό *Lettre internationale*, τεύχος 23, 1989.

αυτή ή φιλοσοφία κάτω από τήν πένα του Σολτζενίτσιν¹, θά θίξω κάποιες γενικότερες προϋποθέσεις και μετά θά επιχειρήσω νά δώσω όρισμένα στοιχεία για έναν κριτικό/πολιτικό ανακλαστικό στοχασμό της Έπανάστασης.

I

Ό έχεφρων πολίτης και ό πολιτικός στοχαστής δέν μπορούν παρά νά άπορρίπτουν έξαρχής τή δαιμονολογία, ή τήν άγγελολογία, της Έπανάστασης. Όχι για νά υιοθετήσουν έναν ευμενή εκλεκτικισμό, νά εκφέρουν ζυγισμένες κρίσεις, νά δώσουν λίγο δίκιο σέ όλο τόν κόσμο. Άλλά για νά αναπτύξουν μια κριτική και πολιτική στάση. Κριτική: κρίνω, ρήμα τό όποιο πριν νά σημαίνει κρίνω, θέλει νά πει χωρίζω, διακρίνω — *auseinandersetzen*, θά 'λεγε κανείς στα γερμανικά. Μιά τέτοια κριτική στάση, ή προσπάθεια νά διακρίνεις και νά χωρίσεις, επιβάλλεται μπροστά σέ μια διαδικασία ή όποια, άν και χρονολογείται πριν από δύο αιώνες, διατηρεί για μäs μια έξέχουσα πολιτική σημασία — όπως τό άποδεικνύουν όχι μόνο οι πρόσφατες διενέξεις γύρω άπ' αυτήν, αλλά και όψεις λιγότερο εφήμερες στις όποιες θά επανέλθω. Ό ιστορικός ό όποιος, ως «καθαρός» ιστορικός — άν μπορεί νά ύπάρχει τέτοιο πράγμα —, μελετά και περιγράφει τή βασιλεία του Καμβύση, τή μεροβιγιάνη εποχή ή τήν Ταραγμένη εποχή στη Ρωσία, δέν έχει νά κρίνει, νά διακρίνει/χωρίσει/κρίνει. Οι «διαφορές εκτίμησης» σχετικά μ' αυτές τις περιόδους, μέ τους δράστες και τις πράξεις τους, δέν μπορούν νά στηρίζονται παρά σέ πραγματικές άλυσώσεις (τί θά γινόταν άν ό Καμβύσης είχε διαφορετική συμπεριφορά στην Αίγυπτο;) και δέν ενδιαφέρουν παρά μόνον τους ειδικούς. Τά πράγματα είναι έντελώς διαφορετικά μέ τά κοινωνικο-ιστορικά συμβάντα, τις διαδικασίες ή τις μορφές οι όποιες, άθεράπευτα καταποντισμένες στο παρελθόν, παραμένουν ζωντανές *quodammodo* για μäs, επειδή δέν είναι άπλά προηγούμενα αυτού που είμαστε, πραγματικές και αναγκαίες συνθήκες του παρόντος, αλλά σημαντικές συνιστώσες και, για νά τό πούμε έτσι, πάντοτε ενεργές συνιστώσες των διερωτήσεών μας και του βούλεσθαί μας. Τι κάνει αυτήν τήν ση-

μαντικότητα; Τό ότι οι σημασίες που δημιουργήθηκαν άλλοτε, και οι θεσμοί, στους όποιους ένσαρκώθηκαν, διατηρούν για μäs ένα νόημα, και τό ότι αυτό τό νόημα δέν είναι αυτόνόητο (όπως είναι αυτόνόητη, ύποθετικά, ή ύπαρξη της γραφής ή μια όρισμένη έγκυρότητα των μαθηματικών). Αυτό σημαίνει ότι τά έρωτήματα που θέτουμε σχετικά μέ τό τί πρέπει νά κάνουμε και νά μήν κάνουμε, σχετικά μέ τή συλλογική όργάνωσή μας, σχετικά μέ τους πρόσανατολισμούς της κοινωνικής ζωής στο βαθμό που αυτοί έξαρτώνται από τήν έχεφρονα και διαβεβουλευμένη δραστηριότητά μας, τά έρωτήματα αυτά — που δέν είναι λυμένα, συνεπώς, για μäs — είχαν δημιουργηθεί ως έρωτήματα στη διάρκεια αυτών των περιόδων και ότι οι άπαντήσεις που δόθηκαν τότε σ' αυτά, παραδεκτές ή όχι για μäs, συνεχίζουν νά άποτελούν μέρος των όρων της συζήτησης.

Μιά διευκρίνιση είναι εδώ αναγκαία. Τά έρωτήματα της όργάνωσης της κοινωνίας και του ρόλου των άτομων σ' αυτήν «τέθηκαν», φυσικά, και «λύθηκαν» παντού και πάντα, γιατί άλλως δέν θά ύπήρχε κοινωνία. Λύθηκαν από τους Ναβάχος όπως και από τους Μπαλινέζους, από τους Άζτέκους όπως και από τους Φαραώ, τήν εποχή των Τάνγκ όπως και τήν εποχή του Ίβάν του Τρομερού. Άλλά «λύθηκαν», δίχως νά έχουν τεθεί.

Τά έρωτήματα αυτά, τώρα, εμείς τά θέτουμε στους έαυτούς μας ρητά, και δέν μπορούμε νά μήν τό κάνουμε δίχως νά πάσουμε νά είμαστε αυτό που είμαστε. Όπως — ύπόθεση πολύ άπίθανη και έν πάση περιπτώσει μάταιος θεωρισμός — νά τά θέταμε στους έαυτούς μας όπως κι άν είχε τό πράγμα. Τό γεγονός είναι ότι άν θέτουμε στους έαυτούς μας, είναι επειδή ύπάρχουμε έντός και διά μιας ιστορίας που είναι ή μόνη που τά έχει θέσει και που όρίζεται ουσιαστικά άπ' αυτό τό γεγονός. Ιστορία όρισμένη από τήν άνάδυσση ρητών έρωτημάτων: Τι πρέπει νά σκεφτόμαστε; Τι πρέπει νά κάνουμε; Πώς πρέπει νά όργανώσουμε τήν κοινότητά μας; Έρωτημάτων που έχουν έγερθει από τους άνθρωπους και πριν βρουν τήν άπάντησή τους μέσα στο «και» από τό σκέπτεσθαι και τό δράν των ανθρώπων έξω από κάθε Άποκάλυψη και κάθε θεομισμένη αυθεντία. Ιστορία που αρχίζει μέ τήν Έλλάδα και ύστερα ξαναρχίζει, μετά από μια μακρόχρονη εκλειψη, μέ τήν πρώτη Άναγέννηση (που προηγείται κατά τρεις ή τέσσερις αιώνες της συμβατικής «Άναγέννησης» των έγχειριδίων ιστορίας), συνεχίζει μέ τόν 17ο άγγλικό αιώνα, τόν Διαφωτισμό και τις Έπανάστασεις (άμερικάνικη και γαλλική) του 18ου αιώνα, και κατόπιν μέ τό εργατικό κίνημα.

1. A. Soljenitsyne, «Les deux révolutions», *Lettre internationale*, τεύχος 22, φθινόπωρο 1989, σ. 54-62.

Οι άλλες ιστορίες —ή κινέζικη ή η ιστορία των 'Αζτέκων, παραδείγματος χάρη— μάς ενδιαφέρουν από φιλοσοφική άποψη. Ξεδιπλώνουν μπροστά μας όρισμένες δυνατότητες του ανθρώπινου όντος, συγκεκριμενοποιούν την όντολογία της ανθρωπότητας. Δέν είναι αλήθεια ότι «βιομηχανία είναι τό ανοιχτό βιβλίο των ανθρώπων ιδιοτήτων» είναι αλήθεια όμως ότι η ιστορία γενικά είναι ό ρολός όπου έγγράφεται αναλόγως ή ανθρώπινη δημιουργία. Αυτή ή ιστορία όμως, ή δική μας, μάς ενδιαφέρει και από *πολιτική* άποψη. Διατηρεί τή σημαντικότητά της για μάς —και τήν άποκτά επίσης και για τούς άλλους κατοίκους του πλανήτη— επειδή είναι ή ιστορία τής έλευθερίας, τής δικής μας πραγματικής κοινωνικο-ιστορικής έλευθερίας, έλευθερίας του ποιείν/πράττειν, έλευθερίας του σκέπτεσθαι, εν μέρει πραγματοποιημένης, εν μέρει ψελλίζουσας, εν μέρει προς όλοκλήρωση —και πάντοτε εν κινδύνω.

Μπορούμε νά επεξηγήσουμε μ' ένα παράδειγμα αυτήν τή διαφορά ενδιαφέροντος, εξετάζοντας τούς λόγους για τούς όποιους ή ιστορία τής Ρωσίας, παραδείγματος χάρη —πριν βρεθεί ή χώρα κάτω από τήν πολιτική επιρροή τής Δύσης, άς πούμε μέχρι τό χρονικό διάστημα που πάει από τούς Δεκεμβριστές ως τό 1905— δέν μάς ενδιαφέρει καθόλου ως πολιτική ιστορία. Δέν έχεις τίποτε νά κάνεις μ' αυτήν, δέν υπάρχει τίποτε νά στοχαστείς γι' αυτήν από *πολιτική* άποψη. Τό πολύ πολύ μπορεί νά μάς χρησιμεύσει άρνητικά, σέ αντιπαράθεση μέ, και σέ αντίθεση προς, τήν ιστορία τής δυτικής Εύρώπης. Πράγματι, προσφέρει ένα εξάισιο και όγκώδες αντίθετο παράδειγμα στην ιδέα ότι ό Χριστιανισμός είχε μπορέσει νά γίνει σπουδαίο στοιχείο τής διαδικασίας χειραφέτησης που άρχισε στή δυτική Εύρώπη από τόν 12ο-13ο αιώνα. Δείχνει σέ ποίο σημείο μπορεί ό Χριστιανισμός νά συνδυαστεί όργανικά και άρμονικά μέ τόν ανατολικό δεσποτισμό για νά παράγουν έναν θεοκρατικό απολυταρχισμό —πράγμα που έκανε για χίλια χρόνια στή βυζαντινή αυτοκρατορία— και ότι αν πράγματι ή Εύρώπη μπόρεσε νά ανοίξει έναν άλλο δρόμο, οι άποτελεσματικές συνθήκες αυτού του γεγονότος πρέπει νά αναζητηθούν άλλου. Οι 'Αθηναίοι, οι Φλωρεντίνοι, ακόμη και οι Ρωμαίοι, μπορούν νά μάς κάνουν νά στοχαστούμε ανακλαστικά από πολιτική άποψη. 'Η Ρωσία, όμως, ως τόν 19ο αιώνα, δέν έχει καμιά θέση στην ιστορία τής έλευθερίας (ένω έχει προφανώς πολύ σπουδαία θέση, όπως εξάλλου και τό Βυζάντιο, στην ιστορία τής ζωγραφικής, τής αρχιτεκτονικής, τής μουσικής κλπ.). Δέν μπαίνει σ' αυτήν τήν ιστορία παρά από τή στιγμή που δοκιμάζει, μέ τόν δικό της τρόπο, νά πολιτογραφηθεί στην ιστορία τής Δύ-

σης —όδυνηρή διαδικασία πολιτογράφησης, που γέννησε επίσης τό λενινιστικό-σταλινικό τέρας και που μένει προβληματική όπως δείχνουν τά συμβάντα που ξετυλίγονται μπροστά στα μάτια μας.

Νά στοχαστούμε ανακλαστικά τίς εποχές και τίς ιστορικές διαδικασίες μέ κριτικό τρόπο, νά χωρίσουμε/διακρίνουμε/κρίνουμε, σημαίνει νά επιχειρήσουμε νά βρούμε σ' αυτές σπέρματα που μάς ενδιαφέρουν, όπως επίσης και όρια και άποτυχίες που, πρώτα πρώτα, σταματούν τή σκέψη μας, όπως ήταν άναστολείς και στην πραγματικότητα. ('Ετσι διαβάζει κανείς, ή μάλλον θά 'πρεπε νά διαβάξει, ένα μεγάλο φιλοσοφικό κείμενο αν θέλει νά τό κάνει κάτι για τόν εαυτό του). Δέν είναι άσφαλώς νά αναζητήσουμε σ' αυτές μοντέλα ή παραδείγματα προς άποφυγήν, ούτε άσφαλώς μαθήματα. 'Η ιστορία δέν είναι μιά διαδικασία μάθησης, όπως ισχυρίζονται κάποιοι εκ νέου σήμερα. 'Αλλά σ' αυτό τό τμήμα τής ιστορίας που μάς ενδιαφέρει, υπάρχει μιά ειδική, ισχυρή συνέχεια, που κάνει τίς δημιουργημένες άλλοτε σημασίες νά μπορούν νά διατηρούν για μάς μιά πολιτική σημαντικότητα. Αυτό δέν είναι καθόλου τυχαίο. 'Αν είναι δυνατός ό ανακλαστικός στοχασμός πάνω σ' αυτήν τήν ιστορία, είναι επειδή αυτή ή ίδια ή ιστορία είναι, σέ σπουδαίο βαθμό, ανακλαστική. Αυτή δημιούργησε τήν ανακλαστική στοχαστικότητα, ή όποια συνεπάγεται και άπαιτεί, μεταξύ άλλων, τήν έπιστροφή στο ίδιο της παρελθόν για νά τό διανγάζει. Γι' αυτό επίσης υπάρχει εδώ ό Θουκυδίδης, ό Michelet, ό Tocqueville ή ό Pirenne —ένω παντού άλλου υπάρχουν χρονικογράφοι ή άρχαιοφύλακες των βασιλιάδων.

Θά ήταν έξίσου παράλογο νά «καταδικάσουμε» τούς 'Αθηναίους (συναρτήσει τής δουλείας, τής καταστατικής θέσης των γυναικών ή ακόμη και τής θρησκείας τους) και νά ισχυριστούμε ότι πρέπει νά τούς μιμηθούμε (έστω και μέ «τροποποιήσεις»). 'Όπως τό κείμενο του 'Αριστοτέλους δέν είναι αληθινά σημαντικό παρά αν άποτελεί για μάς σημείο εκκίνησης τής σκέψης, όχι αντικείμενο σχολιασμού ή έρμηνείας, έτσι και οι σημασίες που δημιουργήθηκαν από τούς 'Αθηναίους δέν άποκτούν πλήρως τή σημαντικότητά τους παρά μέσω τής δυνατότητάς μας και τής θέλησής μας νά δημιουργήσουμε καινούριες.

II

Στήν περίπτωση των 'Αθηναίων, στοχαζόμαστε ανακλαστικά τήν πρώτη μορφή αυτοκυβέρνησης που έδωσαν στους εαυτούς τους οι

ἄνθρωποι στήν ἱστορία, καί τήν πρώτη κοινωνία στήν ὁποία δημιουργήθηκαν ἄτομα μέ τό πλήρες νόημα τοῦ ὄρου.

Στήν περίπτωση τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης, στοχαζόμεστε ἀνακλαστικά πρῶτα τό γεγονός ὅτι ἕνας λαός (μέ τίς διαστάσεις ἑνός νεοτερικοῦ κράτους, ὄχι πιά μιᾶς πόλης) θέλησε, καί μπόρεσε, νά αὐτοθεσμιστεῖ μέ ρητό τρόπο· ὅτι ἐπαναμφισβήτησε καί ἐπανασύζητησε μιά θέσμιση τῆς κοινωνίας πού τοῦ ἀρνεῖτο τήν ἐλευθερία· ὅτι διατύπωσε ἢ ἐπαναδιατύπωσε ὀρισμένες ἀρχές αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας δίχως τίς ὁποῖες, ὅσο ἀνεπαρκεῖς κι ἂν ἦταν, δέν μπορούμε πιά νά συλλάβουμε μιά κοινωνία ἔστω καί ἀπλῶς πολιτισμένη. Στοχαζόμεστε ἀνακλαστικά τό τεράστιο θεσμίζον ἔργο πού ἐπιτελέστηκε σέ τόσα πεδία σέ τόσο λίγο χρόνο. Στοχαζόμεστε ἀνακλαστικά τή ρῆξη πού ἔγινε μέ τίς «μεταρρυθμίσεις» καί τίς «βελτιώσεις» πού παρέχονται ἀπό τοὺς κυρίους (παραδείγματα χάρη τόν Ἀλέξανδρο τόν Β΄ ἢ τόν Μιχαήλ Γκορμπασόφ, περνώντας ἀπό τόν Στολύνιν). Στοχαζόμεστε ἀνακλαστικά τή μαρτυρία πού ἀποτελεῖ αὐτή σχετικά μέ τή δυνατότητα καί τήν ἱκανότητα μιᾶς συλλογικότητας νά πάρει στά χέρια της τήν ἴδια της τή μοῖρα. Στοχαζόμεστε ἀνακλαστικά, πάνω ἀπ' ὅλα, τό ἀβυσσαλέο ἐρώτημα τό ὁποῖο αὐτή ξανάνοιξε καί τό κατέστησε ἀπίερωσ πιά ὀξύ ἀπό κάθε προηγούμενο κίνημα (παραδείγματος χάρη, ὄρατά, ἡ ἀμερικανική ἐπανάσταση): *πῶς πρέπει νά θεσμιστεῖ ἡ κοινωνία, ἂν πράγματι αὐτή ἡ θέσμιση ἐξαρτᾶται ἀπό μιά διαβεβουλευμένη καί ρητή δραστηριότητα, καί ποιός πρέπει νά ἀπαντήσῃ σ' αὐτό τό «πῶς πρέπει»; Ἀπαντώντας σ' αὐτό τό «ποιός;» ὁ λαός, καί θέτοντας αὐτό τό «πῶς» ὡς ἀπεριόριστο δικαίω, ἡ Ἐπανάσταση ἐπαναόρισε γιά τήν ἐποχή μας τή δημοκρατία καί τό πρόταγμα τῆς ἀνθρώπινης αὐτονομίας.*

Παρά ὅλες τίς περιπέτειες, τό πρόταγμα αὐτό τό ἔχει ἀγκιστρῶσει στήν ἱστορική πραγματικότητα (πολύ πιά πέρα ἀπό τά γαλλικά σύνορα): δέν τό ἔχει κάνει νά τελεσφορήσει. Ἐξ οὗ καί ἡ σημαντικότητά του γιά μᾶς. Ἀσφαλῶς, ἡ γαλλική ἐπανάσταση ἔχει «τελειώσει». Ἐχει τελειώσει ὄχι μόνο μέ τήν τετριμμένη ἔννοια, χρονολογικά, ἀλλά καί μέ τήν ἔννοια τήν ὁποία εἶχε ὑπόψη του ὁ François Furet ὅταν διατύπωνε² τό ἐξῆς φραστικό σχῆμα: τά «κεκτημένα» τῆς ἐπανάστασης, τόσο ὡς ἀφρημένες ἀρχές ὅσο καί ὡς

2. François Furet, *Penser la Revolution française*, Gallimard Παρίσι, 1978.

θεσμοί (καθολική ψηφοφορία καί ἐκλεξιμότητα, χωρισμός τῶν ἐξουσιῶν, δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου κλπ.) δέν τίθενται πιά, ὡς τέτοια, ξανά ὑπό συζήτηση ἀπό ἕνα ἔστω καί λίγο σημαντικό κλάσμα τοῦ πληθυσμοῦ· καί ἐπίσης (ἢ: λόγω αὐτοῦ τοῦ γεγονότος), δέν μπορούμε πιά νά διεξάγουμε τοὺς πολιτικούς μας ἀγῶνες κάτω ἀπό τίς σημαίες τοῦ '89 (ἢ τοῦ '93). Δέν ἔχει «τελειώσει» ὁμως, ἢ μᾶλλον, πρέπει νά ξαναπιαστεῖ καί νά πάει πιά πέρα, ἂν πάρουμε ὑπόψη μας τό ἀπελευθερωτικό δυναμικό τῶν ἐρωτημάτων τά ὁποῖα αὐτή ἐγείρει – δυναμικό πού ἀπέχει ἀπό τοῦ νά ἔχει πραγματοποιηθεῖ – ὅπως καί τίς τεράστιες ἀποκλίσεις ἀνάμεσα στίς ἀρχές καί στήν πραγματικότητα.

Τά ἐρωτήματα καί οἱ ἀποκλίσεις: ἡ ὑπέρτατη ἐξουσία, λέει ἡ Ἐπανάσταση, ἀνήκει σέ ἕθνος. Ἀνήκει ὁμως ἀληθινά ἡ ὑπέρτατη ἐξουσία στό ἔθνος, ὅταν ἡ ἐξουσία βρίσκεται, στήν πραγματικότητα, στά χέρια μιᾶς οικονομικο-πολιτικῆς ὀλιγαρχίας, ὅπως συμβαίνει παντοῦ στίς λεγόμενες «δημοκρατικές» χώρες; ...Στό ἔθνος, πού τήν ἀσκεῖ ἄμεσα ἢ μέσῳ τῶν ἐκπροσώπων του. Οἱ ἐκπρόσωποι αὐτοῦ ἐκπροσωποῦν πάντα τό ἔθνος ἢ κάποιον ἄλλο πράγμα; Αὐτό τό ἀόριστο (ἀσφαλῶς ὄχι διαζευκτικό) «ἢ» καλύπτει καί μεταμφιέζει τήν ἀντίθεση ἀνάμεσα σέ ἄμεση δημοκρατία καί «ἐκπροσωπευτική δημοκρατία»· ἂν ὁμως ἡ «ἐκπροσωπευτική δημοκρατία» ἐξελισσεται μοιραία πρὸς τήν ὀλιγαρχία (πράγμα πού ἤξερε ἤδη ὁ Rousseau), τό ἐρώτημα τῆς ἄμεσης δημοκρατίας δέν τίθεται μέ ἀνανεωμένο σφρίγγος; Καί τί θέλει νά πεί, πῶς μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ μιά ἀληθινή ἄμεση δημοκρατία στήν κλίμακα τῶν νεοτερικῶν πολιτικῶν συλλογικότητων; Ἐλευθερία, ἰσότητα, ἀδελφσύνη, λέει ἡ Ἐπανάσταση. Ἐν ὀνόματι ὁμως τῆς οικονομικῆς «ἐλευθερίας» (πού ὠφελεῖ οὐσιαστικά ἐκείνους πού εἶναι ἤδη «οικονομικά ἐλεύθεροι») βασιλεύει μιά ἀξιοσημείωτη πολιτική ἀνισότητα. Καί πῶς μπορεῖ νά ὑπάρχει ἡ «ἐλευθερία» (διαφορετικά ἀπ' ὅ,τι ὑπό μιά ἔννοια περιορισμένη καί ἀμυντική), ἂν ἀποκλείεται ἀπό τή συμμετοχή στήν ἐξουσία ὅλο τό ἔθνος ἐκτός ἀπό μιά ἐλάχιστη μειοψηφία; Τό νά εἶστε κύριοι τοῦ ἑαυτοῦ σας, καί τό νά ἔχετε ἐπιβάλει κάποια ὄρια στήν ἐξουσία τῶν κυρίων σας εἶναι δύο πράγματα ριζικῶς διαφορετικά.

Ἡ Ἐπανάσταση εἶδε ὀρισμένες ἀπό τίς κοινωνικές συνθήκες τῆς δημοκρατίας καί τίς πραγματοποιοῦσε (καταστρέφοντας τό Παλαιό καθεστῶς). Δέν εἶδε πολλές ἄλλες, ἰδίως οικονομικές. Ἡ ἐπιμονή μέ τήν ὁποία οἱ Συνελεύσεις ψηφίζουν ἀπαγορευτικές πρότασης «ἀγροτικῶν νόμων» (δηλαδή νόμων πού θίγουν τήν ἰδιοκτη-

σία) είναι αξιολογημένη, όπως και τό γεγονός ότι «ἀγνοοῦν» τό ζήτημα τῶν γυναικῶν: αὐτά εἶναι ἀπό τά πιό καιρία ὄριά τους. Ὑπάρχουν ἀσφαλῶς καί πολλά ἄλλα. Ἀναφέρω μόνον αὐτά γιά νά καταπολεμήσω τή σύγχυση καί τή λήθη πού χαρακτηρίζουν τήν ἐποχή μας.

Μέ τήν ἐξαίρεση ἐκείνων πού θεωροῦν ὅτι ὁ φιλελεύθερος καπιταλισμός εἶναι ἡ ἐπιτέλους εὐρεθεῖσα μορφή τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας, καί ἐκείνων, ἐγγελευμένων ἢ ὄχι, πού ὀνειρεύονται τό τέλος τῆς Ἱστορίας, τά ἐρωτήματα πού ἐγείρει μέ τρόπο ρητό ἢ ὑπόρητο ἡ Ἐπανάσταση, ὅπως καί ἐκεῖνα τά ὅποια ἀποσιώπησε, παραμένουν πάντως, δίχως νά μᾶς ἐμποδίζουν ὅσα εἴπαμε προηγουμένως, πάντα μαζί μας.

III

Στοχαζόμαστε ἀνακλαστικά ἐπίσης τίς ἀποτυχίες καί τήν ἐκπτώση τῆς Ἐπανάστασης. Αὐτό προϋποθέτει ὅτι, στή σκέψη, αὐτές *μποροῦν νά χωριστοῦν* μέσα σ' αὐτήν τή μεγάλη ἱστορική διαδικασία, ὅτι οἱ ὄψεις καί οἱ στιγμές/στοιχεῖα τῆς τελευταίας δέν συνεχονται, δέν συνεχόνταν τότε ἀπό σιδερένιους δεσμούς, δέν ἀλυσώνονταν ἀπό μιά ἀνάντιρορητη μοιραϊότητα. Ἡ ἱστορία δέν μπορεί νά εἶναι τό πεδίο τοῦ δυνατοῦ μελλοντικά, καί νά πάψει νά ἦταν ἀναδρομικά. Ἐχω γράψει ἐδῶ καί πολύ καιρό ὅτι δέν μπορούμε νά σκεφτόμαστε, ἔστω καί ἀναδρομικά, τήν ἱστορία δίχως τήν κατηγορία τοῦ *δυνατοῦ*³ καί ὁ Hugh Trevor-Roper ἐπιμένει, ἐδῶ καί πολλά χρόνια, στή σπουδαιότητα τῆς φανταστικῆς ἀνασυγκρότησης ἄλλων τροχιῶν, ἄλλων ἐξόδων στίς διακλαδώσεις τοῦ παρελθόντος, γιά νά καταλάβουμε ἀληθινά τί συνέβη.⁴ Τό νά τό λέμε αὐτό, δέν σημαίνει θέλουμε νά ξανακάνουμε τήν ἱστορία τῆς Ἐπανάστασης ἢ νά δείξουμε ὅτι μιά «ιδεώδης» (ἢ εἰδυλλιακή) ἐξέλιξη ἦταν ἐξίσου πιθανή· σημαίνει, θέλουμε νά ἐλέγξουμε τή στερεότητα τῆς «ἔσωτερικῆς λογικῆς» τῆς διαδικασίας, τήν ἴδια τήν ἰδέα, τελικά, μᾶς ἔσωτερικῆς *ἐξαντλητικῆς* λογικῆς, ἀρνιόμαστε νά βγοῦμε ἀβρόχους ποσὶ ἀπό τά κύματα τῆς ἱστορικῆς ἐνδεχομενικότητας καί ἰδίως καταλαβαίνουμε τήν πιθανή λογική, ἢ μή-λογική, τῶν ἰδίων τῶν ἐνεργειῶν μας.

3. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ἡ φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας*, Ἀθήνα, Ράππας, 1978.

4. Πρβλ. ἐπίσης F. Furet, *ὁ.π.*, σ. 36-41.

Ἡ στάση αὐτή εἶναι προφανῶς ἀπαράδεκτη γιά τόν ἀπόλυτο ντετερμινιστή ἢ γιά τόν ἐγγελευμένο (εἶναι περίπου τό ἴδιο πράγμα), ὁ ὁποῖος θά πεί ὅτι ὁ χωρισμός αὐτός, στή σκέψη, εἶναι ἀδύνατος. Τό '89 *εἶναι* ἡ Βανδέα· ἡ Διακήρυξη τῶν Δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου *εἶναι ἡδη* ἡ Τρομοκρατία. Εἶναι διασκεδαστικό νά βλέπουμε Χριστιανούς σάν τόν Σολτζενίτιν, ἢ «φιλόσοφους» πού καταγγέλλουν τίς ρίζες τοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ στόν Hegel, νά υἱοθετοῦν τή θέαση τῆς ἱστορίας ὡς μοιραίου, καί νά βεβαιώνουν: ἂν θέλετε τήν Ἐπανάσταση, θέλετε, εἴστε ὑποχρεωμένοι νά θέλετε, τήν Τρομοκρατία (ἢ τό Γκουλάγκ). Ἡ ρητορική αὐτή, πού τρέφει τή δημοσιογραφική βουλγάτα τῆς τελευταίας δεκαετίας, δέν εἶναι δυνατή παρά συναρτήσει μᾶς *μαγικῆς* σύλληψης τῆς ἱστορίας: τά μάγια τῆς Ἐπανάστασης λύνονται μοιραία μέσα στή φρίκη.

Ἐχω συζητήσει ἀλλοῦ αὐτόν τόν παραλογισμό.⁵ Τά ἀντίθετα παραδείγματα πρὸς τήν ψευδοεξίσωση: ἐπανάσταση = ὀλοκληρωτισμός, ἀφθονοῦν. Αὐτό ὅμως δέν εἶναι δικαιολογία γιά νά μή συζητήσουμε καί νά μὴν ἀσκήσουμε κριτική στήν ἐκπτώση τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης: ἐκπτώση τῆς Τρομοκρατίας, ἐκπτώση τοῦ πολέμου, πού εἶναι στενά συνδεδεμένα ὅπως ξέρουμε. Οὔτε νά μή διαπιστώσουμε ὅτι καί ἀπ' αὐτές τίς ἀπόψεις ἐπίσης ἡ Ἐπανάσταση ἦταν ἀποτυχία. Ἀποτυχία πού μᾶς κάνει νά στοχαζόμαστε ἀνακλαστικά καί ἀποτυχία τῆς ὁποίας τίς συνθήκες θά ἐπιχειρήσουμε νά διαυγάσουμε.

Φυσικά τά ἐρωτήματα αὐτά δέν τίθενται γιά τόν Σολτζενίτιν. Ἡ κατάρα ἢ ἐμμενῆς στήν Ἐπανάσταση, σέ κάθε ἐπανάσταση, συνδέει ἀκόμη καί τά μικρότερα κομμάτια τῆς καταστροφικῆς διαδικασίας καί τά δαιμονίζει ὅλα ἐξίσου. Οἱ ἀλυσώσεις εἶναι μοιραίες ἀπό τή στιγμή πού ἀρχίζει νά γυρίζει ὁ «κόκκινος τροχός», καί κανεὶς δέν μπορεί νά κάνει τίποτε γι' αὐτό. Ὅπως τόσο συχνά συμβαίνει στόν Σολτζενίτιν, ὁ Τολστόι (ὁ Τολστόι τοῦ *Πόλεμος καί Εἰρήνη*) εἶναι ἀκριβῶς πίσω ἀπό τήν πόρτα. Καί ὁ δόλος τοῦ ἄ-λογου ἔχει ὄργανα πού τοῦ ἀντιστοιχοῦν, ὄργανα ἀξιά του. Ὅταν ἀφήσουμε τίς θεωρήσεις σχετικά μέ τή «βαθύτητα τοῦ εἶναι», ἀντιλαμβανόμαστε ὅτι κάτω ἀπό τήν πένα τοῦ Σολτζενίτιν, ὅπως καί τῶσων ἄλλων πρὶν ἀπ' αὐτόν, ὄχι μόνο ἡ Τρομοκρατία, ἀλλά καί ἡ Ἐπανάσταση στό σύνολό της, ἀναλύονται στίς δραστηριότητες μᾶς δράκας τρελῶν ἰδεολόγων καί συμμοριῶν ἐγκληματιῶν πού ἔχουν βγεῖ ἀπό τήν ὑποστάθμη τῆς κοινωνίας. Χάρη σέ

5. *Le Débat*, τεῦχος 57, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1989.

ποιά θαύμα μπόρεσε ή σύζευξη τών δύο αυτών περιθωριακών μειονοτήτων νά καταστρέψει μιá κοινωνία ή όποία (άντίθετα πρός τή Ρωσία του 1917) δέν ήταν καθόλου άποσυντεθειμένη, νά δημιουργήσει καινούριους θεσμούς από τούς όποιους οί περισσότεροι βρισκονται στη βάση του σημερινού οικοδομήματος, νά σηλώσει κεφάλι στη συνασπισμένη Ευρώπη και νά τήν νικήσει κατά κράτος, νά διαδώσει τό μήνυμά τους και νά κάνει ώστε, δύο αιώνες μετά, νά συζητούμε ακόμη για τό νόημα και τήν αξία τών πράξεών τους; Μυστήριο δαιμονολογικό, τό όποιο μόνον ένας στάρτης θά μπορούσε ίσως νά διαλευκάνει.

Η Τρομοκρατία είναι ή κατ' έξοχήν άποτυχία τής Έπανάστασης. Ίσως νά μίν μπορούμε νά εξαλείψουμε *κάθε* βία από τήν πολιτική ζωή — και ή λογική και ή έμπειρία συνδυάζονται για νά πουν πόσο άκραιο είναι νά εγκαταλείψει ειρηνικά τήν έξουσία μιá κυρίαρχη ομάδα πού δέν είναι άποσυντεθειμένη (όπως είναι ή πάνε νά γίνουν τά κομμουνιστικά κόμματα στην ανατολική Ευρώπη και τή Ρωσία). Δέν χωράει όμως καμία άμφιβολία ότι μιá πολιτική πού δηλώνει πώς είναι επαναστατική και δημοκρατική, αλλά πού δέν μπορεί νά επιβληθεί παρά μόνο μέ τήν Τρομοκρατία, έχει χάσει τό παιχνίδι πριν αυτό αρχίσει, έχει πάψει νά είναι αυτό πού ισχυρίζεται πώς είναι. Δέν μπορείς νά σώσεις τήν ανθρωπότητα παρά αυτήν και, ακόμη λιγότερο, εναντίον αυτής. Δέν μπορείς νά εγκαθιδρύσεις ένα δημοκρατικό καθεστώς, του όποιου τό μόνο θεμέλιο είναι ή ελεύθερη δραστηριότητα του λαού και ή συμμετοχή του στις δημόσιες υποθέσεις, κάνοντας αυτές τις υποθέσεις τόπο κυνηγιού μιáς επιτροπής δημόσιας σωτηρίας, μιáς λέσχης ιακωβίνων, ή ενός «επαναστατικού» κόμματος, και *παγώνοντας* (ή λέξη είναι του Saint-Just) αυτόν τόν λαό μέ τήν Τρομοκρατία. Στά διάφορα «βήματα ελευθερίας για τούς έχθρους τής ελευθερίας», και «θά τούς αναγκάσουμε νά είναι ελεύθεροι», ή Rosa Luxembourg είχε ήδη απαντήσει στην κριτική της στον μπολσεβικισμό: «Η ελευθερία είναι κυρίως ή ελευθερία για εκείνους πού *σκέφτονται αλλιώς*. Η Rosa γνώριζε τά ρωσικά, αλλά είναι παράξενο νά τήν βλέπουμε νά προαναγγέλλει σ' αυτήν τή φράση τήν έκφραση πού, πενήντα χρόνια μετά, θά κατονόμαζε στά ρωσικά τούς διαφωνούντες («εκείνοι πού σκέπτονται αλλιώς»).

Αυτό όμως είναι ακόμη ανεπαρκές. Η γαλλική επανάσταση δέν είναι ένα πραξικόπημα ενός μικρού κόμματος (όπως ή 17η Όκτωβρίου). Φέρεται από τό κίνημα ενός μεγάλου μέρους τής κοινωνίας, από τό 1789 ως τό '92. Τό κίνημα αυτό τώρα σταματάει προς

τά τέλη του '92. Ο λαός αποτραβιέται από τή σκηνή, αφήνοντάς την στους ηγέτες, στις λέσχες και στους άκτιβιστές. Και από τούτη τή στιγμή άκριβώς έδραιώνεται ή Τρομοκρατία. Η άποτυχία τής Έπανάστασης δέν είναι μόνον ή άποτυχία (ή τό *έγκλημα*) τών επαναστατών ή τών ιακωβίνων. Είναι ή άποτυχία όλόκληρου του λαού. Είναι παράξενο πού έχουμε νά υπενθυμίσουμε αυτό τό πράγμα στον Σολτζενίτσιν, ό όποιος, στις καλύτερες σελίδες του *Αρχιτελάγους Γκουλάγκ*, υπογράμμισε μέ έπιμονή ότι ή σταλινική τρομοκρατία επιβλήθηκε *έπίσης* και από τή γενική στάση του ρωσικού λαού. Σέ μιá πρώτη φάση τής γαλλικής επανάστασης, οί επαναστάτες δέν θά ήταν τίποτε άν δέν ήταν εκεί ό λαός. Σέ μιá δεύτερη φάση, οί επαναστάτες δέν θά ήταν τίποτε άν ήταν εκεί ό λαός. Δέν άθωνούμε έτσι τούς τεχνουργούς τής Τρομοκρατίας: διαπιστώνουμε ότι ή συνθήκη τής Τρομοκρατίας ήταν ή απόσυρση του λαού. Κι αυτό επίσης μάς κάνει νά στοχαζόμαστε ανακλαστικά. Μπορούμε ασφαλώς νά πούμε ότι μιá τέτοια απόσυρση συμβαίνει μοιραία και υποχρεωτικά σέ κάθε επανάσταση, ότι ή πολιτική δραστηριότητα του πληθυσμού στις νεοτερικές κοινωνίες είναι πέρα για πέρα κυκλοθυμική. Μπορούμε όμως επίσης νά δούμε σέ αυτόν τόν κυκλοθυμικό χαρακτήρα ένα από τά κυριότερα έμπόδια, και σέ τελευταία άνάλυση μάλιστα τό έμπόδιο, στην εγκαθίδρυση μιáς δημοκρατικής κοινωνίας. Τό γεγονός αυτό γίνεται στό έξής διατύπωση ενός προβλήματος: τί νά κάνουμε και πώς νά κάνουμε ώστε κάθε στάδιο μιáς διαδικασίας χειραφέτησης νά κάνει πιό εύκολη, και όχι πιό δύσκολη, μέ τά αποτελέσματά του, τήν πολιτική συμμετοχή του λαού στό επόμενο στάδιο; (Παρεμπιπτόντως θά έκανα τήν παρατήρηση ότι τό πνεύμα αυτής τής διατύπωσης ισχύει επίσης τόσο για τήν παιδαγωγική διαδικασία όσο και για τήν ψυχανάλυτική διαδικασία).

Αυτό βέβαια καθόλου δέν έγινε στη διάρκεια τής Έπανάστασης. Δέν μπορώ νά συζητήσω εδώ τό γιατί (τό έκανα συνοπτικά στη συζήτηση στό Débat πού παρατίθεται στη σελ. 125). Θά πρόσθετα απλώς ότι κανένας, ή σχεδόν κανένας, δέν σκεφτόταν τότε, και μάλλον δέν μπορούσε νά σκεφτεί τό ερώτημα μ' αυτούς τούς όρους. Είναι ή Έπανάσταση ή ίδια, και ή άποτυχία της, πού μάς επιτρέπει νά τό κάνουμε. Και τά συμπεράσματα πού βγάζουμε απ' αυτήν ενισχύονται πάρα πολύ από τις τερατώδεις συνέπειες του μπολσεβίκου πραξικόπηματος τής 17ης Όκτωβρίου, και τήν εγκαθίδρυση τής πρώτης ολοκληρωτικής έξουσίας πού τό άκολούθησε πολύ σύντομα.

IV

Αυτό είναι το μόνο σημείο επαφής ανάμεσα στη γαλλική επανάσταση και σ' αυτό που άδικα ονομάζουν ρωσική επανάσταση εννοώντας την κατάληψη της εξουσίας από τον Λένιν και το κόμμα του. Υπήρξε μιά ρωσική επανάσταση τον Φεβρουάριο· δεν υπάρχει επανάσταση τον Οκτώβριο, υπάρχει μόνο το πραξικόπημα ενός κόμματος, ήδη ολοκληρωτικού εν σπέρματι στη δομή του και στο πνεύμα του, το οποίο καταλαμβάνει την εξουσία, κινητοποιεί τα πάντα για να κυριαρχήσει και για να υποδουλώσει το λαϊκό κίνημα, και τα καταφέρει γρήγορα (ή τελευταία σκηνή ήταν η Κρονστάνδη, τό 1921).

Ο Σολτζενίτιν επαναλαμβάνει καθαρά και απλά τον παλιό τόπον, στον πυρήνα της μπολεσεβικικής-κομμουνιστικής άποψης, της βαθιάς συγγένειας ή της ταύτοτικής ουσίας («κοινή φύση», γράφει αυτός) των συμβάντων της Γαλλίας και της Ρωσίας. Ο Francois Furet είπε ήδη τί πρέπει να σκεφτόμαστε γι' αυτόν τον «επαναστατικό κατηχισμό»⁶, ο οποίος μπορεί να χρησιμεύσει εξίσου, τό βλέπουμε, ως αντιδραστικός κατηχισμός. Αυτόν τον κατηχισμό επαναλαμβάνει ο Σολτζενίτιν, αντιστρέφοντας απλώς τό άλγεβρικό σημεία. (Σημειώνουμε εν παρόδω ότι ή παραλληλία ανάμεσα στον Λουδοβίκο τον ΣΤ' και τον Νικόλαο τον Β' αναπτύχθηκε ευρέως από τον Τρότσκι).⁷ Επαναλαμβάνει προφανώς και την υποκείμενη μεταφυσική του: τό μοιραίο του «κόκκινου τροχοῦ» μοιάζει πάρα πολύ μέ τον ντετερμινισμό της τόσο προσφιλοῦς στον Λένιν και στον Τρότσκι «εσωτερικής δυναμικής της επαναστατικής διαδικασίας». Ο ψυχαναγκασμός του Λένιν μέ τό γαλλικό «προηγούμενο» (για τό οποίο κατασκεύασε προφανώς μιά εικόνα στα μέτρα του και ψευδή πέρα για πέρα), ό ρητός συνταυτισμός του μέ τούς ιακωβίνους, ή έμμονη ιδέα του «Θερμιδόρ», είναι πράγματα γνωστά. Η φράση του «άν ένας Θερμιδόρ αποδεικνύεται αναπόφευκτος, θά τον κάνουμε εμείς οι ίδιοι», άν την σκεφτούμε καλά, λέει τό πάντα: νά κρατήσουμε την εξουσία ό,τι κι άν γίνει, και λίγο ενδιαφέρει τί θά κάνουμε μ' αυτήν. Αυτή όμως ή τραγελαφική και δυσοίωση μίμηση ενός παρελθόντος που έχει γίνει καρικατούρα απέχει πολύ από του νά μπορεί νά δημιουργήσει μιά «κοινή φύση».

Ο ψυχαναγκασμός μέ μιά ουσία της Έπανάστασης ως τέτοιας,

6. *Ο.π.*, σ. 113-172.

7. L. Trotsky, *Histoire de la Révolution russe*, γαλ. μφ., εκδ. Seuil, τόμος I, σ. 132-141.

κοινός στη γαλλική και στη ρωσική διαδικασία, ουσία άγγελική για την κομμουνιστική ιδεολογία, διαβολική για τον Σολτζενίτιν, κάνει τον δεύτερο νά χάσει από τό μάτια του τό ουσιώδες. Κάτω από την πένα του, οι λαοί εξαφανίζονται ως ενεργοί δρώντες (έχέφρονες ή όχι, λίγο ενδιαφέρει εδώ) της ιστορίας τους. Έξαφανίζονται επίσης οι άποφασιστικές διαφορές ανάμεσα στα συμβάντα της Γαλλίας και σ' εκείνα της Ρωσίας. Έξαφανίζονται τέλος οι διαφορές στα άποτελέσματα.

Πράγματι, ή κίνηση των κοινωνιών και οι πολύπλοκες δραστηριότητες των ανθρώπων αναλύονται, από τή μιά μεριά, σε σειρά βαρβαροτήτων και έγκλημάτων που διαπράττονται από τρελούς και από ληστές και, από την άλλη, στη «δίνη που παρασύρει» σχεδόν τό πάντα στον «κόκκινο τροχό». Μόλις και μετά βίας κατονομάζονται, σποραδικά, κάποιες κοινωνικές ομάδες, που μοιάζουν νά δρουν μόνο μέ ανακλαστικά ή νά έπωφελοῦνται των περιστάσεων για νά επιδοθούν σε έγκλήματα και άρπαγές που είναι, πράγμα πασίγνωστο, ίδιον των «όχλων». Η «λαϊκή άφύπνιση», ή «χωρίς προηγούμενο δραστηριότητα των λαϊκών μαζών», για νά επαναλάβουμε τις εκφράσεις του Francois Furet, δεν υπάρχουν για τον Σολτζενίτιν ή αντιμετωπίζονται σαν καθαρή άναρχία και άταξία. Μ' αυτόν τον τρόπο, ό Σολτζενίτιν άφαιρεί από την ιστορία της χώρας του τον μόνο, μέχρι αυτήν τή μέρα, τίτλο εισόδου της στην ιστορία της ελευθερίας: τή δημιουργία των σοβιέτ, τό 1905 όπως και τό 1917, την όποία άκολούθησε ή δημιουργία των εργοστασιακών συμβουλίων. Καινούριες μορφές συλλογικής δημοκρατικής εξουσίας (τά εργοστασιακά συμβούλια, τό ξέρουμε, θά υιοθετηθούν και πάλι από την ούγγρική επανάσταση του 1956), δεν συμπίπτουν καθόλου μέ τή μπολεσεβικική εξουσία, ή όποία θά επιχειρήσει νά τίς ιδιοποιηθεί, θά συναντήσει συχνά την αντίστασή τους, και δεν θά καταφέρει νά τίς ενουχίσει και νά τίς υποδουλώσει πλήρως παρά μόνον μετά τέσσερα χρόνια.

Τό γεγονός αυτό τώρα άποκαλύπτει μιά από τις ουσιώδεις διαφορές (μή περιγραφικές) ανάμεσα σ' αυτό που συνέβη στη Γαλλία και σ' εκείνο που συνέβη στη Ρωσία. Σχηματοποιώντας βέβαια τό πράγματα σε πολύ μεγάλο βαθμό, μπορούμε νά πούμε ότι στη Γαλλία δεν υπάρχει, στην αρχή και για πολύ καιρό, άληθινή σχάση ανάμεσα στα κοινωνικά στρώματα που κάνουν την Έπανάσταση και στους πολιτικούς «έκπροσώπους». Όπως είπαμε ήδη, ό λαός άρχίζει νά άποτραβιέται από τό τέλος του '92. Στο έξής δεν μένουν στη σκηνή παρά οι άκτιβιστές των τμημάτων, κυρίως παριζιάνικων,

τά όποια κατεστάλησαν από την εξουσία του Robespierre, για πρώτη φορά τό φθινόπωρο του '93 και μετά πάλι την άνοιξη του '94. Στη Ρωσία όμως υπάρχει μιá τεράστια απόκλιση, την όποια αποκρύπτει ό Σολτζενίτσιν, άκριβώς όπως και ή μπολσεβικική ιστοριογραφία. Ό Φεβρουάριος δέν είναι μπολσεβικικός – και ό Οκτώβριος δέν είναι λαϊκός. Υπάρχουν δύο άνύσματα στα συμβάντα της Ρωσίας. Η κατάρρευση του τσαρισμού είναι τό άποτέλεσμα ενός τεράστιου κινήματος εργατών και στρατιωτών, πού έπεκτάθηκε εύθυσ άμέσως στην άγροτιά και πού, όπως είναι γνωστό, αϊφνίδιασε και πάλι τούς μπολσεβίκους και έδωσε στον έαυτό του άμέσως αυτόνομες μορφές όργάνωσης, τά σοβιέτ. Η λογική του κινήματος αυτού δέν είναι άσφαλώς ή ολοκληρωτική εξουσία ενός μοναδικού κόμματος. Από μιá άλλη πλευρά, υπάρχει ό Λένιν και τό κόμμα του, πολύ αδύνατο στην άρχή, τό όποιο αποβλέπει στην άπόλυτη εξουσία και όργανώνεται για νά την καταλάβει. Τό κόμμα αυτό είναι ήδη ένα μικροκράτος κι ένας μικρο-στρατός. Άν καταφέρει νά αποκτήσει ισχυρή έπιρροή στό σοβιέτ του Πέτρογκραντ, είναι εξαιρετικά μειοψηφικό όταν καταλαμβάνει την εξουσία τον Οκτώβριο. Στο έξής, ό ολοκληρωτισμός τον όποιο έπώαζε εν σπέρματι, αναπτύσσεται γρήγορα: γίνεται τελικά Κόμμα /Κράτος/ Στρατός, και «λύνει» όλα τά προβλήματα μέ την τρομοκρατία. Μάταια θά ψάξει κανείς στίς δραστηριότητές του μιá θεσμική δημιουργία πού νά διατηρεί κάποιο ένδιαφέρον και κάποιο νόημα. Η μάλλον, τό μόνο του δημιουργήμα είναι άκριβώς ό ολοκληρωτισμός, συνοδευμένος από την άνασυγκρότηση ενός κρατικού και στρατιωτικού μηχανισμού και, δεκαπέντε χρόνια άργότερα, από τό στήσιμο μιās βιομηχανίας πάνω σε έκατομμύρια πτώματα. Αυτό όμως δέν θά μπορέσει νά τό κάνει παρά καταστρέφοντας, στην πραγματικότητα, τά σοβιέτ – την ίδια στιγμή πού θά ιδιοποιηθεί μέ ξετσιπωσιά τό όνομά τους –, αφαιρώντας τους κάθε εξουσία και κάθε άυτονομία, κατορθώνοντας νά τά μετασηματίσει, όχι δίχως νά συναντήσει άξιόλογη αντίσταση, για κάποιο χρονικό διάστημα σε ιμάντα μετάδοσης κίνησης, και ύστερα, σύντομα, σε παραβάν της εξουσίας του. Αυτή ή σχάση, αυτή ή δυναμική και συχνά πραγματική σύγκρουση στη Ρωσία του 1917-1921 ανάμεσα στη μπολσεβικική εξουσία και στους όργανισμούς τούς δημιουργημένους από τίς μάξες από τον Φεβρουάριο, δέν μπορεί νά άγνοηθεί από έναν άνακλαστικό στοχασμό πάνω σ' αυτήν την περίοδο. Ό Σολτζενίτσιν όμως δέν μοιάζει νά βλέπει κανένα πρόβλημα στό γεγονός ότι οι μπολσεβίκοι δέν μόδεσαν νά φτάσουν στην εξουσία παρά φωνάζοντας: «Όλη ή εξουσία στα σο-

βιέτ», και δέν μόδεσαν νά κρατηθούν σ' αυτήν παρά κάνοντας αυτό τό σύνθημα πρώτη φορά του *Newspeak* του 20ου αιώνα.

Τίποτε άνάλογο δέν υπάρχει στη Γαλλία. Οι ιακωβίνοι δέν είναι ολοκληρωτικό κόμμα, ούτε καν άληθινό κόμμα: αν ήταν τέτοιο, πιθανόν δέν θά υπήρχε Θερμιδόρ. Τό νά μιλάς όμως, όπως κάνει ό Σολτζενίτσιν, για τή Ρωσία μετά τό '17, δίχως νά μιλάς για τό μπολσεβικικό κόμμα και τον κεφαλαιώδη ρόλο του, είναι σαν νά σεβρίζεις σκορδαλιά δίχως σκόρδο, σαν νά ανεβάξεις *Άμλετ* δίχως τον Πρίγκιπα.

Τέλος, τόσο ή δαιμονολογική θεολογία της Έπανάστασης ως ούσιας όσο και ή δημοσιογραφική και τετριμμένη περιγραφή των «παράλληλισμών» βυθίζουν στό σκοτάδι την πελώρια και ούσιώδη διαφορά στα γεγονότα. Είναι άπλως παράλογο νά αφήνεις νά έννοηθεί ότι στη Γαλλία ή έλευθερία έδραιώθηκε παρά την Έπανάσταση και ότι «αν ή έλευθερία κατέληξε νά εγκαθιδρυθεί στη Γαλλία, αυτό έγινε χάρη σ' αυτές τίς έπιστροφές προς τά πίσω» (δηλαδή την Παλινόρθωση, τή Δεύτερη άυτοκρατορία κλπ.).

Άπό τό μπολσεβικικό έγχείρημα δέν μένει και δέν θά μείνει τίποτε άλλο από μιá τεράστια συσσώρευση βασανισμένων πτωμάτων, από την έναρκτήρια δημιουργία του ολοκληρωτισμού, από τή διαστρέβλωση του διεθνούς εργατικού κινήματος, από την καταστροφή της γλώσσας – και από τον πολλαπλασιασμό πάνω στον πλανήτη εύάριθμων καθεστώτων αίματηρης δουλείας: πέρα από αυτά: ένας τρόπος άνακλαστικού στοχασμού πάνω σ' αυτό τό όλέθριο αντιπαραδείγμα αυτού πού δέν είναι έπανάσταση.

Άπό τή γαλλική έπανάσταση, εκτός από τό μήνυμα της έλευθερίας, πού έγινε δεκτό ως τέτοιο παντού στον κόσμο και πού δέν ξαναγέννησε πουθενά, εκτός, άκριβώς, από τή Ρωσία, μιá Τρομοκρατία, μένει ένα πλήθος έπίμονων και γόνιμων έρωτημάτων, και μένει ένα κοινωνικο-ιστορικό βάθος δίχως τό όποιο δέν βλέπουμε πώς θά μπορούσαμε νά προχωρήσουμε πιο πέρα στον δρόμο της ανθρώπινης χειραφέτησης.

Τέλος, τό τραγούδι του Burke τό επαναλαμβάνει και ό Σολτζενίτσιν. Η Ρωσία, λέει αυτός, ήταν στό δρόμο της προόδου και των μεταρρυθμίσεων, τίς όποιες άπλως διέκοψε και διέγραψε τό 1917 (και εδώ, όπως και παντού στο κείμενό του, δέν γίνεται διάκριση μεταξύ Φεβρουαρίου και Οκτωβρίου). Και έγώ ό ίδιος είμαι πεπεισμένος ότι δίχως τό μπολσεβικικό πραξικόπημα, και ύποθέτοντας ότι τό κίνημα πού άρχισε τον Φεβρουάριο θά άποτύγγανε ως δημοκρατικό ριζικό κίνημα, θά έδραιωνόταν τελικά στη Ρωσία ένα

φιλελεύθερο καθεστώς και ότι η συνεχιζόμενη ανάπτυξη του καπιταλισμού θα έφερε τη ρωσική οικονομία περίπου στο αμερικανικό επίπεδο, ίσως της δεκαετίας του τριάντα. Ο Σολτζενίτιν όμως δεν διερωτάται: και γιατί λοιπόν έλαβαν χώρα αυτές οι μεταρρυθμίσεις των τελευταίων τσάρων; Ήταν από θεία φώτιση; Τό 1905 δεν είχε παίξει κανένα ρόλο; Και, για την προηγούμενη περίοδο, η επίδραση της Ευρώπης δεν είχε παίξει κανένα ρόλο; Στην επίδραση αυτή, αν εξετάσουμε το πολιτικό επίπεδο, δεν μετείχε η γαλλική επανάσταση; Θά μπορούσε ο Άλέξανδρος ο Β΄, μετά τό 1789 και τό 1848, νά άρκεστεί σέ μιά επανέκδοση της Μεγάλης Αϊκατερίνης ή του Μεγάλου Πέτρου;

Αυτόνομη, ή συζήτηση μπορεί νά ξαναρχίσει μέ τή γαλλική επανάσταση: είναι ή συζήτηση μέ τόν Burke. Άλλά οι μεταρρυθμίσεις κατά τίς τελευταίες δεκαετίες του Παλαιού καθεστώτος (μεταρρυθμίσεις, στην πραγματικότητα, άμελητές στο επίπεδο των ελευθεριών) δεν προέκυψαν, ούτε αυτές, από τήν καλή θέληση του μονάρχη. Μ΄ όλη τήν άδυναμία τους, έκφράζουν μιά τεράστια πίεση όλόκληρου του κοινωνικού σώματος — ή όποια τελικά ξέσπασε υπό μορφή επανάστασης. Ή πίεση αυτή δεν ήταν τό άποτέλεσμα ενός οικονομικού ντετερμινισμού. Διερμήνευε μιά τεράστια τροποποίηση των ιδεών, ένα καινούριο κοινωνικό φαντασιακό, τήν άνάδυση σημασιών όπως ή πολιτική ελευθερία, ή ισότητα, ή λαϊκή κυριαρχία. Οι σημασίες αυτές λειτουργούν ήδη στην άμερικανική επανάσταση του 1776. Πίσω άπ΄ αυτήν, όπως και πίσω από τή γαλλική επανάσταση, μέ τρόπο πιο έμμεσο βρίσκεται ο 17ος άγγλικός αιώνας, οι δύο επαναστάσεις του, ο έμφύλιος πόλεμος, τό κομμένο κεφάλι του Καρόλου. Ή ιστορία της ελευθερίας στην Ευρώπη δεν είναι μιά ιστορία παρεσχημένων μεταρρυθμίσεων. Είναι μιά ιστορία άγώνων, των όποιων μέρος άποτελούν οι επαναστάσεις.

Μπορεί κανείς νά αγαπά τόν λαό όπως τόν αγαπούσαν οι πάπες και οι τσάρου: υπό τόν όρο νά σκύβει τό κεφάλι, νά δέχεται μέ εύγνωμοσύνη τόν δεσποτισμό, και μέ άκόμη μεγαλύτερη εύγνωμοσύνη όρισμένες παραχωρήσεις «ελευθεριών». Αυτή δεν είναι δική μας παράδοση. Μιά παρεσχημένη ελευθερία είναι τόσο λίγο ελευθερία όσο λίγο είναι προσωπική σκέψη ένα σύστημα σκέψης που είναι άποδεκτό ως δόγμα. Ή Ήπανάσταση είναι ή προσπάθεια ενός λαού νά δώσει μόνος του στον εαυτό του τήν ελευθερία και νά χαράξει μόνος του τά όριά της.

Όκτώβριος 1989

[Μετάφραση Ζ. Σ.]

ΟΙ ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΙ ΚΑΙ Η ΙΣΤΟΡΙΑ*

Παλαιά φιλοσοφική συνήθεια: Είμαι ύποχρεωμένος νά σταματήσω κατ΄ αρχάς στους όρους μέ τους όποιους τίθεται τό πρόβλημα.

Ίστορία. Μ΄ αυτή τή λέξη δεν έννοώ μόνο τήν ιστορία που έχει γίνει, αλλά και τήν ιστορία που γίνεται, όπως και τήν ιστορία που άπομένει νά γίνει.

Αυτή ή ιστορία είναι, ουσιαστικά, δημιουργία — δημιουργία και καταστροφή. Δημιουργία σημαίνει κάτι τό έντελώς άλλο από τήν άντικειμενική άπροσδιοριστία ή τήν ύποκειμενική άδυναμία πρόβλεψης των γεγονότων και της εξέλιξης της ιστορίας. Θά ήταν γελοίο αν λέγαμε ότι ή εμφάνιση της τραγωδίας ήταν άπρόβλεπτη, και άνόητο αν βλέπαμε τά *Κατά Ματθαίον Πάθη* ως μιά συνέπεια της άπροσδιοριστίας της ιστορίας. Ή ιστορία είναι ο χώρος όπου τό ανθρώπινο όν δημιουργεί όντολογικές μορφές — οι δέ ιστορία και κοινωνία είναι οι πρώτες από αυτές τίς μορφές. Δημιουργία δεν σημαίνει κατ΄ ανάγκη (και ούτε συνήθως) «καλή» δημιουργία ή δημιουργία «θετικών αξιών». Τό Άουσβιτς και τό Γκουλάγκ είναι δημιουργίες, τό ίδιο όπως και ο Παρθενώνας ή τά *Principia Mathematica*. Όστόσο, μεταξύ των δημιουργιών της ιστορίας μας, της έλληνοδυτικής ιστορίας, υπάρχει μιά που έμεις τήν άποτιμούμε θετικά και τήν υίοθετούμε. Είναι ή θέση σέ άμφισβήτηση, ή κριτική, ή άπαίτηση του *λόγον διδόναι*, προϋπόθεση συγχρόνως και της φιλοσοφίας και της πολιτικής. Πρόκειται για μιά θεμελιώδη άνθρώπινη τοποθέτηση — ούδόλως καθολική στην άφετηρία της —, ή όποια προϋποθέτει ότι δεν υπάρχει καμιά έξωανθρώπινη δικαιοδοσία, υπεύθυνη έν τελευταία άναλύσει για ό,τι συμβαίνει στην ιστορία, ότι δεν υπάρχει άληθινή αίτία της ιστορίας ή (μη άνθρώπινος) δημιουργός της ιστορίας: μέ άλλα λόγια, ότι ή ιστορία δεν έγινε άπ΄ τόν Θεό, από τή φύση ή από όποιοσδήποτε «νόμος». Άκριβώς γιατί δεν πίστευαν σέ τέτοιους έξωιστορικούς καθορι-

* Δημοσιευμένο στην *Lettre internationale*, τεύχ. 15, 1987 και, άγγλικά, στο *Salmagundi*, τεύχ. 80, Φθινόπωρο 1988.

σμούς (πέραν του ἐσχάτου ὁρίου τῆς Ἀνάγκης), κατόρθωσαν οἱ Ἕλληνες νά δημιουργήσουν τή δημοκρατία καί τή φιλοσοφία.

Ἐπανιοθετοῦμε, ἐπαναβεβαιώνουμε, θέλουμε νά ἐπεκτείνουμε αὐτήν τή δημιουργία. Βρισκόμαστε, καί θέλουμε νά βρισκόμαστε, μέσα σέ μιά παράδοση ριζικής κριτικῆς, γεγονός πού συνεπάγεται ὅτι βρισκόμαστε σέ μιά παράδοση εὐθύνης (δέν μπορούμε νά ἐπιρρίψουμε τό σφάλμα στόν παντοδύναμο Θεό κλπ.) καί σέ μιά παράδοση αὐτοπεριορισμοῦ (δέν μπορούμε νά ἐπικαλεστοῦμε καμία ἐξωϊστορική νόρμα ὡς γνώμονα τοῦ πράττειν μας, τό ὅποιο ὡστόσο δέν μπορεί νά στερεῖται γνώμονος). Κατά συνέπεια, ἔναντι αὐτοῦ πού ὑπάρχει ἤδη, ἔναντι αὐτοῦ πού θά μπορεί ἢ θά πρέπει νά γίνει, ὅπως καί ἔναντι αὐτοῦ πού ὑπῆρξε, τοποθετοῦμαστε ὡς δρώντες κριτικά. Μποροῦμε νά συμβάλλουμε ἔτσι, ὥστε αὐτό πού εἶναι νά ὑπάρξει ἀλλιῶς. Δέν μπορούμε νά ἀλλάξουμε αὐτό πού ὑπῆρξε, μπορούμε ὁμως νά ἀλλάξουμε τό βλέμμα ἐπί τοῦ ὑπάρξαντος – βλέμμα πού ἀποτελεῖ οὐσιώδες συστατικό τῶν παρουσῶν στάσεων (ἔστω καί ἂν τίς περισσότερες φορές αὐτό συμβαίνει μὴ συνειδητά). Ἐν προκειμένῳ, δέν ἀπονέμουμε, σέ πρώτη προσέγγιση, κανένα φιλοσοφικό προνόμιο στήν παρελθούσα καί στήν παρούσα ἱστορική πραγματικότητα. Παρελθόν καί παρὸν δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ μάζες ἀκατέργαστων γεγονότων (ἢ ἐμπειρικῶν ὑλικῶν), ἐκτός καί ἂν τά ἔχουμε ἐκ νέου κριτικά ἐγγυηθεῖ. Σέ μιά δευτέρη προσέγγιση, ἐφόσον βρισκόμαστε ἐντεῦθεν τοῦ παρελθόντος αὐτοῦ, καί μπόρεσε συνεπῶς αὐτό νά εἰσέλθει στίς προϋποθέσεις αὐτοῦ πού στοχαζόμαστε καί αὐτοῦ πού εἴμαστε, αὐτό τό παρελθόν προσλαμβάνει ἕνα εἶδος ὑπερβασιακῆς σπουδαιότητος, γιατί ἡ γνώση του ἀλλά καί ἡ κριτική πού τοῦ ἀσκοῦμε, ἀποτελεῖ τμῆμα τοῦ αὐτοστοχασμοῦ μας. Καί τοῦτο, ὄχι μόνον ἐπειδὴ καθιστά φανερὴ τή σχετικότητα τοῦ παρελθόντος μέσῳ τῆς γνώσης ἄλλων ἐποχῶν, ἀλλά καί ἐπειδὴ ἀφήνει νά διαφανεῖ ἡ σχετικότητα τῆς συγκεκριμένης ἱστορίας μέσῳ τοῦ στοχασμοῦ πού ἀφορᾷ σέ ἄλλες ἱστορίες, ἱστορίες πού ἦσαν πράγματι δυνατές, χωρίς ὁμως νά ἔχουν πραγματοποιηθεῖ.

Διανοούμενος. Οὐδέποτε συμπάθησα (οὔτε ἀποδέχτηκα γιὰ λογαριασμό μου) αὐτόν τόν ὄρο, καί γιὰ λόγους αἰσθητικούς, ἐξαιτίας τῆς ἄθλιας καί ἀμυντικῆς ὑπεροψίας πού αὐτός ὁ ὄρος προϋποθέτει, ἀλλά καί γιὰ λόγους λογικούς· ποιός δέν εἶναι διανοούμενος; Δίχως νά ὑπαισέλω σέ προβλήματα θεμελιώδους βιοψυχολογίας, ἂν μέ τόν ὄρο διανοούμενος ἐννοοῦμε ἐκείνον πού ἐργάζεται σχεδόν ἀποκλειστικά μέ τό μυαλό του καί σχεδόν καθόλου μέ τά

χέρια του, τότε ἀφήνουμε ἀπέξω ἀνθρώπους, τούς ὁποίους θά θέλαμε προφανῶς νά συμπεριλάβουμε (γλύπτες καί ἄλλες κατηγορίες καλλιτεχνῶν) καί συμπεριλαμβάνουμε ἀνθρώπους, στούς ὁποίους ἀσφαλῶς δέν ἀποβλέπαμε (πληροφορικούς, τραπεζίτες, χροματιστές κλπ.).

Δέν βλέπω γιατί ἕνας ἐξαιρετος αἰγυπτιολόγος ἢ ἕνας μαθηματικός, πού ἀδιαφοροῦν γιὰ ὅτιδήποτε ἄλλο ἔξω ἀπὸ τόν ἐπιστημονικό τους κλάδο, θά μᾶς ἐνδιέφεραν ἰδιαίτερα. Ξεκινώντας ἀπ' αὐτήν τήν παρατήρηση, θά πρότεινα νά συμπεριλάβουμε, γιὰ τούς σκοπούς τῆς παρούσας συζήτησης, ὅλους ἐκείνους πού, ἀνεξάρτητα ἀπ' τό ἐπάγγελμά τους, ἐπιχειροῦν νά ὑπερβούν τή σφαῖρα τῆς εἰδίκευσής τους καί ἐνδιαφέρονται ἐνεργά γιὰ ὅ,τι συμβαίνει στήν κοινωνία. Ἄλλά αὐτό εἶναι, καί θά πρέπει νά εἶναι, ὁ ὅρισμός τοῦ δημοκρατικοῦ πολίτη, ὅποιαδήποτε κι ἂν εἶναι ἡ ἀπασχόλησή του. (Ἄς παρατηρήσουμε ἐδῶ ὅτι ὁ ὅρισμός αὐτός εἶναι τό ἀκριβῶς ἀντίθετο τοῦ ὁρισμοῦ τῆς δικαιοσύνης ὅπως τόν ἔχει δώσει ὁ Πλάτων, νά ἀσχολεῖται δηλαδή κανείς μέ τίς ὑποθέσεις του καί νά μὴν ἀνακατεύεται μέ τά πάντα – πράγμα πού δέν πρέπει νά μᾶς ἐκπλήσσει, ἀφοῦ ἕνας ἀπὸ τούς στόχους τοῦ Πλάτωνος εἶναι νά δείξει ὅτι μιά δημοκρατική κοινωνία δέν εἶναι δίκαιη).

Δέν θά προσπαθῆσω ἐδῶ νά ἀπαντήσω σ' αὐτό τό πρόβλημα. Οἱ παρατηρήσεις μου θά ἔχουν νά κάνουν μέ ἐκείνους πού διὰ τοῦ λόγου καί τῆς ρητῆς διατύπωσης γενικῶν ἰδεῶν, ἐπιχειροῦσαν ἢ ἐπιχειροῦν νά ἀσκήσουν κάποια ἐπιρροή στήν ἐξέλιξη τῆς κοινωνίας τους καί στήν πορεία τῆς ἱστορίας. Ὁ κατάλογός τους εἶναι τεράστιος. Τά ἐρωτήματα πού θέτουν τά λεγόμενά τους καί οἱ ἐνεργειές τους εἶναι ἀπεριόριστα. Ἐτσι, θά περιοριστώ στή σύντομη συζήτηση τριῶν σημείων. Τό πρῶτο σημεῖο ἀφορᾷ σέ δύο διαφορετικούς τύπους σχέσεως μεταξύ τοῦ στοχαστοῦ καί τῆς πολιτικῆς κοινότητας, ὅπως παραδείγματος χάριν τίς προβάλλει ἡ ριζική ἀντίθεση μεταξύ Σωκράτους, τοῦ φιλοσόφου ἐντὸς τῆς πόλεως, καί Πλάτωνος, τοῦ φιλοσόφου πού θέλει νά εἶναι ὑπεράνω τῆς πόλεως. Τό δεύτερο σημεῖο εἶναι σχετικό μέ τήν τάση πού κατέλαβε τούς φιλοσόφους, ἀπὸ κάποια συγκεκριμένη ἱστορική φάση καί μετά, νά ἐκλογικεύσουν τό πραγματικό, δηλαδή νά τό νομιμοποιήσουν. Στήν ἐποχὴ τῆς ὁποίας εἶδαμε τό τέλος, γνωρίσαμε περιπτώσεις ἰδιαίτερος θλιβερές μέ τούς συνοδοιπόρους τοῦ σταλισμοῦ, ἀλλά ἐπίσης, μέ κάποιον «ἐμπειρικά» μὲν διαφορετικό, ἀλλά φιλοσοφικά ἰσότιμο τρόπο, μέ τόν Heidegger καί τόν ναζισμό. Θά καταλήξω μ' ἕνα τρίτο σημεῖο: Μέ τό ἐρώτημα πού θέτει ἡ σχέση τῆς κριτικῆς

καί τῆς θεώρησης τοῦ φιλοσόφου-πολίτη μέ τό γεγονός ὅτι, σ' ἕνα πρόταγμα αὐτονομίας καί δημοκρατίας, ἡ πηγὴ τῆς δημιουργίας, ὁ κύριος θεματοφύλακας τοῦ θεσμίζοντος φαντασιακοῦ, εἶναι ἡ μεγάλη πλειονότης τῶν ἀνδρῶν καί τῶν γυναικῶν μιᾶς κοινωνίας, καί αὐτοὶ πρέπει νά γίνουν τὰ δρώντα ὑποκείμενα τῆς ρητῆς πολιτικῆς.

Ὁ φιλόσοφος στήν Ἑλλάδα, κατά τῆ διάρκεια μιᾶς μεγάλης ἀρχικῆς περιόδου, ὑπῆρξε συγχρόνως καί πολίτης. Γι' αὐτό ἀκριβῶς ἐκλήθη ἀρκετές φορές νά «νομοθετήσῃ», στήν πόλη του ἢ σέ κάποια ἄλλη πόλη. Ὁ Σόλων εἶναι τό λαμπρότερο παράδειγμα. Ἄλλὰ καί τό 443 ἀκόμη, ὅταν οἱ Ἀθηναῖοι δημιούργησαν στήν Ἰταλία μιᾶ πανελλήνια ἀποικία, τούς Θουρίους, ἀπό τόν Πρωταγόρα ζητήσαν νά θέσει τούς νόμους.

Ὁ τελευταῖος αὐτῆς τῆς σειρᾶς — ὁ τελευταῖος μέγας ἐν πάσῃ περσιπῶσει — εἶναι ὁ Σωκράτης. Ὁ Σωκράτης εἶναι φιλόσοφος, ἀλλά εἶναι καί πολίτης. Συζητεῖ μέ ὅλους τούς συμπολίτες του στήν ἀγορά. Ἔχει οἰκογένεια καί παιδιά. Συμμετέχει σέ τρεῖς ἐκστρατείες. Ἀναλαμβάνει τό ἕπατο ἀξίωμα· εἶναι Ἐπιστάτης τῶν πρυτάνεων (Πρόεδρος τῆς Δημοκρατίας γιά μία μέρα) ἴσως στήν πιό τραγική στιγμή τῆς ἱστορίας τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας, τήν ἡμέρα τῆς δίκης τῶν στρατηγῶν πού νίκησαν στίς Ἀργινοῦσες. Τότε πού, προεδρεύοντας στήν Ἐκκλησία τοῦ Δήμου, ἀντιμετώπισε θαραλέα τό ἔξαλλο πλῆθος καί ἀρνήθηκε νά ἀρχίσει παράνομα τή διαδικασία κατά τῶν στρατηγῶν. Ὅπως, λίγα χρόνια ἀργότερα, ἀρνήθηκε νά ὑπακούσει στίς διαταγές τῶν Τριάκοντα καί νά συλλάβει παράνομα ἕνα πολίτη. Ἡ δίκη καί ἡ καταδίκη του εἶναι μιᾶ τραγωδία μέ τήν κυριολεκτική σημασία τοῦ ὄρου, ὅπου θά ἦταν ἀνόητο νά ψάξουμε γιά ἀθώους καί ἐνόχους. Ὅπωςδῆποτε, ὁ Δήμος τοῦ 399 δέν εἶναι πιά ὁ Δήμος τοῦ 5ου καί τοῦ 6ου αἰῶνα, καί, ὅπωςδῆποτε, ἡ πόλις θά μπορούσε νά ἐξακολουθήσει νά ἀποδέχεται τόν Σωκράτη, ὅπως τό εἶχε κάνει ἐπὶ δεκαετίες. Ἄλλὰ πρέπει ἐπίσης νά κατανοήσουμε ὅτι ἡ πρακτική τοῦ Σωκράτη παραβιάζει κυριολεκτικά τὰ ὅρια τοῦ ἀνεκτοῦ σέ μιᾶ δημοκρατία. Ἡ δημοκρατία εἶναι τό καθεστῶς πού θεμελιώνεται ρητά στή δόξα, στή γνώμη, στήν ἀντιπαράθεση τῶν γνωμῶν, στή διαμόρφωση μιᾶς κοινῆς γνώμης. Ἡ ἀναίρεση τῶν γνωμῶν τοῦ ἄλλου εἶναι κάτι παραπάνω ἀπό ἐπιτρεπτή καί νόμιμη, εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἀνάσα τῆς δημόσιας ζωῆς. Ἄλλὰ ὁ Σωκράτης δέν περιορίζεται στό νά δείξει ὅτι ἡ α ἢ ἡ

β δόξα εἶναι λανθασμένη (καί δέν προτείνει τήν δική του δόξα στή θέση κάποιου ἄλλου). Ὁ Σωκράτης δείχνει ὅτι ὅλες οἱ δόξες εἶναι λανθασμένες, ἀκόμη περισσότερες, ὅτι ὅσοι τίς ὑπερασπίζονται δέν ξέρουν τί λένε. Ὅμως καμία κοινωνική ζωή καί κανένα πολιτικό καθεστῶς — καί ἡ δημοκρατία λιγότερο ἀπό κάθε ἄλλο — δέν εἶναι δυνατά μέ βάση τήν ὑπόθεση ὅτι ὅλοι οἱ συμμετέχοντες ζοῦν σ' ἕνα κόσμο ἀσυνάρτητων ἀντικατοπτρισμῶν, πράγμα πού ὁ Σωκράτης δείχνει διαρκῶς. Βέβαια, ἡ πόλις θά μπορούσε νά τό ἀνεχθεῖ καί αὐτό ἀκόμη, τό ἔκανε μάλιστα γιά μεγάλο διάστημα μέ τόν Σωκράτη, ὅπως καί μέ ἄλλους. Ἀλλά ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης γνῶριζε πολύ καλά ὅτι γιά τήν πρακτική του αὐτή θά ἔπρεπε ἀργά ἢ γρήγορα νά λογοδοτήσει. Δέν εἶχε ἀνάγκη νά τοῦ προετοιμάσουν μιᾶν ἀπολογία, λέει, γιατί πέρασε ὅλη του τῆ ζωὴ στοχαζόμενος τήν ἀπολογία πού θά παρουσίαζε ἂν τοῦ ἀπευθύνετο κατηγορία. Καί ὁ Σωκράτης ὄχι μόνο ἀποδέχεται τήν ἀπόφαση τοῦ δικαστηρίου πού ἀποτελεῖται ἀπ' τούς συμπολίτες του, ὁ λόγος του στόν *Κρίσιμα*, τόν ὁποῖο ἐκλαμβάνουμε τόσο συχνά ὡς ἕνα λόγο ἠθικολογικό καί ἠθικοπλαστικό, ἀποτελεῖ μιᾶ ἐξαιρετική ἀνάπτυξη τῆς θεμελιώδους ἐλληνικῆς ιδέας τῆς διαμόρφωσης τοῦ ἀτόμου ἀπό τήν πόλη του. *Πόλις ἀνδρα διδάσκει*, ἔγραφε ὁ Σιμωνίδης. Ὁ Σωκράτης ξέρεε ὅτι γεννήθηκε ἀπ' τήν Ἀθήνα καί ὅτι δέν θά μπορούσε νά εἶχε γεννηθεῖ πουθενά ἄλλου.

Εἶναι δύσκολο νά σκεφθοῦμε ἕνα μαθητὴ πού πρόδωσε τόσο πολύ στήν πράξη τό πνεῦμα τοῦ δασκάλου του, ὅσο ὁ Πλάτων. Ὁ Πλάτων ἀποσύρεται ἀπό τήν πόλη καί ἰδρύει στίς πύλες τῆς μιᾶς σχολῆς γιά ἐπίλεκτους μαθητές. Δέν γνωρίζουμε καμία ἐκστρατεία στήν ὁποία νά ἔλαβε μέρος. Δέν γνωρίζουμε ἂν εἶχε οἰκογένεια. Στήν πόλη πού τόν ἔθρεψε καί πού τόν ἔκανε αὐτό πού εἶναι δέν προσφέρει τίποτα ἀπό ὅ,τι κάθε πολίτης τῆς ὀφείλει, οὔτε στρατιωτική θητεία, οὔτε παιδιά, οὔτε ἀποδοχή δημοσίων εὐθυνῶν. Συκοφαντεῖ τήν Ἀθήνα στόν ὕψιστο βαθμό. Χάρης στήν τεράστια σκηνοθετική του ἰδιοφυΐα, χάρις στή δεινότητά του ὡς ρήτορα, σοφιστή καί δημαγωγῶ, θά κατορθώσει νά ἐπιβάλει γιά τούς ἐπερχόμενους αἰῶνες τήν ἀκόλουθη εἰκόνα: Οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες τῶν Ἀθηνῶν — Θεμιστοκλῆς, Περικλῆς — ἤσαν δημαγωγοί, οἱ στοχαστές τῆς σοφιστείας (μέ τῆ σημασία πού ὁ ἴδιος ἐπέβαλε), οἱ ποιητές τῆς διαφθορῆς τῆς πόλεως, ὁ λαός τῆς ἕνα χυδαῖο κοπάδι ἀφημένο στά πάθη καί τίς ψευδαισθήσεις. Πλαστογραφεῖ ἐνσυνείδητα τήν ἱστορία, εἶναι ὁ πρῶτος ἐπινοητής τῶν σταλινικῶν μεθόδων σέ αὐτόν τόν χώρο. Ἐάν γνωρίζαμε τήν ἱστορία τῶν Ἀθηνῶν μόνο

από τόν Πλάτωνα (Γ' τῶν *Νόμων*), θά ἀγνοούσαμε τή ναυμαχία τῆς Σαλαμίνας, τή νίκη τοῦ Θεμιστοκλή καί τοῦ ἔλεεινοῦ αὐτοῦ *δήμου* τῶν κωπηλατῶν¹. Θέλει νά ἐγκαθιδρύσει μιά πόλη ἐκτός χρόνου καί ἱστορίας, πού θά κυβερνάται ὄχι ἀπ' τόν λαό τῆς, ἀλλά ἀπό τούς «φιλοσόφους». Ἄλλά εἶναι ἐπίσης – καί ἀντίθετα πρὸς ὅλη τήν προηγούμενη ἑλληνική πείρα, ὅπου οἱ φιλόσοφοι εἶχαν δείξει μιά φρόνηση πραγματική, μιά σωφροσύνη στήν πράξη – ὁ πρῶτος πού ἐγκαινίασε αὐτή τή βασιική μωρία, ἡ ὁποία ἔκτοτε, καί τόσο συχνά, θά χαρακτηρίζει τούς φιλοσόφους καί τούς διανοουμένους ἀπέναντι στήν πολιτική πραγματικότητα. Φιλοδοξεῖ νά γίνει σύμβουλος τοῦ πρίγκιπα, στήν πραγματικότητα τοῦ τυράννου – φιλοδοξία τῶν φιλοσόφων καί τῶν διανοουμένων, πού δέν ἔπαυσε ἔκτοτε – καί ἀποτυγχάνει ἀξιοθρήνητα, ἀφοῦ αὐτός ὁ φίνος ψυχολόγος καί ὁ θαυμάσιος πορτραίτιστας ἐκλαμβάνει τούς βλάκες γιά φωστῆρες καί τόν τύραννο Διονύσιο τῶν Συρακουσῶν γιά δυνάμει βασιλέα-φιλόσοφο, τό ἴδιο ὅπως εἴκοσι τρεῖς αἰῶνες ἀργότερα ὁ Heidegger θά ἐκλάβει τόν Χίτλερ καί τόν ναζισμό ὡς τίς ἐνσαρκώσεις τοῦ πνεύματος τοῦ γερμανικοῦ λαοῦ καί τῆς ἱστορικῆς ἀντίστασης ἐναντίον τῆς βασιλείας τῆς τεχνικῆς. Ὁ Πλάτων εἶναι ἐκεῖνος πού ἐγκαινιάζει τήν ἐποχή τῶν φιλοσόφων πού ἀποσπῶνται ἀπό τήν πόλη, ἀλλά ταυτοχρόνως, κάτοχοι τῆς ἀλήθειας, θέλουν νά τῆς ὑπαγορεύσουν νόμους παραγωγρίζοντας τελείως τήν θεσμιζουσα δημιουργικότητα τοῦ λαοῦ, καί οἱ ὅποιοι φιλόσοφοι, ἀδύναμοι πολιτικά, ἔχουν ὡς ὕψιστη φιλοδοξία τους νά γίνουν σύμβουλοι τοῦ πρίγκιπα.

Δέν ἀρχίζει ὁμως μέ τόν Πλάτωνα, καί δικαιολογημένα, αὐτή ἡ ἀλλη ἀξιοθρήνητη πλευρά τῆς δραστηριότητας τῶν διανοουμένων ἀπέναντι στήν ἱστορία, δηλαδή ἡ ἐκλογίκευση τοῦ πραγματικοῦ, μέ ἄλλα λόγια ἡ νομιμοποίηση τῶν ὑπαρχουσῶν ἐξουσιῶν. Ἡ λατρεία τοῦ τετελεσμένου γεγονότος εἶναι ὅπωςδήποτε ἀγνωστη καί ἀδύνατη ὡς στάση πνευματική στήν Ἑλλάδα. Πρέπει νά κατεβοῦμε ὡς τούς Στωικούς γιά νά ἀρχίσουμε νά βρισκουμε τέτοια σπέρματα. Εἶναι ἀδύνατο νά συζητήσουμε ἐδῶ καί τώρα τίς ἀπαρχές αὐτῆς τῆς τάσης, πού προφανέστατα ἐπανασυνδέεται, μέσῳ μιᾶς τεράστιας παράκαμψης, μέ τίς ἀρχαϊκές καί παραδοσιακές φάσεις τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας, γιά τίς ὁποῖες οἱ ἐκάστοτε ὑπάρχοντες θεομοῖ εἶναι ἱεροί, καί ἡ ὁποία κατορθώνει τόν ἄθλο νά θέσει τή φι-

1. Ὁ Pierre Vidal-Naquet μοῦ τό ὑπενθύμισε σέ φιλική μας συζήτηση.

λοσοφία, ἀπό δημιουργίας τῆς συστατικό στοιχείο τῆς ἀμφισβήτησης τῆς καθεστηκυίας τάξεως, στήν ὑπηρεσία τῆς διατήρησης αὐτῆς τῆς τάξεως. Ὅσοσο εἶναι ἀδύνατο νά μὴ δοῦμε τόν Χριστιανισμό, ἀπό τίς πρῶτες μέρες του, ὡς τόν ρητὸ δημιουργὸ τῶν πνευματικῶν, αἰσθηματικῶν, ὑπαρξιακῶν θέσεων, οἱ ὁποῖες θά στηρίξουν ἐπὶ δεκαοκτῶ καί πλέον αἰῶνες τήν καθαγίαση τῶν ὑπαρχουσῶν ἐξουσιῶν. Τό «ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος τῷ Καίσαρι» μόνο σέ συνάρτηση μέ τό «πάσα ἐξουσία ἐκ Θεοῦ» μπορεῖ νά ἐρμηνευθεῖ. Ἡ ἀληθινή χριστιανική βασιλεία δέν εἶναι αὐτοῦ τοῦ κόσμου καί ἐξῆλλου ἡ ἱστορία αὐτοῦ τοῦ κόσμου, καθιστάμενη ἱστορία τῆς Σωτηρίας, αὐτομάτως καθαγιαίνεται ὡς πρὸς τήν ὑπαρξή της καί τόν «προσανατολισμό» της, δηλ. στό οὐσιαστικό της «νόημα». Ἐκμεταλλεόμενος γιά τούς δικούς του σκοπούς τό ἑλληνικό φιλοσοφικό ὄπλοστάσιο, ὁ Χριστιανισμός θά προσφέρει ἐπὶ δεκαπέντε αἰῶνες τίς ἀπαραίτητες συνθήκες γιά τήν ἀποδοχή τοῦ «πραγματικοῦ» ὡς ἔχει, μέχρι πού ὁ Καρτέσιος θά φτάσει νά πει: «προτιμῶ νά ἀλλάξω ὁ ἴδιος παρά ν' ἀλλάξω τήν τάξη τοῦ κόσμου», καί προφανῶς ὡς τήν κυριολεκτική ἀποθέωση τῆς πραγματικότητας στό ἐγγελιανό σύστημα («ὅ,τι εἶναι πραγματικό εἶναι ὀρθολογικό»). Παρά τὰ φαινόμενα, στόν ἴδιο κόσμο, κόσμο οὐσιαστικά θεολογικό, ἀπολιτικό, ἀ-κριτικό, ἀνήκουν καί ὁ Nietzsche, πού διακηρύσσει «τὴν ἀθωότητα τοῦ γίγνεσθαι», καί ὁ Heidegger, πού παρουσιάζει τήν ἱστορία ὡς Ereignis καί Geschick, ἔλευση τοῦ εἶναι καί δωρεά/προορισμό τοῦ εἶναι καί ἀπὸ τό εἶναι. Πρέπει κάποτε νά τελειώσουμε μ' αὐτό τό ἐκκλησιαστικό, ἀκαδημαϊκό καί λογοτεχνικό σέβας. Πρέπει τελικά νά μιλήσουμε γιά τὴ σύφιλη αὐτῆς τῆς οἰκογένειας, τῆς ὁποίας προφανῶς τὰ μισὰ μέλη πάσχουν ἀπὸ γενετικῆ παρὰλυση. Πρέπει νά πιάσουμε ἀπ' τό αὐτὶ τόν θεολόγο, τόν ἐγγελιανό, τόν νιτσεικό, τόν χαιντεγκεριανό, καί νά τούς ὀδηγήσουμε στὰ στρατόπεδα τῆς Κόλυμα, τοῦ Ἄσουβιτς, στὰ ρωσικά ψυχιατρεῖα, στίς αἰθουσες βασανιστηρίων τῆς ἀργεντινῆς ἀστυνομίας, καί νά ἀπαιτήσουμε νά μᾶς ἐξηγήσουν ἐδῶ καί τώρα καί δίχως ὑπεκφυγές τό νόημα τῶν ἐκφράσεων «πάσα ἐξουσία ἐκ Θεοῦ», «ὅ,τι εἶναι πραγματικό εἶναι καί ὀρθολογικό», «ἀθωότητα τοῦ γίγνεσθαι» ἢ «ἡ ψυχὴ ἰσοδυναμεῖ μέ τήν παρουσία τῶν πραγμάτων».²

Ἄλλά τό πιό φανταστικό ἀμάλαμα παρουσιάζεται ὅταν ὁ δια-

2. M. Heidegger, «Γαλήνη», στίς *Questions III*, Παρίσι 1966, σ. 177. Πρβλ. αὐτ., σ. 175: «Κανένα ἄτομο, καμιά ἀνθρώπινη ὁμάδα, καμιά καθαρά ἀν-

νοούμενος πετυχαίνει, ύψιστο κατόρθωμα, νά συνδέσει τήν κριτική τής πραγματικότητας μέ τή λατρεία τής δύναμης καί τής έξουσίας. Αυτό τό κατόρθωμα γίνεται στοιχειώδες από τή στιγμή πού κάπου εμφανίζεται μιá «επαναστατική έξουσία». Από τή στιγμή εκείνη αρχίζει ή χρυσή εποχή τών συνοδοιπόρων, πού μπόρεσαν νά έξασφαλίσουν τήν πολυτέλεια μιás αντίθεσης φαινομενικά άνένδοτης έναντίον ενός τμήματος τής πραγματικότητας, τής πραγματικότητας «οίκου», μέ τήν αποθέωση ενός άλλου τμήματος αυτής τής ίδιας πραγματικότητας — εκεί κάτω, άλλου, στή Ρωσία, στήν Κίνα, στήν Κορέα, στήν Άλγερία, στό Βιετνάμ ή καί στήν Άλβανία. Έλάχιστοι είναι, μέσα στά μεγάλα όνόματα τής δυτικής ίντελλιγκέντιας, όσοι δέν έκαναν σέ κάποια στιγμή μεταξύ τού 1920 καί τού 1970, αυτήν «τή θυσία τής συνείδησης», πότε — λιγότερο συχνά — μέ παιδαριώδη εύπιστία καί άλλοτε — συχνότερα — μέ τήν πιό γελοία κατεργαρία. Ό Σάτρ, βεβαιώνοντας απειλητικά: «Δέν μπορείτε νά συζητάτε τίς πράξεις τού Στάλιν, έφόσον είναι ό μόνος πού κατέχει τίς πληροφορίες πού τίς δικαιολογούν», θά παραμείνει άναμφισβήτητα τό πιό εύγλωπτο δείγμα τής αυτόγελοιοποίησης τού διανοούμενου.

Άπέναντι σ' αυτό τό όργιο τής εύσεβους διαστροφής καί τής έκτροπής τής χρήσης τού λογικού, πρέπει νά διακηρύξουμε έντονα αυτό τό προφανές, πού όμως παραμείνει βαθιά παραχωμένο: Δέν υπάρχει κανένα προνόμιο τής πραγματικότητας, ούτε φιλοσοφικό, ούτε κανονιστικό, τό παρελθόν δέν αξίζει περισσότερο άπ' ό,τι τό παρόν, καί τό παρόν δέν είναι μοντέλο, αλλά ύλικό. Η παρελθούσα ιστορία τού κόσμου δέν καθαγιάζεται καί θά μπορούσε μάλλον νά είχε καταδικαστεί στό πύρ τό έξώτερον από τό γεγονός ότι ή ιστορία αυτή έχει παραμερίσει άλλες ιστορίες όντως δυνατές. Οι ιστορίες αυτές έχουν ίση σημασία για τό πνεύμα, ένδεχομένως μεγαλύτερη αξία για τίς πρακτικές συμπεριφορές μας άπ' ό,τι ή «πραγματική» ιστορία. Η έφημερίδα μας δέν περιέχει, όπως πίστευε ό Hegel, τή «ρεαλιστική πρωινή μας προσευχή», αλλά μάλλον τήν καθημερινή σουρεαλιστική μας φάρσα. Περισσότερο από ποτέ, ένδεχομένως σήμερα. Ότι κάτι εμφανίζεται τό 1987, δημιουργεί εκ πρώτης όψεως καί μέχρις άποδείξεως τού έναντίου ένα ισχυρό τεκμήριο ότι αυτό τό πράγμα ένσαρκώνει τή βλακεία, τήν άσχήμια, τή μοχθηρία καί τή χυδαιότητα.

θρωύνη [;!] όργάνωση δέν είναι εις θέση νά πάρει στά χέρια της τήν διακυβέρνηση τής εποχής μας». Καί: «Δέν πρέπει νά κάνουμε τίποτα, άπλώς νά περιμένουμε» (αύτ., σ. 188).

Άποκατάσταση, έπανεγκαθίδρυση, έπαναθέσμιση μιás αυθεντικής άποστολής τού διανοούμενου στήν ιστορία σημαίνει άσφαλώς, κατά πρώτον καί κύριο λόγο, άποκατάσταση, έπανεγκαθίδρυση, έπαναθέσμιση τής κριτικής του λειτουργίας. Άκριβώς διότι ή ιστορία είναι πάντοτε, ταυτόχρονα, δημιουργία καί καταστροφή, καί ή δημιουργία (όπως καί ή καταστροφή) άφορά τό ύψηλό έξίσου μέ τό τρατώδες, για τόν λόγο αυτό ή διαύγαση καί ή κριτική άποτελούν καθήκον, περισσότερο παντός άλλου, εκείνου πού έξ επαγγέλματος καί ως εκ τής θέσεώς του μπορεί νά άποστασιοποιηθεί από τό καθημερινό καί τό πραγματικό: τού διανοούμενου.

Έκείνου πού βρίσκεται σέ άπόσταση, όσο τούτο είναι δυνατόν, καί από τόν ίδιο τόν έαυτό του. Καί αυτό δέν παίρνει μόνο τή μορφή τής «άντικειμενικότητας», αλλά καί τή μορφή τού διαρκούς άγώνας νά υπερβεί τήν ειδικεισή του, νά κατορθώσει έτσι ώστε νά τόν άφορά πάντοτε ό,τι είναι σημαντικό για τούς άνθρώπους.

Αυτές οι στάσεις θά μπορούσαν νά τείνουν βέβαια στόν διαχωρισμό τού ύποκειμένου τους από τή μεγάλη μάζα τών συγχρόνων τους. Άλλά ύπάρχει διαχωρισμός καί διαχωρισμός. Δέν θά βγούμε από τή διαστροφή πού έδωσε τόν χαρακτήρα της στόν ρόλο τών διανοούμενων από τόν Πλάτωνα καί έφεξης, καί για μία άκόμη φορά έδώ καί έβδομήντα χρόνια, παρά μόνο άν ό διανοούμενος ξαναγίνει πραγματικά πολίτης. Πολίτης δέν είναι (δέν είναι αναγκαστικά) τό «ένεργό κομματικό μέλος», αλλά κάποιος πού διεκδικεί ένεργά τή συμμετοχή του στή δημόσια ζωή καί στά κοινά, στόν ίδιο βαθμό μέ όλους τούς άλλους.

Κι έδώ προδήλως εμφανίζεται μιá άντινομία, άντινομία πού δέν επιδέχεται θεωρητική λύση καί πού μόνον ή φρόνησις μπορεί νά μας έπιτρέψει νά υπερβούμε. Ό διανοούμενος πρέπει νά θέλει τόν έαυτό του πολίτη όπως κι οι άλλοι, καί φιλοδοξεί νά άπηχεί, de iure, τήν παγκοσμιοότητα καί τήν αντικειμενικότητα. Δέν μπορεί νά σταθεί σ' αυτόν τόν χώρο εάν δέν άναγνωρίσει τά όρια πού ή ύποτιθέμενη αντικειμενικότητα καί παγκοσμιοότητά του τού έπιτρέπουν. Όφείλει νά άναγνωρίσει, καί όχι σιωπηρά, ότι αυτό πού θέλει νά άκουστεί είναι μιá άκόμη δόξα, καί όχι μιá έπιστήμη. Πρέπει κυρίως νά άναγνωρίσει ότι ή ιστορία είναι ή περιοχή όπου εκδιπλώνεται ή δημιουργικότητα όλων, άνδρών καί γυναικών, λογίων καί άναλφαβήτων, μιás ανθρωπότητας, όπου ό ίδιος ό διανοούμενος δέν είναι παρά ένα άτομο. Νά είναι δημοκράτης καί νά μπορεί, άν τό κρίνει έτσι, νά πει στό λαό: κάνετε λάθος! — ίδού τί πρέπει άκόμη νά άπαιτούμε άπ' τόν διανοούμενο. Ό Σωκράτης μπό-

ρεσε να τό κάνει στη δίκη τῶν Ἀργινουσῶν — ἡ περίπτωση ἐμφανίζεται, ἐκ τῶν ὑστέρων, προφανῆς, ἐκτός τοῦ ὅτι ὁ ἴδιος στηριζόταν σ' ἕναν τυπικό κανόνα δικαίου. Τά πράγματα εἶναι συχνά πολύ πιό σκοτεινά. Κι ἐδῶ, μόνο ἡ φρόνηση καί τό γούστο, ἡ καλαισθησία, μποροῦν νά μᾶς ἐπιτρέψουν νά ξεχωρίσουμε τήν ἀναγνώριση τῆς δημιουργικότητος τοῦ λαοῦ ἀπό τήν τυφλή λατρεία τῆς «δύναμης τῶν γεγονότων». Καί δέν πρέπει νά μᾶς ἐκπλήσσει τό γεγονός ὅτι βρίσκουμε αὐτόν τόν ὄρο στό τέλος αὐτῶν τῶν παρατηρήσεων. Ἀρκοῦσε νά διαβάσει κανεῖς πέντε γραμμές τοῦ Στάλιν γιά νά καταλάβει ὅτι ἡ ἐπανάσταση δέν μποροῦσε νά εἶναι αὐτό τό πράγμα.

[Μετάφραση Κ. Σ.]

Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗΣ

LE DÉBAT: Πῶς νά τοποθετήσουμε σωστά τή Γαλλική ἐπανάσταση στή σειρά τῶν μεγάλων ἐπαναστάσεων, Ἀγγλική ἐπανάσταση, Ἀμερικανική ἐπανάσταση, πού σημαδεύουν τήν εἰσοδο στήν πολιτική νεωτερικότητα; Καί πῶς νά κατανοήσουμε ὅτι ἀπέκτησε, σέ σχέση μέ τούς προδρόμους της, αὐτήν τήν καταστατική θέση τῆς ἐπανάστασης-μοντέλου, τῆς κατ' ἐξοχήν ἐπανάστασης; Τί ἀληθινά καινούριο εἰσήγαγε; Ἄν ὑπάρχει μιὰ ἱστορία τῆς ἴδιας τῆς ιδέας τῆς ἐπανάστασης, ποιά θέση καταλαμβάνει ἡ Γαλλική ἐπανάσταση ἐδῶ;

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Ἐπιβάλλεται νά ἀρχίσουμε ὑπογραμμίζοντας τήν ειδικότητα τῆς ἱστορικής δημιουργίας πού ἐκπροσωπεῖ ἡ Γαλλική ἐπανάσταση. Εἶναι ἡ πρώτη ἐπανάσταση πού θέτει σαφῶς τήν ιδέα μιᾶς ρητῆς αὐτοθέσμησης τῆς κοινωνίας. Ἡ παγκόσμια ἱστορία γνώρισε ἐξεγέρσεις πού προκλήθηκαν ἀπό λιμούς, στάσεις δούλων, πολέμους χωρικῶν· γνώρισε πρᾶξικοπήματα, μονάρχες πού ἐπιχειροῦσαν μεταρρυθμίσεις· σήμερα γνωρίζει ἐπίσης κάποιες ἐπαναθεσμίες περισσότερο ἢ λιγότερο ριζικές, σάν ἐκείνη τοῦ Μωάμεθ παραδείγματος χάρη, ἡ ὁποία ὅμως ἐπικαλεῖται μιὰ ἀποκάλυψη, δηλαδή μιὰ πηγή καί ἕνα θεμέλιο ἐξωκοινωνικό. Στή Γαλλία ὅμως εἶναι ἡ ἴδια ἡ κοινωνία, ἡ ἕνα τεράστιο μέρος τῆς κοινωνίας αὐτῆς, πού ρίχνεται σ' ἕνα ἐγγείρημα τό ὁποῖο πολύ γρήγορα γίνεται ἐγγείρημα ρητῆς αὐτοθέσμησης.

Αὐτήν τήν ριζικότητα δέν τήν βρίσκουμε στήν ἀγγλική ἐπανάσταση οὔτε στήν ἀμερικανική. Στή βόρεια Ἀμερική ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας, ἀκόμη κι ἂν δηλώνεται ὅτι προέρχεται ἀπό τή θέληση τῶν ἀνθρώπων, παραμένει ἀγκιστρωμένη στό θρησκευτικό, ὅπως παραμένει ἀγκιστρωμένη στό παρελθόν ἀπό τόν ἀγγλικό *Common Law*. Ἰδίως ὅμως, ἔχει περιορισμένες φιλοδοξίες. Οἱ ἰδρυτές Πατέρες (*Founding Fathers*), καί τό κίνημα τό ὁποῖο ἐκφράζουν, δέ-

* Συζήτηση πού δημοσιεύτηκε στό *Le Débat*, τεῦχ. 57, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1989.

χονται από τό παρελθόν μιά κοινωνική κατάσταση τήν όποία θεωροῦν κατάλληλη καί γιά τήν όποία δέν σκέφτονται ότι έχει κάτι πού πρέπει νά αλλάξει. Γι' αὐτούς, δέν μένει παρά νά θεσμιστεῖ τό πολιτικό συμπλήρωμα αὐτῆς τῆς κοινωνικῆς κατάστασης. Ἄπ' αὐτήν τήν ἄποψη, εἶναι ἐνδιαφέρων ὁ παραλληλισμός μέ τό δημοκρατικό κίνημα στόν ἀρχαῖο ἑλληνικό κόσμο. Οἱ Ἕλληνες ἀσφαλῶς ἀνακαλύπτουν ὅτι κάθε θέσμιση τῆς κοινωνίας εἶναι αὐτοθέσμιση – ὅτι ἀπορρέει ἀπό τόν νόμον, ὄχι ἀπό τήν φύσιν. Προεξοφλοῦν στήν πρακτική τίς συνέπειες τῆς ἀνακάλυψης αὐτῆς, τουλάχιστον στίς δημοκρατικές πόλεις καί ἰδίως στήν Ἀθήνα. Αὐτό εἶναι σαφές ἤδη ἀπό τόν 7ο αἰώνα, ἐπιβεβαιώνεται μέ τόν Σόλωνα καί κορυφώνεται μέ τήν ἐπανάσταση τοῦ Κλεισθένου (508-506), ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται, ὅπως ξέρουμε, ἀπό μιά τολμηρή ριζοσπαστικότητα ἀπέναντι στήν κληρονομημένη κοινωνικοπολιτική ἄρθρωση, τήν ὁποία ἀναστατώνει γιά νά τήν καταστήσει σύμφωνη μέ μιά δημοκρατική πολιτική λειτουργία. Παρά ταῦτα, ἡ ὀρητή αὐτοθέσμιση δέν θά γίνει ποτέ ἀρχή τῆς πολιτικῆς δραστηριότητος πού νά καλύπτει τήν ὁλότητα τῆς κοινωνικῆς θέσμισης. Ἡ ἰδιοκτησία δέν ἀμφισβητεῖται ποτέ ἀληθινά, οὔτε ἡ καταστατική θέση τῶν γυναικῶν, γιά νά μή μιλήσουμε γιά τή δουλεία. Ἡ ἀρχαία δημοκρατία ἀποσκοπεῖ νά πραγματοποιήσῃ, καί πραγματοποιεῖ, τήν πραγματική αὐτοκυβέρνηση τῆς κοινότητος τῶν ἐλεύθερων ἐνῆλικων ἀρρένων, θίγοντας ὅσο τό δυνατόν λιγότερο τίς παραδεκτές οικονομικές καί κοινωνικές δομές. Μόνον οἱ φιλόσοφοι (ὀρισμένοι σοφιστές τόν 5ο αἰώνα, ὁ Πλάτων τόν 4ο) θά πάνε πιο πέρα.

Ὅμοίως, γιά τούς Ἀμερικανούς ἰδρυτές Πατέρες ὑπάρχει ἕνα κοινωνικό (οἰκονομικό, ἠθικό, θρησκευτικό) δεδομένο τό ὁποῖο εἶναι παραδεκτό καί πρέπει μάλιστα νά διαφυλαχθεῖ ἐνεργά (ὁ Jefferson εἶναι κατά τοῦ ἐκβιομηχανισμοῦ, ἐπειδή βλέπει στήν ἐλευθερή ἀγροτική ἰδιοκτησία τόν ἀκρογωνιαῖο λίθο τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας) καί στό ὁποῖο πρέπει νά χορηγηθεῖ ἡ ἀντιστοιχοῦσα πολιτική δομή. Τούτη ἐδῶ εἶναι φυσικά «θεμελιωμένη» ἀλλοῦ – στίς «ἀρχές» τῆς Διακήρυξης πού διερμηνεύουν τό σὺνβερσαλιστικό φαντασιακό τῶν «φυσικῶν δικαιωμάτων». Ἀλλά χάρη σέ μιά θαυμαστή σύμπτωση – ἀποφασιστική γιά τήν ἀμερικανική «ἐξαίρεση» – οἱ δύο δομές, κοινωνική καί πολιτική, θά βρεθοῦν νά ἀντιστοιχοῦν γιά μερικές δεκαετίες. Αὐτό πού ὁ Marx ὀνόμαζε κοινωνικο-οικονομική βάση τῆς ἀρχαίας δημοκρατίας, ἡ κοινότητα τῶν ἀνεξάρτητων μικροπαραγωγῶν, βρίσκεται ἔτσι νά εἶναι ἐν μέρει ἡ πραγματικότητα τῆς βόρειας Ἀμερικῆς τήν ἐποχή τοῦ Jefferson

καί τό σημεῖο στήριξης τοῦ πολιτικοῦ δράματος τοῦ τελευταίου.

Τό μεγαλεῖο τώρα καί ἡ πρωτοτυπία τῆς Γαλλικῆς ἐπανάστασης βρίσκεται, κατά τή γνώμη μου, σ' αὐτό τό ἴδιο γιά τό ὁποῖο τήν κατηγοροῦν τόσο συχνά: στό ὅτι προσπαθεῖ νά θέσει ὑπό συζήτηση, δικαίω, τήν ὁλότητα τῆς ὑπάρχουσας θέσμισης τῆς κοινωνίας. Ἡ Γαλλική ἐπανάσταση δέν μπορεῖ νά δημιουργήσῃ πολιτικά δίχως νά καταστρέψῃ κοινωνικά. Τά μέλη τῆς συντακτικῆς συνέλευσης τό ξέρουν καί τό λένε. Ἡ Ἀγγλική ἐπανάσταση καί ἡ Ἀμερικανική ἐπανάσταση μποροῦν νά δώσουν γιά τόν ἑαυτό τους τήν παράσταση μιάς παλινδρόμησης καί προσοικειώσης ἐνός ὑποτιθέμενου παρελθόντος. Οἱ κάποιες ἀπόπειρες, στή Γαλλία, νά γίνει ἀναφορά σέ μιά παράδοση μαράθηκαν γρήγορα, καί αὐτό πού λείει σχετικά ὁ Burke εἶναι καθαρή μυθολογία. Ἡ Hannah Arendt κάνει τεράστια γκάφα ὅταν κατηγορεῖ τούς Γάλλους ἐπαναστάτες ὅτι ἀσχολήθηκαν μέ τό κοινωνικό ζήτημα, παρουσιάζοντας τοῦτο ἐδῶ σάν ἀναγόμενο σέ φιλανθρωπικές ἐνασχολήσεις καί στόν οἶκτο γιά τούς φτωχοῦς. Γκάφα διπλή. Πρῶτα πρῶτα – καί αὐτό παραμένει ἔσασε ἀληθινό – τό κοινωνικό ζήτημα εἶναι πολιτικό ζήτημα: Μέ κλασικούς ὅρους (ἤδη στόν Ἀριστοτέλη), ἡ δημοκρατία εἶναι συμβατή μέ τή συνύπαρξη ἐνός ἐξαιρετικοῦ πλοῦτου καί μιάς ἐξαιρετικῆς φτώχειας; Μέ σύγχρονους ὅρους: Ἡ οἰκονομική ἐξουσία δέν εἶναι, *ipso facto*, ἐπίσης πολιτική ἐξουσία; Μετά, στή Γαλλία τό Παλιό καθεστῶς δέν εἶναι μιά δομή ἀπλῶς πολιτική· εἶναι μιά ὀλική κοινωνική δομή. Βασιλεῖς, εὐγενεῖς, ρόλος καί λειτουργία τῆς Ἐκκλησίας μέσα στήν κοινωνία, ἰδιοκτησίες καί προνόμια μετέχουν στήν πιο ἐνδότερη ὑφή τῆς παλαιᾶς κοινωνίας. Ὅλο τό κοινωνικό οἰκοδόμημα εἶναι πρὸς ἀνακατασκευή, δίχως τήν ὁποία ἀπό ὕλική ἄποψη εἶναι ἀδύνατος ἕνας πολιτικός μετασχηματισμός. Ἡ Γαλλική ἐπανάσταση δέν μπορεῖ, ἔστω κι ἂν τό ἤθελε, νά ἐπιτύψει ἀπλῶς μιά δημοκρατική πολιτική ὀργάνωση σ' ἕνα κοινωνικό καθεστῶς τό ὁποῖο θά ἄφηνε ἀνέπαφο. Ὅπως συμβαίνει τόσο συχνά στήν Hannah Arendt, οἱ ἰδέες τήν ἐμποδίζουν νά δεῖ τά γεγονότα. Τά μεγάλα ἱστορικά γεγονότα, ὅμως, εἶναι ἰδέες πιο βαρύνουσες ἀπό τίς ἰδέες τῶν φιλοσόφων. Τό «χιλιόχρονο γέρικο παρελθόν», σέ ἀντίθεση πρὸς τήν «παρθένα ἠπειρο», συνελάγεται ὑποχρεωτικά τήν ἀναγκαιότητα νά γίνει ἐπίθεση ἐναντίον τοῦ κοινωνικο-οικοδομήματος ὡς τέτοιου. Ἄπ' αὐτήν τή σκοπιά, ἡ Ἀμερικανική ἐπανάσταση δέν μπορεῖ νά εἶναι πραγματικά παρά μιά «ἐξαίρεση» στή νεότερη ἱστορία, καθόλου ὁ κανόνας καί ἀκόμη λιγότερο τό μοντέλο. Τά μέλη τῆς συντακτικῆς συνέλευσης ἔχουν

πλήρη γνώση του πράγματος και τό λένε. Έκει όπου η 'Αμερικανική επανάσταση μπορεί να χτίσει πάνω στην αυταπάτη μιάς «ισότητας» ήδη υπάρχουσας στην κοινωνική κατάσταση (αυταπάτη που θα παραμείνει θεμέλιο των αναλύσεων του Tocqueville πενήντα χρόνια αργότερα), η Γαλλική επανάσταση βρίσκεται μπροστά στην ογκώδη πραγματικότητα μιάς κοινωνίας πλήρως ανισοτικής, ενός φαντασιακού της θείω δικαίω βασιλείας, μιάς Έκκλησίας επικεντρωμένης σ' έναν πανταχού παρόντα ρόλο και σε πανταχού παρούσες λειτουργίες, γεωγραφικών διαφοροποιήσεων που τίποτε δεν μπορεί να τις δικαιολογήσει, κλπ.

LE DÉBAT: 'Απ' αυτό όμως ακριβώς δεν καταρρέει από τά χτυπήματα της κριτικής του Burke, σ' ό,τι βαθύ έχει αυτή; Μιά γενιά μπορεί να πραγματοποιήσει ένα άνοιγμα στην ιστορία ενεργώντας μέσα στην καθαρή ασυνέχεια; Δεν είναι εφήμερο τό θεμέλιο μιάς ελευθερίας που δεν έχει πλέον για στήριγμα τή θεία πρόνοια ή τήν παράδοση;

Κ.Κ.: Γι' αυτόν ακριβώς τόν λόγο επικαλούνται οι επαναστάτες σταθερά, τό 1789, —όπως κάνουν και όλοι τόν 19ο και 20ό αιώνα— τόν Νοϋ, πράγμα που θά έχει επίσης ολέθριες συνέπειες.

LE DÉBAT: Θά δεχόσασταν λοιπόν τουλάχιστον ένα μέρος του επιχειρήματος του Burke, σύμφωνα με τό οποίο είναι δύσκολο να θεμελιωθεί ή ελευθερία στον Νοϋ;

Κ.Κ.: Έδώ υπάρχουν πολλά σημεία. Πρώτα πρώτα, δεν πρόκειται να θεμελιωθεί ή ελευθερία πάνω στον Νοϋ, επειδή ό ίδιος ό Νοϋς προϋποθέτει τήν ελευθερία —τήν αυτονομία. 'Ο Νοϋς δεν είναι ένας μηχανικός μηχανισμός ή ένα σύστημα έτοιμων από πριν αληθειών, είναι ή κίνηση μιάς σκέψης που δεν δέχεται άλλη αύθεντία από τήν ίδια της τή δραστηριότητα. Για να φτάσουμε στον Νοϋ πρέπει πρώτα να θέλουμε να σκεπτόμαστε ελεύθερα. Δεύτερο, δεν υπάρχει ποτέ καθαρή ασυνέχεια. Όταν λέω ότι ή ιστορία είναι δημιουργία *ex nihilo*, αυτό δεν σημαίνει καθόλου ότι είναι δημιουργία *in nihilo* ούτε *cum nihilo*. Η καινούρια μορφή αναδύεται, βάζει φωτιά στα ξύλα που βρίσκει, ή ρήξη γίνεται με τό καινούριο νόημα που δίνει σ' αυτό που κληρονομεί ή χρησιμοποιεί. Τρίτο, ό ίδιος ό Burke είναι ανακόλουθος. 'Αφήνεται να παρασυρθεί στο πεδίο των επαναστατών και δέχεται υπόροητα τό βάσιμο των προϋποθέσεών τους, εφόσον επιχειρεί να ανασκευάσει «όρθολογικά» τά συμπεράσματά τους. Νιώθει υποχρεωμένος να θεμελιώσει λογικά τήν αξία της παράδοσης. Αυτό τώρα είναι προδοσία της παράδοσης: μιά αληθινή παράδοση δεν συζητιέται. Μ' άλλα λόγια,

ό Burke δεν μπορεί να ξεφύγει από τήν ανακλαστική στοχαστικότητα της οποίας τά αποτελέσματα στην Έπανάσταση καταγγέλλει. **LE DÉBAT:** Αυτή ή ανακολουθία αφαιρεί μήπως κάθε σημαντικότητα από τήν κριτική του;

Κ.Κ.: Η κριτική του είναι σωστή όταν αναφέρεται σ' αυτό που πρέπει να ονομαστεί «μηχανικός έξορθολογισμός», ό οποίος αρχίζει αρκετά νωρίς στην Έπανάσταση και θά γνωρίσει ένα λαμπρό μέλλον. Αυτό μās ξαναφέρει στην άμφισημία της ιδέας του Νοϋ, στον όποιο αναφέρθηκα άμέσως πιο πριν. Για να τό πω με όρους φιλοσοφικούς, ό Νοϋς του Διαφωτισμού είναι άνοιχτή διαδικασία κριτικής και διαύγησης, ή όποια συνεπάγεται, μεταξύ άλλων, τήν καθαρή διάκριση ανάμεσα σε γεγονός και δίκαιο, και συγχρόνως μηχανική και όμοιομορφοποιούσα διάνοια. Η φιλοσοφική κριτική και μετά ή επαναστατική πρακτική καταστρέφουν τό άπλό γεγονός —τούς υπάρχοντες θεσμούς— δείχνοντας ότι δεν έχουν κανένα λόγο ύπαρξης άλλον από τό ότι ήδη ύπήρξαν. (Κι εδώ επίσης ό Burke βρίσκεται μέσα στην άμφιβολία, επειδή ύποστηρίζει αυτό-πού-είναι συγχρόνως επειδή ήταν και επειδή είναι «καλό» έγγενώς). Μετά όμως, αφού έχουν καταστρέψει, πρέπει να φτιάξουν. Ξεκινώντας από τί; Έδώ άποκτά γρήγορα τήν ύπεροχή ή όρθολογικότητα της διάνοιας, ή μηχανική όρθολογικότητα. Οι λύσεις που εμφανίζονται σε όρισμένους ως «όρθολογικές» θά πρέπει να επιβληθούν σε όλους: θά τούς αναγκάσουν να είναι όρθολογικοί. Η αρχή κάθε ύπερτατης έξουσίας έγκειται στο Έθνος —άλλά αυτό τό Έθνος αντικαθίσταται από τόν Νοϋ των «έκπροσώπων» του, εν όνόματι του όποίου τό πρώτο θά άναστατωθεί, θά έξαναγκαστεί, θά παραβιαστεί, θά άκρωτηριαστεί.

Δεν πρόκειται όμως εδώ για μιά «φιλοσοφική» ανάπτυξη. Τό φαντασιακό της άφηρημένης και μηχανικής όρθολογικότητας άποτελεί ενεργό μέρος μιάς βαρύνουσας κοινωνικο-ιστορικής διαδικασίας, ή όποια κι εδώ άκόμη προεικονίζει με παραδειγματικό τρόπο καίρια χαρακτηριστικά γνωρίσματα της νεοτερικής ιστορίας. Η έξουσία άπολυτοποιείται, οι «έκπρόσωποι» αυτονομούνται. Ένας «μηχανισμός» συγκροτείται, υπενδύοντας τις έπίσημες αρχές και έλέγχοντάς τες (οί ιακωβίνοι), έμβροο αυτού που θά ονομαστεί αργότερα ειδική πολιτική γραφειοκρατία. Αυτό τώρα δεν είναι δυνατό —στο σημείο αυτό ή έρμηνεία του Michelet είναι για μένα ή σωστή— παρά υπό τόν όρο να άποτραβηχτεί ό λαός από τή σκηνή, και αυτό τό άποτραβήγμα, πράγματι, αν δεν υποκινείται τουλάχιστον ένθαρρύνεται από τήν καινούρια έξουσία. Με τρόπο που κα-

ταργείται κάθε ζωντανή μέσευση: υπάρχει από τή μιά μεριά ή άφηρημένη όντότητα του «Έθνους», από τήν άλλη εκείνοι που τό «έκπροσωπούν» στό Παρίσι, και άνάμεσα στίς δύο τίποτε. Τά μέλη τής συμβατικής συνέλευσης δέν ήθελαν και δέν μπορούσαν νά δοϋν ότι ή αυτονομία των ατόμων — ή έλευθερία — δέν μπορεί νά ένοργανωθεί πραγματικά μόνο στά «δικαιώματα» και στίς περιοδικές έκλογές, ότι δέν είναι τίποτε δίχως τήν αυτοκυβέρνηση όλων των ενδιάμεσων συλλογικών σχηματισμών, «φυσικών» ή «τεχνητών». Οί παλιές μεσεύσεις καταστρέφονται (πράγμα για τό όποιο θρηνοϋν τόσο ό Burke όσο και ό Tocqueville, πηνήντα χρόνια άργότερα, έξιδανικεύοντας τες συγχρόνως σέ βαθμό άπίστευτο), δίχως νά επιτρέπεται νά δημιουργηθοϋν καινούργιες. Τό «Έθνος», σκόνη ατόμων θεωρητικά όμογενοποιημένων, δέν έχει πιά πολιτική ύπαρξη άλλη από εκείνη των «έκπροσώπων» του. Ό Ιακωβινισμός αρχίζει νά παραληρεί και ή Τρομοκρατία έδραιώνεται από τή στιγμή που ό λαός αποτραβιέται από τή σκηνή και τό άδιαίρετο τής υπέροχης έξουσίας μετασχηματίζεται σέ άπολυτότητα τής έξουσίας, αφήνοντας τούς έκπροσώπους σ' ένα όλέθριο τέτ-α-τέτ μέ τήν άφαιρέση.

LE DÉBAT: Πώς εκτιμάτε τόν ρόλο του σχηματισμού του σύγχρονου κράτους στή γένεση τής ιδέας τής επανάστασης; Η Γαλλική περίπωση δέν μάς παρακινεί νά σκεφτοϋμε πώς είναι αξιόλογος;

Κ.Κ.: Κι εδώ πάλι νομίζω πώς πρέπει νά κάνουμε κάποιες διακρίσεις. Η κεντρική ιδέα τήν όποία πραγματοποιεί ή Έπανάσταση — και στήν όποία βλέπω τήν κεφαλαιώδη σπουδαιότητά της για μάς — είναι εκείνη τής ρητής αυτοθέσμησης τής κοινωνίας από τή διαυγή και δημοκρατική συλλογική δραστηριότητα. Τήν ίδια στιγμή όμως ή Έπανάσταση δέν άποδεσμεύεται ποτέ από τό επιβάλλον αυτού του κεντρικού κομματιού του σύγχρονου πολιτικού φαντασιακού: του Κράτους. Λέω Κράτος: χωρισμένος και συγκεντρωμένος μηχανισμός κυριαρχίας — και όχι έξουσία. Για τούς Άθηναίους, παραδείγματος χάρη, δέν υπάρχει «Κράτος» — ή ίδια ή λέξη δέν υπάρχει — ή έξουσία, είναι «εμείς», τό «εμείς» τής πολιτικής συλλογικότητας. Στο σύγχρονο πολιτικό φαντασιακό τό Κράτος εμφανίζεται ως άνεξάλειπτο. Παραμένει τέτοιο για τήν Έπανάσταση, όπως παραμένει και για τή σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία, ή όποία βρίσκεται, άπ' αυτήν τήν άποψη, σέ μιά κατάσταση παραπάνω από παράδοξη: πρέπει νά δικαιολογήσει τό Κράτος, πασχίζοντας συγχρόνως νά σκεφτεί τήν έλευθερία. Πρόκειται νά στηρίξει τήν έλευθερία πάνω στήν άρνηση τής έλευθερίας ή νά έμπιστευτεί

τήν φύλαξή της στον κυριότερο έχθρό της. Αυτή ή άντινομία φτάνει στον παροξυσμό της τήν περίοδο τής Τρομοκρατίας.

LE DÉBAT: Άν δεχτοϋμε ότι τό σύγχρονο Κράτος άποτελεί μιά από τίς άπόλυτες προϋποθέσεις τής επαναστατικής ιδέας, αυτό δέν περιορίζει τό εύρος τής αυτοθέσμησης τήν όποία επικαλείστε; Είναι μιά αυτοθέσμηση που μεταφέρει μιά παράδοση ή όποία όσο πίο πολύ τήν άρνοϋνται τόσο πίο ισχυρή είναι;

Κ.Κ.: Τό φαντασιακό του Κράτους περιορίζει τήν εργασία αυτοθέσμησης τής Γαλλικής επανάστασης. Περιορίζει επίσης, στή συνέχεια, τήν πραγματική συμπεριφορά των επαναστατικών κινήματων (μέ τήν εξαίρεση του αναρχισμού). Κάνει νά συνταυτιστεί ή ιδέα τής Έπανάστασης μέ τήν ιδέα ότι πρέπει και άρκεί νά καταλάβουμε τό Κράτος για νά μετασχηματίσουμε τήν κοινωνία (ή κατάληψη των χειμερινών ανακτόρων κλπ.). Άναμειγνύεται μέ μιά άλλη βασική φαντασιακή σημασία τής σύγχρονης (moderne) εποχής, τό Έθνος, βρίσκοντας εδώ μιά παντοδύναμη πηγή αισθηματικής κινητοποίησης: γίνεται ή ενσάρκωση του Έθνους, Κράτος-Έθνος. Άν δέν τεθοϋν υπό συζήτηση αυτά τά δύο φαντασιακά, αν δέν γίνει ρήξη μ' αυτήν τήν παράδοση, είναι άδύνατο νά συλλάβουμε ένα καινούριο ιστορικό κίνημα αυτοθέσμησης τής κοινωνίας. Το σίγουρο είναι ότι τό κρατικό φαντασιακό και οι θεσμοί στους όποιους έναρκώνεται έχουν δώσει εδώ και πολύ καιρό κατεύθυνση στο επαναστατικό φαντασιακό και ότι τό τελευταίο καταλήφθηκε τελικά από τή λογική του Κράτους.

LE DÉBAT: Ό 19ος αιώνας προσθέτει μιά ούσιώδη συνιστώσα στήν ιδέα τής Έπανάστασης, μέ τό στοιχείο τής ιστορίας.

Κ.Κ.: Γίνεται πράγματι, ούσιαστικά μαζί και από τόν Marx, μιά σύμφυση, μιά χημική ένωση άνάμεσα στήν Έπανάσταση και στήν ιστορία. Οί παλιές ύπερβατικότητες αντικαθίστανται από τήν Ιστορία μέ κεφαλαίο Ι. Ό μύθος τής Ιστορίας και των Νόμων τής Ιστορίας, ό μύθος τής Έπανάστασης ως μίας τής Ιστορίας — μιάς επανάστασης φερόμενης συνεπώς και δικαιολογούμενης από μιά όργανική διαδικασία — αρχίζουν νά λειτουργοϋν σαν θρησκευτικά ύποκατάστατα, μέσα σέ μιά χιλιαστική νοστροπία. Ό Marx φетиχοποιεί μιά κατασκευασμένη παράσταση τής Έπανάστασης. Τό μοντέλο Παλιό καθεστώς/άνάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων/βίαιη γέννα καινούργιων σχέσεων παραγωγής, τό όποιο κατασκευάζει ξεκινώντας από τό ύποτιθέμενο παράδειγμα τής Γαλλικής επανάστασης, άνυψώνεται σέ σχήμα-τύπο τής ιστορικής εξέλιξης και προβάλλεται στο μέλλον. Και αυτό που μένει άκόμη

ἀμφίσημο και πολύπλοκο, ἀπ' αὐτὴν τὴν ἀποψη, κάτω ἀπὸ τὴ μεγαλοφυή πένα τοῦ Marx γίνεται ἐξ ὀλοκληροῦ διαυγές και ἐπίπεδο στή μαρξιστική βουλγάτα.

LE DÉBAT: Μὰς ὀδηγεῖτε τώρα ἀκριβῶς στή δεύτερη παραδειγματική Ἐπανάσταση, ἐκείνη τοῦ 1917. Κατά τὴ δική σας ἀποψη, τί προσκομίζει αὐτὴ ὡς εἰδικὴ ἀνάπτυξη;

Κ.Κ.: Προσκομίζει δύο στοιχεῖα τελειῶς ἀντινομικά. Πρῶτα, και αὐτὸ μετὰ τὸ 1905, μιά καινούρια μορφή δημοκρατικῆς συλλογικῆς ὀργάνωσης, τὸ σοβιέτ, πού θά ἀποκτήσει καινούριο εὔρος τὸ 1917 και θά ἐπεκταθεῖ στὰ ἐργοστασιακά συμβούλια, τὰ ὁποῖα εἶναι πολὺ ἐνεργά και σπουδαία κατά τὴν περίοδο 1917-1919 και μάλιστα ὡς τὸ 1921. Τὴν ἴδια στιγμή ὁμως στή Ρωσία δημιουργεῖ ὁ Λένιν τὸ πρότυπο αὐτοῦ πού θά εἶναι ὅλες οἱ σύγχρονες ὀλοκληρωτικῆς ὀργανώσεις, τὸ μπολσεβίκικο κόμμα, τὸ ὁποῖο πολὺ γρήγορα μετὰ τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1917 θά κυριαρχήσει στὰ σοβιέτ, θά τὰ καταπνίξει και θά τὰ μετασχηματίσει σέ ὀργανα και παραρτήματα τῆς ἴδιας του τῆς ἐξουσίας.

LE DÉBAT: Δέν βρισκόμαστε ἐδῶ πλήρως στήν κυριαρχία τῆς λογικῆς τοῦ Κράτους στήν ἐπαναστατικὴ ἰδέα;

Κ.Κ.: Ἀσφαλῶς. Ἡ κατασκευή τῆς μηχανῆς αὐτῆς γιὰ τὴν κατάληψη τῆς κρατικῆς ἐξουσίας μαρτυρεῖ τὴν ἐπικράτηση τοῦ φαντασιακοῦ τοῦ Κράτους. Μαρτυρεῖ ὁμως ἐπίσης και τὴν ἐπικράτηση τοῦ καπιταλιστικοῦ φαντασιακοῦ: ὅλα γίνονται σὰν νά μὴν ἤξεραν νά ὀργανωθοῦν ἀλλῶς. Δέν ἔχει δειχτεῖ ἀρκετὰ ὅτι ὁ Λένιν ἐπινοεῖ τὸν τεύλορισμὸ τέσσερα χρόνια πρὶν ἀπὸ τὸν Taylor. Τὸ βιβλίο τοῦ Taylor εἶναι τοῦ 1906, τὸ *Τί νά κάνουμε;* εἶναι τοῦ 1902-1903. Καὶ ἐδῶ ὁ Λένιν μιλάει γιὰ αὐστηρὴ διαίρεση τῶν καθηκόντων με ἐπιχειρήματα καθαρῆς ἐργαλειακῆς ἀποτελεσματικότητος: μπορεῖ κανεὶς νά διαβάσει ἐδῶ, ἀνάμεσα στίς γραμμές, τὴν ἰδέα τοῦ *one best way*. Δέν μπορεῖ προφανῶς νά καθορίσει ἐπακριβῶς κάθε ἐνέργεια. Ἀλλὰ ἀγωνίζεται νά κατασκευάσει αὐτὸ τὸ τέρας, μείγμα ἑνός κόμματος-στρατοῦ, ἑνός κόμματος-κράτους και ἑνός κόμματος-ἐργοστασίου, τὸ ὁποῖο θά καταφέρει νά στήσει πραγματικά ἀπὸ τὸ 1917. Τὸ κρατικὸ φαντασιακὸ, μεταμφιεσμένο στή Γαλλικὴ ἐπανάσταση, γίνεται ρητὸ με τὸ μπολσεβίκικο κόμμα, τὸ ὁποῖο εἶναι ἕνα Κράτος-στρατὸς ἐν σπέρματι ἤδη πρὶν ἀπὸ τὴν «κατάληψη τῆς ἐξουσίας». (Διπλὸς χαρακτήρας πού θά γίνει ἀκόμη πιὸ ἐκδηλὸς στήν Κίνα).

LE DÉBAT: Ἡ ἐπίκληση τῆς Σοβιετικῆς ἐπανάστασης φέρνει ἀναπόφευκτα τὸ ἐρώτημα τῆς παρεκτροπῆς τῶν ἐπαναστάσεων, πού φαί-

νεται νά ἀποτελεῖ τὸν «σκληρὸ νόμο» τους. Ἄς τὸ διατυπώσουμε ἀπερίφραστα: τὸ ὀλοκληρωτικὸ ὀλίσθημα δέν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ἐγγεγραμμένο στήν ἐπαναστατικὴ φιλοδοξία. ὅταν αὐτὴ γίνεται, ὅπως κατά τὴ σύγχρονη ἐποχὴ, ρητὸ πρόταγμα ἐπαναθέσεως τῆς κοινωνίας;

Κ.Κ.: Ἄς ἀποκαταστήσουμε πρῶτα τὰ γεγονότα. Ὑπάρχει μιά Ἐπανάσταση τοῦ Φεβρουαρίου 1917, δέν ὑπάρχει «ὀκτωβριανὴ ἐπανάσταση»: τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1917 ὑπάρχει ἕνα *putsch*, ἕνα στρατιωτικὸ πραξικόπημα. Ὅπως ἔχει ἤδη εἰπωθεῖ, οἱ πρωταίτιοι τοῦ πραξικοπήματος δέν θά πετύχουν τοὺς σκοποὺς τους παρὰ ἐνάντια στή λαϊκὴ θέληση στὸ σύνολό της – διάλυση τῆς Ἐθνοσυνέλευσης τὸν Ἰανουάριο τοῦ 1918 – και ἐνάντια στοὺς δημοκρατικούς ὀργανισμοὺς πού δημιουργήθηκαν ἀπὸ τὸν Φεβρουάριο – τὰ σοβιέτ και τὰ ἐργοστασιακά συμβούλια. Στὴ Ρωσία, τὸν ὀλοκληρωτισμὸ δέν τὸν παρᾶγει ἡ Ἐπανάσταση ἀλλὰ τὸ πραξικόπημα τοῦ μπολσεβίκικου κόμματος, κάτι πού εἶναι τελειῶς ἄλλο πράγμα.

LE DÉBAT: Μποροῦμε ὁμως τόσο εὐκόλα νά κόψουμε τοὺς δεσμοὺς ἀνάμεσα σέ ἐπανάσταση και ὀλοκληρωτισμὸ;

Κ.Κ.: Ἄς συνεχίσουμε με τὰ γεγονότα. Ὑπῆρξε ἐγκαθίδρυση τοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ στή Γερμανία τὸ 1933, ἀλλὰ ὄχι ἐπανάσταση (ἡ «ἐθνικοσοσιαλιστικὴ ἐπανάσταση» εἶναι καθαρὸ σλόγκαν). Μὲ τελειῶς διαφορετικῆς ἐξειδικεύσεις, τὸ ἴδιο πράγμα ἀληθεύει γιὰ τὴν Κίνα τὸ 1948-1949. Ἀπὸ μιά ἄλλη μεριά, δίχως τὴν πραγματικὴ παρέμβαση ἢ τὴ δυναμικὴ ἀπειλὴ τῶν ρωσικῶν μεραρχιῶν, ἡ Οὐγγρικὴ ἐπανάσταση τοῦ 1956, ὅπως και τὸ κίνημα τοῦ 1980-1981 στήν Πολωνία, θά εἶχαν ἀσφαλῶς καταλήξει στήν ἀνατροπὴ τῶν ὑπαρχόντων καθεστώτων· εἶναι παράλογο νά σκεφτόμαστε ὅτι θά ὀδηγοῦσαν στὸν ὀλοκληρωτισμὸ. Καὶ πρέπει νά διευκρινίσουμε ὅτι «ἐπανάσταση» δέν σημαίνει καθόλου κατ' ἀνάγκην ὀδοφράγματα, βία, αἷμα κλπ. Ἄν ὁ βασιλιάς τῆς Ἀγγλίας εἶχε ἀκούσει τὸν Burke τὸ 1776, δέν θά εἶχε χυθεῖ αἷμα στή βόρεια Ἀμερικὴ.

LE DÉBAT: Ἦσως ὁμως νά μὴν ὑπῆρχε οὔτε ἐπανάσταση. Μποροῦμε νά χωρίσουμε πλήρως τὴν ἰδέα τῆς ἐπανάστασης ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς ρήξης ἢ τῆς ἀνατροπῆς τῆς κατεστημένης νομιμότητος;

Κ.Κ.: Ἀσφαλῶς ὄχι. Ἡ ρήξη αὐτὴ ὁμως δέν παίρνει ἀναγκαστικὰ τὴ μορφή τῆς δολοφονίας. Δίχως τὸν πόλεμο τῆς ἀνεξαρτησίας, οἱ δεκατρεῖς ἀποικίες τῆς Νέας Ἀγγλίας θά εἶχαν ἴσως ἕνα δημοκρατικὸ σύνταγμα, σέ ρήξη με τὴ μοναρχικὴ νομιμότητα.

Στὸ ἐπίπεδο τῶν ἰδεῶν τώρα: ἐπανάσταση δέν σημαίνει μόνον ἀπόπειρα ρητῆς ἐπαναθέσεως τῆς κοινωνίας. Ἡ ἐπανάσταση εἶ-

να εκείνη ή επαναθέσμιση που γίνεται από τη συλλογική και αυτόνομη δραστηριότητα του λαού, ή ενός μεγάλου μέρους της κοινωνίας. Όταν αυτή η δραστηριότητα ξεδιπλώνεται τώρα, στη νεότερη εποχή, παρουσιάζει πάντα δημοκρατικό χαρακτήρα. Και όλες τις φορές που ένα ισχυρό κοινωνικό κίνημα θέλησε να μετασχηματίσει ριζικά αλλά ειρηνικά την κοινωνία, προσέκρουσε στη βία της κατεστημένης εξουσίας. Γιατί ξεχνάμε την Πολωνία του 1981 ή την Κίνα του 1989;

Όσο για τον ολοκληρωτισμό, είναι ένα φαινόμενο εξαιρετικά βαρύνον και πολύπλοκο, για το οποίο πολύ λίγα πράγματα καταλαβαίνουμε όταν ισχυριζόμαστε: «ή επανάσταση παράγει τον ολοκληρωτισμό» (ισχυρισμός που, όπως είδαμε, είναι εμπειρικά ψευδής και από τις δύο άκρες: όλες οι επαναστάσεις δεν παρήγαγαν ολοκληρωτισμούς, και όλοι οι ολοκληρωτισμοί δεν ήταν συνδεδεμένοι με επαναστάσεις). Αν σκεφτούμε όμως τα σπέρματα της ολοκληρωτικής ιδέας, είναι αδύνατο να αγνοήσουμε πρώτα τον ολοκληρωτισμό που είναι έμμενης στο καπιταλιστικό φαντασιακό: απεριόριστη επέκταση του «ορθολογικού ελέγχου» και καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής μέσα στο εργοστάσιο: *one best way*, πειθαρχία μηχανικά υποχρεωτική (τα εργοστάσια Φόρντ στο Ντιτρόιτ το 1920 αποτέλεσαν ολοκληρωτικές μικροκοινωνίες). Μετά, η λογική του σύγχρονου Κράτους, ή οποία, αν την αφήσουμε να φτάσει στα όριά της, τείνει στην ολική ρύθμιση.

LE DÉBAT: Μιλήσατε προηγουμένως για τον ρόλο του Νοῦ στην επαναστατική ιδέα. Δεν αποκτά αυτή τη μορφή του προτάγματος ενός ορθολογικού ελέγχου της ιστορίας; Και αυτό το πρόταγμα δεν περιέχει, παρ' όλα αυτά, τουλάχιστον ως μία από τις δυνητικότητες του, τον κίνδυνο μιας ολοκληρωτικού τύπου υποδοούλωσης;

Κ.Κ.: Φτάνουμε τώρα σέ μία ιδέα έντελως διαφορετική από τη σημερινή βουλγάτα: Εάν, και στο βαθμό που, οι επαναστάτες είναι πιασμένοι στο φάντασμα ενός ορθολογικού ελέγχου της ιστορίας, και της κοινωνίας (θέτοντας προφανώς τους εαυτούς τους ως υποκείμενά της), τότε υπάρχει σίγουρα εδώ μία δυνατή ρίζα για μία ολοκληρωτικού τύπου εξέλιξη. Διότι τότε θα τείνουν να αντικαταστήσουν την αυτόδραστηριότητα της κοινωνίας με τη δική τους δραστηριότητα: εκείνη των μελών της συμβατικής συνέλευσης και των κομισάριων της Δημοκρατίας, εκείνη, αργότερα, του κόμματος. Πρέπει όμως να το άνεχθει αυτό και η κοινωνία.

Όπως είπαμε προηγουμένως, παρατηρούμε αυτή τη διαδικασία και κατά τη διάρκεια της Γαλλικής επανάστασης (παρόλο που θά

ήταν παράλογο να ταυτίσουμε την ιακωβίνικη δικτατορία και την Τρομοκρατία με τον ολοκληρωτισμό). Ο Νοῦς τείνει να περισταλεί στη διάνοια, ή αυτονομία (ή ελευθερία) αντικαθίσταται από την ιδέα του ορθολογικού ελέγχου. Μέ την ίδια κίνηση, αυτός ο «ρασιοναλισμός» αποκαλύπτει τον μη σοφό, μη συνετό χαρακτήρα του.

LE DÉBAT: Μία από τις κατ' ἐξοχήν ἐκδηλώσεις αὐτῆς τῆς μὴ σύνεσης δὲν εἶναι ἡ ἀξιοδότηση τῆς ἐπανάστασης ὡς αὐτοσκοποῦ — ἀξιοδότηση ποῦ ἦταν τὴν ἴδια στιγμὴ ἓνα ἀπὸ τὰ ἰσχυρότερα κινήτρα τῆς ἀκτινοβολίας τῆς;

Κ.Κ.: Ὑπάρχει πράγματι μιὰ στιγμὴ ὅπου ἀρχίζουμε νὰ συναντᾶμε φραστικὰ σχήματα τῶν ὁποίων τὸ πνεῦμα εἶναι περίπου «ἡ ἐπανάσταση γιὰ τὴν ἐπανάσταση». Γνωρίζουμε ἄλλωστε τὴν ἀπήχηση ποῦ ἔχει αὐτὸ τὸ πνεῦμα, τὸν 19ο αἰῶνα καὶ μετὰ, στὸν διανοητικὸ καὶ πνευματικὸ κόσμο: ἡ ρήξη, ἡ ἀπόρριψη τῶν παραδεδεγμένων κανόνων, γίνεται ἀξία ὡς τέτοια. Ἀλλά, γιὰ νὰ περιοριστοῦμε στὸ καθαρὰ πολιτικὸ ἐπίπεδο, τὸ πρόβλημα μιᾶς ἐπανάστασης εἶναι νὰ ἐγκαθιδρύσει μιὰ ἄλλη σχέση μετὰ τὴν παράδοση — ὄχι νὰ προσπαθήσει νὰ τὴν καταργήσει ἢ νὰ τὴν χαρακτηρίσει πέρα γιὰ πέρα «ἀπαρχαιωμένο παραλογισμό».

LE DÉBAT: Θὰ συμφωνήσουμε ὅτι δύο αἰῶνες ἱστορίας τοῦ ἐπαναστατικὸυ προτάγματος μᾶς τὸ δείχνουν ἐπιβαρυνμένο ἀπὸ δύο μείζονες αὐταπάτες: τὴν αὐταπάτη τοῦ ορθολογικοῦ ἐλέγχου καὶ τὴν αὐταπάτη τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας. Ἄν ἀφαιρέσουμε τὶς δύο αὐτὲς αὐταπάτες, ἡ ιδέα τῆς ἐπανάστασης διατηρεῖ σήμερα ἓνα περιεχόμενο;

Κ.Κ.: Δὲν θὰ σᾶς ἐξέπληττα ἂν σᾶς ἀπαντοῦσα ὅτι ἀκριβῶς ἐπειδὴ γνωρίζουμε σήμερα αὐτὲς τὶς δύο αὐταπάτες καὶ μπορούμε νὰ τὶς πολεμήσουμε, μπορούμε νὰ δώσουμε στὸ ἐπαναστατικὸ πρόταγμα τὸ ἀληθινὸ του περιεχόμενο. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποῦ θὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι ἡ ολοκληρωμένη καθολικὴ ἀνακατασκευὴ εἶναι συγχρόνως ἀδύνατη καὶ μὴ ἐπιθυμητὴ ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποῦ θὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἀνάπαυση τῆς ἀνθρωπότητας μέσα σέ μιὰ «καλὴ» κοινωνία ὀρισμένη μιὰ γιὰ πάντα, οὔτε διαφάνεια τῆς κοινωνίας ἐναντι τοῦ ἑαυτοῦ τῆς ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποῦ θὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι, ἀντίθετα ἀπ' αὐτὸ ποῦ πίστευε ὁ Saint-Just, τὸ ἀντικείμενο τῆς πολιτικῆς δὲν εἶναι ἡ εὐτυχία ἀλλὰ ἡ ελευθερία, τότε μπορούμε νὰ σκεφτοῦμε πραγματικὰ τὸ ζήτημα μιᾶς ἐλεύθερης κοινωνίας φτιαγμένης ἀπὸ ἐλεύθερα ἄτομα. Ἡ σημερινὴ κατάσταση τῶν κοινωνιῶν μᾶς εἶναι μῆπως κατάσταση δημοκρατικῶν, πραγματικῶν

ελεύθερων, κοινωνιών; Ἀσφαλῶς ὄχι. Θά μπορούσαμε μήπως νά φτάσουμε σέ κάτι τέτοιο μέ χιλιοστομετρικές ἀλλαγές καί χωρίς νά μπεί σέ δραστηριότητα ἢ μεγάλη πλειοψηφία τοῦ πληθυσμοῦ; Οὔτε.

Τί εἶναι μιά ἐλεύθερη ἢ αὐτόνομη κοινωνία; Εἶναι μιά κοινωνία πού δίνει στόν ἑαυτό της, πραγματικά καί ἀνακλαστικά/στοχαστικά, τούς ἴδιους της τούς νόμους, ξέροντας ὅτι τό κάνει. Τί εἶναι ἕνα ἐλεύθερο ἢ αὐτόνομο ἄτομο, ἀπό τή στιγμή πού δέν μπορούμε νά τό συλλάβουμε παρὰ μέσα σέ μιά κοινωνία ὅπου ὑπάρχουν νόμοι καί ἐξουσία; Εἶναι ἕνα ἄτομο πού ἀναγνωρίζει σ' αὐτούς τούς νόμους καί σ' αὐτήν τήν ἐξουσία τούς ἴδιους του τούς νόμους καί τήν ἴδια του τήν ἐξουσία — πράγμα πού μπορεί νά γίνει δίχως φενακισμό μόνο στό βαθμό πού αὐτό ἔχει πραγματική, πλήρη συνειδηση ὅτι συμμετέχει στόν σχηματισμό τῶν νόμων καί στήν ἀσκηση τῆς ἐξουσίας. Εἴμαστε πολύ μακριά ἀπό κάτι τέτοιο — καί ποιός θά μπορούσε νά φανταστεῖ μιά στιγμή ὅπου ἡ φλογερή ἐνασχόληση τῶν κυρίαρχων ὀλιγαρχιῶν θά ἦταν νά μᾶς κάνουν νά φτάσουμε σέ αὐτό;

Σ' αὐτήν τήν πρώτη θεμελιώδη θεώρηση προστίθεται μιά δεύτερη, πιά κοινωνιολογική. Ζοῦμε — μιλῶ γιά τίς πλούσιες δυτικές κοινωνίες — ὑπό καθεστῶτα φιλελεύθερης ὀλιγαρχίας, πού σίγουρα εἶναι πολύ προσιμότερα, ἀπό ὑποκειμενική καί πολιτική ἄποψη, ἀπ' ὅ,τι ὑπάρχει ἄλλοῦ στόν πλανήτη. Τά καθεστῶτα αὐτά δέν γεννήθηκαν αὐτόματα καί αὐθόρμητα, οὔτε ἀπό τήν καλή θέληση τῶν προηγούμενων κυρίαρχων στρωμάτων, ἀλλά μέσφ κοινωνικο-ιστορικών κινήματων πολύ πιά ριζοσπαστικῶν — ἡ Γαλλική ἐπανάσταση εἶναι ἕνα παράδειγμα —, τῶν ὁποίων κατάλοιπα ἢ ὑποπροϊόντα εἶναι. Αὐτά τά κινήματα τά ἴδια θά ἦταν ἀδύνατα, ἂν δέν εἶχαν συνοδευτεῖ ἀπό τήν ἀνάδυση — «ἀποτέλεσμα» συγχρόνως καί «αἷτιο» — ἑνός νέου ἀνθρωπολογικοῦ τύπου ἀτόμου, ἄς ποῦμε, γιά νά πᾶμε γρήγορα, τοῦ δημοκρατικοῦ ἀτόμου: πράγμα πού συνιστά τή διαφορά ἀνάμεσα σ' ἕναν ἀγρότη τοῦ Παλαιοῦ καθεστῶτος καί σέ ἕναν Γάλλο πολίτη τῆς σήμερον, ἀνάμεσα σ' ἕναν ὑπήκοο τοῦ τσάρου καί σ' ἕναν Ἀγγλο ἢ Ἀμερικανό πολίτη. Δίχως αὐτόν τόν τύπο ἀτόμου, ἀκριβέστερα δίχως ἕναν ἀστερισμό τέτοιων τύπων — μεταξὺ τῶν ὁποίων βρίσκεται, παραδείγματος χάρι, ὁ νομιμόφρων καί ἀκέραιος βεμπεριανός γραφειοκράτης —, ἡ φιλελεύθερη κοινωνία δέν μπορεί νά λειτουργήσει. Μοῦ φαίνεται τώρα πρόδηλο ὅτι ἡ σημερινή κοινωνία δέν εἶναι πιά ἱκανή νά τούς ἀναπαράγει. Παράγει οὐσιαστικά πλεονέκτες, φρουδευμένους καί κομφορμιστές.

LE DÉBAT: Οἱ φιλελεύθερες κοινωνίες ὁμως προοδεύουν. Οἱ γυναῖκες, παραδείγματος χάρι, ἔχουν μπεί στήν ἰσότητα ἐδῶ καί τριάντα χρόνια δίχως ἐπανάσταση, ἀλλά μαζικά, ἀναντιστρεπτικά. Δέν εἶναι αὐτό μιά τεράστια ἀλλαγή τῶν κοινωνιῶν μας;

Κ.Κ.: Ἀσφαλῶς. Ὑπάρχουν ἐπίσης κινήματα σπουδαία, στή μακρὰ ἱστορική διάρκεια, πού δέν εἶναι στενάς πολιτικά οὔτε συγκεντρωμένα σέ μιά ἀκριβή στιγμή τοῦ χρόνου. Ἡ ἐξέλιξη τῆς καταστατικής θέσης τῶν νέων προσφέρει ἕνα ἄλλο παράδειγμα αὐτοῦ τοῦ πράγματος. Ἡ φιλελεύθερη κοινωνία μπόρεσε, ὄχι δίχως μακρόχρονη ἀντίσταση — τό φεμινιστικό κίνημα ἀρχίζει πράγματι στά μέσα τοῦ τελευταίου αἰῶνα, οἱ γυναῖκες ἀποκοῦν τό δικαίωμα τῆς ψήφου στή Γαλλία τό 1945 —, νά προσαρμοστεῖ. Θά μπορούσε ὁμως νά προσαρμοστεῖ σέ μιά ἀληθινή δημοκρατία, σέ μιά πραγματική καί ἐνεργό συμμετοχή τῶν πολιτῶν στό δημόσιο πράγμα; Οἱ σημερινοί πολιτικοί θεσμοί δέν ἔχουν μήπως ἐπίσης ὡς τελικότητα νά ἀπομακρύνουν τούς πολίτες ἀπό τίς δημόσιες ὑποθέσεις καί νά τούς πείσουν ὅτι εἶναι ἀνίκανοι νά ἀσχολοῦνται μ' αὐτές; Καμιά σοβαρή ἀνάλυση δέν μπορεί νά ἀμφισβητήσει ὅτι τά καθεστῶτα πού αὐτοανακηρύσσονται δημοκρατικά εἶναι στήν πραγματικότητα αὐτό πού κάθε κλασικός πολιτικός φιλόσοφος θά ὀνόμαζε καθεστῶτα ὀλιγαρχίας. Ἐνα ἰσχυρότατο στρώμα τῆς κοινωνίας κυριαρχεῖ καί κυβερνᾷ. Διαλέγει τούς διαδόχους του. Ἀσφαλῶς εἶναι φιλελεύθερο: εἶναι ἀνοιχτό (περισσότερο ἢ λιγότερο...) καί ἐπικυρώνεται κάθε πέντε ἢ ἐπτὰ χρόνια ἀπό τήν ψήφο τοῦ λαοῦ. Ἄν τό κυβερνῶν κλάσμα αὐτῆς τῆς ὀλιγαρχίας ὑπερβάλλει πολύ, θά ἀντικατασταθεῖ — ἀπό τό ἄλλο κλάσμα τῆς ὀλιγαρχίας, πού εἶναι ὀλοένα καί περισσότερο ὁμοιο μέ τό πρῶτο. Ἐξ οὗ καί ἡ ἐξαφάνιση κάθε πραγματικοῦ περιεχομένου μέσα στήν ἀντίθεση τῆς «ἀριστεράς» καί τῆς «δεξιᾶς». Τό ἀπίστευτο κενό τῶν σημερινῶν πολιτικῶν λόγων ἀντικατοπτρίζει αὐτήν τήν κατάσταση, ὄχι γενετικές μεταλλαγές.

LE DÉBAT: Οἱ κοινωνίες μας δέν ἀποφάσισαν νά ξεγράψουν τή δημοκρατία καθολικῆς συμμετοχῆς, ἔτσι ὅπως τήν περιγράφετε; Στήν ἀνάπτυξή τους δέν πριμοδότησαν τό ἰδιωτικό ἄτομο σέ βάρος τοῦ πολίτη, ὅπως διέγνωσε ὁ Constant ἤδη ἀπό τό 1820; Αὐτή δέν εἶναι ἡ πιά ἔντονη σφραγίδα;

Κ.Κ.: Δέν ἀμφισβητῶ καθόλου τή διάγνωση αὐτή — ἀντίθετα τήν ἔβαλα στό κέντρο τῶν ἀναλύσεών μου ἀπό τό 1959: εἶναι αὐτό πού ἔχω ὀνομάσει ἰδιωτικοποίηση. Ἀλλά τό νά διαπιστώνεις μιά πραγματική κατάσταση δέν σημαίνει ὅτι τήν ἐπιδοκιμάζεις. Ἐγώ λέω,

από τή μιὰ μεριά, ὅτι αὐτή ἢ πραγματική κατάσταση δέν μπορεῖ νά κρατήσῃ ἐπ' ἀπειρον· ἀπό τήν ἄλλη μεριά, καί ἰδίως, ὅτι δέν ὀφείλουμε νά συμβιβαστοῦμε. Αὐτή ἢ ἴδια κοινωνία στήν ὁποία ζοῦμε διακηρύσσει ἀρχές – ἐλευθερία, ἰσότητα, ἀδελφοσύνη – τίς ὁποῖες παραβιάζει ἢ ἐκτρέπει καί παραμορφώνει κάθε μέρα. Λέω ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα μπορεῖ νά κάνει καλύτερα πράγματα, ὅτι εἶναι ἰκανή νά ζήσει κάτω ἀπό μιὰ ἄλλη κατάσταση, τήν κατάσταση τῆς *αὐτοκυβέρνησης*. Ὑπό τίς συνθήκες τῆς σύγχρονης ἐποχῆς, οἱ μορφές τῆς αὐτοκυβέρνησης μένουν ἀσφαλῶς νά βρεθοῦν, καλύτερα: νά δημιουργηθοῦν. Ἀλλά ἡ ἱστορία τῆς δυτικῆς ἀνθρωπότητας, ἀπό τήν Ἀθήνα ὡς τὰ σύγχρονα δημοκρατικά καί ἐπαναστατικά κινήματα, δείχνει ὅτι εἶναι δυνατόν νά συλληφθεῖ μιὰ τέτοια δημιουργία. Πέραν τούτου, διαπιστώνω καί ὁ ἴδιος ἐδῶ καί πολὺν καιρὸ τήν ἐπικράτηση τῆς διαδικασίας τῆς ιδιωτικοποίησης. Οἱ κοινωνίες μας βουλιάζουν προοδευτικά στήν ἀπάθεια, στήν ἀποπολιτικοποίηση, στήν κυριαρχία τῶν μέσων μαζικῆς ἐνημέρωσης καί τῶν τηλεοπτικῶν πολιτικάντηδων. Φτάνουμε στήν πλήρη ὑλοποίηση τῆς φόρμουλας τοῦ Constant, ζητώντας ἀπὸ τὸ Κράτος μόνον «τὴν ἐγγύηση τῶν ἀπολαύσεών μας» – ὑλοποίηση πού πιθανῶς θά ἦταν ἐφιάλης καί γιὰ τὸν ἴδιο τὸν Constant. Τὸ ἐρώτημα ὅμως εἶναι: γιατί νά μᾶς ἐγγυηθεῖ τὸ Κράτος ἀόριστα αὐτές τίς ἀπολαύσεις ἂν οἱ πολῖτες εἶναι ὀλοένα καί λιγότερο διατεθειμένοι, καί μάλιστα ἰκανοί, νά τὸ ἐλέγξουν καί, ἐάν συντρέχει λόγος, νά ἐναντιωθοῦν σ' αὐτό;

LE DÉBAT: Δέν παρατηροῦμε ὅμως στὴ διάρκεια μιὰ συνεχή ἐνίσχυση τῶν βασικῶν ἀξιών τῆς δημοκρατίας; Μέσα σέ δύο αἰῶνες, ἀπὸ τὴν καθολικὴ ψηφοφορία ὡς τὴν ἰσότητα τῶν γυναικῶν περνώντας ἀπὸ τὸ κράτος προνοίας, ἡ δημοκρατικὴ πραγματικότητα ἐμπλουτίστηκε φοβερὰ. Ἐπιπλέον, τὸ ὕφος τῆς ἐξουσίας, παραδείγματος χάρι, τόσο τῆς πολιτικῆς ὅσο καί τῆς κοινωνικῆς, μετασηματίστηκε πλήρως κάτω ἀπὸ τὴν πίστη τῶν κυβερνώντων ἢ τῶν ἐκτελεστικῶν ὀργάνων. Πρὶν βιαστοῦμε νά κάνουμε τὴ διάγνωση τῆς ιδιωτικοποίησης, δέν πρέπει νά καταγράψουμε τὴ γεωλογικὴ δύναμη αὐτοῦ τοῦ κινήματος πού περνάει μὲ τρόπο ἀκαταμάχητο τὴ δημοκρατικὴ ἀπαίτηση στήν πραγματικότητα;

Κ.Κ.: Τὸ ὅτι τὸ ὕφος τῆς κυριαρχίας καί τῆς ἐξουσίας ἔχει ἀλλάξει, εἶναι σίγουρο· τί ἔχει γίνει ὅμως ἡ οὐσία τους; Ἐπίσης, δέν νομίζω ὅτι τὸ φαινόμενο τῆς ιδιωτικοποίησης μπορεῖ νά παρθεῖ ἐλαφρὰ, ἰδιαίτερα ὅσον ἀφορᾷ τίς τελευταῖες ἐξελίξεις του. Σέ κάθε θέσμιση τῆς κοινωνίας ἀντιστοιχεῖ ἕνας ἀνθρωπολογικὸς τύπος, ὁ

ὁποῖος εἶναι ὁ συγκεκριμένος φορέας τῆς – μ' ἄλλους ὄρους, τὸ ξέρομε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καί τὸν Montesquieu – εἶναι συγχρόνως τὸ προϊόν τῆς καί ἡ συνθήκη τῆς ἀναπαραγωγῆς τῆς. Ὁ τύπος τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἀνεξάρτητη κρίση καί τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ ζητήματα γενικῆς ἐμβέλειας, γιὰ τὰ *res publicae*, ἐπαναμιφισβητεῖται σήμερα. Δέν λέω ὅτι ἔχει ἐξαφανιστεῖ πλήρως. Ἀλλά ἀντικαθίσταται βαθμιαία καί γρήγορα ἀπὸ ἕναν ἄλλο τύπο ἀτόμου, ἐπικεντρωμένο στήν κατανάλωση καί στήν ἀπόλαυση, ἀπαθὴ μπροστά στίς γενικῆς ὑποθέσεις, κινικὸ στὴ σχέση του μὲ τὴν πολιτικὴ, τίς περισσότερες φορές ἠλιθίως ἐπιδοκιμάζοντα, καί κομπορμιστῆ. Δέν βλέπουμε ὅτι ζοῦμε σέ μιὰ ἐποχὴ βαθιοῦ καί γενικευμένου κομπορμισμοῦ· εἶναι ἀλήθεια ὅτι αὐτὸς μεταμφιέζεται ἀπὸ τὴν ὀξύτητα τῆς τραγικο-ἥρωικῆς ἐπιλογῆς πού ὀφείλουν νά κάνουν τὰ ἄτομα ἀνάμεσα σ' ἕνα Σιτροέν καί σ' ἕνα Ρενώ, ἀνάμεσα στὰ προϊόντα τῆς Ἑστὲ Λωντέρ καί στὰ προϊόντα τῆς Χέλενα Ρουμπινστάιν. Πρέπει νά διερωτηθοῦμε – πρᾶγμα πού δέν κάνουν οἱ ὕμνωδοὶ τοῦ περιρρέοντος ψευδο-ἀτομικισμοῦ – ποιὸν τύπου κοινωνίας μπορεῖ νά εἶναι φορέας ὁ σύγχρονος ἀνθρώπος; Σέ τί θά ἐπέτρεπε ἡ ψυχολογικὴ του δομὴ στοὺς *δημοκρατικούς* θεσμοὺς νά λειτουργήσουν; Ἡ δημοκρατία εἶναι τὸ καθεστῶς τῆς πολιτικῆς ἀνακλαστικῆς στοχαστικότητος· πού εἶναι ἡ ἀνακλαστικὴ στοχαστικότητα τοῦ σύγχρονου ἀτόμου; Ἡ πολιτικὴ, ἐκτός κι ἂν περισταλεῖ στήν πιὸ ἐπίπεδη διαχείριση τῶν τρεχουσῶν ὑποθέσεων – πρᾶγμα πού ἀκόμη καί βραχυπρόθεσμα δέν εἶναι δυνατό ἐπειδὴ ἡ ἱστορία μας εἶναι μιὰ σειρά ἔντονων ἀναταραχῶν – συνεπάγεται ἐπιλογές· ξεκινώντας ἀπὸ τί, θά πάρει θέση αὐτὸ τὸ ἄτομο πού στερεῖται ὀλοένα καί περισσότερο σημάτων; Ἡ πλημμύρα τῶν μέσων μαζικῆς ἐνημέρωσης ἔχει μεγαλύτερη ἀποτελεσματικότητα ὅταν πέφτει πάνω σέ δέκτες πού στεροῦνται δικῶν τους κριτηρίων. Καί σ' αὐτὸ ἐπίσης προσαρμόζονται οἱ κενοὶ λόγοι τῶν πολιτικῶν. Γενικότερα, τί εἶναι γιὰ ἕνα σύγχρονο ἄτομο τὸ γεγονός νά ζεῖ ἐν κοινωνίᾳ, νά ἀνήκει σέ μιὰ ἱστορία, ποιὸ εἶναι τὸ ὄραμά του γιὰ τὸ μέλλον τῆς κοινωνίας; Ὅλα αὐτὰ σχηματίζουν μιὰ μάζα δίχως μπύσουλα, πού ζεῖ μέρη, δίχως ὀρίζοντα – ὄχι μιὰ κριτικὴ-ἀνακλαστικὴ/στοχαστικὴ συλλογικότητα.

LE DÉBAT: Μήπως ὑποτιμάτε τὴν ἐπίδραση δύο συγκυριακῶν φαινομένων, ἀφ' ἐνός τῆς ἀναστάτωσης πού προκλήθηκε ἀπὸ τὴν κατάρρευση τῆς σοσιαλιστικῆς ἐσχατολογίας καί, ἀφ' ἑτέρου, τοῦ ἀρνητικοῦ ἀντίκτυπου τῆς τριακονταετίας οἰκονομικῆς ἀνθισῆς (1945-1975); Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ἡ φιγούρα πού κυριαρχοῦσε τὸ

μέλλον, ακόμη και για τούς αντιπάλους της, εξαφανίζεται αφήνοντας ένα φοβερό κενό σχετικά με το τί μπορεί να προσανατολίσει τη συλλογική δράση. Από την άλλη μεριά, βγαίνουμε από μία περιόδο οικονομικών και κοινωνικών αναστατώσεων άνευ προηγουμένου, κάτω από την επενέργεια της (οικονομικής) αύξησης και της επαναδιανομής. Αυτό που προσανατόλιζε την ιστορία χάνεται, ενώ την ίδια στιγμή, από μία άλλη σκοπιά, η ιστορία φαίνεται να έχει πάει πιο μακριά από κάθε πρόβλεψη – και επιπλέον μάλλον προς την καλή κατεύθυνση, από τη σκοπιά της ευημερίας όλων. Πώς να μὴν μπούν στον πειρασμό οι πολίτες να σηκώσουν ψηλά τα χέρια;

Κ.Κ.: Ασφαλώς. Ἄλλά τό νά ἐπισημάνεις τίς αἰτίες ἢ τίς συνθήκες ἐνός φαινομένου δέν ἐξαντλεῖ τή σημασία του οὔτε περιχαρῶν τὰ ἀποτελέσματά του. Γιά τούς λόγους πού παραθέσατε, καί γιά πολλούς ἄλλους, ἔχουμε μπεῖ σέ μία κατάσταση πού ἔχει τό δικό της νόημα καί τή δική της δυναμική. Ἄλλά ἡ ἀναφορά σας στήν αὔξηση καί στήν ευημερία εἰσάγει πολύ σωστά ἕνα οὐσιώδες στοιχεῖο τοῦ προβλήματος, τό ὁποῖο ἀφήσαμε κατά μέρος μέχρι τώρα. Μιλήσαμε μέ ὄρους πολιτικούς καί φιλοσοφικούς. Ὑπάρχουν ὅμως καί οἱ «οἰκονομικές ἀξίες, καί ἀκριβέστερα, ἡ ἴδια ἡ οἰκονομία ὡς κεντρική ἀξία, ὡς κεντρική ἐνασχόληση τοῦ σύγχρονου κόσμου. Πίσω ἀπό τίς «ἀπολαύσεις» τοῦ Constant ὑπάρχει ἡ οἰκονομία: οἱ «ἀπολαύσεις» εἶναι ἡ ὑποκειμενική ὄψη αὐτοῦ πού ἔχει γίνει ἡ οἰκονομία στόν σύγχρονο κόσμο, δηλαδή «κεντρική» πραγματικότητα, πράγμα πού ἀληθινά μετράει. Μοῦ φαίνεται τώρα πρόδηλο ὅτι μία ἀληθινή δημοκρατία, μία δημοκρατία καθολικῆς συμμετοχῆς σάν αὐτήν πού ἐπικαλέστηκα, εἶναι ἀσυμβίβαστη μέ τήν κυριαρχία αὐτῆς τῆς ἀξίας. Ἄν ὁ κεντρικός ψυχαναγκασμός, ἡ θεμελιώδης *ᾠθηση* τῆς κοινωνίας αὐτῆς εἶναι ἡ μεγιστοποίηση τῆς παραγωγῆς καί τῆς κατανάλωσης, ἡ αὐτονομία χάνεται ἀπό τόν ὀρίζοντα καί τό πολύ-πολύ νά εἶναι ἀνεκτές κάποιες μικρές ἐλευθερίες ὡς ἐργαλειακό συμπλήρωμα τοῦ μεγιστοποιητικοῦ μηχανισμοῦ. Ἡ ἀπεριόριστη διεύρυνση τῆς παραγωγῆς καί τῆς κατανάλωσης γίνεται κυρίαρχη φαντασιακή σημασία, καί μάλιστα σχεδόν ἀποκλειστική, τῆς σημερινῆς κοινωνίας. Γιά ὅσο καιρό θά διατηρεῖ αὐτή τή θέση, γιά ὅσο καιρό θά μένει τό μόνο *πάθος* τοῦ σύγχρονου ἀτόμου, δέν μπορεῖ νά γίνει λόγος γιά μία ἀργή συγκέντρωση δημοκρατικῶν περιεχομένων καί ἐλευθεριῶν. Ἡ δημοκρατία εἶναι ἀδύνατη δίχως ἕνα δημοκρατικό πάθος, πάθος γιά τήν ἐλευθερία τοῦ καθενός καί ὅλων, πάθος γιά τίς κοινές ὑποθέσεις πού γίνον-

ται, ἀκριβῶς, προσωπικές ὑποθέσεις τοῦ καθενός. Ἄλέχουμε πολύ ἀπό κάτι τέτοιο.

LE DÉBAT: Μποροῦμε ὅμως νά καταλάβουμε τό ὀπτικό ἐφέ πού μπόρεσε νά κάνει τήν κοινή γνώμη νά πιστέψει, ἀπό τό 1945, τήν ἰδέα ὅτι ἡ οἰκονομία εἶναι στήν ὑπηρεσία τῆς δημοκρατίας;

Κ.Κ.: Στήν πραγματικότητα ἦταν στήν ὑπηρεσία τοῦ ὀλιγαρχικοῦ φιλελευθερισμοῦ. Ἐπέτρεψε στήν κυρίαρχη ὀλιγαρχία νά προσφέρει τόν ἄρτον, ἢ ἂν προτιμᾶτε τό τσουρέκι, καί τὰ θεάματα, καί νά κυβερνήσει τελείως ἀνενόχλητη. Δέν ὑπάρχουν πιά πολίτες, ὑπάρχουν καταναλωτές πού ἀρκοῦνται σέ μία ψήφο ἐπιδοκίμασίας ἢ ἀποδοκίμασίας κάθε πέντε χρόνια.

LE DÉBAT: Τό πρόβλημα στήν ἡμερησία διάταξη σήμερα δέν εἶναι πρὶν ἀπ' ὅλα ἡ ἐπέκταση τῆς δημοκρατίας στόν ὑπόλοιπο κόσμο, μέ τίς τεράστιες δυσκολίες πού αὐτό συνεπάγεται;

Κ.Κ.: Μά θά μπορούσε νά γίνει αὐτό δίχως θεμελιώδεις ἐκ νέου συζητήσεις; Ἄς ἐξετάσουμε πρῶτα ἀκριβῶς τήν οἰκονομική διάσταση. Ἡ ευημερία ἀγοράστηκε ἀπό τό 1945 (καί πιο πρὶν ἀσφαλῶς) στήν τιμή μιᾶς ἀναντίστοιχης καταστροφῆς τοῦ περιβάλλοντος. Ἡ περιβόητη σύγχρονη «οἰκονομία» εἶναι στήν πραγματικότητα μία ἀπίστευτη σπατάλη ἐνός κεφαλαίου συσσωρευμένου ἀπό τή βιοσφαῖρα στή διάρκεια τριῶν δισεκατομμυρίων ἐτῶν, σπατάλη πού ἐπιταχύνεται ἐκθετικά κάθε μέρα. Ἄν θέλουμε νά ἐπεκτείνουμε στόν ὑπόλοιπο πλανήτη (στά τέσσερα πέμπτα του ἀπό τή σκοπιά τοῦ πληθυσμοῦ) τό καθεστῶς τῆς φιλελεύθερης ὀλιγαρχίας, θά ἔπρεπε ἐπίσης νά τοῦ δώσουμε τό οἰκονομικό ἐπίπεδο, ἂν ὄχι τῆς Γαλλίας, ἂς ποῦμε τῆς Πορτογαλίας. Βλέπετε τόν οἰκολογικό ἐπιπέδου πού σημαίνει αὐτό, τήν καταστροφή τῶν μὴ ἀνανεώσιμων πόρων, τόν πολλαπλασιασμό ἐπὶ πέντε ἢ ἐπὶ δέκα τῶν ἐτήσιων ἐκπομπῶν τῶν καυσαερίων, τήν αὔξηση τῆς θερμοτῆτας τοῦ πλανήτη; Στήν πραγματικότητα, πρὸς μία τέτοια κατάσταση βαδίζουμε καί ὁ ὀλοκληρωτισμός πού μπορεῖ νά μᾶς ἔρθει δέν εἶναι ἐκεῖνος πού θά προέκυπτε ἀπό μία ἐπανάσταση, εἶναι ἐκεῖνος μιᾶς κυβέρνησης (ἴσως παγκόσμιας) ἢ ὁποῖα, μετά μιᾶς οἰκολογικῆς καταστροφῆς, θά μᾶς ἔλεγε: ἔχετε διασκεδάσει ἀρκετά, ἡ γιορτὴ πῆρε τέλος, νά δυό λίτρα βενζίνης καί δέκα λίτρα καθαροῦ ἀέρα γιά τόν Δεκέμβριο, καί ἐκεῖνοι πού διαμαρτύρονται βάζουν σέ κίνδυνο τήν ἐπιβίωση τῆς ἀνθρωπότητας καί εἶναι δημόσιοι ἐχθροί. Ὑπάρχει ἐδῶ ἕνα ἐξωτερικό ὄριο πάνω στό ὁποῖο θά προσκρούσει ἀργά ἢ γρήγορα ἡ σημερινή παραφορὰ τῆς τεχνικῆς καί τῆς οἰκονομίας. Ἡ ἔξοδος τῶν φτωχῶν χωρῶν ἀπό τήν ἀθλιότητα δέν μπορεῖ νά γίνει δίχως

καταστροφή αν δεν δεχτεί ή πλούσια ανθρωπότητα μία νοικοκυρεμένη διαχείριση των πόρων του πλανήτη, έναν ριζικό έλεγχο της τεχνολογίας και της παραγωγής, μία λιτή ζωή. Αυτό μπορεί να γίνει, μέσα στην αυθαιρεσία και στην ανορθολογικότητα, από ένα αυταρχικό ή ολοκληρωτικό καθεστώς· αυτό μπορεί να γίνει επίσης από μία ανθρωπότητα οργανωμένη δημοκρατικά, υπό τον όρο ακριβώς να εγκαταλείψει τις οικονομικές αξίες και να επενδύσει σ' άλλες σημασίες.

Δέν υπάρχει όμως μόνον η υλική-οικονομική διάσταση. 'Ο Τρίτος Κόσμος είναι βορά αξιόλογων αντιδραστικών δυνάμεων, ανεξέλεγκτων και ουσιαστικά αντιδημοκρατικών — άς σκεφτούμε τό 'Ισλάμ, αλλά δέν είναι τό μόνο. 'Η Δύση έχει σήμερα να του δώσει κάτι ώστε να ταρακουνήσει τή φαντασιακή θέσμισή του — εκτός από τήν αφθονία των γκάτζετς; Μπορούμε να πούμε ότι τό τζόκινγκ και ή Μαντόνα είναι πιό σπουδαία από τό Κοράνι; 'Αν οί άλλες σ' αυτά τά μέρη του κόσμου πρέπει να ξεπερνούν τήν απλή υιοθέτηση ορισμένων τεχνικών, αν πρέπει να επηρεάζουν τις κουλτούρες σ' ό,τι βαθύτερο και πιό σκοτεινό έχουν αυτές, ώστε να τις καταστήσουν διαπερατές από δημοκρατικές σημασίες για τις όποιες τίποτε δέν τις προετοιμάζει στην ιστορία τους, απαιτείται ένας ριζικός μετασχηματισμός του μέρους της ανθρωπότητας τό οποίο δέν διστάζω να ονομάσω τό πιό προηγμένο: πρόκειται για τή Δυτική ανθρωπότητα, εκείνη πού επιχείρησε να στοχαστεί ανακλαστικά τή μοίρα της και να τήν αλλάξει, να μήν είναι πιά τό παιγνιο τής 'Ιστορίας ή των θεών, να βάλει ένα μεγαλύτερο μέρος αυτόδραστηριότητας μέσα στό πεπωμένο της. Τό βάρος της ευθύνης πού βαραίνει τή Δυτική ανθρωπότητα μέ κάνει να σκέφτομαι ότι εδώ πρώτα πρέπει να γίνει ένας ριζικός μετασχηματισμός.

Δέν λέω ότι θά γίνει. Μπορεί να συνεχιστεί ή παρούσα κατάσταση και να γίνουν αναντίστρεπτα τά αποτελέσματά της. 'Αρνούμαι ωστόσο να κάνω τήν ανάγκη φιλοτιμία και να καταλήξω από τό γεγονός στό δίκαιο. 'Οφείλουμε να έναντιωθούμε σ' αυτήν τήν κατάσταση πραγμάτων εν όνόματι των ιδεών και των προταγμάτων πού εφτιαξαν αυτόν τόν πολιτισμό και πού μās επιτρέπουν, ακόμη και αυτήν τή στιγμή, να συζητάμε.

[Μετάφραση Ζ.Σ.]

ΟΜΙΛΙΑ ΓΙΑ ΤΟΝ Α. ΣΤΙΝΑ*

Μέ τό θάνατο του Στίνα χάθηκε όχι μόνο ένας ήρωας αλλά ένας τύπος ανθρώπου πού ή σημερινή κοινωνία δέν φαίνεται πιά ικανή να δημιουργήσει κι ούτε καν και να άνεχθεί. 'Αρχίζοντας να σκέφτομαι για τό τί θά σās έλεγα σήμερα μου ήρθε στό νοῦ ό όμηρικός στίχος «άνδρὸς ὄν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις» (ένός άντρα ούτε και να τόν παινοῦν αυτοί οί κακοί δέν ταιριάζει) και θά τόν διόρθωνα λέγοντας «άνδρὸς ὄν οὐδ' αἰνεῖν ἡμῖν κακοῖσι θέμις». Νά τόν πει κανείς άγιο θά ήταν ὕβρις. 'Ο,τι και να κάνει ένας άγιος τό κάνει μέ τήν ακράδαντη ψευδαισθηση πώς κάποτε και κάπου θά πληρωθεῖ. 'Αλλά ή αφάνταστα βασανισμένη ζωή του Σπύρου — δεκαετίες στην 'Ακροναυπλία, Αίγινα, νησιά, τμήματα μεταγωγών, τμήμα καταδικων στη Σωτηρία γιατί ήταν χρόνιος φυματικός — ζωή πού ό άνθρωπος αυτός δέν έφαγε, όταν ήταν άφυλάκιστος, συχνά ζεστό φαί και πού δέν τή γλύκανε ούτε μία γυναίκα ούτε ένα παιδί, δέν έβρισκε ούτε στήριγμα, ούτε παρηγοριά σε καμία έξωκόσμια υπόσχεση. Μόνη τόν εστήριζε ή έλπίδα πώς ή ανθρωπότητα θά μπορέσει κάποτε να άνδρωθεῖ και να έλευθερωθεῖ. Τά τελευταία του χρόνια, παρά τήν άπόγνωση πού του δημιουργούσε ή σύγχρονη κατάσταση, προσπαθούσε μέ άγωνία να αποκρυπτογραφήσει, μέσα στη χαώδη πραγματικότητα, και τά μικροσκοπικότερα σημεία πού θά μπορούσαν να δείξουν πώς τό κίνημα για τήν έλευθερία και τή δικαιοσύνη, τό πραγματικό επαναστατικό κίνημα, μένει πάντα ζωντανό.

Σέ όλες τις συναντήσεις μας από πολλά χρόνια — από τό 1980 ίσως — ή κουβέντα του κυμαινόταν συνεχώς ανάμεσα σε δύο πόλους. 'Από τή μία μεριά οί έλπιδοφόρες ένδείξεις πού μπορούσε να προσφέρει ή παγκόσμια πολιτική σκηνή, π.χ. τό πολωνικό κίνημα τής 'Αλληλεγγύης, ή δημιουργία του κόμματος των εργαζομέ-

* Διαβάστηκε τόν Μάρτιο του 1989 στο πολιτικό μνημόσυνο για τόν 'Α. Στίνα, στη Νομική Σχολή της 'Αθήνας, και δημοσιεύθηκε στα 'Ανθη του Κακού, τεύχ. 4

νων του Λούλα στη Βραζιλία τό '83 και οι διαδηλώσεις που ακολούθησαν. Η προσοχή του ήταν πάντα στραμμένη στις κινήσεις όλων των λαών, γιατί για τον Σπύρο ο διεθνισμός δεν ήταν ιδεολογία, ήταν η ίδια του η φύση. Στην ίδια θετική στήλη του λογαριασμού έμπαιναν οι επισκέψεις που του έκαναν συνεχώς νέοι – βρισκοντάς τον δεν ξέρω πώς – άτομα, ομάδες άνωνυμες ή και οργανωμένες που ξαφνικά απρόσκλητοι πήγαιναν να τον βρουν, για να του πούν τη συμφωνία τους, για να άντλήσουν από αυτόν ιδέες και πείρα. Απρόβλεπτες και απροσδόκητες συζητήσεις που τον χαροποιούσαν αφάνταστα και όταν μιλούσε γι' αυτές, όταν έλεγε πώς ήρθαν να μέ δούν νέοι από την Καισαριανή, από την Κοκκινιά, κάποιου που θέλουν να αποσχισθούν από τό κόμμα κλπ., έβλεπε άμέσως κανείς τό βλέμμα του και τή φωνή του να άναζωπυρώνονται. Στην άλλη στήλη, τήν άρνητική, του λογαριασμού έμπαινε όλοένα και περισσότερο ή άπόγνωση και ή άηδία μπρός στην εξέλιξη της σύγχρονης άνθρωπότητας, τουλάχιστον στις λεγόμενες άναπτυσμένες χώρες: ή άπάθεια, ή ιδιωτικοποίηση, ό κυνισμός, ό έγωισμός, ή άποσύνθεση των ιδεών και των συμπεριφορών, ή άτομική και όμαδική άποβλάκωση μέ τήν τηλεόραση, τό ποδόσφαιρο και τά παρόμοια.

Στό άγωνιώδες έρώτημα, για όποιον πιστεύει πάντα στην έλευθερία και στη δικαιοσύνη, «Πώς φθάσαμε σ' αυτό τό σημείο;» ξαναγαυρούσε συνεχώς. Όταν συναντιόμαστε μέ ρωτούσε επίμονα, σάν να μπορούσα έγώ να του άπαντήσω. Ή σάν να μπορούσε όποιοσδήποτε να δώσει μιá εξήγηση – όπως εξηγούμε μιá εκλειψη σελήνης ή μιá πυρκαγιά – στό χαώδες αυτό σύνολο των τάσεων και των φαινομένων που κάνουν τή σημερινή άνθρωπότητα να βαδίζει πρός τήν καταναλωτική άποχαύνωση, τήν έμπορευματοποίηση των πάντων, τήν πιό χυδαία χειραγώγηση της λεγόμενης κοινής γνώμης, τήν κυνική κυριαρχία της οίκονομικής και πολιτικής γραφειοκρατίας και όλιγαρχίας.

Αυτό που θέλω να έπισημάνω είναι ή έπιμονή μέ τήν όποία ό Σπύρος γύριζε και ξαναγύριζε στό θέμα του άρχικου, άν μπορώ να πώ, εκτροχιασμού του εργατικού και του επαναστατικού κινήματος. Κι άπάνω σ' αυτό τό πρόβλημα θά ήθελα να θίξω δυό θέματα: τό ένα, μπορώ να πώ, ιστορικό περισσότερο, τό άλλο, ίσως, λίγο φιλοσοφικότερο.

Τό ιστορικό σχετίζεται άμεσα μ' όλη τήν εξέλιξη των ιδεών του Σπύρου, ή όποια πολύ γρήγορα, εκτός από μιá παρένθεση που θά αναφέρω, από τή στιγμή που συναντηθήκαμε είναι παράλληλη μέ

τή δική μου. Για να μην επανέλθω, πάνω σ' αυτό θά πώ ότι ό Σπύρος από τήν άρχή ύποδέχθηκε μέ ένθουσιασμό όλη τή δουλειά που έγινε στο *Socialisme ou Barbarie* και μόλις μπόρεσα να ξανακατέβω στην Ελλάδα, τό Νοέμβρη του '54, διαπίστωσα τήν τέλεια συμφωνία μας πάνω και στα πρωτεύοντα και στα δευτερεύοντα θέματα. Αττήν τήν εξέλιξη, για τήν όποία μερικά στοιχεία δίνει ό ίδιος ό Σπύρος στο βιβλίο του *Αναμνήσεις*, κάποιος θά πρέπει κάποια μέρα να τήν περιγράψει λεπτομερώς και να τήν αναλύσει. Έδώ θά ήθελα μόνο να έπισημάνω μερικά καιρία σημεία. Πολύ σύντομα, όπως τό θύμισε ό Γιάννης Ταμτάκος, όταν ή Τρίτη Διεθνής μπήκε στην έγκληματική εκείνη περίοδο, μιá από τίς έγκληματικές, άφου δεν ήταν και καμιά που να μην ήταν έγκληματική, που τήν όνόμασε τρίτη περίοδο, ό Σπύρος «έκοψε» φυσικά μέ τό ΚΚΕ, που τόν διέγραψε, και άμέσως προχώρησε σε μιá ριζική κριτική του σταλινισμού και γρήγορα έφθασε στο συμπέρασμα ότι όποιαδήποτε μεταρρύθμιση, άπόπειρα μεταρρύθμισης ή έξυγιάνσης των κομμουνιστικών κομμάτων και της Τρίτης Διεθνούς ήταν άδύνατη. Ένα άρθρο του, του '32 ή του '33 άν θυμάμαι καλά, ύποστήριζε από τότε τήν ανάγκη δημιουργίας νέας Διεθνούς και διεκήρυττε τόν θάνατο της Τρίτης Διεθνούς (άπό τήν άποψη τήν επαναστατική) ενώ ό ίδιος ό Τρότσκι τήν έποχή εκείνη έπίστευε ακόμα ότι μιá πάλη μέσα στη Διεθνή ήταν δυνατή [*Διακοπή στη μικροφωνική εγκατάσταση*: ΚΑ-ΣΤΟΡΙΑΔΗΣ (*είρωνευόμενος τήν σταλινική – και όχι μόνο – πρακτορολογία της έποχής*): Ή σταλινικός ή τροτσκιστής τό έκανε αυτό... (*Γέλια, χειροκροτήματα*)].

Ό Τρότσκι τήν έποχή εκείνη έπίστευε ακόμα στη Διεθνή και, ως γνωστόν, μόνο μετά τή γερμανική καταστροφή του '33 δέχθηκε τήν ιδέα ότι τά Κ.Κ. και ή Διεθνής ήταν άνεπίδεκτοι όποιασδήποτε μεταρρύθμισης κι ότι χρειαζότανε μιá νέα επαναστατική όργάνωση.

Γρήγορα κατόπιν, και πάντως στην Άκροναυλία, τό '37 ίσως ή '38, (τά χαρτιά ύπάρχουν και είναι παρακρατημένα – παρόνομα από κάθε άποψη – άπό τούς τότε τροτσκιστές συντρόφους του) ό Σπύρος, σε συζητήσεις μέ τούς έπίσημους τροτσκιστές, και μέ τήν άύστηρη πολιτική και κοινωνική λογική και συνέπεια που τόν χαρακτήριζε, είχε φθάσει στο συμπέρασμα ότι τό σύνθημα του Τρότσκι για τήν «άνευ όρων ύπεράσπιση του εργατικού κράτους», δηλαδή της λεγομένης ΕΣΣΔ, σε περίπτωση πολέμου, ήταν άπαράδεκτο [...].

Αυτό τό θέμα, τό περίφημο ρωσικό ζήτημα, δηλαδή ό κοινωνικός χαρακτήρας του καθεστώτος στη Ρωσία, πάντα άπασχολούσε, και μέ έπιμονή, τόν Σπύρο.

Ἐκείνη εἶναι ἡ ἐποχή, τὸ τέλος τοῦ '42, ἀρχές '43, πού μέ τή με-
σολάβηση ἑνός ἀγαπημένου μου καί πεθαμένου φίλου συνάντησα
κι ἐγώ γιά πρώτη φορά τόν Σπύρο κι ἀμέσως ἐντυπωσιάστηκα
— ὅσο ἴσως ποτέ στή ζωή μου — ἀπό τήν ὀξύτητα, τήν τόλμη, τήν
ἀδιαλλαξία τῆς πολιτικῆς σκέψης του καί προσχώρησα στήν ὀργά-
ναση πού ἐμφύωνε μαζί μέ τόν Δημοσθένη Βουρσοῦκη, τόν Γιάν-
νη Ταμτάκο κι ἄλλους ἀγωνιστές. Τότε ἦταν ἡ ἐποχή τῆς κατοχῆς
καί τῆς λεγομένης ἀντίστασης. Ἀπό τήν ἀρχή ὁ Σπύρος εἶχε χαρά-
ξει μιά σωστή διεθνιστική γραμμή ἐναντίον τῆς τροτσκιστικῆς
γραμμῆς πού ὑποστήριζε τόν λεγόμενο ἐθνικοαπελευθερωτικό
ἀγώνα. Θυμάμαι, ἀκόμα, πῶς προσπαθούσαμε καί κατορθώναμε
γερμανικά γραμμένες διεθνιστικές προκηρῦξεις νά τίς ρίχνουμε
στούς γερμανικούς στρατώνες πού βρῖσκαμε στήν περιοχή Ἄττι-
κῆς. Αὐτό πού ἦταν τὸ κáιρια ἀσθενές σημεῖο τῶν ἀναλύσεών μας
κατά τήν κατοχή ἦταν ἡ ἀνάλυση τοῦ ΕΑΜ, τοῦ ΚΚΕ, τῆς δυναμικῆς
τους καί τῶν σκοπῶν τους. Τό κατάλοιπο τῆς τροτσκιστικῆς αὐτα-
πάτης πού μάς ἐβάραινε καί πού δέν εἶχαμε ἀκόμα ἀπορρίψει
ἦταν ἡ ἰδέα ὅτι τά σταλινικά κόμματα εἶχαν ἀστικοποιηθεῖ, ὅπως
40 ἢ 50 χρόνια πρὶν εἶχε ἀστικοποιηθεῖ ἡ ρεφορμιστική σοσιαλδη-
μοκρατία.

[...] Ἡ ὥρα τῆς ἀλήθειας ἐσήμανε τὸ Δεκέμβρη τοῦ '44. Τί εἶ-
δους ἀστικό ἢ ρεφορμιστικό κόμμα ἦταν αὐτό πού, ἂν ἀφήσουμε
κατά μέρος τή σκοτεινή καί ὄχι τελείως γνωστή ἱστορία τῶν δι-
σταγμῶν καί τοῦ ἠλιθίου τρόπου μέ τόν ὁποῖο ἡ σταλινική διεύθυν-
ση — ἀπό τή δική της ἄποψη — ἔδωσε τή μάχη τῶν Ἀθηνῶν, προ-
σπαθοῦσε νά καταλάβει τήν ἐξουσία μέ τά ὄπλα, ἔσφαζε τοὺς πάν-
τες καί τά πάντα κλπ. Καί τί κινούσε καί ὑποκινούσε τίς μάζες πού
τό ἀκολουθοῦσαν; Σ' αὐτό τὸ σημεῖο δημιουργήθηκε ἡ μόνη πολιτι-
κή διαφωνία πού εἶχα στή ζωή μου μέ τόν Σπύρο. Πιθανόν γιά νά
σώσει κάτι ἀπό τὸ κλασικό σχῆμα, πιθανόν διότι πράγματι ἡ κατά-
σταση γιά κάποιον πού εἶχε τραφεῖ μέσα στὸν μαρξισμό ἦταν τε-
ρατωδῶς ἀκατανόητη, πιθανόν διότι ἡ κατάσταση ἦταν τραγική
— νά βλέπεις τὸν κοσμάκη νά κατεβαίνει ἀπὸ τήν Καισαριανή, ἀπὸ
τὸ Παγκράτι, νά ἀνεβαίνει ἀπ' τὸ Περιστέρι καί νά εἶναι ἔτοιμος
νά σκοτωθεῖ καί ἐσύ νά ξέρεις ὅτι αὐτό γιά τὸ ὁποῖο σκοτώνεται
εἶναι γιά νά ἐγκαταστήσει ἐδῶ στρατόπεδα συγκεντρώσεων καί
σταλινική δικτατορία — γιά κάποιον ἀπ' ὄλους αὐτοὺς τοὺς λόγους,
ἴσως γιά ὄλους μαζί, μετὰ ἀπὸ τὸ Δεκέμβρη ὁ Σπύρος ὑποστήριξε
γιά ἕνα ὀρισμένο χρονικὸ διάστημα, σ' ἕνα κείμενο πού δέν ξέρω
ἂν σώζεται, ὅτι ἐπρόκειτο γιά ἕνα ιδιόρρυθμο στρατιωτικὸ κίνημα

πού ἀπηχοῦσε πραξικοπηματικές τάσεις τῶν στρατιωτικῶν στελε-
χῶν τοῦ ΕΛΑΣ. Γιά μένα, ἀντίθετα, ὅπως ἄλλωστε τὸ ἔχω γράψει,
τά Δεκεμβριανά ἦταν, κατά κάποιον τρόπο, ἡ Ἐποχὴ τῆς ἀποκάλυψης, ὄχι τοῦ
Ἰωάννου ἀλλὰ τοῦ... Ἰωσήφ καί τοῦ... Νικολάου. Τά γεγονότα αὐ-
τά, ἡ πολιτικὴ τῶν κόμματος, ἡ στάση τῶν μαζῶν ἦταν τελείως
ἀχώνευτα μέσα στὰ κλασικά σχήματα — ὄχι μόνο στὰ τροτσκιστι-
κά οὔτε κáν καί στὰ λενινιστικά ἀλλὰ τελικά ἀκόμη, ἂν ἀκριβολο-
γοῦμε, καί μέσα στὰ μαρξιστικά σχήματα θεώρησης τῆς κοινωνίας
καί τῆς Ἱστορίας. Ἐδειχναν πού ἐπῆγαινε ὁ σταλινισμός, ἦταν
φῶς φανάρι ὅτι ἂν οἱ σταλινικοὶ εἶχαν πάρει τήν ἐξουσία στήν
Ἑλλάδα [...] θά εἶχαν ἐγκαταστήσει ἕνα καθαρὰ σταλινικὸ καθε-
στῶς σάν κι αὐτό πού ὑπῆρχε στή Ρωσία κι ἀργά ἢ γρήγορα θά
ξεκαθάριζαν καί τοὺς ἀστούς καί τοὺς μεσαίους ἀστούς καί τοὺς
ἀριστεροὺς διαφωνοῦντες κι ὁποιοδήποτε δέν συμφωνοῦσε μαζί
τους καί δέν γινόταν πειθήνιο ὄργανό τους. Αὐτὸ φυσικά, τὸ λέω
χωρὶς καμία ἐπαρση, ἐπαληθεύθηκε μαζικά ἀπ' ὅτι συνέβη μετὰ
(δέν τὸ ξέραμε τότε) καί στή Γιουγκοσλαβία καί στίς ἄλλες χώρες,
εἴτε ὑπῆρχε ρωσικὸς στρατός εἴτε δέν ὑπῆρχε. Ἀπλά καί μόνο μέ
τῆ δύναμη τῶν σταλινικῶν κομμάτων, τὰ ὁποῖα, φυσικά, μέσα σέ
συνθήκες κατοχῆς, ὅπως καί ἀργότερα σέ ἄλλες χώρες (Βιετνάμ
καί ἄλλου) σέ συνθήκες ἐθνικοαπελευθερωτικῆς πάλης, ἀνέπτυσ-
σαν ἕνα τεράστιο στρατιωτικὸ μηχανισμό, ἐπάνω στὸν ὁποῖο στη-
ριζόντουσαν γιά νά καταλάβουν τήν ἐξουσία.

[...] Πάντως, αὐτὴ ἡ διαφωνία κράτησε λίγο καιρὸ, ἴσως μέχρι
τὸ '45 κι ἀρχές τοῦ '46, καί γρήγορα βρεθήκαμε πάλι σύμφωνοι
καί ἡ ἰδεολογικὴ συνέχεια δέν ἔχει ἄλλη ἱστορία ἀπὸ τήν ἱστορία
τῶν ἰδεῶν τοῦ *Socialisme ou Barbarie*, μέ τίς ὁποῖες ὁ Σπύρος συμ-
φώνησε ἀπὸ τήν ἀρχή ὡς τὸ τέλος καί σέ ὅλες τίς προοδευτικές
ἐξελίξεις καί ἀναθεωρήσεις τοῦ κλασικοῦ μαρξισμοῦ πού ἔγιναν
μέσα σ' αὐτὸ τὸ περιοδικὸ καί μέσα στὰ γραπτά μου. Ἀλλὰ μέσα
σ' αὐτὴν τὴν ἐξέλιξη πάντα ξαναγύριζε στὸ θέμα πού ἐγώ, δικαίως
ἢ ἀδίκως, θεωροῦσα πιά κλεισμένο. Γιατί ἡ ρωσικὴ ἐπανάσταση
ἐκφυλίστηκε; Γιατί — ὅταν πιά ξεπεράσαμε τὴν ἰδέα τοῦ ἐκφυλι-
σμοῦ καί καταλάβαμε ὅτι ὁ μπολσεβικισμός καί ὁ ἴδιος ὁ Λένιν
ἀπὸ τὴν ἀρχὴ δέν εἶχαν καμία σχέση μέ τὴν ἐπανάσταση — γιατί
λοιπὸν ἐμφανίστηκε ὁ μπολσεβικισμός καί ὁ Λένιν; Καί πῶς ἀπέ-
κτησαν τὴν ἐμπιστοσύνη τῶν μαζῶν; Γιατί ἡ Ρόζα Λούξεμπουργκ
ἔμεινε φωνὴ βοῶσα ἐν τῇ ἐρήμῳ; Γιατί ἡ θεωρία τοῦ Μάρξ περιέ-
λαβε, ἀπὸ τὴν ἀρχὴ, στοιχεῖα πού ἔκαναν δυνατὴ, ἂν ὄχι ἀναπό-
φευκτη, αὐτὴ τὴν ἐξέλιξη καί ἔκαναν ἐπίσης δυνατὴ τὴν ἐπικλήσῃ

της από όλους τούς γραφειοκράτες και τούς δημίους;

Σ' αυτά τὰ ἐρωτήματα ἐγώ προσπάθησα νά ἀπαντήσω. Καί νομίζω ὅτι ἀπάντησα, ὅσο εἶναι δυνατόν νά ἀπαντήσει κανεὶς σέ τέτοιου εἶδους ἐρωτήματα. Συνελόντι εἰπεῖν, ἀπάντησα: Ὅτι ὁ Μάρξ ὁ ἴδιος καί ὁ μαρξισμὸς εἶχαν ὑποστεί βαθιὰ ἐπίδραση τοῦ καπιταλιστικοῦ φαντασιακοῦ τῆς ἐποχῆς του· ὅτι ὅλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα τὰ καπιταλιστικά ἐμπεριέχονται στό ἔργο τοῦ Μάρξ· ὅτι αὐτὰ τὰ στοιχεῖα ἐπέτρεψαν μιὰ ὀρισμένη ἐξέλιξη τῆς ιδεολογίας καί τῆς σοσιαλδημοκρατικῆς καί ἐκείνης τῶν μπολσεβίκων· ἀλλά καί ὅτι (τό ἔγραφα ἤδη ἀπό τό '58 σ' ἓνα κείμενο πού λέγεται «Προλεταριάτο καί ὄργανωση») ἡ ἴδια ἡ ἐργατική τάξη εἶχε ἀφήσει νά διεισδύσουν μέσα της οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες τοῦ καπιταλισμοῦ, εἶχε ἀρχίσει νά πιστεύει στοὺς ἡγέτες της, στοὺς εἰδικούς καί, συνεπῶς, ἄφησε νά δημιουργηθεῖ μιὰ γραφειοκρατία ἡ ὁποία δῆθεν νά τὴν ἐκπροσωπεῖ.

Ὁ Σπύρος συνεχῶς —χωρὶς οὔτε μιὰ στιγμή νά πάψει νά ἐγκρίνει καί νά ἐπικροτεῖ αὐτὰ πού ἔγραφα— ξαναγύριζε πάντα σ' αὐτές τίς ἐρωτήσεις [...]. Τό γιατί δέν τό ξέρω. Ἴσως κάτι στό βάθος τῶν ἀπαντησεῶν μου δέν τοῦ πῆγαινε. Δέν τολμῶ νά πῶ ὅτι δέν τό ἀφομοίωνε —μᾶλλον σάν νά μὴν τοῦ ἀρκοῦσε. Ἴσως —καί αὐτό περιέχει ἓνα τραγικό στοιχεῖο ἀπό τό ὁποῖο ποτέ δέν μπορούμε νά ξεφύγουμε— ὑπῆρχε ἡ διαφορὰ τῶν γενεῶν. Ἐγώ τό '45 ἤμουν 23 ἐτῶν. Ἡ ζωντανή ἐπαναστατική παράδοση γιὰ μένα ἦταν βιβλία. Καί ἡ πρώτη φορά πού εἶδα μάζες στό δρόμο ἦταν στίς 3 Δεκεμβρίου τοῦ '44 στήν Ἀθήνα, πού ἦταν ἐτοιμες νά κρεουργήσουν ὅποιον ἐγώ θεωροῦσα ἐπαναστάτη καί ἐμένα τόν ἴδιο φυσικά.

Τοῦ Σπύρου ἡ πείρα δέν ἦταν αὐτή. Ἐκεῖνος εἶχε ζήσει μιὰ ἐποχή πού ἡ ἐργατική τάξη ἦταν πραγματικά ἐπαναστατική (τουλάχιστον κατά περιόδους καί στὰ τμήματά της). Ἡ Θεσσαλονίκη τοῦ '20-'23 ἦταν πάντοτε τό σημεῖο ἀναφορᾶς του. Θυμᾶμαι τόν θαυμασμό του γιὰ τίς καπνεργάτριες τῆς Θεσσαλονίκης ὅταν κατέβαιναν μέ τὰ τσόκαρα καί συγκροῦνταν μέ τούς χωροφύλακες. Ἴσως λοιπόν καί αὐτό νά συνέβαλε ὥστε νά μὴν μπορεῖ νά δεχθεῖ ὅτι, ὅσο ἥρωική καί κοσμοϊστορική καί ἂν ὑπῆρξε ἡ προσπάθεια τῆς ἐργατικῆς τάξης κατά τόν 19ο καί κατά τό πρώτο τρίτο τοῦ 20οῦ αἰῶνα, δέν κατόρθωσε νά φέρει τό ἀποτέλεσμα πού τῆς φαινόταν προδιαγεγραμμένο. Ἴσως ἐπίσης ἡ τρομερῆ ἀντίφαση ἀνάμεσα στήν ἰδέα μιᾶς, ὅπως καί νά τό κάνουμε, μεσοιανικῆς τάξης καί στή διαπίστωση ὅτι αὐτή ἡ τάξη συνεχῶς ξανάπεφτε κάτω ἀπό τὴν ἐπιρροή ξένων καί ἐχθρικών στοιχείων τῆς ρεφορμιστικῆς καί

κομμουνιστικῆς γραφειοκρατίας τὸν ἐμπόδιζε νά ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ αὐτὴ τὴν σχεδὸν ἐμμονη ἰδέα.

Φυσικά, αὐτό ποτέ δέν τὸν ἐμπόδισε νά δεῖ, νά καταλάβει, νά χαιρετήσει μέ ἐνθουσιασμό τὰ νέα ἀπελευθερωτικά κινήματα πού ἐμφανίσθηκαν στὴ δεκαετία τοῦ '60 καί κατόπιν· τὰ κινήματα τῶν σπουδαστῶν, τῶν νέων, τῶν γυναικῶν, τῶν μειονοτήτων κλπ. Στὰ τελευταῖα χρόνια νομίζω, ἀπὸ τίς συζητήσεις πού εἶχαμε κάνει, εἶχε ξεπεράσει τὸν μῦθο τῆς ἐργατικῆς τάξης. Ὅμως ξαναγύριζε στό ἐρώτημα πού θά μπορούσα νά τό ξαναδιατυπώσω μέ τὴ μορφή: Τί πῆγε στραβά; Πού ἄρχισε ὁ ἐκτροχιασμός;

Καί ἐδῶ γεννιέται ἓνα φιλοσοφικότερο, ἂν μπορῶ νά πῶ, ἐρώτημα. Θά μπορούσε νά εἶχε ὑπάρξει μιὰ διαφορετικὴ ἐξέλιξη τοῦ ἐργατικοῦ καί τοῦ ἐπαναστατικοῦ κινήματος; Θά μπορούσαν οἱ τάσεις πού ἦταν τόσο ἐμφανεῖς στὴν Παρισινὴ Κομμούνα, στὰ πρώτα Σοβιέτ, στὰ Ἐργατικά Συμβούλια στὴ Γερμανία καί βόρειο Ἰταλία τό '18 καί '19, στὴν Ἰσπανία τό '36-'37 καί ἰδιαίτερα στὴν Καταλονία —νά εἶχαν φθάσει στοὺς σκοπούς τους; Νομίζω ὅτι —ἐξαιρῶντας τὴν Παρισινὴ Κομμούνα καί τὰ Οὐγγρικά Συμβούλια μετὰ τό '56— τό βασικό στοιχεῖο γιὰ νά σκεφθοῦμε αὐτὴ τὴν ἐρώτηση εἶναι ἡ ἀκόλουθη διαπίστωση: Ὅλα αὐτὰ τὰ κινήματα τῆς ἐργατικῆς τάξης σπανίως νικῆθηκαν ἀπὸ τοὺς ἐξωτερικούς τους ἐχθρούς. Σχεδὸν πάντα κατέρρευσαν ἀπὸ μέσα, «ἐκφυλίσθηκαν» ὅπως λέγαμε τότε, δηλαδή ἔπεσαν κάτω ἀπὸ τὸν ἔλεγχο μιᾶς γραφειοκρατίας πού τὰ ἴδια τὴν εἶχαν δημιουργήσει.

Ἐκ τῶν ὑστέρων, καί χωρὶς νά εἶμαστε ἐγελιανοί, μπορούμε νά πούμε ὅτι χωρὶς αὐτὴ τὴ γραφειοκρατία καί τὴν πείρα τῆς γραφειοκρατικοποίησης, τό Ἐπαναστατικὸ Κίνημα δέν θά μπορούσε νά πάει παρακάτω, καί δέν θά μπορούσαμε ἐμεῖς σήμερα νά σκεφθοῦμε ὅτι ὁ πραγματικὸς σοσιαλισμὸς, δηλαδή μιὰ αὐτόνομη, αὐτοκυβερνούμενη καί αὐτοθεσμιζόμενη κοινωνία —καί τό κίνημα πού θέλει νά φθάσει σέ μιὰ τέτοια κοινωνία— δέν κινδυνεύει τόσο ἀπὸ ἐξωτερικούς ἐχθρούς ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν τάση τῶν ἀνθρώπων νά πιστεύουν στοὺς ἡγέτες καί τοὺς εἰδικούς, νά παραιτοῦνται, νά ἀποσύρονται, δηλαδή νά παύουν νά προσπαθοῦν νά πραγματοποιοῦν τὴν ἴδια τους τὴν αὐτονομία μέσα σ' ἓνα αὐτόνομο συλλογικὸ κίνημα.

Κι ἔτσι ἐρχόμαστε στὴ σημερινὴ κατάσταση καί στό σημερινὸ πρόβλημα. Γιατί βεβαίως αὐτό πού παρατηροῦμε σήμερα γύρω μας, καί πού τόσο συχνὰ ἔφερε σέ ἀπελπισία τὸν Σπύρο, εἶναι ἡ ἐπέκταση καί ἡ ἐπικράτηση τῶν χαρακτηριστικῶν πού ἀνέφερα

προηγουμένως, τής απάθειας, τής ιδιωτικοποίησης, τής ανευθυνότητας, τού έγκλωβισμού τού καθενός στον μικρούλη του ατομικό χώρο. Καί αυτό σέ μιά εποχή πού τά προβλήματα πού αντιμετώπιζει ή ανθρωπότητα είναι πρωτοφανούς κρισιμότητας καί άπειλούν τήν ίδια τή ζωή πάνω στον πλανήτη.

Αν, πώς καί πότε θά βγοῦμε από αυτή τήν κατάσταση, κανένας δέν μπορεί νά τό προβλέψει. Έκείνο πού έχει σημασία δέν είναι νά κάνουμε προβλέψεις. Έκείνο πού έχει σημασία είναι ό καθένας μας, εκεί πού βρισκόμαστε, έστω καί ως άτομα — ακόμα περισσότερο όταν μπορούμε ομαδικά— νά συνεχίσουμε τήν πάλη για τήν έλευθερία, τήν ισότητα, τή δικαιοσύνη, νά συνεχίσουμε τόν άγώνα για μιά αυτόνομη κοινωνία άποτελούμενη από αυτόνομα άτομα, άγώνα στον όποιο άφιέρωσε τήν ήρωική καί μαρτυρική ζωή του ό Σπύρος Στίνας.

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΗΜΕΡΑ...*

Θά ήθελα νά ξεκινήσω αυτή τήν όμιλία μέ μερικές παρατηρήσεις στον όρο «πολιτική». Μέ τόν όρο «πολιτική», δέν έννοώ τίς έντρογκες, τήν δημαγωγία, τήν ψηφοθηρία, τίς κομπίνες καί τίς ύποσχέσεις λαγών μέ πετραχήλια. Έννοώ τήν συνειδητή, κριτική καί αυτοκριτική, έλλογη δραστηριότητα, πού άφορά στή θέσμιση τής κοινωνίας σαν σύνολο.

Αυτή ή δραστηριότητα γεννήθηκε καί δημιουργήθηκε για πρώτη φορά στην άρχαία Έλλάδα ως δημοκρατική πολιτική, για νά έξελιχθεί στην Εύρώπη μετά από άρκετούς αιώνες, νά φτάσει στο διαφωτισμό καί τίς μεγάλες έπαναστάσεις καί τέλος στο εργατικό σοσιαλιστικό κίνημα. Αυτή ή πολιτική, πού έβαζε τό ζήτημα ποιά είναι ή σωστή καί δίκαιη κοινωνία, τί νόμους πρέπει νά έχουμε — άφού γνωρίζουμε ότι έμεις κάνουμε τούς νόμους— φαίνεται νά έχει σήμερα πεθάνει ένώ είναι περισσότερο άναγκαία από ποτέ. Φυσικά, όταν λέω ότι αυτή ή πολιτική είναι περισσότερο άναγκαία από ποτέ, προϋποθέτω σιωπηρά ότι τό έρώτημα τό σχετικό μέ τή θέσμιση τής κοινωνίας έξακολουθεί νά ύπάρχει, πράγμα πού σημαίνει ότι δέν είμαστε ίκανοποιημένοι μέ τή σημερινή της θέσμιση. Δηλαδή δέν θεωρούμε σωστή καί άρκετή μιά σωστή διαχείριση τού ύπάρχοντος συστήματος — ειρήσθω έν παρόδω ότι στίς περισσότερες περιπτώσεις δέν ύπάρχει καν μιά τέτοια σωστή διαχείριση τού συστήματος. Έδώ συναντούμε μιά πρώτη αντίρρηση τής λεγόμενης φιλελεύθερης ή φιλελευθερικής ιδεολογίας, δηλαδή τού φιλελευθερισμού, ό όποιος όχι μόνο έχει επικρατήσει, αλλά έχει περίπου άναγκάσει τούς αντιπάλους του νά σωπάσουν καί επικαλείται σαν άπόδειξη

* Διάλεξη πού δόθηκε στά Χανιά στίς 20.4.1991. Άπομαγνητοφωνήθηκε από τόν Κώστα Καφκά καί δημοσιεύτηκε, μέ τίς λιγότερες δυνατές αλλαγές ώστε νά διατηρηθεί τό ύφος τού προφορικού λόγου, στο περιοδικό *Γιά ένα Πράσινο Πανεπιστήμιο*, τεύχ. άρθ. 4, μέ επιμέλεια τού Κώστα Καβουλάκου. Τό κείμενο άναδημοσιεύεται έδώ χωρίς ούσιώδεις αλλαγές καί μετά από θεώρηση από τόν Κ.Κ.

της άνωτερότητάς του την κατάρρευση του κομμουνιστικού ολοκληρωτισμού, ό οποίος παρουσιαζόταν σαν σοσιαλισμός: σαν να έβγαίνε σωστή μιά κακή ιατρική θεωρία και πρακτική επειδή αποδείχθηκε ότι ένα τσαγκαλάτanos συναγωνιστής σκότωνε τούς άσθενείς του.

Βεβαίως, οι δυτικές κοινωνίες, έτσι όπως υπάρχουν σήμερα, ήταν και είναι χωρίς καμιά άμφιβολία προτιμότερες – αν ήταν κανείς αναγκασμένος να διαλέξει και δέν υπήρχε άλλη λύση – από αυτό που υπήρξε και περίπου εξακολουθεί να υπάρχει στη Ρωσία και στην Κίνα. Η καπιταλιστική οικονομία λειτουργεί κουτσά-στραβά μέ τον τρόπο που ξέρουμε, ενώ εκεί δέν μπορούν να ικανοποιήσουν καν τίς στοιχειώδεις ανάγκες των ανθρώπων. Άλλά τό σύστημα αυτό, κάτω από τό όποιο ζούμε και τό όποιο αυτο-ονομάζεται δημοκρατία, εγώ τό ονομάζω φιλελεύθερη όλιγαρχία. Γιατί δημοκρατία σημαίνει τό κράτος του δήμου, δηλαδή την έξουσία του λαού, και μιά τέτοια έξουσία δέν υπάρχει σήμερα, πάρ' όλα όσα λέει τό σύνταγμα. Έξουσία υπάρχει βέβαια, αλλά άσκειται από ένα ελάχιστο τμήμα της κοινωνίας. Άν κάνει κανείς τό λογαριασμό θά δει ότι ή όλιγαρχία αυτή άποτελείται από ένα ελάχιστο ποσοστό του πληθυσμού, μεταξύ του ενός χιλιοστού και του ενός δεκάκις χιλιοστού – αν υπάρχουν έξι έως έπτά εκατομμύρια ψηφοφόροι στην Έλλάδα είναι ζήτημα αν υπάρχουν έξι έως έπτά χιλιάδες άνθρωποι που άσκούν πραγματικά έξουσία, είτε αυτοί βρίσκονται στα κόμματα είτε στον κρατικό μηχανισμό είτε στις επιχειρήσεις είτε κυριαρχούν στα μέσα μαζικής επικοινωνίας κτλ.

Θά συνοψίσω τή βασική κριτική που μπορεί να άσκήσει κανείς άπέναντι στο υπάρχον σύστημα σε τρία σημεία. Ένα πολιτικό, ένα οικονομικό και ένα γενικότερο, βαθύτερο σημείο, που δέν θέλω να τό ονομάσω φιλοσοφικό· θά τό ονομάσω άπλώς ανθρώπινο. Στο πολιτικό σημείο αναφέρθηκα ήδη. Άντί για δημοκρατία έχουμε μιά όλιγαρχία, ή όποια είναι βέβαια φιλελεύθερη, δηλαδή υπάρχουν έλευθερίες των ανθρώπων και των πολιτών – κατ' άρχήν και εκτός εξαιρέσεων δέν μπορεί να έρθει ένας χωροφύλακας να μάς συλλάβει τό πρωί και, για παράδειγμα, εγώ σήμερα μιλώ έδώ και κάνω κριτική του φιλελευθερισμού μπροστά σε ανθρώπους και νομίζω και σε βουλευτές έγκυρα εκλεγμένους, οι όποιοι είναι πιθανότατα όπαδοί αυτού του φιλελευθερισμού, και οι όποιοι δέν φωνάζουν την άστυνομία να μέ συλλάβει. – (Χειροκροτήματα) Δέν ξέρω αν χειροκροτάτε έμένα ή τούς βουλευτές ή την άστυνομία. –

Ύπάρχουν λοιπόν αυτές οι έλευθερίες και θά ήταν άνόητο να πούμε, όπως θά έλεγαν οι μαρξιστές, ότι αυτές είναι τυπικές έλευθερίες. Τό γεγονός ότι αυτήν τή στιγμή μπορούμε να μιλήσουμε είναι σημαντικό και όχι τυπικό. Αυτές οι έλευθερίες είναι μερικές, δέν είναι όλόκληρες, και εγώ θά τίς ονόμαζα άμυντικές έλευθερίες. Δέν είναι δηλαδή ή έλευθερία που προέρχεται από τό γεγονός ότι συμμετέχω στον καθορισμό των συλλογικών και κοινωνικών νόμων που διέπουν κατ' ανάγκην τή ζωή μου· είναι άπλώς τό γεγονός ότι υπάρχει ένας σχετικά περιχαρακωμένος άτομικός χώρος μέσα στον όποιο μπορώ να κινηθώ.

Πολιτικά, όπως γνωρίζουμε, τό σύστημα που υπάρχει σήμερα είναι τό αντιπροσωπευτικό σύστημα. Νομίζω ότι ένα αντιπροσωπευτικό σύστημα, όπως αυτό που υπάρχει σήμερα, είναι στην ουσία του αντιδημοκρατικό για τον έξης λόγο: Άπό τή στιγμή που υπάρχει αντιπροσώπηση μέ αντιπροσώπους, οι όποιοι δέν είναι ανακλητοί, υπάρχει ταυτόχρονα μιά άπαλλοτρίωση, και μέ τή νομική άκόμα έννοια, της έξουσίας από τούς εκλέγοντες προς τούς εκλεγόμενους. Έάν κοιτάξουμε αυτά που λένε οι φιλόσοφοι της φιλελεύθερης δημοκρατίας, αυτό που γίνεται μιά Κυριακή ανά τέσσερα χρόνια είναι περίπου ανάλογο μέ τό μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Όπως γνωρίζετε, όταν ένας έγκυρος ιερωμένος εύλογεί τον άρτον και τον οίνον, ό άρτος και ό οίνος παύουν να είναι άρτος και οίνος και γίνονται σώμα και αίμα του Κυρίου ήμών Ίησού Χριστού. Και επιμένει ή εκκλησία, και ή δική μας και ή δυτική, ότι ή παρουσία του αίματος και του σώματος του Χριστού δέν είναι συμβολική αλλά πραγματική. Αυτό δημιούργησε τεράστιους φιλοσοφικούς καβγάδες επί αιώνες, γιατί συνδέεται μέ τό πρόβλημα της φιλοσοφικής ουσίας... Έν πάση περιπτώσει κάτι ανάλογο γίνεται την Κυριακή των έκλογών. Τό σύνταγμα λέει ότι κυρίαρχος είναι ό λαός, συνεπώς υποθέτει κανείς ότι αυτή ή κυριαρχία άνήκει στο λαό. Όμως εκείνη την ημέρα, ό λαός γίνεται εκλογικό σώμα και, μέσω αυτών των περιέργων μηχανημάτων, που είναι οι εκλογικές κάλπες, αυτά τά έξι εκατομμύρια μεταβιβάζουν πραγματικά και όχι συμβολικά τή θέλησή τους, ή όποια επενδύει στην Έλλάδα τριακόσιους, στη Γαλλία πεντακόσιους πενήντα ανθρώπους, οι όποιοι δέν είναι στο έξης άτομικοί άνθρωποι αλλά ό καθένας τους είναι τουλάχιστον ένα εκατοντάκις χιλιοκέφαλο τέρας, τό όποιο ένσωματώνει τή θέληση των ψηφοφόρων. Αυτή είναι ή μεταφυσική της αντιπροσώπησης, ή όποια είναι άνάλογη της πραγματικής παρουσίας του σώματος και του αίματος του Κυρίου στο ψωμί και στο κρασί της Θείας Ευχαριστίας.

Οι αντιπρόσωποι, ακόμα και με την καλύτερη δυνατή θέληση, απομακρύνονται από τον λαό. Αντί να κρίνει ο λαός τα διάφορα ζητήματα τα κρίνουν οι ίδιοι. Διαμορφώνουν μάλιστα τα ζητήματα έτσι ώστε αν στις επόμενες εκλογές κληθεί ο λαός να αποφασίσει, π.χ., μεταξύ δύο κομμάτων που έχουν διαφορετικές γνώμες για τα διάφορα ζητήματα, όχι μόνο δεν μας έγγυθται κανείς ότι τα ζητήματα αυτά είναι πραγματικά, αλλά υπάρχει εκ των προτέρων ή βεβαιότητα ότι αυτά τα ζητήματα τίθενται απλώς και μόνο επειδή ή προηγούμενη διακυβέρνηση της χώρας δημιούργησε αυτού του είδους τα ζητήματα και όχι άλλα. Βέβαια, θα μπορούσαμε να συνεχίσουμε εξετάζοντας πώς σχηματίζεται ή γνώμη των πολιτών και τί είναι αυτό το περίεργο καθεστώς στο οποίο οι λίγοι κυβερνοῦν τους πολλούς, γιατί υποτίθεται ότι μόνο οι λίγοι καταλαβαίνουν και οι πολλοί δεν θα μπορούσαν να συμμετάσχουν στα πράγματα, διότι δεν καταλαβαίνουν. Άλλα αυτοί οι πολλοί, οι όποιοι δεν καταλαβαίνουν τα ζητήματα, καταλαβαίνουν αρκετά ώστε να καταλάβουν ποιοί τα καταλαβαίνουν και να τους εκλέξουν.

Άπό την άλλη μεριά υπάρχει τό οικονομικό ζήτημα. Έπαναλαμβάνω ότι δεν πρόκειται για σύγκριση ανάμεσα στην καπιταλιστική οικονομία και στις δικτατορικές, ψευδοσχεδιασμένες, ολοκληρωτικές οικονομίες. Συνελόντι είπειν, στην Εὐρώπη οι άνθρωποι τρώνε και εκεί δεν τρώνε. Άλλά αυτή ή καπιταλιστική αγορά δεν έχει καμιά σχέση με την ειδυλλιακή κατάσταση που περιγράφεται ως καπιταλιστική ελευθερή αγορά στα έγχειρίδια της πολιτικής οικονομίας, τά όποια κάπως αναιδώς διδάσκονται σήμερα στους φοιτητές. Αυτή ή αγορά κυριαρχείται από μονοπώλια ή ολιγοπώλια ή από καρτέλ. Τά κέρδη των εταιρειών, όπως και οι άμοιβές των διευθυντών, και άλλωστε και όλου του κόσμου, δεν έχουν καμιά σχέση με την πραγματική τους συμβολή στην παραγωγή. Τό πρόβλημα δηλαδή της άπονομής στον καθένα ενός εισοδήματος, τό όποιο νά έχει μιά πραγματική σχέση με την πραγματική συμβολή του στην παραγωγή, είναι θεωρητικά τελείως άλυτο και στην πράξη λύνεται στή βάση κεκτημένων καταστάσεων. Κεκτημένες καταστάσεις είναι είτε ή ιδιοκτησία κεφαλαίου είτε τό γεγονός ότι κανείς προέρχεται από μιά «καλή οικογένεια», ή όποια μπόρεσε νά τον σπουδάσει και ίσως άργότερα νά τον στείλει στό έξωτερικό, παρέχοντάς του έτσι τίς προϋποθέσεις για την επιτυχία, ή αντίθετα γεννήθηκε σέ μιά φτωγή οικογένεια και τό μόνο που θά μπορούσε

νά γίνει είναι ένας άνειδίκευτος εργάτης. Αυτό τό όνομάζω άμοιβή σύμφωνα με κεκτημένες καταστάσεις και όχι σύμφωνα με τή συμβολή του καθενός στην πραγματική παραγωγή. Άπό την άλλη μεριά, αυτή ή παραγωγή —αντιθέτως με ό,τι λέγεται— με κανένα τρόπο —και αυτό τό βλέπουμε σήμερα— δεν ανταποκρίνεται στις άνάγκες, για τον άπλούστατο λόγο ότι ή παραγωγή δημιουργεί τίς άνάγκες. Δεν υπάρχουν γενικά και άόριστα καθορισμένες ανθρώπινες άνάγκες. Η μόνη ανθρώπινη άνάγκη, την όποια μπορούμε νά όρίσουμε γενικά και άόριστα, είναι 2.000 περίπου θερμίδες την ήμέρα με μιά όρισμένη άναλογία πρωτεϊνών, λιπών, ύδατανθράκων κ.τ.λ. Όπως όμως γνωρίζετε, οὐδείς άνθρωπος έφαγε ποτέ του 2.000 θερμίδες την ήμέρα, ούτε και είναι δυνατό νά φάτε 2.000 θερμίδες. Θά φάτε αντίθετα ψάρι ή κρέας, θά φάτε χόρτα και κοχλιούς ή βτραχοπόδαρα, τά όποια εκτιμούν ιδιαίτερα οι Γάλλοι, ενώ οι Άγγλοι στή θέα τους κάνουν έμετό, θά έχετε άνάγκη νά κάνετε τάματα στην Παναγία ή νά κατασκευάζετε πυραμίδες (τό 50% ίσως του εθνικού προϊόντος της άρχαίας Αιγύπτου πήγαινε στην κατασκευή των πυραμίδων), θά θέλετε νά αγοράσετε καινούριο αυτοκίνητο και video, νά πετάξετε στό διάστημα ή νά περπατήσετε στό φεγγάρι... αυτές είναι οι ανθρώπινες άνάγκες! Δηλαδή ποιές είναι οι ανθρώπινες άνάγκες;

Σήμερα, σ' αυτή την καπιταλιστική κοινωνία, τά έννέα δέκατα του κοινωνικού προϊόντος πηγαίνουν σέ άνάγκες οι όποιες είναι καθορισμένες από την ίδια την παραγωγή και επιβάλλονται στους καταναλωτές είτε μέσω της διαφήμισης είτε απλώς μέσω του γνωστού κοινωνιολογικού φαινομένου: «έτσι κάνουν οι πλουσιότεροι, συνεπώς θά προσπαθήσω νά κάνω έτσι κι εγώ».

Τέλος, τό οικονομικό σύστημα είναι σήμερα άνίκανο νά αντιμετώπισει τό τεράστιο πρόβλημα του Τρίτου Κόσμου. Γιατί όλα όσα είπαμε —ότι οι άνθρωποι έχουν όρισμένες ελευθερίες και ότι έχουν γενικά νά φάνε— ισχύουν περίπου για τό ένα όγδοο του παγκόσμιου πληθυσμού. Στα υπόλοιπα επτά όγδοα υπάρχει τρομερή φτώχεια και ποικίλων μορφών τυραννίες, ή μιά πιό άπάνθρωπη από την άλλη. Αυτό τό πρόβλημα του Τρίτου Κόσμου, τό σημερινό σύστημα του φιλελεύθερου καπιταλισμού όχι μόνο δεν μπορεί νά τό λύσει, αλλά, σέ ένα πιό γενικό επίπεδο, τό έντείνει συνεχώς με τή διάδοση καταναλωτικών συνηθειών, στις όποιες οι χώρες αυτές δεν μπορούν νά ανταποκριθούν, με τό γεγονός ότι τό μόνο δυτικό προϊόν που μπόρεσε νά μεταφτυτέψει ό φιλελεύθερος καπιταλισμός δεν είναι καν αυτές οι φιλελεύθερες άρχές αλλά τά μυδραλιοβόλα,

τά τζιπ και τα μέσα μαζικής χειραγώγησης. Αυτά, και ο Σαντάμ και οι τυραννίσκοι της 'Αφρικής, και οποιοσδήποτε άλλος, ξέρουν ωραιότατα να τα χειρίζονται, αλλά όταν πρόκειται για την ανάπτυξη της οικονομίας, αυτό είναι άλλη υπόθεση. Δεν είναι βέβαια μόνο αυτό· υπάρχει και το γεγονός ότι όλη αυτή η οικονομική ανάπτυξη καταστρέφει, όπως γνωρίζουμε, συνεχώς και ανεπανόρθωτα το περιβάλλον του πλανήτη.

Έρχομαστε τέλος στο τρίτο σημείο: Τί είδους άνθρωπινα όντα δημιουργεί αυτό το σύστημα; Θά έπρεπε όλοι να σταθούμε και να αναρωτηθούμε πάνω σ' αυτό. Δημιουργεί ανθρώπους παθητικούς στο πολιτικό πεδίο, άφιονισμένους με την αύξηση της κατανάλωσης και από τα μέσα μαζικής δήθεν ενημέρωσης, ανθρώπους που φαίνεται να έχουν ως μόνη τους αξία να κερδίζουν όλοένα και περισσότερο. Φυσικά, πάνω σ' αυτό μπορεί ο καθένας να έχει τη γνώμη του. Ένας κυνικός φιλελευθεριστής θά μπορούσε να πει ότι «οί σημερινοί άνθρωποι επιλέγουν ελεύθερα να είναι τέτοιοι που είναι». Ένας άνθρωπος με στοιχειώδη νοῦ και στοιχειώδεις κοινωνιολογικές γνώσεις καταλαβαίνει φυσικά ότι καθόλου ελεύθερα δεν διαλέγουν οι άνθρωποι να είναι αυτό που είναι. Για προσπαθήστε να πείσετε ένα κορίτσι δεκαπέντε χρονῶν να μην ντύνεται όπως ντύνονται τα άλλα κορίτσια της ηλικίας του ή σύμφωνα με τη μόδα, λαμβάνοντας μάλιστα υπόψη ότι ο ίδιος ο πατέρας του αλλάζει το τεσσάρων ετών αυτοκίνητό του γιατί «είναι πιά παλιό» παρόλο που λειτουργεί ακόμα...

Αυτή η κατασκευή ενός καινούριου ανθρωπολογικού είδους του ανθρώπινου όντος, του ανθρώπου που δεν ενδιαφέρεται παρά να καταναλώσει όλοένα και περισσότερο και είναι τελείως άπαθής για τα κοινά, που διαμαρτύρεται, π.χ., για τη μόλυνση και βρισκόμενος μέσα σέ ένα μποτιλιάρισμα πατάει γκάζι χωρίς αυτό να ωφελεί σέ τίποτα, αυτός ο καινούριος ανθρωπολογικός τύπος που δημιουργείται από τη σημερινή καταναλωτική κοινωνία θά πρέπει να διερωτηθούμε εάν είναι κάτι που τό θεωρούμε άξιο και έγκυρο και αν αυτοί είναι άξιοι σκοποί της κοινωνίας και αν νομίζουμε ότι φυτρώσαμε πάνω σ' αυτή τη γη άπλως και μόνο για να μπορούμε να αλλάζουμε τηλεόραση κάθε τρία χρόνια.

Άπέναντι σ' αυτό τό ζήτημα δημιουργήθηκε — όπως γνωρίζετε όλοι σας — από την αρχή του 19ου αιώνα τό εργατικό κίνημα ως συνέχεια των δημοκρατικών επαναστάσεων του 18ου αιώνα. Τό

εργατικό κίνημα είχε ένα άλλο πρόταγμα, μιά άλλη κοινωνική πρόταση, ένα άλλο σχέδιο-πρόταγμα πραγματικής ελευθερίας, πραγματικής ισότητας, πραγματικής δημοκρατίας. Δεν θά μιλήσω για την τεράστια επίδραση που είχε αυτό τό εργατικό κίνημα στη μεγαλύτερη διάρκεια της ιστορίας του πάνω στην εξέλιξη της καπιταλιστικής κοινωνίας. Θά έλεγα άπλως ότι υπάρχει εδώ ένα τεράστιο ιστορικό παράδοξο, δηλαδή ότι ο ίδιος ο καπιταλισμός θά είχε καταρρεύσει 150 φορές εάν δεν είχε υπάρξει τό εργατικό κίνημα. Δηλαδή, εάν τό εργατικό κίνημα δεν είχε άποσπάσει από τον καπιταλισμό τις αυξήσεις στους μισθούς και τον περιορισμό των ωρών εργασίας. Έπενθυμίζω ότι στις αρχές του 19ου αιώνα οι εργάτες στην Άγγλία δούλευαν 14 ώρες την ημέρα, έξι μέρες την εβδομάδα, και τα παιδιά — έπειδή οι Έγγλέζοι καπιταλιστές ήταν φιλόφρονες — δούλευαν μόνο 12 ώρες. Ο περιορισμός των ωρών εργασίας — άσχετα από τη λεγόμενη ανθρωπιστική του άποψη — επέτρεψε να άπορροφηθεί ή τεράστια ανάπτυξη της παραγωγικότητας της εργασίας. Δηλαδή, χωρίς αυτόν τον περιορισμό των ωρών εργασίας θά είχε δημιουργηθεί μιά έντελως άνυπόφορη και άλυτη άνεργία. Η δέ αύξηση του καταναλωτικού επιπέδου των εργατικών μαζών δεν χορηγήθηκε από καλοσύνη του καπιταλισμού, αλλά άποσπάστηκε από τους εργατικούς άγώνες και χάρη σ' αυτήν άκριβώς την αύξηση διευρύνθηκαν οι έσωτερικές άγορές και λύθηκε τό πρόβλημα που έθετε στον έαυτό του ο Μάρξ, δηλαδή ποιές θά ήταν οι διέξοδοι της συνεχώς αυξανόμενης καπιταλιστικής παραγωγής. Τό ποιές θά ήταν αυτές οι διέξοδοι τό βλέπετε σήμερα: είναι τό γεγονός ότι ή κοινωνία καταναλώνει συνεχώς περισσότερο και περίπου όλος ο κόσμος μέσα στην κοινωνία, ανάλογα βέβαια με τό εισόδημά του.

Ότε θά μιλήσω για τη συμβολή του εργατικού κινήματος στη σχετική δημοκρατικοποίηση των δυτικών χωρών.

Άρκει να σας υπενθυμίσω τό ρόλο που έπαιξε ο χαρτισμός στην Άγγλία, τό σοσιαλιστικό κόμμα στη Γερμανία, οι σοσιαλιστές στη Γαλλία...

Γρήγορα όμως τό κίνημα αυτό έπεσε κάτω από την επιρροή του μαρξισμού, την όποία θά χαρακτηρίσω ως καταστρεπτική. Και 50-60 χρόνια άργότερα κυριαρχήθηκε, ακόμα χειρότερα, στο μεγαλύτερο του μέρος από τον λενινισμό, δηλαδή από ένα ολοκληρωτικό κόμμα που δημιούργησε τό πρώτο και πιο τερατώδες ολοκληρωτικό κράτος στην ιστορία με τό πραξικόπημα του Όκτώβρη του '17, τό όποιο κακώς ονομάστηκε επανάσταση. Έπανάσταση ύπηρε-

Ξε τόν Φεβρουάριο του '17. Τά κράτη καί τά αντίστοιχα κόμματα πού δημιουργήθηκαν ως «Κομμουνιστικά» κατάρρευσαν αιφνιδίως τό 1988-1990 καί εξακολουθούν νά καταρρέουν σήμερα. Φυσικά, θά ήταν πολύ σημαντικό νά ξαναπιάσει κανείς όλες τίς αναλύσεις αυτών των κοινωνιών μέ τό ύλικό πού βγαίνει σήμερα στή φόρα. Καί αν τίς ξανάπιανε θά έβλεπε ότι καί οι πιό σκληροί κριτικοί τής κοινωνικής πραγματικότητας των ανατολικών χωρών, όπως ύπηρξα εγώ, βρίσκονταν παρασάγγες κάτω από τήν πραγματικότητα των τερατωδίων πού συνέβαιναν σέ όλα τά επίπεδα.

Άλλά δέν είναι ανάγκη νά μιλήσουμε γι' αυτό σήμερα, διότι τό πράγμα έχει κατά κάποιον τρόπο λυθεί, ή θά έπρεπε γιά άλλη μιά φορά νά τό πιάσουμε σέ μεγάλη έκταση. Έκείνο πού θά ήταν ίσως αναγκαίο νά κάνουμε, έστω καί σύντομα, θά ήταν νά δούμε γιατί ύπηρεξε αυτό τό φαινόμενο. Τό εργατικό κίνημα όχι άπλώς ύποσχόταν μιά πραγματική δημοκρατία αλλά τήν είχε δημιουργήσει στήν άρχή του. Γιά παράδειγμα, τά άγγλικά συνδικάτα στίς πρώτες τους μορφές δέν είχαν εκλεγμένους μόνιμους αντιπροσώπους, οι θέσεις των ύπευθύνων πληρώνονταν είτε μέ κλήρο είτε εκ περιτροπής. Δηλαδή, οι σχεδόν άγράμματοι Έγγλέζοι εργάτες του 1820-1830 είχαν ανακαλύψει ξανά μόνοι τους, χωρίς νά ξέροναν ιστορία, είχαν δημιουργήσει ξανά τά συστήματα τά όποια είχαν οι άρχαίοι Άθηναίοι, γιά νά άναδείξουν τούς ύπευθύνους τους. Πώς λοιπόν έφτασε αυτό τό κίνημα νά δώσει ως τερατώδες γέννημά του αυτήν τήν κατάσταση καί τί ρόλο έπαιξε ό μαρξισμός καί ή σκέψη του Μάρξ σ' αυτήν τήν ιστορία; Νομίζω ότι τά ακόλουθα σημεία θά πρέπει όπωσδήποτε νά έπισημανθούν καί νά γίνουν άφορητή σκέψης.

Τό πρώτο είναι ότι ό ίδιος ό Μάρξ ήταν συμμετοχος του κοινωνικού φαντασιακού του καπιταλισμού. Πίστευε, όπως καί ή καπιταλιστική ιδεολογία, ότι ό κεντρικός τομέας τής κοινωνικής ζωής είναι ή παραγωγή. Άς μή βαναλιζόμαστε μέ αυταπάτες' ούδέποτε στήν ιστορία ό κεντρικός τομέας τής ανθρώπινης ζωής ύπηρεξε ή παραγωγή. Όπως τό έχουν δείξει οι ανθρωπολογικές μελέτες, οι πρωτόγονοι, ακόμα καί σήμερα οι Ίνδιάνοι στόν Άμαζόνιο, άφιερώνουν περίπου δύο ώρες κατά μέσο όρο τήν ημέρα στό άνάλογο τής παραγωγικής δουλειάς καί τήν υπόλοιπη χαζολογούν, κουτσομπολεύουν ή συζητούν τά πολιτικά τους θέματα μέ τή δική τους έννοια, κοιμούνται, παίζουν, διασκεδάζουν, γιορτάζουν ή καπνίζουν. Ή κεντρικότητα τής παραγωγής είναι δημιούργημα του καπιταλι-

σμού. Αυτό τό δημιούργημα του καπιταλισμού, τό φαντασιακό πού δημιουργεί ό καπιταλισμός, δηλαδή ή ιδέα ότι ήρθαμε στόν κόσμο γιά νά παράγουμε πράγματα, είναι τερατώδες. Νά παράγουμε καί όχι νά δημιουργούμε, νά κάνουμε ποιήματα, νά ζωγραφίζουμε, νά κάνουμε τρέλες κ.τ.λ. Άλλά επί όκτώ ώρες τήν ημέρα νά συγκεντρώνουμε όλη μας τήν προσοχή καί τίς δυνάμεις στήν συναρμολόγηση βιδών καί κομματιών έτσι ώστε νά βγαίνουν άπ' αυτήν τή δραστηριότητα πράγματα. Αυτό είναι ή φαντασιακή σημασία του καπιταλισμού, ή όποία πραγματοποιήθηκε σταδιακά καί τήν όποία συμεριζόταν πλήρως ό Μάρξ προεκτείνοντάς τήν άκριτα στό σύνολο τής ανθρώπινης ιστορίας.

Έπίσης ό Μάρξ συμμετείχε στήν καπιταλιστική μυθολογία τής προόδου, ότι ή ανθρώπινη ιστορία είναι μιά ιστορία συνεχούς προόδου. Πράγμα πού δέν είναι μέ κανέναν τρόπο άλήθεια' είναι άλήθεια τό πολύ — καί έχει ακόμα μέ διακοπές — στό πεδίο τό στενά τεχνικό καί τό στενά λογικό.

Ό Μάρξ συμμετέχει επίσης στόν όρθολογιστικό έπιστημονισμό τής εποχής του, δηλαδή στήν ιδέα ότι ή έπιστήμη θά λύσει όλα τά προβλήματα. Συμμετέχει χωρίς συζήτηση στό φάντασμα τής δήθεν όρθολογικής δήθεν κυριαρχίας του άνθρώπου πάνω στή φύση, τό όποιο γίνεται φάντασμα καί κυριαρχία πάνω στους άλλους άνθρώπους, καί τής άπεριορίστης επέκτασης αυτής τής δήθεν όρθολογικής δήθεν κυριαρχίας. Γιατί τό λέω αυτό; Σήμερα ούδείς κυριαρχεί τήν εξέλιξη τής ανθρωπότητας. Ούτε ό Μπούς, ούτε οι Άμερικάνοι καπιταλιστές, ούτε ή Γουώλ Στρήτ, ούτε ό κύριος Μητσοτάκης, ούτε ό κύριος Μιτεράν, ούτε οι Έλληνες έφοπλιστές, ούτε οι έπιστήμονες... Πηγαίνει σάν τρελό ποτάμι παράγοντας συνεχώς περισσότερα πράγματα, των όποίων δέν γνωρίζουμε ποιά θά είναι τά άποτελέσματα. Φυσικά, αυτό μέ κανέναν τρόπο δέν μπορεί νά τό πει κανείς όρθολογικό. Συμμετέχοντας σέ αυτά τά φαντάσματα τής εποχής του καί του καπιταλισμού ό Μάρξ πίστευε ότι μπορούσε νά φτιάξει μιά έπιστημονική θεωρία τής ιστορίας καί τής κοινωνίας, ή όποια άποδεικνύεται τελικά άβάσιμη. Μέ αυτά δέν θέλω νά πώ πώς ό Μάρξ δέν ήταν παρά ένας άσήμαντος στοχαστής. Άντίθετα, ό Μάρξ ύπηρεξε ένα μεγαλειώδες πνεύμα πού έγραψε ένα σπουδαίο έργο, τό *Κεφάλαιο*. Τό *Κεφάλαιο* είναι ή πρώτη, καί ως τώρα περίπου ή τελευταία, άπόπειρα πραγματικής κοινωνικο-ιστορικής ανάλυσης μιάς οικονομίας, τής καπιταλιστικής οικονομίας. Άν ή άπόπειρα αυτή άποτυγχάνει είναι γιατί ό Μάρξ θέλει νά βγάλει έπιστημονικούς νόμους λειτουργίας τής οικονομίας. Θέλει

νά γίνει ο Νεύτων της καπιταλιστικής οικονομίας, πράγμα πού είναι αδύνατο, διότι τά ανθρώπινα όντα δέν είναι ύλικά μόρια πού υπακούουν σέ φυσικούς ή κοινωνικούς νόμους του ίδιου τύπου. 'Αλλά ως κοινωνιολογική ανάλυση της καπιταλιστικής οικονομίας, τό *Κεφάλαιο* είναι ένα μνημειώδες έργο. 'Η ύπεροχή του Μάρξ απέναντι στους κλασικούς πολιτικούς οικονομολόγους ήταν ότι ο Μάρξ προσπαθούσε νά καταλάβει τί κινεί την ιστορία της ανθρωπότητας, ενώ οι οικονομολόγοι προσπαθούσαν και προσπαθούν νά καταλάβουν γιατί ένα φλιτζάνι καφές κάνει 200 δρχ. και όχι 210 ή 190. 'Η σχετική σημασία των δύο αντικειμένων και των δύο θεμάτων περιέχει φυσικά και μιά απόφαση για τή σχετική σημασία των έργων. 'Εντούτοις, επειδή ο Μάρξ, αντί νά μείνει στο πεδίο της κοινωνικο-ιστορικής ανάλυσης και της κριτικής της καπιταλιστικής οικονομίας, προσπαθεί νά βγάλει τούς δήθεν νόμους της, τελικά αποτυγχάνει. 'Υπάρχουν βέβαια και άλλοι λόγοι, διότι, επί παραδείγματι, σέ καμιά στιγμή δέν σκέφτεται ο Μάρξ νά κάνει κριτική της καπιταλιστικής τεχνολογίας. Καθαρά χεγκελιανός σ' αυτό τό σημείο, πιστεύει ότι ή καπιταλιστική τεχνική είναι ή ενσάρκωση του απόλυτου πνεύματος μέσα στά μέταλλα και τά μηχανήματα, δηλαδή ότι είναι απόλυτα όρθολογική ενώ, όπως ξέρουμε, ή σημερινή τεχνική είναι *καπιταλιστική* τεχνική. Είναι όρθολογική σέ σχέση με τούς σκοπούς του καπιταλισμού και όχι με μιά απόλυτη έννοια. 'Ο Μάρξ πίστευε ότι ή οργάνωση του καπιταλιστικού εργοστασίου, δηλαδή της εργασίας και της παραγωγής, είναι όρθολογική ενώ στην πραγματικότητα δέν είναι. 'Ο Μάρξ μένει τυφλός μπροστά στο πολιτικό φαινόμενο της γραφειοκρατίας, και αυτό δέν είναι τυχαίο, διότι όντας ο ίδιος σχεδόν οικονομιστής δέν μπορεί νά δει στή γραφειοκρατία παρά μιά οικονομική δομή, ενώ φυσικά ή γραφειοκρατία, ακόμα και μέσα στην επιχείρηση, είναι μιά δομή εξουσίας και όχι μιά οικονομική δομή.

Τό καταστροφικότερο πού συνέβη με τον Μάρξ είναι ίσως ότι υπήρξε ο πρώτος πού εισήγαγε στο εργατικό κίνημα την καταστροφική ιδέα της όρθοδοξίας. 'Ως τότε, τό εργατικό κίνημα ήταν δημοκρατικό, όχι μόνο στις οργανώσεις του αλλά και στην ιδέα, πού κι αυτή είναι αρχαιοελληνική, ότι στα πολιτικά θέματα δέν υπάρχει επιστήμη παρά μόνο δόξα. 'Ότι δηλαδή ή δημοκρατία είναι ή συζήτηση ανάμεσα σέ διάφορες δόξες, σέ διάφορες γνώμες. Και ακριβώς επειδή υποθέτουμε ότι δέν υπάρχει επιστήμη αλλά μόνο δόξα, γι' αυτό και έχει ένα στήριγμα και ένα νόημα, ο κανόνας της ψηφοφορίας και της πλειοψηφίας.

Με τον Μάρξ αρχίζει κάτι άλλο: 'Η θεωρία του Μάρξ εμφανίζεται ως ή μόνη αληθινή· μόνο οι μαρξιστές είναι όρθόδοξοι σοσιαλιστές, συνεπώς όλοι οι άλλοι είναι αίρετικοί. 'Η προϋπόθεση της δημοκρατίας μέσα σέ ένα κίνημα καταργείται, και από εκεί καταλήγουμε —παρόλο πού ο Μάρξ ποτέ δέν θά ήθελε κάτι τέτοιο— στον ολοκληρωτισμό. 'Ο συλλογισμός είναι περίπου ο ακόλουθος: 'Υπάρχει μιά θεωρία ή όποια είναι απόλυτα αληθινή αλλά, όπως τό ξέρουμε από τή θεολογία, αυτό δέν αρκεί. Γιατί και στή θεολογία υπάρχει ένα βιβλίο τό όποιο είναι απόλυτα αληθινό. Τό βιβλίο δέν λέει από μόνο του τί λέει. Τό βιβλίο χρειάζεται έρμηνεία και με τήν έρμηνεία αρχίζουν οι αίρέσεις. 'Από τή στιγμή λοιπόν πού θά πρέπει νά έχουμε όρθοδοξία, θά πρέπει νά υπάρχει ένας θεοσμισμένος φύλακας της. Στην περίπτωση της θεολογίας υπάρχει ή εκκλησία. Στο μαρξιστικό κίνημα υπάρχει ένα κόμμα, τό όποιο κατέχει τή σωστή έρμηνεία, συνεπώς υπάρχει ένας μηχανισμός πού είναι επιφορτισμένος με αυτή τή σωστή έρμηνεία, και αυτός ο μηχανισμός είναι φυσικά ή διεύθυνση του κόμματος. 'Από τή στιγμή πού ή διεύθυνση του κόμματος έχει τή δύναμη πάνω στις ιδέες, έχει τήν απόλυτη εξουσία των ιδεών, και οι άνθρωποι έχουν ανάγκη νά πιστεύουν στις ιδέες, από εκείνη τή στιγμή ή απόλυτη εξουσία περνά στα χέρια του κόμματος, τό όποιο τήν χρησιμοποιεί φυσικά για τούς δικούς του σκοπούς.

'Υπάρχει άλλο ένα σημείο πού θά αξίζει νά σημειωθεί. 'Ο Μάρξ έκανε κριτική στους προηγούμενους σοσιαλιστές, κατηγορώντας τους ότι ήταν ουτοπικοί, και ήθελε νά διακόψει αυτήν τή σειρά των ουτοπικών σκέψεων, νομίζοντας ότι βρήκε μέσα στην ιστορική πραγματικότητα τον παράγοντα ο όποιος θά οδηγούσε στή μεταμόρφωση αυτής της πραγματικότητας.

'Όπως ξέρουμε, αυτός ο παράγοντας είναι, στή σκέψη του Μάρξ, τό προλεταριάτο. Βλέποντας τά πράγματα εκ των υστέρων, δέν μπορεί νά υπάρξει αμφιβολία ούτε για τήν ιστορική σημασία και τον ιστορικό ρόλο του εργατικού κινήματος, ούτε για τή νομιμότητα και τον σωστό χαρακτήρα των αρχικών σκοπών του κινήματος. 'Αλλά αυτή ή άποψη δημιουργεί πολλά σημαντικά έρωτήματα, τά όποια ο ίδιος ο Μάρξ είτε τά άγνοει είτε τά άπωθει περιφρονώντας τα. 'Ενα πολιτικό πρόταγμα πού άποβλέπει στή μεταμόρφωση της πραγματικότητας δέν έχει αξία εκτός και άν μπορεί κανείς νά βρει μέσα σ' αυτήν τούς παράγοντες οι όποιοι θά μπορούσαν ένδεχομένως νά πραγματοποιήσουν τό πρόταγμα. 'Αλλιώς, αυτό τό πρόταγμα δέν είναι πρόταγμα, είναι ουτοπία, με τήν κακή

έννοια, είναι φαντασίωση ενός ανθρώπου πού σκέφτεται μιά ώραία κοινωνία στό γραφείο του. Αυτό είναι προφανές και είναι και κοινότυπο αλλά ο Μάρξ πηγαίνει πολύ πιο μακριά. Πίστεψε ότι βρήκε στην πραγματικότητα όλα όσα χρειάζονται για ένα πολιτικό πρόταγμα και ότι δεν υπάρχει πρόβλημα ούτε προτάγματος ούτε επιλογής. Όπως λέει ο ίδιος στα νεανικά του γραπτά, ο κομμουνισμός δεν είναι ένα πολιτικό πρόγραμμα, αλλά είναι τό πραγματικό κίνημα πού μεταμορφώνει τήν κοινωνική πραγματικότητα. Κι αν ακόμα υποθέταμε πώς αυτό είναι σωστό, ο φιλόσοφος μένει ανικανοποίητος, διότι θά ρωτήσει φυσικά άμέσως: «και γιατί αυτό πού μεταμορφώνει τήν πραγματικότητα πρέπει νά τό αξιολογήσουμε θετικά, γιατί πρέπει νά αξιολογήσουμε θετικά κάτι, μέ τό πρόσχημα ότι αυτό συμβαίνει;». Αν ήταν έτσι, θά είμασταν υποχρεωμένοι νά έπεκτείνουμε αυτήν τήν άρχή και νά επικροτούμε κάθε φορά αυτό πού συμβαίνει. Εμπειρικά, θά έπρεπε, π.χ., νά υποστηρίζουμε τόν σταλινισμό, αν είμασταν σέ μιά χώρα και μιά εποχή πού ο σταλινισμός θά είχε τό πάνω χέρι, ή τόν ναζισμό, αν είμασταν σέ μιά χώρα όπου κυριαρχούσε ο ναζισμός. Η πραγματική πολιτική και ή πραγματική φιλοσοφία σκέπτονται διαφορετικά. Αρχίζουν παίρνοντας μιά κατ' άρχήν κριτική απόσταση από τήν πραγματικότητα και θέτοντάς την υπό διερώτηση. Πρέπει νά τονίσει κανείς πώς αυτή ή ιδέα, ότι αυτό πού είναι πραγματικό άξίζει επειδή είναι πραγματικό, σήμερα θά σήμαινε, π.χ., ότι ή διά πυρός, αν όχι διά σιδήρου, καταστροφή όλων τών δασών τής Αμαζονίας είναι σωστή έφόσον αυτή είναι ή πραγματικότητα.

Φαίνεται πολύ κουτό νά τό πει κανείς έτσι, αλλά σέ αυτή τήν κουταμάρα ανάγεται όλη ή ιδέα τής προόδου, ότι αυτό πού έρχεται μετά είναι καλύτερο από αυτό πού ήταν πριν. Άρκει νά τό πει κανείς έτσι, για νά άντιληφθεί τήν άπύθμενη ήλιθιότητα αυτής τής ιδέας. Αυτή ή ιδέα δεν μπορεί φυσικά νά στηριχτεί παρά μόνο πάνω σέ μιά τελεολογική, συνεπώς τελικά θεολογική, θεώρηση τής ιστορίας. Γιατί κάθε θεώρηση τής ιστορίας ή όποια προϋποθέτει ότι ή ιστορία βαδίζει προς ένα σκοπό είναι βέβαια βασικά θεολογική, διότι από πού άλλου νά τόν έχει πάρει τόν σκοπό τής ή ιστορία αν όχι από μιά θεία πρόθεση; Αυτή ή στάση είναι επιπλέον αντινομική, διότι απ' τή μιά μεριά μάς άπαγορεύει νά κρίνουμε αυτό πού συμβαίνει σέ κάθε στιγμή, καθώς ό,τι συμβαίνει άποτελεί τμήμα του μεγίστου σχεδίου, είτε αυτό τό μέγιστο σχέδιο έχει κάποιον πατέρα είτε δεν έχει, και από τήν άλλη ή ίδια κάνει μιά συνολική αποτίμηση τής όλης διαδικασίας και λέει ότι τό σύνολο αυτού του

μεγίστου σχεδίου είναι καλό. Όπως δηλαδή έκανε ο Θεός μετά από έξι ημέρες δημιουργίας: κάθισε και άτένισε τό έργο του και είπε: «καλά». Ένώ λοιπόν μάς άπαγορεύει νά κρίνουμε τόυτό ή εκείνο, τόν σταλινισμό, τόν ναζισμό, τόν καπιταλισμό, τήν άρχαιοελληνική δημοκρατία ή ότιδήποτε άλλο, επιτρέπει στον έαυτό τής νά κρίνει τό σύνολο τής ανθρώπινης ιστορίας λέγοντας ότι οδηγεί προς τό καλό. Στην πραγματικότητα, αν θέλουμε νά έχουμε μιά πραγματικά έλλογη πολιτική, θά πρέπει νά άπορρίψουμε κάθε τελεολογία τής ιστορίας, κάθε ιδέα ότι κάποιος μάς έχει υποσχεθεί ένα ευτυχές μέλλον. Πρέπει νά καταλάβουμε ότι έμεις οί ίδιοι είμαστε υπεύθυνοι για τό μέλλον, και για τό παρόν μας, άλλωστε, και αυτό γιατί ή ιστορία, όπως και τό όν εν γενει, είναι δημιουργία και καταστροφή και συνεπώς τό τί θά γίνει εξαρτάται από τό τί θά δημιουργήσουμε και τί θά καταστρέψουμε έμεις οί ίδιοι, στό μέτρο πού μπορούμε νά δημιουργήσουμε και νά καταστρέψουμε.

Ταυτοχρόνως, αυτή ή πραγματικότητα τής ιστορίας ως δημιουργίας και ως καταστροφής καθόλου δεν μάς άπαλλάσσει από τήν ευθύνη μας σχετικά μέ τό τί κάνουμε. Αντιθέτως, τήν έντείνει, διότι ή δημιουργία ως τέτοια δεν είναι κάτι ισοδύναμο μέ τήν αξία. Ο Παρθενώνας είναι δημιουργία, αλλά και τό Γκουλάγκ και τό Άουσβιτς είναι δημιουργίες. Τήν πρώτη περίπτωση πιστεύω πώς οί περισσότεροι από έμάς θά τήν αξιολογούσαν θετικά ενώ στίς δύο άλλες έχουμε νά κάνουμε μέ ανθρώπινα τερατουργήματα. Είναι όμως κι αυτά δημιουργίες, δεν είναι ούτε άποτέλεσμα τών φυσικών νόμων ούτε θά μπορούσαν ποτέ νά υπάρξουν αν κάποιος άνθρωπος δεν είχε δημιουργήσει μιά νέα μορφή καταπίεσης, εκμετάλλευσης, τρομοκρατίας τών ανθρώπινων όντων.

Μένουμε συνεπώς μέ τό ζήτημα τής ευθύνης μας και μέ τό πρόβλημα του τί μπορούμε νά κάνουμε στή σημερινή κατάσταση. Η θέση μου είναι ότι αυτό πού στην άρχή του εκπροσωπούσε τό εργατικό κίνημα άποτελεί τμήμα ενός πολύ γενικότερου προτάγματος, πού όνομάζω πρόταγμα τής άτομικής και κοινωνικής άυτονομίας. Τό πρόταγμα τής άυτονομίας αρχίζει στην άρχαία Ελλάδα, σβήνει μέ τήν πτώση τών Αθηνών και ξαναδημιουργείται στην Δυτική Ευρώπη ακόμα και πριν από τή λεγόμενη Αναγέννηση, δηλαδή από τόν 12ο αιώνα. Αυτό τό πρόταγμα τής άυτονομίας είναι μιά ιστορική δημιουργία. Άπορρίπτουμε τήν ιδέα ότι μπορούμε νά τό θεμελιώ-

σουμε είτε πάνω στους μαρξιστικούς νόμους της ιστορίας είτε πάνω στο γεγονός ότι τέτοια θά ήταν ή θέληση των εργατών, ή να βρούμε έσχατους λογικούς, φιλοσοφικούς λόγους που να το στηρίζουν. Έάν με ρωτήσει κάποιος: «γιατί θέλεις να είσαι ελεύθερος;» θά του απαντήσω: «γιατί θέλω να είμαι ελεύθερος!». «Ή συζήτηση μαζί σου», θά του πώ, «δέν έχει κανένα νόημα παρά μόνο από τή στιγμή που κι εσύ ό ίδιος παραδέχεσαι ότι θέλεις να είσαι ελεύθερος. Διότι μόνο εάν θέλεις να είσαι ελεύθερος μπορείς να δεχθείς μιά λογική συζήτηση και λογικά επιχειρήματα. Έάν, π.χ., σε μιά στιγμή μου πεις ότι αυτό που λέω δέν είναι σωστό γιατί άλλως τό λέει τό Κοράνι ή ή Άγία Γραφή ή ό Μάρξ και άρνεϊσαι να συζητήσεις αυτά τά κείμενα, τότε δέν είσαι ελεύθερος». Και από αυτή τήν άποψη ή θεολογική φιλοσοφία δέν είναι ελεύθερη. Για έναν ελεύθερο άνθρωπο χωράει συζήτηση για τά πάντα, ό λόγος είναι ή ελευθερία, δηλαδή από τή στιγμή κατά τήν όποία αρχίζω να θέλω να θέσω υπό έπερώτηση τό τί σκέφτομαι και γιατί τό σκέφτομαι, είμαι έλλογος και αυτή ή πράξη είναι και ή αρχή του λόγου και τής ελευθερίας. Τό να ζητήσει κανείς να τήν θεμελιώσει λογικά είναι τέλειος παραλογισμός.

Μέ μιά έννοια, δέν μπορεί λοιπόν να γίνει συζήτηση για τό πρόταγμα τής αυτονομίας μέ ανθρώπους οι όποιοι λένε ότι δέν θέλουν να είναι αυτόνομοι. Μπορεί να γίνει συζήτηση μόνο προς τά κάτω, προσπαθώντας δηλαδή να τούς δείξει κανείς τί χάνουν μη θέλοντας να είναι αυτόνομοι. Άλλά, σε τελευταία άνάλυση, πραγματική συζήτηση δέν μπορεί να γίνει. Τή θέληση τής ελευθερίας, τή θέληση τής αυτονομίας δέν μπορούμε να τήν άποδείξουμε, ούτε να πείσουμε κάποιον ότι πρέπει να τήν έχει.

Άπό τή στιγμή όμως που κάποιος παραδέχεται τήν αξία τής ελευθερίας έστω και στο επίπεδο τής σκέψης, δηλαδή παραδέχεται ότι πράγματι ή σκέψη πρέπει να είναι ελεύθερη, από τή στιγμή εκείνη είναι μαγκωμένος και πρέπει να παραδεχθεί περίπου τά πάντα. Ότι δηλαδή ή σκέψη δέν είναι άτομικό αλλά και κοινωνικό φαινόμενο, ότι ό μεγαλύτερος στοχαστής όφείλει τά 99,5% άπ' όσα λέει στήν κοινωνία που τόν περιβάλλει και στήν ιστορία, ή όποία προσηγήθηκε. Αυτό σημαίνει ότι σκεφτόμαστε σαν κοινωνικά όντα και ότι εάν θέλουμε να σκεφτόμαστε ελεύθερα πρέπει να ζούμε σε μιά κοινωνία ή όποία να είναι πραγματικά ελεύθερη.

Αυτό τό πρόταγμα τής αυτονομίας είναι μιά δημιουργία τής ιστορίας μας. Ένα τεράστιο πρόβλημα είναι τό δράμα που πηγάζει από τό γεγονός ότι ως τώρα αυτή ή ιστορία δέν έχει άφήσει πραγματικά ίχνη παρά μόνο στο ένα όγδοο των ανθρώπινων κοινωνιών και ότι οι άλλες κοινωνίες, και ιδίως αυτές όπου ή θρησκεία εξακολουθεί να παίζει ένα σημαντικό ρόλο, όπως οι ισλαμικές κοινωνίες, φαίνονται σχεδόν αδιάβροχες σε σχέση με αυτές τίς αξίες τής ελευθερίας, τής ισότητας, τής δικαιοσύνης κ.τ.λ. Αυτή ή κληρονομιά τής δικής μας παράδοσης, τής δημοκρατίας και τής φιλοσοφίας, δέν είναι ή μόνη κληρονομιά. Έχουμε κι άλλη κληρονομιά: τήν Έρα Έξέταση, τόν σταλινισμό και τόν ρατσισμό, όλα αυτά άποτελούν επίσης δημιουργίες. Μέσα από αυτήν τήν κληρονομιά διαλέγουμε τό πρόταγμα τής αυτονομίας και αντιπαλεύουμε με αυτό τήν κατάσταση τής έτερονομίας. Και αυτή ή δυνατότητα έπιλογής μας δίνεται από τήν ιστορική μας παράδοση γιατί μόνο σε αυτήν μπαίνει τό πρόβλημα τής έπιλογής και δημιουργούνται κάποιες δυνατότητες για τούς ανθρώπους ώστε να έπιλέξουν. Ένας πραγματικός Μουσουλμάνος, όπως άλλωστε και ένας πραγματικός Χριστιανός ή Έβραίος, δέν έχει πρόβλημα έπιλογής, τά προβλήματα είναι γι' αυτόν λυμένα μέσα στο Βιβλίο. Για μας, που έπιλέγουμε τό άλλο σκέλος τής ελληνικής και δυτικής δημιουργίας, υπάρχει πραγματικό πρόβλημα έπιλογής, κανένας δέν τό έχει λύσει για μας και μόνο έμεις μπορούμε να τό λύσουμε. Και τό λύνουμε έπιλέγοντας αρχικά αυτό τό πρόταγμα τής αυτονομίας, αλλά αυτή ή έπιλογή δέν προϋποθέτει μόνο σκέψη αλλά και βούληση, μιά κατηγορία ή όποία κακώς έχει ξεχαστεί από τή σημερινή φιλοσοφία. Βούληση δέν σημαίνει βολонταρισμός, όπως συχνά λένε. Η βούληση είναι ή ικανότητα διαπραγμάτευσης ή διαβούλευσης, όπως θά έλεγε ό Άριστοτέλης, και έλλογης άπόφασης μετά από διάλογο μέ τόν έαυτό σου. Χωρίς βούληση όχι μόνο πράξη αλλά ούτε και σκέψη δέν είναι δυνατή. Όνειροπόληση ίσως ναί. Όταν σκέφτομαι κάτι ξαναπιάνω διαρκώς τή ροή των παραστάσεών μου και προσπαθώ να τή φέρω στο αντικείμενο επάνω στο όποιο δουλεύω.

Έάν θέλουμε τήν αυτονομία τήν θέλουμε φυσικά όχι άπλως για έμάς αλλά για όλους, και αυτό άκριβώς είναι ένα πολιτικό πρόταγμα. Έδώ έμφανίζεται τό ζήτημα των πραγματικών παραγόντων που μπορούν σήμερα να φέρουν αυτό τό πρόταγμα πιο κοντά στήν πραγματοποίησή του. Θά μπορούσε κανείς να σκεφτεί ότι, για μιά όρισμένη έποχή, ό παράγοντας αυτός ήταν τό εργατικό κίνημα. Αυτό δέν μπορούμε σήμερα πιά να τό πούμε για πολλούς και διά-

φορους λόγους, και έμπειρους και άρχης. Σήμερα τό μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού είναι μισθωτοί, οί όποιοί όμως δέν είναι προλετάριοι μέ τήν έννοια του Μάρξ. Όχι μόνο δέν είναι άπαθλιωμένοι αλλά δέν είναι καν κοινωνικοποιημένοι μέ τόν τρόπο πού τό έργοστάσιο του 19ου αιώνα κοινωνικοποιούσε τούς εργάτες. Διάφοροι, όπως ο Μαρκούζε, αντιλαμβάνόμενοι τό γεγονός ότι τό προλεταριάτο δέν μπορούσε νά παίξει τόν ρόλο του πραγματικού ιστορικού παράγοντα πού θά άλλαζε τήν κατάσταση, τοποθέτησαν τίς έλπίδες τους στους νέους και σέ περιθωριακά στρώματα. Άλλοι, πριν από τόν Μαρκούζε και πολύ χειρότεροι, τοποθέτησαν τίς έλπίδες τους στόν Τρίτο Κόσμο ενώ ταυτοχρόνως έλεγαν ότι είναι μαρξιστές – πράγμα κωμικοτραγικό. Όλες αυτές οί προσπάθειες είχαν σαν σκοπό νά κρατηθεί τό μαρξιστικό σχήμα μέ τό νά βγάλει κανείς ένα κομμάτι άπ' τή μηχανή και νά τό αντικαταστήσει μέ κάποιο άλλο. Αυτό δέν μπορεί νά δουλέψει, για τόν άπλούστατο λόγο ότι ο Μάρξ απέδιδε στό προλεταριάτο τόν ιστορικό ρόλο πού του απέδιδε, όχι μόνο για λόγους άριθμητικούς, αλλά για λόγους ουσιαστικούς, γιατί θεωρούσε πραγματικά ότι ή καπιταλιστική βιομηχανία δημιουργεί μία νέα τάξη ανθρώπων, ή όποία, όσο έξαθλιωμένη και άν ήταν, άποκτούσε καινούρια κοινωνικά προσόντα και ιδίως προσόντα κοινωνικοποίησης, συλλογικής διαβούλευσης και δράσης. Αυτό είναι κάτι πού δέν ύπάρχει ούτε στους νέους ως νέους, ούτε στους έξαθλιωμένους χωρικούς του Τρίτου Κόσμου κ.τ.λ.

Γενικότερα, τά πολύ σημαντικά κινήματα των έτών μετά τό '60, των νέων, των σπουδαστών, των μειονοτήτων, των γυναικών, των οικολόγων είχαν θετικά άποτελέσματα πάνω στην ύπάρχουσα κοινωνία. Ουδέποτε όμως μπόρεσαν νά φθάσουν σέ μία συνολική πολιτική θεώρηση και σύλληψη των προβλημάτων. Άπέναντι σ' αυτά τά κινήματα δέν μπορούμε νά εξακολουθούμε νά σκεφτόμαστε μέ τούς ίδιους όρους, δηλαδή νά ψάχνουμε για ένα ιστορικά προνομιούχο κοινωνικό στρώμα, τό όποιο θά έπιφορτιζόταν μέ τήν πραγματοποίηση του προτάγματος της άυτονομίας. Καί αυτό γιατί τό πρόταγμα της άυτονομίας άφορά de jure τό σύνολο της κοινωνίας, άφορά όλον τόν κόσμο. Έντούτοις, ή ιστορικο-κοινωνική πραγματικότητα είναι διαφορετική.

*Αν έξαιρέσουμε τά γεγονότα της δεκαετίας του '60, έδώ και 40 περίπου χρόνια βλέπουμε μόνο άγώνες επαγγελματικούς, άγώνες τομέων. Βλέπουμε μία άτονία και μία έκλειψη της κοινωνικής και

πολιτικής άμφισβήτησης. Στίς πλούσιες χώρες βλέπουμε νά κυριαρχεί ή άπάθεια, ο κυνισμός, ή ιδιωτικοποίηση, ή στυγνή και βίαιη επιδίωξη της αύξησης της κατανάλωσης. Αυτή είναι άλλωστε σήμερα ή πραγματική σημασία του φιλελευθερισμού. Φυσικά, ή ψυχοκοινωνική δομή του άτόμου είναι στενά συνδεδεμένη μέ τή δομή του συστήματος πού επικρατεί και μέ τίς κοινωνικές φαντασιακές σημασίες πού έχει θεσμίσει αυτό τό σύστημα. Θά ήταν άνόητο νά επαναλάβουμε τό έγχείρημα του Μάρξ, νά ζητήσουμε δηλαδή μέσα στίς άντικειμενικές συνθήκες του συστήματος τήν έγγυση για τήν άλλαγή του. Για νά πάρουμε ένα παράδειγμα, τό μερικό σύστημα είναι προφανές ότι μάς οδηγεί όλοταχώς προς μία τεράστια οικολογική καταστροφή, της όποίας τή φύση, τίς λεπτομέρειες και τήν προθεσμία κανείς δέν μπορεί νά προβλέψει. Θά ήταν τελείως άφελές νά πει κανείς πώς μία τέτοια καταστροφή θά προκαλούσε μία δημοκρατική εξέλιξη της κοινωνίας. Είναι δυνατόν, αλλά είναι έξίσου πιθανό, μία τέτοια καταστροφή νά προκαλέσει τήν έπιβολή ενός νέου ολοκληρωτικού συστήματος.

Τό πρόταγμα της άυτονομίας δέν είναι μία πολιτική έπιχείρηση σαν όποιαδήποτε άλλη. Δέν μπορεί νά πραγματοποιηθεί παρά μόνο δια μέσου της άυτόνομης δραστηριότητας του κόσμου. Η δραματική άπουσία αυτής άκριβώς της άυτόνομης δραστηριότητας είναι αυτό πού χαρακτηρίζει τή σημερινή πραγματικότητα. Φυσικά κανείς δέν μπορεί νά εκδώσει μία τελεσίδικη άπόφαση περί του χαρακτηρισμού της τρέχουσας περιόδου. Άπό τή μία μεριά, ύπάρχει, τουλάχιστον κατ' έπιφάνεια, ο θρίαμβος του καπιταλιστικού φαντασιακού της άπεριορίστης επέκτασης της δήθεν «όρθολογικής» κυριαρχίας, από τήν άλλη μεριά, ή άπάθεια των πολιτών και ή ιδιωτικοποίησή τους. Βέβαια, δέν ζούμε, ή τουλάχιστον δέν ζούμε άκόμα, στην Κωνσταντινούπολη ή στη Ρώμη του 4ου μ.Χ. αιώνα. Θέλω νά πώ ότι ή κοινωνία αυτή είναι άκόμα πραγματικά ζωντανή. Κατά συνέπεια, δέν μπορούμε νά κάνουμε τίποτα περισσότερο παρά νά προσπαθήσουμε νά διατηρήσουμε ζωντανό τό πρόταγμα μάς άναθέσμησης της κοινωνίας, μιάς ριζικής μεταμόρφωσης της, πού νά οδηγεί στην έλευθερία, και νά βασιστούμε στην πιθανότητα ότι αυτή ή κριτική δραστηριότητα και ή παραδειγματοποίηση των ιδεών πού έχουμε πάνω στίς πράξεις και στη ζωή μας θά βοηθήσουν τούς άλλους νά ξεκινήσουν ένα κίνημα ριζικής άπελευθέρωσης. Ένα τέτοιο κίνημα, όταν και άν ξαναξεκινήσει, θά έμπεριέχει φυσικά τήν κριτική άποτίμηση της πείρας των δύο τελευταίων αιώνων, θά άπορρίψει τό καπιταλιστικό παραλήρημα της συ-

νεχοῦς ἀνάπτυξης, τό ὁποῖο ἀπειλεῖ νά καταστρέψει τόν πλανήτη καί ἐμᾶς τοὺς ἰδίους. Θά συναγάγει ἐπίσης τά συμπεράσματα πού ἐπιβάλλει ἡ φρικτή πείρα τοῦ κομμουνιστικοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ καί ἰδίως ὅτι μιᾶ ἀναθέσμιση τῆς κοινωνίας δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι, καί πρέπει νά εἶναι, πῶ ριζικά δημοκρατική ἀπ' ὅσο θέλησαν οἱ ἐπαναστάτες τοῦ 18ου καί τοῦ 19ου αἰώνα. Ὅτι μιᾶ τέτοια ἐπανάσταση δέν μπορεῖ νά ἐπιτρέψει τή συνέχιση τῶν τεράστιων οἰκονομικῶν ἀνισοτήτων πού ὑπάρχουν σήμερα καί πού μεταφράζονται σέ πολιτικές ἀνισότητες. Οὔτε νά ἐπιτρέψει τή συνεχή ὑποδούλωση τῶν ἀνθρώπων μέσα στήν παραγωγική τους ἐργασία.

ΛΟΓΟΣ

Δημοκρατία σημαίνει τήν πραγματική δυνατότητα συμμετοχῆς ὅλων τῶν ἀτόμων στήν ἐξουσία καί μιᾶ τέτοια συμμετοχή ἐπιβάλλει τήν ἀνάπτυξη ὑπεύθυνων πολιτῶν μέ ἀτομική κρίση. Μιᾶ τέτοια ἀνάπτυξη προϋποθέτει τήν ἀπόλυτη κατοχύρωση καί ἐπέκταση τῶν ἀτομικῶν ἐλευθεριῶν καί, πάνω ἀπ' ὅλα, τήν ἀνάπτυξη μιᾶς παιδείας πού νά εἶναι, κατά μέγιστο λόγο, παιδεία ἐλευθέρων ἀνθρώπων καί, κατά ἐλάχιστο λόγο, κατασκευή ἐπαγγελματιῶν καί τεχνικῶν. Αὐτές οἱ ἀρχές δέν θά πρέπει νά μένουν ἐπαγγελίες γιά ἓνα ἀόριστο μέλλον, γιά μιᾶ ἐπαύριον πού θά τραγουδάει. Ἐνα γραφειοκρατικό κόμμα δέν μπορεῖ παρά νά διαχειρίζεται μιᾶ γραφειοκρατική κοινωνία ἢ νά δημιουργεῖ μιᾶ τέτοια κοινωνία. Ἐνα κίνημα πού ἀποβλέπει στή θέσμιση μιᾶς δημοκρατικῆς κοινωνίας πρέπει νά εἶναι τό ἴδιο ζωντανό παράδειγμα τῆς δημοκρατίας. Σᾶς εὐχαριστῶ.

Η ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΣΗΜΕΡΑ *

Οί μόδες έρχονται και φεύγουν, διαδέχονται ή μιά τήν άλλη και μοιάζουν μεταξύ τους. Πρό τινος, γιόρταζαν τόν θάνατο του ανθρώπου και τό άπείναι του υποκειμένου. Άν πιστέψουμε τίς πιο πρόσφατες έφημερίδες, οί πληροφορίες ήταν έλαφρώς υπερβολικές. Άληθινό φάντασμα τό υποκείμενο βρίσκεται και πάλι ανάμεσα μας.

Οί λόγοι πάνω στον θάνατο του ανθρώπου και στό τέλος του υποκειμένου δέν ήταν ποτέ άλλο πράγμα από ψευδοθεωρητική επικάλυψη μιάς φυγής μπροστά στην ευθύνη — του ψυχαναλυτή, του στοχαστή, του πολίτη. Παρόμοια, οί θορυβώδεις σημερινές διακηρύξεις περί τής επιστροφής του υποκειμένου, όπως κάνει ο υποτιθέμενος «άτομικισμός», μεταμφιέζουν τήν έκπτωση τής αποσύνθεσης μέ μιά άλλη από τίς μορφές τής.

Τό υποκείμενο δέν επιστρέφει, επειδή δέν έφυγε ποτέ. Ήταν πάντα εδώ — ασφαλώς όχι ως υπόσταση, αλλά ως ερώτημα και ως πρόταγμα. Για τήν ψυχανάλυση, τό ερώτημα του υποκειμένου είναι τό ερώτημα τής ψυχής — τής ψυχής ως τέτοιας, και τής έκκοινωνισμένης ψυχής, δηλαδή τής ψυχής που υπέστη και υφίσταται πάντα μιά διαδικασία έκκοινωνισμού. Έννοούμενο κατ' αυτόν τόν τρόπο, τό ερώτημα του υποκειμένου είναι τό ερώτημα του ανθρώπινου υποκειμένου στις αναρίθμητες μοναδικότητες και καθολικότητες του.

Τό ερώτημα αυτό τό θέλω εδώ ξεκινώντας, προφανώς, από τό φροϋδικό άνοιγμα και από τίς απορίες στις όποιες οδηγεί. Πολλότητα «ψυχικών προσώπων»-«άρχων» συγκεντρωμένων μέσα σε ένα υπερ-υποκείμενο που τίς περικλείει: διαμέσου των πολυειδών

* Διάλεξη που δόθηκε στο Παρίσι, στις 15 Μαΐου 1986, στη σειρά «Κριτικές αντιπαραθέσεις» τής 4ης Όμάδας OPLF και δημοσιεύτηκε στο *Torisme*, τεύχος 38 (1986). Για τή δημοσίευση αποκατέστησα στο άκέραιο τους όρισμένα μέρη, ιδίως εκείνα που αναφέρονται στη μεταψυχολογία, τά όποια ήμουν υποχρεωμένος να περικόψω κατά τήν προφορική έκθεση.

φρουδιικών τοπικών και των μεταγενέστερων έπεξεργασιών, μπο-
ροῦμε νά διατυπώσουμε μιά γενική ιδέα τοῦ υποκειμένου πού νά
τίς καλύπτει ὅλες και πού νά μήν εἶναι ἀπλῶς τυπική, δηλαδή πε-
ρισσότερο ἢ λιγότερο κενή; Θά δοῦμε πῶς ὑπάρχει μιά τέτοια γε-
νική ιδέα, και πῶς εἶναι, ὑπό μιά ἔννοια, προ-ψυχική, διότι ἀφορᾷ
ἤδη τό ἔμβιο. Αὐτή ἡ πρώτη ἔρευνα ἀνοίγει τόν δρόμο πρὸς μιά
ἄλλη ἐρώτηση: Ποιά εἶναι λοιπόν ἡ ἐνότητα – ἂν βέβαια ὑπάρχει
τέτοια – τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, πέρα ἀπό τή σωματική ταυτότητά
του και τήν ἱστορία του ἰδωμένη ὡς ἀπλό χρονολογικό περιβλήμα;
Αὐτή ἡ ἐνότητα, πού σίγουρα εἶναι παραπάνω ἀπό αἰνιγματική, θά
μᾶς ἐμφανιστεῖ ὡς κάτι πέραν τοῦ ψυχισμοῦ, γιά νά μιλήσουμε κυ-
ριολεκτικά, – πέραν αὐτοῦ τό ὁποῖο θά ἔδινε ποτέ τό ψυχικό «ἂν
ἀφηνόταν ἀπό μόνο του»· εἶναι μιά ἐνότητα πού πρέπει νά γίνει,
εἶναι αὐτό πού γίνεται μέσα σέ μιά ἀνάλυση ἄξια τοῦ ὀνόματος
αὐτοῦ. Εἶναι, γενικά, πρόταγμα και ἰδιαίτερα τό πρόταγμα ἦ, ὅπως
λένε, τό τέλος/σκοπός τῆς ἀνάλυσης – ὑπό τόν ὄρο νά καταλάβου-
με καλά γιά ποιά ἐνότητα, γιά ποιά γένος ἐνότητας πρόκειται.

Ἐρώτημα τοῦ υποκειμένου: Ποιός ἔρχεται στήν ἀνάλυση; Ποιός
διηγείται ἕνα ὄνειρο; Ποιός κάνει μιά παραδρομή, μιά μετάβαση
στήν πράξη, ἕνα παραληρηματικό ἐπεισόδιο; Καί ποιός εἶναι πίσω
του (ἢ ἐμπρός του), σέ μιά πολυθρόνα; Καί γιατί αὐτός ὁ τελευ-
ταῖος πιστεύει γενικά ὅτι μπορεῖ νά ἀπαντήσει, ἂν τόν ρωτήσει κα-
νεῖς τί εἶναι: εἶμαι ψυχαναλυτής;

Τά ἐρωτήματα αὐτά ἔχουν νόημα; Ἐνας τελειόφοιτος μαθητής
λυκείου θά μᾶς ἔκανε νά παρατηρήσουμε, θέλοντας νά μᾶς στρι-
μώξει, ὅτι ἡ ὑπαρξη μᾶς προσωπικής ἀντωνυμίας και/ἢ ἐνός πρῶ-
του προσώπου ἐνικοῦ τοῦ ρήματος στίς γραμματικές τῶν ἰνδοευ-
ρωπαϊκῶν γλωσσῶν (πράγμα πού δέν ἰσχύει καθόλου γιά ὅλες τίς
γλώσσες) δέν σημαίνει καθόλου ὅτι σ' αὐτήν τή λέξη θά ἔπρεπε νά
ἀντιστοιχεῖ ὑποχρεωτικά μιά πραγματικότητα ὁποιασδήποτε τάξης.
(Μιά ἀνάλογη παρατήρηση μπορεῖ νά γίνει, ἔχει γίνει, ἐπ' εὐκαι-
ρία τοῦ ρήματος εἶναι και τῆς ὄντολογίας). Μέ τό ἴδιο ἐπιχείρημα
θά μποροῦσε κανεῖς νά ἀποδείξει ὅτι ἡ φαντασία, ἡ κυκλοφορία
τοῦ αἵματος, τό νεφέλωμα τῆς Ἀνδρομέδας ἢ τά χιλβεριανά πεδία
δέν ὑπάρχουν. Ὑπάρχει ὁμως κάτι παραπάνω: εἶναι ἀδιανόητη
μιά ἀνθρώπινη γλώσσα μέσα στήν ὁποία νά μήν μπορεῖ νά τεθεῖ,
ὅποια κι ἂν εἶναι ἡ γραμματική μορφή τῆς ἀπάντησης, τό ἐρώτη-
μα: ποιός ἔκανε αὐτό; ποιός εἶπε ἐκεῖνο; Μιά ἀνθρώπινη γλώσσα

εἶναι πάντοτε γλώσσα μᾶς κοινωνίας· και εἶναι ἀδιανόητη μιά
κοινωνία πού δέν δημιουργεῖ τή δυνατότητα νά καταλογίζονται σέ
κάποιον τά λόγια και οἱ πράξεις.

Ὑπ' αὐτήν τή μορφή, τό ἐρώτημα ποιός; ἀναφέρεται σ' ἐκεῖνον
τόν τρόπο τῆς υποκειμενικότητας τόν ὁποῖο ὀνομάζουμε κοινωνικό
ἄτομο (δές πῶς κάτω). Ἀλλά γιά τήν ψυχανάλυση, τό ἐρώτημα τοῦ
υποκειμένου, τό ἐρώτημα ποιός; τίθεται ἄμεσα ἀπό τή στιγμή πού
ὁ ψυχαναλυτής δέν ἀρκεῖται νά ξαπλώνει στήν πολυθρόνα του ἄλ-
λά ἐρμηνεύει. (Δέν μιλῶ γιά ἕναν ἀναλυτή ἐντελῶς και ἀπολύτως
σιωπηλό. Εἶναι σαφές ὅτι γι' αὐτόν τοῦτο τό ἐρώτημα, ὅπως και
ὅλα τά ἄλλα σχεδόν, εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ μή ἀποφασίσιμο). Εἶναι
ἀδύνατο, πράγματι, καθώς διατυπώνουμε μιά ἐρμηνεία και καθώς
τήν διατυπώνουμε στόν ἀσθενή, νά μή θέσουμε στόν ἑαυτό μας τά
δύο ἐρωτήματα: γιά ποιόν μιλά αὐτή ἡ ἐρμηνεία; σέ ποιόν ἀπευθύ-
νεται αὐτή ἡ ἐρμηνεία; Καί στίς δύο περιπτώσεις, τό «ποιός» δέν
ἀφορᾷ τήν/τόν πολίτη, τό κοινωνικό ἄτομο ξαπλωμένο στό ντιβάνι,
ἀλλά κάποιον ἀθέατο. Αὐτό στό ὁποῖο προσπαθεῖ νά δώσει νόημα
ἡ ἐρμηνεία δέν ἔχει νόημα παρά ὡς πράξη (ἐπιθυμία, σκέψη, αἰ-
σθημα) κάποιου ὁ ὁποῖος δέν εἶναι ὁ ὁρατός ἀναλύων και στόν
ὁποῖο ὁ δεύτερος δέν ἀναγνωρίζει εὐθύς ἀμέσως τόν ἑαυτό του.
(Ὁ ἀσθενής Ν.Ν. δοκιμάζει τήν πῶς μεγάλη ἀπέχθεια στήν ιδέα νά
βυζᾷε τό στήθος τῆς μητέρας του – πράγμα πού φαίνεται ὁμως
ὡς ἡ ἐπιθυμία του ὀνείρου πού εἶδε τήν προηγούμενη νύχτα). Καί
ἐκεῖνος γιά τόν ὁποῖο προσπαθεῖ νά ἔχει νόημα ἡ ἐρμηνεία (μι-
λώντας γιά κάποιον, γιά τίς πράξεις τοῦ ὁποῖου βγάζει νόημα) δέν
εἶναι ἐπίσης, σέ πρώτη ματιά, ὁ ὁρατός ἀναλύων, ἐν πάσῃ περι-
πτώσει ὄχι τό πρόσωπο «πρίν μπεῖς στήν ἀνάλυση», ἀλλά κάποιος
πού πάει νά γίνει, τόν ὁποῖο βοηθᾷ νά γίνει τό νόημα πού προτεῖ-
νεται ἀπό τήν ἐρμηνεία και ὁ ὁποῖος δέν γίνεται νά γίνει παρά
στόν βαθμό πού μπορεῖ νά δώσει νόημα σ' αὐτό πού τοῦ προτείνει
ἡ ἐρμηνεία. Τό ἀπαράκαμπτο ἐρώτημα γιά τόν ψυχαναλυτή: ποιός
ἀκούει τήν ἐρμηνεία; – ὅπως ὅλες οἱ τροποποιήσεις τῆς ἐρμηνείας
και τοῦ στίλ τῆς ἐρμηνείας στήν πορεία τῆς θεραπείας, ὅλη ἡ δυνα-
μική τῆς θεραπείας – δέν ἔχει νόημα παρά ἂν ὑποτεθεῖ κάθε φορά
μιά ὀρισμένη θέαση τοῦ υποκειμένου και τῆς κατάστασης τοῦ ὑπο-
κειμένου, ὄχι ὡς αὐλοῦ ὑποστρώματος ἢ ὑπόστασης, ἀλλά ὡς ἀνα-
δυόμενης ἰκανότητας νά δέχεται τό νόημα και νά τό κάνει κάτι δι'
ἑαυτό: νά δέχεται ἕνα ἀνακλῶμενο νόημα (ἡ ἐρμηνεία δέν δίνει
μιά «ἄμηση» σημασία) και νά τό κάνει κάτι δι' ἑαυτό ἀφοῦ τό στο-
χαστεῖ ἀνακλαστικά (κι αὐτό ἐπειδή μιά παραδοχή τῆς ἐρμηνείας

θεμελιωμένη πέρα για πέρα στη «μεταθετική» πίστη δέν θά μετέφραζε παρά τή συνεχιζόμενη ξένωση του υποκειμένου). Γύρω από αυτούς τους όρους: τήν υποδοχή ενός νοήματος, τόν ανακλαστικό στοχασμό του προτεινόμενου ή παρουσιαζόμενου νοήματος, στρέφεται τό ουσιαώδες τής προβληματικής του υποκειμένου ως ψυχαναλυτικού προτάγματος.

Θά μπορούσε φυσικά κανείς – καθώς προβάλλει ό πειρασμός όταν διαβάξει όρισμένα πρόσφατα ψυχαναλυτικά κείμενα – νά παρουσιάσει τή θεραπεία ως τήν άμοιβαία σύνδεση δύο μαγνητοφώνων, από τά όποία τό ένα, εκείνο πού βρίσκεται στη θέση του αναλυτή, είναι συνεχώς «βουβό» (χαλασμένο;). Τότε όμως θά 'πρεπε νά καταργήσουμε κάθε έρμηνευτική δραστηριότητα του αναλυτή. Γιατί όλες οι έρμηνευτικές πράξεις μας θέτουν ως αίτημα όχι μόνον μιά δράση πάνω στο «υποκείμενο» και μιά αντίδραση αυτού – πράγμα πού είναι εξίσου άληθινό για τή χειρουργική, παραδείγματος χάρη – αλλά επίσης και ιδίως ότι αυτή ή δράση/αντίδραση περνάει από τό νόημα και ότι αυτό τό νόημα δέν περιέχεται στά λόγια μας όπως τό φάρμακο μέσα στο δισκίο. Τήν άπλούστερη έρμηνεία ό άσθενής τήν αποκρυπτογραφεί με δικό του ρίσκο και κίνδυνο και τό ουσιαώδες εξαρτάται από τό τί θά τήν κάνει αυτός: στην άποδοχή (ή στην άπόρριψη) τής έρμηνείας, τό υποκείμενο εκδηλώνεται ως άκαθόριστη πηγή νοήματος, ως (δυναμική) ικανότητα ανακλαστικού στοχασμού και (αντί)δράσης... Άν ήθελε κανείς νά διορθώσει τήν προηγούμενη φράση και νά πει: όχι τί θά κάνει αυτός, αλλά τί θά κάνει αυτό, τό έρώτημα παραμένει άκέραιο. Γιατί δέν παίρνουμε, και δέν μπορούμε νά πάρουμε, αυτό τό αυτό πάντα με τόν ίδιο τρόπο, κι αυτό τό πράγμα αρχίζει με εκείνο πού κάνει σε έμάς τό αυτό ή μάς κάνει νά κάνουμε, στην άνάλυση έννοώ, αλλά και άλλου επίσης. Άν μετά από μία έρμηνεία – δέν λέω αναγκαστικά έξαιτίας μιάς έρμηνείας, υπάρχει μιά όποιαδήποτε μετάβαση του άσθενή στην πράξη, δέν μπορούμε νά μη διερωτηθούμε σε ποιο βαθμό μπήκε αυτή ή έρμηνεία στις έπαρκεις συνθήκες αυτής τής πράξης, σε ποιο βαθμό θά κάναμε καλύτερα νά τήν κρατήσουμε για μάς ή νά τήν σκεφτούμε άργότερα.

Διερωτώμαστε: αυτοπαθής μορφή του ρήματος. Ό όρος αυτοπαθής [ανάκλωμος] μάς παραπέμπει άκόμη σ' έναν από τους πόλους του έρωτήματος του υποκειμένου. Διερωτώμαστε, επειδή θά μπορούσαμε νά είχαμε κάνει ή νά μήν κάνει: δεσμευόμαστε, δέν γλιτώνουμε από τήν ευθύνη σχετικά με τήν εξέλιξη τής θεραπείας. Άποδίδουμε λοιπόν στους έαυτούς μας, ως αναλυτές, τήν καταστα-

τική θέση τής αρχής πού μπορεί νά στοχάζεται ανακλαστικά και πού μπορεί νά δρά, νά αποφασίζει νά παρέμβει με τόν ένα ή τόν άλλο τρόπο, νά έρμηνεύει ή νά απέχει, νά έπισημαίνει μιά παραδρομή ή νά αφήνει τους συνειρμούς νά συνεχίζονται. Αυτήν τήν καταστατική θέση τώρα, τίποτε δέν μάς έπιτρέπει νά τήν άρνηθούμε σε άλλους, ιδιαίτερα στους αναλύοντες – και αυτήν άκριβώς τήν καταστατική θέση καλύπτει ό όρος του υποκειμένου.

Καταστατική θέση δέν σημαίνει, έδώ, αντικειμενική πραγματικότητα ή υπόσταση, αλλά έρώτημα και πρόταγμα. Έρώτημα, επειδή ό ανακλαστικός στοχασμός ύπονοι ότι ή διερώτηση δέν έχει πέρασ. Πρόταγμα, επειδή μιά θεραπεία άποβλέπει στον όχι προβλέψιμο ούτε όρισμο εκ των προτέρων πραγματικό μετασχηματισμό κάποιου, ό όποιος όμως δέν είναι όποιοσδήποτε.¹

Στήν ψυχαναλυτική γραμματεία αυτών των τελευταίων ετών, συναντάμε συχνά τήν έκφραση «τό υποκείμενο του άσυνειδήτου». Η έκφραση αυτή έχει νόημα; Ξέρουμε όλοι ότι τό αντικείμενο τής άνάλυσης είναι ή έξερύνηση τής άσυνειδήτης ψυχής, με τήν αυστηρή έννοια, ότι τό αίτημά της είναι ότι έδώ ξετυλίγεται τό ουσιαώδες και ότι ή βλέψη της είναι στην πραγματικότητα (όποια κι αν είναι ή ρητή διατύπωση πού δίνεται σ' αυτήν) νά βοηθήσει τόν αναλύοντα νά τροποποιήσει τή σχέση «του» με τό άσυνειδήτο «του». Επίσης όμως, αυτό τό άσυνειδήτο ή ψυχανάλυση δέν τό συναντά ποτέ, για νά τό πούμε έτσι, αυτοπροσώπως: τό πολύ πολύ, αντιλαμβάνεται φευγαλέα κάποια άποτελέσματα του χάρη σ' ένα όνειρο, μιά παραδρομή, μιά άποτυχημένη πράξη. Συναντά πάντα ένα άνθρώπινο όν με σάρκα και όστά, τό όποιο μιλά – και τό όποιο δέν μιλά μιά γλώσσα εν γένει, αλλά κάθε φορά μιά ιδιαίτερη γλώσσα – , τό όποιο έχει ή δέν έχει ένα έπάγγελμα, μιά οικογενειακή κατάσταση, ιδέες, συμπεριφορές, προσανατολισμούς και άποπροσανατολισμούς. Κοντολογίς, είμαστε πάντα μπροστά σε μιά άνθρώπινη πραγματικότητα, στην όποία ή κοινωνική πραγματικότητα (ή κοινωνική διάσταση αυτής τής πραγματικότητας) καλύπτει σχεδόν έντελώς τήν ψυχική πραγματικότητα. Και, κατά μία πρώτη έν-

1. Γι' αυτόν τόν λόγο μπορούμε νά όρίσουμε τή θεραπεία ως πρακτικοποιητική δραστηριότητα. Βλέπε «Επιλεγόμενα σε μιά θεωρία τής ψυχής πού μόρρεσαν νά τήν παρουσιάσουν σαν επιστήμη», Τά σταυροδρόμια του λαβύρινθου, Άθήνα, Ύψιλον, 1991.

νοια, τό «υποκείμενο» παρουσιάζεται ως εκείνη ή παράξενη ολότητα, ολότητα που συγχρόνως είναι μία και δέν είναι μία, παράδοξη σύνθεση ενός βιολογικού σώματος, ενός κοινωνικού όντος (κοινωνικά όρισμένου ατόμου), ενός περισσότερο ή λιγότερο συνειδητού «προσώπου», τέλος, μιάς άσυνείδητης ψυχής (μιάς ψυχικής πραγματικότητας και ενός ψυχικού μηχανισμού): πρόκειται για ένα όλον έξαιρετικά έτερογενές και μολταυτά τελεσίδικα άδιαχώριστο. Έτσι παρουσιάζεται σ' έμάς τό ανθρώπινο φαινόμενο, μπροστά σ' αυτό τό νεφέλωμα όφείλουμε νά σκεφτούμε τό έρώτημα του υποκειμένου.

Τό έρώτημα περιπλέκεται κατά τά άλλα σέ δεύτερο βαθμό. Διότι αυτό που μιάς ενδιαφέρει κυρίως σ' αυτήν τήν πολλαπλή χίμαιρα είναι ή ψυχική πραγματικότητα. Αυτήν τώρα τήν είδε ό Freud όχι ως ένα «υποκείμενο», αλλά ως *πολλότητα* υποκειμένων. Πολλαπλότητα των «ψυχικών προσώπων», «ένδοψυχικές συγκρούσεις» που φέρνουν σέ αντίθεση «άρχες»² μεταξύ τους: εκφράσεις άσφαλώς μεταφορικές, τίς όποιες άλλωστε κοροΐδεσαν οί κακοήθεις. Ένομική-διοικητική μεταφορά των «αρχών» παραπέμπει συγχρόνως σέ μιά ιεραρχία και στή δυνατότητα συγκρούσεων άρμοδιότητας. Άρμοδιότητας των διαφόρων προσώπων, κατά τήν παλιά πλατωνική εικόνα του ζευγμάτος πολλών αλόγων που τό καθένα τραβάει προς τή δική του μεριά. Άλλά ή διαπίστωση τής μεταφοράς δέν καταργεί τά χαρακτηριστικά γνωρίσματα του άντικειμένου στό όποιο απέβλεπε ή μεταφορά.

Πράγματι, τόσο στό φροϋδικό έργο όσο και σ' εκείνο των συνεχιστών του, οί «άρχες» —ή εκείνο που είναι στή θέση τους— φαίνονται σάν νά «δροϋν» ή καθεμιά για λογαριασμό της και σάν νά ακολουθούν τελικότητες που προσιδιάζουν στήν καθεμιά χωριστά. Άνάμεσα σ' αυτές τίς τελικότητες, ή πρώτη ίσως, άν και ή λιγότερο έμφανής: νά επιμένουν στό ίδιον-είναι τους (έσχατο νόημα τής αντίστασης!)· ή ειδικότητα, τό είναι-χωριστά καθεμιάς άπ' αυτές τίς αρχές συνελάγεται, για τήν καθεμιά, τήν ύπαρξη ενός ιδιόκοσμου, άντικειμένων, τρόπων σύνδεσης, αξιολογήσεων που προσιδιάζουν σ' αυτήν. Έ φροϋδική ψυχή παρουσιάζεται έτσι ως σύγ-

2. Είναι περιττό νά τεκμηριώσουμε με παραθέσεις χωρίων τό σημείο αυτό. Έ ακόλουθη όμως σημείωση του Freud (1897) άξίζει νά παρατεθεί: «ΠΟΛΛΑΠΛΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΨΥΧΙΚΩΝ ΠΡΟΣΩΠΩΝ. Τό γεγονός του συνταυτισμού μιάς επιτρέπει ίσως νά πάρουμε τήν έκφραση *μέ τήν κυριολεκτική έννοια*». (Κεφαλαία και πλάγια στό πρωτότυπο, *S.E.*, 1, 249).

κριμα, μέτρια διευθετημένο και συνεχόμενο, ψυχικών ύποσφαιρών από τίς όποιες ή καθεμιά επιδιώκει τούς δικούς της σκοπούς και άποδεικνύεται ίκανή, σ' αυτήν τή δραστηριότητα, για «συλλογισμούς» και «υπολογισμούς» πρακτικά και θεωρητικά «άλάθητους» (ας θυμηθούμε τή φροϋδική άριθμολογία: «είναι άδύνατο νά σκεφτούμε έναν άριθμό... του όποιου ή έπιλογή είναι τελείως αυθαίρετη») και από τίς όποιες ή καθεμιά «γνωρίζει» τά «άντικειμενά» της και τά «έπεξεργάζεται» μέ τόν τρόπο της (ας σκεφτούμε, λόγου χάρη, τό φροϋδικό ύπερεγώ, τίς «βλέψεις» του, τό «στίλ» του και τούς «τρόπους του νά ενεργεί»).

Θά επιχειρήσω νά δείξω πιό κάτω ότι αυτός ό τρόπος παρουσί-σσης των πραγμάτων δέν έχει, σ' αλήθεια, τίποτε «μεταφορικό». Οί κατηγορίες αυτές —τελικότητα, ύπολογισμός, διαφύλαξη του έαυτού, ιδιόκοσμος— χρησιμοποιούνται μέ τρόπο άπολύτως θεμελιωμένο στήν περίσταση, άντιστοιχούν βαθιά στον τρόπο-είναι των υπό συζήτηση όντοτήτων. Έ σύγχυση προέκυψε από τό ότι οί υπό συζήτηση κατηγορίες δέν είναι *ειδικές* στήν ψυχή —στίς ψυχικές «άρχες» ή στά ψυχικά «πρόσωπα»— αλλά κυβερνούν μιά πολύ εύρύτερη περιοχή: άξίζουν/ισχύουν παντού όπου ύπάρχει *δι' έαυτό*. Συγχρόνως, είναι τελείως άνεπαρκείς για νά χαρακτηρίσουν αυτό που μπορούμε νά όνομάσουμε *υποκειμενικότητα* ή υποκείμενο, μέ τήν ισχυρή έννοια του όρου. Ύπάρχει *δι' έαυτό* —ή, απλούστερα, *έαυτός, self*— άλλου παρά στήν ψυχή: «έντευθεν» όπως και «πέραν» τής ψυχής. Δέν είναι ό έαυτός, ή τό *δι' έαυτό* ως τέτοιο, αυτό που χαρακτηρίζει τήν ψυχή. Άντιστρόφως, τό ψυχικό ως τέτοιο δέν δίνει ακόμα μιά αληθινή *υποκειμενικότητα*, μέ τήν έννοια τήν όποία θά επιχειρήσω νά όρίσω.

Πράγματι, έχουμε νά κάνουμε μέ μιά πολλαπλότητα περιοχών, και μάλιστα επιπέδων του είναι, τά όποια προέρχονται όλα από τό *δι' έαυτό*, και των όποιων ή άνεπαρκής διάκριση είναι πηγή σύγχυσης στό θέμα αυτό. Είναι προτιμότερο, για νά γίνουν κατανοητά αυτά που θά ακολουθήσουν, νά δώσουμε άμεσα έναν σύντομο χαρακτηρισμό τους.

1. Είναι *δι' έαυτό* τό έμβιο ως τέτοιο (έννοώ, ήδη από τό κύτταρο). Εύκολα καταλαβαίνουμε ότι μπαίνουμε στον πειρασμό νά όνομάσουμε υποκειμενικό τόν δρώντα πυρήνα του έμβιου, όποιο κι άν είναι αυτό.

2. Είναι *δι' έαυτό* τό *ψυχικό*, τόσο ως τέτοιο όσο και στήν πολλαπλότητά του, δηλαδή διαμέσου των διαφόρων «αρχών», ή «για» καθένα από τά «ψυχικά πρόσωπα».

3. Είναι δι' εαυτό τό *κοινωνικό άτομο*, μ' άλλα λόγια τό κοινωνικά κατασκευασμένο ή συγκροτημένο άτομο, ή ακόμη τό προϊόν του μετασχηματισμού του ψυχικού από την κοινωνία – γλώσσα και οικογένεια είναι ήδη ή κοινωνία –, μετασχηματισμού που ξεκινώντας από κάθε μοναδικό σώμα-ψυχή κάνει νά είναι μιά όντοτητα κοινωνικά όρισμένη και προσανατολισμένη στον σεξουαλικό και επαγγελματικό ρόλο της, στην κατάσταση της και στα άνήκειν της, στα κίνητρά της, στις ιδέες της και στις αξίες της.

4. Είναι δι' εαυτό ή δεδομένη κάθε φορά κοινωνία, ως τέτοια. Όταν ή κοινή γλώσσα λέει: ή Ρώμη κατέκτησε τή λεκάνη της Μεσογείου, ή: ή Γερμανία κήρυξε τον πόλεμο στή Γαλλία, οι έκφρασεις αυτές, ασφαλώς καταχρηστικές, δέν είναι μόνο μεταφορικές. Δέν αναφέρουμε σε υπερ-υποκείμενα, σε συλλογικές συνειδήσεις ή άσυνειδήτα, ή σε πνεύματα λαών – αλλά στο πρόδηλο γεγονός ότι κάθε κοινωνία έχει τά ουσιώδη κατηγορήματα του δι' εαυτό: τελικότητα της αυτοσυντήρησης, αυτοκεντρισμός, συγκρότηση ενός ιδιόκοσμου.

Σ' αυτές τίς τέσσερεις περιοχές έχουμε νά κάνουμε μέ τό *άπλως αντικειμενικά πραγματικό*. Δέν συναντάμε όμως εκείνο που μάς ενδιαφέρει κυρίως στην ψυχανάλυση: τό καθαυτό *άνθρώπινο υποκείμενο*, τό υποκείμενο που είναι συγχρόνως τό περιβάλλον, τό μέσο και τό τέλος/σκοπός (ή τελικότητα) της θεραπείας. Τό υποκείμενο αυτό δέν είναι άπλως αντικειμενικά πραγματικό, δέν είναι δεδομένο, είναι για νά γίνει, και γίνεται, μέσω όρισμένων συνθηκών και σ' όρισμένες περιστάσεις. Τό τέλος/σκοπός της ανάλυσης είναι νά τό κάνει νά γίνει. Είναι μιά (άφηρημένη) δυνατότητα αλλά όχι κάτι μοιραίο για κάθε ανθρώπινο όν: είναι *ιστορική δημιουργία* και δημιουργία της οποίας την ιστορία μπορούμε νά ακολουθήσουμε. Τό υποκείμενο αυτό, ή *άνθρώπινη υποκειμενικότητα*, χαρακτηρίζεται από την *ανακλαστική στοχαστικότητα* (τήν όποία δέν πρέπει νά συγχέουμε μέ την άπλή «σκέψη») και από τή *θέληση* ή *ικανότητα διαβουλεύμενης δράσης*, μέ την ισχυρή έννοια του όρου αυτού.

Όμοίως, όφείλουμε νά κρατήσουμε μιά θέση για μιά κοινωνία που δέν θά ήταν άπλως δι' εαυτό πέραν των ατόμων, αλλά θά ήταν ικανή νά *στοχάζεται ανακλαστικά τον εαυτό της* και νά *άποφασίζει για τον εαυτό της μετά από διαβούλευση* – μιά κοινωνία την όποία μπορούμε και όφείλουμε νά όνομάσουμε αυτόνομη. Είμαστε έξουσιοδοτημένοι, και μάλιστα υποχρεωμένοι, νά τό κάνουμε αυτό, από την άνάδυσή μέσα στην ιστορία κοινωνιών που άρχίζουν

τόν ανακλαστικό στοχασμό πάνω στον ίδιο τους τον νόμο, τον θέτουν υπό συζήτηση και άποφασίζουν, ως ένα όρισμένο σημείο, νά τον τροποποιήσουν συνεπεία αυτού του ανακλαστικού στοχασμού.³

Δέν τίθεται θέμα νά θίξουμε εδώ, έστω και επιδερμικά, τό σύνολο των έρωτημάτων που θέτουν οι έξι αυτές περιοχές, όπου εμφανίζεται τό δι' εαυτό, και οι σχέσεις τους. Θά έπιχειρήσω νά διαυγάσω δύο σημεία που έχουν κατά τή γνώμη μου ιδιαίτερη σημασία για την ψυχαναλυτική θεωρία και την ψυχαναλυτική πρακτική. Πρώτα, τίς εκπληκτικές όμοιότητες και τίς άβυσσικές διαφορές που ένώνουν και χωρίζουν τό έμβιο και τό ψυχικό. Μετά, τό έρώτημα του καθαυτό ανθρώπινου υποκειμένου, ως ανακλαστικού στοχασμού και θέλησης, έτσι όπως τό συναντάμε στην ψυχαναλυτική προβληματική.

Προηγουμένως όμως, και έφόσον μνημόνευσα στην άρχή τίς μόδες του τελευταίου τέταρτου του αιώνα, άς σημειώσουμε ότι οι διακρίσεις που προηγούνται επιτρέπουν νά δούμε γυμνό, καθαρά, τό νεύρο των έπιχειρηματολογιών που ανέπτυξαν οι ήρωες αυτών των έτών. Θέλησαν πράγματι νά διαιρέσουν τό ανθρώπινο υποκείμενο ανάμεσα σε δύο τροπικότητες, οι όποιες, όσο κι άν συγγενεύουν μ' αυτό, δέν θίγουν καθόλου τό ουσιώδες του. Από τή μιά μεριά, όταν ξεετάζουμε τό δι' εαυτό ως άπλή αυτο-έπικεντρωμένη και αυτοσυντηρητική διαδικασία, αλλά «τυφλή» για ό,τι ξεπερνά τίς ένοργανώσεις που έξαρτώνται από τίς δύο αυτές τελικότητες, άρα προφανώς «μηχανικοποιήσιμη» τελικά, τό ανθρώπινο όν δέν είναι παραπάνω «υποκείμενο» απ' όσο είναι, παραδείγματος χάρη, τό άνοσοποιητικό σύστημα, τό όποιο παρουσιάζει, όπως ξεόουμε, μιά πολύ ισχυρή έαυτότητα. Φτάνουμε έτσι στην «διαδικασία δίχως υποκείμενο» (μεγάλη ανακάλυψη. Τί είναι λοιπόν ένας Γαλαξίας άν όχι μιά «διαδικασία δίχως υποκείμενο»;) και στην γενεά Levi-Strauss/Althusser/Foucault. Ή ισχυριζόμαστε ότι αναρροφούμε έντελώς τό ανθρώπινο υποκείμενο μέσα στην διάσταση του κοινωνικού ατόμου, και ιδιαίτερα μέσα στην γλώσσα: τότε λέμε ότι είναι πιασμένο, χαμένο, ξενωμένο μέσα στην γλώσσα (ή μέσα στις κοινωνικές παλιασαρίες), ότι δέν μιλά αλλά είναι μιλημένο (ή, γιατί όχι, ότι δέν γράφει αλλά είναι γραμμένο) – μέ κίνδυνο νά έγκαταστήσουμε «πίσω» του ένα «υποκείμενο του άσυνειδήτου», τό όποιο

3. Γι' αυτό τό θέμα βλέπε κατά τελευταίο λόγο «La polis grecque et la création de la démocratie» στο *Domaines de l'homme*, σ. 261-306, Παρίσι, Seuil, 1986.

προφανώς καταργείται μόλις προφερθεί ἔστω και μία λέξη. Είναι ἡ γενεά Lacan/Barthes/Derrida.

Τό ἔμβιο

Τό πρώτο δι' ἑαυτό, τό ἀρχετυπικό δι' ἑαυτό, εἶναι τό ἔμβιο. Ὅ,τι θά εἰπωθεῖ παρακάτω προϋποθέτει τίς κατηγορίες τοῦ ἔμβιου πού διατηροῦνται διαμέσου τῶν ἐπιπέδων τοῦ δι' ἑαυτό – ὄχι ὡς θετικά κατηγορήματα, ἀλλά ὡς πλαίσιο τῶν σημαντικῶν ἐρωτημάτων. Δι' ἑαυτό σημαίνει εἶσαι σκοπός (τέλος) τοῦ ἑαυτοῦ σου. Λίγο ἐνδιαφέρει ἂν αὐτό ἐκδηλώνεται ὡς δι' ἑαυτό τοῦ ἰδιαίτερου ἔμβιου δείγματος, ἐνόρμηση συντήρησης, ἢ ὡς δι' ἑαυτό τοῦ εἶδους, ἐνόρμηση ἀναπαραγωγῆς: ὑπάρχει αὐτοτελικότητα (προφανῶς μέ περιορισμούς, τούς ὁποίους ὑποδεικνύει ἤδη ἡ μετάβαση ἀπό τήν πρώτη περίπτωση στή δεύτερη). Μαζί μέ τήν αὐτοτελικότητα πάει ἕνας ἰδιόκοσμος. Αὐτός ὁ ἰδιόκοσμος συγκροτεῖται κάθε φορά ἐντός και διά τῶν διαδοχικῶν και ἀλληλοτεμνόμενων ἐγκιβωτισμῶν διάφορων τύπων – ὁ ἰδιόκοσμος αὐτοῦ τοῦ σκύλου «συμμετέχει» στόν ἰδιόκοσμο τοῦ εἶδους σκύλος, ὁ ἰδιόκοσμος ἐκείνου τοῦ κῦταρου αὐτοῦ τοῦ σκύλου εἶναι ἀπλῶς συνθήκη τοῦ ἰδιόκοσμου τοῦ σκύλου χωρίς νά «συμμετέχει» σ' αὐτόν ρητά –, ἐγκιβωτισμῶν πού δέν μποροῦν νά μᾶς ἀπασχολήσουν ἄλλο αὐτήν τή στιγμή.

Τί σημαίνει ἰδιόκοσμος; Ὑπάρχει κάθε φορά ἀναγκαῖα – ἀπό τό ἐπίπεδο τοῦ κῦταρου τουλάχιστον – παρουσίαση, παράσταση και συσχέτιση αὐτοῦ πού παριστάνεται. Ἀσφαλῶς, «ὑπάρχει» κάποιο πράγμα «ἔξω», ὑπάρχει τό χ. Ἀλλά τό χ δέν εἶναι πληροφορία, ὅπως δείχνει ἡ ἴδια ἡ κατονομασία του. «Πληροφορεῖ» μόνο γι' αὐτό: ὅτι «ὑπάρχει». Εἶναι ἀπλό σόκ, *Anstoss* (θά ἐπανεέλθουμε σ' αὐτό). Ἀπό τή στιγμή πού θά λέγαμε περισσότερα, θά βάζαμε στό παιχνίδι «ὑποκειμενικούς» καθορισμούς – και τελικά, ἀκόμη και αὐτός ὁ ὀριακός, κενωμένος, ἐκσπλαχνισμένος καθορισμός: «ὑπάρχει», δέν γλιτώνει ἀπό τό ἐρώτημα: ὑπάρχει γιά ποιόν; Ἡ φύση δέν περιέχει «πληροφορίες» πού περιμένουν κάποιο νά τίς συλλέξει. Τό χ δέν γίνεται κάτι παρὰ ὄντας σχηματισμένο (πληροφορημένο) ἀπό τό ἐξεταζόμενο δι' ἑαυτό: κῦταρο, ἀνοσοποιητικό σύστημα, σκύλο, ἀνθρώπινο ὄν κλπ. Ἡ πληροφορία δημιουργεῖται ἀπό ἕνα «ὑποκείμενο», και προφανῶς μέ τόν δικό του τρόπο.

Ἡ κατ' αὐτόν τόν τρόπο δημιουργημένη πληροφορία δέν εἶναι, και δέν μπορεῖ ποτέ νά εἶναι, «σημειακή»: τά «στοιχεῖα» (ἢ τά

μπίτ) τῆς πληροφορίας εἶναι ἀφαιρέσεις τοῦ θεωρητικοῦ. Μιά πραγματική πληροφορία εἶναι πάντοτε *παρουσίαση* – ἄρα πάντοτε *εἰκονοθεσία*, και μία εἰκόνα δέν μπορεῖ ποτέ νά εἶναι ἄτομο, ἀλλά πάντοτε εἶναι ἤδη και *συσχέτιση*: περιλαμβάνει, κατά τρόπο ἀδιαχώριστο, «στοιχεῖα» (πού ὁ ἀριθμός τους εἶναι ἄλλωστε ἀκαθόριστος) και τόν τρόπο τοῦ συνανήκειν τους. Αὐτή ἡ συσχέτιση μπορεῖ νά γίνει σ' ἕναν ἀκαθόριστο ἀριθμό βαθμίδων, πρὸς τά πάνω και πρὸς τά κάτω – πράγμα γιά τό ὁποῖο δέν μποροῦμε νά μιλήσουμε ἐδῶ. Μποροῦμε νά ὀνομάσουμε αὐτήν τή λειτουργία τοῦ ἔμβιου γνωστική λειτουργία, ὑπό τόν ὄρο νά ἐννοοῦμε ὅτι ἐνώνει ἀδιαχώριστα τίς δύο διαστάσεις: τό *εἰκονίζει* και τό *ἐνώνει*, τά ὁποῖα μποροῦμε νά ὀνομάσουμε, μέ κατάχρηση τῆς γλώσσας, τό αἰσθητικό και τό νοητικό, ἢ τό αἰσθητήριο και τό λογικό. Ἡ κατάχρηση τῆς γλώσσας συνίσταται, ὅπως εἶπαμε ἤδη, στό ὅτι τό εἰκονίζει εἶναι μπλεγμένο μέ τό ἐνώνει και ἀντιστρόφως. Ὑπάρχει πάντα «λογική» ὀργάνωση τῆς εἰκόνας, ὅπως ὑπάρχει πάντα εἰκονισμένο στήριγμα κάθε λογικῆς λειτουργίας. Ἡ «σκηνοθεσία» – ἂν χρησιμοποιοῦμε τήν ὀρολογία τῆς Piera Aulagnier – περιέχει ἤδη νόημα, και ἡ «νοσηματοθεσία» δέν μπορεῖ νά κάνει χωρίς μία «παρονοποίηση» τοῦ νοήματος αὐτοῦ – ἢ ὁποῖα ἀπαιτεῖ μία «σκηνή».

Εἰκονοθεσία ὅπως και συσχέτιση ὑπακούουν κάθε φορά και μέχρι ἑνός σημείου σέ «κανόνες» – ὀφείλουν νά παρουσιάζουν μία ὀρισμένη *κανονικότητα*, δίχως τήν ὁποῖα τό ἔμβιο δέν θά μποροῦσε ἀπλούστατα νά ἐπιβιώσει. Δέν θά ἐξετάσουμε ἐδῶ τό περιεχόμενο αὐτῶν τῶν κανόνων, θά θυμίσουμε ὅμως ὅτι ὀφείλουν νά εἶναι ὑποταγμένοι (τουλάχιστον ἐν μέρει) στήν αὐτοτελικότητα τοῦ ἔμβιου – παραδείγματος χάρι ἤδη στίς ἀναγκαιότητες τῆς συντήρησής του. Ἀπό ἐδῶ ἀπορρέουν δύο ἄλλοι οὐσιώδεις καθορισμοί τοῦ ἔμβιου δι' ἑαυτό. Αὐτό πού παρουσιάζεται πρέπει νά εἶναι *ἀξιολογημένο* μέ τόν ἕνα τρόπο ἢ μέ τόν ἄλλο, θετικά ἢ ἀρνητικά, εἶναι *βαρυνμένο* μέ μία ἀξία (καλή ἢ κακή, τροφή ἢ ποτό κλπ.), γίνεται λοιπόν στήριγμα (ἢ σύστοιχο) ἑνός θετικοῦ ἢ ἀρνητικοῦ *αἰσθήματος* (ὀριακα οὐδέτερου). Καί ἡ ἀξιολόγηση αὐτή – ἢ τῶ αἰσθημα αὐτό – καθοδηγεῖ στό ἐξῆς τήν *πρόθεση* (τόν «πόθο») ὀδηγώντας, ἐνδεχομένως, σέ μία ἀντιστοιχούσα δράση (προσέγγισης ἢ ἀποφυγῆς). Ἔχουμε ἐδῶ τά τρία στοιχεῖα τοῦ δι' ἑαυτό, πού ἔχουν ἐντοπιστεῖ ἤδη ἀπό τόν 5ο ἑλληνικό αἰῶνα.⁴ Παντοῦ ὅπου ὑπάρχει

4. Θουκυδίδης, II, 43, 1 (Ἐπιτάφιος). Ἐπ' εὐκαιρία τῶν νεκρῶν τούς ὁποίους τιμᾷ ὁ λόγος, ὁ Θουκυδίδης παραθέτει τίς θετικές ιδιότητες σχετι-

δι' εαυτό, θά υπάρχει παράσταση ή εικόνα, θά υπάρχει αίσθημα, θά υπάρχει πρόθεση: μέ αρχαίους όρους, λογικο-νοητικό, θυμικό, όρεκτικό. Αυτό ισχύει τόσο για τό βακτηρίδιο όσο και για ένα άτομο ή για μία κοινωνία.

Δέν είναι δύσκολο νά καταλάβουμε ότι οί δύο αυτοί καθορισμοί, δηλαδή ή αυτοτελικότητα από τή μία μεριά, ή συγκρότηση ενός ιδιόκοσμου από τήν άλλη, απαιτούν ό ένας τόν άλλο. Ήν μία όποιαδήποτε όντότητα όφείλει νά συντηρείται έτσι όπως είναι – νά διατηρείται αριθμητικά: αυτός εδώ ό σκύλος, ή διαγενικώς: οί σκύλοι – όφείλει νά δρώ και νά αντιδρώ μέσα σ' ένα περιβάλλον, όφείλει νά αξιολογεί θετικά ό,τι ευνοεί τή συντήρησή του και αρνητικά ό,τι δέν τήν ευνοεί: και, για όλα αυτά, όφείλει νά έχει γνώση, *be aware of...*, αυτού του περιβάλλοντος, έστω και μέ τήν πιό άσαφή έννοια. Για νά μπορούν νά υπάρχουν γι' αυτήν τήν όντότητα τά μέρη, τά στοιχεία του περιβάλλοντος αυτού, πρέπει νά έχουν παρουσιαστεί γι' αυτήν και συνεπώς νά έχουν παρασταθεί άπ' αυτήν. Αυτή ή παράσταση τώρα δέν μπορεί νά είναι ούτε «άντικειμενική» ούτε «διαφανής» – αυτά θά ήταν αντιφάσεις στους όρους. Δέν μπορεί νά είναι «άντικειμενική» επειδή είναι παράσταση από και για «κάποιον», έπομένως «προσαρμοσμένη», για νά πούμε τό λιγότερο, στίς τελικότερες κάποιου· ούτε διαφανής, επειδή ό τρόπος-είναι κάποιου συμμετέχει στή σύσταση τής παράστασης. Έτσι, για νά αναφέρουμε τήν πιό όλοφάνερη πλευρά, αυτή ή παρουσίαση-παράσταση δέν μπορεί νά είναι παρά έξαιρετικά *επιλεκτική*. Αυτό πού είναι «άντιληπτό» κάθε φορά άφήνει νά ξεφύγει ένας άπειρος σπουδαιότερος όγκος «μή άντιληπτό» όλων τών τάξεων: ή έπιλογή δέν είναι μόνον ποσοτική, είναι αναγκαία και ποιοτική. Στιβάδες αυτού-πού-είναι θά μπορούσαν νά «συλληφθούν/συγκροτηθούν», άλλες όχι, από τή φύση αυτού-πού-είναι, όπως και από τόν παρουσιαστικό/παραστατικό μηχανισμό του έμβριου, πού δέν μπορεί νά είναι παρά καθορισμένος. Καθορισμένος θέλει νά πεί, ταυτόσημα, *περιορισμένος* ή, αν θέλετε, ειδικός. (Γι' αυτόν τόν λόγο επίσης είναι ό παντογνώστης Θεός τών όρθολογικών θρησκείων μία άνορθολογική ιδέα: θά 'πρεπε νά «άντιλαμβάνεται» σ' όλα τά δυνατά επίπεδα τής φαινομενικότητας ό,τι θά μπορούσε ποτέ νά δίνεται σ' όλα τά έσωτερικά και έξωτερικά *sensoria*: τό νά «σκέ-

κά μέ τό αίσθημα, τή σκέψη και τόν πόθο. Ή πρώτη του «πηγή» είναι προφανώς ή ελληνική γλώσσα: ή διασαφήνιση θά πρέπει νά γίνει στους «ίπποκρατικούς» και/ή «σοφιστικούς» κύκλους.

πτεται» προφανώς δέν θά του ήταν αρκετό, δέν μπορούμε νά ανασυγκροτήσουμε μέ τή «σκέψη» τόν ειδικό πόνο εκείνου πού έχει υποβληθεί σέ μία έγχείρηση ή πού έχει χάσει ένα αγαπημένο πρόσωπο). Αυτή ή ειδική *επιλεκτικότητα* είναι προφανώς επίσης σύστοιχη μέ τίς βλέψεις του δι' εαυτό πού είναι κάθε φορά αυτό τό ειδικό έμβιο, βλέψεις πού έξαρτώνται άπ' ό,τι είναι αυτό ήδη. Ή βλέψη τής συντήρησης ενός δέντρου δέν όδηγει στήν ίδια έπιλογή μέσα στο περιβάλλον μέ τή βλέψη τής σεξουαλικής αναπαραγωγής ενός θηλαστικού. Άλλο πράγμα *επιλέγεται* κάθε φορά, και κάθε φορά μετασηματίζεται κατά άλλο τρόπο για νά παρουσιαστεί/παρασταθεί. Αυτό όδηγει σέ διαφορετικούς μηχανισμούς «άντιληψης/έπεξεργασίας» – και ή ιδιαιτερότητα αυτών τών μηχανισμών είναι επίσης συγκαθορισμένη άπ' αυτό πού «βρίσκεται πρόχειρο» (τό «μαστόρεμα» του Francois Jacob): τό έμβιο δέν δημιουργεί μέσα σέ άπόλυτη έλευθερία τό σύστημά του σύλληψης, έπεξεργασίας, «έρμηνείας» τών στοιχείων του περιβάλλοντος. Κατ' ουσίαν όμως, κάθε έμβιο δι' εαυτό συγκροτεί, ή καλύτερα δημιουργεί, τόν *κόσμο του* (ονομάζω *κόσμο*, σ' αντίθεση προς τό περιβάλλον, αυτό πού αναδύεται από και μαζί μ' αυτήν τή δημιουργία). Προφανώς, ή συγκρότηση/δημιουργία αυτού του κόσμου στηρίζεται κάθε φορά, *έρείζεται*, για νά πάρω έναν όρο του Freud, *lehnet sich an...*, σέ ένα όρισμένο ούτως-είναι αυτού-πού-είναι. Γι' αυτό τό ούτως-είναι δέν μπορούμε νά πούμε τίποτε – *έκτός* από τό ότι πρέπει νά είναι τέτοιο πού νά επιτρέπει άκριβώς τή συνέχιση τής ύπαρξης του έμβριου στήν άτέλειωτη ποικιλία του.

Μιλάμε όμως γι' αυτό – μιλάμε γι' αυτό πώς; Στή συγκεκριμένη περίπτωση, μιλάμε γι' αυτό ως μετα-παρατηρητές, πού μπορούν νά παρατηρούν συγχρόνως τό έμβιο και αυτό πού συμβαίνει έξω από τό έμβιο και πού διαπιστώνουν ότι ένα στοιχείο X του *δικού μας* κόσμου άποσυμπλέκει, σ' ένα τάδε έμβιο, ένα στοιχείο X του *δικού μας* κόσμου, τό όποιο ονομάζουμε «άντίδραση Y» του *εμβριου*. Λέμε τότε, αν δέν είμαστε προσεκτικοί, ότι για τό εν λόγω έμβιο τό στοιχείο X παρέχει τήν πληροφορία Y. Αυτό είναι τρομακτική κατάχρηση τής γλώσσας. Αυτό πού, «καθ' εαυτό», αντιστοιχεί στο X δέν είναι πληροφορία ούτε παρέχει μία πληροφορία: τό μόνο πού μπορούμε νά πούμε γι' αυτό είναι ότι δημιουργεί ένα σόκ (*Anstoss*, για νά πάρουμε τόν όρο του Fichte), τό όποιο θέτει σέ κίνηση τήν σχηματίζουσα (εικονίζουσα/φανταζόμενη, παρουσιάζουσα και ένώνουσα) ικανότητα του έμβριου. Μόνο ύστερα από αυτήν τήν τεράστια έπεξεργασία γίνεται «πληροφορία» τό μή περι-

γράψιμο αντίστοιχο στο χ. Συγχρόνως όμως, αυτό τό «πέτραν τοῦ χ», στο ὁποῖο δέν μπορούμε νά αποδώσουμε καμιά μορφή (ἀφοῦ κάθε μορφή εἶναι «ὑποκειμενική»), δέν μπορεί νά εἶναι ἀπολύτως ἀμορφο: τό σόκ δέν μπορεί νά εἶναι, καθ' ἑαυτό, ἀπολύτως ἀκαθόριστο καί ὀλοκληρωτικά ἀδιαφοροποίητο· ἂν ἦταν θά μπορούσαμε νά ἀκούσουμε τή ζωγραφική καί νά δοῦμε τά ἀρώματα.⁵

Ἴδου λοιπόν τά σημεῖα ἐκκίνησης τά ὁποῖα προσφέρει στή συζήτησή μας ἡ ἐξέταση τοῦ ἔμβιου ὡς δι' ἑαυτοῦ. Ἐς συνοψίσουμε τίς τρεῖς βασικές ιδέες: τό ἔμβιο εἶναι δι' ἑαυτό ἐφόσον εἶναι αὐτετελικότητα, ἐφόσον δημιουργεῖ τόν ιδιόκοσμό του καί ἐφόσον αὐτός ὁ κόσμος εἶναι ἕνας κόσμος παραστάσεων, αἰσθημάτων καί προθέσεων. Καί, δίχως νά μπορούμε νά ἐπεκταθοῦμε πολύ, πρέπει νά ἀναφέρουμε ὀρισμένα ἐρωτήματα τά ὁποῖα κάνει νά ἐμφανιστοῦν τό ἔμβιο καί ὁ τρόπος εἶναι του, ἐρωτήματα αὐστηρῶς ἀναπόφευκτα γιά τήν ἐπιστημονική «ἐρευνα» τοῦ ἔμβιου καί γιά τή φιλοσοφία, καί τά ὁποῖα θά δείξουν, ἐλπίζω, τή σημαντικότητα αὐτῶν πού μόλις ἔχουν εἰπωθεῖ γιά τήν ψυχανάλυση.

Κατά πρῶτο λόγο, τό ἔμβιο ὑπάρχει κάθε φορά ἐντός καί διά ἐνός κλεισίματος. Ὑπό μιά ἔννοια, τό ἔμβιο εἶναι μιά κλειστή σφαῖρα. Δέν μπαίνουμε μέσα στό ἔμβιο, μπορούμε νά τό χτυπήσουμε ἀπό τό ἔξω μέρος, νά τοῦ ἐπιβάλλουμε σόκ, ἀλλά γενικά δέν μπαίνουμε μέσα του: ὅ,τι καί νά κάνουμε, αὐτό θά ἀντιδράσει μέ τόν δικό του τρόπο. Ἡ ἀναλογία μέ τήν ψυχαναλυτική κατάσταση — καί μέ κάθε ἀνθρώπινη σχέση γενικά — εἶναι ἄμεση. Δέν μπαίνουμε ὅπως θέλουμε μέσα σέ κάποιον· ἀκόμα, δέν μπαίνουμε καθόλου σ' αὐτόν. Μιά ἐρμηνεία — ἢ μιά σιωπή — ἀκούγεται ἀπό κάποιον. Τήν ἀκούει, αὐτός: ἔχει τούς μηχανισμούς ἀκρόασής του, ὅπως καί τό κύτταρο ἔχει τούς ἀντιληπτικούς/μεταβολικούς μηχανισμούς του.

Κατά δεύτερο λόγο — πράγμα πού φαίνεται καί εἶναι παράδοξο, ἀλλά ἐπίσης συγχρόνως συνέπεια τοῦ πρώτου σημείου καί ἀπάντηση σ' αὐτό —, ὅταν φτάνουμε στό οὐσιώδες, δέν μπορούμε νά σκεφτοῦμε τό ἔμβιο παρὰ ἐκ τῶν ἔνδον. Φυσικά, σέ μιά τεράστια ἔκταση, οἱ αἰτιακές «ἐπιστημονικές» ἐξηγήσεις εἶναι μὴ ἐξαλείψιμες καί σπουδαίες, ἀλλά τελικά κάτι λείπει πάντα: ὅλες οἱ ἀλυσώσεις πού περιγράφονται ἐπιστημονικά ὡς καθαρές ἐξωτερικότητες, ἢ συνύπαρξή τους καί ἡ ἐπικάλυψή τους, γίνονται νοητές σέ ἐμάς

5. Βλέπε, κατά τελευταῖο λόγο, «Portée ontologique de l'histoire de la science», στό *Domaines de l'homme*, ὁ.π., σ. 421-432.

μόνον ἐπειδή εἶναι ὑποδουλωμένες σ' αὐτήν τήν τελικότητα πού δέν ὀδηγεῖ πουθενά, σ' αὐτό τό εἶναι πού δέν ἔχει λόγο ὑπαρξης, σέ αὐτό τό ἰδιαίτερο ἔμβιο. Αὐτό ἀληθεύει τόσο γιά τό μοναδικό ἔμβιο δείγμα ὅσο καί γιά τό εἶδος — καί αὐτό ἐμφανίζεται μέ τρόπο σχεδόν κωμικό στά νεο-δαρβινικά κείμενα: ἀπό τή στιγμή πού θά θεθεῖ τό μηχανιστικό-κυβευτικό αἷτημα, ὅλες οἱ περιγραφές γίνονται μέ ὄρους φιναιλιστικούς, τά εἶδη ἔχουν ἐξελιχθεῖ (θαρρεῖς) γιά νά προσαρμόζονται στό περιβάλλον, ἡ τάδε προσαρμοστική στρατηγική πέτυχε ἐνῶ ἡ δείνα ἀπέτυχε κλπ. (Ποτέ δέν ἀκούσαμε νά λένε ὅτι ἕνας γαλαξίας ἀπέτυχε στήν τάδε ἢ στή δείνα δραστηριότητα). Ἀλλά τό νά λέμε: ἡ τάδε στρατηγική προσαρμογῆς ἀπέτυχε, δείχνει ὅτι δέν μπορούμε νά σκεφτοῦμε τό σύνολο τῆς διαδικασίας μετάλλαξη-ἐπιλογή κλπ., δίχως νά υἱοθετοῦμε τήν «ὀπτική γωνία» ἐνός εἶδους πού «ἀποβλέπει νά ἐπιβιώσει». (Αὐτό πού μετράει ἐδῶ δέν εἶναι ἡ γλωσσική μεταφορά ἀλλά ἡ κατηγορία πού ἐπιτρέπει τή νόηση). Κατά τρόπο ἀνάλογο, καί ἀφήνοντας κατά μέρος τή γραμματεία τῆ σχετική μέ τήν συμπαθητική διαίσθηση (empathie) καί τίς κριτικές της, δέν ὑπάρχει ψυχανάλυση δίχως νά παίνεται ὑπόψη ἡ «ὀπτική γωνία» τοῦ ἀσθενοῦς, δέν ὑπάρχει δυνατή ἐρμηνεία πού νά μὴ «βλέπει τά πράγματα ἐκ τῶν ἔνδον».

Τέλος, ἔσχατο παράδοξο, τόσο τό κλείσιμο ὅσο καί ἡ ἐσωτερικότητα συμπορεύονται μέ μιά καθολικότητα καί μιά συμμετοχή. Δέν ὑπάρχει μόνον ἕνα κύτταρο, ὑπάρχει ἀνυπολόγιστος ἀριθμός τέτοιων. Δέν ὑπάρχει ἕνα πλατάνι, ὑπάρχουν πλατάνια — καί τό πλατάνι δέν θά μπορούσε νά ὑπάρχει ἂν δέν ὑπῆρχαν πλατάνια. Ἀλλά στό κλείσιμο καί στήν ἐσωτερικότητα δέν ἀντιτίθεται μόνο μιά διαγενετική καθολικότητα. Κάθε μοναδική ὄντοτητα συμμετέχει σέ ὄντοτητες ἄλλων ἐπιπέδων — εἶναι συσσωματωμένη σ' αὐτές — ἢ εἶναι ἡ ἴδια σχηματισμένη ἀπό τή συσσωμάτωση τέτοιων ὄντοτήτων. Ἐνα πλατάνι δέν μπορεί νά ὑπάρχει δίχως δάσος, ἕνα δάσος δέν μπορεί νά ὑπάρχει δίχως πουλιά οὔτε αὐτά δίχως σκουλήκια κλπ. Δέν ὑπάρχει παρὰ μόνον ἕνας πάσχων ἀπό ψυχαναγκαστική νεύρωση· καί ἡ ὀλότητα ὁμοῦ τῶν πασχόντων ἀπό ψυχαναγκαστική νεύρωση δέν εἶναι ἀπλά παραδείγματα τῆς ὄντοτητας «ψυχαναγκαστική νεύρωση».

Τό ψυχικό

Ποιές εἶναι οἱ εἰδικότητες τοῦ ψυχικοῦ σέ σχέση μέ τό ἔμβιο; Ἀλλά, πρῶτα πρῶτα, τί ἐννοοῦμε μέ τό ψυχικό; Ὁ Ἀριστοτέλης,

ὅπως ξέρουμε, ἀπέδιδε *ψυχή* στά ζῶα καί στά φυτά ἀπό τή μιά μεριά, στους θεούς ἀπό τήν ἄλλη.⁶ Εἶναι αὐτό πού ἐμεῖς ὀνομάσαμε τό δι' ἑαυτό. Αὐτό πού μέ ἐνδιαφέρει ἐδῶ εἶναι ὁ ἀνθρώπινος ψυχισμός καί οἱ εἰδικότητές του. Εἰδικότητες σέ σχέση μέ τί; Θά ἔχουμε ὑπόψη μας, κατά τή διάρκειά της συζήτησης αὐτῆς, ὡς σημεῖο σύγκρισης, αὐτό πού ξέρουμε — ἢ νομίζουμε πῶς ξέρουμε — γιά τά «ἀνώτερα» ζῶα, γιά παράδειγμα, ἤδη ἀπό τά μονοτρήματα πού ἐμφανίστηκαν ἐδῶ καί ἑκατόν πενήντα ἑκατομμύρια χρόνια. Τί μπορούμε νά πούμε, τί μπορούμε νά ὑποθέσουμε γιά τίς διαφορές ἀνάμεσα στόν «ψυχισμό» τῶν ἐχιδνῶν καί στόν ἀνθρώπινο ψυχισμό; Ἡ διαφορά δέν εἶναι προφανῶς ἡ σεξουαλικότητα ὡς τέτοια. Ἡ ἀνθρώπινη εἰδικότητα δέν εἶναι ἡ σεξουαλικότητα, ἀλλά ἡ *διαστρέβλωση* τῆς σεξουαλικότητας, κάτι πού εἶναι τελείως ἄλλο πρᾶγμα.

Αὐτή ἡ εἰδικότητα εἶναι, πρῶτα πρῶτα, *ἐγκάρσια* ἢ *ὀριζόντια*: ἐννοῶ μ' αὐτό ὅτι τά χαρακτηριστικά της γνωρίσματα ἰσχύουν γιά ὅλες τίς ψυχικές «ἀρχές».

Τό πρῶτο ἀπ' αὐτά τά χαρακτηριστικά γνωρίσματα εἶναι ἡ *ἀπολειτουργικοποίηση* τῶν ψυχικῶν διαδικασιῶν σέ σχέση μέ τό βιολογικό ὑπόστρωμα (συνιστώσα) τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος. Ἄρκει νά σκεφτοῦμε λίγο γιά νά δοῦμε ὅτι αὐτή ἡ ἀπολειτουργικοποίηση ἰσχύει ἀκόμη καί γιά τό φροῦδικό Ἐγώ, πού ὑποτίθεται ὅτι ἐξασφαλίζει τίς σχέσεις τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος μέ τήν πραγματικότητα: στήν πλειονότητα τῶν περιπτώσεων ὅπου κάποιος αὐτοκτονεῖ, πρέπει νά συνεργαστεῖ σ' αὐτό ἐνεργά τό Ἐγώ. Ἀσφαλῶς, μπορούμε νά δοῦμε σ' αὐτήν τήν ἀπολειτουργικοποίηση τή συνθήκη γιά μιά λειτουργικότητα ἄλλης τάξης: οἱ ψυχικές «ἀρχές», παρμένες ἢ καθεμιά ἀπό μόνη της, καί ἡ ψυχή, ὡς ὅλον, εἶναι μὴ λειτουργικές ἀπό βιολογική ἄποψη, γιά νά μπορούν νά εἶναι «λειτουργικές» ἀπό μιά ἄλλη ἄποψη, τή δική τους: γιά παράδειγμα, μέσα στή «λειτουργικότητα» τῆς διαφύλαξης μιᾶς «εἰκόνας ἑαυτοῦ» μορεῖ κανεῖς, ὀριακά, νά αὐτοκτονήσει. Ἀλλά, ὅπως δείχνει αὐτό τό παράδειγμα, αὐτό θά ἦταν μιά καταχρηστική ἐφαρμογή τοῦ ὄρου «λειτουργικότητα». Κάθε ἀρχή δουλεύει γιά νά διαφυλάξει τόν κόσμο *της*, τοῦ ὁποῦ κεντρικό μέρος εἶναι ἡ εἰκόνα *της* γιά τό ἐν λόγῳ ὄν.

Τό ὅτι ἡ διαφύλαξη τῆς εἰκόνας αὐτῆς ἀξίζει γενικά πολύ περισσότερο ἀπό τή διαφύλαξη τοῦ «πραγματικοῦ ὄντος» εἶναι μιά συ-

6. *Περί ψυχῆς*, I, 1, 402 b 3-7.

νέπεια, μεταξύ ἄλλων, αὐτοῦ τοῦ δεύτερου ἐγκάρσιου χαρακτηριστικοῦ γνωρίσματος τοῦ ἀνθρώπινου ψυχικοῦ: *τῆς κυριαρχίας τῆς παραστασιακῆς ἡδονῆς πάνω στήν ἡδονή ὀργάνου*. Κι ἀπό ἐδῶ ἀπορρέει ἐκεῖνο πού ὁ Freud εἶχε ὀνομάσει μαγική παντοδυναμία τῆς σκέψης, καί πού θά ἔπρεπε νά τό ὀνομάσουμε, ὀρθότερα, *πραγματική* παντοδυναμία τῆς ἀσυνειδήτης σκέψης. Πραγματική, ἐπειδή, γιά τό ἀσυνειδήτο, τό ζήτημα δέν εἶναι νά μετασχηματίσει τήν «ἐξωτερική πραγματικότητα» (γιά τήν ὁποία δέν γνωρίζει τίποτε), ἀλλά νά μετασχηματίσει τήν παράσταση γιά νά τήν κάνει «εὐχάριστη». Μιά τέτοια παράσταση τώρα εἶναι, κατ' ἀρχήν, πάντα σχηματισμένη: ἂν καί ὅταν δέν εἶναι σχηματισμένη, αὐτό ὀφείλεται στό ὅτι ἀντιτίθεται στόν σχηματισμό αὐτό μιά ἄλλη ψυχική ἀρχή.

Προϋποτιθέμενο ἀπ' αὐτά τά δύο χαρακτηριστικά γνωρίσματα, ἀλλά ὄχι ταυτότικό, εἶναι ἕνα τρίτο, ἐκεῖνο πού χαρακτηρίζει κατ' ἐξοχήν τό ἀνθρώπινο ψυχικό: *ἡ αὐτονόμηση τῆς φαντασίας*.⁷ Πρόκειται φυσικά γιά τή ριζική φαντασία: ὄχι τήν ἰκανότητα νά βλέπουμε εἰκόνες (ἢ νά βλέπομαστε) σ' ἕναν «καθρέφτη», ἀλλά τήν ἰκανότητα νά θέτουμε αὐτό πού δέν εἶναι, νά βλέπουμε σέ κάποιο πρᾶγμα αὐτό πού δέν εἶναι μέσα ἐκεῖ. Μιλώντας αὐστηρά, ὅπως ἤδη λέει αὐτό — τό *εἰκονίζει* —, πρέπει νά ὑποτεθεῖ παντοῦ ὅπου ὑπάρχει δι' ἑαυτό, ἐπομένως, πρῶτα πρῶτα, στό ἔμβιο γενικά. Τό ἔμβιο κάνει νά εἶναι μιά εἰκόνα (μιά «ἀντίληψη») ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχει τό x (καί μάλιστα ἐκεῖ ὅπου δέν ὑπάρχει τίποτε: σκοτάδι). Τό ἔχει κάνει ὅμως μιά φορά γιά πάντα, πάντοτε «μέ τόν ἴδιο τρόπο», καί τό ἔχει κάνει μέσα στήν ὑποδούλωση στή λειτουργικότητα. Γιά τόν ἀνθρώπινο ψυχισμό ὑπάρχει ἀπεριορίστη καί ἀνεξέλεγκτη παραστασιακή ροή, παραστασιακή αὐθορμησία πού δέν εἶναι ὑποδουλωμένη σ' ἕνα ἀποδοτό *τέλος*/σκοπό, ρῆξη τῆς αὐστηρῆς ἀντιστοιχίας ἀνάμεσα σέ εἰκόνα καί x ἢ τῆς σταθερῆς συνέχειας τῶν εἰκόνων. Σ' αὐτές προφανῶς τίς ιδιότητες τῆς ριζικῆς φαντασίας ἐρεῖζεται ψυχικά ἢ γλωσσικῆ ἰκανότητα τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος: αὐτή ἐδῶ προϋποθέτει ἐκεῖνη τήν ιδιότητα τοῦ *quid pro quo*, νά βλέπεις κάποιο πρᾶγμα ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχει ἄλλο πρᾶγμα, παραδείγματος χάρις νά μπορείς νά «βλέπεις» ἕνα σκυλί (*chien*) στά τρία φωνήματα ἢ στά πέντε γράμματα τῆς λέξης αὐτῆς, ἀλλά ἐπίσης νά μὴ βλέπεις πάντα τό *ἴδιο* πρᾶγμα, ἐπομένως νά μπορείς νά καταλαβαίνεις τήν ἐκφραση «σκυλίσις ζωή», καί ἀκόμη νά μπορείς νά βλέπεις ἕνα σκυλί στό *dog* ἂν ξέρεις ἀγγλικά.

7. Βλ. *Ἡ φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας*.

Θά προσθέσω λίγες λέξεις μόνον για ένα τέταρτο χαρακτηριστικό γνώρισμα πού μου φαίνεται κεφαλαιώδες και, απ' όσο ξέρω, παραμελημένο από τους συγγραφείς: *τήν αυτόνομηση του αίσθηματος* μέσα στον ανθρώπινο ψυχισμό. Νομίζω ότι αυτή ή διαπίστωση είναι κεφαλαιώδης από ψυχαναλυτική σκοπιά. Είμαστε συνηθισμένοι να σκεφτόμαστε ότι τό αίσθημα βρίσκεται υπό τήν εξάρτηση τής παράστασης ή μιās όρισμένης σχέσης του πόθου και τής παράστασης. Αν ακούσουμε πιο απλά, θά τολμούσα να πώ πιο απλοϊκά, τόσο τήν κλινική όσο και τήν αυτοπαρατήρηση, θά πειστούμε εύκολα ότι υπάρχει τήν ίδια στιγμή αλληλεξάρτηση και ανεξαρτησία του αίσθηματος και τής παράστασης. Αυτό έχει μεγάλη σπουδαιότητα τόσο σχετικά μέ τά όρια τής έρμηνείας (τής δύναμης τής έρμηνείας) όσο και σχετικά μέ τόν ρόλο του αναλυτή. Τό σαφέστερο παράδειγμα δίνεται από τις καταστάσεις κατάθλιψης. Πολύ συχνά, μπροστά σε μία κατάσταση κατάθλιψης, εμφανίζεται τό άφευκτο έρώτημα: έχει αυτός διάθεση κατάθλιψης επειδή τά βλέπει όλα μαύρα ή τά βλέπει όλα μαύρα επειδή έχει διάθεση κατάθλιψης; Βλέπουμε λοιπόν σ' αυτές τις καταστάσεις ότι, στό βαθμό πού ή παράσταση καθορίζει τό αίσθημα, ή έρμηνεία μπορεί να λειτουργήσει. Στο βαθμό όμως πού ή παράσταση εξαρτάται από τό αίσθημα, ή έρμηνεία δεν λειτουργεί και ο αναλυτής δεν μπορεί να παίζει τόν ρόλο του έρμηνεύοντος αλλά μόνον τόν ρόλο ενός αισθηματικού έρεϊσματος ή συμπληρώματος — μέσα στα όρια πού του υπαγορεύει τό έπάγγελμά του. Νομίζω ότι αυτή ή δυϊκότητα υπάρχει, ότι αυτές οι δύο ρίζες των καταστάσεων κατάθλιψης δεν είναι αναγώγιμες ή μία στην άλλη και ότι αυτός είναι ο λόγος για τόν όποιο τόσο συχνά είναι απείθαρχες στην άγωγή οι καταστάσεις αυτές.

Τό ότι υπάρχει επίσης συγχρόνως *άπολειτουργικοποίηση και αυτόνομηση του πόθου* είναι κάτι προφανές και αναγνωρισμένο (αν και μέ άλλους όρους). Πρέπει απλώς να παρατηρήσουμε ότι αυτή είναι άδιαχώριστη από τήν αυτόνομηση τής παράστασης (φαντασία) και του αίσθηματος.

Σ' αυτόν τόν ανθρώπινο ψυχικό κόσμο, πού χαρακτηρίζεται από τήν άπολειτουργικοποίηση, τήν κυριαρχία τής παραστασιακής ήδονης πάνω στην ήδονή του όργάνου και τή σχετική αυτόνομηση τής φαντασίας, του αίσθηματος και του πόθου, παραμένουν επιπλέον τα σκύρα του *λειτουργικού* «ψυχικού» μηχανισμού του ζώου — δηλαδή, μηχανισμοί πού προέρχονται από τήν συνολιστική-ταυτιστική

λογική⁸ — και πού χρησιμοποιούνται, κατά τά άλλα, συνεχώς από τις διάφορες άρχές του «ψυχικού μηχανισμού». Άσφαλώς, αυτό πού χαρακτηρίζει τήν ψυχή δεν είναι ή ύπαρξη τέτοιων μηχανισμών — αλλά ή «άποσύνθεσή» τους, ή χρησιμοποίησή τους για αντιφατικές ή μή συνεκτικές τελικότητες. Ο άνθρωπος δεν είναι, εν πρώτοις και αρχικά, ένα ζών λόγον έχον, ένα έμβιο πού διαθέτει τόν λόγον, αλλά ένα έμβιο του όποιου ο λόγος έγινε κομμάτια και τά κομμάτια μπήκαν στην ύπηρεσία αντιτιθέμενων κυρίων.

Η ειδικότητα του ανθρώπινου ψυχισμού έγκειται, από τήν άλλη μεριά, στην κάθετη διάστασή του, δηλαδή στην στιβάδωσή του. Δεν μπορούμε εδώ να εισέλθουμε στις ιδιαίτερες συλλήψεις αυτής τής στιβάδωσης: είτε πρόκειται για τήν πρώτη ή για τή δεύτερη τοπική του Freud, για τις «θέσεις» τής Klein, ή για άλλες — εκείνην τής Piera Aulagnier, παραδείγματος χάρη, πρωταρχικό, πρωτεύον και δευτερεύον άρθρων — είτε άκόμη για τή σύλληψη πού διατύπωσε έγω ο ίδιος θέτοντας στην άρχή μιā ψυχική μονάδα κλειστή στον έαυτό της πού διαορηγνύεται κατά τή διάρκεια μιās τριαδικής φάσης, μετά διασχίζει μιā οιδιπόδεια φάση, για να καταλήξει τελικά, μέσω των πολυειδών διαδικασιών μετουσίωσης, στο κοινωνικό άτομο⁹ — έχουμε πάντα να κάνουμε μέ μιā ψυχή πού χαρακτηρίζεται από τήν πολλαπλότητα των «αρχών», κάτι έντελώς διαφορετικό από μιā λειτουργική εκδίπλωση πού άποβλέπει σε μιā καλύτερη διαίρεση τής εργασίας. Είμαστε δικαιολογημένοι να μιλάμε για *στιβάδωση* εφόσον όρισμένες απ' αυτές τις άρχές — ή απ' αυτές τις διαδικασίες (σ' όλα όσα λέγονται εδώ δεν προϋποθέτω καμιά υποστασιακότητα κανένος είδους) — βρίσκονται πολύ πιο κοντά στην «επιφάνεια» από άλλες, και εφόσον ή κατανομή αυτή άνάμεσα σε «επιφάνεια» και «βάθος» είναι έγγεγραμμένη στο ίδιο τό πράγμα (δέν είναι ένα «άποτέλεσμα προοπτικής» κλπ.: μέ λίγα λόγια, υπάρχει δυναμικό άσυνείδητο).¹⁰

8. Λογική συνολιστική-ταυτιστική. Βλέπε «La logique des magmas et la question de l'autonomie», στο *Domaines de l'homme*, ό.π., σ. 386-418.

9. *Η φαντασιακή θέσμιση τής κοινωνίας*.

10. Ο όρος στιβάδωση δεν πρέπει προφανώς να παρθεί σαν να σημαίνει μιā τακτοποιημένη και κανονική ίζηματοπόθεση. Σκεπτόμενος αυτόν τόν μη περιγραφικό τρόπο συνύπαρξης των διαφορετικών ψυχικών διαδικασιών όδηγήθηκα σε μιā λογική άλλου τύπου, τή λογική των *μαγμάτων*. Βλέπε τήν παράθεση τής σημείωσης 9. Ο Freud μιλάει για *Brecciagestein* («λατυποπαγές πέτρωμα: ίζηματογενές πέτρωμα μέ συγκείμενη εκ θραυσμάτων δο-

Ἡ στιβάδωση αὐτὴ τώρα, ὅσο καὶ ἡ ἀπολειτουργικοποίηση, πα-
 ρέχει μιὰ καιρία διακρίνουσα ἐναντι τοῦ «ζωικοῦ ψυχιζμοῦ». Ἐνα
 ζῶο δὲν εἶναι «στιβαδωμένο», μὲ τὴν ἰσχυρὴ ἔννοια τοῦ ὄρου: δὲν
 ἔχει ψυχικὴ «ἱστορία»: δὲν ἔχει ἐνδοψυχικὴς συγκρούσεις. (Τό ὅτι
 μπορεῖ κανεῖς, σέ κάποια περίσταση, νά τίς κάνει νά ἐμφανιστοῦν
 πειραματικά, ἐπιβεβαιώνει αὐτό πού λέω). Στό ἀνθρώπινο ὄν
 ὅμως, οἱ ἐνδοψυχικὴς συγκρούσεις εἶναι συγκρούσεις «ἀρχῶν»
 καί ἡ ὑπαρξή ἐπίσης, ὅπως καί ἡ ἐκάστοτε ἰδιαίτερη συστατικότη-
 τα, τῶν ἀρχῶν αὐτῶν εἶναι τό ἀποτέλεσμα μιᾶς ἱστορίας. Τό ὅτι
 ἐντός καί διά τῆς ἱστορίας αὐτῆς συγκροτοῦνται ἀρχές (ἢ τύποι
 διαδικασίας) πού δὲν «ξεπερνιοῦνται» οὔτε «συσσωματώνονται
 ἀρμονικά» στή συνέχεια, ἀλλά ἐξακολουθοῦν νά ὑπάρχουν μέσα
 σέ μιὰ ὁλότητα ἀντιφατική, καί μάλιστα μὴ συνεκτική, ἰδοῦ τί δια-
 φοροποιεῖ ριζικά τὴν ἐξέλιξη τοῦ ἀνθρώπινου ψυχιζμοῦ μέσα στό
 χρόνο ἀπό κάθε «διαδικασία μάθησης». ¹¹ Ἀσφαλῶς, ὑπάρχει μά-
 θηση στόν ἄνθρωπο — ὅπως ὑπάρχει «λογική»: καί οἱ δύο εἶναι ἡ
 ζωική του κληρονομία. (Τό ἐκπληκτικό στόν ἄνθρωπο δὲν εἶναι ὅτι
 μαθαίνει, ἀλλά ὅτι δὲν μαθαίνει).

Στὴν ἱστορία αὐτὴ, τὰ μεταγενέστερα στάδια δὲν καταργοῦν τὰ
 προγενέστερα, συνυπάρχουν μαζί τους σύμφωνα μ' ὅλες τίς τροπι-
 κότητες πού μποροῦμε νά συλλάβουμε: ἔτσι ἔχει δημιουργηθεῖ ἡ
 δέσμη τῶν ἀνθρώπινων ψυχικῶν «τύπων», τὴν ὁποία γνωρίζουμε
 ἀπό τὴν ψυχαναλυτικὴ νοσολογία καί τὴν ψυχαναλυτικὴ χαρακτη-
 ρολογία. Αὐτό ὅμως πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ εἶναι νά ἐπισημάνου-
 με αὐτό πού ἀπονέμει σέ κάθε «ἀρχή» — ἢ σέ κάθε τύπο διαδικα-
 σίας — τὴν οὐσία της τοῦ δι' ἑαυτό. Εἶναι ἐπειδὴ παρατηροῦμε κά-
 θε φορά διαδικασίες πού ἀναφέρονται στόν ἑαυτό τους καί πού εἶ-
 ναι δημιουργίες ἐνός κόσμου. Γιά κάθε «ἀρχή» ἢ γιά κάθε διαδι-

μή σχηματισμένη ἀπό σκῦρα μὲ ἔντονες γωνίες συγκεντρωμένα μέσα σέ
 μιὰ φυσικὴ κοιλία» (λεξικό Robert): *G. W.*, II/III, σ. 422 = *S.E.* 15, 181-182.
Conférences d'introduction à la psychanalyse, XI: «Le travail du rêve. Στό
 ἴδιο κεφ. VI τοῦ *L'Interprétation des rêves* («Activités intellectuelles dans
 le rêve») ὁ Freud μιλάει γιά τό ὄνειρο ὡς *Konglomerat*, *G. W.* II/III, 451 =
S.E. 5, 449. — Οἱ παραπομπές τοῦ *Register der Gleichnisse* στό *Gesamtreg-
 ister* (*G. W.* XVIII, σ. 911) εἶναι λανθασμένες: θά ἔπρεπε νά διορθωθοῦν
 σύμφωνα μὲ τίς προηγούμενες ὑποδείξεις.

11. Τίποτε δὲν θά ἄλλαξε σ' ὅ,τι λέγεται ἐδῶ ἐάν ἀντικαθιστούσαμε, γιά
 νά ἱκανοποιήσουμε ἐκείνους πού ἔχουν κατά νοῦ ἀρχές ἢ ἔμβρυα ἔμφυτων
 ἀρχῶν (μερικὲς φορές τόν Freud πρῶτον), στή φράση αὐτὴ τό *συγκροτοῦν-
 ται* μὲ τό *ἐκδιπλώνονται* ἢ τό *ἀναπτύσσονται*.

κασία ὑπάρχουν καινούρια καί εἰδικά *ἀντικείμενα*, εἰδικὲς ἀξιολο-
 γήσεις καί αἰσθήματα, εἰδικὲς ἐπιθυμίες. Ἐξίσου ἔχουμε, κάθε φο-
 ρά, ἕναν τύπο καινούριου καί εἰδικοῦ νοήματος — δηλαδή, τὴν εἰ-
 σαγωγή τῶν «παραστάσεων» σέ καινούριους τύπους σχέσης, σέ
 ἕτερες μῆτρες ἰσοδυναμίας καί ἀνήκειν. (Τό δάσος γιά τό συνειδη-
 τό καί τό δάσος γιά τό ἀσυνειδήτο). Κάθε φορά, ἐκδιπλώνεται
 ἕνας τρόπος νά παριστᾶ, ἕνας τρόπος νά ἐπιθυμῆ, ἕνας τρόπος νά
 παθαίνει (αἰσθάνεται). Γιά παράδειγμα, ὑπάρχει μιὰ αἰσθηματικὴ
 χροιά πού εἶναι πρωκτικὴ καί μόνον πρωκτικὴ. Ὑπάρχει συνεπῶς
 ἐπίσης μιὰ διατήρηση τοῦ κλεισίματος τῆς καθεμιάς ἀπ' αὐτὲς τίς
 ἀρχές, ὅπως γιά τό ἔμβριο: ἡ καθεμιά γνωρίζει τόν κόσμο της καί
 δὲν θέλει νά μάθει τίποτε ἄλλο, ἢ καθεμιά ἐπιδιώκει τοὺς σκοποὺς
 της καί ἀντιτίθεται σ' ὅλους τοὺς ἄλλους σκοποὺς. Συγχρόνως
 ὅμως ὑπάρχει στόν ψυχικὸ μηχανισμό μιὰ σχετικὴ *ρήξη* τοῦ κλεισί-
 ματος αὐτοῦ: οἱ διαφορετικὲς αὐτὲς ἀρχές δὲν βρίσκονται σέ κα-
 θαρῆ ἐξωτερικότητα οἱ μὲν σέ σχέση μὲ τίς δέ, καί αὐτό παρέχει,
 μεταξύ ἄλλων, τὴ συνθήκη δυνατότητας τῆς ψυχαναλυτικῆς θερα-
 πείας. Θά ἐπανέλθω στό θέμα αὐτό.

Ξέρουμε ὅτι αὐτὴ ἡ πολλότητα τῆς ψυχῆς ἐρεῖζεται γερά στά
 στάδια τῆς νευροφυσιολογικῆς ωρίμανσης (καί τῆς ζωικῆς μάθη-
 σης), πού δὲν μᾶς ἐνδιαφέρουν ἐδῶ. Εἶναι ὅμως ἐπίσης κατὰ τρό-
 πο ἀποφασιστικὸ συγκαθορισμένη ἀπό τὴν διαδικασία τοῦ ἐκκοι-
 νωνισμοῦ, τόσο στὴν εἰδικὴ κάθε φορά συνοχή της ὅσο καί στό
 ἀπλό γεγονός τῆς ἐκτύλιξής της. Καί αὐτὴ ἡ παράξενη πολλότητα
 δὲν εἶναι σύστημα, εἶναι αὐτό πού ἐγὼ ὀνομάζω *μάγμα*, ἕνας *sui
 generis* τρόπος συνύπαρξης μὲ μιὰ «ὀργάνωση» πού περιέχει κοι-
 μάτια ἀπὸ πολλαπλὲς λογικὲς ὀργανώσεις ἀλλὰ πού δὲν εἶναι ἀνα-
 γώγη σέ μιὰ λογικὴ ὀργάνωση.¹²

Τὸ κοινωνικὸ ἄτομο

Μίλησα γιά τὴν διαδικασία τοῦ ἐκκοινωνισμοῦ, πού μᾶς ὀδηγεῖ
 στὴν τρίτη περιοχὴ τοῦ δι' ἑαυτό, σ' ἐκείνη τοῦ κοινωνικοῦ ἀτόμου.
 Στὴν ψυχανάλυση δὲν ἀγαποῦν αὐτόν τόν ὄρο, οὔτε ἐκείνον τοῦ
 ἐκκοινωνισμοῦ, καί ἀληθινὰ δὲν ξέρω γιατί. Μιλοῦν συνέχεια γιά
 τὴ μητέρα. Τί εἶναι ὅμως ἡ μητέρα; Ἡ μητέρα εἶναι κάποιος πού
 μιλάει: ἀκόμη κι ἂν εἶναι καφάλαλη, μιλάει. Ἐὰν μιλάει, αὐτό συμ-

12. Δὲς τό κείμενο γιά τὰ μάγματα στή σημείωση 8.

βαίνει επειδή είναι κοινωνικό άτομο και επειδή μιλάει τή γλώσσα τής τάδε ιδιαίτερης κοινωνίας, γλώσσα πού φέρει φαντασιακές σημασίες ειδικές σ' αυτήν τήν κοινωνία. Η μητέρα είναι ή πρώτη, και συμπαγής, εκπρόσωπος τής κοινωνίας δίπλα στο νεογέννητο και όπως αυτή ή κοινωνία, όποια κι αν είναι, συμμετέχει με απροσδιόριστους τρόπους στην ανθρώπινη ιστορία, ή μητέρα είναι δίπλα στο νεογέννητο τό δρών φερέφωνο χιλιάδων συμπληρωμένων γενεών. Αυτή ή διαδικασία εκκοινωνισμού αρχίζει τήν πρώτη μέρα τής ζωής – αν όχι πιό πριν – και τελειώνει μόνο μέ τόν θάνατο, ακόμη κι αν πιστεύουμε ότι τά αποφασιστικά της στάδια είναι τά πρώτα πρώτα. Καταλήγει στο κοινωνικό άτομο, μιά όμιλούσα οντότητα, ή όποία έχει μιά ταυτότητα και μιά κατάσταση κοινωνική, συμμορφώνεται λίγο πολύ σ' όρισμένους κανόνες, επιδιώκει όρισμένους σκοπούς, δέχεται όρισμένες αξίες, και δρα σύμφωνα μέ κίνητρα και τρόπους πράττειν/ποιείν αρκετά σταθερούς, ώστε νά είναι προβλέψιμη τόν περισσότερο καιρό ή συμπεριφορά της, αρκετά όσον αφορά στην ανάγκη/χρεία, γιά τά άλλα άτομα. Τό σύνολο τής διαδικασίας έχει ως συνθήκη τήν *ικανότητα μετουσίωσης* τής ψυχής, γιά τήν όποία έχω μιλήσει άλλου.¹³

Τό αποτέλεσμα τής διαδικασίας είναι ένα άτομο πού *λειτουργεί* κατάλληλα: λειτουργεί κατάλληλα γιά τόν έαυτό του τόν περισσότερο καιρό (πρέπει νά ξετάξουμε τήν ιστορία τής ανθρωπότητας και όχι μόνον τούς άσθενείς μας) και, κυρίως, λειτουργεί κατάλληλα από τήν σκοπιά τής κοινωνίας. Τήν τελευταία αυτή πλευρά τήν είδε μέ αξιοθαύμαστο τρόπο ό Balzac, όταν περιέγραψε στην αρχή ενός μυθιστορηματός του τήν άφιξη ενός από τούς ήρωές του στο Παρίσι. Βρίσκει έδώ τό πρόσημα γιά έναν σύντομο αλλά έκπληκτικό χαρακτηρισμό τής ούσίας τής μεγαλούπολης, συγκεκριμένα του Παρισιού, πού καταλήγει σ' έναν από τούς πιό όξεις όρισμούς τών σχέσεων του ατόμου και τής κοινωνίας: «Είστε πάντα κατάλληλος γι' αυτόν τόν κόσμο, δέν του λείπετε ποτέ».¹⁴ Ίδου ή κοινω-

νία. Είτε είστε ό Μέγας Άλέξανδρος, ό Λαντρώ, ό ντε Γκώλ, ό Τζάκ ό Άντεροβγάλης, ή Μαίριλιν Μονρόε, είτε είστε μιά πόρνη τής όδου Σαίν-Ντενί, ένας αυτιστικός, ένας διανοητικά καθυστερημένος, μιά άπαράμιλλη μεγαλοφυΐα, ένας άγιος, ένας έγκληματίας, υπάρχει πάντα μιά θέση γιά σάς στην κοινωνία, είτε κατάλληλος γι' αυτήν. Και τρία λεπτά (τρία χιλιοδευτερόλεπτα καλύτερα) μετά τόν θάνατό σας, ή επιφάνεια τών νερών ξανασχηματίζεται, ή τρύπα έχει χαθεί, ή κοινωνία συνεχίζει, δέν τής λείπετε. Άπ' αυτήν τή σκοπιά – από τή σκοπιά τής κοινωνίας –, ό εκκοινωνισμός λειτουργεί πάντα. Οί άποτυχίες είναι από τή μεριά του «προσώπου» – αλλά αυτό είναι άλλη ιστορία.

Αυτή ή νύξη, μέ τήν μεσολάβηση του Balzac, στην αυτοτελικότητα τής κοινωνίας είναι τό μόνο πού θά μπορούσα νά πώ έδώ γιά αυτό τό τέταρτο επίπεδο του δι' έαυτό.

Μέ τό κοινωνικό άτομο εμφανίζεται εκ νέου τό έρώτημα πού έθεσα στην εισαγωγή μου: Ποιά είναι ή ένότητα του μοναδικού ανθρώπινου όντος; αλλά και μιά άπάντηση στο έρώτημα αυτό. Αυτή ή ένότητα/ταυτότητα του ατόμου είναι ή ένότητα/ταυτότητα του μοναδικού κοινωνικού όρισμού του, συμπεριλαμβανομένου προφανώς του όνόματός του. (Ο Χ, γιός του Ψ και τής Φ, κάτοικος του Ω, έπάγγελμα Ε, ηλικία Τ, παντρεμένος...). Αυτή ή ένότητα/ταυτότητα είναι άσφαλώς πρώτα ένότητα/ταυτότητα έπισήμανσης· κυρίως όμως είναι *ένότητα άπόδοσης/καταλογισμού*, δίχως τήν όποία δέν υπάρχει δυνατή λειτουργία τής κοινωνίας (ποιός είπε ή έκανε αυτό; σέ ποιόν πρέπει νά δώσουμε εκείνο;). Η ένότητα αυτή ως τέτοια, φαίνεται – και είναι όντως κατά μεγάλο μέρος – κοινωνικό τέχνημα, ένότητα πού καλύπτει τήν πολλότητα, ταυτότητα πού κρύβει τίς αντιφάσεις τής ψυχής. Ένα τεράστιο μέρος τής ρητορικής τής δεκαετίας του 1960-1970 σχετικά μέ τό υποκείμενο ως άπλό αποτέλεσμα τής γλώσσας και μέ τό άπειναι του δέν έθετε στην πραγματικότητα υπό άμφισβήτηση παρά μόνον αυτό τό κοινωνικό άτομο, ακριβέστερα τήν (αρκετά άφελή) ιδέα ότι τό άτομο αυτό εκπροσωπεί μιά «υποστασιακή πραγματικότητα» ή κατέχει μιά «αυθεντικότητα», όποιο κι αν μπορεί νά είναι άλλωστε τό νόημα τών όρων αυτών.

άλλη. Τό θαύμα του Balzac είναι ή ισορροπία τής φαινομενοποίησης τής κοινωνίας διαμέσου τών ατόμων και τής πραγματοποίησης τών ατόμων μέσω τής κοινωνίας.

13. Γιά τή μετουσίωση ως τέτοια, βλ. *Η φαντασιακή θέσμιση τής κοινωνίας*, κεφ. VI, σ. 439. Έπανερχομαι σ' αυτό πιό κάτω.

14. Balzac, *La fille aux yeux d'or*, Éd. de la Pleiade (1952), τ. 5, σ. 256. Λέω «πρόσημα», αλλά στην πραγματικότητα μπορούμε έξίσου καλά νά σκεφτούμε ότι γιά τόν Balzac τά άτομα γίνονται προσήματα γιά περιγραφή και άνάλυση αυτών τών γαλαξιών τόπων, χρόνου, καταστάσεων, έγχειρημάτων, «σταδιοδρομιών» πού είναι ή ζωντανή σάρκα τής κοινωνίας. Τελικά δέν πρόκειται γιά προσήματα ούτε υπό τή μία έννοια ούτε υπό τήν

Τό ανθρώπινο υποκείμενο

Έρχομαι τώρα στο επίκεντρο των ένασχολήσεών μου, στο ανθρώπινο υποκείμενο. Προφανώς δεν πρόκειται να τό «απαγάγουμε» ή να τό «κατασκευάσουμε». Αρχίζουμε από την άσαφή στην κουλτούρα μας «κοινή γενική ιδέα» του τί είναι ένα «υποκείμενο» και έχουμε επίσης στον νου μας τούς όρους πού υπέδειξα στην άρχή, δηλαδή την ανακλαστική στοχαστικότητα και τή θέληση (ή ικανότητα διαβεβουλευμένης δραστηριότητας).

Στό ψυχαναλυτικό πεδίο συναντάμε «άρχές» πού, σέ πρώτη προσέγγιση, μπορούν να διεκδικήσουν τόν τίτλο του «υποκειμένου» μέ την έννοια πού είπαμε πιά πάνω. Αυτές θά ήταν τό συνειδητό της πρώτης τοπικής του Freud (πού περιλαμβάνει προφανώς τό προσυνειδητό), ή τό Έγώ (*Ich*) συνειδητό της δεύτερης τοπικής. Άς σημειώσουμε, παρεμπιπτόντως, ότι όπωσδήποτε αυτό τό συνειδητό, ή Έγώ συνειδητό, είναι, σέ αποφασιστικό βαθμό, συμπρωϊόν δύο συντελεστών, πού είναι μή αναγώγιμοι ό ένας στον άλλο και συγχρόνως αδιαχώριστοι ό ένας από τόν άλλο: από τή μιά μεριά, της ψυχής και, πιά ιδιαίτερα, της ανάδυσης πολυειδών ψυχικών άρχών (στη «σειρά» των όποιων βρίσκεται τό συνειδητό) από τήν άλλη, του κοινωνικού, τό όποιο δρᾶ συνεχῶς στον σχηματισμό του συνειδητού ως μητέρα, οικογένεια, γλώσσα, αντικείμενα, ομάδα κλπ.

Λέω ότι τό φροϋδικό συνειδητό μπορεί να διεκδικήσει τόν τίτλο του «υποκειμένου», αλλά σέ πρώτη προσέγγιση μονάχα. Τό θετικό μέρος αυτής της βεβαίωσης είναι πιθανόν αυτόνοτο· τό άρνητικό ή περιοριστικό μέρος χρειάζεται διαύγηση.

Τό «συνειδητό» ως τέτοιο μπορεί εύκολα να μπερδευτεί μέ τόν απλό «λογικό συλλογισμό», ή ακόμα μέ τόν «υπολογισμό», ό όποιος δεν περικλείει καθόλου τό στοιχείο της ανακλαστικής στοχαστικότητας. Ό Hobbes ήδη όριζε τόν ανθρώπινο «νοῦ» μέ τό *reckoning*, τό υπολογίζειν, (τό *computer* θά έλεγε ό Edgar Morin) και ό Leibniz, στην *Ars Combinatoria* του, τό επιδοκίμαζε. Για λόγους πού γρήγορα θά γίνουν σαφείς, όφείλουμε σήμερα περισσότερο από κάθε άλλη φορά να αποφύγουμε αυτήν τή σύγχυση. Ό Freud ήταν αναγκαστικά άρκετά άμφίλογος πάνω στο ζήτημα. Ξέρουμε ότι χρησιμοποιούσε τόν όρο «σκέψη» σχετικά μέ τό άσυνειδητό: άσυνειδήτες σκέψεις, άσυνειδήτες σκέψεις (ή παραστάσεις) προσανατολισμένες σ' έναν σκοπό κλπ. Άλλά τό ίδιο τό συνειδητό, στον Freud, έμφανίζεται ουσιαστικά ως ένας υπολογιστής ό όποιος

προσπαθεί να έπεξεργαστεί συμβιβασμούς ανάμεσα στις άσυνειδήτες άρχές και να τή γλιτώσει ό ίδιος μ' ένα ελάχιστο ποσοστό μετελάδων. Παρατηρούμε εδώ τήν άποστροφή του Freud να εξετάσει ως τέτοια των «άνώτερων δραστηριοτήτων του πνεύματος», όπως τις είχαν όνομάσει ή παραδοσιακή φιλοσοφία και ή παραδοσιακή ψυχολογία, άποστροφή υπεύθυνη ίσως για τό τεράστιο χάσμα πού άφησε στην περιοχή της μετουσίωσης – και συγχρόνως τή βαθύτητα της ματιᾶς του: ή υπολογίζουσα και συλλογιζόμενη δραστηριότητα δεν είναι ίδια της γρηγορούσας συνείδησης, υπάρχει παντού στην ψυχική σφαίρα και, όπως μπορούμε να προσθέσουμε σήμερα, παντού όπου υπάρχει δι' έαυτό, ασφαλώς παντού όπου υπάρχει έμβιο.¹⁵

Άν όμως αυτή ή υπολογίζουσα και συλλογιζόμενη δραστηριότητα δεν είναι ίδια της γρηγορούσας συνείδησης, μπορούμε να βρούμε ένα *έγγενές χαρακτηριστικό* της δεύτερης (διαφορετικό από τό τετριμμένο: «αυτό πού δεν έχει άπωθηθεί»);

Δέν μπορούμε να μην καταλογίσουμε μιά υπολογίζουσα και συλλογιζόμενη δραστηριότητα σέ όποιαδήποτε έμβια όντότητα, όποια κι αν είναι ή τάξη πολυπλοκότητάς της. Ούτε όμως μπορούμε να αποφύγουμε να της καταλογίσουμε ένα άλλο αποφασιστικό χαρακτηριστικό γνώρισμα τό όποιο συνεπάγεται ή αυτοτελικότητα: τήν *αυτοαναφορά*. Στόν βαθμό αυτό, τό «νά ξέρεις ότι ξέρεις» παρα-

15. Πρέπει να αποφύγουμε εδώ μιά σύγχυση. Ό Freud μιλάει συνέχεια για άσυνειδήτες διαδικασίες *σκέψης*: *unbewusster Denkvorgang, unbew. Denkprozess, unbew. Denkkakt*. Συγχρόνως, γράφει, όπως ξέρουμε, έπ' ευκαιρία της έργασίας του όνείρου ή όποία μετασχηματίζει τις «σκέψεις του όνείρου» σέ «περιεχόμενο του όνείρου», ότι αυτή ή «έργασία δεν σκέπτεται, δεν υπολογίζει και, κατά γενικό τρόπο, δεν κρίνει, αλλά άρκείται να μετασχηματίζει» (*Die Traumdeutung, G.W. II/III, σ. 511*). Η έργασία αυτή συνίσταται σέ (και καταλήγει σέ) μετατοπίσεις και συμπυκνώσεις (ψυχικών έντάσεων και μερών των σκέψεων του όνείρου) πού υπόκεινται στο λαμβάνειν υπ' όπιν τήν δυνατότητα εικονοθεσίας και πού καταλήγουν σ' αυτήν. Άλλοῦ, και πολύ άργότερα (στο *Das Unbewusste, 1915, G.W. X, σελ. 285-286*), επανέρχεται, για να έπιμείνει, στη μετατόπιση και στη συμπύκνωση ως χαρακτηρίζουσες κατ' ουσίαν τις πρωτογενείς διαδικασίες. Πράγματι, ή έργασία του όνείρου δεν «σκέπτεται» – αν τό «σκέπτεσθαι» είναι *άποκλειστικά* συνολιστικό-ταύτιστικό· ή έργασία του όνείρου κατ' ουσίαν *εικονίζει*, βάζει σέ εικόνες, παροντοποιεί (υπό τούς γνωστούς έξαναγκασιμους και μέ τά μέσα πού διαθέτει). Μπορούμε όμως να πούμε, μαζί μέ

μένει ανεπαρκές για να χαρακτηρίσει το ανθρώπινο άτομο, ακριβέστερα εκείνην τή δυνατότητα του ανθρώπινου υποκειμένου που είναι η *ανακλαστική στοχαστικότητα*. Αν ξεετάσουμε το άνοσοποιητικό σύστημα, βρίσκουμε προφανώς πάντα εδώ το *reckoning*, τόν ύπολογισμό, τόν *computation*· εξίσου όμως και τήν αυτοαναφορά. Το άνοσοποιητικό σύστημα δέν είναι τίποτε αν δέν είναι μόνιμη (και ασφαλώς, τό ξέρουμε, δυνάμενη να κάνει λάθος) ικανότητα να διακρίνει τόν *εαυτό* από τόν *μη-εαυτό* (και να δροά άκολούθως). Γενικότερα, αν ένα όποιοδήποτε σύστημα είναι προικισμένο με τήν ιδιότητα τής αυτότελικότητας, έχει αναγκαία και τήν αυτοαναφορά: τό σύστημα όφείλει να διαφυλάξει (ή να προσεγγίσει) τήν επιθυμητή κατάσταση, και γι' αυτό όφείλει να αναφέρεται «ένεργά» στόν *εαυτό* του. Αυτό συνεπιφέρει τό ότι, με τόν ένα ή τόν άλλο τρόπο, τό σύστημα όφείλει να περικλείει μιά όρισμένη «γνώση τής ίδιας του τής κατάστασης»· αλλά αυτή εδώ μπορεί να χορηγηθεί άπλως από ένα σύνολο «δεικτών κατάστασης» (συμπεριλαμβανομένων τών «δεικτών παρέκκλισης» και τών «δεικτών αντίδρασης/διόρθωσης»), δίχως να υπάρχει ποτέ μέσα στό σύστημα παράσταση του συστήματος ως τέτοιου ούτε «άρχή» ή «διαδικασία» που θά είχε ή θά ενσάρκωνε αυτή τήν παράσταση (κατά τρόπο άνάλογο νομίζει ό Hofstadter, στό *Gödel, Escher, Bach*, όπως και στό

τόν Freud, ότι «δέν σκέπτεται, δέν ύπολογίζει, δέν κρίνει» αλλά «άρκείται να μετασηματίζει»; Μπορεί να μετασηματίζει δίχως να «σκέπτεται, ύπολογίζει και κρίνει»; Μετασηματίζει ότιδήποτε σε ότιδήποτε άλλο; Η «άντιστροφή τών ψυχικών έντάσεων», που είναι για τόν Freud τό ουσιώδες τής μετατόπισης, δέν φέρει, φανερά σ' αυτόν τόν ίδιο τόν χαρακτηρισμό, τό ίχνος και τό αποτέλεσμα ενός ύπολογισμού; Στήν εργασία του όνειρου υπάρχει ή *εικονοθεσία* που είναι ασφαλώς «τό ουσιώδες του όνειρου» (*das Wesentliche am Traum*, ό.π., σμ. 2, σ. 510-511) —μ' άλλα λόγια, ή δημιουργική εργασία τής φαντασίας, ή *παρουσίαση* (ως όρατή και άκουστή) αυτού που από μόνο του δέν είναι ούτε όρατό ούτε άκουστό. Άλλά στήν εργασία αυτή, όπως και σε κάθε εργασία τής φαντασίας, τό συνολιστικό-ταυτιστικό είναι επίσης πάντοτε παρόν, είναι παντού πυκνό. Όπως δέν θά μπορούσε κανείς να γράψει μιά φούγκα δίχως να ύπολογίσει, έτσι δέν θά μπορούσε και να συμπεκνώσει ή να μετατοπίσει δίχως στοιχειώδεις λογικές πράξεις, δίχως ένα όρισμένο *reckoning*. Η σύγχυση, ή ή έλλειψη, προέρχεται από μιά ανακριβή έννοια τής «σκέψης». Τό θέμα άπαιτεί ασφαλώς πολύ ευρύτερη ανάπτυξη, που δέν έχει όμως τή θέση της εδώ. Βλέπε ώστόσο τό κείμενο «La logique des magmas» στή σημείωση 8.

The Mind's I, ότι μπορεί να εξαλείψει τό ζήτημα τής «συνείδησης» ή του «Εγώ»).

Τό ανθρώπινο συνειδητό είναι προφανώς προικισμένο με αυτό αναφορά, και αυτό συνεπάγεται αδύναμα: τό ειδέναι τό όποιο ξέρει κανείς. Αυτό όμως μπορεί να είναι — και είναι τόν περισσότερο καιρό — μιά άπλή «συνοδεία»: τό πράσινο σήμα που δείχνει ότι ή κυκλοφορία τών «δεικτών κατάστασης» λειτουργεί καλά. Στήν ανακλαστική στοχαστικότητα έχουμε κάτι διαφορετικό: *τή δυνατότητα να γίνει «άντικείμενο» ή προσιδιάζουσα στό «υποκείμενο» δραστηριότητα, τή διασαφήνιση του εαυτού ως ενός μη αντικειμενικού αντικειμένου* ή ως ενός *αντικειμένου* που είναι *άπλως θέσει και όχι φύσει*. Και μόνο στό βαθμό που μπορεί κανείς να είναι για τόν *εαυτό* του ένα αντικείμενο θέσει ή φύσει γίνεται δυνατός ό άλλος, με τήν άληθινή έννοια του όρου.

Μίλησα για «συνοδεία» προκειμένου για τό άπλό συνειδητό· αλλά ό ανακλαστικός στοχασμός συνεπάγεται τήν δυνατότητα του *σχίσματος* και τής *έσωτερικής αντίθεσης* —ήδη ό Πλάτων μιλούσε για «διάλογο τής ψυχής με τόν *εαυτό* της»: ένας διάλογος προϋποθέτει δύο δυνατές σκοπιές — άρα και τήν δυνατότητα να *τεθεί ύπό συζήτηση* και ό *εαυτός* του.

Η άπλή συνειδητή σκέψη του Freud δέν γνωρίζει ούτε αντίρρηση ούτε έρώτηση, τό πολύ πολύ έμπόδια. Λειτουργεί σύμφωνα με δεδομένους κανόνες· όταν πέφτει πάνω σε αδυνατότητες, χαλάει ή σταματάει. (Αυτός ό τύπος συμβάντων καλύπτει αυτό που όνόμασε *double bind* ό Bateson· δέν βλέπουμε γιατί να τά αποκλείσουμε από παθογενείς συντελεστές τής ψυχικής εξέλιξης. Πρέπει όμως να θυμηθούμε ότι ή συγγένειά τους με τούς τρόπους ενεργείας που παράγουν πειραματικές νευρώσεις στά ζώα είναι προφανής). Αυτός ό τύπος σκέψης (τό *reckoning* κλπ.) ως *συνολιστικός-ταυτιστικός όφείλει* να είναι τυφλός πάνω στα αξιώματά του, στους κανόνες συναγωγής του κλπ. Τό άπλό συνειδητό δέν είναι τυφλό πάνω σ' αυτό που κάνει, αλλά γενικά είναι παραπάνω από τυφλό πάνω στό *γιατί* τό κάνει· παρόμοια, σκέπτεται κάτι, αλλά δέν διερωτάται γιατί σκέπτεται αυτό κι όχι τό αντίθετο ή κάποιο άλλο πράγμα. Η ιστορία τώρα, όσο και ή ψυχανάλυση, μάς δείχνουν ότι ή *δυνατότητα* αυτής τής έρώτησης, πέρα απ' αυτό που επιτρέπει κάθε φορά τό λειτουργών θεσμισμένο σύστημα, δυνατότητα τήν όποία όφείλουμε να προϋποθέτουμε ως πανταχού παρούσα στα ανθρώπινα όντα, δέν *πραγματοποιείται παρά πολύ σπάνια*, διαμέσου τών πολυειδών ιστορικών κοινωνιών ή διαμέσου τών ατόμων τής ίδιας

μας της κοινωνίας. Ἡ δυνατότητα αὐτή μετατρέπεται σέ ἀντικειμενική πραγματικότητα μέσω μιᾶς *ιστορικής δημιουργίας*: ὑπό μία ἔννοια, ὑπάρχει ἀληθινά αὐτοδημιουργία τῆς ἀνθρώπινης ὑποκειμενικότητας ὡς ἀνακλαστικῆς στοχαστικότητας. Δέν μπορῶ νά ἐπεκταθῶ ἐδῶ πάνω στίς συνθήκες καί τίς περιστάσεις αὐτῆς τῆς ιστορικής δημιουργίας.¹⁶ Θά σημειώσω ἀπλῶς, γιά νά θυμίσω τήν ψυχαναλυτική σημαντικότητα τῶν προηγούμενων ἐκτιμήσεων: Τό ζήτημα τῆς δυνατότητας νά *παριστάνεις τόν ἑαυτό σου* ὡς παραστασιακή δραστηριότητα καί νά *θέτεις τόν ἑαυτό σου* ὑπό συζήτησης ὡς τέτοια δέν εἶναι ἐπιτηδειότητα τοῦ φιλοσόφου: ἀντιστοιχεῖ στο *ἐλάχιστο* πού ἀπαιτοῦμε σιωπηλά ἀπό κάθε ἀσθενή ὅταν ἐπιχειροῦμε νά τόν ὀδηγήσουμε νά διαπιστώσει ὅτι τό *x* δέν εἶναι *Υ* ἀλλά ὅτι εἶναι ἀληθινά τέτοιο (δηλαδή *Υ*) χάριν τῆς παραστασιακῆς του δραστηριότητας, τῆς δραστηριότητας τοῦ ἀσθενῆ, καί ὅτι γι' αὐτό τό πράγμα ὑπάρχουν ἴσως λόγοι.

Ἡ συνθήκη ἀπόλυτης δυνατότητας τῆς ἀνακλαστικῆς στοχαστικότητας εἶναι ἡ φαντασία (ἡ φαντασμάτευση). Ἐπειδή τό ἀνθρώπινο ὄν εἶναι φαντασία (φαντασία μὴ λειτουργική), γι' αὐτό μπορεῖ νά θέτει ὡς «ὄντοτητα» κάποιο πράγμα πού δέν εἶναι τέτοια: τήν ἴδια του τήν διαδικασία σκέψης. Ἐπειδή ἡ φαντασία του εἶναι ἀποχαλινωμένη, γι' αὐτό μπορεῖ νά στοχάζεται ἀνακλαστικά: διαφορετικά, θά ἀρκοῦνταν νά ὑπολογίζει, νά «συλλογίζεται». Ἡ ἀνακλαστική στοχαστικότητα προϋποθέτει τήν δυνατότητα γιά τή φαντασία νά θέτει ὡς ὄν αὐτό πού δέν εἶναι, νά βλέπει τό *Υ* στό *x* καί, εἰδικά, νά βλέπει διπλά, νά *βλέπει τόν ἑαυτό της* διπλό, νά βλέπει *τόν ἑαυτό της* καθὼς βλέπει τόν ἑαυτό της ὡς ἄλλο. Παριστάνω τόν ἑαυτό μου, καί παριστάνω τόν ἑαυτό μου ὡς παραστασιακή δραστηριότητα, ἢ: *δρῶ τόν ἑαυτό μου ὡς δρῶσα δραστηριότητα*. Φυσικά, ὑπάρχει ἐπίσης ἡ δυνατότητα τῆς «αὐταπάτης» ἢ τοῦ «ἀπατηλοῦ τεχνάσματος»: μεταξύ ἄλλων, μπορῶ ἐπίσης νά θέσω τόν ἑαυτό μου ὡς «πράγμα» ἢ ὡς «ὑπόσταση» («ὕλική» ἢ «ἄυλη»), μπορῶ νά «πραγματοποιήσω» (πραγμοποιήσω, ἀντικειμενοποιήσω) τήν δραστηριότητα σκέψης μου καί τά ἀποτελέσματά της (καί κατά συνέπεια ἐπίσης, νά ἀκούσω φωνές).

Εἶναι σαφές ὅτι ἡ ψυχανάλυση προϋποθέτει αὐτήν τήν ἀνακλαστική στοχαστικότητα ὡς πραγματική στόν ἀναλυτή καί ὡς δυναμική στόν ἀσθενή, ὅτι τήν χρησιμοποιεῖ ὡς δυναμικότητα σέ πορεία

πραγματώσεως στόν δεύτερο καί ὅτι ἀποβλέπει στήν ἐγκαθίδρυση τῆς μέ ὅσο πιό ὀριστικό τρόπο γίνεται (πράγμα πού δέν σημαίνει καθόλου ὅτι ὁ σκοπός τῆς ἀνάλυσης εἶναι ἡ κυριαρχία τοῦ συνειδητοῦ, ὅτι κατανοεῖν εἶναι θεραπεύειν κλπ.). Ἡ ψυχανάλυση προϋποθέτει ὅμως ἐπίσης τήν ἰκανότητα διαβεβουλευμένης δραστηριότητας, πρῶτα στόν ψυχαναλυτή (αὐτός ἀποφασίζει νά δεχτεῖ ἢ ὄχι ἕναν ἀσθενή, νά μιλάει ἢ νά μένει σιωπηλός κλπ.), καί μετά στόν ἀσθενή (ὁ ὁποῖος ὀφείλει, τό λιγότερο, νά μπορεῖ νά ἔρχεται κανονικά στίς συνεδρίες του) — ἰκανότητα τήν ὁποία ἀποβλέπει ἐπίσης νά ἐγκαθιδρύσει στόν δεύτερο μέ τρόπο ὅσο γίνεται πιό ὀριστικό.

Μιλῶ γιά ἰκανότητα διαβεβουλευμένης δραστηριότητας: θά μπορούσα ἐξίσου καλά νά μιλήσω γιά θέληση, ἂν ἤθελα νά ἀγνοήσω συγχρόνως τούς κινδύνους παρανόησης καί τούς κινδύνους ἀλλεργίας σέ πολλούς ψυχαναλυτές. Μ' αὐτήν δέν ἐννοῶ ἀναγκαστικά αὐτό πού πρυτανεύει σέ μία κινητήρια χειρονομία ἢ τήν ξεκινᾶ — ἢ τήν ἀναστολή μιᾶς τέτοιας χειρονομίας. Ὑπάρχει ἤδη διαβεβουλευμένη δραστηριότητα, καί θέληση, ὅταν ἡ προσοχή μου συγκεντρώνεται μέ τρόπο συνεχῆ καί συστηματικό σ' ἕνα ἀντικείμενο σκέψης: τό ἀντικείμενο τῆς διαβεβουλευμένης ἰκανότητας τοῦ δρᾶν, ἢ τῆς θέλησης, μπορεῖ νά εἶναι ἀπλῶς μιᾶ κατάσταση τῆς παρῶστας, ἕνας προσανατολισμός τῆς παραστασιακῆς ροῆς. Αὐτό πού ὀνομάζεται γενικά σκέψη (μέ τήν ἔννοια τῆς «θεωρητικῆς» σκέψης παραδείγματος χάρι) εἶναι ἕνα μείγμα ὅπου τά μέρη τῆς μή συνειδητῆς καί τῆς συνειδητῆς δραστηριότητας εἶναι ἀδιαχώριστα, ὅπως εἶναι ἐπίσης καί τά μέρη τῆς αὐθόρμητης καί τῆς διαβεβουλευμένης δραστηριότητας.

Ἡ ἰκανότητα διαβεβουλευμένης δραστηριότητας εἶναι ἄλλο πράγμα ἀπό τήν ἰκανότητα μιᾶς πράξης πού ὑποδεικνύεται ἀπό τόν ἀπλό λογικό ὑπολογισμό, ἀπό τό *reckoning* (γιά τό ὁποῖο εἶναι ἰκανό ἕνα ζῶο, ἀκόμη κι ἕνα βακτηρίδιο). Ὀνομάζω ἰκανότητα διαβεβουλευμένης δραστηριότητας, ἢ θέληση, τή δυνατότητα γιά ἕνα ἀνθρώπινο ὄν νά εἰσαγάγει στούς ἀναμεταδότες πού ρυθμίζουν τίς πράξεις του τά ἀποτελέσματα τῆς διαδικασίας ἀνακλαστικοῦ στοχασμοῦ τήν ὁποία ἀκολουθεῖ (πέρα ἀπ' ὅ,τι προκύπτει ἀπό τήν ἀπλή ζωική λογική). Μ' ἄλλα λόγια: ἡ θέληση ἢ διαβεβουλευμένη δραστηριότητα εἶναι ἡ ἀνακλώμενη διάσταση αὐτοῦ πού εἴμαστε ὡς φανταζόμενα, δηλαδή, δημιουργικά ὄντα, ἢ ἀκόμη: ἡ ἀνακλώμενη καί πρακτική διάσταση τῆς φαντασίας μας ὡς πηγῆ δημιουργίας.

Μίλησα ἤδη γιά τή σχέση τῆς φαντασίας μέ τήν ἀνακλαστική

16. Βλέπε τό κείμενο «La polis grecque et la création de la démocratie», στό *Domaines de l'homme*, Seuil, Παρίσι 1986.

στοχαστικότητα· υπάρχει μιά τέτοια εξίσου βαθιά ανάμεσα στή φαντασία και στή θέληση. Πρέπει να μπορούμε να φανταζόμαστε άλλο πράγμα απ' αυτό-πού-είναι για να μπορούμε να θέλουμε· και πρέπει να θέλουμε άλλο πράγμα απ' αυτό-πού-είναι για να ελευθερώσουμε τή φαντασία. Η αναλυτική πρακτική, όπως και η κοινή εμπειρία, τό δείχνουν συνεχώς: όταν δεν θέλουμε άλλο πράγμα από αυτό-πού-είναι ή φαντασία αναστέλλεται ή άπωθείται, εκπροσωπεί μόνον τή διηνεκή συνέχιση αυτού-πού-είναι. Και, αν δεν μπορούμε να φανταστούμε άλλο πράγμα απ' αυτό-πού-είναι, κάθε «άπόφαση» δεν είναι παρά μιά έπιλογή ανάμεσα σε δεδομένες δυνατότητες – δεδομένες από τή προηγούμενη ζωή ή από τό θεσμισμένο σύστημα – ή όποια μπορεί πάντα να αναχθεί στα άποτελέσματα ενός ύπολογισμού ή ενός συλλογισμού.

Ποιά είναι ή σχέση όσων μόλις ειπώθηκαν με τή φροϋδική σύλληψη; Και ποιές είναι οι μεταψυχολογικές προϋποθέσεις τής ανακλαστικής στοχαστικότητας και τής ικανότητας διαβεβουλευμένης δραστηριότητας;

Βλέπω τέσσερεις τέτοιες προϋποθέσεις, από τίς όποιες δύο μόνον ανήκουν στην μεταψυχολογική έρευνα, ενώ οι δύο άλλες ξεπερνούν τό καθαυτό ψυχαναλυτικό πεδίο. Οι προϋποθέσεις αυτές είναι: 1) ή μετουσίωση· 2) ή ύπαρξη ενός κβάντου ελεύθερης ενέργειας ή σπουδαίων ικανοτήτων μεταλλαγής τής ενέργειας, δίπλα στή συνειδητή άρχή· 3) ή αστάθεια των επενδύσεων στο πεδίο αυτό· 4) ή ικανότητα να τεθούν υπό συζήτηση αντικείμενα μέχρι τότε επενδυμένα συναρτήσεως του ανακλαστικού στοχασμού. Σχολιάζω με συντομία, έφόσον χρειάζεται, τίς τέσσερεις αυτές προϋποθέσεις.

Η πρώτη μεταψυχολογική προϋπόθεση των δύο αυτών δυνατοτήτων, των όποιών ή πραγμάτωση όρίζει τήν καθαυτό ανθρώπινη ύποκειμενικότητα, είναι ή ικανότητα τής ψυχής να μετουσιώνει. Παρεμπιπτόντως, θά αναφέρω τήν τεράστια έκπληξή μου μπροστά σε όρισμένους πρόσφατους ύπαινιγμούς, σύμφωνα με τους όποιους ή έννοια τής μετουσίωσης μόλις και μετά βίας είναι συμβατή με τήν φροϋδική σύλληψη – και, γενικότερα, μπροστά στους δισταγμούς, στή σύγχυση και τήν άοριστία όσων λέγονται γενικά για αυτήν.

Αναμφίβολα, τό ζήτημα άφέθηκε σε χαοτική κατάσταση από τον Freud: δεν υπάρχει ούτε εξήγηση ούτε αίτιολόγηση. Για να τό

άνασυγκροτήσουμε, πρέπει να θυμίσουμε τήν εξής κοινότοπη προδηλότητα, τήν όποία κανείς δεν φαίνεται να παίρνει ύπόψη του: όμιλείν είναι ήδη μετουσιώνειν. Τό «ύποκειμενο» τής γλώσσας δεν είναι ένορμητικό «ύποκειμενο». Από τή στιγμή που ό στοματικός μηχανισμός επενδύει μιά δραστηριότητα που δεν παρέχει καμιά ήδονή όργάνου (όχι γενικά), υπάρχει μετουσιωμένη δραστηριότητα. Τό όμιλείν είναι μιά μετουσιωμένη δραστηριότητα, πρώτα επειδή δεν παρέχει καμιά ήδονή όργάνου· μετά και ιδίως επειδή είναι ένοργανωμένη έντός και διά μιάς έξωψυχικής δημιουργίας ή όποια ξεπερνά τίς δυνατότητες τής μοναδικής ψυχής: ή δημιουργία αυτή είναι ή θέσμιση τής γλώσσας· τέλος, επειδή τό όμιλείν συνεπάγεται πάντοτε, δυνάμει, ότι άπευθύνεται κανείς σ' άλλους, *πραγματικούς*, μετέχοντες τής κοινωνίας (κάνω άφαίρεση του ψυχωτικού παραληρήματος, αν και...).

Δέν μπορούμε να καταλάβουμε τίποτε από τήν ανθρώπινη ψυχή (όχι περισσότερο από τήν κοινωνία) αν άρνούμαστε να διαπιστώσουμε ότι στή βάση όλων των ειδικοτήτων της βρίσκεται ή ύποκατάσταση τής ήδονής τής παράστασης στην ήδονή του όργάνου. *Μετατροπή* όγκώδης, συν-πρωταρχική τής ανθρωπότητας, τήν όποια δεν μπορούμε να βυθομετρήσουμε άλλο και ή όποια καθιστά δυνατή τή μετουσίωση. Ασφαλώς, ή ύποκατάσταση τής ήδονής τής παράστασης στην ήδονή όργάνου παίρνει πρώτα τή μορφή τής φαντασμάτευσης ή, όπως έλεγε ό Freud, τής ψευδαισθησιακής ήδονής. Ήδη όμως στην περίπτωση τής ψευδαισθησιακής ήδονής βλέπουμε τήν ψυχή να πραγματοποιεί τή δυνατότητα να ικανοποιηθεί με κάποιο πράγμα που δεν είναι πιά ή κατάσταση ενός όργάνου. Στην καθαυτό φαντασμάτευση, ή σκηνή δεν έξαρτάται πιά παρά από τροπικές μεταμορφώσεις τής παραστασιακής ροής, μεταμορφώσεις μη καθορισμένες και μη καθορισίμες και, έν πάση περιπτώσει, δίχως δεσμό «περιεχομένου» με τή σεξουαλική (ή ένορμητική) φυσικότητα ενός ύποτιθέμενου άρχικού αντικειμένου. Τό μποτίνι ως αντικείμενο φετίχ είναι μιά πρόκληση σε κάθε άφελή σεξουαλική θεωρία, που δείχνει τήν παντοδυναμία τής φαντασμάτευσης (έστω και επειδή κατά τό μεγαλύτερο μέρος τής ιστορίας τους οι άνθρωποι βάδιζαν ξιπόλητοι). Με φροϋδικούς όρους, θά λέγαμε ότι αυτή ή ύποκατάσταση, τής ήδονής τής παράστασης στην ήδονή του όργάνου, ίσοδυναμεί με μιά άλλαγή του «σκοπού» τής ένορμησης. Ο χαρακτηρισμός όμως που δώσαμε εδώ, πιο γενικός και περιεκτικός, άφορα εξίσου και τή φαντασμάτευση. Η διάκριση με αυτήν εδώ θά γίνει πιο κάτω.

Μέ τρόπο αντίστοιχο, θά λέγαμε σχεδόν ταυτότικο και εν πάση περιπτώσει αδιαχώριστο, ή μετουσίωση απαιτεί τή μεταλλαγή μιās ποσότητας ψυχικής ενέργειας, ενέργειας διευθυνόμενης προς τήν «κινητήρια εκφόρτιση», σέ ενέργεια συγκεντρωνόμενη στην παράσταση ή στην ίδια τήν παραστασιακή ροή. Αυτό επίσης είναι ένα ουσιαστικό χαρακτηριστικό γνώρισμα τής φαντασμάτευσης (τής ριζικής φαντασίας) τό όποιο μοιράζεται ή μετουσίωση – πράγμα πού είναι κατανοητό επειδή αυτή είναι, υπό μιά έννοια, βλαστός τής πρώτης.

Κατά τρίτο λόγο όμως – και εδώ βρίσκεται ή διαφορά μέ τή φαντασμάτευση – τό «άντικείμενο» τής μετουσίωσης (πάνω στό όποιο επενδύεται ή ενέργεια γιά τήν όποία μιλάμε) δέν είναι και δέν αξίζει/ισχύει παρά εντός και διά τής κοινωνικής του θέσμησης, πραγματικής σχεδόν πάντα, δυναμικής ενδεχομένως επίσης.¹⁷ Καταλήγει στό ίδιο νά λέμε ότι ή μετουσίωση είναι ή επένδυση παραστάσεων (ή καταστάσεων τής παράστασης) τών όποιων τό άνάφορο δέν είναι πιά ένα «ιδιωτικό άντικείμενο», αλλά ένα άντικείμενο μή ιδιωτικό, δημόσιο, δηλαδή *κοινωνικό*. Και αυτά τά κοινωνικά άντικείμενα είναι *άθέατα* – ή μάλλον αξίζουν/ισχύουν μέσω τών *άθέατων κατηγορημάτων* τους: μ' άλλα λόγια, αξίζουν/ισχύουν δυνάμει τής σύστασής τους ή τής διαπότισής τους από κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Ένώ στό ζώο ή συναλύσωση παράσταση-κινητηριακότητα είναι: α) κατ' άρχήν σταθερή (γιά νά τήν τροποποιήσουμε, χρειάζεται «μάθηση»: ή ζωική φαντασία είναι επαναληπτική)· β) λειτουργική· γ) πάντοτε μέ «άντικειμενικά πραγματικά» άνάφορο.

Έδώ είναι άπαραίτητη μιά παρέκβαση. Σ' όλα όσα έχουν ειπωθεί εδώ – όπως και σ' όλο τό ψυχαναλυτικό έργο του Freud¹⁸ –, ή

17.« Η μετουσίωση είναι ή διαδικασία μέ τήν όποία ή ψυχή εξαναγκάζεται νά άντικαταστήσει τά “δικά της” ή “χωρίς” επένδυση “άντικείμενα” (μέσα στό όποία συμπεριλαμβάνεται και ή ίδια ή “είκόνα” πού έχει γιά τόν έαυτό της) μέ άντικείμενα πού υπάρχουν και αξίζουν/ισχύουν μέσα στην κοινωνική τους θέσμηση και μέσω αυτής και νά τά καταστήσει “αίτιες”, “μέσα”, ή “στηρίγματα” ήδονής γι' αυτήν», *Η φαντασιακή θέσμηση τής κοινωνίας*, σ. 440.

18. Και αντίθετα προς τίς προ-ψυχαναλυτικές πεποιθήσεις του Freud, ό όποιος προσχωρούσε στις άπόψεις του Hughlings-Jackson. Βλ. τήν *Editor's Note* στή μετάφραση του *L'Inconscient* (S.E., 14, 163) και ιδίως τήν περιγραφή τής μονογραφίας του του 1891 μέ θέμα τήν άφασία, *αυτόθι*, σ. 206-208.

«αίτιωση» διά παραστάσεως υποτίθεται άπολύτως. Μ' άλλα λόγια, θεωρούμε βέβαιο ότι οι τροποποιήσεις τής παράστασης ή τής κατάστασης τής παράστασης εν γένει μπορούν νά επιφέρουν κινητήριες εκφορτίσεις, διαρκείς τροποποιήσεις στίς επενδύσεις, συνεπώς στην κατανομή τής ψυχικής ενέργειας κλπ. Η ιδέα δέν στηρίζεται μόνον από τήν πιό συμπαγή και πιό στοιχειώδη κοινή προδηλότητα: δίχως αυτήν, ή ψυχαναλυτική δραστηριότητα γίνεται άκατανόητη και άδύνατη. Η διαπίστωση αυτή δέν παρέχει καθόλου ένα έπιχειρημα ύπερ μιās «ελευθερίας τής θέλησης» μέ τήν παραδοσιακή έννοια, επειδή οι παραστάσεις δέν είναι σ' αυτήν παρά κρίκοι ή άναμεταδότες στίς διαδικασίες «αίτιωσης» και μπορούν και οι ίδιες νά είναι άυστηρά καθορισμένες. Στην πραγματικότητα δέν είναι: τέτοια είναι ή φύση τής παραστασιακής ροής, γιά τήν όποία έδωσα έξηγήσεις άλλου.¹⁹ Αλλά, αν θέλει κανείς νά ακολουθήσουμε κι άλλο τήν ντετερμινιστική έπιχειρηματολογία, ό καθορισμός δέν έχει ούτε άνάγκη νά είναι σημασιώδης: μπορεί νά είναι ή σφαιρική κατάσταση, και ως τέτοια μή έντοπίσιμη μέ καμία έννοια του όρου, τής παράστασης, ή όποία ρυθμίζει κάθε φορά (και ρυθμίζεται από) τίς «άνταλλαγές μέ τό έξωτερικό». Ευνότητα, ό άυστηρός έπιφαινομεναλιστής θά υποστηρίξει ότι οι κρίκοι ή άναμεταδότες είναι περιττοί ή, άκόμη χειρότερα, «υποκειμενικές άυταπάτες»(;), και ότι περνάμε κάθε φορά από έναν «ύλικό» (νευροφυσιολογικό) σχηματισμό σφαιρικό και άκριβή ως «αίτιο» σέ έναν άλλο τέτοιο σχηματισμό ως «άποτελεσμα». Διαπιστώνουμε τότε πρώτα ότι αυτή ή άποψη άυτοχαρακτηρίζεται υποκειμενική άυταπάτη μετά, ότι σχεδιάζει ένα άπραγματοποίητο πρόγραμμα, ή πρόγραμμα τό όποιο θά άπαιτούσε, στην καλύτερη περίπτωση, τό φτιάξιμο μιās έξαιρετικά όγκώδους σκαλωσιάς γιά τήν κατανόηση τών πιό άπλών γεγονότων. Τέλος, ότι αυτά τά ίδια τά «γεγονότα» είναι άνίκανη νά τά συλλάβει. Μιά λέξη σ' ένα τηλεγράφημα προκαλεί έναν παγκόσμιο πόλεμο. Αν οι παραστάσεις είναι άναμεταδότες, ή άλυσίδα τών καθορισμών δέν σπάει τυπικά (άλλο αν βρίσκουμε εδώ μιά άκραία δυσαναλογία άνάμεσα σέ «αίτια» και «άποτελέσματα»). Είναι σαφές όμως συγχρόνως ότι μιά περιγραφή τής έκρηξης του πρώτου παγκοσμίου πολέμου μέ όρους ήλε-

19. Ο όρος τής «αίτιωσης» είναι εδώ πολύ μεγάλη κατάχρηση τής γλώσσας. Όπωςδήποτε δέν υπάρχει άυστηρώς αίτιακή άλύσωση τών παραστάσεων, και δέν μπορεί νά υπάρχει. Βλ. «Επιλεγόμενα...», *ό.π.*, και *Η φαντασιακή θέσμηση τής κοινωνίας*, *ό.π.*, κεφ. VI.

πρικού ρεύματος πού μετατοπίζεται κατά μήκος τών τηλεγραφικών καλωδίων καί τών νευρικών δικτύων τού Γουλιέλμου τού Β΄, τού Τσάρου, τού Sir Edward Grey, τού Poincaré καί τού Viviani, είναι παράλογη, ήδη επειδή δέν μπορεί νά δώσει μέ τούς δικούς της όρους τό αντικείμενό της.

Ἡ δεύτερη προϋπόθεση είναι ἡ ὑπαρξη μιᾶς ποσότητας ἐλεύθερης ἐνέργειας, ἡ σπουδαίων ικανοτήτων μεταλλαγῆς τῆς ἐνέργειας, δίπλα στή συνειδητή ἀρχή. Θά μπαίναμε στόν πειρασμό νά θέσουμε ὡς αἴτημα ὅτι ἡ μετάβαση στήν ἀνακλαστική στοχαστικότητα, ὅπως καί στήν διαβεβουλευμένη ικανότητα, ἀπαιτεῖ τήν ὑπαρξη ἑνός κβάντου ἐλεύθερης ἐνέργειας (ὄχι ειδικῆς καί ὄχι δεσμευμένης, ἐλεύθερα κυμαινόμενης κλπ.). Καί θά μπαίναμε στόν πειρασμό νά διατυπώσουμε τό ἴδιο ἀπαιτούμενο γιά τό σύνολο τῆς ψυχικῆς ζωῆς (ἀνθρώπινης, ἀλλά καί ζωικῆς) ἐπ' εὐκαιρία γεγονότων τόσο θεμελιωδῶν ὅσο ἡ ἀνάπτυξη τού ψυχισμοῦ, οἱ ικανότητές του προσαρμογῆς καί μάθησης κλπ. Ὡστόσο, ὅλα αὐτά μπορούν νά τοποθετηθοῦν ἐπίσης κάτω ἀπό τόν τίτλο: ικανότητα ἀλλαγῆς τών ποιοτικῶν προσδιορισμῶν (συνελόντι εἰπεῖν, μεταλλαγῆς) τῆς ψυχικῆς ἐνέργειας. Ἀλλά καθῶς ἡ ἔκφραση ψυχικῆ ἐνέργεια, ἂν καί είναι ἀσφαλῶς ἄλλο πράγμα ἀπό ἀπλή μεταφορά,²⁰ δέν καλύπτει ἐπί τού παρόντος τίποτε πού νά είναι ἀληθινά περιχαρᾶκώσιμο καί ἀποδοτό, οἱ δύο ὁρολογίες ἐμφανίζονται ἰσοδύναμες. Ξέρουμε ὅτι ὑπάρχουν ἐπενδύσεις διαφορετικῶν ἐντάσεων – καί ὅτι αὐτές οἱ ἐντάσεις μπορούν νά ἀλλάζουν. Δέν ἔχουμε καμία ἰδέα πάνω στό ἐρώτημα τού ἂν καί πῶς ἀφήνονται νά «συγκρίνονται» μεταξύ τους αὐτές οἱ ἐντάσεις – ἐκτός ἀπό τόν πιό φθαρμένο ποιοτικό τρόπο καί προκειμένου γιά τό ἴδιο ἄτομο–, ἀκόμη λιγότερο «νά ἀθροίζονται». Δέν μπορούμε ἐπίσης νά θίξουμε ἐρωτήματα ὅπως: οἱ πρόδηλες διαφορές «ἐνέργειας» ἀνάμεσα σέ ἄτομα είναι κληρονομικές ἢ προέρχονται ἀπό ἀνασχέσεις πού προκλήθηκαν ἀπό τή μοναδική ἱστορία τών μέν καί τών δέ;

Εἴτε θέτουμε ὡς αἴτημα τήν ὑπαρξη μιᾶς ποσότητας «ἐλεύθερης ἐνέργειας» εἴτε τήν ικανότητα μεταλλαγῆς τῆς ἐνέργειας,²¹ είναι σαφές ὅτι, κάθε φορά πού ὁ ψυχικός μηχανισμός κάνει ἄλλο πράγ-

μα ἀπό τό νά φροντίζει τήν ὁμοιοστασία του, ὑπάρχει ἀλλαγή τών ποιοτικῶν προσδιορισμῶν τῆς ἐνέργειας, καί ὅτι ἡ διαδικασία αὐτή παίζει θεμελιώδη ρόλο στήν ἱστορία καί στή συγκρότηση τού ἀνθρώπινου ὄντος. Καί αὐτό συμβαδίζει μέ τήν ἀνάδυση καινούριων ἀντικειμένων. Αὐτό δέν μᾶς ἐκπλήσσει, ἀδίκῃ καί λόγῳ τῆς συνήθειας, ὅταν αὐτά τά καινούρια ἀντικείμενα καί οἱ ἀντίστοιχες μεταλλαγές ἐνέργειας βρίσκονται στή συνηθισμένη ψυχική πορεία – ὅταν παραδείγματος χάρι τό παιδί ἐπενδύει τόν γεννητικό του μηχανισμό «στή θέση» τού πρωκτοῦ/περιττωμάτων. Αὐτό πού θά ἔπρεπε πάντως νά μᾶς ἐκπλήσσει καί νά μᾶς κάνει νά σκεφτόμαστε είναι ὅταν ἡ ψυχῆ ἐπενδύει καινούρια ἀντικείμενα πού είναι «ἀθέατα»: παραδείγματος χάρι, στή διάρκεια ἱστορικῶν μεταβάσεων ὅπως ἐκεῖνη ἀπό τόν παγανισμό στόν χριστιανισμό ἢ ἀπό τόν καθολικισμό στή μεταρρύθμιση. Ἐπίσης ὁμως, δέν βλέπω πῶς θά μπορούσε νά ἀρνηθεῖ κανείς – ἰδίως ὅταν είναι ψυχαναλυτής – ὅτι ἡ ἀνάδυση μιᾶς καινούριας παράστασης (καί μιᾶ ὁμαδοποίηση ἢ διευθέτηση παραστάσεων πρέπει νά καταχωρεῖται κάτω ἀπ' αὐτόν τόν τίτλο) μπορεί, στήν περίπτωση ἀντιτιθέμενων ἐπενδύσεων, νά κάνει νά γείρει ἡ πλάστιγγα ἀπό τή μιᾶ μεριά παρά ἀπό τήν ἄλλη.

Μέ τίς δύο τελευταῖες προϋποθέσεις ἀφήνουμε τό καθαυτό μεταψυχολογικό πεδίο καί μπαίνομε σέ μιᾶ περιοχή ὅπου ἡ συνεργία τῆς κοινωνικῆς θέσμησης είναι ἀποφασιστική. Γι' αὐτόν τό λόγο, καί γιά λόγους χώρου, ὀφείλω νά εἶμαι σύντομος στό σημείο αὐτό.²² Ἡ ἐγκαθίδρυση μιᾶς ἀνακλαστικῆς στοχαστικότητας καί μιᾶς ικανότητας διαβεβουλευμένης δραστηριότητας ἀπαιτεῖ, κατά τρίτο λόγο, μιᾶ σπουδαία (καί σχετική) ἀστάθεια τών ἐπενδύσεων. Αὐτή ἡ ἀστάθεια δέν πρέπει νά συγγέεται οὔτε μέ μιᾶ ὁποιαδήποτε ρευστότητα, οὔτε μ' ἐκεῖνο πού ὁ Freud ὀνόμαζε «ἀναπληρωματικότητα» τού ἀντικειμένου τῆς ἐνόρμησης. Εἶναι ἀπλῶς τό ἀντίθετο τῆς *αὐστηρότητας*. Αὐτή ἡ αὐστηρότητα τώρα τών *μετουσιωμένων* ἐπενδύσεων χαρακτηρίζει τό σύνολο σχεδόν τών ἀνθρώπινων κοινωνιῶν – καί μπορούμε νά ποῦμε ὅτι, ἀπό ψυχαναλυτική ἄποψη, είναι ὁ καλύτερος χαρακτηρισμός τῆς *έτερονομίας* τους. Ἡ ἐπένδυση ἑνός πιστοῦ στόν Ἰεχωβά του, στόν Χριστό του, στόν Ἀλλάχ του, ἑνός μέλους τού ναζιστικοῦ κόμματος στόν *Führer* ἢ

20. Γιά τήν κριτική τών κριτικῶν τῆς «ἀπλῆς μεταφορᾶς», βλ. «Ἐπιλεγόμενα...», *ὁ.π.*

21. Πάντως, σ' ἕνα ἔσχατο στάδιο μιᾶ ἄμεση δράση τῆς παράστασης πά- νω στήν ἐνέργεια είναι ἀνεξάλειπτη ἐπί ποινη παλινδρόμησης ἐπ' ἀπειρον.

22. Πάνω στά σημεία πού ἀναφέρονται μέ συντομία ἐδῶ, βλ. κυρίως «Institution de la société et religion», στό *Domaines de l' homme*, *ὁ.π.*, σ. 364-384.

ένός μέλους του Κ.Κ.Σ.Ε. στον Γενικό Γραμματέα, ή ενός επιστήμονα στον κληρονομικό χαρακτήρα της νοημοσύνης (πράγμα που τον οδηγεί να καπηλεύεται τα παρατηρησιακά δεδομένα) δεν είναι άσπαθής. Εκείνη ενός πολίτη που μπορεί και θέλει να συζητήσει τη βασιμότητα του νόμου, στον οποίο εν τω μεταξύ υπακούει, ή εκείνη ενός κριτικού επιστήμονα, είναι άσπαθής. Αυτό τώρα δεν εξαρτάται από το μοναδικό ανθρώπινο όν, και αυτό υπό δύο έννοιες τουλάχιστον. Πρώτα, δεν είναι ποτέ εκείνο που έγραψε στο άετωμα της κοινωνίας: ο νόμος είναι φτιαγμένος από μās, στη θέση του: ο Θεός μās έδωσε τον νόμο. Μετά, δεν είναι εκείνο που εκπαιδεύτηκε μόνο του με τρόπο που να μην αναγνωρίζει καμία υπέρτατη εξουσία που να μην οφείλει να δίνει λόγο και λογαριασμό για τις πράξεις της και για την ύπαρξή της: άλλοι το εκπαιδεύσαν στη στάση αυτή, *οί όποιοι ήταν ήδη διαμορφωμένοι απ' αυτήν*.

Τέλος, τέταρτη προϋπόθεση — ή διάκριση με την προηγούμενη είναι εξαιρετικά λεπτή, μπορούμε να ονομάσουμε, την πρώτη «αντικειμενική» κλιτύ και τη δεύτερη, «υποκειμενική» κλιτύ —, χρειάζεται ή πραγματική ικανότητα να θέτεις υπό συζήτηση τά μέχρι τουδε επενδυμένα αντικείμενα (έστω κι αν είναι αυτά, όριακά, κανόνες του σκέπτεσθαι) συναρτήσει του ανακλαστικού στοχασμού και να καταλήγεις ανάλογα με τά αποτελέσματα αυτού. Είναι τό ίδιο να πούμε ότι χρειάζεται ή ικανότητα να θέτεις υπό συζήτηση τά θεσμιζόμενα αντικείμενα. Αυτό επίσης, όσο «υποκειμενικό» κι αν είναι, είναι σχετικό με τον τρόπο και με τό περιεχόμενο της κοινωνικής θέσμησης των αντικειμένων αυτών. Είναι *ψυχικά* άδιανόητο να μπορούμε να πούμε: ο νόμος είναι άδικος, όταν ο νόμος έχει δοθεί από τον Θεό, και όταν ή δικαιοσύνη δεν είναι παρά ένα από τά όνόματα-κατηγορήματα του Θεού. (Τό ίδιο ισχύει και για τον τσάρο).

Αυτό που έκανα δίνει ένα ακριβέστερο περιεχόμενο σ' εκείνο που όρισα από τό 1965 ως *αυτονομία* του ανθρώπινου «υποκειμένου». ²³ Η εγκαθίδρυση μιάς άλλης σχέσης ανάμεσα στο συνειδητό και στο ασυνείδητο μπορεί να εξειδικευτεί κι άλλο: οφείλει να περιέχει, από την πλευρά της συνειδητής αρχής, την ανακλαστική στοχαστικότητα και την ικανότητα διαβεβουλευμένης δράσης. Εί-

23. Βλ. *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, κεφ. II και «La logique des magmas...», *ό.π.*, σ. 410-418.

ναι άνώφελο να προσθέσουμε ότι αυτό δεν συνεπάγεται καθόλου την «ανάληψη της εξουσίας» από τό συνειδητό, την άφομοίωση ή την αποξήρανση του ασυνείδητου: τό αντίθετο είναι αλήθεια, για λόγους προφανείς. (*Ποιος* μπορεί να φοβάται να δει τους πιο τερατώδεις πόθους του; Ένα έτερόνομο όν). Είναι άνώφελο επίσης να προσθέσουμε, δίχως να επανέλθουμε σε μιά ρητορική που έλαμψε στη Γαλλία τριάντα χρόνια, ότι ή αυτονομία όχι μόνον δεν έχει καμία σχέση με μιά όποιαδήποτε «προσαρμογή» στην ύπαρχουσα κατάσταση πραγμάτων, αλλά και είναι τό αντίθετό της, έπειδή σημαίνει ακριβώς την ικανότητα να θέτεις υπό άμφισβήτηση αυτήν την τάξη — ή όποια είναι τόσο θεμελιωμένη σε μιά μετουσίωση που σέβεται τις θεσμιζόμενες σημασίες ώστε θά άπειλούνταν λίγο από μιά έκρηξη «πόθων» έξ όρισμού μη άρθρωμένων και μη άρθρωσιμων ή από τή φαντασματική εμφάνιση του «υποκειμένου του ασυνείδητου» πάνω στην κοινωνική σκηνή.

Προφανεστάτα, μιλάμε για *δυνατότητες* του ανθρώπινου όντος: δεν λέμε ότι πραγματοποιούνται πάντα, τον περισσότερο καιρό, αυτόματα κλπ. Ξέρουμε καλά ότι τό αντίθετο είναι αλήθεια: ξέρουμε όμως επίσης ότι οι δυνατότητες αυτές είναι πραγματώσιμες, ότι είχαν πραγματωθεί από όρισμένες κοινωνίες και από όρισμένα ανθρώπινα όντα, ότι τό να σκεπτόμαστε, τό να ψυχαναλύουμε, τό να λέμε αυτό που λέμε προϋποθέτει αυτή την πραγμάτωση.

Μιλώντας για ικανότητα διαβεβουλευμένης δραστηριότητας, χρησιμοποιήσα έξίσου τον όρο θέληση — με προφυλάξεις. Οι προφυλάξεις αυτές είναι δικαιολογημένες μόνον από την *επιλεκτική* και *πλάγια* (και από τις δύο πλευρές) μελέτη που έχει γίνει, σχεδόν πάντα, αυτών που μπόρεσε να γράψει απ' αυτήν την άποψη ο Freud. Η θέληση, έτσι όπως την έννοώ εδώ από μεταψυχολογική σκοπιά, είναι ή ύπαρξη μιάς ποσότητας ελεύθερης ενέργειας ή μιάς ικανότητας σπουδαίας μεταλλαγής ενέργειας συντονισμένης με την ανακλαστική στοχαστικότητα. Στον Freud τώρα, άφθονούν από την αρχή ως τό τέλος διατυπώσεις που επιμένουν στις διαδικασίες που «συγκεντρώνουν» την ενέργεια στο Έγώ στον βαθμό που τό άτομο αναπτύσσεται. Ο Freud στρέφεται έναντιόν του παραλογισμού της «ελευθερίας της θέλησης» με την έννοια μιάς κεραινοπληξίας δίχως κίνητρο που εξαλείφει όλη την προηγούμενη ιστορία του ατόμου: δεν θά μπορούσαμε όμως να σβήσουμε την αίτιωση διά παραστάσεως δίχως να αναγάγουμε στο μηδέν όλο τό έργο του. Αν ξαναδιαβάσουμε προσεκτικά τό σημείο 3 του «Μιά δυσκολία της ψυχανάλυσης», θά δούμε ότι ο Freud δεν λέει καθό-

λου: τό 'Εγώ δέν μπορεῖ νά κάνει τίποτε. Λέει: τό 'Εγώ (στήν περίπτωσή αὐτή, τό ἄρρωστο ἢ νευρωσικό 'Εγώ) θέλησε νά κάνει πάρα πολλά ἐν ὄψει τῶν συνθηκῶν ἢ τῶν περιστάσεων στίς ὁποῖες βρίσκεται· μποροῦμε ὁμως νά τό βοηθήσουμε νά προσαρμόσει τίς βλέψεις του καί νά ἐπεκτείνει τά μέσα πού διαθέτει. Τώρα, τό νά ἐπεκτείνεις τά μέσα πού διαθέτει τό 'Εγώ συνίσταται συγχρόνως στό νά ἐπανακινητοποιήσεις τίς ἐνέργειες, νά τίς κατευθύνεις πρός τή διαδικασία «ἀνακλῶμενων» παραστάσεων πάνω στήν ψυχική ἐνέργεια.²⁴ Ὅλα αὐτά τά σημεῖα ἰσοδυναμοῦν μέ τό νά πῶμε ὅτι πρόκειται νά ἐγκαθιδρύσουμε καί νά ἐπανεγκαθιδρύσουμε *διανοίγματα* (Bahnungen, «δρόμους», περάσματα, διαδρομές – *facilitations* νόμισαν ὅτι μποροῦσαν νά γράψουν οἱ Ἄγγλοι μεταφραστές), ὄρο τόν ὁποῖο ἀσφαλῶς σέ καμία περίπτωση δέν θά ἀποκήρυττε ἡ σύγχρονη νευροφυσιολογία. Μέσω τέτοιων διανοιγμάτων, τό ξερόουμε, γίνεται τό ἀνθρώπινο ὄν αὐτό πού εἶναι: κάθε ὠρίμανση, κάθε ἀνάπτυξη καί κάθε ἐκπαίδευση εἶναι ἐγκαθίδρυση διανοιγμάτων, εἴτε πάροουμε τόν ὄρο μέ τήν «ύλική», νευροφυσιολογική, ἔννοια εἴτε μέ τήν ψυχολογική. Τά διανοίγματα αὐτά εἶναι ἱστορικά καί μέ τίς δύο ἀποδεκτές σημασίες τοῦ ὄρου: συνιστοῦν πρῶτα τήν ἱστορία τοῦ ἐξεταζόμενου ὄντος, ἀλλά ἐπίσης ἐξαρτῶνται (μέσω τῆς ἐκπαίδευσής μέ τήν εὐρύτερη ἔννοια) ἀπό τή συλλογική ἱστορία στήν ὁποία ἀνήκει αὐτό τό ὄν. Καί τί εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἀνάλυση, ἂν ὄχι ἡ προσπάθεια νά δημιουργηθοῦν καινούρια διανοίγματα στόν ἀναλύοντα, καί, ἰδιαίτερα, μιά ἐπένδυση τῆς ἰκανότητας ἀνακλαστικοῦ στοχασμοῦ του, μιά ἐπανακινητοποίηση τῆς ἐνέργειάς του, τέλος μιά ἰκανότητα νά συντονιστεῖ ἡ «χρήση τήν ὁποία κάνει στήν ἐνέργεια» μέ τόν ἀνακλαστικό στοχασμό του;

Ἐκτός ἀπό ὀρισμένους ψυχαναλυτές, οἱ θεωρήσεις αὐτές δέν θά ἰκανοποιήσουν καί ὀρισμένους φιλόσοφους πού εἶναι ὑπέρμαχοι τῆς «καθαρῆς ἐλευθερίας». Στούς τελευταίους θυμίζουμε μόνον ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ὄριζε τήν ἀρετή ὡς *ἕξις προαιρετική*, ὡς *habitus*, δηλαδή, ἐξαρτώμενη ἀπό τήν ἐπιλογή καί δημιουργό ἐπιλογῆς. Ἥξερε καλά τί ἔλεγε. Ὅλες οἱ ἀντινομίες, ἀληθινές καί φαινομε-

24. Τό ὅτι αὐτή ἡ ἐνέργεια εἶναι ἐπενδυμένη κατά μεγάλο μέρος στίς εἰκόνας τοῦ ἑαυτοῦ τοῦ 'Εγώ, στό «ἰδεῶδες 'Εγώ», ἢ σέ ἄλλα ἀντικείμενα τῆς μετουσίωσης· τό ὅτι ἔχει συνεπῶς ἕναν συμπληρωματικό «ναρκισσιστικό» ἢ ψευδο-«ἀντικειμενοστραφῆ» χαρακτηρισμό, ὅλες αὐτές οἱ περιπτώσεις εἶναι σύμφωνες μ' ὅ,τι λέγεται στό κείμενο.

νικές, τοῦ πράγματος εἶναι ἤδη μέσα σ' αὐτήν τή φράση. Ἡ αὐτονομία δέν εἶναι μιά συνήθεια – αὐτό θά ἦταν ἀντίφαση στούς ὄρους –, ἡ αὐτονομία δημιουργεῖται καθώς ἀσκεῖται, πράγμα πού κατά ἕναν ὀρισμένο τρόπο προϋποθέτει ὅτι προϋπάρχει τοῦ ἑαυτοῦ τῆς. Ἴσως ἡ εἰκόνα πού χρησιμοποίησε ὁ Πλάτων γιά τό ἀληθινό εἶδέναι νά εἶναι, καί γιά τόν δικό του σκοπό ἐπίσης, ἡ λιγότερο ἄσχημη: φλόγα πού μεγαλώνει τρεφόμενη ἀπό τόν ἑαυτό τῆς.²⁵

Θά καταλήξω προσπαθώντας νά ἀπαντήσω συνοπτικά στά δύο ἐρωτήματα πού ἔθεσα στήν ἀρχή.

Κατά πρῶτο λόγο, δέν εἶναι δυνατό νά διατυπώσουμε μιά σφαιρική ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου. Εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νά κάνουμε διαφοροποιήσεις. Ὅφειλουμε νά ἀναγνωρίσουμε, στήν ἀρχή καί σέ πρῶτο ἐπίπεδο, ἕνα *δι' ἑαυτό* – ἕναν ἑαυτό, ἕναν *self* – τοῦ ἔμβιου ὡς τέτοιου, πού πραγματοποιεῖ ἤδη τά ἀποφασιστικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα τά ὁποῖα θά χαρακτηρίζουν ἐπίσης ὅλες τίς «ὑποκειμενικές» ὀντότητες, σ' ὅλα τά ἐπίπεδα. Οἱ ὀντότητες αὐτές, σέ ἐπίπεδα κάθε φορᾶ διαφορετικά, εἶναι ἡ ψυχῆ καί οἱ ψυχικές «ἀρχές», τό κοινωνικό ἄτομο, ἡ κοινωνία. Ἡ καθεμιά τους παρουσιάζει ἀποφασιστικές εἰδικότητες. Ἰδιαίτερα, οἱ «ψυχικές ἀρχές» τοῦ Freud – ἢ οἱ ἀντίστοιχες ὀντότητες σ' ἄλλες περιγραφές τῆς «τοπικῆς» τῆς ψυχῆς – εἶναι ἀσφαλῶς ἡ καθεμιά *δι' ἑαυτό*, ἀλλά οἱ ἄλλοι χαρακτήρες τούς ὁποῖους δημιουργοῦν καθώς εἶναι, σκάβουν μιά ἄβυσσο ἀνάμεσα σ' αὐτές καί τό ἀπλό ἔμβιο. Τά ἴδια ἰσχύουν γιά τό κοινωνικό ἄτομο ἢ γιά τήν ὀντότητα κοινωνία.

Γιά τό κοινωνικό ἄτομο εἰδικότερα, ἡ σύγχυση εἶναι μεγάλη ἀνάμεσα σ' αὐτό, τό ψυχικό ὄν, καί τό ὑποκείμενο ἢ τήν καθαρῶς ἀνθρώπινη ὑποκειμενικότητα. Τό κοινωνικό ἄτομο, ἐπίπεδο «κοινωνικά λειτουργικό» τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, παρουσιάζει ἀσφαλῶς τούς χαρακτήρες ἑνός *δι' ἑαυτό*, εἶναι κατασκευασμένο, ξεκινώντας ἀπό τό ψυχικό ὑλικό, ἀπό τήν κοινωνία (μέσω τῆς οἰκογένειας, τῆς γλώσσας, τῆς ἐκπαίδευσής κλπ.) ἀλλά εἶναι «χωρισμένο» ἀπό τίς ἄλλες ἀρχές ἀπό τόν φραγμό τῆς ἀπόθησης. Σχεδόν συνεκατό μέ τό «συνειδητό» τῆς πρῶτης φροῦδικῆς τοπικῆς, εἶναι ἰκανό γιά «σκέψη» μέσα στά θεσμισμένα πλαίσια, καί γιά «βούληση» – μέ τήν ἔννοια τῆς ἐνεργοποίησης ἀπό τό συνειδητό κινήτριων μηχαν-

25. *Ἐπιστολή VII*, 341 c-d. Σχετικά μέ τόν «καθαρό καντισμό», βλ. «Ἐπιλεγόμενα...», ὁ.π.

νισμών – μέσα στά ίδια πλαίσια.²⁶ Ἀλλά, κατά γενικό κανόνα (ἂν ἐξετάσουμε ὅλη τὴν ἔκταση τῆς ἱστορίας καὶ τῶν ἀνθρώπων κοινωνιῶν) δὲν εἶναι σέ θέση νά θέσει αὐτά τὰ πλαίσια ὑπὸ συζήτηση οὔτε, κατά συνέπεια, νά θέσει τὸν ἑαυτό του ὑπὸ συζήτηση. Δέν ἔχει λοιπὸν τὴν ἀνακλαστικὴ στοχαστικότητα, μέ τὴν αὐστηρή καὶ ἰσχυρὴ ἔννοια τοῦ ὅρου – καί, συνεπεία αὐτῆς, τὴν ἰκανότητα διαβεβουλευμένης δραστηριότητας, ἔτσι ὅπως ἔχει ὀριστεῖ ἐδῶ – ἀνακλαστικὴ στοχαστικότητα πού χαρακτηρίζει αὐτό πού πρέπει νά ὀνομάσουμε *ἀνθρώπινη ὑποκειμενικότητα*. Γι' αὐτὴν ἐδῶ ὀφείλουμε νά πούμε ὅτι εἶναι σχετικὰ πρόσφατη ἱστορικὴ δημιουργία (ἡ ρῆξις πού τὴν δημιουργεῖ γίνεται στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα), καὶ ἐπίσης δυναμικότητα κάθε ἀνθρώπου ὄντος, ἀλλὰ ἀσφαλῶς ὄχι κάτι μοιραῖο. Ἡ πρόσφατη καὶ παρούσα ἱστορία δείχνει ὀγκῶδη καὶ φρικαστικά παραδείγματα ὅπου τὰ τελευταῖα ἴχνη καθαυτὸ ἀνακλαστικῆς στοχαστικότητας καὶ θέλησης πού μποροῦν νά κατέχουν τὰ ἀνθρώπινα ὄντα ἔχουν ἀναχθεῖ στό μηδέν ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ (πολιτικὴ) θέσμιση. Στόν βαθμὸ πού γίνεται ὑποκειμενικότητα, μπορεῖ τὸ ἀνθρώπινο ὄν νά θέσει τὸν ἑαυτό του ὑπὸ συζήτηση καὶ νά τὸν θεωρήσει *ἀρχή*, ἀσφαλῶς μερικὴ, τῆς παρελθούσας ἱστορίας του, καὶ ἐπίσης νά θέλει μιὰ μελλοντικὴ ἱστορία καὶ νά θέλει νά εἶναι συν-δημιουργὸς τῆς. Αὐτό, τὸ σημειῶνω καὶ πάλι, δέν μπορεῖ νά τὸ δώσει τὸ ἀπλό «συνειδητό»: μποροῦμε τέλεια νά συλλάβουμε ἓνα συνειδητό πού παραμένει ἀπλὸς θεατῆς, καταγράφοντας τίς διαδικασίες πού ἐκτυλίσσονται στὴ ζωὴ τοῦ ἀτόμου. Τὰ παραδείγματα, κλινικά καὶ μὴ, ἀφθονοῦν. Δίχως μιὰ τέτοια ὑποκειμενικότητα – δίχως τὸ *πρόταγμα* (πού βρίσκεται ὁμως ἤδη σέ πορεία πραγματοποίησης) μιᾶς τέτοιας ὑποκειμενικότητας – ὄχι μόνο κάθε βλέψη τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ εἶδέναι καταρρέει, ἀλλὰ καὶ κάθε ἠθικὴ ἐξαφανίζεται, ἐφόσον κάθε εὐθύνη χάνεται. Ἡ ψυχανάλυση θά γινό-

26. Ἀσφαλῶς, μπορεῖ ἐπίσης νά τὰ *παραβεί*. Ἀλλά ἡ παράβασις δέν εἶναι ἀμφισβήτηση ἀλλὰ ἐπικύρωση τῶν ὑπαρχόντων νόμων. Κατὰ τὰ ἄλλα, δέν μπορῶ νά θίξω ἐδῶ τίς ἀναμφίβολα πολὺ βαθιές καὶ σπουδαῖες σχέσεις μεταξύ ἀτομικῆς παράβασις καὶ πολιτικῆς ἀμφισβήτησης. Σχέσεις δέν σημαίνει προφανῶς ταυτότητα. Οἱ ὕμνωδοὶ τῆς παράβασις (ὡς πολιτικῆς «ἀνατροπῆς») δέν ἀξίζουν περισσότερο ἀπὸ τούς ψυχαναλυτῆς (ὑπῆρξαν δυστυχῶς τέτοιοι) πού θέλησαν νά ἀναγάγουν τὴν πολιτικὴ ἀμφισβήτηση στὴν παράβασι· πρᾶγμα ὄχι καὶ τόσο διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν ἐγγληματοποίησιν τῆς ἐξέγερσις πού περιλαμβάνει κάθε ποινικὸς κώδικας πού σέβεται τὸν ἑαυτό του.

ταν τότε, ὡς θεωρία, μιὰ παραλλαγή τῆς σοφιστικῆς καί, ὡς πρακτικὴ, ἓνα κυνικὸ ἐγχείρημα ἐκμετάλλευσις.

Στό δεύτερο ἐρώτημά μου: Ὑπάρχει μιὰ *ἐνότητα* τοῦ μοναδικοῦ ἀνθρώπου ὄντος, πέρα ἀπὸ τὴ σωματικὴ του ταυτότητα καὶ τὸ χρονολογικὸ περίβλημα τῆς «ἱστορίας» του, τὸ χρονικὸ του; – ἡ σύντομη ἀπάντησή μου εἶναι ἐπίσης πολλαπλή. Ὑπάρχει ἀσφαλῶς μιὰ ὀρισμένη ἐνότητα κάθε μοναδικῆς ψυχῆς, τουλάχιστον ὡς κοινωνικὴ καταγωγή καὶ ὑποχρεωτικὸ συνανήκειν δυνάμεων πού ἐπιδίδονται σ' ἓναν μακρόχρονο πόλεμο στό ἴδιο θέατρο ἐπιχειρήσεων. Ὑπάρχει, μέ τὸν τρόπο τῆς, ἡ περισσότερο ἢ λιγότερο στέρεη ἐνότητα τοῦ ἀτόμου τὴν ὁποία κατασκευάζει ἡ κοινωνία. Πέρα ἀπ' αὐτά, ὑπάρχει μιὰ ἀποβλεπόμενη ἐνότητα στὴν ὁποία ὀφείλουμε νά ἀποβλέπουμε: ἡ ἐνότητα τῆς ἀνακλώμενης παράστασις τοῦ ἑαυτοῦ καὶ τῶν διαβεβουλευμένων δραστηριοτήτων τίς ὁποῖες ἐπιχειρεῖ κανεὶς. Φυσικά, ἐνότητα δέν θέλει νά πει ἀμεταβλητότητα μέσα στόν χρόνο.

Θά τελειῶσω δίνοντας δύο εἰκόνες. Τό *δι' ἑαυτό* εἶναι μιὰ κλειστὴ σφαῖρα – αὐτό σημαίνει κλείσιμο – καὶ μέ διάμετρο κατὰ προσέγγιση σταθερὴ. Καὶ συμβαίνει κάθε φορὰ νά «προσαρμόζεται» αὐτὴ ἡ σφαῖρα, ὅπως ὅπως, σύμφωνα μέ μιὰ ἀπροσδιοριστὴ διαστάσεων, σ' ἓναν ἀπροσδιόριστο ἀριθμὸ ἄλλων σφαιρῶν. Ἡ *ἀνθρώπινη ὑποκειμενικότητα* εἶναι μιὰ ψευτοκλεισμένη σφαῖρα, ἡ ὁποία μπορεῖ νά αὐτοδιαστέλλεται, μπορεῖ νά ἀλληλεπιδρᾷ μέ ἄλλες ψευδοσφαῖρες τοῦ ἴδιου τύπου καὶ μπορεῖ νά ξαναθετεῖ ὑπὸ συζήτηση τίς συνθήκες, ἢ τούς νόμους, τοῦ κλεισίματός τῆς.

Ἡ αὐτοδιαστολὴ σημαίνει ὅτι ὁ ἀνθρώπινος κόσμος, ὁ κόσμος ὁ προσιτὸς στὴν ἀνθρώπινη ὑποκειμενικότητα, δέν ἔχει δοθεῖ μιὰ γιὰ πάντα, εἶναι συγχρόνως δυνάμενος νά ἐκταθεῖ καὶ δυνάμενος νά τροποποιηθεῖ (πρὸς τὰ «ἔξω» καὶ πρὸς τὰ «μέσα»). Μιλῆσαμε ἤδη γι' αὐτὴν τὴ δυνατότητα, γιὰ τὸ ριζωμά τῆς στὴ ριζικὴ φαντασία τῆς ψυχῆς, γιὰ τὴν ἀλληλεξάρτησή τῆς μέ τὴ θέσμιση τῆς κοινωνίας.

Ἡ ἀληθινὴ ἀλληλεπίδραση μέ ἄλλες ὑποκειμενικότητες σημαίνει κατὰ πρωτάκουστο στόν κόσμο: τὸ ξεπέρασμα τῆς ἀμοιβαίας ἐξωτερικότητας. (Προσπαθοῦμε, τουλάχιστον, νά σκεφτοῦμε τὸ ἀπλό ἔμβιο ὡς ἀπίστευτα λεπτὴ καὶ πολύπλοκη προσαρμογὴ ἀμοιβαίων ἐξωτερικότητων). Αὐτό τὸ ξεπέρασμα τῆς ἀμοιβαίας ἐξωτερικότητας παίζεται ὅταν πρόκειται νά καταλάβουμε, ὅπως ἐπίσης καὶ νά

είσχωρήσουμε στή διάσταση του νοήματος ως άθέατου. Ἄν κάποιος μᾶς πεί: πάντα γιά ἀμοιβαῖες ἐξωτερικότητες πρόκειται μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων· προσαρμόζουμε τίς μὲν στίς δέ σάν μαγνητόφωνα κατασκευασμένα γι' αὐτόν τό σκοπό· προσποιούμαι πῶς σᾶς μιλῶ καί ἐσεῖς προσποιεῖστε πῶς μέ ἀκούτε καί κάνετε πῶς πιστεύετε ὅτι αὐτό πού λέω ἔχει νόημα· ἀγαπῶ σημαίνει θέλω νά δώσω κάτι πού δέν ἔχω σέ κάποιον πού δέν τό θέλει κλπ. — θά ἀπαντούσαμε ἀσφαλῶς, πρῶτα καί πάνω ἀπ' ὅλα, ὅτι ἡ ἰδέα μας γιά τό τί ἔχει νόημα μᾶς ἀπαγορεύει νά προσποιούμαστε πῶς κάνουμε διάλογο μ' ἕνα μαγνητόφωνο καί ὅτι, συνεπῶς, θά τό ἀφήσουμε νά βουίζει στή γωνιά του. Μεταξύ μας ὅμως, θά λέγαμε ἐπίσης ὅτι αὐτός ὁ κάποιος ὄχι μόνον ἐπαναλαμβάνει φιλοσοφικές κοινοτοπίες τίς ὁποῖες δίκαια ἔλπιζαν ὅτι κατέταξαν πρῖν ἀπό εἴκοσι πέντε αἰῶνες, ἀλλά καί παραγνῶριζει τίς οὐσιώδεις προϋποθέσεις τῆς ψυχαναλυτικῆς θεωρίας. Διότι σ' αὐτήν τήν περιοχή, ἡ συνεπαγωγή τῆς ἰδέας ὅτι δέν ὑπάρχει ποτέ μεταξὺ ἀνθρώπων ξεπέραςμα τῶν ἀμοιβαίων ἐξωτερικότητων εἶναι ὅτι δέν θά ὑπῆρχε ποτέ, στήν ἀνάπτυξη τοῦ ψυχισμοῦ, ἀληθινή ἐνδοβολή: κάθε ἐνδοβολή θά ἦταν ἐξ ὀλοκλήρου μιᾶ «ἐνδοπροβολική» κατασκευή — ὅ,τι θά ἐνδόβαλλε ἀπό τή μητέρα του τό παιδί θά ὀφειλόταν ἀποκλειστικά στό παιδί καί ἡ μητέρα δέν θά ἔκανε τίποτε — τῆς καθαρῆς προβολῆς τήν ὁποία θά ἐπανενσωμάτωνε τό παιδί μέ τρόπο αὐταπατητικό. Ξέρουμε τώρα ὅτι αὐτό εἶναι τό ἥμισυ τῆς πραγματικότητας: τό παιδί μετασηματίζει αὐτό πού τοῦ δίνουν ἢ αὐτό πού βρῖσκει δίνοντάς του ἕνα νόημα — αὐτό ὅμως ἔχει σχέση μέ τό νόημα αὐτοῦ πού τοῦ ἔχουν δώσει. Δέν ὑπάρχει μωρό πού νά μήν κάνει τή διάκριση ἀνάμεσα σέ μιᾶ ματιά ἀγάπης καί σέ μιᾶ ματιά μίσους. Καί ὑπ' αὐτήν τήν συνθήκη μαθαίνει κανεῖς ἐπίσης νά μιλά, δηλαδή: νά δέχεται ὅτι ἡ σημασία μιᾶς λέξης εἶναι ἐκείνη πού τῆς προσάπτουν οἱ ἄλλοι.

Τέλος, τό δυσκολότερο σημεῖο, κάθε ἐπανασυζήτηση τῶν νόμων καί τῶν συνθηκῶν τοῦ κλεισίματος τῆς ὑποκειμενικότητας γίνεται ἀκόμη μέσα στό κλείσιμο, μέσα στήν κλειστή σφαῖρα ἄλλων νόμων καί συνθηκῶν — ὅσο εὐρεία κι ἄν μπορεῖ νά εἶναι αὐτή. Τό νά εἶσαι ὑποκείμενο, καί τό νά εἶσαι αὐτόνομο ὑποκείμενο, σημαίνει ἀκόμη ὅτι εἶσαι κάποιος καί ὄχι ὅλοι, ὄχι ὁποιοσδήποτε ἢ ὀτιδήποτε. Σημαίνει ἀκόμη καί κυρίως ὅτι ἐπενδύεις καθορισμένα ἀντικείμενα καί ἐπενδύεις τήν ταυτότητά σου — τήν παράσταση τοῦ ἑαυτοῦ σου ὡς αὐτόνομου ὑποκειμένου. Γι' αὐτόν τόν λόγο δέχεται ὁ Σωκράτης νά πεθάνει — καί γι' αὐτόν τόν λόγο ἐπίσης σώζεται πε-

θαίνοντας. Σώζεται γιά τόν ἑαυτό του· σώζει τήν εἰκόνα του, θριαμβευτική ἐπιστροφή τῆς αὐτοτελικότητας μέσα στήν ἐξαφάνιση τοῦ «ὑποκειμένου» τῆς. Σώζει ὅμως ἐπίσης καί κάτι γιά μᾶς· ἐξίσου θριαμβευτική ἐπιβεβαίωση τῆς μετουσίωσης, ρίζα καί συνεχιζόμενη συνθήκη τῆς ἱστορικῆς ζωῆς πού ἔχει τραφεῖ ἀπό τόσους ἐθελούσιους θανάτους.

[Μετάφραση Ζ.Κ.]

ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΙ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ*

I

Όταν σκεπτόμαστε τόν χρόνο — όπως και όταν σκεπτόμαστε οτιδήποτε —, μάς είναι αδύνατο νά αποφύγουμε μιὰ ανυπέροβλητη διαίρεση, τήν ἑξῆς:

— Ἔχουμε τόν χρόνο γιά μᾶς — ἢ γιά ἓνα ὑποκείμενο ἢ ὄν δι' ἑαυτό, μέ διάφορους χαρακτήρες, ταυτοχρόνως προφανείς καί αἰνιγματικούς (ἀρκεῖ καί μόνο νά ἀναφέρουμε τήν κοινολογική του μεταξὺ ὄλων τῶν πραγματικῶν καί δυνατῶν ὑποκειμένων), καί

— Ἔχουμε τόν χρόνο στόν κόσμο, ἢ χρόνο τοῦ κόσμου, ὡς δεχόμενον καί διάσταση τοῦ κάθε τινός πού θά μπορούσε νά ἐμφανισθεῖ, καί ὡς διάταξη καί μέτρο αὐτῆς τῆς ἐμφάνισης.

Ἄς τούς καλέσουμε, προσωρινά, ὑποκειμενικό καί ἀντικειμενικό χρόνο.

Ἀνακύπτει τότε ἀμέσως τό ἐρώτημα τοῦ χρόνου ὡς τέτοιου, ἐνός τρίτου ὄρου πού καθιστᾶ δυνατόν νά ὀμιλοῦμε γιά ὑποκειμενικό χρόνο καί γιά ἀντικειμενικό χρόνο ὡς χρόνο. Ὁ χρόνος ὡς τέτοιος θά φαινόταν κατ' αὐτόν τόν τρόπο ὡς *ὑπερκειμενός* ὄχι μόνο τῶν διαφόρων ὑποκειμενικῶν χρόνων — τοῦ δικοῦ μου, τοῦ δικοῦ σας, τοῦ χρόνου τῶν Ἀζτέκων καί τοῦ χρόνου τῶν Δυτικῶν, τοῦ χρόνου τῶν φαλαινῶν καί τοῦ χρόνου τῶν μελισσῶν —, ἀλλά καί ὄλων τῶν ἰδιαιτέρων χρόνων οἰασδήποτε φύσεως, συμπεριλαμβανομένου τοῦ ἀντικειμενικοῦ χρόνου καί τῶν δυνατῶν καταμήσεών του (μιὰ τέτοια κατάτμηση ὑπάρχει στήν γενική σχετικότητα), καί ἐπίσης ὡς καθιστῶν δυνατό, μέσφ ἀναριθμητῶν ἀρθρώσεων καί διασταυρώσεων, τό ἀμοιβαῖο τους συνταίριασμα, ἢ του-

* Οἱ ἰδέες αὐτοῦ τοῦ κειμένου παρουσιάστηκαν γιά πρώτη φορά στή συνάντηση πού διοργανώθηκε στό Σεριζύ-λα-Σάλ τόν Ἰούνιο 1983 μέ θέμα *Χρόνος καί γίνεσθαι*. Μετά ἀπό νέα ἐπεξεργασία, τό κείμενο ἀπετέλεσε τή βάση τῆς διαλέξεώς μου πού ἀνοίξε τό συμπόσιο τοῦ Στάνφορντ τόν Φεβρουάριο 1988 καί τό ὅποιο εἶχε ὡς θέμα *The Construction of Time*. Τό μετέφερα στά γαλλικά μέ μερικές δευτερεύουσες ἀλλαγές.

λάχιστον τόν συμβιβασμό και τήν «άντιστοιχία» τους.

Έτσι όμιλούμε, μπορούμε να όμιλούμε και είμαστε αναγκασμένοι να όμιλούμε για χρόνο εν γένει, όφείλουμε όμως πάντα να προσέχουμε τό ότι υπάρχουν πολλά είδη χρόνου –ή πολλά νοήματα αυτού τού όρου, κατά τόν αυτόν τρόπο πού ό Άριστοτέλης έλεγε περί τού όντος ότι είναι ένα *πολλαχώς λεγόμενον*, ένας όρος χρησιμοποιούμενος κατά πολλούς διαφορετικούς τρόπους. Αυτή ή μνεία τού Άριστοτέλη έδω δέν είναι τυχαία. Προτίθεται πράγματι να ύποστηρίξω ότι ό χρόνος είναι άξεχώριστος από τό είναι. Δέν μάς συμβαίνει να δίδουμε διαφορετικές έννοιες στον ίδιο όρο, χρόνο: *υπάρχουν* διαφορετικές κατηγορίες χρόνου. Γιατί είναι κατηγορίες τού χρόνου; Δηλαδή, τί έχουν τό κοινό, ή, για να τό έκφράσουμε σε μία πιο ριζική μορφή, γιατί *υπάρχει* ένότητα και μοναδικότητα τού χρόνου, εάν υπάρχει, όλα αυτά είναι έρωτήματα στά όποια μόνο μία έξαιρετικά πολύπλοκη άπόπειρα άπάντησης είναι δυνατή. Η κατάσταση έπ' αυτού είναι ταυτόσημη μέ εκείνην πού άφορά στό είναι και, εάν σκέπτομαι όρθά, για τούς ίδιους βαθείς λόγους.

Μίλησα για ύποκειμενικό και άντικειμενικό χρόνο. Ποιός ό λόγος να ξαναπάρουμε και να έπικυρώσουμε αυτήν τήν παλαική και κοινότοπη διάκριση μεταξύ ύποκειμενικού και άντικειμενικού; Θά επανέλθω παρακάτω έπ' αυτού. Πρός στιγμήν, ισχυρίζομαι ότι υπάρχει είναι ως ύποκειμενο, ή ότι υπάρχουν όντα πού είναι ύποκειμενα, δηλ. είναι δι' έαυτά. Παράδειγμα, έμεις. Άλλ' ένα ύποκειμενο δέν είναι τίποτα, αν δέν άποτελεί τήν δημιουργία ενός κόσμου δι' έαυτόν μέσα σ' ένα σχετικό έγκλεισμό. Αυτός ό κόσμος (*δεχόμενα*, στοιχεία, σχέσεις κλπ.) είναι αυτό πού είναι για τό ύποκειμενο, και δέν θά ήταν ως τέτοιος και τέτοιος πού είναι εάν δέν υπήρχε ένα ύποκειμενο και τό *συγκεκριμένο* ύποκειμενο (και/ ή αυτή ή κλάση ύποκειμένων κλπ.). Αυτή ή δημιουργία είναι πάντοτε δημιουργία μιάς πολλαπλότητας. Τούτο δέν μπορούμε παρά να τό βρούμε έμπρός μας και να τό διαπιστώσουμε· και δέν μπορούμε να τό παραγάγουμε ή να τό απαγάγουμε. Αυτή ή πολλαπλότητα εκδιπλώνεται πάντοτε σε δύο τρόπους: στον τρόπο τού άπλως διαφορετικού, ως διαφορά, επανάληψη, συνολιστική-ταύτιστική πολλαπλότητα· και στον τρόπο τού άλλου, τού τέτρου, ως έτερότητα-άλλοίωσις, άνάδυση, δημιουργός πολλαπλότητα, φαντασιακή ή ποιητική (βλ. *Σημ.* στό τέλος τού κεμένου).

Άλλά ισχυρίζομαι επίσης ότι ή ύποκειμενικότητα δέν έξαντλεί τό είναι (έκτός και αν άφεθούμε σ' ένα άπόλυτο σολιπιστικό παραλήρημα). Έν πρώτοις, για ποιό ύποκειμενο πρόκειται; Ύπάρ-

χουν άλλα ύποκειμενα και άλλοι τρόποι τού να είναι κάποιος ύποκειμενο· και δέν ύπάρχει καμία δυνατότητα να κατορθώσω να κατασκευάσω τήν ύπάρχουσα και άποτελεσματική δι' έαυτήν όργάνωση και λειτουργία ενός κροκοδείλου ή ενός μελισσιού ως προión τής υπερβασιακής μου συνείδησης. Και ούτε μπορώ να ξεχάσω ότι ό κόσμος τού μελισσιού συνεπάγεται αναγκαστικά τόν κόσμο τών άνθοφόρων φυτών ή –για να σταματήσω έδω μία άπεριόριστη άκολουθία έπαγωγών– ότι ό κόσμος τών φυτών έχει να κάνει μέ όρισμένες ιδιότητες τής άνόργανης ύλης ή μέ δυνατότητες πού παρέρχονται από αυτήν. Βέβαια, ό,τι πώ έπ' αυτού συγκαθορίζεται επίσης, συνοργανώνεται κατά τρόπον άποφασιστικό, από έμένα ως ύποκειμενο. Άλλά –και θά επανέλθω σ' αυτό τό έπιχείρημα– είτε σκέπτομαι τήν όργάνωση πού έγώ, ως σκεπτόμενο ύποκειμενο, επιβάλλω σε ό,τι είναι, ή τήν όργάνωση πού τά έμβια όντα εν γένει ταυτοχρόνως έπιδεικνύουν καθ' έαυτά και επιβάλλουν στον κόσμο τους, παραμένει πάντα ότι ούτε ή μέν ούτε ή δέ δέν θά μπορούσαν να ύπάρξουν εάν ό κόσμος, ως τέτοιος, δέν ήταν *οργανώσιμος*. Τά ύποκειμενα δέν μπορούν να ύπάρξουν έκτός κόσμου, ούτε σε όποιοδήποτε νοητό κόσμο. Η έννοια τού όρου άντικειμενικός είναι, έδω, ή δυνατότητα πού προσφέρεται, από αυτό πού είναι, στά ύποκειμενα (δυνατότητα σε μέγα βαθμό άνεξάρτητη από αυτά) ως όντα δι' έαυτά να ύπάρχουν σ' ένα κόσμο και να όργανώνουν, κατά τρόπο κάθε φορά άλλο, αυτό πού είναι.

Δύο συνέπειες άκολουθούν:

Πρώτον, σε ό,τι λέμε για τόν κόσμο δέν μπορούμε ποτέ να χωρίσουμε αυστηρώς και άπολύτως, στο έσχατο επίπεδο, τήν ύποκειμενική από τήν άντικειμενική συνιστώσα.

Δεύτερον, δέν μπορούμε να περιορίσουμε τούς δύο τρόπους τού είναι τής διαφοράς και τής έτερότητας, στον κόσμο τών ύποκειμένων. Είναι συμφυείς τού κόσμου ως τέτοιου. Ύπάρχει πολλαπλότητα συνολιστική-ταύτιστική (έφεξης: συνολοταυτιστική), ύπάρχουν δηλ. δένδρα, στον πληθυντικό· μία άγελάδα παράγει μοσχάρια και όχι παπαγάλους κλπ. Και ύπάρχει πολλαπλότητα δημιουργός, ποιητική, π.χ. ένας ίαγουάρος είναι άλλος από ένα άστέρρα νετρονίων, ένας συνθέτης είναι άλλος από ένα ώδικό πτηνό.

Αυτές οι δύο συνέπειες – όπως, τόν περισσότερο καιρό, και οι προκειμενες πού τίς ύποβαστάζουν – παραμελήθηκαν, συνολικώς, ή άγνοήθηκαν από τήν κληρονομημένη φιλοσοφία, και μάλιστα διπλά.

Πρώτον, στό πλέον άφηρημένο επίπεδο, ή κληρονομημένη φιλο-

σοφία εργάζεται με ένα ριζικό χωρισμό υποκειμένου και αντικειμένου. Το αποτέλεσμα ήταν μία στάση έκκρεμοῦς μεταξύ μιάς υποκειμενικής θέσης (Einstellung) και μιάς αντικειμενικής. Αυτή η κατάσταση δεν μεταβάλλεται, φτάνει μάλλον σ' ένα άκραιο βαθμό, όταν ή μία από τις δύο θέσεις απορροφά τελείως την άλλη — όπως με τον ιδεαλισμό ή τον υλισμό. Στο γνωσεολογικό επίπεδο, τούτο συμβαίνει με τον εμπειρισμό (επαγωγισμό) και τόν άπριορισμό. Και οι δύο ὄψεις παραμελοῦν τό γεγονός ότι υπάρχει υποκείμενο και ότι κάθε κόσμος είναι κόσμος γιά ένα υποκείμενο, ἐνώ δέν θά μπορούσε νά υπάρξει υποκείμενο και κόσμος γιά τό υποκείμενο αυτό χωρίς ένα κόσμο πού προσφέρεται στήν ὑπαρξη υποκειμένων και (άλλη ὄψη τοῦ αὐτοῦ) τούς ἐπιτρέπει νά γνωρίσουν κάτι ἀπό τόν κόσμο. Εἴτε θεωρήσουμε τήν «ἀντιληπτική πίστη» (Husserl, Merleau-Ponty) τήν πιό ἀφελή, ἤ τήν φιλοσοφική ἤ ἐπιστημονική σκέψη τήν πιό λεπτή, βρισκόμαστε πάντοτε στό μέσον ἐνός υποκειμενικοῦ κόσμου, πού δέν θά μπορούσε νά εἶναι, και ὅτε νά εἶναι αὐτό πού εἶναι, ἀπό τό ἀπλό γεγονός ότι τό υποκείμενο εἶναι. Ἄλλα τό ἴδιο ἀληθεύει και στό ὄντολογικό επίπεδο, ὅταν ὁ οὐσιαστικός καθορισμός τοῦ υποκειμενικοῦ εἶναι, ἤ αὐτοδημιουργία τοῦ ὡς υποκειμενικοῦ εἶναι, δέν τοῦ ἀναγνωρίζεται — ἤ ὅταν τόν ἀρνοῦνται στό εἶναι τοῦ κόσμου και τό θεωροῦν ὡς συνάθροισι στοιχείων υποκειμένων σέ αἰώνιους καθορισμούς ταυτοῦς πρὸς ἑαυτούς.

Δεύτερον, σ' ένα πιό συγκεκριμένο ἀλλ' ὄχι λιγότερο θεμελιώδες επίπεδο, ὡς ἐκ τῆς ἀπλῆς πολώσεως ἢ διαχωρισμοῦ μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ἡ φιλοσοφία ἀγνόησε τό κοινωνικο-ιστορικά, τόσο ὡς ἴδιο πεδίο και τρόπο τοῦ εἶναι, ὅσο και ὡς τό θεμέλιο και τό μέσον, de iure και de facto, κάθε σκέψης. Αὐτό μπορεί νά τό δεῖ κανεῖς στόν τρόπο μέ τόν ὅποιο ἡ φιλοσοφία, ἀπό τόν Πλάτωνα στόν Heidegger, ἐδόμησε τό πεδίο τῆς. Τό ἔκανε θέτοντας ένα ζεύγος πόλων: Τό υποκείμενο ἢ ἐγώ ἀπό τή μία (ψυχή, *animus*, ὑπερβασιακή συνείδηση, ἐγώ, *Dasein* ὡς τό *je eigenes*, τό *je meines* = αὐτό πού κάθε φορά εἶναι ἴδιον, μου ἀνήκει). Τό ἀντικείμενο ἢ τόν κόσμο ἀπό τήν ἄλλη (κόσμος, δημιουργία, φύσις, ὑπερβατικότητα, *Welt* και/ἢ *Εἶναι*). Αὐτό πού μένει ἔτσι καλυμμένο, πού δέν θεματοποιεῖται ποτέ, πού δέν γίνεται ποτέ κατανοητό στό δικό του φιλοσοφικό βάρος και χαρακτήρα — ὡς ὄρος, μέσον, πηγή μορφῶν και ἐνεργητικός συνδημιουργός σέ κάθε διαδικασία σκέψης — εἶναι τό κοινωνικο-ιστορικό, πού εἶναι πάντοτε, συγχρόνως de facto και de iure, τό συν-υποκείμενο και τό συν-αντικείμενο τῆς σκέψης. Ἡ πραγματική, συγκεκριμένη, ἐνσάρκωση τῆς σκέψης

εἶναι, ἀσφαλῶς, ἢ σκεπτόμενη και αὐτοστοχαζόμενη υποκειμενικότητα· αὐτή ὁμως ἢ υποκειμενικότητα εἶναι δημιουργία κοινωνικο-ιστορική.

Τό διπλό αποτέλεσμα αὐτῆς τῆς συγκάλυψης ἦταν:

— ὅτι ἡ υποκειμενικότητα, περὶ τῆς ὁποίας ὀμιλεῖ ἡ κληρονομημένη φιλοσοφία, εἶναι πάντοτε μία νόθα κατασκευή πού συνδυάζει, κατὰ ποικίλες ἀναλογίες, στοιχεία τοῦ ψυχικοῦ, καθ' ἑαυτό λεγομένου, τῆς διανοίας και τοῦ λόγου, κοινωνικο-ιστορικά θεμισμένα ὅπως και τῆς αὐτονακλαστικῆς και αὐτοστοχαστικῆς δραστηριότητος τοῦ κοινωνικοῦ ἀτόμου σέ κάποιον ὀρισμένο σταθμό τῆς ἱστορίας.

— και ὅτι ὁ θεωρούμενος ἀπό αὐτήν τήν φιλοσοφία κόσμος (ἢ τό εἶναι), γίνεται ἀντικείμενο σκέψεως ἀνεξαρτήτως τῆς κοινωνικο-ιστορικής κατασκευῆς του (δηλ. δημιουργίας του), μέ τήν συνέπεια, μεταξύ ἄλλων, 1) ὅτι τό ζήτημα τοῦ κόσμου ὡς ἐδάφους τῶν διαφορετικῶν κοινωνικο-ιστορικῶν δημιουργιῶν συγκάλυπτεται, και 2) ὅτι ὁ βαθύτατος ἱστορικός χαρακτήρας τῆς γνώσεως, ἢ ὑπαρξη μιάς ἀληθινῆς ἱστορίας τῆς γνώσεως, εἴτε καθίσταται ἀδύνατη (Kant), ἀγνοεῖται, συρρικνοῦνται σέ μία στιγμή τῆς «λήθης τοῦ *Εἶναι*» (Heidegger), εἴτε ὑποτιμᾶται μέσῳ ἐκδοχῶν καθαρά σχετικιστικῶν, «κοινωνιολογικῶν» ἢ ἄλλων — πού ἐξαφανίζονται, σέ κάθε περίπτωση, τό ζήτημα τῆς ἱστορίας τῆς ἀλήθειας και τῆς ἀλήθειας ὡς ἱστορίας.

Ἡ πρόθεσή μου δέν εἶναι ἐδῶ νά πραγματευθῶ τήν κληρονομημένη κατάσταση δι' ἑαυτήν. Θά περιορισθῶ στό νά τήν συζητήσω διά βραχέων πάνω στό παράδειγμα τοῦ ζητήματος τοῦ χρόνου.

Ὅπως τό ἔδειξε ὁ Paul Ricœur (στό *Temps et Récit*, εἰδικότερα στόν τ. III), ἡ φιλοσοφία πραγματεύτηκε ἀνέκαθεν εἴτε τόν υποκειμενικό ἢ φαινομενολογικό χρόνο (Αὐγουστίνος, Husserl, Heidegger ὡς πρὸς τό οὐσιώδες τοῦ ἔργου του) εἴτε τόν ἀντικειμενικό ἢ κοσμολογικό χρόνο (Πλάτων, Ἀριστοτέλης, ἢ «χύδην κατανόσεις» τοῦ χρόνου κατὰ Heidegger. Ὁ Ricœur μνημονεύει τόν Πλάτωνα μόνο ἐν παρόδῳ, και τοποθετεῖ και τόν Κάντ σ' αὐτήν τήν κατηγορία, ἀπόφαση πού ἀνακινεῖ ζητήματα πού δέν μπορῶ νά συζητήσω ἐδῶ), μέ μοναδικό ἀποτέλεσμα κάθε πρόοδος στήν κατανόηση τοῦ ἐνός νά πολλαπλασιάζει τίς δυσκολίες στήν κατανόηση τοῦ ἄλλου, και μέ τήν προσπάθεια τῆς κατὰ τόν ένα ἢ τόν ἄλλο τρόπο γεφύρωσης τῆς τάφρου πού τούς χωρίζει.

Αὐτή ἡ διαίρεση μπορεί εὐκόλα νά κατανοηθεῖ και νά ἐρμηνευθεῖ πάνω στή βάση τῶν ὄσων εἶπαμε παραπάνω. Ἡ φιλοσοφία συγκέντρωσε τήν προσοχή τῆς:

– είτε σ' ένα πραγματοποιημένο, ταύτιστικό χρόνο, ο οποίος υπόκειται ότι αποτελεί την σπονδυλική στήλη της φυσικής έμπειρίας και ο οποίος, ως τέτοιος, οφείλει να είναι ουσιαστικά μετρήσιμος, πού πρέπει λοιπόν να θεωρείται κεντρικά από την άποψη της επανάληψης του ταυτού (περιοδικότητα κλπ.), αγνοώντας έτσι, μεταξύ πολλών άλλων αινιγμάτων, τό πρωταρχικό δεδομένο της ανάδυσης της ετερότητας·

– είτε σ' ένα βιωμένο χρόνο, χρόνο της πείρας του υποκειμένου, πού δέν μπορεί, ως τέτοιος, παρά να είναι υποκειμενικός στό επακρον, μέ την υποτιμητική έννοια του όρου υποκειμενικός (*je meines, je eigenes*, λέει ο Heidegger), πράγμα πού καθιστά την ύπαρξη τόσο ενός δημόσιου χρόνου, όσο και ενός κοσμικού χρόνου (χρόνου του κόσμου) είτε μιá αδάμαστη άπορία είτε ένα αποτέλεσμα της πώσης του υποκειμένου (του *Dasein*) μέσα στην καθημερινότητα και την άναυθεντικότητα, της λήθης του του Είναι και της επικάλυψης του τελευταίου από τά άπλώς εύρισκόμενα μπροστά μας (*Vorhandenes*) όντα.

Μπορούμε να δείξουμε έπ' αυτού του σημείου τά μοιραία αποτελέσματα της συγκάλυψης του κοινωνικο-ιστορικού. Εάν τό κοινωνικο-ιστορικό είχε τοποθετηθεί, όπως έπρεπε, στην άφετηρία της σκέψης, ένα μέρος των άποριών σχετικά μέ τόν χρόνο θα είχε διαλυθεί, και τό άλλο θα είχε φωτισθεί διαφορετικά. Θα μπορούσαμε έτσι να άντιληφθούμε άμέσως και την άλληλεγγύη και την διαφορά μεταξύ ταύτιστικού και φαντασιακού χρόνου· την άναγκαία έξρεια του πρώτου επί της πρώτης φυσικής στιβάδος (κατά συνέπειαν επί του κοσμικού χρόνου)· την θεμελιώδη ετερότητα των φαντασιακών χρόνων των θεσμισμένων από κοινωνίες άλλες, σέ άντιπαράθεση προς την σχετική όμοιογένεια και συμμετρία των ταύτιστικών τους χρόνων, λαμβανομένων ως τέτοιων (σέ άφαιρετικό διαχωρισμό). Θα μπορούσαμε επίσης να δούμε ότι κάθε κοινωνία, ως ούσα δι' έαυτήν, δημιουργεί τόν δικό της φαντασιακό χρόνο, συνυπόστατο προς τό ούτως-είναι της (τό είναι ως κοινωνία και ως ή συγκεκριμένη ιδιαίτερη κοινωνία).

II

Γιά να φωτίσουμε τίς άπορίες πού γεννώνται από την άντικειμενική (κοσμολογική) και υποκειμενική (φαινομενολογική) προσέγγι-

ση, μιá σύντομη συζήτηση των άπόψεων των δύο έξοχοτέρων έξπροσώπων τους δέν θα ήταν άνώφελη.

Άφήνοντας κατά μέρος τόν Πλάτωνα – στόν *Τίμαιο* (37 d), ο χρόνος τίθεται ξεκάθαρα ως ταύτιστική διάταξη, άντικειμενική, μετρήσιμη, παντός άνήκοντος είς τόν κόσμο –, βρίσκουμε στόν Άριστοτέλη την πρώτη συστηματική και πλήρη έκθεση της άντικειμενικής ή κοσμολογικής άποψης. Η γνωστότατη *sedes materiae* είναι τό Βιβλίό Δ' της *Φυσικής*, κεφάλαια 10-14 (217 b 29-244 a 17). Χωρίς να εισέλθουμε στίς πολυπλοκότητες και στόν έξαιρετικό πλούτο, την λεπτότητα και τό στέρεο της έπιχειρηματολογίας, περιοριζόμαστε να περισυλλέξουμε τή λύση πού δίδει ο Άριστοτέλης, ως συνήθως υπό την κανονική μορφή ενός όρισμού:

«*Τούτο γάρ έστιν ο χρόνος, αριθμός [αριθμός αριθμούμενος, μέτρον] κινήσεως κατά τό πρότερον και ύστερον*» (219 b 1-2· 220 a 24-25). Άς θυμηθούμε ότι για τόν Άριστοτέλη ή κινήσεις δέν είναι μόνον ή τοπική κινήσεις άλλ' ή μεταβολή έν γένει (νόημα πού επανειβεβαιώνεται σέ πολλά σημεία του Δ' της *Φυσικής*). Ο χρόνος δέν είναι ή μεταβολή (κινήσεις), είναι όμως από τους ουσιώδεις καθορισμούς της. Και επίσης ένας από τους ουσιώδεις καθορισμούς της κινήσεως είναι τό ότι είναι μετρήσιμη.

Άς τό δεχθούμε αυτό. Δέν μπορούμε έντούτοις να μή διερωτηθούμε: Τί είναι τό «*πρότερον και ύστερον*»; Η έξήγηση πού παρέχεται στά χωρία 219 a 10-25 προδίδει μιá διολίσθηση πού συνήθως καλύπτεται από τους «έναρμονίζοντες» έρμηνευτές και σχολιαστές του Άριστοτέλη. Παρά την επαναλαμβανόμενη φυσική και μεταφυσική θέση (στην *Φυσική* και άλλου), κατά την όποία ή κατά τόπον κινήσεις δέν είναι παρά ένα από τά είδη της *μεταβολής* (*Φυσική* Δ', 10, 218 b 19), ή όποία περιλαμβάνει έξάλλου την γένεση και την φθορά, την άλλοίωση, όπως και την αύξηση και την φθίση (*Φυσική* Θ', 7, 261 a 27-36), δηλ. την μεταβολή κατά την ούσία, την ποιότητα, την ποσότητα και τόν τόπο, ο Άριστοτέλης διαβεβαιώνει, έδώ όπως και άλλου (219 a 11-25· πρβλ. *Φυσική* Θ' 7, 261 a 26-27), ότι ή *φορά* [ή κατά τόπον κινήσεις] *των κινήσεων πρώτη* («πρώτη», μέ την έννοια σημαντικότερη) και ότι τό *πρότερον και ύστερον έν τόπω πρώτον έστιν*, τό πρότερον και ύστερον βρίσκεται πρωταρχικά στόν τόπο – την θέση, τόν έντοπισμό, τόν χώρο. Έχουμε λοιπόν να θεωρήσουμε τό *πρότερον και ύστερον* ως διερωτηθέν μιá χωρική διάταξη – τό *πρότερον* και τό *ύστερον* ενός σώματος έν κινήσει – την όποία ή χρονική διάταξη *άκολουθεί* (219 a 19), έφόσον ή κινήσεις (κατά τόπον όριζόμενη) και ο χρόνος

άλληλοσυνοδοεύονται πάντοτε (αὐτ., διὰ τὸ ἀκολουθεῖν αἰεὶ θατέρω θάτερον αὐτῶν). Ἄλλὰ κάθε χωρική διάταξη εἶναι κατ' ἀνάγκην αὐθαίρετη. (Τὸ ὅτι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη αὐτὸς ὁ αὐθαίρετος χαρακτική δὲν εἶναι ἀπόλυτος, ἀφοῦ ἡ Γῆ κατέχει μιά προνομιοῦχο ἢ μέλλον μοναδική θέση, δὲν εἶναι καίριο ἐδῶ. Δὲν μετροῦμε τίς κινήσεις σέ σχέση μέ τὸ κέντρο τῆς Γῆς). Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος πού ἕνα στοιχεῖο ὑποκειμενικό ὑπαισέρχεται, ἀναπόφευκτα, στήν κοσμολογική ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸν χρόνον. Εἶναι ἐκδηλοστίς διατυπώσεις τοῦ Δ' τῆς *Φυσικῆς*, 11: [...] Ἄλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν, ὅταν ὀρίσωμεν τὴν κίνησιν, τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ὀρίζοντες· καὶ τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὕστερου ἐν τῇ κινήσει αἰσθησιν λάβωμεν. [...] Ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπη ἢ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτο φαμὲν εἶναι χρόνον... (219 a 22-25· 26-29). Τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον γίνεται ἔτσι μιά πρώτη ἔννοια, τῆς ὁποίας ἡ κατανόηση πρέπει νά ἐπικαλεσθεῖ κάποια ἐπιβολή διατάξεως ἀπὸ τὴν ψυχὴ (τὸν παρατηρητή). Θά ἐπανέλθω παρακάτω.

Ἐπτά αἰῶνες ἀργότερα – καὶ ἀφήνοντας κατὰ μέρος τοὺς Στωϊκούς, καὶ τὸν Πλωτῖνο –, βρισκόμε στὸν Αὐγουστῖνο τὴν πρώτη καθαρὴ διατύπωση τῆς ὑποκειμενικῆς προσέγγισης καὶ τὴν ἀπόρριψη τῆς ἀντίληψης «ἐνός φιλοσόφου» πού πιθανότατα ὁ Αὐγουστῖνος πιστεύει ὅτι εἶναι ἡ ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη, τὸν ὁποῖο, ἐξίσου πιθανῶς, δὲν διάβασε, ἢ, ἂν τὸν διάβασε, δὲν τὸν κατάλαβε. Ἀρχίζω ἀπὸ τὸ δεύτερο σημεῖο. Ὁ χρόνος, λέει ὁ Αὐγουστῖνος, δὲν μπορεῖ νά εἶναι ἡ κίνησις, διότι βλέπουμε τὴν ἴδια κίνηση νά γίνεται μέ διαφορετικὲς διάρκειες (*Ἐξομολογήσεις*, ΙΑ', ΧΧΙΙΙ 33-40· ΧΙΥ a 1-5). Τὸ ἐπιχείρημα δὲν ἔχει προφανῶς καμία σχέση μέ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἔγραψε ὅτι ὁ χρόνος εἶναι ἡ κίνησις (ἀλλὰ ρητῶς τὸ ἀντίθετο)· ἔγραψε ὅτι ὁ χρόνος εἶναι ἕνας ἀπὸ τοὺς οὐσιώδεις καθορισμούς τῆς κίνησης, δηλαδή τὸ μέτρο τῆς. Ἐάν ἡ «αὐτὴ κίνησις» γίνεται μέ διαφορετικὲς διάρκειες, ἄπλως δὲν εἶναι πλέον ἡ αὐτὴ κίνησις, ἐφόσον τὸ χρονικό τῆς μέτρο ἀποτελεῖ οὐσιώδη καθορισμὸ τῆς. Κανεὶς ἐχέφρων ἄνθρωπος δὲν θά ὑπέθετε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀγνοοῦσε τὴ διαφορὰ μεταξύ τοῦ ἐπιστρέφω σπῖτι μου περπατώντας καὶ ἐπιστρέφω σπῖτι μου τρέχοντας, ἢ μεταξύ τῆς χελώνας καὶ τοῦ Ἀχιλλέα. Ἄλλ' ἐκτὸς τῶν ἄλλων, τὸ ἀτυχὲς ἐπιχείρημα τοῦ Αὐγουστῖνου κρύβει τὴν κεντρικὴ ἀπορία τῆς τοποθέτησής του. Πῶς ξέρει πράγματι ὅτι οἱ δύο «διαφορετικὲς διάρκειες» τῆς ἴδιας κίνησης εἶναι διαφορετικὲς,

χωρὶς νά τίς συγκρίνει μ' ἕνα *tertium quid*, π.χ. μέ μιά ἄλλη κίνηση πού ὑποτίθεται ὅτι ἐκτυλίσσεται σέ σταθερὸ ρυθμὸ κατὰ τὸν αὐτὸ «χρόνον»; Ἐδῶ, ἡ «αὐτὴ κίνησις» δὲν μπορεῖ παρά νά σημαίνει τὰ αὐτὰ ἄκραία χωρικά σημεῖα, καὶ τὸ ἐπιχείρημα δὲν ἔχει νόημα. Ὁ Αὐγουστῖνος συνεχίζει καὶ λέει: *non est ergo tempus corporis motus* (ΧΧΙΥ, 29), ὁ χρόνος λοιπὸν δὲν εἶναι ἡ κίνησις τοῦ (ἐνός) σώματος, καὶ ὅτι μετροῦμε τὴν κίνηση ὅσο καὶ τὴ στάση μέ τὴν *postra dimensio*, τὸ δικὸ μας μέτρο. Θά μπορούσαμε ὅμως νά μετρήσουμε τὴν ἀκίνησις, ἂν τὰ πάντα ἦσαν σέ ἀκίνησις; Ἐνας ἀριστοτελικὸς θά παρατηροῦσε προφανῶς ὅτι «μετροῦμε» τὴν ἀκίνησις ὡς τὸν χρόνον κατὰ τὸν ὁποῖο μιά ἄλλη μετρημένη κίνηση πραγματοποιήθηκε, δηλαδή ἀναφερόμενοι στήν κίνηση καὶ σέ σύγκριση πρὸς αὐτήν.

Ἄλλ' ἂν ἡ διαλεκτικὴ τοῦ Αὐγουστῖνου εἶναι ἀδύναμη, ἡ κεντρικὴ του διαίσθησις εἶναι ἔντονη. Μποροῦμε, λέει, νά μετρήσουμε τὸν χρόνον, γιατί ὑπάρχει μιά *distentio* (*distendo*: ἐκτείνω, ἐκτυλίσσω) – μιά διέκτασις ἢ τάσις ἢ ἐκτύλιξις. *Distentio* τίνος; *Distentio animi* – μιά διέκτασις, μιά διά-στασις τοῦ πνεύματος. *In te, anime mea, tempora metior*: Ἐν σοί, πνεῦμα μου, τοὺς χρόνους μετρῶ (ΙΑ', ΧΧVII, 26). Καὶ μετρῶ αὐτὴ τὴν *distentio* στὸν βαθμὸ πού *aliquid in memoria mea metior quod infixum manet* – πού μετρῶ κάτι πού μένει βαθιὰ ἐντυπωμένο στὴ μνήμη μου (αὐτ., 24-25).

Ἐτσι, ὁ χρόνος βρίσκεται σέ αὐστηρὸ συσχετισμὸ πρὸς τὴν ἰκανότητα ἢ δυνατότητα τοῦ πνεύματος νά μετρῶ τὸ πάθος (ἢ ἐντύπωση: *affectionem*) *quam res praetereuntes... faciunt... et manet, ipsam metior praesentem*: μετρῶ ὡς παρούσα (ἢ διότι εἶναι, πάντοτε, παρούσα) αὐτὴν ταύτην τὴν ἐντύπωση πού παράγουν τὰ προηγούμενα πράγματα, καὶ ἡ ὁποία παραμένει (μέσα στὴ μνήμη), μπορεῖ συνεπῶς νά ἀνακληθεῖ, νά κληθεῖ, νά παρουσιασθεῖ ἀναλλοίωτη – ἀναλλοίωτη τουλάχιστον ὡς *distentio*. (Στὸν βαθμὸ πού πρόκειται γιὰ τὸ μέτρο, μέ τὴν κυριολεκτικὴ ἔννοια τῆς λέξεως, πρόκειται ἐμφανῶς γιὰ τοποθέτηση πού δὲν μπορεῖ νά σταθεῖ. Θά ἐπανέλθω). Ἐτσι, τὸ μέλλον, τὸ οὐπῶ (*nondum*) «ἀναλίσσεται» στὸ παρελθόν, καὶ τὸ παρελθόν, τὸ οὐκέτι, αὐξάνεται (*crescit*), γιατί ὁ *animus* εἶναι ἰκανὸς γιὰ τρεῖς δραστηριότητες ἢ στάσεις: *et expectet, et attendit, et meminit*, προσδοκᾷ, προσέχει (ἢ σπουδάζει περὶ τι, εἶναι ἐμφροντις, μεριμνᾷ – Heidegger!), ἀναμνησκαται ἢ ἐνθυμεῖται (ΧΧVIII, 1-6). Εἰς τρόπον ὥστε (ἢ: πρὸς τὸν σκοπὸν αὐτό) «τὸ προσδοκώμενο μεταβαίνει (*transeat*) διαμέσου ἐκείνου τὸ ὁποῖο προσέχουμε στήν ἀνάμνησή μας». Ὁ *animus*, τὸ πνεῦμα, ὑπάρχει στὸν χρόνον καί/ἢ κάνει νά ὑπάρξει ὁ χρόνος,

στόν βαθμό πού είναι μιά *distentio* ενώνουσα αυτές τīs τρεῖς «στιγμές», τήν προσδοκία, τήν προσοχή, τήν ανάμνηση. Καί ἄν εἶναι ἐπίσης ἰκανός νά μετρά τόν χρόνο, τοῦτο γίνεται σέ συνάρτηση μέ τήν περιέργη αὐτή δυνατότητα ποσοτικοποίησης πού παρέχεται ἀπό τήν ἐπαύξηση ἀναμνήσεων μέσα στή μνήμη.

Μπορεῖ τότε νά ἐπιστρέψει ὁ Αὐγουστίνος (Κεφάλ. XII) στό ζήτημα πού τόν εἶχε ὠθήσει σ' αὐτήν τήν ὀλισθηρά ὁδὸ καί πού παραμένει τό κίνητρο στήν ἐρευνά του περί τοῦ χρόνου. «Τί ἔκανε ὁ Θεός πρὶν ἀπ' τή δημιουργία;». Ἐρώτημα ἠλίθιο καί βλάσφημο πού βρῖσκει τήν ἀπάντησή του, κατ' ἀρχήν, μέσῳ τῆς διακρίσεως μεταξύ αἰωνιότητος ὡς *nunc stans*, ἀμεταβλήτου παρόντος, καί χρόνου πού ἀνήκει μόνο στό πῦσμα. Ἄλλ' ἐάν ὁ χρόνος συνδέεται μέ τόν δημιουργημένο *animus*, ὄχι μόνον ὡς πρὸς τό μέτρο του ἢ τήν ἀντίληψή του ἀλλά οὐσιαστικά, ὅπως τείνουν νά τό δείξουν οἱ ἀναπτύξεις στό Βιβλίο XI, ἀνυπέβλητες δυσκολίες προβάλλουν πού θά ὀδηγήσουν τόν Αὐγουστίνο, στό Βιβλίο XII τῶν *Ἐξομολογήσεων*, σέ μιά κατάφωρη ἀντίφαση, ὅπως θά τό δοῦμε σέ λίγο. Πρὸς τό παρόν, πρέπει νά σημειώσουμε τήν ἀποφασιστική ἐπιρροή τοῦ Αὐγουστίνου ἐπὶ τῶν ἀντιλήψεων περί χρόνου τῶν Kant, Husserl καί Heidegger.

Συζητοῦμε τόν Αὐγουστίνο γιά νά διαφωτίσουμε μιά βασική τοποθέτηση καί τīs ἀπορίες τῆς. Ὁ Αὐγουστίνος δέν λέει, καί δέν θά μπορούσε νά πει: ὑπάρχει χρόνος μόνον στόν βαθμό πού ὑπάρχει *animus* καί *distentio animi*. Λέει, ὅπως εἶδαμε, καί πρέπει νά πει: μετῶ τόν χρόνο μ' αὐτήν τήν *distentio*. Ἐξ αὐτοῦ μιά ἀδυνατότητα, κοινή σέ ὅλες τīs ὑποκειμενικές προσεγγίσεις τοῦ χρόνου. Πῶς μιά *distentio animi* θά μπορούσε νά παράσχει ἕνα χρόνο κοινό, δημόσιο, καί ἕνα κοινό μέτρο τοῦ χρόνου; Καί πῶς θά μπορούσε κἀν νά παράσχει ἕνα μέτρο, μέ τήν κυριολεκτική ἔννοια τοῦ ὄρου (πρέπει νά ὑποθέσουμε πῶς ὁ Αὐγουστίνος ξέρεי τί σημαίνει *metior*, μετῶ), αὐτοῦ τοῦ ἴδιου ιδιωτικοῦ, ὑποκειμενικοῦ, προσωπικοῦ χρόνου; Τά ἀνάφορα [*référents*] τοῦ Αὐγουστίνου εἶναι καθαρῶς ὑποκειμενικά (ἔστω καί ἄν θέσουμε ὅτι δέν εἶναι ψυχολογικά): προσδοκία, προσοχή, μνήμη. Γιά νά φθάσουν σ' ἕνα κοινό χρόνο καί σ' ἕνα κοινό μέτρο τοῦ χρόνου, ὅλοι οἱ *animi* θά ἔπρεπε νά ἦσαν προικισμένοι a priori ὄχι μόνο μέ μιά ἀφήρημένη ἰκανότητα μετρήσεως τοῦ χρόνου, ἀλλά καί μέ τήν ἰκανότητα μετρήσεως τοῦ αὐτοῦ χρόνου καί αὐστηρῶς κατὰ τόν ἴδιο τρόπο. Ἄς σημειώσουμε ἐν παροῶν: Σ' αὐτήν τήν προοπτική, ἢ ὑπαρξή γιά ὅλα τὰ ὑποκείμενα μᾶς κατὰ τήν αὐτή κατεύθυνση ροῆς τοῦ χρόνου πρέπει νά

ληφθεῖ ὡς ἕνα ἀπλό γεγονός, μή δυνάμενο νά ὑποβληθεῖ σέ ὕστερη ἐπεξεργασία ἢ διαύγαση. Ἡ δομή τῆς ὑποκειμενικότητας εἶναι τέτοια πού ζεῖ δίδοντας προσοχή, προσδοκώντας καί φέροντας στή μνήμη (στόν Husserl: προσοχή, συγκράτηση, πρό-ταση· στόν Heidegger: ἢ πρόληψη, ἢ μνήμη, τό παρόν), καί μέ τήν ἴδια διάταξη γεγονότων γιά ὅλους. Τό συγκεκριμένο περιεχόμενο αὐτῆς τῆς διάταξης γιά μένα πρέπει νά εἶναι τό ἴδιο συγκεκριμένο περιεχόμενο τῆς διάταξης γιά σᾶς. Τοῦτο φαίνεται προφανές γιά τόν Αὐγουστίνο (ὅπως στήν πραγματικότητα γιά σχεδόν ὅλους τοὺς φιλοσόφους), ἔτσι πού οὔτε μνεῖα κἀν δέν κάνει τοῦ προβλήματος. Πέραν αὐτοῦ, τό μέτρο πρέπει νά γίνει μέ τὰ ἴδια σταθμά, καί νά ὀδηγήσει στά ἴδια ἀποτελέσματα χωρίς κανένα ἐξωτερικό σημεῖο ἀναφορᾶς. Ἐτσι ὁ *animus*—ὄλοι οἱ *animi*, ἢ ὁ *animus* ὡς τέτοιος—πρέπει νά εἶναι τέτοιος, ὥστε ὅλες οἱ πράξεις μετρήσεως νά εἶναι ἴδιες, σέ τρόπο ἐξ ὀλοκλήρου ἀνεξάρτητο ἀπό κάθε «ποσότητα» καί «ποιότητα» τῶν ἀναμνήσεων πού εἶναι ἀποθηκευμένες σέ κάθε ἰδιαίτερη περίπτωση. Πρὸς τί τότε καί ἡ ἐλάχιστη ἀναφορὰ σ' αὐτές τīs ἀναμνήσεις; Καί γιατί ν' ἀπευθυνόμαστε πάντοτε στόν *animus* ὡς *animus meus*, ὅπως τό κάνει ὁ Αὐγουστίνος (καί πού θά γίνει τό *je meines*, *je eigenes* τοῦ Heidegger); Καί, ἀκόμη καί στήν περίπτωση ἑνός μοναδικοῦ *animus*, τί εἶναι αὐτό πού θά μπορούσε νά ἐξασφαλίσῃ τήν ταυτότητα διαδοχικῶν μέτρων τοῦ ἴδιου χρονικοῦ διαστήματος, ἢ τήν συγκρισιμότητα, ὡς πρὸς τό μέτρο, διαφορετικῶν χρονικῶν διαστημάτων, καθένα ἐκ τῶν ὁποίων εἶναι καταφανῶς πλήρες διαφορετικῶν ἀναμνήσεων;

Ἄς μοῦ ἐπιτραπεῖ ἐδῶ μιά παρέκβαση. Πεθαίνουμε ἀφοῦ γεννηθοῦμε γιάτί προσδοκοῦμε τόν θάνατο καί ξαναθυμούμαστε τή γέννηση (*Tod* καί *Geworfenheit* τοῦ Heidegger); Πρόταση παράλογη στό σύνολό της καί ψευδής, ἢ ἐλάχιστα αὐστηρή, στό δεύτερο μέρος της. Δέν θυμούμαστε τή γέννησή μας· κυριολεκτικά δέν ξέρομε κἀν, *eigentlich*, ὅτι γεννηθήκαμε. Τό *Dasein* δέν ξέρει ἀφ' ἑαυτοῦ καί δι' ἑαυτοῦ ὅτι ἦλθε στόν κόσμο· ἀπλῶς τοῦ τό εἶπαν, καί εἶδε ἄλλους νά γεννῶνται. Οὔτε κἀν ξέρει τό *Dasein*, *eigentlich*, ὅτι θά πεθάνει· τοῦ τό εἶπαν, καί εἶδε ἄλλους νά πεθαίνουν. Τίποτα δέν ὑπάρχει μὲς τό μου, τίποτα δικό μου, ἴδιον, πού νά μοῦ λέει ὅτι γεννήθηκα καί ὅτι θά πεθάνω—τίποτα «ψυχολογικό», καί τίποτα «ὑπερβασιακό». Τό ὅτι γεννήθηκα καί θά πεθάνω εἶναι μιά γνώση οὐσιαστικά *κοινωνική* πού μοῦ μεταδίδεται/ἐπιβάλλεται (καί πού, ἀσφαλῶς, ὁ πυρήνας ὁ πιό ἐσώτερος τῆς ψυχῆς ἀπλῶς ἀγνοεῖ).

Ἄς ἐπανέλθουμε στίς ἀπορίες τῆς ὑποκειμενικῆς προσέγγισης.

Στό θεολογικό πλαίσιο του Αύγουστίνου, οι δυσκολίες θά μπορούσαν να εξομαλυνθούν εκ θείας κατασκευής (και τί δέν θά μπορούσε;). Αὐτή ἡ ὁδός εἶναι κλειστή γιά ἕνα φιλόσοφο (γιά τόν Husserl, τόν Heidegger κλπ.). Ἄλλά καί γιά τόν Αὐγουστίνον τόν θεολόγο, ἡ ὁδός παραμένει πλήρης παγίδων, ἀφοῦ ἐβάσισε καθαρά τό σύνολο τῆς ἐπιχειρηματολογίας του σέ ἔννοιες αὐστηρῶς ὑποκειμενικές (μνήμη κλπ.). Κατά συνέπειαν, ἰσοδύναμες a priori ιδιότητες τῶν ὑποκειμένων πρέπει νά ἀποτελοῦν ἀντικείμενο ἑνός αἰτήματος ad hoc. Τό ζήτημα εἶναι σημαντικό, διότι, σέ διαφορετικό πλαίσιο, παραμένει, μετά τόν Kant, στόν Husserl καί τόν Heidegger, ὅπου καθίσταται ἀδάμαστο.

Δέν θά ἦταν ἀνώφελο νά τό δείξουμε στήν περίπτωση τοῦ Kant. Γιά τόν Kant, ὁ χρόνος ὡς a priori μορφή τῆς ἐποπτείας ἐξαναγκάζει οὕτως εἰπεῖν ὅ,τι ἐμφανίζεται, ἐξωτερικό ἢ ἐσωτερικό, νά εἰσέλθει σέ μιά μοναδική διάσταση διαδοχῆς. Ἡ ἐπιβολή αὐτῆς τῆς μορφῆς σέ ὅ,τι ἐμφανίζεται (τά φαινόμενα) ἀπαιτεῖ τή διαμεσολάβηση ἑνός ὑπερβασιακοῦ σχήματος πού παρέχεται ἀπό τήν ὑπερβασιακή φαντασία. Αὐτό τό σχῆμα εἶναι ἡ «γραμμή». Ἐδῶ, προφανῶς περιστάμεθα σέ μιά μετατόπιση ἀπό τήν προβληματική τοῦ χρόνου πρὸς τήν προβληματική τοῦ χώρου. Ἄλλά καί ἡ μετατόπιση αὐτή δέν ἀρκεῖ. Μιά θεμελιώδης ιδιότητα τοῦ χρόνου (κάθε εἶδους χρόνου) εἶναι ἡ μὴ ἀντιστρεπτότητα, καί δέν ὑπάρχει τίποτα τό μὴ ἀντιστρεπτό σέ μιά γραμμή: ἡ ὀλική διάταξη ἐπὶ τοῦ [ἀνοικτοῦ ἢ κλειστοῦ] διαστήματος (χ,ψ) εἶναι ἰσόμορφος πρὸς τήν ὀλική διάταξη ἐπὶ τοῦ διαστήματος (ψ,χ). Ἄλλ' ἐκτός αὐτοῦ, ὁ χρόνος πρέπει νά μετρηθεῖ. Στήν περίπτωση τοῦ χώρου, μπορούμε νά δεχθοῦμε τήν ἰδέα ἑνός μέτρου χωρίς ἐξωτερικό ὑπέρεισμα (ὅπως τοῦτο γίνεται, π.χ., στά μαθηματικά): Ἡ καθαρή ἐποπτεία συγκρίνει τμήματα, βρῖσκει πῶς εἶναι ἴσα ἢ ἀνισα κ.ο.κ. Τοῦτο ὅμως προϋποθέτει ὅτι τά τμήματα μπορούν νά υπερτίθενται ἢ νά καθίστανται ἐφαρμόσιμα (μέσα στήν καθαρή ἐποπτεία). Τά τμήματα ὅμως τῆς «γραμμῆς τοῦ χρόνου», ἀπό τήν ἴδια τή φύση τους, δέν εἶναι ὑπερθέσιμα. Πῶς τότε μπορούν νά συγκριθοῦν κατά τρόπον ἔγκυρο καί πῶς ὁ χρόνος θά μπορούσε νά μετρηθεῖ; Χωρίς κάτι τό συμφυές πρὸς τά φαινόμενα ὡς τέτοια, καί τό ὅποιο τό ὑπερβασιακό ὑποκείμενο δέν μπορεί νά παράσχει, χωρίς τήν ὑπαρξή δηλαδή τῆς πραγματικῆς ἐπανάληψης ἰσοδύναμων ζευγῶν ἐμφανίσεων φαινομένων, περί τῶν ὁποίων θά μπορούσαμε λογικά νά θέσουμε ὅτι χωρίζονται ἀπό ἰσοδύναμα διαστήματα, δέν μπορεί νά ὑπάρξει μέτρο τοῦ χρόνου — καί οὔτε καί φυσική ἐμπειρία (*Erfahrung*) μέ τήν ἔννοια τοῦ Kant.

Ἐχει σημασία νά παρατηρήσουμε ὅτι οὔτε ὁ Ἀριστοτέλης οὔτε ὁ Αὐγουστίνος μπορούν νά κρατήσουν τή θέση τους μέχρι τέλους.

Ἐπενθύμισα παραπάνω δύο διατυπώσεις τοῦ Ἀριστοτέλη πού συνδέουν, κατά τρόπον ἀμφισβητητό, τόν χρόνο μέ τήν δραστηριότητα τῆς ψυχῆς (*Φυσική Δ'*, 11, 219 a 22-25, 26-29). Ἄλλά ὑπάρχει καί κάτι περισσότερο. *Ὅταν γάρ μηδέν αὐτοῦ μεταβάλλωμεν τήν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγενῆσθαι χρόνος.* Ἐάν ὅμως *κίνησις τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῆ, ἀκόμη καί ἂν ἡ σκότος καί μηδέν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, τότε εὐθύς ἅμα δοκεῖ τις γεγενῆσθαι καί χρόνος* (*Φυσική Δ'*, 11, 218 b 21· 219a 1 καί 219 a 4-6). Ἐτσι ἡ ψυχὴ δέν μπορεί νά ἀντιληφθεῖ τόν χρόνο, ἐκτός καί ἂν ὑπάρξει γι' αὐτήν κάποια μεταβολή· μπορεί ὅμως καί νά παράγει ἡ ἴδια τήν μεταβολή (τήν *κίνησιν*), διὰ τῆς ὁποίας τῆς δίδεται ὁ χρόνος. Καί ὅταν, πρὸς τό τέλος τῆς ἐρευνᾶς του (*αὐτ.*, 14, 223 a 25-26) ὁ Ἀριστοτέλης πραγματεύεται τήν ἀπορία ἐάν θά ὑπῆρχε χρόνος χωρίς ψυχὴ (*πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ*), ἡ ἀπάντησή του ἀνακινεῖ περισσότερα προβλήματα ἀπ' ὅσα οἱ σχολιαστές του θά ἤθελαν νά δεχθοῦν. Χωρίς ὑποκείμενο πού νά ἀριθμεῖ, λέγει ἐξηγώντας τήν ἀπορία, δέν μπορεί νά ὑπάρξει ἀριθμὸς (*ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμῆσόντος ἀδύνατον καί ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δήλον ὅτι οὐδ' ἀριθμὸς.* Ἄς θυμηθοῦμε ὅτι χρόνος εἶναι *ἀριθμὸς κινήσεως*). Κατά συνέπειαν, *εἰ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, μέ ἐξαιρέσει σέ ὅ,τι ἀφορᾷ στό substratum τοῦ χρόνου (ὅ ποτε ὄν), οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς, κατά τόν ἴδιο τρόπο πού θά καθίστατο δυνατό γιά τήν κίνηση νά εἶναι ἄνευ ψυχῆς.* Σ' ἕνα κόσμο ἄνευ ψυχῆς θά ὑπῆρχε κίνησις, διότι ἡ *φύσις* εἶναι κίνησις· ἐξ αὐτοῦ, θά ὑπῆρχε ἐπίσης τό «substratum» τοῦ χρόνου, δέν θά ὑπῆρχε ὅμως χρόνος μέ τήν πλήρη ἔννοια — μέ τήν ἔννοια πού δίδει ὁ ὀρισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη — ἐφόσον αὐτὸς ἀπαιτεῖ τό «ἀριθμεῖν». Οἱ δυσκολίες αὐτῆς τῆς λύσης συνδέονται μέ τίς γενικότερες δυσκολίες τοῦ δυνάμει καί τοῦ ἐνεργεία, τίς ὁποῖες δέν μπορῶ νά συζητήσω ἐδῶ. Μποροῦμε ὅμως νά ποῦμε συμπερασματικά ὅτι, γιά τόν Ἀριστοτέλη: α) ἡ ἴδια ἡ ψυχὴ μπορεί νά παραγάγει ἕνα substratum γιά τόν χρόνο, μέσῳ τῆς ἰδίας αὐτῆς κινήσεως (πράγμα πού δέν εἶναι παράδοξο, ἀφοῦ ἡ *ψυχὴ* εἴτε εἶναι *φύσις* εἴτε συνδέεται ἔντονα μέ αὐτήν), καί β) ἡ ἐνεργοποίηση (μετάβαση ἀπὸ τό δυνάμει πρὸς τό ἐνεργεία) τοῦ χρόνου ὡς μέτρου τῆς κινήσεως συνεπάγεται τή δραστηριότητα τῆς ψυχῆς.

Τά πράγματα είναι απλούστερα μέ τόν Αύγουστινο, πού αντιφάσκει άνοιχτά καί άφελώς. Πιο κάτω στίς *Έξομολογήσεις*, ξαναπιάνοντας τή συζήτηση γιά τή δημιουργία, άποφαίνεται ούτε λίγο ούτε πολύ: «Σύ (Κύριε), άπ' αυτό τό σχεδόν μηδέν (*paene nihilo*, τήν άρχική *informitas*, άμορφία, τήν δημιουργηθείσα πριν άπ' όλα τά άλλα) έδημιούργησες τά πάντα, μέσα στα όποια ύπάρχει — χωρίς πράγματι νά ύπάρχει — αυτός ό μεταβλητός (*mutabilis*) κόσμος, όπου έμφανίζεται ή ίδια ή μεταβλητότητα, όπου ό χρόνος μπορεί νά γίνει άντιληπτός (*sentiri*) καί νά μετρηθεί, γιατί οί χρόνοι γίνονται μέσω των μεταβολών των πραγμάτων, όταν τά φαινόμενα (*species*) μεταπίπτουν καί μεταβάλλονται (*vertuntur*)» (Βιβλίο ΙΒ', VIII, 28-32· πρβλ. *αὐτ.*, IX, 13-15). 'Άλλ' έχει ήδη άκόμα γράψει (Βιβλίο ΙΒ', XI, 4-10): «Ποιός θά μπορούσε ποτέ νά μου πει ότι, εάν όλα τά φαινόμενα κατηγοούντο καί έξουδετερώνοντο, καί εάν έπρεπε ή *informitas* μέσω τής όποίας τά πάντα αλλάσσουν καί μεταβάλλονται νά παραμείνει μόνη, αυτή ή *informitas* θά ήταν ικανή νά παρουσιάσει τίς μεταβολές του χρόνου; Τοῦτο είναι άπολύτως άδύνατο, διότι δέν ύπάρχει χρόνος άνευ τής ποικιλίας των κινήσεων, καί όπου δέν ύπάρχει μορφή, δέν ύπάρχει ποικιλία». 'Εδώ ό χρόνος έπαιξε νά άποτελεῖ τήν άπλή *distentio animi*, τήν διέκταση του πνεύματός μου· είναι αυτό, έντός του όποίου οί μορφές *virtutur*, μεταβάλλονται οί μέν στίς δέ, παράγεται δέ καί έξαρτάται άπολύτως από αυτήν τήν μεταλλαγή των μορφών. Μέ άλλα λόγια, ό Θεός πρέπει νά δημιουργήσει τόν κόσμο τήν ίδια στιγμή πού δίδει μορφή στην άρχική *informitas* πού δημιούργησε. ('Ότι όλα αυτά είναι μία παράφραση του *Τιμαίου* του Πλάτωνος περιβεβλημένη τό τετριμμένο ένδυμα τής Παλαιάς Διαθήκης, είναι προφανές). Κι εδώ δέν πρόκειται για *lapsus* του Αύγουστίνου. Πρέπει νά τό πει αυτό, εφόσον ή δημιουργία είναι ιστορία πού εκτυλίσσεται έν χρόνω (σ' ένα συμπαντικό χρόνο, από τήν εδώ κάτω άποψη, *diessets*), καί όπου ή δημιουργία τής ψυχής λαμβάνει χώραν στο τέλος.

III

'Ο χρόνος άνήκει σέ κάθε ύποκείμενο — ή κάθε όν δι' έαυτό. 'Αποτελεῖ μορφή τής αυτο-εκτύλιξης κάθε όντος δι' έαυτό. Τό όν δι' έαυτό (έπί παραδείγματι, κάθε ζωντανό όν) είναι δημιουργία ενός έσωτερικού χώρου, δηλ. ενός ίδιου κόσμου, κόσμου οργανω-

μένου έντός καί δι' ενός ίδιου χρόνου (*Eigenzeit*). Δέν πρόκειται εδώ ούτε περι άπαγωγής ούτε περι έξηγήσεως. Τό θεωρούμε ως γεγονός πού άπαιτεί διαύγαση.

Τό γεγονός αυτό είναι προφανέστατο γιά μās, ως πρωτογενές δεδομένο, στην περιύπωση τής ανθρώπινης ψυχής — άσυνειδητης, όσο καί συνειδητης. Πρέπει βέβαια νά άντιμετωπίσουμε εδώ τό γεγονός ότι, μέ μία βαθιά έννοια, ό χρόνος του άσυνειδητου καί ό χρόνος του συνειδητου δέν είναι άσφαλώς «τό ίδιο» — μολονότι επενεργούν ό μέν επί του δέ. Τοῦτο όμως θά άπαιτούσε μία χωριστή μελέτη — όπως, επίσης, π.χ., ό χρόνος τής ψυχαναλυτικής συνεδρίας καί ό χρόνος τής θεραπείας.

'Η ψυχή, στον πυρήνα της, είναι μή αναγώγιμη στην κοινωνία. 'Η άληθινή πόλωση δέν είναι μεταξύ άτομου καί κοινωνίας, αλλά μεταξύ ψυχής καί κοινωνίας. Τό άτομο είναι κοινωνική κατασκευή. 'Άλλ' ή ψυχή δέν μπορεί νά επιζήσει χωρίς νά ύποστεί τή διαδικασία του εκκοινωνισμού, ό όποιος τής επιβάλλει, ή κατασκευάζει γύρω της, τά διαδοχικά στρώματα αυτού πού θά άποτελεῖ, στην έξωτερική της όψη, τό άτομο. 'Ο εκκοινωνισμός άποτελεῖ έργον του θεσμου πού προφανώς κάθε φορά διαμεσολαβείται από άτομα ήδη εκκοινωνισμένα.

Μέσα στη διαδικασία του εκκοινωνισμού, καί μέσω αυτής, ή ψυχή άπορροφά ή έσωτερικεύει τόν θεσμισμό από τήν δεδομένη κοινωνία χρόνο. Καταλήγει νά γνωρίζει του λοιπού ένα δημόσιο χρόνο — καί πρέπει νά έξακολουθήσει νά ζει συμβιβαζόμενη στην δύσκολη συγκατοίκηση των διαφόρων στιβάδων του ίδιου, ιδιωτικού της χρόνου, μέ τόν θεσμισμό, δημόσιο χρόνο. Τό ίδιο βέβαια άληθεύει καί γιά τά ύπόλοιπα, ιδέες, αντικείμενα επενδεδυμένα κλπ. 'Η δυσκολία, ή σύγκρουση μάλλον, εκδηλώνεται όχι μόνο στην αντίθεση μεταξύ του πεπερασμένου ορίζοντος, έντός του όποίου πρέπει νά βιωθεί ό ιδιωτικός χρόνος του άτομου (του θανάτου) καί του άκαθορίστου κοινωνικού ορίζοντος του χρόνου, άλλ' επίσης, κατά τρόπον έξίσου σημαντικό, καί στη διαφορά μεταξύ του ρυθμού καί τής ποιότητας (έξαιρετικά μεταβλητών καί των δύο) του ιδιωτικού χρόνου καί τής σταθερότητας, τής άκινήσις του δημοσίου χρόνου καί τής εκ των προτέρων οργάνωσης των μεταβολών τής ποιότητός του.

'Η κοινωνία (οί κοινωνίες ως τέτοιες) είναι ένας τύπος όντος δι' έαυτό. Δημιουργεί κάθε φορά τόν δικό της κόσμο, τόν κόσμο των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών τόν ένσωματωμένο στους ιδιαίτερους θεσμούς της. Αυτός ό κόσμος — καί τοῦτο ισχύει γιά

όλους τούς κόσμους τούς δημιουργημένους από ὄντα δι' ἑαυτά — ἐμφανίζεται ὡς ἡ ἐκτύλιξη δύο *δεχομένων*, τοῦ κοινωνικοῦ χώρου καί τοῦ κοινωνικοῦ χρόνου, ἐμπλεων ἀντικειμένων πού εἶναι ὄργανωμένα σύμφωνα μέ ὀρισμένες σχέσεις κλπ. καί σημασιακῶς ἐπενδεδυμένα. Γιατί *δεχόμενα*, καί γιατί δύο; Μέχρι τίνος σημείου αὐτά τά δύο *δεχόμενα* μποροῦν νά χωρισθοῦν ἀπό αὐτό τό ὁποῖο δέχονται καί ἀπό τό ὑποκείμενο ἐναντι τοῦ ὁποίου ἐμφανίζονται ὡς *δεχόμενα*; Ζητήματα πού τελικά ἀναφέρονται στήν πολλαπλότητα τοῦ εἶναι καί γιά τά ὁποία θά ξαναμιλήσουμε.

Ἀπό τήν περιγραφική ἀποψη, βρίσκουμε πάντοτε τόν κοινωνικό (δημόσιο) χρόνο (καί χώρο), θεσμισμένο μέσα σέ δύο φλέβες στενά συμπεπλεγμένες.

Ἐπάρχει πάντα, πρέπει πάντα νά ὑπάρχει, χρόνος ταυτιστικός (συνολοταυτιστικός), τοῦ ὁποίου ἡ σπονδυλική στήλη εἶναι ὁ ἡμερολογιακός χρόνος πού ἐγκαθιστᾷ σημεῖα ἀναφορᾶς καί διάρκειες κοινές καί δημόσιες, πού μπορεῖ χοντρικά νά μετρηθεῖ καί τοῦ ὁποίου οὐσιώδεις χαρακτήρες εἶναι ἡ ἐπανάληψη, ἡ ἐπανεμφάνιση, ἡ ἰσοδυναμία.

Ἄλλ' ὁ κοινωνικός χρόνος εἶναι πάντα, καί πρέπει πάντα νά εἶναι ἐπίσης, καί τοῦτο εἶναι σημαντικότερο, καί χρόνος φαντασιακός. Ὁ χρόνος δέν θεσμιζεται ποτέ ὡς ἓνα καθαρό καί οὐδέτερο *medium* ἢ *δεχόμενον*, πού θά ἐπέτρεπε τόν ἐξωτερικό συντονισμό τῶν δραστηριοτήτων. Ὁ χρόνος εἶναι πάντοτε προικισμένος μέ τή σημασία. Ὁ φαντασιακός χρόνος εἶναι ὁ σημασιακός χρόνος καί ὁ χρόνος τῆς σημασίας. Τοῦτο ἐκδηλώνεται μέ τήν σημαντικότητα τῶν παλμῶν πού ἐπιβάλλονται στόν ἡμερολογιακό χρόνο (ἐπαναληπτική ἐμφάνιση προνομιοῦχων στιγμῶν: ἐορτές, τελεστικά τυπικά, ἐπέτειοι κλπ.), μέ τήν ἐγκαθίδρυση ὁρίων ἢ ὁριακῶν σημείων πού εἶναι οὐσιαστικῶς φαντασιακά γιά τόν χρόνο λαμβανόμενο ὡς ἓν ὅλον, καί μέ τήν φαντασιακή σημαντικότητα, τήν ὁποία ἐπενδύει κάθε κοινωνία στό σύνολο τοῦ χρόνου. Ἐπάρχει ὁ χρόνος τῆς αἰωνίως ἐπανερχόμενης ἐπιστροφῆς τῶν προγόνων· ὁ χρόνος τῶν ἐνδοκοσμικῶν ἐνσαρκώσεων τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν· ὁ χρόνος τῆς Πτώσεως, τῆς Δοκιμασίας καί τῆς Σωτηρίας· ἢ, ὅπως στίς σύγχρονες κοινωνίες, ὁ χρόνος τῆς «ἀπειρης προόδου». Ὁ φαντασιακός χρόνος συγκροτεῖται ἀξεχώριστα ἀπό τά τρία δέγματα (ὅπως θά ἤθελα νά τά ὀνομάσω, δανειζόμενος τόν ὄρο ἀπό τήν ἐμβρυολογία), τῶν ὁποίων ἡ ἐπικάλυψη, ἡ ἀλληλοδιείσδυση, ἡ διασταύρωση συνυφαίνουσι τήν κοινωνία, δηλαδή τίς κοινωνικά θεσμισμένες παραστάσεις, αἰσθήματα καί ἀντώσεις. Ὁ δεσμός τοῦ φαντασιακοῦ

χρόνου ὄχι μόνο μέ τήν δημιουργία μιᾶς κοινωνικῆς παρᾶστασης τοῦ κόσμου καθ' ἑαυτήν, ἀλλά καί μέ τίς βασικές ἀντώσεις μιᾶς κοινωνίας καί τά βασικά τῆς αἰσθήματα (*Stimmungen, moods*) εἶναι προφανῆς, ἀλλά θά ἀπαιτοῦσε μιά μακρά ἐπεξεργασία. Ὁ Θουκυδίδης (I, 78), περιγράφοντας καί ἀντιθέτοντας τήν ἰδιοσυγκρασία καί τήν συμπεριφορά τῶν Ἀθηναίων καί τῶν Λακεδαιμονίων, δείχνει καθαρά τόν ἐσώτερο δεσμό τους μέ τόν τρόπο πού κάθε μιά ἀπ' αὐτές τίς δύο κοινωνίες ζοῦσε τόν χρόνο.

Αὐτή ἡ δημιουργία ἀπό τήν κοινωνία ἐνός (κοινωνικοῦ) χρόνου ἀπαιτεῖ διαύγηση καθ' ἑαυτήν καί δι' ἑαυτήν. Πρέπει ὁμως πρῶτα νά ὑπογραμμίσουμε μιά ἄλλη ὄψη. Ἡ κοινωνία ἐρεῖδεται, καί πρέπει πάντα νά ἐρεῖδεται, ἐπί τῆς πρώτης φυσικῆς στιβάδος σέ ὅ,τι ἀφορᾷ στήν ταυτιστική διάσταση τῶν δημιουργιῶν τῆς. (Τοῦτο εἶναι ἀληθές γιά κάθε ὄν δι' ἑαυτό). Τολμῶ νά σκεφθῶ ὅτι, ἂν λάβουμε πραγματικά ὑπ' ὄψιν αὐτό τό γεγονός, τοῦτο μᾶς ὑποχρεώνει νά δεχθῶμε τίς δύο κεντρικές, καί γιά μένα προφανείς, προτάσεις πού μνημόνευσα στήν ἀρχή αὐτοῦ τοῦ κειμένου, καί οἱ ὁποῖες θά ἔπρεπε νά θέσουν τέλος στήν αἰώνια φιλοσοφική ἔριδα μεταξύ ὑποκειμενισμοῦ καί ἀντικειμενισμοῦ, τοποθετώντας σ' ἓνα καινούριο ἔδαφος τό ἐρώτημα στό ὁποῖο αὐτές οἱ ἀντιλήψεις προσαποθῶσαν νά ἀπαντήσουν:

— Οἱ κοινωνίες γνωρίζουν (ὅπως ἡ ἀλεπού καί ὁ σκαντζόχοιρος) τουλάχιστον κάτι ἀπό τόν κόσμο. Διαφορετικά, δέν θά μπορούσαν νά ὑπάρξουν. Τοῦτο ὁμως συνεπάγεται ὅτι, τουλάχιστον σέ ὀρισμένες ὄψεις του, ὁ κόσμος εἶναι γνωρίσιμος, εἶναι ἐπιδεικτικός κάποιας γνώσεως (τό ὅτι αὐτή θά ἦταν ἐμπειρική, σχετική κλπ. εἶναι χωρίς καμία ἀπολύτως σπουδαιότητα γιά τήν παρούσα συζήτηση). Οἱ κοινωνίες κατασκευάζουν, κάθε φορά, τόν κόσμο τους — αὐτό ὁμως συνεπάγεται τήν ὑπαρξη κάποιου πράγματος πού κατέχει καθ' ἑαυτό αὐτή τήν ιδιότητα, ἀνεξαροτήτως κάθε κατασκευῆς: τήν ιδιότητα νά εἶναι κατασκευάσιμο (ἐν μέρει, ἀσφαλῶς).

Ὅμως, τοποθετούμενοι σέ μιά ἔσχατη ἀποψη, δέν εἴμαστε σέ θέση νά ξεχωρίσουμε ἐντελῶς καί νά ξελύσουμε ἀπόλυτα αὐτό πού μέσα σ' αὐτές τίς κατασκευές βρίσκει τήν ἀρχή του στό κατασκευάζον ὑποκείμενο — στήν ιδιαίτερη περιπτώση, τήν κοινωνία — ἀπό ἐκεῖνο πού ἀνήκει στόν κόσμο καθ' ἑαυτόν, στό ἤδη ὑπάρχον. Ἡ προσπάθειά μας νά κατορθώσουμε αὐτόν τόν χωρισμό δέν εἶναι ἀσφαλῶς στείρα, οὔτε στερεῖται νοήματος, ἀπεναντίας· εἶναι ὁμως καταδικασμένη νά εἶναι ἀτέλειωτη.

Μπορούμε αυτό να τό δείξουμε ακριβέστερα στην περίπτωση της κοινωνικής θέσμησης του χρόνου.

Ἡ κοινωνία δημιουργεῖ ἐαυτήν – θεσμιζέται – κατά μήκος δύο συνυφασμένων μεταξύ τους διαστάσεων, τῆς συνολιστικῆς-ταύτιστικῆς διάστασης καί τῆς καθαυτοῦ φαντασιακῆς ἢ ποιητικῆς διάστασης. Δημιουργεῖ τήν τρέχουσα, συνήθη λογική καί ἀριθμητική, καί ἀντικείμενα προικισμένα μέ σταθερές καί μόνιμες ιδιότητες· ἐδῶ ἐγκτεῖται ἡ συνολιστική-ταύτιστική διάσταση τοῦ θεσμοῦ καί ὅλων τῶν σημασιῶν πού ἐνσαρκώνει. Αὐτό, ἡ κοινωνία δέν θά μπορούσε ποτέ νά τό κάνει, χωρίς νά στηριχθεῖ στην πρώτη φυσική στιβάδα, δηλαδή στό ἄμεσα προσιτό στρώμα τοῦ κόσμου, ὅπως αὐτό προσφέρεται στούς ἀνθρώπους ἀπό τό γεγονός τῆς ζωικῆς συγκροτήσεώς τους. Γιά νά τό πούμε χωρίς περιστροφές: Ἡ ὕπαρξη κοινωνιῶν ἀποδεικνύει ὅτι ὑπάρχει στόν κόσμο καθ' ἐαυτόν – τουλάχιστον στην πρώτη φυσική στιβάδα – κάτι πού ἀντιστοιχεῖ στην ἀριθμητική καί τή γεωμετρία. Ἡ: ἡ αἰτιότητα εἶναι ἀσφαλῶς μιά *a priori* κατηγορία, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ νά συναχθεῖ ἐπαγωγικά ἀπό τά φαινόμενα. Ἡ αἰτιότητα θά ἦταν ὅμως χωρίς καμιά ὠφέλεια ἂν δέν ἐπιβεβαιωνόταν, ἐπαναληπτικά, ἀπό τήν δυνατότητα τῆς ἐφαρμογῆς τῆς. Τό ἴδιο συμβαίνει καί σ' ὅ,τι ἀφορᾷ στόν ταύτιστικό ἢ ἡμερολογιακό κοινωνικό χρόνο: Δημιουργεῖται ἐρειδόμενος στόν κοσμικό χρόνο, δηλ. στην ὕπαρξη, μεταξύ τῶν δεδομένων τῆς πρώτης φυσικῆς στιβάδος, ἰσοδυνάμων ἐπανεμφανίσεων (ἰσοδυνάμων *πρός τήν χρείαν ἰκανῶς*). Αὐτές οἱ ἰσοδυναμίες ὀφείλουν νά διακρίνονται – καί μποροῦνε. Μποροῦμε νά πᾶμε ὡς ἐδῶ, ἀλλά ὄχι παραπέρα. Γιά νά δημιουργηθεῖ καί νά ὀργανωθεῖ λεπτομερῶς ὁ κοινωνικός συνολοταυτιστικός χρόνος, εἶναι ἀναγκαῖο ἡ πρώτη φυσική στιβάδα νά ἐκθέσει αὐτό πού μπορεῖ νά κατασκευασθεῖ ὡς ἰσοδύναμες ἐπανεμφανίσεις. Τίποτα δέν ἀπορρέει ἐξ αὐτοῦ ὡς πρὸς τήν χρονικότητα ἢ τήν μή-χρονικότητα ἄλλων στρωμάτων τοῦ κόσμου· οὔτε ὡς πρὸς τήν φύση τῆς. Τό ἴδιο πρέπει νά πούμε καί γιά τούς θεμελιώδεις χαρακτήρες τοῦ ἐν χρήσει χρόνου, π.χ. τήν μή-ἀντιστρεπτότητα, τό ἀμετακίνητο κλπ· κι αὐτοί ἐξίσου ἐρεῖδονται πάνω σέ ὄψεις τῆς συνολοταυτιστικῆς διάστασης τοῦ κοσμικοῦ χρόνου. Ὅποια κι ἂν εἶναι, π.χ., τά αἰνίγματα τῆς μή-ἀντιστρεπτότητος στή φυσική, ὅλα τά ἄλογα τοῦ βασιλιά καί ὅλοι οἱ ἄνδρες τοῦ βασιλιά δέν θά μπορούσαν ποτέ νά ἀνασυγκροτήσουν ἕνα σπασμένο αὐγό.

Ὅμως πάνω στά ἀντερείσματα αὐτά, ἕνας κοινωνικός χρόνος, ἴδιος κάθε κοινωνίας, ἀνεγείρεται κάθε φορᾷ, ἡ δέ φαντασιακή

διάσταση τοῦ κοινωνικοῦ χρόνου συχνά ἀναιρεῖ, δευτεροβάθμια, τούς χαρακτήρες πού ἀναφέραμε. Ἔτσι, π.χ., δέν ὑπάρχει ἀπλή καί ἀπόλυτη μή-ἀντιστρεπτότητα γιά πολλές, ἂν ὄχι γιά τίς περισσότερες, ἀπό τίς διάφορες δοξασίες καί θρησκείες (οἱ ὁποῖες θέτουν ἕνα κυκλικό χρόνο)· οὔτε, καθ' ἀνάγκην, ἀμετακίνητο τῶν τμημάτων τοῦ χρόνου (ἢ τῶν συνδεδεμένων μέ τόν χρόνο διαδικασιῶν) γιά ὀρισμένες ἀπό αὐτές (σαμανισμός, μαγεία κλπ.). Τό ἐρώτημα ἐπὶ τοῦ χρόνου καί τῶν χαρακτήρων του, πέραν τῶν δεδομένων τῆς πρώτης φυσικῆς στιβάδος καί πέραν τῶν δοξασιῶν τῆς φυλῆς, δέν ἀναδύεται παρὰ μόνο μέ τήν δημιουργία τῆς φιλοσοφίας καί τῆς ὀρθολογικῆς-ἐπιστημονικῆς σκέψης.

Ὁ φαντασιακός κοινωνικός χρόνος εἶναι τό σημαντικότερο πρὸς πραγμάτευσιν θέμα, πράγμα πού δέν μπορῶ νά κάνω ἐδῶ. Θά ἀρκεσθῶ νά πῶ ὅτι εἶναι, κάθε φορᾷ, συνυπόστατος τῶν πλέον ἀποφασιστικῶν ὄψεων τῆς συνολικῆς θέσμησης τῆς κοινωνίας καί τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν τῆς. Καί ὅτι, ὅπως γιά ὅλες τίς πυρηνικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, τό περιεχόμενό του εἶναι καθ' οὐσίαν ἀνεξάρτητο κάθε οὐσιαστικῆς ἔρισης ἐπὶ τῆς πρώτης φυσικῆς στιβάδος, εἶναι καθαρὸ δημιούργημα τῆς θεωρουμένης κοινωνίας (συγκρίνετε, π.χ., τόν χριστιανικό χρόνο καί τόν ἰνδουϊστικό ἢ βουδιστικό χρόνο). Λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν τίς γενικότερες συνέπειες αὐτοῦ τοῦ γεγονότος, τό ἐπὶ τοῦ κόσμου φιλοσοφικό μας ἐρώτημα μπορεῖ νά διατυπωθεῖ μέ τόν ὀξύτερο τρόπο. Σχετικά μέ τόν ταύτιστικό χρόνο, ὅπως καί μέ τό σύνολο τοῦ οἰκοδομήματος ἀντικειμένων καί ταύτιστικῶν σχέσεων πού ἀνεγείρει ἡ κοινωνία, ἐρωτοῦμε: Πῶς πρέπει νά εἶναι ὁ κόσμος, γιά νά μπορεῖ νά ἀνεγερθεῖ αὐτό τό οἰκοδόμημα; Ἡ μόνη δυνατή ἀπάντηση εἶναι: Ὁ κόσμος πρέπει νά περιέχει τό (μυστηριώδες ἐξἄλλου) ἰσοδύναμο μᾶς ταύτιστικῆς διάστασης. Ἐπὶ παραδείγματι, οἱ ἀγγελᾶδες καί οἱ ταῦροι γεννοῦν, καί δέν μποροῦν παρὰ νά γεννοῦν, στό λειτουργικό κοινωνικό ἐπίπεδο, μοσχάρια καί δαμάλεις – ἀνεξαρτήτως τοῦ τί οἱ ταῦροι καί οἱ ἀγγελᾶδες μποροῦν νά σημαίνουν μέσα στή θρησκεία καί στίς παραστάσεις τῆς φυλῆς· καί τά ἄστρα ἐπανερχονται περιοδικά, εἴτε εἶναι θεοί, φωστῆρες δημιουργημένοι ἀπό τόν Θεό, ἢ μάζες ὑδρογόνου καί ἡλίου.

Σχετικά μέ τόν φαντασιακό χρόνο, ὅπως καί μέ ὅλο τό οἰκοδόμημα τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν πού ἀνεγείρει κάθε κοινωνία, ἐρωτοῦμε: Πῶς πρέπει νά εἶναι ὁ κόσμος, καθαυτός, ὥστε αὐτή ἡ ἐκπληκτική καί ἀπεριόριστη ποικιλία φαντασιακῶν οἰκοδομημάτων νά μπορεῖ νά ἀνεγερθεῖ; Ἡ μόνη δυνατή ἀπάντηση εἶναι: Ὁ

κόσμος πρέπει να είναι ανεκτικός και αδιάφορος για όλες αυτές τις δημιουργίες. Πρέπει να μπορεί να προσφέρει θέση σε όλες, να μη εμποδίζει, ευνουεί ή επιβάλλει μία από αυτές σε σύγκριση με τις άλλες. Μ' ένα λόγο: Ο κόσμος πρέπει να στερείται νοήματος. Μόνον διότι δεν υπάρχει έγγενής σημασία του κόσμου, οι άνθρωποι υποχρεώθηκαν – και μπόρεσαν – να τον προικίσουν μ' αυτήν την εξαιρετική ποικιλία έντονα έτερογενών σημασιών. Έπειδή ακριβώς δεν υπάρχει καμία φωνή που να βροντά πίσω από τα σύννεφα και καμία γλώσσα του Είναι, ή Ιστορία έγινε δυνατή. (Βέβαια, οι θρησκείες, ειδικότερα οι έξ αποκαλύψεως, διαβεβαιώνουν το αντίθετο. Τό άτυχές είναι ότι υπάρχουν πολλές από αυτές). Και σήμερα η κατίσχυση της Δυτικής φαντασιακής σημασίας της απεριόριστης επέκτασης της ψευδο-ορθολογικής ψευδοκυριαρχίας καθίσταται δυνατή διά της πανταχού παρουσίας της ταυτιστικής διάστασης του κόσμου (επί της οποίας ερείδονται οι πρακτικές πραγματοποιήσεις της), και ή όποια, ως τέτοια, στερείται νοήματος.

IV

Ο κοινωνικός ταυτιστικός χρόνος – συνεπώς ο κοινωνικός χρόνος άπλως – προϋποθέτει τον ταυτιστικό χρόνο στην πρώτη φυσική στιβάδα, ή μιά ταυτιστική διάσταση του χρόνου (όπως και του υπολοίπου εν γένει υπάρχοντος). Μ' αυτήν ακριβώς την ταυτιστική διάσταση του κόσμου ασχολείται ή φυσική, τουλάχιστον στην αρχή: Πρέπει να περιορισθώ σε λίγες βραχείες παρατηρήσεις επί ενός απεράντου θέματος, άπεράντα δυσχερούς, άρρηκτα συνδεδεμένου με τεχνικά προβλήματα μαθηματικών και φυσικής.

Δέν υπάρχει άμφιβολία ότι τό φάντασμα της χωροποίησης πλανατάι πάνω στό σύνολο της φυσικής τουλάχιστον από την εποχή του Lagrange («ή φυσική είναι μία τετραδιάστατος γεωμετρία»). Ο ίδιος ο Einstein πίστευε ακράδαντα ότι ο χρόνος είναι μιά υποκειμενική αὐταπάτη (όποιο κι αν είναι τό νόημα αυτής της έκφρασης). Στην μαθηματική φυσική, ο χρόνος εμφανίζεται ουσιαστικά ως ή τετάρτη διάσταση μιάς τετραδιάστατης ποικιλίας. Δέν είναι εύκολο να δει κανείς γιατί διακρίνεται από τις τρεις άλλες διαστάσεις, οὔτε τί τόν διακρίνει.

Συνήθως κινητοποιείται ή μή αντίστροφότητα του χρόνου (άκρι-

βέστερα, τών χρονικών διαδικασιών) για να όρισθαι ο ιδιαίτερος χαρακτήρας του χρόνου: οι εν χώρο κινήσεις είναι αντίστροφές, οι εν χρόνω, όχι. Τούτο όμως δέν είναι ίκανοποιητικό, από πολλές απόψεις. Πρώτον, δέν είναι καθόλου βέβαιο ότι όλες οι κινήσεις στον χώρο είναι αντίστροφές. Όπου, επί παραδείγματι, υπάρχει ισχυρότατη βαρυτική βαθμίδα (όπως στη γειτονία μιάς μελανής όπης), οι χωρικές κινήσεις δέν μπορούν να εκτυλιχθούν παρά κατά όρισμένες προνομιοῦχες κατευθύνσεις (μέ άφαίρεση τών κβαντικών φαινομένων). Έάν δέ θεωρήσουμε τό σύμπαν στό σύνολό του, σύμφωνα μέ τις κρατούσες κοσμολογικές αντίληψεις που εξηγούν την παρατηρούμενη μετατόπιση προς τό έξυθρό του φωτός τών μακρινών γαλαξιών, υπάρχουν κατευθύνσεις στό σύμπαν που δέν δύνανται να διανυθούν αντίστροφα: κανένα σμήνος γαλαξιών δέν θά μπορούσε να κινηθεί «πρός τά μέσα» κατά ή διάρκεια μιάς φάσης διαστολής του σύμπαντος, οὔτε «πρός τά έξω» κατά ή διάρκεια μιάς φάσης συστολής. Δεύτερον, όπως τό δείχνει ήδη τό τελευταίο παράδειγμα, ή μή αντίστροφότητα καθίσταται αίνιγμα σε κοσμολογική κλίμακα.

Δέν μπορώ ν' αντισταθώ στον πειρασμό να τό εικονογραφήσω αυτό μ' έναν τρόπο κάπως διασκεδαστικό, αναφέροντας ένα δημοσιογραφικό scoop (*New York Times*, 21.1.1987):

«Απ' όλα τά φαινόμενα που άφορούν την ανθρώπινη μοίρα, κανένα δέν ενέβαλε σε μεγαλύτερη άμηχανία τούς επιστήμονες από την πορεία του χρόνου προς τά μπρός, τόν σύνδεσμό του μέ την καθώς φαίνεται άκάματη τάση προς την άταξία, γνωστή υπό τό όνομα έντροπία, και μέ την διαστολή του σύμπαντος.

»Μερικοί μεταξύ τών διασημοτέρων θεωρητικών του κόσμου εξέφρασαν την ιδέα ότι, εάν ή σημερινή διαστολή αντιστραφεί και τό σύμπαν αρχίσει να συστέλλεται, τό βέλος του χρόνου θ' αλλάξει κατεύθυνση. Οι άνθρωποι – αν τυχόν υπάρχουν – θά ζούν άπ' τόν τάφο προς τό λίκνο και θά «θυμούνται» τί θά συμβεί αύριο. Όρισμένοι θεωρητικοί υπέβαλαν την ιδέα ότι αυτοί που θά ζούν σε ένα τέτοιο σύμπαν δέν θά έχουν συνείδηση του γεγονότος ότι ο χρόνος θά κυλάει ανάποδα, διότι ή ίδια ή αντίληψη τους για τόν χρόνο θά είναι άντεστραμμένη. Θά ζούν όμως σ' ένα σύμπαν του όποιου τό μέλλον, σε κάθε λεπτομέρειά του, θά είναι προκαθορισμένο. Οι επιστήμονες υποστήριξαν επίσης ότι τό σύμπαν μας έχει ίσως ένα δίδυμο σύμπαν, σύμπαν άντιύλης, όπου ο χρόνος κυλάει ανάποδα.

»Ο Stephen W. Hawking, του Πανεπιστημίου του Καίμπριτζ της

Ἄγγλιας, διάσημος θιασώτης τῆς ἀποψης, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ χρόνος κυλάει ἀνάποδα σ' ἕνα σύμπαν σέ συστολή, ἀνακοίνωσε πρόσφατα ὅτι ἄλλαξε γνώμη. Οἱ πρόσφατες ἐρευνές του τόν ὀδήγησαν στό συμπέρασμα ὅτι ὁ χρόνος θά ἐξακολουθοῦσε νά βαδίζει πρὸς τά μπρός, ἀκόμη κι ἂν τό σύμπαν ἄρχιζε νά συστέλλεται, εἶπε σ' ἕνα συνέδριο ἀστροφυσικῶν στό Σικάγο».

Μέ ὄλο τόν ὀφειλόμενο σεβασμό πρὸς τήν ἐξαιρετική εὐφυΐα τοῦ Stephen Hawking, ὑπάρχει μιά κάποια παρηγοριά γιά τόν φιλόσοφο ὅταν βλέπει τούς πιό ἐξοχούς φυσικούς νά πιάνονται στά δίχτυα τοῦ χρόνου — καί, πρέπει νά προσθέσουμε, ἐπιδεικνύοντας κάποιο βαθμό ἀφέλειας. Πρέπει ἐπίσης νά ἐκφράσουμε τή θλίψη μας γιά τήν ἐξαφάνιση τῶν κλασικῶν σπουδῶν. Εἶναι βέβαιο ὅτι πρὶν ἐβδομήντα χρόνια ὁ Hermann Weyl ἢ ὁ Werner Heisenberg δέν θά ἔχχαναν τήν εὐκαιρία νά ἀναφέρουν ὅτι αὐτό τό «ἀνάποδο ξετύλιγμα» τοῦ χρόνου ἀποτελεῖ τό κεντρικό θέμα τοῦ περιήφου μύθου τοῦ *Πολιτικοῦ* τοῦ Πλάτωνος.

Τρίτον, ὅπως εἶναι γνωστότατο, οἱ ἀπόπειρες νά συναχθεῖ ἡ μή ἀντιστρεπτότητα δι' ἀπαγωγῆς ἀπό πρῶτες ἀρχές τῆς φυσικῆς (ἢ καί νά κατασταθεῖ συμβατή πρὸς αὐτές), πού ἄρχισαν μέ τόν Boltzmann ἐδῶ καί περισσότερο ἀπό ἕνα αἰῶνα, παρέμειναν μή ἱκανοποιητικές.

Τέταρτον, καί τό σημαντικότερο, ἡ μή ἀντιστρεπτότητα τῆς φυσικῆς εἶναι, *τοπικά*, γεγονός ἀναμφισβήτητο. Εἶναι ὅμως ἕνα γεγονός μερικό, πού δέν ἐξαντλεῖ, οὔτε κατά διάνοιαν, τά δεδομένα. Ἀκριβέστερα: Ἡ μή ἀντιστρεπτότητα τῆς φυσικῆς ἐρμηνεύεται ὡς αὔξουσα ἐντροπία, ἢτοι αὔξουσα ἀταξία καί ἀποδιοργάνωση (πράγμα πού, εἰρήσθω ἐν παρόδῳ, συνεπάγεται τό παράδοξο ὅτι, ἐάν ἡ τάση πρὸς τήν αὔξηση τῆς ἐντροπίας ἐμελλε νά κυριαρχήσει τελείως καί τό σύμπαν νά γίνει, ὅπως θά ἔπρεπε στήν περίπτωση αὐτή, ἕνα ἀέριο φωτονίων, ὁ χρόνος θά ἔπαυε νά εἶχε κάθε φυσική ἔννοια). Ἀλλά ἡ ἐντροπία δέν εἶναι τό πᾶν· ζῶντα εἶδη ἀναδύονται, βρέφη γεννῶνται καί ἀναπτύσσονται, ζωγράφοι συνθέτουν ἀριστουργήματα. Ὅλα αὐτά δέν «παραβιάζουν» τόν δεύτερο νόμο τῆς θερμοδυναμικῆς — ἀπλῶς τοποθετοῦνται ἐκτός ἐμβελείας του. Οἱ μορφές δέν καταστρέφονται μόνον, ἀλλά καί δημιουργοῦνται, καί δέν μποροῦμε νά ἐπιτύχουμε μιά κατανόηση τοῦ χρόνου, οὔτε, πιστεύω, νά διαυγάσουμε τό «βέλος» του καί τήν μή ἀντιστρεπτότητα, χωρίς νά λάβουμε ὑπ' ὄψιν τά δύο αἰτῆ γεγονότα: τήν δημιουργία καί τήν καταστροφή τῶν μορφῶν.

Μίλησα γιά τό φάντασμα τῆς χωροποίησης πού πλανᾶται πάνω στή φυσική. Ἡ χωροποίηση τοῦ χρόνου στή φυσική δέν εἶναι ἄλλο ἀπό μιά συνέπεια τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ φυσική, ἡ μαθηματική φυσική, ἐπεξεργάζεται τά πάντα, τοῦ ἴδιου τοῦ χώρου συμπεριλαμβανομένου, μέσα στό συνολιστικό-ταύτιστικό πλαίσιο. Καί τοῦτο ὀφείλεται στήν ἐξάρτησή της ἀπό τά μαθηματικά (ὅπως αὐτά τουλάχιστον ὑπῆρξαν ὡς σήμερα), πού ἀποτελοῦν τήν ἀτέλειωτη ἐπεξεργασία τῶν δυνατοτήτων τοῦ συνολοταπιστικοῦ. Ἄς σημειώσουμε ἐν παρόδῳ τήν πλάνη τοῦ Bergson, ὁ ὁποῖος ἀσκοῦσε κριτική στήν ἀντίληψη περὶ τοῦ χρόνου τῶν φυσικῶν ὡς χωροποιημένη καί ταύτιζε τόν χρόνο μέ τό ποσοτικοποίησιμο. Τοῦτο ἀληθεύει μόνο προκειμένου περὶ τοῦ «ἀφηρημένου» — ἦτοι τοῦ μαθηματικοῦ, τοῦ συνολοταπιστικοῦ χώρου. Στό μέτρο πού ἡ φυσική ἐπεξεργάζεται τόν χρόνο ὡς ἀπλή τέταρτη διάσταση ἑνός τετραδιάστατου γεωμετρικοῦ χώρου, τοῦτο παραμένει ἀληθές. Ἀλλά τίποτα δέν βεβαιώνει ὅτι ὁ πραγματικός χώρος (ὁ χώρος ὅπου ζοῦμε, ὅσο καί ὁ καθαρὸς χώρος τοῦ κόσμου) εἶναι ἀναγώγιμος στόν ἀφηρημένο, μαθηματικό χώρο (καί συνεπῶς ἐπιδεικτικός μιάς ξεκάθαρης ποσοτικοποίησης). Δέν εἶναι ἐδῶ ὁ τόπος ὅπου θά ἐπεξεργασθοῦμε αὐτό τό θέμα, γι' αὐτό καί στίς σελίδες πού ἀκολουθοῦν ἀμέσως, οἱ ἀναφορές μου στόν χρόνο ὡς διακεκριμένο τοῦ χρόνου πρέπει νά νοηθοῦν ὡς ἀφορώσες στόν ἀφηρημένο, μαθηματικό χώρο.

Δέν μποροῦμε νά φτάσουμε στόν πυρήνα τοῦ ζητήματος τοῦ χρόνου — ὑποκειμενικοῦ, ἀντικειμενικοῦ ἢ ὑπερκειμένου — ἐάν δέν ξεκινήσουμε ἀπό τήν ἰδέα τῆς ἀνάδυσης τῆς ἑτερότητας (*ἀλλοιώσις*), ὡς δημιουργίας / καταστροφῆς μορφῶν, θεωρουμένης ὡς θεμελιώδους καθορισμοῦ τοῦ εἶναι ὡς τέτοιου, δηλ. καθ' ἑαυτό.

Τοῦτο μᾶς ὑποχρεώνει νά θέσουμε μιά αὐστηρή διάκριση μεταξύ διαφορᾶς καί ἑτερότητας. Τό 34 διαφέρει τοῦ 43, ἕνας κύκλος καί μιά ἔλλειψη εἶναι διαφορετικά. Ἡ *Ἰλιάς* καί ὁ *Πύργος* δέν εἶναι διαφορετικά — εἶναι ἄλλα.

Ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία, π.χ., δέν ὑπάρχει παρὰ ὡς ἀνάδυση μιάς νέας μορφῆς (*εἰδούς*) καί ἐνσαρκώνει μιά τέτοια μορφή. Θά ποῦμε ὅτι δύο ἀντικείμενα εἶναι διαφορετικά, ἂν ὑπάρχει ἕνα σύνολο καθορισμένων μεταβολῶν («νόμοι») πού ἐπιτρέπουν τήν ἀπαγωγή ἢ τήν παραγωγή τοῦ ἑνός ἀπό τό ἄλλο. Ἐάν ἕνα τέτοιο σύνολο καθορισμένων μεταβολῶν δέν ὑπάρχει, τά ἀντικείμενα εἶναι ἄλλα. Ἡ ἀνάδυση τοῦ ἄλλου εἶναι ὁ μόνος τρόπος γιά νά δοθεῖ νόημα στήν ἰδέα τῆς ἀνανέωσης, τοῦ νέου ὡς τέτοιου. Τό νέο δέν εἶναι τό ἀπρόβλεπτο, τό μή δυνάμενο νά προρρηθεῖ, οὔτε τό ἀκα-

θόριστο. Κάτι μπορεί να μη δύναται να προορηθεί, (τό νούμερο πού θα βγει απ' τή ρουλέτα) και να είναι πάντα ή τετριμμένη επανάληψη μιᾶς μορφῆς· ἢ να είναι ακαθόριστο, και να είναι πάλι ή απλή επανάληψη μιᾶς δεδομένης μορφῆς (π.χ. τὰ κβαντικά φαινόμενα). Κάτι είναι νέο όταν είναι θέση μιᾶς μορφῆς πού δέν μπορεί να παραχθεῖ ἢ ἀπαχθεῖ ἀπό ἄλλες μορφές. Κάτι είναι νέο σημαίνει λοιπόν ότι αυτό τό κάτι είναι ή θέση νέων καθορισμῶν, νέων νόμων. Ἐδῶ ἐγκτεται τό νόημα τῆς μορφῆς — τοῦ *εἶδους*.

Ἔως τέτοιο, τό νέο *εἶδος*, ἢ νέα μορφή, δημιουργεῖται ex nihilo. Ἔως *εἶδος* δέν είναι παραγώγιο ἢ ἀπαγώγιο ἐξ αὐτοῦ πού «ἦδη ὑπῆρχε». Τοῦτο δέν σημαίνει ότι είναι δημιουργία in nihilo ἢ cum nihilo. Ἔτσι, π.χ., οἱ ἄνθρωποι δημιουργοῦν τόν κόσμο τοῦ νοήματος και τῆς σημασίας, ἢ τοῦ θεσμοῦ, ὑπό ὀρισμένες συνθήκες — ότι είναι ἡδη ἔμβια ὄντα, ότι δέν ὑπάρχει Θεός συνεχῶς και σωματικῶς παρών πού να τοὺς λείει τό νόημα τοῦ κόσμου και τῆς ζωῆς τους κλπ. Δέν ὑπάρχει ὁμως τρόπος να παραγάγουμε ἀπό τίς συνθήκες αὐτές εἴτε τό συγκεκριμένο ἐπίπεδο ὄντος — τό κοινωνικο-ἱστορικό — εἴτε τὰ ἐκάστοτε ιδιαίτερα περιεχόμενά του. Ἡ ἐλληνική πόλις δημιουργεῖται ὑπό ὀρισμένες συνθήκες και «μέ» ὀρισμένα μέσα, σ' ἓνα συγκεκριμένο περιβάλλον, μετά ἀπό ἓνα πελώριο παρελθόν ἐνσωματωμένο, μεταξύ ἄλλων, στήν ἐλληνική μυθολογία και γλώσσα κ.ο.κ. ad infinitum. Ἀλλά δέν προκαλεῖται οὔτε καθορίζεται ἀπό τὰ στοιχεῖα αὐτά. Ὅτι ὑπάρχει, ἢ μέρος του, θέτει ὄρους στό νέο *εἶδος*· δέν τό παράγει αἰτιακά οὔτε τό καθορίζει.

Τό γεγονός τῆς δημιουργίας ὡς τέτοιο δέν ἔχει τίποτα να κάνει μέ τήν ἔριδα πού ἀφορᾷ στόν ντετερμινισμό. Ἀντιτίθεται μόνο στήν παράδοξη, ἂν ὄχι πραγματικά παράλογη ἰδέα, ἐνός ὁμογενοῦς καθολικοῦ ντετερμινισμοῦ πού ἀνάγει τὰ ἐπίπεδα ἢ τίς στιβάδες τοῦ ὄντος (και τοὺς νόμους πού τοὺς ἀντιστοιχοῦν) σέ ἓνα μοναδικό, ἔσχατο και στοιχειῶδες ἐπίπεδο. Τοῦτο θά συνεπαγόταν, μεταξύ ἄλλων, τό ἐνδιαφέρον θεολογικο-μεταφυσικό συμπέρασμα ότι θά ἦταν ἀυστηρῶς ἀναγκαῖο γιά τό σύμπαν να φθάσει σέ μιᾶ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ του (μέσω τῆς φυσικῆς θεωρίας). Ἡ δημιουργία συνεπάγεται τοῦτο μόνον, ότι οἱ καθορισμοί τοῦ ὄντος δέν είναι ποτέ κλειστοί, ἔτσι ὥστε να ἀπαγορεύουν τήν ἀνάδυση ἄλλων καθορισμῶν.

Τοῦτο μᾶς ἐπιτρέπει να προτείνουμε ἓνα χαρακτηρισμό τοῦ χρόνου πού να τόν διακρίνει ἀπό τόν ἀφηρημένο ἢ μαθηματικό χώρο (και χωροχρόνο). Μποροῦμε, ἐν διανοία, να κάνουμε ἀφαίρεση αὐτοῦ πού είναι διαφορετικό και να σκεφθοῦμε τήν καθαρῆ δια-

φορά ὡς τέτοια. Αὐτό εἶναι δυνατό — και τό ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἀφαιρετικῆς πράξεως εἶναι ὁ καθαρός, ἀφηρημένος χώρος. Σ' αὐτόν τόν χώρο, κάθε σημείο διαφέρει παντός ἄλλου σημείου, χωρίς να κατέχει κανένα ἐγγενές χαρακτηριστικό, μέσω μόνου κάποιου πράγματος πού τοῦ είναι ἐξωτερικό, ἤτοι τῆς θέσης του «μέσα» στόν χώρο. Δύο κύβοι, ἀπολύτως ἴδιοι, είναι διαφορετικοί, ἐάν και μόνον ἐάν καταλαμβάνουν θέσεις διαφορετικές μέσα στόν χώρο. Ὁ ἀφηρημένος χώρος εἶναι αὐτό τό θαῦμα, αὐτή ἡ φανταστική δυνατότητα τῆς διαφορᾶς τοῦ ταυτοῦ. Τά σημεία, τὰ ἴσα τμήματα, τὰ σχήματα ἢ τὰ στερεά μποροῦν να διακριθοῦν χωρίς να κατέχουν καμιά «ἰδιάν» διαφορά — ἀπό τό γεγονός και μόνο ότι διαφέρει ὁ ἐντοπισμός τους, ἢ τοποθέτησή τους μέσα στόν χώρο.

Ἡ διαφορά είναι ἀπειρῶς παραγωγική π.χ. ὑποβαστάζει και καθιστᾷ δυνατό τό σύνολο τῶν μαθηματικῶν. Στά μαθηματικά, ἐνεργοῦμε προσδίδοντας χαρακτηριστικά σέ σύνολα στοιχείων πού είναι «ἀδιάφορα», κατόπιν καθιστώντας αὐτά τὰ ἴδια χαρακτηριστικά «ἀδιάφορα» σ' ἓνα ἄλλο ἐπίπεδο κ.ο.κ. Λέγω παραγωγική: παραγωγή ἐδῶ σημαίνει τήν κατασκευή ἀπό στοιχεῖα δεδομένα και σύμφωνα μέ νόμους δεδομένους. Μποροῦμε να σκεφτοῦμε μιᾶ ἀπειρη πολλαπλότητα στοιχείων «ταυτῶν» κατά μήκος μιᾶς διάστασης ἢ ἐνός οἰουδήποτε ἀριθμοῦ διαστάσεων — και ἔχουμε ἔτσι ἓνα *δεχόμενο* «τοῦ εἶδους χώρος». Μποροῦμε να γεμίσουμε αὐτό τό *δεχόμενο* μέ ἀντικείμενα πού ἔχουν παραχθεῖ ὡς διαφορετικά — πού είναι, δηλαδή, ἀναγώγιο τὰ μέν σ' ἄλλα και ὅλα σέ ὀρισμένα στοιχειῶδη ἀντικείμενα, σύμφωνα μέ κανόνες και νόμους καθορισμένους· ἔχουμε τότε ἓνα ψευδο-φυσικό, ἀκίνητο σύμπαν. Μποροῦμε να τοῦ προσθέσουμε μιᾶ ἐπιπλέον διάσταση, να τήν ἀποκαλέσουμε χρόνο και να τήν προικίσουμε μέ μερικές ιδιαίτερες ιδιότητες πού θά τήν διέκριναν ἀπό τίς ἄλλες διαστάσεις αὐτῆς τῆς ψευδο-φυσικῆς πολλαπλότητος. Τέτοιες ιδιότητες θά μπορούσαν ἐπί παραδείγματι να είναι:

α) Οἱ παραγωγές είναι μή ἀντιστρεπτές· δηλαδή ἡ ἀντιστροφή τῆς δομῆς ὀλικῆς διατάξεως πού ἐπιβάλαμε στήν διάσταση «χρόνος» είναι ἀδύνατη ἢ στερεῖται νοήματος.

β) Ὑπάρχουν διακεκριμένες ιδιότητες (τῶν στοιχείων και τῶν κατασκευῶν) πού παραμένουν ἀμετάβλητες κατά μήκος αὐτῆς τῆς διαστάσεως, δηλαδή ιδιότητες πού διατηροῦνται κατά μήκος αὐτοῦ τοῦ «χωρικοῦ» χρόνου (π.χ. ἡ ποσότητα τῆς «ῥλης-ἐνεργείας» και, τώρα, μερικές ἄλλες πῶ ἐξωτικές ποσότητες τῆς κβαντικῆς φυσικῆς).

γ) Μερικά «υπόσύνολα» και «κατασκευές», καλούμενα διαδικασίες (processus), δέν είναι μεταφερικά κατά μήκος αυτής της διαστάσεως.

Έχουμε τότε μιά τετρα-(ή ν-)-διάστατη πολλαπλότητα, κατασκευασμένη από ταυτόν και από διαφορετικό (δηλαδή επαναλαμβανόμενο ταυτόν), πού μπορούμε νά σκεφθούμε και έπεξεργασθούμε κάνοντας άφαιρέση όλων των συγκεκριμένων περιεχομένων της. (Τά πράγματα καθίστανται πολυπλοκότερα στή γενική σχετικότητα, όπου τό μέτρο του «χρόνου» έξαρτάται από τήν όλική «χωροχρονική» δομή του σύμπαντος, ή όποία έξαρτάται μέ τή σειρά της από τό «περιεχόμενο» του σύμπαντος σέ ύλη-ένέργεια. Έδώ όμως εισερχόμεθα στά κοσμολογικά αινίγματα πού ύπαινεχθήκαμε ήδη).

Στήν περίπτωση όμως της έτερότητας δέν μπορούμε νά κάνουμε άφαιρέση αυτού πού κάθε φορά είναι άλλο· δέν μπορούμε νά σκεφτούμε τήν καθαρή έτερότητα ως τέτοια. Η έτερότητα εμφανίζεται, πράγματι, και στον χώρο, αλλά δέν υπάρχει καθαρός, άφηρημένος χώρος της έτερότητας. Η έτερότητα είναι πάντοτε ή έτερότητα κάτι κάποιου τινός έν σχέσει προς κάποιο άλλο τί (τί και άλλο τί — *etwas anderes*, όχι *etwas verschiedenes*). Αισθανόμαστε τήν έτερότητα τή στιγμή πού έρωτευόμαστε (ή πού ανακαλύπτουμε ότι έρωτευτήκαμε), όπως μέ κάθε αϊφνίδια άλλαγή διάθεσης, ή στήν άνάδυση μιάς άλλης ιδέας, ή διαβάζοντας τόν *Πύργο* μετά τήν *Μαντάμ Μποβαρύ*, ή κοιτάζοντας τίς φωτογραφίες του Παρθενώνος και του καθεδρικού ναού της Ρένς, ή ακόμη κοιτάζοντας ένα βράχο και ανακαλύπτοντας ξαφνικά ένα σκουλήκι νά κουνιέται πάνω στον βράχο.

Έτσι δέν έχουμε, στήν περίπτωση αυτή, ένα *δεχόμενον* πού θά μπορούσε ή δέν θά μπορούσε νά πληρωθεί μέ στοιχεία άδιάφορα. Η διάσταση, κατά τό μήκος της όποίας υπάρχει ή έτερότητα, είναι, κάθε φορά, συνυπόστατη και συν-άναδυόμενη μ' αυτό πού άναδύεται ως άλλο σέ σχέση μέ κάτι. Του είναι άξεχώριστη, είναι άξεχώριστη άπ' τίς μορφές και τά γεγονότα πού κάνουν τήν έτερότητα νά είναι και τήν κάνουν κάθε φορά έτερότητα άλλη. Οί διαφορές στίς θέσεις του Άρη και της Άφροδίτης σέ σχέση μέ τή Γη είναι συγκρίσιμες (και συνεπώς μετρήσιμες στον ταυτιστικό χωροχρόνο). Η έτερότητα πού ξεχωρίζει τόν *Gaspard de la nuit* άπ' τά *Κουαρτέτα Ραζουμόφσκι* και αυτά τά τελευταία από τήν *Τέχνη της φούγκας* δέν είναι συγκρίσιμη, και ή χρονολογική άπόσταση μεταξύ αυτών των έργων (μετρημένη σέ χρόνο ταυτιστικό, ήμερολογιακό) δέν

μάς παρέχει τίποτ' άλλο από έξωτερικά σημεία άναφοράς. Η έτερότητα είναι μή αναγώγιμη, μή άπαγώγιμη, μή παραγώγιμη.

Στόν βαθμό πού ή έκάστοτε άναδυόμενη μορφή είναι άλλη, φέρει μαζί της τόν ιδιόχρονό της — είναι συνυπόστατη του. Υπάρχει άλλος χρόνος γιά κάθε κατηγορία ή κλάση έτερότητας. Και πάντοτε άνακύπτει τό έρώτημα ενός ιδιόχρονου της κάθε περίπτωσης ή πραγματοποίησης της νέας μορφής — έστω κι άν είναι μοναδική. Ο χρόνος του κυττάρου δέν είναι άσφαλώς ό χρόνος του οργανισμού στό σύνολό του, αλλά και ό χρόνος της *Αισθηματικής άγωγής* δέν είναι ό αυτός μ' εκείνον του *Τέλους του παιγιδιού*. Η άμυβαία συνάρθρωση, διασύνδεση και συναρμογή αυτών των χρόνων είναι ένα θέμα άπέραντο πού δέν μπορεί νά συζητηθεί εδώ. Ός άνάδυση της έτερότητας — αυτού πού δέν μπορεί νά παραχθεί ή άπαχθεί από τό ήδη ύπάρχον — τό είναι άποτελεί δημιουργία, δημιουργία του έαυτού του, και δημιουργία του χρόνου ως χρόνου της έτερότητας και του είναι. Και ή δημιουργία συνεπάγεται τήν καταστροφή — έστω και διότι μιά μορφή άλλη άλλοιώνει τήν όλική μορφή του ήδη ύπάρχοντος.

Η διαφορά και ό άφηρημένος χώρος είναι άλληλέγγυοι· είναι όμως έξωτερικοί στό έκάστοτε διαφορετικό: π.χ. δύο σημεία. Έτσι, μπορούμε νά σκεφθούμε τόν άφηρημένο χώρο, κάνοντας άκριβώς άφαιρέση κάθε ιδιαίτερου περιεχομένου· αυτό είναι τά μαθηματικά. Η έτερότητα και ό χρόνος είναι άλληλέγγυοι. Αλλά ή έτερότητα και ό χρόνος δέν είναι έξωτερικοί στό έκάστοτε έτερο. Ένας μπορούμε νά σκεφθούμε τήν καθαρή έτερότητα ως τέτοια. Ένας κενός χώρος είναι συγχρόνως νόμιμη μαθηματική έννοια και μιά δυνατότητα της («καθαρής») έποπτείας μας. Ένας κενός χρόνος δέν είναι τίποτα — ή είναι μόνο μιά έπιπλέον «χωρική» διάσταση, της όποίας, εάν τήν θεωρήσουμε ως τέτοια, δέν μπορούμε νά έχουμε έποπτεία, και τήν όποία άπλώς δέν μπορούμε νά σκεφθούμε. Θά προσθέσω ότι, άνεξαρτήτως κάθε δυνατότητας ή άδυνατότητας της έποπτείας μας, κενός χρόνος δέν μπορεί νά ύπάρξει.

Ο χρόνος είναι τό είναι, έφόσον τό είναι άποτελεί έτερότητα, δημιουργία και καταστροφή. Ο άφηρημένος χώρος είναι τό είναι, στό μέτρο πού αυτό είναι καθοριστικότητα, ταυτότητα και διαφορά.

Μιά μακρά παρέκβαση είναι εδώ άπαραίτητη. Μίλησα γιά τόν άφηρημένο χώρο και έπέστησα τήν προσοχή σέ μιά λανθασμένη ταύτιση (Bergson) του άφηρημένου χώρου μέ τόν χώρο άπλώς. Αυτό πού ό Bergson καλεί χώρο είναι άπλώς ό μαθηματικός χώρος

(καί ὁ χώρος τῆς μαθηματικῆς φυσικῆς) καί ὅ,τι λέει γι' αὐτόν ἀφορᾷ, στήν πραγματικότητα, στήν συνολοταυτιστική διάσταση τοῦ χώρου. Ὅμως, μιά τέτοια συνολοταυτιστική διάσταση εἶναι συμφυῆς σέ ὅ,τι εἶναι, ἀκόμη καί στόν χρόνο, καί εἶναι ἐκεῖνη πού ἐπιτρέπει στίς κοινωνίες νά κατασκευάζουν ἕνα ταυτιστικό δημόσιο (ἡμερολογιακό) χρόνο. Ὁ συνήθης δημόσιος χρόνος, ὅπως καί ὁ συνήθης δημόσιος χώρος, κατασκευάζονται ἀπό τήν κοινωνία καί προικίζονται μέ συγκεκριμένα συνολοταυτιστικά χαρακτηριστικά (ὁμοιογένεια, ἐπανάληψη, διαφορά τοῦ ταύτου κλπ.), μέ προφανές ἔρεισμα ὀρισμένα συνολο-ταυτιστικά χαρακτηριστικά τοῦ ἤδη υπάρχοντος — πέραν τῶν ὁποίων ὑπάρχει ἀσφαλῶς μιά εὐρύτερη πολλαπλότητα, γιά τήν ὁποία ἀρχικά δέν ξέρουμε τίποτα. Ἄλλά καί ὁ ἀφηρημένος χώρος ἀπέχει πολύ ἀπό τό νά ἐξαντλεῖ ὅ,τι ἔχουμε νά σκεφθοῦμε ὡς χώρο. Τίποτα δέν μᾶς ἐπιτρέπει νά πραγματευόμαστε τόν χώρο ὡς ταυτιστικό ἀπ' ἄκρου εἰς ἄκρον. Δέν ὁμιλῶ μόνο γιά τό γεγονός ὅτι ὁ πραγματικός χώρος δέν εἶναι ποτέ καθαρά συνολοταυτιστικός γιά ἕνα ὑποκείμενο (ζῶο, ἄνθρωπο, κοινωνία κλπ.), ὅτι δέν εἶναι ποτέ ἀναγώγιμος στό ὁμοιογενές, στήν ἐπανάληψη κλπ., ὅτι μᾶλλον ὀργανώνεται πάντοτε ποιοτικά καί ἀρθρώνεται διά τοῦ ὑποκειμένου καί γιά τό ὑποκείμενο (πράγμα στό ὁποῖο ἀναφέρεται τό *In-der-Welt-sein* τοῦ Heidegger). Ὅμιλῶ κυρίως γιά τήν ἐκδίπλωση τοῦ εἶναι ὡς ἐκδίπλωση μιᾶς ἑτερογενοῦς πολλαπλότητος συνυπαρχουσῶν ἑτεροτήτων. Ἡ θεώρηση τοῦ ἴδιου τοῦ χρόνου ὡς τέτοιου μᾶς ὀδηγεῖ σ' αὐτήν τήν ἰδέα, ἀφοῦ ὀφείλουμε νά δεχθοῦμε τήν συνύπαρξη (καί τήν συνάρθρωση, τήν ἀμοιβαία ἀλληλοδιασταύρωση κλπ.) μιᾶς πολλαπλότητος ἰδιοχρόνων. Ὅφείλουμε συνεπῶς νά σκεφθοῦμε τόν χώρο ὡς διαθέτονα ὄχι μόνο μιά συνολοταυτιστική διάσταση, ἀλλά καί μιά φαντασιακή ἢ ποιητική διάσταση. Στόν βαθμό πού συνεπάγεται τήν «ταυτόχρονη» ἐκδίπλωση μορφῶν πού εἶναι ἄλλες, πού ἐπιτρέπει μιά «ἀκαριαία τομή» αὐτοῦ πού εἶναι ὡς ἄλλου, πού ὑπάρχει «σύγχρονη πολλαπλότητα» μορφῶν ἄλλων, ὁ πραγματικός χώρος, μέ τήν πλήρη ἔννοια τοῦ ὄρου, ὑπερβαίνει τόν ἀφηρημένο χώρο καί τήν ἀπλή συνολοταυτιστική ὀργάνωση.

Θά ἦταν συνεπῶς ἐσφαλμένη ἡ ἀπλή ταύτιση τοῦ χώρου (τοῦ πλήρους, τοῦ πραγματικοῦ χώρου ὡς διακρινόμενου ἀπό τόν ἀφηρημένο) μέ τήν ταυτότητα καί τή διαφορά, τήν ἐπανάληψη, τήν καθοριστικότητα — συνελόντι εἰπεῖν μέ τό συνολοταυτιστικό, καί τοῦ χρόνου μέ μόνη τήν ἀλλοίωση, τήν δημιουργία-καταστροφή. (Τοῦτο δέν ἔχει ἐπαρκῶς διευκρινισθεῖ στό Κεφ. Δ τῆς *Φαντασιακῆς*

θέσμισης, σελ. 273-311). Ὑπάρχει χώρος ποιητικός, χώρος ἐκτυλισσόμενος μαζί μέ τήν ἀνάδυση τῶν μορφῶν καί διά τῆς ἀναδόσεως αὐτῆς. Ὅπως ὑπάρχει συνολοταυτιστικός-ταυτιστικός χρόνος ἐνσωματωμένος στόν ποιητικό ἢ φαντασιακό χρόνο. Καί τό ὄριο αὐτοῦ τοῦ ταυτιστικοῦ χρόνου προσπαθοῦμε εἰς μάτην νά προσεγγίσουμε, ὅταν προσπαθοῦμε νά σκεφθοῦμε τή διαφορά μεταξύ τῆς καταστάσεως Ε καί τῆς καταστάσεως Ε' ἑνός καθαροῦ ἀερίου φωτονίων. Ἄλλά καί στήν περίπτωση αὐτή θά ὑπῆρχε ἀσφαλῶς μιά διαφορά πού θά ἦταν περιγράψιμη ἀπό καί γιά ἕνα ὑπερδιειδυτικό καί ὑπερ-ἰσχυρό παρατηρητή — τοῦ ὁποίου ἐντούτοις ἡ ἐμφάνιση θά κατέστρεφε ἀμέσως τήν κατάσταση τοῦ σύμπαντος ὡς καθαροῦ ἀερίου φωτονίων καί ὁ ὁποῖος ἐξἄλλου, μέ τίς ὑποκειμενικές παρατηρήσεις καί ἐνέργειές του, θά ἀποτελοῦσε μοναδική πηγὴ νοήματος γιά ἕνα πρότερον καί ὕστερον πού θά ἦσαν συνδεδεμένα μέ τίς καταστάσεις τοῦ ἀερίου.

Ὑπάρχει λοιπόν ἡ δυνατότητα μιᾶς οὐσιαστικῆς διάκρισης μεταξύ χρόνου καί χώρου — πέρα ἀπό τή βιωμένη προφάνεια αὐτῆς τῆς διαφορᾶς, πέρα ἀπό τήν ἀντικειμενιστική ἀναγωγή τοῦ χρόνου στόν ἀφηρημένο χώρο, καί πέρα ἀπό τήν θετικιστική ἀποφυγή τοῦ ζητήματος; Πιστεύω πῶς αὐτή ἡ δυνατότητα ὑπάρχει καί πῶς ἀπορρέει ἀπό τήν ξεχωριστή τους σχέση πρὸς τήν ἑτερότητα καί τήν ἀλλοίωση.

Λέγω: Ἡ ἀνάδυση τῶν μορφῶν εἶναι ὁ ἔσχατος χαρακτήρας τοῦ χρόνου· τό πρότερον καί τό ὕστερον δίδονται ἀπ' τόν σφυγμό τῆς δημιουργίας καί τῆς καταστροφῆς. Ἐπ' αὐτῆς τῆς ὁδοῦ μποροῦμε, κατὰ μίαν ἔννοια, νά διαυγάσουμε τήν μὴ ἀντιστρεπτότητα. Κατὰ μῆκος τῆς ἀδιάφορης, συνολοταυτιστικῆς διάστασης τοῦ χρόνου — πέραν τῆς μετρήσιμης ἀλλά ἀντιστρεπτῆς διάστασης τοῦ ταύτου ὡς διαδοχικοῦ, μορφές ἀναδύονται ἢ καταστρέφονται (καί ὄχι: βρίσκονται θερμοδυναμικά ἀποδιοργανωμένες!). Ἡ κατεύθυνση κατὰ τήν ὁποία αὐξάνει ἢ ἀποδιοργανῶνται τοῦ συνολοταυτιστικοῦ (ἐντροπία), καί κατὰ τήν ὁποία μορφές ἀναδύονται καί καταστρέφονται ὡς μορφές, μᾶς δίδει ἕνα βέλος τοῦ χρόνου. (Οἱ μορφές ὡς τέτοιες δέν καταστρέφονται μέ τήν αὐξουσα ἐντροπία. Ἡ ἀπόφασή «Ἡ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία κατέρρευσε σέ συνάρτηση μέ τόν δεύτερο νόμο τῆς θερμοδυναμικῆς» στερεοῖται νοήματος). Μποροῦμε νά ἀντιστρέψουμε αὐτό τό βέλος; Ἐάν περιορίζομαστε στήν ταυτιστική ἢ συνολοταυτιστική διάσταση, αὐτή ἡ ἀντιστροφή εἶναι δυνατή, ἂν καί ἀφάνταστα ἀπίθανη. Ἐάν ὅμως λάβουμε ὑπ' ὄψιν τίς μορφές, ἡ ἴδια ἡ ἰδέα μιᾶς ἀντιστροφῆς χάνει τό νόημά της. Ὑπάρχει μιά

πεπερασμένη πιθανότητα (άν και, στην πράξη, πλησιέστατη του μηδενός) ή σταγόνα μελάνης που διαλύθηκε σ' ένα ποτήρι νερό να συμπυκνωθεί εκ νέου αυτόματα στο σημείο όπου είχε πρωτοπέσει. 'Αλλά δεν υπάρχει κανένα νόημα στην ιδέα ότι ο Proust θά μπορούσε να είχε γράψει την *Αναζήτηση* πριν από τον Ζάν Σαντέν· ή ότι η 'Αθήνα θά μπορούσε να είχε άρχισει με τον Δημοσθένη και να συνεχίσει, περνώντας από τον Περικλή, πηγαίνοντας προς τον Σόλωνα και μακρύτερα.

Τούτο δεν οφείλεται στο γεγονός ότι τό ύστερον προεκλήθη *αιτιακά* από τό πρότερον. Στίς σημαντικότερες περιπτώσεις δεν μπορούμε να μιλήσουμε για αιτιώδη συνάφεια, και στο στοιχειώδες επίπεδο ή δράση τής αιτιότητας είναι αντιστρεπτή (έδώ έγκεται ή ρίζα των δυσκολιών τής θερμοδυναμικής «άπαγωγής» τής μή αντιστρεπτότητας). 'Οφείλεται στο ότι τό πρότερον (τό έκαστοτε σημαντικό πρότερον) άποτελεί συνθήκη του ύστερου κατά τρόπο μή συμμετρικό. ('Η τετριμμένη αλλά θεμελιώδης διάκριση μεταξύ αιτιών και συνθηκών, ή μεταξύ συνθηκών άπλως αναγκαίων και συνθηκών αναγκαίων και ικανών, λησμονείται έκπληκτικά συχνά σέ αυτό τό είδος των συζητήσεων). Οί μορφές ως μορφές δεν προξενούνται αιτιακά από οτιδήποτε, αλλά αναδύονται δεδομένων όρισμένων συνθηκών (στην πραγματικότητα αναριθμητων). Οί συνθήκες επιτρέπουν τήν ανάδυση τής μορφής, ή αντίστροφη όμως σχέση δεν έχει νόημα. 'Ετσι, ή αντιστροφή του βέλους του χρόνου είναι έξαιρετικά άπίθανη από τήν άφηρημένη, συνολοταυτιστική άποψη – και άπλως παράλογη όταν ή ανάδυση των μορφών λαμβάνεται ύπ' όψιν. Δεν είναι μόνο έμεις που δεν μπορούμε να συλλάβουμε τον θεσμό τής [άρχαιας] έλληνικής πόλεως χωρίς τήν έλληνική μυθολογία· ή πόλις καθ' έαυτήν ήταν άδύνατη χωρίς αυτή τή μυθολογία (που προηγήθηκε τής πόλεως κατά πολύ). 'Αλλά ή μυθολογία δεν υπήρξε ή αιτία τής πόλεως – δεν ήταν ή αναγκαία και ικανή συνθήκη τής (έστω και άν τήν συμπληρώσουμε και με άλλες συνθήκες)· και δεν μπορούμε να δούμε τή μία ως παράγωγη τής άλλης, κατά μία ή τήν άλλη έννοια.

Ποιά είναι λοιπόν ή διάκριση μεταξύ χρόνου και χώρου; 'Εχω ήδη πεί ότι ή συνήθης (θερμοδυναμική) αναντιστρεπτότητα δεν έπαρκει για να τήν θεμελιώσει. 'Ομιλούμε για τον χρόνο που χαρακτηρίζεται από τήν ανάδυση μορφών, ανάδυση διατελούσα έκαστοτε υπό τήν έπιρροήν των συνθηκών των ήδη ύπαρχουσών μορφών (ή όρισμένων έξ αυτών). 'Αλλά μπορούμε επίσης να πούμε, και τούτο είναι προφανές, ότι ή ανάδυση μίας νέας μορφής τελεί

υπό τήν έπιρροήν των συνθηκών που διαμορφώνουν οι μορφές (ή όρισμένες έξ αυτών) που τήν περιβάλλουν. Κάθε έδώ περιορίζεται από τό άλλο.

Πιστεύω ώστόσο ότι ή διάκριση είναι δυνατή.

'Η προοπτική του χρόνου είναι πραγματικά πλήρης. 'Εμπεριέχει τήν προοπτική του χώρου και τήν συνεπάγεται. Μέσα στον χρόνο αναδύονται ή δημιουργούνται μορφές· μία όμως μορφή είναι μία οργανωμένη πολλαπλότητα, εις τρόπον ώστε ή ανάδυσή της οδηγεί προς τό είναι μία ταυτόχρονη συνύπαρξη (τίς συνιστώσες τής μορφής). 'Η αντίστροφη δεν άληθεύει. 'Η προοπτική του χώρου είναι ουσιαδώς έλλειμματική. Θεωρούμενο ως τέτοιο, τό είναι μιάς μορφής δεν αναφέρεται, δεν είναι συνδεδεμένο με μία οποιαδήποτε διαδοχή, σ' ένα παρελθόν/παρόν/μέλλον· και ούτε έχει ανάγκη χρόνου για να έμφανισθεί ως τέτοιο. ('Η μορφή ως τέτοια συνεπάγεται τον χώρο, τήν ταυτόχρονη πολλαπλότητα. Δεν συνεπάγεται τον χρόνο, τήν διαδοχική πολλαπλότητα· ή ανάδυσή της είναι εκείνη που άπαιτεί τον χρόνο και δίνει τον σφυγμό του χρόνου). Μπορούμε να παρατηρήσουμε έδώ πώς, σέ μία παράδοξη αντιστροφή, χαρακτηριστική τής κληρονομημένης σκέψης, αυτό τό γεγονός θεωρήθηκε, από τον Πλάτωνα και μετά, ως «θεμελιούν» τον «παράγωγο» χαρακτήρα του χρόνου.

Μπορούμε να εκφράσουμε αυτήν τήν ιδέα και με ένα άλλον τρόπο.

'Εάν νέες μορφές δεν ανεδύοντο, δεν θά μπορούσαμε να πούμε ότι ο χώρος έπαυσε να υπάρχει· ούτε ότι θά γινόταν άφηρημένος, συνολοταυτιστικός χώρος. Μπορούμε να συλλάβουμε ένα έτερογενή χώρο, γεμάτον από άμετακίνητες μορφές, που καθεμία θά ήταν άλλη από όλες τίς άλλες και όπου δεν συμβαίνει τίποτα. ('Ενας πλατωνικός κόσμος ιδεών θά μπορούσε να δώσει ένα μοντέλο κάτι τέτοιου). 'Αν ένας ταξιδιώτης τύχαινε να έξερευνησει αυτόν τον χώρο και να βρει, διαδοχικά, άλλες μορφές, νέες γι' αυτόν, θά έπρόκειτο πάντοτε για τίς δικές του ανακαλύψεις· πάλι δεν θά συνέβαινε τίποτα, με έξαιρέση τό (άδύνατο) ταξίδι του και τίς μεταβολές στίς ύποκειμενικές του καταστάσεις, σφυγμούς αυτού του ύποκειμενικού χρόνου, χωρίς σχέση με τον κόσμο που επισκέπτεται. Αυτό είναι, λίγο πολύ, τό ταξίδι τής πλατωνικής ψυχής στον ύπερουράνιο κόσμο.

'Αλλά μπορούμε να πούμε ότι, χωρίς τήν ανάδυση τής έτερότητας, χωρίς τήν δημιουργία/καταστροφή των μορφών, δεν θά υπήρχε χρόνος (είμή με τό καθαρά συνολοταυτιστικό και άδύνατο νόη-

μα πού υποδείξαμε, σελ. 240-241). 'Οδηγώντας αυτήν την ιδέα στο όριο της, μπορούμε να πούμε ότι δεν θά υπήρχε τίποτα, αφού καμία μορφή δεν θά είχε ποτέ αναδυθεί.

Μ' αυτήν την έννοια, ο χρόνος είναι ουσιαστικώς συνδεδεμένος με την ανάδυση της ετερότητας. 'Ο χρόνος είναι αυτή η ανάδυση ως τέτοια — ενώ ο χώρος είναι «μόνον» τό αναγκαίο του συμβεβηκός. 'Ο χρόνος είναι δημιουργία και καταστροφή — ο χρόνος αποτελεί είναι στους ουσιώδεις του καθορισμούς.

V

Γιά να βοηθηθούμε στην διαύγηση του προβλήματος του χρόνου, θέσαμε δύο βασικές κατηγορίες: την διαφορά και την ετερότητα. Μπορούμε τώρα να τις συγκεντρώσουμε και τις δύο υπό την ιδέα της πολλαπλότητας. 'Η πολλαπλότητα συνεπάγεται ρητά την ένότητα: χωρίς την ένότητα, η πολλαπλότητα δεν θά ήταν πολλαπλότητα, αλλά υπο-χάος διασκορπισμένο και αποσυνδεδεμένο εν εαυτῷ. 'Η ένότητα, από μιά άλλη πλευρά, δεν συνεπάγεται την πολλαπλότητα. 'Απλῶς συμβαίνει να υπάρχουν πλείονα. 'Απλῶς συμβαίνει ότι τό είναι *είναι* — και ότι δεν είναι ένα. Τοῦτο μπορούμε να τό δοῦμε και να τό ἀποδεχθούμε, ἀλλ' ὄχι να τό διανγᾶσουμε περαιτέρω.

Τί σημαίνει ότι τό είναι *είναι* — και ότι δεν είναι ένα; Στόν βαθμό πού η πολλαπλότητα στό είναι υπάρχει ως διαφορά, τό είναι είναι ἔν ὄχι μόνο λογικῶς και κενῶς (ὡς ἀφηρημένος τίτλος γιά ὅ,τι είναι), ἀλλά πραγματικά. 'Η πολλαπλότητα ως διαφορά σημαίνει ότι τό πλῆθος τῶν ιδιαιτέρων ὄντων συγκεντρώνεται σέ ἕνα μέσω τῶν νόμων πού παράγουν, ἀπάγουν κλπ. τά ὄντα τά μὲν ἀπό τά δέ. Γιά να μιλήσουμε διά βραχέων και ἀπότομα, οἱ ποιότητες ἀνάγονται σέ ποσότητες, και ἀπό διαφορετικές ποσότητες ἀπορρέουν διαφορετικές (ἀναγωγίμες) ποιότητες. 'Εδῶ ἔχουμε συγχρόνως τόν Hegel και τό κρατοῦν ἀναγωγιστικό πρόγραμμα σίς θετικές ἐπιστήμες.

Στόν βαθμό ὅμως πού η πολλαπλότητα υπάρχει στό είναι ως ετερότητα, η ένότητα του είναι βρίσκεται ουσιαστικώς κατακερματισμένη. Καί τοῦτο, διότι, παρά τούς πρόσφατους λόγους γιά την ὄντολογική διαφορά, είναι και τρόπος του είναι είναι ἀξεχώριστα — και διότι οἱ τρόποι του είναι ἀναδύονται, ἀλλοιώνονται ἔτσι τό ἴδιο τό είναι και ἐκδηλώνοντας τό είναι ως αὐτο-ἀλλοίωση. Βέβαια, η

ἀνάδυση ως τέτοια διακρίνεται του κάθε φορά ἀναδυομένου — ὅπως και η παρουσία διακρίνεται ἀπ' αὐτό πού είναι παρόν, και τό είναι διακρίνεται τῶν ὄντων. 'Αν ὅμως σταθούμε ἐδῶ, η διάκριση καθίσταται λογική και σχολαστική. 'Ὡς αὐτοαλλοίωση, τό είναι συνεπάγεται και την ετερότητα τῶν τρόπων ἀναδύσεως εἰς τῶν τρόπων ὡστε ἕνας λόγος περί ἀναδύσεως πού θά γινόταν ἐρήμην του τρόπου της ἀναδύσεως, ἀξεχώριστης μέ τή σειρά της ἀπό τό ἀναδυόμενο, θά παρέμενε κενός. Τέτοιος ἦταν ὁ λόγος του Heidegger περί του είναι, η περί της παρουσίας. 'Η παρουσία ως τέτοια — τό γεγονός της παρουσίας — διακρίνεται ἀσφαλῶς ἀπό ὅ,τι είναι παρόν: οἱ τρόποι ὅμως της παρουσίας είναι ἄλλοι, και δεν μπορούμε να σκεφθούμε την παρουσία ως τέτοια ἀφαιρώντας τούς τρόπους της παρουσίας. 'Ὅχι μόνο δεν μπορούμε να θέσουμε ὑπό τόν αὐτό τίτλο, εἰμή λογικῶς και κενῶς, ὅπως θά ἔλεγε ὁ 'Αριστοτέλης, τό *Καλῶς συγκερασμένο κλειδοκύμβαλο* και τό νεφέλωμα της 'Ανδρομέδας, ἀλλά δεν μπορούμε να σκεφθούμε τό είναι ως αὐτο-ἀλλοίωση και ἀκατάπαυστο πρὸς-εἶναι, χωρίς να λάβουμε ὑπ' ὄψιν τούς τρόπους αὐτῆς της αὐτο-ἀλλοίωσης και τούς τρόπους του είναι πού κάνουν να ἀναδύονται.

Τό είναι ὑπάρχει ως ετερότητα; 'Ασφαλῶς. 'Εάν τοῦτο δεν συνέβαινε, δεν θά υπήρχε είναι-ὑποκείμενο (μιά ἀόριστη πολλαπλότητα ἀπό είναι-ὑποκείμενα και μιά ἀόριστη πολλαπλότητα ἀπό τρόπους του είναι-ὑποκείμενο), δημιουργό κάθε φορά του δικού του τρόπου του είναι και του δικού του κόσμου (και χρόνου) και, ἐπί παραδείγματι, σκεπτόμενο τό είναι και μιλώντας γι' αὐτό. Χωρίς την ετερότητα, δεν θά υπήρχε κανένα ἐρώτημα περί του είναι. 'Ὅχι μόνον δεν θά υπήρχε κανείς γιά να τό ἀνακινήσει, ἀλλά, ἐάν τοῦτο ἀνεκινεῖτο οὔτως εἶπειν στό κενό, η ἀπάντηση θά ἦταν ἀπλή: τό εἶναι ἀποτελεῖ σύνολο ἢ σύνολο συνόλων, και τότε είναι και τρόπος του είναι συμπίπτουν, ὅπως συμπίπτουν ἐπίσης η δυνατότητα και η πραγματικότητα (effectivité). Στά μαθηματικά, ὅ,τι είναι δυνατόν, είναι ἀπλῶς, και κάτι δεν είναι, ἐάν και μόνον ἐάν είναι ἀδύνατο. Τά στοιχεῖα ἑνός συνόλου είναι, ἐάν, και μόνον ἐάν, μπορεί κανείς να ὀρίσει, κατά τῶν τρόπων συνεπή, τό σύνολο του ὁποίου είναι στοιχεῖα.

'Η πολλαπλότητα του είναι ἀποτελεῖ datum πρωταρχικό, ἀπερίσταλο. Είναι δεδομένη. Είναι ὅμως ἐπίσης δεδομένο ότι αὐτή η πολλαπλότητα υπάρχει ἀφ' ἑνός μὲν ως διαφορά, ἀφ' ἑτέρου ως ετερότητα. Στόν βαθμό πού η διαφορά είναι διάσταση του είναι, υπάρχει ταυτότητα, ἐμμονή, ἐπανάληψη. Στόν βαθμό πού η ετερό-

τητα είναι διάσταση του είναι, υπάρχει δημιουργία και καταστροφή των μορφών. Και πράγματι, και εδώ ή ετερότητα συνεπάγεται την διαφορά. Μιά μορφή δεν μπορεί να λεχθεί ότι είναι, αν δεν είναι ταύτη προς εαυτήν (μέ την ευρύτερη έννοια του όρου ταυτότης) και αν δεν έμμένει/επαναλαμβάνεται για κάποιον χρόνο –ήτοι, εντός και διά μιάς ταυτιστικής διαστάσεως, κατά τό μήκος της οποίας διαφέρει άφ' εαυτής από τό γεγονός και μόνον ότι βρίσκεται τοποθετημένη σε ένα διαφορετικό (ταυτιστικό) χρόνο. Και τουτό δεν αποτελεί παρά μία μόνο όψη του γεγονότος ότι δεν μπορεί να υπάρξει μορφή χωρίς ένα ελάχιστο καθοριστικότητας. Αυτό σημαίνει ότι κάθε μορφή περιλαμβάνει αναγκαστικά μία συνολοταυτιστική διάσταση – και ότι συνεπώς συμμετέχει αναγκαστικά στο συνολοταυτιστικό σύμπαν.

Έάν αυτοί είναι οι χαρακτήρες του είναι, βρίσκουμε ότι είναι οι ίδιοι μ' αυτούς που πρέπει να αποδώσουμε στον χρόνο: την εκδίπλωση της ετερότητας, που συμβαδίζει με μία διάσταση ταυτότητας/διαφοράς (επανάληψης). Στόν άφηρημένο (συνολοταυτιστικό) χώρο βρίσκουμε άπλώς αυτήν την τελευταία. Βρίσκουμε και τίς δύο – διαφορά και ετερότητα – στόν πραγματικό χώρο· για τούς λόγους όμως που ήδη μνημονεύσαμε, ό πραγματικός χώρος προϋποθέτει τόν χρόνο. Η πληρότητα του είναι, είναι δεδομένη – δηλαδή είναι – μόνον εντός και διά της ανάδυσσεως της ετερότητας, ετερότητας που είναι άλληλέγγυος του χρόνου.

Διαπιστώνοντας αυτήν την αυτο-εκδίπλωση μέσα στόν χρόνο και μέσω του χρόνου, δηλαδή την ανάδυση της ετερότητας, μπορούμε να καταλάβουμε ότι ή ένότητα και ή μοναδικότητα του είναι βρίσκονται πραγματικά κατακερματισμένες και στρωματοποιημένες. Τουτό γίνεται ιδιαίτερα φανερό με την ανάδυση του είναι δι' εαυτό (που άρχίζει ήδη με τό έμβιο όν), που επισύρει την δημιουργία (όμιλώντας αντικειμενικά) άλλων τρόπων του είναι και (όμιλώντας υποκειμενικά) άλλων κόσμων, κλεισμένων στους εαυτούς τους, και που περιλαμβάνουν, στην κάθε περίπτωση, τόν δικό τους χρόνο. Τό είναι δι' εαυτό εκδιπλώνεται επίσης, ως είναι, στόν χώρο και στόν χρόνο. Όμως τό είναι δι' εαυτό δημιουργεί ένα χρόνο και ένα χώρο και ένα όν δι' εαυτό και κατ' αυτόν τόν τρόπο κατακερματίζει τό είναι, τόν χώρο και τόν χρόνο. Και δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ως μόνη πρωταρχική και άθθεντική μία ιδιαίτερη χρονικότητα, όπως την «πρωταρχική χρονικότητα του είναι-για-τόν θάνατο» του *Dasein* του Heidegger (που είναι, προφανέστατα, μία χαρακτηριστικά υποκειμενική χρονικότητα, άκριβώς όπως τό «εί-

ναι-στόν-κόσμο» είναι ένας τρόπος του είναι ενός είναι σε μία *Lebenswelt* που δημιουργήθηκε κοινωνικο-ιστορικά, χωρίς τό *Dasein* ή ό ίδιος ό Heidegger να τό έχουν ποτέ αντίληφθει), διότι γνωρίζουμε, και δεν μπορούμε να ίσχυρισθούμε ότι δεν γνωρίζουμε, ότι υπάρχει χρόνος του έμβιου όντος και χρόνος του κόσμου και ότι τίποτα παράγωγο ή μη άθθεντικό δεν υπάρχει που τούς άφορά.

Είς τρόπον ώστε προβάλλει τό ερώτημα, για μάζ και καθ' εαυτό, της ένότητας και μοναδικότητας του είναι και του χρόνου πάνω και πέρα από την άκαθόριστη και άλησμόνητη κατάταξη και στρωματοποίησή τους. Στόν βαθμό που πρόκειται μόνον για την συνολοταυτιστική διάσταση, θά μπορούσαμε να μιλήσουμε για μία ένότητα του είναι. Αυτή όμως ή ένότητα δεν είναι, προφανώς, παρά ένότητα μερική και, κυρίως, μη ουσιώδης. (Μπορούμε να διακρίνουμε άριθμήσιμα στοιχεία τόσο σε μία σονάτα του Beethoven όσο και σε ένα άστρο. Και τί μ' αυτό;) Έτσι, τό υπερκείμενο ερώτημα του υπερκειμένου χρόνου και του υπερκειμένου είναι θά παραμείνει ως ερώτημα, για τόν συγκεκριμένο χρόνο, και πιθανώς για κάθε χρόνο.

Σεριζύ-λα-Σάλ, Ιούνιος 1983

Στάνφορντ, Φεβρ. 1988 - Παρίσι, Σεπτέμβριος 1988

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

Για να διευκολύνω την άνάγνωση, αφαίρεσα τίς ύποσημειώσεις, όρισμένες όμως παραπομπές περιέχονται στο κείμενο. Έδώ περιορίζομαι σε μερικές ένδεικτικές παρατηρήσεις που πιθανόν θά βοηθήσουν τόν ενδιαφερόμενο.

Άνέπτυξα τίς ιδέες του συνολιστικού-ταυτιστικού (συνολοταυτιστικού) και του φαντασιακού, κυρίως στην *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*. Έιδιαίτερο ένδιαφέρον για την παρούσα συζήτηση παρουσιάζουν τά κεφάλαια IV (φιλοσοφική και κοινωνική θέσμιση του χρόνου, ταυτιστικός χρόνος σε αντίθεση με τόν φαντασιακό, τό κοινωνικο-ιστορικό ως δημιουργία ίδιας χρονικότητας), V (κοινωνική θέσμιση της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής) και VII (κοινωνικές φαντασιακές σημασίες). Άπέναντι στη συνολοταυτιστική λογική θέτω αυτό που καλώ λογική των μαγμάτων. Η ιδέα αυτή διατυπώθηκε πρώτα στην «Νεοτερική έπιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», 1971-1973, (= *Τά σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, γαλλ. έκδ. 1978, έλλ. μετάφρ., έκδ. «Υψιλον» 1991, σελ. 181-265), άναπτύχθηκε περαιτέρω στην *Φαντασιακή θέσμιση*, γαλλ. έκδ. 1975, έλλ. μετάφρ., έκδ. «Ράπτα»,

1978, σελ. 475-481, και πολύ λεπτομερέστερα στην «Logique des magmas et la question de l'autonomie» («Λογική των μαγμάτων και τό ζήτημα της αυτόνομίας»), 1981, που συμπεριελήφθη στα *Domaines de l'homme - Les Carrefours du labyrinthe II*, Παρίσι, 1986, σελ. 385-418.

Επί της έσχατης άδυνατότητας του χωρισμού ύποκειμενικού και άντικειμενικού, βλ. «L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique» («Τό φαντασιακό: ή δημιουργία στον κοινωνικο-ιστορικό χώρο»), 1981, και πολύ λεπτομερέστερα «Portée ontologique de l'histoire de la science» («Οντολογική βαρύτητα της ιστορίας της έπιστήμης»), που περιέχονται στα *Domaines de l'homme, ό.π.*, σελ. 385-418 και 419-454.

Επί της αυτόανακλαστικής και αυτόστοχαστικής ύποκειμενικότητας, βλ. *Τά σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, πρώτο μέρος («Ψυχή»), τό κεφ. VI της *Φαντασιακής θέσμησης*, και σ' αυτόν έδώ τον τόμο την «Κατάσταση του ύποκειμένου σήμερα» (1986), σελ. 173 έπ.

Επί της θεωρίας του χρόνου στον Άριστοτέλη, τό βιβλίό του άξέχαστου Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Παρίσι, Vrin, 1982, είναι θεμελιώδες. Δέν συμμερίζομαι πάντα τίς άπόψεις του, ιδίως όταν οι έρμηνείες του τείνουν στό νά εξαφανίσουν όλα τά αίνιγματα του κειμένου του Άριστοτέλη.

Παρέπεμψα ήδη στό σημαντικό βιβλίό του Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, 3 τ., Παρίσι, 1983, 1984 και 1985. Οί προφανείς και κεντρικές διαφορές μου μέ τον Paul Ricoeur μέ κινούν άκόμη περισσότερο στό νά εκφράσω τον θαυμασμό μου για τον πλούτο και τή στερεότητα της κριτικής του άνάλυσης των κυριότερων κληρονομημένων φιλοσοφικών άντιλήψεων για τον χρόνο.

Τό πρόσφατο βιβλίό του μεγάλου φυσικού Stephen Hawking *A Brief History of Time (Τό χρονικό του Χρόνου*, έκδ. Κάτοπτρο, Άθήνα, 1988) είναι θλιβερά άπογοητευτικό, και έτσι δικαιολογείται ότι έδώ και ένενήντα έβδομάδες βρίσκεται στην άμερικανική λίστα των μπέστ-σέλερ. Μετά από μία στοιχειώδη και ρηχή περίληψη της ιστορίας του προβλήματος στη φυσική, άντιπαράθετεί μία άνεδαφική τελική θεωρητικολογία, αυθαίρετη και τελείως στερούμενη αυστηρότητας.

Άντιθέτως, πρέπει νά έπιστημόνουμε άνάμεσα στα πολυάριθμα πρόσφατα δημοσιεύματα τό βιβλίό του Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, Oxford Univ. Press, 1989, ιδιαίτερα τό κεφ. 7 «Cosmology and the arrow of time» (σελ. 303-347), όπου ό ένδιαφερόμενος θά βρει τή σημερινή θέση του ζητήματος στις φυσικές και κοσμολογικές θεωρίες.

Τό μικρό βιβλίό του R.E.W. Davies, *The Cosmic Blue-print*, Unwin Paperbacks, 1989, είναι ώφέλιμο γιατί θά μπορούσε νά πείσει τους έχοντες ανάγκη ότι τίποτα στην σημερινή έπιστήμη δέν έπιτρέπει τή συνέχιση του θετικιστικού έκβιασμού, ό όποιος έπιτρέπει στους (μη θετικιστές) φιλοσόφους νά παραμένουν στην δογματική ληθαργία τους.

Οί μεταφράσεις του Άριστοτέλη και του Άύγουστίνου είναι δικές μου.

[Μετάφραση Κ.Σ.]