

Ο ΠΟΛΙΤΗΣ



Μηνιαία Έπιθεώρηση • Σεπτέμβριος 2002 • τεύχος 103 • € 4

Ο ΠΟΛΙΤΗΣ
Μηνιαία Έπιθεώρηση
Σεπτέμβριος 2002
τεύχος 103 • 4 €

ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ

Ελλάδα

Έτήσια (12 τεύχη): 40 €

Έξαμηνιαία (6 τεύχη): 20 €

Φοιτητική (12 τεύχη): 30 €

Όργανισμοί, τράπεζες κλπ.: 60 €

Ευρώπη

Έτήσια (12 τεύχη): 50 €

Άλλες χώρες

Έτήσια (12 τεύχη): 60 €

Τραπεζικός Λογαριασμός:

Άγγελος Έλεφάντης
Εθνική Τράπεζα της Ελλάδος
ύποκ. 132 αριθ. λογαριασμού
401740-48 (παρακαλούμε να
αναγράφεται το όνομα του
καταθέτη)

ή
μέ ταχυδρομική έπιταγή
στή διεύθυνση του περιοδικού

ΕΚΔΟΤΗΣ - ΙΔΙΟΚΤΗΤΗΣ

Άγγελος Έλεφάντης
Ζωναρά 10, Αθήνα 11472
τηλ. 010-6470079 &
fax: 010-6470696

e-mail: poliths@otenet.gr

Έκτύπωση: Άφοι Χρυσόχου
Στυμφαλίας 8,
Περιστέρι, τηλ. 010-5719937

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΔΙΑ ΓΥΜΝΟΥ ΟΦΘΑΛΜΟΥ

Σωτήρης Βανδώρος, 'Η άθεατη όψη των δημοσκοπήσεων	5
Μαρίνα Κόντη, 'Από τον «πολιτισμό του βράχου», στον πολιτισμό των rooms to let	8
Σωτήρης Γουνελάς, Περί Έκκλησίας	11
Άγγελος Έλεφάντης, Μετανοείτε!	14
Νίκος Χατζηνικολάου, Μαρξιστική ιστορία της τέχνης: μιά απόπειρα απολογισμού	18
Στέφανος Δημητρίου, «Έτοιμοι λόγω διαμάχου»	26
Μανόλης Άθανασάκης, Βία πού ύποτάσσει, βία πού άπελευθερώνει	33
Έλενα Πατριζίου, Μιά συζήτηση μέ τον Πιέρ Βιντάλ-Νακέ	43
Μαρία Μανώλα, 'Η σύγχρονη γυναικεία γραφή για τον έρωτα	51
Καλλιόπη Στεφανάκη, Μιά άλληγορία για τή ζωή και τήν τέχνη	55
Μαριάννα Τόλια, Για τό βιβλίο της Νικόλ Λορώ Οί Έμπειρίες του Τειρεσία	58
Άπό τίς τελευταίες εκδόσεις	63

Έξώφυλλο: Πίνακας του Bruce B. Rosenthal.





Ἡ ἀθέατη ὄψη τῶν δημοσκοπήσεων

Μέ τις δημοσκοπήσεις συμβαίνει ἕνα φαινομενικό παράδοξο. Διεξάγονται μέ μία μαζικότητα καί συγκεντρώνουν ἕνα ἐνδιαφέρον ἀντιστρόφως ἀνάλογα πρὸς τό ἐνδιαφέρον πού ἐμφανίζει γιά τις πολιτικές ἐξελίξεις ἡ ἐλληνική κοινωνία. Ἐν ἡ δεκαετία τοῦ '80 σηματοδοτεῖ τό κύκνειο ἄσμα τῶν πολιτικῶν παθῶν ἀλλά καί τῆς μαζικῆς ἐμπλοκῆς στήν πολιτική, ἡ δεκαετία τοῦ '90 ἀποτελεῖ τήν εἰσαγωγή σέ μία ἐποχή πολιτικά ἄνυδρη καί ἰδεολογικά ἀποξηραμένη, ὅπου ὀλοένα καί περισσότερα κοινωνικά στρώματα ἀποστασιοποιοῦνται ἢ ἀδιαφοροῦν γιά τά κοινά. Κι ὅμως, ἀπό τή δεκαετία τοῦ '90 εἶναι πού οἱ δημοσκοπήσεις πραγματοποιοῦνται μέ ὀλοένα καί μεγαλύτερη συχνότητα.

Πρέπει βέβαια νά ἀναλογιστοῦμε ὅτι ἡ συστηματική χρήση τους ξεκίνησε ὡς ἐργαλεῖο γιά τόν πολιτικό σχεδιασμό τῶν κομμάτων καί τῶν πολιτευτῶν, ἀκριβῶς ὅταν οἱ «διαχωριστικές γραμμές» ὑποχώρησαν, οἱ ἰδεολογικοπολιτικές σταθερές ἀνατράπηκαν καί οἱ κομματικές ταυτίσεις ἀμβλύνησαν. Τότε, οἱ πολιτικές ἐλίτ βρέθηκαν στήν ἀνάγκη νά ἀποκτήσουν ἀναλυτική γνώση γιά τις στάσεις ἐνός κοινοῦ πού γίνεται προοδευτικά πιο σύνθετο, εὐμετάβλητο καί δύσπιστο κι ὡς ἐκ τούτου σταθερά ἀπρόβλεπτο.

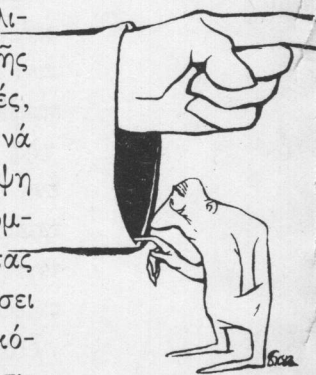
Τά τελευταῖα χρόνια, ὅμως, στό ὄνομα τῆς πληροφόρησης καί τῆς διαφάνειας, ἡ ἀνάγνωση τῶν δημοσκοπήσεων δέν περιορίζεται πλέον στίς κομματικές αἰθουσες, ἀλλά ἐνσωματώνεται στούς μηχανισμούς τῆς μαζικῆς ἐπικοινωνίας. Οἱ συνθήκες μοιάζουν ἰδανικές. Ἡ ἐλληνική κοινωνία πού ἀποστρέφεται τις πρακτικές τοῦ πρόσφατου παρελθόντος, δέχεται μία δελεαστική ὑπόσχεση. Ὅχι μόνο ἐξακολουθεῖ νά μπορεῖ νά ἐκφράζεται, καί μάλιστα πιά μέ τήν ἄνεση τοῦ καναπέ, ἀλλά μπορεῖ νά δεῖ τήν «ἀκτινογραφία» της κρεμασμένη στά περίπτερα. Ἀκόμη καλύτερα: ἀπολαμβάνει τή μετατροπή της σέ θέαμα. Οἱ «σφυγμομετρήσεις» τοῦ κοινωνικοῦ «σώματος» προκαλοῦν ἕνα συχνά πολυήμερο μπαράζ δημοσιότητας πού ἀρκετές φορές ἐπισκιάζει τις πολιτικές ἐξελίξεις. Ἐτσι, ἡ δημοσιοποίησή τους καί ἡ συνακόλουθη συζήτηση διεκδικοῦν καθεστῶς, ὄχι μόνο ἐπικοινωνιακοῦ, ἀλλά κατεξοχὴν πολιτικοῦ γεγονότος.

Ποῦ εἶναι τό πρόβλημα; Τό πρόβλημα εἶναι ὅτι αὐτό τό «δῶρο» πρὸς τήν «κοινή γνώμη» ἐπιδίδεται σέ συσκευασία λαχταριστοῦ καταναλωτικοῦ προϊόντος. Ἐν ἡ πολιτική ἔχει καταστεῖ μία διαδικασία πού δέν πείθει, πού δέ συγκινεῖ, πού ἔχει κουράσει, τότε μπορεῖ νά ἀνακτήσει μέρος ἀπό τή χαμέ-



νη της αἴγλη, ἂν γίνει πύ «θεαματική». Τά μέσα ἐπικοινωνίας ἀναλαμβάνουν πρόθυμα τό ρόλο τοῦ ἱματζ μείκερ, ὄχι ὅμως χωρίς σοβαρό τίμημα. Ἡ ὑπερβολική σημασία πού ἀποδίδεται στά ἀποτελέσματα τῶν γκάλοπ συμβάλλει ἔτσι στήν ἐπικυριαρχία καί παγίωση μιᾶς τηλεοπτικῆς ἐκδοχῆς τῆς πολιτικῆς. Ἡ πολιτική προσλαμβάνεται ὡς ἕνα χαῶδες ἐμπειρικό ἀσυνεχές στό ὁποῖο ξεχωρίζουν ὀρισμένες «στιγμές». Ἡ συγκυρία ἀναγορεύεται σέ ρυθμιστή τῶν ἐξελίξεων οἱ ὁποῖες ἐξ ὀρισμοῦ ἐκλαμβάνονται ὡς ἀποσπασματικές κι ἀσύνδετες, μή ὑπαγόμενες σέ κάποια στοχοθέτηση μακρᾶς πνοῆς, πόσο μᾶλλον σέ ἕνα συνολικό πολιτικό πρόγραμμα. Τό τελευταῖο, καθῶς ἀπαιτεῖ ἕνα βάθος χρόνου γιά νά ἐμφανίσει τά ἀποτελέσματά του, ἀπορρίπτεται ἐκ προοιμίου ὡς ἀναχρονισμός. Στήν ἐποχή πού ὡς γεγονός ἐκλαμβάνεται μόνο κάτι πού μπορεῖ νά μεταδοθεῖ λαίβ σέ τριάντα δευτερόλεπτα, μία τετραετία, δηλαδή μία κυβερνητική θητεία, δέν μπορεῖ παρά νά θεωρεῖται ἕνας πολιτικός αἰώνας. Εἶναι ὅμως οἱ δημοσκοπήσεις ἡ αἰτία ὅλων αὐτῶν; Ὁχι βέβαια. Ἡ ἀκατάσχετη διεξαγωγή καί χρήση τους ὡς κεντρικό στοιχεῖο τοῦ πολιτικοῦ ἀνταγωνισμοῦ ἀποτελεῖ σύμπτωμα παρά αἰτία αὐτῶν τῶν ἐξελίξεων. Ἀλλά ὡς σύμπτωμα τίς ἐνισχύει καί τίς παγώνει.

Ἔτσι, ὁ πλεονασμός τῶν συχνῶν ἐρευνῶν τῆς κοινῆς γνώμης καί ἡ καταιγιστική ἀναπαραγωγή τῶν ἀποτελεσμάτων τους συμβάλλουν στήν ἐπιτάχυνση καί στόν κατακερματισμό τοῦ πολιτικοῦ χρόνου καί συνεπιφέρουν ἀλυσιδωτές ἀντιδράσεις, ὄχι μόνο στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο κατανοεῖται ἡ πολιτική, ἀλλά ἤδη, πλέον, στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο παράγεται. Ὅταν οἱ πολιτικοί σχηματισμοί μεταλλάσσονται σταθερά σέ παραγγελιοδότες καί σχολιαστές δημοσκοπήσεων, τότε θά καταρτίζονται ἀνάλογα τήν πολιτική τους ἀτζέντα. Ὅταν θεμελιῶδες, ἂν ὄχι ἀποκλειστικό, κριτήριο ἀξιολόγησης τῶν πολιτικῶν θέσεων καί πράξεων καθίσταται ἡ δημοφιλία τους, τότε οἱ πολιτικοί ἐξωθοῦνται νά μετατραποῦν σέ ἀνεμοδεῖκτες τῆς συγκυριακῆς «κοινῆς γνώμης», οἱ διαφημιστές στρώνονται στή δουλειά κι ὅσοι ἐπιμένουν σέ ἀρχές, ἀξίες καί προγράμματα πού ἀποκλίνουν ἀπό τούς κοινούς τόπους πρέπει νά προετοιμάζουν τήν ἀποστράτευσή τους. Ὅταν ἡ προσωποπαγῆς ἀντίληψη τῆς πολιτικῆς καθίσταται ἡγεμονική καί ἡ ἐξασφάλιση τῆς ἀνόδου στήν κομματική ἱεραρχία γίνεται κατά βάση μέσα ἀπό τά ποσοστά δημοτικότητας πού λαμβάνει ὁ πολιτευτής στίς δημοσκοπήσεις, τότε ἐκεῖνος θά υἱοθετήσῃ τήν τηλεοπτική ἀργκό, σέ βάρος τῆς οὐσιαστικῆς ἐπιχειρηματολογίας. Ἀκόμη χειρότερα. Ἄν τό μείζον προσόν γιά ἕναν πολιτικό εἶναι ἡ ἀναγνωρισιμότητά του, τότε ὁποιοσδήποτε «ἀναγνωρίσιμος» χρίζεται μέ συνοπτικές διαδικασίες πολιτικός.





Τό κυριότερο ὅμως εἶναι ὅτι ἂν ὀλοένα καί περισσότερο οἱ πολιτικές δράσεις στροβιλίζονται στό ρυθμό τῶν σφυγμομετρήσεων καί τῶν ἐπικοινωνιακῶν παραγῶγων τους, ἡ πολιτική συλλήβδην μετατρέπεται σταδιακά σέ ἕνα ἐμπορευματοποιημένο κομμάτι τοῦ λάιφ στάιλ, χωρίς ἱστορική καταγωγή, σαφεῖς κοινωνικές ἀναφορές καί προγραμματικές δεσμεύσεις. Τότε, ὅμως, ὁ διάλογος καί ἡ κριτική ἐπιχειρηματολογία, δηλαδή ἡ πεμπτουσία τῆς δημοκρατίας, ἐμφανίζονται περίπου ἀχρείαστα. Οἱ δημοσκοπήσεις φαντάζουν ὡς ἕνα λαμπερό ὑποκατάστατο. Λειτουργώντας σάν τά μηχανάκια τῆς AGB «ἀποκαλύπτουν» τίς προτιμήσεις τῶν πολιτῶν-πελατῶν σχετικά μέ τήν πραγματεία τῶν τηλεγενῶν πολιτικῶν-στάρ.

Ἄν συνεχιστεῖ κι ἐν τέλει ἐμπεδωθεῖ αὐτή ἡ τάση, κανείς δέν θά πρέπει νά ἐκπλαγεῖ ὅταν ἐμφανιστεῖ γχάλοπ στό ὅποιο θά συγκρίνονται οἱ δημοτικότητες τοῦ Σημίτη καί τοῦ Καραμανλῆ ὄχι μόνο μέ αὐτή τοῦ Χριστόδουλου ἀλλά καί τοῦ Λαζόπουλου, τοῦ Εὐαγγελάτου, τοῦ Ντέμη Νικολαΐδη καί τῆς Δέσποινας Βανδῆ, πρὸς ἐπιβεβαίωση τῆς ὑπαρξῆς αὐτοῦ πού σαρκαστικά ἔχει ἀποκληθεῖ «ἐνιαία ἐπετηρίδα δημοσιότητας». Μέ ποιό τρόπο θά συσχετίζονται; Μά, ὅταν ἡ πολιτική ἀπορροφηθεῖ πλήρως ἀπό τήν κοινωνία τοῦ θεάματος, τά ἐρωτήματα θά εἶναι περιττά. Οἱ συμμετέχοντες θά βλέπουν φωτογραφίες γελαστῶν προσώπων καί θά βγάζουν ἐπιφωνήματα θαυμασμοῦ ἢ ἀποδοκιμασίας.

Σωτήρης Βανδῶρος





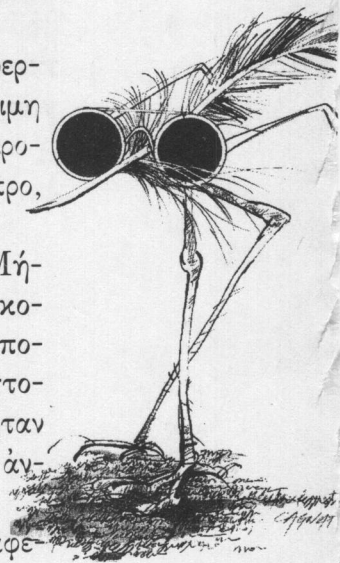
Ἐκ τῶν «πολιτισμῶν τοῦ βράχου» στὸν πολιτισμὸν τῶν rooms to let

«Ὁ κλῆρος τῶν νησιῶν εἶναι νὰ ζοῦν ζωὴ ἀβέβαιη, περιορισμένη, τρομαγμένη [...] ἀλλὰ ὁ ρόλος τους στὸ ἱστορικὸ προσκῆνιο ἔχει μιά εὐρύτητα πού κανένας δὲν θὰ περίμενε ἀπὸ τέτοιους κόσμους ἐξαθλιωμένους στὸ βάθος». Ὁ Φερνάν Μπρωντέλ περιγράφοντας, τὴν ἱστορία τῶν νησιῶν τῆς Μεσογείου, κατὰ τὸν 16ο αἰῶνα, στὸ περίφημο βιβλίο του *Μεσόγειος* ἐξηγεῖ πῶς αὐτὰ γίνονται δρόμοι διάδοσης στοιχείων πολιτισμοῦ, ἐνῶ εἶναι φτωχὰ καὶ τὰ μαστίζει ὁ λιμός. Ὅπως καὶ τὸ γεγονός ὅτι δὲν ὑπῆρχε νησί πού νὰ μὴν ἔχει κάποιες φυτολογικὲς ἢ ζωολογικὲς ἰδιομορφίες, γιὰ παράδειγμα ἡ Κύπρος, ὅπου φυόταν τὸ λευκὸ *arum*, εἶδος ἀγριοσέλιου πού τρωγόταν σὰν ζαχαρωτὸ ἢ τὰ «σταφυλοπούλια» (*ortolans*) πού μεταφέρονταν συντηρημένα σὲ ξύδι, ὡς προϊόντα ἐξαγωγῆς, στὴ Βενετία καὶ στὴ Ρώμη.

Ἀκόμα καὶ τότε ὅμως, πόσα νησιά δὲν ὑπέστησαν τὴν εἰσβολὴν ξενόφερτων καλλιιεργειῶν, ἐπειδὴ αὐτὸ ὑπαγόρευε ἡ ἀγορὰ τῆς ἐποχῆς. Μόνιμη ἀπειλὴ γιὰ τὴν ἰσορροπία τῆς νησιωτικῆς ζωῆς οἱ μονοκαλλιέργειες ζαχαροκάλαμου, οἱ σιτοκαλλιέργειες, ἡ μαστίχα στὴ Χίο, τὸ βαμβάκι στὴν Κύπρο, τ' ἀμπέλια στὴν Κρήτη.

Σήμερα τί θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἀντίστοιχο γιὰ τὰ ἐλληνικὰ νησιά; Μήπως ἡ «μονοκαλλιέργεια» τοῦ τουρισμοῦ; Οἱ ἐκ τῶν ἔξω ἐπιβεβλημένες οικονομίες δὲν ἀλλάζουν δραματικὰ τὴ μορφή, τὴν ἀνθρωπογεωγραφία, τὸν πολιτισμὸν τῶν νησιῶν; «Δύο καταναγκασμοὶ δροῦσαν στὸ ἐπίκεντρο τῆς ἱστορίας τῆς Μεσογείου: ἡ φτώχεια καὶ ἡ ἀβεβαιότητα τοῦ αὔριο. Αὐτὴ ἦταν ἴσως ἡ αἰτία τῆς φρονιμάδας, τῆς λιτότητας, τῆς ἐπινοητικότητος τῶν ἀνθρώπων» (*Μεσόγειος*, Α' τόμ., σελ. 300).

Σήμερα ἄλλα συμβαίνουν. Ἐκ τῶν «πολιτισμῶν τοῦ βράχου», πού ἀναφέρει ὁ Μπρωντέλ, περάσαμε στὸν πολιτισμὸν τοῦ ἐνοικιαζόμενου δωματίου, τῶν rooms to let, ἔναντι ἀδρῆς ἀμοιβῆς μάλιστα. Στὰ νησιά τοῦ Ἀρχιπελάγους, δηλαδὴ στὰ νησιά τοῦ Αἰγαίου Πελάγους, ἡ μία αὐθαιρεσία ἔρχεται νὰ συμπληρώσει τὴν ἄλλη. Οἱ καλλιέργειες ἀμπελιοῦ, ἐλιάς, σιτηρῶν χάθηκαν ἢ ἀδρανοῦν σιγὰ σιγὰ. Τὴ θέση τοῦ ποτηριοῦ μαλθαζίας πῆρε τὸ ποτῆρι Bacardi συνοδεία, κατὰ προτίμηση, μουσικῆς τέχνης. Πράγματι ὅλα ἀλλάζουν





μέ κόστος τήν ὀμορφιά καί τή λιτότητα. Αὐτές χάθηκαν καί μᾶλλον κανέ-
να διορθωτικό μέτρο δέν θά μπορέσει νά τίς ἐπαναφέρει. Νά ἐπαναφέρει τούς
κρίνους, τούς ὑάκινθους, τούς κρόκους, τίς λυχνίδες, τά κρίνα τῆς ἄμμου,
τά λάπαθα, τά λούπινα.

Στά μικρά νησιά – καί ὄχι μόνο – τά μονοπάτια χάθηκαν, τή θέση τους
πῆραν δρόμοι, χωμάτινοι στήν ἀρχή ἀσφαλτοστρωμένοι μετά ἀπό κάποιο διά-
στημα. Γνωστά αὐτά. Τά διαπιστώνουμε μέ τά ἴδια μας τά μάτια κάθε κα-
λοκαίρι ὅταν ξεκινᾶμε γιά 'κεῖ. Ὅπου ὑπῆρχε παραλία μόνη κι ἔρημη ξάφ-
νου ξεφυτρώνει μιά καντίνα πού ἀργότερα θά γίνει ἐστιατόριο. Τό ἐστιατόριο
ἤ τό μπάρ θά φέρι κόσμος, ὁ κόσμος κάπου πρέπει νά μείνει (κι ὄχι πλέον
στήν παραλία, ἀφοῦ ἡ ἐλεύθερη κατασκήνωση ἀπαγορεύτηκε διά νόμου).
Ἔτσι δωμάτια θά ξεφυτρώσουν, δρόμοι θά γίνουν στή θέση τῶν μονοπατιῶν,
ἄσφαλτος θά πέσει, γιατί τό χῶμα ἔχει τήν ιδιότητα νά σκονίζει τά παπού-
τσια μας καί τά αὐτοκίνητά μας.

Ἀπ' τήν ἄλλη μεριά οἱ ντόπιοι ξεχάστηκαν μέσα σ' αὐτό τόν πανζουρι-
σμό, θαμπώθηκαν ἀπ' τό χρῆμα, ξέχασαν «τή λιτότητα καί τή φρονιμάδα». Οἱ ἴδιοι διαλαλοῦν τήνπραμάτεια τους καί μάχονται γιά νά μὴν ἀλλάξουν
τά ὅρια δόμησης πού ἐξασφαλίζουν τόν κατακερματισμό τῆς γῆς ἤ οἱ χρή-
σεις τοῦ αἰγιαλοῦ καί τῆς παραλίας. Πρόσφατο παράδειγμα οἱ διαμαρτυρίες
τοπικῶν συμφερόντων – ἐργολάβων καί ξενοδόχων – τῆς Σίφνου οἱ ὅποιοι
ἀντέδρασαν στό Προεδρικό Διάταγμα (668/5-8-2002) μέ τό ὅποιο ὀριζόταν
τό ὄριο ἀρτιότητας στήν ἐκτός σχεδίου δόμηση στά τέσσερα στρέμματα.
«Εἶναι πολύ ὠραία ἡ θεαματικότητα ἀπ' αὐτό τό σημεῖο», ἔλεγε ἠλικιωμέ-
νος κάτοικος, ἰδιοκτήτης ἐνοικιαζόμενων διαμερισμάτων, σέ κάποιο νησί τῶν
Κυκλάδων τό καλοκαίρι, διαφημίζοντας μιά περιοχὴ πού εἶχε γλιτώσει τήν
οικοδόμηση. Ἄν ἡ ἐξελικτική θεωρία τοῦ Δαρβίνου εἶχε ἐφαρμογή στά ἑλλη-
νικά νησιά, θά εἶχε μεγάλο σουξέ.

Ἡ πρώτη πραγματικότητα ἐνός πολιτισμοῦ εἶναι ὁ γεωγραφικός χῶρος
πού τοῦ ἐπιβάλλει τή βλάστησή του καί, αὐστηρά καμιά φορά, τά ὅριά του.
Οἱ πολιτισμοί εἶναι γεωγραφικοί χῶροι [...] πού δημιουργοῦν στὸν ἄνθρωπο
ἐξαρτήσεις καί πού ὁ ἄνθρωπος ἐπεξεργάζεται ἀκατάπαυστα» (Μεσόγειος,
Β' τόμ., σελ. 488). Ἐνας πολιτισμός, λέει ὁ Μπρωντέλ, εἶναι «ἕνας γεω-
γραφικός χῶρος ἐπεξεργασμένος, ὀργανωμένος ἀπό τούς ἀνθρώπους καί τήν
ἱστορία» (σελ. 485). Ποιός εἶναι λοιπὸν αὐτός ὁ πολιτισμός πού ἀναπτύχθη-
κε τίς τελευταῖες δεκαετίες στά ἑλληνικά νησιά; Ὁ γεωγραφικός χῶρος πα-
ραμένει ὁ ἴδιος, ἡ βλάστηση σέ πολλά νησιά δέν ὑπάρχει πιά, ὁ ἄνθρωπος
δημιούργησε ἐξαρτήσεις ἀπ' τό ἄκρατο κέρδος κι αὐτό πού ἐπεξεργάζεται



πλέον εἶναι ἀναπτυξιακά σχέδια γιά νά πάρει ἐπιδοτήσεις ἀπό τήν Εὐρωπαϊκή Ἑνωσή.

Ἡ διαφορά εἶναι ὅτι τώρα, τώρα πού πλέον ἔχει ὑπάρξει ἡ ἀλλοίωση καί ἡ καταστροφή, τώρα ἡ Πολιτεία σκέφτεται μορφές ἥπιας ἀνάπτυξης, βιώσιμης, ἀειφόρου. Τή θέση τῆς λέξης τουρισμός πῆρε ἡ λέξη ἀγροτουρισμός. Τό παραδοσιακό καφενεῖο θά τεθεῖ πλέον ὑπό προστασία, ὅπως καί οἱ περιοχές ἐξαιρετικοῦ φυσικοῦ κάλλους. Ὅμως γιά νά προστατέψουμε κάτι πρέπει αὐτό νά ὑφίσταται. Πρέπει τό ἱστορικό καλντερίμι, πού μπορεῖ νά χρηματοδοτηθεῖ ἀπό τό εὐρωπαϊκό Ταμεῖο, νά μὴν ἔχει γίνει στό μεταξύ δρόμος.

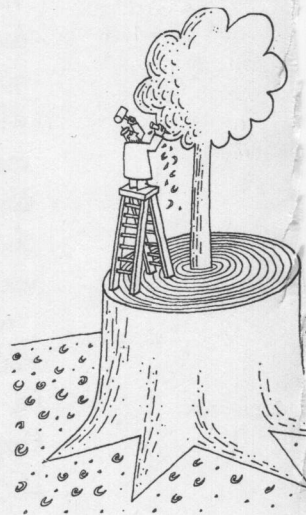
Σκοπός μου ἐδῶ δέν εἶναι νά ἐπαναλάβω αὐτά πού κάθε τόσο διαβάζουμε στίς ἐφημερίδες περί τῆς ἀναρχῆς δόμησης στά νησιά τοῦ Αἰγαίου ἢ τῆς περιβαλλοντικῆς καταστροφῆς ἀλλά μᾶλλον νά ἀναστοχασθῶ «γιά τό χρόνο πού χάθηκε καί τίς μορφές ζωῆς πού παρῆλθαν ἀνεπιστρεπτί» (Ἄ. Ἐλεφάντης, «Τά βουνά», Ὁ Πολίτης, τευχ. 98, 2002). Οὔτε θέλω νά κλάψω γιά τή χαμένη ὀμορφιά τῶν ὑακίνθων καί τῶν ρυακιῶν πού μπαζώθηκαν. Δέν βγαίνει τίποτα ἔτσι. Ἐπισημαίνω ἀπλῶς ὅτι παρ' ὅλο πού ὁ τουρισμός ἔχει γίνει μονόδρομος γιά τήν οἰκονομική ἀνάπτυξη — ἰδίως τῶν νησιῶν τῆς Ἑλλάδας — ἐντούτοις ὑπάρχει ἡ δυνατότητα αὐτό νά γίνει μέ διαφορετικό τρόπο πού νά μὴν εἶναι καταστροφικός γιά τόν πολιτισμό, ὅπως ὀρίστηκε παραπάνω.

Χρήματα ὑπάρχουν πολλά πού θά μπορούσαν νά πιάσουν τόπο· 378 ἑκατομμύρια εὐρώ θά δοθοῦν γιά τήν ἀνασυγκρότηση τῆς ὑπαίθρου καί τόν ἀγροτουρισμό μέσω τοῦ Leader+ 54,88 Μεуро προβλέπονται γιά τό ἐπιχειρησιακό πρόγραμμα Περιβάλλον πού θά ἀφορᾷ τήν προστασία βιοτόπων καί περιοχῶν ἰδιαίτερου φυσικοῦ κάλλους. Οἱ φορεῖς πού θά εἶναι ὑπεύθυνοι γιά τήν ὑλοποίηση τῶν μέτρων αὐτῶν, δηλαδή τό ΥΠΕΧΩΔΕ, ἡ Α'θμία καί Β'θμία Τοπική Αὐτοδιοίκηση μποροῦν, ἂν θέλουν, νά κάνουν πραγματικότητα τοὺς στόχους τοῦ προγράμματος πού εἶναι — μεταξύ ἄλλων καί «ἡ ἀποκατάσταση, προστασία καί ἀνάδειξη παράκτιων καί νησιωτικῶν οἰκοσυστημάτων καί τοπίων» (βλ. www.epper.gr).

Μέχρι στιγμῆς ἔχουν χαρακτηριστεῖ μέ Προεδρικό Διάταγμα (402/17-5-2002) εἴκοσι δύο νησιά τῶν Κυκλάδων καί τῶν Δωδεκανήσων ὡς περιοχές πού ἔχουν ἀνάγκη ἀπό ἰδιαίτερη προστασία. Καί θά ἀκολουθήσουν κι ἄλλες νομοθετικές ρυθμίσεις γιά καθεστῶτα προστασίας μέχρι τό τέλος τοῦ χρόνου.

Ἡ Μεσόγειος ὅπως καί τό Αἶγαῖο μπορεῖ νά μὴν εἶναι μόνο «μειλίχια πατρίδα τουριστῶν καί γιότ» (Μεσόγειος, τόμ. Β', σελ. 28).

Μαρίνα Κόντη





Περί Ἐκκλησίας

Ἄγαπητέ κ. Ἐλεφάντη,

Πρό ἡμερῶν ἔπεσε στά χέρια μου τό τελευταῖο τεῦχος τοῦ Πολίτη καί διάβασα τό σημείωμά σας μέ τίτλο Ἐκκλησία καί ἰδεολογία πού φαίνεται νά σχολιάζει τή φράση τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Χριστοδούλου «ὅταν ἡ πίστη τῆς Ἐκκλησίας μεταβάλλεται σέ ἰδεολογία τότε παρουσιάζονται κάθε εἴδους προβλήματα...».

Νομίζω πώς τό βάρος τοῦ σχολίου σας πέφτει ἐδῶ: «Ἡ χριστιανική πίστη καί γενικά ἡ θρησκεία εἶναι ἡ κατ' ἐξοχήν ἰδεολογία, ἡ μήτρα ὅλων τῶν ἰδεολογιῶν, πού παρέχει, σὺν τοῖς ἄλλοις, τό μοντέλο. Τά βασικά δόγματα τῆς θρησκευτικῆς ἰδεολογίας εἶναι ἐξ ἀποκαλύψεως ἀλήθειες, δηλαδή μή ἐπαληθεύσιμες ἀλήθειες καί πολύ περισσότερο μή ἐπαληθεύσιμες γνώσεις. “Ἄν δέν πιστεύεις στήν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ καί πράττεις ὅλα τά ἄλλα δέν εἶσαι χριστιανός” ἔλεγε ὁ Ἀπόστολος Παῦλος, θέτοντας ἔτσι τήν ἀπαράγραπτη ἀρχή τοῦ χριστιανισμοῦ. Καί ὁ ἐπίσκοπος Τερτυλιανός, ὅταν ἀρχισαν οἱ τριβές (“πίστευε καί μή ἐρεύνα”, “ἐρεύνα καί πίστευε”) ἐδογματίσσε ἀπολύτως ἀπόλυτα: *credo quia absurdum* (πιστεύω γιατί εἶναι παράλογο)».

Πρὶν μπῶ στό δικό σας ἀπόσπασμα ἐπιτρέψτε μου νά πῶ ὅτι μέ βάση τά λεγόμενα σας σέ αὐτό ἀλλά καί τά ἄλλα πού ἀκολουθοῦν δέν ἔχετε καταλάβει τή φράση τοῦ Ἀρχιεπισκόπου. Συμπληρώνω ἀμέσως ὅτι μιά τέτοια φράση κανονικά τή λέει κάθε χριστιανός, καί μάλιστα τό νόημά της ἔχει συχνά διατυπωθεῖ τά τελευταῖα χρόνια, σέ ὀρθόδοξους θεολογικούς κύκλους, γιά νά τονίσει τήν παραμόρφωση ἢ ἔκπτωση τῆς Ἐκκλησίας: ὅταν, δηλαδή, μετατρέπουμε τή μυστηριακή ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας σέ ἰδεολογική θέση, ὅταν ἀντικαθιστοῦμε τήν αὐθεντική βίωση τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς μέ διανοητικές κατασκευές, ἐπεξεργασία ἰδεῶν κλπ. ἀλλοιώνουμε καί ἀλλοτριώνουμε τήν πνευματική παράδοση.

Τό ἀπόσπασμα πού παρέθεσα ἀπό τό δικό σας σχόλιο, εἴτε δέν ἀντιλαμβάνεται τή διάκριση πού ἔκανα πιό πάνω, εἴτε δέν τήν δέχεται. Γιά σᾶς χριστιανική πίστη καί θρησκεία γενικά σημαίνει ἰδεολογία καί μάλιστα ἀρχική, αὐτή πού δίνει τό μοντέλο καί γιά ὅποιες ἄλλες ἰδεολογίες ἀκολουθήσουν. Μιά τέτοια θέση μπορεῖ νά ἔχει ἕνας ἄνθρωπος ἐκτός Ἐκκλησίας, ὅμως θά ρωτήσω ἐδῶ πῶς γίνεται ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος νά μᾶς λέει τί εἶναι ἡ Ἐκκλησία.

Νά διευκρινίσω περισσότερο: γιά ἕναν χριστιανό πιστό καί μέ πνευματική



ἐμπειρία ἢ Ἐκκλησία εἶναι πρῶτα μυστήριο, μυστική συνάντηση μέ τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, χωρίς τό ὅποιο δέν νοεῖται Ἐκκλησία. Ἡ Ἐκκλησία ὑπάρχει ὡς Σῶμα Χριστοῦ. Καί οἱ πιστοί διά τῶν μυστηρίων καί τῆς Χάριτος ἀποτελοῦν αὐτό τό Σῶμα. Τό πόσο αὐτά ἀποτελοῦν πραγματικότητα τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου στίς μέρες μας ἤ στίς διάφορες ἐποχές εἶναι ἄλλο ζήτημα. Ὡστόσο, πρέπει νά ἀρχίσουμε ἀπό κάποια σταθερά ἄς τά ποῦμε πράγματα, ὅπως οἱ «σταθερές» στά μαθηματικά, γιά νά συνεννοηθοῦμε κάπως. Αὐτές οἱ «σταθερές» εἶναι γιά τήν Ἐκκλησία τά «δόγματα», οἱ διδασκαλίες πού ἀποκαλύφθηκαν πρῶτα μέσα ἀπό τόν λόγο καί τά ἔργα τοῦ Χριστοῦ καί ὕστερα τῶν μαθητῶν του, τῶν ἀποστόλων, τῶν ἁγίων. Οἱ ἀλήθειες αὐτές, πού στό σχολιό σας τίς λέτε «μή ἐπαληθεύσιμες», ἐπαληθεύονται θαυμάσια ἀπό αὐτούς πού ἔχουν ἐμπειρία τοῦ πράγματος. Οἱ ἅγιοι καί οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας δέν θεωρητικολογοῦν πάνω στήν πίστη, στόν Λόγο, στό Εὐαγγέλιο ἤ στήν Ἀνάσταση. Γνωρίζουν τίς ἀλήθειες αὐτές διά τῆς πίστεως. Ἡ πίστη γιά τόν ἄνθρωπο πού ἀφήνει τόν ἑαυτό του στόν ἀέρα τοῦ Πνεύματος εἶναι γνώση καί οἱ ἀλήθειες πού γιά σᾶς εἶναι «μή ἐπαληθεύσιμες» τοῦ ἀποκαλύπτονται μέσα ἀπό τήν πνευματική ἐμπειρία τοῦ Σώματος τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ φράση πού βάζετε σέ εἰσαγωγικά τοῦ Ἀπ. Παύλου – προσωπικά δέν θυμᾶμαι νά ἔχει τέτοια διατύπωση – διαβάζεται μέ ἐντελῶς ἄλλο νόημα ἀπό αὐτό πού θέλετε νά τῆς δώσετε. Ἀλήθεια, τί χριστιανός μπορεῖ νά εἶναι κανείς ἄν δέν πιστεύει στήν Ἀνάσταση; Ἡ νίκη πάνω στό θάνατο δέν εἶναι τό κατ' ἐξοχήν γεγονός τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ στόν κόσμο καί τῆς ριζικῆς ἀλλαγῆς σέ σχέση μέ ὅ,τι προηγούμενο; Βέβαια, εἶναι γεγονός τέτοιας σημασίας γιά κάποιον πού τόν ἀπασχολεῖ ὁ θάνατος, γιά αὐτόν πού βλέπει τόν θάνατο νά δηλητηριάζει τή ζωή (καί μάλιστα τόν «πνευματικό θάνατο» πού στήν χριστιανική παράδοση ἔχει μεγαλύτερη σημασία ἀπό τόν φυσικό). Σέ κοινωνίες σάν τίς σημερινές, ὅπου ἔχει περάσει ἐπάνω τους ὁ ὀδοστρωτήρας τῆς κεφαλαιοκρατικῆς καί συνακόλουθα μαρξιστικῆς ἰδεολογίας, πού νά βρεθεῖ διάθεση νά σκεφτοῦμε τήν Ἀνάσταση ἢ νά τήν πιστέψουμε.

Σέ σχέση τώρα μέ κάποια ἄλλα σημεία τοῦ σημειώματός σας ἢ μᾶλλον τοῦ σχολίου σας, ἔχω τήν ἐντύπωση ὅτι προσεγγίζετε τήν Ἐκκλησία περισσότερο σάν κοινωνικό φαινόμενο, σάν θεσμό ἢ σάν ἴδρυμα, σάν ἓνα τερᾶστιο Διοικητήριο, ἢ ἓναν ὀργανισμό (κοινῆς ὠφελείας ἴσως), ὅποτε τήν βλέπετε νά «κλειτοργεῖ ὡς ἓνας γιγαντιαῖος καί ἐξαιρετικά λεπτορρηγμένος ἰδεολογικός μηχανισμός», προσθέτετε μάλιστα «ἄνευ τοῦ ὁποίου δέν ὑπάρχει θρησκεία».





Θέλω νά σᾶς πῶ στό σημεῖο αὐτό ὅτι κανένας ἅγιος, κανένας Πατέρας ἢ μέγας θεολόγος τῆς Ἐκκλησίας δέν δέχεται γιά τήν Ἐκκλησία μιᾶ τέτοια εἰκόνα, ἢ ἀκόμη καλύτερα δέν δέχεται νά εἶναι μόνο αὐτή ἡ εἰκόνα τῆς Ἐκκλησίας. Γιατί εἶπαμε ἡ Ἐκκλησία εἶναι τό Σῶμα τοῦ Χριστοῦ (μέ τούς πιστούς μαζί). Κι αὐτό ἐννοεῖται μόνο μυστικά καί μυστηριακά. Ἄλλιῶς δέν μπορούμε νά μιλοῦμε γιά τήν Ἐκκλησία, παρά λέγοντας τά δικά μας, χριστιανοί καί μή.

Μέ εὐχαριστίες
Σωτήρης Γουνεῶς

Υ.Γ. Γιά τό ζήτημα τῆς «ἐλληνορθοδοξίας» πού φοβᾶμαι πώς κι αὐτό τό στριμώχνετε στή γωνία, ἐπιτρέψτε μου, γιά νά μήν ἐπεκταθῶ περισσότερο, νά παραπέμψω στό ἄρθρο μου «Τό αὐτονόητο τῆς Ὀρθοδοξίας, οἱ ἐθνικές ἐκκλησίες καί τό "κάρφος ἐν τῷ ὀφθαλμῷ"» στή Σύναξη, τ. 48 (1993), σ. 21-35.

Κύριε Γουνεῶ,

Ὅλα ὅσα γράφετε γιά νά ἀνασκευάσετε τό σχόλιό μου θά τά προσυπέγραφα ἂν ἦμουν χριστιανός. Ἄλλά δέν εἶμαι, παρόλο πού ἡ ταυτότητά μου γράφει «χριστιανός ὀρθόδοξος». Θέλω νά πῶ ὅτι δέν πιστεύω στήν Ἀνάσταση οὔτε τοῦ Ἰησοῦ οὔτε ἐν γένει τῶν νεκρῶν, μεταξύ τῶν ὁποίων κι ἐγώ κάποια μέρα. Δέν μπορείτε νά μέ πείσετε περὶ τοῦ ἀντιθέτου, ὅπως δέν μπορῶ καί ἐγώ νά σᾶς πείσω ὅτι δέν ὑπάρχει θεός κλπ. Αὐτό ὅμως δέν μέ ἐμποδίζει νά συζητῶ μαζί σας γιά τά ἐγκόσμια καί νά σᾶς χαιρετῶ μέ ἐκτίμηση.

Ἄγγελος Ἐλεφάντης

ΜΕΤΑΝΟΕΙΤΕ!

του Άγγελου Ἐλεφάντη

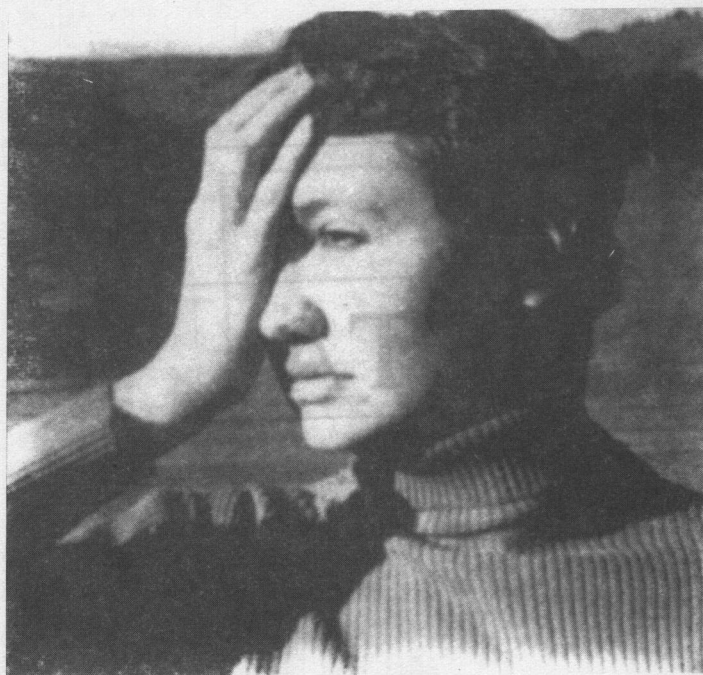
«Ἡ Μεταπολίτευση κλείνει ὄντως τὸν κύκλο τῆς μέ το τέλος τῆς τρομοκρατίας».

Στ. Ράμφος, Καθημερινή

ΠΟΛΛΕΣ ΦΟΡΕΣ ΑΚΟΥΣΤΗΚΕ καί γράφτηκε αὐτό τόν καιρό ἢ κουβέντα περί τοῦ τέλους, ἐπιτέλους, τῆς μεταπολίτευσης, αὐτό τόν καιρό σὺλ-λήψεως τρομοκρατῶν, προσαγωγῶν, ἀνακρίσεων, σεναρίων καί γενικῶς μιᾶς ζωῆς ἐπικεντρωμένης στόν ἀριθμό 17. Δέν εἶναι ἡ πρώτη φορά. Ἦδη ἀπό τόν πρώτο καιρό μετά τήν πτώση τῆς στρατιωτικῆς δικτατορίας κάθε τόσο ἀναγγελλόταν τό τέλος τῆς μεταπολίτευσης, ἀλλ' αὐτή ἄνοιγε πάλι ἕνα νέο κύκλο, ἄρχιζε μιᾶ καινούρια ζωή, κάτι συνέβαινε καί ἡ μεταπολίτευση ἀνασταίνόταν, καινούρια μεταπολιτευτική περίοδος ξανάρχιζε καί ξανά μανά ἀπ' τήν ἀρχή. Τώρα φαίνεται ὅτι, ἀκόμη καί γιά τούς πύο καχύποπτους καί τούς πύο ὑποψιασμένους, ἡ μεταπολίτευση εἶναι ὀριστικά πεθαμένη καί νεκρή.

Στοιχειῶδης κατανόηση τοῦ καιροῦ μας, στοιχειῶδης ἀναλυτική ἐπάρκεια καί συνειδητοποίηση τῶν πολιτικῶν καταστάσεων πού ἔζησε τό ρωμέικο ἀπό τήν πτώση τῆς δικτατορίας καί δῶθε θά ἔπειθε ἀναντίλεκτα γιά τά ἐξῆς πολύ ἀπλά πράγματα:

1ο. Ἡ στρατιωτική δικτατορία, μέ τίς πολιτικές τῆς δυνάμεις, τήν ἰδεολογία τῆς καί τούς θεσμούς τῆς ἐπῆρε τέλος ἐκείνη τήν ἡμέρα (καί τή νύχτα) πού ἐπесе. Οὔτε μιᾶ μέρα παραπάνω. Ὄταν ὀρκίστηκε ἡ πρώτη κυβέρνηση Καραμανλῆ, ὅταν (τήν ἄλλη μέρα) οἱ ἐφημερίδες ἔγραψαν «δικτατορία τέλος» καί «ἐγένετο δημοκρατία», ὅταν γύρισαν οἱ κρατούμενοι ἀπ' τά νησιά κι ἄνοιξαν οἱ φυλακές, ὅταν ὁ ἐπιστρατευμένος



καί ὁ μόνιμος στρατός ἄρχισε νά ὑπακούει στίς ἐντολές τῆς νέας κυβέρνησης καί μόνον σέ αὐτές, ὅταν ὅλα τά κόμματα, μαζί καί τά κομμουνιστικά, ἄρχισαν νά λειτουργοῦν ἐλεύθερα, ὅταν οὔδεις καί οὔδεμία δέν διώχθηκε γιά τίς πολιτικές ἰδέες κλπ., κλπ., δικτατορία δέν ὑπῆρχε πιά. Σέ λίγες ὥρες.

Γιατί αὐτή ἡ «αἰφνίδια» ἐξαφάνιση τοῦ δικτατορικοῦ καταχανᾶ; Ἀπλούστατα, γιατί μέσα σέ λίγες μέρες, ἀπό τή στιγμή τῆς ἐκδήλωσης τοῦ δολοφονικοῦ –

Δημοσιεύτηκε ἀρχικά στά Ἐνθέματα τῆς Αὐγῆς, 29 Σεπτ. 2002.

κατά του Μακαρίου και της Κύπρου – πραξικοπήματος στις 15 Ιουλίου 1974 ως τις 24 Ιουλίου, είχαν καταστραφεί οι πολιτικές δυνάμεις της στρατιωτικής δικτατορίας. Και καθώς το Ίωαννιδικό τοίγκο ήταν στέργο και δεν είχε μέσα του δυνάμεις αυτοαναπαγωγής και διαδοχής, η δικτατορία ως πολιτική δύναμη έπαψε να έχει κάποια οντότητα, κάποια πολιτική παρουσία μέσα στο νέο καθεστώς, στη δημοκρατική πολιτεία που δοκίμαζε τά φτερά της.

2ο. Ναι μὲν οἱ πολιτικές δυνάμεις τῆς δικτατορίας καταστράφηκαν σέ λίγες μέρες, ὡστόσο γιά τήν ἀποκατάσταση τῶν δημοκρατικῶν θεσμῶν χρειάστηκε κάποιος καιρός. Ἀκραῖο ὄριο ἦταν ἡ ψήφιση τοῦ δημοκρατικοῦ Συντάγματος κι ἀφοῦ εἶχαν προηγηθεῖ οἱ ἐλεύθερες ἐκλογές καί τό δημοψήφισμα τοῦ 1974. Νόμιμα, λοιπόν, δικαιούμαστε νά μιλάμε γιά ἕνα μικρό μεσοδιάστημα ἀνάμεσα στή στρατιωτική δικτατορία καί τήν ἀποκατάσταση τῆς δημοκρατίας στόν τόπο μας, γιά τή μετάβαση ἀπό τό ἕνα καθεστῶς στό ἄλλο, μεσοδιάστημα τό ὁποῖο ὀνομάστηκε «Μεταπολίτευση».

3ο. Τί χαρακτηρίζει τήν πραγματική Μεταπολίτευση, κι ὄχι τήν ἄλλη τοῦ ἀγοραίου πολιτικοῦ λόγου πού ὄλο τέλειωνε κι ὄλο ξανάνοιγε τόν κύκλο της; Ἀπλούστατα ἡ ρευστότητα, ὄχι ἀνάμεσα στή δικτατορία καί τή δημοκρατία, ἀλλά ἀνάμεσα στίς νόμιμες πιά δημο-

κρατικές δυνάμεις, ρευστότητα διαδικασιῶν, συσχετισμοῦ τῶν πολιτικῶν δυνάμεων καί πάλης γιά τίς θεσμικές ἀποκρυσταλλώσεις τοῦ νέου καθεστώτος. Ἀπό κεῖ καί πέρα πολιτικές καί κοινωνικές δυνάμεις – καί ἀνεξάρτητα ἀπό κάποιες ἀντιστάσεις ἀνθρώπων ἢ δικτατορικῶν θυλάκων, τά «σταγονίδια» πού ἔλεγε ὁ μακαρίτης Ἀβέρωφ – πολιτεύτηκαν στό πλαίσιο τοῦ νέου δημοκρατικοῦ καθεστώτος τό ὁποῖο ὅπως ἦταν φυσικό γνώρισε ἀλλαγές, πολύ σοβαρές μάλιστα, ὅπως κάθε ζωντανός ὀργανισμός. Σ' ὅλη αὐτή τή φάση ἀπό τό 1975 ἕως σήμερα δέν ἔχουμε καμιά ἀπολύτως «μεταπολίτευση», κανένα πέρασμα ἀπό κάποιο προηγούμενο σέ ἕνα, μετά τή συγκρότηση τῆς δημοκρατίας, νέο καθεστῶς.

Γιατί λοιπόν αὐτή ἡ μακροβιότητα τῆς «μεταπολίτευσης» – ἐννοεῖται στά μυαλά ἀνθρώπων κι ὄχι στήν πραγματικότητα;

Δέν εἶναι πάντα οἱ ἴδιοι λόγοι, οἱ ἴδιοι ἄνθρωποι ἢ οἱ ἴδιες πολιτικές δυνάμεις πού κρατᾶνε στή ζωῆ τῆ

«μεταπολίτευση», οὔτε οἱ ἴδιοι πού ἀναγγέλλουν, κάθε φορά, τό τέλος της. Ἀλλά δέν πρόκειται ἐδῶ νά κάνω τήν ἱστορία αὐτοῦ τοῦ τόσο μακρόβιου πολιτικοῦ ὄρου καί τῶν ἀλλεπάλληλων θανάτων του.

ΜΕ ΕΝΔΙΑΦΕΡΕΙ ΝΑ ΔΩ γιατί, τώρα μέ τήν ἐξάρθρωση τῆς 17ης Νοέμβρη καί τά συναφή, ἀναγγέλλεται ἀκόμη μιά φορά ὅτι ἡ «μεταπολίτευση κλείνει ὄντως τόν κύκλο της». Ὅτι πρόκειται γιά ἕνα ἀερολόγημα χωρίς καμιά σχέση μέ τίς πραγματικότητες πού ζήσαμε ἀπό τό 1975 ἕως σήμερα εἶναι ὀλοφάνερο, καί τό δείχνουν ὅσα προεισαγωγικῶς, παρά τή συνοπτικότητα τους, ἔγραψα παραπάνω, καί τά ὁποῖα ἔχουν ἐπισημάνει πλείστοι ὅσοι ἀναλυτές. Νά προσθέσω μόνο ὅτι ἡ 17Ν παρά τή θορυβώδη καί ἐγκληματική παρουσία της ἐπί εἴκοσι ἐπτὰ χρόνια δέν ἐπηρέασε ἀπολύτως σέ τίποτε τήν κοινωνική καί πολιτική ζωῆ τοῦ τόπου, ἐκτός τοῦ ὅτι συνέβαλε στή διόγκωση τῶν κατασταλικῶν μηχανισμῶν καί ἔθρεψε ἀρκούντως διάφο-

ρες σεναριολογίες. Ὡς ὀργάνωση δέν ἦταν παρά ἕνας ἐλάχιστος κύκλος ὀπλοφόρων καί τέτοιος ἔμεινε ὡς τό τέλος. Πορεία ἀπό τό τίποτε στό πουθενά. Ἐπομένως, ὅσοι λένε, καί τό λένε πολλοί, ὅτι μόνο τώρα κλείνει ὁ κύκλος τῆς μεταπολίτευσης, στήν πραγματικότητα, θεωροῦν ὅτι ἡ τρομοκρατία ἦταν στοιχεῖο τῆς «με-

Ὅπως ἐκεῖνος ὁ θρησκόληπτος «Νίκων ὁ μετανοεῖτε» τοῦ ὁποῖου ἡ ρήση ἀπό καιροῦ εἰς καιρόν κοσμεῖ κάποια ντουβάρια καί τίς συνάξεις τοῦ «666», ἔτσι καί ὁ Στέλιος Ράμφος διακηρύσσει: Μετανοεῖτε! Ἀλλά ποιοί εἶναι αὐτοί πού καλοῦνται νά μετανοήσουν; Μά φυσικά οἱ ἀριστεροί, ἡ Ἀριστερά. Τό ζήτημα (τό δικό του) εἶναι ἡ «κάθαρις τῆς Ἀριστερᾶς». Καί βέβαια δέν ἐννοεῖ κάποιαν ἀριστοτελικῶν τύπου κάθαρση, τήν «περαίνουσαν» τά ἀνομήματα. Ὅχι δέν πρόκειται περί αὐτοῦ.

ταπολίτευσης», δομικό της στοιχεῖο μάλιστα, πού ὄχι μόνο διέγραψε μίαν αἰμοσταγή διαδρομή ἀλλά ὅτι ἡ ἱστορία της ἐπηρέασε τή συνολική ἱστορία τῆς χώρας, ὅτι ἡ χώρα μόνον τώρα ξεκῶβει ὀριστικά ἀπό τή μεταβατική ρευστότητα τῆς «μεταπολίτευσης», χωρίς τό φόβητρο τῶν πιστολέρος πού στρέβλωνε τή ζωῆ τοῦ τόπου ἐπί μιά σχεδόν τριακονταετία, κι ἐπομένως μόνον τώρα, πού ἀπαλλαχθήκαμε ἀπό τή 17Ν, ἡ κοινωνία μας μπορεῖ νά ἀναπτύξει μίαν ἐλεύθερη δημοκρατική ζωῆ.

Ὅτι ὅλα αὐτά εἶναι ἡλίθια κατασκευάσματα, πλήρης μύθευση τῆς πραγματικῆς ἱστορίας, εἶναι ὀλοφάνερο. Οἱ ἄνθρωποι ὅμως πού τά κανοναρχοῦν, καί πού ἐνδεχομένως τά πιστεύουν, δέν εἶναι ἀναγκαστικά ἡλίθιοι, οὔτε καφετζοῦδες, οὔτε ἀερολόγοι τοῦ καφενέ. Τουλάχιστον ὁ Στέλιος Ράμφος τῆς *Καθημερινῆς* (8 Σεπ. 2002) δέν εἶναι ἡλίθιος. Ἄν χρησιμοποιεῖ μιά ἡλιθιότητα γιά νά πεῖ αὐτά πού ἔχει νά πεῖ, εἶναι γιατί ἡ φαρέτρα του καί ἡ ἱστορική του αὐτογνωσία διαθέτει

μόνον τέτοια ιδεολογήματα. Ἀλλά τί θέλει νά πει ὁ ἄνθρωπος;

Δέν τό κρύβει, δέν τό υπαινίσσεται ἀνάμεσα ἀπό τίς γραμμές, ἀλλά τό διαλαλεῖ στεντορίως: METANOEI-TE! Ὅπως ἐκεῖνος ὁ θρησκόληπτος «Νίκων ὁ μετανοεῖτε» τοῦ ὁποῦ ἡ ρήση ἀπό καιροῦ εἰς καιρόν κοσμεῖ κάποια ντουβάρια καί τίς συνάξεις τοῦ «666». Μετανοεῖτε! Ἀλλά ποιοί εἶναι αὐτοί πού καλοῦνται νά μετανοήσουν; Μά φυσικά οἱ ἀριστεροί, ἡ Ἀριστερά. Τό ζήτημα (τό δικό του) εἶναι ἡ «κάθαρσις τῆς Ἀριστερᾶς». Καί βέβαια δέν ἐννοεῖ κάποια ἀριστοτελικοῦ τύπου κάθαρση, τήν «περαίνουσαν» τά ἀνομήματα – διότι σ' αὐτήν τήν ἀριστοτελική κάθαρση καλοῦνται ὅλοι οἱ ἀνομήσαντες, ὅλοι ὅσοι συνετέλεσαν στήν «ὑβρί» πρὸς τόν θεῖο καί τόν ἀνθρώπινο νόμο ὥστε ἡ κοινωνία νά βρεῖ ἕναν νέο θεματισμό κι ὄχι οἱ μισοί νά ἀφανίσουν τούς ἄλλους μισούς. Ὅχι δέν πρόκειται περὶ αὐτοῦ. Ἄν χρησιμοποιεῖ τόν θεολογικὸν τύπον

ὄρο τῆς καθάρσεως τό πράττει διότι τό πραγματικό του ἐργαλεῖο-φάσγανο εἶναι ἡ δήλωση μετανοίας, ἡ ἀποκήρυξη (μετὰ βδελυγμίας θά ἔλεγαν τό 1949) τῶν ιδεῶν τῆς ἀριστερᾶς, ἐκ μέρους τῶν ἀριστερῶν, ἡ ἀνάνηψις (ὁ ἀποχρωματισμός ἔλεγαν, ἐπίσης, τό 1949) ὥστε οἱ ἀριστεροί, ὅπως κι ὅλοι οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι, καθὼς νομίζει, νά ἀποδεχθῶν ἀδια-

μαρτύρητα τήν ὑπάρχουσα κατάστασι πραγμάτων, νά συναινέσουν στό «ἐκσυγχρονισμό» καί τήν ἀμερικανονατοϊκή τάξι πραγμάτων. Καί νομίζει ὅτι τοῦ ἔρχεται κουτί ἡ «πραγματικότητα» πού δῆθεν συνηγορεῖ στίς ιδεολογικές του ἐντολές. Ἰδού: οἱ τρομοκράτες προέρχονται ἀπό τήν ἀριστερά, εἶναι κι αὐτοί ἀριστεροί, μαρξολενινιστές, τῆς «μαρξιστοῦσης ἀριστερᾶς», ἡ ὁποία μαρξίζουσα ἀριστερά, ὄντολογικῶς, ἀπό πάντα καί νῦν καί αἰεὶ, στόν γενετικό της κώδικα καί ὡς τρόπο ὑπαρξῆς της, δέν εἶναι παρά ὑποστασιοποιημένη βία, ἡ ἐνοπλη βία ὡς ἐδίδαξαν οἱ γενάρχη, ὁ Μπακούνιν, ὁ Μαλατέστα, ὁ Σορέλ, ὁ γενειοφόρος Γιεχωβάς, ὁ Λένιν, ὁ Στάλιν, ὁ Ζαχαριάδης καί ὅλοι οἱ σατανάδες τοῦ καταπεπρωκότος Ἐωσφόρου. Καί ἐπειδή ἡ «μεταπολίτευση», κατά Ράμφο, ἐμπεριέχει στοιχεῖα τῆς δικτατορικῆς περιόδου καί ἐπειδή ἡ δικτατορική περίοδος ἐμπεριέχει τήν Ἀντίσταση, καί ἐπειδή ἡ Ἀντίσταση ἐμπεριείχε καί τίς δυναμικές μορφές πάλης

κατά τῆς δικτατορίας καί ἐπειδή, ἐπὶ δικτατορίας, ἀριστεροί, κεντρῶοι ἀκόμη καί δεξιοί δέν ἀπέκλειαν τίς δυναμικές μορφές πάλης, ἐνίοτε μάλιστα τό προσάθησαν ἐπιτυχῶς ἢ ἀνεπιτυχῶς, καί ἐπειδή «ἡ μεταπολίτευσις ὑπῆρξε ἡ μωπική ρεβάνς τῆς Ἀριστερᾶς» (...) «ὄπου τό καθεστῶς τῶν διωγμῶν τῆς Δεξιᾶς διεδέχθη ὑπὸ συνθήκας τώρα ἀπλετῆς δημοκρατίας καί ἐλευθερίας μιὰ πολιτικὴ τῆς Ἀριστερᾶς πού ἀπέβλεπε νά ἐνοχοποιήσῃ τόν ἄλλοτε ὠρκομένο, πλέον ὅμως βαθιά ἀλλαγμένο ἀντίπαλό της» (...) «ἐπειδή ἡ ἐνοχοποίηση τῆς Δεξιᾶς δέν ὑπῆρξε θανάσιμη ἐν τούτοις ἀπέδωσε: ἐπέφερε τέτοια σύγχυσι στίς τάξεις της ὥστε (...) τήν καθήλωσε ἐπὶ μακρὸ χρονικὸ διάστημα εἰς τήν Ἀντιπολίτευσι», ἐπειδή ὑπάρχουν καμιά δεκαπενταριά ἀκόμη ἐπειδή, ἀπό τό σταλινικὸ Γκουλάγκ ὡς τό ὅτι ὁ Στάλιν τῆ δεκαετία τοῦ 1900 ἔκανε ληστείες, ἔτσι συγκροτεῖται κατά Ράμφο τό Ἐπιχείρημα τύπου «ράβδος στή γωνία ἄρα βρέχει», πού θεμελιώνει τήν προσαγωγή

METANOEI-TE.

Ὅστε, ἡ Ἀριστερά ὀφείλει «νά δεχθῆ ὡς πεδίο της ὄχι τόσο ἕνα κόσμον φυσικό ὅσο τήν σφαῖρα τοῦ πνεύματος, τόν κατοπτρισμό τοῦ εἶναι στό ἀλλιῶς». Καί γιά νά μὴν ὑπάρχει καμιά ἀμφιβολία γι' αὐτό τό βαθύ περὶ «κατοπτρισμοῦ τοῦ εἶναι στό ἀλλιῶς», ἐπεξηγεῖ ὀμιλώντας περὶ τοῦ πραγματικοῦ ἤρωος, δηλαδή τό ὑπόδειγμα πρὸς τό

ὁποῖο προτρέπει τούς ἀριστερούς καί τούς πάντες ἄν δέν θέλουν νά ζοῦν ἐν ἁμαρτίαις: «(ἤρωος) εἶναι ἐκεῖνος πού ὑπάρχει γιά νά γίνῃ ὁ κόσμος μας ἐφαλτήριο γιά τόν κόσμον τοῦ ἀλλιῶς, αὐτός πού ἀναλαμβάνει τό πρόσωπό του ἀναλαμβάνοντας τόν ἐσωτερικό του ἑαυτό καί λύνει τό μυστήριο τῆς θείας Δημιουργίας στό μυστήριο τῆς δικῆς του ἀνθρώπινης ἀναγεννήσεως». Δέν ξέρω ἄν καταλάβατε τί εἶναι αὐτό τό «εἶναι στό ἀλλιῶς», ἐγὼ πάντως, πού δέν εἶμαι χριστιανός, εἶμαι βέβαιος ὅτι ἕνας συνεπής χριστιανός ποτέ δέν θά θεωροῦσε ὅτι τό μυστήριο τῆς Θεῆς Δημιουργίας ἀνάγεται στήν ἐπίλυσι τοῦ μυστηρίου τῆς δικῆς του ἀνθρώπινης ἀναγεννήσεως.

«ΔΕΝ ΘΑ ΣΑΣ ΜΙΛΗΣΩ γιά γεγονότα» λέει ὁ Ράμφος ἀλλά γιά «σημασίες». Στήν πραγματικότητα ὅμως ἀναφέρεται μόνον σέ γεγονότα. Ἀλλά ὅπως θεολογικῶς ὀμιλεῖ εἰς ἀπταιστον ἀμπρακατάμπρα, ἔτσι καί ιστορι-

κῶς διαβάξει τό βιβλίό τῆς ἱστορίας πηδώντας δέκα δέκα τίς σελίδες γιά νά τοιμπολογήσει μιὰ παράγραφο ξεκομμένη ἀπό τήν ἐποχή καί τά συμφραζόμενα, μετατρέποντάς την σέ «ψυχολογία» καί «σημασίες»: «Πόσοι δέν ἔκαναν», ἀναφωνεῖ, «στή θέα καί μόνον τοῦ ἀστυνομικοῦ δηλώσεις μετανοίας». Πράγματι ὑπογράφηκαν ἐκεῖνα τά μαύρα χρόνια δεκάδες χιλιάδες, ἴσως καί ἑκατοντάδες χιλιάδες δηλώσεις μετανοίας. Ὅχι ὅμως ἀπλῶς καί μόνον στή θέα τοῦ ἀστυνομικοῦ, ἀλλά στή θέα τῶν ὀλίγων πολτοποιημένων ἀπό τά βασανιστήρια πού ἄντεξαν τό μαρτύριο καί δέν ὑπέγραψαν. Ἡ ὑπογραφή δέν ἦταν ἀπόρροια βαθιάς ἐνδοσκοπήσης πού ἔκανε τόν δηλωσία νά τρέχει στό ἀστυνομικό τμήμα καί μέ δάκρυα στά μάτια γιά τίς ἀμαρτίες του νά ὑπογράψει. Ἦταν ἀπόρροια τρόμου, πραγματικοῦ, σάν ἐκεῖνον πού ἐνοιωθαν οἱ ἐξισλαμισθέντες (ἦ καί οἱ βιαίως ἐκχριστιανισθέντες).

Ὁ Ράμφος, προκειμένου νά δείξει τήν ταύτιση τῆς Ἀριστερᾶς μέ τή βία, πηδᾷ δέκα δέκα τίς σελίδες τῆς ἱστορίας, ἑκατό ἑκατό, κι ἔτσι ἡ βία, ἡ ἐνοπλή βία γίνεται τό ἴδιον τῆς ἀπανταχοῦ καί ἀείποτε Ἀριστερᾶς. Μά οἱ μή ἀριστεροί στίς συγκρούσεις τους πέταγαν ὁ

ἕνας στόν ἄλλο ροδοπέταλα; Στή μάχη τῆς Σόμ (Ἰούνιος-Νοέμβριος 1916) σκοτώθηκαν περίπου δύο ἑκατομμύρια Γερμανοί, Ἄγγλοι καί Γάλλοι. Ἀσκόπως δέ. Στούς δυό παγκόσμιους πολέμους σκοτώθηκαν περίπου ἑβδομήντα πέντε ἑκατ. ἄνθρωποι. Δέν κήρυξε τοὺς πολέμους αὐτούς ὁ Ζαχαριάδης οὔτε ὁ Μπάμπης Δρακόπουλος. Ἦταν οἱ ἀποικιοκράτες πού σούβλιζαν σάν νά ἔτανε λαοί τοὺς ἰθαγενεῖς. Καί ἄπειρα τέτοια. Ναί! Ὑπῆρξε ἀπ' τήν ἄλλη μεριά τό Γκουλάγκ κι ἄλλα φριχτά. Γι' αὐτό οἱ ἀριστεροί ὅταν τό συνειδητοποιήσαμε, πᾶνε τέσσερις μέ πέντε δεκαετίες τώρα, ἀλλάξαμε, ἀλλά δέν ὑπογράψαμε δήλωση μετανοίας. Συνεχίζουμε.

«Ἄν δέν ἐξαρθρώσουμε», ἐπιλογίζει ὁ Στ. Ράμφος, «τήν τρομοκρατία μέσα μας ὡς ἀρνητικότητα ἢ δίωξη θά μείνει ἀνολοκλήρωτη καί ἡ ὑποτροπή ἐνδεχόμενη». Ἐμεῖς οἱ Ἀριστεροί τήν τρομοκρατία οὔτε ὡς θετικότητα οὔτε ὡς ἀρνητικότητα τήν εἶχαμε ποτέ μέσα μας. Τήν ἐξωτερική βία τήν ὑποστήκαμε ὅσο λίγοι. Καί στούς πολέμους τήν χρησιμοποίησαν οἱ πατεράδες μας καί οἱ μονάδες μας ὡς μέσον ἐναντίον μισητῶν ἐχθρῶν. Δέν θά ὑπογράψουμε τώρα δήλωση γιά λογαριασμό τους.



ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Μιά απόπειρα απολογισμού

του Νίκου Χατζηνικολάου

Η ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΕΝΟΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ τόν 'Απρίλιο του 2002 με τίτλο *Ο Μαρξισμός και οι Εικαστικές Τέχνες Τώρα*, θά θεωρηθεί από μερικούς πράξη προκλητική, από άλλους ως ένα είδος σουρεαλιστικού άστείου, ενώ τό ίδιο τό συνέδριο θά παρομοιαστεί μέ συγκέντρωση δεινοσαύρων, μέ τήν επανεύρεση τών λιγοστών επιζώντων μελών μιās φυλής υπό εξαφάνιση, οί όποιοι μιλοῦν μιά γλώσσα πού μετά τόν θάνατό τους κανένας πιά δέν θά καταλαβαίνει.

Πολύ φοβάμαι πώς αυτές δέν είναι ύπερβολές. Οί κυρίαρχες κοινωνικο-οικονομικές δυνάμεις και τό πανίσχυρο σύστημα προπαγάνδας πού έχουν στή διάθεσή τους, θέλουν νά δλέπουν τά πράγματα μ' αυτόν τόν τρόπο και γι' αυτό έχουν τήν τάση νά διαβάλλουν, νά γελοιοποιούν ή νά άγνοούν τέτοιες ενέργειες, ανάλογα μέ τό τί θεωρούν καταλληλότερη στάση σέ κάθε τόπο και σέ κάθε χρονική στιγμή.

Η πρωτοβουλία πού έλαβαν οί συνάδελφοί μας του Τμήματος Ιστορίας της Τέχνης του University College London, ήταν εξαιρετική και θέλω νά τούς συχαρώ γι' αυτήν: μόνο μέ τέτοιες συναντήσεις θά μπορέσουμε νά ξεπεράσουμε τόν κατακερματισμό πού επιβάλλει τό σύστημα και θά συμβάλλουμε, στό μέτρο τών δυνάμεών μας, στή δημιουργία μιās έναλλακτικής πολιτικής και κουλτούρας.

Ένας απολογισμός, μιά ανακεφαλαίωση, μιά ιστορική προσέγγιση της «μαρξιστικής ιστορίας της τέχνης» έχει σήμερα νόημα και, αν ναι, υπό ποία έννοια; Σίγουρα όχι ως κατάλογος βιβλιογραφικών παραπομπών. Ούτε καν ως καταγραφή τάσεων. Μάλλον μέ τήν ιδέα νά κερδίσουμε κάτι άπ' αυτή τήν ιστορία: ίσως μιά κα-

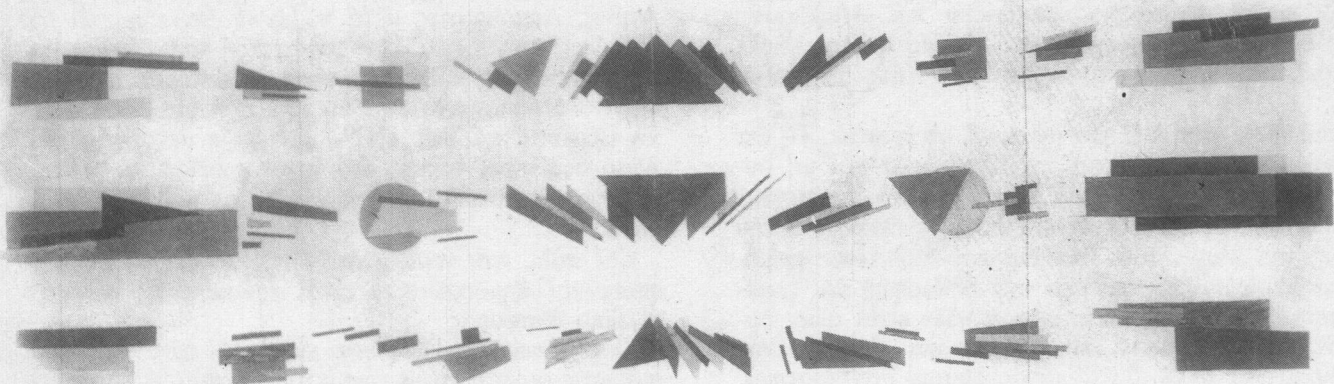
λύτερη συλλογική αυτοσυνείδηση, μιά έναργέστερη κατανόηση του πού βρισκόμαστε σήμερα και πρós τά πού όδεύουμε. «Εμείς». Ποιοί είμαστε «εμείς»; Είναι πραγματικά δύσκολο νά τό πούμε. Άς αποδεχθούμε, τουλάχιστον προσωρινά, τό προφανές, ότι αυτό τό ιδιαίτερα ετερόκλητο «εμείς» συναπαρτίζεται άπ' όλους εκείνους πού εργάζονται στόν χώρο τών εικαστικών τεχνών και θεωρούν ότι ό μαρξισμός και τά διάφορα κινήματα πού έδρασαν υπό τήν επιρροή του κατά τή διάρκεια τών τελευταίων 150 ετών, παρ' όδες τίς άνακολουθίες και τίς αντιφάσεις τους, άποτελούν σημείο άναφορής.



Η ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΜΑΡΞΙΣΜΟΥ μέ τήν ιστορία της τέχνης ώφελήθηκε από τήν άμεση σύνδεση τών μαρξιστών μέ τήν πολιτική, αλλά αυτό είχε και τίς άρνητικές του πλευρές. Η πολιτική, μέ τήν στενή έννοια της κομματικής πολιτικής, άποφάσιζε γιά τά πάντα. Άκόμα και γιά τόν όρισμό του ίδιου του μαρξισμού και γιά τή σχέση του μέ τίς εικαστικές τέχνες και τήν ιστορία τους. Κι αυτό όδήγησε (στή Δύση! γιατί στήν άνατολική Εύρώπη και στή Σοβιετική Ένωση τά πράγματα έπαιρναν συχνά πιο βίαιες μορφές) στίς γνωστές καταδικαστικές ή υπονόμευσης όλων τών προσπαθειών γιά νά δημιουργηθεί ένα μεγάλο ένιαίο μέτωπο μαρξιστών ιστορικών της τέχνης, άνεξάρτητα άπ' τό πώς καταλάβαινε ό καθένας τόν μαρξισμό και τή μαρξιστική ιστορία της τέχνης.

Ένα παράδειγμα της δεκαετίας του '50 και '60 άρκεϊ. Μέ τήν άνοδο του φασισμού στήν Ούγγαρία και στή Γερμανία, ένας νέος ιστορικός της τέχνης γοητεύεται από τίς μαρξιστικές ιδέες, γράφει βιβλία και άρθρα, δίνει διαλέξεις. Πρόκειται γιά τόν Φρέντερικ Άνταλ. Ένας άνθρωπος ό όποίος, άπ' όσο γνωρίζω,

* Τό άρθρο του Νίκου Χατζηνικολάου άποτελεί όμιλία στό συνέδριο Marxism and the Visual Arts Now, πού όργανώθηκε στίς 8-9 'Απριλίου 2002 στό Λονδίνο από τό Τμήμα Ιστορίας της Τέχνης του University College London.



Ίβάν Κουντριάσοφ, 1920. Από τη *Ρώσικη Πρωτοπορία*, συλλογή Κωστάκη (Εκδ. Εθνική Πινακοθήκη)

ουδέποτε αποκάλεσε τον εαυτό του μαρξιστή, τουλάχιστον στα γραπτά του. Κάποιος ό οποίος, για τη συμβολή του στη μελέτη της ιταλικής Αναγέννησης και του Μανιερισμού χαρακτηρίστηκε:

– από τον Β.Σ. Κεμένοφ ως «άστος ιστορικός της τέχνης» που συμμετείχε στην εκστρατεία κατά της καλλιτεχνικής κουλτούρας της Αναγέννησης (*Gegen die bürgerliche Kunst und Kunstwissenschaft*, 1954, ρωσική έκδοση 1951).

– από τον Βαλεντίνο Τζεραράνα ως «χυδαίος κοινωνιολόγος» (*Il Contemporaneo*, 27.11.1954).

– από τον Φράνκο Φορτίνι ως κάποιος «που σίγουρα δέν ήταν μαρξιστής» αλλά μάλλον μεταμφιεσμένος όπαδός του Μπενεντέτο Κρότσε (*Il Contemporaneo*, 25.12.1954).

– κι από τον Άντονι Μόλχο ως «ο εξέχων μαρξιστής ιστορικός της τέχνης του αγγλόφωνου κόσμου» (*Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance*, 1969).

ΠΟΙΟΣ ΕΙΝΑΙ ΜΑΡΞΙΣΤΗΣ; Ποιός δέν είναι μαρξιστής, παρ' όλο που διατείνεται πώς είναι; Ποιός είναι μαρξιστής, παρ' όλο που ουδέποτε διεκδίκησε αυτόν τον τίτλο; Ποιός αποφασίζει; «Αποφάσεις» αυτού του είδους είναι, υπό οιαδήποτε έννοια, παραγωγικές;

Τό βέβαιο είναι ότι οι πολιτικές διαιρέσεις του σοσιαλιστικού κινήματος και, απ' τη δεκαετία του '30 και μετά, ή κυριαρχία της σταλινικής αντίληψης του μαρξισμού και του σοσιαλισμού, είχαν άμεσες επιπτώσεις και συνέπειες μεγάλης διάρκειας στον πολιτιστικό τομέα.

Από τη σταλινική αντίληψη προήλθε ένας Κανόνας για την πολιτιστική πολιτική απ' τον όποιο, πριν απ' τό 1940, ελάχιστοι χώροι της Άριστεράς παρέμειναν ανέπαφοι, όπως τό σουρεαλιστικό κίνημα ή τό Institut für Sozialforschung στην Φρανκφούρτη, και άπέναντι στον όποιο, μετά τό 1945, δέν ύπήρχαν εναλλακτικές

λύσεις, μά και ό σουρεαλιστικός Κανόνας είχε σέ μεγάλο βαθμό ξεφουσκώσει, ενώ ό Μπρέχτ και ό Μπλόχ είχαν μέχρι ενός όρισμένου σημείου άφομοιωθεί από τό σύστημα ή είχαν άπομονωθεί, αφήνοντας έτσι ελάχιστο χώρο σέ ό,τι μ' αυτή τη λογική θά έπρεπε νά άποκαλέσουμε «μαρξιστικά αίρετικά κινήματα» και, γενικότερα, στην ανάπτυξη άνεξάρτητης μαρξιστικής έρευνας.

Σε τί συνίστατο αυτός ό Κανόνας; Φυσικά θά πρέπει νά γενικεύσω σέ μεγάλο βαθμό διακινδυνεύοντας παρανοήσεις και χονδροειδείς άπλουστεύσεις. Θά μπορούσε κανείς νά πεί ότι κεντρική σημασία είχε ή πλατφόρμα του «σοσιαλιστικού ρεαλισμού», ή όποία βασιζόταν στην κατασκευή της «μαρξιστικής αισθητικής» και του βασικού της ιδεολογικού-γνωσιολογικού θεωρήματος, της τέχνης ως άντανάκλασης της πραγματικότητας. Κατά συνέπεια, οι ιστορικοί της τέχνης άναμενόταν ότι θά προσέγγιζαν την ιστορία της τέχνης μέ τίς έννοιολογικές κατηγορίες του «ρεαλισμού», του «κριτικού ρεαλισμού», του «σοσιαλιστικού ρεαλισμού» και της «παρακμής». Όλες οι προσπάθειες του Μπρέχτ και άλλων νά αναρέσουν αυτή την άπλουστευτική άποψη ήταν μάταιες.

Τό κύριο όργανο διάδοσης και υπεράσπισης αυτών των ιδεών ήταν τό Ίνστιτούτο Ιστορίας της Τέχνης της Άκαδημίας Έπιστημών της Σοβιετικής Ένωσης, τό όποιο (σέ συνεργασία μέ τό Ίνστιτούτο Φιλοσοφίας της ίδιας Άκαδημίας και τό Ίνστιτούτο Γκόρκι για την παγκόσμια λογοτεχνία) δημοσίευσε ακόμη κι ένα έγχειρίδιο μέ τίτλο *Οι βάσεις της μαρξιστικής-λενινιστικής αισθητικής*. Η πρώτη, και σίγουρα ή πιό ένδιαφέρουσα άπόπειρα συστηματοποίησης ήταν ή μελέτη του Μιχαήλ Λίφουιτς *Ο Κάρλ Μάρξ και ή Αισθητική*, που πρωτοδημοσιεύθηκε στα ρωσικά τό 1933. Οι άκαδημαϊκές παραδόσεις μέ θέμα την μαρξιστική-λενινιστική Αισθητική του Μοϊσσή Κάγκαν ή του Άδνερ Ζίος ήρθαν πολύ άργότερα. Στο ίδιο πνεύμα ήταν οι

δημοσιεύσεις του Άντολφο Σάντσεθ Βάσκεθ στην ισπανόφωνη Αμερική (*Οι αισθητικές ιδέες του Μάρξ*, 1965 και η ανθολογία *Αισθητική και Μαρξισμός*, 1969), ή δουλειά που έκανε στη Γαλλία ο Ζάν-Μισέλ Παλιμέ, στην Ανατολική Γερμανία ο Χάνς Κόχο κτλ. κτλ.

Ποιό ήταν τό πρόβλημα μέ αυτά τά γραπτά; Τό ότι μετασκευάζαν σέ σύστημα, τά σποραδικά και μη-συστηματικά κείμενα γιά τήν τέχνη και τή λογοτεχνία (κυρίως γιά τή λογοτεχνία και πολύ λιγότερο γιά τήν τέχνη) του Μάρξ, του Ένγκελς και του Λένιν κείμενα τά όποια είναι πράγματι συχνά ιδιοφυή και έμπεριέχουν ιδέες εξαιρετικά επίκαιρες. Δέν είναι όμως δυνατόν νά σταματήσει κανείς εκεί και στηριζόμενος αποκλειστικά σ' αυτά νά κατασκευάσει ένα σύστημα, τό όποιο αναπόφευκτα θά λειτουργεί ως ένα είδος προκρούστειας κλίνης ή λαιμητόμου.

Τά κείμενα του Μάρξ, του Ένγκελς και του Λένιν αντιμετώπιστηκαν όπως οι Άγιες Γραφές των Χριστιανών και των Έβραίων, ως ένα είδος *Αποκάλυψης*, τή στιγμή που ο Μάρξ και ο Ένγκελς είχαν παραπονεθεί, λίγα μόλις χρόνια μετά τήν πρώτη έκδοση του *Κομμουνιστικού Μανιφέστου*, ότι δέν είχαν τόν χρόνο νά ξαναγράψουν μερικά μέρη του και νά τά προσαρμόσουν στις νέες συνθήκες που είχαν δημιουργηθεί.

Επιπλέον, καθώς τά ίδια τά κείμενα δέν μπορούσαν, ένα αιώνα αργότερα νά χρησιμοποιηθούν ως είχαν, ή *έρμηνεία* τους έγινε απαραίτητη. Και ποιός θά μπορούσε νά «έγγυηθεί» γιά τήν ορθότητα μιας έρμηνείας αν όχι τό ίδιο «τό Κόμμα»; Πόσοι άνθρωποι στη Σοβιετική Ένωση δέν έχασαν τή δουλειά τους, ή και τήν άτομική ελευθερία τους γιά ένα διάστημα, κάποτε ακόμη και τήν ίδια τή ζωή τους, επειδή υπερασπίζονταν μιάν αντίληψη του μαρξισμού, ή όποια έθεωρείτο τότε «σεκταριστική» και τότε «ρεφορμιστική», ανάλογα μέ τήν περίπτωση;

Αυτή ή στεγνή, μυωπική και δογματική προσέγγιση των κειμένων του Μάρξ, του Ένγκελς και του Λένιν γίνεται ακόμη πιό εμφανής αν συγκρίνει κανείς τά κείμενα αυτά μέ τά κείμενα τής πρώτης γενιάς των μαρξιστών, ανθρώπων όπως ο Φράντς Μέρινγκ (ή Lessing-Legende του όποιου, δημοσιευμένη τό 1891-92 στη *Neue Zeit* και ως ανεξάρτητο βιβλίο τό 1893, διατηρεί μιάν έντυπωσιακή φρεσκάδα) ή ακόμα και ο Πλεχάνωφ (τό πρωτοπόρο έργο του όποιου *Τό γαλλικό δράμα και ή ζωγραφική τόν 18ο αιώνα από κοινωνιολογική άποψη*, πρωτοδημοσιεύθηκε στά ρωσικά τό 1905 και σέ γερμανική μετάφραση τό 1911).

Τό έργο του Γκέοργκ Λούκατς, που εκτείνεται από τις αρχές τής δεκαετίας του '20 μέχρι τή δεκαετία του '70, άφιερωμένο σχεδόν αποκλειστικά στη λογοτεχνία και στη φιλοσοφία, είναι ιδιαίτερα σημαντικό και δέν μπορεί νά άπορριφθεί μέ τήν άπλή κατηγορία του δογματισμού.



ΕΝΩ ΑΥΤΗ ΗΤΑΝ Η ΚΥΡΙΑΡΧΗ ΤΑΣΗ στη Σοβιετική Ένωση από τις αρχές του '30 και στις Ευρωπαϊκές Λαϊκές Δημοκρατίες μετά τό 1945 (πραγματικά δέν γνωρίζω τίποτα γιά τήν κατάσταση στην Κίνα, στό Βιετνάμ και στην Κούβα), είναι ένδιαφέρον νά δούμε τήν πολύ σημαντική δουλειά που έχει γίνει στη Δυτική Ευρώπη και στις ΗΠΑ, ιδιαίτερα μετά τό 1945. Αυτό οφείλεται κυρίως στο γεγονός ότι ο «Κανόνας» λειτουργούσε πολύ λιγότερο εκεί, όταν και αν λειτουργούσε.

Και πάλι, δέν νομίζω ότι ένας κατάλογος συγγραφέων και δημοσιεύσεων είναι χρήσιμος σέ αυτό τό πλαίσιο άναφοράς.

Στις Ένωμένες Πολιτείες είδαν τό φώς τής δημοσιότητας αρκετά νωρίς σημαντικά δοκίμια άφιερωμένα στη μοντέρνα τέχνη, που τυπώθηκαν σέ περιοδικά όπως τό *Partisan Review* και τό *Marxist Quarterly*.

Σημαντική δουλειά, ιδίως μετά τή δεκαετία του '60, έχει γίνει και στά Πανεπιστήμια, ή όποια οδήγησε στη δημοσίευση σημαντικών διδακτορικών διατριβών μαρξιστικής έμπνευσης.

Στό Ένωμένο Βασίλειο, ήδη στη δεκαετία του '30, μέ τήν άνοδο του φασισμού στην Ευρώπη, τήν πολιτική των Λαϊκών Μετώπων και τή συρροή προσφύγων από τή Γερμανία, δημοσιεύθηκαν πολλές σημαντικές μελέτες σέ έντυπα του Κομμουνιστικού και του Έργατικού Κόμματος. Τά βρετανικά Πανεπιστήμια παρέμειναν έρμητικά κλειστά στους ανθρώπους που υπερασπιζονταν αυτές τις ιδέες, τουλάχιστον σέ ό,τι άφορα τήν Ιστορία τής Τέχνης.

Ιστορικοί τής τέχνης όπως ο Κλίγγκεντερ και ο Άνταλ ήταν αρκετά άπομονωμένοι, παρ' όλο τόν αντίκτυπο των δημοσιεύσεων και τήν προσωπική άκτινοβολία τους. Μέσα απ' αυτό τό κίνημα τής δεκαετίας του '30 και του '40 βγήκε ο Τζόν Μπέρτζερ, ο όποιος ξεκίνησε κάπως παραδοσιακά μέ μελέτες όπως αυτή γιά τόν Γκουτούζο, αλλά γρήγορα παρήγαγε μιá δουλειά πιό ένδιαφέρουσα που δημοσίευσε στά περιοδικά *Marxism Today* και *Labour Monthly*. Άκολούθησε τό διεισδυτικό και θαρραλέο βιβλίο του γιά τόν Πικάσο (μελέτη πολύ σημαντική ακόμη κι αν διαφωνεί κανείς μέ τήν έξίσωση «κυβισμός ίσον διαλεκτικός ύλισμός στη ζωγραφική») και, τέλος, τό *Ways of Seeing*, ένα έξαιρετικό κομμάτι μαχόμενης ιστορίας τής τέχνης, γεμάτο διορατικές παρατηρήσεις, που άνοιξε νέους δρόμους στην έρευνα, μερικοί απ' τούς όποιους δέν έχουν ακόμα πλήρως έξερευνηθεί.

Στη Γερμανία επίσης, στη δεκαετία του '20 και στις αρχές του '30, μέχρι τήν άνοδο του Χίτλερ στην έξουσία, σέ σοσιαλιστικά και κομμουνιστικά περιοδικά (τά γερμανικά Πανεπιστήμια παρέμειναν έξίσου άνεπαφα από τόν μαρξιστικό ίό), και, μετά τόν Πόλεμο, πρώτα στην Ανατολική Γερμανία, κατόπιν στη Δυτική, ένας διαρκώς αυξανόμενος αριθμός μελετών ιστορίας τής τέχνης μαρξιστικής έμπνευσης είδε τό φώς τής δημοσιότητας. Δέν θά πρέπει νά ξεχάσουμε τις αρχικές δη-

μοσιεύσεις στη Γερμανία ενός άουτσάιντερ όπως ο Μάξ Ράφαελ αλλά και τή μεγάλη Ένωση τών Ιστορικών τής Τέχνης πού ιδρύθηκε στη Δυτική Γερμανία τό 1973, τό Ulmer Verein für Kunstwissenschaft, πού εξέδιδε τό περιοδικό *Kritische Berichte*.

Σέ άλλες ευρωπαϊκές χώρες, όπως ή Γαλλία και ή Ίταλία, οι οποίες είχαν τότε τά ισχυρότερα κομμουνιστικά κόμματα στον κόσμο, πού έλάμβαναν περίπου 25% μέ 30% τών ψήφων στις γενικές εκλογές, οι μελέτες ιστορικών τής τέχνης μαρξιστικών πεποιθήσεων ήταν μάλλον περιορισμένες σέ αριθμό κι από αυτές οι περισσότερες ήταν αφιερωμένες στην κριτική τέχνης.

Πιστεύω πώς ή περίπτωση ενός γνωστού έπιμελητή του Λούβρου, μαχητικού μέλους του Κομμουνιστικού Κόμματος Γαλλίας, ο οποίος μονίμως πάλευε για τήν αύξηση τών μισθών τών υπαλλήλων του Μουσείου, μά πού οι δημοσιεύσεις του δέν διέφεραν καθόλου από αυτές ενός πολιτικά αδιάφορου έρευνητή, είναι αντιπροσωπευτική ενός όρισμένου πνεύματος πολύ διαδεδομένου στη Γαλλία και στην Ίταλία στους κύκλους εκείνων πού έχουμε τή συνήθεια νά αποκαλούμε προοδευτικούς ιστορικούς τής τέχνης.



ΔΕΝ ΣΥΓΚΕΝΤΡΩΘΗΚΑΜΕ ΕΔΩ σήμερα γιατί είμαστε στραμμένοι προς τό παρελθόν. Τό παρόν και τό μέλλον μās ενδιαφέρουν ακόμα περισσότερο. Έξάλλου, γι' αυτόν ακριβώς τόν λόγο μās ενδιαφέρει και τό παρελθόν.

Τί τό σημαντικό έχουν προσφέρει οι μαρξιστικές αναλύσεις πού μέχρι σήμερα αφιερώθηκαν στην τέχνη; Μās άφορούν άραγε ακόμα; Αν κοιτάζαμε τό σύνολο τών μαρξιστικής έμπνευσης δημοσιεύσεων γύρω από θέματα τέχνης πού δημοσιεύθηκαν τά τελευταία εκατό χρόνια και προσπαθούσαμε νά δούμε τά κοινά τους στοιχεία, θά διαπιστώναμε πώς αυτές είναι επικεντρωμένες σέ όρισμένα ζητήματα πού έχουν σέ μεγάλο βαθμό άγνοηθεί από τή συντηρητική ιστορία τής τέχνης. Αυτό, φυσικά, δέν σημαίνει ότι μέ τά ζητήματα αυτά έχουν άσχοληθεί μόνο μαρξιστές. Ούτε πώς οι ιστορικοί τής τέχνης μαρξιστικών πεποιθήσεων ενδιαφέρονται αποκλειστικά γι' αυτά.

Σίγουρα ένα απ' αυτά τά ζητήματα άφορα τήν οικονομική διάσταση τής καλλιτεχνικής παραγωγής. Έχουν δημοσιευτεί σημαντικές μελέτες, ιδιαίτερα για τή μεσαιωνική τέχνη, αλλά όχι μόνον, πού αναλύουν τά υπάρχοντα συμβόλαια και τις οικονομικές διαστάσεις τών μεγάλων έργων (π.χ. πολυπύχων κτιριακών συγκροτημάτων κτλ). Η μεσαιωνική λατρεία ενός άγίου, για παράδειγμα, είναι μία ιδεολογική έπιχείρηση μέ σημαντικές οικονομικές έπιπτώσεις. Αυτό τό ειδικό ενδιαφέρον χαρακτηρίζει τις εργασίες πολλών μαρξιστών μεσαιωνολόγων και αποτέλεσε μία πραγματική ανανέωση για τήν έρευνα.

Ένα δεύτερο ζήτημα πού έχει ιδιαίτερα άπασχολή-

σει τους μαρξιστές έρευνητές είναι αναμφίβολα ή σχέση ανάμεσα στην τέχνη και στην πολιτική.

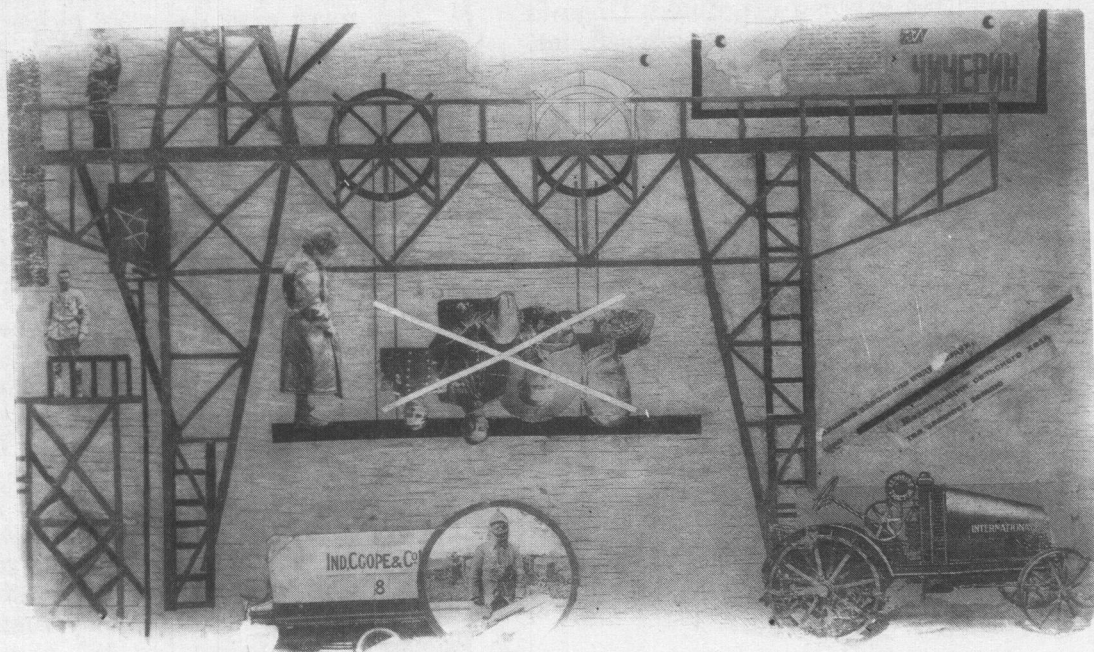
Στόν τομέα αυτό έχουν δει τό φως τής δημοσιότητας πολλές έρευνες, επικεντρωμένες στη γαλλική, άγγλική και γερμανική τέχνη μεταξύ 1770 και 1880. Μεμονωμένα έργα αλλά και ή κριτική τέχνης τής εποχής έχουν αναλυθεί σέ συνάρτηση μέ τή θέση τους στο πεδίο τών πολιτικών και κοινωνικών συγκρούσεων. Η μελέτη τών εικαστικών τεχνών του 18ου και 19ου αιώνα είναι άδιανόητη σήμερα χωρίς νά ληφθεί υπόψη ή συμβολή τών μαρξιστικών έρευνών τών τελευταίων εκατό έτών.

Ένας τρίτος τομέας προτίμησης συνίσταται στην προσέγγιση τής καλλιτεχνικής παραγωγής ως πρακτικής πού είναι συνυφασμένη μέ τήν κοινωνία και έξυπηρετεί κοινωνικά συμφέροντα. Είναι χαρακτηριστικό ότι μετά τήν *Κοινωνική Ιστορία τής Τέχνης* του Άρνολντ Χάουζερ, πού δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά τό 1951, τουλάχιστον δύο ακόμη τέτοιες ιστορίες τής τέχνης είδαν τό φως τής δημοσιότητας, άμφότερες γραμμένες από έρευνητές πού αξιοποιούν τόν μαρξισμό ως θεωρία προσέγγισης τών καλλιτεχνικών φαινομένων, ή *Social History of Modern Art* του Άλμπερτ Μπόμ, τής οποίας έχουν κυκλοφορήσει δύο τόμοι μέχρι σήμερα (1987 και 1990) καλύπτοντας τις περιόδους 1750-1800 και 1800-1815, και ή *Sozialgeschichte der Malerei vom Spatmittelalter bis ins 20. Jahrhundert* τής Γιούτα Χέλντ και του Νόρμπερτ Σνάιντερ, πού δημοσιεύθηκε τό 1993.

Τό ενδιαφέρον όμως αυτό δέν περιορίστηκε στη δημοσίευση γενικών επισκοπήσεων, αλλά εκφράστηκε και μέ αναρίθμητες μελέτες ειδικών περιπτώσεων, όπου τά έργα τέχνης συνδέθηκαν μέ τό γούστο τών παραγγελιοδοτών τους, αναλύθηκαν ως έργα προπαγανδιστικά ή αναδείχθηκε ή σχέση τους μέ όρισμένα τμήματα του κοινού.

Ένα τέταρτο αντικείμενο ενδιαφέροντος τών μαρξιστών ιστορικών τής τέχνης άποτελεί ή κατανάλωση τής τέχνης. Στο πλαίσιο αυτό έχουν γραφτεί αντι-κατάλογοι (δύο από τους πρωτεργάτες του φημισμένου σήμερα *Anti-catalogue* πού εκδόθηκε τό Artists Meeting for Cultural Change στη Νέα Υόρκη τό 1977 βρίσκονται ανάμεσά μας σ' αυτή τήν αίθουσα) και δημοσιευθεί βιβλία αφιερωμένα στο μείζον πρόβλημα τής όργάνωσης προσωρινών εκθέσεων και στην ιδεολογία πού ενέχεται στον τρόπο παρουσίασης τών εκθεμάτων τών μονίμων συλλογών. Στη Γερμανία, σέ συλλογικούς τόμους πού δημοσιεύθηκαν από μέλη του Ulmer Verein, ή προσοχή επικεντρώθηκε στην παιδαγωγική ευθύνη του ιστορικού τής τέχνης, ο οποίος έπιμελείται προσωρινές εκθέσεις ή εργάζεται σέ Μουσείο.

Αν θεωρήσουμε ότι αυτοί οι τέσσερις τομείς (τά οικονομικά τής καλλιτεχνικής παραγωγής, τέχνη και πολιτική, ή τέχνη ως κοινωνική πρακτική και ή κατανάλωση τής τέχνης) έχουν τραβήξει τήν προσοχή τών μαρξιστών ιστορικών τής τέχνης περισσότερο από ότι-



Λιούμποβ Πόποβα, 1923. Συλλογή Κωστάκη, ό.π.

δήποτε άλλο, τό ερώτημα πού τίθεται είναι κατά πόσον τά ζητήματα αυτά είναι ακόμη επίκαιρα.

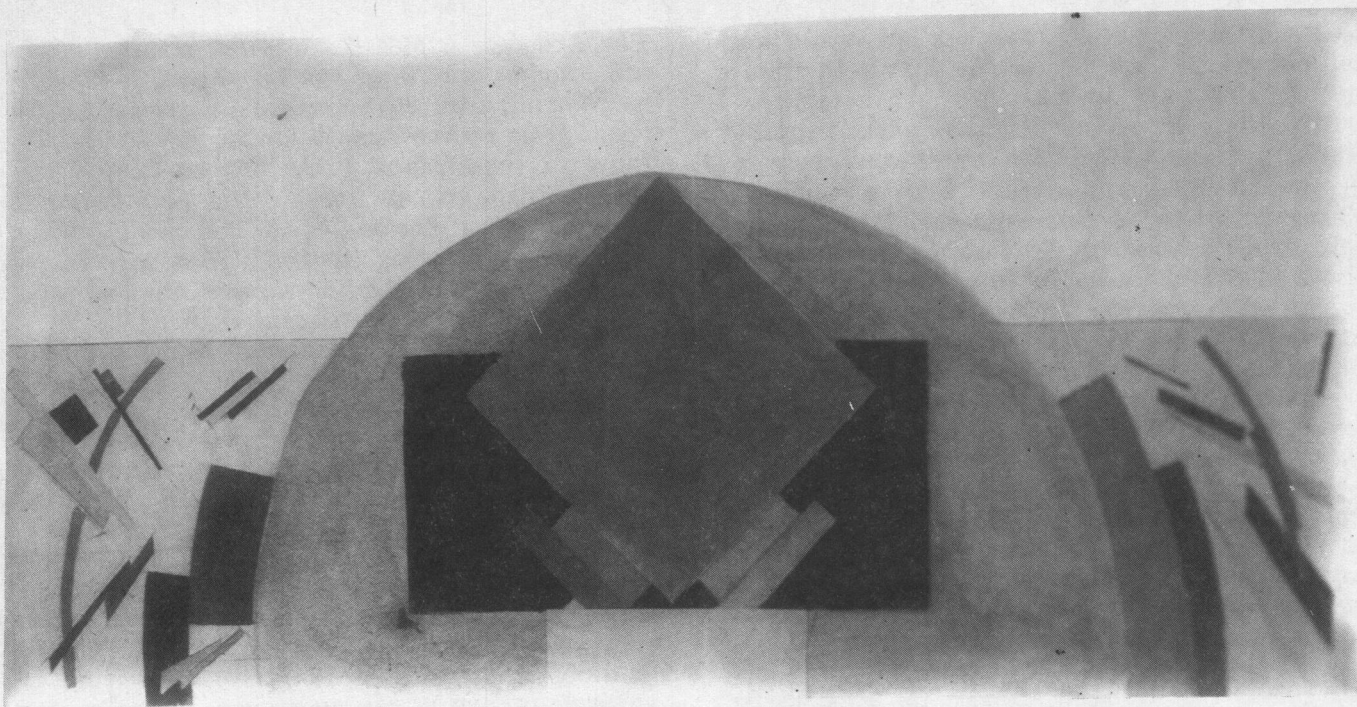


ΠΡΙΝ ΑΣΧΟΛΗΘΟΥΜΕ Μ' ΑΥΤΟ τό πρόβλημα, πιστεύω πώς θά ήταν χρήσιμο νά εξετάσουμε τή στάση τών αναπτυγμένων καπιταλιστικά χωρών τής Ευρωπαϊκής Ένωσης, του Ένωμένου Βασιλείου και τών Ηνωμένων Πολιτειών απέναντι στις ανθρωπιστικές επιστήμες γενικά, και ειδικότερα απέναντι στην ιστορία τής τέχνης. Νομίζω πώς αποτελεί κοινό μυστικό τό γεγονός ότι οι ανθρωπιστικές επιστήμες, τουλάχιστον έτσι όπως διαμορφώθηκαν και όρίστηκαν από τόν 15ο αιώνα και μετά, δέν έχουν κανένα απόλύτως ενδιαφέρον γι' αυτούς πού σήμερα έχουν τήν εξουσία. Γι' αυτό τόν λόγο βαθμιαία υποβαθμίζονται, λαμβάνοντας όλο και μικρότερη χρηματοδότηση, μέχρις ότου αποδυναμωθούν τόσο ώστε νά αποτελούν ένα φαινόμενο τελείως περιθωριακό. Ο μαρασμός τους δέν θά είναι απόλυτος γιατί κάποιες απ' αυτές και σε όρισμένα επί μέρους σημεία είναι χρήσιμες στην πολιτιστική βιομηχανία πού υπηρετεί τόν τουρισμό. Τό παλαιό «άστικό» ιδανικό τών ανθρωπιστικών επιστημών, πάντως, έχει πλήρως υπονομευθεί από τούς άκροδεξιούς επαναστάτες πού βρίσκονται τώρα στην εξουσία. Η Ιστορία τής Τέχνης ως ανεξάρτητη επιστήμη, συνδεδεμένη και συνερ-

γαζόμενη μέ άλλες επιστήμες, όπως ή ιστορία, ή φιλολογία και ή φιλοσοφία, μέ δικές της έρευνητικές μεθόδους και δικό της έρευνητικό αντικείμενο τούς είναι τελείως άχρηστη. Τή χρειάζονται μόνο για τή διαμόρφωση έμπειρογνωμόνων, λόγω τής άγοράς, και ως μία γενική προπαίδεια για τίς σπουδές Μουσειολογίας, ή οποία φυσικά θά συνεχίσει νά αναπτύσσεται, και πάλι λόγω τής άγοράς. Γι' αυτούς τούς λόγους, εάν εκείνοι πού σήμερα βρίσκονται στην εξουσία καταφέρουν νά επιβάλλουν τίς απόψεις τους, ή ιστορία τής τέχνης θά συγχωνευθεί, μαζί μέ άλλους επιστημονικούς κλάδους, στην νέα «ειδικότητα» πού αποκαλείται cultural studies, ένα είδος πασαπατού άπαραίτητο για τή στοιχειώδη παιδεία κάθε «εργαζόμενου στον πολιτισμό».

Η δεύτερη τάση πού θεωρώ χαρακτηριστική τών σύγχρονων εξελίξεων είναι ή άρνηση τής νομιμότητας κάθε αξιολογικής κρίσης, μέ μοναδική εξαίρεση εκείνες πού άφορούν τήν άνάλυση τής άγοράς και τών προοπτικών της. Μία έκλεπτυσμένη έκδοχή αυτής τής τάσης εμφανίζεται μέ τό πρόσχημα τής αντίθεσης στον δογματισμό.

Τό νέο σύνθημα είναι «κάθε αξιολογική κρίση ισχύει», δέν υπάρχει «σωστό και λάθος», δέν υπάρχει «τέχνη και μη-τέχνη», τά πάντα είναι τέχνη από τή στιγμή πού παράγονται μέ τήν πρόθεση νά είναι τέχνη. Ός συνέπεια αυτής τής τάσης σύντομα τά «Τμήματα Ιστορίας τής Τέχνης» τών Πανεπιστημίων θά μετονομαστούν σε «Τμήματα Ιστορίας τής Εικόνας».



Ιβάν Κουντριάσωφ, 1920. Συλλογή Κωστάκη, ό.π.

Δέν υπάρχει αμφιβολία ότι σήμερα, λόγω όρισμένων τάσεων τής καλλιτεχνικής παραγωγής πού δικαιολογημένα θά χαρακτηρίζαμε ως συστατικό στοιχείο τής επίσημης κουλτούρας, τά σύνορα ανάμεσα στην τέχνη και στη μή-τέχνη είναι σχεδόν αδιόρατα. Αυτό όμως δέν αποδεσμεύει κανέναν από τήν εϋθύνη νά διαπιστώσει τήν διαφορά. Έτσι κι άλλιώς όμως ή άρνηση ύπαρξης όρίων ανάμεσα στην τέχνη και στη μή-τέχνη δέν ισχύει γιά τήν τέχνη του 15ου ή του 18ου αιώνα, όταν τά κριτήρια πού ίσχυαν και σύμφωνα μέ τά όποια δούλευε ένας ζωγράφος ή ένας γλύπτης, επέτρεπαν μιά σχετική όριοθέτηση τής τέχνης σέ σχέση μέ τή μή-τέχνη. Νά ό καινούργιος Κανόνας λοιπόν: δέν υπάρχουν κριτήρια καλλιτεχνικής κριτικής.

Μιά τρίτη τάση, πού εμφανίζεται σιγά-σιγά και, γιά τήν ώρα, παραμένει περιθωριακή, είναι ή μετατόπιση του κέντρου ενδιαφέροντος – πού ακολουθεί τήν τάση στην οικονομία και στην πολιτική – από τήν Εϋρώπη στις Ήνωμένες Πολιτείες και στην Άσία, εκεί όπου σήμερα θρίσκεται, δυνάμει, ό μεγαλύτερος κίνδυνος γιά τίς ΗΠΑ. «Ξεχάστε τήν Εϋρώπη!» ήταν τό σύνθημα μιάς συνδιάσκεψης γιά τήν αφρικανική τέχνη πού χρηματοδοτήθηκε από άμερικανικές πηγές. Ποιάς ενδιαφέρεται γιά τόν Λεονάρντο ντά Βίντσι ή γιά τό Μπάουχαους; Δέν είμαστε, άλλωστε, κατά τής εϋρωπαϊκής αποικιοκρατίας και των ρατσιστικών ιδεωδών πού ύποστηρίζουν τήν εϋρωπαϊκή φυλετική άνωτερότητα; Είναι, πιστεύω, ή πρώτη φορά στην ιστορία πού

Εϋρωπαίοι διανοούμενοι, οι όποιοι άγωνίστηκαν κατά τής εϋρωπαϊκής αποικιοκρατίας και του ρατσισμού, αισθάνονται τήν ανάγκη νά υπερασπιστούν τό δικαίωμα τους νά είναι Εϋρωπαίοι και νά μελετούν τίς δικές τους πολιτιστικές και εικαστικές παραδόσεις.

Η ιστορία τής τέχνης σίγουρα δέν περιορίζεται στην ιστορία τής εϋρωπαϊκής τέχνης. Δέν είναι όμως λογικό ότι στην Κίνα ή στην Ίαπωνία «ιστορία τής τέχνης» σημαίνει κατά κύριο λόγο ιστορία τής ιαπωνικής και τής κινέζικης τέχνης και μόνο δευτερευόντως ιστορία τής αφρικανικής ή τής εϋρωπαϊκής τέχνης; Στο ίδιο πνεύμα, δέν θά έπρεπε ή ιστορία τής τέχνης πού καλλιεργείται και διδάσκεται στη Δανία, στην Ούγγαρία ή στην Ίταλία νά είναι πρωτίστως ιστορία τής εϋρωπαϊκής τέχνης – μέ έμφαση στην κάθε τοπική παράδοση, στη δανέζικη, στην ούγγρικη ή στην ιταλική τέχνη –, και μόνο δευτερευόντως ιστορία τής αφρικανικής ή τής ασιατικής τέχνης; Τό ότι ή ινδική, ή ιαπωνική ή ή αφρικανική τέχνη δέν διδάσκονται καθόλου στα εϋρωπαϊκά σχολεία και οι φοιτητές μας τής ιστορίας τής τέχνης (δηλαδή, κυρίως Εϋρωπαίοι φοιτητές πού σπουδάζουν ιστορία τής εϋρωπαϊκής τέχνης) δέν είναι ύποχρεωμένοι νά παίρνουν κάποια μαθήματα στην μή-εϋρωπαϊκή τέχνη είναι αναντίρροπα ένα αξιοθρήνητο γεγονός, τό όποιο πρέπει νά αλλάξει. Αυτό όμως δέν σημαίνει ότι όλες οι τοπικές εϋρωπαϊκές παραδόσεις πρέπει νά ξεχαστούν ή νά έγκαταλειφθούν.

Μιά τέταρτη τάση, ή ανάπτυξη τής όποίας θέτει σέ

κίνδυνο τίς ανθρωπιστικές έπιστήμες στό σύνολό τους και, συνακόλουθα, και τήν ιστορία τής τέχνης, είναι ή έχθρότητα πρός τήν Ιστορία.

Τό σημερινό παγκόσμιο σύστημα έταιρικών συμφερόντων επιδιώκει νά ξεριζώσει τήν ιστορική συνείδηση, τήν ύπαρξη τής όποιας θεωρεί δυνάμει επικίνδυνη. Μήπως θά έπρεπε νά ξεχάσουμε τόν άγώνα για τόν σεβασμό τών ανθρωπίνων δικαιωμάτων στή Σοβιετική Ένωση; Γιατί νά θυμόμαστε αιώνες άγώνων ενάντια στά πρόνομα, για τήν ισότητα όλων τών πολιτών μπροστά στό νόμο, για τό δικαίωμα όλων τών πολιτών νά έχουν δωρεάν παιδεία σέ όλα τά επίπεδα, για τό δικαίωμα δωρεάν ιατρικής περίθαλψης, για τό δικαίωμα τής απεργίας και τόσα άλλα; Ποιός χρειάζεται τήν ιστορία; Σίγουρα όχι αυτοί πού τώρα καταργούν αυτά τά δικαιώματα. Πρέπει μήπως νά ειπωθεί ότι ή ιστορία δέν είναι «χρονολογία»; Η χρονολογία και οι ήμερομηνίες υπάρχουν μόνο ως χρήσιμες υπομνήσεις και όχι ως αυτοσκοπός. Όταν ή Tate-Britain παρουσίασε τίς συλλογές της κατά τρόπο θεματικό (δέν ξέρω κατά πόσον αυτό ισχύει ακόμα σήμερα) και έγκατέλειψε τόν ιστορικό τρόπο παρουσίασης, άκολούθησε άπλως τήν νέα τάση άρνησης τής ιστορίας, άν και, υποθέτω, πώς οι υπεύθυνοι αυτής τής άλλαγής θά υποστήριζαν ότι έτσι άπελευθέρωσαν τούς έπισκέπτες από τό άγχος τών άχρείαστων χρονολογιών πού τούς έμπόδιζαν νά έχουν μιάν άμεση έπαφή μέ τά έργα τέχνης.

Τέλος, ή πέμπτη τάση πού θά ήθελα νά αναφέρω, ίσως ή πιό άσχημη απ' όλες, όπως θά έλεγε και ο καθρέπτης του παραμυθιού, είναι ο κατακερματισμός. Ο στόχος είναι νά σπάσουν όλοι οι δεσμοί πού ενώνουν τά άτομα σέ ομάδες ικανές νά άντισταθούν και ή άποσύνθεσή τους σέ άπομονωμένες όντότητες, άδιάφορες για ότιδήποτε άλλο πέραν του νά καταναλώνουν.

Αυτός ο *Brave New World* πού μās έτοιμάζουν θά συναντήσει άραγε τήν αντίσταση πού του αξίζει; Είναι σαφές ότι ένα μεγάλο μέρος τής ευθύνης τό έπωμίζονται εκείνοι πού εργάζονται στό σύστημα τής δημόσιας παιδείας, σέ σχολεία και πανεπιστήμια. Οι ιστορικοί τής τέχνης μπορούν νά συμβάλλουν από τή δική τους θέση μέσα στο σύστημα αυτό.

Δεν γνωρίζω έπαρκώς τό τί δημοσιεύεται σήμερα, αλλά έχω τήν εντύπωση ότι μās λείπουν αναλύσεις τών οικονομικών διαστάσεων τής σύγχρονης καλλιτεχνικής παραγωγής. Έχουμε στή διάθεσή μας εξαιρετικές μελέτες για τίς σχέσεις τέχνης και πολιτικής κατά τή διάρκεια τής Γαλλικής Έπανάστασης ή τής Δεύτερης Γαλλικής Δημοκρατίας. Σίγουρα θά μπορούσαμε νά είχαμε ακόμη περισσότερες, αφιερωμένες σέ άλλες κρίσιμες περιόδους τής Ευρωπαϊκής Ιστορίας. Θά ήμουν ο τελευταίος πού θά υποστήριζε ότι πρέπει νά εγκαταλείψουμε τή μελέτη τής τέχνης του ευρωπαϊκού Μεσαίωνα ή τής νεότερης Ευρώπης. Έχει όμως μελετηθεί ή σημερινή σχέση τέχνης και πολιτικής; Είναι άρκετό νά επαναλαμβάνει κανείς τά όσα έγραψαν ή

Εύα Κοκρόφτ, ο Μάξ Κοζλόφ και ο Σέρξ Γκιλμπό στή δεκαετία του '70 και του '80 γι' αυτό τό θέμα; Η πολιτική μās είναι πλέον έντελως άδιάφορη; Μήπως ή προπαγάνδα εκείνων πού βρίσκονται στήν έξουσία μās έκανε νά υιοθετήσουμε μερικά από τά επιχειρηματά τους; Φοβάμαι πώς, σέ μεγάλο βαθμό, αυτό συμβαίνει. Η μήπως έχουμε άηδιάσει μέ τήν πολιτική, βλέποντας τό θέμα τής πολιτικής διαφθοράς γύρω μας; Άπορεί όμως αυτό νά σταθεί ως έπιχείρημα; Δέν μπαίνουμε έτσι στον δρόμο πού οδηγεί στον φασισμό;

Ποιός είναι σήμερα ο ρόλος τών χορηγών; Τι στηρίζουν και τί άρνοούνται νά στηρίξουν; Ποιός είναι ο ρόλος του κράτους; Πώς διαμορφώνεται ή πολιτιστική πολιτική τής Ευρωπαϊκής Ένωσης ή τής κυβέρνησης τών Ηνωμένων Πολιτειών; Ποιά συμφέροντα εκπροσωπούν και ποιά ιδανικά προπαγανδίζουν; Η ύποδοχή τής σημερινής τέχνης συνδέεται μέ τήν «κοινωνική διαστρωμάτωση» ή «ταξική δομή» τής κοινωνίας;

Τέτοιου είδους έρωτήματα μπορεί νά θέσει κανείς και για τήν κατανάλωση τής τέχνης. Ποιός έπισκέπτεται σήμερα τά μουσεία και τίς γκαλερί; Ποιός αγοράζει στους πλειστηριασμούς; Ποιές είναι οι κυρίαρχες άντιλήψεις σχετικά μέ τήν παρουσίαση τών εκθεμάτων σέ μιá προσωρινή έκθεση ή τής μόνιμης συλλογής ενός Μουσείου; Ποιός συλλέγει τί και μέ τί λεφτά; Ποιός είναι ο ρόλος πού παίζουν οι γκαλερί στή διαδικασία κατανάλωσης τής τέχνης; Ποιός είναι ο ρόλος πού παίζουν οι τεχνοκριτικοί και τά Μέσα Μαζικής Παραπληροφόρησης; Υπάρχουν κριτικές μελέτες του κυρίαρχου τεχνοκριτικού Λόγου σήμερα; Νομίζω ότι είναι άσκοπο νά συνεχίσω, προσθέτοντας όλο και περισσότερα έρωτήματα πού πιθανώς προδίδουν άπλως τήν άγνοιά μου. Είμαι όμως πεισμένος ότι, μέχρις ενός τουλάχιστον σημείου, είμαστε έπηρεασμένοι από αυτούς πού άντιμαχόμαστε. Ήδη, παρατηρώ μιá προϊούσα τάση έγκατάλειψης τής μελέτης τής τέχνης παλαιότερων ιστορικών περιόδων και αυτό πού θά άποκαλούσα ύπερβολική άπορρόφηση από τή σύγχρονη τέχνη, ή όποια όμως προσεγγίζεται μέ ένα πνεύμα περιγραφικό και όχι κριτικό. Η Άριστερά ενδιαφέρεται, έξ όρισμού θά έλεγα, για τή σύγχρονη τέχνη. Αλλά ή Άριστερά θά προδώσει τόν έαυτό της άν πάψει νά σκέφτεται ιστορικά, άν άπαρνηθεί τήν ιστορική της συνείδηση; *The Present as History*, τό Παρόν ως Ιστορία, ήταν θυμάμαι, ο τίτλος μιās συλλογής δοκιμιών του Πόλ Σουήζι. Αυτή ή στάση είναι συστατική του ίδιου του μαρξισμού, τουλάχιστον όπως εγώ τόν καταλαβαίνω.



ΖΟΥΜΕ ΠΡΑΓΜΑΤΙ σέ δύσκολα χρόνια. Άπό τότε πού έπεσε τό Τείχος του Βερολίνου και διαλύθηκε ή Σοβιετική Ένωση ο παγκόσμιος καπιταλισμός άκολουθεί τούς στόχους του χωρίς πλέον νά συγκαλύπτει τίς προθέσεις του. Οι άστικές έλευθερίες, για τίς όποιες πολλές γενιές αγωνίστηκαν, καταργούνται μέ νόμους πού ψηφίζονται στή Βουλή, τώρα τελευταία μάλιστα

μέ το πρόσχημα του αγώνα κατά της τρομοκρατίας. Έδω και χρόνια παρακολουθούμε άμετοχοι την προσπάθεια φυσικής και ήθικης εξόντωσης του παλαιστινιακού λαού, πού αγωνίζεται θαρραλέα και απελπισμένα ενάντια στον πανίσχυρο εξοπλισμό καταστροφής με τον οποίο οι ΗΠΑ προμηθεύουν τό Ισραήλ. Χώρες δομπαρδίζονται, με εκατοντάδες πολίτες νεκρούς, ή οικονομική τους υποδομή καταστρέφεται, τό φυσικό τους περιβάλλον δηλητηριάζεται, και άλλες περμένουν νά έρθει ή σειρά τους. Ήταν τελικά οι διαμαρτυρίες μας κατά της εισβολής του σοβιετικού στρατού στην Πράγα τό 1968 λάθος; Δέν νομίζω. Άλλά στό όνομα των ίδιων αρχών δέν είμαστε υποχρεωμένοι νά πάρουμε θέση σήμερα;

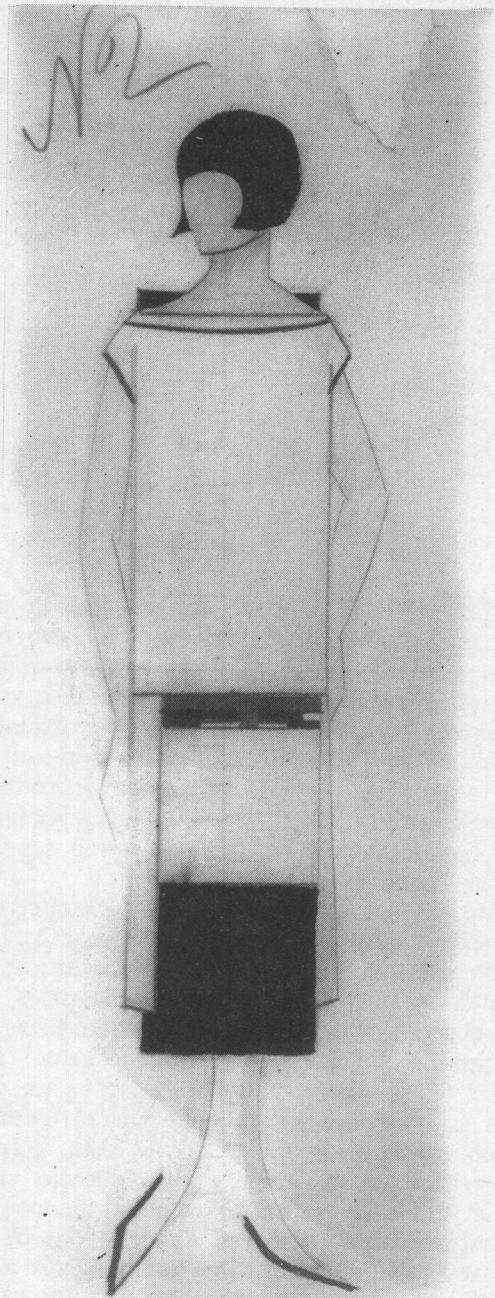
Δεν έχει ίσως τόση σημασία αν θά μείνουμε προσκολλημένοι στον όρο «μαρξισμός» ή αν θά προτιμήσουμε τον όρο «ύλισμός», όπως φαίνεται νά προτείνει ο Άντριου Χέμινγκγουέι (αν και θά μπορούσε κάποιος νά παρατηρήσει ότι με τον τρόπο αυτό δίνει την έντύπωση πώς είναι πρόθυμος νά θυσιάσει όχι μόνο την ιστορική διάσταση του μαρξιστικού ύλισμου αλλά και την ίδια την διαλεκτική) ή αν θά ήταν καλύτερο νά χρησιμοποιούμε τον όρο «ριζοσπαστισμός», όπως προτιμούν οι Άμερικανοί φίλοι μας (αν και δέν θά έπρεπε νά ξεχνάμε ότι τό έπιτελείο του προέδρου Μπους αποτελείται ακριβώς από Ριζοσπάστες). Σέ κάθε περίπτωση ή συζήτηση δέν θά έπρεπε νά εκφυλιστεί σ' ένα είδος νομιναλιστικής διαμάχης. Άπό την άλλη, βέβαια, είναι αυτόνομη ότι δέν μπορούμε νά υπάρχουμε, δηλαδή νά δουλεύουμε και νά παράγουμε, χωρίς μιά κάποια σαφήνεια όσον άφορά τις έννοιες πού χρησιμοποιούμε.

Όπως κι αν έχουν τά πράγματα, αρχίζουμε άπό την αρχή, ξεκινάμε άπ' τό μηδέν, συνεχίζοντας μιά παράδοση, ακολουθώντας μιά παράδοση αλλά με τά μάτια ανοιχτά και με κριτικό πνεύμα.

Νομίζω πώς μπορεί νά είπωθει χωρίς δισταγμό: ποτέ πριν ή μαρξιστική θεωρία, με όλες της τις άτέλειες, με όλες της τις αντιφάσεις, ποτέ πριν ή σοσιαλιστική κριτική του καπιταλισμού δέν ήταν τόσο άπαραίτητες όσο είναι σήμερα.

Οι μαρξιστές ιστορικοί της τέχνης έχουν νά θέσουν σημαντικά ζητήματα στό έσωτερικό της έπιστήμης τους, ή όποία δέν θά έπρεπε νά εγκαταλειφθεί στους συντηρητικούς: ούτε στην Εύρώπη με τό έπιχείρημα ότι ή ευρωπαϊκή τέχνη του παρελθόντος δέν μās άφορά πλέον, ούτε στην Άσία με τό έπιχείρημα ότι ή άσιατική τέχνη πού δημιουργήθηκε πριν άπό τον 20ό αιώνα είναι ύπερβολικά συντηρητική γιά νά είναι ενδιαφέρονσα, ούτε στην Άμερική με τό έπιχείρημα ότι ή ιστορία της τέχνης είναι μιά ευρωπαϊκή έπιστήμη άνίκανη νά προσεγγίσει ικανοποιητικά την μή-ευρωπαϊκή τέχνη.

Οι ίδιοι, όμως, έχουν νά θέσουν σημαντικά ζητήματα και εκτός του κλάδου τους, στον χώρο του πολιτισμού και της ίδιας της πολιτικής.



Άγνώστου ζωγράφου, σουπρεματιστικό σχέδιο, Συλλογή Κωστάκη, ό.π.

«ΕΤΟΙΜΟΙ ΛΟΓΩ ΔΙΑΜΑΧΕΣΘΑΙ»

Κρίση καί ρητορική διακινδύνευση
τοῦ φιλοσοφικοῦ ἐπιχειρήματος στὸν πλατωνικό *Πρωταγόρα*.

τοῦ Στέφανου Δημητρίου

1. Τό φιλοσοφικό αἶτημα καί ἡ πρωταγόρεια ἀρησιουργία

Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ περί τοῦ διδακτοῦ τῆς ἀρετῆς προϋποθέτει μία ἀξιολόγηση τῆς συνοχῆς τοῦ πολιτικοῦ ἀγαθοῦ; Ἐάν θέσουμε αὐτό τό ἐρώτημα στό κέντρο, ὄχι μόνο τῆς πρωταγόρειας, ἀλλά καί τῆς σωκρατικῆς ἐπιχειρηματολογίας, τότε εἶναι δυνατή ἡ κατανόηση τῆς ἔριδας, μεταξύ φιλοσόφου καί στοχαστῆ, ὡς ἀντιλογίας, ἡ ὁποία ἀφορᾷ, ἀφενός, τό διδακτό τῆς ἀρετῆς ὡς δυνατότητα τὴν ὁποία παρέχει ἡ ἴδια ἡ πόλις καί, ἀφετέρου, ὡς σύνδεση αὐτοῦ τοῦ ζητήματος μέ τὴν ὑπόβαθμιση τοῦ φιλοσόφου.

Δηλαδή, ἡ συγκεκριμένη ἀντιπαράθεση ἐξεικονίζει τὴ διαμάχη μεταξύ φιλοσοφίας καί ρητορικῆς, ὅπου ἡ τελευταία νοεῖται ὡς ὁμολογία τῆς σοφιστικῆς. Σέ αὐτὴν τὴν ἔριδα, ἡ πολιτικὴ ὀργάνωση ἀποτελεῖ κοινὸ ὄρο ἐπίκλησης καί τῶν δύο ἐπιχειρημάτων, μέσω ὅμως διαφορετικῶν ἀξιολογήσεων. Τό σωκρατικὸ ἐπιχείρημα θέτει τό πρόβλημα ἐν σχέσει πρὸς τὴ μὴ ἀξιοποίηση τοῦ φιλοσόφου ἀπὸ τὴν πόλη καί τό ἀναδεικνύει ὡς πρόβλημα δικαιοσύνης. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ ἔνσταση τῆς σοφιστικῆς ὡς πρὸς τὴν πρωτοκαθεδρία τῆς φιλοσοφίας ἀξιολογεῖ τὴν ἀπίσχυανση τῆς φιλοσοφίας ὡς γεγονός τό ὁποῖο προκύπτει ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ συγκρότηση τοῦ πολιτικοῦ βίου. Στό μέτρο λοιπὸν πού ἡ πόλη ἀναδεικνύει τόσο τὸν φιλόσοφο ὅσο καί τὸν σοφιστῆ,

ἡ ἔννοια τοῦ πολιτικοῦ ἀγαθοῦ καί, κυρίως, οἱ διαφορετικὲς θέσεις γιὰ τό ἀξιακὸ περιεχόμενον τοῦ πολιτικοῦ βίου ἀποτελοῦν προϋπόθεση γιὰ τὴν προσέγγιση τοῦ προβλήματος πού ἀφορᾷ τό διδακτό τῆς ἀρετῆς, ἀλλά καί γιὰ τὴ δοκιμασία τὴν ὁποία ὑφίσταται ὁ φιλοσοφικός λόγος, ὅταν ἡ σοφιστικὴ πρόκληση τὸν ἐξωθεῖ μέχρι τῶν ὁρίων του.

Συνεπῶς, τό σωκρατικὸ ἐρώτημα περί τοῦ ἂν ἡ ἀρετὴ εἶναι κάτι τό ἐνιαῖο, ὥστε ἡ δικαιοσύνη, ἡ ὁσιότητα καί ἡ σωφροσύνη νά ἀποτελοῦν μέρη τῆς, ἢ ἂν οἱ ἀνωτέρω ἔννοιες καί ιδιότητες ἀποτελοῦν ὀνόματα τοῦ ἰδίου πράγματος, τό ὁποῖο συνιστᾷ ἐνότητα, εἶναι ἐρώτημα τό ὁποῖο καί ὡς πρὸς τὴν ὑποβολή του (σωκρατικὴ ἐκφορά) καί ὡς πρὸς τὴν ἀπάντησή του (πρωταγόρεια ἀπόκριση) προϋποθέτει καί ἀξιώνει τὴν ἀξιολόγηση τῆς φύσης τοῦ πολιτικοῦ βίου.¹ Ἡ σωκρατικὴ θέση ἐλαύνεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι ὁ φιλόσοφος πλεονεκτεῖ ἐναντι τοῦ σοφιστῆ, διότι εὐρίσκεται σέ ἀναστροφή μέ τό σταθερὸ καί τό ἀναλλοίωτο. Μέρμινα τοῦ φιλοσόφου εἶναι ἡ διαφύλαξη τοῦ ἀξιακοῦ δεσμοῦ, ὁ ὁποῖος συνέχει τὸν πολιτικὸ βίον. Ὁ ἀξιακὸς ἀναβαθμὸς τοῦ φιλοσόφου ἐπιτάσσει τὴν ἄρση τῶν ὄρων, οἱ ὁποῖοι ὀδηγοῦν στὸν ἡμαρτημένον πολιτικὸ βίον, καί

* Τό κείμενον αὐτό, στὴν ἀρχικὴ του μορφή, ἀπετέλεσε ἀνακοίνωση στό Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιον τοῦ τομέα Φιλοσοφίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων, τό ὁποῖο διεξήχθη ὑπὸ τό γενικὸν τίτλον «Ξανά γιὰ τὸν Σωκράτη», Ἰωάννινα, 22 Ὀκτωβρίου 2001.

1. Πλάτων, *Πρωταγόρας* (πότερον ἐν μὲν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καί σωφροσύνη καί ὁσιότης), 329d.

2. Πλάτων, *Πολιτεία*, 475c, ὅπου διαχωρίζεται ὁ φιλόσοφος ἀπὸ τὸν φιλομαθῆ.

ἀξιώνει τὴν ἀξιακὴ ἀνασυγκρότηση τῶν πολιτικῶν σχέσεων, οἱ ὁποῖες φθείρουν καὶ τιτρώσκουν τὴ φύση τοῦ φιλοσόφου.²

Οἱ συνθήκες αὐτές καθιστοῦν δυνατὴ τὴ χρήση τοῦ λόγου, ὡς σοφιστικὴ ρητορικὴ, ἢ ὁποῖα ἐκφέρεται ὡς τεχνικὴ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ἠθικὴ δεσμευτικὴ πρὸς τὸ ἀγαθόν. Ἡ σωκρατικὴ ἔμφαση στὴν ἀποσύνδεση τῆς ρητορικῆς ἀπὸ τὴν ἠθικὴ δεσμευτικὴ ἐξηγεῖ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἀντιλογία ὀδηγεῖ στὴν ἐριδα καὶ ὄχι στὴ φιλοσοφία. Ἔτσι, ἡ ἀντιπαράθεση μεταξὺ Σωκράτη καὶ Πρωταγόρα, στὸν πλατωνικὸ διάλογο, ἢ ὁποῖα ἐκτυλίσσεται ὡς διαμάχη μεταξὺ φιλοσόφου καὶ σοφιστῆ, μπορεῖ νὰ ἐγείρει τὸ πλατωνικὸ αἶτημα γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ οἰκείωση τῆς τεχνικῆς πού σχετίζεται μὲ τὴ ρητορικὴ ἀντιλογία. Ἡ ἀντιλογία ὡς ρητορικὸς τρόπος, ἐάν ὑπαχθεῖ στὴ δεσμευτικότητά τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ ἀληθοῦς, μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει στοιχεῖο συμφυῆς πρὸς τὸ φιλοσοφεῖν. Μὲ αὐτὸν τρόπο, διακρίνεται ἐναργέστερα ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῆς ρητορικῆς καταπίσεως τὴν ὁποῖα, ὡς ἐπίφογη τεχνικὴ τῆς παραπλάνησης, ἀποδίδει ὁ Σωκράτης στὸν Πρωταγόρα, καὶ ἀγωγῆς πρὸς τὴ ζήτησι τοῦ ἀληθοῦς, τὴν ὁποῖα ἐγγυᾶται ἡ φιλοσοφικὴ ρητορικὴ.³

Αὐτὴ ἡ διαμάχη παραμένει ἀκατασίγαστη, στό βαθμὸ πού ἡ βαθύβλυστη ἀνάδυσή της ἐρχεται ἀπὸ τὴν πηγὴ μίας ἐγγενοῦς στὸν πολιτικὸ βίον ἀντινομίας, τὴν ὁποῖα θέλει νὰ ἄρει ὁ φιλοσοφικὸς λόγος. Δηλαδή, ἡ στρέβλωση τοῦ ἀγαθοῦ ὀδηγεῖ στὴν παραφθορὰ του καὶ, ἀκόμη, ἡ στρέβλωση αὐτὴ παρέπεται τῆς ἀλλοτρίωσης τὴν ὁποῖα μπορεῖ νὰ ὑποστῆ ἡ ἀγαθὴ φύση τοῦ πολιτικοῦ ὄντος. Ἐάν, λοιπόν, ὁ Πρωταγόρας ἐμμένει στό νὰ θεωρεῖ ἑαυτὸν ὡς ἰκανὸ νὰ διδάξει τὴν πολιτικὴ ἀρετὴ ἢ δὴλωση τοῦ αὐτῆ ἐρεῖδαται στίς ὑπαρκτές ἐξαμβλωματικὲς σχέσεις τοῦ πολιτικοῦ βίου, ὅπως αὐτές προκύπτουν ἀπὸ τὸν ὑποβιβασμὸ καὶ τὴν ἐκπτώση τοῦ ἀγαθοῦ ἀπὸ τὸν ὑπέρτερο ἀξιολογικὸ ἀναβαθμὸ του, στὸν ὁποῖο θεᾶται καὶ κοινωνεῖται μόνο ἀπὸ τὸν φιλόσοφο.⁴

Στό βαθμὸ, ὅμως, πού ἡ περιχώρηση τῶν φύσεων ἀληθοῦς καὶ ψευδοῦς, δόξας καὶ γνώσης, ἐπιτρέπουν τὴ διολίσθηση πρὸς τὴ σωκρατικῶς ἐπίμεμπτη σοφιστικὴ στρεψοδικία, ὡς σκόπευση ἰδιωτικοῦ ὀφέλους, ὁ σοφιστὴς Πρωταγόρας θὰ εἶναι ὁ διαβάλλων τὴν παιδευτικὴ ἀγωγή πρὸς τὸ ἀληθές καὶ ἀγαθόν, τὴν ὁποῖα θέλει νὰ ἐγγυηθεῖ ὁ φιλόσοφος Σωκράτης. Συνεπῶς, ἡ ἐριδα γιὰ τὸ διδακτὸ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς ὑπολαμβάνει τὴν παραδοχὴ ὅτι ἡ σοφιστικὴ τεχνικὴ τῆς ἀντιλογίας ὑφίσταται ὡς γνώση τῶν παθῶν καὶ ὡς στοιχεῖο προοδιοριστικὸ γιὰ τὸ ἦθος τοῦ λέγοντος. Αὐτὸ τὸ ἦ-



Κοῦρος Ἀναβύσου, Ἀθήνα, 530 π.Χ.

3. Πβ. Πρωταγόρας, 312d, κ.ε., ὅπου ὁ Πρωταγόρας προοδιορίζει ὡς σκοπὸ τῆς τεχνικῆς του τὴν ἐμπέδωση καὶ τὴν ἐνήλωση τῆς ἰκανότητος γιὰ ρητορικὴ ἐπάρθεια.

4. Πολιτεία, 475e-480a, ὅπου γίνεται διάκριση μεταξὺ φιλοσόφων καὶ μαθητικῶν. Πβ., ἐπίσης, Φαίδων, 65e-66a.

θος μπορεί να είναι μέρος της γνώσης για τη διοίκηση του οίκου αλλά και των πολιτικών πραγμάτων, όπως υπόσχεται ο Πρωταγόρας στον φέρελπι Ίπποκράτη. "Όμως, μπορεί και να αποτελέσει στοιχείο συναπτόμενο προς τη ρητορική χρήση της πειθούς από τον φιλόσοφο, προκειμένου να διασφαλιστεί η άγωγή των πολιτών προς το αγαθό, όχι με παρακλευσματοκό αλλά με διαλεκτικό τρόπο.

Ο φίλερις σοφιστής, όπως εκφράζεται από τον Πρωταγόρα, όταν θα ισχυριστεί ότι η ανδρεία, η δικαιοσύνη, η σοφία και η οσιότητα είναι μέρη της αρετής, διάφορα μεταξύ τους, εμμέσως αφαιρεί από αυτές τις έννοιες το αξιακό τους περιεχόμενο.⁵ Ο Πρωταγόρας συστήνεται ως ικανός να διδάξει την πολιτική αρετή, δεχόμενος τον κερματισμό της αξιακής συνοχής της μέσω της κατάφασης στη διαφορετική φύση των μερών που τη συνθέτουν. Η πλατωνική άμυνα προς μία τέτοια απόπειρα καταδολίευσης της φιλοσοφίας από τη σοφιστική υπάρχει ως προσπάθεια διάσωσης του αξιακού στοιχείου, τό οποίο ένοφθαλμίζει ο φιλόσοφος – εν προκειμένω ο Σωκράτης – στην προσεταιριζόμενη από την φιλοσοφία τεχνική του λόγου.

ΣΚΟΠΕΥΣΗ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΥ έπιχειρήματος αποτελεί η αποτροπή της υπονόμευσης ή και ανατροπής του φιλοσόφου από τον σοφιστή, η οποία συνεπάγεται τη μεταφορά της αξιολογικώς αδιάφορης τεχνικής της αντίλογίας, αλλά και της διδασκαλίας της πολιτικής αρετής, στο πλέγμα της πρακτικής του πολιτικού βίου. Συνέπεια αυτού θα ήταν, κατά τό φιλόσοφο, η έξουδετέρωση των έμφρόνων της πολιτικής, έφόσον η άσκηση στη σοφιστική ρητορική θα καθιστούσε την τέχνη της πλάνης συνώνυμη της διδακτικής του πολιτικώς φέρεσθαι, της διοίκησης των πραγμάτων, δηλαδή της πολιτικής αρετής.⁶

Η έξασθένηση του αξιολογικού περιεχομένου της πολιτικής αρετής, όπως τη διαβλέπει ο Σωκράτης στην έπιχειρηματολογία του Πρωταγόρα, αποτελεί άκύρωση του σωκρατικού αιτήματος για την ύπαρξη άριστης πολιτείας ως του μόνου ένδικαιτήματος του πραγματικού φιλοσόφου.⁷ Η άμφιλογία λοιπόν, μεταξύ Σωκράτη και Πρωταγόρα, σχετικά με την πολιτική αρετή, αποτελεί διαμάχη περί της αξίας του πολιτικού αγαθού, αλλά και έριδα για τό ποιός δικαιούται και όφείλει να αναλάβει την παιδείση των πολιτικών αρχόντων.

Έτσι, η σωκρατική έπιχειρηματολογία συνιστά απόπειρα να άπαντηθεί τό έρώτημα περί του πώς θα διασφαλιστεί ο φιλόσοφος, άμυνόμενος πρό της άπειλής την όποια συνιστά η σοφιστική άμφισθήτηση της θέσης του στην πόλη, η όποια άμφισθήτηση συνιστά και ένα εκ των πραγμάτων πιο δημοκρατικό αίτημα. Στο βαθμό που η αναχώρηση του φιλοσόφου δέν είναι δυνατή, ως άπόσταση από τη συμμετοχή στις κοινές υποθέσεις ή ως ιδιώτευση του φιλήρημου στοχαστή, γεγονός τό όποιο θα επέτρεπε στον Πρωταγόρα να κερδί-

σει άνευ αντίπαλου στη διαμάχη για τό διδακτό της αρετής, καθιστάμενος αυτόχρημα δάσκαλος της, ή άπόκρουση της πρωταγόρειας έπιχειρηματολογίας είναι άναγκαία για τον φιλόσοφο Σωκράτη. Είναι άναγκαία, προκειμένου να θεμελιωθεί ή συμβολή του φιλοσόφου στην αξιακώς προσανατολισμένη και εχέφρονα διαχείριση των κοινών υποθέσεων, ώστε να διασφαλιστεί τό πολιτικό αγαθό ως αξιακός πυρήνας του πολιτικού βίου, για να άποτραπεί ή άλλοίωση και ή τρώση της φύσης του φιλοσόφου.⁸

Σε αυτήν την περίπτωση, τό σωκρατικό έπιχειρήμα είναι κίνηση έπίθεσης αλλά και αυτοάμυνας, όπου και οι δύο αυτοί στόχοι αποτελούν ένεργήματα τά όποια άναπτύσσονται εν ταυτώ. Δηλαδή, εάν δέν άφοπλισθεί ή πρωταγόρεια έπιχειρηματολογία περί του διδακτού της πολιτικής αρετής, τότε θα διαφθαρεί ή πολιτεία, οι κοινές υποθέσεις θα άποτελούν άθυρμα του φιλοπαίγμονος σοφιστικού ρήτορα, όχι προς τέρψη κάποιας φιλόσοκπτης διάθεσης, αλλά με σκοπό τη χειραγωγή των πολιτών και τη διαβολή της ήθικης φύσης του πολιτικού βίου.

Ταυτοχρόνως, όμως, ή άπόκρουση της πρωταγόρειας άρνησικυρίας, ως προς την έγκυρότητα του φιλοσοφικού αιτήματος, άποτελεί άφεύκτως τον τρόπο για την άποτροπή του κινδύνου, ο όποιος άπειλεί τον φιλόσοφο, έφόσον εκείνος δέν μπορεί να μείνει άφθαρτος, σε μία άλλότρια προς την αγαθή φύση του πολιτική συνθήκη.⁹ Συνεπώς, ή αντίλογία ως προς τό διδακτό της πολιτικής αρετής έδράζεται στον άξονα του προβλήματος για τό αν ή ευθύνη της διαχείρισης των πολιτικών πραγμάτων θα έχει διασφαλίσει την έννοια της αγαθής φύσης, κατά τον φιλόσοφο, ή την έπιδίωξη του έγωιστικού στόχου, κατά τον σοφιστή.

Η ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΑ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ να άποτρέψει τον νεαρό Ίπποκράτη από τη μαθητεία του στον Πρωταγόρα έξηγγείται ως άντιμετώπιση της διαβολής του πολιτικού ήθους από μία γνώση των τεχνικών της σοφιστικής αντίλογίας, ή όποια άποκλίνει από την ιδέα του αγαθού και ταυτίζει την αρετή με την κατίσχυση την

5. Πρωταγόρας, 330b-c. Έπίσης, ο Γ. Βλαστός έπισημαίνει την ύπαρξη του προβλήματος και στον Μένωνα, 78d-79e. Βλ. Γ. Βλαστός, «Η ένότητα των άρετών στον Πρωταγόρα», στο *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφ. Ι. Αρζόγλου, ΜΙΕΤ, Άθήνα 1994, σ.3 21.

6. Πρωταγόρας, 313ab, όπου ο Σωκράτης έπισημαίνει τον κίνδυνο για τη φθορά της ψυχής, εάν κάποιος έμπιστευτεί την παιδείση του στον σοφιστή. Τό άπόσπασμα μπορεί να συνδεθεί με τη σημασία των μερών της ψυχής, ή όποια διέπεται από τό αγαθό.

7. Πολιτεία, 485ab, καθώς και Φαίδρος, 249bc.

8. Πολιτεία, 476ab.

9. Πολιτεία, 489be-490a.

10. Έτσι διατυπώνεται στην Πολιτεία (499D) ή άγωνιστική συνθήκη, όπως δηλώνεται με τη φράση «έτοιμαι λό-

όποια εξασφαλίζουν οι τρόποι τῆς ρητορικῆς καταπεισεως ὡς τρόποι ἄσκησης ἐξουσιαστικῆς ἐπιρροῆς.¹⁰ Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο καὶ βάσει τῶν ἀνωτέρω, κατανοοῦμε τὴν ἀπαντητικὴν στὸν Πρωταγόρα σωκρατικὴ ἐπιχειρηματολογία, ὄχι ἀπλῶς ὡς λόγο περὶ ἀρετῆς, ἀλλὰ ὡς λόγο γιὰ τὴν εὕρεση καὶ τὴν ἔδραση τοῦ ἀγαθοῦ στὴν ψυχὴ. Σύμφωνα μὲ τὸν Σωκράτη, μόνο ὁ φιλόσοφος γνωρίζει τὴ διαίρεση τῆς ψυχῆς σὲ μέρη, ἀλλὰ καὶ μόνο αὐτὸς ἀναφέρεται πρὸς τὸ ὅλον (ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ), ὥστε μόνο ὁ φιλόσοφος μπορεῖ νὰ εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος δύναται νὰ ἀποφαίνεται περὶ ἀρετῆς.¹¹ Ἔτσι, λοιπόν, ὁ λόγος γιὰ τὴ φύση τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς εἶναι λόγος γιὰ τὴ σύμφυση τοῦ ἀγαθοῦ μὲ τὴν πολιτικὴ. Κατὰ συνέπεια, κατανοοῦμε τὴν ἀντίπαλη πρὸς αὐτὴν τοῦ Σωκράτη ἐπιχειρηματολογία τοῦ Πρωταγόρα ὡς κίνηση ἢ ὁποῖα ἀποβλέπει στὴ ἄρση αὐτῆς τῆς συμφυοῦς σχέσης μεταξὺ τοῦ πολιτικοῦ γεγονότος καὶ τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ.

Αὐτὴ ἡ ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ ἐπικαθορίζει τὴ διάρθρωση τῶν μερῶν καὶ τῶν ἐκφάνσεων τῆς ἀρετῆς στὴν πολιτικὴ ὀργάνωση μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πού τὰ μέρη τῆς ἀρετῆς ἐνυπάρχουν στὴν ψυχὴ. Δηλαδή, ἡ δικαιοσύνη, ἡ σωφροσύνη, ἡ ὁσιότητα καὶ ἡ ἀνδρεία εἶναι μέρη τῆς ἀρετῆς, ἐνυπάρχοντα στὴν ψυχὴ, καὶ συνέχονται ἀπὸ τὴν ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπως ἡ ιδέα τοῦ πολιτικοῦ ἀγαθοῦ συνέχει αὐτὰ τὰ μέρη τῆς ἀρετῆς ὡς ὅρους τῆς ἀξιακῆς διάρθρωσης τοῦ πολιτικοῦ βίου.¹²

Ἔτσι, ἡ ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ, τῆς ὁποίας δὲν δίδεται κανένας ἀκριβῆς ὀρισμός, ὑπάρχει ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴ δυνατότητα τῆς ἀλήθειας. Ἐφόσον, λοιπόν, μόνο ὁ φιλόσοφος μπορεῖ νὰ εἶναι κοινωνὸς τοῦ ἀγαθοῦ, τότε μόνο αὐτὸς μπορεῖ καὶ νὰ ἀποδύθῃ στὴν ἐργώδη προσπάθεια γιὰ τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας. Τὸ ἀγαθὸ ὑπάρχει ὡς αἴτιο τῆς ἀλήθειας καί, κατὰ συνέπεια, ὡς αἴτιο καὶ τῆς γνώσης μὲ τὴν ὁποία μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε αὐτὴν τὴν ἀλήθεια. Συνεπῶς, ἐάν τὸ ἀγαθὸ εἶναι αἰτία τῆς ἐπιστήμης, ἢ ὁποῖα ἀποτελεῖ ἀληθὴ γνώση, καὶ τῆς δυνατότητας νὰ ὑπάρχει σχέση μεταξὺ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ νοεῖν, τότε μόνο ὁ φιλόσοφος μπορεῖ νὰ εἶναι ὑποκείμενο καὶ κάτοχος αὐτῆς τῆς γνώσης, διότι μόνο αὐτὸς γνωρίζει ὅτι ἡ ἀξία, δηλαδή ὅ,τι περιχωρεῖται στὴ φύση τοῦ ἀγαθοῦ, εἶναι ὅρος συγκρότησης τῆς ἀληθοῦς γνώσης.

Τὰ ἀνωτέρω ἀποτελοῦν προϋποθέσεις γιὰ τὴ συγκρότηση καὶ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ σωκρατικοῦ ἐπιχειρήματος καὶ ἀποσαφηνίζουν ὅτι μόνο ὁ κατὰ Πλάτωνα φιλόσοφος, δηλαδή ἐκεῖνος πού μπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ στὴν ἀρίστη πολιτεία, δύναται νὰ ἔχει γνώση τῆς φύσης τοῦ πολιτικοῦ, διότι ἔχει γνώση τοῦ ἀξιακοῦ δεσμοῦ τῶν στοιχείων του. Ἐφόσον, λοιπόν, τὸ εἶναι ἔχει ἀξιακὴ συνοχή, τὴν ὁποία διασφαλίζει καὶ ἀρτιώνει ἡ ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ, μόνο ὁ προσήκων πρὸς τὸ σωκρατικὸ ὑπόδειγμα φιλόσοφος μπορεῖ νὰ ἔχει γνώση τοῦ εἶναι, δηλαδή, μόνο ὁ φιλόσοφος μπορεῖ νὰ ἔχει γνώση τῆς ἐπιστήμης, διότι μόνο ἐκεῖνος μετέρχεται τὸν διαλεκτικὸν λόγο.¹³

Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, εὐρισκόμαστε στὸ κέντρο τοῦ σωκρατικοῦ ἐπιχειρήματος, διότι ἡ πλατωνικὴ κατανόηση τῆς ἐπιστήμης ὡς διαλεκτικοῦ λόγου ἀνήκει στὴ δυνατότητα τοῦ φιλοσόφου, ἐπειδὴ μόνο αὐτὸς μπορεῖ νὰ εὕρεθῃ σὲ ἐγγύτητα πρὸς τὸ πλατωνικὸ ἀνυπόθετον.¹⁴ Ἡ ἰδιαίτερη σημασία αὐτοῦ τοῦ στοιχείου, ὡς προϋπόθεσης γιὰ τὸ σωκρατικὸ ἐπιχειρήμα, ἔγκειται στὸ ὅτι ἡ ἐπιστήμη δὲν συνίσταται στὴν ἀνασυγκρότηση τῆς ἐμπειρίας μὲσω τῆς διανοίας, ἀλλὰ σὲ ὑπόθεση πού ἐφέλκονται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ προσδιορίζονται ἀπὸ ἐξωεμπειρικὸ καὶ ἀπροϋπόθετο· τὸ ἀνυπόθετον. Ἔτσι, ὁ φιλοσοφικὸς λόγος, ὡς διαλεκτικὸς λόγος, ἐκφέρεται μὲσω τῆς ἀναφορᾶς του σὲ ἀξιακῶς διατεταγμένες σχέσεις, ἀναφερόμενος στὴν ἀπροϋπόθετη (ἀνυπόθετη) ἀξία τοῦ ἀγαθοῦ, ὥστε νὰ ἀνασυγκροτῆ καὶ νὰ κατανοεῖ, ὡς ἐπιστημονικὸς λόγος, πλέον, καὶ τίς ἐμπειρικῆς σχέσεις. Συνεπῶς, ὁ φιλόσοφος ἐγγυᾶται μία ἀγωγή τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ ἀληθές, ἢ ὁποῖα συνεπάγεται τὴ γνώση τῶν πολιτικῶν πραγμάτων καὶ τὴ διαφύλαξη τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς.

Ἐφόσον, λοιπόν, μόνο ὁ κατὰ Πλάτωνα φιλόσοφος μπορεῖ νὰ ἀσκήσῃ τὴν ἐπιστήμη, μόνο αὐτὸς μπορεῖ νὰ ἀποφανθῆ καὶ περὶ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς.¹⁵ Ὅμως, ἡ ἀφαίρεση τοῦ ἀγαθοῦ ἀπὸ τὴ συνθήκη τῆς πόλεως ἐπιτρέπει τὴν ἀνάδειξη τῆς σοφιστικῆς παραπλάνησης. Ὁ Σωκράτης ἀντιλαμβάνεται τὴν πρωταγόρεια ρητορικὴ ὡς διαστροφή τῆς φύσης τοῦ πολιτικοῦ, ἐφόσον οἱ ἀνωτέρω ὅροι γιὰ τὴ γνώση τοῦ πολιτικοῦ, τὴν ἐπιστημονικὴ θεμελίωση τῆς πολιτικῆς καὶ τὸν διαλεκτικὸν λόγο γιὰ τὴν ἀγωγή τῆς ψυχῆς δὲν δεσμεύουν τὴν πρακτικὴν τοῦ σοφιστῆ ρήτορα. Ἡ σκόπευση τοῦ σωκρατικοῦ ἐπιχειρήματος ἔγκειται στὸ νὰ καταδείξῃ ὅτι ὁ σοφιστὴς Πρωταγόρας δὲν μπορεῖ νὰ ἀσκήσῃ τὴν παιδείουση στὴ διαχείριση τῶν πολιτικῶν ζητημάτων καὶ νὰ ἀναδείξῃ τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν, διότι ἔχει ἐξαρθρώσει τοὺς ὅρους πού ἐγγυῶνται τὴν ἀρμολόγηση καὶ τὴν ἀξιακὴν διάρθρωση τοῦ ἐναντιοδρομίου Σωκράτη καὶ Πρωταγόρα ἀφορᾶ τὸ γεγονὸς ὅτι, ἐφόσον, ἡ πολιτικὴ παιδείουση δὲν θά ὑπάγεται στὸ ἀγαθὸ, τότε καὶ ἡ συνακόλουθη ἀξιακὴ δέσμευση, ὅπως κελεύει ὁ φιλόσοφος, θά ὑπαχθῆ στὴ θήρευση τῆς ἐγωιστικῆς ὠφελιμότητος, ὅπως μπορεῖ νὰ ἐγγυηθῆ ὁ σοφιστὴς.

γῶ διαμάχεσθαι», ἢ ὁποῖα ἀφορᾶ τὴν ἐπιχειρηματολογικὴν συνηγορίαν ὑπὲρ τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου: «αὐτὴ ἢ Μοῦσα», δηλαδή, ἡ φιλοσοφία.

11. Θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ αἰεὶ ὄντι. *Πολιτεία*, 611de.

12. *Πολιτεία*, 490c, 491ab, 503c.

13. *Φαῖδρος*, 261 A-B, ὅπου καταγράφεται ἡ ἀξία τῆς ρητορικῆς καὶ ὡς πρὸς τίς ιδιωτικῆς ὑποθέσεις. Ἀναλυτικότερα, βλ. Χ. Μπάλλα, *Πλατωνικὴ Πειθῶ*, Πόλις, Ἀθήνα 1997, σ. 75-81 καὶ 91-99.

14. Βλ., Κ. Ψυχοπαίδης, *Ὁ φιλόσοφος, ὁ πολιτικὸς καὶ τὸ τυραννικὸν*, Πόλις, Ἀθήνα, 1999, σ. 49-51.



Μορφή γέροντα, Άέτωμα Όλυμπίας, 460 π.Χ.

2. Η υπαγωγή τής ρητορικῆς στή φιλοσοφία: Η φιλοσοφική ρητορική καί τά ὅρια τοῦ ἐπιχειρήματος

ΕΦΟΣΟΝ Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ τοῦ πολιτικοῦ πρέπει νά ἀντιμετωπίσει τόν σοφιστικό διεμβολισμό της, εἶναι ἀναγκαῖος ὁ προσδιορισμός τῆς σχέσης της μέ τή διαλεκτική ὡς ἐπιστήμης τοῦ φιλοσοφεῖν. Στό βαθμό πού ὁ Σωκράτης κατανοεῖ κάθε ἐπιστήμη ὡς προοίμιο γιά τήν ἐπιστήμη τοῦ ὄντος – τή διαλεκτική – ἡ ρητορική μπορεῖ νά ἐξοπλίσει τήν ἐξάρτηση τοῦ ἀποκρουόντος τόν σοφιστή φιλοσόφου.¹⁶

Τό σωκρατικό ἐπιχείρημα ἐκκινεῖται ἀπό τήν ἀνάγκη νά διαφυλαχθεῖ ἡ πρωτεύουσα σημασία τῆς διαλεκτικῆς καί ἡ συμβολή της στήν παιδείωση ἡ ὁποία ὀδηγεῖ στήν πολιτική ἀρετή. Ὅμως, ὁ στόχος τῆς παιδείωσης καί τῆς ἀγωγῆς πρὸς τό ἐνάρετο πολιτικὸ πράττειν ἐπιτάσσει ὡς ἀναγκαῖα τή συναίνεση τῶν παιδευομένων καί ἀγομένων πρὸς τό ἀγαθὸ πολιτῶν. Ἐάν αὐτό δέν συμβεῖ, τότε οἱ πολῖτες, πειθαναγκαζόμενοι καί χειραγωγούμενοι ἀπό τή σοφιστική ρητορική, θά ἀχθοῦν, ὄχι πρὸς τήν πολιτική ἀρετή, ἡ ὁποία προσδιορίζεται ἀξιακῶς ἀπὸ τήν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ,

ἀλλὰ πρὸς τή σκόπευση ἰδίων ὠφελημάτων. Χρειάζεται λοιπόν νά ἀσκηθεῖ ἡ ρητορική καί ἀπὸ τόν φιλόσοφο. Τό σωκρατικό φιλοσοφικὸ ἐπιχείρημα θά ἀναπτυχθεῖ ὡς διαλεκτικὸ, ρητορικὸ ἐπιχείρημα. Ὁ φιλόσοφος θά χρειασθεῖ νά πείσει καί νά ἀνακατασκευάσει ὄχι μόνο τίς αἰτιάσεις πού θά τοῦ προσάψει ὁ ἀντίπαλός του, ἀλλὰ καί τή σύνολη σκευὴ τῆς ἀντίπαλης ἐπιχειρηματολογίας.

Συνεπῶς, δέν θά χρειασθεῖ ἀπλῶς μία περισσότερη τεχνικῶς ἐπιτηδευμένη ρητορική, ἀλλὰ μία ἀναβαθμισμένη ρητορική. Δηλαδή, εἶναι ἐπάναγκες ἡ ρητορική

15. Κ. Δεσποτόπουλος, Ὁ κατὰ Πλάτωνα φιλόσοφος, σὺν τῇ Φιλοσοφίᾳ Ἐγκώμιον, Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα, 1999, σ. 37.

16. Γιά μία παρόμοια προσέγγιση, στήν ὁποία διαλαμβάνεται ἐνδελεχέστερη ἀνάλυση, βλ. Χ. Μπάλλα, ὀ.π. σ. 102.

νά ἀχθεῖ, νά ἀναβιβασθεῖ στὸν ἀξιολογικό ἀναβαθμὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ὥστε νά ἐπικοινωνήσῃ μετὰ τὴν διάταξη τῶν μερῶν τῆς ἀρετῆς. Δηλαδή, ἡ ρητορική θά εἶναι κοινῶν τῆς διήθησης τοῦ ἀγαθοῦ στὴν ψυχὴ καὶ θά ἐκφράζει τὸν ἐπικρατοῦσα τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ ἀγαθὸ στὴν ἐμπειρική πολιτικὴ τάξη. Συνεπῶς, θά εἶναι μία φιλοσοφική ρητορική, διότι θά ἀποβλέπει στὴν πειθῶ καὶ τὴ συναίνεση (ρητορική), ἀλλὰ θά ἐκφέρεται καὶ ὡς διαλεκτικός λόγος, ἵκανός νά ἐκφράσει τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴ γνώση τοῦ ὄντος καί, συνεπῶς, νά ἐκφράσει τὴν ἐπιστημονική θεμελίωση τῆς πολιτικῆς (φιλοσοφική).

Ἔτσι, λοιπόν, ὁ Σωκράτης ὡς φιλόσοφος-ρήτορας θά διεκδικήσει ὑπεροχὴ ἐναντι τοῦ σοφιστῆ ἀντιπάλου του, διότι ἐπικαλεῖται τὴν γνώση τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς.¹⁷ Ἡ γνώση αὐτὴ τοῦ ἐπιτρέπει νά ἐπιτύχει τὴν παιδείου καὶ τὴν ἀγωγή τῶν ψυχῶν, οἱ ὁποῖες κινδυνεύουν νά φθαροῦν ἀπὸ τὴν ρητορική τοῦ σοφιστῆ. Τί εἶναι ὅμως αὐτὸ πού ἐπιτρέπει στὸν κατὰ Πλάτωνα φιλόσοφο – τὸν Σωκράτη – νά διεκδικεῖ ὑπεροχὴ ἐναντι τοῦ ἐνισταμένου σοφιστῆ; Ἡ ἀπάντηση ἐδρεῖται στὴ σημασία τοῦ ὄλου, δηλαδή τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ὁποῖο κοινῶν ὁ φιλόσοφος. Ἡ πλατωνική ἀπάντηση εἶναι ἡ ἔξαρχη τῆς θέσης πού ἐπέχει ἡ ὁλότητα τῆς ἀξίας, ἡ οἰκείωση τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ὁποῖο συνεπάγεται γνώση τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς φύσης τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς. Δηλαδή, ὁ φιλόσοφος-ρήτορας γνωρίζει τὴ φύση τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς, ἐπειδὴ μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ καί, χωρὶς νά διδάσκει τὴν ἀρετὴ, δείχνει καὶ ἰχνηλατεῖ τὴν πορεία πρὸς αὐτή, ὑποδεικνύοντας τὸν τρόπο τοῦ πολιτικοῦ βίου κατὰ τὸ σύννομο πρὸς τὰ κελευόμενα ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ πολιτικὸ πράττειν καὶ τὸν σύντομο μετὰ τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ διαλεκτικὸ λόγο, ὁ ὁποῖος θεμελιώνει τὸ ἐνάρετο πράττειν.¹⁸

Ὅταν λοιπόν ὁ Πρωταγόρας ἐπιχειρηματολογεῖ πρὸς ἀπόδειξη τοῦ διδακτοῦ τῆς ἀρετῆς, λέγοντας ὅτι οἱ νέοι παιδεύονται διὰ τῶν νόμων τῆς πολιτείας καὶ τῆς ἀγωγῆς τῶν γονέων, ἀναφέρεται στὴν πολιτικὴ συνθήκη ἢ ὁποῖα χαρακτηρίζεται ἀπὸ εὐνομία ἀνεξάρτητη ἀπὸ τίς ἐπιταγῆς τοῦ ἀγαθοῦ. Ἀκόμη, ὅταν, γιὰ νά ἐνισχύσει τὸ ἐπιχειρήματό του, ἀναφέρει ὅτι ὅσοι ἀδυνατοῦν νά διδαχθοῦν τὴν ἀρετὴ, αὐτὸ δὲν ὀφείλεται στὸ ἀδύνατο τῆς διδασχῆς, ἀλλὰ στὴν ἔλλειψη ἐνδιάθετων ἵκανοτήτων, διαχωρίζει τὴν πολιτικὴ ἀπὸ τὴν ἐπιστημονική τῆς θεμελίωση. Τὸ θεμελιωτικὸ ἐνέργημα, στὸ βαθμὸ πού ἄπτεται τῆς εὐθύνης τοῦ φιλοσόφου, ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸ ἀγαθὸ καὶ τὴν ἀξιακὴ φύση τῆς πολιτικῆς. Στὴν περίπτωσή, ὅμως, πού τὸ ζητούμενο εἶναι τὸ διδάσκειν τὴν ἀρετὴ, ὁ Πρωταγόρας ἤκιστα ἐνδιαφέρεται γιὰ μιά τέτοια θεμελίωση. Ἡ ἀπόβλεψη τοῦ ἐπιχειρήματός του ἐγκτεται, ὄχι στὴ θεμελίωση, ἀλλὰ στὴν καταλληλότητα· δηλαδή, στὸ νά πείσει ὅτι εἶναι ὁ λυσιτελέστερος γιὰ τὴν ἐκπαίδευση στὴν τεχνικὴ τῆς διαχείρισης τῶν πολιτικῶν ζητημάτων, ὥστε μίαν ἐπαρκῆ γνώση αὐτῆς τῆς τεχνικῆς νά συνοιστᾶ πολιτικὴ ἀρετὴ.

Αὐτὴν τὴν ἀρετὴ μπόρεῖ νά τὴν διδάξει ἡ πόλις. Ὁ Πρωταγόρας ἐπιδίδεται στὴ ρητορική μετατόπιση τοῦ θέματος, ἐπικαλούμενος τὸ παράδειγμα τῆς διδασκαλίας τῆς αὐλητικῆς τέχνης, συνδέοντας τὴν ἐκμάθηση, ἄρα καὶ τὴν δυνατότητα γιὰ διδασκαλία τῆς ἀρετῆς, μετὰ τὴ φυσικὴ ἵκανότητα.¹⁹ Τὸ παράδειγμα τῆς αὐλητικῆς ἔχει ρητορική ἀξία, διότι ἐπιτρέπει στὸν Πρωταγόρα νά διατυπώσει τὴν ἀναλογία ὡς πρὸς τὴ σχέση ἀρετῆς καὶ πολιτικῶν θεσμῶν. Ἡ πολιτεία διαπαιδαγωγεῖ τὸν πολίτη μετὰ τοὺς δικαίους θεσμούς, ἔτσι ὥστε ὁ ἄδικος Ἀθηναῖος νά εἶναι, ἐν τέλει, δικαιοτέρος ἀπὸ τὸν δίκαιο πολίτη, ὁ ὁποῖος διαβιοῖ σὲ συνθήκες πολιτικῆς ἀνομίας.²⁰

Ἡ ἔμφαση τοῦ πρωταγόρειου ἐπιχειρήματος δίδεται στὸ διδακτὸ τῆς ἀρετῆς σὲ συνάρτηση μετὰ τὴ ζωὴ τοῦ πολίτη σὲ εὐνομες πολιτικῆς συνθήκες, ἄρα οἱ δασκαλοὶ τῆς ἀρετῆς ἐγγυῶνται τὴν εὐνομία, διότι γνωρίζουν τὴν τεχνικὴ τῶν πολιτικῶν πραγμάτων. Κατὰ συνέπεια, θεμελιώνουν δικαίωμα στὴν οἰκονομικὴ ἀπολαβὴ γιὰ τὴν ἐκμάθηση τῆς τεχνικῆς, διότι ἔχει ἤδη δικαιολογηθεῖ τὸ δικαίωμα στὸ ἐπαφελές καί, μάλιστα, μετὰ ἀναφορὰ στὸν πορισμὸ ἀμοιβαίας ὠφελιμότητας μετὰ τὸν δασκάλου καὶ μαθητῆ. Ὡστόσο, τὸ ὄριο τοῦ ἐπιχειρήματος, σὲ αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο, τίθεται, ὅταν ἡ πρωταγόρεια ἀπάντηση στὸ σωκρατικὸ ἐρώτημα περὶ τῶν αἰτίων πού ἐξηγοῦν τὸ γιατί ἀπὸ ἄξιους γονεῖς μπόρεῖ νά ἔχουμε ἀνάξια παιδιά εἶναι ἀπάντηση ἢ ὁποῖα ἀνατρέχει στὴν ἀπροϋπόθετη ἀνθρώπινη φύση, ἢ ὁποῖα ὀρίζει καὶ τὴ φυσικὴ ἵκανότητα πού ἐπιτρέπει ἢ ἐμποδίζει τὴν ἐκμάθηση τῆς ἀρετῆς.²¹ Αὐτὸ τὸ ὄριο στὴν ἀνάπτυξη τῆς πρωταγόρειας ἐπιχειρηματολογίας δικαιολογεῖ τὴν ἐπακόλουθη σωκρατικὴ εἰρωνεία. Ὁ

17. Ἀντιθέτως, ὁ Πρωταγόρας, ἐπειδὴ δὲν ἔχει ἀναφορὰ στὸ φιλοσοφικὸ ὑπόδειγμα τῆς ἀριστῆς πολιτείας ἐπικαλεῖται τὴ συμμετοχὴ τῶν πολιτῶν στὰ κοινὰ σὲ σχέση μετὰ τὴν ἀρετὴ, ἀλλὰ ἄσχετα πρὸς τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Πβ. 323cd.

18. Ἀντιθέτως, πάλι, ὁ Πρωταγόρας ἐπικαλεῖται τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἐξαναγκαστικός χαρακτήρας τῶν νόμων διδάσκει τὴν ἀρετὴ (ἡ πόλις τοὺς νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν), 326cd.

19. Πρωταγόρας, 327bc.

20. Δίκαιον αὐτὸν εἶναι καὶ δημιουργὸν τούτου τοῦ πράγματος, εἰ δέοι αὐτὸν κρῖνεσθαι πρὸς ἀνθρώπους οἷς μήτε παιδεῖα ἐστὶν μήτε δικαστήρια. Πρωταγόρας, 327de. Ἐπίσης, γιὰ τὴ σημασία τῆς μετατόπισης τοῦ θέματος («μετάληψις»), βλ. Π. Μπασάκος, *Ἐπιχειρήματα καὶ Κρίση*, Νῆσος, Ἀθήνα 1999, σ. 88-98.

21. Ὡν δὴ ἐγὼ οἶμαι εἰς εἶναι: Ὁ Πρωταγόρας, συνδέοντας τὴ φυσικὴ ἵκανότητα μετὰ τὸ διδακτικὸ τῆς ἀρετῆς, ἐξηγεῖ γιατί μπόρεῖ νά διδάσκει τὴν ἀρετὴ, 328, βλ., σχετικᾶ, Α. Κογγε, *Φιλοσοφία καὶ Πολιτεία*, μτφ. Α. Κασίμη, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 1993, σ. 34-54, ἰδιαίτερα σ. 39-42, καθὼς καὶ Β. Κύρκος, *Ἀρχαῖος ἑλληνικὸς Διαφωτισμὸς*

Σωκράτης δηλώνει τή συναρπαγή του από τήν επίδειξη τής ρητορικής ικανότητας του Πρωταγόρα, πριν νά θέσει τό ερώτημα γιά τό αν ή ἀρετή είναι ένα πράγμα καί ή δικαιοσύνη, ή σωφροσύνη καί ή οσιότητα αποτελοῦν μέρη αὐτοῦ τοῦ πράγματος ή ἀπλῶς διαφορετικές ὀνοματικές ἐκδοχές τοῦ ἰδίου πράγματος. Ὁ Σωκράτης, πριν ἀπό τή διατύπωση αὐτοῦ τοῦ προβλήματος, παρομοίασε τούς τεχναζομένους τούς ρητορικούς τρόπους μέ τά βιβλία, ὑπαινισσόμενος, ἀσφαλῶς, τήν ἐνδεια τοῦ ρητορικοῦ ἐπιδεικτικοῦ μονολόγου, ἀλλά καί τήν παραπλανητική δυνατότητα πού τόν χαρακτηρίζει, σέ σχέση μέ τήν ἐπάρκεια τοῦ διαλεκτικοῦ λόγου ὡς ζητητικοῦ καί εὑρετικοῦ τής ἀλήθειας τρούπου.²²

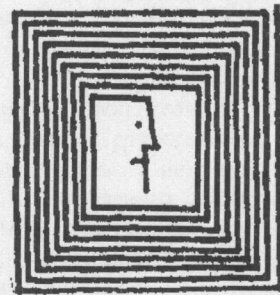
Ὡστόσο, αὐτός ὁ εὑρετικός τρόπος δέν περιορίζει τή ρητορική ἔξαρση τοῦ Σωκράτη, ή ὅποια δέν ἐπέτρεψε στόν Πρωταγόρα νά κατανοήσῃ τό σωκρατικό σφάλμα, ὅπως αὐτό ἐκδηλώθηκε κατά τήν ἀπόφανση ὅτι ή οσιότητα είναι διαφορετική ἀπό τή δικαιοσύνη καί ἀντιστρόφως. Κατά συνέπεια, ή οσιότητα είναι ὅπως ή ἀδικία, παρ' ὅλο πού τό μή δίκαιο είναι κάτι διάφορο τοῦ δικαίου καί δέν ταυτίζεται, κατ' ἀνάγκη, μέ τό ἄδικο.²³ Σέ αὐτό τό σημείο, τό σωκρατικό ἐπιχειρημα φαίνεται νά ἀντιφάσκει, ἐνῶ τό ὄριο στήν ἀνάπτυξη τοῦ ἐπιχειρήματος ἐγείρεται ἀπό τή στιγμή πού ὁ φιλόσοφος ἀποσπᾷ τή συναίνεση τοῦ σοφιστῆ ὡς πρὸς τή θέση ὅτι τά μέρη τής ἀρετῆς είναι ἀνόμοια. Αὐτό ἐπιτρέπει στόν Σωκράτη νά ἀχθεῖ πρὸς τήν προβολή τής θέσης ὅτι ή δικαιοσύνη είναι ὅσια, ή οσιότητα είναι δίκαιη καί, συνεπῶς, ὅτι ή δικαιοσύνη ὁμοιάζει πρὸς τήν οσιότητα καί ή οσιότητα πρὸς τή δικαιοσύνη.²⁴ Ἔτσι, ὁμως, ὁ Πρωταγόρας ἀναγκάζεται νά καταφύγει στό τέχνασμα τής ἀσαφοῦς ἀλληλοσυσχετίσης ὄλων τῶν πραγμάτων (ἀσπρο-μαῦρο, σκληρό-μαλακό), τῶν ὁποίων ὁμως ή μερική ὁμοιότητα δέν ἀρκεῖ, ὥστε νά τά χαρακτηρίσουμε οὐσία ὁμοια.²⁵

Σέ αὐτό τό σημείο ἀνάπτυξης τῶν δύο ἐπιχειρημάτων, παρατηροῦμε τήν ὑποχώρηση τοῦ πρωταγόρειου ἐπιχειρήματος, ἀλλά καί τήν ἀναδίπλωση τοῦ σωκρατικοῦ. Ὁ Σωκράτης θεωρεῖ ὅτι ὁ Πρωταγόρας, ὡς σοφιστής, ἀναγνωρίζει τήν ἐλευθερία τής ἀντιλογίας ὡς μέθοδο κατίσχυσης. Συνεπῶς, ή σύνδεση παθῶν καί ρητορικής καταπίσεως ὁδηγεῖ σέ διακινδύνευση τό διάλογο. Ὁ Σωκράτης δέν ἀξιοποιεῖ τήν ὑποχώρηση τοῦ Πρωταγόρα, σέ αὐτό τό σημείο τής ἀγωνιστικῆς τοῦ διαλόγου καί τής ἐπιχειρηματολογίας, διότι ἔτσι θά δικαίωνε, πιθανῶς, τήν ἐννόηση τοῦ διαλόγου ὡς ἐπιδίωξης γιά ρητορική ἰσχύ.

Μέ αὐτόν τόν τρόπο, ή ἀναδίπλωση τοῦ σωκρατικοῦ ἐπιχειρήματος ὑποδεικνύει ὅτι αὐτό τό ἐπιχείρημα, ἂν καί φάνηκε, τή δεδομένη στιγμή, ἰσχυρότερο τοῦ πρωταγόρειου, δέ λειτουργεῖ ὡς ἐξωτερικός πρὸς τό λόγο καταναγκασμός, ἀλλά ὡς βλάβη πρὸς τήν ἐλευθερη αἰτία, ή ὅποια ὁδηγεῖ πρὸς τό ἀληθές, δηλαδή τό ἀγαθό. Πρόκειται γιά τόν διαλεκτικό λόγο ὡς ζητητική

προσέγγιση τοῦ ἀληθοῦς, τό ὅποιο διέπει καί διασφαλίζει τήν ἀξιακή φύση τοῦ διαλόγου ἐν γένει.

Ἦπό αὐτήν τήν ἐννοια, ή κρίση καί ή ρητορική διακινδύνευση τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιχειρημάτων (σωκρατικοῦ καί πρωταγόρειου) ἐπιτρέπει τήν ἀναζήτηση ἑνός τύπου ἀντισχετικιστικοῦ ἐπιχειρήματος, τό ὅποιο, ἐλέγχοντας τήν παραδοχή καί τή θέση περὶ ἀντιλογίας ὡς μορφῆς κρίσης καί σχετικοποίησης τής ἀλήθειας, ἀναζητεῖ τήν κανονιστικότητα τοῦ διαλόγου μέσω τής αἰτιακῆς ἀνάλυσης τῶν ὄρων παραφθορᾶς του. Ἡ παραφθορά αὐτή περιλαμβάνει ὅλες τίς στιγμές τής μεταβολῆς τῆν ὅποια ὑφίσταται ή ἀξιακή φύση τοῦ διαλέγεσθαι. Ὁ Σωκράτης δέν φαίνεται νά ἐναδρύνεται μέ τήν ἰδέα περὶ ἀπαξίωσης τής ρητορικῆς. Ἡ ρητορική ὀργάνωση τοῦ φιλοσοφικοῦ τοῦ ἐπιχειρήματος ἀνταγωνίζεται ἐπαξίως τή ρητορική προβολή τής σοφιστικῆς πρωταγόρειας ἐπιχειρηματολογίας. Ὑποδεικνύει τή δυνατότητα προσεταιρισμοῦ τῶν ρητορικῶν τρόπων ἀπό τόν φιλοσοφικό διαλεκτικό λόγο, ὑπό τήν αἴρεση ὅτι αὐτοί θά ὑπάγονται στήν ἀναζητούμενη αἰτιώδη, ἄρα ἀληθῆ, ἐξήγηση, ή ὅποια συγκροτεῖται σέ ἀναφορά πρὸς τό ἀξιακό, δηλαδή τήν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ τῆν ὅποια προσπαθεῖ νά διασώσει ὁ διαλεκτικός λόγος τοῦ φιλοσόφου, ὥστε νά τήν ἐνοφθαλμίσει στήν περιεχομενική ἀνάπτυξη τῶν ἐννοιῶν τής ἐπιχειρηματολογίας.



καί Σοφιστική, Ἰωάννινα, 1987, σ. 178. Ἐπίσης, Jones, J.W., *Law and Legal Theory of the Greeks*, Ὁξφόρδη, 1947. Βλ., ἀκόμη, σχετικά μέ τή σχέση παιδείσεως καί διαλεκτικῆς ἄσκησης, Mourelatos, Alexander P. D., *The Route of Parmenides*, New Haven, 1970.

22. Ὡσπερ βιβλία οὐδέν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε ἐρέσθαι. 329a.

23. Ἡ δ' οσιότης οἶον μή δίκαιον, ἀλλ' ἄδικον ἄρα. 331a.

24. Καί τήν δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καί τήν οσιότητα δίκαιον. 331b.

25. Ἄλλ' οὐχί τά ὅμοιον τί ἔχοντα ὅμοια δίκαιον καλεῖν, 331e.

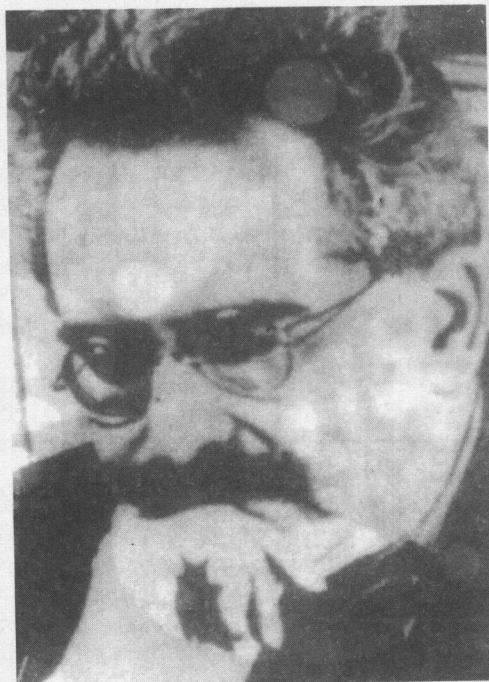
ΒΙΑ ΠΟΥ ΥΠΟΤΑΣΣΕΙ, ΒΙΑ ΠΟΥ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΝΕΙ

Σχόλιο για την πολιτική στάση του Βάλτερ Μπένγιαμιν
στό πρώιμο έργο του με άφορμή τό
«Γιά μιιά κριτική τής βίας»

του Μανόλη 'Αθανασάκη

ΣΤΙΣ ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΔΕΚΑΕΤΙΑΣ του 1920 ο Βάλτερ Μπένγιαμιν βρέθηκε σέ ένα σημείο πού έμοιαζε μέ σταυροδρόμι για τή ζωή του, αλλά πού έμελλε νά αποδειχθεί ή αρχή ενός μονόδρομου. Είχε μόλις ολοκληρώσει τή διδακτορική του διατριβή στή Βέρνη τής Έλβετίας μέ τίτλο *Η έννοια τής κριτικής τής τέχνης στήν εποχή του γερμανικού ρομαντισμού*. Συγχρόνως, ο γάμος του μέ τήν Ντόρα είχε ήδη παρουσιάσει τά σημάδια κρίσης πού προηγουόσαν τήν επερχόμενη διάλυση, ή σχέση μέ τόν πατέρα του έφτασε στό χειρότερο σημείο καί ή οικονομική του κατάσταση κάθε άλλο παρά άνθηρή θά χαρακτηριζόταν. Η μοναδική επαγγελματική του προοπτική, δηλαδή ή ακαδημαϊκή καριέρα, συντηρούσε κάποιες έλπίδες εξομάλυνσης τής προσωπικής του ζωής, οι όποιες όμως έσβησαν, όταν λίγα χρόνια αργότερα, τό 1925, ή διατριβή του για ύφηγεσία γύρω από τό γερμανικό μπρόκ απορρίφθηκε ως δυσνόητη. Η βαθειά φιλία πού τόν συνέδεε μέ τόν Γκέρσομ Σόλεμ μετρούσε ήδη αρκετά χρόνια, στά όποια ο Μπένγιαμιν ανακάλυψε τήν ιουδαϊκή παράδοση κάτω απ' τήν επιρροή του. Ταυτόχρονα συνέχιζε νά διατηρεί έντονο ένδιαφέρον για τήν τρέχουσα πολιτική κατάσταση καί ανάζητούσε τρόπους νά τό εκφράσει σέ θεωρητικές αποκρυσταλώσεις.

Στά 1921, στό *Άρχείο για τήν κοινωνική έπιστήμη καί τήν κοινωνική πολιτική (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)* δημοσιεύεται τό κείμενο του Μπένγιαμιν *Zur Kritik der Gewalt* (Γιά μιιά κριτική τής βίας) τό όποιο μεταφράστηκε από τόν Λεωνίδα Μαρ-



σιανό καί εκδόθηκε στα έλληνικά, πρίν από λίγους μήνες, από τίς εκδόσεις Έλευθεριακή Κουλτούρα. Πρόκειται για μιιά απόλύτως λιτή έκδοση, για ένα διβλιάρáκι μόλις τριάντα σελίδων, πού στό όπισθόφυλλο αναγράφει, καί μάλιστα τυπωμένη, τήν τιμή του: 1,5

εὐρώ (ὅσο ἡ τιμὴ μιᾶς τυρόπιτας μετὰ τὴν ἀπαραίτητη «στρογγυλοποίηση»). Ἐπειδὴ ἡ μετάφραση εἶναι σχετικὰ πιστὴ στοῦ πρωτότυπο καὶ οἱ ὅποιες «στριφνές» διατυπώσεις θὰ πρέπει νὰ χρεώνονται κατὰ κύριο λόγο στοῦ δυσπρόσιτο συγγραφικὸ ὕφος τοῦ Μπένγιαμιν, ἡ σημαντικότερη παρατήρηση γιὰ τὴ συγκεκριμένη ἐκδοσὴ αὐτοῦ τοῦ τόσο σημαντικοῦ κειμένου ἀφορᾷ τὴν ὑπερβολικὴ τῆς λιτότητα: ἓνας μικρὸς (ἢ πιὸ ἐκτεταμένος) σχολιασμός ὑπὸ μορφή εἰσαγωγῆς θὰ ἦταν ἀπαραίτητος, ὄχι γιὰ νὰ φωτίσει ὅλες τὶς σκιές (ἂς μὴ ζητᾶμε πολλά), ἀλλὰ γιὰ νὰ βρεῖ αὐτὸ τὸ ξερόκλαδο λίγο χῶμα νὰ βλαστήσει, νὰ ἀποκτήσει ἓνα προσήκον κειμενικὸ περιβάλημα, ὥστε νὰ ὑποστηριχθεῖ ὡς πρόταση στοῦ εὐρύτερου ἑλληνικὸ ἀναγνωστικὸ κοινό.

Τὸ δοκίμιο εἶναι, ὅπως ἤδη εἶπαμε, γραμμένο τὸ 1921 καὶ στοῦ μεγαλύτερου μέρους του ἀναφέρεται σέ ἐνεστώτα χρόνο. Ἀποπνέει ἔτσι ἐξαρχῆς τὴν αἴσθησι πὺς πρόκειται γιὰ τὴν καταγραφή ἐμβριθῶν, ἀπροκατάληπτων προβληματισμῶν πάνω στὴν πολιτικὴ ἐπικαιρότητα τῆς Γερμανίας τῶν ἀρχῶν τῆς δεκαετίας τοῦ 1920, μιᾶς συγκυρίας δηλαδὴ ἀνεξίτηλα σημαδεμένης ἀπὸ τὶς ὀριακὲς ἐμπειρίες τοῦ γερμανικοῦ ἐργατικοῦ κινήματος τῆς ἀμέσως προηγούμενης περιόδου. Ἡ αἴσθησι αὐτὴ ἐνισχύεται ἀπὸ τὴν τόσο συχνὴ ἀναφορὰ στοῦ «σήμερα», στὶς «σημερινές εὐρωπαϊκὲς συνθήκες» (σελ. 8), στὴ «σημερινὴ εἰκόνα τῶν κοινοβουλίων» (σελ. 16) κλπ., παρακινώντας τὸν (σημερινὸ) ἀναγνώστη νὰ ἐντοπίσει τὰ ἱστορικὰ γεγονότα στὰ ὁποῖα ὁ Μπένγιαμιν ἄμεσα ἢ ἔμμεσα ἀναφέρεται καὶ τὰ ὁποῖα ἐπέδρασαν καθοριστικὰ στοῦ πολιτικὸ κλίμα τῆς Γερμανίας τοῦ Μεσοπολέμου. Γιατί τὰ γεγονότα αὐτὰ ἀποτελέσαν γιὰ τὸ ἐργατικὸ κίνημα τῆς Γερμανίας μιὰ λαμπρὴ κορύφωσι μπροστὰ στὴν ὁποῖα ξανοίχθηκε τὸ ὀλισθηρὸ μονοπάτι – ἴσως ἀθέατο ἀρχικὰ, ὀλοφάνερο ὅμως ἀμέσως μετὰ – πού ὡδήγησε ἀπὸ τὴν καχεκτικὴ Δημοκρατία τῆς Βαϊμάρης στὴν ἄνοδο τοῦ ναζισμοῦ στὴν ἐξουσία, τὴ χιτλερικὴ δικτατορία καὶ τὸ ξέσπασμα τοῦ Β' Παγκοσμίου Πολέμου.

Καθὼς ὁ Μπένγιαμιν διερευνᾷ τὴ δυνατότητα διατύπωσης ἑνὸς «πολεμικοῦ δικαίου» (σελ. 11), στοῦ πλαισίου τοῦ ὁποῖου ἡ γενικὴ ἐπιστράτευσι λειτουργεῖ ὡς «μέσο πρὸς ἔνομους σκοποὺς» (σελ. 12), γιὰ νὰ ἀντιπαραθέσει ἀμέσως μιὰ προβληματικὴ γιὰ τοὺς ὄρους ἄρθρωσι μιᾶς ἔλλογης κριτικῆς στὴ στρατιωτικὴ βία, τέτοιας πού νὰ ἀρνεῖται νὰ ἐκφυλιστεῖ σέ «νηπιακὸ ἀναρχισμό» (σελ. 13), ὁ ἀναγνώστης ὀφείλει νὰ ἀντιληφθεῖ τὸ πόσο αἰφνίδια καὶ ὀδύνηρὰ ἔθεσε τὸ μακελειὸ τοῦ Α' Παγκοσμίου Πολέμου τὰ ἐρωτήματα γιὰ τὴ γενικευμένη χρῆσι βίας στὶς παρακαμάζουσες κοινωνίες τῶν εὐρωπαϊκῶν κρατῶν. Ὁ «πρόσφατος πόλεμος» (ὅπως τὸν ἀναφέρει στὴ σελ. 12), ὅμως, δέν ἦταν ἀπλὰ μιὰ ἀφορμὴ γιὰ προβληματισμὸ πάνω στὴ βία, ἀλλὰ, κυρίως λόγω τῶν ἐξαιρετικῶν σύνθετων ἐσωτερικῶν καὶ διακρατικῶν διεργασιῶν πού ἀκολούθησαν τὴ λήξι του, ἦταν ἐπίσης τὸ ἔναυσμα γιὰ τὴ διερώτησι

περὶ τοῦ τρόπου θέσπισι τοῦ δικαίου (δηλ. τοῦ νόμου) σέ κάθε περίπτωσι στοῦ σύγχρονου κόσμου.

Ὁ ΑΒΑΣΤΑΧΤΟΣ ΦΟΡΟΣ ΤΟΥ ΑΙΜΑΤΟΣ καὶ ἡ πρωτόγνωρη ἐρήμωσι καὶ καταστροφὴ τῶν εὐρωπαϊκῶν πόλεων ὡδήγησαν στοῦ ἀντιπολεμικὸ ξέσπασμα πού, στὴ Γερμανία τοῦ 1918, πῆρε τὴ μορφή ἀλυσιδωτῶν καταλήψεων τῶν πόλεων ἀπὸ «συμβούλια ἐργατῶν καὶ στρατιωτῶν». Ἡ πυρετώδης αὐτὴ διαδικασία ἐπαναστατικοποιούσε μὲ γοργοὺς ρυθμοὺς τὸ γερμανικὸ προλεταριάτο καὶ καθὼς τὰ «συμβούλια» δέν ἦταν δυνατό νὰ αὐτοπεριοριστοῦν στοὺς ἀρχικοὺς ἀντιπολεμικοὺς τοὺς στόχους, τὸ σαθρὸ αὐτοκρατορικὸ καθεστὼς γρήγορα κατέρρευσε. Ἐπρόκειτο σαφῶς γιὰ μιὰ κατάρρευσι ἐκ τῶν ἔσω, ἀφοῦ ὁ πόλεμος ἔληξε ἄτυπα μὲ τὴν ἀνακωχὴ τῆς 11ης Νοέμβριου 1918, χωρὶς νικητὲς καὶ νικημένους. Τὸ βάρος τῆς κρίσις ἐπαμίστηκε ἀμέσως ἡ σοσιαλδημοκρατία πού διέθετε συγκεντρωμένες καὶ ἰσχυρὲς πολιτικὲς ὀργανώσεις. Οἱ σοσιαλδημοκράτες τοῦ SPD καὶ οἱ «ἀνεξάρτητοι σοσιαλδημοκράτες» τοῦ USPD ἀνέλαβαν νὰ συστήσουν ἓνα «συμβούλιο λαϊκῶν ἐπιτροπῶν» μέσω τοῦ ὁποῖου στὴ συνέχεια ἀνακηρύχθηκε ἡ Δημοκρατία. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ θεσμὸς τῶν ἐνοπλῶν «συμβουλίων», πού ἐδραιώθηκε ἔκτοτε ὡς παράδοσι στὴ συνείδησι τῆς γερμανικῆς ἀριστερᾶς, ἦταν ἐκφρασι ἑνὸς γνήσιου αὐθορμητισμοῦ τοῦ λαϊκοῦ κινήματος: Ἡ ἴδρυσι τοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος τῆς Γερμανίας (KPD) ὑπῆρξε τὸ ἀποτέλεσμα αὐτοῦ τοῦ ἐπαναστατικοῦ πυρετοῦ κι ὄχι ἡ προϋπόθεσι γιὰ τὴν ἐκδήλωσι του. Στὰ «συμβούλια» αὐτὰ ἀναφέρεται ἔμμεσα ὁ Μπένγιαμιν, ὅταν παρατηρεῖ μὲ καυστικότητα ὅτι τὰ σημερινὰ κοινοβούλια «παρουσιάζουν τοὺς γνωστοὺς ἀξιολύπητους θεατρνισμοὺς γιὰτὶ δέν διατήρησαν τὴ συνείδησι τῶν ἐπαναστατικῶν δυνάμεων στὶς ὁποῖες ὀφείλουν τὴν ὑπαρξὴ τους» (σελ. 17).

Τὸ ΚΟΜΜΟΥΝΙΣΤΙΚΟ ΚΟΜΜΑ ΓΕΡΜΑΝΙΑΣ - Ἐνωσι Σπάρτακος (KPD-S) ἰδρύεται στὰ τέλη τοῦ 1918 κηρύσσοντας ἐνοπλο ἀγῶνα, σέ μιὰ περίοδο πού οἱ σοσιαλδημοκράτες προσπαθοῦν νὰ προσδέσουν τοὺς στασιαστὲς στοῦ ἄρμα τῆς «ἐθνικῆς ἀνασυγκρότησι» μέσω συμφωνιῶν μὲ τὶς ἐργοδοτικὲς ὀργανώσεις (τὴν περίφημη «Ἐργασιακὴ κοινότητι» - Arbeitsgemeinschaft). Στὶς μεγάλες ταραχές τῶν ἐπόμενων μηνῶν οἱ Σπαρτακιστὲς, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀναρχικοὶ πού σέ πολλές περιπτώσεις πλειοψηφοῦν μέσα στοῦ στασιαστικὸ στρατόπεδο, τίθενται στοῦ στόχαστρο τῶν ἀμειλικτων κατασταλικῶν μηχανισμῶν πού χειρίζεται πλέον ἡ σοσιαλδημοκρατία. Οἱ μηχανισμοὶ αὐτοί, δηλαδὴ ὁ στρατός, ἡ ἀστυνομία καὶ οἱ ἀκροδεξιὲς παραστρατιωτικὲς ὀμάδες σημειώνουν τὶς μεγαλύτερες ἐπιτυχίες τοὺς ὅταν, στὶς ἀρχές τοῦ 1919, δολοφονοῦν ἐν ψυχρῶ τοὺς κομμουνιστὲς ἡγέτες τοῦ Σπάρτακου καὶ στὴ συνέχεια ἀναρχικοὺς (Γκούσταβ Λαντάουερ) ὡς καὶ κεντρικοὺς πολιτικούς. Οἱ δολοφονίες τῶν Ρόζα Λούξεμπουργκ,

Κάρλ Λήμπκνεχτ άρχικά και λίγο άργότερα του Λέο Γιόγκισες κ.ά. άφησε τό πιο καλά όργανωμένο κομμάτι της ριζοσπαστικής άριστεράς άκέφαλο και μουνδιασμένο. Οί διάδοχοι στην ήγεσία του KPD δέν άποπειράθηκαν νά θέσουν σέ έφαρμογή τό πρόγραμμα πού συνέταξε και εισηγήθηκε ή Ρόζα μόλις δυό εβδομάδες πριν τό θάνατό της, αλλά ούτε και νά τό αντικαταστήσουν μέ κάποιο άλλο. Η γερμανική «Επανάσταση των Συμβουλίων» έσβησε όριστικά τό 1920, ενώ τό Κόμμα μετά από μιά σειρά θλιβερών φραξιονιστικών και όπορτουνιστικών χειρισμών διασπάστηκε και ή ήγετική του ομάδα συγχωνεύτηκε μέ τό USPD προκειμένου νά συγκροτήσουν τό VKPD, επίσημο πλέον τμήμα της Γ΄ Διεθνούς στή Γερμανία.

Στήν έξαιρετικά πυκνή αυτή ιστορική περίοδο 1918-1921 χωρούν σχεδόν τά πάντα: λαϊκές έξεγέρσεις και πραξικοπήματα, άγριες και συνεχόμενες γενικές άπεργίες, ένοπλες συγκρούσεις, άνακηρύξεις και βίαιες άνατροπές «Δημοκρατιών των Συμβουλίων» κ.ο.κ. Αν έπεκταθεί δέ κανείς, προκειμένου νά συνυπολογίσει στή δημιουργία του γενικότερου κλίματος τίς αντίστοιχες διεργασίες του έργατικού κινήματος στην Ούγγαρία, την Αυστρία και την Ίταλία (οί όποιες κατέληξαν σέ έξίσου καταστρεπτικές ύποχωρήσεις), καθώς και τίς δραματικές συνθήκες άπομόνωσης της επανάστασης των μπολσεβίκων - όσο και τίς ήλιγγιώδεις προοπτικές πού συνεπαγόταν ή ίδια της ή ύπαρξη - άποκτά μιά ιδέα για την κομβική σημασία της πρώιμης αυτής μεσοπολεμικής περιόδου στή διαμόρφωση των επαναστατικών αντιλήψεων στή Δύση. Σ' αυτό τό πολυσύνθετο τοπίο, στην Κεντρική Εύρώπη των άρχων της δεκαετίας του 1920, έκανε την εμφάνισή του ό λεγόμενος Δυτικός Μαρξισμός μέ κύριους εκπροσώπους του τόν Κάρλ Κόρς, τόν Γκέοργκ Λούκατς και τούς φιλόσοφους/κοινωνιολόγους της «Σχολής της Φραγκφούρτης». Οί άνθρωποι αυτοί, έχοντας στίς περισσότερες περιπτώσεις ένα παρελθόν έστέτ διανοούμενων, εκπαιδευμένοι μέ τόν κανόνα των άκαδημαϊκών σπουδών της προπολεμικής Γερμανίας, μεταμορφώθηκαν από τή δίνη αυτών των εξέλιξεων σέ θεωρητικούς του μαρξισμού πού σάθηκαν στην πρώτη γραμμή της πνευματικής διαμάχης.

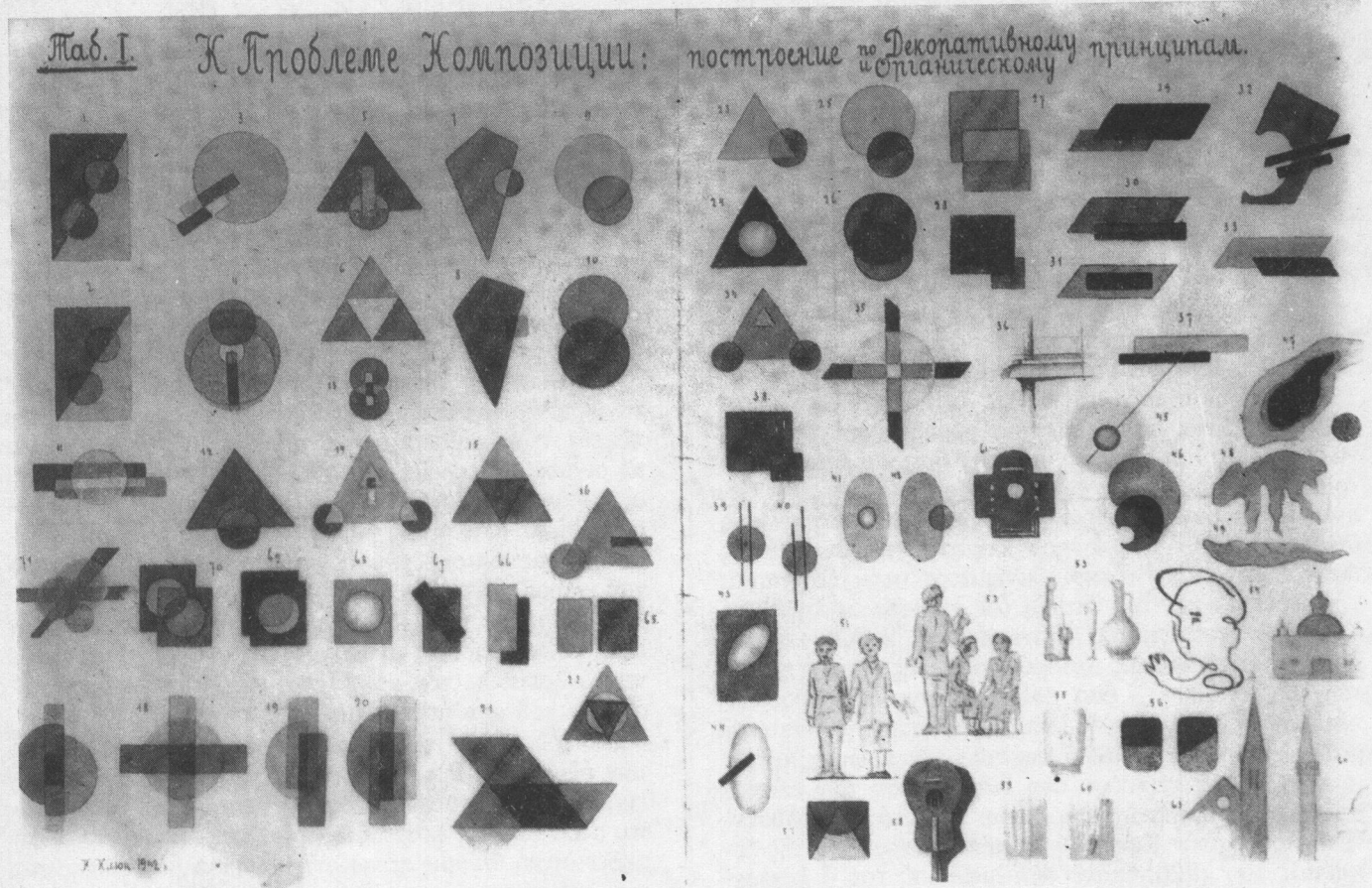
Ο ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ ΣΤΑ 1921 δέν είχε στραφεί ακόμα προς τόν μαρξισμό, γεγονός πού συνέδη τρία ή τέσσερα χρόνια άργότερα. Τό μεγαλύτερο μέρος των θεωρητικών του έφοδίων προέρχονταν από τή φιλοσοφία του γερμανικού ρομαντισμού μέ τόν όποιο γαλουχήθηκε μέσω της εκπαίδευσής του. Ένα ίσως έξίσου σημαντικό τμήμα του θεωρητικού του όπλοστασίου άποτελούσαν τά στοιχεία του ιουδαϊκού μεσσιανισμού πού προσπαθούσε συστηματικά νά ανασύρει από τή λησμονημένη έβραϊκή παράδοση και νά τά ένεργοποιήσει δίνοντάς τους άλληγορικά πολιτικό περιεχόμενο, όπως έκαναν και πολλοί ακόμα Γερμανοέβραιοι της γενιάς του, αντιδρώντας έτσι στην άκραία άφομοιωτική στά-

ση των γονιών τους.¹ Στά χρόνια αυτά ό Μπένγιαμιν προσδιορίζει τήν πολιτική του στάση ως *μηδενιστική*, γεγονός πού σύμφωνα μέ πολλούς σχολιαστές (μεταξύ των όποιων και τόν Σόλεμ²) μάς επιτρέπει νά τόν χαρακτηρίσουμε *άναρχικό*. Έτσι είναι γεγονός ότι τό δοκίμιο αυτό μαζί μέ κάποια ακόμα κείμενά του της ίδιας περιόδου συγκροτούν ένα κάπως ξεχωριστό σώμα «άναρχικών» συγγραμμάτων του. Οί μαρξιστικοί όροι (σχέσεις παραγωγής, παραγωγικές δυνάμεις κλπ.), καθώς και τά στοιχεία της ψυχαναλυτικής θεωρίας πού γονιμοποιούν τό ύστερο έργο του, έδώ άπουσιάζουν παντελώς. Έξίσου άληθές όμως είναι ότι κάθε βολική ταξινόμηση του έργου του σέ διακριτές περιόδους έμπεριέχει τόν κίνδυνο νά ύποβαθμιστεί ή σημασία των συστατικών της σκέψης του τά όποια, μπορεί θεβαίως νά μετασχηματίστηκαν κατά πολλούς τρόπους στην πορεία της ώριμάνσής της, παρέμειναν όμως - όπως μέ σιγουριά μπορεί νά δείχθει για άρεκέτά άπ' αυτά - οί άκλόνητοι άξονες γύρω άπ' τούς όποιους αυτή περιελίχθηκε. Και είναι γνωστό πώς μιά τέτοια άδυναμία αντιμετώπισης του έργου του ως ένιαίο σύνολο χαρακτηρίζει στο μέγιστο βαθμό τήν πρόσληψη και μεταχείρισή του από τήν άγγλοσαξονική κριτική, ή όποια μέ παρόμοιους μυωπικούς τεμαχισμούς κατορθώνει νά λανσάρι τόν «αισθητικό Μπένγιαμιν» ως προάγγελο του μεταμοντερνισμού.

Στό χώρο των γερμανικών γραμμάτων ή έκπτωση των άξιών του δυτικού πολιτισμού καταγγέλλθηκε, πολύ πριν τούς καταστροφικούς πολέμους του 20ού αιώνα, μέσα από τή φιλοσοφία του Νίτσε. Μέ τό νιτσεικό μηδενιστικό βλέμμα πάνω στην άμφίβολη σταθερότητα των κληρονομημένων εύρωπαϊκών άξιών και από τό όποιο έκπήγασαν συλλήψεις τόσο παράταιρα ήθικές όσο και ρηξικέλευθες όπως ή «αίώνια έπιστροφή», έγκαινιάστηκε ή θεμελιακή διάκριση μεταξύ του άψυχου τεχνικού *Zivilization* και της *Kultur* στην όποια περιλαμβάνεται τό σύνολο των ύψηλών πνευματικών επιτευγμάτων. Έκτοτε κάθε αντίδραση στο κυρίαρχο θετικιστικό πνεύμα, κάθε διταλιστική κριτική στον ψυχρό έπιστημονισμό έκκινούσε από τή διαπίστωση της καταστροφικής συμπίεσης της *Kultur* προς όφελος του *Zivilization*. Τά ρεύματα αυτά στίς άρχές του 20ού

1. Μιά έξαιρετική και έκτεταμένη περιγραφή των συνθηκών διαμόρφωσης και των έσωτερικών διαφοροποιήσεων, ζυμώσεων κλπ. αυτού του «ζεστού» ρεύματος των Έβραίων ριζοσπαστών της Κεντρικής Εύρώπης στο πρώτο μισό του είκοστού αιώνα μπορεί νά βρει κανείς στο, πρόσφατα μεταφρασμένο στα έλληνικά, βιβλίο του Michael Löwy, *Λύτρωση και ύτοπία*, έκδ. Ψυχογιός, Αθήνα 2002. Για τό ζήτημα στο όποιο άναφερόμαστε, βλ. ιδιαίτερα τό τρίτο κεφάλαιο «Παρίες, άπειθαρχοί και ρομαντικοί: Δοκίμιο κοινωνιολογικής άνάλυσης της έβραϊκής διάνοησης της Κεντρικής Εύρώπης», σελ. 53 κ.έ.

2. Στο ίδιο, σελ. 158.



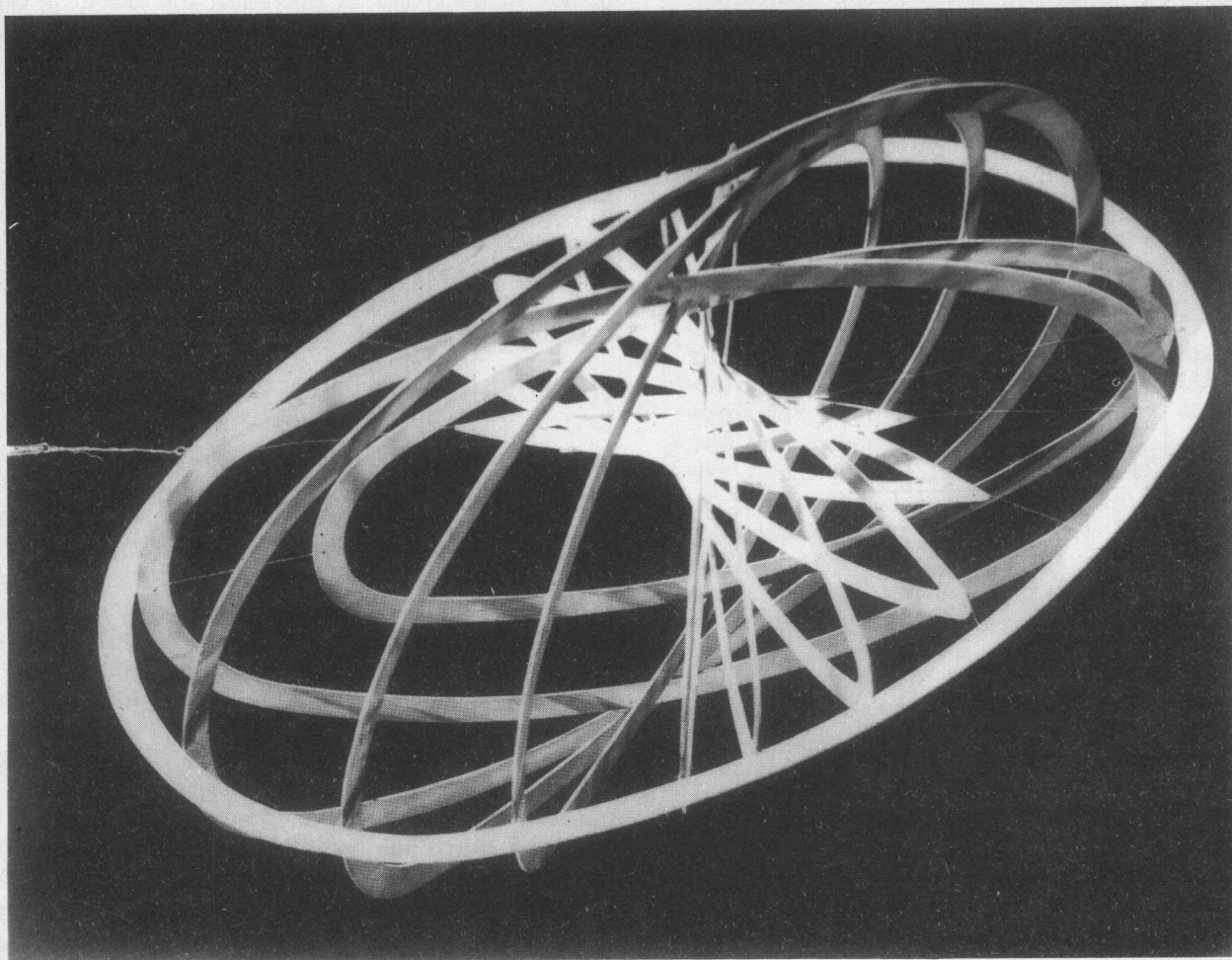
Ἰβάν Κλιούν, Σύνθεση, 1942, Συλλογή Κωστάκη, ὁ.π.

αἰώνα, καθώς ἡ παρακμή τοῦ ἀστικοῦ τρόπου ζωῆς στά αὐτοκρατορικά καθεστῶτα ἦταν πασίδηλη, ἐνισχύθηκαν συγκροτώντας τήν εὐρύτερη κατεύθυνση πού ὀνομάστηκε «Φιλοσοφία τῆς ζωῆς» (*Lebensphilosophie*). Ἡ ἐπιρροή τοῦ νιτσεικοῦ πνεύματος εἶναι σχετικά εὐκόλο νά διαπιστωθεῖ σέ κεντροευρωπαίους στοχαστές τόσο τῆς ἀριστερᾶς, ὅσο καί τῆς δεξιᾶς καί μπορεῖ νά ὑποστηριχθεῖ πῶς σέ μεγάλο βαθμό αὐτή ἡ πλατιά διάχυση πρέπει νά ἀποδοθεῖ στήν τεράστια ἐμβέλεια διάδοσης τοῦ *Lebensphilosophie* κατά τό παρατεταμένο διάστημα πρὶν ἡ αὐτοκρατορική σήψη ξεσπάσει στόν πόλεμο.

Ἀπό τήν ὀπτική μιᾶς ἀριστερῆς πολιτικῆς στάσης ἡ ἀνόθευτη, ἀνυποχώρητη νιτσεική ἠθική ἀντιστοιχεῖ στό βαθειά ἀνθρώπινο καθῆκον νά σταθεῖ κανεῖς πάνω ἀπό κάθε σύμβαση καί κάθε ταπεινωτική συνδιαλλαγή. Ἡ ἐπαναστατική προσδοκία φορτίζεται ἔτσι μέ ἕναν «ἐνεργητικό μηδενισμό»³ ἔχουμε χρέος νά παλέψουμε ὥστε τό καθεστῶς τῆς βαρβαρότητας νά κατα-

στραφεῖ ὅσο τό δυνατόν συντομότερα. Αὐτή τήν τόσο παρεξηγημένη – ἀλλά, «εὐγενή καί θετική», σύμφωνα μέ τόν Σόλεμ – ἰσχύ τῆς καταστροφῆς ἐπιμένει ὁ Μπένγιαμιν νά προσπαθεῖ νά ἀποκαταστήσει σέ ὅλο του τό ἔργο. Στό δοκίμιο γιά τή βία τή χαρακτηρίζει «θεϊκή βία». Ἀναφερόμενος στήν προλεταριακή γενική ἀπεργία, πού «θεωρεῖ ὡς μοναδικό της ἔργο τήν καταστροφή τῆς κρατικῆς ἐξουσίας» (σελ. 20), μάς μεταφέρει τόν παρακάτω συλλογισμό τοῦ Ζώρζ Σορέλ ἐκθειάζοντάς τον ὡς μιᾶ «βαθειά, ἠθική καί πραγματικά ἐπαναστατική σύλληψη» (σελ. 21): «Ἡ προλεταριακή γενική ἀπεργία [...] ἀποκλείει ὅλες τίς ἰδεολογικές συνέπειες κάθε πιθανῆς κοινωνικῆς πολιτικῆς· οἱ θιασῶτες της θεωροῦν μπουρζουάδικες ἀκόμα καί τίς

3. Βλ. τήν εἰσαγωγή-στήν ἀναθεωρημένη ἔκδοση τοῦ διβλίου τοῦ Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, 1994, σελ. xxvi.



Άλεξ. Ροντσένκυ, Κατασκευή, 1920

πιό δημοφιλείς μεταρρυθμίσεις» (σελ. 20). «Μέ τήν γενική άπεργία [...] ή επανάσταση εμφανίζεται ως μία σαφής άπλή εξέγερση και δέν ύπάρχει χώρος για τούς κοινωνιολόγους ή τούς εκλεπτυσμένους έρασιτέχνες τών κοινωνικών μεταρρυθμίσεων, άκόμη ούτε και για τούς διανοούμενους, οι όποιοι έχουν κάνει έπάγγελμα τό νά σκέπτονται για λογαριασμό τού προλεταριάτου» (σελ. 21).⁴ Δέν χρειάζεται φυσικά νά παρατηρήσουμε πώς μία τέτοια πολιτική δραστηριοποίηση πού δέν γνωρίζει τακτικούς και στρατηγικούς στόχους, άρνούμενη κάθε διαχωρισμό μεταξύ σκοπών και μέσων προσιδιάζει στην άναρχική ή άναρχοσυνδικαλιστική στάση.

Παραδόξως όμως, μέ τήν ίδια νιτσεική άκεραιότητα προσηλώθηκαν στό ιδεώδες τού «ρομαντικού άντικαπιταλισμού» και πολλοί διανοητές προσκείμενοι στη γερμανική δεξιά, άρκετοί εκ τών οποίων άργότερα «συντάχθηκαν μέ τό φασισμό».⁵ Στίς σχετικές εργασίες τους καταγράφεται μία έπιστροφή σέ μυθικές μορφές σκέψης, άφου καλλιεργούν λατρευτικές δοξασίες περι

4. Οι φράσεις τού Σορέλ πού παραθέτει ό Μπένγιαμιν στό δικό του δοκίμιο για τή βία προέρχονται από τό *Réflexions sur la violence* (Στοχασμοί για τή βία-1908), ένα βιβλίο μέ καθοριστική επίδραση στους νέους μαρξιστές τής γενιάς αυτής. Ό Λούκατς όμολογεί, στόν πρόλογο τού 1962 στή *Θεωρία τού μυθιστορήματος*, πώς τά χρόνια αυτά θρισκόταν «κάτω από τήν επίδραση τού Σορέλ». Ό Μπένγιαμιν άφήνει τό πνεύμα τού, επίσης σημαντικού, βιβλίου τού Σορέλ *Οι ψευδαισθήσεις τής προόδου*, νά ίπταται πάνω από άρκετές καταχωρήσεις τής δεσμίδας N τής Έργασίας τών Στοών (*Passagen-Werk*) (βλ. χαρακτηριστικά τίς N10,5 και N12,3).

5. Φράση μέ τήν όποία ό Μπένγιαμιν μās προϊδεάζει για τήν άντιμετώπιση πού έπιφυλάσσει στόν Γιούνγκ και τή θεωρία του. Στό *Όρισμένα μοτίβα στόν Μπωντλαίρ* (βλ. Walter Benjamin, *Σάουλ Μπωντλαίρ: ένας λυρικός στήν άκμή τού καπιταλισμού*, εκδ. Άλεξάνδρεια, Άθήνα 1994, σελ. 125).

της «αρχέγονης γερμανικής κοινότητας», προβάλλουν τή Γερμανία ως *Kulturnation*, στρέφονται προς «αρχετυπικές» παραστάσεις κλπ. Στά μέσα της επόμενης δεκαετίας (1930) ο Μπένγιαμιν θά στρέψει τά βέλη της κριτικής του ενάντια στον «άνθρωπολογικό μηδενισμό», όπως χαρακτήρισε τήν ψυχολογική ανάλυση του Κάρλ Γιούνγκ.⁶ Νά θυμίσουμε ότι, ήδη από τό 1911, ο Γιούνγκ είχε οριστικά αποκοπεί από τήν ψυχαναλυτική έρμηνευτική γραμμή του Φρόντ, αντιπαραθέτοντας μιά συμβολιστική αρχετύπων σαφέστατα στραμμένη στό μυστικισμό. Όμως, ανέλπιστα, ή στάση του Μπένγιαμιν απέναντι στους εκπροσώπους αυτού του συντηρητικού ιρασιοναλιστικού ρεύματος δέν υπήρξε σέ καμιά άλλη περίπτωση τόσο ξεκάθαρη όσο στην περίπτωση του Γιούνγκ. Αντιθέτως, οι όψεις του έργου του πού περιλαμβάνουν ιδέες «δανεισμένες» από διανοητές οι όποιοι, μέ τόν ένα ή τόν άλλο τρόπο, ενίσχυσαν τό ιδεολογικό όπλοστάσιο της γερμανικής δεξιάς έχον βρεθεί στό επίκεντρο του ενδιαφέροντος των σχολιαστών τά τελευταία χρόνια.

Πράγματι, φαίνεται πώς ο Μπένγιαμιν σέ μιά πλειάδα περιπτώσεων επιδόθηκε στό μετασηματισμό στοιχείων της κριτικής του μοντερνισμού από τά δεξιά προκειμένου νά τά προσαρμόσει στις απαιτήσεις ενός εύρωστου άριστερου πολιτικού-φιλοσοφικού προβληματισμού. Η πιο σκανδαλώδης από τίς αίρετικές αυτές έπαφές άφορā τή σχέση του μέ τό ναζιστή νομικό Κάρλ Σμίτ και ή πέτρα του σκανδάλου είναι ένα μάλλον προσηγές γράμμα του Μπένγιαμιν προς τόν Σμίτ στις 30 Δεκέμβρη 1930. Η μόνη όμως επίδραση της σκέψης του Σμίτ πού μπορεί μέ κάποια θεβαιότητα νά άνιχνευτεί στό έργο του Μπένγιαμιν, άφορā τήν «κατάσταση εκτάκτου ανάγκης» (*Ausnahmestand*). Τήν άποψη του Σμίτ ότι κυρίαρχος είναι αυτός πού άποφασίζει για τήν κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, μετέφερε ο Μπένγιαμιν στις *Πηγές του γερμανικού δράματος* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*), θεωρώντας τήν έρμηνευτικά γόνιμη για τήν κατανόηση του νατουραλισμού του Μπαρόκ ως «τέχνης των ελαχίστων αποστάσεων»,⁷ ως τό καθρέφτισμα, δηλαδή, της πολιτικής αστάθειας και της κοινωνικής παρακμής στην «έκμηση της εκδίπλωσης»,⁸ της άργοπορίας και της αμίκρυνσης. Αρχετά χρόνια άργότερα, στην όγδοση θέση του *Γιά τήν έννοια της Ιστορίας* (*Über den Begriff der Geschichte*) γίνεται φανερό ότι τό περιεχόμενο πού άποδίδει στον όρο «πραγματική κατάσταση εκτάκτου ανάγκης» ο Μπένγιαμιν, είναι άκριβώς τό αντίστροφο από αυτό πού έννοει ο Σμίτ. Ο πρώτος αντικαθιστά τό πραξικόπημα του δεύτερου μέ τήν Έπανάσταση. Παρόμοια «δάνεια» και άντιστροφές έχον έπισημανθεί σέ πολλές περιπτώσεις: ή ιδέα για τήν «παρακμή της αύρας», πού αναπτύσσεται στό δοκίμιο για τήν τέχνη, προέρχεται μάλλον από τόν Άλφρεντ Σούλερ (Alfred Schuler), μέλος του κύκλου του Γκέοργκε· ή θεωρία των διαλεκτικών εικόνων κατάγεται έν πολλοίς από τόν Κλάγκες, τόν όποίο ο Μπέν-

γιαμιν θαύμαζε από τά φοιτητικά του χρόνια· ή θεωρία της έμπειρίας στό ύστερο έργο του έχει δεχθεί σημαντικές επιδράσεις από τήν άντίστοιχη του Γιούνγκερ, κ.ο.κ.⁹

Άξίζει εδώ νά έπισημάνουμε ότι ή επίδραση της σκέψης του Σμίτ αφήνει όρατά ίχνη στό έργο του Μπένγιαμιν ουσιαστικά από τό *Trauerspiel* κι έπειτα. Έπομένως, ή άπόδοση της λέξης *Ernstfall* (*κρίσιμη περίπτωση* – ο μεταφραστής της άγγλικής έκδοσης τήν άποδίδει *crisis*¹⁰) ως «κατάσταση εκτακτης ανάγκης» (σελ. 10) άποτελεί μεταφραστικό άτόπημα ικανό νά δημιουργήσει παρανοήσεις.

ΠΩΣ ΟΜΩΣ ΕΡΜΗΝΕΥΕΤΑΙ ή τάση του Μπένγιαμιν νά επιζητά τόσο συχνά αυτή τήν επίδραση από τά δεξιά, νά έμπνέεται από τίς άνορθολογικές θεωρίες των πρωτο-φασιστών και νά τίς θέτει, άφου τίς μετασηματίσει τόσο πού νά είναι δύσκολα άναγνωρίσιμες, στά θέματα των πολιτικών και φιλοσοφικών του στοχασμών; Τό σημαντικότερο ίσως κίνητρό του σχετίζεται μέ τήν έλξη πού άσκούσαν τά μυστικιστικά στοιχεία στην ιδιότυπη θρησκευτικότητα του. Δέν θά σταθούμε για τήν ώρα σ' αυτό τό ζήτημα καθώς λίγο παρακάτω ένδέχεται νά φωτιστεί καλύτερα. Άς άρκεστούμε στή διαπίστωση πώς στην περιοχή αυτή ένιωθε άπολύτως «σάν στό σπίτι του» κάθε έκφανση του ιερού ένέλιπτε, κατά κάποιον τρόπο, στην άρμοδιότητά του. Μιά άκόμα αίτία πρέπει νά έχει νά κάνει μέ τή σχετική φιλοσοφική ένδεια του άριστερου λόγου κατά τήν περίοδο της πνευματικής του ώριμησης. Προτού ο Λούκατς και ο Κόρς νά εκδώσουν σχεδόν ταυτόχρονα τό 1923 τά *Ιστορία και ταξική συνείδηση και Μαρξισμός και φιλοσοφία* άντίστοιχα, οι φιλοσοφικές άναφορές της μαρξιστικής παράδοσης ήταν μάλλον περιστασιακές και σχετικά άσύνδετες. Παρά τίς προσπάθειες πού, από τά τέλη του 19ου αιώνα, κατέβαλαν οι Λαμπρόλα, Μέρινγκ, Κάουτσκι και Πλεχάνωφ για νά συστη-

6. Η πολεμική πού έξαπολεί ενάντια στον Γιούνγκ δέν έχει προηγούμενο, αλλά ούτε και επόμενο. Φτάνει στό σημείο νά ονομάσει τή δεσμίδα Κ της Έργασίας των Στοών «Όνειρική πόλη και όνειρικό σπίτι, όνειρα του μέλλοντος, άνθρωπολογικός μηδενισμός και Γιούνγκ».

7. Βλ. τή μετάφραση επιλεγμένων άποσπασμάτων από τους Φ. Τερζάκη και Γ. Σαγκριώτη στό περ. *Πλανόδιον*, τχ. 23, Ιούλιος 1996, σελ. 283.

8. Τήν φράση δανείζομαι από τόν Τάσο Πατρώνη και συγκεκριμένα από τήν έργασία του «Μοντερνισμός και έμμενές της εκδίπλωσης», περ. ο *Πολίτης*, τχ. 90-91, Ιούλιος-Αύγουστος 2001, σ. 24.

9. Για τίς επιδράσεις αυτές δές τήν εισαγωγή στην άναθεωρημένη έκδοση του βιβλίου του Richard Wolin, ό.π., σελ. xxvii-xxxix.

10. Βλ. Walter Benjamin, *One-Way Street and Other Writings*, Verso 2000 (έπανάκδ.), σελ. 137.

ματοποιήσουν τό φιλοσοφικό υπόβαθρο τοῦ ἱστορικοῦ ὕλισμοῦ συνεχίζοντας οὐσιαστικά τό ἔργο τῆς τελευταίας περιόδου τοῦ Ἐνγκελς, ἡ εικόνα πού παρουσίαζε αὐτή ἡ παράδοση προσδιοριζόταν ἀφ' ἐνός ἀπό τήν μνημειώδη ἐπιστημονική ἀνάλυση τοῦ Μάρξ στό πεδίο τῆς Πολιτικῆς Οἰκονομίας καί ἀφ' ἑτέρου ἀπό ἀπόπειρες νά χαραχτοῦν ἀδρές πολιτικές γραμμές στήν πρακτική τοῦ προλεταριάτου λαμβάνοντας ὑπόψη τά συμπεράσματα τῆς οἰκονομικῆς ἀνάλυσης. Ἡ ἀνέλπιστη οἰκονομική ἀνάπτυξη τῶν βιομηχανικῶν κρατῶν στό γύρισμα τοῦ αἰῶνα ὠθησε τούς θεωρητικούς τῆς ἐπόμενης γενιάς (Λένιν, Λούξεμπουργκ, Χίλφερντινγκ, Τρότσκι κ.ἄ.) νά παρουσιάσουν σχεδόν ἀποκλειστικά οἰκονομικές ἀναλύσεις γιά τόν παγκόσμιο καπιταλισμό, κρατώντας σάν βάση ἀναφορᾶς τό *Κεφάλαιο* ἀλλά καί ἀναπτύσσοντας τή δυναμική του σέ νέες κατευθύνσεις. Ἀπό τή στιγμή πού τό προλεταριάτο πιεζόταν νά ἀναπροσαρμόσει τήν τακτική του στά νέα δεδομένα, οἱ ὅποιες «ἀφηρημένες» φιλοσοφικές ἀναζητήσεις περνοῦσαν σέ δευτέρα μοῖρα.

Δέν θά ἦταν ἐν τούτοις ἀνευ σημασίας ἡ παρατήρηση πώς στό φιλοσοφικό ἀέρα πού ἀπέπνεε ἡ ἐκλαϊκωμένη ἐκδοχή τοῦ μαρξισμοῦ στά χρόνια αὐτά (ἀλλά μέχρι καί πολύ πρόσφατα) στροβιλιζόταν σέ σύννεφα ἡ σκόνη τοῦ ἐγελιανισμοῦ. Ἡ ἱστορική ἐξέλιξη παρουσιάζοταν νά ὑπακούει σέ ἕνα ἀνελικτικό σχῆμα μέ τελικό στόχο τήν ἀταξική κοινωνία, ἐντός τοῦ ὁποῦ ἡ ἀντιθετική δράση κάθε ζευγους δυνάμεων μοιραία αἰρεται στήν πορεία πρὸς μιά παγκόσμια τελική συμφιλίωση. Ἡ υἰοθέτηση τέτοιων σχημάτων, κυρίως ἀπό τή σοσιαλδημοκρατία, ἴσως νά ἐξυπηρετοῦσε τούς ἄμεσους προπαγανδιστικούς της σκοπούς, ὅμως μακροπρόθεσμα ἀποδείχτηκε καταστροφική. Ὄταν ὁ Μπένγιαμιν, στά 1940, εἶχε ἤδη παρακολουθήσει ἀπό κοντά τήν ἐκμετάλλευση τῶν ἀστικῶν «δοξασιῶν» περί τῆς προόδου ἀπό τήν ἰδεολογία τοῦ ναζισμοῦ εἶχε κάθε λόγο νά μέμφεται τούς φορεῖς τῆς ἀριστερᾶς πού τίς καλλιέργησαν: «Τίποτε δέν ἔχει διαφθείρει τόν Γερμανό ἐργάτη πῶς πολύ ὅσο ἡ δοξασία πώς αὐτός ἀκολουθεῖ τό ρεῦμα. Νόμιζε πώς ἀκολουθεῖ τή ροή ἐνός ποταμοῦ πού ἡ κλίση του εἶναι ἡ τεχνολογική ἀνάπτυξη. Ἀπό ἐκεῖ δέν ἔμενε παρά ἕνα βῆμα μέχρι τήν ψευδαίσθηση πώς ὅταν δουλεύει κανεῖς στό ἐργοστάσιο προσφέρει μιά πολιτική ὑπηρεσία ἐπειδή αὐτή ἡ δουλειά εἶναι ἐνταγμένη στό συρμό τῆς τεχνολογικῆς προόδου».¹¹

Βρίσκεται κανεῖς πρὸ ἐκπλήξεως κάθε φορά πού διαπιστώνει ἀπό πόσο βαθιά στρώματα τῆς σκέψης (ἂν ὄχι τῆς ὑπαρξης) τοῦ Μπένγιαμιν πηγάζει ἡ ἐχθρότητά του πρὸς κάθε θεωρία προόδου. Δέν εἶναι ἀσφαλῶς κάποια στεῖρα ἐμμονή, ἀφοῦ μπορεῖ νά γίνει κατανοητή μόνο ὡς ἄμεση ἀπόρροια τῆς, τόσο ξεχωριστῆς, συνολικῆς του ἀντίληψης γιά τήν ἱστορία. Ὁ Μπένγιαμιν δέν ἔκανε ποτέ καμιά ἀπόπειρα νά παρουσιάσει τήν τελευταία σάν ἀπόσταγμα τῆς ἐξωτερικῆς ἐμπειρίας (τῆς τραγικῆς ἱστορικῆς ὀπισθοδρόμησης

πού ἔζησε ἡ γενιά του μέ τήν ἄνοδο τοῦ ναζισμοῦ), οὔτε ὡς ἄμεσο συμπέρασμα κάποιων θεωρητικῶν προκείμενων (τῆς σύμφυτης μέ τό ρομαντισμό νοσταλγίας ἐνός μακρινοῦ ἀρμονικοῦ παρελθόντος), ἀλλά οὔτε καί ὡς θρησκευτική δέσμευση στήν ἐβραϊκή του καταγωγή. Τό ὅτι τά ἱστορικά γεγονότα στή διάρκεια τῆς ζωῆς του ἐπιβεβαίωσαν αὐτή τήν ἤδη σχηματισμένη ἀντίληψη συνεχοῦς καταστροφῆς, ἐνῶ ἡ ἀκαδημαϊκή του καλλιέργεια τοῦ ἐπέτρεψε νά ἀναδείξει τήν ἀπαράμιλλη ἀξία τῶν σκονισμένων, ντεμοντέ ἰδεῶν τοῦ ρομαντισμοῦ ὅταν ἐνεργοποιοῦνται πρὸς μιά κριτική τοῦ μοντερνισμοῦ καί, τέλος, τό ὅτι ἡ δεξιολογική ἀλληγορική του ἀναγνωστική ἰκανότητα ἐφαρμοσμένη στά ἱερά κείμενα τοῦ ἰουδαϊκοῦ μεσσιανισμοῦ τοῦ ἰσχυροποίησε τήν αἴσθησή ὅτι εἶναι ἐπιφορτισμένος μέ τή λύτρωση τῶν προγόνων, ὅλα αὐτά μοιάζουν σάν κάποιου εἶδους «ἐξωτερικές συμπτώσεις». «Συμπτώσεις» ὅμως ἀναπόδραστες, πού ἡ ἐπιτέλεσή τους εἶχε προδιαγραφῆ μέ ἀκρίβεια, χάρι στήν ἀόρατη δράση τοῦ περιφημοῦ «μυστικοῦ δείκτη»¹² πάνω στή δική του ζωή. Ἡ ἰδιότυπη θρησκευτικότητά του, ἡ θεολογία πού ἐμποτίζει τή σκέψη του, σχετίζεται μᾶλλον μέ τή μυστική δράση αὐτοῦ τοῦ δείκτη παρά μέ ὅ,τιδήποτε ἄλλο.

ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ ὁ ἱστορικός χρόνος δέν διατηρεῖ κανένα χαρακτηριστικό ὁμοιογένειας ἢ συνέχειας, κι αὐτή εἶναι μιά ὁμολογουμένως ριζοσπαστική θέαση ἀπολύτως ἀσυμβίβαστη μέ τήν (ἀκόμα καί σήμερα) κυρίαρχη ἱστορικιστική ἀντίληψη τοῦ χρόνου πού καλλιιεργήθηκε στό ἔδαφος τῆς – ξεπερασμένης ἐδῶ καί ἕναν αἰῶνα τουλάχιστον – νευτώνειας φυσικῆς καί τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἄρνηση αὐτῆς τῆς κατεστημένης ἀντίληψης προηγείται κάθε θετικοῦ προσδιορισμοῦ γιά τή φύση τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου καί φαίνεται νά παίζει τόν κύριο συνδετικό ρόλο μεταξύ τῶν ἑτερογενῶν συστατικῶν πού συμβάλουν στή συνολική του πνευματική συγκρότηση. Ὁ Μπένγιαμιν μοιάζει νά ἀναζητᾶ τήν ἀπάντηση ἄλλοτε στή νιτσεική θεωρία τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς – μιά παραπλήσια ἰδέα κυκλικότητας τοῦ χρόνου, ὡς ἄρνηση κάθε ψευδαίσθησης βελτίωσης, ἀνακάλυψε ἀργότερα στά γραπτά τοῦ Μπλανκί – καί ἄλλοτε στήν οὐτοπική καί ἀναστηλωτική παράδοση τοῦ ἰουδαϊκοῦ μεσσιανισμοῦ. Στά ρεύματα αὐτά, πού γνώριζαν μεγάλη διάδοση στους Ἑβραίους διανοούμενους τῆς κεντρικῆς Εὐρώπης στίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 20οῦ αἰῶνα, ὁ ἱστορι-

11. Ἀπό τήν ἐνδέκατη θέση του *Γιά τήν ἔννοια τῆς ἱστορίας* σέ μετάφραση Γ. Φαράκλα καί Ἄ. Μπαλτᾶ, περ. *Ὁ Πολίτης*, 21 Νοέμβρη 1997, τχ. 43, σελ. 36.

12. Γιά τόν «μυστικό δείκτη», πού ἐμφανίζεται σέ λίγες ἀλλά ἄκρως ἐνδιαφέρουσες ἀναφορές στό ἔργο τοῦ Μπένγιαμιν, δές τό κείμενο τοῦ Γιώργου Σαγκρωῆ, «Δεῖκτες, Βέλη, Μονάδες» στό περιοδικό *Ὀυτοπία*, τχ. 48, Ἰανουάριος-Φεβρουάριος 2002.

κός χρόνος αντιπροσωπεύει τήν ἔκπτωση ἀπό μιᾶ πρωταρχική παραδείσια κατάσταση, μιᾶ τιμωρία γιά τό προπατορικό ἀμάρτημα, πού πρόκειται νά διακοπεί μέ τήν ἔλευση τοῦ Μεσσία. Ἀλληγορικές ἐρμηνεῖες αὐτοῦ τοῦ χονδρικοῦ σχήματος διανθισμένου μέ σχετικά περιθωριακές διδασκαλίες, ὅπως ἡ παρουσία τῶν διάσπαρτων «θεϊκῶν σπινθηρισμῶν» ἀπό τήν Καθβάλα τοῦ Ἰσαάκ Λούρια, κρατοῦσαν τούς Ἑβραίους πού ριζοσπαστικοποιούνταν σέ κάποια ἀπόσταση ἀπό τόν ἐκχυδαϊσμένο μαρξισμό πού εἶχε γιά ἔμβλημά του τή βεβαιότητα τῆς κοινωνικῆς προόδου. Ἡ προβληματική τους σχέση μέ τόν κρατικό μηχανισμό, πού συχνότατα καλλιεργοῦσε καί ἐνίοτε νομιμοποιοῦσε τόν ἀντισημιτισμό, σέ συνδυασμό μέ τήν ἀπουσία κράτους τοῦ Ἰσραήλ, ὀδηγοῦσε ἀρκετούς ἀπ' αὐτούς σέ ἀντικρατικές θεωρήσεις, πού σημάδευαν τόν ἐλευθεριακό κομμουνισμό καί τόν ἀναρχισμό σάν προνομιακές πολιτικές κατευθύνσεις.

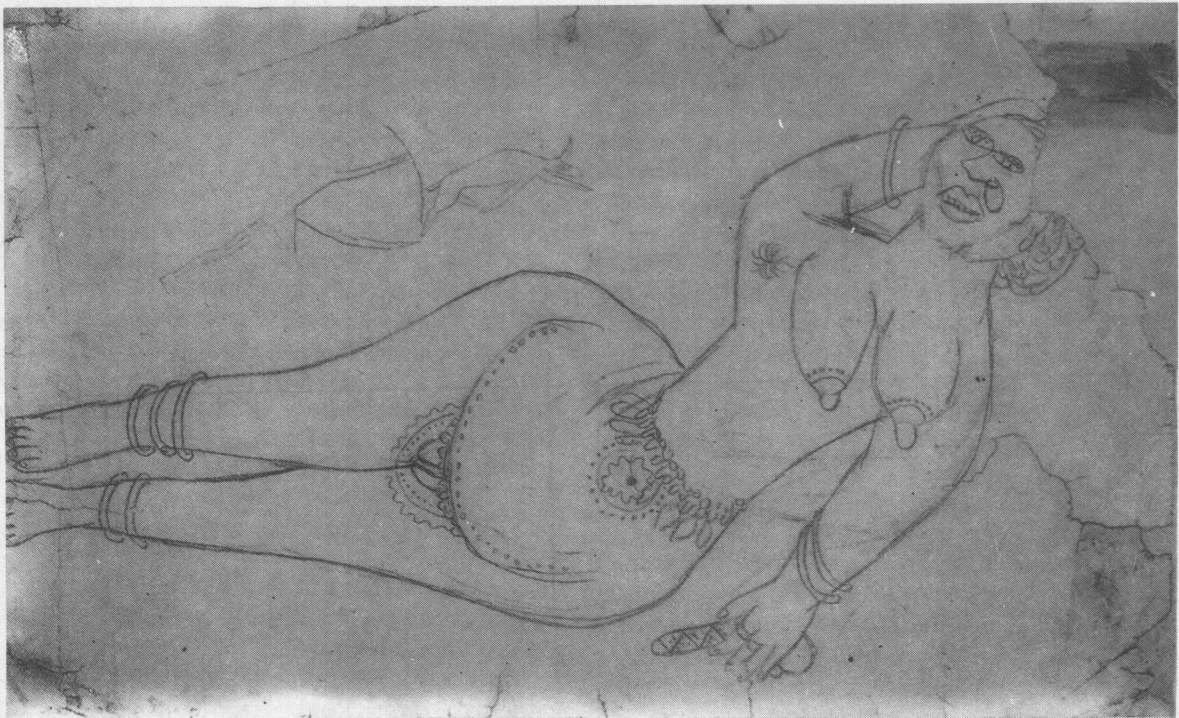
Ἔλα αὐτά τά στοιχεῖα δέν εἶναι δύσκολο νά ἀνιχνευτοῦν στίς λίγες σελίδες τοῦ δοκιμίου γιά τή βία. Τό ἀφετηριακό του σημεῖο εἶναι ἡ, δανεισμένη ἀπό τόν Σορέλ, διάκριση μεταξύ πολιτικῆς γενικῆς ἀπεργίας καί προλεταριακῆς γενικῆς ἀπεργίας. Τό ζήτημα ἦταν ἄκρως ἐπίκαιρο ἀφοῦ μόλις λίγους μήνες νωρίτερα, τήν ἀνοιξη τοῦ 1920, ἡ Γερμανία γνώρισε τή μαζικότερη ἴσως γενική ἀπεργία στήν ἱστορία της. Ἦταν μιᾶ ἀπεργία πού ἀνέτρεψε τό ἀκροδεξιό πραξικόπημα τοῦ Κάπ καί ἰσχυροποίησε τή θέση τῆς σοσιαλδημοκρατίας (δηλ. τοῦ USPD). Σύμφωνα μέ τόν παραπάνω διαχωρισμό ἐπρόκειτο γιά μιᾶ πολιτική γενική ἀπεργία, γιά ἕνα πολιτικό διαπραγματευτικό μέσο, πού δέν σκόπευε στή (μεσσιανική, κατά τήν πολιτικο-θεολογική ὀρολογία τοῦ Μπένγιαμιν) διακοπή τοῦ καθεστῶτος κυριαρχίας, ἀλλά σέ μιᾶ ἐγκόσμια ἐπαναδιευθέτηση τῶν ὄρων ἀσκησης τῆς κυριαρχίας αὐτῆς – ὄρων πού σχετικά ἀδιάστατα μετατοπίστηκαν κατά τήν ἐπόμενη δεκαετία πρὸς τήν ἐπικράτηση τοῦ φασισμού. Ἦταν μιᾶ χαμένη εὐκαιρία γιά ἕνα «μεσσιανικό πέρασμα» κατά τό ὅποιο ἡ «θεϊκή βία» τοῦ προλεταριάτου θά μπορούσε νά καταστρέψει κάθε προϋπάρχον νομικό πλέγμα. Ἐάν ἡ πολιτική γενική ἀπεργία ἐπιχειρεῖ νά θεσπίσει καινούριο δίκαιο, ἡ προλεταριακή γενική ἀπεργία ἀποσκοπεῖ στήν καταστροφή τοῦ δικαίου. Γιατί τό δίκαιο, ὅπως μᾶς λέει ἀπό τίς πρῶτες ἀράδες τοῦ δοκιμίου ὁ Μπένγιαμιν, δέν ταυτίζεται μέ τή δικαιοσύνη.

Ἡ παραπάνω μεσσιανική/ἐπαναστατική ἐπίκληση τῆς προλεταριακῆς γενικῆς ἀπεργίας ὡς τομῆς τοῦ ἐγκόσμου γίνεσθαι φέρει ἐντός της τό αἶτημα τῆς ἀποκατάστασης τῶν ἰσορροπιῶν πού ἀνέτρεψε ἡ νεωτερικότητα. Ἡ διάσταση μεταξύ σκοπῶν καί μέσων ἐμπλέκει κάθε ἀπόπειρα κριτικῆς τῆς βίας (ἡ ὁποία ἀνήκει στήν «ἐπικράτεια τῶν μέσων») στή διερεύνηση ἀφ' ἑνός τῶν ὄρων δικαίωσης τῶν σκοπῶν καί ἀφ' ἑτέρου στό καθεστῶς νομιμότητας τῶν μέσων. Οἱ δύο θεωρίες τοῦ δικαίου πού ἀντιστοιχοῦν στίς δύο κατευθύνσεις

τῆς διερεύνησης, τό «φυσικό δίκαιο» καί τό «θετικό δίκαιο», συναντῶνται μόνο ὅταν θεσπίζονται νόμοι πού ἀποσκοποῦν στή δικαιοσύνη μέ τή βόηθεια νόμων μέσων. Κι ἂν οἱ ὅροι νομιμοποίησης τῶν μέσων πού παρέχονται ἀπό τή δυνατότητα ἱστορικῆς ἐπικύρωσης συγκροτοῦν μιᾶ «ἐπαρκή θεωρητική βάση», ἡ θεωρία τοῦ φυσικοῦ δικαίου κρίνεται ἐντελῶς ἀνεπαρκῆς νά μᾶς προσφέρει ἕνα ἀσφαλές κριτήριο δικαιοσύνης, κάνοντας τήν συνολική διερεύνηση ἰδιαίτερως προβληματική. Ὅμως, αἴφνης, ἡ ἐπαναστατική γενική ἀπεργία δέν ἐμπίπτει σέ αὐτή τήν κατηγοριοποίηση. Δέν εἶναι μέσο γιά κάποιον ἐξωτερικό σκοπό ὅπως ἡ «γυμνή» βία ἀλλά, ἀντιθέτως, ἐμπεριέχει τό σκοπό της καί γι' αὐτό ὁ Μπένγιαμιν τή χαρακτηρίζει ὡς «καθαρό μέσο». Ὡς τέτοιο εἶναι «ἀπαλλαγμένο ἀπό βία», ἀφοῦ «[κ]άθε μορφή βίας ὡς μέσο εἶναι εἴτε βία πού θεσπίζει, εἴτε βία πού συντηρεῖ τό δίκαιο. Ὅταν δέν ἀξιώνει τίποτα ἀπ' αὐτά τά δύο, παραιτεῖται ἀπό κάθε ἐγκυρότητα» (σελ. 16).

Ο ΑΝΤΡΕΑΣ ΠΟΛΤΕΡΜΑΝ (Andreas Poltermann) ἀναφορικά μέ τό σημεῖο αὐτό παρατηρεῖ: «Ὁ Μπένγιαμιν χειρίζεται ἐδῶ ἕνα σχῆμα σκέψης πού τό βρίσκει κανεῖς σέ ὁλόκληρο τό ἔργο του. Ὁ ἰσχυρισμός του εἶναι ὅτι ὁ μοντέρνος διαφωτιστικός-ὀρθολογιστικός διαχωρισμός τοῦ πνεύματος ἀπό τήν ὕλη, τῆς πράξης ἀπό τή γνώση, τοῦ σκοποῦ ἀπό τό μέσο καθώς καί τῆς σημασίας ἀπό τό σημεῖο μετατρέπεται ἀναγκαστικά στή μυθική αὐτονόμηση τοῦ «καθεαυτοῦ ὑλικοῦ», δηλαδή τῆς γυμνῆς ζωῆς καί τῆς γυμνῆς ἐπιβίωσης, ὅτι μετατρέπεται στήν αὐτονόμηση μιᾶς γνώσης πού ἀπό ἠθική ἀποψη εἶναι ἐκφραση τοῦ κακοῦ, ἐπειδή «ἀποψυχώνει» τό ὑλικό στοιχείο καί τέλος ὅτι μετατρέπεται στήν αὐτονόμηση τῶν μέσων καί τῶν σημείων, τά ὁποῖα συμπεριφέρονται τυχαῖα στό «πράγμα» καί παρεκκλίνουν ἀπό τήν «οὐσία» τους. Ὁ Μπένγιαμιν σκιαγραφεῖ τή διαλεκτική τοῦ διαφωτισμοῦ. Ἡ ἀπαίτηση καθαρῶν μέσων, πού δέν ἔχουν σκοπό καί εἶναι ὡς ἐκ τούτου ἀπαλλαγμένα ἀπό βία, δέν μπορεῖ ἐδῶ παρά νά θεωρηθεῖ ὡς διακοπή μιᾶς προόδου τοῦ ἐξορθολογισμοῦ πού μετατρέπεται στό ἀντίθετό του». ¹³ Ἡ μεταστροφή τῆς διαφωτιστικῆς κληρονομίας σέ θεωρητικό ὑπέδαφος γιά τούς ἰδεολογικούς μηχανισμούς πού ἀναπαράγουν τήν καταπίεση καί τήν κοινωνική ἀνισότητα ἐμελλε νά τοποθετηθεῖ στό ἐπίκεντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος τῶν φιλοσόφων τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης. Στή *Διαλεκτική τοῦ Διαφωτισμοῦ* οἱ Ἀντόρνο καί Χορκχάμερ ξεδίπλωσαν μέ ἐπιμέλεια τό ἐκτενές τους κατηγορητήριο κατά τῶν ὁλοκληρωτικῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ πολιτισμοῦ τῆς νεωτερικότητας ἐπικεντρῶ-

13. Βλ. Andreas Poltermann, «Ὁ Βάλτερ Μπένγιαμιν καί ἡ πολιτική», στό *Ἡ Κριτική Θεωρία σήμερα*, πού ἐκδόθηκε μέ ἐπιμέλεια τοῦ Γεράσιμου Κουζέλη ἀπό τίς ἐκδ. Νῆσος, Ἀθήνα 2000, σελ. 102.



Μ. Λαριόνοφ, *Μαύρη Ἀφροδίτη*, Συλλογή Κωστάκη, ὁ.π.

νοντας τήν κριτική τους στόν ἐναγκαλισμό τοῦ Διαφωτισμοῦ μέ τόν Μῦθο: παρά τίς προγραμματικές του διακηρύξεις ὁ Διαφωτισμός ἐκφυλίζεται συστηματικά σέ μιὰ σύγχρονη μυθολογία, χωρίς ταυτόχρονα νά διατηρεῖ τά στοιχεῖα χειραφέτησης τῶν ἀρχαϊκῶν μύθων. Ἔχει ὑποστηριχθεῖ ἀπό ἀρκετούς ὅτι τό φιλοσοφικό ὑπόβαθρο τοῦ *opus magnum* τῆς Σχολῆς «ἀποτελεῖ μιὰ ἰδιαίτερη μπενγιαμίνεια κληρονομιά διαμορφωμένη ἀπό τόν Ἀντόρνο».¹⁴

Πράγματι, στά 1932, στή διάλεξη πού ἔδωσε ὁ πρόσφατα διορισμένος στό Πανεπιστήμιο τῆς Φραγκφούρτης Τέοντορ Ἀντόρνο γιά τήν «Ἰδέα τῆς Φυσικῆς Ἱστορίας», κατέδειξε τίς ἐργασίες τοῦ Μπένγιαμιν (κυρίως τό *Trauerspiel*) καί τοῦ Λούκατς σάν τήν βασική ἐπιρροή τῶν ἀντιλήψεών του γιά τή «φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας» (*Geschichtsphilosophie*). Προκειμένου νά ἀντιταχθεῖ στήν ιδέα τῆς «ἱστορικότητας» τοῦ Χάιντεγκερ,¹⁵ ὁ Ἀντόρνο ἐπαναπροσδιόρισε τίς ἐννοίες τῆς φύσης καί τῆς ἱστορίας ὡς διαλεκτικά ἀντιτιθέμενο ζεῦγος: «[...] παντοῦ ὅπου χειρίζομαι τίς ἐννοίες φύση καί ἱστορία δέν ὑπονοοῦνται ὀριστικοί προσδιορισμοί οὐσίας ἀλλά βαδίζω στά ἴχνη τῆς πρόθεσης νά ἐξωθηθοῦν ἀμφοτέρως οἱ ἐννοίες σ' ἓνα σημεῖο ὅπου νά ἔχουν ἀρθεῖ ὡς πρὸς τόν ἀμιγῆ κατακερματισμό τους.

Γιά τήν ἀποσαφήνιση τῆς ἐννοίας τῆς φύσης τήν ὁποία θέλω νά ἀναλύσω, μπορεῖ νά εἰπωθεῖ ὅτι πρόκειται ἐδῶ γιά μιὰ ἐννοια πού, ἂν ἤθελα νά μεταφράσω στή συνήθη φιλοσοφική ἐννοιολογία, θά μπορούσε νά ἀποδοθεῖ ἄριστα μέ τήν ἐννοια τοῦ μυθικοῦ. [...] Μ' αὐτόν τόν τρόπο ἐννοεῖται ὅ,τι ὑπάρχει ἀνέκαθεν, ὅ,τι φέρει ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία ὡς οὐσία κατά μοιραῖο τρόπο συγκροτημένη, ἐκ τῶν προτέρων δεδομένη ἐντός τῆς ἐμφανίζεται ὅ,τι ἐπέχει σ' ἐκείνην θέση οὐσίας. [...] Αὐτό πού καταλαβαίνουμε ὑπό τόν ὄρο ἱστορία καταφάσκει ἐκείνον τόν τρόπο συμπεριφορᾶς πού χαρακτηρίζεται προπαντός ἀπό τήν ἐμφάνιση ἐντός τοῦ ποιοτικά νέου, ἀπό τό ὅτι συνιστᾶ μιὰ κίνηση πού δέν διαδραματίζεται στά ὅρια τῆς ἀμιγῶς ταυτότητας, καθαρῆς ἀναπαραγωγῆς αὐτοῦ πού ὑπῆρχε ἀνέκαθεν, ἀλλά προβάλλει μέσα τῆς τό νέο καί καρπώνεται τόν

14. Βλ. Richard Wolin, ὁ.π., σελ. xxx.

15. Ὁ Μπένγιαμιν στήν καταχώρηση Ν3,1 τῆς Ἔργασίας τῶν Στοῶν παρατηρεῖ: «Ὁ Χάιντεγκερ μάταια προσπαθεῖ νά περιοσώσει τήν ἱστορία στή φαινομενολογία ἀφηρημένα μέσω τῆς «ἱστορικότητας»».

ἀληθινό της χαρακτήρα χάρις σέ ὅ,τι ἐμφανίζεται μέσα της ὡς νέο».¹⁶ Ἀπό τήν παραπάνω συσχέτιση τῆς φύσης μέ τήν ἔννοια τοῦ μυθικοῦ γίνεται διαυγής ὁ χαρακτηρισμός τῆς βίας πού θεσπίζει ἢ συντηρεῖ τό δίκαιο ὡς «μυθικῆς βίας». «Μυθική» εἶναι ἐκεῖνη ἡ μορφή βίας πού ἀντλεῖ τή νομιμότητά της ἀπό τήν καταγεγραμμένη παρουσία της στήν ἀνθρώπινη ἱστορία – καί ἡ ἱστορία, ὡς γνωστόν, γράφεται ἀπό τοὺς κυρίαρχους.

«Σχετικά μέ τή δικαίωση τῶν μέσων», γράφει ὁ Μπένγιαμιν, «δέν μπορεῖ ποτέ νά ἀποφανθεῖ ὁ λόγος, ἀλλά [...] ἡ ἐπιβεβλημένη ἀπό τή μοῖρα βία» (σελ. 22). Ἀντίθετα, γιά τή δίκαιη φύση τῶν σκοπῶν ἀρμόδιος γιά νά ἀποφανθεῖ εἶναι «ὁ θεός». Ὁ τελευταῖος, πού ἦλθε στό προσκήνιο ἀπό τήν «ἀποθαρρυντική ἀνακάλυψη τῆς ἐσχάτης ἀδυναμίας ἐπίλυσης ὅλων τῶν προβλημάτων δικαίου» μέ τή βοήθεια τοῦ λόγου (σελ. 22), δέν ἐκδιπλώνει ἀπλά πτυχές τῆς βούλησής του μέ κάθε του παρέμβαση. Μέσω τῆς «θεϊκῆς βίας» ἐκδηλώνει τήν ἴδια του τήν ὑπαρξη, κατά τήν ἴδια ἔννοια πού ἡ προλεταριακή γενική ἀπεργία δέν προκαλεῖ τήν ἀνατροπή τοῦ κατεστημένου πλαισίου ἐντός τοῦ ὁποῖου νοεῖται ἡ ἐργασία, ἀλλά «μᾶλλον πραγματώνει» αὐτή τήν ἀνατροπή (σελ. 20). Ἐτσι ἡ «θεϊκή βία» εἶναι κατ' οὐσίαν μή-βία, καθώς διαφεύγει σταθερά – ὅπως καί ἡ γενική ἀπεργία, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τίς μερικές – ἀπό τήν ἐπικράτεια τῶν μέσων πού προσβλέπουν στήν ἐπίτευξη κάποιου προγραμματικοῦ, ἐξωτερικοῦ στόχου.

Το Διπολο ΜΥΘΙΚΗ ΒΙΑ-ΘΕΪΚΗ ΒΙΑ ἐπιμένει νά κυριαρχεῖ σέ ὅλη τήν ἔκταση τοῦ δοκιμίου λαμβάνοντας διάφορες μορφές: «Ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἡ ἀρχή [Prinzip] κάθε θεϊκῆς θέσης σκοπῶν καί ἡ ἐξουσία ἀρχή [Prinzip] κάθε μυθικῆς θέσπισης νόμων» (σελ. 24). «Ἄν ἡ μυθική βία θεσπίζει τό δίκαιο, ἡ θεϊκή καταστρέφει τό δίκαιο· ἂν ἡ πρώτη θέτει ὄρια, ἡ δεύτερη τά καταστρέφει ἀπεριόριστα· ἂν ἡ μυθική βία ἐνοχοποιεῖ καί ταυτόχρονα τιμωρεῖ, ἡ θεϊκή βία ἐξιλεώνει· ἂν ἡ πρώτη ἀπειλεῖ, ἡ δεύτερη εἶναι θανάσιμη ἀναίμακτα» (σελ. 26). «Ἡ μυθική βία εἶναι αἱματηρή ἐξουσία πάνω στή γυμνή ζωὴ γιά λογαριασμό τῆς ἐξουσίας, ἐνῶ ἡ θεϊκή βία εἶναι καθαρὴ ἐξουσία πάνω στό σύνολο τῆς ζωῆς γιά λογαριασμό ὅλων τῶν ζωντανῶν. Ἡ πρώτη ἀπαιτεῖ θυσία, ἡ δεύτερη τή δέχεται» (σ. 26).

Εἶναι σαφές ὅτι μιά τέτοια τοποθέτηση ἐπὶ τοῦ ζητήματος τῆς βίας, παρά τήν ἐντυπωσιακὴ διεύρυνση τῶν προοπτικῶν πού ξανοίγει, ἀφήνει «τίς πύλες ἀνοιχτές σέ ἐνθουσιώδεις παρανοήσεις». Ἡ «μὴ μεσολαβημένη λειτουργία τῆς βίας», ἡ ὁποία δέν ἀποτελεῖ μέσο ἀλλὰ καθαρὴ ἐκδήλωση καί πού «εἶναι ἡδη ἐμφανὴς στήν καθημερινὴ ἐμπειρία» στίς ἐκρήξεις βίας πού προκαλεῖ ὁ θυμὸς (σελ. 23), ἀποτελεῖ ἴσως – σύμφωνα μέ τόν τρόπο πού τήν ἀντιλαμβάνεται ὁ Μπένγιαμιν – μιά ἐμφάνιση τοῦ θεϊκοῦ στοιχείου, ἡ ὁποία,

ὅμως, διαθέτει ἔντονα ὑποκειμενικά χαρακτηριστικά. Τό ἴδιο μπορεῖ νά παρατηρήσει κανεὶς καί στήν, ἐναργέστατη κατά τὰ ἄλλα, ἀπόρριψη τῆς ἀποψῆς περὶ τῆς ἱερότητας τῆς ζωῆς. Ἡ ἐντολή «οὐ φονεύσεις» δέν ἀποτελεῖ «... μέτρο κρίσης, ἀλλὰ ὁδηγὸ τοῦ πράττειν τοῦ ἐνεργούντος ἀτόμου ἢ τῆς κοινότητος, πού πρέπει ἀπὸ μόνες τους νά προβληματιστοῦν γι' αὐτή καί, σέ ἐξαιρετικὲς περιπτώσεις, νά ἀναλάβουν τήν εὐθύνη γιά τήν παράβλεψη τῆς» (σελ. 27). Ὁ ἔντονος ὑποκειμενισμός πού διέπει ἀναγκαστικά τόν προβληματισμὸ καί τήν ἀνάληψη τῆς εὐθύνης ἀπὸ τό μεμονωμένο ἄτομο ἢ τήν (ἀρχέγονη) κοινότητα (*Gemeinschaft*) στίς περιπτώσεις παράβλεψης τῆς κανονιστικῆς ἐντολῆς κατά τοῦ φόνου, ὁδηγεῖ μονοσήμαντα στήν καλλιέργεια προσωπικῶν ἀξιακῶν συστημάτων. Καί, ἀναμφίβολα, οἱ τεράστιες ἀποκλίσεις στὰ περιθώρια ἐλαστικότητας τῶν ἐξατομικευμένων ἠθικῶν ἀντιλήψεων πού παρατηροῦνται στό χώρο τῶν ἀναρχικῶν καί τῶν συνωμοτῶν (*conspirateurs*) ἀπὸ τήν ἐποχὴ τοῦ Μπακούιν καί τοῦ Μπλανκί ἀποτελοῦν τήν μόνιμη κακοδομιονία τοῦ συγκεκριμένου πολιτικοῦ χώρου. Ἡ μαρξιστικὴ ἀριστερά, νομιμοποιώντας τή βία μόνο ὅταν ἀσχεῖται ἀπὸ τήν τάξη πού οργανώνεται, δρέθηκε σαφῶς ἀρκετὰ δήματα μπροστὰ ἀπ' αὐτὴ τήν ἀντίληψη, χωρὶς ὅμως νά μπορεῖ νά ἰσχυρίζεται πὼς διαθέτει τελεσιδικίες ἀπατηήσεις – πολὺ περισσότερο στήν πολυπλοκότητα τῆς σημερινῆς συγκυρίας, ὅπου τό ζήτημα τῆς βίας ἐπικαιροποιεῖται ἐκ νέου μέ τραγικὸ τρόπο ἀπὸ πολλές, φαινομενικὰ ἀνεξάρτητες μεταξύ τους, κατευθύνσεις.

Τελειώνοντας ἄς ἀναφέρουμε ὅτι, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ Ἄντρέας Πόλτερμαν, τό *Zur Kritik der Gewalt* «εἶχε σχεδιαστεῖ ὡς τμῆμα μιᾶς μεγαλύτερης πραγματείας πάνω στή θεωρία τῆς πολιτικῆς. Τό πρῶτο μέρος εἶχε τελειώσει, μᾶλλον ὅμως χάθηκε, καί θά ἔφερε τόν τίτλο «Der wahre Politiker» [Ὁ ἀληθινὸς πολιτικός]. Τό δεύτερο μέρος ὑπὸ τόν τίτλο «Die Wahre Politik» [Ἡ ἀληθινὴ πολιτικὴ] θά περιεῖχε τὰ κεφάλαια «Abbau der Gewalt» [Ἀποκλιμάκωση τῆς βίας] καί «Teleologie ohne Endzweck» [Τελεολογία χωρὶς τελικὸ σκοπὸ]. Μᾶς εἶναι ἄγνωστο κατά πόσο τό δοκίμιο *Zur Kritik der Gewalt* εἶναι ταυτόσημο μέ τό σχεδιαζόμενο κεφάλαιο γιά τήν ἀποκλιμάκωση τῆς βίας ἢ ἂν ἀποτελεῖ μάλιστα τήν τελικὴ του μορφή».¹⁷



16. Βλ. Τέοντορ Β. Ἀντόρνο, *Ἡ ἰδέα τῆς φουκικῆς ἱστορίας*, μτφρ. Θεοδωρῆς Λουπασάκης, ἐκδ. Πρίσμα, Ἀθήνα 1992, σελ. 42.

17. Βλ. Andreas Poltermann, ὁ.π., σελ. 96.

ΠΙΕΡ ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ

«Η ιστορική αλήθεια υπάρχει, όπως υπάρχει και τό ιστορικό ψεύδος»

μιά συζήτηση με την Έλενα Πατρικίου

ΜΕ ΤΑ ΔΥΟ ΒΑΣΙΚΑ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΑ πάνω στην ελληνική αρχαιότητα, *Clisthène l'Athénien. Sur la représentation de l'espace et du temps de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, γραμμένο μαζί με τον Πιέρ Λεβέκ (Pierre Lénêque), πρωτοδημοσιευμένο τό 1964 και 'Ο Μαῦρος Κυνηγός, αλλά και με τις συλλογές μελετών που εξέδωσε μαζί με τον Ζάν-Πιέρ Βερνάν (Jean-Pierre Vernant) πάνω στην αρχαία ελληνική τραγωδία (Μύθος και Τραγωδία I και II), με την μακρόχρονη θητεία του ως διευθυντής σπουδών της *École des Hautes Études en Sciences Sociales* και ως επικεφαλής του (ιδρυμένου από τον Βερνάν) Κέντρου Συγκριτικῶν Ἐρευνῶν πάνω στις Ἀρχαίες Κοινωνίες - Louis Gernet, ὁ Πιέρ Βιντάλ-Νακέ ἄνοιξε τόν δρόμο σέ μία διαφορετική προσέγγιση τῆς Ἑλλάδας. Ἡ αρχαία Ἑλλάδα «εἰδωμένη ἀπό ἄλλου», μέσα δηλαδή ἀπό τίς διανοητικές, μυθικές, φιλοσοφικές καί κοινωνικές δομές που καθόρισαν τήν ιστορική της πορεία: αὐτό ἦταν τό στοιχείο τοῦ Βιντάλ-Νακέ ὡς ιστορικοῦ. Ἡ καταγωγή τῶν ἐλληνικῶν ιδεῶν γιά τήν πολιτική ὀργάνωση τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου, ὁ πόλεμος ὡς πεδίο σύγκρουσης διαφορετικῶν ἀντιλήψεων γιά τήν κοινωνία καί τόν πολίτη, ἡ ἐφηβεία ὡς θεσμός που ἐνσωματώνει τίς ἀρχαϊκές ἀντιλήψεις γιά τίς τελετές τῆς ἐνήβωσης ἀλλά καί ὡς *crash test* τῶν ἀντοχῶν τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας, ἡ τραγωδία ὡς ἀναπαράσταση τῆς κοινῆς μυθικῆς μνήμης ἀλλά καί τῶν σύγχρονων ἀντιφάσεων τῆς ἀθηναϊκῆς κοινωνίας τοῦ 5ου αἰῶνα...



Ἡ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ δέν εἶναι τό μοναδικό ἀντικείμενο τοῦ ιστορικοῦ αὐτοῦ που ἀνανέωσε, μαζί με τόν Ζάν-Πιέρ Βερνάν, Μαροσέλ Ντετιέν (Marcel Detienne), Νικόλ Λορώ (Nicole Loraux), ἀλλά καί τόν Μόζες Φίνλεϋ (Moses Finley) τίς ἀρχαιοελληνικές ιστορικές σπουδές. Ἡ σύγχρονη ιστορία τόν ἀπασχολεῖ πρὶν γίνει κἀν «ἱστορία». Ὁ πόλεμος τῆς Ἀλγερίας καί τά βασανιστήρια, ἡ γαλλική Ἀντίσταση, ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ιστορικότητας τῶν θαλάμων ἀερίων στά ναζιστικά στρατόπεδα, ἀποτελέσαν ἀφορμές γιά τήν συγγραφή βιβλίων παθιασμένων μέν, ἀλλά ὑποδειγματικῶν ὡς πρὸς τήν ἐπιστημονική τους ψυχραιμία.

ΣΤΡΑΤΕΥΜΕΝΟΣ στίς μεγάλες ὑποθέσεις τῆς μεταπολεμικῆς ἱστορίας, ὁ Πιέρ Βιντάλ-Νακέ ἀποτελεῖ μία παραδειγματική μορφή ἑνός εἶδους ὑπό ἐξαφάνιση. Τοῦ εἶδους ἐκείνου τῶν διανοουμένων που «γεννήθηκαν» με τήν ὑπόθεση

Ντρέϊφους, που πῆραν θέση στίς ταραχές τοῦ «σύντομου» 20οῦ αἰῶνα, που ὑπέστησαν τίς συνέπειες, καί που, στή διάρκεια τῶν δέκα τελευταίων χρόνων, τείνουν νά ἐξαλειφθοῦν. Τά ἐρωτηματικά που γεννᾶ ἡ σιωπή τους δέν ἀφοροῦν ὅμως τόν Πιέρ Βιντάλ-Νακέ, ὁ ὁποῖος ἐξακολουθεῖ νά ταραξεῖ τά λυμνάζοντα ὕδατα τῆς σκέψης τῶν Γάλλων (καί ὄχι μόνον) ἀριστερῶν, κάθε φορά που μία «ὑπόθεση» ἐρχεται στήν ἐπιφάνεια καί ἀπαιτεῖ, ἐάν μή τί ἄλλο, τήν διαύγεια μας.

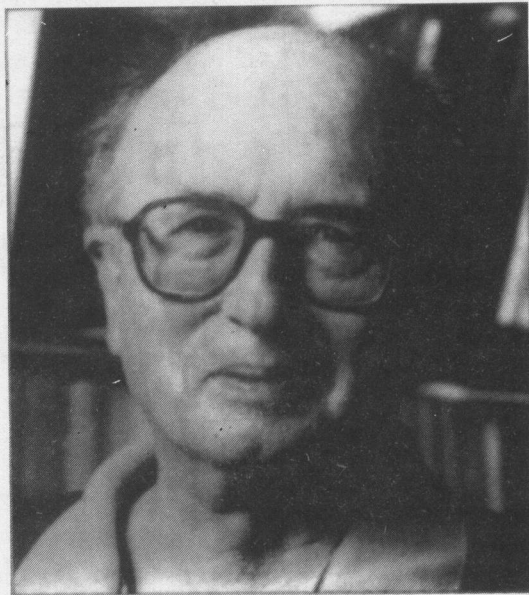
ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Αναρωτιέται τελικά κανείς αν είστε ιστορικός της αρχαιότητας ή ιστορικός των σύγχρονων πολιτικών περιπετειών; Ήδη, τό πρώτο βιβλίο σας δέν άφορούσε τήν αρχαιότητα, αλλά τήν υπόθεση Ώντέν.

BINTAL-NAKE: Ο μόνος δάσκαλος πού αναγνωρίζω ότι είχα στήν ιστορία ήταν ο Άνρϋ Μαρρου (Henry Marrou). Ο Μαρρου λοιπόν έλεγε πώς πρέπει κανείς νά σκάψει ένα αυλάκι, σέ ένα συγκεκριμένο σημείο, νά άποκτήσει δηλαδή ένα επιστημονικό πεδίο πού νά τό κατέχει βαθιά, και μετά νά περιπλανηθεί άλλου, σέ όποιονδήποτε άλλο ιστορικό χώρο. Γι' αυτόν τό επιστημονικό «χαντάκι» ήταν ή ρωμαϊκή αρχαιότητα. Τό δικό μου «αυλάκι» ήταν ή ελληνική αρχαιότητα.¹

Τό 1957, ενώ δούλευα πάνω στήν αντίληψη του Πλάτωνα γιά τήν ιστορία, ήρθα μύτη μέ μύτη μέ τήν άγρια πραγματικότητα και τά προβλήματά της, κι έτσι έγραψα ένα βιβλίο γιά τή δολοφονία του Ώντέν. Βέβαια, αυτό είναι τό πρώτο μου βιβλίο, αλλά όχι και ή πρώτη μου ιστορική εργασία. Είχα ήδη στό ενεργητικό μου δύο μελετήματα, τό *Ο χρόνος των θεών και ο χρόνος των ανθρώπων*, όπου προσπαθούσα νά δείξω πώς ή αντίληψη ότι οι Έλληνες είχαν μόνον κυκλική αντίληψη του χρόνου δέν είναι άληθής. Και τόν *Έπαμεινώνδα πυθαγορικό*, όπου έδειχνα ότι οι στρατηγικές τεχνικές του Έπαμεινώνδα και ή έμφαση πού έδωσε στήν άριστερή πλευρά της όπλιτικής φάλαγγας δέν ήταν καινοτομίες, αλλά έγγράφονταν σέ μία συγκεκριμένη, φιλοσοφική και μυθική ταυτοχρόνως, ιδέα, σέ μία φιλοσοφική (πυθαγορική) αντίληψη γιά τόν χώρο και τήν όργάνωσή του.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Τήν ίδια περίπου προσέγγιση κάνετε και στόν *Κλεισθένη τόν Άθηναίο*, όσον άφορά πιά όχι τόν πόλεμο, αλλά τήν πολιτική.

BINTAL-NAKE: Τόν *Έπαμεινώνδα* τόν γράψαμε μαζί μέ τόν Πιέρ Λεβέκ. Γιά τήν ακρίβεια, εγώ ένδιαφερόμουν γιά τό θέμα και τόν προσκάλεσα νά τό γράψουμε μαζί. Μέ τόν *Κλεισθένη*, τά πράγματα έγιναν άνάποδα. Κάποια στιγμή, τό 1962, μέ βρήκε ο Πιέρ Λεβέκ και μου πρότεινε νά δουλέψουμε από κοινού πάνω στόν *Κλεισθένη*, τόν Άθηναίο πολιτικό, ο όποιος εισήγαγε τήν άποφασιστική μεταρρύθμιση του άθηναϊκού πολιτεύματος από τήν όποία γεννήθηκε ή δημοκρατία της Άθήνας (508-507 π.Χ.). Ο Λεβέκ άναρωτιόταν αν υπήρχε σχέση ή άπλή σύμπτωση άνάμεσα σέ τρεις σημαντικές ιστορικές καινοτομίες: τήν πυθαγορική φιλοσοφία των άριθμών (ειδικά τούς άριθμούς 3, 5 και 10), τήν άκροφωνική άρίθμηση (σύμφωνα μέ τήν όποία τό άρχικό γράμμα της λέξης του άριθμού μετατρέπεται σέ γραφικό του σύμβολο, π.χ. τό «π» γίνεται τό γραφικό σύμβολο του «πέντε»), και τή μεταρρύθμιση του *Κλεισθένη*. Η έρευνα αυτή μέ συνεπήρε. Έκανα μία πρώτη γραφή, τήν όποία έλεξεργάστηκε ο Λεβέκ, εμπλουτίζοντάς τήν ουσιαστικά, κυρίως μέ στοιχεία αρχαιολογικά και, στή συνέχεια, ξαναπήρα στά χέρια μου τό χειρόγραφο και τό ξαναδού-



Πιέρ Βιντάλ-Νακέ

λεψα. Νά σημειώσουμε ότι, στό μεταξύ, τίς αρχικές μας υποθέσεις τίς είχαμε πετάξει στά σκουπίδια. Τήν αρχική υπόθεση, γιά παράδειγμα, ότι ο *Κλεισθένης* έπηρεάστηκε από τούς πυθαγορικούς, τήν άντιστρέψαμε τελικά και υποστηρίξαμε ότι μάλλον τό αντίθετο πρέπει νά συνέβη, ο *Κλεισθένης* νά έπηρεάσε τή θεωρία των άριθμών της πυθαγορικής σχολής.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Ο τίτλος πάντως είναι προκλητικός. *Κλεισθένης ο Άθηναίος*. Φαντάζεται κανείς λοιπόν πώς θά διαβάσει ένα είδος βιογραφίας του έπαναστάτη πολιτικού. Άλλά άμέσως έρχεται ο υπότιτλος, και εκεί τά πράγματα μπλέκουν: «Οι άναπαραστάσεις του χρόνου και του χώρου στήν ελληνική πολιτική σκέψη από τόν 6ο αιώνα μέχρι τήν έποχή του Πλάτωνα». Καταρχήν ο όρος «άναπαραστάσεις», πού είναι προβληματικός: δεύτερον, προφανώς δέν μιλάμε μόνον γιά τόν *Κλεισθένη* ή τήν Άθήνα, αλλά γιά τό σύνολο της ελληνικής ιστορίας δύο αιώνων. Και τρίτον, δέν μιλάμε γιά τίς δημοκρατικές μεταρρυθμίσεις, αλλά γιά τήν πολιτική σκέψη πού τίς προετοίμασε ή τίς άποδέχθηκε εν συνεχεία. *Κλεισθένης ο Άθηναίος* είναι έπομένως ένας παραπλανητικός τίτλος;

BINTAL-NAKE: Καθόλου. Όπως ξέρετε, τό πρόσωπο του *Κλεισθένη* βρισκεται σέ κεντρική θέση σέ αυτήν τήν υπόθεση, τήν υπόθεση της δημοκρατίας

1. *L'affaire Audin*, Παρίσι, Editions de Minuit, 1958: τελευταία επανέκδοση, 1989. Η «υπόθεση» Ώντέν άφορά τή δολοφονία από βασανιστήρια (και τήν προσπάθεια άπόκρυψης των γεγονότων) του νεαρού Γάλλου κομμουνιστή Ώντέν στό Άλγέρι, από τόν γαλλικό στρατό.

στην Αθήνα, αλλά και γενικά των πολιτικῶν μεταρρυθμίσεων στην Ελλάδα του βου, του 5ου και του 4ου αιώνα.

Τό βιβλίο αυτό προκάλεσε σκάνδαλο. Οί άνθρωποι ἔλεγαν γύρω μας: μά για ποιό λόγο νά ἀσχοληθεῖ κανεῖς μέ τόν χρόνο καί τόν χῶρο, σέ τί χρησιμεύει; Τό ἀστεῖο εἶναι πῶς τό βιβλίο προκάλεσε πάντως σκάνδαλο, κατ' ἀρχήν λόγω παρεξηγήσεων. Καθώς εἶχαμε πάρει ἐπιχορήγηση ἀπό τό Ἐθνικό Κέντρο Ἐρευνῶν, σημαντικοί ἱστορικοί τῆς ἀρχαιότητος μᾶς εἶπαν μετά: «δέν εἶναι δυνατόν, ἐμεῖς φανταζόμασταν πῶς ἐπρόκειτο γιά ἓνα βιβλίο μέ θέμα τό ἡμερολόγιο πού καθιέρωσε ὁ Κλεισθένης καί τόν χωρισμό τῶν Ἀθηναίων σέ δέκα φυλές! Ἐσεῖς γράψατε ἓνα βιβλίο πού δέν ἔχει καμία σχέση μ' αὐτά τά πράγματα!». Καί πραγματικά, ὁ Λεβέκ κι ἐγώ θελήσαμε νά γράψουμε ἓνα βιβλίο γιά τό πῶς οἱ Ἕλληνες, πραγματοποιώντας μιά σειρά ἀπό πολιτικές μεταρρυθμίσεις, ὀργάνωναν τόν πολιτικό χρόνο καί τόν πολιτικό χῶρο, πῶς σκεφτόντουσαν τόν πολιτικό χρόνο καί τόν πολιτικό χῶρο καί σέ ποιό βαθμό οἱ ἀπόψεις τους εἶχαν σχέση μέ τή μυθική σκέψη ἢ τή φιλοσοφία τους. Τό βιβλίο μας δέν ἦταν καθόλου ἓνα βιβλίο ἱστορίας τῶν θεσμῶν, ἦταν μία μελέτη τῶν ἀναπαραστάσεων». Καί τελικά, οἱ μόνοι πού μᾶς πῆραν στά σοβαρά ἐκεῖνη τήν ἐποχή ἦταν ὁ Πιέρ Μπουρντιέ (Pierre Bourdieu) καί ὁ Ζάν-Πιέρ Βερνάν.

Μᾶς ἐνδιέφερε νά δοῦμε ποιές «ἀναπαραστάσεις» γιά τόν χῶρο καί τόν χρόνο μποροῦσαν νά ἐξαχθοῦν, τόσο ἀπό τήν πρό τοῦ Κλεισθένη ἑλληνική σκέψη, κυρίως ἀπό τήν ἰωνική φιλοσοφία, ὅσο καί ἀπό τήν ἑλληνική τέχνη τῆς ἐποχῆς, καί, φυσικά, ἀπό τήν ἴδια τήν κλεισθενική μεταρρύθμιση. Γιατί εἶναι σαφές ὅτι ἡ μεταρρύθμιση αὐτή δέν γεννήθηκε ἀπό τό τίποτα. Ἀντίθετα, προϋπέθετε τήν ὑπαρξη κάποιων ἀντιλήψεων μέ βάση τίς ὁποῖες οἱ Ἕλληνες κατανοοῦσαν τόν πολιτικό χρόνο, διαφοροποιώντας τον ταυτόχρονα ἀπό τόν θρησκευτικό χρόνο καί τό θρησκευτικό ἡμερολόγιο. Καί προϋπέθετε μία ἀντίστοιχη ἀντίληψη γιά τόν πολιτικό χῶρο ὡς χῶρο πού μπορεῖ νά ἀναπαρασταθεῖ σέ ἓναν χάρτη καί νά συμπυκνωθεῖ μέσα στήν χωροταξική διαμόρφωση τῶν πολιτικῶν συνελεύσεων.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Ἰσχυρίζεστε ἐπίσης πῶς ἡ μεταρρύθμιση τοῦ 508 μπορεῖ νά ἐγκαινιάζει γιά τήν Ἀθήνα τήν ἐποχή τῆς δημοκρατίας, ἀλλά δέν ἀποτελεῖ ἓνα φαινόμενο ἀπομονωμένο στήν πολιτική ἱστορία τῶν Ἑλλήνων, πῶς ἐντάσσεται μέσα στήν προβληματική τῆς ὀργάνωσης τοῦ χώρου καί τῆς πολιτείας πού ἀπασχόλησε τοὺς Ἕλληνες πολύ πρῖν ἀπό τόν Κλεισθένη.

BINTAL-NAKE: Αὐτή ἀκριβῶς ἡ διαπίστωση πού κάναμε ἀποτελεῖ τή δεύτερη ἰδέα πάνω στήν ὁποία κινήθηκε τό βιβλίο μας. Στήν περίπτωση τῆς δημοκρατικῆς μεταρρύθμισης, ὁ Κλεισθένης «μιμήθηκε» τελικά τοὺς ἰδρυτές τῶν ἑλληνικῶν ἀποικιῶν τοῦ βου αἰώνα. Ἡ ἴδρυση μᾶς νέας ἀποικίας, μᾶς νέας πόλης, σήμαινε ταυτοχρόνως τή «συνταγματική» τῆς ὁλοκλήρωσης καί τή χωροταξική τῆς διαμόρφωσης. Αὐτό πού κάνει

τελικά ὁ Κλεισθένης εἶναι μία «ἐπανάδρυση» τῆς Ἀθήνας. Τῆς δίνει ἓνα καινούργιο πολιτικό σύστημα, ἀλλά τό θεμελιώνει στή χωροταξική διαίρεση, καθώς μοιράζει τίς τριττύες καί τοὺς δήμους μέσα στήν ἀθηναϊκή ἐπικράτεια.

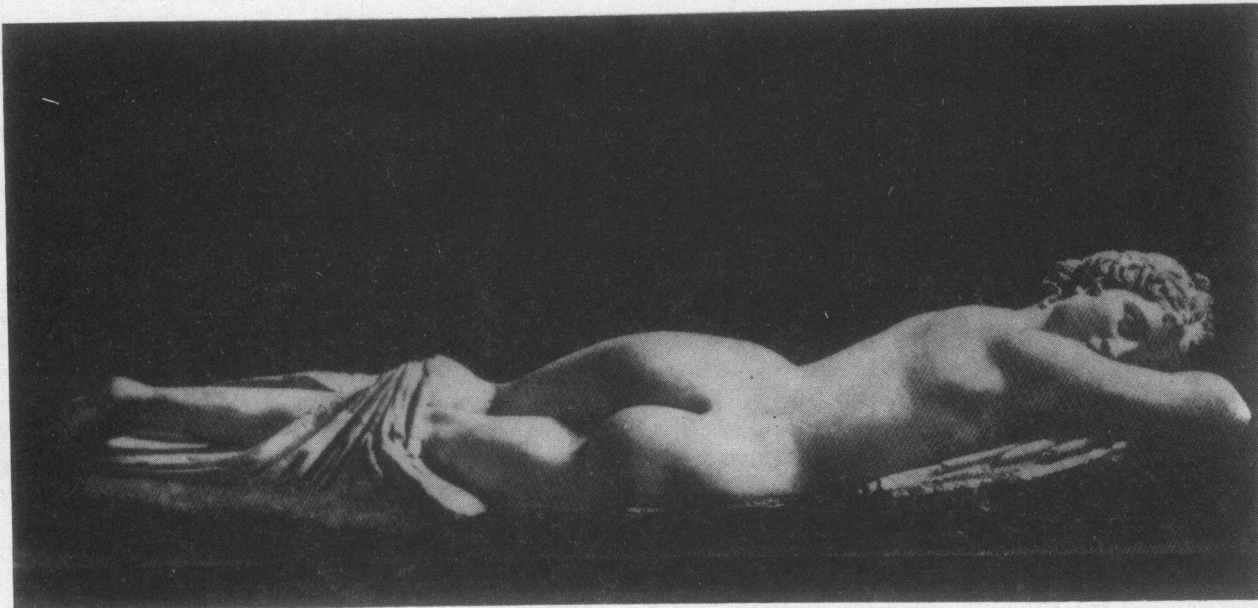
Πάντως, τή σημασία τοῦ Κλεισθένη στή διαμόρφωση τῆς ἑλληνικῆς πολιτικῆς σκέψης τή βλέπει κανεῖς μέχρι τόν Πλάτωνα. Στούς *Νόμους*, π.χ., τό κατασκευάσμα πού ἐπιχειρεῖ νά στήσει ὁ Πλάτωνας εἶναι βαθειά «ἀντι-κλεισθενικό» σέ κάθε του λεπτομέρεια. Αὐτό ἀποδεικνύει ὅτι ὁ Πλάτωνας εἶχε συνείδηση τῆς σημασίας τοῦ Κλεισθένη. Ἀκόμα καί γιά τόν χωρισμό τῆς πόλης σέ φυλές, προτείνει τόν ἀριθμό δώδεκα, ἀκριβῶς γιά νά διαχωριστεῖ ἀπό τήν δεκαδική διαίρεση τοῦ Κλεισθένη. Ὁ ἀριθμός δέκα ἦταν τό χαρακτηριστικό τοῦ Κλεισθένη, ἄρα καί τῆς δημοκρατίας.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Τό θέμα τῶν «ἀναπαραστάσεων» εἶναι κεντρικό στήν προσέγγιση πού ἐπιχειρεῖτε τῆς ἀρχαιοελληνικῆς ἱστορίας. Ἐτσι ὅμως, ἐρχόμαστε σ' αὐτό πού ἀποτελεῖ τήν ἰδιαιτερότητά σας ὡς ἱστορικό.

BINTAL-NAKE: Ἐχετε ἀσφαλῶς δίκιο. Καί πρέπει νά πῶ πῶς σήμερα τό θέμα τῶν «ἀναπαραστάσεων» τό συναντᾶμε κυριολεκτικά παντοῦ. Τό 1964, ἦταν κάτι ἄγνωστο. Πολύ χειρότερα, τό θεωροῦσαν ἀσημαντο. Ὅμως αὐτό, ἂν θέλετε, μέ ὀδήγησε στήν τραγωδία, αὐτό καί ἡ ἀνάγνωση τοῦ Λεβί-Στρώς.

Θά σᾶς πῶ μία ἱστορία. Τό 1957-58, ὅταν δίσασκα στήν Κάν, εἶχα μαθητή ἓνα δύστυχο παπά, ἐντελῶς ἡλίθιο, ὁ ὁποῖος ἀνέλαβε νά κάνει μία ἐργασία γιά τήν τραγωδία. Καί κάποια στιγμή, πού εἶχε ἔρθει νά συζητήσουμε, τοῦ εἶπα: «Μά δέν καταλαβαίνετε ὅτι δέν ἔχετε πιάσει καθόλου τό νόημα τοῦ πράγματος. Ἡ τραγωδία ἔχει τό ἴδιο νόημα πού ἔχουν καί οἱ μορφές πού ζωγραφίζουν οἱ ἄνθρωποι μᾶς φυλῆς τῆς Βραζιλίας στό σῶμα τους». Γιατί ὁ Λεβί-Στρώς εἶχε μελετήσει ὄντως αὐτές τίς εἰκονογραφίες πάνω στά σώματα καί εἶχε δείξει ὅτι πρόκειται γιά ἓνα εἶδος ἀναπαραστάσεως τῆς ἴδιας τῆς κοινωνίας τους, τῶν συγκρούσεών της, κλπ. Καί, ἐκεῖνη τήν στιγμή, αὐτό ἀκριβῶς σκεφτόμουν γιά τήν ἀρχαία τραγωδία. Τήν ἀποψη αὐτή τήν ἐπεξεργάστηκα οὐσιαστικά στή συνέχεια, τότε ἦταν ἀκόμα ἀσημάτιστη. Ἀλλά, τά βιβλία πού ἔγραφα μέ τόν Βερνάν, τό *Μύθος καί Τραγωδία I καί II*, πάνω σ' αὐτήν τήν ἰδέα στηρίζονται τελικά. Ἡ παλαβομάρα μου τότε ἦταν πού θεωροῦσα ὅτι ἓνας φοιτητής, καί παπᾶς μάλιστα, θά ὀφειλε νά ἔχει ἀνακαλύψει ἀπό μόνος του αὐτό τό πράγμα. Ἡ ἀγανάκτησή μου μέ τόν φουκαρά ἦταν τελειῶς ἀνόητη. Ἀλλά, ἡ διαίσθησή μου δέν ἦταν νομίζω λανθασμένη.

Πρέπει νά σᾶς πῶ ὅτι ὅταν ἦμουν δέκα ἔξι χρονῶν, ἀγόρασα τό βιβλίο τοῦ Ἰσπανοῦ φιλοσόφου Μιγκουέλ ντέ Οὐναμούντο *Τό τραγικό αἶσθημα* καί ἡ ἐντύπωση πού μοῦ εἶχε κάνει ἦταν βαθύτατη. Ἦξερα πάντα ὅτι κάποτε θά ἀσχοληθῶ μέ τήν τραγωδία. Τό ἦξερα ἀπό τότε πού ἦμουν δέκα ἔξι-δέκα ἐπτὰ χρονῶν. Τό ἦξερα ἐξαιτίας τῶν ὄσων συνέβησαν στήν διάρκεια τοῦ



Έρμαφρόδιτος, αντίγραφο 2ου π.Χ. αι.

πολέμου. Βέβαια, πέρασαν τελικά αρκετά χρόνια. Η πρώτη δουλειά που έκανα πάνω στην τραγωδία ήταν τό 1960-61, μιά ανακοίνωση στο σεμινάριο του Ζάν-Πιέρ Βερνάν, με θέμα τόν τραγικό χρόνο. Δέν εκδόθηκε ποτέ, ήταν όμως ή πρώτη φορά που μπόρεσα νά ασχοληθώ με δύο θέματα που με ένδιέφεραν ουσιαστικά, τόν χρόνο και τήν τραγωδία. Καί ό,τι έγραψα στην συνέχεια πάνω στην τραγωδία, έχει εκεί τήν αφετηρία του.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Πολύ νέος, δέκα έξι χρονών, δοκιμάσατε νά γράψετε μιά τραγωδία.

BINTAA-NAKE: Λεγόταν *Η άναμονή και έγραψα* μόνον τήν πρώτη πράξη. Ήταν τό 1945-46, μετά τήν άπελευθέρωση. Ήταν ή άναμονή τών γονιών μου. Όταν περιμένα, καθώς έρχόντουσαν πίσω οί κρατούμενοι τών ναζιστικών στρατοπέδων, τόν γυρισμό τών γονιών μου. Δέν γύρισαν. Άλλά γρήγορα κατάλαβα πώς αυτό τό θέμα δέν ήταν ένα τραγικό θέμα.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Άνήκετε σέ μιά γενιά που έζησε τήν ιστορία κατά τρόπο άν όχι τραγικό με τήν αρχαιοελληνική έννοια, πάντως κατά τρόπο ισχυρό και όδυνηρό. Η ιστορία ήταν κατά κάποιον τρόπο ταυτισμένη με τήν καθημερινή σας ζωή.

BINTAA-NAKE: Άπολύτως.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Δέν είναι έπομένως τυχαίο τό γεγονός ότι στραφήκατε, όλόκληρη ή γενιά σας, προς τήν ιστορία. Καί ό,τι, χάρη στή γενιά σας, ή ιστορία ως έπιστήμη γνώρισε, ειδικά στή Γαλλία αλλά όχι μόνον, μιά σημαντική ανανέωση.

BINTAA-NAKE: Η ανανέωση στίς ιστορικές σπουδές ξεκινά νωρίτερα, με τόν Μάρκ Μπλόκ (Marc

Bloch) και τήν Σχολή τών Annales, στά 1929. Αυτό που συνέβη όμως μετά τόν πόλεμο, είναι ότι ή ένασχόληση με τήν ιστορία πήρε μιά διάσταση υπαρξιακή. Άλλά και έδω «κληρονομήσαμε» τίς κατευθύνσεις του Μπλόκ, γιατί αυτός έδωσε για πρώτη φορά στην ιστορία αυτήν τήν υπαρξιακή διάσταση, κυρίως με τό χειρόγραφο του για τίς αιτίες τής ήττας τής Γαλλίας στον πόλεμο του '40, που εκδόθηκε τό 1945.

Γιά μένα, για τίς δικές μου επιλογές, υπήρξε καθοριστικό, εκτός από αυτό τό κείμενο του Μπλόκ, και ένα κείμενο του Σατωμπριάν, που μου είχε δώσει ο πατέρας μου νά διαβάσω. Λέει εκεί ο Σατωμπριάν ότι «ο ιστορικός εμφανίζεται, επιφορτισμένος τήν εκδίκηση τών λαών». Είναι μεγαλόστομο, αλλά υπέροχο! Και είναι αλήθεια πώς τό είχα στο μυαλό μου όταν διάλεγα τό επάγγελμα του ιστορικού.

Μπορώ νά σάς πω πάντως ότι ένας από τούς λόγους που στράφηκα προς τήν ιστορία είναι ότι δέν μπορούσα νά γράψω μυθιστόρημα. Δέν διαθέτω καθόλου τά ταλέντα του λογοτέχνη. Όμως τό μυθιστόρημα, ο Φλωμπέρ, ο Μπαλζάκ, με ένδιέφερε γιατί είναι κάτι όλικό, διατυπώνει μιά «ολικότητα». Η ιστορία προϋποθέτει επίσης μιά «ολικότητα», ασχολείται με τό όλον, με τά πάντα.

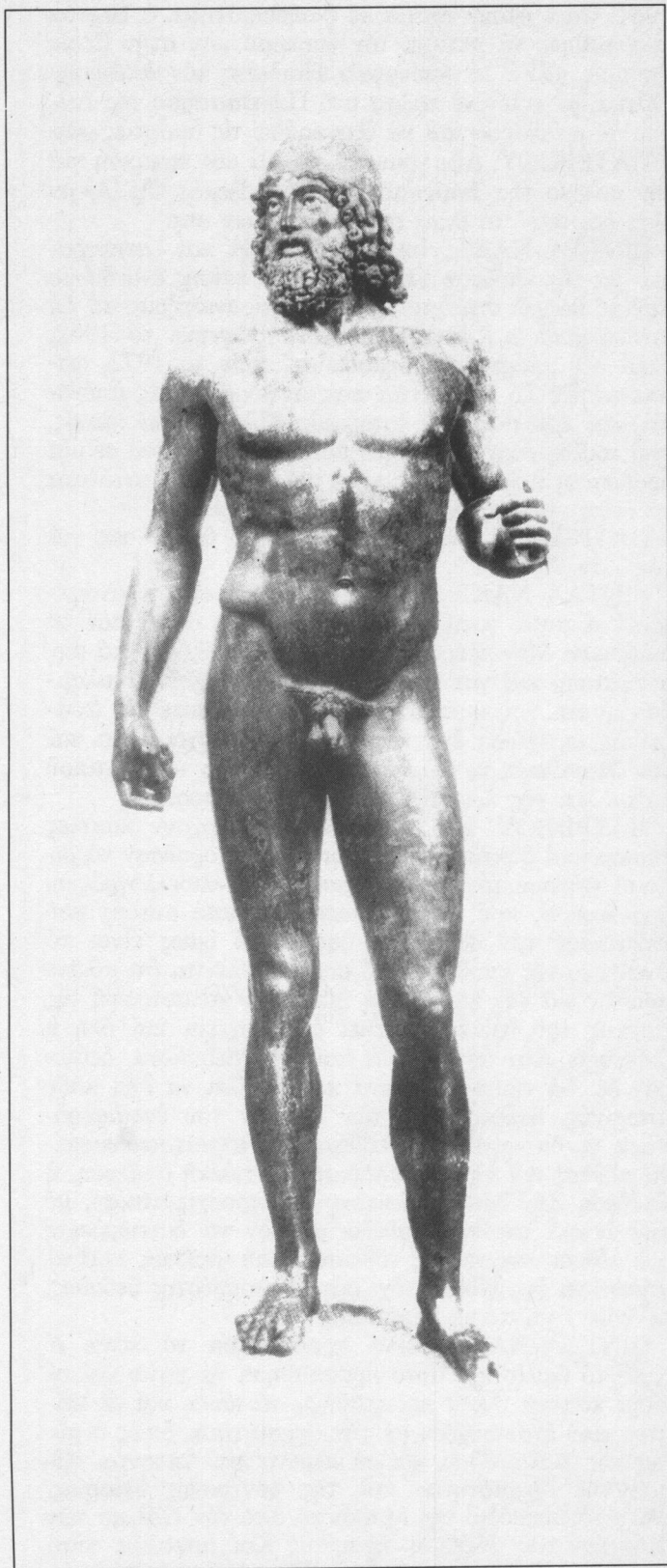
Η ιστορία τής αρχαιότητας άρχισε νά με άπασχολεί πολύ άργότερα. Αρχικά, αυτό που ήθελα νά κάνω ήταν μιά διατριβή πάνω στον ισπανικό εμφύλιο, ως αρχή του δράματος που ζήσαμε άργότερα. Όταν σπούδαξα όμως, έχοντας κατά νου αυτό τό σχέδιο, συνέβη τό έξής: ένας φίλος, που έγινε στή συνέχεια σπουδαίος λατινιστής, μου είπε, σχολιάζοντας έναν τρίτο συμφοι-

τητή μας, πού ασχολείτο με τη φιλοσοφία της ιστορίας: «Κοίτα τον ήλιθο: διαβάσει Χέγκελ! Λές και δέν έχουν όλα αυτά διατυπωθεί ήδη από τον Πλάτωνα». Καί τότε σκέφτηκα: «Νά μία καλή ιδέα». Δέν έννοω πώς δέν χρειάζεται νά διαβάσει κανείς Χέγκελ όταν ασχολείται με τη φιλοσοφία της ιστορίας. Άλλά, τό ένδιαφέρον είναι πώς ο Πλάτωνας είναι ο κατεξοχήν «άντι-ιστορικός» φιλόσοφος, ο φιλόσοφος πού προσπαθεί νά ξεπεράσει τήν ιστορία, όπως προσπαθεί νά ξεπεράσει τήν πολιτική. Θεώρησα λοιπόν ότι θά ήταν ένδιαφέρον νά δει κανείς πώς τά έβγαλε τελικά πέρα με τήν ιστορία. Κι έτσι, πρότεινα αυτό τό θέμα στόν Μαρρού, πού ένθουσιάστηκε. Ήταν τό 1952. Καί ήταν γιά μένα μία εύκαιρία νά διαβάσω δύο φορές ολόκληρο τόν Πλάτωνα. Γιά τήν ακρίβεια, τόν διάβασα ολόκληρο μία φορά γιά τή σχέση του με τήν ιστορία και άλλη μία, πάλι ολόκληρο, γιά τό θέμα του πολέμου.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Καί πάλι όμως, όπως και στήν συνέχεια, στίς υπόλοιπες μελέτες σας πού άφορούν τόν Πλάτωνα, δέν κάνετε «καθαρή» ιστορία, αλλά ιστορία τών «άναπαραστάσεων». Κι αυτό, σας κόστισε τήν επίθεση εκείνων πού θεώρησαν πώς πρέπει νά υπερασπιστούν τήν καθαρότητα της ιστορικής επιστήμης.

ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ: Έ, δέν με πόνεσαν και πολύ. Βέβαια δέν πέρασα έτσι από τή Γαλλική Αρχαιολογική Σχολή της Αθήνας. αλλά αυτό συνέβη κυρίως επειδή δέν ήμουν άπόφοιτος της École Normale. Δέν υπήρξαν όμως μόνον επιθέσεις. Έχω γράψει ένα κείμενο πού αγαπώ πολύ, τόν Άλέξανδρο και τόν μαύρο κυνηγό. Όταν λοιπόν είδα νά αξιοποιείται κατά τρόπο εξαιρετικό αυτό τό κείμενο από τόν Μίλτο Χατζόπουλο, στό βιβλίο του γιά τίς τελετές της ένήβωσης στην αρχαία Μακεδονία, σας διαβεβαιώ πού μου ήρθαν δάκρυα στά μάτια. Γιατί εκεί ένας σημαντικός αρχαιολόγος βρίσκει πώς ή δουλειά μου είχε μία χρησιμότητα και δίνει μία σειρά από στοιχεία πού επιβεβαιώνουν τίς υποθέσεις μου. Από τήν άλλη μεριά, αυτές οι επιθέσεις μου έδωσαν τήν εύκαιρία νά κάνω μία συνάντηση πού υπήρξε καθοριστική γιά μένα, νά συναντηθώ με τόν Βερνάν.

Η πρώτη φορά πού τόν συνάντησα ήταν τό 1957. Άλλά ή σχέση μας αρχίζει κυρίως τό 1959-1960. Τό 1959 δημοσιεύτηκε τό *Μανιφέστο τών 121*, γιά τό δικαίωμα της άνυποταξίας στόν πόλεμο της Άλγερίας. Είχα υπογράψει και εγώ και ο Βερνάν. Γιά τόν Βερνάν δέν υπήρξαν διοικητικές κυρώσεις, αλλά έμένα με έθεσαν σέ διαθεσιμότητα. Έτσι, είχα τήν καταπληκτική εύκαιρία, επί έναν χρόνο, με τά έξοδά μου πληρωμένα από τήν κυβέρνηση, πρώτον νά κάνω πολιτική εις βάρος της και δεύτερον νά παρακολουθήσω στό Παρίσι τά σεμινάρια του Βερνάν, κάθε Δευτέρα, στην École Pratique. Η σύμπτωση στίς απόψεις μας και στόν τρόπο πού προσεγγίζαμε τήν αρχαιότητα ήταν άμέσως προφανής. Υπήρχε από τήν αρχή μία συγγένεια ανάμεσα στή σκέψη του και τήν δική μου. Τό



Χάλκινο, 460 π.Χ.

1961, όταν ήμουν ακόμα σέ διαθεσιμότητα, ο Βερνάν προσπάθησε νά πετύχει τόν διορισμό μου στήν École Pratique, αλλά τό ύπουργείο Παιδείας τόν απέρριψε. Τελικά, μέ στείλανε πρῶτα στό Πανεπιστήμιο τῆς Λίλ, γιά νά μετανοήσω καί νά ἐξαγοράσω τίς ἀμαρτίες μου.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Δέν γράψατε τελικά μία διατριβή γιά τόν πόλεμο τῆς Ἰσπανίας, ἀλλά ὁ πόλεμος τῆς Ἀλγερίας ἀποτελεῖ τό θέμα πολλῶν βιβλίων σας.

BINTAL-NAKE: Φυσικά. Ἐγγραψα καί ξαναέγραψα γιά τήν ὑπόθεση Ὠντέν, ἔγραψα ἐπίσης ἕνα βιβλίο πού τό θεωρῶ σημαντικό, γιά τά βασανιστήρια, τό *La torture dans la République*,³ πού γράφτηκε τό 1962, ἀλλά δέν μπόρεσε νά δημοσιευτεῖ πρὶν τό 1972, φανταστεῖτε!!! Τό θέμα εἶναι πῶς ἀντιδρᾶ κανεῖς ἀπέναντι στά πράγματα ὡς ἱστορικός. Πῶς μπορεῖ κανεῖς, ἐγώ τουλάχιστον, τή στιγμή πού βρίσκεται μέσα σέ μία δραματική πολιτική συγκυρία, νά ἔχει τή δυνατότητα νά λειτουργεῖ καί νά ἀντιδρᾶ ὡς ἱστορικός.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Αὐτό κάνετε καί στό βιβλίο σας γιά τόν Ζάν Μουλέν.⁴

BINTAL-NAKE: Μοῦ κάνει ἐντύπωση ὅτι ἀναφέρεστε σ' αὐτό, γιατί εἶναι σχετικά λίγοι αὐτοί πού τό διάβασαν. Μέ ἐπέκριναν ἐπειδή σέ ἕνα βιβλίο γιά τήν ἀντίσταση, καί γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἀντιλαμβάνομαστε, χρησιμοποιοῦμε καί σκεφτόμαστε τήν ἀντίσταση, ἀφιέρωσα ἕνα κεφάλαιο στήν ἀρχαιότητα καί τόν Μεσαίωνα, κι ἄλλο ἕνα στή γέννηση τοῦ κριτικοῦ λόγου καί τῆς κριτικῆς σκέψης στήν ἱστορία.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Στό βιβλίο αὐτό ὑπάρχουν κάποιες ἐκπληκτικά δηκτικές σελίδες πού θά μπορούσαν νά δικαιολογηθῶν τόν χαρακτηρισμό τοῦ «λιβελλογράφου ὄλο κακία», πού σᾶς ἀπέδωσε ἕνας ἀπό αὐτούς πού ὑπέστησαν τόν σαρκασμό σας. Αὐτό ὅμως εἶναι τό ἀνέκδοτο τῆς ὑπόθεσης. Τό σημαντικό εἶναι ὅτι μιλάτε πρῶτον γιά τήν κατασκευή ἢ/καί τήν καταστροφή τῆς εικόνας τοῦ ἥρωα, καί ἐκεῖ ἐπιδέχεται καί ὅλη ἡ ἀναφορά στήν ἀρχαιότητα καί τόν Μεσαίωνα, δεύτερον δέ γιά τήν δυνατότητα πού ὀφείλει νά ἔχει κάθε ἱστορικός, ἀνεξαρτήτως τῶν ἐιδικῶν του ἐνδιαφερόντων, νά διακρίνει τήν ἀλήθεια ἀπό τό κατασκευασμένο ψεῦδος καί τήν παραποίηση. Σέ τελική ἀνάλυση, ἡ ὑπόθεση Ζάν Μουλέν λειτουργεῖ «προσχηματικά», μέ τήν ἔννοια ὅτι προσπαθεῖτε μᾶλλον νά διατυπώσετε μιά μέθοδο ἀνίχνευσης τοῦ ἱστορικοῦ ψεύδους πού νά μπορεῖ νά ἐφαρμοστεῖ, ὄχι σάν τυφλοσοῦρης δεδαίως, σέ κάθε ἀντίστοιχη περίπτωση.

BINTAL-NAKE: Αὐτό προσπάθησα νά κάνω σ' αὐτό τό βιβλίο καί αὐτό προσπάθησα νά κάνω καί σέ ἄλλα κείμενα. Αὐτό προσπάθησα νά κάνω καί σέ κείμενα πού ἔχουν σχέση μέ τήν ἀρχαιότητα, ὅπως ὁ μύθος τῆς Ἀτλαντίδας, καί σέ κείμενα πού ἀπτονται ἐξίσου τῆς ἀρχαιότητας καί τῆς σύγχρονης ἱστορίας, ὅπως τό ἐπεισόδιο τῆς Μασάντα, ἀπό τόν Πόλεμο τῶν Ἑβραίων τοῦ Φλάβιου Ἰώσηπου. Καί ἀσφαλῶς αὐτό ἔκανα στό βιβλίο μου ἐναντίον ὄλων ἐκείνων πού ισχυρίζονται ὅτι δέν ὑπῆρξαν οἱ θάλαμοι ἀερίων στό ναζί-

στικά στρατόπεδα. Ἀλλά, ξέρετε, ἐγώ εἶμαι ἀποφασισμένος ὅτι, ὅπως δέν μπορῶ νά ἐπιτρέψω στούς ὑποτιθέμενους «ρεβιζιονιστές» νά ισχυρίζονται πῶς οἱ θάλαμοι τῶν ἀερίων δέν ὑπῆρξαν, δέν μπορῶ νά ἐπιτρέψω καί στό Κράτος τοῦ Ἰσραήλ νά ἰδιοποιεῖται μιά ὀλόκληρη ἱστορία γιά νά ἐξυπηρετήσῃ μιά ἐγκληματική πολιτική. Τό θέμα εἶναι λοιπόν πῶς ἀσκεῖ κανεῖς κριτική καί πῶς διακρίνει κανεῖς ἀνάμεσα στήν καλή καί τήν κακή κριτική τῆς ἱστορίας; Πότε ἡ ἀνασκευή ἐνός ψεύδους ὀδηγεῖ στήν ἀλήθεια καί πότε ἡ ἀλήθεια παραποιεῖται κατάφωρα ἀπό κάτι πού μοιάζει μέ κριτική τοῦ ψεύδους. Αὐτό γιά μένα εἶναι κεντρικό ζήτημα.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Αὐτό σημαίνει πῶς ὑπάρχει ἀλήθεια, ἱστορική ἀλήθεια.

BINTAL-NAKE: Ἀσφαλῶς καί ὑπάρχει ἱστορική ἀλήθεια. Δέν εἶναι ποτέ ὀλοκληρωτική δεδαίως, δέν εἶναι ποτέ ἀπόλυτη. Ἀλλά ὑπάρχει. Καί ὑπάρχει καί ἱστορικό ψεῦδος. Ὑπάρχουν ψεῦτες. Καί πρέπει πάντα νά τοῦς καταγγέλουμε. Πάρτε γιά παράδειγμα τοῦς συγγραφεῖς τῆς ἱστορίας τοῦ Κομμουνιστικοῦ (μπολσεβικικοῦ) Κόμματος τῆς Ρωσίας. Εἶναι ἀπό τά πύο χονδροειδή ψεῦδη τῆς ἱστορίας.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Πῶς συνέβη τελικά καί, ὄντας ἀριστερός καί τόσο ἐνεργός πολιτικά, ἀποφύγατε τήν ἐνταξη στό κομμουνιστικό κόμμα σέ μιά ἐποχή πού ἀποτελοῦσε ἕνα σχεδόν ὑποχρεωτικό δῆμα;

BINTAL-NAKE: Γιά τή γενιά μου ὄντως ἦταν ἕνα πέρασμα σχεδόν ὑποχρεωτικό. Καί οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι γύρω μου ἦταν μέλη τοῦ κόμματος. Ὁ Βερνάν, πρῶτ' ἀπ' ὅλα. Κατ' ἀρχήν, αὐτό πού μέ ἐμπόδιζε νά μπῶ στό κόμμα, ἦταν ἡ ἀνάγνωση τοῦ Τρότσκι. Δεύτερον, οἱ δίκες στήν Οὐγγαρία. Οἱ Οὐγγροι εἶχαν δημοσιεύσει μιά *Κυανή Βίβλο*, μέ τά πρακτικά. Μυρίστηκα τό ψεῦδος ἀμέσως. Μέ τόν φίλο μου, τόν Σάρλ Μαλαμούντ (Charles Malamoud), ὁ ὁποῖος ἦταν μέλος τοῦ κόμματος, διαβάσαμε μαζί αὐτά τά «ντοκουμέντα» καί καταλήξαμε πῶς ἦταν πλαστά, πέρα ἀπό κάθε ἀμφιβολία. Εἶχα ἤδη ζητήσῃ ἀπό τόν Μαλαμούντ νά

2. Ἡ λέξη «συγγένεια» λέχθηκε ἀπό τόν Βιντάλ-Νακέ στό ἑλληνικά, μέ ἐρασματική προφορά.

3. *La torture dans la République*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1958· τελευταία ἐπανεκδόση, 1998.

4. Ὁ Jean Moulin, συνεργάτης τοῦ Ντέ Γκῶλ, λειτούργησε τρόπον τινά ὡς γενικός συντονιστής τῆς γαλλικῆς Ἀντίστασης γιά ἕνα σχετικά σύντομο διάστημα, μέχρι τή σύλληψή του ἀπό τοῦς Γερμανούς. Αἰχμάλωτος τῆς Γκεστάπο, βασανίστηκε ἕως θανάτου. Πρόσφατα, κάποιος προσπάθησε νά τόν παρουσιάσουν ὡς πράκτορα τῆς Κά-Γκέ-Μπέ. Ἀπάντηση σ' αὐτές τίς θεωρίες ἀποτελεῖ τό βιβλίο τοῦ Βιντάλ-Νακέ *Le Trait empoisonné. Réflexions sur l'affaire Jean Moulin*, Παρίσι, La Découverte, 1993.

μέ γράφει στο κόμμα, αλλά του είχα διευκρινίσει πώς θα αποτελέσω μία αντισταλινική αντιπολίτευση. Κι εκείνος μου απάντησε: «Ώς τό αφήσουμε τότε καλύτερα». Έγώ δέν επέμεινα, κι έτσι τό πρόβλημα λύθηκε από μόνο του.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Κάτι πού σās χαρακτηρίζει είναι οι παθιασμένες, γιά νά μήν πώ έμπαθείς, αντιδράσεις πού προκαλείτε όταν διατυπώνετε τίς απόψεις σας γιά πολιτικά θέματα. Περιέργως όμως αντίστοιχες αντιδράσεις προκαλούν και οι θέσεις σας γιά θέματα τής αρχαίας ιστορίας, όπως, π.χ., τό θέμα του θεσμού τής εφηβείας στην Αθήνα του 5ου αιώνα. Έχετε τελικά ταλέντο σ' αυτό.

ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ: Έλπίζω πώς ναί. Ώντως, οι απόψεις μου γιά τήν αθηναϊκή εφηβεία προκάλεσαν και συνεχίζουν νά προκαλούν αντιδράσεις. Τό σίγουρο πάντως είναι ότι έμένα μέ συνεπήρε αυτό τό θέμα. Γιατί, ξαφνικά, είδα νά παίρνουν νόημα μιά σειρά από δεδομένα ιστορικά πού πρίν παρέμεναν ασύνδετα και ασυνάρτητα. Είχα ήδη γράψει ένα κείμενο γιά τήν *Παράδοση του Αθηναίου όπλίτη*, όπου εξέταζα κάποια θέματα γιά τήν «άναπαράσταση» του πολέμου και μέ είχε ήδη άπασχολήσει τό θέμα των εφήβων, των νέων πού προετοιμάζονται νά γίνουν όπλίτες. Η γιορτή τους είναι τά Άπατούρια και στή διάρκειά της κόβουν τά μαλλιά τους. Ο μύθος των Άπατουριών είναι ο μύθος τής μονομαχίας του Αθηναίου Μέλανθου, του «μαύρου» και του Βοιωτού Ξάνθου, πού πολεμούν στίς Μέλαινες, τή «μαύρη χώρα», στα σύνορα τής Άττικοβοιωτίας. Νικητής είναι ο Μέλανθος, πού ανατρέπει όλους τούς κανόνες τής όπλιτικής ήθικης

και χρησιμοποιεί τήν άπάτη, βοηθούμενος από τον Διόνυσο Μελάναιγι, μέ τήν «προδία τής μαύρης κατόικας». Ο Άριστοφάνης στή *Λυσιστράτη* μιλάει και γιά έναν άλλο «μαύρο», τον Μελανίωνα, έναν εφηβο πού, προκειμένου νά αποφύγει τίς γυναίκες, προτίμησε νά ζήσει όλομόναχος στήν έρημιά, κυνηγώντας. Είναι ο εφηβος πού δέν καταφέρνει νά ολοκληρώσει τή μύση του και μένει γιά πάντα στήν έσχατιά, ο μαύρος κυνηγός.

Η άποψη μου είναι πώς συνυπήρχαν δύο αντιτιθέμενες μορφές κυνηγιού και πολέμου, μία όπλιτική και μία εφηβική, και πώς ο θεσμός τής αθηναϊκής εφηβείας, όπως τον ξέρουμε από τήν περιγραφή του Άριστοτέλη στην *Αθηναίων Πολιτεία* κατάγεται από αυτή τήν αντίληψη τής εφηβείας. Τήν πρώτη έκδοχή του κειμένου *Ο μαύρος κυνηγός και η καταγωγή τής αθηναϊκής εφηβείας* τήν παρουσίασα τό 1967 στην «Έταιρεία γιά τήν ενθάρρυνση των Έλληνικών Σπουδών». Όταν τελείωσα, έπεσε μία φοβερή σιωπή. Ούτε μία ερώτηση!! Ο Πάλ Λεμέρλ (Paul Lémerle), ο βυζαντινολόγος, πού προήδρευε, τούς προέτρεπε νά κάνουν μία ερώτηση, νά πάρουν θέση. Τίποτα. Άκρα του τάφου σιωπή. Τό 1968, όταν έδωσα τήν ίδια διάλεξη στην Άγγλία, ήρθε ο Έντμουντ Λήτς (Edmund Leach), ο έθνολόγος, και μου είπε πόσο ενδιαφέρον του φάνηκε και πώς είναι προφανές ότι κάπως έτσι πρέπει νά γίναν τά πράγματα.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Είχατε πάντα πολύ καλές σχέσεις μέ τούς Άγγλους ιστορικούς, τον Ώστιν (M. Austin), τον Μόξες Φίνλεϊ βεβαίως, τον Όργουιν Μάρραϊ (Orwin Murray)...



Μελανόμορφος άμφορέας, 530 π.Χ.

BINTAA-NAKE: Ναι, γιατί οι Άγγλοι έχουν κάποια άνοχη για την εκκεντρικότητα.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Είστε εκκεντρικός;

BINTAA-NAKE: Στά μάτια των Γάλλων, ναι, προφανώς είμαι.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Πάντως είναι έντυπωσιακό ότι ενώ επί δεκαετίες τά κείμενα του Άνρϋ Ζανμαίρ (Henry Jeanmaire) ή του Άντζελο Μπρέλικ (Angelo Brelich) για τίς μυήσεις τών νέων στην άρχαία Έλλάδα δέν είχαν προκαλέσει καμία αντίστοιχη πολεμική, ή δική σας έρμηνεία για τή σχέση μεταξύ μυήσεων και θεομού τής έφηβείας έγινε άφορμή νά χυθεί άπίστευτα πολύ μέλανι.

BINTAA-NAKE: Ξέρετε, πρέπει νά σκεφτείτε και σέ ποιά έποχή έμφανίστηκε αυτό τό κείμενό μου. Τό 1968, κάθε συζήτηση για τούς νέους και τή θέση τους στην κοινωνία έπαιρνε άπρόσμενες διαστάσεις.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Στόν Μαύρο κυνηγό ύπάρχει και ένα κείμενο για τήν σημασία του στρουκτουραλισμού στή μελέτη τής έλληνικής άρχαιότητας, τό όποιο κλείνει μέ μία φράση, νομίζω, ιδιαίτερα σημαντική. Λέτε: «ό στρουκτουραλισμός χωρίς τήν ιστορία δέν είναι παρά ένα έθνολογικό λούνα-πάρκ».

BINTAA-NAKE: Ναι, μέ τήν έννοια ότι, χωρίς τήν προοπτική τής ιστορίας, ή έθνολογία δέν είναι παρά μία συλλογή από κοινωνικές παραξενιές χωρίς νόημα. Περιέργως, είμαι από τούς λίγους τής γενιάς μου πού δέν κυριεύθηκε ποτέ ολοκληρωτικά από τόν στρουκτουραλισμό. Για τόν Μαρσέλ Ντετιέν π.χ., ό στρουκτουραλισμός ήταν, κάποια στιγμή ειδικά, ένα είδος θρησκείας. Έγώ, άν ό στρουκτουραλισμός είναι μία φιλοσοφία, δέν έχω σχέση μαζί του. Άλλά άν είναι ένα έγγαλειό, τότε είναι έξαιρετικά χρήσιμος. Πίστευα πάντα ότι ό στρουκτουραλισμός είναι χρήσιμος όταν ενισχύει τήν ιστορική ανάλυση, και όχι όταν χρησιμοποιείται έναντίον τής ιστορίας. Άκόμα και ό Λεδί-Στρως όμως έχει ένα είδος άρνησης τής ιστορίας. Ξέρετε, τό 1967, συμμετείχα, μαζί μέ τόν Βερνάν και τόν Βικτόρ Λεντύκ (Victor Leduc), στην ίδρυση μίας επιθεώρησης μέ τόν τίτλο *Raison presente*, πού δέν έδειχνε καμία ύπεροβλική συμπάθεια προς αυτούς πού τότε ονομάζαμε «οί τέσσερεις νέοι προφήτες», τόν Λακάν, τόν Άλτουσσέρ, τόν Φουκώ και τόν Λεδί-Στρως.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Τόν 19ο αιώνα, ή επιστήμη πού επέτρεπε μία συνολική έποπτεία τής γνώσης ήταν ή φιλολογία. Ίσως και λόγω του Μάρξ, τόν 20ό αιώνα, αυτήν τήν κυρίαρχη θέση τήν κατέλαβε ή ιστορία. Στό πεδίο όμως τής άρχαίας ιστορίας, ό μαρξισμός δέν απέδωσε πολλά πράγματα.

BINTAA-NAKE: Η σημασία του Μάρξ στή σύγχρονη ιστορία είναι αναμφισβήτητη. Ένας παραδοσιακός ιστορικός, πού στήνει τό κείμενό του, τίς συγκρίσεις του και μετά αποτραβιέται, θά είχε δικίο νά βλέπει καχύποπτα τήν τριάδα Μάρξ-Νίτσε-Φρόντ, δηλαδή τήν ιδέα ότι ύπάρχει ένα κείμενο κάτω από τό κείμενο και τό ζήτημα είναι νά τό βρούμε και νά τό

επαληθεύσουμε. Άντίθετα από τόν Βερνάν, πού είχε μία δεδηλωμένη έχθρότητα άπέναντι στόν Φρόντ, έγώ δέν τόν απορρίπτω. Μπορεί νά μίν τόν χρησιμοποιήσα όσο ή Νικόλ Λορώ, αλλά θεωρώ ότι μία σειρά από ιδέες πού έπεξεργάστηκε είναι έξαιρετικά χρήσιμες. Βεβαίως, δέν πιστεύω ότι θά ξαπλώσουμε στό ντιβάνι ένα ιστορικό πρόσωπο ή έναν τραγικό ήρωα και θά βγάλουμε κάποιο χρήσιμο συμπέρασμα. Η ιδέα είναι τελείως γελοία.

Πάντως, όλο τό ενδιαφέρον, και τό δικό μου και άλλων, για τίς οικονομίες και τίς κοινωνίες τής άρχαίας Έλλάδας έλκει τήν καταγωγή του από τόν Μάρξ.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Προχθές, στή διάλεξη πού δώσατε στό Ίταλικό Ίνστιτούτο, κλείσατε μέ μία άποστροφή πού δέν είχε ίσως μεγάλη σχέση μέ τό θέμα σας, προς τούς Ίσραηλινούς, και τούς παροτρύνατε νά κάνουν επιτέλους Ειρήνη. Είσατε ίσως από τούς τελευταίους διανοούμενους πού θεωρούν πώς κάθε εύκαιρία είναι καλή για νά παρεμβαίνουν στην πολιτική.

BINTAA-NAKE: Ένας Άγγλος έγραψε πρόσφατα πώς είμαι ό τελευταίος Γάλλος διανοούμενος αυτού του είδους. Έλπίζω πώς δέν είναι αλήθεια. Πάντως, δέν είναι δική μου πρωτοτυπία. Καί στό θέμα αυτό ακολουθώ π.χ. τόν Μάρκ Μπλόκ. Δείτε τά κείμενά του μετά τόν πόλεμο του '14. Όλόκληρη ή Σχολή των Annales είναι μία αντίδραση άπέναντι στην κρίση του μεσοπολέμου.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Γίνεται κανείς ιστορικός γιατί αγαπάει τή σκόνη των βιβλιοθηκών ή από πάθος για τό σήμερα;

BINTAA-NAKE: Χρειάζονται και τά δύο. Άν δέν αγαπάς τή σκόνη, δέν μπορείς νά γίνεις ιστορικός. Άλλά πρέπει νά σέ παθιάζουν και τά προβλήματα του σήμερα. Ό Μάρκ Μπλόκ είχε πει: «Είμαι ιστορικός, μέ ενδιαφέρει τό παρόν».

Πάντως, ή παρέμβασή μου στή σύγκρουση Παλαιστινίων και Ίσραήλ συμπυκνώνει τή θέση μου άπέναντι στόν ιουδαϊσμό. Στην Έλλάδα, δέν είναι πολύ γνωστό, ούτε ότι έχω άσχοληθεί μέ τό έργο του Φλάβιου Ίώσηπου, του Έβραίου ιστορικού πού έγραψε στά έλληνικά για τόν πόλεμο των Έβραίων μέ τούς Ρωμαίους, ούτε και οι τρεις τόμοι μου για τή Γενοκτονία *Οί Έβραίοι, ή μνήμη και τό παρόν*. Όλα αυτά προέρχονται από τήν έπιθυμία μου, άφενός νά μίν επιτρέψουμε νά ξεχαστεί ή μαζική δολοφονία στους θαλάμους άερίων και άφετέρου νά μίν επιτρέψουμε σέ ένα Κράτος, τό Ίσραήλ, νά εκμεταλλευτεί αυτό τό ιστορικό γεγονός για νά έξυπηρητήσει μία πολιτική πού έγγράφεται σέ έναν συγκεκριμένο χρόνο και έναν συγκεκριμένο τόπο. Συνεπώς, καταλαβαίνετε ότι οι λέξεις μέ τίς όποιες εκλείσα τήν όμιλία μου δέν ήταν μία ρητορική έπιλογή: Ειρήνη, Σαλάμ, Σαλάμ.

Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΓΡΑΦΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΕΡΩΤΑ

Μέσα από τήν ανάγνωση τριῶν Ἑλληνίδων συγγραφέων

τῆς Μαρίας Μανώλα

Η ΕΠΙΛΟΓΗ ΤΟΥ ΤΙΤΛΟΥ ἀπαντᾷ σέ δύο βασικά – καί κατά γενική ὁμολογία πολυσυζητημένα – ἐρωτήματα σχετικά μέ τήν πληθωρική συγγραφική δραστηριότητα πού εὐκόλα διαπιστώνεται στίς μέρες μας. Κατά πρῶτον οἴγουρα ὑπάρχει ἓνα διακριτό εἶδος γυναικείας γραφῆς καί σέ κάθε περίπτωση διαφέρει ἀπό τήν ἀντρική. Ἡ Τόνι Μόρισον θεωρεῖ ὅτι ἡ γυναικεία λογοτεχνία λειτουργεῖ ὡς ἓνα ὑπαρξιακό ὑποκατάστατο γιά τίς γυναῖκες συγγραφεῖς.¹ Ὑστερα καί σέ ἀντίθεση μέ τόν ἀτομοκεντρικό καί θετικιστικό ἀντρικό ἐρωτικό Λόγο, αὐτός τῶν γυναικῶν – ὅπως θά ἐπιχειρηθεῖ νά καταδειχθεῖ ἀπό τήν προτεινόμενη προσέγγιση – εἶναι Λόγος τραγικός ἀλλά παράλληλα καί διαλεκτικός,² γνωρίσματα κάθε πραγματικοῦ Ἐρωτικοῦ Λόγου πού ἐπιχειρεῖ νά ἀνατρέψει τόν κατακερματισμένο αὐτιστικό λόγο τοῦ σύγχρονου μοναχικοῦ ἀτόμου.

Ἡ γυναικεία λογοτεχνία ἔχει ἀνεπιστρεπτι ξεπεράσει θεματικά τίς δεκαετίες '60 καί '70.³ Εἶναι κοινός τόπος νά ὑποστηριχθεῖ ὅτι σήμερα οἱ γυναῖκες ἔχουν ταυτότητα καί μποροῦν νά ἀναγνωρίσουν τόν ἑαυτό τους καί μέσα στούς νόμους, στούς θεσμούς, στήν ἐπιστήμη ἢ στήν τέχνη. Ἡ κακοπληρωμένη ἐργασία καί ἡ σκλαβιά τῆς οἰκιακῆς ἐκμετάλλευσης εἶναι, ἀποδεδειγμένα, σχεδόν παρωχημένες ἐννοιες γιά τό γυναικεῖο κίνημα. Ἡ σύγχρονη γυναικεία λογοτεχνία στρέφεται στήν ἀνάλυση μηχανισμῶν ἐσωτερικῆς καί ἐξωτερικῆς καταπίεσης, σέ μιᾶ προσπάθεια συνειδητοποίησης, ἀλλά καί προβολῆς, τῆς γυναικείας συμπεριφορᾶς στίς διαπροσωπικές ἀλλά καί στίς κοινωνικές σχέσεις. Ἐτσι, ἐνῶ μέχρι τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ '70 κυρίαρχο γνώρισμα τῆς γυναικείας λογοτεχνικῆς παραγωγῆς ἦταν ἡ δυνατότητα νά χρησι-

μοποιηθεῖ γιά νά ἀλλάξει ἢ νά βελτιώσει τήν κατάσταση τῶν γυναικῶν, τά τελευταῖα εἴκοσι χρόνια ἔχει τελείως αὐτονομηθεῖ ἀπό τό γυναικεῖο κίνημα καί καθοδηγούμενη ἀπό μιᾶ ἔντονη ἐνδοστρέφεια καταδύεται σέ ψυχικά στρώματα, ὅπου οἱ ἀποχρώσεις τοῦ γυναικεῖου Ἐγῶ εἶναι ιδιαίτερα ἀποκαλυπτικές. Τήν πορεία αὐτή θά προσπαθήσουμε νά ἰχνηλατήσουμε μέσα ἀπό τρία κείμενα γυναικῶν-συγγραφέων τῶν ὁποίων ἡ παρουσία στή νεοελληνική πεζογραφία κάθε ἄλλο παρά μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ἐφήμερη ἢ περιστασιακή. Ἀντίθετα ἔχει συμβάλλει στή θεματική ἀνανέωση καί στήν ἐκφραστική ἀναζήτηση τῆς σύγχρονης διηγηματογραφίας μας. Πρόκειται γιά τά διηγήματα *Ἱστορία τῆς Ὀλγας* τῆς Ρέας Γαλανάκη,⁴ *Ἡ μοσχαροκεφαλή* τῆς Ζυράννας Ζατέλη⁵ καί *Ἄψε σῆσε* τῆς Ἰωάννας Καρυστιάνη.⁶ Τρεῖς διαφορετικές γυναικεῖες προσωπικότητες, τρεῖς ἐτερότροπες ἱστορίες πού παραπέμπουν σέ ἀντίστοιχα ἀνόμοιους τρό-

1. Γυναικεία Γραφή «Ἡ διεκδίκηση τῆς Barbie», Κοχλίας, Ἀθήνα 2002, σελ. 119.

2. Κ. Μοσκόφ «Γιά ἓναν ἐρωτικό λόγο», Β', περιοδικό *Ἡ Λέξη*, τεῦχος 29-30, Ἀθήνα 1983, σελ. 439.

3. Ἀγγελική Wornig «Ἡ σύγχρονη Λογοτεχνία τῆς Δανίας», περιοδικό *Ἡ Λέξη*, τεῦχος 29-30, Ἀθήνα 1983, σελ. 998.

4. Ρέα Γαλανάκη «Ὁμόκεντρα διηγήματα», Ἄγρα, Ἀθήνα 1997.

5. Ζυράννα Ζατέλη «Στήν ἐρημιά μέ χάρι», Καστανιώτης, Ἀθήνα 1996.

6. Ἰωάννα Καρυστιάνη «Ἡ κυρία Κατάκη», Καστανιώτης, Ἀθήνα 1995.

πους ζωής. Θά ήταν, όμως, μιά επιδερμική εκτίμηση νά σταματήσει κανείς σέ αὐτήν τήν πρώτη, φαινομενικά σωστή, διαπίστωση. Μιά προσέγγιση σέ δεύτερο επίπεδο ἀποκαλύπτει ὅτι μέσα ἀπό τήν ποικιλία τῶν συμπεριφορῶν ἀναδύεται τὸ πρόσωπο μιᾶς γυναικείας γραφῆς χωρὶς θεματικές ἀπαγορεύσεις καὶ αἰσθητικές ἢ ιδεολογικές προκαταλήψεις. Μιά γραφή πού εἶναι ἰδιαίτερα ἀποκαλυπτική καὶ ἀντιπροσωπευτική τῆς σύγχρονης γυναικείας λογοτεχνικῆς παραγωγῆς. Διαφορετικές λοιπὸν γενιές (τουλάχιστον γιὰ τήν Ἰ. Καρυστιάνη), διαφορετικοὶ ἀφηγηματικοὶ τρόποι σέ θεματικούς, ὅμως, ὀρίζοντες πού παραμένουν, παρὰ τὴ φαινομενικὴ ἰδιαιτερότητά τους, οἱ ἴδιοι: ὁ ἔρωτας, ὁ θάνατος, ἡ ἱστορία, οἱ ἀνθρώπινες σχέσεις.

Ἡ *Ἱστορία τῆς Ὀλγας* ξετυλίγεται στὰ τέλη τοῦ 19ου καὶ στὶς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰῶνα στήν Κρήτη. Ἡ ἀφήγηση εἶναι τριτοπρόσωπη ἀλλὰ σέ ἀρκετές περιπτώσεις ἡ συγγραφέας καταφεύγει στὴ χρήση τοῦ πρώτου προσώπου, γιὰ νά ἀνακαλέσει εἰκόνες ἢ νά ἀναφερθεῖ σέ πληροφορίες χαρακτηριστικές γιὰ τὴν ἥρωίδα ἢ ἀκόμη καὶ στὴ χρήση ἐλεύθερου πλάγιου λόγου, ἐπιτυγχάνοντας ἔτσι μιά ἔντονη ἀμφισβήσια καὶ μιά ἐξίσου σημαντικὴ ἀφηγηματικὴ ἐλευθερία. Ἡ ποιητικὴ ἰδιουσυγκρασία τῆς Ρ. Γαλανάκη κυριαρχεῖ καὶ στὸ πεζογραφικὸ τῆς ἔργο, «μιά καὶ ἡ μετάδασή τῆς ἀπὸ τὴν ποίηση στὴν πεζογραφία ἦταν καὶ καλά προετοιμασμένη καὶ οἱ ποιητικὲς τῆς ρίζες οὐσιαστικές».⁷ Ἡ Ὀλγα, παιδί δύο πολιτιστικῶν παραδόσεων, τῆς μωαμεθανικῆς καὶ τῆς χριστιανικῆς, υἰοθετεῖται ἀπὸ τὸν ἱερέα ἐνός χωριοῦ, βαφτίζεται χριστιανὴ καὶ τελικὰ παντρεύεται τὸν πρωτότοκο γιό τοῦ πατρὸς μὲ ἕναν γάμο πού ποτέ δὲν ὀλοκληρώνεται. Ἡ ἐρωτικὴ τους σχέση ἀποβαίνει τραγικὴ, ἐφ' ὅσον δὲν ἐκφράζεται σαρκικά, παρ' ὅλη τὴν ἐνταση πού τὴ χαρακτηρίζει. Κάτω ἀπὸ αὐτὲς τὶς συνθήκες μεταλλάσσεται καὶ γιὰ τοὺς δύο σέ μιά προετοιμασία θανάτου. «Ἦταν πολὺ νέοι γιὰ νά μὴν ἀντιδράσουν».⁸ Ὁ σύζυγος ἀποσύρεται σέ μιά θανάσιμη σιωπὴ καὶ οὐσιαστικά παύει νά ζεῖ. Ἡ Ὀλγα ἀναπτύσσει μιά ἐρωτικὴ σχέση μὲ τὸ δάσκαλο τοῦ χωριοῦ, ὁ ὁποῖος τὴ μαθαίνει καὶ νά γράφει. Ἡ ἀνακάλυψη τῆς σχέσης αὐτῆς εἶναι θανατηφόρα γιὰ τὸ σύζυγο καὶ ὀδηγεῖ τὴν Ὀλγα στὴ φυλακὴ. Μετὰ τὴν ἀποφυλάκισή τῆς ζεῖ μὲ τὸ δικηγόρο τῆς, ἀλλὰ δὲν βγαίνει ἀπὸ τὸ σπίτι τῆς μέχρι τὸ θάνατό τῆς.

Ἡ τριτοπρόσωπη ἀφήγηση μὲ μηδενικὴ ἐστίαση κυριαρχεῖ καὶ στὸ διήγημα τῆς Ζ. Ζατέλη *Ἡ Μοσχαροκεφαλὴ*. Ἡ ἀφηγηματικὴ τεχνικὴ εἶναι σαφῶς ἐπιρρασμένη ἀπὸ τὶς ἐπιδράσεις τοῦ μαγικοῦ ρεαλισμοῦ καί, ἐνῶ ἡ συγγραφέας «ἰσορροπεῖ ἀνάμεσα στὴ μαγεία καὶ τὸν ρεαλισμό, στὸ ὄνειρο καὶ τὴν πραγματικότητα»,⁹ ἐπιτυγχάνει νά ἰχνογραφεῖ μὲ ἀκριβεία τὴ διανοητικὴ φυσιογνωμία τῶν ἡρώων τῆς, προβάλλοντας ἄφθονα μὴ ρεαλιστικὰ στοιχεῖα ἐπάνω σ' ἕναν κατὰ τ' ἄλλα ρεαλιστικὸ ἱστό. Μιά τυχαία συνάντηση στὴν ἐκκλησία τοῦ χωριοῦ δίνει τὴν εὐκαιρία γιὰ τὴν

ἀναδρομικὴ ἀφήγηση μιᾶς περιέργης ἱστορίας ἀνάμεσα σέ δύο γυναῖκες. Ἡ μία «ἕνα κορίτσι πού ἡ μόνη του ἁμαρτία, ἴσως, ὑπῆρξε ἡ ἀθωότητα», ἡ ἄλλη μιά δασκάλα μὲ ἕνα παράξενο ὄνομα (Μαρθάνα Μπέτκοβα) καὶ μιά ἀπροσδιόριστη καταγωγή (σλαβικὴ, ἐβραϊκὴ). Ἡ δεύτερη μένει στὸ ὠραιότερο σπίτι τοῦ χωριοῦ μὲ τὸ γραφικὸ καὶ ἰδιόρρυθμο πατέρα τῆς «κοντός, πληθωρικός, μὲς τὰ σατέν γλέκα, τὰ καρό σακάκια ἢ μὲ φτερό φασιανοῦ πάντα στὸ τσόχινο καπέλο του»¹⁰ καὶ ἐρωτεύεται τὸ νεότερό τῆς σπιτονοικοκύρη, ὁ ὁποῖος ὅμως, συμβαίνει νά εἶναι λογοδοσμένος μὲ μιά τρίτη ξαδέλφη του. Ἡ ἀντίδρασή τῆς ὅταν ὁ νεαρός, ὑπακούοντας στὶς κοινωνικὲς ἐπιταγές, παντρεύεται εἶναι ἄμεση: τὴν πρώτη νύκτα τοῦ γάμου κόβει τὸ κεφάλι ἐνός μοσχαριοῦ καὶ τὸ ρίχνει στὴν αὐλὴ τῶν νεονύμφων, δείχνοντας ἔτσι ὅτι δὲν ἔχει ἄστοχα χαρακτηριστεῖ ἀπὸ τοὺς χωριανούς «λεοπάδαλη μὲ τὰ μαῦρα γάντια». Τὸ ζευγάρι ἀπέκτησε ἕξι παιδιά, ἐπέζησαν μόνο δύο, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ αὐτὰ μόνον ἕνα ὑπῆρξε ἀρτιμελές καὶ φυσιολογικό.

Τὸ ἔντονο πάθος πού κατευθύνει τὶς πράξεις τῶν γυναικείων προσώπων στὰ δύο προηγούμενα διήγηματα ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴ συμπεριφορὰ τῆς Στάσας, τῆς ἥρωιδας τοῦ ἀφηγήματος τῆς Ἰ. Καρυστιάνη *Ψε - σῆσε*. Διαφορετικός εἶναι ἐδῶ καὶ ὁ ἀφηγηματικὸς τρόπος. Πρόκειται γιὰ μιά πρωτοπρόσωπη ἀφήγηση μὲ συχνὴ χρήση ἐλεύθερου πλάγιου λόγου, μιά ἀφήγηση πού ἀπευθύνεται σέ κάποιον πρόσωπο τὸ ὁποῖο δὲ συμμετέχει οὔτε ἐπιρραεῖ τὴν ἀφηγηματικὴ ροὴ καὶ ἡ συγγραφέας καταφεύγει σέ μιὰν ἰδιότυπη ἐκφορὰ λόγου στὴν προσπάθειά τῆς νά ἀποδώσει αὐτὴ τὴν ἰδιόρρυθμη καὶ χαμηλῶν τόνων συζήτησι. Ἡ ἥρωίδα κάνει μιά ἀνακεφαλαιωτικὴ ἐπισκόπησι τῆς ζωῆς τῆς καὶ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ δὲν διστάζει νά παραδεχθεῖ – τὸ ἀντίθετο μάλιστα ἐκφράζεται μὲ ἄνεση καὶ ἐλευθεριότητα – ὅτι ὁ γάμος τῆς εἶναι μὲν ἀποτυχημένος στὸ ἐπίπεδο τῶν ἐρωτικῶν σχέσεων τῶν συζύγων, ἀλλὰ ἀπόλυτα ἐπιτυχῆς, «ἀφοῦ στὰ ὑπόλοιπα συζυγικά καθήκοντα εἶναι ἕνας βολικός ἄνθρωπος, ἄς πάει καὶ τὸ παλιάμπελο».¹¹ Ὁ σύζυγος, λοιπὸν, εἶναι νοικοκύρης, ἐργατικός, στοργικός πατέρας καὶ μὲ χόμπυ πού δὲ διαταράσσουν σέ καμία περίπτωση τὴν οικογενειακὴ γαλήνη. Στὰ εἰκοσιεξὶ χρόνια γάμου ἡ γυναῖκα του ἀπώθησε συνειδητὰ τὴν προσωπικὴ τῆς ἐρωτικὴ ἀπόλαυση, ἀλλὰ δὲν παύει νά ἀνησυχεῖ γιὰ τὸ γιό τῆς: «ἡ πρόωρη ἐκπεριμάτωσι εἶναι κουσούρι κληρονομικό; Αὐτὸ θέλω νά ἐξι-

7. Π. Μπουκάλας «Ἐνδεχομένως», Ἄγρα, Ἀθήνα 1996, σελ. 287.

8. Ρ. Γαλανάκη, ὁ.π., σελ. 21.

9. Ἀ. Κούρτοβικ, «Ἑλληνες Μεταπολεμικοὶ συγγραφεῖς», Πατάκης, Ἀθήνα 1995, σελ. 92.

10. Ζ. Ζατέλη, ὁ.π., σελ. 39.

11. Ἰ. Καρυστιάνη, ὁ.π., σελ. 52.

χνιάσω τώρα».¹² Μετά από τόσα χρόνια – παράξενο ίσως και για την ίδια – αρχίζει να αγαπά και να νοιάζεται τον σύζυγό της και παράλληλα να συμβιβάζεται με την προϊούσα φθορά του δικού της σώματος.

ΜΙΑ ΠΑΡΑΛΛΗΛΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ αποκαλύπτει την κοινοτοπία – ως προς το περιεχόμενο τουλάχιστον, αν όχι και ως προς τη μορφή – του σχηματισμού του γυναικείου ερωτικού Λόγου. Ο κυρίαρχος ανδρικός Λόγος είχε αναθέσει στη γυναίκα να συμπιλιώσει πράγματα τόσο αντιφατικά και φιλόνηκα πού την όδηγησαν αναπόδραστα να άλλοτριωθει μέσα στις ίδιες της τīs αντιφάσεις, χωρίς να μπορεί να συνθέσει την εικόνα της. Μέσα σ' ένα τέτοιο «φαλλο-λογο-κρατικό»¹³ σύστημα ή ψυχανάλυση απέδωσε την ύστερία στην αδυναμία της γυναίκας να εκφραστεί, να άρθρωσει έναν θηλυκό Λόγο, εφόσον από τη φύση της δεν μπορεί να είναι τό ενεργό υποκείμενο της επιθυμίας. Αυτή την κυρίαρχη αντίληψη για τη γυναικεία παθητικότητα ανατρέπουν – κάθε φορά σε διαφορετικό βαθμό και με διαφορετικό τρόπο – οι ήρωίδες των τριών διηγημάτων. Οι συγγραφείς δεν περιθωριοποιούν τη θηλυκή φύση και ο ερωτικός Λόγος πού διαμορφώνεται από τη γυναικεία ύπαρξη, ούτε την προδίδει ούτε τη φιμώνει και πολύ περισσότερο δεν την τρομάζει, γιατί τόσο η Όλγα, όσο και η Μαρθάνα αλλά και η Στάσα, έχουν πάψει πιά να είναι τά αδύναμα εκείνα πλάσματα πού είναι ταγμένα να υπηρετούν, να υφίστανται και να χρειάζονται συνεχώς προστασία. Αντίθετα είναι ιδιαίτερα διακριτό ότι και στά τρία διηγήματα έχει συντελεστεί μιά κλιμακούμενη ανατροπή των ρόλων: τό ενεργητικό μέλος της ερωτικής σχέσης δεν είναι πιά ο άνδρας αλλά ή γυναίκα, αφού τīs δικές της πράξεις και επιθυμίες αντιμετωπίζουν παθητικά και ο σύζυγος της Όλγας και ο άτολμος νεαρός ξυλουργός, πού είναι ερωτευμένος με τη Μαρθάνα, αλλά και ο ανυποψίαστος στον έρωτα Κωστάκης. Ο πρώτος περιχαράκωνεται στη σιωπή του, ο δεύτερος υποκύπτει, σχεδόν αυτόματα, στο κοινωνικό κατεστημένο και ο τρίτος βολεύεται στον άφελή μικρόκοσμό του. Διαμετρικά αντίθετη είναι ή συμπεριφορά των γυναικών: αντιδρούν, μάχονται (κάποτε ίσως με άθεμιτα μέσα), και τελικά, στο μέτρο των ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών, αντιμετωπίζουν – κάθε άλλο παρά παθητικά – την υπάρχουσα κατάσταση.

Επίρρωση της διαπίστωσης αυτής, της ανατροπής των ρόλων στην ερωτική σχέση του ζευγαριού, αποτελεί και τό γεγονός ότι και στά τρία διηγήματα τά κύρια πρόσωπα είναι γυναικεία και οι άνδρες, όχι μόνο δεν συμμετέχουν και δεν επηρεάζουν την εξέλιξη του μύθου, αλλά δεν έχουν ούτε όνομα. Στο διήγημα της Γαλανάκη είναι άπλως ο σύζυγος, ο δάσκαλος και τέλος ο δικηγόρος, στη Μοσχαροκεφαλή είναι ο πατέρας και ο νεαρός νοικοκύρης και, τέλος,

ή Καρυστιάνη, ενώ φαίνεται να αναιρεί την παραπάνω κυρίαρχη τάση, τό κάνει με τέτοιο ανατρεπτικό τρόπο, πού σίγουρα την ένισχύει αντί να την υπονομεύει: ο σύζυγος της Στάσας αναφέρεται πάντοτε με τό υποκοριστικό του (Κωστάκης), σαφής ένδειξη μιάς ένσυνείδητης άνωτερότητας και μιάς ιδιοτελούς συμπόνας.

Μέσα από τη συγκεκριμένη πρισματική αντιμετώπιση ο χαρακτηρισμός των γυναικείων προσώπων (και στά τρία αυτά διηγήματα) ως συγχρόνων τυπικών γυναικείων προτύπων δεν αποτελεί άβάσιμο ίσχυρισμό, στο μέτρο πού ένας έξωπραγματικός και φανταστικός ήρωας μπορεί να συνοψίσει τά στοιχεία μιάς κατάστασης καλύτερα από όσο ένας ήρωας πού κατασκευάστηκε ως πιστή εφαρμογή της πραγματικότητας. Και οι τρεις γυναικείες μορφές έχουν νόημα και είναι τυπικές, αφού οι συγγραφείς τους κατόρθωσαν να αποκαλύψουν τīs πολλαπλές σχέσεις πού συνδέουν τά ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους με τά γενικά προβλήματα της εποχής. Βιώνουν, ή κάθε μία με τό δικό της τρόπο, τά γενικά προβλήματα του καιρού τους και εκθέτουν, με τīs ενέργειές τους, τīs κοινωνικές αντιθέσεις. Από αυτά τά γνωρίσματά τους άπορρέει και ή δυνατότητα να αναγνωρίσει ή σύγχρονη γυναίκα σ' αυτές τόν έαυτό της, έστω και αν πράγματι δεν άποτελούν πιστό αντίγραφο ή στατιστικό άθροισμα των άληθινών της καταστάσεων. Βέβαια αυτή ή πορεία προς την αυτογνωσία και την κοινωνική χειραφέτηση της γυναίκας – όπως εκφράζεται μέσα από τό γυναικείο ερωτικό Λόγο – υλοποιείται κάθε φορά έτερότροπα. Η Ρ. Γαλανάκη προσφεύγει στον κόσμο της Ιστορίας και την μεταβάλλει σε άτομική περιπέτεια¹⁴ (οι αναφορές της Όλγας στο έπος, την Άρετή, τά σύγχρονά της ιστορικά γεγονότα και πρόσωπα είναι πολυπληθείς), μέσα στην όποια νοηματοδοτείται και τό προσωπικό δίωμα και τό ιστορικό γεγονός. Συνυφαίνει συχνά άτομικές και συλλογικές μνήμες από την πατρίδα της, την Κρήτη, άναψηλαφώντας ένα, όχι πολύ μακρινό, παρελθόν και καταφέρνει να υπερβεί τόσο τīs χρονικές όσο και τīs τοπικές προδιαγραφές,¹⁵ άρθρώνοντας έτσι έναν γυναικείο Λόγο για μιά πορεία συναισθηματικής και κοινωνικής άπελευθέρωσης της γυναίκας. Αντίθετα ή Ζ. Ζατέλη άξιοποιώντας δημιουργικά τīs επιρροές του μαγικού ρεαλισμού καταφεύγει στο φανταστικό και ή ηρωίδα της λειτουργεί, άποτελεσματικά είναι αλήθεια για την ίδια, στον κόσμο της φαντασίας και

12. Ί. Καρυστιάνη, ό.π., σελ. 61.

13. Ίωάννα Ζερβού «Τό κορμί και ο Λόγος», περιοδικό *Η Λέξη*, τεύχος 3, Άθήνα 1981, σελ. 201.

14. Β. Χατζηθασιλείου, «Όδόσημα», *Στοιχείο προσανατολισμού στο τοπίο της νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Καστανιώτης, Άθήνα 1999, σελ. 230.

15. Ά. Κούρτοβιχ, ό.π., σελ. 51.

της μαγείας («διάβαζε βιβλία πού είχαν σχέση με μαγείες και άστρα και παλιούς θεούς»¹⁶ ή ακόμη «κάτι λέπια σαν ψάρι παντού και γιατία ατύχια»¹⁷ Τό αποτέλεσμα όμως και αυτής «της μαγικής μυθολογίας» είναι τό ίδιο: ή κοινωνική, ήθική και συναισθηματική (μέ καταστροφικά βέβαια αποτελέσματα μερικές φορές) άπελευθέρωση της ήρωίδας. Η Μαρθάνα παραμένει στό περιθώριο της κοινωνικής ζωής, αλλά σέ καμία περίπτωση δέν συμβιβάζεται. Η προαναφερθείσα πορεία ολοκληρώνεται μέ τή Στάσα στό *Άψε - σβήσε* της Ι. Καρυστιάνη. Στά σαρανταπέντε της χρόνια ή ήρωίδα έχει πιά πραγματώσει «μιά ισόδια συμπιλώση μέ τόν συζυγικό έρωτα πού γίνεται στό *Άψε-σβήσε* χωρίς ιδιαίτερες έκφράσεις»¹⁸ αλλά ταυτόχρονα – και αυτό είναι ιδιαίτερα καθοριστικό και σημαντικό – έχει συνειδητοποιήσει άπόλυτα τήν άνωτερότητά της άπέναντι στόν σύζυγο. Έκφράζεται χωρίς άναστολές και ή συγκαταβατική άνοχή πού δείχνει άπέναντι στά άνδρικά μέλη της οικογένειάς της (σύζυγος αλλά και γιός) ύπογραμμίζει τήν πλήρη ύπεροχή της στόν οικογενειακό, αλλά γιατί όχι, και στόν ψυχολογικό – συναισθηματικό συσχετισμό τών δυνάμεων. Η Στάσα είναι ό τύπος της γυναίκας πού όχι μόνο άνατρέπει τό παραδοσιακό πρότυπο της συζύγου (τό αδύναμο εκείνο πλάσμα τό όποιο όσο περισσότερο γίνεται άντικείμενο λατρείας, τόσο περισσότερο μοιάζει νά είναι ύποταγμένο, άνύπαρκτο, δίχως τή δική του βούληση), αλλά δημιουργεί μιά νέα, αυτόνομη – άπό κάθε άποψη – άνεξάρτητη και ισχυρή προσωπικότητα, άποδεχόμενη τίς πολυποίκιλες προκλήσεις της σύγχρονης πραγματικό-

τητας και άποδεικνύοντας ότι «ό κοινωνικά ισχυρός άνδρας» είναι συχνά στήν ιδιωτική του ζωή ένα άπλό παιδί ως προς τίς συναισθηματικές του καταστάσεις.¹⁹

Ο Έρωτικός Λόγος πού μορφοποιούν οι τρεις σύγχρονες Έλληνίδες συγγραφείς λειτουργεί άπελευθερωτικά άνατρέποντας πολλές παγιωμένες κοινωνικές και ψυχολογικές δομές, μιά άλλοτριωτική αντίληψη για τό ιστορικό και κοινωνικό γίνεσθαι – πού ιδιαίτερα σήμερα γίνεται άντιληπτό ως ένα άμετακίνητο είναι. Παράλληλα άποδεικνύει περίτρανα πώς δέν άποτελεί ψεγάδι για τόν Άνθρωπο νά επιθυμεί τό άνύπαρκτο, αλλά αντίθετα πιστώνεται ως μεγάλο χάρισμα ή ικανότητα νά κυνηγάει τά όνειρά του. Υπογραμμίζει, τέλος, τή διαχρονική επίκαιρη άποψη του Ράινερ Μαρία Ρίλκε²⁰ πώς ή μεγάλη άνανέωση του κόσμου ίσως υλοποιηθεί μέ τήν άπολύτρωση του άνδρα και της γυναίκας άπό κάθε ψεύτικο συναισθημα ή αντιπαλότητα και τήν κοινή προσπάθειά τους νά άναζητήσουν ό ένας τόν άλλον, όχι σαν πλάσματα άντιτιθέμενα, αλλά ως συμπληρωματικά άνθρώπινα όντα.

16. Ζ. Ζατέλη, ό.π., σελ. 52.

17. Ζ. Ζατέλη, ό.π., σελ. 48.

18. Δ. Δασκαλόπουλος «Άνισόπεδες Διαβάσεις», Πατάκης, Άθήνα 1999, σελ. 186.

19. Κάρολ Γιούνγκ «Άναλυτική Ψυχολογία», Γκοβόστης, Άθήνα χ.χ., σελ. 184.

20. Ράινερ Μαρία Ρίλκε «Γράμματα σέ ένα νέο ποιητή», Ίκαρος, Άθήνα 2000, σελ. 83-84.



ΜΙΑ ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ ΓΙΑ ΤΗ ΖΩΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΕΧΝΗ

Ἀναγνώρισις καί ᾽Αφεισις
Στήν Κοιλιάδα τῶν Ἀθηνῶν
τοῦ Γ. Γιατρομανωλάκη

τῆς Καλλιόπης Στεφανάκη

Τοῦ οὖν τόξου τό ὄνομα βίος, ἔργον δέ θάνατος.
(Ἡράκλειτος, D.K. 48)

ΠΩΣ Ο ΒΙΟΣ ΓΕΙΤΝΙΑΖΕΙ μέ τόν θάνατο ἐντός ἐνός ἔργου ἢ πῶς ἡ ὀνοματοθεσία (τοῦ τόξου) γίνεται μυθοπλασία τοῦ ἔρωτα. Γιατί ὅ,τι διακυβεύεται στήν τέχνη – ἄρα ὅ,τι μένει ἀπό τή ζωή – δέν εἶναι οὔτε μόνο ἀλήθεια, οὔτε μόνο ψέμα, ἀλλά μυθ-ιστορία. Τό ἐν λόγῳ, μάλιστα, μυθιστόρημα, *Στήν Κοιλιάδα τῶν Ἀθηνῶν* τοῦ Γ. Γιατρομανωλάκη πρέπει νά τό δοῦμε κυρίως ὡς *μετα-γραφή*, ἀπο-γραφή καί συγ-γραφή μέσα στά πλαίσια τῆς προσωπικῆς μυθολογίας τοῦ γράφοντος: δηλαδή ὡς γόνιμη ἀλληλοπεριχώρηση ἔργων δικῶν του καί ἀγαπημένων του συγγραφέων. Τό κείμενο, συνεπῶς, διακτινώνεται στόν χρόνο καί στόν χώρο (τῆς λογοτεχνίας, τῆς χώρας, τῆς πόλης καί τῶν σωμάτων, μεταφορικῶς καί κυριολεκτικῶς) καί τοξεύει στό μύχιο τῆς ἀπαγορευμένης ἐπιθυμίας, τοῦ ἀρρητου μυστικοῦ καί τῆς μνήμης/λήθης πού γίνεται ἀνασύστασις ἱστορίας καί μετενάρκωσις λόγου· τό ρητό, ἄλλωστε, εἶναι ἡ μόνη δυνατή πραγματικότητα (τῆς τέχνης, ὅταν ἡ ζωή φυγοδικεῖ), τόσο ἀπτή καί ὀρατή πού γίνεται ἀδυσώπητη τυφλώνει δικαίωνοντας καί σκοτώνει ἐλευθερώνοντας, μεταμφιέζοντας τόν ἀπολογισμό (ἀπολογία;) μιᾶς ζωῆς σέ ἀπόλογο. Καί μάλιστα ἐνός, πού ὅσο πιό ἐνδόμυχος κι ἀποκαλυπτικός εἶναι, τόσο πιό δραστικά ἐπικοινωνεῖ μέ τίς ἀρχέγονες, συλλογικές παραστάσεις τῆς ζωῆς καί τοῦ ἔρωτα, ἄρα, ἀναπόφευκτα καί τοῦ θανάτου.

᾽Ολα ξεκινοῦν ἀπό τήν εἰκόνα τῆς *Γένεσης*, κοσμογονία καί θεο-γονία σέ χώρο καί χρόνο κεχωρισμένους· γένεσις χώρας, πόλης, σώματος καί γραφῆς πού συντάσσει μία δαιδαλώδη γεω-γραφία, ἡ ὁποία δέν εἶναι παρά μία φωτογραφία· δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι μία φωτο-γραφία, τῆς ὁποίας δημιουργός εἶναι «αὐτός πού γράφει τό φῶς» ἐντός σκοτεινοῦ θαλάμου. Φτάνουμε λοιπόν στήν ἀλληγορία τῆς γραφῆς ὡς παιχνίδι φωτός καί σκότους, ζωῆς καί θανάτου, ὀνείρου καί πραγματικότητας, καί κυρίως παρουσίας-ἀπουσίας, ἀφοῦ τό μοτίβο πού κυριαρχεῖ εἶναι αὐτό τῆς «ἀναχώρησης»: αὐτῆς πού δίνει τό ρυθμικό μέτρο τῆς ἀπώλειας, πράγμα πού εἶναι ἡ *sine qua non* τῆς «ἀληθινῆς» Ποίησης. Ἀναχώρηση εἶναι ἡ ἀνύψωσις, ἡ ἐκστασις, ἡ ἀπελπισία, ἡ ἀδυνατότητα, τό ὄριο μεταξύ ἀφοσίωσης καί προδοσίας· εἶναι τό παράλογο ἐνός μεγαλειώδους ἔργου (λεύκωμα 49+1 παρελάσεων τῆς 25ης Μαρτίου) καί τό ἀναίτιο (ἀναπάντεχο καί παράκαιρο) ἐνός ἀνεκπλήρωτου ἔρωτα. «*Tu non se' in Terra, si come tu credi*» κι ἔτσι συμβαίνει, ἐξ οὗ καί οἱ ἀλλόκοτες, ἐκ πρώτης ὄψεως, φωτογραφίες παρελάσεων τοῦ δασκάλου-Οἰκονόμου καί τό μετέωρο βῆμα τῶν στρατιωτῶν τῆς Κορέας πού φωτογραφίζει ὁ Φίλιππος.

Ἡ ἀναχώρησις αὐτή εἶναι καταρχήν *ἀνάβασις*, ἀνάβασις στόν Παράδεισο (βλ. Ἀπόλογο καί *Θεία Κωμωδία*), ἢ Κῆρο (βλ. *Ἐρωτικόν*), ἢ Δάσος (τῆς *Ἐρω-*

φίλης καί τοῦ Σεφέρη) πού εἶναι ταυτόχρονα κατά-
 βαση στόν Ἄδη (τιμωρία ἢ λύτρωση;) καί στήν
 Ἑρμη Χώρα, ἀφοῦ τελικά δέν πρόκειται παρά γιά
 τόν προποταρικό – γι' αὐτό παραδείσιο – Κιθαριώ-
 να, ὅπου προοικονομεῖται καί τελεῖται τό ἀνάιτιο
 ἐγκλημα κατά τοῦ αἵματος ἐνός ἄλλου Ὁρέστη ἢ
 Οἰδίποδα: «Εἶναι σάν νά μέ κνηγᾶ κάποιος γιά ἕνα
 ἐγκλημα πού ποτέ δέν ἔκανα. Ποιό εἶναι τό ἐγκλημα
 μου, Κύριε;». ¹ Ὅλα τελικά ἐν εἶδει τραγωδίας παίζο-
 νται κατά τή διάρκεια μιᾶς ἡμέρας – μέ σημεῖο κο-
 ρύφωσης τό ἀτέλειωτο ἀπόγευμα τῆς 25ης Μαρτίου
 – ἐντός τοῦ Οἴκου: «...μολονότι βλέπεις τό σπίτι σου
 ἀπό πολύ μακριά, στήν οὐσία εἶσαι πολύ κοντά» ἢ
 «Ἐδῶ γεννήθηκα, Κύριε. Πῶς εἶναι δυνατόν νά μή
 θρηγῶ γιά τόν τόπο πού γεννήθηκα;». Πρόκειται γιά
 μιᾶ μήτρα, μήτρα ζωῆς, δημιουργίας, ἐμπνευσης καί
 φωτός: «Εἶμαι σέ μιᾶ μήτρα. (...) Βρίσκομαι μέσα στή
 δική μου μήτρα ὅπου γεννῶ συνάμα καί γεννιέμαι.
 Ἄλλά ἐμένα; Ποίος ἄραγε μέ γέννησε ἐμένα, πού
 γεννῶ φωτογραφίες;», «Τήν γεννῶ ἢ τήν δοηθῶ νά
 γεννηθεῖ;». Ὡστόσο αὐτή τήν ἡμέρα τῆς ἐθniko-θρη-
 σκευτικῆς παλιγγενεσίας τό εὐαγγέλιο εἶναι ἄγγελμα
 Θανάτου· αὐτό ἐξαγγέλλει ὁ Φύλακας Ἄγγελος.

«Ἡ ΠΟΙΗΣΙΣ Εἶναι ἀναπτύξεις στίλβοντος ποδηλά-
 του»: ἰδού τό ἰδανικό μοντέλο βάσει τοῦ ὁποῖου
 ἀρθρώνεται ἡ ἀφηγηματική δομή τοῦ μυθιστορήματος
 μέ τρόπο περίτεχνο: ἡ σκηνη γνώστη, ἐξαρχῆς, ἀφοῦ
 ἀρχέγονη – τῆς γέννησης καί τοῦ θανάτου, τῆς ποίη-
 σης καί τοῦ ἔρωτα –, ἀποτελεῖ τόν πυρήνα καί
 πρῶτον αἷτιον τῆς δράσης, κινητοποιεῖ/ται σάν ἀκτί-
 να ποδηλάτου, αὐτο-αναπαράγοντας σπειροειδῆς πα-
 ραλλαγές τῆς, ἐνδοκειμενικῶς καί διακειμενικῶς. Μά
 κυρίως ρυθμοποιεῖ, κλιμακώνοντας κι ἀποκλιμακώνο-
 ντας τήν ἔνταση, ἐκεῖ πού ἡ Μνήμη αἰμορροεῖ, προ-
 σπαθώντας νά συγκεράσει τόν χρόνο καί τόν χῶρο·
 κυκλικῶς ἐγχαράσσει τήν πληγῆ καί γραμμικῶς δια-
 φεύγει, δημιουργώντας κενά «πλασμένης» ἢ «τύ-
 πιας» ἱστορίας. Γιατί, ἂν καί ὅλα δίνουν τήν ἐντύ-
 πωση ὅτι ὁ χρόνος εἶναι «ἀδιάσπαστος» καί ὁ
 χῶρος «ἀδιαίρετος», ἡ κατάσταση εἶναι «ἀποσπα-
 σματική», «ἀλλοπρόσαλλη» καί «περίεργη». Ὅποτε ὁ
 αὐτή τή μή διώσιμη ἀνακολουθία «ὅ,τι ἀπομένει
 εἶναι νά βρῶ ἕνα δικό μου τρόπο ἐρμηνείας». Κι
 ἔτσι ὅλα, πρόσωπα καί τοπία, παίρνουν τή μορφή
 ἐνός σκηνικοῦ (ὄψις), μέσα στό ὁποῖο ὁ τραγικός
 ἥρωας νιώθει «χαμένος», δηλαδή ἔχει χαθεῖ, κάτι ἢ
 κάποιον ἔχει χάσει ἢ/καί κάποιος τόν ἔχει χάσει.
 Καί εἶναι τραγικός, ἐπειδή «Ἄλλος γεωμετρεῖ καί
 ἄλλος οἰκονομεῖ», χωρίς νά μπορεῖ νά καταλάβει
 ποῖο ρόλο ὁ ἴδιος παίζει. Γίνεται Μῖμος λοιπόν, καί
 ρήτορας ἢ θεατής, καί ἀκροατής ἐνός διβλίου «πού
 ἔχει φωνή καί διαβάζει δυνατά τόν ἑαυτό του...».

Φωτογραφίες· φάσματα εικόνων σέ χαρτί· γραφή
 καί γραφική ἢ πῶς ἀπό τίς Εἰκόνες τοῦ Φιλόστρα-
 του μέ ἐνδιάμεσο τίς φωτογραφίες τοῦ Φίλιππου κα-

ταλήγουμε στή μεταφορά τῆς γραφῆς. Λέξη-κλειδί
 πού ἐπιτρέπει αὐτή τή μεταφορά καί ἀνοίγει τό πε-
 δίο ὅλων τῶν ὑπόλοιπων μεταφορῶν – πού ὁ ἀνα-
 γνώστης μπορεῖ κατόπιν εὐκόλα νά διαγνώσει –
 εἶναι ἡ «ἐκφρασις». Βασικά πρόκειται γιά terminus
 technicus, πού δηλώνει τήν περιγραφή π.χ. ἐνός ζω-
 γραφικοῦ πίνακα. Ἐδῶ, ὅμως, πρέπει νά τόν ἐκλά-
 βουμε κυριολεκτικῶς ὡς «ἐκφορά λόγου»: τό τοπίο (ἢ
 ὁ ἴδιος ὁ τόπος;) παίρνει φωνή καί μιλά, ἐνῶ τά
 πρόσωπα σωματίζουν.

Καταρχῆν εἶναι ἐκφορά λόγου, δηλαδή ἐξιστόρηση
 ἐνός μύθου σέ ἀρμονία μέ τό ἦθος καί τό πάθος τοῦ
 λόγου (γραπτοῦ καί προφορικοῦ): ἀπλή διήγησις, λό-
 γος περιγραφικός, παθητικός, προφητικός, κηρυγματι-
 κός, ἐπιδεικτικός κτλ. Καί κατά δεύτερον εἶναι
 ἐκφορά λόγου: ὁ λόγος ἐκφέρεται ὀλόκληρος ἢ μέ
 περικοπές, ἀπό μνήμης. Εἶναι (:) μονόλογος, ἐσωτερι-
 κός καί ἐξωτερικός, μεταξύ τοῦ Φίλιππου καί τοῦ
 Φίλιππου, μεταξύ τοῦ Φίλιππου καί τοῦ Κυρίου, με-
 ταξύ τοῦ Φίλιππου καί τῆς Δέσποινας, ἄρα διάλογος·
 μουρμουρητό ἐπίκλησις, προσευχῆς καί ἀπελπισίας
 πρὸς ἕνα θεό πού ρωτᾶ ἐπίμονα καί δέν καταλαβαί-
 νει, ἕναν τραυλό πού δέν καταφέρνει νά βρεῖ τίς λέ-
 ξεις του ἢ πρὸς μιᾶ φωτογραφία πού δέν ἔχει μιλιᾶ...
 Ἐν ὀλίγοις ἕνας λόγος μοναχικός, χωρίς παραλήπτη.
 Στήν Κοιλιάδα τῶν Ἀθηνῶν, μπροστά ἀπό τό μνη-
 μεῖο τοῦ Ἄγνωστου, ἕνα ἐγκλημα συντελεῖται: ἡ
 ἀστοχία μιᾶς ἀναγνώρισης. Πρόκειται γιά τό τρίτο
 μοτίβο τό ὁποῖο συνδυάζεται μέ τό δεύτερο, αὐτό
 τοῦ «χαμένου» ἥρωα καί τῶν «χαμένων» προσώπων
 καί πραγμάτων. Σημεῖα καί τεκμήρια, μοναχικές σκέ-
 ψεις καί μάταιες συζητήσεις πού μνημονεύονται ἀπό
 τόν Φίλιππο στήν προσπάθειά του ν' ἀναγνωρίσει
 πρόσωπα καί τόπους, πού ὅσο πιό οἰκεία τοῦ εἶναι,
 τόσο περισσότερο τοῦ προκαλοῦν πόνο, καί γι' αὐτό
 ἀπελπίζεται καί παραιτεῖται τῆς προσπάθειας: «Σάν
 κάποιον νά περιμένε κι ἐκεῖνος πού περιμένε εἶχε
 ἀργήσει. (...) γνωστός μοῦ ἐφάνη, ἀλλά τελικά δέν
 μπόρεσα νά τόν ἀναγνωρίσω, εἶπε. (...) Σάν κάποιον
 νά περιμένε πού δέν ἦρθε κι αὐτός ἔφυγε ἐλέγχο-
 ντας ξανά καί ξανά τήν ὥρα». Κι ἔτσι αὐτό τό
 Μνημεῖο τοῦ Ἄγνωστου ἀπό τόπος Μνήμης γίνεται
 τόπος Θανάτου. «Ἐκεῖ πάγωσε ἡ σκηνη». Ἡ Ἐξο-
 δος καί ἡ Λύσις, ἐπομένως, εἶναι ἡ Ἀναχώρησις.
 «Ἄς γίνουμε ὅλοι εἰκόνα».

Στό σημεῖο αὐτό παρεμβάλλεται τό ἐρώτημα «τί ἢ
 ποιός (πραγματικά) ὑπάρχει;», λες καί ἂν κάτι ὑπάρ-
 χει, ὑπάρχει περίπτωση νά μήν ὑπάρχει ἀληθινά. Κι
 ὅμως... Κάτι παράξενο συμβαίνει ἢ καλύτερα κάτι

1. Θά ἦταν ἐξαιρετικά ἐνδιαφέρονσα μιᾶ συλλογική
 μελέτη τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου τοῦ Γ. Γιατρομανωλάκη
 μέ ἄξονα τό ὄργανικό μοτίβο τοῦ «ἐγκλήματος», ὁρατοῦ
 καί ἀοράτου.

λείπει: «μου λείπει μιά ολόκληρη ζωή». Τελικά λείπει ή πνοή ζωής: ή «Κατάσταση» όχι μόνο είναι μπερδεμένη, αλλά κυρίως στέρφα, οι ποταμοί αποξηραμένοι, τά άνθη δέν μυρίζουν, φωνές ακούγονται, μά κανείς δέ φαίνεται, οι φωτογραφίες παραπετάχτηκαν τό πρόσωπο αναδύεται μόνο όταν τά μάτια είναι κλειστά, και όταν συμβαίνει, είναι πρόσωπο χάριτο ή άγαλμάτινο (ίσως δέν είναι άτοπο, αν και φαίνεται τολμηρό, νά κάνουμε τόν συνειρμό «τά άγάλματα είναι στά μουσεια», και σέ ό,τι αυτός παραπέμπει), ή δέν έχει όνομα γιά νά τό καλέσεις ή είναι είδωλο καθρέπτη. Φωνές, άνθρωποι, γάτοι, τοπία και καταστάσεις, όλα διπλά ή ντουμπλαρισμένα.

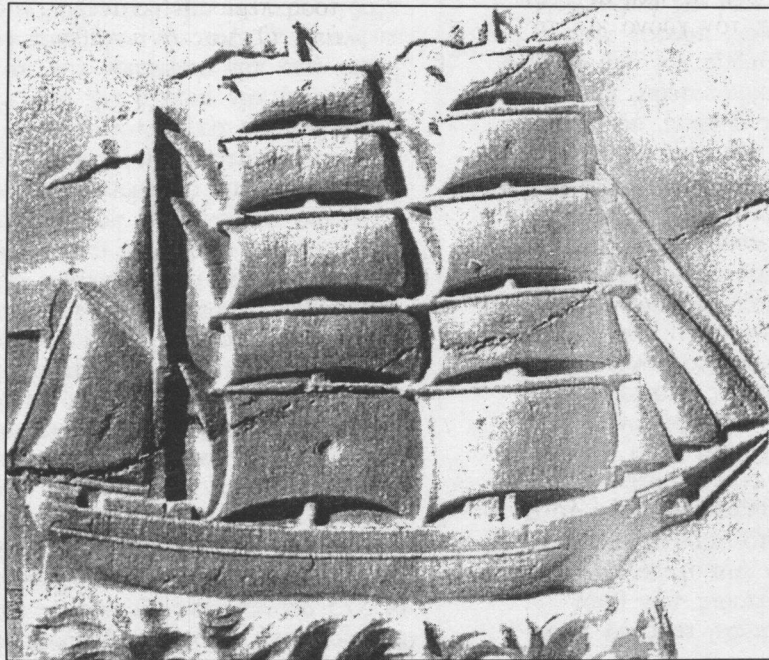
Μιά παρατήρηση: ενώ πεθαίνει ο Φίλιππος και του συμβαίνουν πράγματα άξιοπεριέργα και άνομολόγητα, τραβά φωτογραφίες, γιά νά βεβαιωθεί ότι όλα αυτά όντως του συμβαίνουν. Άλλωστε, όπως ο Κύριος του λέει: «Η φωτογραφία είναι ένα στοιχείο άναμφίσητο, Φίλιπε. Άποτελεί πάντα τεκμήριο άδιάσειστο. (...) Άν κάτι δέν γίνει εικόνα και νά ύπάρχει δέν φαίνεται. Καί άντιστρόφως». Η άλληγορία, έπομένως, τής γραφής συνεχίζεται... Υπάρχει άκόμη ένα φίλμ.

Η μόνη διαφυγή ή τό μόνο ξεπέρασμα (Άνάληψις μετά Θάνατον) είναι ή Τέχνη ως Μίμηση Ζωής: «Τί μένει; Τίποτε; (...) Μένει τό έργο, Φίλιπε. Τό έργο». Στάση ζωής, έρωτα και τέχνης κοινότατη, θά πει κανείς, πού μās ταλανίζει από τότε πού τήν πρωτοεισήγαγε ο Πλάτων - ό όποιος όφείλουμε νά σημειώσουμε είναι πανταχού παρών στην Κοιλάδα τών Άθηνών - κι όμως άκόμη άξεπέραστη. Ίσως κιόλας νά 'ναι αυτή ή μόνη άλήθεια: ή τέχνη ως μίμηση ζωής... Ίσως κιόλας και τό παρόν άτεχνο κείμενο νά μήν κατάφερε παρά μόνο νά περιπλεχθεί σ' αυτήν

τήν άκτίνα ποδηλάτου και νά ύπέπεσε σέ έρμηνευτικές πλάνες. Άκόμη κι αυτό, όμως, είναι θεμιτό, αφού τελικά ή τέχνη δέν είναι παρά «άπάτη ήν ό τε άπατήσας δικαιότερος του μή άπατήσαντος και ό άπατηθείς σοφότερος του μή άπατηθέντος», γιά τήν όποία εύχαριστούμε τόν συγγραφέα.

«Γιά μιά χαμένη ψυχή στόν παράδεισο», λοιπόν.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΗ: ΟΛΟ ΤΟ ΕΡΓΟ θά μπορούσαμε νά τό δούμε ως μία σπουδή γιά τή Μίμηση μίμηση σέ άλλεπάλληλα επίπεδα: ό συγγραφέας μέ άλλους συγγραφείς, ό συγγραφέας μέ άλλα δικά του έργα, ό συγγραφέας μέ τούς ήρωές του, ό συγγραφέας-ήρωας μέ τόν έαυτό του και μέ άλλα πρόσωπα, τά πρόσωπα μέ τίς φωτογραφίες, οι φωτογραφίες μέ τά τοπία, τά τοπία μέ τά πρόσωπα. Μίμηση μέσω ενός καθρέπτη, ενός φωτογραφικού φακού ή ενός βλέμματος πού ή γραφίδα καταγράφει. Στόν χώρο και στόν χρόνο του μυθιστορήματος ή μίμηση περιγράφεται τή στιγμή πού έκτυλίσσεται: αυτο-δημιουργείται ενώ αυτο-παρουσιάζεται ως ή μόνη δυνατότητα του έρån (γένεση έρωτα και τέχνης), πράγμα μεγαλειώδες και τραγικό συνάμα. Έκει είναι πού ή μίμηση συναντά τόν Θάνατο (αυτός είναι τελικά ή αρχή κινήσεως). Στό σημείο αυτό δέ μπορώ νά μή σκεφτώ, σέ μιά γενικότερη προβληματική γύρω από τό θέμα, τίς αναφορές του Χάιντεγκερ και του Νίτσε ως προς τή σχέση τής μίμησης μέ τή μεταφυσική: πώς μπορούμε ν' άπαλλαχτούμε από τή «μεταφυσική» σκιά τής μίμησης, τήν Άθανασία; Πώς μπορούμε νά διασώσουμε τή μίμηση, χωρίς «μετά»; Μιλώ γιά μιά μίμηση αυτο-καταστροφική, άυτοτελή, αυτο-θυσιαστική πού δέν είναι ύποκατάστατο, δοξαστική πού δέν έχει φιλο-δοξίες...



Nicole Loraux

ΟΙ ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ ΤΟΥ ΤΕΙΡΕΣΙΑ

Τό θηλυκό στοιχείο και ο άνδρας στην αρχαία Ελλάδα

Μετάφραση Δήμητρα Βαλάκα, Έλισάβετ Κελπερῆ, εκδόσεις Πατάκη,
Σειρά Άνθρωπολογία τῆς Αρχαίας Ελλάδας, Άθήνα 2002

τῆς Μαριάννας Τόλια

ΠΟΙΕΣ ΗΤΑΝ ΟΙ ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ τοῦ Τειρεσία κατά τόν ἀρχαιοελληνικό μῦθο; Πρὸς τί ἡ ἐκεῖ παραπομπή ἀπὸ τόν τίτλο τοῦ βιβλίου τῆς Γαλλίδας ἀνθρωπολόγου; Καί ποῖό τό ἀκριβές περιεχόμενο τοῦ ὀγκώδους πονήματος τῆς διευθύντριας τῆς *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* πού συνοπτικά περιγράφεται στὸν ὑπότιτλο «τό θηλυκό στοιχείο καὶ ὁ ἀνδρας στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα»;

Ξεκινῶ μὲ τὴν ἱστορία τοῦ Τειρεσία: σύμφωνα μὲ τὴν περισσότερο διαδεδομένη ἀπὸ τίς παραλλαγές τοῦ σχετικοῦ μῦθου, ὁ Τειρεσίας, προτοῦ γίνει ὁ περίφημος τυφλὸς μάντης τῆς Θήβας καὶ τοῦ βασιλιᾶ Οἰδίποδα, ὑπῆρξε γυναίκα. Ἀκριβέστερα, ὑπῆρξε καὶ γυναίκα. Μολονότι γεννημένος ἀντρας, ἀφηγεῖται ὁ μῦθος, ἄλλαξε φύλο κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του, χτυπώντας, σκοτώνοντας ἢ ἐν πάσῃ περιπτώσει χωρίζοντας φῖδια σὲ συνουσία. Μετὰ ἔζησε ἔτσι, ὡς γυναίκα, μέχρι πού μιά μέρα ἐπαναλαμβάνοντας τὴν ἴδια πράξη, χωρισμὸ φιδιῶν πού συνουσιάζονταν, ἐπέστρεψε στὴν ἀρχική του ἀνδρική μορφή. Συνέπεια: ἀπὸ τό πέρασμα ἀπὸ τό ἀρσενικό στό θηλυκό καὶ τοῦμπαλιν ἔμειναν στὸν Τειρεσία, μοναδικὸ ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, οἱ δύο ἐμπειρίες, διαφορετικὰ ἢ ἐμπειρία τῶν δύο φύσεων, τῶν δύο φύλων.

Ὁ μῦθος συνεχίζεται ὡς ἐξῆς: μιά μέρα πού τό θεϊκό ζευγάρι Δία καὶ Ἥρας φιλονικοῦσε ὑποστηρίζοντας ὁ καθένας ὅτι στή σεξουαλική πράξη τό ἀντίθετο τοῦ δικοῦ τους φύλου ἀπολάμβανε τό μεγαλύτερο μερίδιο ἡδονῆς – κατὰ τόν Δία ἢ γυναίκα, κατὰ τὴν Ἥρα ὁ ἀνδρας – οἱ γεννιότερες τῶν θεῶν βρῆκαν ὡς μόνη λύση στή διαμάχη τους νά παρα-

πέμψουν τό θέμα στὸν Τειρεσία. Ἐχοντας τὴ διπλή ἐμπειρία, ἦταν ὁ καταλληλότερος νά γνωμοδοτήσει. Ἄν ὑποθέσουμε ὅτι ὑπάρχουν δέκα μερίδια ἡδονῆς στή σεξουαλική πράξη, ὁ ἀντρας ἀπολαμβάνει μόνο τό ἓνα καὶ ἡ γυναίκα τὰ ἔννιά, ἀποφάνθηκε ἐκεῖνος. Τότε ἡ Ἥρα ὡς αὐστηρή θεματοφύλακας τῆς ὀρθοδοξίας τοῦ γάμου, πού προόριζε τὴ γυναίκα ἀποκλειστικά γιὰ τεκνοποίηση καὶ τὴν ἤθελε ὅσο τό δυνατόν λιγότερο ἐκδοτὴ στίς χαρές τῆς Ἀφροδίτης, ἐξοργίστηκε μὲ τὴν ἀπάντηση τοῦ Τειρεσία καὶ τόν τύφλωσε. Ὁ Δίας ἀντιστάθμισε τό κακό: ικανοποιημένος ἀπὸ τὴν ἀπάντησή του, τόν ἔκανε μάντη.

Σὲ αὐτὴ τὴν ἐκδοχή τῆς ἱστορίας τοῦ Τειρεσία ἀναφέρεται ὁ τίτλος τοῦ βιβλίου τῆς Νικόλ Λορώ. Ἐναν μῦθο ἀνατρεπτικό, πού ἐν μέσω ἑνὸς ὀλόκληρου ἰδεολογικοῦ συστήματος τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας, τό ὁποῖο κατέτεινε μὲ κάθε τρόπο νά ἀποδείξει πῶς ἡ σεξουαλική ἀπόλαυση ἀνῆκε δικαιωματικά στοὺς ἀντρες, ἐρχόταν μόνος ἐκεῖνος νά κάνει λόγο γιὰ τὸν ἀπεριόριστο χαρακτήρα τῆς θηλυκῆς ἡδονῆς. Ἡ ἐπιλογή τῆς παραπομπῆς σὲ ἓναν ἀνατρεπτικό μῦθο ἀπὸ τόν τίτλο ἤδη τοῦ βιβλίου προοιωνίζεται τὴν ἀνάλογη συνέχεια. Θέμα τοῦ ἔργου τῆς Γαλλίδας ἀνθρωπολόγου: ἡδονή, παρόρμηση, πόνος, σῶμα, κύηση, γέννα, μιά ἀκολουθία ἀπὸ τυπικά κατηγορήματα τοῦ θηλυκοῦ καὶ οἱ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους τό ἀρχαιοελληνικό ἀνδρικό φαντασιακό τὰ ἀντιλαμβάνεται, τὰ ἐπεξεργάζεται, τὰ οικειοποιεῖται. Ἡ Νικόλ Λορώ ἔρχεται μὲ τό ὀγκῶδες πόνημα πού συνιστοῦν οἱ 575 σελίδες τῶν *Ἐμπειριῶν τοῦ Τειρεσία* νά διερευνήσει καὶ νά διαμφισθητήσει τόν ἀρχαιοελληνικό



άνδρικό φαντασμάτο μιας εικόνας που η ίδια σημειώνει ότι οφείλει την αρχή της στις σχετικές παροτρύνσεις του Βέλγου αρχαιοελληνιστή Μαρσέλ Ντετιέν.

Το ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ της Λορώ είναι ενδιαφέρον και γοητευτικό. Οι *Εμπειρίες του Τειρεσία* πετυχαίνουν αυτό που περιγράφουν ως στόχο τους, αφού φωτίζουν την αρχαιοελληνική σκέψη περί φύλων από νέες γωνίες, αναδεικνύουν πλάι στα πασίγνωστα «κυρίαρχα» κείμενα άλλα, «αίρετικότερα», προσφέρουν, δέ, υλικό πλούσιο και αντιπροσωπευτικό των εποχών και των ειδών του αρχαιοελληνικού λόγου για την υποστήριξη των καταληκτικών τους συμπερασμάτων. Οι *Εμπειρίες του Τειρεσία* ξεκινούν από τα γνωστά κείμενα περί φύλων, «ήθοπλαστικά», μισογνικά, ή πρωτίστως ενδιαφερόμενα για την τοποθέτηση του κάθε φύλου εντός του αρμόζοντος σέ αυτό από τό σύστημα της πόλης κοινωνικού πλαισίου – Οικονομικό του Ξενοφώντα, εὐμενίδειο Ἀπόλλωνα του Αἰσχύλου, ἀριστοτελικά κλπ. – και πᾶνε πέρα από αυτά, σέ κείμενα, παραδόσεις, μύθους που αποκαλύπτουν μείξη, ἀνακάτεμα, ἀντιστροφή των τυπικών κατηγορημάτων ἀρσενικού και θηλυκού. Οι *Εμπειρίες του Τειρεσία* ἐκκινούν από την ἀντίθεση ἀνδρα-γυναίκας, μιά από τις συστατικές ἀντιθέσεις της πόλης και της ταυτότητάς της, και πᾶνε πέρα από αὐτήν. Στή διαπίστωση ότι ἡ διάκριση μεταξύ των δύο ὑπό διάζευξη πόλων ἀνδρα-γυναίκας, δέν μοιάζει καθόλου ἐπαρκής γιά νά περιγράψει τό συνολικό περιεχόμενο του ἀρχαιοελληνικού λόγου περί

φύλων. Ἀντιθέτως, ο λόγος αὐτός πραγματώνει στους κόλπους του και μιά από τις σημαντικότερες διασταυρώσεις ἀνδρικής ταυτότητας και θηλυκού στοιχείου. Μέ ποιούς τρόπους ἡ διασταύρωση αὐτή συντελεῖται και πρὸς ὄφελος ποίου δέν μπορεῖ παρά νά γίνεται στό ἐξῆς κυρίαρχο ζητούμενο τῆς διερεύνησης.

Ἡ ΝΙΚΟΛ ΛΟΡΩ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΕ τις *Εμπειρίες του Τειρεσία* τό 1989, προηγουμένως ὅμως τά πρῶτα ἐπτά κεφάλαια του βιβλίου εἶχαν ἤδη δημοσιευτεῖ ως αὐτόνομα ἄρθρα σέ ψυχαναλυτικά περιοδικά. Πράγματι ἡ Λορώ εἶναι μεταξύ των συναδέλφων της ἀρχαιοελληνιστῶν ἱστορικῶν ἀνθρωπολόγων ἐκείνη που περισσότερο τολμά νά διεισδύει στά χωράφια τῆς ψυχανάλυσης. Ὅταν ἀποφασίσεις νά διερευνήσεις τό φανταστικό, οἱ ἀναφορές στήν ψυχανάλυση εἶναι ἀναπόφευκτες, φαίνεται νά πιστεύει, ἀντιπαρερχόμενη τῇ συνετή, ὅπως κι ἡ ἴδια ἀναγνωρίζει, σχετική δυσπιστία των συναδέλφων της (πού δικαιολογεῖται κατά κανόνα στό ὄνομα του ἐπιχειρήματος ότι ἡ ἔννοια τῆς σεξουαλικότητας εἶναι ὅπως ἐμεῖς τήν γνωρίζουμε δέν εἶναι ἐλληνική), θεωρώντας τήν ἔννοια τῆς σεξουαλικότητας ἀνοικτά. Σέ κάθε ἱστορική στιγμή, σέ κάθε κοινωνικό περιβάλλον, ὑποστηρίζει ἡ Λορώ, ἡ ἔννοια τῆς σεξουαλικότητας συγκροτεῖται ἐν τέλει κατά μεγάλο μέρος της ἀπό τις σκέψεις ἀνθρώπων και ὁμάδων πάνω στό θέμα τῆς φυλετικῆς τους ὄντοτητας. Μέ αὐτό τό σκεπτικό, κεντρικό ζητούμενο τῆς ἐρευνᾶς της καθίσταται, λοιπόν, ἡ διατύπωση ἑνός λόγου περί τήν ἀρχαιοελληνι-



Ναός Ἀπόλλωνα, Κόρινθος, 540 π.Χ.

κή σεξουαλικότητα, καί γιά τήν ἀκριβεία λόγου, ὄχι ἐστιασμένοι σέ κάποιες ἀπό τίς τυπικές φροῦδικές ὑποθέσεις, ἀλλά στή βασική σωματικότητα τῶν φύλων: στό πῶς ἡ βασική σωματικότητα, ἡ θηλυκή σωματική ἐμπειρία νοηματοδοτεῖται ὡς συντελεστής διαφορᾶς καί συμπλέκεται μέ τό ἀρσενικό. Στό πῶς ὁ ἄνδρας αὐτοορίζεται σέ σχέση μέ τό «ἄλλο». Στό πῶς – τελικά – ὁ ἀρχαῖος Ἕλληνας ἄνδρας σκέφτηκε καί φαντασίωσε συλλογικά τό καί γιά τό ζήτημα τῆς διαφορᾶς τῶν φύλων μέ ἀφετηρία τή σωματικότητά τους καί στά πλαίσια τῆς «πόλης», ἐνός κοινοῦ ἀνδρῶν-πολεμιστῶν, πού συγκροτοῦνταν ἀφενός μέσα ἀπό τήν ἔξαρση τοῦ ἀνδρισμοῦ καί ἀφετέρου μέσα ἀκριβῶς ἀπό τόν ἀποκλεισμό τῶν γυναικῶν.

Η ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ περὶ φύλων, μετὰ τήν πρώτη διάξευξη-διάκριση τῶν ἀντιθετικῶν πόλων ἀρσενικοῦ-θηλυκοῦ, προχωρᾷ στή μεῖξη τῶν στοιχείων, αἰφνιδιάζει μέ τήν ἀνάπτυξη ἐνός περιοδικά ἐπανερχόμενου «φθόνου τῆς κύησης» στό ἀνδρικό φαντασιακό καί ἐπισφραγίζεται ἀπό τήν οἰκειοποίηση τῶν σύμφυτων μέ τή φύση καί τήν ἔννοια τοῦ θηλυκοῦ ἰσχυρῶν ζωικῶν ὀρμῶν καί πόνων ἀπό τό ἀρσενικό πρὸς ὄφελός του, προκειμένου νά πλουτίσει τό ἴδιο τόν ἑαυτό του σέ οὐσία καί περιεχόμενο. Αὕτη εἶναι ἡ θέση τῶν Ἐμπειριῶν τοῦ Τειρεσία καί τῆς Γαλλίδας ἀνθρωπολόγου τήν ὁποία θά ὑποστηρίξει προστρέχοντας σέ ὑλικό μυθικό, ἐπικό, δραματικό, παραδόσεων κλπ. Παραθέτω λίγα παραδείγματα. Μείξη: τήν διαπιστώνει στίς δίφυλες θεότητες, ἀπό τό ἀρχέγονο Ἀνδρόγυνο, τόν ὀρφικό Δία, ἢ τόν με-

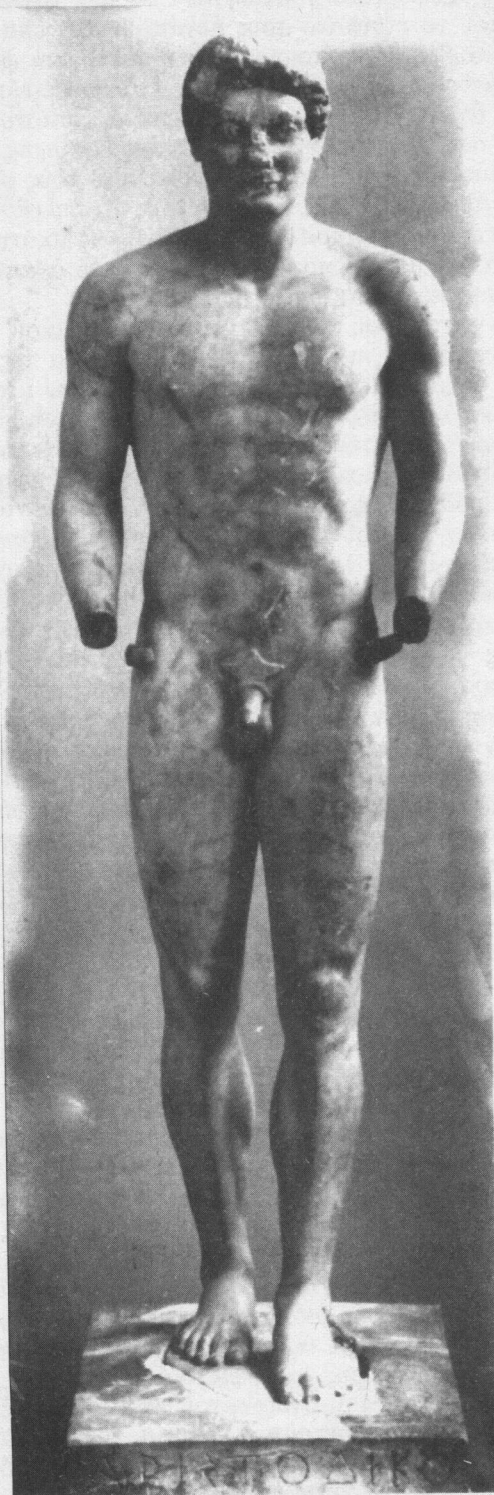
ταγενεστέρο Ἑρμαφρόδιτο τῶν ποιητῶν καί τῶν γλυπτῶν στίς τραγικές μορφές, τῶν ὁποίων τά φυλετικά χαρακτηριστικά διασταυρῶνονται κατά τήν ἐκτέλεση τῆς πράξης – σέ μιά Δηϊάνειρα πού αὐτοκτονεῖ μέ τρόπο ἀνδρικό, σέ ἕναν Ἴππόλυτο πού γνωρίζει τήν ὀδύνη τῆς σάρκα· σέ ἵπποκρατικά κείμενα πού εἰσάγουν διάκριση τριῶν κατηγοριῶν σέ κάθε φύλο, μεταξὺ ἀνδρῶν ἀνδρῶν, ἀνδρείων, ἀνδρόγυνων, καί μεταξὺ γυναικῶν γυναικῶν, θραστεύων καί ἀνδρείων· προπαντός στόν κόσμο τοῦ ἔπους, τῶν πολεμιστῶν τῆς Ἰλιάδας μέ τό «τρυφερό καί ἀπαλό δέρμα» πού ζαρώνουν ἀπό φόβο, τρέμουν, κλαῖνε κι ὅμως δέν εἶναι γι' αὐτό λιγότεροι ἀξιοί τοῦ ὀνόματος τοῦ ἀνδρός ἢ τοῦ ἥρωα. «Φθόνος τῆς κύησης» καί οἰκειοποίηση τῶν ὀρμῶν τοῦ θηλυκοῦ ἀπό τό ἀρσενικό, συμπεριλαμβανομένης καί τῆς ἀντιλαμβανόμενης ὡς ἥρωικῆς δοκιμασίας τοῦ πόνου: τή διαπιστώνει σέ ἐπιτύμβιες ἐπιγραφές μέ λιτή ἀναφορά στόν ὀπλίτη πού πεθαίνει στόν πόλεμο καί τή γυναίκα πού πεθαίνει στόν τοκετό, ὡς πόνου τῶν φύλων ἀναλαμβανόμενο πρὸς ὄφελος τῆς πόλης· στά δάκρυα, τήν ἀπελπισία καί τήν παρόρμηση γι' αὐτοκτονία τοῦ πρώτου ἥρωα Ἀχιλλέα στόν θάνατο τοῦ Πάτροκλου στή μυθική μορφή τοῦ ὑπεραρσενικοῦ, μισογύνῃ Ἡρακλῆ, πού ἐν τούτοις φορᾷ γυναικεῖα φορέματα καί περνᾷ ὡς ὑστάτη δοκιμασία πρὶν τόν θάνατό του μέσα ἀπό ὀξεῖς πόνους, πού προσομοιάζουν τίς ὀδίνες τῆς γέννας· προπαντός στήν κατέσοχῆν καί καθαρά ἑλληνική φαντασίωση τοῦ ἀνδρικοῦ τοκετοῦ, ὅπως περιγράφεται στούς τοκετούς τοῦ πατέρα τῶν θεῶν Δία πού γεννᾷ τόν Διόνυσο καί τήν Ἀθηνᾶ.

(έναν θηλυπρεπή, παντοδύναμο, σκοτεινό γιό πού οδηγεί τίς γυναίκες στην έκσταση και μιά αρρενωπή, παρθένο, πολεμίστρια κόρη, άκραία παραδείγματα μείξης φυλετικών στοιχείων) κι ακόμη στην προσέγγιση του φιλοσοφικού νοῦ από τόν πλατωνικό λόγο ως νοῦ πού κυφορεῖ και γεννᾶ και ὁ ὅποιος συνιστᾶ μιά πλήρη ἀπορρόφηση του θηλυκού μέσα στον φιλοσοφοῦντα ἄνδρα.

Ὁλοκληρώνοντας τή διαδρομή στό ὕλικό της, ἡ Γαλλίδα ἀνθρωπολόγος παρωθεῖται στό συμπέρασμά της. Ναί, σωστά, παρατηρεῖ, ὁ αὐστηρός διαχωρισμός στά πλαίσια τῆς πόλης, ἡ ἀνάδειξη τῆς σιωπῆς ὡς ὑψίστης γυναικείας ἀρετῆς ἀπό τόν Ἐπιτάφιο του Περικλή, ἡ ὑποτίμηση του θηλυκού στοιχείου εἶναι ἀρρηκτες προϋποθέσεις, δομικές γιά τή συγκρότηση τῆς πόλης και θεμελιώδη στοιχεῖα τῆς περι φύλων κυρίαρχης ἰδεολογίας της. Τοῦτα ὅμως δέν ἀποκλείουν, τό ἴδιο αὐτό θηλυκό στοιχεῖο νά ἀποτελεῖ τήν ἴδια στιγμή τό πλέον ἐπιθυμητό γιά τόν ἀρχαῖο Ἕλληνα ἄνδρα, ὁ ὅποιος δέν διστάζει νά τό ἐνσωματώσει, νά τό πάρει μέσα του, προκειμένου νά ἐμπλουτίσει τόν ἑαυτό του σέ οὐσία και ζωικό περιεχόμενο. Και γιά τήν ἀκρίβεια, μέσα ἀπό μιά δυναμική φανταστική διανοητική κίνηση πού ἀκολουθεῖ τήν πρωτογενή περί φύλων παρατήρηση και συντελεῖται στό ἀρχαιοελληνικό ἀνδρικό φαντασιακό, ὁ γνήσιος ἀρχαῖος Ἕλληνας ἄνδρας, πολίτης τῆς πόλης ὡς κοινοῦ τῶν ἀνδρῶν, μοιάζει νά γίνεται τόσο πιό ἄξιος του ὀνόματος του ἀνδρός, ὅσο ἔχει κατορθώσει νά ἐνσωματώσει μέρη του θηλυκού στοιχείου μέσα του, ὅταν ἔχει κατορθώσει στην πραγματικότητα νά ὑφαρπάξει ἀπό τή γυναῖκα και τήν θηλυκότητα, τή θετική της πλευρά.

ΑΝ ΤΑ ΠΡΑΓΜΑΤΑ ΕΧΟΥΝ ΕΤΣΙ, ἀξίζει και πρέπει νά ἀναρωτηθεῖ κανείς, τότε στή γυναῖκα τί μένει; Προφανῶς τό ὑπόλοιπο. Ἀπό τό σύνολο τῶν θηλυκῶν κατηγορημάτων μόνον τό *ἀσύλληπτο τῆς ὀμορφιάς*, μιάς ἐξωτερικῆς μορφῆς. Ἀπό τό σύνολο τῆς θηλυκότητας θά ἀπολειφθεῖ μόνον ἡ *ἀρνητική πλευρά* της. Ἀπό τό σύνολο τῆς ἀνθρώπινης δράσης ἀποκλειστικά και μόνον τά *δεινά*, ὅ,τι δηλαδή ἡ Πραξαγόρα θά συμπυκνώσει ὡς ἀντρική θεματική *περί γυναικῶν γένους* στίς Θεσμοφοριάζουσες: «Εἶναι γεγονός ὅτι ὅλοι ἀνεξαιρέτως κακολογοῦν τό γυναικεῖο φύλο: ἀποτελοῦμε μάλιστα γιά τήν ἀνθρωπότητα και ὅλα τά δεινά, διαμάχες, διχόνοιες, ὀλέθριος ἐμφύλιος, ὁ πόνος, ὁ πόλεμος, προέρχονται ἀπό ἐμᾶς». Ὡς πεδίο τῆς γυναίκας ἀπομένει ἡ ἀρνητική δράση, τό τρίπτυχο *τρομοκρατία, γοητεία, ἀποπλάνηση*.

Τά τρία προτελευταῖα κεφάλαια τῶν *Ἐμπειριῶν του Τειρεσία* εἶναι ἀφιερωμένα σέ ἰσάριθμες γυναικεῖες μορφές, ἀπό τίς κεντρικότερες και δεσποζουσες στην ἀρχαιοελληνική ἀνδρική συλλογική φαντασία. Στην Κλυταίμνηστρα τή *φόνισσα*, τήν Ἑλένη τήν *ἐλέπολιν* και τήν Ἀθηνᾶ, τήν *παρθένο θεά*, πού τυ-



Ἀριστόδικος, 500 π.Χ.

φλώνει με τή θέα της τόν νεαρό Τειρεσία κατά τή δεύτερη έκδοχή τοῦ μύθου του. Ἀρχέγονες μητέρες ἀπογυμνωμένες ἀπό τήν ἀρχική τους ἐξουσία, θείες ὀπτασίες, φορεῖς ἀπάτης καί διχόνοιας, θεές παρθένοι, ἡ ἀπαγορευμένη θέαση τῶν ὁποίων τυφλώνει, καί πού τά ἐνδύματά τους συνιστοῦν τήν ἴδια τους τήν ὕπαρξη, μορφοποιοῦνται στή συλλογική φαντασία τῶν ἀνδρῶν γιά νά διαγράψουν ἕνα γυναικεῖο σύμπαν ἄγριο, σκοτεινό, καταστρεπτικό. Συνιστοῦν, δέ, τρεῖς σαφῶς διαφορετικούς τρόπους θεώρησης τῆς θηλυκότητας, ὅμως τό κοινό νῆμα πού τοὺς συνδέει εἶναι προφανές. Ὀρίζουν ὅλοι τους τή θηλυκότητα κατά τρόπο μονοδιάστατα ἀρνητικό, ὡς ιδιότητα πού τελικά δέν μπορεῖ παρά νά ὀδηγήσει σέ ἀναπηρία, αἱματοχυσία, καταστροφή καί θάνατο.

Ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ μυθολογικοῦ-ποιητικοῦ πεδίου, στό ὅποιο ἔχει κυρίως ἐπιμείνει ἡ ἐργασία τῆς Γαλιλίδας ἀνθρωπολόγου καί ἡ προσφυγή στόν ιστοριογραφικό λόγο περί γυναικείας δράσης, ὅπου εἶναι ἀφιερωμένο τό τελευταῖο κεφάλαιο τῶν *Ἐμπειριῶν τοῦ Τειρεσία*, ὀλοκληρώνει τήν εἰκόνα. Οἱ ἀφηγήσεις τοῦ Ἡρόδοτου, τοῦ Θουκυδίδη, τοῦ Ξενοφάντα, τοῦ Πανσανία καί τοῦ Πλούταρχου, ὅπου παρέχουν πληροφορίες γιά τίς λιγοστές, σκιώδεις καί φευγαλέες ἐμφανίσεις συλλογικῆς δράσης γυναικῶν στό ἱστορικό προσκήνιο, τίς συνοδεύουν κατά κανόνα μέ τήν ἐπώδὸ τῆς *γυναικείας φύσης*, μία μονίμως ἐπανερχόμενη ἀναφορά, λιγότερο ἢ περισσότερο ἄμεση, στή λεγόμενη φύση τῶν γυναικῶν. Ἀπό τή στιγμή πού ἡ συλλογική πράξη εἶναι γυναικεία, τό θηλυκό στοιχεῖο, φαίνεται νά ἀποτελεῖ γιά τόν ιστοριογραφοῦντα ἐρημνευτική ἀρχή πολύ ἰσχυρότερη ἀπό τήν ὅποια κατηγορία δράσης. Καί οἱ σύντομες καί ἀποσπασματικές παρεμβολές τῆς γυναικείας δράσης στό ἱστορικό προσκήνιο (σέ πολέμους καί στάσεις) ἀντιμετωπίζονται ἀπό τόν συγγραφέα ὡς μία εὐκαιρία νά προσδώσει στίς γυναῖκες μία φύσιν, νά ἐπαναφέρει στή συνέχεια στήν φύσιν τους καί νά ἐνισχύσει κατ' αὐτόν τόν τρόπο τόν λόγο του *περί πόλης ὡς κοινῶν ἀνδρῶν*, ἐνδυναμώνοντας τήν ταυτότητα τῆς πόλεως καί τή συνοχή της.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΝΩΣΤΡΙΑΣ: μέσα ἀπό μιά διπλή διαδικασία πού ἐκκινεῖ ἀπό τόν ἀρχαιοελληνικό μύθο καί τήν ποίηση καί ὀλοκληρώνεται στόν πεζό λόγο τῆς ιστοριογραφίας, ἡ γυναῖκα μοιάζει νά ἐκπύπει δύο φορές. Τήν πρώτη, ὅταν ἡ θετική πλευρά τῆς θηλυκότητας τῆς ὑφαρπάζεται καί γίνεται ἀντικείμενο ἰδιοποίησης ἀπό τό ἀρσενικό φαντασιακό. Τή δεύτερη, ὅταν τό ἀρρενωπό στοιχεῖο μέσα σέ κείνη ὀρίζεται μέ ὄρους ἀποκλειστικά ἀρνητικούς. Ἡ ὁρμή γιά ἔλεγχο τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου ἐπὶ τῆς ζωῆς του, γιά δύναμη ἢ ἐξουσία, ἀναμφισβήτητα προνόμια τῶν ἀντρῶν στό πλαίσιο τῆς πόλης, ὅταν ἀναπτύσσεται στή γυναῖκα, χαρακτηρίζεται τρομακτική καί καταστροφική καί ἀκολούθως τῆς χρεώνεται

μονίμως, καί ἐπαναφέρεται μέ τόν ἴδιο ἐπίμονο τρόπο στή θέση καί τήν φύσιν της, ἐπειδή ἀκριβῶς ἔχει ἤδη χάσει τόν ἔλεγχο ἐπὶ τῆς ζωῆς της, τή δύναμη ἢ τήν ἐξουσία. Τό ἀντρικό φαντασιακό μπορεῖ νά καταλήξει πιά μέ ἀπόλυτη σιγουριά: ἡ ἴδια ἡ φύση τῶν γυναικῶν εἶναι νά ἐποφθαλμοῦν αὐτό πού αὐτοδίκαια καί ἀναντίρρητα ἀνήκει στοὺς ἄντρες. Καί νά ἐπιτρέψει στόν ἄνδρα νά λησμονήσει ἐντελῶς ὅτι ἐνώ ἀπό τή μεριά ἐκεῖνος ἰδιοποιήθηκε τή θετική ὄψη τοῦ θηλυκοῦ, τῆς *γυναικῶν φύσεως*, ἀπό τήν ἄλλη θεώρησε τό ἀρρενωπό στοιχεῖο στό ἄλλο φύλο μόνον ὑπό τοὺς ὄρους ἐνός βάνανου, παράνομου καί ἄξιου νά παταχθεῖ σφετερισμοῦ.

Πέρασαν πολλές ἑκατοντάδες χρόνια μέχρι πού ἡ συγκεκριμένη ἀρχαιοελληνική ἀντίληψη περί φύλων νά χωνευτεῖ μέ τήν ὁμολογία τῆς ἐβραϊκῆς – προῖόν ἀνδρικοῦ φαντασιακοῦ ἐνός ἄλλου λαοῦ, μέ διαφορετική κοινωνική ὀργάνωση, ὁ ὅποιος λόγω νομαδικότητας καί γεωγραφίας εἶχε νά ἀντιμετωπίσει πολύ πῖο ἀπειλητικές γιά τήν ἐπιβίωσή του συνθήκες, κατὰ συνέπεια συγκρότησε καί πολύ πῖο «κλειστοὺς» καί «σκληροὺς» μύθους – μέσα στή χοάνη τοῦ δυτικοῦ καί ἀνατολικοῦ κρατικοῦ χριστιανισμοῦ. Τό δέ ἀμάγαμά τους, ἀφοῦ πρῶτα ἀποτελέσει τή βάση τῆς δυτικῆς σκέψης περί φύλων, ἔφτασε σέ ἐμᾶς καί παραμένει, ὡς τό θεμελιακό ἰδεολογικό ὄπλοστάσιο κάθε συντηρητικῆς δύναμης ἢ ὅποια κινητοποιεῖται γιά νά ἀντικρούσει καί νά ἀκυρώσει τὰ γυναικεῖα αἰτήματα γιά κοινωνική ἀπελευθέρωση καί ἀνάκτηση τοῦ ἔλεγχου τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ζωῆς τους ὡς ὑποκειμένων, τὰ ὅποια διατυπώθηκαν κατά τήν νεωτερικότητα καί συνεχίζονται.

